

EISSN: 2707-5192

ISSN: 2616-5864

الآداب



مجلة علمية فصلية محكمة تعنى بالدراسات والبحوث الإنسانية

تصدر عن كلية الآداب - جامعة ذي قار

رسالة في تجويد القرآن، لحمد الحكيم زادة البغدادي (بعد 1059 هـ) - دراسة وتحقيق

الإدارة النبوية لأزمة المهاجرين

التنمر - أسبابه، آثاره، وعلاجه في ضوء السنة النبوية

طرق التجارة الخارجية في بلاد الأندلس في عصر الدولة الأموية 422-138هـ/755-1030م

الشفاعة وأثرها على الحياة العامة في الحجاز خلال العصر المملوكي: (648-923هـ
1250-1517م)

المجلد 11 - العدد 3

الآداب

مجلة علمية فصلية محكمة تعنى
بالدراسات والبحوث الإنسانية

المجلة مفهرسة في المواقع الآتية:

موقع الجامعة



موقع المجلة





الآداب

مجلة علمية فصلية محكمة - تبنى بالدراسات والبحوث الإنسانية - تصدر عن كلية الآداب

الإشراف العام:

أ.د. محمد محمد الحيفي

رئيس التحرير:

أ.د. عبدالكريم مصلح أحمد البحلة

نائب رئيس التحرير:

أ.م.د. عصام واصل

مدير التحرير:

أ.م.د. فؤاد عبد الغني محمد الشميري

المحررون:

أ.م.د. جمال نعمان عبدالله (اليمن)	أ.د. عارف أحمد المخلافي (السعودية)	أ.د. غادة محمد عبدالرحيم (مصر)
أ.م.د. حسن محمد المعلي (اليمن)	أ.د. عبدالله عبدالسلام الحداد (السعودية)	أ.م.د. نعمان أحمد سعيد (اليمن)
أ.م.د. سرمد جاسم الخزرجي (العراق)	أ.د. عبدالحكيم عبدالحق سيف الدين (قطر)	أ.د. منصور النوبي منصور يوسف (مصر)
أ.د. سفيان عثمان المقرمي (اليمن)	أ.م.د. عبدالقادر عساج محمد (اليمن)	أ.د. وديع محمد العززي (السعودية)

التصحيح اللغوي:

القسم الإنجليزي	القسم العربي
د. محمد علي علي الخليدي	أ.م.د. عبدالله علي الغبسي
أ.م.د. أمين علي الصل	



الهيئة العلمية والاستشارية:

أ.د. أحمد شجاع الدين (اليمن)	أ.د. عبد الحكيم شايف محمد (اليمن)
أ.د. أحمد سراج (المغرب)	أ.د. عبد الكريم إسماعيل زبيبة (اليمن)
أ.د. أحمد صالح محمد قطران (اليمن)	أ.د. عبدالله إسماعيل أبو الغيث (اليمن)
أ.د. أحمد مطهر عقبات (اليمن)	أ.د. عبدالله سعيد الجعدي (اليمن)
أ.د. أحمد علي الأكوع (اليمن)	أ.د. عبده فرحان الحميري (اليمن)
أ.د. أطفاف ياسين خضر الراوي (العراق)	أ.د. علي سعيد سيف (اليمن)
أ.د. بجاش سرحان المخلافي (السعودية)	أ.د. عمر علي المقوشي (السعودية)
أ.د. الحاج موسى عوني (المغرب)	أ.د. فضل عبدالله الربيعي (اليمن)
أ.د. حسين عبدالله العمري (اليمن)	أ.د. فؤاد عبدالحاج البعداني (اليمن)
أ.د. حسن إميلي (المغرب)	Prof. Leif Stenberg (UK)
أ.د. حسن محمد علي شبالة (اليمن)	أ.د. محمد حزام العماري (اليمن)
أ.د. حسن ثابت فرحان (اليمن)	أ.د. محمد سنان الجلال (اليمن)
أ.د. حمود محمد شرف الدين (اليمن)	أ.د. محمد حمزة إسماعيل الحداد (مصر)
أ.د. رايح خوني (الجزائر)	أ.د. محمد محمد يحيى الرفيق (اليمن)
أ.د. ساجدة طه محمود الفهداوي (العراق)	أ.د. منير عبد الجليل العريقي (اليمن)
أ.د. عادل العنسي (اليمن)	أ.د. ناهض عبدالرزاق دفتر (العراق)
أ.د. عاطف عبد العزيز معوض (مصر)	أ.د. نصر الحجيلي (اليمن)

الإخراج الفني	المسؤول المالي
محمد محمد علي سبيع	علي أحمد حسن البخاراني



الآداب

مجلة علمية فصلية محكمة

تصدر عن كلية الآداب،

جامعة ذمار، ذمار،

الجمهورية اليمنية.

المجلد (11)

العدد (3)

سبتمبر 2023

ISSN: 2616-5864

EISSN: 2707-5192

الترقيم المحلي:

(2018 - 551)

هذه الدورية هي إحدى دوريات الوصول الحر، تتاح محتوياتها جميعًا مجانًا بدون أي مقابل للمستفيد أو الجهة المنتجة إليها، ويسمح للمستفيد بالقراءة والتحميل والنسخ والتوزيع والطباعة والبحث ومشاركة النص الكامل للمقالات، واستعمالها لأي غرض آخر قانوني دون الحاجة إلى تصريح مسبق من الناشر أو المؤلف. بموجب ترخيص: Commons Attribution 4.0 International License .

قواعد النشر

تصدر مجلة "الآداب" المحكمة، عن كلية الآداب، جامعة ذمار، الجمهورية اليمنية، وتقبل نشر البحوث بالعربية والإنجليزية والفرنسية، وفقاً للقواعد الآتية:

أولاً: القواعد العامة لقبول البحث للتحكيم

- أن تتسم الأبحاث بالأصالة والمنهجية العلمية السليمة.
- أن لا تكون البحوث قد سبق نشرها أو تقديمها للنشر إلى جهة أخرى، ويقدم الباحث إقراراً خطياً بذلك.
- تكتب البحوث بلغة سليمة، وتراعى فيها قواعد الضبط ودقة الأشكال -إن وجدت- بصيغة (Word).
- تكتب البحوث بخط (Sakkal Majalla) وبحجم (15)، بالنسبة إلى الأبحاث باللغة العربية، ويخط الرئيسة بخط غامق، وبحجم (16). على أن تكون المسافة بين الأسطر (1,5 سم)، ومسافة الهوامش (2,5 سم) من كل جانب.
- لا يتجاوز البحث (7000) كلمة، ولا يقل عن (5000) كلمة، بما فيها الأشكال والجداول والملاحق، ويمكن تجاوز الزيادة حتى (9000) كلمة.
- على الباحث أن يتجنب الانتحال أو اقتباس عبارات الآخرين أو أفكارهم، دون الإشارة إلى المصادر الأصلية.

ثانياً: إجراءات التقديم للنشر

- يلتزم الباحث بترتيب البحث وفق الخطوات الآتية:
- تحتوي الصفحة الأولى على العنوان بالعربية واسم الباحث ووصفه الوظيفي، والمؤسسة التي ينتهي إليها، وبريده الإلكتروني، ومن ثم الملخص بالعربية.
- تحتوي الصفحة الثانية على ترجمة إلى اللغة الإنجليزية لمحتويات الصفحة الأولى (العنوان واسم الباحث ووصفه... إلخ، والملخص والكلمات المفتاحية).
- يحتوي الملخصان بالعربية والإنجليزية على العناصر الآتية: (هدف البحث، المنهجية، والنتائج)، على ألا يتعدى كل منهما 170 كلمة، ولا يقل عن 120 كلمة، في فقرة واحدة، ويرفق معهما كلمات مفتاحية بحيث تتراوح بين 4-5 كلمات باللغتين.
- المقدمة: يحتوي البحث على مقدمة يستعرض فيها الباحث: نبذة عن الموضوع، الدراسات السابقة، الجديد الذي سيضيفه البحث في مجاله، إشكالية البحث، أهدافه، أهميته، ومنهجه، وخطته (تقسيمه)، على أن يكون ذلك في سياق الكلام دون أفراد عناوين داخل المقدمة.

- العرض: يتم عرض البحث وفقاً للمعايير والأصول العلمية المتبعة، والمباحث والمطالب المشار إليها، وبشكل مترابط ومتسلسل.
- النتائج: يتم عرض النتائج بشكل واضح ومتسلسل ودقيق.
- الهوامش والمراجع
 - توثق الهوامش في نهاية الأبحاث على النحو الآتي:

يكتفى في الهوامش بكتابة لقب المؤلف، عنوان البحث/الكتاب مختصراً، ومن ثم الجزء إن وجد فالصفحة. مثلاً: المقري، نفع الطيب: 100/1. وإذا لا يوجد جزء يكتب رقم الصفحة مباشرة، مثلاً: سوسور، علم اللغة العام: 100.
 - توثق بيانات المصادر والمراجع على النحو الآتي:

أ- المخطوطات: لقب المؤلف، اسمه، عنوان المخطوط، مكان حفظه، رقمه. مثلاً: العكبري، أبو البقاء عبدالله بن الحسين (ت.616هـ)، إعراب لامية العرب للشنفرى، مكتبة عارف حكمت، المدينة المنورة، السعودية، (أدب 77).

ب- الكتب: لقب المؤلف، اسمه، عنوان الكتاب، بلد النشر، ومكانه، الطبعة، وتاريخها. مثلاً: المقري، أحمد بن محمد، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، دار صادر، بيروت، ط5، 2008م.

ج- الدوريات: لقب المؤلف، اسمه، عنوان المقال، اسم المجلة، الناشر، البلد، رقم المجلد، رقم العدد، تاريخه. مثلاً: الشامي، أطفاف إسماعيل أحمد، الاستثناء المنقطع في القرآن الكريم - دراسة دلالية، مجلة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، ع8، 2020م.

د- الرسائل الجامعية: لقب صاحب الرسالة، اسم صاحب الرسالة، اسمه، عنوانها، القسم، الكلية، والجامعة، تاريخ إجازتها. مثلاً: النهي، أحمد صالح محمد، الخصائص الأسلوبية في شعر الحماسة بين أبي تمام والبحتري - شعر الحرب والفخر أنموذجاً، أطروحة دكتوراه، قسم الدراسات العليا، كلية اللغة العربية، جامعة أم القرى، السعودية، 2013م.
 - ومن ثم ترتيبها ألفبائياً (هجائياً)، على أن لا يدخل في الترتيب (أل، وأبو، وابن)، فابن منظور مثلاً يرتب في حرف الميم.
 - يقوم الباحث برومنة المراجع بعد اعتمادها وتدقيقها بشكلها النهائي من قبل هيئة تحرير المجلة.
- ترسل الأبحاث بصيغتي Word و PDF باسم رئيس التحرير على البريد الإلكتروني للمجلة: artsjournal@tu.edu.ye
- يتولى رئيس التحرير إبلاغ الباحث باستلام بحثه، وإجازته للتحكيم أو التعديل عليه قبل إجازته للتحكيم.

ثالثاً: إجراءات التحكيم والنشر

- بعد إجازة البحث للتحكيم من قبل رئيس التحرير أو نائبه أو مدير التحرير تتم إحالته إلى المحكمين.
- تخضع الأبحاث المقدمة للنشر في المجلة لعملية مراجعة المحكمين المزدوجة المجهولة.
- يصدر قرار قبول البحث للنشر من عدمه بناء على التقارير المقدمة من المحكمين، وتكون مبنية على أساس قيمة البحث العلمية، ومدى استيفاء شروط النشر المعتمدة والسياسة المعلنة للمجلة. وعلى مبادئ الأمانة العلمية وأصالة البحث وجدته.
- يتولى رئيس التحرير إبلاغ الباحث بقرار المحكمين حول صلاحيته للنشر من عدمه، أو إجراء التعديلات الموصى بها.
- يلتزم الباحث بالتعديلات التي يوصي بها المحكمون في البحث وفقاً للتقارير المرسله إليه، خلال مدة لا تتجاوز 15 يوماً.
- يعاد البحث إلى المحكمين عندما تكون التوصيات جوهرية؛ لمعرفة مدى التزام الباحث بما طُلب منه. وتتولى رئاسة/إدارة التحرير متابعة التقييم عندما تكون التوصية بإجراء تعديلات طفيفة، ومن ثم يتم التحقق النهائي، ويُمنح الباحث خطاب قبول بالنشر، متضمناً رقم العدد الذي سوف ينشر فيه وتاريخه.
- بعد التأكد من جاهزية المخطوطة بصورتها النهائية، يتم إرسالها إلى التدقيق اللغوي والمراجعة الفنية، ثم تحال إلى الإنتاج النهائي.
- يعاد البحث بصورته النهائية إلى الباحث قبل النشر للمراجعة النهائية وإبداء الملاحظات إن وجدت، وفق النموذج المعدّ لذلك.
- يتم نشر الأعداد إلكترونياً في موقع المجلة وفق الخطة الزمنية المحددة للنشر، ويُتاح تحميلها مجاناً ودون شروط فور نشرها.

رابعاً: أجور النشر

- يدفع الباحثون الأجور المقررة على النحو الآتي:
 - يدفع أعضاء هيئة التدريس في جامعة ذمار مبلغاً وقدره (15000) ريال يمني.
 - في حين يدفع الباحثون من داخل اليمن (25000) ريال يمني.
 - ويدفع الباحثون من خارج اليمن (150) دولاراً أمريكياً أو ما يعادلها.
 - كما يدفع الباحثون أجور إرسال النسخ الورقية من العدد.
 - لا يعاد المبلغ إذا رُفض البحث من قبل المحكمين.
- للاطلاع على الأعداد السابقة يرجى زيارة موقع المجلة عبر الرابط الآتي:

<https://www.tu.edu.ye/journals/index.php/artsmain>

عنوان المجلة: كلية الآداب - جامعة ذمار، هاتف (00967509584).

العنوان البريدي: ص.ب (87246)، كلية الآداب - جامعة ذمار. ذمار، الجمهورية اليمنية.

المحتويات

- (لو) الامتناعية الداخلة على ممتنع الوقوع في نماذج من آيات العقيدة -دراسة تفسيرية
د. عبدالإله بن صالح المديمغ.....9
- توجيه القراءات عند الإمام الألوسي في كتابه: "روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني":
سورة النساء من الآية الأولى إلى الآية العاشرة-أنموذجاً- دراسة مقارنة
مريم بنت مصلح بن سعيد الشنيني.....33
- توجيه القراءات عند الإمام الألوسي في كتابه المسمى "روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع
المثاني" الربع الأول من سورة آل عمران -أنموذجاً- دراسة مقارنة
مسفر علي يحيى السريعي القحطاني.....77
- رسالة في تجويد القرآن، لمحمد الحكيم زادة البغدادي (بعد 1059 هـ) -دراسة وتحقيق
د. فاطمة بنت محمد بن عبدالرحمن المكاوني.....119
- حديث: (لا يُلدَغُ المؤمنُ من جُحرٍ مرَّتَيْنِ) - دراسة تأصيلية في المفهوم، والدلالة الأصولية
د. فاطمة بنت عبدالله البطّاح.....212
- الإدارة النبوية لأزمة المهاجرين
د. إلهام بدر الجابري.....246
- التنمر -أسبابه، آثاره، وعلاجه في ضوء السنة النبوية
د. ريم عبدالله صالح العواد.....279
- أثر الاختصاص في الترجيح في الاختلاف على الأعمش - دراسة نماذج تطبيقية من كتاب العلل للإمام
الدارقطني
د. نادية بنت عبدالرحمن بن عبدالله العسيلي الشهري.....314
- مرويات الحسن البصري في تفسير أسماء الله الحسنى - جمع ودراسة
د. سميرة عبدالرحمن آل زاهب.....357
- نقض العلة عند الأصوليين- دراسة تأصيلية تحليلية تطبيقية
د. محمد حمد كنان ميغا.....386

- الفروق الأصولية في المصطلحات اللفظية عند الأحناف - دراسة استقرائية تحليلية تطبيقية
د. سعيد بن أحمد صالح فرج.....421
- الابتكار الاجتماعي من منظور التربية الإسلامية ودوره في تحقيق أهداف التنمية المستدامة في وقف عين
زيدة
د. أماني محمد بن محمد قليوبي.....470
- البُعد التكريبي للمرأة من خلال آيات الصِّدّاق في القرآن الكريم
د. إبراهيم محمد إبراهيم سلطان.....513
- الدلالات التربويّة في علم مختلف الحديث ومشكله
د. خديجة بنت عمرو بن هاشم الهاشمي.....535
- الفخار الإسلامي في مدينة قُرح الأثرية: نماذج مختارة من حفريات الموسم السادس عشر، 2019م -
دراسة أثرية فنية
د. محمد بن شبيب السبيعي.....566
- روما من المدينة إلى الدولة
هناء لطف لطف المهدي.....599
- طرق التجارة الخارجية في بلاد الأندلس في عصر الدولة الأموية 138-422هـ/755-1030م
د. مشاعة بنت جهيم بن مقبول العتيبي.....645
- (إجارة الإقطاع) لبرهان الدين إبراهيم بن عبد الرحمن بن إبراهيم الفزاري (ت 729هـ) - دراسةً
وتحقيقًا
د. ناصر بن عبدالله آل ماطر.....671
- الشفاعة وأثرها على الحياة العامة في الحجاز خلال العصر المملوكي (648-923هـ/1250-1517م)
د. أحمد محمد عطوة عبدالحميد.....707
- الرحلة العلمية من إقليم حلي بن يعقوب خلال العصور الإسلامية الوسيطة وأول الحديثة -العلامة
عبد القادر بن حمزة اليبهي (أنموذجًا)
د. محمد بن منصور الحاوي.....736



(لو) الامتناعية الداخلة على ممتنع الوقوع في نماذج من آيات العقيدة دراسة تفسيرية

د. عبدالإله بن صالح المديميغ*

aalmodaimeegh@ksu.edu.sa

الملخص:

يهدف البحث إلى بيان دور (لو) الامتناعية الداخلة على ممتنع الوقوع في نماذج من آيات العقيدة: دراسة تفسيرية، وتكمن أهمية الموضوع في: إظهار الارتباط الكبير بين علوم اللغة العربية وتفسير الآيات القرآنية، وتوضيح شيء من المسائل العقيدية المنبثقة من فهم القرآن الكريم من خلال حرف (لو)، اتبع الباحث المنهج الوصفي التحليلي، وكذلك المنهج الاستنباطي، وقسم البحث إلى خمسة مباحث يسبقها مقدمة وتمهيد، تطرقت إلى دخول (لو) على الممتنع الوقوع في باب الإيمان: "بالله، والرسول، والملائكة، والكتب السماوية، واليوم الآخر"، وقد توصل البحث إلى مجموعة من النتائج منها: أن الراجح في لو الامتناعية أنها تفيد امتناع الشرط خاصة، ولا دلالة على امتناع الوجوب، وأنه عند النظر في الآيات التي وردت فيها (لو) الامتناعية نجد أنه يكثر فيها حذف جواب (لو)، وأن القرآن الكريم قد اتخذ أساليب عدة، وطرقاً متنوعة لترسيخ العقيدة في القلوب. الكلمات المفتاحية: آيات العقيدة، الممتنع الوقوع، لو الامتناعية، الإيمان بالكتب السماوية، الإيمان باليوم الآخر.

* أستاذ الدراسات القرآنية المشارك - قسم الدراسات القرآنية - كلية التربية - جامعة الملك سعود - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: المديميغ، عبدالإله بن صالح، (لو) الامتناعية الداخلة على ممتنع الوقوع في نماذج من آيات العقيدة- دراسة تفسيرية، مجلة الآداب، كلية الآداب، جامعة دمار، اليمن، مج 11، ع 3، 2023: 9-32.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



Conditional *if* "Lau" Role in Impossible Occurrence Situations: An Interpretative Study of Some Holy Quran Doctrinal Verses

Dr. Abdulilah Bin Saleh Almodaimeegh *

aalmodaimeegh@ksu.edu.sa

Abstract:

This study aims to highlight the role of conditional "lau" (if) in unlikely impossible occurrence with regard to some model Quran doctrinal verses. interpretation. The importance of the topic lies in demonstrating the significant connection between Arabic language and Quran interpretation science, highlighting some of the doctrinal issues that arise from understanding the Noble Quran through the conditional particle *if*"lau." The descriptive analytical inductive approach was followed. The study is divided into five sections preceded by an introduction. It discussed the occurrence of conditional *if* "lau" in impossible contexts including belief in Allah, His messengers, His angels, Divine books, and the Day of Judgment. The study revealed that the prevalent view regarding the role of unlikely conditional *if*"lau" indicated unlikely conditional occurrence partially, without implying obligation impossibility. When examining the verses with unlikely conditional occurrence, omission of the response to the conditional particle 'lau' was frequent. The Noble Quran has employed various methods and diverse approaches to instill faith in the hearts.

Keywords: Doctrinal verses, Impossible occurrence, Unlikely *if* "lau," Belief in Divine books, Belief in the Day of Judgment.

* Associate Professor of Quranic Studies, Department of Quranic Studies, Faculty of Education, King Saud University, Kingdom of Saudi Arabia.

Cite this article as: Almodaimeegh, Abdulilah Bin Saleh, Conditional *if* "Lau" Role in Impossible Occurrence Situations: An Interpretative Study of Some Holy Quran Doctrinal Verses, Journal of Arts, Faculty of Arts, Thamar University, Yemen, V 11, I 3, 2023: 9 -32.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



المقدمة:

الحمد لله الذي نزل الكتاب على عبده ليكون للعالمين نذيراً، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه والتابعين لهم بإحسان، أما بعد:
فإن كتاب الله تعالى أفضل الكتب السماوية، والمشتغلون بتعلمه وتعليمه هم أفضل البشر، فقد قال رسولنا ﷺ: "خيركم من تعلم القرآن وعلمه"⁽¹⁾.

وقد نزل القرآن بلسان عربي مبين، وتضافرت أقوال العلماء بالقول بأهمية معرفة اللغة لمن أراد تفسير القرآن الكريم، ومن الموضوعات المهمة المتعلقة باللغة الحروف وما تؤديه من دور في فهم المعاني، وقد خُصص البحث بدراسة (لو) الامتناعية، وما لها من معانٍ تفسيرية، ولما كان الأمر من الأهمية بمكان ويرتبط بكتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه، ولا من خلفه، فقد حدد الباحث نماذج من آيات العقيدة التي دخلت عليها (لو) وكانت سبباً في امتناع الوقوع، ودرسها دراسة تفسيرية تهدف لبيان دور(لو) في الآيات من امتناع للوقوع أو غيره، على نحو ما سيأتي بيانه في هذا البحث، وقد سمت البحث بعنوان: (لو) الامتناعية الداخلة على ممتنع الوقوع في آيات العقيدة (دراسة تفسيرية).

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

تكمن أهمية الموضوع وأسباب اختياره في النقاط الآتية:

- 1- تعلّقه بكتاب الله تعالى وتفسيره، وشرف العلم بشرف المعلوم.
- 2- توضيح شيءٍ من المسائل العقيدية المنبثقة من فهم القرآن الكريم من خلال حرف (لو).
- 3- إظهار الارتباط الكبير بين علوم اللغة العربية وتفسير الآيات القرآنية.

الدراسات السابقة:

إنَّ البحث في موضوع الشرط في القرآن الكريم واسع، والدراسات فيه كثيرة متعددة، ومجالات الدراسة متشعبة، فكل تخصص يتناوله من زاوية اهتمامه، ولأنَّ المقام لا يتسع لعرض كل تلك الدراسات، فسوف أكتفي بعرض الدراسات القريبة من بحثي، ومنها:

1. رسالة ماجستير بعنوان: الشرط الامتناعي ب(لو) في القرآن الكريم، أشكاله التركيبية ودوره في أداء المعنى، للباحث: محمد حمدي سعيد شاهين، الجامعة الهاشمية - الأردن، 2018م.
- وقد اطلعت على الرسالة، حيث ذكر الباحث في الفصل الثالث بعض الآيات في العقيدة ودرسها، والفرق بين ما درسه الباحث وبين ما أريد أن أبحثه هنا ما يلي:



▪ أنه درسها دراسة لغوية ونحوية، ولم يدرسها دراسة تفسيرية.

▪ أنه توسع في بعض المعاني التي تخرج البحث عن موضوعه.

2. بحث بعنوان: أسلوب (لو) في القرآن واللغة، بحث منشور للدكتور شعبان زين العابدين محمد، مجلة كلية الآداب بقنا- جامعة جنوب الوادي، العدد (20) عام 2006م، والفرق بينه وبين بحثي: أن بحثه بحث لغوي ركز فيه على الأسلوب والاستعمال.

3. بحث بعنوان: معاني واستعمالات (لو) في سورة الأنعام. دراسة وصفية تحليلية، بحث منشور للدكتور حمزة آدم يوسف، مجلة جامعة السلام، بنغازي، الجمهورية الليبية، العدد الخامس، ديسمبر، 2017م، هدفت الدراسة إلى الوقوف على معاني واستعمالات (لو) من خلال سورة الأنعام بوصفها حرفاً من حروف المعاني له وظيفته ودوره في التوجيه اللغوي والإعرابي، والبحث بهذا الوصف بحث نحوي لا يتصل بالتفسير ولم يركز على الممتنع الوقوع في آيات العقيدة. هذا ما رأيته قريبا من البحث وأسأل الله التوفيق والسداد.

خطة البحث:

قسمتُ البحث إلى مقدمة وتمهيد وخمسة مباحث وخاتمة.

المقدمة: وتحتوي على افتتاحية، وأهمية الموضوع وأسباب اختياره، والدراسات السابقة، وخطة البحث والمنهج الذي اتبعته.

التمهيد: وفيه التعريف بحرف (لو) ومعانيه.

المبحث الأول: دخول (لو) على الممتنع الوقوع في باب الإيمان بالله تعالى، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: في قوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ ءِالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَبَّغُوا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ

سَبِيلًا ﴿٤٢﴾ [الإسراء:42].

المطلب الثاني: في قوله تعالى: ﴿لَوْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا لَأَخْطَفَنِي مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ ﴿٤٣﴾

[الزمر:4].

المبحث الثاني: دخول (لو) على الممتنع الوقوع في باب الإيمان بالرسول، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: في قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَمْلِكُ لِنَفْسِي نَفْعًا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَاءَ اللَّهُ وَلَوْ كُنْتُ

أَعْلَمُ الْغَيْبِ لَأَسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ ﴿١٨٨﴾ [الأعراف:188].

المطلب الثاني: في قوله تعالى: ﴿وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ﴾ ﴿٩﴾ [القلم:9].

المبحث الثالث: دخول (لو) على الممتنع الوقوع في باب الإيمان بالملائكة، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَكَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا

يَلْبَسُونَ﴾ ﴿٩﴾ [الأنعام:9].

المطلب الثاني: في قوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمْسُونَ مَطْمَئِينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِمْ

مِّنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا﴾ ﴿٩٥﴾ [الإسراء:95].

المبحث الرابع: دخول (لو) على الممتنع الوقوع في باب الإيمان بالكتب السماوية وفيه
مطلبان:

المطلب الأول: في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا

﴾ ﴿٨٢﴾ [النساء:82].

المطلب الثاني: في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَمٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ

بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾ [لقمان:27].

المبحث الخامس: دخول (لو) على الممتنع الوقوع في باب الإيمان باليوم الآخر، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: في قوله تعالى: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْمَلُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ﴾ ﴿٦٥﴾ [التكوير:6-5].

المطلب الثاني: في قوله تعالى: ﴿لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُ مَعَهُ لَيَفْتَدُوا

بِهِ مِنْ عَذَابِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَا تُقْبَلُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ ﴿٣٦﴾ [المائدة:36].

الخاتمة: وفيها أهم النتائج، والتوصيات.

منهج البحث:

اعتمدت على المنهج الوصفي التحليلي، وكذلك المنهج الاستنباطي، متبعا مجموعة من

الإجراءات، منها:

1. حصرت آيات العقيدة التي دخلت عليها (لو) وأفادت امتناع الوقوع.

2. ذكر الآية موضع الاستشهاد، وعرض أقوال المفسرين واللغويين فيها.

3. بيان الأثر الذي تؤديه (لو) في معنى الآية.



التمهيد: وفيه التعريف بحرف (لو) ومعانيه.

تعريف (لو): "حرف شرط يقتضي امتناع ما يليه واستلزامه لتاليه"⁽²⁾، وهو الذي قصده سيبويه بقوله: "لما كان سيقع لوقوع غيره"⁽³⁾، وتسمى حرف امتناع لامتناع، ومعناه امتناع وقوع الجزء لامتناع الشرط، نحو: (لو زرتني لأكرمك) فامتنع الإكرام لامتناع الزيارة.
معاني (لو):

أولاً: لو الامتناعية: وقع خلاف بين العماء في إفادتها للامتناع على أقوال:

القول الأول: أنها لا تفيد الامتناع بوجه من الوجوه، وهي لمجرد الربط والدلالة على التعليق في الماضي كما تدل "إن" على التعليق في المستقبل.

وهو قول الشلوبين، وقال به أبو هشام الخضراوي والرازي⁽⁴⁾، قال الأستاذ أبو علي (الشلوبين): "لو ليست موضوعة للدلالة على الامتناع، بل مدلولها ما نص عليه سيبويه من أنها تقتضي لزوم جوابها الشرط فقط"⁽⁵⁾، ورد ابن هشام في مغني اللبيب على ذلك بقوله: "وهذا الذي قاله - الشلوبين والخضراوي - كإنكار الضروريات، إذ فهم الامتناع منها كالبدهي فإن كل من سمع لو فعل فهم عدم وقوع الفعل من غير تردد، ولهذا يصح في كل موضع استعملت فيه أن تعقبه بحرف الاستدراك داخلاً على فعل الشرط منفياً لفظاً أو معنى، تقول: لو جاءني أكرمته لكنه لم يجر"⁽⁶⁾.

القول الثاني: أنها تفيد امتناع الشرط خاصة، ولا دلالة على امتناع الوجوب.

وهذا هو قول جمهور العلماء.⁽⁷⁾

القول الثالث: قالوا هي: حرف لما كان سيقع لوقوع غيره.

وهو قول سيبويه⁽⁸⁾، وقول سيبويه هذا يوافق قول الجمهور، لأن المعنى: لكنه لم يقع فلم يقع المترتب عليه.

والراجح: قول الجمهور ومؤدى عبارة سيبويه، ويدل عليه استعمال العرب في كلامها.

ثانياً: لو الشرطية

وهي التي تكون بمنزلة (إن)، إلا أنها لا يجزم بها كما يجزم ب(إن)، قال ابن هشام: "والثاني: أن تكون للتعليق في المستقبل فتترادف (إن)"⁽⁹⁾، ومنه قوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ [يوسف: 17]، وتكون بذلك شرطية للتعليق في المستقبل.



ثالثاً: لو المصدرية:

وهي التي ترادف (أن)، قال أبو حيان: "وعلاوة المصدرية أن يحسن في موضعها (أن)"⁽¹⁰⁾، وتقع بعد (ودّ)، و(يودّ) وما بمعناها، نحو قوله تعالى: ﴿يُودُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُرَحِّزٍ لَهُ مِنَ الْعَذَابِ أَنْ يُعَمَّرَ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ﴾ [البقرة:96]، وممن ذهب إلى مصدرية "لو" الفراء، وأبو علي الفارسي وأبو البقاء، والتبريزي، وابن مالك، وذهب الأكثرون إلى المنع، وقالوا: إن "لو" في نحو: ﴿يُودُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ﴾ [البقرة:96] شرطية، وأن مفعول "يود" وجواب "لو" محذوفان، والتقدير: يود أحدهم التعمير، لو يعمر ألف سنة لسره ذلك"⁽¹¹⁾.

رابعاً: (لو) للتمي، والتحضيض، والعرض:

وينصب المضارع بعد الفاء في جوابها بأن مضمرة، فأما "لو" التي تأتي بمعنى "ليت" للتمي، فنحو قوله تعالى: ﴿فَلَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَكُونُ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الشعراء:102]، أي: ليت لنا كرة، والمعنى: التمني⁽¹²⁾، قال في شرح المفصل: "وقد تجيء "لو" في معنى التمني، كقولك: "لو تأتيني فتحدثني"، كما تقول: "ليتك تأتيني"، ويجوز في "فتحدثني" النصب والرفع..."⁽¹³⁾.

ومثال التحضيض: لو اجتهدت فأصبحت الأول.

ومثال العرض: لو فعلت كذا يا أخي.

خامساً: (لو) للتقليل:

تأتي (لو) للتقليل، قال الفيروزآبادي: "وأما التقليل فذكره بعض النحاة؛ وكثر استعمال الفقهاء له، وشاهده قوله تعالى: ﴿وَلَوْ عَلَيَّ أَنْفُسِكُمْ﴾ [النساء:135]، وقوله صلى الله عليه وسلم: "أولم ولو بشاة"⁽¹⁴⁾.

المبحث الأول: دخول (لو) على الممتنع الوقوع في باب الإيمان بالله تعالى، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: في قوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَأَبْتَغُوا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ

سَبِيلًا﴾ [الإسراء:42].



أفادت (لو) في هذه الآية امتناع الشرط لامتناع الجواب، أي لابتغوا إليه سبباً في إفساد ملكه ومضاهاته في قدرته، فتكون دليلاً على أنه لا يجوز أن يكون مع الله تبارك وتعالى غيره، ويسمى هذا دليل التمانع كما سيأتي.

واختلف المفسرون في معنى الآية على قولين:

القول الأول: أنه لو كان مع الله سبحانه آلهة لابتغوا إلى مغالبتة وإفساد ملكه، لأنهم شركاؤه كما يفعل الملوك بعضهم مع بعض، وقال به ابن جرير الطبري، وابن كثير، قال الإمام الطبري: "يقول تعالى ذكره لنبيه محمد ﷺ: قل يا محمد لهؤلاء المشركين الذين جعلوا مع الله إلهاً آخر: لو كان الأمر كما تقولون: من أن معه آلهة، وليس ذلك كما تقولون، إذن لابتغت تلك الآلهة القربة من الله ذي العرش العظيم، والتمست الرزفة إليه، والمرتبة منه، ثم نقل بسنده إلى قتادة قوله: لو كان معه آلهة إذن لعرفوا فضله ومرتبته ومنزلته عليهم، فابتغوا ما يقربهم إليه"⁽¹⁵⁾.

وأما ابن كثير فقال: "يقول تعالى قل يا محمد لهؤلاء المشركين الزاعمين أن لله شريكاً من خلقه، العابدين معه غيره ليقربهم إليه زلفى لو كان الأمر كما يقولون، وأن معه آلهة تعبد لتقرب إليه وتشفع لديه، لكان أولئك المعبودون يعبدونه ويتقربون إليه ويبتغون إليه الوسيلة والقربة، فاعبدوه أنتم وحده كما يعبده من تدعونه من دونه، ولا حاجة لكم إلى معبود يكون وساطة بينكم وبينه، فإنه لا يحب ذلك ولا يرضاه، بل يكرهه ويأباه، وقد نهى عن ذلك على السنة جميع رسله وأنبيائه"⁽¹⁶⁾.

وهذا المعنى تكون الآية بياناً لدليل التمانع، كما في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَ اللَّهِ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: 22]، وقد شرحه شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله: "دليل التمانع المشهور عند المتكلمين، أنه لو كان للعالم صانعان، لكان أحدهما إذا أراد أمراً، وأراد الآخر خلافه مثل أن يريد أحدهما إطلاع الشمس من مشرقها، ويريد الآخر إطلاعها من مغربها، أو من جهة أخرى، امتنع أن يحصل مرادهما؛ لأن ذلك جمع بين الضدين، فيلزم إما أن لا يحصل مراد واحد منهما، فلا يكون واحد منهما ربا، وإما أن يحصل مراد أحدهما دون الآخر، فيكون الذي حصل مراده هو الرب دون الآخر"⁽¹⁷⁾.

فوجود إلهين يفضي إلى المحال فوجب أن يكون القول بوجود إلهين ممتنع عقلاً.

القول الثاني: أن معنى الآية: لابتغوا إلى التقرب إلى ذي العرش والزلفى لديه، فقد كان من مقالهم: أن الأصنام تقربهم إلى الله، فإذا علموا أنها تحتاج إلى الله فقد بطل كونها آلهة، ويكون كقوله:

﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ﴾ [الإسراء: 57]، وقال بهذا القول الزمخشري والقرطبي، قال الزمخشري: "قرىء «كما تقولون» بالياء والياء. و{إِذَا} دالة على أن ما بعدها وهو {لَا تَبْتَغُوا} جواب عن مقالة المشركين وجزاء لـ (لو)، ومعنى {لَا تَبْتَغُوا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا} طلبوا إلى من له الملك والربوبية سبيلًا بالمغالبة كما يفعل الملوك بعضهم مع بعض، كقوله: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَٰهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: 22]، وقيل لتقربوا إليه، كقوله: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ﴾ [الإسراء: 57] ⁽¹⁸⁾.

وسلك القرطبي طريق الزمخشري فقال: "قوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلَٰهَةٌ﴾ [الإسراء: 42]، هذا متصل بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ﴾ [الإسراء: 39]، وهو ردّ على عبّاد الأصنام، ﴿كَمَا يَقُولُونَ﴾ [الإسراء: 42] قرأ ابن كثير وحفص «يقولون» بالياء، وقرأ الباقون «تقولون» بالياء على الخطاب ﴿إِذَا لَا تَبْتَغُوا إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾ [الإسراء: 42]. {إِذَا لَا تَبْتَغُوا} يعني الآلهة. {إِلَىٰ ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا} قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما: لطلبوا مع الله منازعة وقتالًا كما تفعل ملوك الدنيا بعضهم ببعض، وقال سعيد بن جبير رضي الله تعالى عنه: المعنى إذا طلبوا طريقًا إلى الوصول إليه ليزيلوا ملكه، لأنهم شركاؤه، وقال قتادة: المعنى إذا لابتغت الآلهة القرية إلى ذي العرش سبيلًا، والتمست الزلفة عنده لأنهم دونه، والقوم آتقدوا أن الأصنام تقربهم إلى الله زلفى، فإذا آتقدوا في الأصنام أنها محتاجة إلى الله سبحانه وتعالى فقد بطل أنها آلهة ⁽¹⁹⁾.

ويجوز حمل الآية على المعنيين، فإن الآية إذا احتملت معنيين وجب حملها عليهما.

المطلب الثاني: في قوله تعالى: ﴿لَوْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا لَأَصْطَفَىٰ مِمَّا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ﴾

[الزمر: 4].

معنى (لو) في هذه الآية حرف امتناع لامتناع، وأفادت أن اتخاذ الله سبحانه للولد من الممتنع في العقول، قال الإمام الطبري: "وقوله: ﴿لَوْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا﴾، يقول تعالى ذكره: لو شاء الله اتخاذ ولد، ولا ينبغي له ذلك، لاصطفى مما يخلق ما يشاء، يقول: لاختر من خلقه ما يشاء" ⁽²⁰⁾. وقال الزمخشري: "يعني لو أراد اتخاذ الولد لامتنع ولم يصح، لكونه محالًا ولم يتأت إلا أن يصطفى من خلقه بعضه ويختصمهم ويقربهم، كما يختص الرجل ولده ويقربه، وقد فعل ذلك



بالملائكة فافتتنتم به وغرکم اختصاصه إياهم، فزعمتم أنهم أولاده، جهلاً منكم به وبحقيقته المخالفة لحقائق الأجسام والأعراض، كأنه قال لو أراد اتخاذ الولد لم يزد على ما فعل من اصطفاء ما يشاء من خلقه وهم الملائكة، إلا أنكم لجهلكم به حسبتم اصطفاءهم اتخاذهم أولاداً، ثم تماديتم في جهلكم وسفهكم فجعلتموهم بنات، فكنتم كذابين كفارين متبالغين في الافتراء على الله وملائكته، غالين في الكفر".⁽²¹⁾

وبين شيخ الإسلام ابن تيمية علة ذلك بقوله: "ولهذا امتنع عليه أن يلد وأن يولد، وذلك أن الولادة والمتولد وكل ما يكون من هذه الألفاظ لا يكون إلا من أصلين، وما كان من المتولد عيناً قائمة بنفسها فلا بد لها من مادة تخرج منها، وما كان عرضاً قائماً بغيره فلا بد له من محل يقوم به فالأول نفاه بقوله: أحد، فإن الأحد هو الذي لا كفاء له ولا نظير فيمتنع أن تكون له صاحبة، والتولد إنما يكون بين شيئين قال تعالى: (أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شيء وهو بكل شيء عليم)، فنفى سبحانه الولد بامتناع لازمه عليه، فإن انتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم، وبأنه خلق كل شيء وكل ما سواه مخلوق له، ليس فيه شيء مولود له".⁽²²⁾

والآية حجة دالة على استحالة اتخاذ الولد عليه تعالى فقوله: ﴿لَوْ أَرَادَ اللَّهُ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا﴾ شرط صُدر ب(لو) الدال على الامتناع للامتناع، وقوله: {لاصطفى مما يخلق ما يشاء}؛ أي لاختار لذلك مما يخلق ما تتعلق به مشيئته.

المبحث الثاني: دخول (لو) على الممتنع الوقوع في باب الإيمان بالرسول، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: في قوله تعالى: ﴿لَوْ كُنْتَ أَعْلَمُ الْغَيْبِ لَأَسْتَكْثَرْتَ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ

السُّوءُ﴾ [الأعراف: 188].

معنى (لو) في الآية حرف امتناع لامتناع، أي لكنني لم أعلم الغيب فلم أستكثر من الخير، فاستثناء الشرط، نتج عنه نقيض جواب الشرط.

ذكر الواحدي في كتابه أسباب النزول عن الكلبي قال: "إن أهل مكة قالوا: يا محمد، ألا يخبرك ربك بالسعر الرخيص قبل أن يغلو فتشتري فتريح؟ وبالأرض التي يريد أن تجذب فترحل عنها إلى ما قد أخصب؟ فأنزل الله تعالى هذه الآية".⁽²³⁾

قال الإمام الطبري: "وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبِ { يقول: لو كنت أعلم ما هو كائن مما لم يكن بعد لاستكثرتُ مِنَ الْخَيْرِ } يقول: لأعددت الكثير من الخير، وقوله: {وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ} يقول: وما مسني الضر" (24).

وقد حكى ابن كثير هذا المعنى عن الطبري إلا أنه اختار غيره، فقال: "والأحسن في هذا ما رواه الضحاك عن ابن عباس ؓ: ﴿وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبِ لَأَسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ﴾ أي من المال، وفي رواية لعلمت إذا اشترت شيئاً ما أربح فيه، فلا أبيع شيئاً إلا ربحت فيه ﴿وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ﴾ ولا يصيبني الفقر" (25).

وقال الزمخشري: ﴿وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبِ﴾ لكنت حالي على خلاف ما هي عليه، من استكثار الخير، واستغزار المنافع، واجتناب السوء والمضار، حتى لا يمسي شيء منها، ولم أكن غالباً مرة ومغلوباً أخرى في الحروب، ورايحاً وخاسراً في التجارات، ومصيباً ومخطئاً في التدابير" (26).

وجاء ابن عطية بمعانٍ أخرى يحتملها الكلام، وأخبر أن لفظ الآية يتناولها، فقال: "وأخبر أنه لو كان يعلم الغيب لعمل بحسب ما يأتي ولاستعد لكل شيء استعداد من يعلم قدر ما يستعد له، وهذا لفظ عام في كل شيء، وقد خصص الناس هذا فقال ابن جريج ومجاهد: "لو كنت أعلم أجلي لاستكثرت من العمل الصالح"، وقالت فرقة: أوقات النصر لتوخيتها، وحكى مكي عن ابن عباس أن معنى لو كنت أعلم السنة المجدبة لأعددت لها من المخصبة، قال القاضي أبو محمد: وألفاظ الآية تعم هذا وغيره" (27).

وأما القرطبي فقد ذكر كثيراً من المعاني التي تحتملها الآية، منها ما سبق ذكره عن الطبري والزمخشري وابن عطية، وأخبر أنها كلها مرادة، فقال: ﴿وَلَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبِ لَأَسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ﴾: المعنى: لو كنت أعلم ما يريد الله عز وجل مني من قبل أن يعزفنيهِ لفعلته، وقيل: لو كنت أعلم متى يكون لي النصر في الحرب لقاتلت فلم أغلب، وقال ابن عباس لو كنت أعلم سنة الجذب لبيأت لها في زمن الخصب ما يكفيني، وقيل: المعنى لو كنت أعلم التجارة التي تنفق لاشتريتها وقت كسادها، وقيل: المعنى لو كنت أعلم متى أموت لاستكثرت من العمل الصالح عن الحسن وابن جريج، وقيل: المعنى لو كنت أعلم الغيب لأجبتُ عن كل ما أسألُ عنه، وكله مراد" (28).

والأولى حمل الآية على العموم، فتندرج هذه الأمور وغيرها تحتها، وقال أبو السعود جامعًا لكل المعاني المتقدمة: ﴿وَلَوْ كُنْتَ أَعْلَمَ الْغَيْبِ﴾ أي جنس الغيب الذي من جملة ما بين الأشياء من المناسبات المصححة عادة للسببية والمسببية، ومن المباينات المستبعدة للممانعة والمدافعة ﴿لَأَسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ﴾ أي لحصلت كثيرًا من الخير الذي نيط تحصيله بالأفعال الاختيارية للبشر بترتيب أسبابه ودفيع موانعه {وَمَا مَسَّنَى السُّوءُ}، أي السوء الذي يمكن التقصّي عنه بالتوقي عن موجباته والمدافعة بموانعه لا سوء ما فإن منه ما لا مدفع له⁽²⁹⁾، وصف لنفسه بما ينافي العلم بالغيب ثم قوله {لاستكثرت من الخير} بيان لنتيجة العلم بالغيب، فينتج عدم علمه بالغيب.

المطلب الثاني: في قوله تعالى: ﴿وَدُّوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ﴾ [القلم: 9].

ذكر أبو حيان معنى (لو) في الآية، وأنها للدلالة على الامتناع لامتناع كما هو مذهب الجمهور، فقال: "لو هنا على رأي البصريين مصدرية بمعنى أن، أي ودوا إدهانكم، وتقدم الكلام في ذلك في قوله تعالى: ﴿يُودُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ [البقرة: 96]، ومذهب الجمهور أن معمول (ود) محذوف، أي ودوا إدهانكم، وحذف لدلالة ما بعده عليه، و(لو) باقية على بابها من كونها حرفًا لما كان سيقع لوقوع غيره، وجوابها محذوف تقديره لسروا بذلك"⁽³⁰⁾

وقال ابن عاشور موضحًا معنى (لو) في الآية: "وحرف {لو} يحتمل أن يكون شرطيًا ويكون فعل {تدهن} شرطًا، وأن يكون جوابُ الشرط محذوفًا، ويكون التقدير لو تدهن لحصل لهم ما يودون، ويحتمل أن يكون {لو} حرفًا مصدريًا على رأي طائفة من علماء العربية أن {لو} يأتي حرفًا مصدريًا مثل أن فقد قال بذلك الفراء والفراسي والتبريزي وابن مالك فيكون التقدير ودوا إدهانك، ومفعول {وَدُّوا} محذوف دل عليه {لو تدهن}، أو هو المصدر بناء على أن {لو} تقع حرفًا مصدرًا، وتقدم في قوله تعالى: ﴿يُودُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ﴾ [البقرة: 96]⁽³¹⁾.

ومعنى الآية: ود المشركون أن يدهنهم النبي ﷺ ويميل إلى ما قالوا فيميلوا هم أيضًا إلى قوله ودينه، قال ابن عطية: "والإدهان: الملاينة فيما لا يحل، والمدارة: الملاينة فيما يحل، وقوله تعالى: {فيدهنون} معطوف وليس بجواب، لأنه كان يُنصب"⁽³²⁾

وهذا الذي ذكره ابن عطية في تقدير جواب لو قد سبقه إليه الزمخشري، فقال: "فإن قلت لم رفع {فَيُدْهِنُونَ}، ولم ينصب بإضمار (أن)، وهو جواب التمني؟ قلت: قد عدل به إلى طريق آخر،

وهو أن جعل خبر مبتدأ محذوف، أي: فهم يدهنون، كقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يُؤْمِنُ بِرَبِّهِ فَلَا يَخَافُ﴾ [الجن:13] على معنى (ودوا) لو تدهن فهم يدهنون حينئذٍ، أو ودوا إدهانك فهم الآن يدهنون لطمعهم في إدهانك، قال سيبويه: وزعم هارون أنها في بعض المصاحف ودوا لو تدهن فيدهنوا⁽³³⁾.
فالحاصل أن (لو) باقية على بابها من كونها حرف امتناع لامتناع، - حتى إن قيل بأنها مصدرية - وجوابها محذوف تقديره لسروا بذلك.

المبحث الثالث: دخول (لو) على الممتنع الوقوع في باب الإيمان بالملائكة، وفيه مطلبان:
المطلب الأول: في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِم مَّا يَلِيسُونَ﴾ [الأنعام:9].

جاءت (لو) في الآية حرف امتناع لامتناع، أي امتناع الجواب لامتناع الشرط، والمعنى: لم نجعله ملكًا فلم نجعله رجلًا ولم نوقعهم في اللبس، لأن القوة البشرية لا تقوى على رؤية الملك في صورته.

فإن حكمة الله اقتضت أن يكون الرسول من نوع المرسل إليهم، كما أشار تعالى إلى ذلك أيضًا بقوله: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا﴾ [الإسراء:95]، وهذا من رحمة الله ومنة على خلقه، كما قال تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ﴾ [آل عمران:164].

وبين القرطبي العلة في ذلك فقال: ﴿وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكًا لَّجَعَلْنَاهُ رَجُلًا﴾، أي لا يستطيعون أن يروا الملك في صورته إلا بعد التجسم بالأجسام الكثيفة، لأن كل جنس يأنس بجنسه، وينفر من غير جنسه، فلو جعل الله تعالى الرسول إلى البشر ملكًا لنفروا من مقاربتة، ولما أنسوا به، ولداخلهم من الرعب من كلامه والاتقاء له ما يكفهم عن كلامه، ويمنعهم عن سؤاله، فلا تَعَمَّ المصلحة ولو نقله عن صورة الملائكة إلى مثل صورتهم ليأنسوا به وليسكنوا إليه لقالوا: لست ملكًا، وإنما أنت بشر فلا نؤمن بك وعادوا إلى مثل حالهم، وكانت الملائكة تأتي الأنبياء في صورة البشر فأتوا إبراهيم ولوطًا في صورة الآدميين، وأتى جبرائيل النبي عليهما الصلوة والسلام في صورة دحية الكلبي، أي لو نزل ملك لرأوه في صورة رجل كما جرت عادة الأنبياء، ولو نزل على عادته لم يروه فإذا جعلناه رجلًا آلتبس عليهم فكانوا يقولون: هذا ساحر مثلك، وقال الزجاج: المعنى {وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ}، أي على رؤسائهم كما



يَلْبَسُونَ عَلَى ضَعْفَتِهِمْ، وكانوا يقولون لهم: إنما محمد بشر، وليس بينه وبينكم فرق، فيلبسون عليهم بهذا ويُشكِّكونهم فأعلمهم الله عزَّ وجلَّ أنه لو أنزل ملكًا في صورة رجل لوجدوا سبيلًا إلى اللبس كما يفعلون⁽³⁴⁾.

المطلب الثاني: في قوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمَشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِم

مِّنَ السَّمَاءِ مَلَكًَا رَسُولًا ﴿٩٥﴾ [الإسراء: 95]

أفادت (لو) في الآية حرف امتناع الجواب لامتناع الشرط، والمعنى لو كان في الأرض ملائكة يمشون مطمئنين، ثم أرسلنا إليهم رسولاً لأرسلناه منهم، ملكاً مثلهم؛ لأنه لو أرسل ملك إلى آدميين لم يقدر أن يروه على الهيئة التي خلق عليها، وبين ابن كثير المقصد الذي أراد الله سبحانه، وهو رحمته بعباده، فقال: "قال تعالى منبهاً على لطفه ورحمته بعباده أنه يبعث إليهم الرسول من جنسهم ليفقهوا منه لتمكنهم من مخاطبته ومكالمته، ولو بعث إلى البشر رسولاً من الملائكة، لما استطاعوا مواجهته، ولا الأخذ عنه كما قال تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَزَكَّيَهُمْ﴾ [آل عمران: 164]، وقال تعالى: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ﴾ [التوبة: 128]، وقال تعالى: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ ﴿١٥١﴾ فَادْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَأَشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ ﴿١٥٢﴾﴾ [البقرة: 151-152]، ولهذا قال هبنا: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمَشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ مَلَكًَا رَسُولًا ﴿٩٥﴾﴾ [الإسراء: 95]، أي كما أنتم فيها، {لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ مَلَكًَا رَسُولًا} أي من جنسهم، ولما كنتم أنتم بشرًا، بعثنا فيكم رسلنا منكم لطفًا ورحمة⁽³⁵⁾.

المبحث الرابع: دخول (لو) على الممتنع الوقوع في باب الإيمان بالكتب السماوية وفيه مطلبان:

المطلب الأول: في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ عَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا

كَثِيرًا ﴿٨٢﴾ [النساء: 82].

جاءت (لو)، في الآية حرف امتناع لامتناع، والمعنى: أي لو كان مفتعلًا مختلًا كما يقوله الكفار، لوجدوا فيه اختلافًا، أي اضطرابًا وتضادًا كثيرًا، أي وهذا سالم من الاختلاف، وقال ابن الجوزي في بيان معنى الاختلاف عند المفسرين:

أحدها: أنه التناقض، قاله ابن عباس، وابن زيد، والجمهور.

والثاني: الكذب، قاله مقاتل، والزجاج.

والثالث: أنه اختلاف تفاوت من جهة بليغ من الكلام، ومرذول، إذ لا بد للكلام إذا طال من مرذول، وليس في القرآن إلا بليغ، ذكره الماوردي في جماعة⁽³⁶⁾.

ويؤكد أبو حيان على نفي الاختلاف في القرآن، يقول: "ووجه هذا الدليل أنه ليس من متكلم كلامًا طويلًا إلا وجد في كلامه اختلاف كثير، إما في الوصف واللفظ، وإما في المعنى بتناقض أخبار، أو الوقوع على خلاف المخبر به، أو اشتماله على ما لا يلتئم، أو كونه يمكن معارضته، والقرآن العظيم ليس فيه شيء من ذلك، لأنه كلام المحيط بكل شيء، مناسب بلاغة معجزة فائتة لقوى البلغاء، وتضافر صدق أخبار، وصحة معان، فلا يقدر عليه إلا العالم بما لا يعلمه أحد سواه"⁽³⁷⁾.

ويحلل القرطبي ما لا يتناوله معنى الاختلاف في هذه الآية، يقول: "ولا يدخل في هذا اختلاف ألفاظ القراءات وألفاظ الأمثال والدلالات ومقادير السور والآيات، وإنما أراد اختلاف التناقض والتفاوت"⁽³⁸⁾.

المطلب الثاني: في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَمٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾ [القمان: 27].

قال ابن عاشور: "وقد نظمت هذه الآية بإيجاز بديع إذ ابتدئت بحرف {لو} فعلم أن مضمونها أمر مفروض"⁽³⁹⁾.

ومعنى الآية: لو كانت شجر الأرض أقلامًا، وكان البحر ومعه سبعة أبحر مدادًا - وفي الكلام محذوف تقديره: فكتب بهذه الأقلام وهذه البحور كلمات الله - لتكسرت الأقلام ونفدت البحور، ولم تنفد كلمات الله، أي: لم تنقطع.⁽⁴⁰⁾

فكلمات الله تعالى لا تنفذ سواء كان ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمد من بعده سبعة أبحر أو لم يكن ذلك.

قال ابن جرير في تفسير الآية: يقول تعالى ذكره: ولو أن شجر الأرض كلها برت أقالماً {والبَحْرُ يَمُدُّهُ}، يقول: والبحر له مداد، والهاء في قوله {يَمُدُّهُ} عائدة على البحر، وقوله: {مَنْ بَعْدَهُ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ}، وفي هذا الكلام محذوف استغني بدلالة الظاهر عليه منه، وهو يكتب كلام الله بتلك الأقلام وبذلك المداد، لتكسرت تلك الأقلام، ولنقد ذلك المداد، ولم تنفذ كلمات الله، وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل⁽⁴¹⁾.

المبحث الخامس: دخول (لو) على الممتنع الوقوع في باب الإيمان باليوم الآخر، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: في قوله تعالى: ﴿كَلَّا لَوْ تَعَاوَنَ عَمَلُ الْيَقِينِ ﴿٥﴾ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ ﴿٦﴾﴾ [التكاثر: 5-6]

جاءت (لو) هنا حرف امتناع لامتناع، وجواب (لو)، محذوف اختلف العلماء في تقديره إلى معان ترجع إلى معنى الإلهاء والانشغال، وليس {لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ} جواب لو، لأنه لو كان جواباً ل(لو) لوجب أن لا تحصل هذه الرؤية، لأن لو هنا حرف امتناع لامتناع، وذلك باطل، فإن هذه الرؤية واقعة قطعاً⁽⁴²⁾.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: "فهذا إشارة إلى علمهم في الحال، والخبر محذوف: أي لكان الأمر فوق الوصف ولعلمتم أمراً عظيماً ولألهاكم عما ألهاكم فإن الالتهاء بالتكاثر إنما وقع من الغفلة وعدم اليقين، كما قال (كذبوا بآياتنا وكانوا عنها غافلين)، ومثل قول النبي ﷺ: "لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلاً ولبكيتم كثيراً"⁽⁴³⁾، وحذف جواب (لو) كثير في القرآن تعظيماً له وتفخيماً فإنه أعظم من أن يوصف أو يتصور بسماع لفظ إذ المخبر ليس كالمعائن، ولهذا أتبع ذلك بالقسم على الرؤية التي هي عين اليقين التي هي فوق الخبر الذي هو علم اليقين⁽⁴⁴⁾.

وقال ابن القيم: وقوله تعالى: ﴿كَلَّا لَوْ تَعَاوَنَ عَمَلُ الْيَقِينِ ﴿٥﴾﴾ جوابه محذوف، دل عليه ما تقدم، أي لما ألهاكم التكاثر، وإنما وجد هذا التكاثر وإلهاءه عما هو أولى بكم لما فقد منكم علم اليقين، وهو العلم الذي يصل به صاحبه إلى حد الضروريات، التي لا يشك ولا يماري في صحتها وثبوتها، ولو وصلت حقيقة هذا العلم إلى القلب وباشرتة لما ألهاه شيء عن موجهه، ولترتب أثره عليه، فإن مجرد العلم بقبح الشيء وسوء عواقبه قد لا يكفي في تركه، فإذا صار له علم اليقين كان اقتضاء هذا العلم لتركه أشد، فإذا صار عين يقين كجملة المشاهدات، كان تخلف موجهه عنه أندر شيء.

وفي هذا المعنى قال حسان بن ثابت ﷺ في أهل بدر:

سِرْنَا وَسَارُوا إِلَى بَدْرِ لِحَيْنِهِمْ
لَوْ يَعْلَمُونَ يَقِينَ الْعِلْمِ مَا سَارُوا⁽⁴⁵⁾

المطلب الثاني: في قوله تعالى: ﴿لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَمِثْلَهُ مَعَهُ لَيَفْتَدُوا بِهِ مِنْ عَذَابِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَا تُقْبَلُ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [المائدة: 36].

أفادت (لو)، تقرير الجواب سواء وُجد الشرط أو فُقد، ولكنه مع فقدته أولى، فعدم القبول مع فقد الافتداء بما في الأرض ومثله معه أولى من عدم ذلك كله.

قال أبو حيان مبيّنًا تقرير جواب (لو) في الآية: "والمعنى: لو أنّ ما في الأرض ومثله معه مستقر لهم على سبيل الملك ليجعلوه فدية لهم ما تقبل، وهذا على سبيل التمثيل ولزوم العذاب لهم، وأنه لا سبيل إلى نجاتهم منه".⁽⁴⁶⁾

وقال ابن عاشور: "والشرط في قوله {لَوْ أَنَّ لَهُمْ مَا فِي الْأَرْضِ} مقدر بفعل دلّت عليه أنّ، إذ التقدير لو ثبت ما في الأرض ملكًا لهم فإنّ (لَوْ) لاختصاصها بالفعل صحّ الاستغناء عن ذكره بعدها إذا وردت أنّ بعدها".⁽⁴⁷⁾

فأفادت الآية ملازمة الكفار للعذاب، وأنه غير منفك عنهم، قال الألوسي: "وقال بعض الأفاضل: إنما لم يكتف بقوله: إن الذين كفروا لو يفتدون بما في الأرض جميعًا من عذاب يوم القيامة ما تقبل منهم، لأن ما في النظم الكريم يفيد أنهم لو حصلوا ما في الأرض ومثله معه لهذه الفائدة وكانوا خائفين من الله تعالى وحفظوا الفدية وتفكروا في الافتداء ورعاية أسبابه. كما هو شأن من هو بصدد أمر. ما تقبل منهم فضلًا عن أن يكونوا غافلين عن تحصيل الفدية وقصدوا الفدية فجأة، ولهذا لم يقل لو أنّ لهم ما في الأرض جميعًا ومثله معه ويفتدون به ما تقبل، والجملة الامتناعية بحالها خبر {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا}، وهي كناية عن لزوم العذاب لهم وأنه لا سبيل لهم إلى الخلاص منه، فإن لزوم العذاب من لوازمه أنّ ما في الأرض جميعًا ومثله معه لو افتدوا به لم يتقبل منهم، فلما كانت هذه الجملة، بل هذه الملازمة لازمة للزوم العذاب عبر عنها بها".⁽⁴⁸⁾

الخاتمة: وفيها:

أولاً: النتائج: توصل البحث إلى مجموعة من النتائج هي:

1. الراجح في لو الامتناعية أنها تفيد امتناع الشرط خاصة، ولا دلالة على امتناع الوجوب.
2. عند النظر في الآيات التي وردت فيها لو الامتناعية نجد أنه يكثر فيها حذف جواب لو.
3. اتخذ القرآن الكريم أساليب عدة وطرقًا متنوعة لترسيخ العقيدة في القلوب. ومنها:



أ. أن الإيمان بالغيب من أركان الإيمان ومن صفات المؤمنين الصادقين، وادعاء علم الغيب والإخبار بالمغيبات من صفات الكهنة الزائغين عن الهدى.

ب. أن رسول الله ﷺ لا يعلم الغيب وهو خير الأنبياء وأفضلهم فكيف بغيره من المخلوقين، فمن اعتقد أنه يعلم الغيب فقد أعظم على الله الفرية وأبعد النجعة وضل ضلالاً بعيداً وكفر بالله سبحانه، فالأمور المغيبة مما أستأثر الله بعلمه.

ثانياً: التوصيات: يوصي البحث بما يأتي:

1. يوصي البحث بالعمل على إكمال جمع ودراسة آيات العقيدة.
2. يوصي البحث بعمل دراسات تقوم على المقارنات بين التفاسير في تناولها لآيات العقيدة.
3. يوصي البحث بتشجيع الدراسات البينية بين اللغة والتفسير.

الهوامش والأحالات:

- (1) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري، باب خيركم من تعلم القرآن وعلمه، حديث رقم (5027).
- (2) ابن مالك، شرح تسهيل الفوائد: 93/4.
- (3) سيبويه، الكتاب: 224/4.
- (4) ابن هشام، مغني اللبيب: 377. المرادي، الجنى الداني: 276. أبو حبان، البحر المحيط: 287/2.
- (5) أبو حيان، ارتشاف الضرب من لسان العرب: 1898/4.
- (6) ابن هشام، مغني اللبيب: 378.
- (7) المرادي، الجنى الداني: 276.
- (8) سيبويه، الكتاب: 224/4.
- (9) ابن هشام، مغني اللبيب: 340/1.
- (10) أبو حيان، التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل: 97/1.
- (11) الجرجاوي، شرح التصريح على التوضيح: 417/2.
- (12) المالقي، رصف المباني في شرح حروف المعاني: 291.
- (13) الزمخشري، شرح المفصل: 1903/4، 1904.
- (14) الفيروزآبادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز: 456/4، والحديث متفق على صحته، أخرجه: البخاري، صحيح البخاري، حديث رقم (5153). مسلم، صحيح مسلم، حديث رقم (1427).
- (15) الطبري، جامع البيان: 122/8.
- (16) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: 302/2.
- (17) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية: 304/3.



- (18) الزمخشري، الكشاف: 345.
- (19) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 233/5.
- (20) الطبري، جامع البيان: 43/10.
- (21) الزمخشري، الكشاف: 546.
- (22) ابن تيمية، دقائق التفسير الجامع: 343/3.
- (23) الواحدي، أسباب النزول: 335. وهذه الرواية ضعيفة لضعف عبد الغفار بن القاسم، ولجهالة قرظة بن حسان، وَقَالَ: الهيثمي، مجمع الزوائد: 324/7، "رواه الطبراني وفيه من لم يسم".
- (24) الطبري، جامع البيان: 243/4.
- (25) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: 103/2.
- (26) الزمخشري، الكشاف: 243.
- (27) ابن عطية، المحرر الوجيز: 253.
- (28) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 132/5.
- (29) أبو السعود، إرشاد العقل السليم: 231/3.
- (30) أبو حيان، البحر المحيط: 143/10.
- (31) ابن عاشور، التحرير والتنوير: 321/15.
- (32) ابن عطية، المحرر الوجيز: 645.
- (33) الزمخشري، الكشاف: 634.
- (34) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 76/5.
- (35) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: 121/3.
- (36) ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير: 132/4.
- (37) أبو حيان، البحر المحيط: 321/5.
- (38) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 167/8.
- (39) ابن عاشور، التحرير والتنوير: 245/12.
- (40) ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير: 112/6.
- (41) الطبري، جامع البيان: 324/6.
- (42) الرازي، مفاتيح الغيب: 354/10.
- (43) ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 517/16، والحديث رواه البخاري في باب الصدقة في الكسوف، حديث رقم (986).
- (44) ابن تيمية، دقائق التفسير الجامع: 306/6.



- (45) ابن ثابت، ديوانه: 102/1. ابن القيم، التفسير القيم: 515.
(46) أبو حيان، البحر المحيط: 397/5.
(47) ابن عاشور، التحرير والتنوير: 341/6.
(48) الألوسي، روح المعاني: 87/3.

المراجع:

- القرآن الكريم.
- (1) الألوسي، محمود بن عبد الله الحسيني، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415هـ.
- (2) البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، صحيح البخاري، تحقيق: جماعة من العلماء، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، 1311هـ، دار طوق النجاة، بيروت، 1422هـ.
- (3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المدينة المنورة، 1986م.
- (4) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، دقائق التفسير لشيخ الإسلام ابن تيمية، جمع وتحقيق: محمد السيد الجليند، مؤسسة علوم القرآن، دمشق، 1984م.
- (5) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، 2004م.
- (6) الجرجاوي، خالد بن عبد الله بن أبي بكر، شرح التصريح على التوضيح أو التصريح بمضمون التوضيح في النحو، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م.
- (7) ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد، زاد المسير في علم التفسير، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، المكتبة الإسلامية، بيروت، 1987م.
- (8) حسن، عباس، النحو الوافي، دار المعارف، الطبعة، بيروت، د.ت.
- (9) أبو حيان، محمد بن يوسف، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: عبد الله التركي، دار هجر، القاهرة، 1436هـ.
- (10) أبو حيان، محمد بن يوسف، ارتشاف الضرب من لسان العرب، تحقيق: رجب عثمان محمد، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1998م.
- (11) أبو حيان، محمد بن يوسف، التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، تحقيق: حسن هنداي، دار القلم، دمشق، 1997م.



- (12) الرازي، محمد بن عمر بن الحسن، مفاتيح الغيب: التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1420هـ.
- (13) الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل، تحقيق: عادل عبد الموجود، وعلي معوض، مكتبة العبيكان، الرياض، 1998م.
- (14) السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق: عبد الرحمن بن مغل اللويحي، مكتبة دار السلام للنشر والتوزيع، الرياض، 2002م.
- (15) أبو السعود، محمد بن محمد بن مصطفى، إرشاد العقل السليم: تفسير أبو السعود، تحقيق: محمد صبحي حسن حلاق، دار الفكر، بيروت، د.ت.
- (16) سيويه، عمرو بن عثمان، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1988م.
- (17) الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، فتح القدير، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الوفاء، المنصورة، 1418هـ.
- (18) الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن: تفسير الطبري، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، عبد السند حسن يمامة، دار هجر، القاهرة، 2001م.
- (19) ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، التحرير والتنوير: تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984هـ.
- (20) ابن عطية، عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ.
- (21) الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، 1992م.
- (22) القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، د.ت.
- (23) ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب، التفسير القيم للإمام ابن القيم: تفسير القرآن الكريم لابن القيم، جمع: محمد أويس الندوي، تحقيق: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية بيروت، د.ت.
- (24) ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، 1999م.
- (25) المالقي، أحمد بن عبد النور، رصف المباني في شرح حروف المعاني، تحقيق: أحمد محمد الخراط، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، 1394هـ.
- (26) ابن مالك، محمد بن عبد الله، شرح تسهيل الفوائد، تحقيق: عبد الرحمن السيد، ومحمد بدوي المختون، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1990م.



- (27) المرادي، حسن بن قاسم بن عبد الله، الجنى الداني في حروف المعاني، تحقيق: فخر الدين قباوة، ومحمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992م.
- (28) ابن هشام، عبد الله بن يوسف بن أحمد، مغني اللبيب عن كتب الأعراب، تحقيق: مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، دار الفكر، دمشق، 1985م.
- (29) الواحدي، علي بن أحمد، أسباب النزول، تحقيق: عصام بن عبد المحسن الحميدان، دار الإصلاح، الدمام، 1992م.

Arabic References

- **al-Qur'ān al-Karī.**

- 1) al-Alūsī, Maḥmūd ibn 'Abd Allāh al-Ḥusaynī, Rūḥ al-ma'ānī fī tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm & al-Sab' al-mathānī, Ed. 'Alī 'Abd al-Bārī 'Aṭīyah, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 1415, (in Arabic).
- 2) al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'il ibn Ibrāhīm, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Ed. Jamā'at min al-'ulamā', al-Maṭba'ah al-Kubrā al-Amīriyah, Miṣr, 1311h, Dār Ṭawq al-najāh, Bayrūt, 1422, (in Arabic).
- 3) Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm, Minhāj al-Sunnah al-Nabawīyah fī naqḍ kalām al-Shi'ah al-qadariyah, Ed. Muḥammad Rashād Sālim, Jāmi'at al-Imām Muḥammad ibn Sa'ūd al-Islāmīyah, al-Madīnah al-Munawwarah, 1986, (in Arabic).
- 4) Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm, daqā'iq al-tafsīr li-Shaykh al-Islām Ibn Taymīyah, jam' & Ed. Muḥammad al-Sayyid al-Jalaynad, Mu'assasat 'ulūm al-Qur'ān, Dimashq, 1984, (in Arabic).
- 5) Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm, Majmū' al-Fatāwā, Ed. 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Qāsim, Majma' al-Malik Fahd li-Ṭibā'at al-Muṣḥaf al-Sharīf, al-Madīnah al-Munawwarah, 2004, (in Arabic).
- 6) al-Jrjāwī, Khālīd ibn 'Abd Allāh ibn Abī Bakr, sharḥ al-Taṣrīḥ 'alā al-Tawḍīḥ aw al-Taṣrīḥ bmdmwn al-Tawḍīḥ fī al-naḥw, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 2000, (IN ARABIC).
- 7) Ibn al-Jawzī, 'Abd al-Raḥmān ibn 'Alī ibn Muḥammad, Zād al-Musayyar fī 'ilm al-tafsīr, Ed. 'Abd al-Razzāq al-Mahdī, al-Maktab al-Islāmī, Bayrūt, 1987, (in Arabic).
- 8) Ḥasan, 'Abbās, al-naḥw al-Wāfī, Dār al-Ma'ārif, al-Ṭab'ah, Bayrūt, (in Arabic).



- 9) Abū Ḥayyān, Muḥammad ibn Yūsuf, al-Baḥr al-muḥīṭ fī al-tafsīr, Ed. ‘Abd Allāh al-Turkī, Dār Hajar, al-Qāhirah, 1436, (in Arabic).
- 10) Abū Ḥayyān, Muḥammad ibn Yūsuf, Irtishāf al-ḍarb min Lisān al-‘Arab, Ed. Rajab ‘Uthmān Muḥammad, Maktabat al-Khānjī, al-Qāhirah, 1998, (in Arabic).
- 11) Abū Ḥayyān, Muḥammad ibn Yūsuf, al-Tadhyīl & al-takmil fī sharḥ Kitāb al-Tas’hil, Ed. Ḥasan Hindāwī, Dār al-Qalam, Dimashq, 1997, (in Arabic).
- 12) al-Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar ibn al-Ḥasan, Mafātiḥ al-ghayb : al-tafsīr al-kabīr, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, Bayrūt, 1420, (in Arabic).
- 13) al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ‘Umar, al-Kashshāf ‘an ḥaqā’iq al-tanzīl, Ed. ‘Ādil ‘Abd al-Mawjūd, & ‘Alī Mu‘awwad, Maktabat al-‘Ubaykān, al-Riyāḍ, 1998, (in Arabic).
- 14) al-Sa‘dī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Nāṣir, Taysīr al-Karīm al-Raḥmān fī tafsīr kalām al-Mannān, Ed. ‘Abd al-Raḥmān ibn Mu‘allā al-Luwayḥīq, Maktabat Dār al-Salām lil-Nashr & al-Tawzī‘, al-Riyāḍ, 2002, (in Arabic).
- 15) Abū al-Sa‘ūd, Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muṣṭafá, Irshād al-‘aql al-salīm : tafsīr Abū al-Sa‘ūd, Ed. Muḥammad Ṣubḥī Ḥasan Ḥallāq, Dār al-Fikr, Bayrūt, D. t.
- 16) Sībawayh, ‘Amr ibn ‘Uthmān, al-Kitāb, Ed. ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Maktabat al-Khānjī, al-Qāhirah, 1988, (in Arabic).
- 17) al-Shawkānī, Muḥammad ibn ‘alá ibn Muḥammad, Fatḥ al-qadīr, Ed. ‘Abd al-Raḥmān ‘Umayrah, Dār al-Wafá, al-Manṣūrah, 1418, (in Arabic).
- 18) al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr, Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl āy al-Qur’ān : tafsīr al-Ṭabarī, Ed. ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, ‘Abd al-sanad Ḥasan Yamāmah, Dār Hajar, al-Qāhirah, 2001, (in Arabic).
- 19) Ibn ‘Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir ibn Muḥammad, al-Taḥrīr & al-tanwīr : taḥrīr al-ma‘ná al-sadīd & tanwīr al-‘aql al-jadīd min tafsīr al-Kitāb al-Majīd, al-Dār al-Tūnisīyah lil-Nashr, Tūnis, 1984, (in Arabic).
- 20) Ibn ‘Atīyah, ‘Abd al-Ḥaqq ibn Ghālib ibn ‘Abd al-Raḥmān, al-muḥarrir al-Wajīz fī tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz, Ed. ‘Abd al-Salām ‘Abd al-Shāfi Muḥammad, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 1422, (in Arabic).



- 21) al-Firūzābādī, Muḥammad ibn Ya‘qūb, Baṣā‘ir dhawī al-Tamyīz fī Laṭā‘if al-Kitāb al-‘Azīz, Ed. Muḥammad ‘Alī al-Najjār, al-Majlis al-‘Alā lil-Shu‘ūn al-Islāmīyah, Lajnat Iḥyā‘ al-Turāth al-Islāmī, al-Qāhirah, 1992, (in Arabic).
- 22) al-Qurtubī, Muḥammad ibn Aḥmad, al-Jāmi‘ li-aḥkām al-Qur‘ān, Ed. ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, Mu‘assasat al-Risālah, (in Arabic).
- 23) Ibn al-Qayyim, Muḥammad ibn Abī Bakr ibn Ayyūb, al-tafsīr al-Qayyim lil-Imām Ibn al-Qayyim : tafsīr al-Qur‘ān al-Karīm li-Ibn al-Qayyim, jam‘: Muḥammad Uways al-Nadwī, Ed. Muḥammad Ḥāmid al-Fiqī, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah Bayrūt, (in Arabic).
- 24) Ibn Kathīr, Ismā‘īl ibn ‘Umar, tafsīr al-Qur‘ān al-‘Azīm, Ed. Sāmī ibn Muḥammad Salāmah, Dār Ṭaybah lil-Nashr & al-Tawzī‘, al-Riyāḍ, 1999, (in Arabic).
- 25) al-Māliqī, Aḥmad ibn ‘Abd al-Nūr, Raṣf al-mabānī fī sharḥ ḥurūf al-ma‘ānī, Ed. Aḥmad Muḥammad al-Kharrāṭ, Maṭbū‘āt Majma‘ al-lughah al-‘Arabīyah, Dimashq, 1394, (in Arabic).
- 26) Ibn Mālik, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh, sharḥ Tas‘hīl al-Fawā‘id, Ed. ‘Abd al-Raḥmān al-Sayyid, & Muḥammad Badawī al-Makhtūn, Hajar lil-Ṭibā‘ah & al-Nashr & al-Tawzī‘, al-Qāhirah, 1990, (in Arabic).
- 27) al-Murādī, Ḥasan ibn Qāsim ibn ‘Abd Allāh, al-Janā al-Dānī fī ḥurūf al-ma‘ānī, Ed. Fakhr al-Dīn Qabāwah, & Muḥammad Nadīm Fāḍil, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 1992, (in Arabic).
- 28) Ibn Hishām, ‘Abd Allāh ibn Yūsuf ibn Aḥmad, Mughnī al-labīb ‘an kutub al-a‘ārib, Ed. Māzin al-Mubārak, & Muḥammad ‘Alī Ḥamad Allāh, Dār al-Fikr, Dimashq, 1985, (in Arabic).
- 29) al-Wāḥidī, ‘Alī ibn Aḥmad, asbāb al-nuzūl, Ed. ‘Iṣām ibn ‘Abd al-Muḥsin al-Ḥumaydān, Dār al-iṣlāḥ, al-Dammām, 1992, (in Arabic).





توجيه القراءات عند الإمام الألوسي في كتابه: "روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني": سورة النساء من الآية الأولى إلى الآية العاشرة-أنموذجاً دراسة مقارنة

مريم بنت مصلح بن سعيد الشنيني*

Kku.edu.sa@gmail.com

الملخص:

يهدف البحث إلى إبراز منهج الإمام الألوسي في توجيه القراءات لكونه ممن اشتهر بالعناية بهذا العلم، والوقوف على ما تفرّد به في توجيه القراءات، وبيان الصلة بين القراءات وعلم التفسير. وتم تقسيم البحث إلى مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، المبحث الأول: التعريف بالإمام الألوسي وبيان منهجه في توجيه القراءات، والمبحث الثاني: توجيه القراءات في تفسير الإمام الألوسي في العشر الآيات الأولى من سورة النساء. وتوصلت الباحثة إلى: أن الألوسي اعتمد عند توجيهه للقراءات على عددٍ كبيرٍ من المصادر سواء الخاصة بالتوجيه أو كتب التفسير واللغة والمعاني وغيرها؛ لذا يمكن اعتبار تفسيره مرجعاً في توجيه القراءات. أن الألوسي يورد القراءات وبخاصة العشرية، أو السبعية ويرد على من أنكروها أو ضعفها والدفاع عن قارئها. أن الألوسي لا يكتفي بإيراد توجيهه فقط، بل يورد كل قول ويرد عليه إن كان ضعيفاً أو أن هناك ما هو أقوى منه، ويختار التوجيه الأقوى ويبين سبب اختياره. الكلمات المفتاحية: توجيه القراءات، روح المعاني، التفسير، سورة النساء.

* طالبة دكتوراه في القرآن وعلومه - قسم القرآن وعلومه - كلية الشريعة وأصول الدين - جامعة الملك خالد - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: الشنيني، مريم بنت مصلح بن سعيد، توجيه القراءات عند الإمام الألوسي في كتابه: "روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني": سورة النساء من الآية الأولى إلى الآية العاشرة-أنموذجاً-دراسة مقارنة، مجلة الآداب، كلية الآداب، جامعة دمار، اليمن، مج 11، ع3، 2023: 33-76.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.



Guided Recitations Modes in Imam Al-Alousi 's Book" *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Quran al-'Athim wa al-Sab' al-Mathani*)" The Essence of Meanings in the Interpretation of Holy Quran and the Seven Oft-Repeated Verses: (A Comparative study of Surah An-Nisa First Ten Verses

Mariam bint Musleh bin Saeed Al-Shinaini*

kku.edu.sa@gmail.com

Abstract:

This study aims to highlight prominent Imam Al-Alousi 's approach in guided recitations modes, and to identify his unique method of guided Quran recitation modes its relationship to the science of Quran interpretation .The study is divided into an introduction and two sections. Section one introduced Imam Al-Alousi and explained his methodology in mentoring Quran recitation modes. Section two focused on the guided the recitation modes in Imam Al-Alousi's interpretation in the first ten verses of Surah An-Nisa. The study concluded that Al-Alousi relied on a large number of sources, either those related to recitation modes instructions or books of interpretation, language, and meanings. It is found that his interpretation was a reference in guided Quran recitation modes. Al-Alousi presents the recitations, especially the ten and seven recitation modes, and responded to those who rejected, defending their reciters. He did not limit himself to presenting the guided method alone, but he presented every opinion and responded to it if it was weak or if there was something stronger than it .choosing the stronger direction and explaining the reason for his choice.

Keywords : Guided Recitation Modes ، Essence of Meanings, Interpretation, Surah An-Nisa.

* Ph.D. Scholar of Quran Sciences, Department of Quran Sciences, Faculty of Sharia and Islamic Studies, King Khalid University, Kingdom of Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Shinaini, Mariam bint Musleh bin Saeed, Guided Recitations Modes in Imam Al-Alousi 's Book "*Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Quran al-'Athim wa al-Sab' al-Mathani*)" *The Essence of Meanings in the Interpretation of Holy Quran and the Seven Oft-Repeated Verses: (A Comparative study of Surah An-Nisa First Ten Verses*, Journal of Arts, Faculty of Arts, Thamar University, Yemen, V 11, I 3, 2023: 33 -76.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



إِنَّ الْحَمْدَ لِلَّهِ، نَحْمَدُهُ وَنُسْتَعِينُهُ، وَنَسْتَغْفِرُهُ، وَنَتُوبُ إِلَيْهِ، وَنَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ شُرُورِ أَنْفُسِنَا وَمِنْ
سَيِّئَاتِ أَعْمَالِنَا، مَنْ يَهْدِهِ اللَّهُ فَلَا مُضِلَّ لَهُ، وَمَنْ يَضِلَّ فَلَا هَادِيَ لَهُ، وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا
شَرِيكَ لَهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ
مُسْلِمُونَ} [آل عمران: 102].

أما بعد:

فإن علم توجيه القراءات من العلوم الجليلة القدر؛ لتعلقه بكتاب الله عز وجل، وكلامه
المبين.

وقد سخر الله أفذاذاً من علماء هذه الأمة العظيمة؛ لخدمة كتابه العزيز، تأليفاً، وتحقيقاً،
وتلخيصاً، وتهذيباً، والمكتبات الإسلامية زاخرة بأثارهم وشاهدة على خدماتهم الجليلة.

وطمعاً في أن أكون ممن نال شرف خدمة كتاب الله، فقد اخترت أن يكون عنوان هذا البحث-
توجيه القراءات عند الإمام الألوسي في كتابه: "روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني-
سورة النساء من الآية الأولى إلى الآية العاشرة-أنموذجاً- دراسة مقارنة.

سائلة المولى السداد والعون والرشاد.

أهمية الموضوع: تظهر أهمية هذا الموضوع في النقاط التالية:

1. إن علم توجيه القراءات من العلوم المهمة في فهم معاني القرآن الكريم.
2. اشتمال تفسير الألوسي على أنواع متعددة من العلوم.
3. بيان جهود الألوسي في توجيه القراءات واهتمامه به.

سبب اختيار الموضوع:

الرغبة في إبراز القيمة العلمية لتفسير الإمام الألوسي بين كتب التفسير.



الدراسات السابقة:

بعد البحث تبين لي أنه لا توجد دراسة خاصة ومطابقة للموضوع الذي أنا بصدد البحث فيه، ولكن يوجد بعض الدراسات التي أشارت إلى توجيه الألوسي للقراءات، وهي:

أولاً: منهج الإمام الألوسي في القراءات وأثرها في تفسيره روح المعاني- للباحث: بلال علي العسلي- رسالة ماجستير في التفسير وعلوم القرآن- كلية أصول الدين- الجامعة الإسلامية بغزة. وقد تميزت هذه الرسالة بسبر منهج الألوسي في الاحتجاج للقراءات وبيان اعتماده على القرآن والشعر والنحو وكلام العرب في إثبات ذلك، وبيان أثر القراءات القرآنية على التفسير، وعلى الأحكام الفقهية، مستشهداً في كل هذه الفصول بأمثلة متفرقة ويسيرة في توجيه القراءات.

وهذه الدراسة -بإذن الله- ستكون مستقصيه، ومتبعة لجميع المواضيع التي اشتملت على توجيه القراءات في حدود البحث، مع ذكر توجهها، والحكم عليها بالقبول، أو بالرد، بحسب القواعد المتبعة في هذا العلم.

ثانياً: القراءات الشاذة في تفسير روح المعاني للألوسي -دراسة صوتية دلالية- لغنية بوحوش- أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه- جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان- كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية- قسم العلوم الإسلامية-1435/1436هـ. وتحدثت فيها الباحثة عن الجانب الصوتي والدلالي في القراءات القرآنية الشاذة بطريقة مختصرة، وهو ما سوف أتناوله بالتفصيل من خلال هذه الدراسة.

ثالثاً: منهج الألوسي في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني لعبدالله بن ربيع، رسالة ماجستير في الجامعة الإسلامية في غزة 2011م.

تناول الباحث في هذه الدراسة منهج الألوسي في تفسير القرآن بالمأثور والتفسير بالرأي، ولم يتطرق الباحث لمنهج الألوسي في القراءات وتوجيهها، وهو ما سأنتطرق إليه في هذا البحث.

رابعاً: التوجيه اللغوي للقراءات عند الألوسي في روح المعاني- لتوفيق منصور، رسالة دكتوراه، جامعة وهران السانوية.

كان جهد الباحث في هذه الرسالة استقراء المواضع اللغوية ثم تصنيفها، أما بحثي فهو يذكر جميع القراءات سواء تعلقت بالجانب اللغوي أو الصريفي أو النحوي أو الفقهي أو غيرها.

خامساً: القراءات غير المتواترة في تفسير الألوسي دراسة تفسيرية فقهية لمحمد لاشين، رسالة ماجستير، جامعة القاهرة 2012م.



كان جهد الباحث في هذه الرسالة استقصاء القراءات الشاذة فقط، أما هذه الدراسة
فشاملة لجميع مواضع توجيه القراءات الشاذة والمتواترة عند الإمام الألوسي في تفسيره.

أهداف البحث:

1. إبراز منهج الإمام الألوسي في توجيه القراءات لكونه ممن اشتهر بالعناية بهذا العلم.
2. الوقوف على ما تفرد به الإمام الألوسي في توجيه القراءات.
3. بيان القيمة العلمية لتوجيهات الإمام الألوسي للقراءات.
4. بيان الصلة بين القراءات وعلم التفسير.

حدود البحث:

دراسة توجيه القراءات القرآنية المتواترة والشاذة في تفسير روح المعاني، وتمييز المردود منها
والمقبول، وسيكون البحث من الآية الأولى إلى العاشرة من سورة النساء- أمودجاً-دراسة مقارنة-من
قوله تعالى: {يَتَّيَّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً
وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴿١﴾} [سورة النساء:1]. إلى نهاية قوله تعالى: {إِنَّ
الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ آلِيَتَمَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا ﴿١٠﴾} [النساء:10].

تساؤلات البحث:

1. ما منهج الإمام الألوسي في توجيه القراءات؟

منهج كتابة البحث:

ستكون كتابة هذا البحث من خلال المنهج الاستقرائي التحليلي، وسأتبع في كتابة البحث
الخطوات التالية:

1. تتبع القراءات القرآنية الواردة في مواضع الدراسة على حسب ترتيب المصحف وتوجيهها مع
بيان القراءة المتواترة من الشاذة على النحو الآتي:
أ. كتابة نص الآية.
ب. إثبات نص المؤلف في جميع مواضع التوجيه للقراءات موضع الدراسة.
ج. دراسة توجيه الإمام الألوسي للقراءة ومقارنته مع من سبقه في التوجيه والتفسير.



د. بيان نتيجة الدراسة.

2. تصنيف القراءات القرآنية بحسب موضوعات التوجيه في نهاية الدراسة.
3. رسم الآيات بالرسم العثماني وعزوها بذكر اسم السورة ورقم الآية في المتن.
4. تخريج الأحاديث النبوية والآثار من مصادرها الأصلية.
5. الترجمة للأعلام غير المشهورين ترجمة مختصرة.
6. بيان معاني الألفاظ الغريبة من كتب الغريب والمعاجم.
7. توثيق النصوص المنقولة من مصادرها الأصلية.
8. عزو أبيات الشعرية إلى مظانها في دواوين الشعراء.

خطة البحث: اشتمل على: مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة.

المقدمة وفيها: أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، والدراسات السابقة، وأهداف البحث، وحدوده، وتساؤلاته، ومنهجه، وخطته.

التمهيد: التعريف بعلم توجيه القراءات، ونشأته وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التعريف بعلم توجيه القراءات وأهميته.

المطلب الثاني: نشأة علم توجيه القراءات.

المبحث الأول: التعريف بالإمام الآلوسي، وبيان منهجه في توجيه القراءات. وفيه مطلبان:

المطلب الأول: حياة الإمام الآلوسي الشخصية.

المطلب الثاني: منهج الآلوسي في توجيه القراءات.

المبحث الثاني: توجيه القراءات في تفسير الإمام الآلوسي، في العشر الآيات الأولى من سورة

النساء، وفيه مسائل:

المسألة الأولى: توجيه القراءات في قوله تعالى: ﴿وَوَخَّلَقَ﴾ ﴿وَبَثَّ﴾ [1].

المسألة الثانية: توجيه القراءات في قوله تعالى: ﴿نَسَاءً لُونَ﴾ [1].

المسألة الثالثة: توجيه القراءات في قوله تعالى: ﴿وَالْأَرْحَامَ﴾ [1].

المسألة الرابعة: توجيه القراءات في قوله تعالى: ﴿حُوبًا﴾ [2].

المسألة الخامسة: توجيه القراءات في قوله تعالى: ﴿تُقْسِطُوا﴾ [3].



- المسألة السادسة: توجيه القراءات في قوله تعالى: ﴿فَوَجَدَهُ﴾ [3]
المسألة السابعة: توجيه القراءات في قوله تعالى: ﴿مَا مَلَكَتْ﴾ [3].
المسألة الثامنة: توجيه القراءات في قوله تعالى: ﴿صَدَقْتِهِنَّ﴾ [4].
المسألة التاسعة: توجيه القراءات في قوله تعالى: ﴿قِيَمًا﴾ [5]
المسألة العاشرة: توجيه القراءات في قوله تعالى: ﴿ءَأَنْتُمْ﴾ [6]
المسألة الحادية عشرة: توجيه القراءات في قوله تعالى: ﴿رُشْدًا﴾ [6]
المسألة الثانية عشره: توجيه القراءات في قوله تعالى: ﴿وَسَيَصْلُونَ﴾ [10].
الخاتمة: وفيها أهم نتائج البحث.
ثبت المصادر والمراجع.

التمهيد: نشأة علم توجيه القراءات

من المعلوم أن كثيراً من العلوم تتشابه في نشأتها فهي لم تنشأ هكذا بدون أن تمر بعدة مراحل إلى أن نضجت واكتملت، وكذلك علم توجيه القراءات فهو ليس وليد اللحظة بل بدأ بتساؤلات وعدة إشكالات فقد بدأ ذلك من عصر الصحابة رضي الله عنهم ومن الأمثلة على ذلك ما رواه عثمان بن أبي حاضر⁽¹⁾: أن ابن عباس رضي الله عنه ذكر له أن معاوية بن أبي سفيان قرأ الآية في سورة الكهف وهي قوله تعالى: { فِي عَيْنٍ حَامِيَةٍ } قال ابن عباس رضي الله عنه: فقلت لمعاوية رضي الله عنه: ما نقرأها إلا { حَمِيَةٍ } [الكهف: 86].... ثم قال ابن عباس رضي الله عنه: فقلت لمعاوية: في بيتي نزل القرآن فأرسل إلى كعب فقال له: أين تجد الشمس تغرب في التوراة فقال: سل أهل العربية فإنهم أعلم بها وأما أنا فإني أجد الشمس تغرب في التوراة في ماء وطن. قال ابن أبي حاضر: لو أني عندكم أيدتكم بكلام وتزداد به بصيرة في { حَمِيَةٍ }... وأنشده:

فَرَأَى مَغِيْبَ الشَّمْسِ عِنْدَ غُرُوبِهَا فِي عَيْنِ ذِي خُلْبٍ وَثَأْطٍ حَرَمِدٍ

فقال ابن عباس: ما الخلب قلت: الطين بكلامهم، قال: فما الثأط قلت: الحمأة⁽²⁾

فاحتج عثمان ابن أبي حاضر لقراءة ابن عباس بالشاهد الشعري.

ويقراً عاصم الجحدري⁽³⁾ {مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ} [الفاحة: 4]. بغير ألف، ويحتج على من قرأها "مالك" بالألف، فيقول: يلزمه أن يقرأ: "أعوذ برب الناس، مالك الناس"⁽⁴⁾ ونجد أيضاً عيسى بن عمر⁽⁵⁾ يقرأ: {يَجِبَالُ أُورِي مَعَهُ وَالطَّيْرُ} [سبأ: 10]. بنصب الطير، ويحتج لقراءته ويقول: هو على النداء⁽⁶⁾. وهذا كثير بين الصحابة والسلف والتابعين مما يدل على أن الاحتجاج وتوجيه القراءات قد ظهر مبكراً.

وهكذا انتقل هذا العلم الجليل -كما انتقل علم القراءات- من صدور الصحابة إلى صدور التابعين، وكلما انتشر علم القراءات واشتهر، زاد علم توجيهه وازدهر⁽⁷⁾.

المبحث الأول: التعريف بالإمام الآلوسي وبيان منهجه في توجيه القراءات
المطلب الأول: حياة الإمام الآلوسي الشخصية.

أولاً: اسمه ونسبه: هو أبو الثناء، شهاب الدين، محمود بن عبدالله بن محمود بن درويش الحسيني الحسيني البغدادي الآلوسي، من أهل بغداد، وينسب إلى أُلوس⁽⁸⁾ وقد نبغ فيها علماء وأدباء طار صيتهم في الآفاق، وقد نسب إليهما من القدماء، محمد بن حصن بن خالد القيسي أبو عبدالله البغدادي الآلوسي⁽⁹⁾. وقد قال الآلوسي عن نسب والده: وينتهي نسبه الذكي الزكي إلى الريحانيين⁽¹⁰⁾، فمن جهة أمه إلى الحسن ومن جهة أبيه إلى الحسين⁽¹¹⁾. فالآلوسي بهذا ينتسب إلى آل البيت الشريف. ثانياً: مولده: ولد الإمام الآلوسي ببغداد قبيل ظهر الجمعة الرابع عشر من شعبان وذلك سنة سبع عشرة بعد المائتين والألف من الهجرة⁽¹²⁾.

ثالثاً: نشأته: نشأ الآلوسي في بيت علم وفضل، فأبوه من كبار علماء بغداد، وكان بيتهم منارة للعلماء وطلاب العلم، ففيه تعقد دروس العلم المختلفة في الفقه والحديث والتفسير والنحو والبلاغة والبيان وغيرها.

يقول عالمنا عن نفسه: وشرعت في الوعظ وأنا ابن عشر سنين ووعظت في كثير من مساجد المسلمين، وأقرأت شاباً وكهلاً. وأنا ابن ثلاثة عشر حولاً، وتعلمت ضم الحرف إلى الحرف، وعمري نحو أصابع الكف، كل ذلك من فضل الله تعالى عليّ، ثم بركة دعاء والدي⁽¹³⁾.

وقد سمت نفسه لطلب العلم وتحصيله، وبلغ شغفه بالعلم حدّاً كبيراً، فأخذ يتنقل بين كبار علماء عصره يأخذ منهم ويدرس على أيديهم، ثم استقر عند شيخه علاء الدين أفندي الموصلية⁽¹⁴⁾، وأحاط بتفسير القرآن قبل أن يبلغ العشرين⁽¹⁵⁾.



رابعاً: وفاته: توفي الألوسي رحمه الله في يوم الجمعة الخامس والعشرين من ذي القعدة سنة سبعين ومائتين بعد الألف من الهجرة، وتولى غسله أجل تلامذته العالم محمد أمين أفندي الشهرير بالواعظ، وكان يوم موته عظيماً وشهد الدفن خلق كثير، فصلت عليه جماعة عظيمة من الحنفية، ثم الشافعية، وصُلي عليه في أغلب البلدان صلاة الغائب- رحمه الله وغفر له ورضي عنه⁽¹⁶⁾.

خامساً: أبرز شيوخه: كان أبوه⁽¹⁷⁾ المحضن الأول وأبرز شيوخه، حيث أخذ عنه النحو، والفرائض، والفقهاء الشافعي، وأيضاً اتصل بعدد من العلماء والشيوخ⁽¹⁸⁾، ومنهم:

- الملا حسين الجبوري، تلقى عنه القرآن الكريم⁽¹⁹⁾.
- عبدالله بن محمد بن عبدالله العمري الموصلبي، أخذ عنه قراءة نافع، وابن كثير، وأبي عمرو البصري⁽²⁰⁾.
- عبدالعزيز أفندي شواف زاده، قرأ عليه في البحث والمناظرة، والفرائض وغيرها⁽²¹⁾.

سادساً: أشهر تلاميذه

- عبدالرحمن بن عبدالله بن محمود الألوسي⁽²²⁾.
- عبد الحميد بن عبد الله بن محمود الألوسي⁽²³⁾.
- ابنه عبد الله وعبد الباقي⁽²⁴⁾.

سابعاً: مؤلفاته: لقد ترك الإمام الألوسي رحمه الله ثروة علمية كبيرة وثمينة تمثلت في عدد من المؤلفات⁽²⁵⁾، منها:

- 1- تفسيره الموسوم بروح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني: وهو أعظم مؤلفاته شأنًا وأجلها قدرًا⁽²⁶⁾.
- 2- الأجوبة العراقية على الأسئلة الإيرانية: فيه ثلاثين مسألة مهمة في التفسير واللغة والفقهاء والعقائد والكلام والمنطق والهيئة وغير ذلك⁽²⁷⁾.
- 3- نهج السلامة إلى مباحث الإمامة⁽²⁸⁾.
- 4- الأجوبة العراقية على الأسئلة اللاهوتية: دافع فيه عن الصحابة الكرام.
- 5- النفحات القدسية في المباحث الإمامية: في الرد على الشيعة الإمامية.



المطلب الثاني: منهج الألوسي في توجيه القراءات.

من خلال استقراء مواضع التوجيه في تفسيره روح المعاني يتضح اهتمامه بهذا العلم فهو يحتج للقراءات ويوجهها، كما نجده يؤيد أو ينقد أو يصحح أو يرجح وقد يظهر له رأي في توجيه القراءة فيذكره، وهو حينما يوجه يعتمد لكل قراءة ما يناسبها من موارد الاحتجاج. وسأتعرض لمنهج الألوسي في توجيهه كما يلي:

1- يورد الألوسي رحمه الله توجيه من سبقه للقراءة ويعزوه إلى قائله فمثلاً في قوله تعالى: ﴿عَبْرٌ

أُولَى الضَّرَرِ﴾ [النساء: 95] قال: "بالرفع"⁽²⁹⁾ على أنه صفة "للقاعدون"، وهو وإن كان معرفةً، و"غير" لا تتعرف في مثل هذا الموضع، لكنه غير مقصود منه "قاعدون" بعينهم، بل الجنس، فَأَشْبَهَ الجنسَ فَصَحَّ وَصَفُهُ بِهَا. وزعم عصام الدين⁽³⁰⁾ أن "غير" هنا معرفة و﴿عَبْرٌ أُولَى الضَّرَرِ﴾ بمعنى من لا ضرر له. ونُقِلَ عن الرضي- وبه ضُعِفَ ما تقدم- أن المعرّف باللام المهمم وإن كان في حُكم النكرة لكنه لا يُوصف بما تُوصف به النكرة، بل يتعين أن تكون صفته جملةً فعليةً فعلها مضارع⁽³¹⁾.

2- يورد التوجيه أحياناً دون عزو أو يقول قال بعضهم أو بعض المحققين أو بعض النحاة وغير ذلك من العبارات التي ليس فيها تصريح باسم من ذكر ذلك التوجيه. فمثلاً يقول الألوسي عند توجيه القراءة في قوله تعالى: ﴿مُذَبِّذِينَ بَيْنَ ذَلِكَ﴾ [النساء: 143] "قرأ ابن عباس رضي الله تعالى عنهما مُذَبِّذِينَ بكسر الذال الثانية ومفعوله على هذا محذوف، أي: مُذَبِّذِينَ قلوبهم، أو دينهم، أو رأيهم- ويحتمل أن يجعل لازماً على أن فَعَلَلَ بمعنى تَفَعَّلَ، كما جاء صلصل بمعنى: تصلصل أي متذبذبين، ويؤيده ما في مصحف ابن مسعود مَتَذَبِّذِينَ⁽³²⁾ وممن ذكر هذا التوجيه الزمخشري حيث قال: وقرأ ابن عباس "مُذَبِّذِينَ" بكسر الذال، بمعنى يذبذبون قلوبهم أو دينهم أو رأيهم. أو بمعنى يتذبذبون. كما جاء: صلصل وتصلصل بمعنى. وفي مصحف عبد الله متذبذبين⁽³³⁾.

3- يورد توجيه من سبقه وقد يرده أو يبين ضعفه أو يؤيده وينصره: نحو قوله عند توجيهه لقراءة النصب في قوله تعالى: ﴿وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ﴾ [النساء: 162]. ساق كلام سيبويه⁽³⁴⁾ وكلام الكسائي ورد عليه حيث قال: "قال سيبويه وسائر البصريين: نصب⁽³⁵⁾ على المدح، وطعن فيه

الكسائي بأن النصب على المدح إنما يكون بعد تمام الكلام". ثم قال الألوسي: "وهنا ليس كذلك؛ لأن الخبر سيأتي، وأجيب بأنه لا دليل على أنه لا يجوز الاعتراض بين المبتدأ وخبره" (36).
4- قد يذكر الألوسي القراءة ولا يوجهها وقد يوجه واحدة ويترك غيرها في نفس الموضع: مثال ذكره للقراءة بدون توجيه: قال الألوسي-رحمه الله: وَقُرِئَ {فَلَقَلَّتُكُمْ} [النساء: 90]. بالتخفيف والتشديد (37). ومثال توجيهه قراءة وترك الأخرى دون توجيه، قول الألوسي عند قول الله تعالى: {لِلسُّحْتِ} [المائدة: 42]. قرأ ابن كثير وأبو عمرو والكسائي ويعقوب: "السُّحْتُ" بضمين (38)، وهما لغتان، كالعُنُقُ والعُنُقُ. وقرئ "السُّحْتُ" بفتح السين على لفظ المصدر أريد به المسحوت، كالصيد بمعنى المصيد، و"السُّحْتُ" بكسر السين (39). فالألوسي هنا لم يوجه قراءة الكسر.

المبحث الثاني: توجيه القراءات في تفسير الإمام الألوسي: العشر الآيات الأولى من سورة النساء
أمودجاً

المسألة الأولى: (وخلق)، (وبث) في قوله تعالى: {يَتَّيَّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا} ﴿٥٠﴾

أولاً: القراءات الواردة: قرأ الجمهور: ﴿وَخَلَقَ﴾ ﴿وَبَثَّ﴾ وقرأ خالد الحذاء: (وخالق)، (وباث)

ثانياً: توجيه الألوسي: قال: - رحمه الله: "قُرِئَ: "وخالقٌ وباثٌ" (41) على حذف المبتدأ؛ لأنه صلة لعطفه على الصلة، فلا يكون إلا جملة، بخلاف نحو: زيدٌ ركبَ وذاهب، أي: وهو خالقٌ وباثٌ" (42).

اشتمل النص السابق على توجيهه قراءة ﴿وخالقٌ﴾ ﴿وَبَاثٌ﴾ أنها خبر لمبتدأ محذوف على تقدير وهو خالق وباث.

والأصل اللغوي ل(بث): بَثَّ: الباء والثاء أصل واحد، وهو تفريق الشيء وإظهاره؛ يقال: بثوا الخيل في الغارة، والله تعالى خلق الخلق وبثهم في الأرض لمعاشهم (43).



ثالثاً: توجيه من سبق الألوسي: وجه هذه القراءة الزمخشري، حيث قال: وقرئ: وخالق منها زوجها. وبث منهما، بلفظ اسم الفاعل، وهو خبر مبتدأ محذوف تقديره وهو خالق. وتابعه على ذلك الرازي، والبيضاوي، وأبو حيان، والسمين⁽⁴⁴⁾.

رابعاً: نتيجة الدراسة: مما سبق يتضح موافقة الألوسي لمن سبقه في توجيه هذه القراءة، وهي القراءة المتواترة بنفس المعنى.

خامساً: تصنيف التوجيه: يصنف التوجيه السابق ضمن المورد النحوي.

المسألة الثانية: ﴿تَسَاءَلُونَ﴾ في قوله تعالى: {يَتَأَيَّهَا النَّاسُ أَتَقُولُوا رَبِّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَأَقُولُوا اللَّهُ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامُ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴿٥﴾}

أولاً: القراءات الواردة: قرأ عاصم وحزمة والكسائي ﴿تَسَاءَلُونَ﴾ وقرأ ابن كثير ونافع وابن عامر وأبو عمرو ﴿تَسَاءَلُونَ﴾ وقرأ ابن مسعود والأعمش "تَسَالُونَ".

ثانياً: توجيه الألوسي: قال - رحمه الله -: "﴿تَسَاءَلُونَ﴾ إما بمعنى يسأل بعضهم بعضاً فالفاعل على ظاهرها، وإما بمعنى تَسَالُونَ - كما قرئ به⁽⁴⁵⁾ - وتفاعل يَرُدُّ بمعنى فَعَلَ إذا تعدد فاعله وأصله على القراءة المشهورة⁽⁴⁶⁾ - تتساءلون - بتاءين، فحذفت إحداهما للثقل، وقرأ نافع وابن كثير وسائر أهل الكوفة ﴿تَسَاءَلُونَ﴾ بإدغام تاء التفاعل⁽⁴⁷⁾ في السين لتقاربهما في الهمس⁽⁴⁸⁾.

اشتمل النص السابق على توجيهين: التوجيه الأول: لقراءة ﴿تَسَاءَلُونَ﴾ بالتخفيف على معنى يسأل بعضهم بعضاً، أو تَسَالُونَ كما قرئ به وأصله بتاءين، وحذفت إحداهما للثقل.

التوجيه الثاني: قراءة ﴿تَسَاءَلُونَ﴾ بالتشديد بمعنى تتساءلون وسبب الإدغام التقارب في صفة الهمس.

والأصل اللغوي لـ ﴿تَسَاءَلُونَ﴾: سأل: السين، والهمزة، واللام كلمة، واحدة. يقال سأل يسأل سؤالاً ومسألة⁽⁴⁹⁾.

ثالثاً: توجيه من سبق الألوسي: قال ابن خالويه: الأصل في القراءتين تتساءلون بتاءين فمن خفف أسقط تاء ومن شدد أدغم التاء في السين⁽⁵⁰⁾. وذكر الطبري هذه القراءة ووجه قراءة التشديد



على معنى تتساءلون حيث أدغمت التاء في السين، وقراءة التخفيف على مثال تفاعلون، ثم بين أنهما لغتان فصيحتان وبأي وجهيه قُري، غير مختلف⁽⁵¹⁾.

وعلة الإدغام عند الواحدي أن السين والتاء من حروف طرف اللسان وأصول الثنايا ولإجتمع صفة الهمس فيهما، ومن خفف حذف التاء لإجتمع حروف متقاربة فأعلاها بالحذف، كما أعلّ الأول بالإدغام⁽⁵²⁾. وعلى هذا أكثر علماء التوجيه والتفسير.

رابعاً: نتيجة الدراسة: مما سبق يتضح موافقة الألوسي لمن سبقه في توجيه قراءة ﴿تَسَاءَلُونَ﴾ بالتخفيف والتشديد، ومعناها واحد كما قال أبو منصور الأزهري: أي تطلبون به حقوقكم⁽⁵³⁾.

خامساً: تصنيف التوجيه: يصنف التوجيه السابق ضمن مورد لغة العرب.

المسألة الثالثة: ﴿وَالْأَرْحَامُ﴾ في قوله تعالى: {يَتَأَيَّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴿١﴾}.

أولاً: القراءات الواردة: قرأ: ﴿وَالْأَرْحَامُ﴾ بالخفض حمزة، والباقون بنصبها: ﴿وَالْأَرْحَامُ﴾

ثانياً: توجيه الألوسي: قال -رحمه الله-: ﴿وَالْأَرْحَامُ﴾ بالنصب وهو معطوف إما على محل الجار والمجرور إن كان المحل لهما، أو على محل المجرور إن كان المحل له، والكلام على حدّ مررت بزيد، وعمراً، وينصره قراءة- «تساءلون به وبالأرحام» وأنهم كانوا يقرنونها في السؤال والمناشدة بالله تعالى، ويقولون: أسألك بالله تعالى وبالله سبحانه وبالرحم- كما أخرج ذلك غير واحد⁽⁵⁴⁾ - عن مجاهد⁽⁵⁵⁾، وهو اختيار الفارسي⁽⁵⁶⁾ وعلي بن عيسى⁽⁵⁷⁾، وإما معطوف على الاسم الجليل أي اتقوا الله تعالى والأرحام وصلوها ولا تقطعوها فإن قطعها مما يجب أن يتقى... وجوز الواحدي⁽⁵⁸⁾ النصب على الإغراء، أي: والزموا الأرحام وصلوها.

وقرأ حمزة بالجر⁽⁵⁹⁾، وخُرجت في المشهور على العطف على الضمير المجرور، وضعف ذلك أكثر النحويين بأن الضمير المجرور كبعض الكلمة لشدة اتصاله بها فكما لا يعطف على جزء الكلمة لا يعطف عليه.

وأول من شنع على حمزة في هذه القراءة أبو العباس المبرد⁽⁶⁰⁾ حتى قال: لا تحل القراءة بها، وتبعه في ذلك جماعة، منهم ابن عطية⁽⁶¹⁾ وزعم أنه يردّها وجهان: أحدهما أنّ ذكراً أنّ الأرحام مما

يتساءل بها لا معنى له في الحض على تقوى الله تعالى، ولا فائدة فيها أكثر من الإخبار بأن الأرحام يتساءل بها، وهذا مما يغض من الفصاحة، والثاني أن في ذكرها على ذلك تقرير التساؤل بها، والقسم بحرمتها، والحديث الصحيح يرد ذلك، فقد أخرج الشيخان عنه صلى الله تعالى عليه وسلم "من كان حالفاً فليحلف بالله تعالى أو ليصمت"⁽⁶²⁾. وأنت تعلم أن حمزة لم يقرأ كذلك من نفسه.

فالتشنيع على هذا الإمام في غاية الشناعة ونهاية الجساسة والبشاعة وربما يخشى منه الكفر، وما دُكِرَ من امتناع العطف على الضمير المجرور هو مذهب البصريين ولسنا متعبدین باتباعهم، وقد أطال أبو حيان في البحر⁽⁶³⁾ الكلام في الرد عليهم، وادعى أن ما ذهبوا إليه غير صحيح، بل الصحيح ما ذهب إليه الكوفيون من الجواز، وورد ذلك في لسان العرب نثرًا ونظمًا... وقد خرج ابن جني هذه القراءة على تخريج آخر فقال في الخصائص⁽⁶⁴⁾: "باب في أن المحذوف إذا دلت الدلالة عليه كان في حكم الملفوظ به من ذلك:

رَسِمِ دَارٍ وَقَفْتُ فِي طَلِّهِ⁽⁶⁵⁾

أي: رُبِّ رَسِمِ دَارٍ، وكان رؤية إذا قيل له: كيف أصبحت؟ يقول: خير عافاك الله تعالى. أي: بخير، ويحذف الباء لدلالة الحال عليها، وعلى نحو من هذا تتوجه عندنا قراءة حمزة".

وفي شرح المفصل⁽⁶⁶⁾ أن الباء في هذه القراءة محذوفة لتقدم ذكرها. وقد مثى على ذلك أيضا الزمخشري في أحاجيه⁽⁶⁷⁾، وذكر صاحب الكشف أنه أقرب من التخريج الأول عند أكثر البصرية لثبوت إضمار الجار في نحو- الله لأفعلن- وفي نحو- ما مثل عبد الله ولا أخيه يقولان ذلك- والحمل على ما ثبت هو الوجه⁽⁶⁸⁾.

ونقل عن بعضهم أن الواو للقسم على نحو- اتق الله تعالى فوالله إنه مطلع عليك- ترك الفاء لأن الاستئناف أقوى الأصلين وهو وجه حسن. وقرأ ابن يزيد⁽⁶⁹⁾ "وَالْأَرْحَامُ" بالرفع على أنه مبتدأ محذوف الخبر، أي: وَالْأَرْحَامُ كذلك، أي: مما يتقى؛ لقريظة "اتَّقُوا"، أو مما يتساءل به؛ لقريظة "تَسْأَلُونَ". وقدره ابن عطية⁽⁷⁰⁾: "أهل لِأَنَّ توصل"، وقدره ابن جني⁽⁷¹⁾: "مما يجب أن توصلوه وتحتاطوا فيه. ولعل الجملة حينئذ معترضة، وإلا ففي العطف خفاء"⁽⁷²⁾.

اشتمل النص السابق على عدد من القراءات بتوجيه كل منها:



توجيه قراءة النصب:

التوجيه الأول: توجيه قراءة ﴿وَالْأَرْحَامُ﴾ بالنصب، أنه معطوف على محل الجار أو معطوف على محل المجرور، وتنصره قراءة ﴿تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامُ﴾ وكانوا يقرنونها في السؤال والمناشدة بالله يقولون: أسألك بالله وبالرحم.

التوجيه الثاني: توجيه قراءة ﴿وَالْأَرْحَامُ﴾ أنها معطوفة على الاسم الجليل، أي اتقوا الله تعالى والأرحام، وصلوها ولا تقطعوها.

التوجيه الثالث: توجيه ﴿وَالْأَرْحَامُ﴾ جواز النصب على الإغراء، أي: والزموا الأرحام وصلوها. توجيه قراءة الجر: التوجيه الأول: توجيه ﴿وَالْأَرْحَامُ﴾ بالجر، وخرجت في المشهور على العطف على الضمير المجرور(به). التوجيه الثاني: توجيه ﴿وَالْأَرْحَامُ﴾ بالجر، وحذف الباء لدلالة الحال عليها، وقيل محذوفة لتقدم ذكرها.

توجيه قراءة الرفع: توجيه ﴿وَالْأَرْحَامُ﴾ بالرفع على أنه مبتدأ محذوف الخبر، أي: والأرحام كذلك، أي: مما يتقى؛ لقريئة ﴿اتَّقُوا﴾، أو مما يتساءل به لقريئة ﴿تَسَاءَلُونَ﴾، وتقديره: أهل لأن توصل، أو مما يجب أن توصلوه.

والأصل اللغوي ل(الأرحام): رحم: الرء والحاء والميم أصل واحد يدل على الرقة والعطف والرأفة. من ذلك رحمه يرحمه، إذا رق له وتعطف عليه، والرحم والمرحمة والرحمة بمعنى، والرحم: علاقة القرابة، ثم سميت رحم الأنثى رحمًا من هذا، لأن منها ما يكون ما يرحم ويرق له من ولد⁽⁷³⁾.

ثالثاً: توجيه من سبق الألويسي: وجّه قراءة النصب كثير من النحويين والمفسرين، فاختيار الفارسي أنها على معنى السؤال والمناشدة⁽⁷⁴⁾، والوجه الثاني في قراءة النصب وهو قول أكثر المفسرين: أن التقدير: واتقوا الأرحام أن تقطعوها⁽⁷⁵⁾، وذكر الواحدي: جواز النصب على الإغراء، أي الزموا الأرحام وصلوها⁽⁷⁶⁾، ووجه الزمخشري قراءة الرفع على أنه مبتدأ خبره محذوف كأنه قيل: والأرحام كذلك على معنى والأرحام مما يتقى، أو والأرحام مما يتساءل به⁽⁷⁷⁾ وأما قراءة الجر فقد قال عنها الفراء: "كقولهم: بالله والرحم"، وفيه قبح، فالعرب لا ترد مخفوضاً على مخفوض وقد كُني عنه، ثم قال وهذا لا يجوز إلا في الشعر لضيقه، وقد رد قراءة الجر غير الفراء، أمثال: أبي منصور الأزهري، وأبي علي الفارسي، ومكي، وابن أبي مريم، والعكبري، ومن المفسرين الطبري والزمخشري⁽⁷⁸⁾،

وذكر خلاف العلماء في هذه القراءة عدد من المفسرين، أمثال الرازي وأبي حيان الأندلسي⁽⁷⁹⁾ وقد رد أبو حيان بكلام قوي على كل من رد هذه القراءة أو ضعفها، وقد ذكر الإمام الألويسي في معرض كلامه عن هذه القراءة، كثيرا من كلام أبي حيان، ومما قاله الرازي عن هذه القراءة: والعجب من هؤلاء النحاة أنهم يستحسنون إثبات هذه اللغة ببيتين مجهولين ولا يستحسنون إثباتها بقراءة حمزة ومجاهد، مع أنهما كانا من أكابر علماء السلف في علم القرآن⁽⁸⁰⁾.

رابعا: نتيجة الدراسة: يتضح مما سبق موافقة الألويسي لمن سبقه في توجيه قراءة النصب والرفع، وأما قراءة الخفض فإنه يخالف أهل اللغة في ردها وموقفه واضح من خلال كلامه السابق، حيث يؤيد في قراءة الجر جواز العطف على الضمير المجرور بدون إعادة الجار.

المسألة الرابعة: ﴿مَا طَابَ﴾، ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ﴾ في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَمِينِ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنٍ وَثُلُثٍ وَرُبْعٍ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ آدَبٌ أَلَّا تَعُولُوا ﴿٣﴾﴾.

أولاً: القراءات الواردة: قرأ الجمهور: ﴿مَا طَابَ﴾ ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ﴾ وقرأ ابن أبي عبلة: ﴿مَنْ طَابَ﴾ و﴿مَنْ مَلَكَتْ﴾.

ثانياً: توجيه الألويسي: قال - رحمه الله: قرأ ابن أبي عبلة⁽⁸¹⁾ "من طاب" وقال في قوله تعالى: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ﴾ قرأ ابن أبي عبلة: "من ملكت"، وعبر بـ(ما) في القراءة المشهورة ذهاباً للوصف ولكون المملوك لبيعه وشرائه والمبيع أكثره ما لا يعقل كان التعبير بما فيه أظهر⁽⁸²⁾.

اشتمل النص السابق على ذكر قراءة ﴿مَنْ طَابَ﴾ و قراءة ﴿مَنْ مَلَكَتْ﴾⁽⁸³⁾ ولكن التوجيه كان للقراءة المشهورة ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ﴾ وأن (ما) هنا لما لا يعقل.

والأصل اللغوي لـ(طاب، ملكت): طَابَ: طاب يطيب طاباً وطيبهً وتطيباً: لَدَّ وَرَكَ، والطَّابُ: الطَّيِّبُ⁽⁸⁴⁾.

ملك: الميم واللام والكاف أصل صحيح يدل على قوة في الشيء وصحة. ومَلَكَ: أي مَلَكَتُ الشيء أملكه ملكاً⁽⁸⁵⁾.

ثالثاً: توجيه من سبق الألويسي: وجه الثعلبي: قراءة ﴿مَنْ﴾ بدلا من ﴿مَا﴾ في قراءة ﴿مَا طَابَ﴾ فـ(ما) لما لا يعقل و(من) لما يعقل، ومن قرأ (ما) فله وجهان: أحدهما أن (ما) بمعنى (من)،

والعرب تجعل ما مكان من والعكس. قال الله تعالى: {وَالسَّمَاءِ وَمَا بَدَّلَهَا ۝٥} [الشمس: 5] وقال: {فِيَنَّهُمْ مَّن يَمْشِي عَلَىٰ بَطْنِهِ} [سورة النور: 45]، وحكى أبو عمرو بن العلاء: أن أهل مكة إذا سمعوا الرعد قالوا: (سبحان ما يسبح له الرعد)، وقال الله: {قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ ۝٢٣} [الشعراء: 23]، وأما قراءة ﴿من مَلَكْتِ﴾ فقد ذكرها الزمخشري، وأبو حيان، والسمين الحلبي، لكنهم لم يوجهوها⁽⁸⁶⁾.

رابعاً: نتيجة الدراسة: مما سبق يتضح أن الألوسي لم يوجه القراءة الشاذة وإنما اقتصر توجيهه على القراءة المتواترة، لكن من خلال كلام الثعلبي عن (ما) و (من) يتضح أنهما بمعنى، والعرب تجعل "ما" مكان "من" والعكس.

خامساً: تصنيف التوجيه: يصنف التوجيه السابق ضمن المورد النحوي.

المسألة الخامسة: ﴿حَوْبًا﴾ في قوله تعالى: ﴿وَأَتَوْا أَلْيَمَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَبَدَّلُوا الْحَيْثَ بِالْأَيْمِ وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حَوْبًا كَبِيرًا ۝٢٢﴾

أولاً: القراءات الواردة: قرأ الجمهور ﴿حَوْبًا﴾ وقرأ أبي ﴿حَابًا﴾ وقرأ الحسن وابن سيرين ﴿حَوْبًا﴾

ثانياً: توجيه الألوسي: قال - رحمه الله: وقرأ الحسن {حَوْبًا} بفتح الحاء⁽⁸⁷⁾، وهو مصدر حَابٍ يَحُوبُ حَوْبًا. وقرئ {حَابًا}⁽⁸⁸⁾، وهو أيضاً مصدرٌ كالقول والقال. وهو على القراءة المشهورة⁽⁸⁹⁾ اسمٌ لا مصدر، خلافاً لبعضهم، وتنوينه للتعظيم، أي: حوباً عظيماً⁽⁹⁰⁾. اشتمل النص السابق على ثلاثة توجيهات:

التوجيه الأول: توجيه قراءة {حَوْبًا} بفتح الحاء على أنها مصدر من حاب يحوب حوبًا.

التوجيه الثاني: توجيه قراءة ﴿حَابًا﴾ أنها مصدر كالقول والقال.

التوجيه الثالث: توجيه قراءة ﴿حَوْبًا﴾ أنها اسم والتنوين للتعظيم.

والأصل اللغوي لـ(حوبًا): حَوْبٌ: الحاء والواو والباء أصل واحد يتشعب إلى إثم، أو حاجة أو مسكنة، وكلها متقاربة. فَالْحُوبُ وَالْحَوْبُ: الإثم. والحَوْبَةُ: ما يأثم الإنسان في عقوقه، كالأم ونحوها. وفي الحديث: (رب تقبل توبتي، واغفر حوبتي)⁽⁹¹⁾. ويقال التَّحَوُّبُ التَّوَجُّعُ⁽⁹²⁾.



ثالثاً: توجيهه من سبق الألوسي: قال الفراء: رأيت بني أسد يقولون الحائب: القاتل⁽⁹³⁾، وقال ابن قتيبة: وفيه ثلاث لغات: حُوب، وحُوبٌ، وحَابٌ⁽⁹⁴⁾، ونسب الواحدي للفراء أنه قال: الحُوب لأهل الحجاز، والحُوب لتميم⁽⁹⁵⁾، وقال السمين: والفتح لغة تميم⁽⁹⁶⁾.

رابعاً: نتيجة الدراسة: يتضح مما سبق موافقة الألوسي لمن سبقه في توجيه القراءات في

قوله تعالى: ﴿حُوبًا﴾ وأنها لغات من لغات العرب، وجميعها بنفس المعنى (الإثم).

خامساً: تصنيف التوجيه: يصنف التوجيه السابق ضمن مورد لغات العرب.

المسألة السادسة: ﴿تَقْسِطُوا﴾ في قوله تعالى: {وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبْعًا فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ} أدنى ألا تعولوا ﴿٣﴾

أولاً: القراءات الواردة: قرأ الجمهور ﴿تَقْسِطُوا﴾ وقرأ النخعي ويحيى بن وثاب {تَقْسِطُوا} ثانياً: توجيه الألوسي: قال رحمه الله: قرأ النخعي: ﴿تَقْسِطُوا﴾ بفتح التاء⁽⁹⁸⁾، فقيل: هو قَسَطَ بمعنى: جار وظلم، ومنه {وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا ﴿١٥﴾} [الجن: 15] و"لا" مزيدة كما في قوله تعالى: ﴿لَيْلًا يَعْلَمُ﴾ وقيل: هو بمعنى أقسط، فإن الزجاج حكى⁽⁹⁹⁾ أن "قسط" بلا همز تستعمل استعمال أقسط.⁽¹⁰⁰⁾

اشتمل النص السابق على توجيهين لقراءة {تَقْسِطُوا} بفتح التاء:

التوجيه الأول: من قَسَطَ على معنى جار وظلم (ولا) زائدة، كأنه قال: وإن خفتم أن تقسطوا. التوجيه الثاني: أنها بمعنى أقسط (وهو العدل)، وهي وقسط لها استعمال واحد، وهنا تكون "لا" غير مزيدة.

والأصل اللغوي ل(تقسطوا): قَسَطَ: القاف والسين والطاء أصل صحيح يدل على معنيين متضادين والبناء واحد. فَالْقَسِطُ العدل. ويقال منه أَقْسَطُ يُقْسِطُ، والقَسِطُ بفتح القاف: الجور، والقُسُوط: العُدُول عن الحق⁽¹⁰¹⁾.

ثالثاً: توجيهه من سبق الألوسي: يرى الأخفش أن تقسطوا، من أقسط يقسط، وهو العدل، وأما قسط فمعناه جار، وتبعه على هذا ابن قتيبة، والسمرقندي، والواحدي⁽¹⁰²⁾، ويرى الثعلبي أن قراءة الضم وقراءة الفتح بمعنى العدل، ونقل قول الزجاج في أن قسط وأقسط واحد إلا أن الأفصح



أقسط إذا عدل، وقسط إذا جار⁽¹⁰³⁾ أما الزمخشري فيرى أن قراءة ﴿تُقَسِّطُوا﴾ بالفتح تكون على أن لا زائدة ويكون المعنى: وإن خفتم أن تجوروا. ويرى أبو حيان أن المشهور أن قسط بمعنى جار، وعلى هذا ف(لا) مزيدة.⁽¹⁰⁴⁾

رابعاً: نتيجة الدراسة: يتضح مما سبق أن الألوسي وافق من سبقه في توجيه هذه القراءة وأن قسط بمعنى جار وهنا تكون (لا) مزيدة وقد تكون قسط وأقسط بنفس المعنى أي بمعنى (العدل) وهنا تكون لا عاملة، وعلى هذا تكون القراءتين بنفس المعنى، إلا أن التفرقة هي المعروفة لغة⁽¹⁰⁵⁾.

خامساً: تصنيف التوجيه: يصنف التوجيه ضمن مورد اللغة.

المسألة السابعة: ﴿فَوَاحِدَةٌ﴾ في قوله تعالى: {وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبْعًا فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةٌ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ﴿٣﴾}

أولاً: القراءات الواردة: قرأ أبو جعفر بالرفع {فَوَاحِدَةٌ} وقرأ الباقون بالنصب {فَوَاحِدَةٌ} ثانياً: توجيه الألوسي: قال: - رحمه الله: وقرأ أبو جعفر {فَوَاحِدَةٌ} بالرفع،⁽¹⁰⁶⁾ أي: فالمقنع واحدة، أو فكفت واحدة أو فحسبكم واحدة، أو فالمنكوحة واحدة.⁽¹⁰⁷⁾

اشتمل النص السابق على توجيه قراءة {فَوَاحِدَةٌ} بالرفع على عدة معان كما سبق. ثالثاً: توجيه من سبق الألوسي: يرى الفراء صواب القراءة بالرفع في قوله تعالى: {فَوَاحِدَةٌ} وهي على معنى: فواحدة مقنع، فواحدة رضا. وتابعه الطبري على ذلك حيث قال: ولو جاءت بالرفع لكان جائزاً، على معنى: فواحدة كافية، أو: فواحدة مجزئة، وقال مكي: {فَوَاحِدَةٌ} بالرفع على معنى: فواحدة تقنع يرفع بالابتداء ويضم الخبر، ووجهها الزمخشري على أنه مرفوع على الخبر، أي: فالمقنع، أو فحسبكم واحدة، وهو قول ابن عطية أيضاً، وقال القرطبي: أي فواحدة فيها كفاية أو كافية، وعلل السمين الحلبي الابتداء بالنكرة لاعتمادها على فاء الجزاء، والخبر محذوف والمعنى: فواحدة كافية، أو أنه خبر مبتدأ محذوف والمعنى: فالمقنع واحدة. أو أنه فاعل بفعل مقدر والمعنى: فيكفي واحدة.⁽¹⁰⁸⁾



رابعاً: نتيجة الدراسة: من خلال ما سبق يتضح موافقة الآلوسي لمن سبقه في توجيه قراءة واحدة بالرفع، وهي بمعنى: فحسبكم واحدة أو فواحدة كافية... وغير ذلك، وعلى قراءة النصب بإضمار فعل تقديره: فاختاروا واحدة أو الزموا واحدة، أو فانكحوا واحدة.

خامساً: تصنيف التوجيه: يصنف التوجيه السابق ضمن المورد النحوي.

المسألة الثامنة: ﴿صَدَقْتِهِنَّ﴾ في قوله تعالى: {وَأَتَوْنَا نِسَاءَ صَدَقْتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَّرِيئًا ﴿٤﴾}

أولاً: القراءات الواردة: قرأ الجمهور ﴿صَدَقْتِهِنَّ﴾ وقرأ قتادة وطلحة بن سليمان (صَدَقَاتِهِنَّ)، وقرأ قتادة وأبو السمال (صَدَقَاتِهِنَّ) وقرأ يحيى بن وثاب وروي عن قتادة (صَدَقْتِهِنَّ).

ثانياً: توجيه الآلوسي: قال - رحمه الله: ﴿صَدَقْتِهِنَّ﴾ جمع صَدَقَة بفتح الصاد وضم الدال، وهي كالصداق بمعنى المهر، وقرئ (صَدَقَاتِهِنَّ) بفتح الصاد وسكون الدال، وأصلها بضم الدال فخففت بالتسكين، (صَدَقَاتِهِنَّ) بضم الصاد وسكون الدال⁽¹⁰⁹⁾ جمع صَدَقَة بوزن عُرْفَة، وقرئ (صَدَقْتِهِنَّ) بضم الصاد والدال⁽¹¹⁰⁾ على التوحيد، وأصله صَدَقَة بضم الصاد وسكون الدال فضمت الدال إتباعاً لضم الأول كما يقال: ظُلْمَة وظُلْمَة⁽¹¹¹⁾ اشتمل النص السابق على عدد من التوجيهات:

التوجيه الأول: توجيه قراءة ﴿صَدَقَاتِهِنَّ﴾ بفتح الصاد وضم الدال هي كالصداق بمعنى المهر.

التوجيه الثاني: توجيه قراءة ﴿صَدَقَاتِهِنَّ﴾ بفتح الصاد وسكون الدال، وأصلها بضم الدال فخففت بالتسكين.

التوجيه الثالث: توجيه قراءة ﴿صَدَقَاتِهِنَّ﴾ بضم الصاد وسكون الدال جمع صدقة بوزن غرفة.

التوجيه الرابع: توجيه قراءة ﴿صَدَقَاتِهِنَّ﴾ بضم الصاد والدال على التوحيد، وأصله صَدَقَة بضم الصاد وسكون الدال فضمت الدال إتباعاً لضم الصاد.

والأصل اللغوي ل(صَدَقَاتِهِنَّ): واحد "الصَدَقَات" صَدَقَة وبنو تميم تقول: "صَدَقَة" ساكنة الدال مضمومة الصاد، و﴿صَدَقَاتِهِنَّ﴾ يعني المهور⁽¹¹²⁾.

ثالثاً: توجيه من سبق الألوسي: قال الزمخشري: صَدَقَاتِهِنَّ مهورهن، ثم قال: وقرئ:

﴿صَدَقَاتِهِنَّ﴾ بفتح الصاد وسكون الدال على تخفيف صدقاتهن. و ﴿صَدَقَاتِهِنَّ﴾ بضم الصاد

وسكون الدال جمع صُدُقَةٌ بوزن عُزْفَةٌ. وقرئ: ﴿صَدَقَاتِهِنَّ﴾، بضم الصاد والدال على التوحيد، وهو

تثقيل صدقة، كقولك في ظُلْمَةٌ ظُلْمَةٌ. وبين ابن عطية أن ﴿صَدَقَاتِهِنَّ﴾ بفتح الصاد وضم الدال

أنها قراءة جمهور الناس والسبعة، ونسب باقي القراءات لمن قرأ بها ثم قال: وإفراد من هذا كله:

صَدُقَةٌ، و صُدُقَةٌ. وبين السمين الحلبي: أن القراءة المشهورة لغةً الحجاز⁽¹¹³⁾.

رابعاً: نتيجة الدراسة: يتضح مما سبق موافقة الألوسي لمن سبقه ولعله اقتبس كلامه من

كلام الزمخشري. فهذه القراءات كلها لغات من لغات العرب، ومعناها واحد.

خامساً: تصنيف التوجيه: يصنف التوجيه ضمن مورد لغة العرب.

المسألة التاسعة: ﴿قِيَمًا﴾ في قوله تعالى: {وَلَا تَوْنُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالِكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ

قِيَمًا وَأَرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا ﴿٥٠﴾}

أولاً: القراءات الواردة: قرأ نافع وابن عامر {قِيَمًا} وقرأ الباقون ﴿قِيَمًا﴾ وقرأ ابن

عمر (قوامًا).

ثانياً: توجيه الألوسي: قال: - رحمه الله: وقرأ نافع وابن عامر {قِيَمًا} بغير ألف⁽¹¹⁴⁾، وفيه-

كما قال أبو البقاء- ثلاثة أوجه: أحدها أنه مصدر، مثل الجَوْلِ والعَوْضِ، وكان القياس أن تثبت

الواو لتحصُّبها بتوسطها، كما صحت في العَوْضِ والجَوْلِ، لكن أبدلوها ياءً حملاً على قيام، وعلى

اعتلالها في الفعل.

والثاني أنها جمع قيمة؛ كديمة وديم، والمعنى: أن الأموال كالقِيمِ للنفوس؛ إذ كان بقاؤها بها،

وقال أبو علي: هذا لا يصح لأنه قد قرئ في قوله تعالى: {رِيثًا قِيَمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا} [الأنعام: 161]

وقوله سبحانه: {الْكَعْبَةَ الْبَيْتِ الْحَرَامِ قِيَمًا} [المائدة: 97]⁽¹¹⁵⁾.

والثالث: أن يكون الأصل: قيامًا، فحذفت الألف كما حذفت في خِيمِ، وإلى هذا ذهب بعض

المحققين وجعل ذلك مثل عَوْدًا وعبادًا.

وقرأ ابن عمر: "قَوَامًا" بكسر القاف وبواو وألف⁽¹¹⁶⁾، وفيه وجهان: الأول أنه مصدر قاومت قَوَامًا مثل لاوَدْتُ لِوَادًا، فصحت في المصدر كما صحت في الفعل. والثاني أنه اسم لما يقوم به الأمر وليس بمصدر. وقرئ كذلك إلا أنه بغير ألف⁽¹¹⁷⁾، وهو مصدر صحت عينه وجاءت على الأصل كالعَوَوض، وقرئ بفتح القاف وواو وألف⁽¹¹⁸⁾، وفيه وجهان: أحدهما: أنه اسم مصدر مثل السلام والكلام والدوام. وثانيهما: أنه لغة في القَوَام الذي هو بمعنى القامة، يقال: جاريةٌ حَسَنَةُ القَوَام والقَوَام، والمعنى: التي جعلها الله تعالى سبب بقاء قامتكم. وعلى سائر القراءات في الآية إشارة إلى مدح الأموال⁽¹¹⁹⁾.

اشتمل النص السابق على عدة توجيهات وهي كالتالي:

توجيه قراءة ﴿قَوَامًا﴾ بغير ألف فيها ثلاثة أوجه:

الأول: مصدر مثل الجَوْل والعَوَوض. الثاني: أنها جمع قيمة- كريمة وديم- والمعنى أن الأموال كالقيم للنفوس إذ كان بقاؤها بها. الثالث: أن يكون الأصل قِيَامًا فحذفت الألف كما حذفت في خيم.

توجيه قراءة ﴿قَوَامًا﴾ بكسر القاف وبواو وألف، وفيها وجهان:

الأول: أنه مصدر قاومت قَوَامًا مثل لاوَدْتُ لِوَادًا، فصحت في المصدر كما صحت في الفعل. الثاني: أنه اسم لما يقوم به الأمر وليس بمصدر.

توجيه قراءة ﴿قَوَامًا﴾ بفتح القاف وبواو وألف، وفيها وجهان: الأول: أنه اسم مصدر مثل السلام والكلام والدوام. الثاني: أنه لغة في القوام الذي هو بمعنى، القامة، يقال: جاريةٌ حَسَنَةُ القَوَام والقَوَام، والمعنى: التي جعلها الله تعالى سبب بقاء قامتكم.

توجيه قراءة ﴿قِيَمًا﴾ بكسر القاف وبواو وبغير ألف، (قِيَوْمًا) فيها وجه واحد وهو أنه مصدر صحت عينه وجاءت على الأصل كالعَوَوض.

والأصل اللغوي لـ(قيامًا): قَوْمٌ: القاف والواو والميم أصلان صحيحان يدل أحدهما على جماعة ناس، والآخر على انتصاب أو عزم. ومن الباب: هذا قِوَام الدين، أي: به يقوم، وأما القَوَامُ فالطول الحسن⁽¹²⁰⁾. وقال ابن قتيبة: ﴿قِيَمًا﴾ وقِوَامًا بمنزلة واحدة. يقال: هذا قوام أمرك وقيامه أي: ما يقوم به أمرك⁽¹²¹⁾.



ثالثاً: توجيه من سبق الألوسي: ذكر السمرقندي القراءتين المتواترتين وأن معناهما قريب⁽¹²²⁾. وذكر الثعلبي أن القراءتين الشاذتين لغة بمعنى واحد، ثم ذكر أن هناك من يفرق بينهما فالقوام بالكسر الملاك، وبالفتح امتداد القامة، وأما قراءة الجمهور ﴿قِيمًا﴾ فأصلها بالواو قِوَامًا فانقلب الواو ياء، لانكسار ما قبلها، والمراد قِوَام عيشكم الذي تعيشون به⁽¹²³⁾.

ويرى مكي أن قراءة ﴿قِيمًا﴾ بألف مصدر، بمعنى: الذي تصلح به أموركم فتقومون بها قيامًا، ومن قرأ: ﴿قِيمًا﴾ بغير ألف فهي عند البصريين جمع قيمة أي: جعلها الله قيمة للأشياء. ويرى الماوردي⁽¹²⁴⁾ أن القراءتين المتواترتين بمعنى واحد، أي: قِوَام معاشكم، ومعاش سُفَهَاكُمْ⁽¹²⁵⁾.

وبين الواحدي أن سبب انقلاب الواو ياء في ﴿قِيمًا﴾؛ لأنه من المصادر الجارية على الفعل في الإعلال، نحو: الصِّيَام والعيَاد والجِياكَة، ثم ساق كلام أبي علي الفارسي في أن القِوَام اسم غير مصدر، وأما قراءة ﴿قِيمًا﴾ بدون ألف فذكر قول الأخفش أن قِيَامًا وقِوَامًا وقِيمًا وقِوَامًا واحد، فهي مصدر في معنى القيام، ودلل على أن القيم هنا مصدر بمعنى القيام وليست بجمع بقوله: ﴿دِينًا

قِيمًا﴾⁽¹²⁶⁾ [الأنعام: 161]. وذكر البغوي قراءة ﴿قِيمًا﴾ بلا ألف، وقراءة ﴿قِيمًا﴾ بألف، أن أصله: قِوَامًا، فانقلبت الواو ياء لانكسار ما قبلها، كما ذكر القراءتين الشاذتين قِوَامًا وقِوَامًا وأنهما لغتان ومعناهما واحد⁽¹²⁷⁾. وذكر الزمخشري أيضًا أن قِيمًا، بمعنى قيامًا، كما جاء عودًا بمعنى عيادًا. وأما قراءة قِوَامًا، بالواو فهي قِوَام الشيء: أي ما يقام به، وكان السلف يقولون: المال سلاح المؤمن⁽¹²⁸⁾. ويرى ابن عطية أن ﴿قِيمًا﴾ جمع قيمة كديمة وديم، ولكن شدت في الرد إلى الياء كما شد قولهم: جِيَاد في جمع جِوَادٍ، وقِوَامًا. (هذه لفظة ابن عطية كما في تفسيره 25/3) وهو ذكر أنها شاذة في الرد إلى الياء. وقِوَامًا وقِيَامًا وَمَعْنَاهُ: ثَبَاتًا فِي صِلَاحِ الْحَالِ ودوامًا في ذلك.⁽¹²⁹⁾

وأما ابن الجوزي فقد تابع الواحدي في ذكر قول أبي علي الفارسي في أن ﴿قِيمًا﴾ ليست جمع قيمة ولم يعلق بشيء على هذا القول⁽¹³⁰⁾.



رابعاً: نتيجة الدراسة: يتضح من خلال الأقوال السابقة أن الآلوسي- رحمه الله- وافق من سبقه في توجيه القراءات الواردة في قوله تعالى: ﴿قِيَمًا﴾ إلا أنه جمع جميع الأوجه المحتملة لكل قراءة ولم يرجح منها شيئاً، فلعله يرى جوازها جميعاً وهو بهذا ناقل لكلام السمين الحلبي⁽¹³¹⁾، وأثر هذا التوجيه على معنى الآية أنها بنفس المعنى كما ذكر ذلك غير واحدٍ من أهل العلم، فقد ذكر الطبري: أنها مما اختلفت ألفاظها واتفقت معانيها. وقال السمعاني أيضاً: فالقيام والقوام واحد، يعني: أموالكم التي جعلها الله قواماً لمعاشكم⁽¹³²⁾. فجميعها من لغات العرب، وقال الآلوسي: وعلى سائر القراءات في الآية إشارة إلى مدح الأموال.

خامساً: تصنيف التوجيه: يصنف التوجيه السابق ضمن مورد لغة العرب.

المسألة العاشرة: ﴿ءَأَنْتُمْ﴾ في قوله تعالى: ﴿وَأَبْتَلُوا أَلْيَمَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ ءَأَنْتُمْ مِّنْهُمْ رُّشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَن يَكْبَرُوا وَمَن كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ وَمَن كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهِدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا ﴿٦﴾

أولاً: القراءات الواردة: قرأ الجمهور ﴿ءَأَنْتُمْ﴾ وقرأ ابن مسعود (أَحْسْتُمْ).

ثانياً: توجيه الآلوسي: قال: - رحمه الله: ﴿فَإِنْ ءَأَنْتُمْ﴾ أي: أحسستم... وقرأ ابن مسعود "أَحْسْتُمْ" بحاء مفتوحة وسين ساكنة⁽¹³³⁾، وأصله "أحسستم" بسينين، نُقلت حركة الأولى إلى الحاء، وحذفت لالتقاء الساكنين إحداهما على غير القياس، وقيل: إنها لغة سُليم وإنما مطردة في عين كل فعل مضاعف اتصل بها تاء الضمير، أو نونه، كما في قول أبي زيد الطائي:⁽¹³⁴⁾

خَلا أَن العِتَاقَ مِنَ المَطَايَا أَحْسَنَ بِهِ فَمَنْ إِلَيْهِ شُوسٌ⁽¹³⁵⁾

اشتمل النص السابق على توجيهين للقراءة الشاذة أَحْسْتُمْ:

التوجيه الأول: توجيه قراءة "أَحْسْتُمْ" بحاء مفتوحة وسين ساكنة، وأصلها بسينين حذفت إحداهما لالتقاء الساكنين.

التوجيه الثاني: أنها لغة سُليم، وهي مطردة في عين كل فعل مضاعف اتصل بها تاء الضمير.



وَأَصْلُ اللَّغْوِيِّ لِدَ (ءَأَسْتَمَ): الهمزة والنون والسين أصل واحد، وهو ظهور الشيء، وكل شيء خالف طريقة التوحش. قالوا: الإنس خلاف الجن، وسموا لظهورهم. يقال: أنست الشيء: إذا رأيته. ويقال: أنست الشيء: إذا سمعته⁽¹³⁶⁾.

ثالثاً: توجيه من سبق الألوسي: فسر الطبري قوله تعالى: ﴿ءَأَسْتَمُ﴾ أي وجدتم أو عرفتم، وفي القراءة الأخرى (أحستم) بمعنى أحسستم، أي: وجدتم. وتابعه مكي على ذلك، وزاد أن أصل أنس: أبصر. وذكر الواحدي عدة معان وهي: عرفتم، ورأيتم، ووجدتم، وعلمتم، ثم ذكر أن أصل أنس: أبصر. وذكر السمعاني: ﴿ءَأَسْتَمُ﴾ أي: أحسستم، ووجدتم، وتابعه على ذلك البغوي، ويرى ابن الجوزي أنها بمعنى علمتم وتبينتم وأصل الإيناس الإبصار. وسار على ذلك القرطبي، وأبو حيان الأندلسي، إلا أنه يرى أن حذف عين الكلمة في (أحسستم) شذوذ.⁽¹³⁷⁾

رابعاً: نتيجة الدراسة: يتضح مما سبق موافقة الألوسي من سبقه في توجيه قراءة الجمهور والقراءة الشاذة إلا أنه لا يرى أن أنس أصله الإبصار مطلقاً. والقراءتان بنفس المعنى فأنس بمعنى أبصر أو وجد أو عرف أو رأى أو علم، أو أحس.

خامساً: تصنيف التوجيه: يصنف التوجيه السابق ضمن مورد اللغة.

المسألة الحادية عشرة: ﴿رُشْدًا﴾ في قوله تعالى: ﴿وَأَبْتَلُوا أَلْيَمَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ ءَأَسْتَمُ مِمَّهُمْ رُشْدًا فَادْعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا إِسْرَافًا وَبِدَارًا أَنْ يَكْبَرُوا وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْعَفْ وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ فَإِذَا دَفَعْتُمْ إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ فَأَشْهَدُوا عَلَيْهِمْ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ حَسِيبًا﴾

أولاً: القراءات الواردة: قرأ الجمهور ﴿رُشْدًا﴾ وقرأ عيسى وأبو السمال (رُشْدًا) وقرأ الحسن (رُشْدًا)

ثانياً: توجيه الألوسي: قال الألوسي- رحمه الله: " وقرئ (رُشْدًا) بفتحين،⁽¹³⁸⁾ و(رُشْدًا) بضمين⁽¹³⁹⁾، وهما بمعنى رُشْدًا، وقيل: الرُشْد، بالضم في الأمور الدنيوية والأخروية، وبالفتح في الأخروية لا غير، والراشد والرشيد يقال فيهما."⁽¹⁴⁰⁾ اشتمل النص السابق على توجيهين:

التوجيه الأول: توجيه قراءة {رُشْدًا} بمعنى ﴿رُشْدًا﴾ وقيل الرشد بفتحين في الأمور الأخروية.



التوجيه الثاني: توجيه قراءة {رُشْدًا} بمعنى ﴿رُشْدًا﴾ وقيل الرشد بضمين في الأمور الدنيوية والأخروية.

والأصل اللغوي ل(رشدًا): رَشَدَ: الرء والشين والءال أصل واحد يدل على استقامة الطريق. فالمرشد: مقاصد الطرق. وَالرُّشْدُ وَالرَّشْدُ: خلاف الغي.⁽¹⁴¹⁾

ثالثًا: توجيه من سبق الآلوسي: بعد أن ذكر القرطبي قراءة الجمهور في ﴿رُشْدًا﴾ وقراءة

(رَشْدًا) بفتح الرء والشين، قال: وهما لغتان و﴿رُشْدًا﴾ مصدر رَشَدَ. وذكر الزمخشري قراءة الفتح والضم ولم يوجهها وتابعه على ذلك أبو حيان. وذكر قراءة الفتح ابن عطية وقال إن المعنى واحد⁽¹⁴²⁾.

رابعًا: نتيجة الدراسة: يتضح مما سبق موافقة الآلوسي للقرطبي في توجيه قراءة الفتح وزاد عليها بذكر قراءة الضم التي ذكرها الزمخشري وأبو حيان ولم يوجهها، كما أن ابن عطية ذكر أن المعنى واحد بين قراءة الجمهور وقراءة الفتح وهو ما ذكره الآلوسي أيضًا إلا أن الآلوسي قد زاد أن الرشد، بالضم في الأمور الدنيوية والأخروية، وبالفتح في الأخروية لا غير. ومن خلال ما سبق يتبين أن القراءات الثلاث بنفس المعنى.

خامسًا: تصنيف التوجيه: يصنف التوجيه السابق ضمن مورد لغة العرب.

المسألة الثانية عشرة: ﴿وَسَيَصْلُونَ﴾ في قوله تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ آلِيَتَمَى ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلُونَ سَعِيرًا ﴿١٠﴾} أولًا: القراءات الواردة: قرأ ابن عامر وأبو بكر عن عاصم {وَسَيَصْلُونَ} وقرأ الباقون ﴿وَسَيَصْلُونَ﴾ وقرأ أبو حيوة (وَسَيَصْلُونَ).

ثانيًا: توجيه الآلوسي: قال: -رحمه الله- "قرأ ابن عامر وأبو بكر عن عاصم بضم ياء المضارعة، والباقون بفتحها"⁽¹⁴³⁾، وقرأ (وَسَيَصْلُونَ) بتشديد اللام⁽¹⁴⁴⁾، وفي الصحاح يقال⁽¹⁴⁵⁾: صَلَّيْتُ اللحم، وغيره، أَصْلِيهِ صَلَّيًّا، مثل رَمَيْتُهُ رَمِيًّا: إذا شويته، وَصَلَّيْتُ الرجل نَارًا: إذا أدخلته وجعلته يصلاها، فإن ألقيته فيها إلقاءً كأنك تريد الإحراق... وقال بعض المحققين: إن أصل الصلي القرب من النار وقد استعمل هنا في الدخول مجازًا، وظاهر كلام البعض أنه متعد بنفسه، وقيل: إنه يتعدى بالباء فيقال: صَلَّيَ بالنار، وذكر الراغب⁽¹⁴⁶⁾ أنه يتعدى بالباء تارةً أو بنفسه أخرى ولعله بمعنيين كما يشير إليه ما في الصحاح⁽¹⁴⁷⁾:"



اشتمل النص السابق على عدد من التوجيهات:

التوجيه الأول: توجيه قراءة ﴿وَسَيُصَلُّونَ﴾ بفتح الياء مبني للفاعل، مضارع صلي النار.

التوجيه الثاني: توجيه قراءة ﴿وَسَيُصَلُّونَ﴾ بضم الياء مبني للمفعول مضارع صلي، أي يصلهم غيرهم.

التوجيه الثالث: توجيه قراءة ﴿وَسَيُصَلُّونَ﴾ بضم الياء وتشديد اللام. ولم يوجهها.

والأصل اللغوي لـ(سيصلون): صلي: صلي الكافر النار: قاسى حرها وقال: صلاه النار، وأصله إياها، والصلأ-بالفتح- اتقاؤها وإضرارها، وبالكسر النار نفسها. وقيل: يقال في النار نفسها: صلا بالفتح والكسر إلا إذا فتحت قصرت "صلى"، وإذا كسرت مددت "صلا"، وصليت العود بالنار: أدخلته فيها ليقوم⁽¹⁴⁸⁾.

ثالثاً: توجيه من سبق الألوسي: وجه السمرقندي قراءة ﴿وَسَيُصَلُّونَ﴾ بضم الياء على فعل

ما لم يسم فاعله.⁽¹⁴⁹⁾ ووجه الثعلبي قراءة النصب بمعنى يدخلون، وتصديقها {إِلَّا مَنْ هُوَ صَالِ الْجَبْرِ} [الصفات: 163] وقراءة ضم الياء، أي يدخلون النار ويحرقون ونظيره، قوله: {سَأُصَلِّيهِ سَقَرًا} [المدثر: 26]. وقراءة ضم الياء وتشديد اللام، من التصلية: لكثرة الفعل مرة بعد مرة. كما وجه الواحدي قراءة فتح الياء أي صالي النار، ونظيره {جَهَنَّمَ يَصَلُّونَهَا وَنَسَّ الْقَرَارُ} [إبراهيم: 29]، فالصلاء اسم للوقود، ومن ضم فهو من قولهم: أصلاه الله حر النار إصلاءً، قال الله تعالى: ﴿فَسَوْفَ نُصَلِّيهِ نَارًا﴾ [النساء: 30]. وتابعهما البغوي على هذا التوجيه⁽¹⁵⁰⁾.

وذكر الزمخشري القراءات لكنه لم يوجهها. وذكر ابن عطية أن قراءة النصب على إسناد الفعل إليهم، وقراءة الضم على بناء الفعل للمفعول وبتشديد اللام على التكثر⁽¹⁵¹⁾. وذكر ابن الجوزي القراءات ووجهها بأنها جميعاً على معنى: سَيُحْرَقُونَ بالنار، وَيُشَوُّونَ⁽¹⁵²⁾. كما وجه الرازي قراءة ضم الياء، أي يدخلون النار على ما لم يسم فاعله، ثم ذكر قراءة الفتح ونقل المعنى اللغوي (للصلي). وتابعه على هذا التوجيه القرطبي إلا أنه وجه قراءة ضم الياء وتشديد اللام من التصلية لكثرة الفعل مرة بعد أخرى⁽¹⁵³⁾.



رابعاً: نتيجة الدراسة: مما سبق يتضح موافقة الألوسي لمن سبقه في توجيه القراءات الواردة

في قوله تعالى: ﴿وَسَيَصْلُونَ﴾ إلا أنه ذكر قراءة تشديد اللام ولم يوجهها.

أثر هذه التوجيهات على معنى الآية واضح فقراءة الفتح يدخلونها هم أنفسهم، وقراءة الضم يُصلهم الله النار، وقراءة التشديد دليل لكثرة الفعل مرة بعد مرة كما وجه به القرطبي. خامساً: تصنيف التوجيه: يصنف التوجيه السابق ضمن مورد لغة العرب.

أهم النتائج:

- اعتمد الألوسي عند توجيهه للقراءات على عدد كبير من المصادر سواء الخاصة بالتوجيه أو كتب التفسير واللغة والمعاني وغيرها؛ لذا يمكن اعتبار تفسيره مرجعاً في توجيه القراءات.
- من منهج الألوسي عند إيراد القراءات وبخاصة العشرية، أو السبعية الرد على من أنكروا أو ضعفها والدفاع عن قارئها.
- عند توجيهه للقراءة لا يكتفي بإيراد التوجيه فقط، بل يورد كل قول ويرد عليه إن كان ضعيفاً أو أن هناك ما هو أقوى منه، ويختار التوجيهات الأقوى ويبين أسباب اختياره.
- تنوعت موارد التوجيه عند الألوسي فوجه بالسياق، ووجه بالقراءات الشاذة، ووجه بالنظير، ووجه بالمورد النحوي، ووجه بالمعنى اللغوي، ووجه بمورد اللغة نثراً وشعراً، ووجه بالمورد الصرفي، ووجه بالمورد البلاغي.
- الإمام الألوسي يستدرك على من سبقه في توجيه القراءات القرآنية ويردّ ويبين ضعف أو بُعد هذه التوجيهات، وقد بيّنت هذا في القسم الثاني من هذا البحث.

الهوامش والإحالات:

- (1) عثمان بن حاضر أبو حاضر سمع ابن عباس روى عنه عمرو بن ميمون بن مهران.. وغيره، سئل أبو زرعة عن أبي حاضر الحميري الذي روى عن ابن عباس فقال يماني حميري ثقة. ينظر: ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 147/6. المزي، تهذيب الكمال: 350/19. وقال أبو الحسن الميموني: عن أحمد بن حنبل: عثمان بن حاضر المعروف، وعبدالرزاق أظنه غلط، فقال: عثمان بن أبي حاضر.
- (2) باختصار، ينظر: السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور: 450/5، 451. والبيت يُنسب لتبع الحميري اليماني، ولم أقف على هذا الشاهد إلا في كتب التفسير. والحرمد والحماة أي: الطين الأسود. ينظر: الجوهرى، الصحاح: 465/2. الفيروز أبادي، القاموس المحيط: 48.



- (3) عاصم بن أبي الصباح العجاج وقيل ميمون أبو المجشر بالجيم والشين المعجمة مشددة مكسورة الجحدري البصري، أخذ القراءة عرضاً عن سليمان بن قتة عن ابن عباس وقرأ أيضاً على نصر بن عاصم، وغيرهم، قيل: مات سنة (128هـ). ينظر: ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء: 1/349.
- (4) ابن جني، المحتسب: 8/1. وأما قوله: "يلزمه أن يقرأ..." فالصحيح أنه لا يلزم لأن القراءة سنة متبعة ليس للاجتهاد ولا للقياس فيها مدخل.
- (5) عيسى بن عمر أبو عمر الثقفى النحوي البصري معلم النحو ومؤلف الجامع والإكمال، وله اختيار في القراءات على قياس العربية، مات سنة (149هـ). ينظر: الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين: 40. ابن الجزري، غاية النهاية: 613/1.
- (6) ابن جني، المحتسب: 8/1.
- (7) ينظر: سندي، صفحات في علوم القراءات: 187.
- (8) بالقصر على الأصح، ينظر: الأثري، أعلام العراق: 7. وألوس: قرية على الفرات، قرب عانات، ينظر: الحموي، معجم البلدان: 1/246. وقال محقق كتاب: الألوسي، المسك الأذفر: 1/11. أنه رأى أبا الثناء الألوسي يرسمها بالقصر والفتح (الألوسي)، ورسمها السيد محمود شكري الألوسي بالقصر والفتح، وبالمدة أيضاً في بعض ما ترك من مخطوطات الأوقاف.
- (9) وهو من رواة الحديث، حدث بدمشق، عن أبي يعقوب إسحاق بن إبراهيم الصواف البصري، بسنده إلى جابر بن عبد الله فذكر حديث مواقيت الصلاة، بطوله. ينظر: ابن منظور، مختصر تاريخ دمشق: 22/122.
- (10) الريحانيتين هما: الحسن والحسين أبناء علي بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف، القرشي الهاشمي، سبطا رسول الله ﷺ، وأمهما فاطمة بنت رسول الله ﷺ، سيدة نساء العالمين، وهما سيدي شباب أهل الجنة، توفي الحسن سنة (46هـ) وتوفي الحسين سنة (61هـ) ينظر: ابن الأثير، أسد الغابة: 1/488-495. ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة: 2/60-67.
- (11) الألوسي، غرائب الاعترا: 22. الألوسي، المسك الأذفر: 130. الأثري، أعلام العراق: 21-23.
- (12) الألوسي، غرائب الاعترا: 5. الألوسي، المسك الأذفر: 130-135.
- (13) الألوسي، غرائب الاعترا: 21. البيومي، النهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين: 2/33-35.
- (14) علاء الدين علي أفندي الموصل، شيخ العلامة المفسر الألوسي الذي تخرج عليه، قال عنه الألوسي: والحق أنه كان في كل علم آية الله تعالى الكبرى. توفي سنة (1297هـ). ينظر: الألوسي، غرائب الاعترا: 9. الألوسي، المسك الأذفر: 1/311.
- (15) ينظر: الألوسي، المسك الأذفر: 79، 80. الأثري، أعلام العراق: 21، 22.
- (16) ينظر: البيطار، حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر: 1455. الأثري، أعلام العراق: 26. البيومي، النهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين: 2/33-35.



- (17) عبدالله بن محمود بن درويش الألوسي، مات بالطاعون سنة (1246هـ). ينظر: الألوسي، غرائب الاغتراب: 22-23. الأثري، أعلام العراق: 22.
- (18) للتوسع في معرفة شيوخه وتلاميذه، يرجع إلى: الألوسي، غرائب الاغتراب: 5-23. الأثري، أعلام العراق: 28-32.
- (19) كان رجلاً صالحاً تقيّاً. ينظر: الأثري، غرائب الاغتراب: 5، 6. الأثري، أعلام العراق: 22.
- (20) قال عنه الألوسي: إليه انتهت رئاسة العلماء. ومات سنة (1297). ينظر: الألوسي، غرائب الاغتراب: 25. يعقوب، معجم الشعراء منذ عصر بدء النهضة: 750/2.
- (21) كان صاحب علم وفضل ويسمى سيبويه الثاني، مات بالطاعون سنة (1249هـ)، ينظر: الألوسي، غرائب الاغتراب: 7. الأثري، أعلام العراق: 22.
- (22) وهو أخو شهاب الدين الألوسي، كان واعظاً، وله خبرة بالتفسير والحديث والفقہ، ولم يذكر له مؤلفات، توفي سنة (1284هـ). ينظر: الألوسي، المسك الأذفر: 1/155. الأثري، أعلام العراق: 12.
- (23) وهو أخو شهاب الدين الألوسي، أصيب بالجذري وهو صغير وكان سبباً في فقد بصره، حفظ القرآن واشتغل بالعلم، وكان شاعراً حسن الأسلوب، مات سنة (1324هـ). ينظر: الألوسي، المسك الأذفر: 1/162. الأثري، أعلام العراق: 14.
- (24) هما: عبدالله وعبد الباقي بن محمود بن عبدالله الألوسي. ينظر: الألوسي، المسك الأذفر: 1/171-180. الأثري، أعلام العراق: 53.
- (25) ينظر: الباباني، هدية العارفين: 2/419، 418. الأثري، أعلام العراق: 28-32. الألوسي، المسك الأذفر: 1/20-27.
- (26) وقد طبع عدة طبعات منها طبعة مؤسسة الرسالة، التي قام بتحقيقها مجموعة من الباحثين من كلية الإمام الأعظم ببغداد.
- (27) طبعت في مصر عام 1314هـ.
- (28) مطبوع وتم تحقيقها من قبل عبدالله البخاري في أطروحة علمية تقدم بها لنيل درجة الدكتوراه في الجامعة الإسلامية، وكانت بعنوان: جهود أبي الثناء الألوسي في الرد على الرافضة. وتضمنت الأطروحة ثلاث مؤلفات للألوسي وهي (نهج السلامة إلى مباحث الإمامة والأجوبة العراقية على الأسئلة اللاهوتية والنفحات القدسية في المباحث الإمامية) وطبعته دار ابن عفران للنشر والتوزيع، عام 1420هـ.
- (29) قراءة متواترة، ينظر: ابن مجاهد، السبعة في القراءات: 237. ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 3/577.
- (30) عصام الدين إبراهيم بن محمد بن عربشاه الإسفراييني، وله تصانيف منها: حاشية على تفسير البيضاوي، وميزان الأدب، توفي سنة 943هـ. ينظر: حاجي خليفة، كشف الظنون: 1/190. ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب: 10/417.
- (31) الألوسي، روح المعاني: 6/229.



- (32) الألوسي، روح المعاني: 352/6، 353. وقراءة ابن عباس وابن مسعود شاذتين. ينظر: ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن: 36. ابن جني، المحتسب: 203/1.
- (33) الزمخشري، الكشاف: 267.
- (34) عمرو بن عثمان بن قنبر، مولى بني الحارث بن كعب بن عمرو، المشهور بسبويه، إمام النحاة، وقد صنف في النحو كتاباً لا يلحق شأوه، توفي سنة (180هـ). ينظر: الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين: 66. ابن كثير، البداية والنهاية: 605/10.
- (35) قراءة متواترة قرأ بها الجمهور. ينظر: الطبري، جامع البيان: 684/7. السمين الحلبي، الدر المصون: 153/4.
- (36) الألوسي، روح المعاني: 391/6، 392.
- (37) نفسه: 206/6.
- (38) قراءة متواترة ينظر: الداني، التيسير في القراءات السبع: 99. ابن مجاهد، السبعة في القراءات: 243.
- (39) قراء بالفتح والكسر وهما شاذتين، ينظر: ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن: 39. العكبري، إعراب القراءات الشواذ: 438/1، 439.
- (40) الألوسي، روح المعاني: 208/7.
- (41) قراءة خالق وبات قراءتين شاذتين قرأ بها خالد الحذاء. ينظر: ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن: 31. العكبري، إعراب القراءات الشواذ: 362/1.
- (42) الألوسي، روح المعاني: 263/5.
- (43) ابن فارس، مقاييس اللغة: 172/1.
- (44) ينظر: الزمخشري، الكشاف: 215. الرازي، مفاتيح الغيب: 168/9. البيضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل: 221/1. أبو حيان، البحر المحيط في التفسير: 220/3. السمين الحلبي، الدر المصون: 552/3.
- (45) قراءة شاذة قرأ بها ابن مسعود والأعمش، ينظر: ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن: 24.
- (46) قراءة متواترة، قرأ بها عاصم وحمة والكسائي، ينظر: ابن مجاهد، السبعة في القراءات: 226. ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 565/3.
- (47) قراءة متواترة، قرأ بها ابن كثير ونافع وابن عامر وأبو عمرو. ينظر: ابن مجاهد، السبعة في القراءات: 226. ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 565/3.
- (48) الألوسي، روح المعاني: 264/5.
- (49) ابن فارس، مقاييس اللغة: 124/3.
- (50) ابن خالويه، إعراب القراءات السبع وعللها: 127/1.
- (51) ينظر: الطبري، جامع البيان: 343/6.
- (52) ابن جني، البسيط: 283/6.
- (53) ينظر: الأزهرى، معاني القراءات: 290/1.



- (54) أخرجه: الطبري، جامع البيان: 345/6.
- (55) مجاهد بن جبر أبو الحجاج المكي الأسود الإمام، شيخ القراء والمفسرين، روى عن جمع من الصحابة، وأكثر عن ابن عباس، وهو إمام ثقة، فقيه، محدث. مات سنة (104هـ)، وقيل غير ذلك. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 449/4. الذهبي، معرفة القراء الكبار: 37.
- (56) هو الحسن بن أحمد بن عبد الغفار بن محمد بن سليمان، أوجد زمانه في علم العربية، له مصنفات عديدة منها الحجة في علل القراءات السبع، والتذكرة. توفي ببغداد سنة (377هـ). ينظر: السيوطي، بغية الوعاة: 496/1.
- (57) علي بن عيسى الوزير، العادل، أبو الحسن علي بن عيسى بن داود البغدادي، الإمام المحدث الصادق، صنف كتاباً في الدعاء وكتاب معاني القرآن. توفي سنة (334هـ). ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 301-298/15.
- (58) ينظر: ابن جني، البسيط: 287/6.
- (59) قراءة الجر والنصب متواترتان، قرأ بالخفض حمزة، والباقون بالنصب. ينظر: ابن مجاهد، السبعة في القراءات: 226. ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 565/3.
- (60) ينظر: ابن المبرد، الكامل: 931/2.
- (61) ابن عطية، المحرر الوجيز: 5/2.
- (62) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الشهادات، باب كيف يُستحلف، حديث رقم (2679). مسلم، صحيح مسلم، كتاب الأيمان، باب النهي عن الحلف بغير الله، حديث رقم (1646).
- (63) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط: 159/3.
- (64) ابن جني، الخصائص: 285/1.
- (65) صدر بيت لجميل بثينة، ديوانه: 52.
- (66) ابن يعيش، شرح المفصل: 283/2.
- (67) الزمخشري، المحاجة بالمسائل النحوية: 114.
- (68) القيسي، الكشف عن وجوه القراءات السبع: 375/1، 376.
- (69) ابن يزيد، عبدالله بن يزيد القرشي الدمشقي القصير، إمام كبير في الحديث، والقراءات، توفي سنة (213هـ). ينظر: المزي، تهذيب الكمال: 318/16. ابن الجزري، غاية النهاية: 463/1.
- (70) ابن عطية، المحرر الوجيز: 4/2.
- (71) ابن جني، المحتسب: 179/1.
- (72) الألويسي، روح المعاني: 264/5، 268.
- (73) ابن فارس، مقاييس اللغة: 498/2.
- (74) ينظر: الفارسي، الحجة في علل القراءات السبع: 335/2، 336.
- (75) ينظر: الفراء، معاني القرآن: 252/1. ابن الزجاج، معاني القرآن وإعرابه: 6/2.
- (76) ينظر: ابن جني، البسيط: 287/6.



- (77) ينظر: الزمخشري، الكشاف: 215.
- (78) ينظر: الفراء، معاني القرآن: 252/1. الأزهرى، معاني القراءات: 290/1. الفارسي، الحجة في علل القراءات السبع: 336/2. الزمخشري، الكشاف: 375/1، 376. العكبري، إعراب القراءات الشواذ: 363/1، 364. الطبري، جامع البيان: 346/6.
- (79) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط: 221/3، 222.
- (80) ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب: 170/9.
- (81) هو إبراهيم ابن أبي عبلة، واسمه شمر ابن يقظان ابن المرتحل العقيلي كان أميناً قارئاً، وفي مواعظه ونصائحه بليغاً قوياً، وكان من المحدثين الأجلء وأدرك عدد من الصحابة وروى له جماعة، مات سنة (152هـ)، ينظر: الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء: 243/5.
- (82) الألوسي، روح المعاني: 280-292.
- (83) قراءة شاذة قرأ بها ابن أبي عبلة، ينظر: الكرمانى، شواذ القراءات: 129.
- (84) الفيروز أبادي، القاموس المحيط: 141.
- (85) الجوهرى، الصحاح: 1609/4. ابن فارس، مقاييس اللغة: 351/5.
- (86) ينظر: الثعلبي، الكشف والبيان: 246/3. الزمخشري، الكشاف: 218. أبو حيان، البحر المحيط: 229/3.
- السمين الحلبي، الدر المصون: 567/3.
- (87) قراءة شاذة قرأ بها الحسن وابن سيرين، ينظر: ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن: 31. ابن عطية، المحرر الوجيز: 14/3.
- (88) قراءة شاذة، قرأ بها أبي، ينظر: الكرمانى، شواذ القراءات: 128. الزمخشري، الكشاف: 217. أبو حيان، البحر المحيط: 225/3.
- (89) قراءة متواترة، قرأ بها القراء العشرة، ينظر: أبو حيان، البحر المحيط: 225/3. السمين الحلبي، الدر المصون: 557/3.
- (90) الألوسي، روح المعاني: 276/5، 277.
- (91) أبو داود، سنن أبي داود: 83/2، باب ما يقول الرجل إذا سلم، حديث رقم (1510). الترمذي، سنن الترمذي: 446/5، حديث رقم (3551). ابن ماجه، سنن ابن ماجه: 1259/2، باب دعاء رسول الله، حديث رقم (3830)، حكم الألباني بصحته.
- (92) ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة: 113/2.
- (93) الفراء، معاني القرآن: 253/1.
- (94) ابن عزيز، نزهة القلوب في غريب القرآن: 105.
- (95) ينظر: ابن جني، البسيط: 295/6. وأيضاً نسبة الأزهرى للفراء في: تهذيب اللغة: 133/4، مادة (حاب).
- (96) السمين الحلبي، الدر المصون: 557/3، وتميم قبيلة.



- (97) النخعي، إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود أبو عمران النخعي الكوفي، الإمام المشهور الصالح الزاهد العالم، المتوفي سنة 96هـ. ينظر: ابن الجزري، غاية النهاية: 29/1.
- (98) قراءة شاذة قرأ بها يحيى بن وثاب أيضاً، ينظر: ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن: 31.
- (99) ينظر: الفراء، معاني القرآن: 388/1.
- (100) الآلوسي، روح المعاني: 278/5.
- (101) ابن فارس، مقاييس اللغة: 85/5.
- (102) ينظر: الفراء، معاني القرآن: 244/1. ابن عزيز، نزهة القلوب في غريب القرآن: 119. السمرقندي، بحر العلوم: 280/1. ابن جني، الوسيط: 7/2.
- (103) ينظر: الثعلبي، الكشف والبيان: 246/3. الفراء، معاني القرآن: 388/1.
- (104) الزمخشري، الكشاف: 217. أبو حيان، البحر المحيط: 227/3.
- (105) ينظر: السمين الحلبي، الدر المصون: 560/3.
- (106) وهي قراءة متواترة قرأ بها أبو جعفر، والبقية بالنصب. ينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 565/3.
- (107) الآلوسي، روح المعاني: 291/5.
- (108) ينظر: الفراء، معاني القرآن: 255/1. الطبري، جامع البيان: 373/6. الهداية: 1217/2. الكشف والبيان: 218. ابن عطية، المحرر الوجيز: 18/3. القرطبي، جامع الأحكام: 37/6. السمين الحلبي، الدر المصون: 566/3.
- (109) قراءة شاذة قرأ بها قتادة وأبو السمال، ينظر: ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن: 31.
- (110) قراءة شاذة قرأ بها يحيى بن وثاب وروي عن قتادة، ينظر: نفسه، الصفحة نفسها.
- (111) الآلوسي، روح المعاني: 296/5.
- (112) ينظر: الفراء، معاني القرآن: 245/1. ابن عزيز، نزهة القلوب في غريب القرآن: 119.
- (113) ينظر: الزمخشري، الكشاف: 218. ابن عطية، المحرر الوجيز: 21/3.
- (114) قراءة متواترة قرأ بها نافع وابن عامر، ينظر: ابن مجاهد، السبعة في القراءات: 226.
- (115) الفارسي، الحجة في علل القراءات السبع: 344/2.
- (116) قراءة شاذة، ينظر: ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن: 31. وقيل هي قراءة زيد بن علي، ينظر: الكرماني، شواذ القراءات: 130.
- (117) قراءة شاذة، ينظر: ابن جني، المحتسب: 182/1.
- (118) قراءة شاذة، ينظر: نفسه، والصفحة نفسها، ونسبها في الدر لزيد بن علي وقيل ابن عمر.
- (119) الآلوسي، روح المعاني: 307/5.
- (120) ابن فارس، مقاييس اللغة: 43/5.
- (121) ابن عزيز، نزهة القلوب في غريب القرآن: 120.



- (122) ينظر: السمرقندي، بحر العلوم: 282/1.
- (123) ينظر: الثعلبي، الكشف والبيان: 253/3.
- (124) الماوردي، علي بن محمد بن حبيب البصري، الشافعي، صاحب التصانيف. مات سنة (450هـ)، ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 64/18.
- (125) ينظر: الماوردي، النكت والعيون: 453/1.
- (126) ينظر: ابن جني، البسيط: 326، 325/6.
- (127) ينظر: ابن الفراء، معالم التنزيل: 164/2.
- (128) ينظر: الزمخشري، الكشاف: 219.
- (129) ينظر: ابن عطية، المحرر الوجيز: 25/3.
- (130) ينظر: ابن الجوزي، زاد المسير: 257.
- (131) ينظر: السمين الحلبي، الدر المصون: 581/3.
- (132) ينظر: الطبري، جامع البيان: 398/6، الثعلبي، الكشف والبيان: 397/1.
- (133) قراءة شاذة قرأها ابن مسعود، ينظر: الفراء، معاني القرآن: 257/1. الطبري، جامع البيان: 404/6، 405.
- (134) أبو زيد الطائي، حرمله بن المنذر النصراني. كان شاعرًا، أدرك الجاهلية والإسلام، شهد بدرًا والمشاهد بعدها، توفي في خلافة عثمان. ينظر: أبو زيد، طبقات فحول الشعراء: 593/2.
- (135) الألويسي، روح المعاني: 313/5، 312. والبيت ل: أبو زيد، طبقات فحول الشعراء: 600/2. والعتاق: جمع عتيق، وهو الأصيل، والمطايا: جمع مطية، وهي الدابة، ينظر: شراب، شرح الشواهد الشعرية: 9/2. الشؤسُ بالتحريك: النظر بمؤخر العين تكبرًا أو تغيظًا. ينظر: الجوهري، الصحاح: 941/3.
- (136) ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة: 145/1.
- (137) ينظر: الطبري، جامع البيان: 404/6، 405. ابن جني، البسيط: 330/6، الثعلبي، الكشف والبيان: 398/1. ابن الفراء، معالم التنزيل: 165/2. ابن الجوزي، زاد المسير: 258. القرطبي، أحكام القرآن: 65/6. أبو حيان، البحر المحيط: 240/3.
- (138) قراءة شاذة، قرأها عيسى وأبو السمال، ينظر: ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن: 31.
- (139) قراءة شاذة، قرأها الحسن، ينظر: نفسه، الصفحة نفسها.
- (140) الألويسي، روح المعاني: 313/5.
- (141) ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة: 398/2.
- (142) ينظر: القرطبي، جامع الأحكام: 65/6. الزمخشري، الكشاف: 220. ابن عطية، المحرر الوجيز: 27/3. أبو حيان، البحر المحيط: 240/3.
- (143) ينظر: ابن مجاهد، السبعة في القراءات: 227. ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 566/3.
- (144) قراءة شاذة قرأها أبو حيوة، ينظر: ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن: 31.



- (145) الجواهري، الصحاح: 178.
- (146) الراغب، الحسين بن محمد بن المفضل الأصمهباني، العلامة الماهر المحقق، صاحب التصانيف من كتبه مفردات غريب القرآن، توفي سنة (505هـ)، ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 121/18. السيوطي، بغية الوعاة: 297/2.
- (147) الألوسي، روح المعاني: 336، 337/5.
- (148) الهميني الحلبي، عمدة الحفاظ: 352/2.
- (149) ينظر: السمرقندي، بحر العلوم: 284/1.
- (150) ينظر: الثعلبي، الكشف والبيان: 264/3. الواحدي، التفسير البسيط: 350/6. ابن الفراء، معالم التنزيل: 171/2.
- (151) ينظر: الزمخشري، الكشاف: 222. ابن عطية، المحرر الوجيز: 38/3، 39.
- (152) ينظر: ابن الجوزي، زاد المسير: 261.
- (153) ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب: 209/9. القرطبي، أحكام القرآن: 91، 92/6.

المراجع

القرآن الكريم.

- (1) الأثري، محمد بهجة، أعلام العراق، المطبعة السلفية، القاهرة، 1345هـ.
- (2) ابن الأثير، علي بن محمد بن محمد الشيباني، أسد الغابة في معرفة الصحابة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995م.
- (3) الأزهرى، محمد بن أحمد، معاني القراءات، مركز البحوث في كلية الآداب، جامعة الملك سعود، الرياض، 1412هـ.
- (4) الألوسي، شهاب الدين محمود، غرائب الاعترا ب ونزهة الألباب في الذهاب والإقامة والإياب، مطبعة الشابندر، بغداد، 1327هـ.
- (5) الألوسي، محمد شكري، المسك الأذفر في نشر مزايا القرنين الثاني عشر والثالث عشر، تحقيق: الجبوري، الدار العربية للموسوعات، بيروت، 2007م.
- (6) الألوسي، محمود بن عبد الله الحسيني، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415هـ.
- (7) الباباني، إسماعيل بن محمد بن أمين، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
- (8) البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت، 1987م.
- (9) البيضاوي، عبد الله بن عمر بن محمد، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: مجدي فتحي السيد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، 2016م.



- 10) البيطار، عبد الرزاق بن حسن، حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، دار صادر، بيروت، 1413هـ.
- 11) البيومي، محمد رجب النهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، 1415هـ.
- 12) الثعلبي، أحمد بن محمد بن إبراهيم، الكشف والبيان عن تفسير القرآن= تفسير الثعلبي، تحقيق: صلاح باعثمان، وحسن الغزالي، وزيد مهارش، وأمين باشة، دار التفسير، جدة، 2015م.
- 13) ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف، النشر في القراءات العشر، تحقيق: علي محمد الضباع، المطبعة التجارية الكبرى، القاهرة، د.ت.
- 14) ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف، غاية النهاية في طبقات القراء، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، د.ت.
- 15) جميل بئينة، جميل بن معمر، ديوانه، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1982م.
- 16) ابن جني، أبو الفتح عثمان، المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، وزارة الأوقاف المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1420هـ.
- 17) ابن جني، أبو الفتح عثمان، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1952م.
- 18) ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد، زاد المسير في علم التفسير، المكتب الإسلامي، دار ابن حزم، بيروت، 2002م.
- 19) ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس، الجرح والتعديل، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الهند، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1952م.
- 20) حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله القسطنطيني، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992م.
- 21) ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد، الإصابة في تمييز الصحابة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995م.
- 22) الجمعي، محمد بن سلام، طبقات فحول الشعراء، دار المداني، القاهرة، د.ت.
- 23) الحموي، ياقوت بن عبد الله، معجم البلدان، دار الفكر، بيروت، د.ت.
- 24) أبو حيان، محمد بن يوسف، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1423هـ.
- 25) ابن خالويه، الحسين بن أحمد، مختصر شواذ القرآن من كتاب البديع، مكتبة المتنبي، القاهرة، د.ت.
- 26) الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، محمد نعيم العرقوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1993م.
- 27) الذهبي، محمد السيد حسن، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، د.ت.
- 28) الرازي، محمد بن عمر بن الحسن، مفاتيح الغيب، دار الفكر، بيروت، 1401هـ.
- 29) الزبيدي، محمد بن الحسن، طلقات النحويين واللغويين، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، 1984م.



- (30) الزجاج، إبراهيم بن السري، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، 1988م.
- (31) الزرقاني، محمد عبد العظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة. د.ت.
- (32) الزركشي، محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: زكي أبو سريع، دار الحضارة، الرياض، 1430هـ.
- (33) الزمخشري، محمود بن عمرو بن أحمد، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار المعرفة، بيروت، 1423هـ.
- (34) السمرقندي، نصر بن محمد بن أحمد، بحر العلوم، تحقيق: محمود مطرجي، دار الفكر، بيروت، 1997م.
- (35) السمين الحلبي، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق: أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، 1987م.
- (36) السمين الحلبي، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم، عمدة الحفاظ في تفسير ألفاظ، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996م.
- (37) سندي، عبد القيوم عبد الغفور صفحات في علوم القراءات، مكتبة الإمداد العلمي، مكة المكرمة، 1415هـ.
- (38) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد، الدر المنثور في التفسير المأثور، دار الفكر، بيروت، د.ت.
- (39) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا، 1998م.
- (40) شُرَّاب، محمد بن محمد حسن، شرح الشواهد الشعرية في أمات الكتب النحوية "لأربعة آلاف شاهد شعري"، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2007م.
- (41) الطبري، محمد بن جرير بن يزيد، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2000م.
- (42) ابن عزيز، محمد بن عزيز السجستاني، نزهة القلوب في غريب القرآن، تحقيق: نخبة من العلماء، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيحي، القاهرة، 1963م.
- (43) ابن عطية، عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز= تفسير ابن عطية، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ.
- (44) العكبري، الحسن بن شهاب بن الحسن بن علي، إعراب القراءات الشواذ، تحقيق: محمد السيد أحمد عزوز، عالم الكتب، بيروت، 1996م.
- (45) ابن العماد، عبد الحي بن أحمد بن محمد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار الفكر، بيروت، 1979م.
- (46) ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، 1979م.



- 47) الفارسي، الحسن بن عبد الغفار. الحجة في علل القراءات السبع، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، 2007م.
- 48) الفراء، يحيى بن زياد، معاني القرآن، تحقيق: أحمد يوسف نجاتي، محمد علي النجار، الدار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، 1955م.
- 49) ابن الفراء، الحسين بن مسعود بن محمد، معالم التنزيل في تفسير القرآن، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1999م.
- 50) الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين، تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، القاهرة، د.ت.
- 51) الفيروز أبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2005م.
- 52) القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1964م.
- 53) ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم الدينوري، تأويل مشكل القرآن، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 2007م.
- 54) القيسي، مكي بن أبي طالب، الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1404هـ.
- 55) الكرماني، محمد بن أبي نصر، شواذ القراءات، تحقيق: شمران العجلي، مؤسسة البلاغ، بيروت، د.ت.
- 56) الماوردي، علي بن محمد بن محمد بن حبيب، النكت والعيون: تفسير الماوردي، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- 57) ابن المبرد، محمد بن يزيد، الكامل في اللغة والأدب، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي، القاهرة، 1997م.
- 58) ابن مجاهد، أحمد بن موسى بن العباس، السبعة في القراءات، تحقيق: شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، 1980م.
- 59) المزني، يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1980م.
- 60) ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1414هـ.
- 61) ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر، تحقيق: روحية النحاس، رياض عبد الحميد مراد، محمد مطيع، دار الفكر للطباعة والتوزيع، دمشق، 1984م.
- 62) الواحدي، علي بن أحمد، التفسير البسيط، أطروحة دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، 1430هـ.
- 63) ابن يعيش، يعيش بن علي، شرح المفصل للزمخشري، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001م.



Arabic References

-al-Qur'ān al-Karī, (in Arabic).

- 1) al-Atharī, Muḥammad Bahjat, A'lam al-'Irāq, al-Maṭba'ah al-Salafīyah, al-Qāhirah, 1345, (in Arabic).
- 2) Ibn al-Athīr, 'Alī ibn Muḥammad ibn Muḥammad al-Shaybānī, Asad al-ghābah fī ma'rifat al-ṣaḥābah, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 1995, (in Arabic).
- 3) al-Azharī, Muḥammad ibn Aḥmad, ma'ānī al-qirā'āt, Markaz al-Buḥūth fī Kullīyat al-Ādāb, Jāmi'at al-Malik Sa'ūd, al-Riyāḍ, 1412, (in Arabic).
- 4) al-Ālūsī, Shihāb al-Dīn Maḥmūd, gharā'ib al-Ightirāb & nuzhat al-albāb fī al-dhahāb & al-iqāmah wālyāb, Maṭba'at al-Shābandar, Baghdād, 1327, (in Arabic).
- 5) al-Ālūsī, Muḥammad Shukrī, al-Misk al-adhfār fī Nashr mazāyā al-qarnayn al-Thānī 'ashar & al-thālith 'ashar, Ed. al-Jubūrī, al-Dār al-'Arabīyah lil-Mawsū'āt, Bayrūt, 2007, (in Arabic).
- 6) al-Ālūsī, Maḥmūd ibn 'Abd Allāh al-Ḥusaynī, Rūḥ al-ma'ānī fī tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm & al-Sab' al-mathānī, Ed. 'Alī 'Abd al-Bārī 'Aṭīyah, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 1415, (in Arabic).
- 7) Bābānī, Ismā'īl ibn Muḥammad ibn Amīn, Hadīyah al-'arīfīn Asmā' al-mu'allifīn & āthār al-Muṣannifīn, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, Bayrūt, (in Arabic).
- 8) al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl ibn Ibrāhīm, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Ed. Muṣṭafā Dīb al-Bughā, Dār Ibn Kathīr, Bayrūt, 1987, (in Arabic).
- 9) al-Bayḍāwī, 'Abd Allāh ibn 'Umar ibn Muḥammad, Anwār al-Tanzīl & asrār al-ta'wīl, Ed. Majdī Fathī al-Sayyid, al-Maktabah al-Tawfiqīyah, al-Qāhirah, 2016, (in Arabic).
- 10) al-Bayṭār, 'Abd al-Razzāq ibn Ḥasan, Ḥilyat al-bashar fī Tārīkh al-qarn al-thālith 'ashar, Dār Ṣādir, Bayrūt, 1413, (in Arabic).
- 11) al-Bayyūmī, Muḥammad Rajab al-Nahḍah al-Islāmīyah fī Siyar a'lāmuhā al-mu'aṣīrīn, Dār al-Qalam, Dimashq, al-Dār al-Shāmīyah, Bayrūt, 1415, (in Arabic).
- 12) al-Tha'labī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm, al-kashf & al-Bayān 'an Tafsīr al-Qur'ān= Tafsīr al-Tha'labī, Ed. Ṣalāḥ bā' thmān, & Ḥasan al-Ghazālī, & zīda Mahārīsh, & Amīn bāshh, Dār al-tafsīr, Jiddah, 2015, (in Arabic).



- 13) Ibn al-Jazarī, Muḥammad ibn Muḥammad ibn Yūsuf, al-Nashr fi al-qirā'āt al-‘ashr, Ed. ‘Alī Muḥammad al-Dabbā‘, al-Maṭba‘ah al-Tijāriyah al-Kubrā, al-Qāhirah, (in Arabic).
- 14) Ibn al-Jazarī, Muḥammad ibn Muḥammad ibn Yūsuf, Ghāyat al-nihāyah fi Ṭabaqāt al-qurrā’, Maktabat Ibn Taymiyah, al-Qāhirah, (in Arabic).
- 15) Jamīl Buthaynah, Jamīl ibn Mu‘ammar, dīwānih, Dār Bayrūt lil-Ṭibā‘ah & al-Nashr, Bayrūt, 1982, (in Arabic).
- 16) Ibn Jinnī, Abū al-Fath ‘Uthmān, al-Muḥtasib fi Tabyīn Wujūh shawādh al-qirā'āt & al-īdāh ‘anhā, Wizārat al-Awqāf al-Majlis al-A‘lá lil-Shu‘ūn al-Islāmiyah, al-Qāhirah, 1420, (in Arabic).
- 17) Ibn Jinnī, Abū al-Fath ‘Uthmān, al-Khaṣā‘iṣ, Ed. Muḥammad ‘Alī al-Najjār, Dār al-Kutub al-Miṣriyah, al-Qāhirah, 1952, (in Arabic).
- 18) Ibn al-Jawzī, ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Alī ibn Muḥammad, Zād al-Musayyar fi ‘ilm al-tafsīr, al-Maktab al-Islāmī, Dār Ibn Ḥazm, Bayrūt, 2002, (in Arabic).
- 19) Ibn Abī Ḥātim, ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Idrīs, al-jarḥ & al-ta‘dīl, Majlis Dā‘irat al-Ma‘ārif al-‘Uthmāniyah, Ḥaydar Ābād aldkn, al-Hind, Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, Bayrūt, 1952, (in Arabic).
- 20) Ḥājji Khalīfah, Muṣṭafá ibn ‘Abd Allāh al-Qusṭanṭīnī, Kashf al-zunūn ‘an asāmī al-Kutub & al-Funūn, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bayrūt, 1992, (in Arabic).
- 21) Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn ‘Alī ibn Muḥammad, al-Iṣābah fi Tamyīz al-ṣaḥābah, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bayrūt, 1995, (in Arabic).
- 22) al-Jamḥī, Muḥammad ibn Sallām, Ṭabaqāt fuḥūl al-shu‘arā’, Dār almdāny, al-Qāhirah, (in Arabic).
- 23) al-Ḥamawī, Yāqūt ibn ‘Abd Allāh, Mu‘jam al-buldān, Dār al-Fikr, Bayrūt, (in Arabic).
- 24) Abū Ḥayyān, Muḥammad ibn Yūsuf, al-Baḥr al-muḥīṭ fi al-tafsīr, Ed. ‘Abd al-Razzāq al-Mahdī, Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, Bayrūt, 1423, (in Arabic).
- 25) Ibn Khālawayh, al-Ḥusayn ibn Aḥmad, Mukhtaṣar shawādh al-Qur‘ān min Kitāb al-Badī‘, Maktabat al-Mutanabbī, al-Qāhirah, (in Arabic).
- 26) al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Uthmān, Siyar A‘lām al-nubalā’, Ed. Shu‘ayb al-Arnā‘ūṭ, Muḥammad Na‘īm al‘rqwsi, Mu‘assasat al-Risālah, Bayrūt, 1993, (in Arabic).



- 27) al-Dhahabī, Muḥammad al-Sayyid Ḥasan, al-tafsīr & al-mufasssīrūn, al-Dhahabī, Maktabat Wahbah, al-Qāhirah, (in Arabic).
- 28) al-Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar ibn al-Ḥasan, Mafātīḥ al-ghayb, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1401, (in Arabic).
- 29) al-Zubaydī, Muḥammad ibn al-Ḥasan, Ṭalaqāt al-naḥwīyīn wāllghwyyīn, Ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Dār al-Ma‘ārif, al-Qāhirah, 1984, (in Arabic).
- 30) al-Zajjāj, Ibrāhīm ibn al-sirrī, ma‘ānī al-Qur‘ān & i‘rābuh, Ed. ‘Abd al-Jalīl ‘Abduh Shalabī, ‘Ālam al-Kutub, Bayrūt, 1988, (in Arabic).
- 31) al-Zurqānī, Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm, Manāhil al-‘Irfān fi ‘ulūm al-Qur‘ān, Maṭba‘at ‘Īsā al-Bābī al-Ḥalabī, al-Qāhira, (in Arabic).
- 32) al-Zarkashī, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh, al-burhān fi ‘ulūm al-Qur‘ān, Ed. Zakī Abū Sarī‘, Dār al-Ḥaḍārah, al-Riyāḍ, 1430, (in Arabic).
- 33) al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ‘Amr ibn Aḥmad, al-Kashshāf ‘an ḥaqā’iq ghawāmiḍ al-tanzīl, Dār al-Ma‘ārif, Bayrūt, 1423, (in Arabic).
- 34) al-Samarqandī, Naṣr ibn Muḥammad ibn Aḥmad, Baḥr al-‘Ulūm, Ed. Maḥmūd mṭrjy, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1997, (in Arabic).
- 35) al-Samīn al-Ḥalabī, Aḥmad ibn Yūsuf ibn ‘Abd al-Dā‘im, al-Durr al-maṣūn fi ‘ulūm al-Kitāb al-maknūn, Ed. Aḥmad Muḥammad al-Kharrāt, Dār al-Qalam, Dimashq, 1987, (in Arabic).
- 36) al-Samīn al-Ḥalabī, Aḥmad ibn Yūsuf ibn ‘Abd al-Dā‘im, ‘Umdat al-ḥuffāz fi tafsīr Ashraf al-alfāz, Ed. Muḥammad Bāsīl ‘Uyūn al-Sūd, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bayrūt, 1996, (in Arabic).
- 37) Sindī, ‘Abd al-Qayyūm ‘Abd al-Ghafūr Ṣafaḥāt fi ‘ulūm al-qirā‘āt, Maktabat al-Imdād al-‘Ilmī, Makkah al-Mukarramah, 1415, (in Arabic).
- 38) al-Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr ibn Muḥammad, al-Durr al-manthūr fi al-Tafsīr al-ma‘thūr, Dār al-Fikr, Bayrūt, (in Arabic).
- 39) al-Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr, Bughyat al-wu‘āh fi Ṭabaqāt al-lughawīyīn & al-nuḥḥāh, Ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, al-Maktabah al-‘Aṣrīyah, Ṣaydā, 1998, (in Arabic).



- 40) Shurrāb, Muḥammad ibn Muḥammad Ḥasan, sharḥ al-shawāhid al-shi‘riyah fi Ammāt al-Kutub al-naḥwīyah "li-arba‘at ālāf shāhid shi‘ri", Mu‘assasat al-Risālah, Bayrūt, 2007, (in Arabic).
- 41) al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr ibn Yazīd, Jāmi‘ al-Bayān fi Ta‘wīl al-Qur‘ān, Ed. Aḥmad Muḥammad Shākīr, Mu‘assasat al-Risālah, Bayrūt, 2000, (in Arabic).
- 42) Ibn ‘Azīz, Muḥammad ibn ‘Azīz al-Sijistānī, Nuzhat al-qulūb fi Gharīb al-Qur‘ān, Ed. nukhbah min al-‘ulamā’, Maktabat & Maṭba‘at Muḥammad ‘Alī Ṣubḥī, al-Qāhirah, 1963, (in Arabic).
- 43) Ibn ‘Aṭīyah, ‘Abd al-Ḥaqq ibn Ghālīb ibn ‘Abd al-Raḥmān, al-muḥarrir al-Wajīz fi tafsīr al-Kitāb al-‘ulūm, Ed. ‘Abd al-Salām ‘Abd al-Shāfi Muḥammad, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 1422, (in Arabic).
- 44) al-‘Ukbarī, al-Ḥasan ibn Shihāb ibn al-Ḥasan ibn ‘Alī, i‘rāb al-qirā‘āt al-shawādhdh, Ed. Muḥammad al-Sayyid Aḥmad ‘Azzūz, ‘Ālam al-Kutub, Bayrūt, 1996, (in Arabic).
- 45) Ibn al-‘Imād, ‘Abd al-Ḥayy ibn Aḥmad ibn Muḥammad, Shadharāt al-dhahab fi Akhbār min dhahab, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1979, (in Arabic).
- 46) Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris ibn Zakarīyā, Mu‘jam Maqāyīs al-lughah, Ed. ‘Abd al-Salām Hārūn, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1979, (in Arabic).
- 47) al-Fārisī, al-Ḥasan ibn ‘Abd al-Ghaffār. al-Ḥujjah fi ‘Ilal al-qirā‘āt al-sab‘, Ed. ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawjūd, & ‘Alī Muḥammad Mu‘awwad, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 2007, (in Arabic).
- 48) al-Farrā’, Yaḥyá ibn Ziyād, ma‘ānī al-Qur‘ān, Ed. Aḥmad Yūsuf Najātī, Muḥammad ‘Alī al-Najjār, al-Dār al-Miṣrīyah lil-Ta‘līf & al-Tarjamah, Miṣr, 1955, (in Arabic).
- 49) Ibn al-Farrā’, al-Ḥusayn ibn Mas‘ūd ibn Muḥammad, Ma‘ālim al-tanzīl fi tafsīr al-Qur‘ān, Ed. ‘Abd al-Razzāq al-Mahdī, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, Bayrūt, 1999, (in Arabic).
- 50) al-Farāhidī, al-Khalīl ibn Aḥmad, al-‘Ayn, Ed. Mahdī al-Makhzūmī, Ibrāhīm al-Sāmarrā’ī, Dār & Maktabat al-Hilāl, al-Qāhirah, (in Arabic).
- 51) al-Fayrūz Abādī, Muḥammad ibn Ya‘qūb, al-Qāmūs al-muḥīṭ, Mu‘assasat al-Risālah, Bayrūt, 2005, (in Arabic).



- 52) al-Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Bakr, al-Jāmi‘ li-aḥkām al-Qur’ān, Ed. Aḥmad al-Baraddūnī, & Ibrāhīm Aṭṭafayyish, Dār al-Kutub al-Miṣriyah, al-Qāhirah, 1964, (in Arabic).
- 53) Ibn Qutaybah, ‘Abd Allāh ibn Muslim al-Dīnawarī, Ta’wīl mushkil al-Qur’ān, Ed. Ibrāhīm Shams al-Dīn, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bayrūt, 2007, (in Arabic).
- 54) al-Qaysī, Makkī ibn Abī Ṭālib, al-kashf ‘an Wujūh al-qirā’āt al-sab‘ & ‘ilaliḥā whijhā, Mu’assasat al-Risālah, Bayrūt, 1404, (in Arabic).
- 55) al-Kirmānī, Muḥammad ibn Abī Naṣr, shawādhdh al-qirā’āt, Ed. Shamrān al-‘Ajālī, Mu’assasat al-Balāgh, Bayrūt, (in Arabic).
- 56) al-Māwardī, ‘Alī ibn Muḥammad ibn Muḥammad ibn Ḥabīb, al-Nukat & al-‘uyūn : tafsīr al-Māwardī, Ed. al-Sayyid Ibn ‘Abd al-Maqṣūd ibn ‘Abd al-Raḥīm, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bayrūt, (in Arabic).
- 57) Ibn al-Mibrad, Muḥammad ibn Yazīd, al-kāmil fī al-lughah & al-adab, Ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Dār al-Fikr al-‘Arabī, al-Qāhirah, 1997, (in Arabic).
- 58) Ibn Mujāhid, Aḥmad ibn Mūsá ibn al-‘Abbās, al-sab‘ah fī al-qirā’āt, Ed. Shawqī Ḍayf, Dār al-Ma‘ārif, al-Qāhirah, 1980, (in Arabic).
- 59) al-Mizzī, Yūsuf ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Yūsuf, Tahdhīb al-kamāl fī Asmā’ al-rijāl, Ed. Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf, Mu’assasat al-Risālah, Bayrūt, 1980, (in Arabic).
- 60) Ibn manzūr, Muḥammad ibn Mukarram ibn ‘alá, Lisān al-‘Arab, Dār Ṣādir, Bayrūt, 1414, (in Arabic).
- 61) Ibn manzūr, Muḥammad ibn Mukarram ibn ‘Alī, Mukhtaṣar Tārīkh Dimashq li-Ibn ‘Asākir, Ed. rūḥiyah al-Naḥḥās, Riyāḍ ‘Abd al-Ḥamīd Murād, Muḥammad Muṭī‘, Dār al-Fikr lil-Ṭibā‘ah & al-Tawzī‘, Dimashq, 1984, (in Arabic).
- 62) al-Wāḥidī, ‘Alī ibn Aḥmad, al-tafsīr al-basīṭ, uṭrūḥat duktūrāh, Jāmi‘at al-Imām Muḥammad ibn Sa‘ūd al-Islāmīyah, al-Sa‘ūdīyah, 1430, (in Arabic).
- 63) Ibn Ya‘īsh, Ya‘īsh ibn ‘Alī, sharḥ al-Mufaṣṣal lil-Zamakhsharī, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bayrūt, 2001, (in Arabic).





توجيه القراءات عند الإمام الألوسي في كتابه المسمى "روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني"

الربع الأول من سورة آل عمران - أنموذجاً - دراسة مقارنة

مسفر علي يحيى السريعي القحطاني*

may102030may@gmail.com

الملخص:

يهدف البحث إلى إبراز منهج الإمام الألوسي في توجيه القراءات، والوقوف على ما تفرده به في القراءات، وبيان القيمة العلمية لتوجيهاته للقراءات، وتم تقسيمه إلى مقدمة، وتمهيد، وفصلين، وخاتمة، تطرق التمهيد إلى التعريف بعلم توجيه القراءات، وجاء المبحث الأول للتعريف بالإمام الألوسي وبيان منهجه في توجيه القراءات، وجاء المبحث الثاني بعنوان توجيه القراءات عند الإمام الألوسي، الربع الأول من سورة آل عمران أنموذجاً، وتوصل إلى النتائج التالية: اعتمد الألوسي في دراسته للقراءات على أقوال عدد من الأئمة الذين سبقوه، لم يكن للألوسي منهجٌ مطرد في تناوله للقراءات، تفرّد الإمام الألوسي بذكر قراءات شاذة لا تكاد توجد في كتابٍ آخر - وتوصل البحث إلى أن الألوسي اعتمد عند توجيهه للقراءات على عددٍ كبيرٍ من المصادر سواء الخاصة بالتوجيه أو كتب التفسير واللغة والمعاني وغيرها؛ لذا يمكن اعتبار تفسيره مرجعاً في توجيه القراءات. وأن الإمام الألوسي يستدرّك على من سبقه في توجيه القراءات القرآنية ويردّ ويبين ضعف أو بُعد هذه التوجيهات، وقد بيّنت هذا في القسم الثاني من هذا البحث.

الكلمات المفتاحية: توجيه القراءات، روح المعاني، سورة آل عمران، القرآن الكريم.

* طالب دكتوراه في القرآن الكريم وعلومه - قسم أصول الدين - كلية الشريعة وأصول الدين - جامعة الملك خالد بأبها - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: القحطاني، مسفر علي يحيى السريعي، توجيه القراءات عند الإمام الألوسي في كتابه المسمى "روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني" الربع الأول من سورة آل عمران - أنموذجاً - دراسة مقارنة، مجلة الآداب، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، مج 11، ع 3، 2023: 77-118.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.



Guided Recitations Modes in Imam Al-Alousi Book "*Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Quran al-'Athim wa al-Sab' al-Mathani* (The Essence of Meanings in the Interpretation of Holy Quran and the Seven Oft-Repeated Verses" A Comparative Study of the First Quarter of Surah Al 'Imran

Masfir Ali Yahya Al-Surai'i Al-Qahtani*

may102030may@gmail.com

Abstract:

This study aims to highlight the methodology of Imam Al-Alousi in guiding the recitations, examine his unique contributions in the field, and clarify the scientific value of his recitation guidance. The study is divided into an introduction, two sections and a conclusion. The introduction provided an account of the science of recitation guidance. Section one dealt with Imam Al-Alousi and his methodology in recitation modes guidance. Section two focused on the guidance of recitations by Imam Al-Alousi, using the first quarter of Surah Al 'Imran as a case study. The study concluded that Imam Al-Alousi relied on the opinions of several scholars who preceded him in his study of recitations. He did not have a rigid approach to addressing recitation modes. Imam Al-Alousi. Therefore, his interpretation was a reference in recitation guidance. Imam Al-Alousi supplemented and clarified the recitation guidance of his predecessors, pointing out their weaknesses or deviations. This was demonstrated in the second section of this. research .

Keywords: Recitation guidance, Essence of Meanings, Surah Al 'Imran, the Holy Quran.

* Ph.D. Scholar of Quran Sciences, Department of Usul al-Din, Faculty of Shari'a and Usul al-Din, King Khalid University, Abha, Kingdom of Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Qahtani Masfir Ali Yahya Al-Surai'i, Guided Recitations Modes in Imam Al-Alousi Book "*Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Quran al-'Athim wa al-Sab' al-Mathani* (The Essence of Meanings in the Interpretation of Holy Quran and the Seven Oft-Repeated Verses" A Comparative Study of the First Quarter of Surah Al 'Imran, Journal of Arts, Faculty of Arts, Tamar University, Yemen, V 11, I 3, 2023: 77 -118.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



المقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله الطيبين الطاهرين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، وبعد:
تشتمل علوم القراءات على تخصصات عدة من أهمها (توجيه القراءات)، والذي يوضح خصائص قراءة القرآن وكيف تتماشى مع القواعد النحوية والمعجمية، مما يجعل هذا العلم غاية في الأهمية.

لقد كان الإمام الألوسي -رحمه الله- من المفسرين الذين كانت لهم عناية كبيرة بذكر وجوه القراءات، فقد أودع في كتابه من علوم القرآن ألواناً، ومنها علم القراءات وتوجيهها، فعزمت أن أجمع ما تفرق في ثناياه من القراءات وتوجيهها وبيان أوجه الاختلاف لغةً ومعنى؛ وقد رأيت أن يكون موضوع هذا البحث بعنوان: "توجيه القراءات عند الإمام الألوسي في كتابه: "روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني" الربع الأول من سورة آل عمران أمودجًا" دراسة مقارنة.
أهمية الموضوع:

إن علم توجيه القراءات أحد أهم العلوم لفهم القرآن الكريم، كما أن له إسهامه في إثراء الأحكام الفقهية والشرعية والعربية وغيرها من العلوم، ويحصل من خلاله معرفة القراءة المتواترة والشاذة وبيان وجوهها في العربية.

أسباب اختيار الموضوع:

1. الرغبة في إبراز القيمة العلمية لتفسير الإمام الألوسي بين كتب التفسير.
2. اهتمام الإمام الألوسي بالقراءات وتوجيهها ودفع الاعتراض عنها.
3. حب تفسير كتاب الله والحرص على الاستفادة والاستزادة من العلم.
4. الإسهام في خدمة سفر عظيم من كتب التفسير.

الدراسات السابقة:

بعد البحث تبين أنه لا توجد دراسة خاصة ومطابقة للموضوع، ولكن توجد بعض الدراسات التي أشارت إلى توجيه الألوسي للقراءات، وهي:
أولاً: منج الإمام الألوسي في القراءات وأثرها في تفسيره روح المعاني، للباحث: بلال العسلي، رسالة ماجستير في التفسير في الجامعة الإسلامية بغزة.



تميّزت رسالته بسبب منهج الألوسي في الاحتجاج للقراءات وبيان اعتماده على القرآن والشعر والنحو وكلام العرب في إثبات ذلك، وتميّزت بذكر إيجابيات وسلبيات القراءات في تفسيره، وبيان أثر القراءات القرآنية على التفسير وعلى الأحكام الفقهية.

هذه الدراسة مستقصية ومتبعة لجميع المواضيع التي اشتملت على توجيه القراءات في ضوء حدود البحث مع ذكر توجيهها والحكم عليها بالقبول أو الرد أو الصحة والبطلان، حسب القواعد المتبعة في علم القراءات.

ثانيًا: القراءات الشاذة في تفسير روح المعاني للألوسي للباحثة غنية بوحوش جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان، رسالة دكتوراه، 1436هـ.

وتحدثت فيها الباحثة عن الجانب الصوتي والدلالي في القراءات القرآنية الشاذة بطريقة مختصرة، وهو ما سوف أتناوله بالتفصيل من خلال هذه الدراسة.

رابعًا: منهج الألوسي في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني للباحث: عبدالله ربيع، رسالة ماجستير بالجامعة الإسلامية في غزة 2011م.

تناول الباحث فيها منهج الألوسي في تفسير القرآن بالمأثور والتفسير بالرأي، ولم يتطرق الباحث لمنهج الألوسي في القراءات وتوجيهها، وهو ما سأتطرق إليه في هذا البحث.

خامسًا: التوجيه اللغوي للقراءات عند الألوسي في روح المعاني، للباحث: توفيق منصور، رسالة دكتوراه، جامعة وهران السانية.

كان جهد الباحث هو استقراء المواضع اللغوية ثم تصنيفها، ولم يذكر مواضع الكلمات الخلافية في القراءات بالترتيب، وهو ما سوف أذكره في ثنايا هذا البحث مع العمل على التمييز بين القراءات ومعرفة المردود من المقبول.

سادسًا: القراءات غير المتواترة في تفسير الألوسي دراسة تفسيرية فقهية لمحمد لاشين، رسالة ماجستير، جامعة القاهرة 2012م.

سابعًا: التوجيه النحوي والصرفي للقراءات القرآنية في كتاب روح المعاني، نادية المهدي، رسالة ماجستير.

كان جهد الباحثة هو استقصاء القراءات الشاذة فقط، أما هذه الدراسة فشاملة لجميع مواضع توجيه القراءات الشاذة والمتواترة عند الإمام الألوسي في تفسيره.



أهداف البحث:

1. إبراز منهج الإمام الألوسي في توجيه القراءات لكونه ممن اشتهر بالعناية بهذا العلم.
2. الوقوف على ما تفرد به الإمام الألوسي في القراءات⁽¹⁾.
3. بيان القيمة العلمية لتوجيهات الإمام الألوسي للقراءات.
4. بيان الصلة الوثيقة بين القراءات وعلم التفسير وجهة ارتباطه به.

حدود البحث:

يتحدد البحث بدراسة توجيه القراءات القرآنية المتواترة والشاذة في تفسير روح المعاني، وتمييز المردود منها والمقبول، علمًا بأن البحث سيكون في الربع الأول من سورة آل عمران - أنموذجًا -، من بداية الآية: ﴿الْم﴾ إلى نهاية الآية ﴿زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ...﴾ ومقارنتها مع ما ورد في بعض التفاسير كتفسير: الزمخشري، والرازي، والقرطبي، والسمين الحلبي.

تساؤلات البحث:

- ما منهج الإمام الألوسي في توجيه القراءات؟
- ما استدراقات الإمام الألوسي على من سبقه في توجيه القراءات؟
- ما القيمة العلمية لتوجيه القراءات عند الإمام الألوسي؟
- ما أثر توجيه القراءات على التفسير والأحكام؟

منهج كتابة البحث:

هو المنهج الاستقرائي التحليلي، وسأتبع في كتابة البحث الخطوات التالية:

1. تتبع القراءات القرآنية الواردة في مواضع الدراسة على حسب ترتيب المصحف وتوجيهها مع بيان القراءة المتواترة من الشاذة على النحو الآتي:
 - أ. كتابة نص الآية.
 - ب. إثبات نص المؤلف في جميع مواضع التوجيه للقراءات، موضوع الدراسة.
 - ت. دراسة توجيه الإمام الألوسي للقراءة ومقارنته مع من سبقه في التوجيه والتفسير.
 - ث. بيان نتيجة الدراسة.
2. تصنيف القراءات القرآنية بحسب موضوعات التوجيه في نهاية الدراسة.
3. عزو الآيات القرآنية بذكر اسم السورة ورقم الآية في المتن.



4. تخريج الأحاديث النبوية والآثار من مصادرها الأصلية.
 5. الترجمة للأعلام غير المشهورين ترجمة مختصرة.
 6. بيان معاني الألفاظ الغريبة من كتب الغريب والمعاجم.
 7. بيان ما تفرد به الإمام الألوسي في توجيه القراءات وقيمتها العلمية.
 8. توثيق النصوص المنقولة من مصادرها الأصلية.
 9. عزو الأبيات الشعرية إلى مظانها من دواوين الشعراء.
 10. تذييل البحث بالفهارس.
- خطة البحث: وتشتمل على مقدمة، وتمهيد، وفصلين، وخاتمة، وفهارس.
- التمهيد: التعريف بعلم توجيه القراءات، وفيه ثلاث مسائل:
- أولاً: تعريف التوجيه لغة واصطلاحاً.
- ثانياً: تعريف القراءات لغة واصطلاحاً.
- ثالثاً: تعريف توجيه القراءات.
- المبحث الأول: التعريف بالإمام الألوسي وبيان منهجه في توجيه القراءات، وفيه:
- أولاً: حياته الشخصية.
- ثانياً: منهجه في توجيه القراءات.
- المبحث الثاني: توجيه القراءات عند الإمام الألوسي، الربع الأول من سورة آل عمران أنموذجاً، وفيه:

- المسألة الأولى: توجيه القراءات الواردة في لفظ ﴿الْمَ اللَّهُ﴾
 - المسألة الثانية: توجيه القراءات الواردة في لفظ: ﴿الْحَى الْقِيَوْمُ﴾
 - المسألة الثالثة: توجيه القراءات الواردة في لفظ: ﴿نَزَلَ﴾
 - المسألة الرابعة: توجيه القراءات الواردة في لفظ: ﴿يُصَوِّرُكُمْ﴾
 - المسألة الخامسة: توجيه القراءات الواردة في لفظ: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾
- وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ



- المسألة السادسة: توجيه القراءات الواردة في لفظ: ﴿ وَوَدُّ ﴾
- المسألة السابعة: توجيه القراءات الواردة في لفظ: ﴿ سَتَغْلُبُونَ وَتُحْشَرُونَ ﴾
- المسألة الثامنة: توجيه القراءات الواردة في لفظ: ﴿ يَرَوْنَهُمْ ﴾
- المسألة التاسعة: توجيه القراءات الواردة في لفظ: ﴿ زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ﴾

الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

فهرس المصادر والمراجع.

التمهيد: التعريف بعلم توجيه القراءات

أولاً: تعريف التوجيه لغة واصطلاحاً:

التوجيه لغة: الوجه: معروف، والجمع "جوه" والوجه والجهة بمعنى، والهاء عوض من الواو، ووجه كل شيء مستقبله، ويقال: "هذا وجه الرأي، أي: الرأي نفسه"⁽²⁾، ويقال: خرج القوم فوجهوا للناس الطريق توجيهاً إذا وطؤوه وسلكوه حتى استبان أثر الطريق لمن يسلكه⁽³⁾.

التوجيه اصطلاحاً: "يدور مفهوم توجيه القراءات حول بيان الوجه المقصود من القراءة، أو تلمس الأوجه المحتملة التي يجري عليها التغيرات القرآني في مواضعه، سواء كانت هذه الوجوه نقلية أم عقلية، وقد أثر بعض المتأخرين استعمال مصطلح التوجيه، على مصطلح الاحتجاج، وأظن أن الذي حملهم على ذلك -حسبما يتبادر للذهن- هو شيوعه في مجال الدرس اللغوي، وارتباطه بأكثر من مصدر من مصادره، فعمدوا إلى تمييز القراءات من ذلك بمصطلح التوجيه، بل ذهبوا إلى تخصيصه بالبحث في وجوه المعاني المترتبة على اختلاف القراءات"⁽⁴⁾.

فالزركشي⁽⁵⁾ يجعل النوع الثالث والعشرين من علوم القرآن في "معرفة توجيه القراءات، وتبيين وجه ما ذهب إليه كل قارئ" ويرى أنه "فن جليل" وبه تعرف جلاله المعاني وجزالتها، وقد اعتنى به الأئمة وأفردوا فيه كتباً، وفائدته كما قال الكواشي⁽⁶⁾ "أن يكون دليلاً على حسب المدلول عليه أو مرجحاً"⁽⁷⁾.

ثانياً: القراءات لغة واصطلاحاً:

القراءات لغة: جمع قراءة، والقراءة مصدر سماعي لقراً، تقول: قرأ يقرأ قراءة، وقرآناً، وقرءاً، والقرء في اللغة: الجمع والضم، وسميت القراءة قراءة: لأن القارئ يجمع الحرف مع الحرف فتكون



الكلمة، والكلمة مع الكلمة فتكون جملة، والجملة مع الجملة، فهو يقرأ يعني: يجمع ذلك كله⁽⁸⁾.
القراءات اصطلاحًا: يخلط كثير من الباحثين بين تعريف القراءات وعلم القراءات، والفرق بينهما كالفرق بين القرآن الكريم وعلومه.

علم القراءات: هو "علم بكيفية أداء كلمات القرآن واختلافها بعزو الناقله"⁽⁹⁾، أو "علم بكيفية أداء كلمات القرآن واختلافها معزوًا لناقله"⁽¹⁰⁾.

فالقراءة: مذهب من مذاهب النطق بالقرآن الكريم؛ يذهب إليه إمام من الأئمة مذهبًا يخالف غيره مع اتفاق الروايات والطرق عنه، سواء أكانت هذه المخالفة في نطق الحروف أم في نطق هيئاتها⁽¹¹⁾.

ومذهب النطق بالكلمة القرآنية له مسميات هي:

- القراءة: ما نسب إلى أحد أئمة القراءات إذا اتفقت الروايات والطرق عنه.
- الرواية: ما نسب إلى الأخذ عن هذا الإمام ولو بواسطة.
- الطريق: ما نسب إلى الأخذ عن الراوي ولو نزل.
- الوجه: ما نسب إلى تخير القارئ من قراءة يثبت علمها وتؤخذ عنه⁽¹²⁾.

قال السيوطي⁽¹³⁾: "الخلافاً إن كان لأحد الأئمة السبعة أو العشرة أو نحوهم، واتفقت عليه الروايات والطرق عنه، فهو قراءة، وإن كان للراوي عنه، فرواية، أو لمن بعده فنازلاً فطريق، أو لأعلى هذه الصفة مما هو راجع إلى تخير القارئ فيه، فوجه"⁽¹⁴⁾.

ثالثاً: تعريف توجيه القراءات:

ويمكن تعريف توجيه القراءات: بأنه: "هو علم غايته بيان وجوه القراءات القرآنية، واتفاقها مع قواعد النحو واللغة، ومعرفة مستندها اللغوي"⁽¹⁵⁾.

ولمصطلح التوجيه مرادفات ذكرها أئمة العربية ممن راموا تبين وجوه القراءات والإيضاح عنها، منها: التعليل والتخريج والتأويل والإيضاح والاحتجاج، وهي مرادفات منثورة في ثنايا كتب الأئمة⁽¹⁶⁾.



المبحث الأول: التعريف بالإمام الألويسي وبيان منهجه في توجيه القراءات

أولاً: حياته الشخصية

(أ) اسمه ونسبه

اسمه: أبو الثناء شهاب الدين محمود بن عبدالله بن محمود بن درويش الحسيني البغدادي الألويسي، من أسرة ألويسية، وهي مشهورة بالعراق، نبغ فيها علماء وأدباء ذاع صيتهم في الآفاق، ينتهي نسبه الشريف من جهة الأب إلى الحسين عليه السلام، ومن جهة الأم إلى الحسن عليه السلام.

أما نسبه فقد اختلف فيه المؤرخون فقال بعضهم: إنه نسبة إلى "ألوس" وهو اسم رجل سميت به بلدة على الفرات، ومنهم من قال "ألوس" بلدة بساحل بحر الشام أو أنها على الفرات في وسطه يقال لها ألويس، واشتهرت هذه النسبة أخيراً بالمد "الألويسي" ويقال فيها أيضاً "ألوسية"⁽¹⁷⁾، وقد ورد في كتاب الأعلام أن نسبة الأسرة الألويسية إلى جزيرة "ألوس" في وسط نهر الفرات فر إليها جد هذه الأسرة من وجه التتار عندما داهموا بغداد، فنسب إليها، وكتبها بعضهم بالقصر "الألويسي"⁽¹⁸⁾.

(ب) مولده ونشأته

ولد الألويسي بالكرخ⁽¹⁹⁾، قبيل ظهر الرابع عشر من شهر شعبان سنة 1217هـ-1802م⁽²⁰⁾.

أما نشأته: فنشأ في بغداد، وكان أبوه رئيساً للمدرسين في بغداد، ومنزله ببغداد قبلة لقاصدي الاستفادة والتوجيه، وقد فتحت عينا شهاب الدين فرأى أباه والعلماء من حوله فسار في طريقهم، وقد لاقى اهتماماً كبيراً من والده، فكان ذلك سبباً مباشراً في نبوغه، فتلقى العلوم عن مشايخ عصره الذين كان في مقدمتهم أبوه ثم تولى التدريس والتأليف والوعظ بعد ذلك وهو ابن ثلاث عشرة سنة، وأسند إليه مناصب علمية عديدة من أهمها توليته منصب الإفتاء الذي كان يُعدّ أكبر وظيفة علمية في بغداد ولم يتجاوز يومها الثلاثين من عمره، ثم دار الزمان دورته وعزل عن الإفتاء وبدأ بعدها في كتابة تفسيره روح المعاني ولم ينقطع عن التأليف، ثم سافر إلى بغداد بعد أن غاب عنها واحداً وعشرين شهراً، وبقي فيها حتى مرض.

(ج) وفاته

توفي في الخامس والعشرين من ذي القعدة سنة 1270هـ، ودفن بالقرب من الشيخ معروف

الكرخي⁽²¹⁾، وله من العمر نحو ثلاث وخمسين سنة، وقد امتدحه ورثاه عددٌ من الشعراء⁽²²⁾.



ثانياً: منهج الألوسي في توجيه القراءات

من خلال استقراء مواضع التوجيه في تفسير روح المعاني نلاحظ أن الألوسي قد اهتم بهذا الفن، فهو يحتج للقراءات القرآنية ويوجهها، وفي الغالب يسوق لكل أسلوب من أساليب احتجائه آيات قرآنية، أو أحاديث نبوية، أو أمثالا عربية، وكان أيضاً يوجه بلغات العرب ولهجاتهم، وكان ينقل أقوالهم، وقد أفاض في توجيهه للقراءات القرآنية بالبلاغة والأدلة الفقهية، ونستعرض هنا ملامح منهجه في توجيه القراءة القرآنية:

1. يحتج لتوجيه القراءة بآية قرآنية

فعند تفسير قوله تعالى: ﴿الْمَ اللَّهُ﴾

قرأ الجمهور ﴿الْمَ اللَّهُ﴾، بفتح الميم وطرح الهمزة، وقرأ أبو جعفر والأعشى⁽²³⁾ والبرجمي عن أبي بكر عن عاصم بسكون الميم وقطع الهمزة، ولا إشكال فيها لأن طريق التلفظ فيما لا تكون من هذه الفواتح مفردة ﴿ص﴾، ولا موازنة المفرد ﴿حَم﴾، حسبما ذكر في الكتاب الحكاية فقط ساكنة الأعجاز على الوقف سواء جعلت أسماء، أو مسرودة على نمط التعديد وإن لزمها التقاء الساكنين لما أنه مغتفر في باب الوقف قطعاً، والجمهور يفتحون الميم ويطرحون الهمزة من الاسم الكريم، قيل: وإنما فتحت لإلقاء حركة الهمزة عليها ليبدل على أنها في حكم الثابت لأنها أسقطت للتخفيف لا للدرج... ولا يوقف على متحرك البتة سواء في ذلك حركة الإعراب والبناء والنقل والتقاء الساكنين والحكاية والاتباع، فلا يجوز في ﴿قَدْ أَلْحَ﴾، [المؤمنون:1]، إذا حذفت الهمزة ونقلت حركتها إلى الدال أن تقف على دال "قد" بالفتحة بل تسكنها قولاً واحداً.

2. يحتج في توجيه القراءة بالحديث الشريف

فعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾

وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾، [آل عمران: 7].

قرأ ابن عباس: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله ويقول الراسخون في العلم آمنا به﴾: استشهد بها في معرض استدلاله على قول من قال إن معنى المتشابه هو: "ما لا يعلم تأويله إلا الله تعالى



واستدلّ على ذلك بما أخرجه عبد الرازق في تفسيره والحاكم في مستدرکه عن ابن عباس أنّه كان يقرأ ﴿وما يعلم تأويله إلا الله ويقول الراسخون في العلم آمناب به﴾⁽²⁴⁾.

3. يعتمد في التوجيه على وجه من وجوه النحو

قال الواحدي في تفسيره: إنّ طريق معرفة تفسير كلام الله تعالى تعلم النحو والأدب لأنهما عمدتاه، وأحكام أصولهما ويُعدّ التوجيه النحوي من أبرز معالم تفسير روح المعاني، فقد كان يهتم بالمباحث النحوية ويكثر من الاستشهاد بها، حتى أصبح الإعراب وقواعده معلماً أساسياً من معالم منهجه في تفسيره، فنجدّه يفسر الآية، ويربط بينهما وبين الإعراب، فينقل آراء النحاة، ويرجح بينها، ثم يسوق شواهد على ما اختاره من توجيه نحوي، وكل ذلك وفق تمكنه في النحو وتضلعه فيه، مما جعل من تفسيره اتجاهاً جديداً إلى جانب موضوعاته الأخيرة.

ففي تفسيره لقوله تعالى: ﴿زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ﴾، [آل عمران: 14]، كلام مستأنف سيق للتنفير عن الحظوظ النفسانية، وقرأ مجاهد - زين - بالبناء للفاعل، ونصب (حُبِّ)⁽²⁵⁾، الجامع لأحكام القرآن (28/4) ليس مكان الهامش هنا وقرأ الجمهور "زَيْن" على بناء الفعل للمفعول، ورفع "حُبُّ". وقرأ الضحاك ومجاهد "زَيْن" على بناء الفعل للفاعل، ونصب "حُبُّ"⁽²⁶⁾.

المبحث الثاني: توجيه القراءات عند الإمام الألويسي (الربع الأول من سورة آل عمران أنموذجاً)

المسألة الأولى: توجيه القراءات الواردة في لفظ ﴿الْمَ اللَّهُ﴾ في قوله تعالى: ﴿الْمَ اللَّهُ﴾

أولاً: القراءات الواردة: قرأ الجمهور ﴿الْمَ اللَّهُ﴾، بفتح الميم وطرح الهمزة، وقرأ أبو جعفر والأعشى⁽²⁷⁾ والبرجمي عن أبي بكر عن عاصم بسكون الميم وقطع الهمزة. ثانياً: توجيه الألويسي:

قال الألويسي: "لا إشكال فيها لأن طريق التلظف فيما لا تكون من هذه الفواتح مفردة

﴿ص﴾، ولا موازنة المفرد ﴿حَم﴾، حسبما ذكر في الكتاب الحكاية فقط ساكنة الأعجاز على الوقف سواء جعلت أسماء، أو مسرودة على نمط التعديد وإن لزمها التقاء الساكنين لما أنه مغتفر في باب الوقف قطعاً، ولذا ضعفت قراءة عمرو بن عبيد⁽²⁸⁾ بكسر الميم"⁽²⁹⁾.



والجمهور يفتحون الميم ويطرحون الهمزة من الاسم الكريم، قيل: وإنما فتحت لإلقاء حركة الهمزة عليها ليدل على أنها في حكم الثابت لأنها أسقطت للتخفيف لا للدرج فإن الميم في حكم الوقف كقوله: واحد، اثنان، لا لالتقاء الساكنين - كما قال سيبويه- فإنه غير محذور في باب الوقف، ولذلك لم تحرك في لام - وإلى ذلك ذهب الفراء- وفي البحر: ⁽³⁰⁾ إنه ضعيف لإجماعهم على أن الألف الموصولة في التعريف تسقط في الوصل وما يسقط لا تلقى حركته، كما قاله أبو علي.

وقولهم: إن الميم في حكم الوقف وحركتها حركة الإلقاء مخالف لإجماع العرب، والنحاة أنه لا يوقف على متحرك البتة سواء في ذلك حركة الإعراب والبناء والنقل والتقاء الساكنين والحكاية والاتباع فلا يجوز في ﴿قَدْ أَفْلَحَ﴾، [المؤمنون: 1]، إذا حذفت الهمزة ونقلت حركتها إلى الدال أن تقف على دال "قد" بالفتحة بل تسكنها قولاً واحداً.

وأما نظيرهم بـ"واحد اثنان" بإلقاء حركة الهمزة على الدال فإن سيبويه ذكر أنهم يشمون ⁽³¹⁾ آخر "واحد" لتمكّنه ولم يحك الكسر لغةً، فإن صح الكسر فليس "واحد" موقوفاً عليه كما زعموا، ولا حركته حركة نقل من همزة الوصل ولكنه موصول بقولهم: اثنان فالتقى ساكنان دال واحد، وثناء اثنين فكسرت الدال لالتقاءهما وحذفت الهمزة لأنها لا تثبت في الوصل.

وأما قولهم: إنه غير محذور في باب الوقف ولذلك لم يحرك في "لام"، فجوابه: إن الذي قال: إن الحركة لالتقاء الساكنين لم يُردّ بهما التقاء الياء والميم من ﴿المرء﴾ في الوقف بل أراد الميم الأخير من ﴿المرء﴾ ولام التعريف فهو كالتقاء نون "من"، ولام "الرجل" إذا قلت "مِنَ الرجل" على أن في قولهم تدافعا، فإن سكون آخر الميم إنما هو على نية الوقف عليها وإلقاء حركة الهمزة عليها إنما هو على نية الوصل، ونية الوصل توجب حذف الهمزة، ونية الوقف على ما قبلها توجب ثباتها وقطعها، وهذا متناقض.

ولذا قال الجاربردي ⁽³²⁾: إن تحريك الميم لالتقاء الساكنين ولخفة الحركة ولتفخيم الاسم الجليل وهذا قول سيبويه وكثير من النحاة، وادعى أن في مذهب الفراء حملا على الضعيف لأن إجراء الوصل مجرى الوقف ليس بقوي في اللغة، وإعراب لفظ الجلالة مبتدأ والخبر ما بعده، والجملة مستأنفة على معنى أنه المستحق وحده للعبادة ⁽³³⁾.



• معنى كلمة ﴿الْم﴾:

رُوي عن ابن عباس في الحروف المقطعة أقوالٌ: أحدهما: أَنَّ ﴿الْم﴾، قَسَمَ بهذه الحروف أن هذا الكتاب هو الذي أنزل على النبي ﷺ، الثاني: أَنَّ ﴿الْم﴾ معناه أنا الله أعلم وأرى، وروي عن أبي عبيدة أنه قال: هذه الحروف المقطعة حروف الهجاء، وهي افتتاح كلام ونحو ذلك، وقال أبو إسحاق الزجاج: المختار ما روي عن ابن عباس وهو أن معناها ﴿الْم﴾ أنا الله أعلم، وأن كل حرف منها له تفسير، قال: والدليل على ذلك أن العرب تنطق بالحرف الواحد تدل به على الكلمة التي هو منها، ومنها البيت:

قلتُ لها قِفي فقلت لي قَافٌ لا تحسبين قد نسينا الإيجاف⁽³⁴⁾

وأجمع النحويون على أن حروف التهجّي، وهي الألف والباء والتاء وسائر ما في القرآن منها مبنية على الوقف وأنها لا تعرب.

ولعلماء التفسير أقوال عديدة في معاني الحروف المقطعة من أوائل السور، أخشى من نقلها الملال، وتحقيق هذه الحروف علم مستور، وسر محجوب عجزت عقول العلماء - كما قال ابن عباس - عن إدراكه، وقصرت خيول الخيال عن لحاقه، ولهذا قال الصديق: "لكل كتاب سرٌّ، وسرُّ القرآن أوائلُ السور"، وقال الشعبي: "سرُّ الله تعالى فلا تطلبوه"⁽³⁵⁾.

• ثالثًا: مقارنة قول الألويسي بمن سبقه في توجيه القراءة:

أ) توجيه قراءة ﴿آم﴾ الله ﷻ بإسكان الميم

فقد وجّه الألويسي القراءة المذكورة، ونسبها لـ"أبي جعفر، والأعشى، والبرجمي عن أبي بكر عن عاصم"، ووصفها، ووجهها فقال: سكونُ الميم، والبداء بلفظ الجلالة بهمزة قطع: أنها على إجراء الوصل مجرى الوقف، وقد سَلَكَ مَسَلَكُ الألويسي مجموعة من المفسرين واللغويين ك(الزمخشري، والرازي، والقرطبي، والبيضاوي، وأبي حيان، وابن خالويه، ومكي بن أبي طالب)⁽³⁶⁾ فذكروا القراءة، ونسبوها⁽³⁷⁾، ووصفوها، ووجهها كتوجيه الألويسي، فأبو حيان يقول: (وَقَفُّوا على الميم كما وَقَفُّوا على الألف واللام، وحفظها ذلك وأن يُبدأ بما بعدها)⁽³⁸⁾.

بينما هناك من المفسرين واللغويين ك(الطبري، والسمين، والخازن، وابن كثير) من لم يتعرض

لذكر القراءة.



أ. توجيه قراءة ﴿آم﴾ الله بكسر الميم:

ذكر الآلوسي القراءة، ونسبها لعمر بن عبيد، ووصفها، ووجهها بأن الميم كسرت لالتقاء الساكنين، وقد سلك الآلوسي مسلك بعض المفسرين، ك(القرطبي، والبيضاوي، وأبي حيان) فذكروا القراءة، ونسبوها⁽³⁹⁾، ووصفوها، ووجهها كتوجيه الآلوسي، قال الأخفش بن سعيد: وَيَجُوز ﴿آم﴾ الله بكسر الميم لالتقاء الساكنين⁽⁴⁰⁾. وهناك جملة من العلماء لم يتعرضوا لذكر القراءة ك(الطبري، والزمخشري، والرازي، والخازن، والسمين، وابن كثير، وابن خالويه، ومكي بن أبي طالب)

ب. توجيه قراءة ﴿آم﴾ الله بفتح الميم

فقد ذكر الآلوسي القراءة، ونسبها للجمهور، ووصفها، ووجهها بأن الميم فُيْحَتْ لالتقاء الساكنين، أُلْقِيَتْ حركة الهمزة على ما قبلها، وحركة الهمز الفتح. وقد سلك مسلك بعض المفسرين ك(الزمخشري، والرازي، والقرطبي، والبيضاوي، وأبي حيان، وابن خالويه، ومكي بن أبي طالب) حيث إنهم ذكروا القراءة، ونسبوها⁽⁴¹⁾ ووصفوها، ووجهها كتوجيه الآلوسي. وهناك جملة من العلماء لم يتعرضوا لذكر القراءة ك(الطبري، والزمخشري، والرازي، والخازن، والسمين، وابن كثير، وابن خالويه، ومكي بن أبي طالب).

وفي بيان جواز فتح الميم من عدمه اختلف العلماء. فقال الزجاج: هذا خطأ⁽⁴²⁾، ولا تقوله العرب لثقله. وذهب سيبويه إلى أنها حركت لالتقاء الساكنين، كما حركوا من الله، وهمزة الوصل ساقطة في الدرج كما سقطت في نحو: من الرجل، والفتح أولى من الكسر لأجل الياء، كما قالوا: أين؟ وكيف؟ ولزيادة الكسر قبل الياء، فزال الثقل. وذهب الفراء إلى أنها حركة نقل من همزة الوصل، لأن حروف الهجاء ينوي بها الوقف، فينوي بما بعدها الاستئناف. فكان الهمزة في حكم الثبات. وَضَعْفَ هذا المذهب بإجماعهم على أن الألف الموصولة في التعريف تسقط في الوصل. وَمَا يَسْقُطُ يُتَلَقَى حَرَكَتُهُ. وَقَدْ اخْتَارَ الزمخشري مذهب الفراء في أن الفتحة في الميم هي حركة الهمزة حين أسقطت للتخفيف.

رابعاً: نتيجة الدراسة⁽⁴³⁾

نرى أن الآلوسي قد ذكر ثلاث قراءات في هذا الحرف المقطع (آم. الله)، بسكون الميم وقطع الهمزة، (آم. الله)، بفتح الميم وطرح الهمزة، (آم. الله)، بكسر الميم وطرح الهمزة، وقد أفاض في

شرح وتفصيل وتوجيه تلك القراءات -خاصةً قراءة الجمهور- وتوجيهه لتلك القراءات يصنف ضمن التوجيه النحوي.

المسألة الثانية: توجيه القراءات الواردة في لفظ: ﴿الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾، [البقرة: 255].

أولاً: القراءات الواردة: قرأ عُمر وابن مسعود وأبي وعلقمة⁽⁴⁴⁾ ﴿الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ (قيَام) وقيَم (وهما قرئ، وروي أولهما عن عمر رضي الله عنه وقرئ: (القائم) (والقيوم) بالنصب⁽⁴⁵⁾ ثانياً: توجيه الألوسي: لم يوجّه هنا؛ اعتماداً واكتفاء بتوجيهه لها في سورة البقرة في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾، [البقرة: 255]، فقال: في قوله تعالى: ﴿الْحَيُّ﴾، سبعة أوجه من وجوه الإعراب، الأول: أن يكون خبرًا ثانيًا للفظ الجلالة، الثاني: أن يكون خبرًا مبتدأ محذوف، أي: هو الحي، الثالث: أن يكون بدلًا من قوله سبحانه: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾، الرابع: أن يكون بدلًا من ﴿هُوَ﴾ وحده، الخامس: أن يكون مبتدأ خبره ﴿لَا تَأْخُذُهُ﴾، السادس: أنه بدل من الله، السابع: أنه صفة له ويعضده القراءة بالنصب على المدح لاختصاصه بالنعمة.

• أصل كلمتي ﴿الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾:

وفي أصل كلمة ﴿الْحَيُّ﴾ قولان: الأول: أن أصله حَيٌّ بياءين من حَيٍّ يحيها، والثاني: أنه حَيٌّ فقلبت الواو المتطرفة المنكر ما فيها باء، ولذلك كتبوا الحياة بالواو في رسم المصحف، تنبيهًا على هذا الأصل، ويؤيده ﴿الْحَيَوَانُ﴾ لظهور هذا الأصل فيه ووزنه قيل: فعلٌ، وقيل: فَعِيلٌ مخفف كميت في مَيِّت⁽⁴⁶⁾

أصل كلمة ﴿الْقَيُّومُ﴾: صيغة مبالغة للقيام، وأصله: قَيُّوومٌ على (فَعُول) فاجتمعت الواو والياء وسبقت إحداهما بالسكون فقلبت الواو ياء وأدغمت، ولا يجوز أن يكون فَعُولًا (وإلا لكان قَوُومًا) لأنه واوي.

والقيام: نقيض الجلوس، قام يقوم قومًا وقيامًا وقومة وقامة، والمقام: موضع القدمين وقوله

تعالى: ﴿لَا مَقَامَ لَكُمْ﴾، [الأحزاب: 13]، أي لا موضع لكم، وقام أي: عزم ومنه قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ لَمَّا

قَامَ عَبْدُ اللَّهِ ﷺ، [الجن:19]، والقوام: العدل ومنه قوله تعالى: ﴿وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا ﷻ﴾، [الفرقان:67]، وقيام بكسر القاف الذي يُقِيمُ شأنهم ومنه قوله تعالى: ﴿أَلَيْسَ جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَمًا ﷻ﴾، [النساء:5]، والقِيم: السيد وسائس الأمر، وقِيمُ الأمر: مُقيمة، وأمر قيم: مستقيم، وقوله تعالى: ﴿فِيهَا كُتِبَ قِيَمَةٌ ﷻ﴾، [البينة:3]، أي: مستقيمة، وكل من ثبتَ على شيءٍ وتمسَّك به فهو قائم عليه، والقِيوم والقِيَام: من أبنية المبالغة وهو لغة، وقال سيبويه: قِيم وزنه فَعِيل وأصله قِيوم، فلما اجتمعت الياء والواو والسابق ساكن أبدلوا من الواو ياء وأدغموا فيها الياء التي قبلها فصارتا ياءً مشددة، والقِيوم: القائم بأمر خلقه وفي حديث الدعاء "ولك الحمد أنت قِيَام السموات والأرض، وفي رواية قِيمَن وفي أخرى: قِيوم" (47)، (والقيمةُ واحده القيم، وقوم السلعة تقويمًا، وأهل مكة يقولون: "استقام السلعة" وهما بمعنى واحد) (48).

ولعلماء التفسير أقوال في قوله تعالى: ﴿أَلَيْسَ الْقِيَوْمُ ﷻ﴾، صفة الله تعالى وهو الذي لم يزل موجودًا وبالحياء موصوفًا لم تحدث له الحياة بعد موت، ولا يعتره الموت بعد الحياة، فهو حيٌّ في نفسه لا يموت أبدًا، ﴿الْقِيَوْمُ ﷻ﴾ (القيم لغيره، فجميع الموجودات مفتقرة إليه وهو غني عنها، ولا قوام لها بدون أمره، قائم على كل نفس بما كسبت، دائم القيام بتدبير الخلق وحفظه) (49).

• ثالثًا: مقارنة قول الألوسي بمن سبقه في توجيه القراءة

الإمام الألوسي وجه القراءة المتواترة ﴿الْحَيُّ ﷻ﴾ وذكر فيها سبعة أوجه من وجوه الإعراب (50)، ووجه قراءة ﴿الْقِيَوْمُ ﷻ﴾ وهي القراءة المتواترة والقراءات الشاذة فيها على أنها صيغ مبالغة وقد سلك الألوسي مسلك بعض العلماء كـ(القرطبي، والرازي، وأبي حيان) الذين ذكروا القراءة، ونسبوها (51).

رابعًا: نتيجة الدراسة

نستنتج من القراءتين المذكورتين أن إحداهما شاذة (الحيُّ القيام)، والأخرى متواترة (الحي القيام)، وكلاهما أضاف معنىً جديدًا لا ينال بالأخرى.

المسألة الثالثة: توجيه القراءات الواردة في لفظ: ﴿نَزَلَ ﷻ﴾: في قوله الله تعالى: ﴿نَزَلَ عَلَيْكَ

الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ ﷻ﴾، 3.



أولا القراءات الواردة: قرأ الأعمش: ﴿ نَزَّلَ ﴾ بالتخفيف، ورفع ﴿ الْكِتَابَ ﴾ .

ثانيا: توجيه الألوسي: بعد أن ذكر الألوسي القراءة، ونسبها للأعمش، ووصفها، وجَّهها على أن الجملة منقطعةٌ عمَّا قبلها أو متعلقةٌ به بتقدير "من عنده"⁽⁵²⁾.

• أصل كلمة ﴿ نَزَّلَ ﴾

نزل: (النزول: الحلول، وقد نزل عليهم، ونزل بهم، ينزل نزولاً ومنزلاً، ومكان نزل: يُنزل فيه كثيراً، ونزل من علوٍ إلى سفلى: أي انحدر، والنزل: ما يهبط للنزول، والجمع: أنزال، وسحاب نزل، وذو نزل: كثير المطر، ونزلت عليهم الرحمة، ونزل عليهم العذاب، كلاهما على المثل ولا فرق بين نزل وأنزل إلا أنَّ نَزَلَ هو للتكثير)⁽⁵³⁾، (والمُنزَلُ أي: الدار، والتنزيل أي: الترتيب، والنازلة: الشديدة من شدائد الدهر تنزل بالناس، والنَزْلَةُ كالزكام، والنزول أي: الضيف)⁽⁵⁴⁾.

وعليه فمعنى قوله: ﴿ نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ ﴾، أي: نزل عليك القرآن يا محمد الذي لا شك فيه ولا ريب، مصدقاً لما قبله من الكتب في التوحيد والنبوات والأخبار وبعض الشرائع، فهو منزل من عند الله تعالى، أنزله بعلمه، والملائكة يشهدون، وكفى بالله شهيداً وعبر بـ ﴿ نَزَّلَ ﴾، مع القرآن (وأنزل) ، مع التوراة والإنجيل: لأنَّ القرآن نزل منجماً مفصلاً في أوقات كثيرة، ونزل للتكثير، والتوراة والإنجيل نزلت جملةً واحدةً، وجاء بذكر الخطاب: لما في الخطاب من المؤانسة، وأتى بلفظ على لما في على من الاستعلاء كأن الكتاب تجلَّه وتغشاه ﷻ.

• ثالثاً: مقارنة قول الألوسي بمن سبقه في توجيه القراءة

أ. توجيه قراءة ﴿ نَزَّلَ ﴾، ﴿ الْكِتَابَ ﴾

فقد ذكر الألوسي القراءة، ونسبها للأعمش، ووصفها، وجَّهها على أن الجملة منقطعةٌ عمَّا قبلها أو متعلقةٌ به بتقدير "من عنده" فيكون قد وافق غيره في توجيه هذه القراءة، ك(السمين، وأبي حيان). فقد ذكروا القراءة، ونسبوها⁽⁵⁵⁾، ووصفوها، وجَّهوها على أنها: تحتل وجهين: الأول: أن تكون منقطعة. الثاني: أن تكون متصلة بما قبلها أي: نزل الكتاب عليك من عنده.

فيكون الألوسي قد وافق أبا حيان، وابن عطية، والسمين، ومكي بن أبي طالب، في توجيه

القراءة⁽⁵⁶⁾.



ب. توجيه قراءة: ﴿ نَزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ ﴾

لم يتعرض الآلوسي وأغلب المفسرين واللغويين ك(الطبري، والرازي، والقرطبي، والبيضاوي، والخازن، وأبي حيان، وابن كثير) لتلك القراءة، إنما ذكروها في معرض تفسيرهم للآية فقط. ولم أر من تناولها كقراءة من القراءات إلا السمين، فقد ذكرها، ووصفها، ووجهها أنها بالتحديد على المبالغة⁽⁵⁷⁾.

رابعاً: نتيجة الدراسة

يتبين من خلال دراسة اللفظ أن قراءة: ﴿ نَزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ ﴾ شاذة، وقراءة: ﴿ نَزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ ﴾ متواترة، وتوجيههما يصنّف ضمن التوجيه النحوي. وأن الآلوسي قد ذكر قراءة واحدة في اللفظ موافقاً بذلك أغلب المفسرين، فلم يذكر قراءتين في اللفظ إلا السمين الحلبي.

المسألة الرابعة: توجيه القراءات الواردة في لفظ ﴿ يُصَوِّرُكُمْ ﴾: في قوله الله تعالى:

﴿ هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَإِلَهِ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾ 6.

أولاً القراءات الواردة: قرأ طاووس⁽⁵⁸⁾: ﴿ تَصَوِّرُكُمْ ﴾⁽⁵⁹⁾ على صيغة الماضي من التفعّل. ثانياً توجيه الآلوسي: "اتخذ صوركم لنفسه وعبادته" فهو من باب "توسّد التراب" أي: اتخذه وسادة، فما قيل كأنه من تصوّرت الشيء، بمعنى: توهّم صورته، فالتصديق أنه توهّم محض⁽⁶⁰⁾.

• أصل كلمة ﴿ يُصَوِّرُكُمْ ﴾

صور: (المصوّر: وهو الذي صور جميع الموجودات ورتبها فأعطى كل شيء منها صورة خاصة به، وهو بالضم: الشكل والهيئة والحقيقة والصفة، وقد صور صورةً حسنةً، فتصوّر: تشكّل، وتستعمل الصورة بمعنى: النوع والصفة، وعلى معنى حقيقة الشيء وهيئته يقال: صورة الفعل كذا أي: هيئته، وعلى معنى صفته يقال: صورة الأمر كذا أي: صفته⁽⁶¹⁾، (وتصوّرت الشيء أي: توهّمته، والتصاویر أي: التماثيل)⁽⁶²⁾.

وعليه فمعنى: ﴿ يُصَوِّرُكُمْ ﴾، أي: يخلقكم في الأرحام كيف يشاء من ذكر أو أنثى، وطول وقصر، وحسن وقبح، وشقاء وسعادة.



ثالثا: مقارنة قول الألوسي بمن سبقه في توجيه القراءة

أ. توجيه قراءة: ﴿هُوَ الَّذِي تَصَوَّرَكُمْ﴾

قال الألوسي: "وقرأ طاووس: ﴿تَصَوَّرَكُمْ﴾ على صيغة الماضي من التفعّل أي: "اتخذ صوركم لنفسه وعبادته" فهو من باب "توسّد التراب" أي: اتخذه وسادةً، فما قيل كأنه من تصوّرت الشيء، بمعنى: توهمت صورته، فالتصديق أنّه تَوَهُّمُ محضٌ".

فقد جعل الألوسي قراءة طاووس من صيغة الماضي من التفعّل بمعنى اتخذ صوركم لنفسه وعبادته وهذا التوجيه قال أبو حيان: وقرأ طاووس ﴿يُصَوِّرُكُمْ﴾، أي: صورك لنفسه ولتعبده، وتأتي تفعّل بمعنى فعل نحو: تولّى بمعنى وليّ، وهذا يكون الألوسي قد وافق (أبا حيان، والزمخشري، والسمين، والعكبري) إلا أنّ العكبري قال في معناها: تصوّرکم أي: "علّمكم صوركم" على أنه فعل ماضٍ. بينما هناك من المفسرين واللغويين من لم يتعرض لذكر القراءة ك(الطبري، والرازي، والقرطبي، والبيضاوي، والخازن، وابن كثير)⁽⁶³⁾.

ب. توجيه قراءة: ﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ﴾

نرى أن الألوسي لم يتناول تلك القراءة، على أنها قراءة من القراءات، إنما تناولها في معرض تفسيره للآية فقط، دون النصّ على القراءة، وعلى من قرأ بها، أو وصفها، أو وجّهها. وجميع المفسرين ساروا على ما سار عليه⁽⁶⁴⁾.

رابعا: نتيجة الدراسة

يتبين أن قراءة ﴿هُوَ الَّذِي تَصَوَّرَكُمْ﴾ شاذة وتوجيهها يصنف ضمن التوجيه الصرفي، وقراءة ﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ﴾ متواترة، وتوجيهها يصنف ضمن التوجيه النحوي، وأن الألوسي لم ينبه على قراءة الجمهور ولم يوجهها.

المسألة الخامسة: توجيه القراءات الواردة في لفظ: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي

الْعِلْمِ﴾ في قوله تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ ۗ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾، 7.



أولاً: القراءات الواردة: عن ابن عباس أنه كان يقرأ ﴿وما يعلم تأويله إلا الله ويقول الراسخون في العلم آمنة به﴾ و«حكى الفراء أن قراءة أبي بن كعب أيضاً: ﴿ويقول الراسخون في العلم﴾⁽⁶⁵⁾ وأخرج ابن أبي داود في المصاحف من طريق الأعمش قال: في قراءة ابن مسعود: ﴿وإن تأويله إلا عند الله والراسخون في العلم يقولون آمنة به﴾⁽⁶⁶⁾»

ثانياً: توجيه الألوسي: قال الألوسي: فهذا يدلُّ على أن الواو للاستئناف لأنَّ هذه الرواية وإن لم تثبت بها القراءة فأقلُّ درجاتها أن تكون خبراً بإسنادٍ صحيحٍ إلى ترجمان القرآن، فيقدم كلامه على مَنْ دونه.

أصل الكلمة:

رسخ: (رَسَخَ الشيء يَرسِخُ رُسُوخًا: ثبت في موضعه، والراسخ في العلم: الذي دخل فيه دخولاً ثابتاً. وكل ثابت: راسخ، ومنه "الراسخون في العلم"، وأرسخته إرساخاً كالجبر رسخ في الصحيفة. والعلم يرسخ في قلب الإنسان. والراسخون في العلم في كتاب الله: المُدَارِسُونَ، وقيل: هم الحُقَاطُ المَذَاكِرُونَ)⁽⁶⁷⁾، (ورسخ الشيء أي: ثبت وبابه خضع، وكل ثابتٍ راسخٍ)⁽⁶⁸⁾.

الثالث: مقارنة قول الألوسي بمن سبقه في توجيه القراءة

أ. توجيه قراءة ابن عباس: ﴿وما يعلم تأويله إلا الله ويقول الراسخون في العلم آمنة به﴾: فإنَّ الألوسي ذكر قراءة ابن عباس، واستشهد بها في معرض استدلاله على قول مَنْ قَالَ إِنَّ معنى المتشابه هو: "ما لا يعلم تأويله إلا الله تعالى واستدلَّ على ذلك بما أخرجه عبد الرزاق في تفسيره والحاكم في مستدركه عن ابن عباس أنه كان يقرأ ﴿وما يعلم تأويله إلا الله ويقول الراسخون في العلم آمنة به﴾، ومن المفسرين الذين ذكروا القراءة، ونسبوها لابن عباس: (أبو حيان). بينما أغلب المفسرين واللغويين والقراء، لم يتعرضوا لذكر القراءة.

ب. توجيه قراءة أبي: ﴿ويقول الراسخون في العلم﴾:

قال الألوسي: "و«حكى الفراء أن قراءة أبي بن كعب أيضاً: ﴿ويقول الراسخون في العلم﴾". فقد ذكر الألوسي القراءة ونسبها لأبي بن كعب وجاء بها في معرض استدلاله على قول مَنْ قَالَ إِنَّ معنى المتشابه هو: "ما لا يعلم تأويله إلا الله" وممن ذكر القراءة، ونسبها لأبي بن كعب الزمخشري، وأبو حيان، وأغلب المفسرين واللغويين والقراء، لم يتعرضوا لذكر القراءة.



ت. توجيهه قراءة ابن مسعود: ﴿وَإِنْ تَأْوِيلُهُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾: قال الآلوسي: "وأخرج ابن أبي داود في المصاحف، من طريق الأعمش قال في قراءة ابن مسعود: ﴿وَإِنْ تَأْوِيلُهُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾".

فقد ذكر الآلوسي القراءة ونسبها لابن مسعود وجاء بها في معرض استدلاله على قول مَنْ قَالَ إِنَّ مَعْنَى الْمُتَشَابِهَةِ هُوَ: "مَا لَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ"، وممن ذكر القراءة، ونسبها لعبدالله بن مسعود: (الزمخشري، وأبو حيان، وابن كثير). وأغلب المفسرين واللغويين والقراء، لم يتعرضوا لذكر القراءة⁽⁶⁹⁾.

رابعاً: نتيجة الدراسة

يتبين من خلال الدراسة أن قراءة ابن عباس: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَيَقُولُ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ آمَنَّا بِهِ﴾، وشاذة، وقراءة ابن مسعود: ﴿وَإِنْ تَأْوِيلُهُ إِلَّا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾، وشاذة، وقراءة الجمهور: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ متواترة، وتوجيه الأربع يصنّف ضمن التوجيه التفسيري. وما ذكره الآلوسي من قراءات للفظ المذكور، إنما هو: في ثنايا استدلاله على قول: "إنّ المتشابه هو ما استأثره الله تعالى بعلمه" ولم يذكر الآلوسي قراءات اللفظ صراحةً ولم يوجهها؛ لأنها مخالفة لرسم المصحف.

المسألة السادسة: توجيه القراءات الواردة في لفظ: ﴿وَقُودٌ﴾: في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ تُغْنِي عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئاً وَأُولَئِكَ هُمْ وَقُودُ النَّارِ﴾، 10.

أولاً: القراءات الواردة: والوقود بفتح الواو، وهي قراءة الجمهور، وقرأ الحسن بالضم. ثانياً: توجيه الآلوسي: "والوقود بفتح الواو، وهي قراءة الجمهور: الحطب، أي: أولئك المتصفون بالكفر، المبعدون عن عزّ الحضور، حطب النار التي تُسعر به لكفرهم... وقيل: الوقود بالفتح: لغة في الوقود بالضم. وبه قرأ الحسن. مصدر بمعنى الإيقاد، فيقدر حينئذٍ مضاف، أي: أهل وقودها، والأول هو الصحيح"⁽⁷⁰⁾.



أصل كلمة: ﴿وَقُودٌ﴾:

(الوقود: الحطب، يقال: ما أجودَ هذا الوُقودُ" للحطب قال تعالى: ﴿وَأُولَئِكَ هُمَّ وَقُودُ النَّارِ﴾، والوقُودُ: نفس النار، ومنه قولهم: "ما أعظم هذا الوقود"، والوقد أيضاً: اتّقادها أي: فهو مصدر أيضاً، الوقود كالطهور: الحطب، ووقدتُ النارَ وقدًا ووقدًا ووقودًا، بالضم وبالفتح عن سيبويه، واستوقدت النار إذا ترشحت لإبقائها وأوقدتها قال تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ﴾، [البقرة: 17]، والوقُودُ بفتح فسكون: أشدُّ الحرِّ، وكل ما أوقدتُ به فهو وقود، والموقد: موضع النار⁽⁷¹⁾، ووقدت النار: توقّدت وبابه وعد، ووقُودًا بالضم وقِيدًا بالفتح قِيدَةً بالكسر⁽⁷²⁾.

وعليه: فمعنى الآية: أنّ الكفار الذين كفروا بآيات الله، وكذبوا رسله، وخالفوا كتابه، لن تُغني عنهم كثرة أموالهم ولا تتناصروا أولادهم من الله شيئاً، ومآلهم إلى النار، وهم وقود أنفسهم: مبالغة في عذابهم، فهم حطب النار الذي تُسعر وتوقد به.

ثالثاً: مقارنة قول الآلوسي بمن سبقه في توجيه القراءة

أ. توجيه قراءة ﴿هُمَّ وَقُودٌ﴾ قال الآلوسي: "والوقود بفتح الواو، وهي قراءة الجمهور: الحطب، أي: أولئك المتصفون بالكُفر، المبعدون عن عزِّ الحضور، حطبُ النار التي تُسعر به لكُفرهم. وقيل: الوقود بالفتح: لغة في الوقود بالضم، ذكر الآلوسي قراءة الفتح، ولم ينسبها، مكتفياً بعبارة "قراءة الجمهور"، ووصفها، ووجهها بأنها بفتح الواو، وهي الحطب: أي أولئك المتصفون بالكفر، المبعدون عن عزِّ الحضور حطب النار التي تسعر به لكفرهم، وقيل: الوقود بالفتح لغة في الوقود بالضم"⁽⁷³⁾.

ب. وقراءة ﴿هُمَّ وَقُودٌ﴾: -وبها قرأ الحسن⁽⁷⁴⁾ - مصدر بمعنى الإيقاد، فيقدر حينئذٍ مضاف، أي: أهل وقودها، وهي اسمٌ والأول هو الصحيح" .. وقد سلك في ذلك مسلك بعض المفسرين ك(أبي حيان، والسمين) الذين ذكروا القراءة، ونسبوا⁽⁷⁵⁾، ووصفوها، ووجهها كتوجيه الآلوسي. بينما هناك من المفسرين ك(الطبري، والزمخشري، والرازي، والقرطبي، والبيضاوي، والخازن، وابن كثير) من لم يتعرض لذكر القراءة.

أما قراءة الضم فقد ذكرها الآلوسي، ونسبها للحسن البصري، ووصفها، ووجهها بأنها: مصدر بمعنى الإبقاء، فيقدر حينئذٍ مضاف، أي: أهل وقودها، ففي قراءة الضم وجهان: الأول: أنها لغة.



والثاني: أنها مصدر. وقد رجح الألويسي قراءة الفتح بقوله: "والأول هو الصحيح"، وقد ذكر هذا القول العكبري حيث قال: وقيل هما لغتان بمعنى. بينما وجه أبو حيان قراءة الضم على أنها مصدر ويكون على حذف مضاف أي: "أهل وقود النار" أو "حطب وقود" أو "جعلهم نفسهم الوقود" مبالغة في التوقد، وقد وجه الزمخشري قراءة الضم على أنها مصدر أيضًا، وهو قول ابن عطية لقوله تعالى: ﴿وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾، بفتح الواو اسم وبضمها مصدر إلا أنه قال: (وقد حكيا جميعًا في الحطب وقد حكيا في المصدر)⁽⁷⁶⁾. وما سلكه الألويسي في قراءة الضم، مسلك سلكه بعض العلماء ك(الزمخشري، والبيضاوي، وأبي حيان، والسمين) فذكروا القراءة، ونسبوها⁽⁷⁷⁾، ووصفوها، ووجهوها كالتوجيه السابق ذكره. وهناك كثير من علماء التفسير واللغة من لم يتعرضوا لذكر القراءة.

رابعًا: نتيجة الدراسة

يتبين من خلال الدراسة أن قراءة فتح الواو ﴿وَأُولَئِكَ هُمْ وَقُودُ النَّارِ﴾ متواترة، وأن قراءة ضم الواو: ﴿وَأُولَئِكَ هُمْ وَقُودُ النَّارِ﴾ شاذة وتوجيهها يصنّف ضمن التوجيه الصرفي⁽⁷⁸⁾. وقد ذكر الألويسي القراءتين، ونسبهما، ووصفهما، ووجههما، وممن فعل ذلك في هذا اللفظ (أبو حيان، والسمين)، أما غيرهم فلم يرقّ في خدمة اللفظ إلى ما وصل إليه هؤلاء. ونلاحظ أن الألويسي قد رجح قراءة الفتح معتمداً على اللغة، وبعض الترجمات النحوية والتفسيرية.

المسألة السابعة: توجيه القراءات الواردة في لفظ: ﴿سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ﴾: في

قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمِهَادُ﴾، 12.

أولاً: القراءات الواردة: قرأ أهل الكوفة غير عاصم ﴿سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ﴾، بالياء،

والباقون بالتاء

ثانياً: توجيه الألويسي: وفرق بين القراءتين بأنّ المعنى على تقدير تاء الخطاب، أمر النبي ﷺ أن

يخبرهم من عند نفسه بمضمون الكلام، حتى لو كذبوا كان التكذيب راجعاً إليه، وعلى تقدير ياء

الغيبة: أمره بأن يؤدي ما أخبر الله به من الحكم بأنهم سيغلبون بحيث لو كذبوا كان راجعاً إلى الله

تعالى⁽⁷⁹⁾.



أصل كلمة: ﴿سَتُّغْلِبُونَ وَتُحْشَرُونَ﴾:

غَلَبَ: (غَلِبَهُ يَغْلِبُهُ غَلْبًا وَغَلْبًا وَهِيَ أَفْصَحُ وَغَلْبَةً وَغَلْبًا وَمَغْلَبَةً وَغَلْبَةً يَغْلِبُهُ غَلْبًا بِسُكُونِ اللَّامِ، وَقَدْ قَالُوا لِمَنِ الْغَلْبُ" بفتح اللام، ولم يقولوا "لِمَنِ الْغَلْبُ" بسكون اللام، وَتَغَلَّبَ عَلَى بَلَدٍ كَذَا: اسْتَوْلَى عَلَيْهِ قَهْرًا⁽⁸⁰⁾، وَأَيْضًا (غَلَبَ مِنْ بَابِ ضَرَبَ وَتَغَلَّبَ عَلَى الْبَلَدِ أَي: اسْتَوْلَى عَلَيْهِ قَهْرًا، وَغَلْبَاءُ بوزن حمراء أي: مُلْتَفَةٌ⁽⁸¹⁾).

وحشر: الحشرُ: إخراج الجماعة عن مَقَرِّهِمْ وإزعاجهم عنه إلى الحَرْبِ ونحوها، ورُوي "النساء لا يحشرون" أي: لا يخرجون إلى الغزو، ولا يقال الحشرُ إلا في الجماعة، قال تعالى: ﴿وَأَبَعَثَ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ﴾، [الشعراء:37]، والحشرُ هو: الجلاء عن الأوطان، وَحَشَرَهُمْ يَحْشُرُهُمْ وَتَحْشَرُهُمْ حَشْرًا: جمعهم، ومنه يوم المحشر. ويقالُ حَشَرَ، يَحْشُرُ بِالضَّمِّ وَيَحْشِرُ بِالْكَسْرِ حَشْرًا: إِذَا جَمَعَ وَسَاقَ⁽⁸²⁾، (والمحشرُ بكسر الشين: موضع الحشر، والحاشر: اسم من أسماء النبي ﷺ)⁽⁸³⁾.

فإنَّه عز وجل يقول لنبيه ﷺ: قل يا محمد للكافرين جميعهم من اليهود والمشركين من قريش وكل من غلب عليه السيف "ستغلبون" في الدنيا "وتحشرون" يوم القيامة "إلى جهنم وبئس المهاد" وهذا على قراءة الخطاب، أما على قراءة الغيبة: فأخبرهم يا محمد قولي إنهم "سيغلبون ويحشرون".

ثالثا: مقارنة قول الآلوسي بمن سبقه في توجيه القراءة

أ. توجيه قراءة: ﴿سَتُّغْلِبُونَ وَتُحْشَرُونَ﴾

قال الآلوسي: "وقرأ أهل الكوفة غير عاصم ﴿سَتُّغْلِبُونَ وَتُحْشَرُونَ﴾، بالياء، والباقون بالتاء وفرق بين القراءتين بأنَّ المعنى على تقدير تاء الخطاب، أمر النبي ﷺ أن يخبرهم من عند نفسه بمضمون الكلام، حتى لو كذبوا كان التكذيب راجعا إليه، وعلى تقدير ياء الغيبة: أمره بأن يؤدي ما أخبر الله به من الحكم بأنهم سيغلبون بحيث لو كذبوا كان راجعا إلى الله تعالى".

فقد ذكر الآلوسي قراءة الخطاب، ولم ينسها، مكتفيا بعبارة "الباقين"، ووصفها، ووجهها أنَّ المعنى على تقدير تاء الخطاب: أمر النبي ﷺ أن يخبرهم من عند نفسه بمضمون الكلام، حتى لو كذبوا، كان التكذيب راجعا إليه. وقد سلك هذا المسلك الكثير من علماء التفسير واللغة ك(الزمخشري، والرازي، والقرطبي، والبيضاوي، والخازن، وأبي حيان، والسمين، وابن خالويه) فقد

ذكروا القراءة، ونسبوها⁽⁸⁴⁾ ووصفوها، ووجهها قريباً من التوجيه السابق ذكره. بينما هناك من العلماء مَنْ لم يتعرض لذكر القراءة ك(الطبري، وابن كثير).

ب. توجيه قراءة ﴿سَيُعْلَبُونَ وَيُحْشَرُونَ﴾

فقد ذكر الألوسي القراءة، ونسبها لأهل الكوفة ما عدا عاصم، ووصفها، ووجهها بأنها تقدير بياء الغيبة أمره الله بأن يؤدي ما أخبر الله به من الحكم بأنهم سيغلبون بحيث لو كذبوا كان راجعاً إلى الله⁽⁸⁵⁾، فقد وجه الألوسي قراءة البياء على الغيبة والمعنى: "أخبرهم قولي أنهم سيغلبون"، وبهذا قال جملة من العلماء ك(الزمخشري، والرازي، والقرطبي، والبيضاوي، والخازن، وأبو حيان، وابن خالويه، وابن زنجلة) فقد ذكروا القراءة، ونسبوها⁽⁸⁶⁾ ووصفوها. وبهذا التوجيه قال أيضاً ابن عطية، والزجاج، والعكبري، ومكي بن أبي طالب.

رابعاً: نتيجة الدراسة

يتبين من خلال الدراسة أن قراءة البياء: ﴿سَيُعْلَبُونَ وَيُحْشَرُونَ﴾ متواترة، وأن قراءة التاء: ﴿سَتُعْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ﴾ متواترة، وتوجيههما يصنّف ضمن التوجيه النحوي⁽⁸⁷⁾، وأن الألوسي قد وافق من سبقه في توجيههما وكانت عبارته أشدّ وضوحاً، وقد نسب قراءة البياء إلى أصحابها، وأطلق لفظ "الباقون" على من قرأ بالتاء.

المسألة الثامنة: توجيه القراءات الواردة في لفظ: ﴿يَرَوْنَهُمْ﴾ في قوله تعالى: ﴿قَدْ

كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِتْنَتَيْنِ اتَّقَنَّا فِعْمَهُ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأُخْرَى كَافِرٌ يَرَوْنَهُمْ مِثْلَيْهِمْ رَأَى الْعَيْنَ وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصَرِهِ مَنْ يَشَاءُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لَأُولِي الْأَبْصَارِ﴾، 13.

أولاً: القراءات الواردة: قرأ نافع ويعقوب ﴿تَرَوْنَهُمْ﴾، بالتاء... وقرأ ابن مَصْرَفٍ⁽⁸⁸⁾ "يَرَوْنَهُمْ" على البناء للمفعول بالياء والتاء .

ثانياً: توجيه الألوسي: استشكل كون الخطاب لليهود بأنهم لم يروا المؤمنين مثلي أنفسهم ولا مثلي الكافرين، ولم يروا الكافرين أيضاً مثلي أنفسهم ولا مثلي المؤمنين ثم ذكر الجواب على هذا الإشكال فقال: يصحّ أنهم رأوهم على سبيل المجاز، حيث نُزِلت رؤية المشركين منزلة رؤيتهم لما بينهم من الاتحاد في الكفر والاتفاق في الكلمة فأسندت الرؤية إليهم مبالغة ووجه قراءة يُروْنَهُمْ فذكر أنها: على البناء للمفعول. أي: يريهم الله تعالى ذلك بقدرته⁽⁸⁹⁾.



أصل كلمة: ﴿يَرَوْنَهُمْ﴾

رأى: (الرؤية بالعين تتعدى إلى مفعول واحد، وبمعنى العِلم تتعدى إلى مفعولين، وقيل: الرؤية: النظر بالعين والقلب، ورأى: إنْ تعدى لمفعولين اقتضى معنى العِلم، والرؤية: إدراك المرئي وذلك أضرب بحسب قوى النفس، والرأي: اعتقاد النفس أخذ النقيضين عن غلبة الظنّ، وعلى هذا قوله: ﴿يَرَوْنَهُمْ مِّثْلَيْهِمْ رَأَى الْعَيْنِ﴾، أي: يظنونهم بحسب مقتضى مشاهدة العين مثلهم⁽⁹⁰⁾، (وراءةً مثل راعةً، والرأي معروف وجمعه آراء وأراء)⁽⁹¹⁾.

وعليه فمعنى الآية: تحتل أن يخاطب بها المؤمنون وتحتل أن يخاطب بها المشركون فعلى تقدير الخطاب للمؤمنين: ترى الفئة المؤمنة الفئة الكافرة مثلي عدد الكافرين، أو مثلي عددهم أي ستمائة ونيّفًا وعشرين، ومع ذلك نصرهم الله عليهم وهذه حقيقة التأييد بالنصر كما قال تعالى: ﴿كَمْ مِّنْ فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً﴾، وعلى تقدير الخطاب للمشركين: ترى الفئة الكافرة الفئة المؤمنة مثلي عدد الكافرين، أو مثل عدد المؤمنين أي قريبًا من ستمائة ونيّفٍ وعشرين أراهم الله إياهم مع قلتهم ليها بؤهم ويجتنبوا قتالهم وكان ذلك مددا من الله تعالى⁽⁹²⁾.

ثالثا: مقارنة توجيه الألوسي بمن سبقه في توجيه القراءات

أ. توجيه قراءة ﴿تَرَوْنَهُمْ﴾

قال الألوسي: "وقرأ نافع ويعقوب ﴿تَرَوْنَهُمْ﴾⁽⁹³⁾، بالتاء"، نرى أنّ الألوسي استشكلت عليه هذه القراءة فقال: واستشكل كون الخطاب لليهود بأنهم لم يروا المؤمنين مثلي أنفسهم ولا مثلي الكافرين، ولم يروا الكافرين أيضًا مثلي أنفسهم ولا مثلي المؤمنين ثم ذكر الجواب على هذا الإشكال فقال: يصحّ أنهم رأوهم على سبيل المجاز، حيث نُزِلت رؤية المشركين منزلة رؤيتهم لما بينهم من الاتحاد في الكفر والاتفاق في الكلمة فأسندت الرؤية إليهم مبالغة".

فقد ذكر الألوسي القراءة، ونسبها لنافع ويعقوب، ووصفها، ووجهها بأن الخطاب في قوله ﴿تَرَوْنَهُمْ﴾ للمؤمنين. وقد سلك في ذلك مسلك جملة من أئمة التفسير واللغة ك(الزمخشري، والرازي، والقرطبي، والبيضاوي، والخازن، وأبي حيان، والسمين، ومكي، وابن زنجلة)، فقد ذكروا القراءة، ونسبوها⁽⁹⁴⁾، ووصفوها، ووجهها، فقال الرازي ﴿تَرَوْنَهُمْ﴾: الخطاب لليهود، والمعنى: ترون أيها اليهود المسلمين مثلي ما كانوا. أو يكون الخطاب لمشركي قريش، والمعنى: ترون يا مشركي قريش



المسلمين مثلي فنتكم الكافرة. وقال مكي ﴿تَرَوْنَهُمْ﴾: جرياً على الخطاب في (لكم) فيحسُن أن يكون الخطاب للمسلمين، والهاء والميم للمشركين. وقد كان يلزم مَنْ قرأ بالتاء أن يقرأ (مليككم) بالكاف، ولكم جرى الكلام على الخروج من الخطاب إلى الغيبة. وقال ابن زنجلة: ﴿تَرَوْنَهُمْ﴾ حجته: أن الكلام قبل ذلك جرى بمخاطبة اليهود وهو قوله: ﴿قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ﴾ فإلحاق هذا أيضاً بما تقدم أولى.

ب. توجيه قراءة ﴿يُرَوْنَهُمْ﴾

قال الألويسي: "وقرأ ابن مُصَرَّف⁽⁹⁵⁾ "يُرَوْنَهُمْ" على البناء للمفعول بالياء والتاء، أي: يريهم الله تعالى ذلك بقدرته".

ذكر الألويسي القراءة، ونسبها لطلحة بن مصرف، ووصفها، ووجهها بأنها: على البناء للمفعول. أي: يريهم الله تعالى ذلك بقدرته.

وقد سلك مسلك بعض المفسرين واللغويين ك(الزمخشري، والقرطبي، والبيضاوي، وأبي حيان، والسمين) فذكروا القراءة، ونسبوا⁽⁹⁶⁾، ووصفوها، ووجهها بنفس التوجيه السابق ذكره في قراءة الخطاب، لكن مع إضافة لمحة الالتفات من الخطاب للغيبة.

ج. توجيه قراءة ﴿تُرَوْنَهُمْ﴾

قال الألويسي: "وقرأ ابن مُصَرَّف "يُرَوْنَهُمْ" على البناء للمفعول بالياء والتاء، أي: يريهم الله تعالى ذلك بقدرته".

ذكر الألويسي القراءة، ونسبها لطلحة بن مصرف، ووصفها، ووجهها بأنها: على البناء للمفعول. أي: يريهم الله تعالى ذلك بقدرته.

وقد سلك مسلك بعض المفسرين واللغويين ك(الزمخشري، والقرطبي، وأبي حيان، والسمين) فذكروا القراءة، ونسبوا⁽⁹⁷⁾، ووصفوها، ووجهها بنفس التوجيه السابق ذكره في قراءة الغيبة، لكن مع إضافة لمحة الالتفات من الغيبة للخطاب.

رابعاً: نتيجة الدراسة

نستنتج من الدراسة أن اللفظ قد تواردت عليه أربع قراءات⁽⁹⁸⁾، لم يذكر الألويسي إلا ثلاثة

منها ﴿تَرَوْنَهُمْ﴾ و﴿يُرَوْنَهُمْ﴾ و﴿تُرَوْنَهُمْ﴾، واصفاً إياها وموجهاً لها وراداً على الاستشكالات الواردة⁽⁹⁹⁾.



المسألة التاسعة: توجيه القراءات الواردة في لفظ: ﴿زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبًّا﴾: في قوله تعالى:

﴿زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ﴾، 14.

أولاً: القراءات الواردة: قرأ مجاهد، ﴿زَيْنَ﴾ بالبناء للفاعل ونصب ﴿حُبًّا﴾⁽¹⁰⁰⁾.
ثانياً: توجيه الألوسي: ذكر القراءة، ونسبها لمجاهد، ووصفها، ووجهها بأنها على بناء الفعل للفاعل، ونصب (حُبًّا) على المفعولية.

أصل كلمة ﴿زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبًّا﴾:

زين: (الزين: خلاف الشين، وجمعه أزيانٌ، والزينة: ما لا يشين الإنسان في شيءٍ من أحواله لا في الدنيا ولا في الآخرة، فأما ما يزينه في حالة دون حالة فهو من وجه شين. وتزيّن هو، وازدان بمعنى: هو افتعل من الزينة، وقد نسب الله التزيين في مواضع لنفسه وفي مواضع للشيطان وفي مواضع ذكره غير مسيئ فاعله، ومنها هذا الموضع)⁽¹⁰¹⁾، (والزينة: ما يتزين به، ويوم الزينة: يوم العيد، ويقال "أزّينت الأرض بعشيمها")⁽¹⁰²⁾.

حب: (الحُبُّ: نقيض البُغْضِ، والحُبُّ: الوداد والمحبة، وكذلك الحُبُّ بالكسر، والمحبة: رغبة وإرادة ما تراه أو تظنه خيراً)⁽¹⁰³⁾، (وحبّة القلب: سويداؤه وقيل ثمرته)⁽¹⁰⁴⁾.
وعليه فالمعنى: يخبر الله عمّا زُين للناس في هذه الحياة من أنواع الملاذ من الشهوات والبنين وغير ذلك والمُزِين قد يكون هو الله تعالى بالخلق والإيجاد وإنشاء الجبلة على الميل إليها. وقد يكون من الشيطان بالوسوسة وتحصيلها من غير وجهها.

ثالثاً: مقارنة قول الألوسي بمن سبقه في توجيه القراءة

أ. توجيه قراءة: ﴿زَيْنَ﴾، ﴿حُبًّا﴾

قال الألوسي: "وقرأ مجاهد، ﴿زَيْنَ﴾ بالبناء للفاعل ونصب ﴿حُبًّا﴾⁽¹⁰⁵⁾.

فقد ذكر الألوسي القراءة، ونسبها لمجاهد، ووصفها، ووجهها بأنها على بناء الفعل للفاعل، ونصب (حُبًّا) على المفعولية".

وقد سلك نفس المسلك بعض من المفسرين ك(الزمخشري، والقرطبي، والخازن، وأبي حيان، والسمين) فذكروا القراءة، ونسبوها⁽¹⁰⁶⁾، ووصفوها، ووجهها فقال أبو حيان والسمين: هي على بناء



الفعل للفاعل، وهو الضمير العائد على الله في قوله ﴿ وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصَرِهِ مَن يَشَاءُ ﴾، [آل عمران: 13]، وقيل المزيّن هو الشيطان، ويصح إسناده لله تعالى بالتهيئة والإيجاد، ويصح إسناده للشيطان بالوسوسة وتحصيلها من غير وجهها⁽¹⁰⁷⁾.

رابعاً: نتيجة الدراسة

يتبين مما سبق أن قراءة مجاهد ﴿ زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبِّ ﴾ شاذة، وتوجيهها يصنّف ضمن التوجيه النحوي.

وأن الألوسي قد ذكر للفظ قراءة واحدة، من قراءتين تواردتا على اللفظ. وقد نسب القراءة المذكورة، ووصفها، ووجهها لكن توجيهه كان قاصراً إلى حد ما⁽¹⁰⁸⁾.

النتائج والتوصيات:

أولاً: النتائج

1. اعتمد الألوسي في دراسته للقراءات على أقوال عدد من الأئمة الذين سبقوه فكان كثيراً ما يورد آراءهم وينقل عنهم ك الزمخشري، والرازي، والقرطبي، وأبي حيان، والسمين الحلبي.
2. لم يكن للألوسي منهجٌ مطرد في تناوله للقراءات، فأحياناً كان يذكر بعض قراءات اللفظ ويُغفل الأخرى، وأحياناً يذكر الشاذة ويترك المتواترة، وأحياناً يعزو ويترك، وأحياناً يصف القراءة ويترك، وأحياناً يوجّه ويترك، وأحياناً يدافع عن المتواترة ويترك.
3. هناك قراءات شاذة اشتمل عليها تفسير الألوسي لا تكاد تجدها في كتابٍ آخر، مما يبين قيمة هذا السفر العظيم في ميدان القراءات ودراستها وتوجيهها.

ثانياً: التوصيات

- تبين لي من خلال الدراسة أن هناك بعض الجوانب التي تحتاج إلى مزيد بحثٍ ودراسةٍ باستفاضةٍ وهي:
1. دراسة مفصلة عن القراءات الشاذة وأثرها في تفسير الألوسي، مع تحقيق مسائلها وتوثيقها لينتفع بها طالب العلم.



2. شرح ودراسة ما يتعلق بتوجيه القراءات من أحد كتب المعاني أو التفسير.

3. تحقيق المخطوطات المصنفة في علم التوجيه التي ما زالت حبيسة المكتبات، جليسة الرفوف، مثل مخطوط (أجوبة في القراءات للحافظ التنسي ت 899) خزانة ثمكروت المغرب/2/198

الهوامش والإحالات:

(1) تنوعت انفرادات الألوسي عن غيره في القراءات القرآنية فمرةً ينفرد بتوجيه قراءة كما في قوله "وقضي الأمر" [البقرة: 210]، وفي قوله "لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعاة" [البقرة: 254]، ومرةً ينفرد بنسبة القراءة لقراءها كما في قوله "مزيلين"، [آل عمران: 124]، وأخرى ينفرد بذكر بعض القراءات كما في قوله "وإن منهم لفريقًا يَلُؤُون" [آل عمران: 178].

(2) وجه: الرازي، مختار الصحاح: 296.

(3) الفراهيدي، العين: 66/4. ابن منظور، لسان العرب: 555/13. الرازي، مختار الصحاح: 334/1.

(4) الزركشي، البرهان في علوم القرآن: 339/1.

(5) محمد ابن بهادر بن عبد الله، أبو عبد الله، بدر الدين، فقيه شافعي، أصولي، مفسر، أديب، مصري المولد والوفاء، توفي سنة 794هـ. ينظر: نويهض، معجم المفسرين: 505/2. ابن كثير، تحفة الطالب: 26/1.

(6) أحمد بن يوسف بن حسن، الإمام العلامة موفق الدين أبو العباس الإربلي الشافعي، صاحب التفسيرين على القرآن العظيم وغيرهما، وتوفي سنة 680هـ، ينظر: ابن الغزي، ديوان الإسلام: 75/4. بامخرمة، قلادة النحر: 369/5.

(7) الزركشي، البرهان في علوم القرآن: 419/1.

(8) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة: 78/5. الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن الكريم: 688.

(9) ابن الجزري، منجد المقرئين ومرشد الطالبين: 9.

(10) الرومي، دراسات في علوم القرآن: 315.

(11) نفسه: 314.

(12) نفسه، الصفحة نفسها.

(13) الإمام جلال الدين عبد الرحمن بن كمال الدين بن سابق الدين الخضيرى، السيوطي المصري الشافعي، ولد سنة 809هـ، وتوفي سنة 911هـ. ينظر: البغدادي، هدية العارفين: 237/1. ناجي، عروبة الإمام السيوطي: 76.

(14) السيوطي، الإتقان: 99/1.

(15) القضاة، وآخرون، مقدمات في علم القراءات: 201.

(16) وهذه نبذه تعريفية عن كل واحدة منها:



- 1- التعليل: جعل الخِلاف القِرَائِي خاضع لقياس اللغة، ومنه "كتاب في التعليل في القراءات السبع"، لأبي العباس الموصلي.
- 2- التخرّيج: بيان حكم القراءة المذكورة من جهة الإسناد والنقل، وهو مصطلح درج عليه ابن هشام في مصنفاته، والسيوطي في مؤلفاته، يرادفان به التوجيه.
- 3- التأويل: جعل الخِلاف القِرَائِي دالاً على أكثر من معنى، وقد درج عليه أبو حيان الغرناطي.
- 4- الإيضاح: إزالة الغموض الذي يلحق بالقراءة، مثل كتاب "المحتسب في تبين وجوه القراءات والإيضاح عنها" لابن جني، ويلحق به: "الموضح في وجوه القراءات" لابن أبي مريم.
- 5- الاحتجاج: الكشف عن وجوه القراءة وعللها وحججها والإيضاح عنها، ككتاب: "احتجاج القراءة" للمبرد، "واحتجاج القراءة" لابن السراج، و"الحجة" لأبي علي الفارسي.
- 6- ينظر: المسئول، معجم مصطلحات القراءات القرآنية: 156، 157. أبو حيان، ارتشاف الضرب من لسان العرب: 120/1.
- (17) السمعاني، الأنساب: 204/1.
- (18) الألوسي، المسك الأذفر: 5. الأثري، أعلام العراق: 10.
- (19) بفتح وسكونٍ وخاءٍ معجمة، يقال أنها نبطية، يقال "كرخت الماء وغيره من البقر والغنم إلى موضع كذا" جمعته فيه، وكلها بالعراق، وكانت وسط بغداد والمحال حولها فأما الآن فهي محلة وحدها. ينظر: الحموي، معجم البلدان: 447/4. عبد العظيم، التكملة لوفيات النقلة: 137/3.
- (20) ينظر: الألوسي، غرائب الاغتراب ونزهة الألباب: 5. المسك الأذفر: 130-135.
- (21) الإمام أبو الحسن عبيد الله بن الحسين بن دلّال البغدادي، الكرخي، مفتي العراق، شيخ الخنفية، ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 426/15. كحالة، معجم المؤلفين: 239/6.
- (22) البيطار، حلية البشر: 1455. الأثري، أعلام العراق: 26.
- (23) الأعشى: يعقوب بن محمد بن خليفة، أبو يوسف التيمي الكوفي، من أجل أصحاب أبي بكر شعبة، توفي سنة 303هـ، بطبرية، ينظر: ابن الجزري، غاية النهاية: 390/2.
- (24) الألوسي، روح المعاني: 31/4، 32. ابن أبي داود، كتاب المصاحف: 59.
- (25) الألوسي، روح المعاني: 96/2.
- (26) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 28/4.
- (27) الأعشى: يعقوب بن محمد بن خليفة، أبو يوسف التيمي الكوفي، من أجل أصحاب أبي بكر شعبة، توفي سنة 303هـ، بطبرية، ينظر: ابن الجزري، غاية النهاية: 390/2.
- (28) عمرو بن عبيد: أبو عثمان البصري، الزاهد، العابد، القدري، كبير المعتزلة، ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 104/6.



- (29) الألويسي، روح المعاني: 72/2.
- (30) قال في البحر المحيط: "قال الجمهور: بل يجب أن يتكلم فيها وتلتبس الفوائد التي تحتها، والمعاني التي تخرج عليها، واختلفوا في ذلك الاختلاف الذي قدمناه، قال ابن عطية: والصواب ما قال الجمهور، ففسر هذه الحروف وتلتبس لها التأويل لأننا نجد العرب قد تكلمت بالحروف المقطعة نظماً ووضعاً بدل الكلمات التي الحروف منها كقول الشاعر: *قلت لها قفي فقالت قاف* أراد قالت وقفت..."، أبو حيان، البحر المحيط: 60/1.
- (31) الإشمام هو: الإشارة بالشفيتين على هيئة من ينطق بالضممة بعيد تسكين الحرف، فهو إشارة بلا صوت، ويكون في المرفوع فقط. القضاة، وآخرون، مقدمات في علم القراءات: 136.
- (32) أحمد بن الحسن بن يوسف الجاربردي فخر الدين، ولد بتبريز سنة 664هـ، كان فاضلاً دينياً، من شيوخه: البيضاوي، توفي سنة 746هـ، ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان: 314/1. ابن الجزري، غاية النهاية: 508/1.
- (33) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط: 73/2.
- (34) الرجز للوليد بن عقبة. ينظر: الأغاني لأبي الفرج الأصبهاني (131/5)، شرح شواهد الشافية لابن الحاجب: 271.
- (35) ينظر: الطبري، جامع البيان: 207/2. الزمخشري، الكشاف: 160. الرازي، التفسير الكبير: 1645/7. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 5/5. البيضاوي، أنوار التنزيل: 5/2. الألويسي، روح المعاني: 7/4.
- (36) ينظر: الزمخشري، الكشاف: 335/1. الرازي، التفسير الكبير: 127/7. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 1/4. البيضاوي، أنوار التنزيل: 5/2. أبو حيان، البحر المحيط: 389/2. ابن خالويه، الحجة في القراءات السبع: 105. القيسي، مشكل إعراب القرآن: 148/1.
- (37) نسبها الزمخشري: لـ"عاصم". ونسبها الرازي والبيضاوي لـ"أبي بكر عن عاصم"، ونسبها القرطبي لـ"الحسن، وعمرو بن عبيد، وعاصم، وأبي جعفر الرؤاسي"، ونسبها أبو حيان لـ"أبي بكر، والفراء"، نسبها مكي بن أبي طالب لـ"الأعشى عن أبي بكر".
- (38) أبو حيان، البحر المحيط: 389/2.
- (39) نسبها القرطبي: لـ"الأخفش بن سعيد"، وعبر البيضاوي بـ"قري"، ونسبها أبو حيان لـ"أبي بكر، والفراء" ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 1/4. البيضاوي، أنوار التنزيل: 5/2. أبو حيان، البحر المحيط: 389/2.
- (40) ينظر: الأخفش، معاني القرآن: 22/1.
- (41) نسبها القرطبي: لـ"العامة". وعبر الرازي بـ"الباقيين". وعبر ابن خالويه بـ"يقرأ". وعبر البيضاوي بـ"المشهور". وعبر أبو حيان بـ"السبعة" ينظر: الزمخشري، الكشاف: 363/1. الرازي، التفسير الكبير: 126/7. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 1/4. البيضاوي، أنوار التنزيل: 5/2. أبو حيان، البحر المحيط: 389/2. ابن خالويه، الحجة في القراءات السبع: 105. القيسي، مشكل إعراب القرآن: 148/1.
- (42) ينظر: الزجاج، معاني القرآن وإعرابه: 373/1.



- (43) تمت كتابة نتيجة الدراسة وفق التساؤلات الموضوعية في خطة البحث، وما أستطيع أن أكشف عنه من تحليل للقراءة موضوع الدراسة وألخصها على شكل نقاط، وأوضح بعض الجوانب المختلفة لنتيجة الدراسة مثل فوارق الدراسة بين الألوسي ومن سبقه من علماء القراءة واللغة والتفسير.
- (44) أبو شبل علقمة بن قيس بن عبدالله بن مالك بن علقمة بن سلامان النخعي الكوفي، فقيه الكوفة، وعالمها، ومقرؤها، توفي 681م. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 53/4. ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة: 105/5.
- (45) الألوسي، روح المعاني: 10/4.
- (46) الطبري، جامع البيان: 208/2. الزمخشري، الكشاف: 160. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 6/5. البيضاوي، أنوار التنزيل: 5/2. الخازن، لباب التأويل: 223/1.
- (47) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 7499. مسلم، صحيح مسلم: 769. باختلاف يسير. ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 496/12.
- (48) ينظر: الرازي، مختار الصحاح: 232.
- (49) الطبري، جامع البيان: 208/2. الزمخشري، الكشاف: 160. الرازي، التفسير الكبير: 169/7. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 6/5. الخازن، لباب التأويل: 223/1. الألوسي، روح المعاني: 10/4.
- (50) سبق ذكرها.
- (51) نسبها القرطبي، والرازي لـ"عمر بن الخطاب". ونسبها أبو حيان لـ"عمر بن الخطاب، وعبدالله بن مسعود، وعلقمة بن قيس". ينظر: الطبري، جامع البيان: 208/2. الزمخشري، الكشاف: 160. الرازي، التفسير الكبير: 169/7. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 6/5. البيضاوي، أنوار التنزيل: 5/2. الخازن، لباب التأويل: 223/1. أبو حيان، البحر المحيط: 392/2. الألوسي، روح المعاني: 10/4.
- (52) الألوسي، روح المعاني: 12/4.
- (53) ينظر: ابن منظور، لسان العرب: 656/11.
- (54) ينظر: الرازي، مختار الصحاح: 273.
- (55) نسبها أبو حيان والسمين لـ"النخعي، والأعمش، وابن أبي عبيدة".
- (56) الطبري، جامع البيان: 211/2. الزمخشري، الكشاف، للزمخشري: 161. الرزي، مفاتيح الغيب: 178/7. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 14/5. البيضاوي، أنوار التنزيل: 6/2. الخازن، لباب التأويل: 224/1. أبو حيان، البحر المحيط: 395/2. السمين الحلبي، الدر المصون: 23/3. الألوسي، وروح المعاني: 18/4.
- (57) الطبري، جامع البيان: 211/2. الزمخشري، الكشاف: 161. الرازي، التفسير الكبير: 178/7. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 14/5. البيضاوي، أنوار التنزيل: 6/2. الخازن، لباب التأويل: 224/1. ابوحيان، البحر المحيط: 395/2. السمين الحلبي، الدر المصون: 23/3. الألوسي، روح المعاني: 18/4.



- (58) طاووس ابن كيسان، الفقيه القدوة، عالم اليمن، أبو عبدالرحمن الفارسي، ثم اليميني الجندي الحافظ. توفي سنة 106هـ ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء للذهبي: 39/5.
- (59) ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع: 25.
- (60) الألويسي، روح المعاني: 18/4.
- (61) ابن منظور، لسان العرب: 473/4. الرازي، مختار الصحاح: 165.
- (62) الرازي، مختار الصحاح: 165.
- (63) الزمخشري، الكشاف: 161/3. الألويسي، روح المعاني: 18/4.
- (64) الطبري، جامع البيان: 211/2. الزمخشري، الكشاف: 161. الرازي، مفاتيح الغيب: 178/7. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 14/5. البيضاوي، أنوار التنزيل: 6/2. الخازن، لباب التأويل: 224/1. أبو حيان، البحر المحيط: 395/2. السمين الحلبي، الدر المصون: 23/3. الألويسي، روح المعاني: 18/4.
- (65) النحاس، إعراب القرآن: 310/1. الفراء، معاني القرآن: 191/1، القيسي، مشكل إعراب القرآن: 126/1.
- (66) الألويسي، روح المعاني: 32، 31/4. ابن أبي داود، كتاب المصاحف: 59.
- (67) ابن منظور، لسان العرب: 18/3.
- (68) الرازي، مختار الصحاح: 102.
- (69) الطبري، جامع البيان: 218/2. الزمخشري، الكشاف: 162. الرازي، التفسير الكبير: 190/7. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 24/5. البيضاوي، أنوار التنزيل: 6/2. الخازن، لباب التأويل: 226/1. أبو حيان، البحر المحيط: 401/2. السمين الحلبي، الدر المصون: 28/3. الألويسي، روح المعاني: 30/4.
- (70) الألويسي، روح المعاني: 50/4.
- (71) ابن منظور، لسان العرب: 466/3.
- (72) الرازي، مختار الصحاح: 304.
- (73) روح المعاني (91/2).
- (74) النحاس، إعراب القرآن: 145/1.
- (75) نسبها السمين لـ"العامة"، وأبو حيان عبر عنهم بـ"قبيل".
- (76) الطبري، جامع البيان: 222/2. الزمخشري، الكشاف: 162. الرازي، التفسير الكبير: 199/7. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 34/5. البيضاوي، أنوار التنزيل: 7/2. أبو حيان، البحر المحيط: 405/2. السمين الحلبي، الدر المصون: 37/3. الألويسي، روح المعاني: 50/4.
- (77) عبّر الزمخشري والبيضاوي عن النسبة بعبارة "وقرى"، ونسبها أبو حيان لـ"الحسن ومجاهد وغيرهما"، والسمين كالألويسي نسبها لـ"الحسن".
- (78) ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن من الكتاب البديع: 27.



- (79) الألويسي، روح المعاني: 52/4.
- (80) ابن منظور، لسان العرب: 651/1.
- (81) الرازي، مختار الصحاح: 200.
- (82) ابن منظور، لسان العرب: 190/4.
- (83) الرازي، مختار الصحاح: 58.
- (84) نسبها الزمخشري لـ"رواية عكرمة وسعيد بن جبير عن ابن عباس". وعبر الرازي والسمين بـ"الباقون". وعبر الخازن بـ"قري". وعبر أبو حيان بـ"باقي السبعة". وعبر ابن خالويه بـ"يقرأ".
- (85) ينظر: الطبري، جامع البيان: 223/2. الزمخشري، الكشاف: 162. الرازي، التفسير الكبير: 202/7. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 37/5. البيضاوي، أنوار التنزيل: 7/2. أبو حيان، البحر المحيط: 410/2. السمين، الدر المصون: 41/3. ابن خالويه، الحجة: 106. ابن زنجلة، حجة القراءات: 153. الألويسي، روح المعاني: 50/4.
- (86) عبر الزمخشري والخازن بـ"قري". ونسبها القرطبي لـ"نافع". ونسبها الرازي والسمين لـ"الأخوان". ونسبها أبو حيان والبيضاوي وابن زنجلة لـ"حمزة والكسائي". وعبر ابن خالويه بـ"يقرأ".
- (87) قال ابن الجزري في منظومته: (سُغْلِبُونَ يُحْشَرُونَ رُذْفَتَى).
- (88) طلحة بن مصرف الياحي، أبو محمد تابعي ومقرئ كوفي، وأحد رواة الحديث، من قراء أهل الكوفة الذين خرجوا في وقعة دير الجماجم في زمن الحجاج، إلا أنه لم يشارك في القتال، توفي آخر سنة 112هـ، وقيل سنة 113هـ. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 191/5. ابن الجزري، غاية النهاية: 333/2.
- (89) الألويسي، روح المعاني: 59-57/4.
- (90) ابن منظور، لسان العرب: 291/14.
- (91) الرازي، مختار الصحاح: 96.
- (92) الألويسي، روح المعاني: 59-57.
- (93) ابن مجاهد، السبعة في القراءات: 202.
- (94) نسبها الزمخشري، والقرطبي، وابن زنجلة: لـ"نافع". ونسبها الرازي لـ"نافع وأبان عن عاصم". ونسبها أبو حيان والسمين لـ"نافع ويعقوب وسهل". ونسبها البيضاوي لـ"نافع ويعقوب". وعبر عنهم الخازن بـ"قري".
- (95) هو: طلحة بن مصرف بن عمرو الياحي، ابن كعب، الإمام، الحافظ، المقرئ، الموجود، شيخ الإسلام، أبو محمد الياحي، الهمداني، الكوفي، توفي 112هـ. الذهبي، سير أعلام النبلاء: 191/5.
- (96) نسبها الزمخشري لـ"طلحة بن مصرف"، ونسبها القرطبي لـ"ابن عباس وطلحة بن مصرف"، ونسبها أبو حيان والسمين لـ"السلمي".



- (97) نسبها الزمخشري: "لطلحة بن مصرف". ونسبها القرطبي "للسلي". ونسبها أبو حيان والسمين "لأبن عباس وطلحة بن مصرف". وعبر البيضاوي عنهم بـ "قرئ"، انظر: ابن مجاهد السبعة في القراءات لأبن مجاهد: 201/1، 202. ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 238/2.
- (98) القراءات الأربع ذكَّرها أبو حيان، والسمين الحلبي في تفسيريهما.
- (99) ينظر: الطبري، جامع البيان: 224/2. ابن خالويه، الحجة: 106. ابن زنجلة، حجة القراءات: 153. الكشف عن وجوه القراءات: 336/1. الزمخشري، الكشَّاف: 163. الرزي، مفاتيح الغيب: 206/7. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 41/5. البيضاوي، أنوار التنزيل: 8/2. أبو حيان، البحر المحيط: 411/2. السمين الحلبي، الدر المصون: 47/3. الآلوسي، روح المعاني: 50/4.
- (100) الآلوسي، روح المعاني: 60/4.
- (101) ابن منظور، لسان العرب: 201/13.
- (102) الرازي، مختار الصحاح: 118.
- (103) ابن منظور، لسان العرب: 289/1.
- (104) الرازي، مختار الصحاح: 51.
- (105) ابن خالويه، مختصر في شواذ القرآن: 27/1.
- (106) نسبها الزمخشري والغازن، والسمين: "لـ"مجاهد"، ونسبها القرطبي "لـ"الضحاك ومجاهد".
- (107) الطبري، جامع البيان: 225/2. ابن خالويه، الحجة: 106. الزمخشري، الكشَّاف: 163. الرازي، التفسير الكبير: 209/7. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 43/5. البيضاوي، أنوار التنزيل: 8/2. الغازن، لباب التأويل: 230/1. أبو حيان، البحر المحيط: 413/2. السمين الحلبي، الدر المصون: 56/3. الآلوسي، روح المعاني: 60/4.
- (108) القراءة الثانية: هي قراءة الجمهور، ﴿وَاللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنُصْرِهِ مَن يَشَاءُ﴾.

المراجع:

- القرآن الكريم.
- (1) الأثري، محمد بهجة، أعلام العراق، المطبعة السلفية، القاهرة، 1345هـ.
- (2) الآلوسي، محمود شكري، المسك الأذفر في نشر مزايا القرنين الثاني عشر والثالث عشر، تحقيق: عبدالله الجبوري، الدار العربية للموسوعات، بغداد، 2007م.
- (3) الآلوسي، محمود شكري، غرائب الاغتراب ونزهة الألباب في الذهاب والإقامة والإياب، مطبعة الشابندر، بغداد، 1327هـ.
- (4) البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: محمد يوسف، و محمد أشرف، دار الرسالة العالمية، بيروت، 1432هـ.



- 5) البغدادي، إسماعيل بن محمد أمين، هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، وكالة المعارف الجليلة، مطبعة الهيئة، إسطنبول، تركيا، 1951م.
- 6) البيضاوي، عبد الله بن عمر ، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: مجدي فتحي السيد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، 2016م.
- 7) البيطار، عبد الرزاق، حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، تحقيق: محمد بهجة البيطار، دار صادر، بيروت، مجمع اللغة العربية، دمشق، 1993م.
- 8) ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف، منجد المقرئين ومرشد الطالبين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1420هـ.
- 9) ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد ، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: عادل أحمد، و علي محمد، دار الكتب، القاهرة، 1415هـ.
- 10) الحموي، ياقوت بن عبد الله، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، 1415هـ.
- 11) أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: عبدالرزاق المهدي، دار إحياء التراث، بيروت، 1423هـ.
- 12) أبو حيان، محمد بن يوسف، ارتشاف الضرب من لسان العرب، تحقيق: رجب عثمان محمد، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1998م.
- 13) الخازن، علي بن محمد بن إبراهيم، لباب التأويل في معاني التنزيل، تصحيح: محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415هـ.
- 14) ابن خلكان، أحمد بن محمد بن أبي بكر، وفيات الأعيان وأنباء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1398هـ.
- 15) ابن أبي داود، عبد الله بن سليمان، كتاب المصاحف، تحقيق: محمد بن عبده، دار الفاروق الحديثة، القاهرة، 2002هـ.
- 16) الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، 1405هـ.
- 17) الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح ، تحقيق: يوسف الشيخ، الدار النموذجية، بيروت، 1420هـ.
- 18) الرازي، محمد بن عمر بن الحسن ، التفسير الكبير ومفاتيح الغيب، دار الفكر، بيروت، 1420هـ.
- 19) الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية، دمشق، بيروت، 1412هـ.
- 20) الرومي، فهد بن عبد الرحمن، دراسات في علوم القرآن، كلية المعلمين، الرياض، 1424هـ.



- (21) الزمخشري، محمود بن عمر بن محمد، الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق: خليل مأمون شيما، دار المعرفة، بيروت، 2009م.
- (22) ابن زنجلة، عبد الرحمن بن محمد، حجة القراءات، تحقيق: سعيد الأفغاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1418هـ.
- (23) السمعاني، عبد الكريم بن محمد بن منصور، الأنساب، تحقيق: عبد الرحمن اليماني، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، 1400هـ.
- (24) السمين الحلبي، أحمد بن يوسف، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق: أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، 2008م.
- (25) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1394هـ.
- (26) الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، تحقيق: عبدالله عبدالمحسن التركي، دار هجره، القاهرة، 1420هـ.
- (27) عباس، فضل حسن، إتقان البرهان في علوم القرآن، دار القرقان، عمّان، 1979م.
- (28) ابن الغزي، محمد بن عبد الرحمن، ديوان الإسلام وبجاشيته أسماء كتب الأعلام، تحقيق: سيد حسن كسروي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1990م.
- (29) ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، 1399هـ.
- (30) الفارسي، الحسن بن أحمد بن عبد الغفار، الحجة في علل القراءات السبع، تحقيق: علي معوض، و عادل الموجود، و أحمد المعصراوي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2007م.
- (31) الفراهيدي، الخليل بن أحمد بن عمرو، العين، تحقيق: مهدي المخزومي، و إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، القاهرة، 1351هـ.
- (32) القرطبي، محمد بن أحمد بن أبوبكر، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآل الفرقان، تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2006م.
- (33) القضاة، محمد أحمد، و شكري، أحمد خالد، و منصور، محمد خالد، مقدمات في علم القراءات، دار عمار، عمّان، 2001م.
- (34) قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر، الطيب بامخرمة، عني به: بوجمعة مكري، و خالد زواري، دار المنهاج، بيروت، 2008م.
- (35) القيسي، مكي بن أبي طالب حَمّوش، الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها، تحقيق: محيي الدين رمضان، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1404هـ.



- (36) ابن كثير، إسماعيل بن عمر ، تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب، تحقيق: عبد الغني بن حميد الكبيسي، دار ابن حزم، بيروت ، 1416هـ.
- (37) ابن كثير، إسماعيل بن عمر، معجم المفسرين من صدر الإسلام وحتى العصر الحاضر، مؤسسة نويهض الثقافية، بيروت، 1409هـ.
- (38) كحالة، عمر رضا ، معجم المؤلفين ، مكتبة المثنى، بغداد، دار احياء التراث العربي، بيروت، 1957م.
- (39) مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
- (40) المسؤول، عبد العلي، معجم مصطلحات علم القراءات القرآنية وما يتعلق به، دار السلام للطباعة والنشر، القاهرة، 2007م.
- (41) المنذري، عبد العظيم بن عبد القوي، التكملة لوفيات النقلة، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1401هـ.
- (42) ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1414هـ.
- (43) ناجي، معروف، عروبة الإمام السيوطي، مجلة الأقاليم، بغداد، العراق 1996م.

Arabic References

- al-Qur'ān al-Karīm.

- 1) al-Atharī, Muḥammad Bahjat, A'lam al-'Irāq, al-Maṭba'ah al-Salafiyyah, al-Qāhirah, 1345, (in Arabic).
- 2) al-Ālūsī, Maḥmūd Shukrī, al-Misk al-adhfar fī Nashr mazāyā al-qarnayn al-Thānī 'ashar & al-thālith 'ashar, Ed. Allāh al-Jubūrī, al-Dār al-'Arabīyah lil-Mawsū'āt, Baghdād, 2007, (in Arabic).
- 3) al-Ālūsī, Maḥmūd Shukrī, gharā'ib al-Ightirāb & nuzhat al-albāb fī al-dhahāb & al-iqāmah wāl'yāb, Maṭba'at al-Shābandar, Baghdād, 1327, (in Arabic).
- 4) al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'il, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Ed. Muḥammad Yūsuf, wa Muḥammad Ashraf, Dār al-Risālah al-'Ālamīyah, Bayrūt, 1432, (in Arabic).
- 5) al-Baghdādī, Ismā'il ibn Muḥammad Amin, Hadiyyah al-'ārifin Asmā' al-mu'allifin & āthar al-Muṣannifin, Wakālat al-Ma'arif al-jalīlah, Maṭba'at al-bahīyah, Iṣṭanbūl, Turkiyā, 1951, (in Arabic).
- 6) al-Bayḍāwī, 'Abd Allāh ibn 'Umar, Anwār al-tanzil & asrār al-ta'wīl, Ed. Majdī Fathī al-Sayyid, al-Maktabah al-Tawfiqīyah, al-Qāhirah, 2016, (in Arabic).



- 7) al-Bayṭār, ‘Abd al-Razzāq, Ḥilyat al-bashar fī Tārīkh al-qarn al-thālith ‘ashar, Ed. Muḥammad Bahjat al-Bayṭār, Dār Ṣādir, Bayrūt, Majma‘ al-lughah al-‘Arabīyah, Dimashq, 1993, (in Arabic).
- 8) Ibn al-Jazarī, Muḥammad ibn Muḥammad ibn Yūsuf, Munajjid al-muqrī‘īn & murshid al-ṭālibīn, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 1420, (in Arabic).
- 9) Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn ‘Alī ibn Muḥammad, al-Iṣābah fī Tamyīz al-ṣaḥābah, Ed. ‘Ādil Aḥmad, wa ‘alā Muḥammad, Dār al-Kutub, al-Qāhirah, 1415, (in Arabic).
- 10) al-Ḥamawī, Yāqūt ibn Allāh, Mu‘jam al-buldān, Dār Ṣādir, Bayrūt, 1415, (in Arabic).
- 11) Abū Ḥayyān, Muḥammad ibn Yūsuf ibn ‘Alī, al-Baḥr al-muḥīṭ fī al-tafsīr, Ed. ‘Abd-al-Razzāq al-Mahdī, Dār Iḥyā‘ al-Turāth, Bayrūt, 1423, (in Arabic).
- 12) Abū Ḥayyān, Muḥammad ibn Yūsuf, Irtishāf al-ḍarb min Lisān al-‘Arab, Ed. Rajab ‘Uthmān Muḥammad, Maktabat al-Khānjī, al-Qāhirah, 1998, (in Arabic).
- 13) al-Khāzin, ‘Alī ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm, Lubāb al-ta‘wīl fī ma‘ānī al-tanzīl, taṣḥīḥ : Muḥammad ‘Alī Shāhīn, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 1415, (in Arabic).
- 14) Ibn Khallikān, Aḥmad ibn Muḥammad ibn Abī Bakr, wafayāt al-a‘yān & abnā‘ al-Zamān, Ed. Iḥsān ‘Abbās, Dār Ṣādir, Bayrūt, 1398, (in Arabic).
- 15) Ibn Abī Dāwūd, ‘Abd Allāh ibn Sulaymān, Kitāb al-maṣāḥif, Ed. Muḥammad ibn ‘Abduh, Dār al-Fārūq al-ḥadīthah, al-Qāhirah, 2002, (in Arabic).
- 16) al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Uthmān, Siyar A‘lām al-nubalā‘, Ed. majmū‘ah min al-muḥaqqiqīn bi-ishrāf Shu‘ayb al-Arnā‘ūt, Mu‘assasat al-Risālah, al-Ṭab‘ah: al-thālithah, 1405, (in Arabic).
- 17) al-Rāzī, Muḥammad ibn Abī Bakr ibn ‘Abd al-Qādir, Mukhtār al-ṣiḥāḥ, Ed. Yūsuf al-Shaykh, al-Dār al-Namūdhajīyah, Bayrūt, 1420, (in Arabic).
- 18) al-Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar ibn al-Ḥasan, al-tafsīr al-kabīr & mafātīḥ al-ghayb, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1420, (in Arabic).
- 19) al-Rāghib al-‘shānā, al-Ḥusayn ibn Muḥammad, mufradāt alfāz al-Qur‘ān, Ed. Ṣafwān ‘Adnān al-Dāwūdī, Dār al-Qalam, al-Dār al-Shāmīyah, Dimashq, Bayrūt, 1412, (in Arabic).
- 20) al-Rūmī, Fahd ibn ‘Abd al-Raḥmān, Dirāsāt fī ‘ulūm al-qurān, Kullīyat al-Mu‘allimīn, al-Riyāḍ, 1424, (in Arabic).



- 21) al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ‘Umar ibn Muḥammad, alkshshāf ‘an ḥaqā’iq al-tanzil & ‘uyūn al-aqāwīl fi Wujūh al-ta’wīl, Ed. Khalīl Ma’mūn shymā, Dār al-Ma‘rifah, Bayrūt, 2009, (in Arabic).
- 22) Ibn znlh, ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad, ḥujjat al-qirā’āt, Ed. Sa‘īd al-Afghānī, Mu‘assasat al-Risālah, Bayrūt, 1418, (in Arabic).
- 23) al-Sam‘ānī, ‘Abd al-Karīm ibn Muḥammad ibn Manṣūr, al-ansāb, Ed. ‘Abd al-Raḥmān al-Yamānī, Maktabat Ibn Taymīyah, al-Qāhirah, 1400, (in Arabic).
- 24) al-Samīn al-Ḥalabī, Aḥmad ibn Yūsuf, al-Durr al-maṣūn fi ‘ulūm al-Kitāb al-maknūn, Ed. Aḥmad Muḥammad al-Kharrāṭ, Dār al-Qalam, Dimashq, 2008, (in Arabic).
- 25) al-Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr, al-Itqān fi ‘ulūm al-Qur‘ān, Ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, al-Hay‘ah al-Miṣriyah al-‘Āmmah lil-Kitāb, al-Qāhirah, 1394, (in Arabic).
- 26) al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr, Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl āy al-Qur‘ān, Ed. Allāh ‘bdalmḥsn al-Turkī, Dār hajarahu, al-Qāhirah, 1420, (in Arabic).
- 27) ‘Abbās, Faḍl Ḥasan, itqān al-burhān fi ‘ulūm al-Qur‘ān, Dār al-Furqān, ‘Ammān, 1979, (in Arabic).
- 28) Ibn al-Ghazzī, Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān, Dīwān al-Islām & bi-ḥāshiyatihi Asmā’ kutub al-A‘lām, Ed. Sayyid Ḥasan Kasrawī, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 1990, (in Arabic).
- 29) Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris ibn Zakarīyā, Mu‘jam Maqāyīs al-lughah, Ed. ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1399, (in Arabic).
- 30) al-Fārisī, al-Ḥasan ibn Aḥmad ibn ‘Abd al-Ghaffār, al-Ḥujjah fi ‘Ilal al-qirā’āt al-sab‘, Ed. ‘Alī Mu‘awwad, wa ‘Ādil al-Mawjūd, wa Aḥmad al-Ma‘ṣarāwī, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 2007, (in Arabic).
- 31) al-Farāhīdī, al-Khalīl ibn Aḥmad ibn ‘Amr, al-‘Ayn, Ed. Maḥdī al-Makhzūmī, wa Ibrāhīm al-Sāmarrā’ī, Dār & Maktabat al-Hilāl, al-Qāhirah, 1351, (in Arabic).
- 32) al-Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn abwbkr, al-Jāmi‘ li-aḥkām al-Qur‘ān wālmbyn li-mā taḍammanahu min al-Sunnah & Āl al-Furqān, Ed. Allāh ibn ‘bdalmḥsn al-Turkī, Mu‘assasat al-Risālah, Bayrūt, 2006, (in Arabic).



- 33) al-Qudāh, Muḥammad Aḥmad, wa Shukrī, Aḥmad Khālid, wa Maṣṣūr, Muḥammad Khālid, muqaddimāt fi ‘ilm al-qirā’āt, Dār ‘Ammār, ‘Ammān, 2001, (in Arabic).
- 34) Qilādat al-naḥr fi wafayāt a‘yān al-dahr, al-Ṭayyib Bāmakhramah, ‘uniya bi-hi : Būjum ‘ah Mukrī, wa Khālid Zawārī, Dār al-Minhāj, Bayrūt, 2008, (in Arabic).
- 35) al-Qaysī, Makkī ibn Abī Ṭālib ḥammwsh, al-kashf ‘an Wujūh al-qirā’āt al-sab‘ & ‘ilaliḥā wḥijhā, Ed. Muḥyī al-Dīn Ramaḍān, Mu’assasat al-Risālah, Bayrūt, 1404, (in Arabic).
- 36) Ibn Kathīr, Ismā‘īl ibn ‘Umar, Tuḥfat al-ṭālib bi-ma‘rifat aḥādīth Mukhtaṣar Ibn al-Ḥajīb, Ed. ‘Abd al-Ghanī ibn Ḥamid al-Kubaysī, Dār Ibn Ḥazm, Bayrūt, 1416, (in Arabic).
- 37) Ibn Kathīr, Ismā‘īl ibn ‘Umar, Mu‘jam al-mufasssīrīn min Ṣadr al-Islām & ḥattā al-‘aṣr al-ḥādīr, Mu’assasat Nuwayḥīd al-Thaqāfiyah, Bayrūt, 1409, (in Arabic).
- 38) Kaḥḥālah, ‘Umar Riḍā, Mu‘jam al-mu‘allifīn, Maktabat al-Muthannā, Baghdād, Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, Bayrūt, 1957, (in Arabic).
- 39) Muslim, Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Qushayrī, Ṣaḥīḥ Muslim, Ed. Muḥammad Fu‘ād ‘Abd-al-Bāqī, Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, Bayrūt, N. D, (in Arabic)
- 40) al-mas‘ūl, ‘Abd al-‘Alī, Mu‘jam muṣṭalaḥāt ‘ilm al-qirā’āt al-Qur’āniyah & mā yata‘allaqu bi-hi, Dār al-Salām lil-Ṭibā‘ah & al-Nashr, al-Qāhirah, 2007, (in Arabic).
- 41) al-Mundhirī, ‘Abd al-‘Azīm ibn ‘Abd al-Qawī, al-Takmilah li-wafayāt al-naqalah, Mu’assasat al-Risālah, Bayrūt, 1401, (in Arabic).
- 42) Ibn manzūr, Muḥammad ibn Mukarram ibn ‘Alī, Lisān al-‘Arab, Dār Ṣādir, Bayrūt, 1414, (in Arabic).
- 43) Nājī, Ma‘rūf, ‘Urūbat al-Imām al-Suyūṭī, Majallat al-aqlām, Baghdād, al-‘Irāq 1996, (in Arabic).





رسالة في تجويد القرآن، لمحمد الحكيم زادة البغدادي (بعد 1059 هـ) دراسة وتحقيق

د. فاطمة بنت محمد بن عبدالرحمن المكاوني*

f.almakawny@psau.edu.sa

الملخص:

يهدف عمل الباحثة إلى دراسة مخطوط بعنوان (رسالة في تجويد القرآن) لمحمد الحكيم زادة البغدادي، وإخراج النصّ بالصورة التي أرادها المؤلف، وتتكوّن الدراسة من مقدّمة، وتمهيد، ومبحثين، ونتائج. وتعتمد في الجانب النظري على المنهج الوصفي الاستقرائي، وينتظم التحقيق وفق إجراءات معيّنة، ومن أهمّ النتائج التي توصلت إليها الدراسة: تُنسب (رسالة في تجويد القرآن) إلى محمد الحكيم زادة البغدادي، يترجّح ذلك من خلال عدد من الأدلّة والقرائن. تعدّد نُسخ الرسالة بدون نسبة، وعدم وجود مادّة كافية عن المؤلّف تجعل هناك أوهامًا في نسبة الرسالة إلى مصنّفها. يعتمد تقسيم الرسالة على الأبواب الرئيسة في علم التّجويد العملي، وما يتفرّع تحتها من مسائل. صُنّفت الرسالة على قراءة عاصم، ورواية حفص عن عاصم؛ لوجود القرائن التي تدلّ على ذلك، مع تعرّضه لمذاهب القراء. استعمل المصنّف حدود العلماء المتقدّمين في التّجويد، كإدخاله المتجانسين مع المتقاربن، وعرض مخارج الحروف على طريقة ابن الجزري. الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم، علم التّجويد، مخارج الحروف، التّجويد العملي.

* أستاذ القرآن وعلومه المشارك - قسم الدراسات الإسلامية - كلية التربية بالخرج - جامعة الأمير سطام بن عبدالعزيز - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: المكاوني، فاطمة بنت محمد بن عبدالرحمن، رسالة في تجويد القرآن، لمحمد الحكيم زادة البغدادي (بعد 1059 هـ) - دراسة وتحقيق، مجلة الآداب، كلية الآداب، جامعة دمار، اليمن، مج 11، ع 3، 2023: 119-211.

نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكثيف البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.



Muhammed Al-Hakim Zadah Al-Baghdadi's (post- 1059 AH (*Risalah Fi Tagweed Al-Quran*) A Treatise on Quranic Tajweed): An Inspective Examination

Dr. Fatimah Bint Muhammed Bin Abdulrahman Al-Makawny*

f.almakawny@psau.edu.sa

Abstract:

This study aims to examine Muhammad Al-Hakim Zadah Al-Baghdadi 's manuscript *Risalah Fi Tagweed Al-Quran* " A Treatise on Quranic Tajweed ."The study consists of an introduction, two sections, and a conclusion. The descriptive-inductive approach was used in data analysis and discussion. The study results showed that the manuscript *Risalah Fi Tagweed Al-Quran* "A Treatise on Quranic Tajweed "was attributed to Muhammad Al-Hakim Zadah Al-Baghdadi, based on several evidence and indications. Multiple copies of the treatise exist without clear attribution, and the lack of sufficient material about the author created ambiguity regarding the authorship of the treatise. The treatise was divided into main sections of practical Tajweed science and its related issues .It was classified according to the recitation mode of Asim and the narration of Hafis from Asim. The author utilized the boundaries set by advanced scholars in Tajweed, such as incorporating the principles agreed upon by scholars and introducing the homogenous approximate articulation points of speech sounds based on Ibn Al-Jazari's method.

Keywords: Holy Quran, Tajweed science, Articulation points of letters, Practical Tajweed.

* Associate Professor of Quranic Studies, Department of Islamic Studies .Faculty of Education in Al-Kharj, Prince Sattam Bin Abdulaziz University, Saudi Arabia.

Cite this article as Al-Makawny, Fatimah Bint Muhammed Bin Abdulrahman Muhammed Al-Hakim Zadah Al-Baghdadi's (post- 1059 AH (*Risalah Fi Tagweed Al-Quran*) A Treatise on Quranic Tajweed): An Inspective Examination, Journal of Arts, Faculty of Arts, Thamar University, Yemen, V 11, I 3, 2023: 119 -211.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.

مقدمة:

الحمد لله والصلوة والسلام على أشرف خلق الله أجمعين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً عظيماً إلى يوم الدين، وبعد:

اهتمّ العلماء المسلمون بعلم التّجويد منذ القرن الأول الهجري، وتوالت جهودهم في التّأليف والكتابة؛ لحفظ الألسنة من اللّحن عند تلاوة القرآن الكريم، بدون تحريف في منطوقه، أو تفويت في حقّ حرفه ومُستحقّه.

وتنوّعت مؤلّفاتهم بين الكتب المطوّلة التي تستوعب جزئيات العلم، وتدقّق في مسائله واختلاف مذاهبه، والكتب المختصرة التي تؤصّل لمعامله، وتجمع خلاصته، وتحوي زُبدته، ولهذا صُنّفت الرسائل في مختلف الفنون، ومنها: (رسالة في تجويد القرآن) لمحمد بن عبد الحميد بن عبد القادر البغدادي المشهور بـ(الحكيم زادة) في القرن الحادي عشر من الهجرة، وقد انتُخبت من مصادر معتبرة في فنّ التّجويد كما ذكر في المقدّمة، واعتنى في تبويبها على مجامع الفنّ، وتوفّرت منها عدّة نسخ مخطوطة في مكتبات العالم إلى القرن الرابع عشر الهجري، وبدون نسبة إلى المؤلّف في أعدادٍ منها، الأمر الذي دفع الباحثة إلى خدمتها من جانبيين، يتعلّق الأول بنسبتها، والآخر بتحقيق نصّها وفق المقابلة مع النّسخ الأخرى، وتجريدها بمتن مستقل عن شروحها، سائلة المولى -عزّ وجل- الإخلاص والتّوفيق والإعانة.

ولا يسعني بعد حمد الله تعالى إلا أن أتقدّم بالشكر لمجلّة (الآداب) في جامعة ذمار على قبول نشر هذه الدراسة، كما أتقدّم بوافر الشكر لفضيلة الشيخ/ جمال نعمان ياسين على تزويدي بنسخ المقابلة، وعلى الآراء العلمية التي فتحت الآفاق لعمل أكثر تدقيقاً.
أهمية الدراسة وأسباب اختيارها:

1- القيمة العلميّة للمخطوط: لارتباطه بأعظم العلوم المتعلّقة بالقرآن الكريم، وهو علم التّجويد، الذي يُعنى بضبط قراءة القرآن الكريم، وصيانتها عن الخطأ. فقد قال عنه القراء: "التّجويد حلية القراءة، وهو إعطاء الحروف حقوقها، وترتيبها، وردّ الحرف إلى مخرجه وأصله وتلطيف النّطق به على كمال هيئته من غير إسراف ولا تعسّف، ولا إفراط ولا تكلف"⁽¹⁾.

2- تمثّل الرّسائل المصنّفة في علم التّجويد عُصارة هذا العلم، وخلاصة مباحثه؛ لاعتمادها على أسلوب التّأصيل والاختصار، ويتحقّق هذا في رسالة المصنّف، حيث تُعدّ أصلاً للشروح التي بُنيت عليها، أو المختصرات التي نشأت منها، والعناية بها يُكمل النّواقص التي قد تلحق بها.



أهداف الدراسة:

1- نسبة المخطوط إلى مصنفه.

2- خدمة نصّ المخطوط.

الدراسات السابقة:

بعد البحث ومراجعة قواعد البيانات العلميّة لم يتبيّن للباحثة أن مخطوط الرسالة قد دُرِسَ بشكل مستقلّ ومتكامل، لكنها وجدت دراسة في شرحها بعنوان:

(خلاصة العجالة في بيان مُراد الرسالة في علم التّجويد)، لأبي عبدالله حسن بن إسماعيل بن عبدالله الدّركزليّ الحَبّار الموصليّ (بعد 1315هـ)، دراسة وتحقيق: د. خلف حسين صالح الجبّوري، إشراف: أ.د. غانم قدوري الحمد، (أطروحة دكتوراه)، كلية التربية للبنات، جامعة تكريت، العراق، 2002م، طُبعت في كتاب، نشر وتوزيع: مكتبة أمير في العراق، ودار ابن حزم في لبنان، الطبعة الأولى، 1436هـ/2015م.

وأصل (خلاصة العجالة) كتاب صنفه الدّركزليّ في شرح الرسالة في التّجويد، يسمّى بالمقالة على الرسالة في علم التّجويد)، ثمّ اختصره في كتاب: (العجالة في بيان مراد الرسالة في علم التّجويد)، ثمّ لاحظ عليه الإطالة فلخّصه في كتابه: (خلاصة العجالة)، وأشار إلى ذلك في مقدّمته⁽²⁾.

وتوجد رسالتان في فنّ التّجويد يمكن إدراجهما ضمن قائمة الدراسات السابقة، وهما:

1- (رسالة في تجويد القرآن)، لعبد الله بن عبد الرحمن بن عبد العزيز أبابطين (1282هـ)⁽³⁾، وهو كتاب مطبوع أصله مخطوط، بتحقيق: عبدالله بن صالح بن محمد العبيد، من نسختين خطيتين⁽⁴⁾، إخراج ونشر: كرسي القرآن الكريم وعلومه، جامعة الملك سعود، الرياض، الطبعة الأولى، 1435هـ⁽⁵⁾. وهي أقرب إلى كونها من المختصرات على هذه الرسالة؛ لوجود تشابه في التبويب، وطريقة الصياغة.

2- (رسالة في فنّ التّجويد)، للشيخ النّجفي: هادي بن العبّاس بن علي بن جعفر (1361/1360هـ)⁽⁶⁾، وهو كتاب مطبوع، وأصله مخطوط من نسخة وحيدة بخطّه⁽⁷⁾، تحقيق: د. خليل إبراهيم المشايخي، إخراج ونشر: مؤسسة كاشف الغطاء العامة، بيروت، الطبعة الثانية، 1434هـ/2013م. ويُقسّم على سبعة أبواب وفصول وخاتمة، ويترجّح كونها نسخة من نسخ الرسالة كما سيأتي في المطلب الأول من المبحث الأول.



وتتمثل الإضافة العلمية لهذا العمل في:

- 1- نسبة الرسالة إلى مصنفها، ومناقشة الأوهام التي وردت في ذلك.
- 2- تحقيق نصّ الرسالة بمقابلتها مع النسخ المتاحة، وإخراجها في متن مستقل، مع العلم بأنّ المقابلة في عمل المحقق لخلاصة العجالة كانت بين نسخ الشروح وليس بين نسخ الرسالة، وكانت استعانتها بنسختي الرسالة من دار صدام للمخطوطات، ومدرسة المكتبة القادرية لغرض التثبيت من صاحب الرسالة.
- منهج الدراسة:
تعتمد الدراسة النظرية على المنهج الاستقرائي الوصفي، وينتظم تحقيق المخطوط وفق الإجراءات الآتية:
1- كتابة الآيات القرآنية بخطّ مصحف المدينة برواية حفص (180هـ)⁽⁸⁾ عن عاصم (129هـ)⁽⁹⁾، وعزوها في المتن.
- 2- كتابة الآية بالواو عند حذف المصنّف لها في الأمثلة التي أوردها، دون الإشارة إلى ذلك في الهامش.
- 3- الاقتصار على موضع الشاهد في المثال القرآني إلا ما يقتضيه السياق من عدم الحذف، والتنبيه على ذلك في الهامش بإدراج نسخ المقابلة، وتوضيح الصواب الذي أثبت منها، أو ما اقتصر منها على الموضوع.
- 4- إدخال التعديلات اللغوية في النصّ، والإشارة إلى ذلك في الهامش.
- 5- ثبت تاريخ الوفاة بجانب العلم في الدراسة النظرية، مع وضع (...) للمجهول، وترجمة الأعلام غير المشهورين في نصّ التحقيق.
- 6- إخراج النصّ على الوجه الذي يقرب من الذي أراه المؤلف، باعتبار نسخة (المكتبة القطرية) (د) هي الأصل، وإشارة إلى ذلك في الهامش على النحو الآتي:
أ- إثبات الصواب أو الأنسب من النسخ الأخرى على (د).
ب- إثبات الاختلاف في النصّ من النسخ الأخرى، ومن (د) في بعض المواضع لوجود الغرض.
ج- بيان وجه إثبات النصّ من (د) أو منها مع النسخ الأخرى في بعض المواضع لغرض التصويب، أو توضيح سبب الإثبات.
د- إثبات الزيادة في المتن على (د) من النسخ الأخرى بين معقوفتين [] .



هـ- إكمال السّقط من النُّسخ الأخرى أو المصادر العلميّة.

تقسيمات الدراسة:

تتكوّن الدراسة من مقدّمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة.
المقدّمة: تشتمل على أهمّية الدراسة وأسباب اختيارها، وأهدافها، والدراسات السابقة، ومنهجها، وتقسيماتها.

التمهيد: ترجمة المؤلف، ويتكوّن من ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: نسبه ومولده.

المطلب الثاني: مؤلفاته.

المطلب الثالث: وفاته.

المبحث الأول: دراسة المخطوط، ويتكوّن من ستّة مطالب:

المطلب الأول: توثيق نسبة المخطوط إلى المصنّف.

المطلب الثاني: أوام في نسبة المخطوط.

المطلب الثالث: نُسخ المخطوط.

المطلب الرابع: طريقة تصنيف المخطوط.

المطلب الخامس: مأخذ على المخطوط.

المطلب السادس: نماذج من نُسخ المخطوط.

المبحث الثاني: النصّ المحقّق.

ثمّ الخاتمة وتتضمّن أهمّ نتائج الدراسة والتّوصية، ثمّ فهرس المصادر والمراجع.

التمهيد: ترجمة المؤلف

المطلب الأول: نسبه ومولده

هو محمد بن عبد الحميد بن عبد القادر البغدادي، اشتهر بوصف مركّب وهو: (الحكيم زادة)، وهذا ما أثبتته لنفسه في مطلع كتابيه: (مبادئ معرفة الوقوف)، وشرح قصيدته (اللّمة المحمدية في مدح خير البرية ﷺ)⁽¹⁰⁾، وكلمة (زادة) لفظ فارسي بمعنى: ابن، يقابله بالتركية (أوغلو)⁽¹¹⁾.

ولد في حدود سنة 1000 من الهجرة⁽¹²⁾، والمصادر التي تترجم للمؤلّف تكاد تكون قليلة، ويُذكر في مصادر فارسيّة، إلا أنّ استهلاله في بعض مؤلفاته يُصوّر شيئاً من شخصيّته، وهو انشغاله في طلب العلم والإقراء، خاصة تدريس القرآن الكريم، وعنايته بتأليف الكتب⁽¹³⁾.

المطلب الثاني: مؤلفاته

-أرجوزة في بيان أقسام مواضع الوقف في القرآن الكريم⁽¹⁴⁾.

-رسالة في تجويد القرآن⁽¹⁵⁾.

-اللّمة المحمدية في مدح خير البرية ﷺ، مع شرحها⁽¹⁶⁾، وقد نظم هذه القصيدة في سنة (1059هـ)، وفرغ من شرحها في اليوم العاشر من شهر ذي الحجة في سنة (1061هـ) كما هو مثبت في الختامين⁽¹⁷⁾.

-مبادئ معرفة الوقوف⁽¹⁸⁾، ولعلّها الأرجوزة السابقة.

-منظومة أوقاف الغفران⁽¹⁹⁾.

المطلب الثالث: وفاته

لم تقف الباحثة على مصادر تحدّد سنة الوفاة للمصنّف، وما يوجد منها يُشير إلى حياته في فترة زمنية في عام كذا أو بعده، مرتبطاً ببعض الأحداث التي وقعت فيها، فيُذكر أنّه كان حيناً سنة 1043هـ⁽²⁰⁾، ويُذكر أنّ وفاته بعد (1059هـ)⁽²¹⁾، بدليل أنه نظم قصيدته في مدح النبي صلى الله عليه وسلم في السنة ذاتها⁽²²⁾، وفي فهرس مخطوطات الأوقاف في الكويت كان حيناً سنة (1060هـ)⁽²³⁾، وصحّح د. محمد توفيق حديد وفاته بعد سنة (1061هـ)، حيث شرح فيها قصيدته⁽²⁴⁾، وفرغ من تنسيق إحدى نسخها في شهر شوال من سنة (1066هـ)، وهي النسخة المحفوظة في المكتبة القوميّة البريطانيّة⁽²⁵⁾.

ويُذكر أنّه كان معاصراً لأبي الفيض المتخلّص (954-1004هـ)⁽²⁶⁾، صاحب تفسير (سواطع الإلهام)، وأنّه يتقدّم في عصره على السيّد علي خان المدني (1052-1171هـ)⁽²⁷⁾، حيث لم يورده في كتابه: (أنوار الربيع في أنواع البديع)، ثمّ قال: "ولعلّ الناظم من العامّة فراجعه"⁽²⁸⁾.

المبحث الأول: دراسة المخطوط

المطلب الأول: توثيق نسبة المخطوط إلى المصنّف

تترجّع نسبة الرسالة إلى المصنّف من خلال الآتي:

1- دور محقق خلاصة العجالة في إثبات النسبة، يتّضح دوره من خلال بحثه في الرسائل التي ألّفت في علم التّجويد والمقارنة بينها وبين متن الرسالة المشروحة للدركزلي، ثمّ توصّله نصّ الرسالة ذاتها، من نسخة (دار صدّام) للمخطوطات (رقم: 16290)، ونسخة (مكتبة المدرسة القادريّة)، والذي يعود إلى (الحكيم زادة)⁽²⁹⁾، على أنّه التبس بينه وآخر كما سيأتي⁽³⁰⁾.



2-فهارس المخطوطات

أ-ورد في الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط في (مخطوطات التّجويد)، بعنوان: (رسالة در علم التّجويد) و(رسالة في علم التّجويد) لـ(محمد حكيم زادة) هكذا، في جامع (كوهرشاد (إيران/2/260)، ضمن مجموع، ق 12هـ⁽³¹⁾.

ب-ورد في كشّاف الفهارس احتمالاً، بعنوان: (رسالة في تجويد القرآن)، محمد حكيم زادة، (12هـ)، ولغة الكشّاف هي الفارسيّة إلا أنّه مزجها باللغة العربيّة في بعض المواضع، فوثّق فاتحة الرسالة التي اجتمعت عليها النُّسخ: "الحمد لله ربّ العالمين، والعاقبة للمتقين، والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله وصحبه أجمعين، وبعد، فهذه رسالة تتعلّق بتجويد القرآن، منتخبة من كتب مبسّطة في هذا الفنّ مفيدة للطالبيين، وهي مرتبة على سبعة أبواب وفصول وخاتمة"⁽³²⁾، وختامها: "وأرشدنا إلى تلاوة كتابه الكريم وقرآنه العظيم، وصراطه المستقيم، وصلى الله على خير خلقه محمد وآله وصحبه أجمعين"⁽³³⁾ إلى آخر ما ذكر.

3-أدلة أخرى:

أ-كتابة منظومة بعنوان: (بيان أوقاف القرآن)⁽³⁴⁾ لمحمد بن حميد البغدادي، وهو اسم الحكيم زادة مع سقط (عبد)، بعد ختم الرسالة في التّجويد، في نسخة المكتبة القطرية (ق15)، فلعلّه من توالي النّقل للمصنّف ذاته في المجموع.

ب-إدراجها ضمن مؤلّفاته من نسخة (دار الكتب الظاهرية بدمشق برقم: (6569)⁽³⁵⁾)، في دراسة مبادئ معرفة الوقوف، دراسة وتحقيق وشرح: محمد بن إبراهيم بن فاضل المشهداني، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، دبي، العدد (34)، 1428هـ/2007م⁽³⁶⁾.

المطلب الثاني: أوهام في نسبة المخطوط.

تُوجد أوهام في نسبة مخطوط الرسالة إلى مؤلّفه، على النحو الآتي:

1-النّسبة من الدرّكزي إلى موفق الدين محمد بن علي بن محمد بن الحسن الرّحبي الشافعي (577هـ)، والمعروف بـ(ابن المتفنّنة) أو (ابن المتقنة)⁽³⁷⁾، والذي أوقعه في ذلك:

-وجود أقوال لعلماء نقل عنهم مصنّف الرّسالة، مع تأخّرهم عن العصر الذي عاش فيه الرّحبي⁽³⁸⁾، مثل: الشّاطبي (590هـ)⁽³⁹⁾، وابن الجزري (833هـ)⁽⁴⁰⁾، والقسطلاني (923هـ)⁽⁴¹⁾، وغيرهم -كتابة اسم الرّحبي على بعض النُّسخ لا تعني أنّه المؤلّف، وقد يكون على سبيل الخطأ، أو لغرض التّرويج للكتاب، أو غيره من الأسباب، ثمّ استنسخها العلماء بعضهم من بعض، ومنهم

الدركزلي⁽⁴²⁾.

2- النسبة من محقق خلاصة العجالة إلى محمد جلي، يقول: "وبعد البحث الطويل، عثرتُ على نصّ الرسالة، وإذا هي تعود إلى محمد جلي، الشهير بحكيم زادة"⁽⁴³⁾، وذكر أنه لم يقف على ترجمته، ولعله محمد جلي بن علي الرومي (ت: 1040)، وأحال إلى هديّة العارفين (276/2)⁽⁴⁴⁾، وتضعف هذه النسبة لما يأتي:

المشهور بـ(الحكيم زادة) هو محمد بن عبد الحميد بن عبد القادر البغدادي، ونصّ على ذلك في مطلع منظومته في معرفة مبادئ الوقوف: "ومما نظم الفقير الرّاجي إلى عفوربه الهادي: محمد بن عبد الحميد الشهير بـ(الحكيم زادة) البغدادي"⁽⁴⁵⁾، وفي مطلع شرح (اللمعة المحمدية في مدح خير البرية ﷺ): "... محررها الفقير إلى رحمة الله تعالى وغفرانه العبد الأقلّ محمد بن عبد الحميد الشهير بـ(الحكيم زادة)"⁽⁴⁶⁾.

-تأخّر وفاة الحكيم زادة إلى ما بعد سنة (1061هـ) أو (1066هـ)⁽⁴⁷⁾، كحدّ أعلى، في حين أنّ وفاة محمد جلي بن علي الرومي في سنة (1044هـ)⁽⁴⁸⁾.

-لعلّ سبب وقوع الالتباس هو تسمية الحكيم زادة بـ(محمد جلي)، ولو كان مقيّدًا بهذا الاسم على نسختي الرسالة⁽⁴⁹⁾، فالكلمة بمعنى (السيد)، وهو لفظ تركي وفارسي للتشريف، وأصبح فيما بعد يُطلق على العائلات في الوطن العربي⁽⁵⁰⁾، ولعلّ مصنف الرسالة وُصف بـ(جلي) كما وُصف بـ(حكيم زادة)⁽⁵¹⁾. أو أُدرج على سبيل التملّك، مثل: ملكيّة الشراء الشرعي لمخطوطة اللّمعة المحمدية مع شرحها لـ(محمد بن علي جلي)⁽⁵²⁾.

3- النسبة إلى الشيخ النجفي هادي بن العباس بن علي بن جعفر، كما تقدّم في عرض

الدراسات السابقة، وتضعف هذه النسبة لما يأتي:

1- تقدّم تاريخ النسخ لإحدى نسخ الرسالة إلى عام (1267هـ)، قبل ولادة النجفي في عام (1290هـ) على الأرجح⁽⁵³⁾، والذي أتمّ نسخها في سنة (1312هـ)⁽⁵⁴⁾.

2- التطابق في ترتيب الرسالة على سبعة أبواب في التّجويد، والتوافق في الصياغة، وفي الافتتاحية والخاتمة، يرجح كونها إحدى نسخها، مع اختصارها في بعض المواضع، وهي أقرب إلى نسخة المكتبة التركية (علي أمير) (ت: 1).

وتتميّز عنها النسخ الأخرى ببعض الزيادات مثل: الاستشهاد بالأمثلة القرآنية على حروف الإظهار في كلمتين. وبيان حكم السكت عند حفص في قوله تعالى: ﴿مَنْ رَأَى﴾ [القيامة: 27]. توضيح

ورود الإقلاب في كلمة واحدة مع التّون الساكنة والتّقريب بالأمثلة. الاستشهاد بالأمثلة القرآنية على حروف الإخفاء في كلمة وكلمتين مع النون الساكنة، وفي كلمتين مع التنوين. الاستشهاد على حكم الإخفاء الشفوي بيت ابن الجزري. وبالأمثلة القرآنية لجميع حروفه الستّة والعشرين. استيعاب أمثلة أكثر في إدغام المثليين. بسط أسماء القُراء الذين أدغموا الباء في الميم في قوله تعالى: ﴿يَبْتِئَنَّ أَرْكَبَ مَعَنَا﴾ [هود: 42]، والثاء في الذال في قوله تعالى: ﴿يَلْهَثُ ذَلِكُ﴾ [الأعراف: 176]. بيان حكم مد البدل عند نافع (169هـ)⁽⁵⁵⁾ برواية من طريق الأزرق (65هـ)⁽⁵⁶⁾. بيان مقادير المد الواجب المتصل عند بقية القُراء. إضافة فائدة في شرط المتصل. عرض مذهب القسطلاني من المدّ التّام بستّ ألفات. إضافة شرح في فصل: بيان حرف اللين. إضافة فائدة في المدّ. تفرّيع الحروف في المخارج العامة ضمن الأصول الخمسة. زيادة شرح في صفات الحروف. بيان فائدة في معرفة الصفات. التّعريف بالهئات الثمانية التي لا تجوز فيها الصلة اتّفاقاً عند جمهور القُراء. إضافة فصلين في الوقوف.

4-النّسبة إلى الشيخ النّجدي محمد بن حمد العسّافي (1394هـ)⁽⁵⁷⁾

ولم تسلم منه الباحثة في بادئ الأمر لأسباب، منها:

-نسبة الرسالة إلى العسّافي في الفهرس الوصفي لمخطوطات العسّافي المحفوظة في المكتبة المركزية بجامعة الإمام محمد بن سعود في الصفحة الحادية والثمانين⁽⁵⁸⁾، برقم: (33)، تحت عنوان: (رسالة في الأبواب السبعة في فنّ التّجويد).

-إثبات اسم المؤلف: محمد بن الحاجّ حمد العسّافي في بطاقة فهرسة المخطوط، في الصورة المحفوظة في المكتبة المركزية في جامعة الإمام محمد بن سعود، تحت فنّ: القرآن-تجويد، رقم: (1/8984/خ)، تحت عنوان (رسالة في فنّ التّجويد).

-نسبة المخطوط إليه ضمن المخطوطات النّجدية في التّجويد التي أوردها عبد الله بن سعد راشد آل دريس في الجزء الأول من مقال له بعنوان: (قراءة أهل نجد للقرآن الكريم وصفها في كتب التراجم، ومقامها وأعلام القُراء والمجوّدين وبواكير المنسوخات)، جريدة الرياض، الجمعة 10-10-1429هـ/10-10-2008م، العدد: 14718.

ويكفي لإسقاط هذه النّسبة ما يأتي:

1-تقدّم تاريخ النّسخ لإحدى نُسخ الرسالة في عام (1267هـ)، قبل ولادة العسّافي في الزبير سنة (1311هـ)⁽⁵⁹⁾، مما يدل على أنّ العسّافي مجرد ناسخ لها فقط.

2- التّطابق في ترتيب الرسالة وصياغتها، وفي الافتتاحية والخاتمة.
3- تكرير المصنّف للبسملة في الموضع الثاني بعد الافتتاح الأول مما يرشد إلى أنّ الافتتاح بالبسملة في الموضع الأول هو افتتاح النَّاسخ للرسالة، وكتابة البسملة في الموضع الثاني وما بعده نقلا من كتاب آخر، يبدو أنه الرسالة في تجويد القرآن.

4- عناية العسّافي بنقل الكتب، حيث نقل بخطّه أكثر من ثمانين، ما بين كتاب ورسالة⁽⁶⁰⁾، ولا يُستبعد أن تكون هذه الرسالة من الرسائل التي نقلها.

المطلب الثالث: نُسخ المخطوط

تعدّدت نُسخ الرسالة في مكتبات المخطوطات، والمستعمل منها في الدراسة (ثمان نسخ)، وقُيِّدت بياناتها حسب ما يتوقّر منها على النحو الآتي:

1- نسخة المكتبة القطرية، (رقم: 307)، والرمز المستعمل لها في التّحقيق (د)، وهي النُّسخة الأصل التي اعتمدت عليها الباحثة؛ لكونها أقدم النُّسخ المتاحة للتّحقيق، ولإثبات اسم المصنّف (محمد بن حميد البغدادي) في منظومته (بيان أوقاف القرآن) بعد ختام الرسالة.

العنوان: رسائل في التّجويد (مجموع)، تاريخ النّسخ: الخميس، 23-6-1267هـ، نوع الخط: النّسخ الثلث، عدد الألواح: 15 لوحًا، (4-15)، عدد الأسطر: 17 سطرًا، و14 سطرًا في الورقة الأخيرة. ملحوظات: وجود كتابة في الصفحتين الأولى والثانية، خط الفقرات ملوّن بالأحمر، بعد الرسالة (بيان منظومة أوقاف القرآن) للمصنّف نفسه.

2- نسخة جامعة سلجوق، مركز جمعة الماجد، رقم: 3160، والرمز المستعمل في التّحقيق

(ج).

العنوان: رسالة في تجويد القرآن (بقراءة عاصم)، النَّاسخ: عبدالرحمن الهندي (...)، تاريخ النّسخ: 5، ذو الحجة، رقم العام مكتوب بالأرقام الفارسية، ويقابله بالعربية (1271هـ)، عدد الألواح: 20 لوحًا، عدد الأسطر: 13 سطرًا.

الملحوظات: خط الفقرات ملوّن بالأحمر، ومثبت بعد الرسالة كتاب (بيان الأوقاف للوزام الواردة عن السجاوندي (560هـ)⁽⁶¹⁾ وعن الجزري).

3- نسخة جامعة الملك سعود، (رقم: 2032)، والرمز المستعمل في التّحقيق: (س).

العنوان: رسالة في تجويد القرآن⁽⁶²⁾، النَّاسخ: لعنه عبدالله بن حاج يحيى (...)⁽⁶³⁾، تاريخ



النسخ: الاثنان بعد الظهر، 1267هـ، نوع الخط: نسخ حسن⁽⁶⁴⁾، عدد الألواح: 11 لوحًا، (113-123)، عدد الأسطر: 17 سطرًا، مقاس اللوح: 19,5 × 14,5 سم⁽⁶⁵⁾.

4- نسخة جامعة أمّ القرى، مكتبة الملك عبدالله بن عبدالعزيز الجامعية، (رقم: 1705)، والرمز المستعمل في التحقيق (ق).

العنوان: رسالة في تجويد القرآن، نوع الخط: النسخ العادي، عدد الألواح: 9 ألواح (4-6)، عدد الأسطر: 11 سطرًا، 6 أسطر في الورقة الأخيرة.

ملحوظات: خط الفقرات ملون بالأحمر، يوجد سقط من (ورقة 4) من (خالصًا سائغًا) إلى فصل في الأوقاف (ولا يراه الأعمى أمّا الوقف)، ومثبت بعد الرسالة كتاب (بيان المشكلات في تجويد القرآن)، لعلاء الدين الطرابلسي (1032هـ)⁽⁶⁶⁾.

5- نسخة الجامعة الإسلامية، (رقم: 1590)، والرمز المستعمل في التحقيق (م).
نوع الخط: الثلث الحجازي، عدد الألواح: 21 لوحًا، عدد الأسطر: يتراوح بين 11 و 12 سطرًا.
ملحوظات: بعض الكلمات غير واضحة، ومثبت بعد الرسالة (أوقاف سيّدنا جبريل عليه السلام).

6- نسخة مكتبة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، (رقم: 1/8984/خ)، والرمز المستعمل في التحقيق (ع).

الناسخ: الشيخ حمد بن محمد العسّافي، تاريخ النسخ: 1324هـ، نوع الخط: نسخ معتاد، أو تعليق تدويني واضح⁽⁶⁷⁾، عدد الألواح: 13 لوحًا، عدد الأسطر: مختلف، ويتراوح ما بين 19 سطرًا، 16، 18، 21، 20، 23، 19، 22، 17، 13 في الورقة الأخيرة، مقاس اللوح: 20,5 × 14 سم، 15 × 21 سم⁽⁶⁸⁾.

ملحوظات: تقترب من نسخة الجامعة الإسلامية (م)، ومثبت بعد الرسالة (رسائل في أوقاف سيّدنا جبريل عليه السلام)، التجليد بدائي الصنعة حديث، من الورق المقوى المغلف بالقماش الشمعي الأحمر⁽⁶⁹⁾.

7- النسخة التركية، مكتبة علي أميري، (رقم: 57)، والرمز المستعمل في التحقيق (ت: 1).
اسم الناسخ: الفقار بك الخالدي، ابن أمير سيف الدين (...)، نوع الخط: الثلث، عدد الألواح: 19 لوحًا، عدد الأسطر: 11 سطرًا.

ملحوظات: كتابة الفقرات وبعض الأمثلة باللون لأحمر، توجد بعض التعليقات في ألواح

فارغة من المخطوط، تختلف سياقات هذه النسخة عن الأصل (د)، والاعتماد عليها في المقابلة فيما يخدم النصّ، تتوافق مع نسخة النجفي من جهة الاختصار⁽⁷⁰⁾، وفي السياقات؛ بدليل ورود كلمة أو عبارة في النسختين دون غيرهما مثل: كلمة (الجنة) كمثل على إدغام المثلين، وعبارة (وأما عاصم فله في المدّ في قسمين)، والاختصار على المثالين ﴿عَلَيْهِنَّ وَلَا الصَّالِينَ﴾ [الفتحة: 7]، ﴿وَرَزَقَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ﴾ [البقرة: 17] في الإظهار الشفوي.

8- النسخة التركية، مكتبة علي أميری، والرمز المستعمل في التحقيق (ت: 2).

اسم النَّاسِخ: الفقار بك الخالدي، ابن أمير سيف الدين، تاريخ النَّسْخ: الجمعة، 29، تشرين الآخر، ورقم العام مكتوب بالأرقام الفارسية، ويقابله بالعربية (1276هـ)، هـ، نوع الخط: الثلث، عدد الألواح: 28 لوحًا، عدد الأسطر: 11 سطرًا.

ملحوظات: خط الفقرات، والأمثلة ملّون، وكلمة (مثل) ونحوها بالأحمر.

المطلب الرابع: طريقة تصنيف المخطوط

1- تقسيم الرسالة على سبعة أبواب رئيسة في علم التّجويد، الباب الأول: في الاستعاذة، الباب الثاني: في البسملة، الباب الثالث: في بيان التّون الساكنة والتّونين، الباب الرابع: في بيان المدّ، الباب الخامس: في مخارج الحروف، الباب السادس: في بيان صفات الحروف، الباب السابع: في بيان الرّاءات.

2- عرض أحكام التّجويد بقراءة عاصم، وبرواية حفص عن عاصم، ويدلّ على ذلك:

-وجود نسخة لمخطوط لرسالة من جامعة سلجوق بعنوان: (رسالة في تجويد القرآن، بقراءة عاصم).

-بيان الخلاف في مقدار المدّ الجائز المنفصل في النّسخ المتاحه، إلا في نسختي (علي أميری) (ت: 1) وهادي النّجفي، فلا يوجد بيان مقدار مدّه إلا عند عاصم دون غيره.

-بيان المشهور في رواية حفص عن عاصم بقوله في (إدغام المتقاربين): "لفظ ﴿بَلَّ رَانَ﴾ (المطرفين: 14) في رواية حفص عند عاصم، والمشهور أنّه يسكت على اللام سكتة لطيفة أي: قصيرة، وإذا سكت، فلا بُدّ من إظهار اللام"⁽⁷¹⁾.

-توجيه الحكم لأنّه على رواية حفص، وذلك عند حديثه عن الإدغام: "فيجب إظهار التّون عند الرّاء؛ لأنّها سكتة عند حفص"⁽⁷²⁾.

- ذكر موافقة حفص لأحد القراء، ثم بيان ما يختص به ومن وافقه، كقوله في مثال الحرف المعتل قبل هاء الضمير في غير الصلة: "مثل: ﴿جَعَلْتُهُ﴾ [الأنعام: 9]،... إلا ابن كثير (120هـ)⁽⁷³⁾؛ فإنه يصلها، ووافقه حفص في لفظ: ﴿فِيهِ مُهَكَناً﴾ لا غير في الفرقان: [69]"⁽⁷⁴⁾. ثم قوله: "ويصل حفص ومن تابعه مثل..."⁽⁷⁵⁾.

3- بيان مذاهب القراء في غير موضع؛ لتوضيح المسألة واستيعاب صورتها، مثل: اختلافهم في المد الواجب المتصل، والجائز المنفصل، وهاء الضمير، وغير ذلك.
4- الاقتصار على التجويد العملي؛ نظراً لطبيعة المصنّف.
5- بسط الفوائد والفروع، مثل: شرط المد المتصل، وبيان حرف اللين، ومعرفة الصفات، وغيرها.

6- الاستشهاد بالأمثلة القرآنية؛ لتقريب التعريفات والأحكام التجويدية، وهذا ظاهر.

المطلب الخامس: مأخذ على المخطوط

تتنوع مقتضيات التعديل على نصّ المخطوط للأسباب الآتية:

1- حذف الواو من الآية القرآنية، مع عدم وروده على قراءة من القراءات، وإن كان مقبولاً لغرض الاستشهاد، قال النووي (676هـ)⁽⁷⁶⁾: "فهكذا هو في معظم الأصول، ما كان بحذف الواو والتلاوة، وما كان بإثبات الواو، ولكن لا يضرّ هذا في الرواية والاستدلال، لأنّ المستدل ليس مقصوده التلاوة على وجهها، وإنما مقصوده بيان موضع الدلالة، ولا يؤثر حذف الواو في ذلك"⁽⁷⁷⁾.
2- التصحيف بسبب الخلط البصري أو الذهني أو السمعي⁽⁷⁸⁾، مثل: (برقًا)، والصحيح

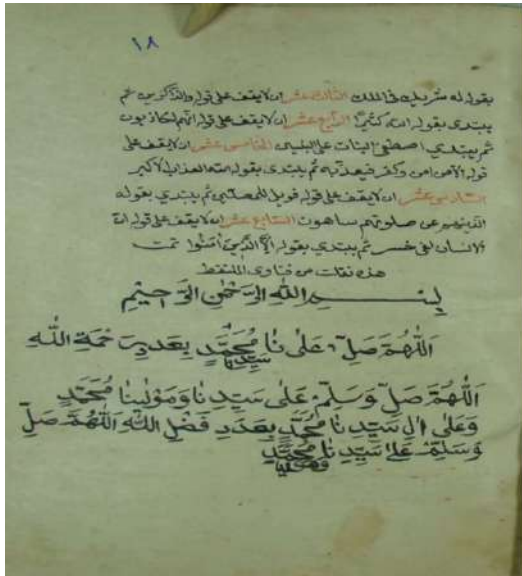
﴿وَبَرَقٌ﴾ [البقرة: 19]، و(أيقظنا)، والصحيح (أيقظنا).

3- أوهام في كتابة أمثلة ليست موجودة في القرآن، مثل: (نبيّه)، و(عبيدالله).

4- الاستشهاد بمثال قرآني في غير موضوعه، مثل: ﴿مَنْ أَلَمَ﴾ [طه: 78] على الإظهار الحلقي، و﴿لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ﴾ [هود: 106] على الإخفاء الشفوي للميم الساكنة عند حرف الزاي، و﴿أَصْلَ أَعْمَلُهُمْ﴾ و﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ﴾، على الإخفاء الشفوي للميم الساكنة عند حرف الذال، وهذا خطأ لاختلاف الموضوعين من أصله، فالمقطع الأول من سورة محمد آية (1)، والثاني من سورة البقرة آية (61)، ومثل: ﴿نُؤْتِيهِ﴾ مع كونه مثالا غير صالح للصلة؛ لوقوع ساكن وهو حرف المد قبل هاء الضمير.

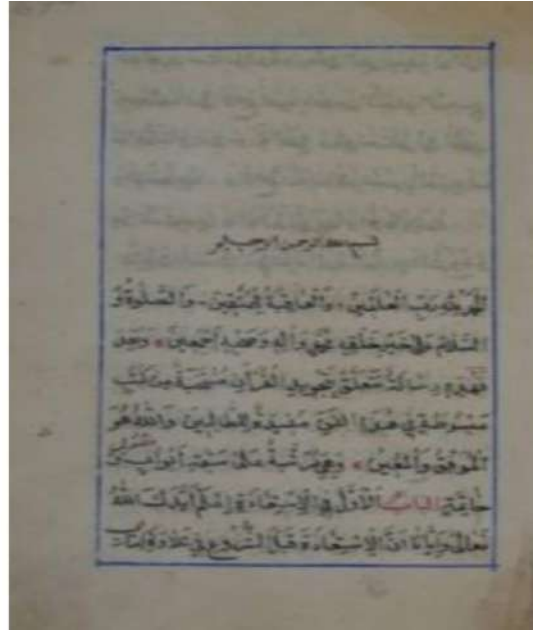
- 5- عدم الاقتصار على موضع الشاهد في المثال، مثل الاستشهاد بقوله: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا﴾ [النساء: 122] على حروف الصّفير وموضعه في كلمة ﴿أَصْدَقُ﴾، و﴿رَزَقَكُمُ اللَّهُ﴾ في تفخيم الراء وموضعه في كلمة ﴿رَزَقَكُمُ﴾.
- 6- كتابة المثال القرآني على أصل الكلمة، وليس على وروده في القرآن، مثل: (الشاهد)، (العاكف).
- 7- أخطاء لغوية، مثل (ملاقات)، و(الاستفلاء)، و(يُوصِل) على الفعل المبني للمعلوم وأصله (وَصَل).
- 8- السّفْط في عدد من المواضع بما في ذلك الأمثلة القرآنية، مثل: سقوط (فيها) من قوله تعالى: ﴿لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ﴾ [هود: 106].
- 9- حذف (ال) من بعض الكلمات أو إضافتها بدون مراعاة السياق أو الموصوف، مثل: الحرف، الساكن.

المطلب السادس: نماذج من نسخ المخطوط النسخة القطرية

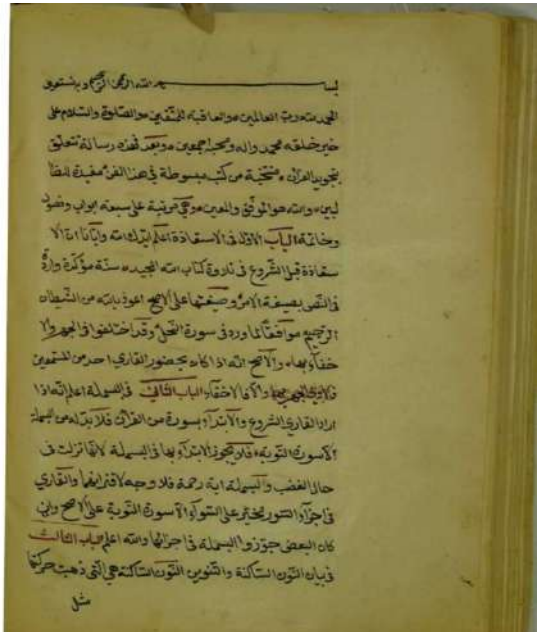
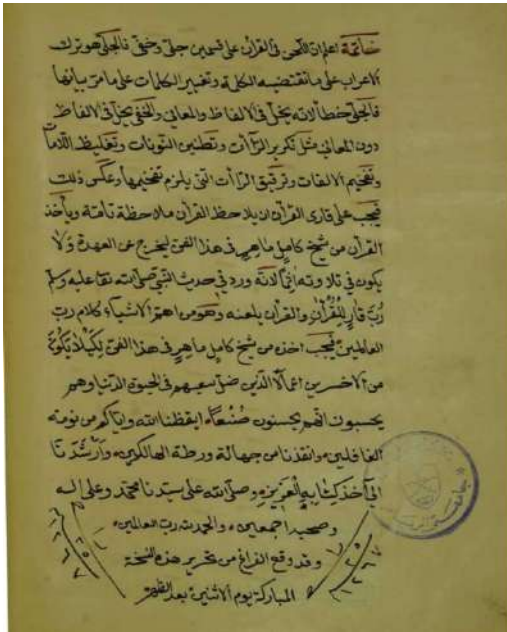




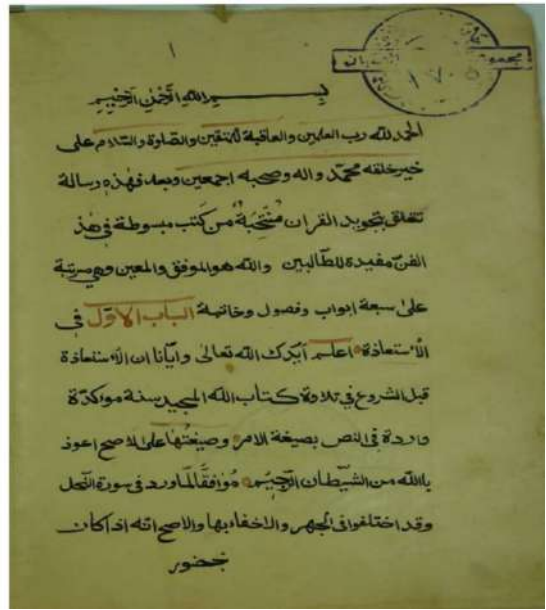
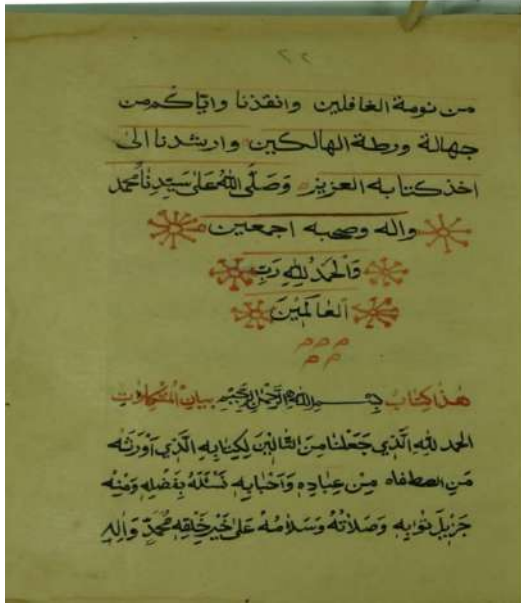
نسخة جامعة سلجوق



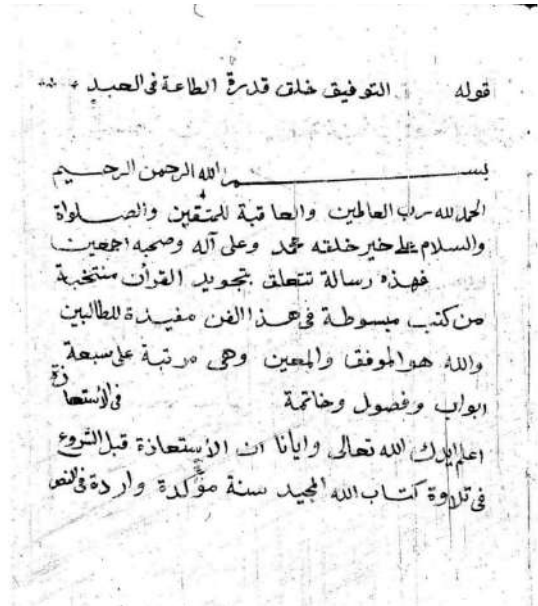
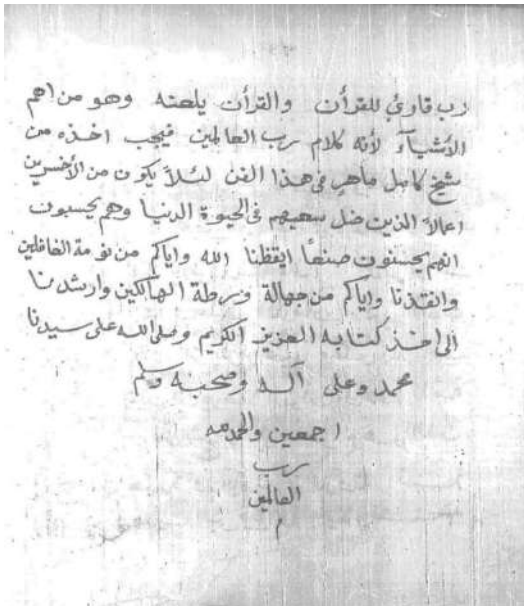
نسخة جامعة الملك سعود



نسخة جامعة أم القرى

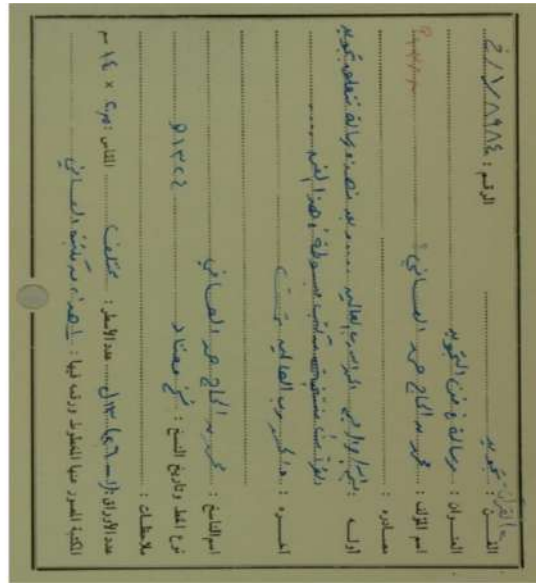
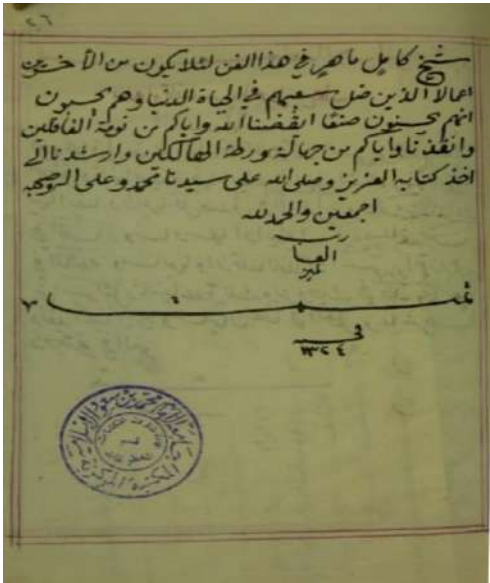


نسخة الجامعة الإسلامية

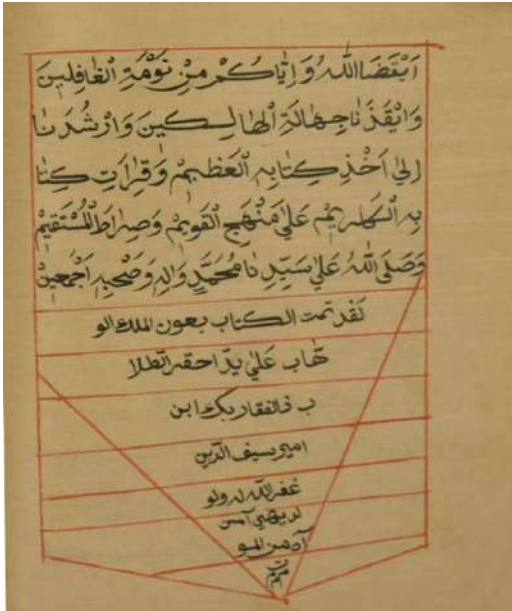




نسخة العسافي



نسخة علي أميری 1





المبحث الثاني: النصّ المحقّق

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ⁽⁷⁹⁾، وبه نستعين⁽⁸⁰⁾

الحمد لله ربّ العالمين، والعاقة للمتقين، والصلاة والسلام على خير خلقه، [سيّدنا]⁽⁸¹⁾ محمد وآله وصحبه أجمعين، وبعد⁽⁸²⁾:

فهذه رسالة تتعلّق بتجويد القرآن، منتخبة من كتب مبسّطة في هذا الفن، مفيدة للطالبيين، والله هو الموقّق والمعين، وهي مرتّبة على سبعة أبواب وفصول، وخاتمة.

الباب الأول: في الاستعاذة⁽⁸³⁾

اعلم -أيّدك الله تعالى وإيانا-: أنّ الاستعاذة قبل الشروع في تلاوة كتاب الله المجيد سنة مؤكّدة⁽⁸⁴⁾، واردة في النصّ بصيغة⁽⁸⁵⁾ الأمر⁽⁸⁶⁾، وصيغتها⁽⁸⁷⁾ على الأصحّ: «أعوذ بالله من الشيطان الرجيم»، موافقاً لما ورد في سورة النحل⁽⁸⁸⁾. وخلاف الأصحّ: (أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الشقيّ اللعين)⁽⁸⁹⁾.



وقد اختلفوا في الجهر والإخفاء بها، والأصح⁽⁹⁰⁾: أنه إذا كان بحضور⁽⁹¹⁾ القارئ أحد من المستمعين، فالأولى الجهر بها، وإلا فالإخفاء⁽⁹²⁾.

الباب الثاني: في البسمة⁽⁹³⁾

اعلم أنه إذا أراد القارئ⁽⁹⁴⁾ الشروع والابتداء بسورة من القرآن، فلا بُدَّ له من البسمة إلا سورة التوبة⁽⁹⁵⁾، فلا يجوز الابتداء بها في البسمة⁽⁹⁶⁾، لأنها نزلت في حال الغضب، والبسمة آية رحمة⁽⁹⁷⁾، فلا وجه لاقتراحهما⁽⁹⁸⁾، والقارئ⁽⁹⁹⁾ في أجزاء السور مخير على⁽¹⁰⁰⁾ السواء، إلا سورة⁽¹⁰¹⁾ التوبة على الأصح، وإن كان البعض جَوَّز⁽¹⁰²⁾ البسمة في أجزاءها، والله أعلم⁽¹⁰³⁾.

الباب الثالث: في بيان النون الساكنة والتنوين

النون الساكنة هي التي ذهبت حركتها، مثل: ﴿أَنَّ﴾ [البقرة: 96]، و﴿مَنْ﴾ [البقرة: 245]، و﴿لَنْ﴾ [البقرة: 55]، وتثبت لفظاً وخطاً ووقفاً ووصلاً⁽¹⁰⁴⁾.

وتكون في ابتداء الكلمة⁽¹⁰⁵⁾ ووسطها وآخرها⁽¹⁰⁶⁾، وفي⁽¹⁰⁷⁾ الفعل [مثل: ﴿يُفْقُونَ﴾]⁽¹⁰⁸⁾

[البقرة: 3]، والاسم [مثل: ﴿عِنْدَ﴾] [البقرة: 54]، والحرف [مثل: ﴿إِنْ﴾]⁽¹⁰⁹⁾ [البقرة: 23]، وتكون في كلمة وكلمتين.

والتنوين: عبارة عن نون ساكنة⁽¹¹⁰⁾ تلحق آخر الكلمة، وتختص بالأسماء، وتثبت لفظاً دون خط⁽¹¹¹⁾، ووصلاً دون وقف⁽¹¹²⁾. وهي ضمّتان وفتحتان وكسرتان⁽¹¹³⁾، مثل: جاءني زيدٌ، ورأيت بكراً، ومررت بعمرٍ⁽¹¹⁴⁾، فهذان إذا لقيتا حروف الهجاء، فلها⁽¹¹⁵⁾ أربعة أوجه:

الوجه⁽¹¹⁶⁾ الأول: الإظهار

وهو إظهار النون⁽¹¹⁷⁾ الساكنة والتنوين عند ملاقة⁽¹¹⁸⁾ حروف الحلق، وهي [سته]⁽¹¹⁹⁾ [حروف تظهر من الحلق]⁽¹²⁰⁾: الهمزة⁽¹²¹⁾، والهاء، والعين، والحاء، والغين، والخاء⁽¹²²⁾. وهو قد يكون

في كلمة وكلمتين، مثل: ﴿وَيَنْتَوْنَ﴾ [الأنعام: 26]، و﴿مَنْ أَمَنَ﴾⁽¹²³⁾ [البقرة: 62]، و﴿وَكُلُّ أُنثَىٰ﴾

[النمل: 87]، ﴿وَيَنْهَوْنَ﴾ [آل عمران: 104]، و﴿مِنْ هَادٍ﴾ [الرعد: 33]، و﴿سَلَّمَ هِيَ﴾ [القدر: 5]،

و﴿يَبْعُقُ﴾ [البقرة: 171]، و﴿مِنْ عِلْمٍ﴾⁽¹²⁴⁾ [النساء: 157]، و﴿سَلَّمْ عَلَيْكُمْ﴾⁽¹²⁵⁾ [الأنعام: 54]،

و﴿يَحْتَوْنَ﴾ [الحجر: 82]، و﴿مِّنْ حَكِيمٍ﴾ [فصلت: 42]، و﴿عَلَيْهِ حَكِيمٌ﴾ [النساء: 26]،
و﴿فَسَيَنْغْضُونَ﴾⁽¹²⁶⁾ [الإسراء: 51]، و﴿مِّنْ غَلٍ﴾⁽¹²⁷⁾ [الأعراف: 43]، و﴿عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾ [فاطر:
28]، و﴿وَالْمُنْحَفَةُ﴾⁽¹²⁸⁾ [المائدة: 3]، و﴿مِّنْ حَرْدَلٍ﴾ [الأنبياء: 47]، و﴿قَرَدَةٌ خَسِيْنٌ﴾ [البقرة:
65]، وأمثال ذلك⁽¹²⁹⁾.

الوجه الثاني: الإدغام

وهو إدغام النون⁽¹³⁰⁾ الساكنة والتنوين عند ملاقة⁽¹³¹⁾ حروف (يرملون)، ولا يكون هذا
الإدغام إلا في كلمتين، ويكون مع غنة عند أربعة أحرف، وهي حروف (ينمو)، [غاية الأمر]⁽¹³²⁾ مع
الإدغام: تجب⁽¹³³⁾ الغنة، وهي صوت⁽¹³⁴⁾ يخرج من آخر الخيشوم⁽¹³⁵⁾، مثل: ﴿أَنْ يَقُولَ﴾ [يس: 82]،
و﴿وَبُرُقٌ يَجْعَلُونَ﴾⁽¹³⁶⁾ [البقرة: 19]، و﴿عَنْ نَفْسٍ﴾ [البقرة: 48] و﴿رَسُولًا نَبِيًّا﴾ [مريم: 51]،
و﴿أَفَايِنَ مَاتَ﴾⁽¹³⁷⁾ [آل عمران: 144]، و﴿صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا﴾ [النساء: 68]، و﴿مِنْ وَلِيٍّ﴾
[البقرة: 107]، و﴿جَنَّتِ وَعَيْوُنٍ﴾ [الحجر: 45]، وأمثال ذلك⁽¹³⁸⁾.

إلا في مثل⁽¹³⁹⁾: ﴿صِنَوَانٌ﴾ [الرعد: 4]، و﴿قَنَوَانٌ﴾ [الأنعام: 99]، و﴿بُنَيْنٌ﴾ [الصف:
4]، و﴿الدُّنْيَا﴾⁽¹⁴⁰⁾ [البقرة: 85]، فإنهم⁽¹⁴¹⁾ منعوا⁽¹⁴²⁾ الإدغام في مثل هذه الألفاظ⁽¹⁴³⁾: لأنها كلمة
واحدة، ولثلاثا يلتبس بالمضاعف، وهو ما تكرر أحد أصوله، مثل⁽¹⁴⁴⁾: ﴿صَوَانٍ﴾، و﴿قَوَانٍ﴾، و﴿بُنَانٍ﴾،
و﴿دُنْيَانٍ﴾⁽¹⁴⁵⁾.

ومع الحرفين الآخرَين⁽¹⁴⁶⁾، وهما حرفا⁽¹⁴⁷⁾ (لر)، ليست الغنة بلازمة، بل يجب⁽¹⁴⁸⁾ فيهما
الإدغام فقط⁽¹⁴⁹⁾، مثل: ﴿أَنْ لَمْ﴾⁽¹⁵⁰⁾ [الأنعام: 131]، و﴿هُدًى لِّمَتِّينَ﴾ [البقرة: 2]، و﴿مِنْ رَبِّكَ﴾
[البقرة: 147]، و﴿غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [البقرة: 173] وأمثال ذلك، إلا في قوله تعالى⁽¹⁵¹⁾: ﴿مَنْ رَاقٍ﴾⁽¹⁵²⁾
في القيامة⁽¹⁵³⁾: [27]، فيجب⁽¹⁵⁴⁾ إظهار النون عند الراء؛ لأنها سكتة⁽¹⁵⁵⁾ [الطيفة]⁽¹⁵⁶⁾ عند
حفص⁽¹⁵⁷⁾.



الوجه الثالث: الإقلاب

وهو إقلاب النون⁽¹⁵⁸⁾ الساكنة والتنوين عند الباء الموحدة، فيقلبان ميمًا مخفَّفًا فتُخفى مع غنة، وقد يكون في كلمة وكلمتين⁽¹⁵⁹⁾، مثل: ﴿أَنْبِيَاءَ﴾ [البقرة: 91]، و﴿مِنْ بَرٍّ﴾ [النور: 43]، و﴿عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾ [آل عمران: 119]، وأمثال ذلك⁽¹⁶⁰⁾.

الوجه الرابع: الإخفاء

وهو حالة بين الإظهار والإدغام⁽¹⁶¹⁾، ولا تشديد فيه⁽¹⁶²⁾، ويلزم⁽¹⁶³⁾ الغنة معها⁽¹⁶⁴⁾، وقد⁽¹⁶⁵⁾ يكون في كلمة وكلمتين⁽¹⁶⁶⁾، وهو عند ملاقة⁽¹⁶⁷⁾ حروف التي ما عدا الحروف المذكورة من سائر حروف الهجاء، وهي⁽¹⁶⁸⁾ خمسة عشر حرفًا، يجمعها قولك بهذا البيت وهي: صف ذا ثنا جود شخص قد سما كرمًا ضع ظالمًا زدت قادمًا طالبًا فترى⁽¹⁶⁹⁾، وهي: التاء، والثاء، والجيم، والداد، والذال، والزاء، والسين، والشين، والصاد، والضاد، والطاء، والظاء، والفاء، والقاف، والكاف⁽¹⁷⁰⁾.

مثل: ﴿أَحْسَنْتُمْ﴾ [الإسراء: 7]، و﴿مِنْ تُرَابٍ﴾ [آل عمران: 59]، و﴿جَنَّتٍ تَجْرِي﴾ [البقرة: 25]، ﴿مَنْشُورًا﴾ [الفرقان: 23]، و﴿مِنْ ثَمَرَةٍ﴾ [البقرة: 25]، و﴿مَاءٍ نَجَّاجًا﴾ [النبا: 14]، و﴿أَجْمَيْنَا﴾ [يونس: 22]، و﴿إِنْ جَاءَ كُفْرًا﴾ [الحجرات: 6]، و﴿صَبِيحًا جُرُزًا﴾ [الكهف: 8]، و﴿أَنْدَادًا﴾ [البقرة: 22]، و﴿مِنْ دُونِهِ﴾ [النساء: 117]، و﴿دَكًّا دَكًّا﴾ [الفجر: 21]، و﴿ءَأَنْدَرْتَهُمْ﴾⁽¹⁷¹⁾ [البقرة: 6]، و﴿مِنْ ذَهَبٍ﴾ [الكهف: 31]، و﴿عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ﴾ [آل عمران: 4]، و﴿يُزْفَرُونَ﴾ [الصفافات: 47]، و﴿مَنْ زَكَّهَا﴾ [الشمس: 9]، ﴿نَفْسًا زَكِيَّةً﴾ [الكهف: 74]، ﴿نَسَخَ﴾⁽¹⁷²⁾ [البقرة: 106]، و﴿مِنْ سِدْرٍ﴾ [سبأ: 16]، ﴿خَالِصًا سَائِغًا﴾ [النحل: 66]، و﴿مِنْ شَيْءٍ﴾⁽¹⁷³⁾ [آل عمران: 92]، ﴿مَنْشُورًا﴾⁽¹⁷⁴⁾ [الإسراء: 13]، و﴿بِأَسَا شَدِيدًا﴾ [الكهف: 2]، ﴿يُنْصَرُونَ﴾ [البقرة: 48]، ﴿وَلَيْنَ صَبْرَتُمْ﴾ [النحل: 126]، ﴿جَمَلَتِ صُفْرٌ﴾ [المرسلات: 33]، ﴿مَنْضُودٍ﴾ [هود: 82]، ﴿وَمَنْ ضَلَّ﴾⁽¹⁷⁵⁾ [يونس: 108]، و﴿وَكُلًّا ضَرَبْنَا﴾ [الفرقان: 39]، و﴿وَأَنْطَلَقَ﴾ [ص: 6]، و﴿مِنْ طِينٍ﴾ [الأنعام: 2]، و﴿مَاءٍ طَهُورًا﴾ [الفرقان: 48]، ﴿أَنْظُرُ﴾

[النساء: 50]، و﴿مَنْ ظَهَرَ﴾ [سبأ: 22]، و﴿ظَلًّا ظَلِيلًا﴾ [النساء: 57]، ﴿يُفْقُونَ﴾ [البقرة: 3]،
و﴿مِنْ فَوْقِهِمْ﴾⁽¹⁷⁶⁾ [المائدة: 66]، ﴿بُيُوتًا فَرَهِينَ﴾ [الشعراء: 149]، ﴿يَنْقُضُونَ﴾⁽¹⁷⁷⁾ [البقرة: 27]،
و﴿مِنْ قِطْمِيرٍ﴾ [فاطر: 13]، و﴿رِزْقًا قَالُوا﴾ [البقرة: 25]، ﴿مِنْكُمْ﴾ [الأحزاب: 29]، ﴿وَإِنْ
كَانَ﴾ [البقرة: 280]، ﴿عَلِيًّا كَبِيرًا﴾ [النساء: 34]، وأمثال ذلك⁽¹⁷⁸⁾.

فصل: في الميم⁽¹⁷⁹⁾ الساكنةفلها⁽¹⁸⁰⁾ ثلاثة⁽¹⁸¹⁾ أحوال:الحال⁽¹⁸²⁾ الأول⁽¹⁸³⁾: تخفى عند الباء [الموحدة]⁽¹⁸⁴⁾ بغنة⁽¹⁸⁵⁾ على⁽¹⁸⁶⁾ الأصح⁽¹⁸⁷⁾، مثل:

﴿أَمْرُهُمْ بَيْنَهُمْ﴾ [طه: 62]، ﴿وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: 8]، وأمثال ذلك.

الحال⁽¹⁸⁸⁾ الثاني⁽¹⁸⁹⁾: تُدغم [مع غنة]⁽¹⁹⁰⁾ عند مثلها من الميم⁽¹⁹¹⁾، مثل: ﴿مَأْلَهُمْ مِّنْ﴾⁽¹⁹²⁾[يونس: 27]، و﴿لَهُمْ مَثَلًا﴾⁽¹⁹³⁾ [الكهف: 32]، ﴿لَهُمْ مَثَلٌ﴾⁽¹⁹⁴⁾ [الكهف: 45]، وأمثال ذلك.الحال⁽¹⁹⁵⁾ الثالث⁽¹⁹⁶⁾: تُظهر مع غير الباء والميم عند سائر الحروف⁽¹⁹⁷⁾، كما قال الحافظ⁽¹⁹⁸⁾الجزري⁽¹⁹⁹⁾:وَأَظْهَرْتَهُمَا عِنْدَ بَاقِي الْأَحْرَفِ⁽²⁰⁰⁾ وَاحْتَدَرَ لَدَى⁽²⁰¹⁾ وَوَاوٍ وَقَفَا⁽²⁰²⁾ أَنْ تَخْتَفِي⁽²⁰³⁾أي: يعني أظهرها⁽²⁰⁴⁾ عند ستة وعشرين حرفًا، ولكن⁽²⁰⁵⁾ خصوصًا عند الواو والفاء⁽²⁰⁶⁾،مثل⁽²⁰⁷⁾: ﴿عَلَيْهِمْ وَلَا﴾⁽²⁰⁸⁾ [الفتح: 7]، ﴿وَرَزَقَهُمْ فِي﴾⁽²⁰⁹⁾ [البقرة: 17]، وأمثال⁽²¹⁰⁾ ذلك⁽²¹¹⁾.وأمثلة حروف الباقي، [وهي أربعة وعشرون⁽²¹²⁾ حرفًا: الهمزة، والتاء، والثاء، والجيم، والحاء، والخاء،
والدال، والذال، والراء، والزاء، والسين، والشين، والصاد، والضاد، والطاء، والظاء، والعين، والغين،والقاف، والكاف⁽²¹³⁾، واللام، والنون، والهاء، والياء]⁽²¹⁴⁾، مثل: ﴿أَيُّهُمْ أَحْسَنُ﴾ [الكهف: 7]، و﴿أَمَّ

نُفُولُونَ﴾ [البقرة: 80]، و﴿أَمْثَالِكُمْ﴾ [الأنعام: 38]، و﴿إِنَّهُمْ جُنْدٌ﴾ [الدخان: 24]، و﴿أَمَّ

حَسِبْتُمْ﴾ [البقرة: 214]، و﴿أَمْ خُلِقُوا﴾⁽²¹⁵⁾ [الطور: 35]، و﴿لَهُمْ دَارُ أَسْلَمٍ﴾ [الأنعام: 127]،

و﴿جَاءَتْهُمْ ذِكْرُهُمْ﴾ [محمد: 18]⁽²¹⁶⁾، و﴿وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ﴾ [مريم: 62]، و﴿أَمْ زَاغَتْ﴾⁽²¹⁷⁾ [ص: 63]، و﴿وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ﴾ [الرعد: 25]، و﴿لَهُمْ شَرَابٌ﴾⁽²¹⁸⁾ [الأنعام: 70]، و﴿كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾⁽²¹⁹⁾ [البقرة: 23]، و﴿لَكُمْ ضَرًّا﴾⁽²²⁰⁾ [المائدة: 76]، و﴿فَأَمْطَرَ﴾⁽²²¹⁾ [الأنفال: 32]، و﴿وَأَنَّهُمْ ظَنُّوا﴾ [الجن: 7]، و﴿أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا﴾⁽²²²⁾ [المائدة: 48]، و﴿لَهُمْ عُرْفٌ﴾⁽²²³⁾ [الزمر: 20]، و﴿مِن قَبْلِهِمْ﴾⁽²²⁴⁾ [التوبة: 70]، و﴿كُنْتُمْ كَاذِبِينَ﴾⁽²²⁵⁾ [يوسف: 74]، و﴿أَمْ لَكُمْ﴾ [الصفافات: 156]، و﴿أَلَمْ نُزَيِّكْ﴾ [الشعراء: 18]، و﴿أَلَمْ يَأْتِهِمْ﴾⁽²²⁶⁾ [التوبة: 70]، وأمثال ذلك⁽²²⁷⁾، ويسمى إظهاراً شفويّاً⁽²²⁸⁾، والله أعلم⁽²²⁹⁾.

فصل: في إدغام المثلين⁽²³⁰⁾

ويأتي عند ثلاثة عشر حرفاً⁽²³¹⁾، فإن⁽²³²⁾ كانا ميمين أو نونين؛ تُدغمان⁽²³³⁾، مثل: ﴿مَا لَهُمْ مِنْ﴾⁽²³⁴⁾ [الكهف: 26]، و﴿أَنْ نَمُنَّ﴾⁽²³⁵⁾ [القصص: 5]، وأمثال ذلك⁽²³⁶⁾، تُدغمان مع غنة كما عرفت⁽²³⁷⁾، وإن⁽²³⁸⁾ كان المثلان غيرهما، يُدغم كل⁽²³⁹⁾ منهما في الآخر بغير غنة، مثل⁽²⁴⁰⁾: ﴿فَأَضْرِبْ يَدَكَ﴾ [ص: 44]، و﴿كَانَتْ تَأْتِيهِمْ﴾ [غافر: 22]، و﴿وَقَدْ دَخَلُوا﴾ [المائدة: 61]⁽²⁴¹⁾، و﴿إِذْ ذَهَبَ﴾ [الأنبياء: 87]، و﴿وَأَذْكُرْ رَبَّكَ﴾ [آل عمران: 41]، و﴿تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ﴾⁽²⁴²⁾ [الكهف: 78]، و﴿فَلَا يُسْرِفْ فِي﴾⁽²⁴³⁾ [الإسراء: 33]، و﴿يُدْرِكُكُمْ﴾⁽²⁴⁴⁾ [النساء: 78]، و﴿بَلْ لَّهُمْ﴾ [الكهف: 58]، و﴿بُوجْهِهُ﴾⁽²⁴⁵⁾ [النحل: 76]، و﴿ءَأَوْوَأُ وَنَصْرُوا﴾ [الأنفال: 72]، وأمثال ذلك⁽²⁴⁶⁾، إلا في قوله تعالى: ﴿مَالِيَّةٌ﴾^(٢٨) هَلَكَ [الحاقة: 29]، فلا يجوز الإدغام في مثل هذا، بل يجب الإظهار لكون الهاء الأولى هاء سكتة⁽²⁴⁷⁾، ولا يجوز الإدغام⁽²⁴⁸⁾ إذا كان أول المثلين حرف مدّ، مثل: ﴿كَفَرُوا وَهَلَّ﴾⁽²⁴⁹⁾ [سبأ: 17]، و﴿فِي يُوسُفَ﴾ [يوسف: 7]، إذا اجتمع واوان أو ياءان، [وكان الأول منهما حرف مدّ]⁽²⁵⁰⁾ لا يجوز الإدغام؛ لثلا يزول المد⁽²⁵¹⁾، والله أعلم.

اعلم أنّ التّون والميم⁽²⁵²⁾ إذا كانتا مشدّتين، فلا بُدّ فيهما من الغنة⁽²⁵³⁾، مثل: ﴿إِنِّكَ
اللَّهُ﴾⁽²⁵⁴⁾ [البقرة: 20]، و﴿مَنْ أَلَّه﴾⁽²⁵⁵⁾ [آل عمران: 164]، و﴿إِمَّا﴾ [الأعراف: 35]، و﴿عَمَّا﴾
[البقرة: 74]، و﴿مَمَّا﴾⁽²⁵⁶⁾ [البقرة: 23]، وأمثال ذلك⁽²⁵⁷⁾، [إلا في قوله تعالى: ﴿لَا تَأْمَنَّا﴾ [يوسف:
1 1]، فلجميع القراءة فيه وجهان: الروم والإشمام⁽²⁵⁸⁾.
فصل: في إدغام المتقاربين⁽²⁵⁹⁾

اعلم أنّه قد اتّفق القُراء على إدغام التّاء في الطّاء بغير غنة، مثل: ﴿وَقَالَتْ طَآئِفَةٌ﴾⁽²⁶¹⁾
[آل عمران: 72]، وكذلك التّاء⁽²⁶²⁾ في الدال بغير غنة، مثل: ﴿أَجِيبَتْ دَعْوَتُكُمْ﴾⁽²⁶³⁾ [يونس:
89]، وكذلك الدال في التّاء بغير غنة⁽²⁶⁴⁾، مثل: ﴿أَنْ عَدَدَتْ﴾⁽²⁶⁵⁾ [الشعراء: 22]، وكذلك اللام في
الراء بغير غنة، مثل: ﴿وَقُلْ رَبِّ﴾⁽²⁶⁶⁾ [الإسراء: 24]، و﴿بَلِّ رَانَ﴾ [المطففين: 14] عند
جميع⁽²⁶⁷⁾ القُراء⁽²⁶⁸⁾، إلا لفظ⁽²⁶⁹⁾ ﴿بَلِّ رَانَ﴾ [المطففين: 14] في رواية حفص عند عاصم⁽²⁷⁰⁾.
والمشهور⁽²⁷¹⁾ أنّه يسكت على اللام سكتة لطيفة أي: قصيرة، وإذا سكت، فلا بُدّ من إظهار اللام⁽²⁷²⁾.
وكذلك على إدغام الذال في الطّاء بغير غنة⁽²⁷³⁾، مثل: ﴿إِذْ ظَلَمُوا﴾ [النساء: 64]⁽²⁷⁴⁾.
وتُدغم⁽²⁷⁵⁾ الباء في الميم مع غنة، مثل: ﴿أَرْكَبَ مَعَنَا﴾⁽²⁷⁶⁾ [هود: 42] عند عاصم⁽²⁷⁷⁾، وابن
عامر⁽²⁷⁸⁾، وقنبل⁽²⁷⁹⁾، والكسائي⁽²⁸⁰⁾.

وتُدغم التّاء في الذال بغير غنة⁽²⁸¹⁾، مثل: ﴿يَلْهَثُ ذَٰلِكَ﴾⁽²⁸²⁾ [الأعراف: 176]، أيضًا عند
عاصم⁽²⁸³⁾، وقالون⁽²⁸⁴⁾، وأبي عمرو⁽²⁸⁵⁾، وابن ذكوان⁽²⁸⁶⁾، وحمزة⁽²⁸⁷⁾، والكسائي⁽²⁸⁸⁾.
وتُدغم القاف في الكاف بغير غنة إدغامًا كاملاً⁽²⁸⁹⁾ أو ناقصًا⁽²⁹⁰⁾، والأول⁽²⁹¹⁾ أولى⁽²⁹²⁾،
مثل⁽²⁹³⁾: ﴿تَخْلُقُكُمْ﴾⁽²⁹⁴⁾ [المرسلات: 20]، وتُدغم الطّاء في التّاء بغير غنة إدغامًا كاملاً أو ناقصًا،
والثاني⁽²⁹⁵⁾ أولى⁽²⁹⁶⁾، مثل: ﴿بَسَطَتْ﴾⁽²⁹⁷⁾ [المائدة: 28]، و﴿أَحَطْتُ﴾⁽²⁹⁸⁾ [النمل: 22]، والله
أعلم⁽²⁹⁹⁾.



فصل: في إدغام لام التعريف

عند ملاقة⁽³⁰⁰⁾ حروف الشمسية وجوبًا لكثرة دخولها في أوائل هذه الحروف⁽³⁰¹⁾، وهي أربعة عشر حرفًا⁽³⁰²⁾، وهي:

التاء، والثاء، والذال، والذال، والراء، والزاء، والسين، والشين، والصاد، والضاد، والطاء، والظاء، واللام، والنون، مثل: ﴿التَّابُوتُ﴾⁽³⁰³⁾ [البقرة: 248]، و﴿الثَّوَابُ﴾⁽³⁰⁴⁾ [الكهف: 31]، و﴿الدُّنْيَا﴾⁽³⁰⁵⁾ [القصص: 77]، و﴿الذِّكْرُ﴾ [آل عمران: 58]، و﴿الرَّسُولُ﴾ [آل عمران: 32]، و﴿الزَّهْدِيَّةِ﴾⁽³⁰⁶⁾ [يوسف: 20]، و﴿السَّكِيلِ﴾ [البقرة: 108]، و﴿الشَّهِيدِ﴾⁽³⁰⁷⁾ [آل عمران: 53]، و﴿الصَّكْدِيقِ﴾⁽³⁰⁸⁾ [آل عمران: 17]، و﴿الضَّانِّ﴾ [الأنعام: 143]، و﴿الطُّورِ﴾ [البقرة: 63]، و﴿الظَّنِّ﴾ [النساء: 157]، و﴿وَأَلَّتِي﴾ [النساء: 15]، و﴿النَّاسِ﴾ [البقرة: 8]، وفي لفظ⁽³⁰⁹⁾ الجلالة أيضًا⁽³¹⁰⁾.

وفيما عدا هذه الحروف يظهر لام التعريف عند حروف القمرية وجوبًا، لكثرة دخولها في أوائل⁽³¹¹⁾ هذه الحروف، وهي [أيضًا]⁽³¹²⁾ أربعة عشر حرفًا⁽³¹³⁾، وهي: «ابغ حجك وخف عقيمه»⁽³¹⁵⁾.

مثل: ﴿الْأَمِينُ﴾ [الشعراء: 193]، و﴿الْبَرِّ﴾⁽³¹⁶⁾ [المائدة: 96]، و﴿الْعَنَى﴾⁽³¹⁷⁾ [الأنعام: 133]، و﴿الْحَبْحُ﴾ [البقرة: 197]، و﴿الْجَنَّةِ﴾ [البقرة: 35]، و﴿وَأَلْكَنْظَمِينَ﴾⁽³¹⁸⁾ [آل عمران: 134]، و﴿الْوَجْدُ﴾ [يوسف: 39]، و﴿الْخَوْفُ﴾ [الأحزاب: 19]، و﴿الْفَوْزُ﴾ [النساء: 13]، و﴿الْعَلِيمُ﴾ [البقرة: 32]، و﴿الْقَادِرُ﴾ [الأنعام: 65]، و﴿الْيَهُودُ﴾ [البقرة: 113]، و﴿الْمَلِكُ﴾⁽³¹⁹⁾ [البقرة: 247]، و﴿الْهُدَى﴾ [البقرة: 120]، وأمثال ذلك.

واعلم⁽³²⁰⁾ أن كل لامٍ غير لام التعريف إذا كانت ساكنة ووقعت قبل النون، فيجب⁽³²¹⁾ إظهارها، مثل: ﴿جَعَلْنَا﴾ [البقرة: 125]، و﴿قُلْنَا﴾ [البقرة: 34]، و﴿فَعَلْنَا﴾ [إبراهيم: 45]، وأمثال ذلك.

الباب الرابع: في بيان المد والقصر

اعلم أنّ حروف المد ثلاثة، وهي: الألف، والواو، والياء الساكنتان ⁽³²²⁾ المجانس لها ⁽³²³⁾ حركة ما قبلها ⁽³²⁴⁾.

وسبب المدّ اثنان: إمّا الهمزة أو سكون حرف الساكن ⁽³²⁵⁾، فإن كانت حروف ⁽³²⁶⁾ المد لا عن سبب، فليس فيها سوى القصر، وهو ⁽³²⁷⁾ [المدّ] ⁽³²⁸⁾ قدر ⁽³²⁹⁾ أَلْفٍ واحد واجب وقفًا ووصلًا، مثل: ما، وطا، ويا ⁽³³⁰⁾، وحا ⁽³³¹⁾، وأخرى وأمثال ذلك ⁽³³²⁾، ويسمى أصليًا وذاتيًا وطبيعيًا ⁽³³³⁾. وإن كان سبب المد الهمزة، فلا يخلو ⁽³³⁴⁾ إمّا أن تكون متقدّمة على حرف المد ⁽³³⁵⁾ أو متأخرة،

فإن كانت متقدّمة، مثل: ﴿ءَازَرَ﴾ [الأنعام: 74]، و﴿أَوْقَى﴾ [البقرة: 136]، و﴿إِيْمَنَّا﴾ [آل عمران: 173]، فليس لجميع القراء في ذلك ⁽³³⁶⁾ سوى ⁽³³⁷⁾ القصر، وهو المدُّ بقدر أَلْفٍ واحد ⁽³³⁸⁾ واجب، إلا عند نافع ⁽³³⁹⁾ برواية من طريق الأزرق ⁽³⁴⁰⁾، فله ثلاثة أوجه، ويسمى: مدًّا ⁽³⁴¹⁾ بدليًا، وطبيعيًا ⁽³⁴²⁾، وإشباعيًا ⁽³⁴³⁾. وإن كانت الهمزة متأخرة عن حرف المد، فإمّا ⁽³⁴⁴⁾ أن تكون معه في كلمة واحدة أو كلمتين ⁽³⁴⁵⁾، [فأما] ⁽³⁴⁶⁾ إن ⁽³⁴⁷⁾ كانت معه في كلمة واحدة، مثل: ﴿سَاءَ﴾ [المائدة: 66]، و﴿سَوَاءَ﴾ [البقرة: 49]، و﴿سَيِّءَ﴾ [هود: 77] كان ذلك المدّ متصلًا وواجبًا ⁽³⁴⁸⁾.

وقد اتفق ⁽³⁴⁹⁾ القراء على مدّه ⁽³⁵⁰⁾، غير أنهم اختلفوا في مراتبه، فعند أبي عمر، وقالون، وابن كثير ⁽³⁵¹⁾ واجب ⁽³⁵²⁾ مقدار ⁽³⁵³⁾ ألف ونصف، وقيل: ألف وربيع ⁽³⁵⁴⁾، وعند ابن عامر ⁽³⁵⁵⁾، والكسائي ⁽³⁵⁶⁾: مقدار ألفين ⁽³⁵⁷⁾، وعند عاصم: مقدار ألفين ونصف ⁽³⁵⁸⁾، وعند ورش ⁽³⁵⁹⁾، وحمزة: مقدار ثلاث ألفات ⁽³⁶⁰⁾، ولا ينضبط ذلك إلا بالمشافهة والإدمان ⁽³⁶¹⁾.

فائدة:

شرط المتصل: أن يجتمع حرف المد والهمزة ⁽³⁶²⁾ في كلمة واحدة، فإذا أردت ⁽³⁶³⁾ معرفة ذلك، قلت: ﴿جَاءَ﴾ [النساء: 43]، ﴿وَسَاءَ﴾ ⁽³⁶⁴⁾ [النساء: 22]، و﴿سَوَاءَ﴾ [البقرة: 49]، و﴿سَيِّءَ﴾ [هود: 77] أسكنت ⁽³⁶⁵⁾ الهمزة في كلمة واحدة ⁽³⁶⁶⁾، فقد اجتمع ⁽³⁶⁷⁾ حرف المد والهمزة في كلمة واحدة.

والمنفصل بخلافه، وإن كانت الهمزة منفصلة عن حرف المد في الكلمة⁽³⁶⁹⁾ الثانية⁽³⁷⁰⁾، مثل: ﴿قُوًّا﴾⁽³⁷¹⁾ و﴿فِي أَنْفُسِهِمْ﴾ [آل عمران: 154]، و﴿إِلَّا أَنْفُسَهُمْ﴾ [البقرة: 9]، وأمثال ذلك، كان ذلك المد منفصلاً وجائزاً⁽³⁷¹⁾. [وإن كانت منفصلة أي: الهمزة عن حرفها المد]⁽³⁷²⁾.
واختلفوا⁽³⁷³⁾ فيه⁽³⁷⁴⁾، فمنهم من يمدّ، ومنهم من لا يمدّ⁽³⁷⁵⁾ لا يمدّ⁽³⁷⁶⁾، فابن كثير، والسوسي⁽³⁷⁷⁾:
يمدان مقدار ألف⁽³⁷⁸⁾، وقالون والدوري⁽³⁷⁹⁾: يمدان مقدار ألف ونصف⁽³⁸⁰⁾، وابن عامر والكسائي⁽³⁸¹⁾: يمدان مقدار ألفين⁽³⁸²⁾، وعند عاصم: يمد⁽³⁸³⁾ مقدار ألفين ونصف⁽³⁸⁴⁾، وعند ورش وحمزة: يمدان مقدار ثلاث⁽³⁸⁵⁾ ألفات⁽³⁸⁶⁾. ثمّ على⁽³⁸⁷⁾ هذا التفصيل في المد المنفصل كله في حالة الوصل، وأمّا⁽³⁸⁸⁾ في حالة الوقف: لا يجوز المد أكثر من مقدار ألف؛ لأنه صار مدّاً طبيعياً لسبب الوقف⁽³⁸⁹⁾، وانفصال الهمزة⁽³⁹⁰⁾ عن حرف المد⁽³⁹¹⁾، والنّاس عنه غافلون لمدّهم وقفاً: مدّاً طويلاً، وهو خطأ⁽³⁹²⁾ محض. والله أعلم.

وإن كان سبب المد⁽³⁹³⁾ السكون، فالسكون قد⁽³⁹⁴⁾ يكون لازماً، وقد يكون عارضاً، فالسكون اللازم هو: أن يكون ساكناً أبداً، مثل: (ص، ن، ق، ك، ل، م، س)⁽³⁹⁵⁾، ولا يقع غير هذه السبعة أحرف⁽³⁹⁶⁾ في مدّ⁽³⁹⁷⁾ اللفظي المظهر المخفّف⁽³⁹⁸⁾ الحرفي اللازم، الذي⁽³⁹⁹⁾ لا يزول سكونه لا في الوصل، ولا في الوقف⁽⁴⁰⁰⁾.

وقد يكون مدّ اللازم خطئاً⁽⁴⁰¹⁾ مدغماً مثقلاً كلمياً، مثل: ﴿الصَّالِينَ﴾⁽⁴⁰²⁾ [الفاتحة: 7]، و﴿دَابَّةً﴾ [البقرة: 164]، و﴿تَأْمُرُونَ﴾ [الزمر: 64]، وأمثال ذلك.

فالمدّ في هذا القسم لجميع القراء تامّاً بقدر ثلاث ألفات على⁽⁴⁰³⁾ القول⁽⁴⁰⁴⁾ المختار بلا خلاف⁽⁴⁰⁵⁾، ويجوز مدّه خمس ألفات⁽⁴⁰⁶⁾. وردّ القسطلاني⁽⁴⁰⁷⁾ [قول]⁽⁴⁰⁸⁾ من قال بست⁽⁴⁰⁹⁾ ألفات⁽⁴¹⁰⁾.

والساكن العارض هو: أن يكون متحرّكاً في الأصل، ولكن السكون عارض في الوقف⁽⁴¹¹⁾،

مثل: ﴿الْعِبَادِ﴾⁽⁴¹²⁾ [يس: 30]، و﴿سَتَعِيبُ﴾ [الفاتحة: 5]، و﴿غَفُورٌ﴾ [البقرة: 173]، وأمثال ذلك⁽⁴¹³⁾.

وهذا المدّ على قياس الساكن اللازم بمعنى قد يكون مظهرًا، وقد يكون مدغمًا، فالمظهر كما مرّ عن قريب⁽⁴¹⁴⁾، والمدغم مثل: ﴿قَالَ لَهُمْ﴾ [آل عمران: 173]، و﴿يَقُولُ لَهُ﴾ [البقرة: 117]، و﴿فِيهِ هُدًى﴾ [البقرة: 2]، وأمثال ذلك، بالإدغام لدى⁽⁴¹⁵⁾ أبي عمرو⁽⁴¹⁶⁾.

وللقراء في هذا القسم ثلاثة أوجه: الطول، والتوسط، والقصر، وهو واجب؛ لأنّ القصر هو الأصل. وأولى⁽⁴¹⁷⁾ الوجوه في هذا القسم: الطول، ثم التوسط، ثم القصر، ويسمى هذا المد جائزًا وعارضًا⁽⁴¹⁸⁾. والله أعلم⁽⁴¹⁹⁾.

فصل: في بيان حرف⁽⁴²⁰⁾ اللين

اعلم أنّ الواو والياء إذا كانتا ساكنتين⁽⁴²¹⁾، وانفتح ما قبلهما، كانتا حرفي⁽⁴²²⁾ لين، [مع الوقف لين]⁽⁴²³⁾، وتمدان وقفًا لا وصلًا⁽⁴²⁴⁾، فإن وقع بعدهما ساكن؛ سواء كان ذلك الساكن همزة، مثل: ﴿شَيْءٍ﴾⁽⁴²⁶⁾ [آل عمران: 92]، و﴿سُوءٍ﴾ [البقرة: 49]، أو غير همزة، مثل: ﴿خَوْفٍ﴾ [البقرة: 38]،

﴿وَالصَّيْفِ﴾ [قريش: 2]، وأمثال ذلك، فلكل⁽⁴²⁷⁾ القراء في هذا القسم ثلاثة أوجه: الطول، والتوسط، والقصر، [فالطول مقدار ثلاث ألفات، والتوسط مقدار ألفين، والقصر مقدار ألف]⁽⁴²⁸⁾، إلا ورشًا⁽⁴²⁹⁾، فليس له القصر إذا كان الساكن بعد⁽⁴³⁰⁾ حرف اللين همزة⁽⁴³¹⁾، وأقسام⁽⁴³²⁾ السكون في هذا القسم على قياس ما تقدّم في سكون المد الأول بأن يكون لازمًا، و[أن]⁽⁴³³⁾ يكون عارضًا⁽⁴³⁴⁾، وكلٌّ من اللازم والعارض قد يكون مظهرًا، وقد يكون مدغمًا⁽⁴³⁵⁾، فاللازم المظهر كعين فاتحة مريم، وعين فاتحة⁽⁴³⁶⁾ الشورى⁽⁴³⁷⁾، واللازم المدغم ك: ﴿هَتَيْنِ﴾ [القصص: 27]،

و﴿الذَّيْبِ﴾ [فصلت: 29] بالتشديد [فيهما]⁽⁴³⁸⁾ لدى⁽⁴³⁹⁾ ابن كثير⁽⁴⁴⁰⁾. والعارض المظهر⁽⁴⁴¹⁾ كما

مرّ في ﴿شَيْءٍ﴾⁽⁴⁴²⁾ [البقرة: 20]، و﴿خَوْفٍ﴾⁽⁴⁴³⁾ [البقرة: 38]. والعارض المدغم مثل: ﴿الَيْلَ

لِيَأْسًا﴾⁽⁴⁴⁴⁾ [الفرقان: 47]، و﴿كَيْفَ فَعَلَ﴾ [الفجر: 6] بالإدغام لدى⁽⁴⁴⁵⁾ أبي عمر⁽⁴⁴⁶⁾، وبعضهم في

قسم⁽⁴⁴⁷⁾ السكون المد⁽⁴⁴⁸⁾ اللازم المظهر⁽⁴⁴⁹⁾ لم يجوّزوا⁽⁴⁵⁰⁾ القصر، والقصر هاهنا مراده من

الألفين⁽⁴⁵¹⁾، والأصحّ أنه يجوز⁽⁴⁵²⁾. والله أعلم.



اعلم⁽⁴⁵³⁾: ولا يجوز المدّ إذا كان بعد حرف اللين متحرّكاً⁽⁴⁵⁴⁾، مثل: ﴿عَلَيْهِمْ﴾ [الفاحة: 7]،

و﴿لَدَيْهِمْ﴾ [آل عمران: 44]، و﴿إِلَيْهِمْ﴾ [آل عمران: 77]، وأمثال ذلك⁽⁴⁵⁵⁾.
فائدة⁽⁴⁵⁶⁾:

إذا اجتمع في حالة القراءة⁽⁴⁵⁷⁾ مدّان منفصلان أو متصلان أو لازمان أو لِيَنان أو أصليّان أو عارضان [من]⁽⁴⁵⁸⁾ أيّ جنس كان⁽⁴⁵⁹⁾، لا يجوز للقارئ⁽⁴⁶⁰⁾ أن يمد أحدهما دون الآخر، بل يجب التسوية بينهما⁽⁴⁶¹⁾؛ لقول ابن الجزري:

واللَّفْظُ فِي نَظِيرِهِ كَمِثْلِهِ⁽⁴⁶²⁾

.....
ولأنها⁽⁴⁶³⁾ من جملة التّجويد.

الباب الخامس: في بيان⁽⁴⁶⁴⁾ مخارج الحروف

اعلم أنّ المخرج⁽⁴⁶⁵⁾ موضع⁽⁴⁶⁶⁾ يتولّد منه الحرف⁽⁴⁶⁷⁾، وحروف الهجاء على الأصح تسعة وعشرون حرفاً، ومخارج الحروف أيضاً⁽⁴⁶⁸⁾ سبعة عشر مخرجاً⁽⁴⁶⁹⁾، وأصول المخارج خمسة⁽⁴⁷⁰⁾:
الأصل⁽⁴⁷¹⁾ الأول: الجوف

[أي: فضاء الفم]⁽⁴⁷²⁾، وفيه ثلاثة أحرف⁽⁴⁷³⁾: الألف الساكنة، والواو الساكنة، والياء الساكنة، وتُسمى جوفية؛ لأنه آخر انقطاع⁽⁴⁷⁴⁾ مخرجهنّ⁽⁴⁷⁵⁾.

والأصل⁽⁴⁷⁶⁾ الثاني: الحلق

وفيه ثلاثة مخارج لستة أحرف:

أولها: ابتداء الحلق مما يلي الصدر من قصبة الرئة⁽⁴⁷⁷⁾، وهو⁽⁴⁷⁸⁾ للهمزة⁽⁴⁷⁹⁾، والهاء.

وثانيها: وسط الحلق، وهو⁽⁴⁸⁰⁾ للعين، والحاء المهملتين.

وثالثها: آخر الحلق، وهو الفم⁽⁴⁸¹⁾، وهو⁽⁴⁸²⁾ للغين والحاء المعجمتين⁽⁴⁸³⁾.

والأصل⁽⁴⁸⁴⁾ الثالث: اللسان

وفيه عشرة مخارج، لثمانية⁽⁴⁸⁵⁾ عشر حرفاً، من أربعة⁽⁴⁸⁶⁾ مواضع:

أولها: آخر اللسان مما يلي الحلق، وهو للقف.

وثانيها: أقصاه من أسفل القاف قليلاً⁽⁴⁸⁷⁾، وما يليها⁽⁴⁸⁸⁾ من الحنك الأعلى، وهو للكاف⁽⁴⁸⁹⁾.

وثالثها: وسط اللسان وما يليها⁽⁴⁹⁰⁾ من الحنك الأعلى⁽⁴⁹¹⁾، وهو للجيم، والشين المعجمتين، والياء المتحركة لا⁽⁴⁹²⁾ المدية.

ورابعها⁽⁴⁹³⁾: أول⁽⁴⁹⁴⁾ حافة اللسان وما⁽⁴⁹⁵⁾ يليه من الأضراس من جانب الأيمن أو الأيسر⁽⁴⁹⁶⁾، وهو للضاد المعجمة، وهي⁽⁴⁹⁷⁾ أصعب الحروف نطقًا، ولهذا خصّها النبي ﷺ⁽⁴⁹⁸⁾ بقوله: «أنا أفصح من نطق بالضاد⁽⁴⁹⁹⁾»، [بيد آتي من قريش]«⁽⁵⁰⁰⁾، وهم العرب العرياء [لقريش]⁽⁵⁰¹⁾، وإن بدلها⁽⁵⁰²⁾ بالظاء المشالة⁽⁵⁰³⁾ بطلت صلته⁽⁵⁰⁴⁾.

وخامسها: رأس حافة اللسان وما يليها من الحنك الأعلى، وهو للّام⁽⁵⁰⁵⁾.

وسادسها: رأس اللسان بينه وبين فوق⁽⁵⁰⁶⁾ الثنايا العليا متصلًا بالخيشوم⁽⁵⁰⁷⁾ [من]⁽⁵⁰⁸⁾ أسفل اللام قليلًا، وهو للنون.

وسابعها: رأس اللسان مما بينه وبين⁽⁵⁰⁹⁾ فوق⁽⁵¹⁰⁾ الثنايا العليا، وهو للراء المهملة.

وثامنها: طرفها⁽⁵¹¹⁾ وأصول الثنايا العليا مصعدًا إلى⁽⁵¹²⁾ جهة الحنك، وهو للطاء والذال المهملتين، والتاء المثناة⁽⁵¹³⁾ من فوق.

وتاسعها⁽⁵¹⁴⁾: طرف اللسان وفوق⁽⁵¹⁵⁾ الثنايا السفلى، وهو للصاد، والسين المهملتين، والزاء⁽⁵¹⁶⁾ المعجمة.

وعاشرها: طرف اللسان وأطراف⁽⁵¹⁷⁾ الثنايا العليا، وهو للظاء المشالة⁽⁵¹⁸⁾، والذال المعجمة، والثاء المثناة⁽⁵¹⁹⁾.

والأصل⁽⁵²⁰⁾ الرابع: الشفتان

[والحروف⁽⁵²¹⁾ الشفوية أربعة: الواو، والفاء، والميم، والباء، مخرجها من الشفتين، إلا أنهما يفتحان للواو والفاء، وينطبقان للميم والباء]⁽⁵²²⁾.
وفيها مخرجان لأربعة⁽⁵²³⁾ أحرف⁽⁵²⁴⁾:

أولها: باطن الشفة السفلى⁽⁵²⁵⁾ وأطراف⁽⁵²⁶⁾ الثنايا العليا، وهو للفاء⁽⁵²⁷⁾.

وثانيها⁽⁵²⁸⁾: ما بين الشفتين⁽⁵²⁹⁾، للواو⁽⁵³⁰⁾ غير المدّي، والباء⁽⁵³¹⁾ الموحدة، والميم، إلا أن الباء تخرج من بطن الشفتين، والميم من خارج الشفتين، لكن ينطبقان للباء⁽⁵³³⁾ والميم، وينفتحان للواو والفاء⁽⁵³⁴⁾.



والأصل⁽⁵³⁵⁾ الخامس: الخيشوم

وهو أقصى الأنف، وهو موضع الغنة، وتكون في الميم والنون الساكنتين في حالة الإخفاء والإدغام مع غنة⁽⁵³⁶⁾ ولو تنوينًا⁽⁵³⁷⁾.
فائدة:

اعلم أنه إذا أردت أن تعلم مخرج كل حرف من هذه الحروف فاجعل ذلك الحرف ساكنًا، وزد في أوله همزة مفتوحة، وتلقظ به، فأينما اعتمد ذلك الحرف فذلك مخرجه، والله أعلم، مثال ذلك: آء، أب، أت، أث، أج، آح، آخ، آذ، آز، أس، أش، أص، أض، أط، آظ، آع، آغ، آف، آق، أك، آل، أم، أن، أو، أه، أي⁽⁵³⁸⁾.

الباب السادس: في بيان صفات الحروف

اعلم أن حروف كلمات⁽⁵³⁹⁾ «فَحَثَّهُ شَخْصٌ سَكَتٌ»⁽⁵⁴⁰⁾ موصوفة بالهمس، وهو صوت خفي⁽⁵⁴¹⁾، وغير هذه العشرة حروف كلها موصوفة بالجهر⁽⁵⁴²⁾، وحروف الجهر تسعة عشر حرفًا، وهي هذه⁽⁵⁴³⁾: ا، ء⁽⁵⁴⁴⁾، ب، ج، د، ذ، ر، ز، ض، ط⁽⁵⁴⁵⁾، ظ، ع، غ، ق، ل، م، ن، و⁽⁵⁴⁶⁾، ي⁽⁵⁴⁷⁾.
وحروف كلمات⁽⁵⁴⁸⁾ (أَجِدُ قَطٍ بَكَّتْ)⁽⁵⁴⁹⁾ موصوفة بالشدة⁽⁵⁵⁰⁾، وما⁽⁵⁵¹⁾ عدا⁽⁵⁵²⁾ هذه الثمانية [أحرف كلها]⁽⁵⁵³⁾ موصوفة بالرخاوة⁽⁵⁵⁴⁾، إلا⁽⁵⁵⁵⁾ حروف «لِنُ عَمْرٍ»⁽⁵⁵⁷⁾ فإنها⁽⁵⁵⁸⁾ متوسطة بين الشدة والرخاوة⁽⁵⁵⁹⁾. وحروف الرخاوة⁽⁵⁶⁰⁾ ستة عشر حرفًا:
[وهي هذه]⁽⁵⁶¹⁾: ا، ث، ح⁽⁵⁶²⁾، خ، ذ، ز⁽⁵⁶³⁾، س، ش، ص، ض، ظ، غ، ف، ه⁽⁵⁶⁴⁾، و، ي⁽⁵⁶⁵⁾.
وحروف كلمات (خص ضغط قط)⁽⁵⁶⁶⁾ موصوفة بالاستعلاء⁽⁵⁶⁸⁾، وما عداها⁽⁵⁶⁹⁾ موصوفة بالاستفال⁽⁵⁷⁰⁾، وحروف الاستفال⁽⁵⁷¹⁾ اثنان وعشرون حرفًا، وهي هذه: ا، ب، ت، ث، ج، ح، د، ذ، ر، ز، س، ش، ع، ف، ك، ل، م، ن، ه، و⁽⁵⁷²⁾، ي⁽⁵⁷³⁾.
والصاد، والضاد، والطاء، والظاء موصوفة بالإطباق⁽⁵⁷⁴⁾، وما عداها⁽⁵⁷⁵⁾ موصوفة بالانفتاح⁽⁵⁷⁶⁾. وحروف الانفتاح خمسة وعشرون حرفًا، وهي هذه⁽⁵⁷⁷⁾: ا، ء، ب، ت، ث، ج، ح، خ، د، ذ، ر، ز، س، ش، ع، غ، ف، ق، ك، ل، م، ن، ه، و⁽⁵⁷⁸⁾، ي⁽⁵⁷⁹⁾.
وحروف كلمات «فِرٌّ من لب» موصوفة بالانزلاق⁽⁵⁸⁰⁾، وما عداها⁽⁵⁸¹⁾ موصوفة كلها⁽⁵⁸²⁾ بالانصمات⁽⁵⁸³⁾. وحروف الانصمات ثلاثة وعشرون حرفًا، وهي هذه: ا، ء، ت⁽⁵⁸⁴⁾، ث، ج، ح، خ، د، ذ، ز⁽⁵⁸⁵⁾، س، ش، ص، ض، ط، ظ، ع، غ، ق، ك، و، ه، ي⁽⁵⁸⁶⁾.

و⁽⁵⁸⁷⁾ حروف كلمات «قطب جد»⁽⁵⁸⁸⁾ موصوفة بالقلقلة⁽⁵⁸⁹⁾، إن كانت ساكنة⁽⁵⁹⁰⁾، مثل:
﴿يَقْطَعُونَ﴾ [التوبة: 121]، و﴿قَطْمِيرٍ﴾ [فاطر: 13]، و﴿يَبْخُلُونَ﴾ [آل عمران: 180]،
و﴿يَجْعَلُونَ﴾ [البقرة: 19]، و﴿يَدْخُلُونَ﴾ [النساء: 124]، وفي حال⁽⁵⁹¹⁾ الوقف تكون [فيها]⁽⁵⁹²⁾
القلقة⁽⁵⁹³⁾ أبين⁽⁵⁹⁴⁾ و أظهر⁽⁵⁹⁵⁾، مثل: ﴿الْثَّلَاقِ﴾⁽⁵⁹⁶⁾ [غافر: 15]، و﴿الْغُيُوبِ﴾⁽⁵⁹⁷⁾ [المائدة:
109]، ﴿لُوطٌ﴾⁽⁵⁹⁸⁾ [العنكبوت: 26]، و﴿أَزْوَاجٍ﴾⁽⁵⁹⁹⁾ [الأنعام: 143]، و﴿الْعِبَادِ﴾⁽⁶⁰⁰⁾ [يس: 30]،
وأمثال ذلك⁽⁶⁰¹⁾، وما عداها⁽⁶⁰²⁾ كلها موصوفة بالساكنة⁽⁶⁰³⁾.
والحروف⁽⁶⁰⁴⁾ الساكنة⁽⁶⁰⁵⁾ أربعة وعشرون حرفاً⁽⁶⁰⁶⁾، وهي هذه: ا، ء، ت، ث، ح، خ، ذ، ر، ز،
س، ش، ص، ض، ظ، ع، غ، ف، ك، ل، م، ن، و، هـ، ي⁽⁶⁰⁷⁾، و، هـ، ي⁽⁶⁰⁸⁾.
والصاد، والسين والزاء موصوفة بالصفير⁽⁶⁰⁹⁾، وهو مأخوذ من صفير الطائر في حال
طيرانه، مثل: ﴿أَصْدَقُ﴾⁽⁶¹⁰⁾ [النساء: 122]، و﴿أَسْمَاءُ﴾⁽⁶¹¹⁾ [الأعراف: 71]، ﴿وَأَزْدَادُوا
سَعَاءً﴾⁽⁶¹²⁾ [الكهف: 25]، وأمثال ذلك⁽⁶¹³⁾.
والواو، والياء الساكنتان⁽⁶¹⁴⁾ المفتوح ما قبلهما موصوفتان⁽⁶¹⁵⁾ باللين⁽⁶¹⁶⁾، والراء
واللام⁽⁶¹⁷⁾ موصوفتان بالانحراف⁽⁶¹⁸⁾.
والتكرار⁽⁶¹⁹⁾ صفة الراء⁽⁶²⁰⁾، وأظهر ما يكون ذلك في الوقف والمشدد، مثل: ﴿الرَّحْمَنِ﴾⁽⁶²¹⁾
[الفاحة: 3]، لا في مثل⁽⁶²²⁾: ﴿نَارِ جَهَنَّمَ﴾⁽⁶²³⁾ [التوبة: 81].
ومعنى⁽⁶²⁴⁾ قولهم: الراء مكرر⁽⁶²⁵⁾، أن له قبول التكرار⁽⁶²⁶⁾ لارتعاد طرف اللسان عند النطق
به، وليس⁽⁶²⁷⁾ كذلك. ويجب التحقظ عن التكرار⁽⁶²⁸⁾: لقول مكي⁽⁶²⁹⁾ قال: «فيجب على القارئ⁽⁶³⁰⁾
إخفاء تكرير⁽⁶³¹⁾ الراء، ومتى⁽⁶³²⁾ أظهره فقد جعل من الراء⁽⁶³³⁾ المشددة⁽⁶³⁴⁾ حروفاً، ومن المخفف
حرفين»⁽⁶³⁵⁾.
والشين موصوفة بالتفتئي⁽⁶³⁶⁾. وهو انتشار صوت الحرف من الفم⁽⁶³⁷⁾ حتى يتصل⁽⁶³⁸⁾
بمخرج الظاء المشالة⁽⁶³⁹⁾.

والضاد موصوفة بالاستطالة، وهي⁽⁶⁴⁰⁾ امتداد الصوت من أول اللسان إلى أول مخرج اللام⁽⁶⁴²⁾.
فائدة⁽⁶⁴³⁾:

فيجب⁽⁶⁴⁴⁾ على القارئ⁽⁶⁴⁵⁾ معرفة الصفات، وللحروف⁽⁶⁴⁶⁾ سبعة عشر صفة⁽⁶⁴⁷⁾، وهي: الجهر، وضدها⁽⁶⁴⁸⁾: الهمس. والشدة، وضدها⁽⁶⁴⁹⁾: الرخاوة، والاستعلاء، وضدها⁽⁶⁵⁰⁾: الاستفال⁽⁶⁵¹⁾، والإطباق⁽⁶⁵²⁾، وضده: الانفتاح. والانذلاق، وضده: الانصمات.

والتي لا ضد لها، سبع⁽⁶⁵³⁾ صفات، وهي⁽⁶⁵⁴⁾: القلقلة، والصفير⁽⁶⁵⁵⁾، واللين، والانحراف، والتكرار، والتفشي، والاستطالة.

وبعد هذا⁽⁶⁵⁶⁾ تنقسم الصفات إلى⁽⁶⁵⁷⁾ قسمين⁽⁶⁵⁸⁾: ضعف وقوة، فصفتا القوة هي: الجهر، والشدة، والاستعلاء، والإطباق⁽⁶⁵⁹⁾، والانذلاق⁽⁶⁶⁰⁾، والقلقلة، والصفير، والانحراف، والتكرار، والتفشي، والاستطالة⁽⁶⁶¹⁾، وهذه إحدى عشرة، صفات القوة⁽⁶⁶²⁾.

وصفات الضعف هي⁽⁶⁶³⁾: الهمس، والرخاوة، والاستفال⁽⁶⁶⁴⁾، والانفتاح، والانصمات⁽⁶⁶⁵⁾، واللين، وهذه ستة، صفات الضعف⁽⁶⁶⁶⁾.

الباب السابع⁽⁶⁶⁷⁾: في بيان الرءاء

وهي جمع راء.

اعلم أنّ الأصل في الرءاء التّفخيم⁽⁶⁶⁸⁾، ولا ترقيق⁽⁶⁶⁹⁾ فيه⁽⁶⁷⁰⁾ إلا لسبب⁽⁶⁷¹⁾، وعند بعضهم ليس كذلك، بل هو تابع لحركته، كما سيأتي بيانه⁽⁶⁷²⁾.

فإن⁽⁶⁷³⁾ كان⁽⁶⁷⁴⁾ الرءاء في الأصل مفتوحاً⁽⁶⁷⁵⁾ أو مضموماً⁽⁶⁷⁶⁾، فجمّ⁽⁶⁷⁷⁾؛ لأجل التصعد⁽⁶⁷⁸⁾. وإن كان⁽⁶⁷⁹⁾ الرءاء في الأصل مكسوراً⁽⁶⁸⁰⁾، رقيقاً⁽⁶⁸¹⁾، رقيقاً⁽⁶⁸²⁾؛ لأجل التسفل⁽⁶⁸³⁾. ولا يخلو⁽⁶⁸⁴⁾ [إمّا أن تكون الرءاء متحركة أو ساكنة]⁽⁶⁸⁵⁾، [فالأول]⁽⁶⁸⁶⁾: إمّا أن يكون مفتوحاً⁽⁶⁸⁷⁾ أو مضموماً⁽⁶⁸⁸⁾ أو مكسوراً⁽⁶⁹⁰⁾، فإن كان⁽⁶⁹¹⁾ الرءاء مفتوحاً أو مضموماً⁽⁶⁹²⁾، فجمّ⁽⁶⁹³⁾.

مثال⁽⁶⁹⁴⁾ المفتوح: ﴿رَزَقَكُمُ﴾⁽⁶⁹⁵⁾ [المائدة: 88]، و﴿فَرَقْنَا﴾ [البقرة: 50]، و﴿كَبُرُ﴾

[الأنعام: 35]، وأمثال ذلك. ومثال المضموم مثل: ﴿رُزِقُوا﴾ [البقرة: 25]، و﴿عُرِبًا﴾ [الواقعة:

37]، و﴿أَطِيرُ﴾ [يوسف: 36]، وأمثال ذلك. ومثال المكسور مثل: ﴿رَزِقُ﴾ [البقرة: 60]،

﴿فَرِهَيْنَ﴾ [الشعراء: 149]، ﴿وَبِالزُّبُرِ﴾ [فاطر: 25]، رَقِّقْ⁽⁶⁹⁸⁾، سواء كانت⁽⁶⁹⁹⁾ الكسرة أصلية⁽⁷⁰⁰⁾ أو عارضية، مثال الأصلية كما مرّ في ﴿رَزَقَ﴾ [البقرة: 60]، و﴿فَرِهَيْنَ﴾ [الشعراء: 149]، ﴿وَبِالزُّبُرِ﴾⁽⁷⁰¹⁾ [فاطر: 25].

ومثال الكسرة العارضية⁽⁷⁰²⁾: ﴿أَنْذِرِ النَّاسَ﴾ [يونس: 2]، ﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ﴾ [البقرة: 25]، وأمثال ذلك⁽⁷⁰³⁾.

والثاني: هي الراء الساكنة⁽⁷⁰⁴⁾، فإن⁽⁷⁰⁵⁾ كان⁽⁷⁰⁶⁾ الراء⁽⁷⁰⁷⁾ الساكنة⁽⁷⁰⁸⁾ في ابتداء الكلمة⁽⁷⁰⁹⁾ أو في وسطها، وكان ما قبلها مفتوحاً أو مضموماً، فُخِّمَ⁽⁷¹⁰⁾. مثال المفتوح ما قبلها⁽⁷¹¹⁾ مثل: ﴿وَبِرْقٌ﴾⁽⁷¹²⁾ [البقرة: 19]، و﴿الدَّرَكِ﴾ [النساء: 145]، و﴿الأَرْضِ﴾ [البقرة: 11]. ومثال المضموم ما قبلها، مثل: ﴿أَرْكُضْ﴾ [ص: 42]، و﴿كُرْسِيَهُ﴾ [البقرة: 255]، وأمثال ذلك.

وإن كان الراء الساكن⁽⁷¹³⁾ ما قبلها مكسوراً، رُقِّقَ، مثل: ﴿فِرْعَوْنَ﴾ [البقرة: 49]، و﴿مَرِيئُو﴾ [هود: 17] بشرطين⁽⁷¹⁴⁾، الأول: أن تكون الكسرة أصلية، لا عارضية. والثاني: أن لا يكون بعد الراء حرف⁽⁷¹⁵⁾ من حروف الاستعلاء⁽⁷¹⁶⁾.

مثال⁽⁷¹⁷⁾ الكسرة العارضية مثل: ﴿إِنْ أَرَبَّتُمْ﴾ [المائدة: 106]، و﴿أَمْرَاتُ بَوَاءُ﴾ [النور: 50]، وأمثالهما فُخِّمَتْ⁽⁷¹⁸⁾. وكذلك إذا⁽⁷¹⁹⁾ كان بعد الراء حرف⁽⁷²⁰⁾ من حروف الاستعلاء⁽⁷²¹⁾، مثل: ﴿قِرطَائِسِ﴾ [الأنعام: 7]، و﴿مِرْصَادًا﴾ [النبأ: 21]، و﴿فِرْقَةٍ﴾ [التوبة: 122] ونحوها.

واختلفوا في لفظ ﴿فِرْقٍ﴾ [الشعراء: 63]، من قوله تعالى ﷻ: ﴿فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيمِ﴾ في [سورة] ⁽⁷²²⁾ [الشعراء: 63]، فجمهور⁽⁷²³⁾ المغاربة والمصريين ذهبوا إلى ترقيق رائه⁽⁷²⁴⁾، لأجل كسرة القاف، وذهب الأكثرون إلى تفخيم رائه⁽⁷²⁵⁾ لأجل حرف الاستعلاء، ولكن⁽⁷²⁶⁾ التفخيم أولى. [والوجهان صحيحان عند كلِّ القراء كذا نقل من شرح الشاطبية وغيث النَّفْعِ]⁽⁷²⁷⁾.

وإن كانت الكسرة في كلمة والراء في أخرى⁽⁷²⁸⁾، وتكون الكسرة منفصلة عن الراء، فحكمها حكم⁽⁷²⁹⁾ الكسرة⁽⁷³⁰⁾ العارضية، مثل: ﴿الَّذِي ارْتَضَىٰ﴾⁽⁷³¹⁾ [النور: 55]، و﴿رَبِّ ارْجِعُونِ﴾ [المؤمنون: 99]، و﴿رَبِّ ارْحَمْهُمَا﴾ [الإسراء: 24] ونحوها⁽⁷³²⁾، تُفَحَّم وَلَا تُرَقِّقُ⁽⁷³³⁾.

وحروف الاستعلاء إذا لم تكن متصلة مع الراء في كلمة واحدة⁽⁷³⁴⁾، بل كانت منفصلة في كلمة أخرى، مثل: ﴿أَنْذِرْ قَوْمَكَ﴾ [نوح: 1]، ﴿وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ﴾ [لقمان: 18]، فليس فيها⁽⁷³⁵⁾ إلا الترقيق لا غير⁽⁷³⁶⁾.

وإذا⁽⁷³⁷⁾ كانت متطرفة أي: في آخر الكلمة⁽⁷³⁸⁾، وكانت ساكنة إما بسبب الوقف أو غيره، فما قبلها إما متحرِّكاً⁽⁷³⁹⁾ أو ساكناً⁽⁷⁴⁰⁾، فالأول إن كان ما قبلها مفتوحاً أو مضموماً، فُحِّمَ. مثال المفتوح⁽⁷⁴¹⁾ ما قبلها⁽⁷⁴²⁾: ﴿سَفَرٌ﴾ [القمر: 48]، و﴿بَشْرٌ﴾ [آل عمران: 47]، و﴿عَفْرٌ﴾ [يس: 27]. ومثال المضموم⁽⁷⁴³⁾ ما قبلها⁽⁷⁴⁴⁾: ﴿وَسُعْرٍ﴾ [القمر: 24]، و﴿وَأَلْذُرُّ﴾ [يونس: 101]، و﴿فِي الزُّبُرِ﴾ [القمر: 43]. وإن كان ما قبلها مكسوراً، رُقِّقَ، مثل: ﴿بِالْيَمِّ﴾ [البقرة: 44]، و﴿الْمَقَابِرِ﴾ [التكاثر: 2]⁽⁷⁴⁵⁾.

والراء الثاني هو الساكن ما قبلها، فإن⁽⁷⁴⁶⁾ كان ذلك⁽⁷⁴⁷⁾ الساكن ياء، مثل: ﴿خَيْرٌ﴾ [البقرة: 234]، و﴿بَصِيرٌ﴾ [البقرة: 110]، و﴿الطَّيْرُ﴾⁽⁷⁴⁸⁾ [يوسف: 36]، و﴿خَيْرٌ﴾ [البقرة: 54]، وأمثال ذلك رُقِّقَ⁽⁷⁴⁹⁾⁽⁷⁵⁰⁾.

وإن كان ذلك⁽⁷⁵¹⁾ الساكن غير الياء، فالاعتماد على⁽⁷⁵²⁾ ما قبل ذلك الساكن، فإن كان ما قبل ذلك الساكن مفتوحاً أو مضموماً، فُحِّمَ، مثل: ﴿الْبَحْرُ﴾ [البقرة: 50]، و﴿الْفَجْرُ﴾ [البقرة: 187]، و﴿الْقَدْرِ﴾ [القدر: 1]، ومثل: ﴿الطُّورَ﴾⁽⁷⁵³⁾ [البقرة: 63] و﴿النُّورِ﴾ [البقرة: 257]، و﴿عَفُورٌ﴾ [الحج: 60]، وأمثال ذلك. وإن كان ما قبل ذلك الساكن مكسوراً، رُقِّقَ⁽⁷⁵⁴⁾، مثل: ﴿الذِّكْرُ﴾ [الحجر: 6]، و﴿السِّحْرَ﴾⁽⁷⁵⁵⁾ [طه: 71]، وفي ﴿مِصْرَ﴾⁽⁷⁵⁶⁾ [الزخرف: 51]،

و﴿الْقَطْرِ﴾⁽⁷⁵⁷⁾ [سبأ: 12]، يجوز التفخيم والترقيق في حال الوقف⁽⁷⁵⁸⁾. ولكن الأولى في
﴿مَصْرَ﴾⁽⁷⁵⁹⁾ [الزخرف: 51] التفخيم، وفي ﴿الْقَطْرِ﴾⁽⁷⁶¹⁾ [سبأ: 12] الترقيق⁽⁷⁶²⁾، كما صح
بذلك ابن الجزري⁽⁷⁶³⁾ في نشره⁽⁷⁶⁴⁾، وقال: "قد اخترت ذلك نظراً⁽⁷⁶⁵⁾ للوصل، وعملاً بالأصل"⁽⁷⁶⁶⁾،
والله أعلم.

اعلم أنّ اللام ترقق⁽⁷⁶⁷⁾ في جميع المواضع إلا في لفظة الجلالة، فإنها⁽⁷⁶⁸⁾ تفخم⁽⁷⁶⁹⁾ إن كان ما
قبلها مفتوحاً أو مضموماً لأجل التعظيم، مثل: ﴿وَاللَّهُ﴾⁽⁷⁷⁰⁾ [البقرة: 19]، و﴿خَتَمَ اللَّهُ﴾ [البقرة:
7]، و﴿وَعَلَى اللَّهِ﴾⁽⁷⁷¹⁾ [آل عمران: 122]، ومثل: ﴿عَبْدُ اللَّهِ﴾⁽⁷⁷²⁾ [مريم: 30]، و﴿يَفْعَلُ اللَّهُ﴾⁽⁷⁷³⁾
[النساء: 147]، وأمثال ذلك⁽⁷⁷⁴⁾.

وإن كان ما قبلها مكسوراً، رُقِقَ، سواء كانت الكسرة من الكلمة نفسها⁽⁷⁷⁵⁾ أو من غيرها⁽⁷⁷⁶⁾.

مثال⁽⁷⁷⁷⁾ الأول⁽⁷⁷⁸⁾ المكسور ما قبلها في كلمة واحدة، مثل: ﴿لِلَّهِ﴾ [البقرة: 284]،

و﴿بِاللَّهِ﴾ [البقرة: 8]، وأمثالها.

ومثال⁽⁷⁷⁹⁾ الثاني⁽⁷⁸⁰⁾ المكسور ما قبلها في كلمتين، مثل: ﴿بِسْمِ اللَّهِ﴾ [النمل: 30]، و﴿ءَايَاتِ

اللَّهِ﴾ [البقرة: 231]، و﴿فِي اللَّهِ﴾ [البقرة: 139]، وأمثال ذلك.

فصل: في هاء الضمير⁽⁷⁸¹⁾

اعلم أنّ القراء جعلوا حقيقة الصلة وأوا أو ياءاً مدية، والصلة هي الزيادة. مثال زيادة

الواو⁽⁷⁸²⁾ في هاء الضمير⁽⁷⁸³⁾، مثل: ﴿لَهُ﴾ [البقرة: 107]، و﴿أَنَّهُ﴾ [البقرة: 26]، و﴿رَسُولُهُ﴾ [آل

عمران: 101]، و﴿وَجَّهَهُ﴾ [البقرة: 112]، وأمثال ذلك.

ومثال زيادة الياء مثل: ﴿بِئْسَ﴾ [البقرة: 25]، و﴿رَسُولِهِ﴾ [البقرة: 279]، و﴿وَنَبِيِّهِ﴾⁽⁷⁸⁴⁾،

و﴿حُكْمِهِ﴾ [الكهف: 26]، وأمثال ذلك.

فإن⁽⁷⁸⁵⁾ كان ما قبلها ساكناً⁽⁷⁸⁶⁾، لا تُوصل، سواء كان [ذلك]⁽⁷⁸⁷⁾ الساكن صحيحاً أو

معتلاً⁽⁷⁸⁸⁾.

مثال الصحيح ما قبلها، مثل: ﴿عَلَيْهِ﴾ [البقرة: 37]، و﴿إِلَيْهِ﴾⁽⁷⁸⁹⁾ [البقرة: 28]، و﴿مَنْهُ﴾ [البقرة: 60]، و﴿عَنْهُ﴾ [النساء: 31].

ومثال⁽⁷⁹⁰⁾ المعتل ما قبلها مثل: ﴿جَعَلْنَاهُ﴾ [الأنعام: 9]، و﴿وَبَشَّرُوهُ﴾ [الذاريات: 28]، و﴿فِيهِ﴾ [البقرة: 2]، إلا ابن كثير؛ فإنه يصلها، ووافقه حفص في لفظ⁽⁷⁹¹⁾: ﴿فِيهِ مَهَكَانًا﴾ لا غير في الفرقان⁽⁷⁹²⁾: [69]⁽⁷⁹³⁾.

ويصل⁽⁷⁹⁴⁾ حفص ومن تابعه⁽⁷⁹⁵⁾ مثل: ﴿نُوتِيَهُ﴾⁽⁷⁹⁶⁾ [آل عمران: 145]، و﴿يُودِيَهُ﴾⁽⁷⁹⁷⁾ [آل عمران: 75]، و﴿وَنُصِّلِيَهُ﴾ [النساء: 115]، و﴿تُولِيَهُ﴾ [النساء: 115]، وأمثال ذلك⁽⁷⁹⁸⁾.

ولا يُوصَل هاء⁽⁷⁹⁹⁾ ﴿نَفَقَهُ﴾ في [سورة]⁽⁸⁰⁰⁾ هود: [91]؛ لأنها من الكلمة نفسها⁽⁸⁰¹⁾، وكذلك في هاء⁽⁸⁰²⁾ ﴿تَنْتَهُ﴾ في مريم: [46]، للكسرة⁽⁸⁰³⁾ العارضية، وكذلك⁽⁸⁰⁴⁾ هاء ﴿فَوَاكُهُ﴾ في (المؤمنون)⁽⁸⁰⁵⁾: [19]، لأنها أيضًا⁽⁸⁰⁶⁾ من الكلمة نفسها⁽⁸⁰⁷⁾. وكذلك لفظي ﴿تَنْتَهُ﴾ كلاهما⁽⁸⁰⁸⁾ في الشعراء: [116، 167]، وكذلك هاء ﴿فَوَاكُهُ﴾ في الصافات: [42]، وكذلك هاء ﴿يَرْضُهُ﴾؛ لأنها مجزومة بجواب الشرط⁽⁸⁰⁹⁾، وهو ﴿وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ﴾ في سورة الزمر⁽⁸¹⁰⁾: [7]، وكذلك هاء ﴿هَبْتَهُ﴾ في [سورة]⁽⁸¹²⁾ العلق: [15]. وهذه الثمانية هاءات⁽⁸¹³⁾ لا تجوز⁽⁸¹⁴⁾ الصلة فيها⁽⁸¹⁵⁾ اتفاقًا عند جمهور⁽⁸¹⁶⁾ المشايخ⁽⁸¹⁷⁾ القراء⁽⁸¹⁸⁾، وكن⁽⁸¹⁹⁾ على⁽⁸²⁰⁾ حذر منها، تأمل⁽⁸²¹⁾.

فصل: في الأوقاف⁽⁸²²⁾
وهي جمع وقف⁽⁸²³⁾.

اعلم أنّ الوقف عبارة عن الإسكان والرّوم والإشمام، والأصل في الوقف: الإسكان، والإسكان: عبارة عن إسقاط كل الحركة من الحروف الموقوف عليها⁽⁸²⁴⁾.

والرّوم: عبارة عن النّطق ببعض الحركة من الحرف⁽⁸²⁵⁾ الموقوف عليه⁽⁸²⁶⁾، وهو بيان ثلث الحركة أو رُبعها. وقيل: نصفها. وقال بعضهم: هو تضعيف الصوت⁽⁸²⁷⁾ بالحركة من الحرف⁽⁸²⁸⁾ الموقوف عليه بحيث يذهب معظمها⁽⁸²⁹⁾.

والإشمام في الوقف⁽⁸³⁰⁾: عبارة عن الإشارة إلى جانب الحركة، وهو ضمّ الشفتين من غير صوت بعد سكون الحرف بحيث يشاهده⁽⁸³¹⁾ البصير، ولا يراه⁽⁸³²⁾ الأعمى⁽⁸³³⁾.

أما الوقف بالإسكان: فهو بالحركات الثلاثة إعرابًا وبناءً، والرّوم لا يكون في المفتوح والمنصوب، ويكون في المضموم والمكسور⁽⁸³⁴⁾، والإشمام في الوقف: يكون في المضموم والمرفوع فقط. ولا يدخل الإشمام والرّوم في المفتوح والمنصوب⁽⁸³⁵⁾، ففي مثل: ﴿نَسَعِيْتُ﴾ [الفاتحة: 5]، و﴿الصَّكْمُ﴾ [الإخلاص: 2] يجوز الوقف بالإسكان والرّوم والإشمام⁽⁸³⁶⁾.

و في مثل: ﴿الرَّجِيمِ﴾ [الفاتحة: 3]، و﴿الْعِبَادِ﴾ [يس: 30] يجوز الوقف بالإسكان والرّوم⁽⁸³⁷⁾.

و في مثل: ﴿الْعَلَمِيَّتِ﴾ [الفاتحة: 2]، و﴿الْمُنْفِيْنَ﴾ [البقرة: 180]، يجوز الوقف بالإسكان فقط⁽⁸³⁸⁾.

وفي تاء التأنيث التي رسمها بالتاء الطويلة⁽⁸³⁹⁾ لا يجوز الوقف عليها بالرّوم والإشمام عند من يقف عليها بالهاء⁽⁸⁴⁰⁾، لا⁽⁸⁴¹⁾ بالتاء⁽⁸⁴²⁾. والله أعلم.

فائدة:

اعلم أنّ كلّ حرفٍ مدٍّ⁽⁸⁴³⁾ لقيَ حرفًا ساكنًا⁽⁸⁴⁴⁾ وقفًا دون وصلٍ⁽⁸⁴⁵⁾، إن كان آخر الكلمة مفتوحًا، جاز فيها⁽⁸⁴⁶⁾ ثلاثة أوجه، وهي: الطول⁽⁸⁴⁷⁾، والتوسط، والقصر مع الإسكان⁽⁸⁴⁸⁾، مثل: ﴿وَرَبِّعِ﴾ [النساء: 3]، و﴿يَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: 96]، و﴿مُسْتَقِيمِ﴾ [البقرة: 142]، وأمثال ذلك.

وإن كان آخر الكلمة مضمومًا⁽⁸⁴⁹⁾ بضمة أو ضمّتين، جاز في الوقف عليها سبعة أوجه، وهي: الطول⁽⁸⁵⁰⁾، والتوسط، والقصر مع الإسكان، ثم كذلك مع الإشمام، ثم القصر مع الروم⁽⁸⁵¹⁾، مثل:

﴿نَسَعِيْتُ﴾ [الفاتحة: 5]، و﴿عَفُورٌ﴾ [البقرة: 173]، و﴿رَجِيمٌ﴾ [البقرة: 173]، وأمثال ذلك. وإن⁽⁸⁵²⁾ كان آخر الكلمة مكسورًا بكسرة أو كسرتين، جاز في الوقف عليها أربعة أوجه، وهي: الطول⁽⁸⁵³⁾، والتوسط، والقصر مع الإسكان، والقصر مع الرّوم⁽⁸⁵⁴⁾، مثل: ﴿يَوْمَ الدِّينِ﴾ [الفاتحة:

4]، و﴿مُبِينٌ﴾ [البقرة: 168]، و﴿ذُو أَنْفَقَارٍ﴾ [آل عمران: 4]، وأمثال ذلك.

وإن كان آخر الكلمة همزة، فإن كانت مضمومة بضمة، جاز في⁽⁸⁵⁵⁾ الوقف عليها أربعة أوجه⁽⁸⁵⁶⁾، وهي: الطول⁽⁸⁵⁷⁾، والتوسط مع الإسكان، ثم كذلك مع الإشمام، ثم التوسط مع الرّوم⁽⁸⁵⁸⁾، مثل: ﴿يَشَاءُ﴾ [البقرة: 90]، و﴿لِيسْتَعُوْا﴾⁽⁸⁵⁹⁾ [الإسراء: 7]، و﴿إِنَّمَا أَلْسِيَةٌ﴾⁽⁸⁶⁰⁾ [التوبة: 37]، وأمثال ذلك.

وإن⁽⁸⁶¹⁾ كانت الهمزة مكسورة بكسرة، جاز في الوقف عليها ثلاثة أوجه وهي⁽⁸⁶²⁾: الطول⁽⁸⁶³⁾، والتوسط مع الإسكان، ثم التوسط مع الروم⁽⁸⁶⁴⁾، مثل: ﴿مَنْ أَلَسَّمَاءُ﴾ [البقرة: 19]، وأمثال ذلك. وإن كانت الهمزة مفتوحة بفتحة، جاز في الوقف⁽⁸⁶⁵⁾ عليها وجهان، وهما: الطول، والتوسط مع الإسكان⁽⁸⁶⁶⁾، مثل: ﴿جَاءَ﴾ [المائدة: 6]، و﴿سُوِّءَ﴾ [البقرة: 49]، و﴿سَيِّءٌ﴾ [هود: 77]، و﴿يَشَاءُ﴾⁽⁸⁶⁷⁾ [الأنعام: 111]، وأمثال ذلك.

وإن كان الوقف على كلمة حروفها⁽⁸⁶⁸⁾ صحيحة، بأن تكون خالية من حروف العلة، إن كان⁽⁸⁶⁹⁾ آخرها مضمومًا بضمة، جاز في الوقف عليها ثلاثة أوجه، وهي: الإسكان، والرّوم، والإشمام⁽⁸⁷⁰⁾، مثل: ﴿مِنْ قَبْلُ﴾ [النساء: 136]، وأمثال ذلك. وإن كان آخرها مكسورًا بكسرة، جاز في الوقف عليها وجهان، وهما⁽⁸⁷¹⁾: الإسكان، والرّوم⁽⁸⁷²⁾، مثل: ﴿مِنْ قَبْلِ﴾ [البقرة: 237]، وأمثال ذلك.

وإن كان آخرها مفتوحًا، جاز في الوقف عليها وجه واحد⁽⁸⁷³⁾، وهو الإسكان فقط⁽⁸⁷⁴⁾، مثل: ﴿مُسْلِمَةً لَّكَ﴾ [البقرة: 128]، و﴿إِذَا وَقَبَّ﴾ [الفرقان: 3]، وأمثال ذلك.
خاتمة:

اعلم أنّ اللّحن في القرآن [المجيد]⁽⁸⁷⁵⁾ على قسمين: جليّ وخفيّ. فالجليّ: هو ترك الإعراب على ما تقتضيه الكلمة⁽⁸⁷⁶⁾ [وتغيير الكلمات]⁽⁸⁷⁷⁾ على ما مرّ ببيانها، فالجليّ خطأ [محض]⁽⁸⁷⁸⁾؛ لأنه يُخلُّ في الألفاظ والمعاني.

والخفيّ: يُخلُّ في الألفاظ⁽⁸⁷⁹⁾ دون المعاني⁽⁸⁸⁰⁾، مثل تكرير الرّاءات⁽⁸⁸¹⁾ وتطنين التّونات⁽⁸⁸²⁾، وتغليظ اللّامات، وتفخيم الألفات، وترقيق الرّاءات التي يلزم تفخيمها، وعكس ذلك، فيجب على

قارئ القرآن أن يلاحظ القرآن ملاحظة تامة، ويأخذ القرآن من شيخ⁽⁸⁸³⁾ كاملٍ ماهرٍ في هذا الفن؛ ليخرج عن العهدة، ولا يكون في تلاوته أثمًا، لأنه ورد في حديث النبي ﷺ: «رب قارئٍ⁽⁸⁸⁴⁾ للقرآن؛ والقرآن يلعبه»⁽⁸⁸⁵⁾.

وهو من أهمّ الأشياء؛ لأنه⁽⁸⁸⁶⁾ كلام رب العالمين، فيجب أخذه من شيخٍ كاملٍ ماهرٍ في هذا الفن؛ لئلا يكون من ﴿الأخسرين أعملاً﴾^(١٠٣) الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا ﴿﴾⁽⁸⁸⁷⁾ [الكهف: 103-104].

أيقظنا⁽⁸⁸⁸⁾ الله وإياكم من نومة الغافلين، وأنقذنا [وإياكم]⁽⁸⁸⁹⁾ من جهالة ورطة الهالكين، وأرشدنا إلى أخذ كتابه العزيز، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، [والحمد لله رب العالمين]⁽⁸⁹⁰⁾، وكان قد وقع الفراغ من تسويد هذه النسخة المباركة صباح يوم الخميس في يوم الثالث والعشرين مضت من جمادى الثانية⁽⁸⁹¹⁾ في سنة سبع وستين بعد المائتين والألف من الهجرة النبوية على مهاجرها أفضل الصلاة وأكمل التحية.

النتائج:

- تُنسب (رسالة في تجويد القرآن) إلى محمد الحكيم زادة، ويترجّح ذلك من خلال عدد من الأدلة والقرائن.

- تعدّد نسخ الرسالة بدون نسبة، وعدم وجود مادّة كافية عن المؤلف تجعل هناك أوهامًا في نسبة الرسالة إلى مصنّفها.

- يعتمد تقسيم الرسالة على الأبواب الرئيسية في علم التّجويد العملي، وما يتفرّع تحتها من مسائل.

- صُنّفت الرسالة على رواية حفص عن عاصم؛ لوجود القرائن التي تدلّ على ذلك، مع تعرّضه لمذاهب أخرى.

- استعمل المصنّف حدود العلماء المتقدّمين في التّجويد، كإدخاله المتجانسين مع المتقارنين، وعرض مخارج الحروف على طريقة ابن الجزري.

- ينقسم اللّحن في القرآن عند المصنّف إلى قسمين: لحن جلي وخفي، فالجليّ هو الذي يخلّ في الألفاظ والمعاني، والخفيّ يخلّ في الألفاظ دون المعاني، وعلى القارئ ملاحظتهما في أثناء قراءته.



التوصية:

العناية بتحقيق الرسائل والمختصرات المصنّفة في علم التّجويد، وإخراجها بصورة رقميّة مزوّدة بالصور والتّوضيحات بحيث تُبَسِّط علم التّجويد على العامّة والمبتدئين.
الهوامش والإحالات:

- (1) السيوطي، الإتقان في علوم القرآن: 100/1.
- (2) ينظر: (ص ج) (ق 1) نسخة دار صدّام، الدركلي، خلاصة العجالة: 29.
- (3) ينظر: اللبسام، علماء نجد: 230/4. الطريقي، الحنابلة خلال ثلاثة عشر قرناً: 284/9.
- (4) ينظر: أبا بطين، رسالة في تجويد القرآن: 17.
- (5) ينظر: رسالة في تجويد القرآن، عبدالله أبا بطين (ج).
- (6) ينظر: الزركلي، الأعلام: 58/8.
- (7) ينظر: التّجفي، رسالة في فن التّجويد: 12.
- (8) ينظر: الذهبي، معرفة القراء الكبار: 140/1. ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء: 229/1.
- (9) ينظر: الذهبي، معرفة القراء الكبار: 88/1. ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء: 315/1.
- (10) الحكيم زادة، مبادئ معرفة الوقوف: 26.
- (11) ينظر: الخطيب، معجم المصطلحات والألقاب التاريخية: 217.
- (12) ينظر: الحكيم زادة، مبادئ معرفة الوقوف: 26.
- (13) ينظر: نفسه: 27.
- (14) ينظر: فهرس مخطوطات دار الأوقاف في الكويت، رقم (3664).
- (15) مؤسسة آل البيت، الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط: 567/3.
- (16) ينظر: فهرس مخطوطات دار الأوقاف في الكويت، رقم (3743). مجمع الملك عبدالعزيز للمكتبات الوقفيّة: رقم (68241).
- (17) مجمع الملك عبدالعزيز للمكتبات الوقفيّة: رقم (68241).
- (18) الحكيم زادة، مبادئ معرفة الوقوف: 29.
- (19) ينظر: الخبي، فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية: 118/1.
- (20) ينظر: فهرس مخطوطات دار الأوقاف في الكويت: رقم (3664).
- (21) ينظر: الحكيم زادة، مركز تفسير للدراسات القرآنية.
- (22) ينظر: مجمع الملك عبدالعزيز للمكتبات الوقفيّة: رقم (68241).
- (23) وهذا في شرحه للقصيد. ينظر: فهرس مخطوطات دار الأوقاف في الكويت: رقم (3743).
- (24) مجمع الملك عبدالعزيز للمكتبات الوقفيّة: رقم (68241).



- (25) ينظر: ملتقى أهل التفسير، (نقاش: وقفة مع محقق منظومة مبادئ معرفة الوقوف لحكيم زادة البغدادي)، 1431-11-25هـ.
- (26) القنوجي، أبجد العلوم: 225/3.
- (27) البغدادي، هدية العارفين: 763/5.
- (28) آغا بزرك الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة: 354/18.
- (29) ينظر: الدركزلي، خلاصة العجالة: 39.
- (30) نفسه: 29.
- (31) مؤسسة آل البيت، الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط: 567/3.
- (32) حجتي، كشاف الفهارس: 474/1.
- (33) نفسه، الصفحة نفسها.
- (34) وهي ذاتها (منظومة أوقاف الغفران).
- (35) وتوجد نسخة في دار الكتب الظاهرية بدون نسبة: رقم (10011).
- (36) ينظر: الحكيم زادة، مبادئ معرفة الوقوف: 28، 57.
- (37) ينظر: السبكي، طبقات الشافعية: 156/6. البغدادي، هدية العارفين: 99/6.
- (38) ينظر: الدركزلي، خلاصة العجالة: 39.
- (39) ينظر: الذهبي، معرفة القراء الكبار: 573/2. ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء: 20/2.
- (40) ينظر: ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء: 217/2. الداودي، طبقات المفسرين: 64/2.
- (41) ينظر: الزركلي، الأعلام: 232/1. البرماوي، إمتاع الفضلاء بتراجم القراء: 41/2.
- (42) ينظر: الدركزلي، خلاصة العجالة: 39-40.
- (43) نفسه: 39.
- (44) الدركزلي، خلاصة العجالة: 29. وينظر: البغدادي، هدية العارفين: 276/6.
- (45) الحكيم زادة، مبادئ معرفة الوقوف: 26.
- (46) الحكيم زادة، اللّمة المحمدية في مدح خير البرية: رقم (68241).
- (47) ينظر: ملتقى أهل التفسير، (نقاش: وقفة مع محقق منظومة مبادئ معرفة الوقوف لحكيم زادة البغدادي)، 1431-11-25هـ.
- (48) ينظر: البغدادي، هدية العارفين: 276/6.
- (49) يعني: نسخة دار صدام، ومكتبة المدرسة القادرية.
- (50) ينظر: الخطيب، معجم المصطلحات والألقاب التاريخية: 125.
- (51) ينظر: نفسه: 217.



- (52) الحكيم زادة، اللّمة المحمدية في مدح خير البرية: رقم (68241).
- (53) ينظر: النّجفي، رسالة في فنّ التّجويد: 15.
- (54) ينظر: نفسه: 90.
- (55) ينظر: الذهبي، معرفة القراء الكبار: 1/111. ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء: 2/288.
- (56) ينظر: ابن قتيبة، المعارف: 1/622. المسعودي، مروج الذهب: 1/391.
- (57) ينظر: جريدة الرياض، حفيد العسّافي للخزامى: العدد (15248).
- (58) بإشراف عمادة البحث العلمي، إعداد د: قاسم السامرائي، ويقع الكتاب في مائتين واثنين عشرة صفحة، وطبع في عام 1426هـ/2005م.
- (59) ينظر: السهروردي، لب الألباب: 1/421.
- (60) ينظر: نفسه: 1/424.
- (61) ينظر: ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء: 2/139. الداودي، طبقات المفسرين: 2/160.
- (62) إسحاق، معجم مصنفات القرآن الكريم: 1/234.
- (63) نفسه: 1/234.
- (64) ينظر: نفسه، الصفحة نفسها.
- (65) ينظر: نفسه، الصفحة نفسها.
- (66) ينظر: البرماوي، إمتاع الفضلاء بتراجم القراء: 1/245.
- (67) ينظر: السامرائي، الفهرس الوصفي لمخطوطات العسّافي: 82.
- (68) ينظر: نفسه: 83.
- (69) نفسه، الصفحة نفسها.
- (70) ينظر: الدراسات السابقة في حُطة الدراسة.
- (71) العسّافي، رسالة في فنّ التّجويد: (ق9).
- (72) العسّافي، رسالة في فنّ التّجويد: (ق5).
- (73) ينظر: الذهبي، معرفة القراء الكبار: 1/86. ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء: 1/293.
- (74) العسّافي، رسالة في فنّ التّجويد: (ق22).
- (75) العسّافي، رسالة في فنّ التّجويد: (ق22).
- (76) ينظر: الشيرازي، طبقات الفقهاء: 1/268. السبكي، طبقات الشافعية: 8/395.
- (77) النووي، صحيح مسلم بشرح النووي: 3/9.
- (78) ينظر: مدونة الشامي، الاختلافات في مخطوطات القرآن، الأربعاء، 1، يوليو، 2020م.
- (79) في (ت: 2) بدون البسملة.



- (80) في (ت: 2) و(ع) بدون (وبه نستعين).
- (81) في (د) و(س) و(ق) و(م) و(ت: 1) و(ت: 2) بدون (سيّدنا)، والمثبت زيادة من (ع).
- (82) في (ع) و(بعده).
- (83) الاستعاذة في اللغة: من طلب العوذ، يدلّ على الالتجاء والاستجارة والاستعانة، وهي الالتجاء إلى الله والالتصاق بجنابه من شريك ذي شر، بأن يقول القائل: أعوذ بالله من الشيطان الرجيم ونحوه. ينظر: الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن: 352/4، مادة (عوذ). ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: 16/1.
- (84) وهو قول الجمهور لدفع الوسوسة قبل التلاوة. ينظر: تفسير القرآن العظيم، ابن كثير (14/1). ونقل ابن جرير والسرخسي الإجماع على أنّ حكم الاستعاذة هو التّدب وليس الوجوب. ينظر: الطبري، جامع البيان: 173/14.
- السرخسي، المبسوط: 13/1.
- (85) في (ع) (بصفة والأمر، وصفتها).
- (86) أي: وردت بصيغة الأمر كما في الآيات من سورة [الأعراف: 200]، [النحل: 98]، [غافر: 56]، [فصلت: 36]، [الفلق: 1]، [الناس: 1].
- (87) في (د) و(ج) و(س) و(ق) و(م) و(ت: 1) و(ت: 2) (بصيغة الأمر، وصيغتها)، وفي (ع) (بصفة والأمر، وصفتها)، كأنّ المعنى: وردت على صفة وطريقة، ووردت على أسلوب الأمر، وورودها في الصفات على سبيل الخبر، ويمكن حمله على الأمر، ومن صفاتها: ((أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم)) الصنعاني، المصنّف: 86/2، حديث رقم (2591)، وفي رواية زيادة عن أبي سعيد الخدري: ((من همزه ونفخه ونفته))، ابن حنبل، المسند: 50/3، حديث رقم (11491). وقال الترمذي: "وحدّث أبي سعيد أشهر حديث في هذا الباب... وقد تكلم في إسناد حديث أبي سعيد، كان يحيى بن سعيد يتكلم في علي بن علي الرفاعي، وقال أحمد: لا يصحّ هذا الحديث". الترمذي، سنن الترمذي: 10/2.
- وذكر ابن الجزري بأنّ لها ثمان صيغ. ينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 249/1.
- (88) قال أبو عمرو الداني: "اعلم أنّ المستعمل عند الحدّاق من أهل الأداء في لفظها: (أعوذ بالله من الشيطان الرجيم) دون غيره، وذلك لموافقة الكتاب والسنة". الداني، التيسير في القراءات السبع: 16/1. وذكر ابن الجزري بأنّ هذا اللفظ هو المختار لجميع القراء من حيث الرواية. ينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 243/1. ابن الجزري، شرح طيبة النشر: 44.
- (89) في (س) و(ق) و(م) و(ع) و(ت: 1) و(ت: 2) بدون (خلاف الأصح...:). وهي من الألفاظ المتعلّقة بشتم الشيطان، وفي المراسيل: «أنّ النبي ﷺ إذا دخل الخلاء، قال: اللهم إني أعوذ بك من الخبيث المخبث الرجس النّجس الشيطان الرجيم» أبو داود، سنن أبي داود: 72/1، كتاب الطهارة، حديث رقم (2).



- (90) وهذا عندما تكون الاستعاذة في غير الصلاة، قال مكي: "المختار لجميع القراء المعول عليهم أن يبدأ بأعوذ بالله من الشيطان الرجيم، يعني: جهراً"، القيسي، التبصرة في القراءات السبع: 246، وفي الصلاة يكون الإخفاء أولى. قال ابن الجزري: "المختار في الصلاة الإخفاء". ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 253/1.
- (91) في (ت: 1) (في حضور).
- (92) في (ت: 2) (به)، وفي (هـ) (الإخفات).
- (93) البسمة، مصدر من الفعل (بسم)، إذا قال القارئ: (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ)، كما يقال: (هَلَّل) في (لا إله إلا الله)، وهي مستحبة عند ابتداء كل أمر مباح، وهي من القرآن في سورة النمل بلا خلاف، وأما في أوائل السور فالخلاف فيها مشهور. ينظر: ابن الجزري، شرح طيبة النشر: 46.
- (94) في (د) و(ج) و(س) و(ق) و(م) و(ت: 2) (القاري)، والمثبت من (ع).
- (95) في (ق) و(ت: 2) (بسورة التوبة)، وفي (م) و(ع) (في سورة التوبة).
- (96) في (م) (بالبسمة)، وفي (ت: 1) بدون (في البسمة).
- (97) في (ت: 2) (الرحمة).
- (98) ينظر: ابن الباذش، الإقناع في القراءات السبع: 155/1، 163. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 61/8.
- (99) في (د) و(ج) و(س) و(ق) و(م) و(ت: 2) (والقاري)، والمثبت من (ع).
- (100) في (ت: 2) (عليّ).
- (101) في (م) و(ع) (في سورة)، وفي (ت: 2) (بسورة).
- (102) في (س) (جَوَزُوا)، وفي (ت: 1) (جاوز).
- (103) وجوز بعضهم البسمة في أثناء سورة التوبة، وكرهها آخرون؛ لأنَّ علة تركها في الأثناء كعلة تركها في ابتدائها؛ من كونها نزلت بالسيف، وللتسجيل على المنافقين وفضحهم. ومنعها أبو إسحاق الجعبري. ينظر: ابن حجر، الفتاوى الفقهية الكبرى: 52/1. ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 266/1.
- (104) ينظر: أبو شامة، إبراز المعاني من حرز الأمان: 201/1. القاري، المنح الفكرية شرح المقدمة الجزرية: 46.
- (105) لعلّه يقصد في ابتداء الكلمة بعد همزة وصل، لأنه لا يُبتدأ بساكن، نحو قوله تعالى: ﴿وَأَنْصُرْنَا﴾ [البقرة: 250].
- (106) ينظر: ابن الجزري، التمهيد في علم التجويد: 158/1. القاري، المنح الفكرية شرح المقدمة الجزرية: 46.
- (107) في (ج) و(س) و(ع) بدون (في).
- (108) في (د) و(ج) و(س) و(ق) و(م) (الاسم والفعل والحرف) بدون أمثلة، وثبتها مع الفعل زيادة من (ع)، وفي (ت: 2) ﴿انفجرت﴾ [البقرة: 60].
- (109) في (د) و(ج) و(س) و(ق) و(م) (الاسم والفعل والحرف) بدون أمثلة، وثبتها مع الحرف زيادة من (ت: 2).
- (110) في (ت: 1) و(ت: 2) (الساكنة).

- (111) في (ق) (خطأً).
- (112) ينظر: ابن الجزري، التمهيد في علم التجويد: 158/1. القاري، المنح الفكرية شرح المقدمة الجزرية: 46.
- (113) في (ت: 1) بدون (وهي ضمتان وفتحتان وكسرتان)، و في (د) و(ج) و(س) و(ق) و(ت: 2): " وهي ضمتين و.. على
النصب، والصواب ما أثبت من (م) و(ع).
- (114) في (ت: 1) بدون (مثل: جاني زيد،...)، و في (ت: 2) (عمري).
- (115) في (ج) و(س) و(ق) و(ت: 1) و(ت: 2) (فلهما).
- (116) في (س) و(ت: 1) بدون (الوجه).
- (117) في (س) و (ت: 1) (نون).
- (118) في (د) و(ج) و(س) و(ق) و(م) و(ع) و(ت: 1) و(ت: 2) (ملاقات)، والصواب ما أثبت.
- (119) في (د) و(ج) و(س) و(ق) بدون (ستة)، و في (ت: 2) بدون (وهي ستة)، والمثبت زيادة من (م) و(ع).
- (120) في (د) و(ج) و(س) و (ق) و(م) و(ع) و(ت: 2) بدون (ستة حروف تظهر من الحلق)، والمثبت زيادة مقدمة من
(ت: 1).
- (121) في (ت: 2) (والهمزة).
- (122) ينظر: ابن مجاهد، السبعة في القراءات: 125/1. القيسي، الرعاية لتجويد القراءة: 260. الداني، التيسير في
القراءات السبع: 45/1.
- (123) في (د) و(ج) و(س) و(ق) و(م) و(ع) و(ت: 2) ﴿مِنَ اللَّيْمِ﴾ [طه: 78]، إلا أنه مثال غير صالح لملاقاة النون
الساکنة لحرف الألف في كلمتين، والصواب ما أثبت من (ت: 1).
- (124) في (د) و(ج) و(س) و(ق) و(ع) و(من علم)، و في (م) (من علم)، والصواب ما أثبت من (ت: 2) مع تأخيره
بعد ﴿عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾ [فاطر: 28].
- (125) في (ت: 2) ﴿سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: 181] بِاللَّهِ .
- (126) في (ت: 2) بدون هذا المثال.
- (127) في (ت: 2) ﴿مِنَ غَلٍ﴾ [الأعراف: 43] بعد ﴿يَبْعُقُ﴾ [البقرة: 171].
- (128) في (ت: 2) ﴿وَالْمُنْحَقَّةُ﴾ [المائدة: 3] بعد ﴿عَلَيْهِمْ حَكِيمٌ﴾ [النساء: 26].
- (129) في (م) و(ع) (وما أشبه ذلك).
- (130) في (د) و(ج) (نون)، والمثبت من (س) و(ق) و(م) و(ع) و(ت: 2).
- (131) في (د) و (س) و(ق) و(م) و(ع) و(ت: 1) و(ت: 2) (ملاقات)، والصواب ما أثبت.
- (132) في (د) و(ج) و(س) و(ت: 1) و(ت: 2) بدون (غاية الأمر)، والمثبت زيادة من (ق) و(م) و(ع).



- (133) في (ع) (يجب).
- (134) في (ت: 2) (والغنة صوت).
- (135) ينظر: ابن مجاهد، السبعة في القراءات: 126/1. الداني، التيسير في القراءات السبع: 45/1. أبو شامة، إبراز المعاني من حرز الأمان: 201/1. ابن الجزري، التمهيد في علم التجويد: 143/1، 156.
- (136) في (د) و(ج) و(س) و(ق) و(م) و(ع) و(ت: 2) (وبرقًا يجعلون)، والصواب ما أثبت، وفي (ت: 1) بدون هذا المثال.
- (137) في (د) و(ج) و(س) و(ق) و(م) و(ع) و(إن مات)، وفي (ت: 2) (وإمات)، والصواب ما أثبت، وفي (ت: 1) بدون هذا المثال.
- (138) في (ت: 1) مثبت أمثلة على الإدغام بغنة غير (د) و(س) و(م) و(ع) و(ت: 2): ﴿مَنْ يُؤْمِنُ﴾ [التوبة: 99]، ﴿وَيَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ﴾ [الزلزلة: 6]، ﴿مَنْ نَشَاءُ﴾ [الأنعام: 83]، و﴿حِطَّةٌ نَغْفِرُ لَكُمْ﴾ [البقرة: 58] ﴿مِنْ مَالٍ﴾ [المؤمنون: 55]، ﴿وَمِنْ وَالٍ﴾ [الرعد: 11] مَعْفَرَةٍ.
- (139) في (ع) بدون (مثل)، وفي (ت: 1) (إلا في كلمة).
- (140) في (د) و(س) و(ع) و(ت: 1) و(ت: 2) (ذُنيان)، وفي (ج) و(ق) و(م) (دنيا)، والمثبت مثاله في القرآن.
- (141) في (ت: 2) (فأثم).
- (142) في (ت: 2) (منع).
- (143) في (ق) (ألفاظ)، وفي (ت: 1) (هذه الكلمة، أي: في هذه الألفاظ).
- (144) ينظر: أبو شامة، إبراز المعاني من حرز الأمان: 201/1. ابن الجزري، التمهيد في علم التجويد: 157/1.
- (145) في (ج) (وُدِّيًّا)، وفي (ت: 2) (ذُنيان).
- (146) في (د) و(ج) و(س) (الأخيرين).
- (147) في (د) و(ج) و(ق) و(س) و(م) و(ت: 2) (حرفي)، وفي (ت: 1) بدون (حرفًا)، والصواب ما أثبت من (ع).
- (148) في (ج) بدون (يجب).
- (149) في (ع) بدون (فقط).
- (150) في (د) و(ج) و(س) و(ت: 2) (إن لم)، وفي (ق) و(م) (ان لم)، والصواب ما أثبت من (ع). وفي (ت: 1) مثبت ﴿مِنْ لَدُنْهُ﴾ [النساء: 40].
- (151) ينظر: أبو شامة، إبراز المعاني من حرز الأمان: 201/1.
- (152) في (د) و(ع) و(ق) و(م) و(ت: 1) و(ت: 2) ﴿وَقِيلَ مَنْ رَاقٍ﴾ [البقرة: 27]، والمثبت موضع الشاهد من المثال.
- (153) في (ق) و(م) (القيمة)، وفي (ت: 2) (القِمة).
- (154) في (د) و(ج) و(ق) و(م) و(ت: 2) (ويجب)، والمثبت بالفاء من (س) و(ع) لأجل الربط.

- (155) في (ج) (سكتت).
- (156) في (د) و(ج) و(س) و(ق) و(م) و(ع) بدون (لطفية)، والمثبت زيادة من (ت: 2).
- (157) هو أبو عمر حفص بن سليمان الأُسدي مولاهم الكوفي المقرئ، صاحب عاصم، وثقه الذهبي في القراءة، مات سنة 180هـ. ينظر: الذهبي، معرفة القراء الكبار: 1/140. ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء: 1/229.
- (158) في (ج) و(ت: 2) (نون).
- (159) ينظر: الداني، التيسير في القراءات السبع: 1/45. ابن الجزري، التمهيد في علم التجويد: 1/156. الجريسي، نهاية القول المفيد في علم التجويد: 162.
- (160) في (ت: 1) تقديم وتأخير في الكلام، مع اختلاف الأمثلة: ﴿أَنْبِئْتُهُمْ﴾ [البقرة: 33]، ﴿مِنْ بَعْدِ﴾ [البقرة: 27]، ﴿الْيَمْرُؤِ مَا﴾ [البقرة: 10].
- (161) في (ج) و(س) و(ت: 1) (بين الإدغام والإظهار).
- (162) في (ت: 1) بدون (ولا تشديد فيه).
- (163) في (م) و(ت: 1) (وتلزم).
- (164) في (م) و(ع) (معه).
- (165) في (م) (وهو قد).
- (166) في (ت: 1) مثبت بعد حروف الإخفاء.
- (167) في (د) و(ج) و(س) و(ق) و(م) و(ع) و(ت: 2) (ملاقات)، والصواب ما أثبت.
- (168) في (م) بدون (وهي).
- (169) في (د) و(س) و(ق) و(م) و(ع) و(ت: 2) بدون (يجمعها قولك بهذا البيت...)، والزيادة مثبتة من (ت: 1)، وعند ابن الجزري: (صف ذا ثنا جود شخص قد سما كرمًا، ضع ظالمًا زد تقى دم طالبًا فترى)، ابن الجزري، التمهيد في علم التجويد: 1/158.
- (170) ينظر: الداني، التيسير في القراءات السبع: 1/45. ابن الجزري، التمهيد في علم التجويد: 1/155. الجريسي، نهاية القول المفيد في علم التجويد: 162.
- (171) في (ع) (أنذرتهم)، والصواب ما أثبت من (د) و(س) و(ق) و(م) و(ت: 2). وفي (ت: 1) (أنذرتكم) من ﴿فَأَنْذَرْتَكُمْ﴾ [الليل: 14].
- (172) في (ت: 2) ﴿مِنْ سُنْدِسٍ﴾ [الكهف: 31] مثبت بعد ﴿مَا نَسَخَ﴾ [البقرة: 106]. والمثبت منه في (د) و(ع) و(ق) و(م) و(ت: 1) و(ت: 2) موضع الشاهد من المثال.
- (173) في (ج) و(س) و(م) و(ع) ﴿مِنْ شَيْءٍ﴾ [آل عمران: 92] مثبت بعد ﴿مَنْشُورًا﴾ [الإسراء: 13].



- (174) في (م) و (ت: 2) ﴿مَنْشُورًا﴾ [الإسراء: 13] مثبت بعد ﴿خَالِصًا سَائِعًا﴾ [النحل: 66].
- (175) في (ع) (ومن ظلا) بالظاد، والصواب ما أثبت من (د) و(ج) و(س) و(م) و(ت: 2).
- (176) في (ج) و(م) ﴿مِنْ فَوْرِهِمْ﴾ [آل عمران: 125].
- (177) في (د) و(ع) (يُنْقِضُونَ)، والمثبت من (ج) و(س) و(م) و(ت: 2).
- (178) في (ت: 1) اختلاف في بعض الأمثلة عن (د) و(ج) و(س) و(م) و(ع) و(ت: 2).
- (179) في (ت: 1) (في بيان ميم الساكنة)، وفي (ت: 2) (ميم ساكنة).
- (180) في (ت: 2) (فلهما).
- (181) في (ع) (ثلاث).
- (182) في (ج) و(ت: 2) بدون (الحال).
- (183) في (ت: 1) بدون (الحال الأول) مع اختلاف في الكلام، والأمثلة.
- (184) في (د) و(ج) و(س) و(ق) و(ع) و(ت: 2) بدون (الموحدة)، والمثبت زيادة من (م).
- (185) في (د) مضاف (مع) أعلى (بغثة)، وفي (ج) و(س) و(م) و(ع) و(ت: 2) (مع غثة).
- (186) في (س) سقط (على).
- (187) قال أحمد ابن الجزري: "وهو المختار عند الجمهور وعليه العمل". طاش زاده، شرح المقدمة الجزرية: 195.
- (188) في (ج) و(س) و(م) و(ت: 2) (حال).
- (189) في (ت: 1) بدون (الحال الثاني) مع اختلاف في الكلام، والأمثلة.
- (190) في (د) و(ج) و(س) و(ق) و(م) و(ع) بدون (مع غثة)، والمثبت زيادة من (ت: 2).
- (191) ينظر: الجريسي، نهاية القول المفيد في علم التجويد: 169.
- (192) في (د) و(ج) و(س) و(م) و(ع) و(ت: 2) ﴿مَا لَهُمْ مِنْ اللَّهِ﴾ [يونس: 27]، والمثبت موضع الشاهد من المثال.
- (193) في (ع) ﴿وَلَهُمْ مِثْلُ﴾ [البقرة: 228].
- (194) في (س) و(م) بدون هذا المثال.
- (195) في (ج) و(س) و(ت: 2) (وحوال).
- (196) في (ت: 1) بدون (الحال الثالث) مع اختلاف في الكلام، والأمثلة.
- (197) في (ت: 2) (سائر حروف الهجاء).
- (198) في (د) و(ج) و(س) و(ع) و(ت: 2) (حافظ)، والمثبت من (م).
- (199) في (ت: 1) بدون بيت ابن الجزري.
- (200) في (ت: 2) (الأحرفي).
- (201) في (ت: 2) (لدي) بالياء.

- (202) في (ع) (وفاء).
- (203) القسطلاني، العقود السنوية شرح المقدمة الجزرية: 33، البيت رقم (64).
- (204) في (ع) (ومعنى هذا: يعني أظهرها).
- (205) في (د) و(ج) و(س) و(ق) و(ع) (لكن)، والمثبت من (م)، وفي (ت: 2) (لاكن).
- (206) والتّحذير عند حرفي الواو والفاء على وجه الخصوص؛ لاتحاد مخرج الميم بالواو، وقربها من الفاء فيسبق اللسان بسبب ذلك إلى الإخفاء. ينظر: طاش زاده، شرح المقدمة الجزرية: 198.
- (207) في (ع) (نحو).
- (208) في (د) و(ج) و(س) و(م) و(ع) و(ت: 2). ﴿عَلَيْهِمْ وَلَا أَصْحَابِينَ﴾ [الفاتحة: 7]، والمثبت موضع الشاهد من المثال.
- (209) في (د) و(س) و(م) و(ع) و(ت: 2) ﴿وَرَكَّهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ﴾ [البقرة: 17]، والمثبت موضع الشاهد، وفي (ج) (وترهم في ظلمات) لعله من الوهم.
- (210) في (م) و(ع) و(ت: 1) (وما أشبهه).
- (211) في (ت: 1) مثبت مثالان فقط ﴿عَلَيْهِمْ وَلَا أَصْحَابِينَ﴾ [الفاتحة: 7]، ﴿وَرَكَّهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ﴾ [البقرة: 17].
- (212) في (ت: 2) (أربعة وعشرين)، والصواب ما أثبت.
- (213) في (ت: 2) (والكا)، والمثبت على طريقة رسم الحروف المذكورة.
- (214) في (د) و(ج) و(س) و(ق) و(م) و(ع) بدون (وهي أربعة وعشرين حرفاً: الهمزة...)، والمثبت زيادة من (ت: 2).
- (215) في (ع) ﴿أَمْ خَلَقُوا﴾ [الطور: 36].
- (216) يتضح من (د) و(ج) و(س) و(م) و(ع) و(ت: 2) بأن ﴿أَضَلَّ أَعْمَانَهُمْ﴾ [محمد: 1] ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ﴾ [البقرة: 61] مثال واحد عند المصنّف للإخفاء الشفوي للميم الساكنة عند حرف الذال، وهذا خطأ، وما أثبت مثال صالح.
- (217) في (د) و(ج) و(س) و(م) و(ع) و(ت: 2) ﴿لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ﴾ [هود: 106] مع سقط (فيها)، ويظهر بآته عند المصنّف مثال للإخفاء الشفوي للميم الساكنة عند حرف الزاي، وهذا خطأ، وما أثبت مثال صالح.
- (218) في (ع) (وشراب) مع سقط (لهم)، والصواب ما أثبت من (د) و(ج) و(س) و(م) و(ت: 2).
- (219) في (د) و(ج) و(س) و(م) و(ع) و(ت: 2) ﴿إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [البقرة: 23]، والمثبت موضع الشاهد من المثال.
- (220) في (م) و(ع) (ولكم ضر)، والصواب ما أثبت من (د) و(ج) و(س) و(ت: 2).
- (221) في (د) و(ج) و(س) و(م) و(ع) و(ت: 2) ﴿فَأَمْطَرَ عَلَيْنَا﴾ [الأنفال: 32]، والمثبت موضع الشاهد من المثال.
- (222) في (د) و(ج) و(س) و(م) و(ع) و(ت: 2) ﴿أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ﴾ [المائدة: 48]، والمثبت موضع الشاهد من المثال.
- (223) في (ت: 2) (ولهم غرقاً)، والصواب ما أثبت من (د) و(ج) و(س) و(م) و(ع).



- (224) في (د) و(س) و(م) و(ع) و(ت: 2) ﴿مِنْ قَبْلِهِمْ قَوْمٌ نُوحٍ﴾ [التوبة: 70]، والمثبت موضع الشاهد من المثال.
- (225) في (د) و(س) و(م) و(ع) و(ت: 2) ﴿إِنْ كُنْتُمْ كَاذِبِينَ﴾ [يوسف: 74]، والمثبت موضع الشاهد من المثال.
- (226) في (ت: 2) ﴿يَأْتِيهِمْ﴾ [البقرة: 210].
- (227) في (ت: 1) اختلاف في الأمثلة.
- (228) في (د) و(س) و(ع) (إظهار شفوي)، وفي (ج) (إظهار شفوي)، والصواب ما أثبت من (م) و(ت: 1) و(ت: 2).
- (229) في (ع) بدون (والله أعلم).
- (230) ويسعى بإدغام المتماثلين الصغير، فيكون الأول ساكنًا والثاني متحركًا، ويجب الإدغام عند أهل اللغة والقراء وأهل الأداء. ينظر: المرعشي، جهد المقل: 185.
- (231) في (ت: 1) بدون (ويأتي عند ثلاثة عشر حرفًا).
- (232) في (ج) و(س) و(م) و(ت: 2) (فإذا)، وفي (ت: 1) (اعلم إذا أنه).
- (233) في (م) و(ع) (تدغمان مع غنة)، وفي (ت: 1) و(ت: 2) (تدغمان مع غنة كما عرفت).
- (234) في (د) و(ج) و(س) و(م) و(ع) ﴿مَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ﴾ [الكهف: 26]، وفي (ت: 2) بدون، والمثبت موضع الشاهد من المثال.
- (235) في (ت: 2) بدون هذا المثال.
- (236) ينظر: ابن مجاهد، السبعة في القراءات: 125/1. ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 19/2.
- (237) في (م) و(ع) و(ت: 2) بدون (تدغمان مع غنة كما عرفت).
- (238) في (ج) و(م) و(ت: 1) (وإذا)، وفي (س) و(ت: 2) (فإذا).
- (239) في (د) و(ج) و(س) و(ع) و(ت: 2) (كلا)، وفي (ع) (تدغم).
- (240) في (م) بدون (مثل)، وفي (ت: 1) (نحو ذلك).
- (241) في (ع) بدون هذا المثال.
- (242) في (د) و(ج) و(س) و(م) و(ع) و(ت: 2) ﴿مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ﴾ [الكهف: 78]، والمثبت موضع الشاهد من المثال.
- (243) في (د) و(ج) و(س) و(م) و(ت: 2) ﴿فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ﴾ [الإسراء: 33]، والمثبت موضع الشاهد من المثال، وفي (ع) (في القتلى).
- (244) في (د) و(ج) و(س) و(م) و(ع) ﴿يُدْرِكُكُمْ الْمَوْتُ﴾ [النساء: 78]، والمثبت موضع الشاهد من المثال. وفي (ت: 2) (ويدرككم الموة).
- (245) في (م) ﴿أَبْنَمَا يُوجِّهُهُ﴾ [النحل: 76]، والمثبت موضع الشاهد من المثال في (د) و(ج) و(س) و(ع) و(ت: 2).

- (246) في (ت: 1) اقتصار على أربعة أمثلة: ﴿أَضْرِبْ يَعْصَاكَ الْحَجَرَ﴾ [البقرة: 60] ﴿فَمَا رِيحَتْ بِجَدَرَتُهُمْ﴾ [البقرة: 16] و﴿مَالِيَةً﴾ (٢٨) هَلَكَ﴾ [الحاقة: 29] ﴿أَيْنَمَا يُوَجِّههُ﴾ [النحل: 76].
- (247) في (د) و(س) و(ق) و(ع) و(ت: 1) و(ت: 2) بدون (إلا في قوله تعالى: ﴿مَالِيَةً﴾ (٢٨) إلى هاء سكتة)، والمثبت زيادة من (م)، والمثبت من الآية هو موضع المثال.
- (248) في (ج) و(م) و(س) و(ت: 2) بدون (الإدغام).
- (249) في (ج) و(س) و(ع) و(ت: 2) (كفروا وهم)، والمثبت من (د)، وفي (ت: 1) ﴿ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [البقرة: 25]، و﴿فِي يَوْمٍ﴾ [إبراهيم: 18].
- (250) في (د) و(ج) و(س) و(ق) و(ع) و(ت: 2) بدون (وكان الأول منهما حرف مد)، والمثبت زيادة من (م).
- (251) ينظر: النشر في القراءات العشر، ابن الجزري (19/2). فإذا انفتح ما قبل الواو نحو: ﴿عَصَا وَكَانُوا﴾ [البقرة: 61]، أو الياء نحو: ﴿لَدَى﴾ [ق: 28] [وجب الإدغام عند جميع القراء. ينظر: الجريسي، نهاية القول المفيد في علم التجويد: 150، والحالة الثانية التي لا يجوز فيها إدغام المثلين أن يكون الحرف الأول منهما هاء سكتة كما في قوله تعالى: ﴿عَنِّي مَالِيَةً﴾ (٢٨) هَاكَ عَنِّي سَطْنِيَّةٌ﴾ [الحاقة: 28، 29] فيجوز الإدغام، أو الإظهار الذي لا يتحقق إلا مع السكت، وهو الأرجح ينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 223/1. الجريسي، نهاية القول المفيد في علم التجويد: 149.
- (252) في (ج) و(س) و(ت: 2) (الميم والنون).
- (253) قال الملا علي القاري: "لأنَّ الغنة صفة لازمة للنون والميم تحركتا أو سكتتا، ظاهرتين أو مخفيتين أو مدغمتين، إلا أنها في الساكن أكمل من المتحرك، وفي المخفى أزيد من المظهر، وفي المدغم أوفى من المخفى"، القاري، المنح الفكرية شرح المقدمة الجزرية: 44، قال المرعشي: "أقوى الغنات غنة النون المشددة فهي أكمل من غنة الميم المشددة، وغنة النون المخففة أكمل من غنة الميم المخففة". المرعشي، جهد المقل: 165.
- (254) في (ت: 2) ﴿وَأَنَّ اللَّهَ﴾ [البقرة: 165].
- (255) في (ت: 2) بدون هذا المثال.
- (256) في (س) و(ت: 2) بدون هذا المثال.
- (257) في (ت: 1) اختلاف في الأمثلة، عدا ﴿رَبِّكَ اللَّهُ﴾ [البقرة: 20].
- (258) في (د) و(س) و(ق) و(ع) و(ت: 1) و(ت: 2) بدون (إلا في قوله تعالى: ﴿لَا تَأْمَنَّا عَلَى يُوسُفَ﴾ (...). [يوسف: 11]، والمثبت زيادة من (م).



- (259) في (ت: 1) و(ت: 2) (في بيان).
- (260) المتقاربان: تقاربا في المخرج والصفة أو المخرج دون الصفة، والمتجانسان: هما الحرفان اللذان اتفقا مخرجا واختلافا صفة. ينظر: العقود السنوية على المقدمة الجزرية (ص 205)، وقد أدخل المصنّف المتجانسين مع المتقاربين، على طريقة بعض علماء التجويد، ومهم المرعشي كما ذكر ذلك عن نفسه ينظر: المرعشي، جهد المقل: 183، وعرض لسر التقسيمات في هذا الباب د. عبدالله العبيد في تحقيقه لـ (رسالة في تجويد القرآن)، أبا بطين، رسالة في تجويد القرآن: 62.
- (261) وهو مثال على المتجانسين عند ابن الجزري، وعلى المتقاربين عند المرعشي. ينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 19/2. جهد المقل، المرعشي: 189.
- (262) في (ج) و(ت: 1) و(ت: 2) بدون (التاء).
- (263) وهو مثال على المتجانسين عند ابن الجزري، وعلى المتقاربين عند المرعشي. ينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 19/2. المرعشي، جهد المقل: 189.
- (264) في (ت: 1) بدون (وكذلك الدال في التاء بغير غنة مثل: ﴿أَنْ عَبَدْتَ﴾ [الشعراء: 22]).
- (265) وهو مثال على المتجانسين عند ابن الجزري، وعلى المتقاربين عند المرعشي. ينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 19/2. المرعشي، جهد المقل: 188.
- (266) في (م) و(ع) بدون الواو، مع إثبات ياء المتكلم (ربي)، والمثبت ما وافق رسم المصحف كما في (د) و(ج) و(ت: 1) و(ت: 2). وهو مثال على المتجانسين عند ابن الجزري والملا القاري، وعلى المتقاربين عند المرعشي. ينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 19/2. القاري، المنح الفكرية شرح المقدمة الجزرية: 36. المرعشي، جهد المقل: 192.
- (267) في (ت: 1) (كَلَّ).
- (268) قال المرعشي: "فالقراء اتفقوا على إدغامها في الراء نحو: ﴿بَلْ رَانَ﴾ [المطففين: 14]... إلا حفصاً..." المرعشي، جهد المقل: 192.
- (269) في (ت: 1) بدون (لفظ).
- (270) في (ت: 1) (في رواية عن حفص).
- (271) في (ت: 1) بدون (والمشهور).
- (272) ورد السكت عن حفص من طريق الشاطبية. ينظر: أبو شامة، إبراز المعاني من حرز الأمان: 566/2. وذُكر الاختلاف عن حفص في السكت على اللام، أو الإدراج بمعنى وصل القراءة من طريق النشر. ينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 425/1.
- (273) في (ت: 1) بدون (وكذلك على إدغام الذال في الظاء بغير غنة مثل: ﴿إِذْ ظَلَمُوا﴾ [النساء: 64]).

- (274) وهو مثال على المتجانسين عند ابن الجزري، والمتقاربين عند المرعشي. ينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 19/2. المرعشي، جهد المقل: 187.
- (275) في (ت: 2) (وتد) سقط حرفين.
- (276) وهو مثال على المتجانسين عند ابن الجزري، وعلى المتقاربين عند المرعشي، ولم يقع في القرآن غير هذا الموضوع لإدغام الباء في مقاربا الميم. ينظر: النشر في القراءات العشر: 11/2. المرعشي، جهد المقل: 190. في (د) و(ج) و(س) و(م) و(ع) و(ت: 2) ﴿يَبْنِيَّ أَرْكَبَ مَعَنَا﴾ [هود: 42]، والمثبت موضع الشاهد من المثال.
- (277) في (ت: 1) (عند عاصم وعند البعض) بدون تحديد.
- (278) في (ج) (ابن عمر)، وفي (م) و(ع) و(ت: 2) (أبي عمر). وابن عامر: هو عبدالله بن عامر بن يزيد بن تميم بن ربيعة اليحصبي، أحد القراء السبعة، ثقة حافظ، توفي في سنة 118هـ، ينظر: الذهبي، معرفة القراء الكبار: 82/1. ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء: 380/1.
- (279) هو محمد بن عبدالرحمن بن خالد بن محمد المخزومي، أخذ القراءة عن البرقي، مات سنة 291هـ. ينظر: الذهبي، معرفة القراء الكبار: 230/1. ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء: 146/2.
- (280) هو أبو الحسن علي بن حمزة بن عبدالله بن بهمن بن فيروز الكسائي، من القراء السبعة، قرأ على حمزة، ثم اختار لنفسه قراءة، توفي سنة 189هـ، وقيل: 182هـ، وقيل غير ذلك. ينظر: الذهبي، معرفة القراء الكبار: 120/1. ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء: 474/1. في (ت: 2) (عند عاصم وقالون وأبي عمر وابن كثير، وابن ذكوان، وحمزة، والكسائي).
- (281) في (ت: 2) بدون (وتُدغم الثاء في الذال بغير غنة، مثل:....).
- (282) وهو مثال على المتجانسين عند عطية قابل نصر. ينظر: نصر، غاية المرید في علم التّجويد: 177.
- (283) في (ت: 1) (عند عاصم وعند البعض) بدون تسمية للقراء.
- (284) هو عيسى بن مينا بن وردان بن عيسى الزرقي، ربيب نافع، سماه قالون لجودة قراءته، توفي في سنة 220هـ. ينظر: الذهبي، معرفة القراء الكبار: 155/1. ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء: 542/1.
- (285) في (ع) (أبي ابن عمر)، وصوابه ما أثبت من (د) و(ج) و(س) و(م) و(ت: 2). و أبو عمرو هو زيان بن العلاء بن عمار بن العريان المازني البصري، أحد القراء السبعة، توفي في سنة 154هـ. ينظر: الذهبي، معرفة القراء الكبار: 105/1. ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء: 626/1.
- (286) في (ع) و(ت: 2) بدون (ابن ذكوان).
- (287) هو حمزة بن حبيب بن عمارة بن إسماعيل الكوفي، المعروف بالزيتات، أحد القراء السبعة، توفي في سنة 156هـ. ينظر: الذهبي، معرفة القراء الكبار: 111/1. ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء: 236/1.
- (288) وحكى ابن الجزري الإجماع عن أبي بكر بن مهران في ذلك. ينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 15/2. وأظهره ابن كثير، وورش، وهشام. ينظر: المرعشي، جهد المقل: 187.



- (289) الإدغام الكامل: أو التّام هو إدراج الحرف الأول في الثاني ذاتاً وصفة. ينظر: القاري، المنح الفكرية شرح المقدمة الجزرية: 33.
- (290) الإدغام الناقص: هو إدراج الأول في الثاني ذاتاً دون الصفة، والصفة الباقية إما إطباق أو استعلاء أو غنة. ينظر: القاري، المنح الفكرية شرح المقدمة الجزرية: 33. المرعشي، جهد المقل: 210.
- (291) قال ابن الجزري: " فلا خلاف في إدغامها، وإنما الخلاف في إبقاء صفة الاستعلاء مع ذلك". ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 221/1. وقال: "فتقدّم أيضاً ما حكي فيه من وجهي الإدغام المحض وتبقيّة الاستعلاء". ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 19/2.
- (292) في (ت: 2) (أولي).
- (293) ينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 221/1. وهو من المتقاربين عند: المرعشي. جهد المقل: 191.
- (294) في (د) و(ج) و(س) و(م) و(ت: 2) ﴿أَلزَّخْلُفُكُمْ﴾ [المرسلات: 20]، وموضع الشاهد من المثال مثبت من (ع).
- (295) قال الملا القاري: "... نحو: ﴿فَأَمَّنتَ طَائِفَةً﴾ [الصف: 14] - يعني: إدغام التاء في الطاء- حيث أجمعوا فيه على الإدغام الكامل، كما أجمعوا في نحو: ﴿أَحَطُّ﴾ [النمل: 22] - يعني: إدغام الطاء في التاء- على الإدغام الناقص". القاري، المنح الفكرية شرح المقدمة الجزرية: 33.
- (296) في (ت: 2) (أولي).
- (297) مثال على المتجانسين عند ابن الجزري، وعلى المتقاربين عند المرعشي. ينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 19/2، 221/1. المرعشي، جهد المقل: 189. في (د) و(ج) و(س) و(م) و(ع) و(ت: 2) ﴿لَيْنٌ بَسَطَتْ﴾ [المائدة: 28]. والمثبت موضع الشاهد من المثال.
- (298) مثال على المتجانسين عند ابن الجزري، وعلى المتقاربين عند المرعشي. ينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 19/2، 221/1. المرعشي، جهد المقل: 189.
- (299) في (ت: 1) بدون (وتُدغم القاف في الكاف بغير غنة إدغامًا كاملاً...).
- (300) في (د) و(ج) و(س) و(م) و(ع) و(ت: 2) (ملاقات)، والصواب ما أثبت.
- (301) بمعنى: شدة اتصالها في الكلمة التي دخلت عليها فصارت معها كالكلمة الواحدة. ينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 414/1.
- (302) ينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 221/1. القسطلاني، العقود السنية شرح المقدمة الجزرية: 208.
- (303) في (د) و(ج) و(س) و(م) و(ع) و(ت: 2) ﴿يَأْتِيَكُمْ التَّابُوتُ﴾ [البقرة: 248]، والمثبت موضع الشاهد من المثال.
- (304) في (د) و(ج) و(س) و(م) و(ع) ﴿نَعْمَ الثَّوَابُ﴾ [الكهف: 31]، والمثبت من (ت: 2) هو موضع الشاهد من المثال.

- (305) في (د) و(ج) و(س) و(م) و(ع) و(ت: 2) ﴿سَبَّحْتَ الدُّنْيَا﴾ [القصص: 77]، والمثبت موضع الشاهد من المثال.
- (306) في (د) و(ج) و(س) و(ع) و(ت: 2) بالمفرد و(الزاهد)، والمثبت مثال عليه من القرآن.
- (307) في (د) و(ج) و(س) و(م) و(ع) و(ت: 2) بالمفرد و(الشاهد)، والمثبت مثال عليه من القرآن.
- (308) في (د) و(ج) و(س) و(م) و(ع) و(ت: 2) بالمفرد و(الصادق)، والمثبت مثال عليه من القرآن.
- (309) في (د) و(س) و(م) و(ع) و(ت: 2) (لفظة)، والمثبت من (ج).
- (310) في (ت: 2) (أيضي).
- (311) في (ج) بدون (أوائل).
- (312) في (د) و(ع) بدون (أيضاً)، والمثبت زيادة من (ج) و(س) و(م)، وفي (ت: 2) (أيضي).
- (313) في (ت: 2) (حرفاً).
- (314) في (ع) (وهي مثل).
- (315) قال الجمزوري: قبل أربع مع عشرة خُذ علمه من أبع حجك وخف عقيمة. الجمزوري، تحفة الأطفال: 214/1. رقم البيت (25).
- (316) في (م) و(ع) ﴿أَلْبَرِ﴾ [المائدة: 96] بعد ﴿أَلْفَيْ﴾ [الأنعام: 133].
- (317) في (ت: 2) بدون هذا المثال.
- (318) في (د) و(ج) و(س) و(م) و(ع) و(ت: 2) بالمفرد و(الكاظم)، والمثبت مثال عليه من القرآن.
- (319) في (ت: 2) بدون هذا المثال.
- (320) في (ع) (اعلم)، وفي (ت: 2) (وعلم).
- (321) في (م) و(ع) (يجب).
- (322) في (ت: 2) (الساكنة).
- (323) في (ج) و(س) و(م) و(ت: 2) (لهما).
- (324) يريد بأنّ الألف المدية لا يكون قبلها إلا مفتوحاً، فيعود الكلام على الواو والياء، فقبيدهما بأن تكونا الواو ساكنة وما قبلها مضمومًا، والياء ساكنة وما قبلها مكسورًا، أو تكون الواو والياء ساكنتين وما قبلهما مفتوحًا، ويسميان بحرفي لين. قال الشيخ الضباع: "المد واللين وصفان للألف من غير شرط؛ لأنها لا تكون إلا ساكنة، ولا يكون ما قبلها إلا مفتوحًا"، الضباع، الإضاءة في بيان أصول القراءة: 15.
- (325) في (س) (ساكن)، وفي (ت: 2) بدون (ساكن).
- (326) في (ج) و(س) (حرف).
- (327) في (ت: 2) (هو).
- (328) في (د) و(ج) و(س) و(ت: 2) بدون (المد)، والمثبت زيادة من (م) و(ع).



- (329) في (م) (بقدر).
- (330) في (ج) و(س) (يا) بعد (ما)، وفي (م) و(ت: 2) تقديم وتأخير بين الحروف.
- (331) في (ع) بكتابتها على ثلاثة حروف بهذا الترتيب (طاء، وياء، وحاء).
- (332) في (ع) (وأخروا مثال ذلك).
- (333) ينظر: الداني، التيسير في القراءات السبع: 30/1. طاش زاده، شرح المقدمة الجزرية: 210.
- (334) في (د) و(ج) و(س) و(م) و(ع) (يخلوا)، والصواب ما أثبت من (ت: 2).
- (335) في (ع) بدون (على حرف المد).
- (336) في (ت: 2) (وفي ذلك المد).
- (337) في (ت: 2) (سو).
- (338) مقدار الألف حركتان، ومقدار الحركة بقدر قبض الأصابع أو بسطها. ينظر: أحمد ابن الجزري، شرح طيبة النشر: 72.
- (339) هو نافع بن عبد الرحمن بن أبي نعيم الليثي مولاهم، أبو رويم المدني، روى عنه الليث بن سعد، وخالد بن مخلد، مات سنة 169 هـ. ينظر: الذهبي، معرفة القراء الكبار: 111/1. ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء: 288/2.
- (340) هو أبو راشد نافع بن الأزرق بن قيس بن صبرة بن ذهل الحنفي، البكري الوائلي الحروري، من الخوارج، وإليه تنتسب الأزارقة، قتله ابن الماحوز على مقربة من الأهواز سنة 65 هـ. ينظر: ابن قتيبة، المعارف: 622/1. المسعودي، مروج الذهب: 391/1.
- (341) في (ع) (مدّيًا).
- (342) ينظر: الداني، التيسير في القراءات السبع: 30/1. الجريسي، نهاية القول المفيد في علم التجويد: 177.
- (343) يقدر زمن المد الطبيعي بألف واحدة، تقوم به ذات الحرف، ولعلّ وصفه بالإشباعي عائد على إشباع الحركة، فيتولد منها حرف المد، فيُشبه زمن الحركة على هذا الاعتبار زمن المد الطبيعي، وسَيّ (شبابي): "وهذا المد بقدر ألف ويسى هذا مد بدل، وطبيعي وشبابي. النَّجفي، رسالة في فنّ التجويد: 60.
- (344) في (ت: 2) (فأمًا).
- (345) في (ت: 2) (وفي كلمتين).
- (346) في (د) و(ج) و(س) و(ت: 2) بدون (فإمًا)، وفي (م) الخط غير واضح، والزيادة مثبتة من (ع).
- (347) في (ت: 2) (فأن).
- (348) ينظر: الداني، التيسير في القراءات السبع: 30/1. أحمد ابن الجزري، شرح طيبة النشر: 72.
- (349) في (س) (اتفقوا).
- (350) في (ت: 2) (علي مد).

- (351) هو عبدالله بن كثير بن عمرو بن عبدالله الداري، من القراء السبعة، ثقة، توفي سنة 120هـ ينظر: الذهبي، معرفة القراء الكبار: 1/86. ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء: 1/293.
- (352) في (س) زيادة (ابن ذكوان)، وغير مثبت في (د) و(ج) و(م) و(ع) و(ت: 2) وعند: القاري، المنح الفكرية شرح المقدمة الجزرية: 52.
- (353) في (ت: 2) (ومقدار).
- (354) ينظر: الداني، التيسير في القراءات السبع: 1/30. أحمد ابن الجزري، شرح طيبة النشر: 73. القاري، المنح الفكرية شرح المقدمة الجزرية: 52.
- (355) في (ع) (أبي عمر)، والصواب ما أثبت (ابن عامر) من (د) و(ج) و(س) و(م) و(ت: 2) وعند: القاري، المنح الفكرية شرح المقدمة الجزرية: 52.
- (356) في (ت: 2) (والكساء).
- (357) ينظر: الدانين التيسير في القراءات السبع: 1/30. القاري، المنح الفكرية شرح المقدمة الجزرية: 52.
- (358) ينظر: نفسه، والصفحات نفسها.
- (359) هو عثمان بن سعيد بن عبدالله بن عمرو القبطي، عرض القرآن على نافع، توفي سنة 197هـ ينظر: الذهبي، معرفة القراء الكبار: 1/152. ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء: 1/446.
- (360) ينظر: الداني، التيسير في القراءات السبع: 1/30. القاري، المنح الفكرية شرح المقدمة الجزرية: 52.
- (361) قال القسطلاني: "وهذا كله تقرب لا يضبطه إلا المشافهة والإدمان". القسطلاني، العقود السنوية شرح المقدمة الجزرية: 257.
- والمقصود بالمشافهة هنا الإشباع، قال أحمد ابن الجزري في شرحه: "التوسط هو مرتبة دون مرتبة الإشباع المتقدم، وفوق القصر كما يُعرف بالمشافهة، وقُدِّر بثلاث ألفات". أحمد ابن الجزري، شرح طيبة النشر: 72.
- (362) في (ت: 2) (الهمزة).
- (363) في (م) (أراد).
- (364) في (م) بدون هذا المثال.
- (365) في (ج) و(م) و(أُسكنت)، وفي (ع) (وأُسكنته).
- (366) في (ج) و(م) بدون (كلمة واحدة).
- (367) في (ج) و(ت: 2) (قد).
- (368) في (ت: 2) (جتمع).
- (369) في (د) و(ج) و(س) و(م) و(ت: 2) (كلمة)، والمثبت من (ع).
- (370) في (س) (ثانية)، وفي (ع) (وإن كانت منفصلة، أي: الهمزة عن حرفها المد في الكلمة الثانية).
- (371) ينظر: الداني، التيسير في القراءات السبع: 1/30. أحمد ابن الجزري، شرح طيبة النشر: 72.



- (372) في (د) و(ج) و(س) و(م) بدون (وإن كانت منفصلة أي: الهمزة عن حرفها المد)، والمثبت زيادة من (ع) و(ت: 2).
 (373) في (ع) (وقد).
- (374) في (ت: 2) (واختلفوا فيه) مثبت بالخطأ بعد ﴿إِلَّا أَنْسَهُمْ﴾ [البقرة: 9].
 (375) في (ع) بدون (من).
- (376) في (ت: 1) بدون التفصيل في مقدار المدات، والاختصار على عاصم فقط (وأما عاصم فله في المدّ في قسمين: من طريق الشاطبية بمقدار أربعة ألفات أو ثلاثة عند البعض).
- (377) هو صالح بن زياد بن عبدالله بن إسماعيل السوسي، شيخ الإقراء في مدينة الرقة، قرأ على السوسي، توفي في سنة 261هـ ينظر: الذهبي، معرفة القراء الكبار: 193/1. ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء: 302/1.
 (378) ينظر: أحمد ابن الجزري، شرح طيبة النشر: 73. القاري، المنح الفكرية شرح المقدمة الجزرية: 53.
- (379) في (ج) (دوري)، وهو حفص بن عمر بن عبدالعزيز بن صهان الدوري الضريبر، أحد رواة القراء السبعة، توفي في سنة 246هـ ينظر: الذهبي، معرفة القراء الكبار: 191/1. ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء: 230/1.
 (380) ينظر: القاري، المنح الفكرية شرح المقدمة الجزرية: 53.
 (381) في (ت: 2) (والكساء).
- (382) ينظر: الداني، التيسير في القراءات السبع: 30/1. القاري، المنح الفكرية شرح المقدمة الجزرية: 53.
 (383) في (ع) و(ت: 2) (يمدان).
- (384) ينظر: الداني، التيسير في القراءات السبع: 30/1. القاري، المنح الفكرية شرح المقدمة الجزرية: 53.
 (385) في (ت: 2) (ثلاثة).
- (386) ينظر: الداني، التيسير في القراءات السبع: 30/1. القاري، المنح الفكرية شرح المقدمة الجزرية: 53.
 (387) في (ت: 2) (علي).
- (388) في (ج) و(س) و(ع) و(ت: 2) (أما).
- (389) في (م) و(ع) و(ت: 2) (بسبب).
- (390) في (ت: 2) (والمنفصل الهمزة).
- (391) ينظر: الجريسي، نهاية القول المفيد في علم التجويد: 180.
 (392) في (ج) (خطاء).
- (393) في (ت: 2) بدون (المد).
- (394) في (ت: 2) (وقد).
- (395) ينظر: المرعشي، جهد المقل: 220. و(س) باعتبار الحروف التي هجاؤها ثلاثة أحرف وسطها حرف مد، ويقرب رسم المؤلف في (د) و(س) و(ع) من (يس)، وفي (ج) و(ت: 1) و(ت: 2) (يسين)، وما أثبت على طريقة ما تقدّم.
 (396) في (س) (الأحرف السبعة)، وفي (ع) (السبعة الأحرف) بتعريف (أحرف).

- (397) في (ع) بدون (المد).
- (398) في (ع) بدون (المخفف)، في (ت: 2) (أبدًا مخففًا).
- (399) في (س) سقط (الذي).
- (400) وهي مجموعة في (نقص عسلكم). الجريسي، نهاية القول المفيد في علم التجويد: 183.
- (401) لعل وصفه (خطيًا) نسبة إلى خطأ حرفين في الأصل، مثل: ﴿الضَالِّينَ﴾ [الفاتحة: 7]، في أصلها (الضالين).
- (402) في (م) و(ت: 2) ﴿وَلَا الضَّالِّينَ﴾ [الفاتحة: 7]، وفي (ع) ﴿عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾، والمثبت هو موضع المد اللازم.
- (403) في (ت: 2) (علي).
- (404) في (د) و(ج) و(س) و(ت: 2) (قول).
- (405) قال ابن الجزري: "فإنّ القراء يجمعون على مدّه مشبعًا قدرًا واحدًا من غير إفراط، لا أعلم بينهم في ذلك خلافا سلفًا ولا خلفًا، إلا ما ذكره الأستاذ...". ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 317/1.
- (406) ذكر ذلك الطرابلسي في كتابه حيث لم يفرق بين أنواع المد اللازم بدون النسبة إلى القسطلاني فقال: "وأكثره خمس ألفات". الطرابلسي، بيان المشكلات في تجويد القرآن: 16.
- (407) في (س) (القسطلاني) بالصاد، وهو شهاب الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن عبد الملك القسطلاني، من مؤلفاته: إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، لطائف الإشارات في علم القراءات، توفي في سنة 923هـ ينظر: الزركلي، الأعلام: 232/1. البرماوي، إمتاع الفضلاء بتراجم القراء فيما بعد القرن الثامن الهجري: (41/2)،
- (408) في (د) و(م) و(ع) و(ت: 2) بدون (قول)، والمثبت زيادة من (س).
- (409) في (د) و(ج) و(س) (سته)، والمثبت من (م) و(ع) و(ت: 2).
- (410) لم أجدّه عند القسطلاني. ينظر: القسطلاني، العقود السنوية شرح المقدمة الجزرية: 258-260. وورد عنه في مد المتصل والمنفصل، هل يجوز مدّه أكثر من ثلاث ألفات أم لا يمد؟. ينظر: الطرابلسي، بيان المشكلات في تجويد القرآن: 11.
- (411) في (د) و(ج) (وسكوئًا في الوقف)، وفي (م) (ولكن يعرضه السكون للوقف)، وفي (ع) (ولكن سكونه للوقف)، وفي (ت: 1) (لكن السكون يعرضه للوقف)، وفي (ت: 2) (وساكئًا في الوقف)، والمثبت من (س).
- (412) في (م) و(ع) ﴿الْعِبَادِ﴾ [يس: 30] بعد ﴿نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: 5].
- (413) ينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 314/1. طاش زاده، شرح المقدمة الجزرية: 221.
- (414) في (ت: 2) بدون (عن قريب).
- (415) في (د) و(ج) و(س) (لدا)، وفي (ت: 2) (لدي)، والصواب ما أثبت من (م) و(ع).
- (416) ينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 314/1.
- (417) في (ت: 2) (وأولي).



- (418) ينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 314/1. ولا يجوز القصر إذا كان أصل حرف المد العارض الموقوف عليه مد واجب متصل نحو: ﴿يَمَاشَاءُ﴾ [البقرة: 255]. ينظر: طاش زاده، شرح المقدمة الجزرية: 221.
- (419) في (د) و(ت: 2) بدون (والله أعلم)، والمثبت زيادة من (ع) و(س) و(م).
- (420) في (ج) (حرفي).
- (421) في (د) و(ج) و(ع) و(ت: 1) و(ت: 2) (ساكتان)، والصواب ما أثبت من (س) و(م).
- (422) في (س) (حرفًا)، والصواب ما أثبت من (د) و(م) و(ع) و(ت: 2).
- (423) في (د) و(ج) و(س) و(م) و(ت: 2) بدون (مع الوقف لين)، والمثبت زيادة من (ع).
- (424) ينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 204/1.
- (425) في (ت: 2) (فأن).
- (426) في (د) و(ج) و(س) و(م) و(ع) و(ت: 2) ﴿مِنْ شَيْءٍ﴾ [آل عمران: 92]. والمثبت من (ت: 1) هو موضع الشاهد من المثال.
- (427) في (ت: 2) (لكل).
- (428) في (د) و(ج) و(س) و(ع) و(ت: 2) بدون (فالتطول مقدار ثلاث ألفات،...)، والمثبت زيادة من (م).
- (429) في (د) و(س) و(ع) و(ت: 1) و(ت: 2) (ورش)، والمثبت من (م).
- (430) في (ت: 2) (قبل)، والصواب ما أثبت من (د) و(ج) و(س) و(م) و(ع).
- (431) ينظر: النشر في القراءات العشر، ابن الجزري (349/1)، القاري، المنح الفكرية شرح المقدمة الجزرية: 53.
- (432) في (د) و(ع) (وأقام)، والصواب ما أثبت من (س) (ج) و(م) و(ت: 1) و(ت: 2).
- (433) في (د) و(ج) و(س) و(م) و(ع) و(ت: 2) بدون (وأن)، والمثبت زيادة من (م).
- (434) قال الملا القاري: "فوجه الطول حملة على اللازم بجامع اللفظ، ووجه التوسط اعتبار كون الوقف العارض ملاحظًا عن سكون اللازم، أو التعادل بين الجانبين رعاية للجانبين، ووجه القصر مع ما ذكر فيما سبق أن الوقف يجوز فيه التقاء الساكنين مطلقًا فاستغني عن المد". القاري، المنح الفكرية شرح المقدمة الجزرية: 55.
- (435) في (س) (قد يكون مدغما، وقد يكون مظهرًا) على التقديم.
- (436) وفيها ثلاثة أوجه كما في النشر: الإشباع والتوسط والقصر، قال ابن الجزري: وأشبع المد لساكناً لزم ونحو عين فالثلاثة لهم. أحمد ابن الجزري، شرح طيبة النشر: 75، رقم البيت: (172)، وفي الشاطبية وجهان: الطول والتوسط كما في قوله:
- ومدّ له عند الفواتح مشبعاً وفي عين الوجهان والطول فضلاً. أبو شامة، إبراز المعاني من حرز الأمان: 122/1، رقم البيت: (177). ويلحق به نحو: ﴿ءَأَلْتَنَ﴾ [يونس: 51، 91]، ﴿وَأَلْتِي﴾ [الطلاق: 4]، ﴿وَمَحْيَايَ﴾ [الأنعام: 162] في قراءة من أسكن ياءهما. ينظر: القاري، المنح الفكرية شرح المقدمة الجزرية: 51.

- (437) في (د) و(ت: 2) (شوري)، وفي (ج) و(س) (م) و(ع) (شوري)، والمثبت عند ابن الجزري: "وهو (ع) من فاتحة مريم والشورى". ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 348/1.
- (438) في (د) و(ج) و(س) و(ت: 2) بدون (فيها)، والمثبت زيادة من (م) و(ع). والمقصود بالتشديد: تشدين النون.
- (439) في (د) و(س) (لدا)، والصواب ما أثبت من (ج) و(م) و(ع) و(ت: 2).
- (440) قال ابن الجزري: "نص-يعني الداني- في سورة النساء من جامع البيان على الإشباع في (هذان)، والتمكين فيهما وهو صريح في التوسط، ولم يذكر سائر المؤلفين فيهما إشباعا ولا توسطا فلذلك كان القصر فيهما مذهب الجمهور. والله أعلم"، ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 349/1.
- (441) العارض المظهر: يعني الحرف العارض للسكون لأجل الوقف غير مدغم في غيره بعد حرف اللين. ينظر: الدرر، خلاصة العجالة: 354.
- (442) أي: الهمزة بعد الياء الساكنة في ﴿ثَنِي﴾ [البقرة: 20].
- (443) أي: الفاء بعد الواو.
- (444) في (ع) (الليل لياي)، والصواب ما أثبت من (د) و(ج) و(س) و(م) و(ت: 2).
- (445) في (د) و(س) (لدا)، وفي (ت: 2) (لدي)، والصواب ما أثبت من (ج) و(م) و(ع) و(ت: 1).
- (446) ينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 204/1. القسطلاني، العقود السنوية شرح المقدمة الجزرية: 251. المرعشي، جهد المقل: 220. قال الملا القاري: "وهذه الأوجه الثلاثة تجوز في السكون العارض عند الجميع أيضا ولو بعد حرف اللين"، القاري، المنح الفكرية شرح المقدمة الجزرية: 55.
- (447) في (ت: 2) (القسم).
- (448) في (س) و(م) و(ع) بدون (المد).
- (449) في (م) و(ع) بدون (المظهر).
- (450) في (م) و(ع) و(ت: 2) (يجوز) على الأفراد.
- (451) في (س) و(ج) و(م) و(ع) و(ت: 2) بدون (والقصر هاهنا مراده من الألفين).
- (452) ينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 204/1، 296.
- (453) في (ج) و(ت: 2) بدون (اعلم)، وفي (ت: 1) بدون (اعلم: ولا يجوز المد إذا كان بعد حرف اللين متحرگا، مثل: ...).
- (454) في (ت: 2) زيادة (والله أعلم).
- (455) وعدّ أبو شامة بأن فاعله مخطئا. ينظر: أبو شامة، إبراز المعاني من حرز الأمان: 125/1.
- (456) في (ت: 1) بدون (فائدة: إذا اجتمع في حالة القراءة...).
- (457) في (م) (القراءة)، وفي (ت: 2) (القرات).
- (458) في (د) و(ج) و(س) بدون (من)، والمثبت زيادة من (م) و(ع) و(ت: 2).
- (459) في (م) و(ع) (كانا).



- (460) في (د) و(ج) و(ت: 2) (القاري)، وفي (س) و(م) (القاري)، والمثبت من (ع).
- (461) فلو مدّ المنفصل في الموضوع الأول من الآية أربع حركات وجب مدّه كذلك في الموضوع الثاني. ينظر: طاش زاده، شرح المقدمة الجزرية: 115.
- (462) وصدر البيت: ورُدّ كل واحد لأصله. القسطلاني، العقود السنوية شرح المقدمة الجزرية: 31، رقم البيت: (177).
- (463) في (م) (لأنها).
- (464) في (ع) بدون (بيان).
- (465) في (ت: 2) (المخرجا).
- (466) في (م) (مولد).
- (467) في (ع) و(ت: 2) (الحروف).
- (468) في (ت: 2) (أيضي)، وفي (ع) بدون (أيضًا).
- (469) وذهب إليه الخليل بن أحمد ومكي بن أبي طالب وأبو الحسن شريح بن محمد الرعييني وابن الجزري. ينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 198/1.
- (470) وهذا ظاهر عند ابن الجزري حيث جعل للجوف مخرجًا، وللحلق ثلاثة، وللسان عشرة، وللشفتين مخرجين، وللخيشوم مخرجًا. ينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 201-199/1.
- (471) في (د) و(ج) (أصل)، والمثبت من (س) و(ع) و(م) و(ت: 2).
- (472) في (د) و(ج) و(س) و(ع) و(ت: 2) بدون (فضاء الفم)، والمثبت زيادة من (م).
- (473) في (ع) بدون (أحرف).
- (474) في (ت: 2) (الانقطاع).
- (475) ينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 199/1.
- (476) في (د) و(ج) و(س) (وأصل)، وفي (س) بدون (الأصل)، وفي (ت: 2) (الأصل)، والمثبت من (م) و(ع).
- (477) في (ج) و(م) و(ت: 2) (الريّة).
- (478) في (د) (ج) و(س) و(ت: 2) (وهي)، والمثبت من (م) و(ع) وعند: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 199/1.
- (479) في (ج) (الهزمة).
- (480) في (د) و(ج) و(س) و(ت: 2) (وهي)، والمثبت من (م) و(ع) وعند: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 199/1.
- (481) في (ت: 2) (وهو الغمّة).



- (482) في (د) و(ج) و(هي)، والمثبت من (س) و(م) و(ع) و(ت: 2) وعند: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 199/1.
- (483) أوردتها المصنّف على طريقة ابن الجزري. ينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 199/1.
- (484) في (د) و(ج) و(س) و(أصل)، وفي (ت: 2) (الأصل)، والمثبت من (م) و(ع).
- (485) في (د) و(ع) (الثمانية)، والمثبت من (ج) و(س) و(م) و(ت: 2).
- (486) في (د) و(ج) و(س) و(ع) و(م) و(ت: 2) (أربع)، والصواب ما أثبت.
- (487) في (ع) بدون (قليلاً).
- (488) في (م) و(ع) و(وما يليه).
- (489) في (ع) (الكاف).
- (490) في (م) و(ع) و(وما يليه).
- (491) في (ت: 2) (الأعلى).
- (492) في (ت: 2) بدون (لا)، والصواب ما أثبت لأنّ مخرج الياء المدية هو الجوف.
- (493) في (س) و(الرابع).
- (494) في (ع) (رأس).
- (495) في (س) و(ومتاً).
- (496) في (د) و(س) بتقديم (الأيسر)، والمثبت من (م) و(ع) و(ت: 2). وفي (ت: 2) زيادة (والأعين) بعد (الأيسر).
- (497) في (د) و(م) و(هو).
- (498) في (ت: 2) (نبيّ).
- (499) قال ابن كثير: "وأما حديث: «أنا أفصح من نطق بالضاد» فلا أصل له". ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: 31/1. وعدّه السيوطي مما رواه أصحاب الغريب. ينظر: السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها: 165/1.
- (500) في (د) و(س) و(م) و(ع) و(ت: 1) بدون «بيد أي من قريش»، والزيادة مثبتة من (ج).
- (501) في (د) و(ج) و(س) و(م) و(ت: 2) بدون (لقريش)، والمثبت زيادة من (ع).
- (502) في (م) و(ع) (أبدلها).
- (503) وهي أخت الطاء، والمشالة من الشول وهو الرفع. ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة: 230/3، مادة (شول)؛ وتسمى بالطاء المشالة لأجل الألف التي رفعت عنها؛ للتمييز بينها والضاد.
- (504) في (د) و(ج) و(م) و(ع) و(صلواته)، وفي (س) (صلوته)، والمثبت من (ت: 1) و(ت: 2). وذهب بعض الفقهاء إلى بطلان صلاة الذي لا يستطيع التمييز في النطق بين حرفي الضاد والطاء في سورة الفاتحة، وقال آخرون: يعذر الذي لا يستطيع التمييز بينهما، وغير المتعمّد، ولا يعذر المتعمّد، أو الذي يتحصّن بالتعليم. ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: 31/1. الشربيني، مغني المحتاج: 158/1. الرملي، فتاوى الرملي: 80/1.



- (505) في (م) و(ع) و(ت: 2) (اللام).
- (506) في (د) و(ج) و(س) (فويق)، وفي(م) و(ع) بدونها، والمثبت من (ت: 2) وعند: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 200/1.
- (507) في (ت: 2) (بالخشوم).
- (508) في (د) و(ج) و(س) و(م) و(ت: 2) بدون(من)، والمثبت زيادة من(ع).
- (509) في (ج) و(س) و(ت: 2) بدون (بين).
- (510) في (س) (فويق)، وفي (م) و(ع) بدونها، والمثبت من (د) و(ج) وعند: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 200/1.
- (511) في (م) و(ع) (طرفه).
- (512) في (ت: 2) (إلي).
- (513) في (ت: 2) (المشتات).
- (514) أوردتها المصنّف على طريقة ابن الجزري. ينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 199/1-201.
- (515) في (س) (وفويق).
- (516) في (م) (والزاي).
- (517) في (ت: 2) (وطرف).
- (518) في (ت: 2) بدون (المشالة).
- (519) في (ت: 2) (المثلثت).
- (520) في (د) (أصل)، والمثبت من (ج) و(س) و (م) و(ع) و(ت: 2).
- (521) في (ع) (وحروف)، والصواب ما أثبت.
- (522) زيادة من (ع) في حاشية المخطوط في لوح الوجه الثالث: الإقلاب، من الباب الثالث: في بيان النون الساكنة والتنوين.
- (523) في (ت: 2) (الأربعة).
- (524) أوردتها المصنّف على طريقة ابن الجزري. ينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 201/1.
- (525) في (ت: 2) (السفلي).
- (526) في (ت: 2) (وطرف).
- (527) في (ع) (الفاء).
- (528) في (ج) (وثانهما).
- (529) في (ت: 2) (شفتين).
- (530) في (م) (وهو للواو)، وفي (ع) (وهو الواو).

- (531) في (ت: 2) (والباء)، ويبدو بأنه وهم، لتدراك الناسخ بعد ذلك (إلا أنّ الباء تخرج من بطن الشفتين).
- (532) في (ت: 2) (لاكن).
- (533) في (ت: 2) (الباء).
- (534) في (ج) (وفاء)، وفي (س) بدون (الفاء).
- (535) في (د) و(ج) و(س) (وأصل)، وفي (ت: 2) بدون (الأصل)، والمثبت من (م) و(ع).
- (536) في (س) (مع الغنة).
- (537) أوردتها المصنّف على طريقة ابن الجزري. ينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 201/1.
- (538) (فائدة:...) زيادة من (د) على (ج) و(س) و(م) و(ع) و(ت: 2)، ومثبت في (م) و(ت: 1) إلى (فذلك مخرجه).
- (539) في (ت: 2) (كلمة).
- (540) أو على هجاء قولك: (ستشحثك خصفه)، و(سكت فحته شخص)، و(كست شخصه فحث)، القيسي، الرعاية لتجويد القراءة: 116.
- (541) في (س) و(م) و(ع) (الصوت الخفي) بالتعريف. والهمس: جريان النفس عند النطق بالحرف؛ لضعفه وضعف الاعتماد عليه عند خروجه. ينظر: القيسي، الرعاية لتجويد القراءة: 116.
- (542) الجهر: انحباس جريان النفس عند النطق بالحرف؛ لقوته وقوة الاعتماد على مخرجه. ينظر: القيسي، الرعاية لتجويد القراءة: 117.
- (543) في (م) و(ع) بدون (هذه).
- (544) في (ع) بدون (همزة)، مع إثبات (ا) أخرى بعد (ب).
- (545) في (ع) بدون (ط).
- (546) في (ع) بإضافة (ه) بعد (و)، والهاء ليست من حروف الجهر.
- (547) ينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 202/1. القاري، المنح الفكرية شرح المقدمة الجزرية: 16.
- (548) في (س) بدون (وحروف كلمات).
- (549) أو هجاء قولك: (أجدك قُطبت). القيسي، الرعاية لتجويد القراءة: 117.
- (550) في (ع) ب(التشديد)، والشدة: انحباس جريان الصوت عند النطق بالحرف؛ لاشتداد لزومه لموضعه. القيسي، الرعاية لتجويد القراءة: 117.
- (551) في (ع) (فيما).
- (552) في (ت: 2) (عد).
- (553) في (د) و(ج) و(س) و(ت: 2) بدون (أحرف كلّها)، والمثبت زيادة من (م) و(ع).
- (554) الرخاوة: جريان الصوت عند النطق بالحرف؛ لضعف الاعتماد على مخرجه. القيسي، الرعاية لتجويد القراءة: 119.



- (555) في (ت: 2) (ألا).
- (556) في (ع) بإثبات (أن).
- (557) في (م) و(ت: 1) (لم نرع). ومنها أيضاً على هجاء قولك: (عمر نل). ينظر: إبراز المعاني من حرز الأمانى، أبو شامة (751/2)، القاري، المنح الفكرية شرح المقدمة الجزرية: 16،
- (558) في (ت: 2) (فأثها).
- (559) وتسمى هذه الصفة بالتوسط، وهو اعتدال الصوت عند النطق بالحرف. ينظر: القاري، المنح الفكرية شرح المقدمة الجزرية: 16.
- (560) في (د) و(ج) (الرخوة).
- (561) في (د) و(ج) و(م) بدون (وهي هذه) وفي (ع) (وهي)، والمثبت زيادة من (س) و(ت: 2).
- (562) في (ج) و(س) و(ت: 2) بدون (ح)، والمثبت من (د) و(م) و(ع)، لأنّ الحاء من حروف الرخاوة.
- (563) في (ع) بإضافة (ر)، والصواب ما أثبت من (د) و(ج) و(س) و(م) و(ت: 2)؛ لأنّ الراء من الحروف المتوسطة بين الشدة والرخاوة.
- (564) في (ع) بتقديم (و) على (ه).
- (565) وعند مكي حروف الرخاوة ثلاثة عشر حرفاً بدون الألف، والزاي، والواو يجمعها هجاء قولك: (تخذ ظغش زحف صه ضس)، أو (خسسش شص هز ضغث حد) القيسي، الرعاية لتجويد القراءة: 119.
- (566) في (ع) سقط بدون (ضغط)، والمثبت من (د) و(ج) و(س) و(م) و(ت: 1) و(ت: 2).
- (567) ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 202/1.
- (568) الاستعلاء: ارتفاع طائفة من اللسان وهو أقصاه إلى الحنك الأعلى عند النطق بالحرف، فيتجه معه الصوت إلى أعلى. ينظر: القيسي، الرعاية لتجويد القراءة: 123.
- (569) في (م) (وما عدا هذه السبعة أحرف).
- (570) في (د) و(ج) و(س) (الاستفلاء)، وهو خطأ لأنّ (استفلى) بمعنى: اشتبهى أن يُفلى من القمل، ينظر: الرازي، مختار الصحاح: 214/1، مادة (فلو)، وأما (استفل) بمعنى انخفص وهذا المراد، والمثبت من (م) و(ت: 2) (بالاستفال)، وفي (ع) بدون (وما عداها موصوفة بالاستفلاء). وفي (ت: 1) بعد ذكر حروف الاستعلاء (وغير هذه السبعة أحرف موصوفة بالاستفال). والاستفال: انخفاض أقصى اللسان عن الحنك الأعلى عند النطق بالحرف، فينخفض اللسان والصوت إلى قاع الفم عند النطق بالحرف على هيئة مخارجها. ينظر: القيسي، الرعاية لتجويد القراءة: 124.
- (571) في (ع) يقترب من كلمة (الاستعلاء)، وفي (د) و(ج) (استفلاء)، والصواب المثبت من (م) و(ت: 1).
- (572) في (د) و(ج) و(س) و(م) و(ت: 2) (و) بعد (ن)، وفي (ع) بدون (و).

- (573) يعني المتبقي من (خص ضغط قط)، وعدّ مكي الألف من حروف التفخيم، واستبعدها ابن الجزري من حروف الاستفال، وصوّب بأن تتبع ما قبلها في التفخيم والترقيق. ينظر: القيسي، الرعاية لتجويد القراءة: 128. ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 203/1.
- (574) في (م) و(ع) (الانطباع)، وهو إطباق طائفة من اللسان إلى الحنك الأعلى عند النطق بالحرف، فينحصر الصوت بين اللسان والحنك الأعلى. ينظر: القيسي، الرعاية لتجويد القراءة: 122.
- (575) في (م) (وما عدا هذه الأربعة أحرف).
- (576) الانفتاح: تباعد بين اللسان والحنك الأعلى عند النطق بالحرف. ينظر: القيسي، الرعاية لتجويد القراءة: 123.
- (577) في (ع) بدون (وهي هذه).
- (578) في (د) و(ج) و(س) و(م) و(ع) و(ت: 2) تقديم (و) على (ه)، والمثبت على أصل الترتيب.
- (579) ينظر: القيسي، الرعاية لتجويد القراءة: 123. نصر، نهاية القول المفيد في علم التجويد: 77.
- (580) أو الإذلاق: وهو سرعة النطق بالحرف لخروجه من ذلق اللسان والشفة، يعني الطرف. ينظر: القيسي، الرعاية لتجويد القراءة: 136.
- (581) في (م) (وما عدا هذه الستة أحرف).
- (582) في (ج) و(س) و(ع) و(ت: 2) (كلها موصوفة).
- (583) الإصمات: ثقل النطق بالحرف لخروجه بعيدا عن ذلق اللسان والشفة، وهذه الحروف لا تنفرد بنفسها على أكثر من ثلاثة أحرف لاعتياصها. ينظر: القيسي، الرعاية لتجويد القراءة: 138.
- (584) في (د) و(ج) و(س) و(م) بذكر (ب) من حروف الإصمات، والصواب ما أثبت بدونها من (ع) و(ت: 2).
- (585) في (س) و(ع) بذكر (ر) من حروف الانصمات، والصواب ما أثبت بدونها من (د) و(ج) و(م) و(ت: 2).
- (586) ينظر: المنح الفكرية شرح المقدمة الجزرية (ص 17). وعدّها مكي وابن الجزري اثنان وعشرون حرفا، باستبعاد الألف لأنها هواء لا مستقر لها في المخرج. ينظر: القيسي، الرعاية لتجويد القراءة: 136. ابن الجزري، التمهيد في علم التجويد: 98/1.
- (587) في (س) (وهي).
- (588) ينظر: ابن الجزري، التمهيد في علم التجويد: 98/1. أو هجاء قولك: (جد بطق)، القيسي، الرعاية لتجويد القراءة: 124.
- (589) القلقلة: اضطراب في صوت الحرف لا سيما الساكن عند الوقف عليه فيسمع له نبرة قوية لشدة الصوت الصاعد بها مع الضغط دون غيرها. ينظر: القاري، المنح الفكرية شرح المقدمة الجزرية: 18.
- (590) في (ت: 2) (ساكنًا).
- (591) في (م) و(ع) (حالة).
- (592) في (د) و(ج) و(م) و(س) و(ت: 2) بدون (فيها)، والمثبت زيادة من (س).



- (593) في (ع) بدون (القلقلة).
- (594) في (ت: 2) (بيّن).
- (595) في (ع) (أبين أي: أظهر) على التفسير.
- (596) في (د) و(ج) و(س) و(م) و(ع) و(ت: 2) ﴿يَوْمَ النَّالِقِ﴾ [غافر: 15]، والمثبت موضع الشاهد من المثال.
- (597) في (د) و(ج) و(س) و(م) و(ع) و(ت: 2) ﴿عَلَّمَ الْغُيُوبِ﴾ [المائدة: 109]، والمثبت موضع الشاهد من المثال. وفي (م) و(ع) مثبت بعد ﴿فَأَمَّنَ لَهُ لُوطٌ﴾ [العنكبوت: 26].
- (598) في (د) و(ج) و(س) و(م) و(ع) و(ت: 2) ﴿فَأَمَّنَ لَهُ لُوطٌ﴾ [العنكبوت: 26]، والمثبت موضع الشاهد من المثال.
- (599) في (ع) و(ت: 2) زيادة مثال على قلقة الجيم عند الوقف ﴿بِهَيْجِ﴾ [الحج: 5].
- (600) في (س) و﴿الْعِبَادِ﴾ [يس: 30] بعد ﴿تَمَنِّيَةَ أَرْوَجِ﴾ [الأنعام: 143].
- (601) ولا فرق بين أن يكون السكون على هذه الحروف متطرفاً عند الوقف، أو في وسط الكلمة، والقلقلة صفة ملازمة لهذه الحروف الخمسة، ولكنها في الموقوف عليه أقوى من الساكن الذي لم يوقف عليه، وفي المتحرك أقل من الساكن الذي لم يوقف عليه. ينظر: نصر، نهاية القول المفيد في علم التجويد: 81.
- (602) في (م) (وما عدا هذه الخمسة أحرف كلها موصوفة حرفاً).
- (603) في (م) (حرفاً)، وفي (ع) (بالساكن).
- (604) في (د) و(ج) و(س) و(ع) و(ت: 2) (وحروف)، وفي (م) بدونها، والصواب ما أثبت بالتعريف.
- (605) في (ع) (بالساكن).
- (606) في (م) بدون (والحروف الساكنة أربعة وعشرون حرفاً).
- (607) في (ت: 2) بدون (ن).
- (608) لعله قصد بأن السكون يقع على هذه الحروف المذكورة ولكن لا تجري عليها القلقة، وفي (ع) الحروف مكتوبة بهجاءها.
- (609) الصفير: خروج صوت عند النطق بالحرف يشبه الصفير؛ لقوة الحرف. ينظر: القيسي، الرعاية لتجويد القراءة: 124. ابن الجزري، التمهيد في علم التجويد: 98/1.
- (610) في (ج) و(م) و(ع) ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا﴾ [النساء: 122]، وفي (د) و(س) و(ت: 2) بدون ﴿قِيلًا﴾، والمثبت موضع الشاهد من المثال.
- (611) في (ت: 2) ﴿السَّمَاءِ﴾ [البقرة: 19].
- (612) في (د) و(ج) و(س) و(ت: 2) بدون ﴿تَسَعًا﴾ [الكهف: 25]، والمثبت من (م) و(ع).

- (613) في (م) و(ع) (وما أشبه ذلك).
- (614) في (د) (الساكنتين).
- (615) في (م) (موصفتان).
- (616) اللين: خروج الحرف في لين وقلة كلفة على اللسان مع نقصهما عن المد الذي في الألف وبقي فيهما اللين لسكونهما. ينظر: القيسي، الرعاية لتجويد القراءة: 126. ابن الجزري، التمهيد في علم التجويد: 92/1.
- (617) في (س) و(ت: 2) (واللام والراء).
- (618) الانحراف: الميل بصوت الحرف عن مخرجه حتى اتصاله بمخرج غيره، وعن صفته إلى صفة غيره. ينظر: القيسي، الرعاية لتجويد القراءة: 132. ابن الجزري، التمهيد في علم التجويد: 95/1.
- (619) في (ع) إعادة (الانحراف) مع التكرار، ولا حاجة إليه؛ لتقدم بيانه.
- (620) ينظر: ابن الجزري، التمهيد في علم التجويد: 95/1. أحمد ابن الجزري، شرح طيبة النشر: 33.
- (621) وهذا مثال على المشدّد.
- (622) "أي وصف؛ لأنها تتكرر في نحو: فروخ، لا في نحو: نار". القاري، المنح الفكرية شرح المقدمة الجزرية: 18.
- (623) في (ج) و(م) و(ع) و(ت: 2) بدون ﴿قُلْ﴾ [التوبة: 81]، وهو موضع الشاهد من المثال، الراء في كلمة ﴿نَارِ﴾ [التوبة: 81] مضاف، وليست موضعاً للوقف هنا إلا للضرورة، ولكن الانحراف والتكرار أظهر في الراء الموقوف عليها مثل: ﴿النَّارِ﴾ [البقرة: 175]، وإذا تكررت الراء، والأولى منهما مشددة أو مفخمة أو مخففة وجب التحفظ على إظهارها والتحرز من التكرير نحو: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ﴾ [البقرة: 185]. ينظر: القيسي، الرعاية لتجويد القراءة: 196.
- (624) في (ت: 2) (ومعني).
- (625) في (ع) (مكررة).
- (626) في (ت: 2) (التكرير).
- (627) في (د) و(ج) و(س) و(ليس)، والمثبت من (م) و(ع) و(ت: 2).
- (628) في (م) (التكرير)، و(ت: 2) (تكرار).
- (629) هو مكي بن أبي طالب حموش بن محمد بن مختار القيسي، من كتبه: الرعاية في التجويد، والتبصرة في القراءات، توفي في سنة 437هـ. ينظر: الذهبي، معرفة القراء الكبار: 394/1. ابن الجزري، غاية النهاية في طبقات القراء: 270/2.
- (630) في (د) و(ج) و(س) و(ع) و(ت: 2) (القاري)، وفي (م) (القاري).
- (631) في (م) و(ع) (تكرير).
- (632) في (ت: 2) (ومتي).
- (633) في (د) و(ج) و(س) و(راء)، وفي (ت: 2) (حرف)، والمثبت من (م) و(ع).



- (634) في (د) و(ج) و(س) و(ت:2) (المشدد)، والمثبت من (م) و(ع).
- (635) ونصه: "فواجب على القارئ أن يخفي تكريره، ولا يظهره، ومتى ما أظهره فقد جعل من الحرف المشدد حروفاً، ومن المخفف حرفين". القيسي، الرعاية لتجويد القراءة: 196. واستصوبه ابن الجزري بقوله: "والصواب التحفظ من ذلك بإخفاء تكريرها كما هو مذهب المحققين"، ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 219/1. وقال أحمد ابن الجزري: "وجعل في الراء صفة تكرير فهي صفة ذاتية لها؛ فمعنى تكريرها: ربوها في اللفظ لا إعادتها بعد قطعها هنا، ولذلك يجب أن يتحفظ من إظهار تكريرها لا سيما إذا شددت". أحمد ابن الجزري، شرح طيبة النشر: 33.
- (636) في (ع) (بالشفتين)، والتفسي صفة تتفرد بها الشين.
- (637) في (س) بدون (من الضم).
- (638) في (س) بدون (إلى أن يتصل).
- (639) ينظر: القيسي، الرعاية لتجويد القراءة: 134. القاري، المنح الفكرية شرح المقدمة الجزرية: 19.
- (640) في (م) و(ع) (وهو).
- (641) في (ت: 2) (إلي).
- (642) في (ع) سقط (اللام). ينظر: القيسي، الرعاية لتجويد القراءة: 134. ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 205/1.
- (643) في (ت: 1) بدون (فائدة: فيجب على القارئ معرفة الصفات، وللحروف...).
- (644) في (ع) (يجب).
- (645) في (ج) و(م) (القاري)، وفي (د) و(س) و(ت:2) (القاري)، والمثبت من (ع).
- (646) في (ع) و(ت: 2) (والحروف).
- (647) وصنفها مكي في أربعة وأربعين وصفاً، وابن الجزري في عشرة ألقاب. ينظر: القيسي، الرعاية لتجويد القراءة: 134. ابن الجزري، التمهيد في علم التجويد: 83/1.
- (648) في (س) و(م) و(ع) و(ت: 2) (وضده).
- (649) في (ت: 2) (وضده).
- (650) في (س) و(ع) و(ت: 2) (وضده).
- (651) في (د) و(س) (الاستفلاء)، والمثبت من (ج) و(م) و(ع) و(ت: 2).
- (652) في (م) و(ع) (الانطباق).
- (653) في (د) و(ج) و(س) و(م) و(ع) و(ت: 2) (سبعة)، والصواب ما أثبت.
- (654) في (ت: 2) سقط (هي).
- (655) في (م) (الصفير بعد صفة الاستطالة)، وفي (ع) (الصفير بعد صفة التفشي).
- (656) في (د) و(ج) و(س) و(ت: 2) بدون (هذا)، والمثبت من (م) و(ع).

- (657) في (ت: 2) (إلي).
- (658) في (د) و(ج) و(س) و(ع) و(ت: 2) بدون (قسمين)، والمثبت من (م).
- (659) في (ع) (الانطباق).
- (660) في (د) و(ج) و(س) و(ت: 2) (والانصمات). والصواب المثبت من (م) و(ع)؛ لأنّ الإذلاق من صفات القوة.
- (661) في (س) (الاستطالة) بعد (التفسي)، وفي (م) بعد (الاستعلاء)، وفي (ع) بعد (الشدة).
- (662) في (د) و(ع) و(ت: 2) (وهذا أحد عشر حرفاً صفات القوة)، وفي (م) بدون (حرفاً)، وفي (س) (صفة) والمثبت من (د) و(ج).
- (663) في (ع) (وهي).
- (664) في (د) (الاستفلاء)، والمثبت من (س) و(ج) و(م) و(ع) و(ت: 2).
- (665) في (د) و(ج) و(س) و(ت: 2) (الانذلاق)، والصواب المثبت من (م) و(ع)؛ لأنّ الإصمات من صفات الضعف.
- (666) ينظر: القيسي، الرعاية لتجويد القراءة: 115-144. ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 202-205/1. وفي (ج) (ضعف).
- (667) في (ت: 2) زيادة (في بيان الرء).
- (668) التفخيم: تسمين الحرف وتغليظه. ينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 90/2.
- (669) في (ع) (ولا تُرَقِّق).
- (670) في (م) بدون (فيه).
- (671) في (م) و(ع) (لموجب).
- (672) في (م) بدون (بيانه). والترقيق: "إنحاف ذات الحرف ونحوه". ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 90/2.
- (673) في (د) و(ج) و(س) و(ع) و(ت: 2) بدون الفاء، والمثبت من (م). وفي (ع) (وإن).
- (674) في (م) و(ع) (كانت).
- (675) في (م) و(ع) (مفتوحة).
- (676) في (م) و(ع) (مضمومة).
- (677) في م (و) (ع) (فخّمت).
- (678) التصعّد بمعنى التفخيم المكتسب من الاستعلاء، والتسقل بمعنى الترقيق المكتسب من الاستفال، واللفظان مستعملان في كتب النحو والقراءات. ينظر: سيبويه، الكتاب: 4/130. ابن السراج، الأصول في النحو: 2/454. أبو شامة، إبراز المعاني من حرز الأمان: 1/265.
- (679) في (م) و(ع) (كانت).
- (680) في (س) بدون (في الأصل).
- (681) في (م) و(ع) (مكسورة).



- (682) في (م) و(ع) (رَقِّقت).
- (683) وهذا عند جمهور القراء وعاصم، وعند ورش ترقق الراء المضمومة بعد الكسرة اللازمة سواء وقع بين الكسرة والراء سكون أو لم يقع، ومواضع أخرى، وعند حفص ترقق الراء المفتوحة في موضع واحد فقط ﴿مَجْرِبَهَا﴾ [هود: 41]. ينظر: القاري، المنح الفكرية شرح المقدمة الجزرية: 29. المرعشي، جهد المقل: 173، 174.
- (684) في (د) و(ج) و(س) و(م) و(ع) و(ت: 2) (يخلوا)، والصواب ما أثبت.
- (685) في (د) و(ج) و(س) و(ت: 2) بدون (ولا يخلو) إما أن تكون الراء متحركة أو ساكنة، والمثبت زيادة من (م) و(ع).
- (686) في (د) و(ج) و(س) و(ت: 2) (ولا يخلو) بدون (فالأول)، والمثبت زيادة من (م) و(ع).
- (687) في (م) و(ع) (تكون)، وفي (ت: 2) (فأن كان).
- (688) في (م) و(ع) (مفتوحة).
- (689) في (م) و(ع) (مضمومة).
- (690) في (م) و(ع) (مكسورة).
- (691) في (م) و(ع) (كانت).
- (692) في (م) و(ع) (مضمومة أو مفتوحة).
- (693) في (ع) (فَحَمَت). قال الداني عن ذلك: "فهي مفخمة بإجماع". الداني، التيسير في القراءات السبع: 57/1.
- (694) في (ت: 2) (مثل).
- (695) في (ع) ﴿رَزَقَكُمُ اللَّهُ﴾ [المائدة: 88]، والمثبت موضع الشاهد من (د) و(ج) و(س) و(م) و(ت: 2).
- (696) في (ت: 2) (ومثل).
- (697) في (ت: 2) (ومثل).
- (698) في (ع) (رَقِّقت).
- (699) في (ت: 2) (إذا كانت).
- (700) في (ت: 2) (أصليًّا).
- (701) هذه الكلمات الثلاث أمثلة على الكسرة الأصلية.
- (702) في (م) و(ع) زيادة (مثل).
- (703) في (س) بدون (وأمثال ذلك).
- (704) في (س) (الساكن).
- (705) في (ت: 2) (فأن).
- (706) في (ع) (كانت).
- (707) في (ع) بدون (الراء).
- (708) في (د) و(ج) و(س) و(ت: 2) (الساكن)، والمثبت من (م) و(ع).

- (709) يقصد في ابتداء الكلمة بعد همزة وصل، لأنه لا يُبتدأ بساكن، نحو قوله تعالى: ﴿أَرْكُضْ﴾ [ص: 42]، ويدلّ عليه قوله: "ومثال المضموم ما قبلها".
- (710) ينظر: الداني، التيسير في القراءات السبع: 57/1. ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 92/2. قال ابن الجزري:
- "فالقراء مفخمة في ذلك كلّها لجميع القراء لم يأت على أحد منهم خلاف في حرف من الحروف سوى ثلاث كلمات: ﴿قَرِيَّةٌ﴾ [البقرة: 259]، و﴿مَرِيَمَ﴾ [آل عمران: 36]، و﴿الْمَرْءُ﴾ [البقرة: 102]". ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 101/2.
- (711) في (ع) بدون (ما قبلها).
- (712) في (ع) و(ت: 2) و(برقًا)، وفي (د) و(ج) و(س) و(م) و(برق)، والصواب ما أثبت.
- (713) في (س) (الساكنة).
- (714) في (د) و(ج) و(س) و(م) (بشرطان)، والصواب ما أثبت من (ع) و(ت: 2).
- (715) في (ج) و(س) و(م) و(ت: 2) (حرفًا)، والصواب ما أثبت من (م) و(ع).
- (716) ينظر: الداني، التيسير في القراءات السبع: 57/1. ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 103/2.
- (717) في (ت: 2) (مثل).
- (718) في (م) و(ع) بدون (فخّمت).
- (719) في (إن).
- (720) في (د) و(ج) و(س) و(ت: 2) (حرفًا)، والصواب ما أثبت من (م) و(ع).
- (721) ينظر: الداني، التيسير في القراءات السبع: 57/1. ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 103/2. وحكي ترقيق ما وقع بعد حرف استعلاء عن ورش من طريق الأزرق، وضعّفه ابن الجزري. ينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 103/2.
- (722) في (د) و(ج) و(س) و(ع) بدون (سورة)، والمثبت زيادة من (م).
- (723) في (ت: 2) (فجمهورهم).
- (724) في (م) و(ع) (الترقيق في رائه)، وفي (س) (ترقيق راءه)، والصواب ما أثبت من (د) و(ج) و(ت: 2).
- (725) في (م) و(ع) (التفخيم في رائه)، وفي (س) (تفخيم راءه)، والصواب ما أثبت من (د) و(ج) و(ت: 2).
- (726) في (ت: 2) (ولاكن).
- (727) في (د) و(ج) و(س) و(ع) و(ت: 2) بدون (والوجهان صحيحان عند كلّ القراء كذا...)، والمثبت زيادة من (م).
- قال ابن الجزري: "وذهب سائر أهل الأداء إلى التفخيم، وهو الذي يظهر من نص التيسير وظاهر العنوان والتلخيصين وغيرها، وهو القياس، ونصّ على الوجهين صاحب جامع البيان والشاطبية والإعلان وغيرها، والوجهان



- صحيحان إلا أنّ النَّصَّوص متواترة على الترقيق". ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 103/2. وينظر: الصفاقسي، غيث النفع في القراءات السبع: 83.
- (728) في (ت: 2) (أخري).
- (729) في (ت: 2) (كحكهم).
- (730) في (د) و(ج) و(ت: 2) (كسرة)، وفي (س) (كسرت)، والمثبت من (م) و(ع).
- (731) كسرة الذال هنا أصلية وليست عارضة.
- (732) في (ج) (ونحوهما).
- (733) قال محمد مكي: "فإنَّ الرء حينئذ تفخم لكل القراء". نصر، نهاية القول المفيد في علم التجويد: 131.
- (734) في (س) و(ع) بدون (واحدة).
- (735) في (ج) و(ت: 2) (فهما).
- (736) قال ابن الجزري: "ولا خلاف في ترقيق الرء كله لوقوعها ساكنة بعد الكسر ولا اعتبار بوجود حرف الاستعلاء بعدها في هذا القسم لانفصاله عنها". ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 104/2.
- (737) في (س) و(م) (وإن).
- (738) في (ت: 2) (كلمة).
- (739) في (ت: 2) (متحرك).
- (740) في (ت: 2) (ساكن).
- (741) في (ت: 2) (للمفتوح).
- (742) في (ع) سقط لأمثلة الرء المفتوح ما قبلها، ومثالا المضموم ما قبل الرء في المفتوح، والصواب ما أثبت من (د).
- (743) في (ت: 2) (للمضموم).
- (744) في (ت: 2) بدون (ما).
- (745) قال الداني: "فأما الوقف على الرء المفتوحة والمضمومة والساكنة إذا وقعت طرفاً فكالوصل، إن رَقَّقت فيه فبالترقيق، وإن فُخِّمت فبالفخيم". الداني، التيسير في القراءات السبع: 57/1.
- (746) في (م) (وإن). وفي (ج) (فإن) و(ت: 2) (فأن).
- (747) في (ع) و(م) بدون (ذلك).
- (748) في (د) و(ج) و(س) و(م) و(ع) و(ت: 1) و(ت: 2) ﴿تَأْكُلُ الطَّيْرُ﴾ [يوسف: 36]، والمثبت موضع الشاهد من المثال.
- (749) في (ع) سقط (رَقَّق).
- (750) ينظر: الدتني، التيسير في القراءات السبع: 57/1. ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 105/2.
- (751) في (ع) و(م) بدون (ذلك).
- (752) في (ت: 2) (علي).

- (753) في (ع) و(م) بدون (ومثل: ﴿أُتُورَ﴾ [البقرة: 63].
- (754) قال عنه ابن الجزري: "هذا هو القول المشهور المنصور". ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 105/2.
- (755) في (ع) بدون ﴿الذِّكْرُ﴾ [الحجر: 6]، و﴿السَّحَرُ﴾ [طه: 71].
- (756) في (د) و(ج) و(س) و(م) و(ع) و(ت: 2) ﴿مُلْكُ مِصْرَ﴾ [الزخرف: 51]، والمثبت موضع الشاهد من المثال.
- (757) في (د) و(ج) و(س) و(م) و(ع) و(ت: 2) ﴿عَيْنَ الْقَطْرِ﴾ [سبأ: 12]، والمثبت موضع الشاهد من المثال.
- (758) في (ع) و(التفخيم في حال الوقف) بدون (الترقيق).
- (759) في (د) و(ج) و(س) و(م) و(ع) و(ت: 2) ﴿مُلْكُ مِصْرَ﴾ [الزخرف: 51]، والمثبت موضع الشاهد من المثال.
- (760) في (ت: 2) بدون (وفي).
- (761) في (د) و(ج) و(س) و(م) و(ع) و(ت: 2) ﴿عَيْنَ الْقَطْرِ﴾ [سبأ: 12]، والمثبت موضع الشاهد من المثال.
- (762) في (ع) سقط (الترقيق).
- (763) في (ج) و(س) (الشيخ الجزري)، وفي (ت: 2) (شيخ الجزري).
- (764) في (د) (نثره)، والمثبت من (ج) و(ع) و(م) و(ت: 2). والنثر يعود على كتابه النشر، لأنّ من إنتاجه ما هو على طريقة النظم.
- (765) في (ع) بدون (نظرًا).
- (766) ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 106/2. اختلف أهل الأداء في الرء الموقوف عليها بالسكون وقبلها ساكن مستعل، وقبل الساكن كسر، فمن اعتدّ بحرف الاستعلاء فخم، ومن لم يعتد رقق، لكن ابن الجزري اختار في ﴿مِصْرَ﴾ [الزخرف: 51] التفخيم، وفي كلمة ﴿الْقَطْرِ﴾ [سبأ: 12] الترفيق؛ نظرًا لحالهما عند الوصل وعملا بالأصل، فالراء في ﴿مِصْرَ﴾ مفتوح ومفخم في الوصل، وفي ﴿الْقَطْرِ﴾ مكسور مرقق. ينظر: نصر، نهاية القول المفيد في علم التجويد: 134.
- (767) في (ت: 2) (ترقيق).
- (768) في (ت: 2) (فأنها).
- (769) في (ت: 2) (تفخيم).
- (770) في (ت: 2) ﴿قَالَ اللَّهُ﴾ [آل عمران: 55].
- (771) في (ج) (مثل: ﴿وَعَلَى اللَّهِ﴾ [آل عمران: 122]، وفي (ع) بدونها.
- (772) في (ع) (عبيدالله) بعد (لفعل الله)، وفي (م) ﴿عَبْدُ اللَّهِ﴾ [مريم: 30]، بعده، والأول مثال غير موجود في القرآن.
- (773) في (ع) (لفعل الله)، وفي (م) ﴿يَفْعَلُ اللَّهُ﴾ [النساء: 147] كلاهما بعد ﴿حَتَمَ اللَّهُ﴾ [البقرة: 7]، والأول مثال غير موجود في القرآن.



- (774) وحكى الداني وابن الجزري الإجماع في ذلك. ينظر: الداني، التيسير في القراءات السبع: 58/1. القيسي، الرعاية لتجويد القراءة: 191. ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 115/2.
- (775) في (د) و(ج) و(س) و(م) و(ت: 1) و(ت: 2) (نفس الكلمة)، والأجود ما أثبت.
- (776) ينظر: الداني، التيسير في القراءات السبع: 58/1. ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 115/2.
- (777) في (ت: 2) (مثل).
- (778) في (ع) بدون (الأول).
- (779) في (س) بدون (ومثال).
- (780) في (ع) بدون (الثاني).
- (781) أو هاء الكناية أو هاء الصلة، المضمومة منها أو المكسورة دون المفتوحة، التي يكتفى بها عن المفرد المذكور الغائب، فيتولد منها واوا مديّة، أو ياءاً مديّة. ينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 304/1.
- (782) في (ت: 2) (العاو) أقرب إلى (الواو).
- (783) ينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 304/1.
- (784) الأقرب للرسم في (د) و(س) و(م) و(ع) و(ت: 2) (نبيّه)، والكلمة غير موجودة في القرآن، ولا تصلح مثالا على هاء الضمير.
- (785) في (س) (فإذا)، وفي (ت: 2) (فأن).
- (786) في (د) و(ج) و(س) و(ع) و(م) و(ت: 2) (ساكن)، والصواب ما أثبت.
- (787) في (د) و(ج) و(م) و(ع) و(ت: 2) بدون (ذلك)، والمثبت زيادة من (س).
- (788) ينظر: ابن الجوري، النشر في القراءات العشر: 304/1.
- (789) في (د) و(ج) و(س) و(م) و(ع) و(ت: 2) ﴿إِلَيْهِ﴾ [البقرة: 28] بعد ﴿مَنْهُ﴾ [البقرة: 60]، وقدم بعد ﴿عَلَيْهِ﴾ [البقرة: 37] للتجانس في موضوع المثاليين، فالياءان في أصلهما ألف مقصورة، وهما مثالان على الساكن قبل هاء الضمير.
- (790) في (ت: 2) (مثل).
- (791) في (س) و(م) (لفظة).
- (792) في (ج) و(ت: 2) (القرآن).
- (793) هذا الموضوع قرأه حفص بدون صلة مع تحقق شروطها: بأن تكون الهاء الضمير مضمومة أو مكسورة، وتقع بين متحركين فلا يقع قبلها ساكن أو ياء مد. ينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 305/1.
- (794) في (د) و(س) و(م) و(ع) و(ت: 2) (ويوصل)، وفي (ج) ضبطها (يُوصَل) على المبني للمفعول، والأجود ما أثبت، لأنّ صلة) مصدر للمفعول (وصل)، ومصدر الفعل (يوصل) إيصالا، والأولى مطابقة المصطلح في التجويد.
- (795) في (س) (تبعه).

- (796) في (ع) ﴿نَوْتِيهِ﴾ [النساء: 74، 114]، والصواب ما أثبت من (د) و(س) و(ج) و(م) و(ت: 2)؛ لأن كلمة ﴿نَوْتِيهِ﴾ لا تصلح مثالا على الصلة؛ لوقوع ساكن وهو حرف المد قبل هاء الضمير.
- (797) في (د) و(م) و(ع) (نؤده)، والمثال غير موجود في القرآن، والصواب ما أثبت من (ت: 2).
- (798) ما بين صلة كبرى وصغرى. ينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 305/1.
- (799) في (م) و(ع) (لهاء).
- (800) في (د) و(ج) و(س) و(ع) و(ت: 2) بدون (سورة)، والمثبت زيادة من (م).
- (801) في (د) و(ج) و(س) و(م) و(ع) و(ت: 1) (نفس الكلمة)، وفي (ت: 2) (نفس أي: الكلمة)، والأجود ما أثبت.
- (802) في (س) و(ت: 2) بدون (في هاء).
- (803) في (ج) و(م) (لكسرة)، وفي (ت: 2) (الكسرة).
- (804) في (ج) (وكذا).
- (805) في (د) و(ج) و(س) (مؤمنون)، والمثبت من (م) و(ع) و(ت: 2).
- (806) في (ت: 2) (أيضي).
- (807) في (د) و(ج) و(س) و(م) و(ت: 1) و(ت: 2) (نفس الكلمة)، والأجود ما أثبت.
- (808) في (ع) بدون (كلاهما).
- (809) في (ت: 2) (شرط).
- (810) في (د) و(ج) و(س) و(ت: 2) بدون (وهو): ﴿وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ﴾ (...)، والمثبت زيادة من (م) و(ع).
- (811) وهذا الموضوع قرأه حفص عن عاصم بضم الهاء بدون وصل؛ والأصل (يرضاه لكم)، ومثل: ﴿أَرْجِهَ وَأَخَاهُ﴾ [الأعراف: 111] [الشعراء: 36]، ﴿فَأَلْفَهُ يَوْمَ﴾ [النمل: 28] قرأهما حفص بإسكان الهاء، ﴿أَسْنِيَهُ إِلَّا﴾ [الكهف: 63]، ﴿عَهْدَ عَلَيْهِ﴾ [الفتح: 10] بضم الهاء. ينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 305/1، 306.
- (812) في (د) و(ج) و(س) و(ع) و(ت: 2) بدون (سورة)، والمثبت زيادة من (م).
- (813) في (س) و(ت: 2) (ثمانية هاءات).
- (814) في (د) و(ج) و(س) (يجوز)، والمثبت من (م) و(ع) و(ت: 2).
- (815) في (م) (فيها) بعد (الصلة).
- (816) في (ت: 2) (جهور).
- (817) في (ت: 2) (السايح).
- (818) في (م) و(ع) (جمهور مشايخ القراء).
- (819) في (م) (فكن).



- (820) في (ت: 2) (علي).
- (821) في (ت: 2) (تأملًا).
- (822) في (ج) (الوقف)، وفي (ع) (الوقوف)، وفي (ت: 2) (الواقوف).
- (823) الوقف: "عبارة عن قطع الصوت على الكلمة زما يتنفس فيه عادة بنية استئناف القراءة إما بما يلي الحرف الموقوف عليه أو بما قبله". ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 240/1.
- (824) التعبير عن الوقف بالإسكان؛ لأنه مرتب عليه ويختص به كما ذكر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 121/2. في (د) و(ج) و(س) و(م) و(ع) و(ت: 2) (عليه)، والصواب ما أثبت.
- (825) في (ت: 2) (الحروف).
- (826) في (م) و(ع) بدون (عبارة عن التّطق ببعض الحركة من الحرف الموقوف عليه).
- (827) في (ت: 2) (الصّوة).
- (828) في (د) و(ج) و(ت: 2) بدون (من الحرف)، وفي (ت: 2) (من الحروف)، والمثبت من (س) و(م) و(ع).
- (829) ينظر: الداني، التيسير في القراءات السبع: 58/1. ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 121/2. طاش زاده، شرح المقدمة الجزرية: 309. القاري، المنح الفكرية شرح المقدمة الجزرية: 79.
- (830) في (ت: 2) بدون (في الوقف).
- (831) في (ع) (يشاهد).
- (832) في (ع) (لا الأعمى).
- (833) ينظر: الداني، التيسير في القراءات السبع: 58/1. طاش زاده، النشر في القراءات العشر: 121/2. طاش زاده، شرح المقدمة الجزرية: 309. القاري، المنح الفكرية شرح المقدمة الجزرية: 79.
- (834) ينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 123/2. القاري، المنح الفكرية شرح المقدمة الجزرية: 80.
- (835) ينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 121/2. طاش زاده، شرح المقدمة الجزرية: 310. القاري، المنح الفكرية شرح المقدمة الجزرية: 80.
- (836) ينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 123/2. طاش زاده، شرح المقدمة الجزرية: 311.
- (837) ينظر: نفسه، الصفحات نفسها.
- (838) بل يجب الوقف بالسكون؛ لامتناع الروم على المفتوح؛ لأنّ الروم إتيان بعض الحركة في المضموم والمكسور.
- (839) التاء الطويلة نحو: ﴿رَحِمَتْ﴾ [البقرة: 218]، ﴿يَعْمَتُ﴾ [البقرة: 231].
- (840) هاء التأنيث المرسومة بالتاء المربوطة نحو: ﴿الْمَلَّةُ﴾ [البقرة: 3] فيكون الوقف عليها بالسكون المحض فقط، ولا يجوز الروم والإشمام، أي: الوقف بالهاء الساكنة؛ لأنّ المراد بالروم والإشمام بيان حركة الحرف الموقوف عليه عند الوصل، والهاء مبدلة من التاء، والتاء معدومة في الوقف، أمّا المرسومة بالتاء المفتوحة نحو: ﴿رَحِمَتْ﴾



- [البقرة: 218] فيدخل فيه الروم والإشمام على مذهب من وقف بالتاء؛ لأنها تاء محضة في الأصل، فتثبت في الوصل والوقف. ينظر: طاش زاده، شرح المقدمة الجزرية: 311. القاري، المنح الفكرية شرح المقدمة الجزرية: 80.
- (841) في (ق)(ولا).
- (842) في (م) (بالتاء لا بالهاء)، والصواب ما أثبت من (د) و(ج) و(س) و(ع) و(ت: 2).
- (843) في (م) (مَدِي)، وفي (س) بدون.
- (844) في (ع) (حرفاً بساكن).
- (845) في (ت: 2) (وصلا).
- (846) في (ق) و(ع) و(م) (فيه).
- (847) في (ق) (الطوال).
- (848) وهذا في المفتوح غير المنون. ينظر: النشر في القراءات العشر، ابن الجزري (314/1)، شرح المقدمة الجزرية، طاش زاده (ص 221). وإذا كان الاسم المنصوب منوناً يوقف عليه بالألف. ينظر: أبو شامة، إبراز المعاني من حرز الأمان: 715/2. المرعشي، جهد المقل: 273.
- (849) في (ع) (مضموم)، والصواب ما أثبت من (د).
- (850) في (ق) (الطوال).
- (851) ينظر: نصر، نهاية القول المفيد في علم التجويد: 287.
- (852) في (ع) (فإن).
- (853) في (ق) (الطوال).
- (854) ينظر: نصر، نهاية القول المفيد في علم التجويد: 288.
- (855) في (ت: 2) بدون (في).
- (856) في (د) و(ج) و(س) و(ق) و(م) و(ت: 2) (خمسة أوجه)، وفي (ع) (سبعة أوجه)، لعل السبعة بعد (التوسط) في كل مرة وجها مع الأخرى. والخمسة باعتبار (التوسط) وجها بين الوجوه الأخرى، والأحسن ما أثبت.
- (857) في (ق) (الطوال).
- (858) ينظر: نصر، غاية المرید في علم التجويد: 97. قال إبراهيم السمنودي: وزاد في كالماء ستاً إن يقف والرفع أشمم مطلقاً كما عرف. السمنودي، رياضة اللسان شرح تلخيص لآلي البيان: 58، رقم البيت (113).
- (859) في (د) و(ج) و(س) و(ق) و(ت: 2) (وسوء)، وفي (ع) (ويسوء)، والصواب ما أثبت.
- (860) ﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ﴾ [التوبة: 37]، والمثبت موضع الشاهد من المثال، وفي (ت: 2) أشبهه (وإنما ان بريء)، وهو خطأ في رسم المثال.
- (861) في (ج) (فإن).
- (862) في (د) (وهو)، والمثبت من (س) و(ج) و(م) و(ت: 2)، وفي (ع) بدون (هو).



- (863) في (ق) (الطوال).
- (864) ينظر: السمنودي، رياضة اللسان شرح تلخيص لأبي البيان: 58. نصر، غاية المرید في علم التَّجويد: 97.
- (865) في (ت: 2) (كلّ الوقف).
- (866) ينظر: السمنودي، رياضة اللسان شرح تلخيص لأبي البيان: 58. نصر، غاية المرید في علم التَّجويد: 97.
- (867) في (ع) زيادة مثال ﴿يَشَاءُ﴾ [الأُنعام: 111].
- (868) في (ج) (حروفه).
- (869) في (ج) بدون (كان).
- (870) ينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 123/2. محيسن، الهادي شرح طيبة النشر: 360/1، 361.
- (871) في (ت: 2) (هما).
- (872) ينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 123/2. محيسن، الهادي شرح طيبة النشر: 360/1.
- (873) في (د) و(ج) و(س) و(م) و(ع) و(ت: 2) (وجهًا واحدًا)، والصواب ما أثبت.
- (874) ينظر: النشر في القراءات العشر، ابن الجزري (122/2)، محيسن، الهادي شرح طيبة النشر: 358/1.
- (875) في (د) و(ج) و(س) و(ت: 2) بدون (المجيد)، والمثبت زيادة من (ع) و(ق).
- (876) في (م) و(الكلمة).
- (877) في (د) و(س) و(م) و(ع) بدون (تغيير الكلمات)، والمثبت زيادة من (ج) و(ق)، وفي (ت: 2) (تغير الكلمات).
- (878) في (د) و(ج) و(س) و(ق) و(ت: 2) بدون (محض)، والمثبت زيادة من (ع).
- (879) في (ت: 2) دون (الألفاظ).
- (880) ينظر: أبو شامة، إبراز المعاني من حرز الأمان: 743/2.
- (881) في (م) (الرأت).
- (882) تطنين النونات: "المبالغة في الغنات". ينظر: ابن الجزري، النشر في القراءات العشر: 205/1.
- (883) في (ع) (شيخ كل كامل)، لعل المراد منه: (كلّ) بمعنى: أتعب نفسه في الإقراء والتدريس، يقال: "وكلت من المشي أكلّ كلاله أي: أعيتت، وكذلك البعير إذا أعبا". ابن منظور، لسان العرب: 591/11، مادة (كلل).
- (884) في (د) و(ج) و(س) و(ق) و(قاري)، وفي (ق) (قاري)، والمثبت من (م) و(ع) و(ت: 2).
- (885) ورد موقوفًا، ونسبه الغزالي إلى أنس بن مالك ولفظه (رب تال للقرآن). ينظر: الغزالي، إحياء علوم الدين: 274/1.
- (886) في (ج) و(ق) بدون (لأته).
- (887) في (ت: 2) (ضُعْفًا)، خطأ في كتابة ﴿صُعْفًا﴾ [الكهف: 104].
- (888) في (د) و(ع) (أيقضنا)، وفي (ق) (يقضنا)، وفي (ت: 2) (أيقظي)، والصواب ما أثبت من (ج) و(س) و(م).



- (889) في (د) و(ج) و(س) و(ت: 2) بدون (وإياكم)، والمثبت زيادة من (ع) و(ق) و(م).
(890) في (د) و(ج) و(س) و(ت: 2) بدون (الحمد لله رب العالمين)، والمثبت زيادة من (ق) و(ع) و(م).
(893) في (د) (الثاني)، والصواب ما أثبت.

المراجع:

- القرآن الكريم.
- (1) أحمد ابن الجزري، أحمد بن محمد بن محمد، شرح طيبة النشر في القراءات العشر، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م.
 - (2) آل إدريس، عبد الله بن سعد بن راشد، قراءة أهل نجد للقرآن الكريم: وصفها في كتب التراجم، ومقامها، وأعلام القراء والمجودين، وبواكير المنسوخات، الجزء الأول، جريدة الرياض، الجمعة 10 شوال/ 1429هـ- 10 أكتوبر، 2008م، ع14718. <https://www.alriyadh.com/379708>
 - (3) إسحاق، علي شواخ، معجم مصنفات القرآن الكريم، دار الرفاعي، الرياض، 1983م.
 - (4) البادش، أحمد بن علي بن أحمد، الإقناع في القراءات السبع، تحقيق: عبدالمجيد قطامش، دار الفكر، دمشق، 1402هـ.
 - (5) البرماوي، إلياس بن أحمد حسين، إمتاع الفضلاء بتراجم القراء فيما بعد القرن الثامن الهجري، دار الندوة العالمية، الرياض، 1421هـ.
 - (6) البسام، عبد الله بن عبد الرحمن، علماء نجد خلال ثمانية قرون، دار العاصمة، الرياض، 1419هـ.
 - (7) أبا بطين، عبدالله بن عبدالرحمن، رسالة في تجويد القرآن، تحقيق: عبدالله بن صالح بن محمد العبيد، كرسي جامعة الملك سعود، الرياض، 1435هـ.
 - (8) البغدادي، إسماعيل باشا، هدية العارفين في أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1992م.
 - (9) الترمذي، محمد بن عيسى، الجامع الصحيح: سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1978م.
 - (10) الجريسي، محمد مكي نصر، نهاية القول المفيد في علم التجويد، مكتبة الصفا، القاهرة، 1999م.
 - (11) جريدة الرياض، حفيد العسافي للخزامى، 4-8-1431هـ، 3-24-2019م، ع15248. <https://www.alriyadh.com/509438>
 - (12) ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف، النشر في القراءات العشر، تحقيق: علي محمد الضبّاع، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
 - (13) ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف، التمهيد في علم التجويد، تحقيق: علي البوّاب، مكتبة المعارف، الرياض، 1985م.



- 14) ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف، غاية النهاية في طبقات القُرّاء، تحقيق: ج. براجستراسر، دار الكتب العلمية، بيروت، 2006م.
- 15) الجمزوري، سليمان بن حسين بن محمد، تحفة الأطفال، تحقيق: عبد الحكيم بن أبي رواش، دار القاسم، الرياض، 1420هـ.
- 16) حجتي، السيد محمد باقر، كشاف الفهارس، انتشارات سروش، إيران، 1370هـ.
- 17) ابن حجر، أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
- 18) ابن حجر، أحمد بن محمد بن علي، الفتاوى الفقهية الكبرى، دار الفكر، بيروت، د.ت.
- 19) الحكيم زادة، مبادئ معرفة الوقوف، تحقيق: المشهداني، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، دبي، ع 34، 2007م.
- 20) الخطيب، مصطفى عبدالكريم، معجم المصطلحات والألقاب التاريخية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1996م.
- 21) الخيبي، صلاح محمد، فهرس مخطوطات دار الكتب الظاهرية، مطبوعات مجمع اللغة العربية، دمشق، 1983م.
- 22) الداني، عثمان بن سعيد بن عثمان، التيسير في القراءات السبع، تحقيق: أوتو تريزل، الكتاب العربي، بيروت، 1984م.
- 23) أبو داود، سليمان بن الأشعث، المراسيل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1408هـ.
- 24) الداودي، محمد بن علي بن أحمد، طبقات المفسرين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983م.
- 25) الدركزلي، حسن بن إسماعيل بن عبدالله، خلاصة العجالة في بيان مُراد الرسالة في علم التّجويد، دراسة وتحقيق: خلف حسين صالح الجبّوري، مكتبة أمير، العراق، دار ابن حزم، لبنان، 2015م.
- 26) الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان. معرفة القُرّاء الكبار على الطبقات والأعصار، تحقيق: بشار عواد معروف، و صالح مهدي عباس، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1404هـ.
- 27) الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان، بيروت، 1995م.
- 28) الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: محمد كيلاي، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
- 29) الرملي، محمد بن أبي العباس أحمد، فتاوى الرملي، تحقيق: محمد شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004م.
- 30) الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، 2002م.



- (31) السامرائي، قاشم، الفهرس الوصفي لمخطوطات العسّافي المحفوظة في المكتبة المركزية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الرياض، 2005م.
- (32) السبكي، تاج الدين بن علي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي، وعبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والتوزيع والنشر، القاهرة، 1413هـ.
- (33) ابن السراج، محمد بن سهل، الأصول في النحو، تحقيق: عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1998م.
- (34) السرخسي، محمد بن أحمد، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، 1409هـ.
- (35) السمنودي، إبراهيم علي شحاتة، رياضة اللسان شرح تلخيص لآلي البيان في تجويد القرآن، تحقيق: سعيد يوسف السمنودي، مكتبة السنّة، القاهرة، 2003م.
- (36) السهروردي، محمد بن صالح، لبّ الألباب، مطبعة المعارف، بغداد، 1933م.
- (37) سيويه، عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، 1991م.
- (38) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: سعيد المنذوب، دار الفكر، بيروت، 1996م.
- (39) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق: محمد جاد المولى، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، وعلي محمد البجاوي، المكتبة العصرية، بيروت، د.ت.
- (40) أبو شامة، عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم، إبراز المعاني من حرز الأمان في القراءات السبع، تحقيق: إبراهيم عطوة عوض، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1402هـ.
- (41) الشربيني، محمد الخطيب، مغني المحتاج الى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، دار الفكر، بيروت، 2009م.
- (42) الشيرازي، إبراهيم بن علي بن يوسف، طبقات الفقهاء، تحقيق: خليل الميس، دار القلم، بيروت، 1970م.
- (43) الصفاقسي، علي بن محمد بن سالم، غيث النّف في القراءات السبع، تحقيق: أحمد محمود الحفّيان، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004م.
- (44) الصنعاني، عبد الرزاق بن همام، المصنّف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، 1403هـ.
- (45) طاش كبري زاده، أحمد بن مصطفى بن خليل، شرح المقدمة الجزرية، تحقيق: محمد سيدي محمد الأمين، وزارة الشؤون الإسلامية والدعوة والإرشاد، السعودية، 2001م.
- (46) الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، دار الفكر، بيروت، 1405هـ.
- (47) الطرابلسي، علاء الدين علي، بيان المشكلات في تجويد القرآن وتعريف الممدودات والمقصورات، تحقيق: طارق موسى محمد نصر، المكتبة الوطنية الأردنية، الأردن، 2020م.
- (48) الطريقي، عبد الله بن محمد بن أحمد، الحنابلة خلال ثلاثة عشر قرناً، د. ن، الرياض، 2012م.



- (49) الطريقي، عبد الله بن محمد، معجم مصنفات الحنابلة من وفيات (241هـ) إلى (142هـ)، د. ن، الرياض، 2001م.
- (50) آغا بزرك الطهراني، محمد محسن، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، دار الأضواء، بيروت، 1983م.
- (51) الغزالي، محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، 2004م.
- (52) ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، 1999م.
- (53) فهرس مخطوطات دار الأوقاف في الكويت، رقم: 3664. <https://2u.pw/6OSv4Ml>
- (54) فهرس مخطوطات دار الأوقاف في الكويت، رقم: 3743. <https://2u.pw/8QYdcoj>
- (55) القاري، ملا علي بن سلطان، المنح الفكرية شرح المقدمة الجزرية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1948م.
- (56) ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، المعارف، تحقيق: ثروت عكاشة، دار المعارف، القاهرة، د.ت.
- (57) القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر، الجامع لأحكام القرآن والمبين لما تضمنه من السنة وآي الفرقان، تحقيق: عبدالله بن عبدالمحسن التركي، و كامل الخراط، و محمد كريم الدين، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2006م.
- (58) القسطلاني، أحمد بن محمد بن أبي بكر، العقود السنية شرح المقدمة الجزرية، تحقيق: فرغلي سيد عرباوي، مكتبة أولاد الشيخ للتراث، الجيزة، 2009م.
- (59) القنوجي، صديق بن حسن، أبجد العلوم الوشي المرقوم في بيان أحوال العلوم، تحقيق: عبد الجبار ركاز، دار الكتب العلمية، بيروت، 1978م.
- (60) القيسي، مكي بن أبي طالب حموش، الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة، تحقيق: أحمد حسن فرحات، دار عمار، الكويت، 1996م.
- (61) القيسي، مكي بن أبي طالب حموش، التبصرة في القراءات السبع، تحقيق: محمد غوث الندوي، الدار السلفية، بمومباي، 1982م.
- (62) ابن كثير، إسماعيل بن عمرو، تفسير القرآن العظيم، دار الفكر، بيروت، 1401هـ.
- (63) ابن مجاهد، أحمد بن موسى بن العباس، السبعة في القراءات، تحقيق: شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، 1400هـ.
- (64) مجمع الملك عبدالعزيز للمكتبات الوقفية، رقم: 68241. <https://dar.kawla.gov.sa/ar/taxonomy/term/69836>
- (65) الحكيم زاده، محمد بن عبد الحميد بن عبدالقادر البغدادي، مركز تفسير للدراسات القرآنية. <https://2u.pw/CW4wTJ>

- (66) محيسن، محمد سالم، الهادي شرح طيبة النشر في القراءات العشر والكشف عن علل القراءات وتوجيهها، دار الجيل، بيروت، 1997م.
- (67) مدونة الشامي، الاختلافات في مخطوطات القرآن، 1، يوليو، 2020م.
<https://shamy2016.blogspot.com/2020/07/blog-post.html?m=1>
- (68) المرعشي، محمد بن أبي بكر، جهد المقل، تحقيق: سالم قدوري الحمد، دار عمار، لأردن، 2008م.
- (69) المسعودي، علي بن الحسين بن علي، مروج الذهب، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، 1973م.
- (70) ملتقى أهل التفسير، (نقاش: وقفة مع محقق منظومة مبادئ معرفة الوقوف لحكيم زادة البغدادي)، 25-11-1431هـ <https://2u.pw/TV7OMkv>
- (71) مؤسسة آل البيت، الفهرس الشامل للتراث العربي الإسلامي المخطوط، مآب مؤسسة آل البيت، الأردن، 1987م.
- (72) التّجفي، هادي بن العباس بن علي بن جعفر، رسالة في فن التّجويد، تحقيق: خليل إبراهيم المشايخي، مؤسسة كاشف الغطاء العامة، بيروت، 2013م.
- (73) النووي، يحيى بن شرف، صحيح مسلم بشرح النووي، دار احياء التراث العربي، بيروت، 1392هـ.

Arabic References

- al-Qur'ān al-Karīm.
- 1) Aḥmad Ibn al-Jazarī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn Muḥammad, sharḥ tybḥ al-Nashr fī al-Qirā'āt al-'ashr, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 2000, (in Arabic).
- 2) Āl Idrīs, 'Abd Allāh ibn Sa'd ibn Rāshid, qirā'ah ahl Najd lil-Qur'ān al-Karīm : waṣafahā fī kutub al-tarājim, wmqāmḥā, & a'lām alqurrā' wālmjwdyn, & bawākīr almnswhkāt, al-juz' al-Awwal, Jarīdat al-Riyāḍ, al-Jum'ah 10 Shawwāl / 1429h-10 Uktūbir, 2008, I 14718.
<https://www.alriyadm.com/379708>, (in Arabic).
- 3) Iṣḥāq, 'Alī Shawwākh, Mu'jam muṣannafāt al-Qur'ān al-Karīm, Dār al-Rifā'ī, al-Riyāḍ, 1983, (in Arabic).
- 4) Albādsh, Aḥmad ibn 'Alī ibn Aḥmad, al-Iqnā' fī al-Qirā'āt al-sab', Ed. 'Abd-al-Majīd Qaṭāmish, Dār al-Fikr, Dimashq, 1402, (in Arabic).
- 5) al-Barmāwī, Ilyās ibn Aḥmad Ḥusayn, Imtā' al-fuḍalā' bi-tarājim al-qurrā' fīmā ba'da al-qarn al-thāmin al-Hijrī, Dār al-nadwah al-'Ālamīyah, al-Riyāḍ, 1421, (in Arabic).



- 6) al-Bassām, ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Raḥmān, ‘ulamā’ Najd khilāl thamāniyat qurūn, Dār al-‘Āshimah, al-Riyāḍ, 1419, (in Arabic).
- 7) Abā Buṭayn, Allāh ibn ‘Abd-al-Raḥmān, Risālat fī Tajwīd al-Qur’ān, Ed. Allāh ibn Ṣāliḥ ibn Muḥammad al-‘Ubayd, Kursī Jāmi‘at al-Malik Sa‘ūd, al-Riyāḍ, 1435, (in Arabic).
- 8) al-Baghdādī, Ismā‘il Bāshā, Hadiyah al-‘arīfīn fī Asmā’ al-mu‘allifīn & āthar al-muḥṣinīn, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bayrūt, 1992, (in Arabic).
- 9) al-Tirmidhī, Muḥammad ibn ‘Īsā, al-Jāmi‘ al-ṣaḥīḥ: Sunan al-Tirmidhī, Ed. Aḥmad Muḥammad Shākīr, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, Bayrūt, 1978, (in Arabic).
- 10) al-Juraysī, Muḥammad Makkī Naṣr, nihāyat al-Qawl al-mufīd fī ‘ilm al-tajwīd, Maktabat al-Ṣafā, al-Qāhirah, 1999, (in Arabic).
- 11) Jarīdat al-Riyāḍ, ḥafīd al-‘ssāfy llkhzāmā, 8-4-1431h, 24-3-2019m, I 15248. <https://www.alriyadm.com/509438>, (in Arabic).
- 12) Ibn al-Jazarī, Muḥammad ibn Muḥammad ibn Yūsuf, al-nashr fī al-Qirā‘at al-‘Ashr, Ed. ‘Alī Muḥammad al-Ḍabbā‘, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bayrūt, (in Arabic).
- 13) Ibn al-Jazarī, Muḥammad ibn Muḥammad ibn Yūsuf, al-Tamhīd fī ‘ilm al-tajwīd, Ed. ‘Alī al-Bawwāb, Maktabat al-Ma‘ārif, al-Riyāḍ, 1985, (in Arabic).
- 14) Ibn al-Jazarī, Muḥammad ibn Muḥammad ibn Yūsuf, Ghāyat al-nihāyah fī Ṭabaqāt al-qurrā’, Ed. J. brājstrāsr, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bayrūt, 2006, (in Arabic).
- 15) al-Jmzwry, Sulaymān ibn Ḥusayn ibn Muḥammad, Tuḥfat al-Aṭfāl, Ed. ‘Abd al-Ḥakīm ibn Abī rwāsh, Dār al-Qāsim, al-Riyāḍ, 1420, (in Arabic).
- 16) Ḥujjatī, al-Sayyid Muḥammad Bāqir, Kashshāf al-Fahāris, Intishārāt Surūsh, Irān, 1370, (in Arabic).
- 17) Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn ‘Alī, Faṭḥ al-Bārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Ed. Muḥibb al-Dīn al-Khaṭīb, Dār al-Ma‘ārifah, Bayrūt, (in Arabic).
- 18) Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn Muḥammad ibn ‘Alī, al-Fatāwā al-fiqhīyah al-Kubrā, Dār al-Fikr, Bayrūt, (in Arabic).
- 19) al-Ḥakīm Zādah, Mabādī’ ma‘ārifat al-wuqūf, Ed. al-Mashhadānī, Majallat Kullīyat al-Dirāsāt al-islāmiyyah wāl-‘rbyy, Dubayy, I A 34, 2007, (in Arabic).



- 20) al-Khaṭīb, Muṣṭafá ‘Abd-al-Karīm, Mu‘jam al-muṣṭalaḥāt & al-alqāb al-tārīkhīyah, Mu‘assasat al-Risālah, Bayrūt, 1996, (in Arabic).
- 21) al-Khaymī, Ṣalāḥ Muḥammad, Fihris makhṭūṭāt Dār al-Kutub al-Zāhirīyah, Maṭbū‘āt Majma‘ al-lughah al-‘Arabīyah, Dimashq, 1983, (in Arabic).
- 22) al-Dānī, ‘Uthmān ibn Sa‘īd ibn ‘Uthmān, al-Taysīr fī al-Qirā‘āt al-sab‘, Ed. Ūtū tryzl, al-Kitāb al-‘Arabī, Bayrūt, 1984, (in Arabic).
- 23) Abū Dāwūd, Sulaymān ibn al-Ash‘ath, al-Marāsīl, Ed. Shu‘ayb al-Arnā‘ūṭ, Mu‘assasat al-Risālah, Bayrūt, 1408, (in Arabic).
- 24) al-Dāwūdī, Muḥammad ibn ‘Alī ibn Aḥmad, Ṭabaqāt al-mufasssīrīn, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bayrūt, 1983, (in Arabic).
- 25) al-Ddrkzly, Ḥasan ibn Ismā‘īl ibn Allāh, Khulāṣat al-‘Ujālah fī bayān murād al-Risālah fī ‘ilm al-tjtjwyd, dirāsah & Ed. Khalaf Ḥusayn Ṣāliḥ aljbbwry, Maktabat Amīr, al-‘Irāq, Dār Ibn Ḥazm, Lubnān, 2015, (in Arabic).
- 26) al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Uthmān, ma‘rifat alqurrā‘ al-kibār ‘alā al-Ṭabaqāt wāl‘ṣār, Ed. Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf, wa Ṣāliḥ Mahdī ‘Abbās, Mu‘assasat al-Risālah, Bayrūt, 1404, (in Arabic).
- 27) al-Rāzī, Muḥammad ibn Abī Bakr ibn ‘Abd al-Qādir, Mukhtār al-ṣiḥāḥ, Ed. Maḥmūd Khāṭir, Maktabat Lubnān, Bayrūt, 1995, (in Arabic).
- 28) al-Rāghib al-Aṣfahānī, al-Ḥusayn ibn Muḥammad, al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur‘ān, Ed. Muḥammad Kīlānī, Dār al-Ma‘rifah, Bayrūt, (in Arabic).
- 29) al-Ramlī, Muḥammad ibn Abī al-‘Abbās Aḥmad, Fatāwā al-Ramlī, Ed. Muḥammad Shāhīn, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bayrūt, 2004, (in Arabic).
- 30) alzzirikly, Khayr al-Dīn ibn Maḥmūd ibn Muḥammad, al-A‘lām, Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn, Bayrūt, 2002, (in Arabic).
- 31) al-Sāmarra‘ī, qāsh, al-Fihris al-waṣfī li-makhṭūṭāt al‘ssāfy al-maḥfūzah fī al-Maktabah al-Markazīyah bi-Jāmi‘at al-Imām Muḥammad ibn Sa‘ūd al-Islāmīyah, Jāmi‘at al-Imām Muḥammad ibn Sa‘ūd al-Islāmīyah, al-Riyāḍ, 2005, (in Arabic).



- 32) al-Subkī, Tāj al-Dīn ibn ‘Alī, Ṭabaqāt al-Shāfi‘īyah al-Kubrā, Ed. Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī, & ‘Abd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥulw, Hajar lil-Ṭibā‘ah & al-Tawzī‘ & al-Nashr, al-Qāhirah, 1413, (in Arabic).
- 33) Ibn al-Sarrāj, Muḥammad ibn Sahl, al-uṣūl fī al-naḥw, Ed. ‘Abd al-Ḥusayn al-Fatī, Mu‘assasat al-Risālah, Bayrūt, 1998, (in Arabic).
- 34) al-Sarakhsī, Muḥammad ibn Aḥmad, al-Mabsūt, Dār al-Ma‘rifah, Bayrūt, 1409, (in Arabic).
- 35) al-Samannūdī, Ibrāhīm ‘Alī Shihātah, Riyāḍat al-lisān sharḥ Talkhiṣ l’āly al-Bayān fī Tajwīd al-Qur‘ān, Ed. Sa‘īd Yūsuf al-Samannūdī, Maktabat alsnnh, al-Qāhirah, 2003, (in Arabic).
- 36) al-Suhrawardī, Muḥammad ibn Ṣāliḥ, Ibb al-albāb, Maṭba‘at al-Ma‘ārif, Baghdād, 1933, (in Arabic).
- 37) Sibawayh, ‘Amr ibn ‘Uthmān ibn Qanbar, al-Kitāb, Ed. ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Dār al-Jīl, Bayrūt, 1991, (in Arabic).
- 38) al-Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr, al-Itqān fī ‘ulūm al-Qur‘ān, Ed. Sa‘īd al-mandūb, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1996, (in Arabic).
- 39) al-Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr, al-Muz‘hir fī ‘ulūm al-lughah & anwā‘hā, Ed. Muḥammad Jād al-Mawlā, & Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, & ‘Alī Muḥammad al-Bajāwī, al-Maktabah al-‘Aṣrīyah, Bayrūt, (in Arabic).
- 40) Abū Shāmah, ‘Abd-al-Raḥmān ibn Ismā‘īl ibn Ibrāhīm, Ibrāz al-ma‘ānī min Ḥirz al-amānī fī al-Qirā‘at al-sab‘, Ed. Ibrāhīm ‘Aṭwah ‘Awaḍ, Maktabat Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, Miṣr, 1402, (in Arabic).
- 41) al-Shirbīnī, Muḥammad al-Khaṭīb, Mughnī al-muḥtāj ilā ma‘rifat ma‘ānī alfāz al-Minhāj, Dār al-Fikr, Bayrūt, 2009, (in Arabic).
- 42) al-Shirāzī, Ibrāhīm ibn ‘Alī ibn Yūsuf, Ṭabaqāt al-fuqahā’, Ed. Khalīl al-Mays, Dār al-Qalam, Bayrūt, 1970, (in Arabic).
- 43) al-Ṣafāqīsī, ‘Alī ibn Muḥammad ibn Sālim, Ghayth al-nnf‘ fī al-Qirā‘at al-sab‘, Ed. Aḥmad Maḥmūd alḥfyyān, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 2004, (in Arabic).
- 44) al-Ṣan‘ānī, ‘Abd al-Razzāq ibn Hammām, al-mšnnf, Ed. Ḥabīb al-Raḥmān al-A‘zamī, al-Maktab al-Islāmī, Bayrūt, 1403, (in Arabic).



- 45) Tāsh kubrá Zādah, Aḥmad ibn Muṣṭafá ibn Khalīl, sharḥ al-muqaddimah al-Jazarīyah, Ed. Muḥammad Sīdī Muḥammad al-Amīn, Wizārat al-Shu'ūn al-Islāmīyah & al-Da'wah & al-Irshād, al-Sa'ūdīyah, 2001, (in Arabic).
- 46) al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr, Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl āy al-Qur'ān, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1405, (in Arabic).
- 47) al-Ṭarābulusī, 'Alā' al-Dīn 'Alī, bayān al-mushkilāt fī Tajwīd al-Qur'ān & ta'rif almmwdāt wālmqšwrāt, Ed. Ṭarīq Mūsá Muḥammad Naṣr, al-Maktabah al-Waṭanīyah al-Urdunīyah, al-Urdun, 2020, (in Arabic).
- 48) al-Ṭurayqī, 'Abd Allāh ibn Muḥammad ibn Aḥmad, al-Ḥanābilah khilāl thalāthat 'ashar qrnān, D. N, al-Riyāḍ, 2012, (in Arabic).
- 49) al-Ṭurayqī, 'Abd Allāh ibn Muḥammad, Mu'jam muṣannafāt al-Ḥanābilah min wafayāt (241h) ilá (142h), D. N, al-Riyāḍ, 2001, (in Arabic).
- 50) Āghā bzrka al-Ṭīhrānī, Muḥammad Muḥsin, al-Dharī'ah ilá taṣānīf al-Shī'ah, Dār al-Aḍwā', Bayrūt, 1983, (in Arabic).
- 51) al-Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad, Iḥyá' ulūm al-Dīn, Dār al-Ma'rifah, Bayrūt, 2004, (in Arabic).
- 52) Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris ibn Zakarīyā, Maqāyīs al-lughah, Ed. 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Dār al-Jīl, Bayrūt, 1999, (in Arabic).
- 53) Fihris makhṭūṭāt Dār al-Awqāf fī al-Kuwayt, raqm : 3664. <https://2u.pw/6OSv4MI>, (in Arabic).
- 54) Fihris makhṭūṭāt Dār al-Awqāf fī al-Kuwayt, raqm: 3743. <https://2u.pw/8QYdcoj>, (in Arabic).
- 55) al-Qārī, Mullā 'Alī ibn Sulṭān, al-Minaḥ al-Fikrīyah sharḥ al-Muqaddimah aljzryyḥ, Maṭba'at Muṣṭafá al-Bābī al-Ḥalabī, Miṣr, 1948, (in Arabic).
- 56) Ibn Qutaybah, 'Abd Allāh ibn Muslim, al-Ma'ārif, Ed. Tharwat 'Ukāshah, Dār al-Ma'ārif, al-Qāhirah, (in Arabic).
- 57) al-Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Bakr, al-Jāmi' li-aḥkām al-Qur'ān wālmbyyn li-mā taḍammanahu min al-Sunnah w'āy al-Furqān, Ed. Allāh ibn 'bdālmḥsn al-Turkī, wa Kāmil alkhrrāṭ, & Muḥammad Karīm al-Dīn, Mu'assasat al-Risālah, Bayrūt, 2006, (in Arabic).



- 58) al-Qasṭallānī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn Abī Bakr, al-‘Uqūd alsinyh sharḥ al-Muqaddimah al-Jazarīyah, Ed. Farghalī Sayyid ‘Arabāwī, Maktabat Awlād al-Shaykh lil-Turāth, al-Jīzah, 2009, (in Arabic).
- 59) al-Qannawjī, Ṣiddīq ibn Ḥasan, Abjad al-‘Ulūm alwshy almrqwm fi bayān aḥwāl al-‘Ulūm, Ed. ‘Abd al-Jabbār rkāz, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bayrūt, 1978, (in Arabic).
- 60) al-Qaysī, Makkī ibn Abī Ṭālib Ḥammūsh, al-Ri‘āyah Itjwyd al-qirā‘ah & taḥqīq lafz alttlawh, Ed. Aḥmad Ḥasan Farahāt, Dār ‘Ammār, al-Kuwayt, 1996, (in Arabic).
- 61) al-Qaysī, Makkī ibn Abī Ṭālib Ḥammūsh, al-Tabṣīrah fi al-Qirā‘āt al-sab‘, Ed. Muḥammad Ghawth al-Nadwī, al-Dār al-Salafīyah, Būmbāy, 1982, (in Arabic).
- 62) Ibn Kathīr, Ismā‘īl ibn ‘Amr, tafsīr al-Qur‘ān al-‘Azīm, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1401, (in Arabic).
- 63) Ibn Mujāhid, Aḥmad ibn Mūsā ibn al-‘Abbās, al-sab‘ah fi al-Qirā‘āt, Ed. Shawqī Ḍayf, Dār al-Ma‘ārif, al-Qāhirah, 1400, (in Arabic).
- 64) Majma‘ al-Malik ‘Abd-al-‘Azīz lil-Maktabāt alwqfyh, raqm: 68241. <https://dar.kawla.gov.sa/ar/taxonomy/term/69836>, (in Arabic).
- 65) al-Ḥakīm Zādah, Muḥammad ibn ‘Abd-al-Ḥamīd ibn ‘Abd-al-Qādir al-Baghdādī, Markaz tafsīr lil-Dirāsāt al-Qur‘āniyah, (in Arabic). <https://2u.pw/CW4wTJ>, (in Arabic).
- 66) Muḥaysin, Muḥammad Sālim, al-Ḥadī sharḥ Ṭaybah al-Nashr fi al-Qirā‘āt al-‘ashr & al-kashf ‘an ‘Ilal al-Qirā‘āt & tawjihuhā, Dār al-Jil, Bayrūt, 1997, (in Arabic).
- 67) Mudawwanat al-Shāmī, al-ikhtilāfāt fi makḥṭūtāt al-Qur‘ān, 1, Yūliyū, 2020, (in Arabic). <https://shamy2016.blogspot.com/2020/07/blog-post.html?m=1>, (in Arabic).
- 68) al-Mar‘ashī, Muḥammad ibn Abī Bakr, Jahd al-muqill, Ed. Sālim Qaddūrī al-Ḥamad, Dār ‘Ammār, l’rdn, 2008, (in Arabic).
- 69) al-Mas‘ūdī, ‘Alī ibn al-Ḥusayn ibn ‘Alī, Murūj al-dhahab, Ed. Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1973, (in Arabic).
- 70) Multaqā ahl al-tafsīr, (Naqqāsh: Waqfah ma‘a Muḥaqqiq manzūmat Mabādī’ ma‘rifat al-wuqūf Laḥkīm Zādah al-Baghdādī), 25-11-1431. <https://2u.pw/TV7OMky>, (in Arabic).
- 71) Mu‘assasat Āl al-Bayt, al-Fihris al-shāmī lil-Turāth al-‘Arabī al-Islāmī al-makḥṭūt, m‘āb Mu‘assasat Āl al-Bayt, al-Urdun, 1987, (in Arabic).



- 72) alnnjfy, Hādī ibn al‘bbās ibn ‘Alī ibn Ja‘far, Risālat fī Fann al-ttjwyd, Ed. Khalīl Ibrāhīm al-Mashāyikhī, Mu‘assasat Kāshif al-Ghiṭā’ al-‘Āmmah, Bayrūt, 2013, (in Arabic).
- 73) al-Nawawī, Yaḥyá ibn Sharaf, Ṣaḥīḥ Muslim bi-sharḥ al-Nawawī, Dār Iḥyá’ al-Turāth al-‘Arabī, Bayrūt, 1392, (in Arabic).





حديث: (لا يُلدَغُ الْمُؤْمِنُ مِنْ جُحْرِ مَرَّتَيْنِ) دراسة تأصيلية في المفهوم، والدلالة الأصولية

د. فاطمة بنت عبدالله البطّاح*

falbtah@ksu.edu.sa

الملخص:

يستهدف البحث، دراسة الحديث المتفق عليه فيما يرويه أبو هريرة رضي الله عنه أن الرّسول صلّى الله عليه وسلّم، قال: "لا يُلدَغُ الْمُؤْمِنُ مِنْ جُحْرِ مَرَّتَيْنِ"، من حيث معناه وأهميته، ودلالاته اللغوية، والأصولية، وصلته بغيره من الأحاديث النبوية الشريفة، وتتبع المسائل التي استدلت الأصوليون لها بالحديث في متونهم الأصولية، مع تسمية من استدلت بالحديث منهم، وتعيين وجه الاستدلال، والاستدراك عليه - إن وجد -، وقد اشتمل البحث على: مقدمة، ومبحثين، وخاتمة. المبحث الأول: تخرج الحديث، وبيان معناه، وأهميته، وصلته بغيره من الأحاديث، المبحث الثاني: المسائل المستدل لها بالحديث في المتون الأصولية، وقد اتبعت في كتابة هذا البحث المنهج الاستقرائي التحليلي. وقد انتهى البحث إلى نتيجة معينة وهي: أن هذا الحديث يعد مثلاً بليغاً في الآداب والسلوك، لم يسبق إليه النبي صلّى الله عليه وسلّم، وهو صورة من صور "الاستعارة التمثيلية" البليغة، وقد كثر إيرادها في كتب اللغة، والبلاغة، والآداب، واستدل به الأصوليون في متونهم الأصولية في مواضع معينة، ومحدودة.

الكلمات المفتاحية: الحديث النبوي، المسائل الأصولية، استدلال الأصوليين، السنة النبوية،

الاستدلال بالسنة النبوية.

* أستاذ أصول الفقه المشارك - قسم الدراسات الإسلامية - كلية التربية - جامعة الملك سعود - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: البطّاح، فاطمة بنت عبدالله، حديث: (لا يُلدَغُ الْمُؤْمِنُ مِنْ جُحْرِ مَرَّتَيْنِ) -دراسة تأصيلية في المفهوم، والدلالة الأصولية، مجلة الآداب، كلية الآداب، جامعة دمار، اليمن، مج 11، ع 3، 2023: 212-245.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكثيف البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



The Prophetic Hadith "A Believer is not Bitten Twice from the Same Hole":

An Islamic Jurisprudence Principle Conceptual Foundational Study

Dr. Fatima Bint Abdullah Al-Battah*

falbtah@ksu.edu.sa

Abstract:

This study aims to examine the prophetic hadith narrated by Abu Hurairah that the Prophet (peace be upon him) said, "A believer is not bitten twice from the same hole", in terms of meaning, importance, linguistic and Islamic law principle implications, connection to other prophetic Hadith. It also attempts to trace the issues that Islamic Fiqh scholars have derived from this hadith in their foundational texts, identifying the scholars who have used this hadith as evidence, specifying aspects of their reasoning and counterarguments, if any. The study consists of an introduction, two sections, and a conclusion. The first section dealt with Hadith Science authentication, meaning clarification and importance and connection to other Hadiths. Section two explored issues derived from this hadith and used by scholars in their foundational texts. The analytical and inductive approach was used. The study revealed that this hadith was a powerful figurative expression embodying manners and conduct unique to the Prophet's teachings, extensively referenced in books on language, rhetoric, and literature, and scholars of Islamic jurisprudence have utilized it specific contexts in their Islamic law foundational texts.

Keywords: Prophetic hadith, Islamic Jurisprudence foundational issues, Scholars' reasoning, Prophetic tradition, Evidence from prophetic tradition.

* Assistant Professor of Islamic Jurisprudence Principles, Department of Islamic Studies, Faculty of Education, King Saud University- Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Battah, Fatima Bint Abdullah, The Prophetic Hadith "A Believer is not Bitten Twice from the Same Hole": An Islamic Jurisprudence Principle Conceptual Foundational Study, Journal of Arts, Faculty of Arts, Thamar University, Yemen, V 11, I 3, 2023: 212 -245.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين، المبعوث رحمةً للعالمين، وعلى آله، وأصحابه الغر الميامين، وعلى من اهتدى بهديهم، واقتدى بأثرهم، إلى يوم الدين.

أما بعد:

فقد أوتي النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، جوامع الكلم، فجاءت أحاديثه موجزة الألفاظ، غزيرة المعاني، وقد تناولها العلماء من المحدثين، والفقهاء، والأصوليين، استدلالاً واستنباطاً، ولعلّ من الأحاديث النبوية الشريفة التي اتسمت بإيجاز في اللفظ، وغزارة في المعنى، وبلاغة في التركيب اللغوي، الحديث المتفق عليه، الذي رواه أبو هريرة رضي الله عنه، عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أنه قال: "لا يُلدَعُ الْمُؤْمِنُ مِنْ جُحْرِ مَرَّتَيْنِ"، إذ يعد هذا الحديث، مثلاً بليغاً في الآداب، والسلوك، وهو صورة من صور الاستعارة التمثيلية البليغة، التي لم يُسبق النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إليها، وقد وصفه الجاحظ بقوله: "سنذكر من كلام رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، مما لم يسبقه إليه عربي، ولا شاركه فيه أعجمي، ولم يدع لأحد، ولا أدعاه أحد، مما صار مستعملاً، ومثلاً سائراً.."⁽¹⁾.

وقد استوقفتني استشهاد الأصوليين بهذا الحديث الشريف في غير موضع في متونهم الأصولية، فرأيت تتبعها، وجمعها في موضع واحد. وتعيين وجه الدلالة منها، سائلةً الله الكريم الجواد، التيسير والإعانة، والنفع والإفادة، إنه ولي ذلك، والقادر عليه، فلا حول ولا قوة لنا، إلا به سبحانه.

وتبرز أهمية البحث: من كونه يبرز الصلة العملية بين علم الأصول، والسنة النبوية، ويظهر عناية الأصوليين بأحاديث النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. وكذلك تبرز أهميته من أنه يجمع ما تفرق، حيث إن استدلال الأصوليين بالحديث جاء متفرقاً في مواضع معينة، ومتناثرة في كتبهم، مما يبرز الحاجة إلى جمعها في موضع واحد.

ويهدف البحث: إلى دراسة الحديث المتفق عليه، فيما يرويه أبو هريرة رضي الله عنه، أن الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قال: "لا يُلدَعُ الْمُؤْمِنُ مِنْ جُحْرِ مَرَّتَيْنِ"، من حيث معناه وأهميته، ودلالاته اللغوية، والأصولية، وصلته بغيره من الأحاديث النبوية الشريفة، وجمع المسائل التي استدلت الأصوليون لها بالحديث في متونهم الأصولية، مع تسمية من استدلت بالحديث منهم، وتعيين وجه الاستدلال، والاستدراك عليه إن وجد.



وأما الدراسات السابقة: فلم اطلع على دراسة مستقلة، خاصة باستدلال الأصوليين بحديث: "لا يُلَدَعُ الْمُؤْمِنُ مِنْ جُحْرِ مَرَّتَيْنِ". فمواضع الاستدلال به متفرقة في أصول الفقه، وشرح الحديث، وعلم المعاني والبديع.

وقد اتبعت في كتابة هذا البحث: المنهج الاستقرائي التحليلي، حيث تتبعت المواضيع، التي ذكر فيها الأصوليون الحديث في متونهم الأصولية، وعينت موضع الاستدلال بالحديث في المسألة تحديداً، وبينت وجه الاستدلال، ونسبته لصاحبه، ونقلت الاستدراك عليه - إن وجد - وذلك مسبوق بعرض صورة المسألة، وأقوال الأصوليين فيها، باختصار، وإيجاز.

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

المقدمة، وفيها: أهمية البحث، وأهدافه، والدراسات السابقة، ومنهجه، وخطته.

المبحث الأول: تخريج الحديث، وبيان معناه، وأهميته، وصلته بغيره من الأحاديث، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تخريج الحديث، وبيان سبب وروده.

المطلب الثاني: معناه، وأهميته.

المطلب الثالث: صلة الحديث بغيره من الأحاديث النبوية الشريفة.

المبحث الثاني: المسائل المستدل لها بالحديث في المتون الأصولية، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: قطعية صورة السبب.

المطلب الثاني: الطلاق الثلاث بلفظ واحد.

المطلب الثالث: القياس.

الخاتمة، وفيها أهم النتائج، والتوصيات.

فهرس المصادر، والمراجع.

المبحث الأول: تخريج الحديث، وبيان سبب وروده، ومعناه، وأهميته

المطلب الأول: تخريج الحديث، وبيان سبب وروده:

نص الحديث: عن قتيبة عن الليث عن عقيل عن الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي

هيررة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم، أنه قال: "لا يُلَدَعُ الْمُؤْمِنُ مِنْ جُحْرِ مَرَّتَيْنِ".



الحديث متفق عليه: أخرجه البخاري⁽²⁾، ومسلم⁽³⁾، وأحمد⁽⁴⁾، وأبو داود السجستاني⁽⁵⁾ عن قتيبة بن سعيد البلخي بهذا الإسناد. كما أخرجه ابن ماجة⁽⁶⁾، عن محمد بن الحارث المصري، عن الليث⁽⁷⁾، والدارمي، عن عبدالله بن صالح، عن الليث به⁽⁸⁾.

سبب ورود الحديث: في أسر أبي عزة بن عمير الشاعر⁽⁹⁾ يوم بدر، وقد كان قبلها يهجو النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فيؤذيه، ويؤذي المسلمين، فلما أمكن الله رسوله منه يوم بدر، فجيء به أسيراً مكبلاً، سأل النبي ﷺ، وهو بين يديه الكريمتين أن يمن عليه، ولا يعود لشيء مما كان يفعل، وذكر فقراً، وصبيّة ليس لهم غيره، فمنّ النبي ﷺ عليه وأطلقه بلا فداء، وعفا عنه، وأخذ عليه عهداً أن لا يخصص عليه، ولا يهجوه، ثم لما رجع أبو عزة إلى مكة استهواه صفوان بن أمية، وضمن له القيام بعياله، فنكث على عقيبه، وخرج مع قريش، وحضض على النبي ﷺ، وعاد إلى أشد مما كان عليه، فأسر يوم أحد، فأحضر بين يدي النبي ﷺ، فسأله أن يمن عليه، ويعفو عنه، فقال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " لا يُلْدَغُ الْمُؤْمِنُ مِنْ جُحْرِ مَرَّتَيْنِ لَا تَمْسُحُ عَلَى عَارِضِيكَ بِمَكَّةَ تَقُولُ: قَدْ خَدَعْتُ مُحَمَّدًا مَرَّتَيْنِ " ⁽¹⁰⁾.

وفي ذلك يقول الإمام الشافعي: "أَسَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَهْلَ بَدْرٍ، فَمِنْهُمْ مَنْ مَنَّ عَلَيْهِ بِأَشْيَاءَ أَخَذَ مِنْهُ، وَمِنْهُمْ مَنْ أَخَذَ مِنْهُ فِدْيَةً، وَمِنْهُمْ مَنْ قَتَلَهُ، فَكَانَ مِنَ الْمَمْنُونِ عَلَيْهِمْ بِأَفْدِيَةٍ، أَبُو عَزَّةَ الْجَمْعِيُّ، تَرَكَ لُبْنِيَاتِهِ، وَأَخَذَ عَلَيْهِ عَهْدًا أَنْ لَا يَقَاتِلَهُ" ⁽¹¹⁾.

المطلب الثاني: معناه وأهميته:

■ المعنى الإفرادي:

- قوله: "لا يلدغ":

من لدغ، اللام والبدال والغين كلمة واحدة⁽¹²⁾ يقال: لدغ يلدغ وهو ملدوغ ولديغ⁽¹³⁾، ولدغته العقرب تلدغه لدغاً، وتلدغاً⁽¹⁴⁾: إذا عضته⁽¹⁵⁾. وأصابته بسهمها وشوكتها⁽¹⁶⁾.

اللدغ بالبدال المهملة، والغين المعجمة ما يكون من ذوات السموم⁽¹⁷⁾، واللدغ واللسع سواء⁽¹⁸⁾.

- قوله: "من جحر":

الجحر بضم الجيم، وسكون الحاء المهملة، أصله: الثقب، والخرق المستدير في الأرض، يكون للضب، واليربوع، والحية، وغيرها من ذوات اللدغ⁽¹⁹⁾.

وقيل: الجحر كل ما يحتفر في الأرض من الدواب نحو: جحر اليربوع، والثعلب، والأرنب⁽²⁰⁾.

- قوله: "مرتين": أي كرتين، أو مرة بعد أخرى⁽²¹⁾.

■ المعنى الإجمالي:

(لا يلدغ): روي على وجهين من الإعراب:

الوجه الأول: بالسكون، وكسر الغين في الوصل لالتقاء الساكنين، فيتحقق فيه معنى النبي⁽²²⁾، فكانه يقول:

"لا يلدغ المؤمن، ولا يؤتى من ناحية الغفلة، فيقع في مكروه مرة، بعد أخرى"⁽²³⁾.

وهذا الوجه محمول على أمر الدنيا، والآخرة معاً.

قال الإمام الخطابي: "هذا يروى على وجهين أحدهما: على الخبر، وهو أن المؤمن الممدوح، هو المتيقظ الحازم، الذي لا يؤتى من ناحية الغفلة، فيخدع مرة بعد أخرى، ولا يفتن هو به، وقد قيل: إنه الخداع في أمر الآخرة دون الدنيا، وثانها: على النهي: أي لا يلدغ المؤمن، ولا يؤتى من ناحية الغفلة فيقع في مكروه، وهذا يصلح أن يكون في أمر الدنيا والآخرة"⁽²⁴⁾.

وهذا الوجه: يضعفه سبب ورود الحديث؛ ولهذا تعقب التوربشتي ما ذكره الخطابي، قائلاً: "وأرى أن الحديث لم يبلغ الخطابي على ما كان عليه، وهو مشهور عند أهل السير"⁽²⁵⁾.

غير أن ثمة من لا يرى في سبب ورود الحديث تضعيفاً لهذا الوجه، كما هو الحال مع القاري، إذ قال: "لم يظهر لي وجه ضعفه، على أنه قد يقال: العبرة بعموم اللفظ، لا خصوص السبب، وإلّا لكان المؤمن مختصاً به - عليه الصلاة والسلام - لكونه أخبر عن نفسه"⁽²⁶⁾.

ومثله الطيبي، حيث بيّن وجه صحة الحمل على هذا الوجه، قائلاً: "إذا ذهب إلى النهي، خيل أنه صلوات الله عليه، لما رأى من نفسه الزكية الميل إلى الحلم، والعفو عنه، جرد منها مؤمناً، كاملاً، حازماً، ذا شهامة، ونهاه عن ذلك، تأنيباً يعني ليس من شيمة المؤمن الحازم، الذي يغضب لله، ويذب عن دين الله أن يندفع من مثل هذا الغادر المتمرد مرة بعد أخرى، فانتبه عن حديث الحلم وأمضى لسانك في الانتقام منه، والانتصار من عدو الله، فإن مقام التجربة والغضب لله يأبى الحلم والعفو... ومن أوصافه صلوات الله وسلامه عليه، ما روت أم المؤمنين، الصديقة بنت الصديق: "ما انتقم رسول الله ﷺ لنفسه في شيء قط، إلّا أن تنهك حرمة الله، فينتقم لله بها"، فظهر من هذا أن الحلم



مطلقًا غير محمود.... ويفهم منه أن هناك مقامًا للتحلم، والتساهل فيه محمود، بل مندوب إليه، وذلك مع المؤمنين من استعمال العفو، والحلم، وخفض الجناح.

قال تعالى: "وإذا ما غضبوا هم يغفرون"، فيجتمع لهم لين الجانب مع الأولياء، والغلظة مع الأعداء.

قال تعالى: "أشداء على الكفار رحماء بينهم"، "أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين"، وإذا ذهب إلى مجرد الإخبار لم يكن هذا التأنيب والتعبير، فلم يفهم منه أن التحلم والتساهل في بعض المواضع مندوب إليه، وأن الانتقام والانتصار من أعداء الدين مأمور به، فظهر من هذا أن القول بالنهي أولى، والمقام له ادعى، وسلوك ما ذهب إليه الإمام الخطابي أوضح وأهدى، وأحق أن يتبع وأحرى" (27).

وقد نقل ابن حجر تأييد الطيبي في حمل الخبر على النهي، وتعقبه بما يقويه قائلًا: "على الوجه الآخر، وهو الرواية بالرفع يكون إخبارًا محضًا، لا يفهم منه هذا الغرض المستفاد، فتكون الرواية بصيغة النهي أرجح، ويؤيده حديث احترسوا من الناس بسوء الظن" (28).

الوجه الثاني: بضم الغين فيكون من باب الخبر، والمعنى: "أن المؤمن الممدوح هو المتيقظ، والكيس الحازم، الذي لا يُستغفل، فيُخدع مرة بعد مرة، وهو لا يفتن لذلك" (29).

وهو اختيار القرطبي (30). وهو مؤيد أيضًا بسبب ورود الحديث.

قال القاضي عياض بعد أن ساقه: "ومعرفة هذا السبب، مخرجة عن معنى من ذهب فيه إلى النهي، وإنما هو على الخبر منه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" (31).

وقال القرطبي: "الرواية المعروفة: لا يلدغ بضم الغين، وكذلك قرأته على الخبر، وهو الذي يشهد له سبب الخبر، ومساقه" (32).

وقيل: "لا يلدغ على صيغة المجهول، والمؤمن مرفوع به، فلفظه لفظ الخبر، ومعناه الأمر، يقول: ليكن المؤمن حازمًا، حذرًا، لا يؤتى من ناحية الغفلة، فيُخدع مرة بعد أخرى" (33).

وقد فسره أبو داود الطيالسي: "بأن من أذنب ذنبًا، فعوقب به في الدنيا، لا يعاقب عليه في الآخرة" (34).

وأيد أبو البقاء الدميري هذا التفسير قائلًا: "يؤيد ما قاله الطيالسي، ما رواه النسائي في مسند علي، عن أبي سخيلة، أنه سمع عليًا عليه السلام يقول: أَلَا أَخْبَرَكُمْ بِأَفْضَلِ آيَةِ فِي كِتَابِ اللَّهِ؟ قَالُوا: بلى، قال: "وما أصابكم من مصيبة فبما كسبت أيديكم، ويعفو عن كثير"، والله أكرم من أن يثني على عبده في الآخرة العقوبة، وما عفا الله عنه في الدنيا، فالله أكرم، وأحلم من أن يعود بالعقوبة بعد عفوهِ" ⁽³⁵⁾.

ويضعف هذا التفسير: التخصيص بوصف الإيمان في قوله: "مؤمن": "لأن الكافر لا تنى عليه عقوبة ذنبه، وكذلك المنافق أيضًا" ⁽³⁶⁾.

وفسره ابن وهب قائلًا: "الرجل يقع في الشيء يكرهه فلا يعود فيه، وهو يتمشى على الرفع، يدل عليه قوله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا"، والتوبة النصوح، أن يجتنب الرجل العمل السوء، يتوب إلى الله منه، ثم لا يعود فيه أبدًا، ومنه قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "الندم توبة"؛ لأن الندم مما يمنع العود إلى مثله" ⁽³⁷⁾.

وفسره أبو عبيد قائلًا: "تأويل هذا الحديث عندنا: أنه ينبغي للمؤمن إذا نكب من وجهه ألا يعود لمثله" ⁽³⁸⁾.

وقد نقل ابن حجر قول أبي عبيد، وأيده قائلًا: "هذا هو الذي فهمه الأكثر، ومنهم الزهري راوي الخبر، فأخرج ابن حبان من طريق سعيد بن عبدالعزيز، قال: قيل للزهري لما قدم من عند هشام بن عبد الملك: ماذا صنع بك؟ قال: أوفى عني ديني، ثم قال: يا ابن شهاب لا تعد لمثلها تدان، قلت: لا، وذكر الحديث" ⁽³⁹⁾.

والذي يظهر، والله تعالى أعلم: أن معنى الحديث يجري في أمور الدنيا والآخرة، وليس ثمة دليل على تخصيصه بأمور الدين، وليس ثمة دليل على استبعادها أيضًا، ولهذا فعموم الخبر يتناولها معًا، فالعبرة بعموم اللفظ، لا خصوص سببه، وهو المعنى الذي يريد المناوي تقريره بقوله: "وهذا من جوامع كلمه، التي لم يُسبق إليها، أراد به تنبيه المؤمن على عدم عودِه لمحل حصول مضره سبقت له فيه، وكما أن هذا مطلوب في أمر الدنيا، فكذا في أمور الآخرة، فالمؤمن إذا أذنب ينبغي أن يتألم قلبه، كاللديغ، ويضطرب ولا يعود" ⁽⁴⁰⁾.

■ أهمية الحديث وبيانه في جانبين:

الجانب الأول: "الحديث يعد مثلًا بليغًا في الآداب والسلوك، ضربه النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ لبيان احتراز المؤمن، وفطنته، ويقظته، وأن الإيمان يمنعه من اقتراف السيئات التي تضره



مقارفتها، وأنه متى وقع في شيء منها، فإنه في الحال يبادر إلى الندم والتوبة والإنابة، ومن تمام توبته أن يحذر غاية الحذر من ذلك السبب الذي أوقعه في الذنب، كحال من أدخل يده في جحر فلدغته حية، فإنه بعد ذلك لا يكاد يدخل يده في ذلك الجحر؛ لما أصابه فيه أول مرة⁽⁴¹⁾.

وقد وقع الاتفاق على أن هذا الحديث قد جرى مجرى الأمثال، وأن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لم يُسبق إليه؛ ولهذا ذكره في باب الأمثال: أبو عبيد القاسم بن سلام⁽⁴²⁾، والمفضل بن سلمة⁽⁴³⁾، والثعالبي⁽⁴⁴⁾، وابن عبدربه الأندلسي⁽⁴⁵⁾، وآخرون.

قال ابن بطال: "ترجم له في كتاب الأمثال، باب المحاذرة للرجل من الشيء قد ابتلي بمثله مرة، وفيه أدب شريف، أدب به النبي أمته، ونههم كيف يحذرون ما يخافون سوء عاقبته، وهذا الكلام مما لم يُسبق إليه النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ"⁽⁴⁶⁾.

وقال العيني: "هذا الكلام مما لم يُسبق إليه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وأول ما قاله لأبي عزة الجمحي..."⁽⁴⁷⁾.

قال الحسيني: "قال ابن هشام: عن سعيد بن المسيب أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: لا يلدغ المؤمن من جحر مرتين، فذكره فصار الحديث مثلاً، ولم يسمع قبل ذلك"⁽⁴⁸⁾.

وقال الجاحظ: "سنذكر من كلام رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، مما لم يسبقه إليه عربي، ولا شاركه فيه أعجمي، ولم يدع لأحد، ولا أدعاه أحد مما صار مستعملاً، ومثلاً سائراً..... مثل قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لا يلدغ المؤمن من جحر مرتين"⁽⁴⁹⁾.

ولم أجد من خالف في ذلك إلا ما نقل عن السفاقسي، أنه قال: "وهذا مثل قديم، تمثل به من قبل النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وهو عليه الصلاة والسلام، كثيراً ما يتمثل بالأمثال القديمة، وأصل ذلك، أن رجلاً أدخل يده في جحر الصيد أو غيره، فلدغته حية في يده، فضربتته العرب مثلاً فقالوا: لا يدخل الرجل يده في جحر، فيلدغ منه مرة ثانية"⁽⁵⁰⁾.

وقد نقل الدماميني، قول السفاقسي، وتعقبه، مبيناً ضعفه، قائلاً: "إذا كان المثل العربي على الصورة التي حكاها، فالنبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لم يورده كذلك حتى يقال: إنه تمثل به، نعم أورد كلاماً بمعناه، وانظر فرق بين كلامه عليه الصلاة والسلام، وبين لفظ المثل المذكور، فطلاوة البلاغة على لفظه عليه الصلاة والسلام، وحلاوة العبارة فيه بادية، يدركها ذو الذوق السليم"⁽⁵¹⁾.

ونقله أيضًا القسطلاني، وتعقبه بالتضعيف المذكور، ونسبه لصاحبه⁽⁵²⁾.

الجانب الثاني: الحديث بلفظه، ومعناه من قبيل الاستعارة التمثيلية⁽⁵³⁾؛ لاشتماله على أركانها الأساسية: من "مشبه به، وهو المستعار منه، ومشبه، وهو المستعار له"، وكذلك لاشتماله على سماتها، وخصائصها، ومنها: حذف المشبه، وأداة التشبيه، واستعمال المثل في غير موضعه الأصلي. فالتَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أراد تنبيه المؤمن إلى صفة الحذر واليقظة، فضرب له مثلًا حسبيًا، معهودًا لديه، وذكر المستعار منه، وهو الحية التي تلدغ من يضع يده، أو قدمه في جحرها فتؤذيه، وترك ﷺ تعيين المستعار له "المشبه"؛ ليجري هذا المعنى المراد في كل صورة مشابهة لكل موضع يكون مصدرًا لأذى المؤمن في دينه ودنياه، فعليه والحال هذه تجنبه، كما يتجنب العاقل لسع الحية، ولدغها.

المطلب الثالث: صلة الحديث بغيره من الأحاديث الشريفة

ثَمَّةُ أَحَادِيثِ نَبَوِيَّةٍ شَرِيفَةٍ ذَاتِ صِلَةٍ ظَاهِرَةٍ بِحَدِيثِ: "لَا يُلْدَغُ الْمُؤْمِنُ مِنْ جُحْرِ مَرَّتَيْنِ"، وَلَعَلَّ مِنْ أَمَهِمَا:

1. ما رواه أبو هريرة -رضي الله عنه- أن رسول الله ﷺ، قال: "المؤمنُ غرٌّ كريمٌ، والفاجرُ خبٌّ لئيمٌ"⁽⁵⁴⁾. "غرٌّ" بكسر الغين المعجمة وتشديد الراء: من الغرارة، وهي قلة الفطنة للشر، وترك البحث عنه.

"خبٌّ" بفتح الخاء: المخادع، والمعنى: أن المؤمن موصوف بصفتين الغرارة، والكرم "فهو قليل الفطنة للشر، تارك البحث عنه، لا لجهله فيه، وإنما لكرم نفسه، ولين طبعه، وحسن خلقه"⁽⁵⁵⁾. "والفاجر" موصوف بصفتين مناقضتين لما قبلهما "الخداع والبخل، فهو سيئ الطوية، كثير الفطنة للشر، اعتاد البحث عنه، والوغل فيه، ليس حذرًا وعقلًا، وإنما خبثًا، ولؤمًا، وسعيًا بين الناس بالفساد"⁽⁵⁶⁾.

ولعلَّ ثَمَّةً تضادًا ظاهريًا بين هذا الحديث بمعناه المذكور، وحديث: "لا يُلدَغُ الْمُؤْمِنُ مِنْ جُحْرِ مَرَّتَيْنِ"، وقد صرح به الكنكوهي، ونفاه جامعًا بين الحديثين في معنهما، ودلالتهما قائلًا: "كونه غرًّا لا يقتضي كونه يعامل بحيث يغبن حتى ينافي قوله: "لا يُلدَغُ الْمُؤْمِنُ مِنْ جُحْرِ مَرَّتَيْنِ"، بل المراد بذلك



حسن ظنه بكل أحد، وإن عامل بالحزم" (57)، كما ألمح إليه الطيبي، حيث ذكر أن قوله صلى الله عليه وسلم: "المؤمن غر كريم" يحتمل معنيين اثنين:

أحدهما: أن المؤمن المحمود ليس بذئ مكر، وهو ينخدع لانقياده، ولينه، وحسن طباعه، وخلقه.

والثاني: أن المؤمن الذي يؤثر الخمول، ويعاود إصلاح نفسه، والتزود لمعاده، ونبذ أمور دنياه فليس بالغر، ولا بموضع ذم، ثم عقب قائلاً: "والأول هو الأوجه، لما سبق من قوله ﷺ: " لا يُلدَغ المؤمنُ من جُحْرِ مَرَّتَيْنِ؛ لأن المؤمن قد ينخدع تارة في مقام اللين والعطف، مع الأحباب وقد لا ينخدع مع الأغيار، روي أن ابن عمر رضي الله عنهما كلما صلى عبداً له، أعتقه، فقبل له، فقال: من خادعنا بالله ننخدع" (58).

وبه يتبين أنه ليس ثمة تعارض حقيقي بين معنى الحديثين، فحديث "المؤمن غر كريم"، فيه حث نبوي على التأدب بمكارم الأخلاق، ومحاسنها، ومنها عدم افتراض الشر، والتغافل عنه، وحديث "لا يلدغ المسلم من جحر مرتين"، فيه حث أيضاً على التأدب بمكارم الأخلاق، ومحاسنها، ومنها الحذر في الموضوع الذي يتكرر منه الشر، أو سبق فيه الأذى، وهي حالة استثنائية، وليست دائمة، وإنما يقتضيها الموقف ويستدعيها الحال. والله أعلم.

2. ما رواه أبو سعيد الخدري - رضي الله عنه - أن رسول الله ﷺ، قال: "لا حلیم إلا ذو عثرة، ولا حكيم إلا ذو تجربة" (59) وقد ذكر العلماء في بيان معنى الحديث، أنه محتمل لوجهين اثنين:

الوجه الأول: أن الواقع في العثرات والزلات، محب لستر غيره له، ومن ثم حلم على غيره، وعفى عنهم، وستر زلاتهم.

وهذا الوجه اختاره الدهلوي، قائلاً: "وهو أقرب وأظهر" (60).

والوجه الثاني: أن الحلم لا يحصل إلا مع تجربة الأمور، والتعثر بها، ومعرفة نفعها، وضرها، ومصالحها ومفاسدها، فيستبين مواضع الخطأ، ويتجنبها.

وهذا الوجه اختاره الإمام الخطابي قائلاً: "يذهب عامة الناس في قوله: "لا حلیم إلا ذو عثرة"، إلى أن الحلیم لا يسلم من أن تكون له عثرة، أو توجد منه زلة، وعندني في هذا خلاف ما يذهبون

إليه... وإنما وجهه أن المرء لا يوصف بالحلم، ولا يترقى إلى درجته، حتى يركب الأمور ويجريها، فيعثر مرة بعد أخرى، فيعتبر بها، ويستبين مواضع الخطأ فيتجنبها"⁽⁶¹⁾. وهو اختيار ابن الأثير أيضاً⁽⁶²⁾.

وعلى كلا الوجهين المذكورين في معنى الحديث تظهر لنا صلته بحديث: "لا يُلدَغُ الْمُؤْمِنُ مِنْ جُحْرٍ مَرَّتَيْنِ"، إذ إن المؤمن الذي علم بالتجربة منافع الأمور، ومفاسدها، وعين مواضع الأذى فيها يصبح حكيمًا، متيقظًا، قادرًا على أن يتجنبها، فلا يلدغ منها مرة بعد أخرى، والله أعلم.

وهو المعنى الذي ألمح إليه الطيبي بقوله: "يمكن أن يكون تخصيص الحليم بذى التجربة للإشارة إلى أن غير الحليم بخلافه، وأن الحليم الذي ليس له تجربة قد يعثر في مواضع لا ينبغي له فيها الحلم، بخلاف الحليم المجرب"⁽⁶³⁾، ثم تعقب ابن حجر قول الطيبي قائلًا: "وبهذا تظهر مناسبة أثر معاوية⁽⁶⁴⁾ لحديث الباب"⁽⁶⁵⁾.

المبحث الثاني: المسائل المستدل لها بالحديث في المتون الأصولية، وفيه ثلاثة مطالب

المطلب الأول: إخراج "صورة السبب"، أو محله من اللفظ العام بالاجتهاد:

■ أولاً: تصوير المسألة، وبيان الخلاف فيها:

اللفظ العام، إذا ورد على سبب خاص، فحكمه يعم كل ما يشمله اللفظ، ما لم يقدّم دليل بوجود قصر الحكم على السبب، فالعبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب⁽⁶⁶⁾. ويتفرع عن هذا مسألة تتعلق بصورة السبب، أو محل وروده، هل هي قطعية الدخول في اللفظ العام أم لا؟

فإن اقترن بما يدل على عمومته فيعم إجماعًا، وإن اقترن بما يدل على تخصيصه فيخص إجماعًا، وإن لم يقترن بدليل على التعميم، ولا دليل على التخصيص، فالمسألة محل نزاع بين الأصوليين على قولين:

القول الأول: عدم جواز إخراج محل السبب بالاجتهاد من اللفظ العام، فدخوله مقطوع به؛ لأن الحكم ورد بيانًا له، بخلاف غيره فيجوز إخراجها؛ لأن دخوله مظنون، وإليه ذهب أكثر الأصوليين⁽⁶⁷⁾. وحكى بعضهم الإجماع فيه⁽⁶⁸⁾.



القول الثاني: جواز إخراج محل السبب بالاجتهاد من اللفظ العام، فدخوله مظنون غير مجزوم به، وهو منسوب إلى الإمام أبي حنيفة النعمان⁽⁶⁹⁾.

والذي يتضح أن منشأ هذه النسبة للإمام أبي حنيفة، هو الاستنباط من التفرع الفقهي. إذ نقل عنه مسائل فقهية، ظاهرها إخراج محل السبب من اللفظ العام، ومن هذه المسائل:

مسألة: عدم صحة اللعان على الحمل، وهو سبب نزول آية اللعان، وكذلك مسألة: إلحاقه الولد بالفراش في الحرة دون الأمة، فأخرج ولد الأمة المستفرشة من عموم قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "الولد للفراش"، فلم يلحق ولدها إلا بإقراره، ومحل السبب قد ورد في ولد الأمة، لا الحرة.

فاستنبط من هذه الفروع الفقهية، قولاً أصولياً للإمام أبي حنيفة، أنه يجوز إخراج محل السبب بالاجتهاد.

والاستنباط المذكور هو الذي يفهم من قول الإمام الغزالي: "عزي إلى أبي حنيفة - رحمته -، تجويز إخراج السبب عن عموم اللفظ، استنباطاً من مصيره إلى أن الحامل لا يلاعن عنها، مع أن الآية وردت في امرأة العجلاني، وكانت حاملاً، ومن مصيره إلى أن ولد المشرقية يلحق بفراش المغربي، وهذا أسوأ رأي له في المسألتين جميعاً، فلا ينبغي أن يتخيل من عاقل مصيره إلى تجويز إخراج السبب عن قضية اللفظ"⁽⁷⁰⁾.

وقد أجاب أبو المعالي الجويني عن هذا الإشكال بقوله: "وإنما ادعى النقلة عن أبي حنيفة، أنه أخرج السبب من حديث اللعان على الحمل، وحديث عبد بن زمعة، ولا يجوز أن ينسب إلى متعاقل، تجويز إخراج السبب تخصيصاً، وحمل ما نقل عنه على أن الحديثين لم يبلغاه بكمالهما"⁽⁷¹⁾.

■ ثانياً: تعيين موضع الاستدلال بالحديث:

نقل الحنابلة عن الإمام أحمد مسائل، ظاهرها إخراج محل السبب بالاجتهاد، ومنها قول ابن اللحام: "وأما محل السبب فلا يجوز إخراجه بالاجتهاد إجماعاً؛ لأن دخوله مقطوع به؛ لكون الحكم أورد بياناً له بخلاف غيره فإنه يجوز إخراجه؛ لأن دخوله مظنون"⁽⁷²⁾.

ومنشأ ما ذكره ابن اللحام عن الإمام أحمد، هو ما رواه أحمد بن القاسم، عن أبي عبيد القاسم بن سلام: "سئل أبو عبدالله أحمد بن حنبل، عن قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لا يلسع

المؤمن من جحر مرتين"، فقال: إنما معنى الحديث، أن المؤمن لا ينبغي له أن يعصي الله، وإذا عصاه فلا ينبغي له أن يعود، ثم يرجع يتوب، لا يكون منه الشيء مرتين، قال: يحذرهم، وينهاهم⁽⁷³⁾.
ففهم أصحاب الإمام أحمد من ظاهر هذه الرواية المنقولة عنه أنه يجوز إخراج محل السبب بالاجتهاد.

غير أن ابن مفلح قد أرجع حمل الإمام أحمد الحديث على أمر الآخرة، وإخراجه أمر الدنيا، إلى أمر آخر، وهو: أن سبب ورود الحديث لم يصح عنده⁽⁷⁴⁾، وقد نقل جمع من الحنابلة، قول ابن مفلح في تبريره لقول الإمام أحمد، وسكتوا عنه، منهم: ابن اللحام⁽⁷⁵⁾، والجراعي⁽⁷⁶⁾، والمرداوي⁽⁷⁷⁾، والفتوحي⁽⁷⁸⁾، وآخرون.

المطلب الثاني: حكم جمع الطلاقات الثلاث بلفظ واحد:

■ أولاً: تصوير المسألة وبيان الخلاف فيها:

اتفق العلماء على سنية الطلاق في حال توفرت فيه أوصاف أربعة: أن يقع الطلاق في حال طهر المرأة من الحيض، والنفاس، وألا يقع الطلاق في طهر واقعها فيه، وأن لا يردف الطلاق طلاقاً آخر في العدة حتى تنقضي، وأن يقتصر على طلقة واحدة.

فإذا وقع الطلاق مع عدم توفر الصفتين الأوليين: فالإجماع واقع على تحريمه شرعاً، وعلى بدعيته.

وأما إن وقع الطلاق مع عدم توفر الصفتين الأخيرتين: فالمسألة محل خلاف بين العلماء، ومنها المسألة التي نحن بصدها، إذا طلق الرجل زوجته ثلاثاً بلفظ واحد، فقد اختلف العلماء في هذه المسألة على قولين:

القول الأول: تقع التطليقات الثلاث بلفظ واحد ثلاثاً. فتبين به المرأة بينونة كبرى، فلا تحل لزوجها حتى تنكح زوجاً غيره، وهو مذهب الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة⁽⁷⁹⁾.

وقد استدلوا بأدلة كثيرة لعل من أهمها:

(1) قوله تعالى: ﴿الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ﴾ {البقرة: 229}.



وجه الدلالة: ظاهر الآية يقتضي وقوع الطلاق في الطهر الواحد، بأن تطلق اثنتين، ثم واحدة.

(2) عن مجاهد قال: كنت عند ابن عباس رضي الله عنه، فجاءه رجل فقال: إنه طلق امرأته ثلاثاً، قال: فسكت حتى ظننت أنه رادها إليه، ثم قال: ينطلق أحدكم، فيركب الحموقة، ثم يقول: يا ابن عباس، يا ابن عباس، وإن الله قال: "وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا"، وإنك لم تتق الله، فلم أجد لك مخرجًا، أغضبت ربك، وبانت منك امرأتك" ⁽⁸⁰⁾.

وجه الدلالة من الحديث: في قوله: "أغضبت ربك، وبانت منك امرأتك"، حيث أوقع الثلاث بلفظ واحد ثلاثاً،

لا واحدة.

(3) عن ابن عباس رضي الله عنه قال: "كان الطلاق على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأبي بكر، وسنتين من خلافة عمر؛ طلاق الثلاث: واحدة، فقال عمر بن الخطاب: إن الناس قد استعجلوا في أمرٍ قد كانت لهم فيه أناة! فلو أمضيناه عليهم، فأمضاه عليهم" ⁽⁸¹⁾.

وجه الدلالة من الحديث: في قول عمر رضي الله عنه: "فلو أمضيناه عليهم"، أي على حكم ما شرع الله من وقوع الثلاث، فيكون المعنى الإخبار عن اختلاف عامة الناس في إيقاع الطلاق، لا وقوعه.

القول الثاني: تقع التطليقات الثلاث بلفظ واحد، طلقه واحدة.

وهو قول المجد بن تيمية، واختاره شيخ الإسلام ابن تيمية، وابن القيم ⁽⁸²⁾، واختاره الشوكاني ⁽⁸³⁾، ومن المعاصرين ابن عثيمين ⁽⁸⁴⁾. وقد استدلو بأدلة هي:

1. قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ﴾ {الطلاق:1}.

وجه الدلالة: أن الطلاق الثاني، وما بعده، يقع لغير العدة، فيكون مردوداً.

2. عن ابن عباس رضي الله عنه قال: "كان الطلاق على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأبي بكر، وسنتين من خلافة عمر؛ طلاق الثلاث: واحدة، فقال عمر بن الخطاب: إن الناس قد استعجلوا في أمرٍ قد كانت لهم فيه أناة! فلو أمضيناه عليهم، فأمضاه عليهم" ⁽⁸⁵⁾.

وجه الدلالة: أن إمضاء الثلاث هو من اجتهاد عمر بن الخطاب رضي الله عنه، وهو من قبيل السياسة الشرعية، تحقيقاً لمصلحة ردع الناس، وزجرهم لتهاونهم، ولما كانت المصلحة متغيرة، فلا بد أن يصار إلى الأصل، وهو إيقاع الثلاث بلفظ واحد واحدة.

3. قوله تعالى: ﴿الطَّلُقُ مَرَّتَانٍ فَأَمْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحُ﴾ {البقرة:229}.

وجه الدلالة: "لفظ مرتان في الآية، إذ معناه في لغة العرب مرة بعد أخرى، والأحاديث تؤيد هذا المعنى ومنها:

قوله رضي الله عنه: "رأى محمد ربه مرتين"⁽⁸⁶⁾. وقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لا يُلدَغُ الْمُؤْمِنُ مِنْ جُحْرِ مَرَّتَيْنِ"، فالمراد من المراتين في كل من الحديثين مرة، بعد مرة، وهو المعقول من اللغة والعرف"⁽⁸⁷⁾.

■ ثانيًا: تعيين موضع استدلال الأصوليين بالحديث:

ذكر ابن القيم حديث: "لا يُلدَغُ الْمُؤْمِنُ مِنْ جُحْرِ مَرَّتَيْنِ"، مستدلًا به على أن الطلاق الثلاث بلفظ واحد، يقع طليقة واحدة من حيث المعنى اللغوي لكلمة المرة والمرتين، قائلًا: "لو قال المقر بالزنا: أنا أقرُّ أربع مرات أني زنيت، كان ذلك مرة واحدة، فمن يعتبر الأربع لا يجعل ذلك إلا إقرارًا واحدًا، وقال النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "مَنْ قَالَ فِي يَوْمِهِ سُبْحَانَ اللَّهِ وَبِحَمْدِهِ مِائَةَ مَرَّةٍ حُطَّتْ خَطَايَاهُ، وَلَوْ كَانَتْ مِثْلَ زَبَدِ الْبَحْرِ". فلو قال: سبحان الله وبحمده مئة مرة، لم يحصل له هذا الثواب حتى يقولها مرة بعد مرة... وهذا كما أنه في الأقوال والألفاظ، فكذلك هو في الأفعال سواء، كقوله تعالى: "سَنُعَذِّبُهُمْ مَرَّتَيْنِ"، إنما يريد مرة بعد مرة، وكذلك قول ابن عباس رضي الله عنه: "رأى محمد ربه بفؤاده مرتين"، إنما هو مرة بعد مرة، وكذلك قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لا يُلدَغُ الْمُؤْمِنُ مِنْ جُحْرِ مَرَّتَيْنِ"، فهذا

المعقول من اللغة والعرف في الأحاديث المذكورة"⁽⁸⁸⁾.

المطلب الثالث: القياس في أحكام الدين

■ أولًا: تصوير المسألة، وبيان الخلاف فيها.

اتفق العلماء على حجية القياس الصادر من النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أو الصادر من غيره في حضرته. وكذلك اتفقوا على حجيته في الأمور الدنيوية، واختلفوا في التعبد بالقياس في الأمور الشرعية. وذلك على مذهبين اثنين:



المذهب الأول: جواز التعبد بالقياس بالأموال الشرعية عقلاً، ووجوب العمل به شرعاً.

وهو مذهب السلف، والجمهور من الخلف. وقد استدلووا بأدلة كثيرة، لعلّ من أهمها ما يلي:

(1) قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَأْتُولِي الْآبْصَرِ﴾ {الحشر: 2}.

وجه الدلالة: الأمر بالاعتبار المنصوص عليه في الآية إذ إن الاعتبار لغةً، هو تمثيل الشيء بالشيء، وإجراء حكمه عليه، وهو أحد معاني القياس.

(2) قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لِمَا أَفِي وَلَا نَنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَّهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾ {الإسراء: 23}.

وجه الدلالة: النهي عن جميع أنواع الأذى، قولاً، وفعلاً، إذ لو لطم الرجل أباه، فلا يقال إنه لم يأت بمحرم؛ لأن النَّصَّ جاء بقول أف فحسب.

(3) قوله تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمَّداً فَجَزَاءٌ

مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾ {المائدة: ٩٥}.

وجه الدلالة: أن الله قد أقام مثل الشيء مقام الشيء، وفي ذلك دلالة على أن حكم الشيء يعطى لنظيره، وأن كل متماثلين فلهما ذات الحكم، وما القياس إلا ذلك.

(4) ما رواه ابن عباس، رضي الله عنهما: أَنَّ رَجُلًا قَالَ: يَا نَبِيَّ اللَّهِ، إِنَّ أَبِي مَاتَ، وَلَمْ يُحِجَّ، أَفَأَحُجُّ عَنْهُ؟

قال النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَرَأَيْتَ لَوْ كَانَ عَلَى أَبِيكَ دَيْنٌ، أَكُنْتَ قَاضِيَهُ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: فَدَيْنُ اللَّهِ أَحَقُّ ⁽⁸⁹⁾.

وجه الدلالة: أن النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قد ألحق دين الله بدين العباد في وجوب القضاء، والإلحاق ههنا قياس. ومنه قول السرخسي: "هذا تعليم للمقايسة، وبيان بطريق إعمال الرأي" ⁽⁹⁰⁾.

(5) الإجماع، ومنه قول الأمدى: "وأما الإجماع فهو أقوى الحجج في هذه المسألة، فهو أن

الصحابة اتفقوا على استعمال القياس في الوقائع التي لا نصَّ فيها من غير تكبير من أحد

منهم" ⁽⁹¹⁾.

6) قوله ﷺ: "لا يُلدَغُ الْمُؤْمِنُ مِنْ جُحْرٍ مَرَّتَيْنِ" (92).

وجه الدلالة: في الحديث دلالة على أن المؤمن يقيس المرة الثانية على الأولى، وهو تصحيح للقياس (93).

المذهب الثاني: عدم جواز القياس شرعاً، وهو مذهب الظاهرية (94). وقد استدلوا بأدلة، لعل من أهمها ما يلي:

1. قوله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ﴾ {الشورى: 21}.

وجه الدلالة: أن كل ما لم ينص عليه في الشرع، لم يأذن به الله، وهذه صفة القياس.

2. عن ابن عمر رضي الله عنهما أن عمر رأى على رجل قباء من حرير، فقال الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لو اشتريته؟ فقال: إنما يلبس هذا من لا خلاق له، فأهدى الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حلة سيرا، فأرسل بها إليّ فقلت: أرسلت بها، وقد سمعتك قلت فيها ما قلت؟ قال صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إنما بعثتها إليك؛ لتستمع بها، وفي رواية قال: إني لم أبعثها إليك لتلبسها؛ ولكن لتشققها خمراً بين نسائك" (95).

وجه الدلالة: إنكار الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على عمر تسويته بين الملك، والانتفاع، والبيع، وبين اللباس المنهي عنه (1).

3. قوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيِينًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ {النحل: 89}.

وجه الدلالة: أن تبيان القرآن الكريم لكل شيء فيه نفي للحاجة إلى القياس.

ويجاب عن ذلك: أن التبيان يكون بأحد طريقين: إما بدلائل ألفاظه، أو بواسطة الاستنباط منه، وما القياس إلا الاستنباط.

4. جملة النصوص الواردة في ذم العمل بالظن، والقول على الله بغير علم، وما القياس إلا عمل بالظن (96).



ويجاب عن ذلك: بعدم التسليم بأن القياس قول بما لا يعلم؛ لأنه يثير ظنًا غالبًا في ثبوت الحكم، وقد تعبدت الأمة بالعمل بالظن الغالب، وجوزت بناء الأحكام الشرعية عليه.

5. الآثار الواردة عن بعض الصحابة في ذم الرأي، ومنها: قول عمر بن الخطاب - رضي الله عنه -: "إياكم وأصحاب الرأي، فإنهم أعيتهم الأحاديث، فتكلموا بالرأي" ⁽⁹⁷⁾.

ويجاب عنه: بالجمع بين أقوال الصحابة ومسالكتهم، إذ ثبت عنهم إعمال الرأي، فيعلم بذلك أن ما عملوا به، هو القياس الصحيح، وما نهوا عنه فهو القياس الفاسد، المصادم للنصوص.

■ ثانيًا: تعيين موضع استدلال الأصوليين بالحديث.

ذكر ابن حزم الظاهري حديث: "لا يُلدِّعُ الْمُؤْمِنُ مِنْ جُحْرِ مَرَّتَيْنِ"، وهو في صدد استعراضه لجميع أدلة مخالفته من القائلين بجواز التعبد بالقياس في أحكام الدين، ثم شرع في الرد على استدلالهم به قائلًا:

"وقد قلنا مرارًا: إننا لا ننكر نقل لفظ إلى معنى آخر، إذا صح ذلك بنص آخر، أو إجماع، ولكن إذا كان عندهم هذا قياسًا، فإنه يلزمهم أنه متى سمعوا ذكر "جحر" في أي شيء ذكر أن يقيسوا عليه كل ما في العالم، كما جاء النهي عن البول في الجحر، فلم يقيسوا عليه غيره، فإذا لم يفعلوا فلا شك أنه إنما انتقل إلى هاهنا لفظ "الجحر" إلى كل ما عداه بالإجماع" ⁽⁹⁸⁾.

ولعلَّ أول ما يلاحظ على النقل السابق عن ابن حزم: أنه لم ينسب الاستدلال بالحديث لأحد من مخالفته على وجه التعيين ⁽⁹⁹⁾.

وثانيهما: أنه لم يكن دقيقًا في استنباط وجه دلالة الحديث على المسألة لمخالفته؛ ولهذا تعقبه العثماني، قائلًا: "لأنه زعم أنا نقيس غير الجحر على الجحر المذكور في الحديث، وليس كما زعم؛ لأن معناه أن من فطرة المؤمن أنه إذا لدغ من جحر، وتأذى من شيء مرة، يقيس المرة الثانية على الأولى، ولا يقربه فثبت من الحديث صحة القياس، وأنه فطرة المؤمن" ⁽¹⁰⁰⁾.

الخاتمة والنتائج:

توصل البحث إلى النتائج الآتية:

1. الحديث الصحيح المتفق عليه: "لا يُلدِّعُ الْمُؤْمِنُ مِنْ جُحْرِ مَرَّتَيْنِ"، قاله النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، في واقعة يوم أحد، لأبي عزة الجمحي.

2. الحديث بلفظه الموجز يعد تركيباً لغوياً، بديعاً، وهو من قبيل "الاستعارة التمثيلية"، ووسيلة بيانية هامة؛ لتجسيد الفكرة، وتقريب المعنى.
3. وقع الاتفاق على أن النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لم يُسبق إلى هذا اللفظ الموجز، إذ أوتي جوامع الكلم، فهو أفصح العرب، وأبلغ من نطق بالضاد، ثم أصبح الحديث بلفظه الموجز، مثلاً يضرب لمن لا يتعظ من خطئه، وعثرته الأولى، ويؤتى من الموضوع الذي أوتي منه أول مرة.
4. حمل العلماء الحديث من ناحية إعرابه على وجهين: الوجه الأول: بالسكون فيكون من قبيل النهي عن الشيء، والوجه الثاني: بالرفع فيكون من قبيل الخبر مدحاً لصفة التيقظ، والحذر، والحزم، وعدم الغفلة. كما أن منهم من قصر الحديث على أمور الدنيا؛ لاعتبار سبب وروده، كما هو الحال مع الإمام القرطبي، ومنهم من أرجعه إلى أمور الآخرة، كما هو الحال مع إمامنا أبي عبدالله، أحمد بن حنبل الشيباني. ومنهم من جمع بين الموضوعين، فأجرى الحديث في أمور الدين والدنيا؛ لاعتبار أن العبرة عنده بعموم اللفظ، لا خصوص سببه، وهو الرأي الصحيح في تقدير الباحث.
5. لهذا الحديث الشريف بإيجاز لفظه، وعمق معناه، صلة بأحاديث نبوية شريفة، جاءت أيضاً في ذات السياق من حيث الفكرة، والمعنى، وليس ثمة تعارض بينها وبين الحديث موضوع الدراسة.
6. كثر الاستشهاد بهذا الحديث في المصنفات: في فن البلاغة، والأدب، والمعاني، وفي باب الأخلاق، والسلوك. كل بحسبه، وما يقتضيه.
7. استشهد الأصوليون بحديث: "لا يُلدَعُ الْمُؤْمِنُ مِنْ جُحْرِ مَرَّتَيْنِ" في متونهم الأصولية في مواضع محدودة، والاستدلال بالحديث، فيها إما أن يكون على مسائل أصولية، كما هو الحال مع مسألتي: القياس في أحكام الدين، وإخراج صورة السبب من اللفظ العام، وإما أن يكون على تفرعات فقهية، ذات صلة بمباحث الأصول، كما هو الحال مع مسألة حكم جمع الطلقات الثلاث بلفظ واحد.

التوصيات:

أوصي بمزيد من الدراسات، التي تستهدف المباحث الأصولية، التي يكثر استدلال الأصوليين فيها بأحاديث النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.



الهوامش والإحالات:

- (1) سيأتي كلام الجاحظ بتمامه في المطلب الأول من البحث.
- (2) البخاري، صحيح البخاري: 31/8، كتاب الأدب، باب لا يلدغ المؤمن من جحر مرتين، حديث رقم (6133).
- (3) مسلم، صحيح مسلم: 2295/4، كتاب الزهد والرقائق، باب لا يلدغ المؤمن من جحر مرتين، حديث رقم (2998).
- (4) أخرجه: ابن حنبل، المسند: 379/2.
- (5) أبو داود، سنن أبي داود: 227/7، حديث رقم (4862).
- (6) ابن ماجه، سنن ابن ماجه: 122/5، باب العزلة، حديث رقم (3982).
- (7) وهو إسناد حسن، قال شعيب الأرنؤوط: "إسناد حسن محمد بن الحارث المصري، شيخ المصنف، صدوق حسن الحديث، وقد توبع، ومن فوقه ثقات"، ابن ماجه، سنن ابن ماجه: 122/5.
- (8) الدارمي، مسند الدارمي: (2920)، حديث رقم (1177)، والحديث بهذا الإسناد ضعيف؛ لضعف عبدالله بن صالح.
- (9) عمرو بن عبدالله بن عمير بن أهيب بن حذافة بن جمح الجمحي، نسب إلى جده. ولا عقب له، فلم يبق إلا النساء، قتله النبي ﷺ، بحمراء الأسد، يوم أحد صبرًا، وكان قد من عليه يوم بدر. انظر في ترجمته: الزبيري، نسب قريش: 397. ابن حزم، جمهرة أنساب العرب: 162/1.
- (10) الحسيني، البيان والتعريف: 296/2. وينظر: ابن بطلال، شرح صحيح البخاري: 307/9. القرطبي، المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم: 631/6. العيني، عمدة القاري: 173/22.
- (11) الشافعي في شرح مسند الإمام الشافعي: 387/5.
- (12) ابن فارس، مقاييس اللغة: 243/5، مادة (لدغ).
- (13) ابن فارس، معجم اللغة: 806، مادة (لدغ).
- (14) الصحاح في اللغة والعلوم: 4645، مادة (لدغ).
- (15) ابن حداد، كتاب الأفعال: 451/2.
- (16) الوهراني، مطالع الأنوار على صحاح الأنوار: 426/3.
- (17) أما الذي بالذال المعجمة، والعين المهملة، فهو من النار ينظر: القسطلاني، إرشاد الساري شرح صحيح البخاري: 79/9.
- (18) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر: 248/4.
- (19) ابن رسلان، شرح سنن أبي داود: 581/18. ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر: 248/4.
- (20) الجواليقي، التكملة على درة الغواص: 861. وينظر في تفصيل أمكنة ضروب من الحيوان في: "فقه اللغة، وسر العربية"، الثعالبي، الاعجاز والإيجاز: 200.
- (21) القاري، مرقاة المفاتيح: 3162/8.



- (22) قاله ابن التين ينظر: ابن حجر، فتح الباري: 529/10.
- (23) المازني، المعلم بفوائد مسلم: 384/3.
- (24) الخطابي، معالم السنن: 106/4.
- (25) القاري، مرقاة المفاتيح: 3162/8.
- (26) نفسه، الصفحة نفسها.
- (27) الطيبي، شرح المشكاة: 3221/10.
- (28) ابن حجر، فتح الباري: 529/10.
- (29) المازني، المعلم بفوائد مسلم: 384/3.
- (30) القرطبي، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم: 631/6.
- (31) المازني، إكمال المعلم بفوائد مسلم: 547/8.
- (32) القرطبي، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم: 631/06.
- (33) قاله الإمام الخطابي ينظر: معالم السنن: 106/4.
- (34) أبو داود الطيالسي، مسند أبي داود: 355/3.
- (35) الدميري، حياة الحيوان الكبرى: 193/2.
- (36) المملطي، المعتصر من المختصر من مشكل الآثار: 288/2.
- (37) نفسه، الصفحة نفسها.
- (38) ابن بطال، شرح صحيح البخاري: 307/9.
- (39) ابن حجر، فتح الباري: 529/10. وينظر: أبو الشيخ الأصفهاني، الأمثال في الحديث النبوي: 43.
- (40) المناوي، فيض القدير: 454/6.
- (41) السعدي، بهجة قلوب الأبرار وقرّة عيون الأخيار: 158.
- (42) أبو عبيد، الأمثال: 222، باب المحاذرة للرجل من الشيء قد أتتلي بمثله.
- (43) ابن عاصم، الفاخر: 303.
- (44) الثعالبي، الإعجاز والإيجاز: 20.
- (45) ابن عبد ربه، العقد الفريد: 5/3.
- (46) ابن بطال، شرح صحيح البخاري: 307/9.
- (47) العيني، عمدة القاري: 173/22.
- (48) الحسيني، البيان والتعريف: 296/2.
- (49) الجاحظ، البيان والتبيين: 12/2.
- (50) الدماميني، مصابيح الجامع: 347/9.



- (51) نفسه، و الصفحة نفسها.
- (52) القسطلاني، إرشاد الساري شرح صحيح البخاري: 79/9.
- (53) انظر في تعريفها وأركانها: الاستعارة في الحديث النبوي الشريف، محمد علي الطائي.
- (54) رواه: أبو داوود، سنن أبي داود، كتاب الأدب، باب في حسن العشرة، حديث رقم، (4790). الترمذي، سنن الترمذي، باب ما جاء في البخيل، حديث رقم (1964)، واللفظ لهما، ورواه: ابن حنبل، المسند: 394/2، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، وقال الترمذي: هذا حديث غريب، لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وحسنه الألباني، صحيح سنن أبي داود.
- (55) ينظر: الدهلوي، لمعات التنقيح في شرح مشكاة المصابيح: 330/8.
- (56) ينظر: القاري، مرقاة المفاتيح: 3179/8. وينظر أيضًا: الخطابي، معالم السنن: 108/4.
- (57) الكنكوهي، الكوكب الدرّي شرح جامع الترمذي: 57/3.
- (58) الطيبي، شرح المشكاة: 3236/1.
- (59) رواه: الترمذي، سنن الترمذي: 379/4، أبواب البر والصلة، باب ما جاء في التجارب، حديث رقم (2033)، وقال: حديث حسن غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه، ابن حنبل، المسند: 110/17، حديث رقم (11056). البخاري، الأدب المفرد، موقوفًا على أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، حديث رقم (139) و(291)، وضعف الألباني إسناده؛ لضعف دراج في روايته عن أبي الهيثم.
- (60) الدهلوي، لمعات التنقيح شرح مشكاة المصابيح: 309/8.
- (61) الخطابي، غريب الحديث: 618/1.
- (62) فيما ينقله عنه: ابن حجر، فتح الباري: 529/10.
- (63) الطيبي، شرح المشكاة: 3223/10.
- (64) يريد أثر معاوية فيما رواه البخاري في الأدب المفرد، من طريق علي بن مسفر، عن هشام، عن أبيه، قائلًا: كنت جالسًا عند معاوية، فحدث نفسه، ثم انتبه فقال: "لا حلّيم إلا ذو تجربة".
- (65) يريد حديث: "لا يُدْعُ الْمُؤْمِنُ مِنْ جُحْرِ مَرَّتَيْنِ"، حيث بوب البخاري به. ينظر: ابن حجر، فتح الباري: 430/10.
- (66) إذا ورد لفظ عام على سبب خاص، واللفظ مستقل بنفسه دون سببه، فهل يسقط السبب عموم اللفظ أو لا؟ اختلف العلماء في ذلك على مذهبين: الأول: العبرة بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب، وهو مذهب الجمهور: أبي حنيفة، والشافعي، وأحمد ومالك في إحدى الروايتين عنه. والثاني: العبرة بخصوص السبب، لا عموم اللفظ، وهو مذهب مالك في إحدى الروايتين عنه، وبه قال المزني، والقفال من الشافعية. ينظر: ابن قدامة، روضة الناظر: 35/2.
- الزركشي، البحر المحيط: 276/4. القرافي، شرح تنقيح الفصول: 216.
- (67) الزركشي، البحر المحيط: 293 / 4. آل تيمية، المسودة في أصول: 132/1. ابن المبرد، غاية السؤل إلى علم الأصول: 100. العراقي، الغيث الهامع: 636.
- (68) ابن اللحام، القواعد والفوائد: 199.



- (69) الزركشي، البحر المحيط: 293/4. الغزالي، المنخول من علم الأصول: 242.
- (70) الغزالي، المنخول من تعليقات الأصول: 225.
- (71) ابن اللحام، القواعد والفوائد: 200. وينظر النَّصَّ المنقول بتمامه عند: الجويني، البرهان: 136/1.
- (72) ابن اللحام، القواعد والفوائد: 199.
- (73) أبو يعلى، طبقات الحنابلة: 136/1.
- (74) ابن مفلح، أصول ابن مفلح: 809/2.
- (75) ابن اللحام، القواعد والفوائد: 199.
- (76) الجراعي، شرح مختصر أصول الفقه: 468/2.
- (77) المرادوي، التحبير شرح التحرير: 2397/5.
- (78) الفتوحى، شرح الكوكب المنير: 182/3.
- (79) الشافعي، الأم: 187/5. الكاساني، بدائع الصنائع: 94/3. ابن رشد الحفيد، المقدمات: 385/2. ابن قدامه، المغني: 515/7.
- (80) أخرجه: أبو داود، سنن أبي داود: 260/2، كتاب الطلاق، باب نسخ المراجعة، وصححه: الألباني، إرواء الغليل: 121/7.
- (81) رواه: مسلم، صحيح مسلم: 1099/2، كتاب الطلاق، باب طلاق الثلاث، حديث رقم (1472).
- (82) ابن تيمية، الفتاوى: 19/3. ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين: 377/4.
- (83) الشوكاني، الفتح الرباني: 3464/7.
- (84) العثيمين، مجموع فتاوى ورسائل الشيخ ابن عثيمين: 242/34.
- (85) سبق تخريجه.
- (86) رواه: مسلم، صحيح مسلم، واللفظ له، في كتاب الإيمان، باب معنى قول الله عزَّ وجل: "وَلَقَدْ رَأَهُ نَزَلَةً أُخْرَى".
- (87) ينظر: ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين: 384/3.
- (88) ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين: 384/4.
- (89) رواه: البخاري، صحيح البخاري: 18/3، كتاب جزاء الصيد، باب الحج والنذر عن الميت، حديث رقم (1852).
- (90) السرخسي، أصول السرخسي: 130/2.
- (91) الأمدى، الإحكام: 40/4.
- (92) ابن حزم، الإحكام: 427/5.
- (93) التهانوي، إعلاء السنن: 114.
- (94) ابن حزم، الإحكام: 383/5.
- (95) رواه: مسلم في صحيح مسلم: 37/14، كتاب اللباس، باب تحريم استعمال الذهب والحير على الرجال، وإباحته للنساء.



- (96) البيهقي، المدخل إلى السنن الكبرى: 196، حديث رقم (213).
- (97) رواه: ابن حزم، الإحكام: 210/5، من طريق أبي بكر بن أبي داود، عن محمد بن عبد الملك القزاز، عن ابن أبي مريم، ونافع بن يزيد، عن ابن الهادوية، وإسناده جيد.
- (98) ابن حزم، الإحكام: 427/5.
- (99) وحسب ما اطّلت عليه، فلم أجد من استدلل بالحديث على المسألة، عدا ما ذكره ابن حزم عن مخالفه.
- (100) التهانوي، إعلاء السنن: 114.

المراجع:

- (1) ابن الأثير، المبارك بن محمد بن محمد الشيباني، الشّافي في شرح مُسنَد الشّافعي، تحقيق: أحمد بن سليمان، وبّاسر بن إبراهيم، مكتبة الرُّشد، الرياض، 2005م.
- (2) ابن الأثير، المبارك بن محمد بن محمد الشيباني، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، 1399هـ.
- (3) الأمدّي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، علق عليه: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، دمشق، بيروت، 1402هـ.
- (4) الألباني، محمد ناصر الدين، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، المكتب الإسلامي، بيروت، 1985م.
- (5) البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، 1422هـ.
- (6) البخاري، محمد بن إسماعيل، الأدب المفرد، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، 1989م.
- (7) ابن بطال، علي بن خلف، شرح صحيح البخاري، تحقيق: ياسر إبراهيم، مكتبة الرشد، الرياض، 1423هـ.
- (8) البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي، المدخل إلى السنن الكبرى، تحقيق: محمد الأعظمي، دار الخلفاء، الكويت، د.ت.
- (9) الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة، الجامع الصحيح: سنن الترمذي، تحقيق: كمال الحوت، دار الحديث، القاهرة، 1987م.
- (10) التهانوي، ظفر أحمد العثماني، إعلاء السنن، تحقيق: محمد تقي عثمان، دار القرآن والعلوم الإسلامية، كراتشي، 1418هـ.
- (11) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الفتاوى، دار الكتب، بيروت، 1408هـ.
- (12) آل تيمية، عبد السلام بن عبد الله، عبد الحليم بن عبد السلام، أحمد بن عبد الحليم، المسودة، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة المدني، القاهرة، د.ت.
- (13) الثعالبي، عبد الملك بن محمد بن إسماعيل، الإعجاز والإيجاز، مكتبة القرآن، القاهرة، د.ت.
- (14) الجاحظ، عمرو بن بحر، البيان والتبيين، دار مكتبة الهلال، بيروت، 1423هـ.



- 15) الجراعي، أبو بكر زايد، شرح مختصر الجراعي، تحقيق: عبد العزيز القايدي، لطائف النشر، الكويت، 1433هـ.
- 16) الجواليقي، موهوب بن الخضر، التكملة على درة الغواص، تحقيق: عبد الحفيظ قرني، دار الجيل، بيروت، 1417هـ.
- 17) الجويني، عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: صلاح عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1418هـ.
- 18) ابن حجر، أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ.
- 19) ابن حداد، سعيد بن محمد السرقسطي، كتاب الأفعال، تحقيق: حسين شرف، دار الشعب للطباعة، القاهرة، 1395هـ.
- 20) ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، جمهرة أنساب العرب، تحقيق: عبد السلام هارون، دار المعارف، القاهرة، 1962هـ.
- 21) ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، الإحكام في أصول الأحكام، ضبط: محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1142هـ.
- 22) الحسيني، إبراهيم بن محمد، البيان والتعريف في أسباب ورود الحديث الشريف، تحقيق: سيف الدين الكاتب، دار الكتاب الغربي، بيروت، د.ت.
- 23) ابن حنبل، أحمد بن محمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل: المسند، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعادل مرشد، وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2001م.
- 24) الخطابي، حمد بن محمد بن إبراهيم، غريب الحديث، تحقيق: عبد الكريم إبراهيم الغرابوي، وعبد القيوم عبد رب النبي، دار الفكر، دمشق، 1982م.
- 25) الخطابي، حمد بن محمد بن إبراهيم، معالم السنن، المطبعة الأميرية، حلب، 1932م.
- 26) أبو داود الطيالسي، سليمان بن داود بن الجارود، مسند أبي داود الطيالسي، تحقيق: محمد بن عبد المحسن التركي، دار هجر، القاهرة، 1999م.
- 27) الدماميني، محمد بن أبي بكر، مصابيح الجامع، تحقيق: نور الدين طالب، دار النوادر، دمشق، 1430هـ.
- 28) الدميري، محمد بن موسى بن عيسى، حياة الحيوان الكبرى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1424هـ.
- 29) الدهلوي، عبد الحق بن سيف الدين بن سعد الله، لمعات التنقيح في شرح مشكاة المصابيح، تحقيق: تقي الدين الندوي، دار النوادر، دمشق، 2014م.
- 30) ابن رسلان، أحمد بن حسين، شرح سنن أبي داود، تحقيق: خالد الرباط، دار الفلاح، القاهرة، 1437هـ.
- 31) ابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد، المقدمات المهمدات، تحقيق: محمد حجي، دار الغرب، بيروت، 1998م.
- 32) الزبيري، مصعب بن عبد الله، نسب قريش، دار المعارف، القاهرة، د.ت.



- 33) الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، لبنان، 1994م.
- 34) السرخسي، محمد بن أبي سهل، أصول السرخسي، تحقيق: أبي الوفاء الأفعاني، لجنة إحياء التراث، الهند، د.ت.
- 35) السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، بهجة قلوب الأبرار، تحقيق: عبد الكريم بن رسي، مكتبة الرشد، الرياض، 1422هـ.
- 36) الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، دار الفكر، بيروت، 1403هـ.
- 37) الشوكاني، محمد بن علي، الفتح الرباني من فتاوى الإمام الشوكاني، تحقيق: محمد صبيح بن حسن حلاق، مكتبة الجيل الجديد، صنعاء، د.ت.
- 38) أبو الشيخ الأصبهاني، عبد الله بن محمد بن جعفر، كتاب الأمثال في الحديث النبوي، تحقيق: عبد العلي عبد الحميد حامد، الدار السلفية، بومباي، 1987م.
- 39) الطائي، محمد علي، الاستعارة في الحديث النبوي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1991م.
- 40) الطيبي، الحسين بن عبد الله، الكاشف عن حقائق السنن (شرح المشكاة)، تحقيق: عبد الحميد هندواوي، مكتبة الباز، مكة المكرمة، 1417هـ.
- 41) ابن عاصم، المفضل بن سلمة، الفاخر، تحقيق: عبد العليم الطحاوي، مراجعة: محمد علي النجار، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، عيسى البابي الحلبي، القاهرة، 1380هـ.
- 42) ابن عبد ربه، أحمد، العقد الفريد، بيروت، 1404هـ.
- 43) أبو عبيد، القاسم بن سلام الهروي، الأمثال، تحقيق: عبد المجيد قطامش، دار المأمون للتراث، بيروت، 1400هـ.
- 44) العثيمين، عبد الله محمد صالح، مجموع فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن عثيمين، تحقيق: فهد ناصر بن إبراهيم السليمان، دار الوطن، الرياض، 1413هـ.
- 45) العراقي، أحمد بن عبد الرحيم، الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، تحقيق: محمد تامر حجازي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004م.
- 46) العيني، محمود بن أحمد، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2010م.
- 47) الغزالي، محمد بن محمد، المنخول من علم الأصول، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1419هـ.
- 48) ابن فارس، أحمد بن فارس ابن زكريا، مجمل اللغة، تحقيق: زهير سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1406هـ.
- 49) ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، 1399هـ.
- 50) الفتوحى، محمد بن أحمد بن عبد العزيز، شرح الكوكب المنير: المختبر المبتكر شرح المختصر، تحقيق: محمد الزحيلي، ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، الرياض، 1997م.
- 51) القاري، علي بن سلطان، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، دار الفكر، بيروت، 1422هـ.

- (52) القاضي عياض، عياض بن موسى السبتي، إكمال المعلم بفوائد مسلم، تحقيق: يحيى إسماعيل، دار الوفاء، القاهرة، 1419هـ.
- (53) ابن قدامة، عبد الله بن محمد، المغني، تحقيق: عبد الله التركي، دار عالم الكتب، الرياض، 1417هـ.
- (54) ابن قدامة، عبد الله بن محمد، روضة الناظر وجنة المناظر، تحقيق: محمد إسماعيل، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2002م.
- (55) القرافي، أحمد بن ادريس بن عبد الله، شرح تنقيح الفصول، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، القاهرة، 1973م.
- (56) القرطبي، أحمد بن عمر، المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم، دار ابن كثير، دمشق، 1417هـ.
- (57) القسطلاني، أحمد بن محمد، إرشاد الساري شرح صحيح البخاري، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1323هـ.
- (58) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار ابن الجوزي، الرياض، 1423هـ.
- (59) الكاساني، أبو بكر مسعود، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، شركة المطبوعات العلمية، مصر، 1327هـ.
- (60) الكنكوهي، رشيد أحمد، الكوكب الدرّي شرح سنن الترمذي، تحقيق: محمد زكريا، مطبعة ندوة الهند، الهند، 1395هـ.
- (61) ابن اللحام، علي البعلبي، القواعد والفوائد الأصولية، ضبط: محمد شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1142هـ.
- (62) المازري، محمد بن علي، المعلم بفوائد مسلم، تحقيق: محمد الشاذلي، الدار التونسية للنشر، تونس، 1988م.
- (63) ابن المبرد، يوسف بن حسن الصالحي، غاية السؤل في علم الأصول، تحقيق: بدر السبيعي، غراس للنشر، الكويت، 1433هـ.
- (64) المرادوي، علي بن سليمان، التحبير شرح التحرير، تحقيق: عبدالرحمن الجبرين، مكتبة الرشد، الرياض، 1421هـ.
- (65) مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة، 1374هـ.
- (66) ابن مفلح، محمد بن مفلح بن محمد، أصول ابن مفلح، تحقيق: فهد السدحان، مكتبة العبيكان، الرياض، 1420هـ.
- (67) الملطي، يوسف بن موسى بن محمد، المعتصر من المختصر من مشكل الآثار، عالم الكتب، بيروت، د.ت.
- (68) المناوي، عبد الرؤوف بن علي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1356هـ.
- (69) الوهراني، إبراهيم بن يوسف بن قرقول، مطالع الأنوار، تحقيق: لجنة دار الفلاح، وزارة الشؤون الإسلامية، قطر، 1433هـ.
- (70) أبو يعلى، محمد الفراء، طبقات الحنابلة، تحقيق: عبد الرحمن العثيمين، دار الملك عبد العزيز، مكة المكرمة، 1419هـ.



Arabic References

- 1) Ibn al-Athīr, al-Mubāarak ibn Muḥammad ibn Muḥammad al-Shaybānī, alshshāfi fy sharḥ musnad alshshāfi'y, Ed. Aḥmad ibn Sulaymān, wyāsr ibn Ibrāhīm, maktabta alrurshdi, al-Riyāḍ, 2005, (in Arabic).
- 2) Ibn al-Athīr, al-Mubāarak ibn Muḥammad ibn Muḥammad al-Shaybānī, al-nihāyah fī Gharīb al-ḥadīth & al-athar, Ed. Ṭāhir Aḥmad al-Zāwī, Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī, al-Maktabah al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 1399, (in Arabic).
- 3) al-Āmidī, ‘Alī ibn Muḥammad, al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām, ‘allaqa ‘alayhi: ‘Abd al-Razzāq ‘Afifī, al-Maktab al-Islāmī, Dimashq, Bayrūt, 1402, (in Arabic).
- 4) al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn, Irwā’ al-ghalīl fī takhrīj aḥādīth Manār al-Sabil, al-Maktab al-Islāmī, Bayrūt, 1985, (in Arabic).
- 5) al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Ed. Muḥammad Zuhayr al-Nāṣir, Dār Ṭawq al-najāh, Bayrūt, 1422, (in Arabic).
- 6) al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl, al-adab al-mufrad, Ed. Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī, Dār al-Bashā‘ir al-Islāmīyah, Bayrūt, 1989, (in Arabic).
- 7) Ibn Baṭṭāl, ‘Alī ibn Khalaf, sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Ed. Yāsir Ibrāhīm, Maktabat al-Rushd, al-Riyāḍ, 1423, (in Arabic).
- 8) al-Bayhaqī, Aḥmad ibn al-Ḥusayn ibn ‘Alī, al-Madkhal ilá al-sunan al-Kubrā, Ed. Muḥammad al-A‘zamī, Dār al-khulafā’, al-Kuwayt, N. D, (in Arabic).
- 9) al-Tirmidhī, Muḥammad ibn ‘Īsá ibn Sūrat, al-Jāmi‘ al-ṣaḥīḥ : Sunan al-Tirmidhī, Ed. Kamāl al-Ḥūt, Dār al-ḥadīth, al-Qāhirah, 1987, (in Arabic).
- 10) al-Tahānawī, Ḍafar Aḥmad al-‘Uthmānī, I‘lā’ al-sunan, Ed. Muḥammad Taqī ‘Uthmānī, Dār al-Qur‘ān & al-‘Ulūm al-Islāmīyah, Karātshī, 1418, (in Arabic).
- 11) Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ‘bdālḥlym, al-Fatāwá, Dār al-Kutub, Bayrūt, 1408, (in Arabic).
- 12) Āl Taymīyah, ‘Abd al-Salām ibn ‘Abd Allāh, ‘Abd al-Ḥalīm ibn ‘Abd al-Salām, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm, almswdh, Ed. Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘Abd-al-Ḥamīd, Maṭba‘at al-madanī, al-Qāhirah, N. D, (in Arabic).
- 13) al-Tha‘ālibī, ‘Abd al-Malik ibn Muḥammad ibn Ismā‘īl, al-i‘jāz wāl’yjāz, Maktabat al-Qur‘ān, al-Qāhirah, N. D, (in Arabic).



- 14) al-Jāhiz, ‘Amr ibn Baḥr, al-Bayān & al-tabyīn, Dār Maktabat al-Hilāl, Bayrūt, 1423, (in Arabic).
- 15) al-Jirā‘ī, Abū Bakr Zāyid, sharḥ Mukhtaṣar al-Jirā‘ī, Ed. ‘Abd al-‘Azīz al-Qāyidī, Laṭā‘if al-Nashr, al-Kuwayt, 1433, (in Arabic).
- 16) al-Jawālīqī, Mawḥūb ibn al-Khiḍr, al-Takmilah ‘alā Durrat al-ghawwāṣ, Ed. ‘Abd al-Ḥafīz Qurānī, Dār al-Jīl, Bayrūt, 1417, (in Arabic).
- 17) al-Juwaynī, ‘Abd al-Malik ibn ‘Abd Allāh, al-burḥān fī uṣūl al-fiqh, Ed. Ṣalāḥ ‘Uwayḍah, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 1418, (in Arabic).
- 18) Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn ‘Alī, Faṭḥ al-Bārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Dār al-Ma‘ārif, Bayrūt, 1379, (in Arabic).
- 19) Ibn Ḥaddād, Sa‘īd ibn Muḥammad al-Saraqusṭī, Kitāb al-af‘āl, Ed. Ḥusayn Sharaf, Dār al-Sha‘b lil-Ṣiḥāfah, al-Qāhirah, 1395, (in Arabic).
- 20) Ibn Ḥazm, ‘Alī ibn Aḥmad ibn Sa‘īd, Jamharat ansāb al-‘Arab, Ed. ‘Abd al-Salām Ḥārūn, Dār al-Ma‘ārif, al-Qāhirah, 1962, (in Arabic).
- 21) Ibn Ḥazm, ‘Alī ibn Aḥmad ibn Sa‘īd, al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām, ḍabt : Muḥammad Tāmir, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 1142, (in Arabic).
- 22) al-Ḥusaynī, Ibrāhīm ibn Muḥammad, al-Bayān & al-ta‘rīf fī asbāb Wurūd al-ḥadīth al-Sharīf, Ed. Sayf al-Dīn al-Kātib, Dār al-Kitāb al-gharbī, Bayrūt, N. D, (in Arabic).
- 23) Ibn Ḥanbal, Aḥmad ibn Muḥammad, Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal : al-Musnad, Ed. Shu‘ayb al-Arna‘ūt, & ‘Ādil Murshid, & akharīn, Mu‘assasat al-Risālah, Bayrūt, 2001, (in Arabic).
- 24) al-Khaṭṭābī, Ḥamad ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm, Gharīb al-ḥadīth, Ed. ‘Abd al-Karīm Ibrāhīm al-Gharbāwī, & ‘Abd al-Qayyūm ‘Abd Rabb al-Nabī, Dār al-Fikr, Dimashq, 1982, (in Arabic).
- 25) al-Khaṭṭābī, Ḥamad ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm, Ma‘ālim al-sunan, al-Maṭba‘ah al-Amīriyah, Ḥalab, 1932, (in Arabic).
- 26) Abū Dāwūd al-Ṭayālīsī, Sulaymān ibn Dāwūd ibn al-Jārūd, Musnad Abī Dāwūd al-Ṭayālīsī, Ed. Muḥammad ibn ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, Dār Hajar, al-Qāhirah, 1999, (in Arabic).
- 27) al-Damāmīnī, Muḥammad ibn Abī Bakr, Maṣābiḥ al-Jāmi‘, Ed. Nūr al-Dīn Ṭalīb, Dār al-Nawādir, Dimashq, 1430, (in Arabic).



- 28) al-Damīrī, Muḥammad ibn Mūsá ibn ‘Īsá, ḥayāt al-ḥayawān al-Kubrā, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 1424, (in Arabic).
- 29) alddihlwy, ‘Abd al-Ḥaqq ibn Sayf al-Dīn ibn Sa‘d allah, lama‘āt al-Tanqīḥ fi sharḥ Mishkāt al-Maṣābiḥ, Ed. Taqī al-Dīn al-Nadwī, Dār al-Nawādir, Dimashq, 2014, (in Arabic).
- 30) Ibn Raslān, Aḥmad ibn Ḥusayn, sharḥ Sunan Abī Dāwūd, Ed. Khālīd al-Rabāt, Dār al-Falāḥ, al-Qāhirah, 1437, (in Arabic).
- 31) Ibn Rushd al-Ḥafīd, Muḥammad ibn Aḥmad, al-muqaddimāt almmhdāt, Ed. Muḥammad Ḥajjī, Dār al-Gharb, Bayrūt, 1998, (in Arabic).
- 32) al-Zubayrī, Muṣ‘ab ibn ‘Abd Allāh, nasab Quraysh, Dār al-Ma‘ārif, al-Qāhirah, N. D, (in Arabic).
- 33) al-Zarkashī, Badr al-Dīn Muḥammad ibn ‘Abd Allāh ibn Bahādur, al-Baḥr al-muḥīṭ fi uṣūl al-fiqh, Dār al-Kutubī, Lubnān, 1994, (in Arabic).
- 34) al-Sarakhsī, Muḥammad ibn Abī Sahl, uṣūl al-Sarakhsī, Ed. Abī al-Wafā‘ al-Afghānī, Lajnat Ihya‘ al-Turāth, al-Hind, N. D, (in Arabic).
- 35) al-Sa‘dī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Nāṣir, Bahjat Qulūb al-abrār, Ed. ‘Abd al-Karīm ibn Rasmī, Maktabat al-Rushd, al-Riyāḍ, 1422, (in Arabic).
- 36) al-Shāfi‘ī, Muḥammad ibn Idrīs, al-umm, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1403, (in Arabic).
- 37) al-Shawkānī, Muḥammad ibn ‘Alī, al-Fatḥ al-rabbānī min Fatāwá al-Imām al-Shawkānī, Ed. Muḥammad Ṣubḥī ibn Ḥasan Ḥallāq, Maktabat al-Jil al-jadīd, Ṣan‘ā’, N. D, (in Arabic).
- 38) Abū al-Shaykh al-Aṣbahānī, ‘Abd Allāh ibn Muḥammad ibn Ja‘far, Kitāb al-amthāl fi al-ḥadīth al-Nabawī, Ed. ‘Abd al-‘Alī ‘Abd al-Ḥamīd Ḥāmid, al-Dār al-Salafīyah, Būmbāy, 1987, (in Arabic).
- 39) al-Ṭā‘ī, Muḥammad ‘Alī, al-Isti‘ārah fi al-ḥadīth al-Nabawī, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 1991, (in Arabic).
- 40) al-Ṭībī, al-Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh, al-Kāshif ‘an ḥaqā’iq al-sunan (sharḥ al-Mishkāh), Ed. ‘Abd al-Ḥamīd Hindāwī, Maktabat al-Bāz, Makkah al-Mukarramah, 1417, (in Arabic).
- 41) Ibn ‘Āṣim, al-Mufaḍḍal ibn Salamah, al-fākhīr, Ed. ‘Abd al-‘Alīm al-Ṭaḥawī, murāja‘at : Muḥammad ‘Alī al-Najjār, Dār Ihya‘ al-Kutub al-‘Arabīyah, Bayrūt, ‘Īsá al-Bābī al-Ḥalabī, al-Qāhirah, 1380, (in Arabic).



- 42) Ibn ‘Abd Rabbih, Aḥmad, al-‘Iqd al-farīd, Bayrūt, 1404, (in Arabic).
- 43) Abū ‘Ubayd, al-Qāsim ibn Sallām al-Harawī, al-amthāl, Ed. ‘Abd al-Majīd Qaṭāmish, Dār al-Ma‘mūn lil-Turāth, Bayrūt, 1400, (in Arabic).
- 44) al-‘Uthaymīn, ‘Abd Allāh Muḥammad Ṣāliḥ, Majmū‘ Fatāwā & rasā’il al-Shaykh Muḥammad ibn ‘Uthaymīn, Ed. Fahd Nāṣir ibn Ibrāhīm al-Sulaymān, Dār al-waṭan, al-Riyāḍ, 1413, (in Arabic).
- 45) al-‘Irāqī, Aḥmad ibn ‘Abd al-Raḥīm, al-Ghayth al-hāmi‘ sharḥ jam‘ al-jawāmi‘, Ed. Muḥammad Tāmir Ḥijāzī, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bayrūt, 2004, (in Arabic).
- 46) al-‘Aynī, Maḥmūd ibn Aḥmad, ‘Umdat al-Qārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, Bayrūt, 2010, (in Arabic).
- 47) al-Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad, al-mnkhwl min ‘ilm al-uṣūl, Dār al-Fikr al-mu‘āṣir, Bayrūt, 1419, (in Arabic).
- 48) Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris Ibn Zakarīyā, Muġmal al-lughah, Ed. Zuhayr Sulṭān, Mu‘assasat al-Risālah, Bayrūt, 1406, (in Arabic).
- 49) Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris ibn Zakarīyā, Maqāyīs al-lughah, Ed. ‘Abd al-Salām Hārūn, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1399, (in Arabic).
- 50) al-Futūḥī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Abd al-‘Azīz, sharḥ al-Kawkab al-munīr : al-Mukhtabar al-mubtakar sharḥ al-Mukhtaṣar, Ed. Muḥammad al-Zuḥaylī, & Nazīh Ḥammād, Maktabat al-‘Ubaykān, al-Riyāḍ, 1997, (in Arabic).
- 51) al-Qārī, ‘Alī ibn Sulṭān, Mirqāt al-mafāṭīḥ sharḥ Mishkāt al-Maṣābiḥ, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1422, (in Arabic).
- 52) al-Qaḍī ‘Iyāḍ, ‘Iyāḍ ibn Mūsā al-Sabtī, Ikmāl al-Mu‘allim bi-fawā’id Muslim, Ed. Yaḥyā Ismā‘īl, Dār al-Wafā’, al-Qāhirah, 1419, (in Arabic).
- 53) Ibn Qudāmah, ‘Abd Allāh ibn Muḥammad, al-Mughnī, Ed. ‘Abd Allāh al-Turkī, Dār ‘Ālam al-Kutub, al-Riyāḍ, 1417, (in Arabic).
- 54) Ibn Qudāmah, ‘Abd Allāh ibn Muḥammad, Rawḍat al-nāzīr & jannat al-munāzīr, Ed. Muḥammad Ismā‘īl, Mu‘assasat al-Risālah, Bayrūt, 2002, (in Arabic).



- 55) al-Qarāfi, Aḥmad ibn Idrīs ibn ʿAbd Allāh, sharḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl, Ed. Ṭāhā ʿAbd al-Raʿūf Saʿd, Sharikat al-Ṭibāʿah al-fannīyah al-Muttaḥidah, al-Qāhirah, 1973, (in Arabic).
- 56) al-Qurtubī, Aḥmad ibn ʿUmar, al-mufhim li-mā ushkila min Talkhīṣ Muslim, Dār Ibn Kathīr, Dimashq, 1417, (in Arabic).
- 57) al-Qaṣṭallānī, Aḥmad ibn Muḥammad, Irshād al-sārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, al-Maṭbaʿah al-Amīriyah, al-Qāhirah, 1323, (in Arabic).
- 58) Ibn Qayyim al-Jawzīyah, Muḥammad ibn Abī Bakr, Iʿlām al-muwaqqiʿīn ʿan Rabb al-ʿālamīn, Dār Ibn al-Jawzī, al-Riyāḍ, 1423, (in Arabic).
- 59) al-Kāsānī, Abū Bakr Masʿūd, Badāʿī ʿal-ṣanāʿī ʿfi tartīb al-sharāʿī, Sharikat al-Maṭbūʿat al-ʿIlmīyah, Miṣr, 1327, (in Arabic).
- 60) al-Kankūhī, Rashīd Aḥmad, al-Kawkab al-durrī sharḥ Sunan al-Tirmidhī, Ed. Muḥammad Zakarīyā, Maṭbaʿat Nadwat al-Hind, al-Hind, 1395, (in Arabic).
- 61) Ibn al-Laḥḥām, ʿAlī al-Baʿlī, al-qawāʿid & al-fawāʿid al-uṣūliyah, ḍabṭ : Muḥammad Shāhīn, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, Bayrūt, 1142, (in Arabic).
- 62) al-Māzarī, Muḥammad ibn ʿAlī, al-Muʿallim bi-fawāʿid Muslim, Ed. Muḥammad al-Shādhilī, al-Dār al-Tūnisīyah lil-Nashr, Tūnis, 1988, (in Arabic).
- 63) Ibn al-Mibrad, Yūsuf ibn Ḥasan al-Ṣāliḥī, Ghāyat al-sūl fi ʿilm al-uṣūl, Ed. Badr al-Subayʿī, Ghīrās lil-Nashr, al-Kuwayt, 1433, (in Arabic).
- 64) Mardāwī, ʿAlī ibn Sulaymān, al-Taḥbīr sharḥ al-Taḥrīr, Ed. ʿAbd-al-Raḥmān al-Jibrīn, Maktabat al-Rushd, al-Riyāḍ, 1421, (in Arabic).
- 65) Muslim, Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Qushayrī, Ṣaḥīḥ Muslim, Ed. Muḥammad Fuʿād ʿAbd al-Bāqī, Maṭbaʿat al-Bābī al-Ḥalabī, al-Qāhirah, 1374, (in Arabic).
- 66) Ibn Mufliḥ, Muḥammad ibn Mufliḥ ibn Muḥammad, uṣūl Ibn Mufliḥ, Ed. Fahd al-Sadḥān, Maktabat al-ʿUbaykān, al-Riyāḍ, 1420, (in Arabic).
- 67) al-Malaṭī, Yūsuf ibn Mūsá ibn Muḥammad, al-muʿtaṣar min al-Mukhtaṣar min mushkil al-Āthār, ʿĀlam al-Kutub, Bayrūt, N. D, (in Arabic).
- 68) al-Munāwī, ʿAbd al-Raʿūf ibn ʿAlī, Fayḍ al-qadīr sharḥ al-Jāmiʿ al-Ṣaḥīḥ, al-Maktabah al-Tijārīyah al-Kubrā, Miṣr, 1356, (in Arabic).



- 69) al-Wahrānī, Ibrāhīm ibn Yūsuf ibn q̄rql, Maṭālī‘ al-anwār, Ed. Lajnat Dār al-Falāḥ, Wizārat al-Shu‘ūn al-Islāmīyah, Qaṭar, 1433, (in Arabic).
- 70) Abū Ya‘lá, Muḥammad al-Farrá‘, Ṭabaqāt al-Ḥanābilah, Ed. ‘Abd al-Raḥmān al-‘Uthaymīn, Dārat al-Malik ‘Abd al-‘Azīz, Makkah al-Mukarramah, 1419, (in Arabic).





الإدارة النبوية لأزمة المهاجرين

د. إلهام بدر الجابري*

ejabry@psu.edu.sa

الملخص:

تُخلّف الحروب كوارث كثيرة، ومأس بشرية عظيمة، من ينجو منها يكون مُشرداً، يبحث عن مأوى يلجأ إليه، وهؤلاء اللاجئين غالباً هم من النساء والأطفال والرجال الذين لم يحملوا السلاح، بل ربما أيضاً لا يجيدون استعماله. وفي واقعنا المعاصر تُعتبر قضية اللاجئين والمهاجرين مُشكلة كبيرة؛ وللأسف الشديد يعتبرهم العالم عبئاً ثقيلاً، لا تتقبّلهم الدول، وإنّ تقبّلهم أو تقبّلت بعضهم عانوا من التمييز والفقر والإذلال، وربما سُمح لهم بالعيش على الحدود في العراق وفي أوضاع صعبة للغاية. وفي هذه الدراسة سنعرض كيف تعامل النبي ﷺ مع قضية المهاجرين، وحول هذه القضية إلى فرصة للتنمية بدمجهم في المجتمع واستثمار مهاراتهم؛ فأفادهم وأفاد المجتمع بهم. وقد استنتجنا عشرة أسس للتعامل مع قضية المهاجرين من سيرة النبي ﷺ وتعامله مع هذه القضية. اتبعت هذه الدراسة طريقة استقراء السيرة النبوية والأحاديث، وتحليلها، واستعراض هدي النبي ﷺ في إدارة قضية المهاجرين في زمانه، واستخراج عشرة أسس منها للتعامل مع قضية المهاجرين في عصرنا هذا.

الكلمات المفتاحية: الهجرة، المهاجرين، المؤاخاة، التنمية، التمييز.

* أستاذ مشارك، قسم الدراسات العامة، كلية الإنسانيات والعلوم، جامعة الأمير سلطان، الرياض، المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: الجابري، إلهام بدر، الإدارة النبوية لأزمة المهاجرين، مجلة الآداب، كلية الآداب، جامعة دمار، اليمن، مج 11، ع3، 2023: 246-278.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكثيف البحث أو تحويله أو الإضافة إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.



Prophetic Administration of the Immigrant Crisis

Dr. Ilham Badr Al-Jabri *

ejabry@psu.edu.sa

Abstract:

Wars leave behind numerous disasters and great human tragedies. Those who survive become displaced, seeking shelter to take refuge in. These refugees are women, children, and unarmed men who may not even know how to use weapons. At present, the issue of refugees and migrants is considered a major problem. Unfortunately, the world sees them as a heavy burden, and countries are reluctant to accept them. If accepted in some countries, immigrants face discrimination, poverty, and humiliation. They may be allowed to live on the borders in harsh conditions. The current study demonstrates how the Prophet Muhammad, peace be upon him, dealt with the issue of immigrants and turned it into an opportunity for development by integrating them into society and utilizing their skills for the good of the immigrants themselves and the community. The study revealed that ten principles for dealing with the issue of migrants were evident in the biography of the Prophet Muhammad. The extrapolating analytic approach was followed in the study to address the issue of migrants as evidenced in his biography and guidance, deriving ten principles for dealing with the issue of migrants in our contemporary world.

Keywords: Migration, Immigrants, Brotherhood, Development, Discrimination.

* Associate Professor, Department of General Studies, Faculty of Humanities and Applied Sciences, Prince Sultan University, Riyadh, Saudi Arabia

Cite this article as Al-Jabri, . Ilham Badr, Prophetic Administration of the Immigrant Crisis, Journal of Arts, Faculty of Arts, Thamar University, Yemen, V 11, I 3, 2023: 246 -278.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



مقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد:

خلق الله الإنسان من الأرض وعلى الأرض، وأسكنه إياها ليعمرها وينتفع بها ويعبده سبحانه. والأرض تتعرض لتقلبات وتغيرات بين فترة وفترة، فيضانات وجفاف، زلازل وبراكين، حروب واضطراب. مما يدفع الإنسان كغيره من الكائنات إلى الهجرة للبحث عن مكان أفضل. وفي عصرنا هذا أضيفت أسباب أخرى للهجرة؛ كالبحث عن وظيفة، أو تجارة، أو دراسة، أو رفاهية، أو طرد ونفي، أو علاج ونقاهاة،... إلخ.

والهجرة بشكليها: هجرة أفراد، هجرة جماعات، لأي سبب كان، تُشكل قضية عالمية ضخمة؛ لاسيما النوع الثاني، لعدم التهيؤ له غالباً وصعوبة ضبطه في حال حصوله؛ وهو غالباً ما يكون نتيجة كوارث كونية أو بسبب البشر.

مشكلة البحث:

تكمن مشكلة البحث في كيفية تعامل الدول مع المهاجرين الذين يفدون إليها، وما تسببه السياسات غير الحكيمة لبعض الدول في التعامل مع قضية الهجرة من حصول اضطراب في مجتمعاتهم بسبب النزاع بينهم وبين المهاجرين، وقد يؤدي إلى حصول كوارث إنسانية. وفي ظل هذه المشكلة تظهر الحاجة إلى بيان سياسة النبي ﷺ الحكيمة في التعامل مع قضية الهجرة والمهاجرين.

والبحث يجيب على السؤال الآتي: كيف عالج النبي ﷺ قضية المهاجرين؟ ويتفرع عنه سؤال آخر وهو: كيف نستفيد من طريقة النبي ﷺ في معالجة قضية المهاجرين في حل مشكلة الهجرة المعاصرة؟

أهداف البحث:

- دراسة هدي النبي ﷺ في إدارة قضية المهاجرين في زمانه، واستخراج أسس يُستفاد منها في إدارة قضية المهاجرين اليوم.
- جمع كلمة المسلمين والتأليف بينهم.
- حث الدول على الجاهزية المعنوية والمادية لمفاجآت المهاجرين واللاجئين.



- اكتساب الحكمة في إدارة قضية الهجرة.
- القضاء على كل أشكال العنصرية والتمييز التي تُفكك المجتمع.
- تحويل قضية المهاجرين من عبء ومشكلة إلى فرصة ومكسب تنموي.

أهمية البحث:

نظرًا لأن مشكلة الهجرة واللجوء قضية عالمية، وهي تمسّ معظم بلدان العالم، ويعاني منها المهاجرون، كما يُعاني منهم، بسبب سوء التعامل مع قضيتهم، وسوء استغلالهم، أصبح لا بد من البحث عن حل عادل لهذه المشكلة.

وهذا البحث يبيّن كيف عالج النبي ﷺ مشكلة المهاجرين، ويستنبط منه أسسًا تُفيد العالم في

التعامل مع قضية الهجرة.

منهج البحث:

- سلك البحث منهج الجمع والاستقراء والتحليل ومن ثم استنباط الأسس التي تساعدنا على معالجة قضية المهاجرين اليوم بإذن الله تعالى.
- الاقتصار على الأحداث التاريخية الثابتة.
- الاقتصار في تخريج الأحاديث على الصحيحين، فإن لم يكن في أحدهما، فمن كتب السنن الأربعة ومسنند الإمام أحمد، فإن لم يكن فيها، أُخْرِجَ من غيرها حسب الحاجة.
- أذكر حكم العلماء المعاصرين غالبًا على الأحاديث التي ليست في الصحيحين.
- أشرح الألفاظ الغريبة غالبًا بعد تخريج الحديث في الحاشية.

هيكل البحث:

يتكون البحث من مقدمة، ثم تعريف الهجرة والمهاجر، ثم عشرة أسس استنتجناها من سيرة

النبي ﷺ وتعامله مع قضية المهاجرين وهي:

- 1-مراعاة سياسة البلد المُهاجر إليه وصلاحيته للهجرة.
- 2- تهيئة البلد المُهاجر إليه قبل الهجرة.
- 3- الدمج في المجتمع.
- 4- توحيد هوية المجتمع.
- 5- دعم المجتمع الأوي معنويًا ثم ماديًا.
- 6- تعاهد المجتمع بالقيم والمعاني التي تُقوي اللحمة المجتمعية.

7- مكافحة أخلاق التعصب والتمييز.

8- توفير الحياة الكريمة للمهاجرين، وإتاحة فرص العمل لهم.

9- إشراك المهاجرين في التنمية وإبراز دورهم.

10- الحد من تدفق المهاجرين غير الحكيم.

ثم أهم النتائج والتوصيات، وأخيرًا المراجع والمصادر.

تعريف الهجرة والمهاجر:

الهجرة في الأصل: اسم من الهَجْر، ضد الوَصْل، ثم غَلَبَ على الخروج من أرض إلى أرض⁽¹⁾.

الهجرة شرعًا: هي ترك الوطن الذي بين الكفار والانتقال إلى دار الإسلام.⁽²⁾

وتُعرّف وكالة الهجرة التابعة للأمم المتحدة (IOM) المهاجر بأنه: أي شخص ينتقل أو انتقل عبر حدود دولية أو داخل دولة بعيدًا عن مكان إقامته المعتاد، بغض النظر عن الوضع القانوني للشخص، وما إذا كانت الحركة طوعية أو غير طوعية، وأسباب الحركة، ومدة الإقامة⁽³⁾.

أسس التعامل مع قضية المهاجرين:

1-مراعاة سياسة البلد المُهاجر إليه وصلاحيته للهجرة:

كانت الجزيرة العربية تدين بدين إبراهيم عليه السلام قرونًا، ثم دخلها الشرك شيئًا فشيئًا حتى عَبَدَ أهلها الأصنام، فانقلبوا من الحنيفية السمحة، دين التوحيد، دين إبراهيم عليه السلام، إلى عبادة الأوثان، وأحاطوا الكعبة المشرفة بأكثر من ثلاثمائة صنم، فبعث الله ﷺ لينقذ البشر ويخرجهم من ظلمات الكفر والضلال والخرافة، إلى نور الإسلام.

فعادوه واضطهدوه ومَن آمن معه، وأذاقوهم مُرَّ العذاب، حتى تسامعت العرب بأحوالهم من الصبر والثبات على دين محمد رغم شدة سَوْرَةِ العذاب وألوانه وأشكاله التي لم يُسمع بها من قبل؛ إلا أن هذا التعذيب وصبر المؤمنين وثباتهم كان دعاية كبيرة للإسلام؛ فقد أثارت فضول العرب من حولهم، فأخذوا يأتون مكة ليطلّعوها على هذا الدِّين، ويلتقوا بالذي جاء به ويسمعوا منه، وقد ذكرت لنا كتب التاريخ عددًا ممن ساقته تلك الأخبار إلى مكة، مثل ضماد الأزدي، وعمرو بن عيسى فأمنا بالنبي ﷺ واتَّبَعَاهُ، لكن لم يسمح لهما النبي ﷺ بالهجرة إليه والإقامة معه بمكة، وقال لضماد: "ارجع إلى أهلِكَ فإذا سمعت بي قد ظَهَرْتُ فَأْتِنِي"⁽⁴⁾.



فمكة لم تكن حينذاك بلداً آمناً يصلح أن يُهاجر إليه، ثم في رجب من السنة الخامسة من المبعث أذن النبي ﷺ للصحابة بالهجرة إلى الحبشة، قائلاً لهم: "لَوْ خَرَجْتُمْ إِلَى أَرْضِ الْحَبَشَةِ فَإِنَّ بِهَا مَلَكًا لَا يُظْلَمُ عِنْدَهُ أَحَدٌ، وَهِيَ أَرْضٌ صَدِيقٌ، حَتَّىٰ يَجْعَلَ اللَّهُ لَكُمْ فَرَجًا مِمَّا أَنْتُمْ"⁽⁵⁾.

وكانت كما قال عليه الصلاة والسلام، فَأَمِنَ الْمُهَاجِرُونَ الْمُسْلِمُونَ وَأَطْمَأَنَّنُوا بِأَرْضِ الْحَبَشَةِ، قَالَتْ أُمُّ سَلَمَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا: «لَمَّا نَزَلْنَا أَرْضَ الْحَبَشَةِ، جَاوَزْنَا بِهَا خَيْرَ جَارٍ؛ النَّجَاشِيِّ، أَمِنَّا عَلَىٰ دِينِنَا، وَعَبَدْنَا اللَّهَ تَعَالَىٰ لَا نُؤَدَىٰ وَلَا نَسْمَعُ شَيْئًا تَكْرَهُهُ»⁽⁶⁾.

وهي بالإضافة إلى عدل حاكمها، كانت مَتَجَرَّ قَرِيشٍ؛ ومن ثم ليست بلداً مجهولاً بالنسبة للمهاجرين، وإنما تردد إليها بعضهم تاجرًا قبل الهجرة، وكانوا يسمعون عنها وعن أهلها، وهذا هو وسر شأن الهجرة إليها في نفوس المهاجرين.

وقد كان النبي ﷺ مراعيًا للأمر السياسي والعلاقات الدبلوماسية، فلما أراد دخول مكة في السنة السادسة من الهجرة لأداء العمرة هو وأصحابه، فمنعته قريش، وأُحْصِرَ عن العمرة، عقد معها صلحًا؛ لوقف الحرب بينهما عشر سنين، وتضمنت بنود الصلح: أن يرجع إلى المدينة، وأن له أن يعتمر هو وأصحابه العام المقبل، وأن مَنْ أسلم من قريش وأراد أن يلحق بالنبي ﷺ فهاجر إلى المدينة؛ يرده رسول الله ﷺ إلى قريش. ووفاءً لهذا الصلح ردَّ النبي ﷺ عددًا ممن أسلم وهاجر إليه أو أوى إلى المسلمين، كأبي جندل، وأبي بصير، وغيرهما رضي الله عنهم⁽⁷⁾.

وقد كان هذا الصلح فتحًا كما سماه الله تعالى: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا﴾ (الفتح: ١)، فأسلمت كثير من القبائل التي تأخرت عن الإسلام خوفًا من قريش، وأما الذين ردَّهم النبي ﷺ فإنهم لجأوا إلى ناحية البحر وأخذوا يقطعون طريق قوافل قريش التجارية حتى طلبت قريش من النبي ﷺ أن يرضمهم إليه في المدينة، فضمَّهم، وكان هذا الصلح مقدمة لفتح مكة⁽⁸⁾.

2- تهيئة البلد المهاجر إليه قبل الهجرة⁽⁹⁾:

كان النبي ﷺ حريصًا على أصحابه، لا يُغامر بهم، ولا يُزجُّ بهم في المهالك، فلما التقى في موسم الحج من السنة الثانية عشرة من البعثة ببعض أفراد قبيلتي الأوس والخزرج، وآمنوا به، وباعوه على الإسلام بيعة العقبة الأولى أرسل معهم عمرو بن أم مكتوم، ومصعب بن عمير رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُم دَاعِيَيْنِ إِلَى الْإِسْلَامِ، ومعلمين يعلمان مَنْ أسلم الصلاة والقرآن، فأثمر ذلك أن ما من بيت في المدينة إلا ودخله الإسلام، ثم في السنة التي تلتها، أتوه وباعوه بيعة العقبة الثانية على النصر والإيواء، وطلبوا منه أن يهاجر هو وأصحابه إليهم، عندئذٍ أذن النبي ﷺ لأصحابه بالهجرة إلى المدينة⁽¹⁰⁾.

ومن نتائج هذه التهيئة أن فتح أهل المدينة دورهم للمهاجرين قبل أن يصل إليها النبي ﷺ، فقد ذكرت كتب السيرة أسماء بعض هذه الدور التي نزلت بها أسر المهاجرين مثل؛ دار عمرو بن عوف في قباء، دار عبد الأشهل، ودار بلحارث بن الخزرج، دار بني جحجي، ونزل الأعزاب من المهاجرين على سعد بن خيثمة، وذلك أنه كان عزباً.⁽¹¹⁾

3- الدمج في المجتمع⁽¹²⁾

الإنسان مدني بطبعه، يألف الاجتماع، والاجتماع لا بد له من رباط، والرباط يتعدد؛ فقد يكون عرقاً، أو بلداً، أو لونا، أو عقيدة، أو لغة، أو دماً، وللرباط تكون العصبية، وبالعصبية تحصل الحماية والمدافعة والمطالبة، والرباط عند العرب كان هو القبيلة؛ فالعربي يفتخر بقبيلته وينافح عنها وينصرها ولو كانت ظالمة، وفي القبيلة الواحدة أيضاً عصبية أخرى هي أشدّ التحاماً من النسب العام مثل؛ عشير واحد، أو أهل بيت واحد، أو إخوة بني أب واحد⁽¹³⁾. وهذه العصبية ضيقة؛ تُفترق وتُحدِّث الأناية، وتُسبب البغضاء تجاه من هم خارجها، وبسبب هذه العصبية ما انفكت قبيلتا الأوس والخزرج من الحروب الطويلة التي قضت على سروعاتهم -أي أشرافهم-، حتى دخلوا في الإسلام.

وبالهجرة اجتمع في المدينة قبائل شتى، ولا بد من توحيدهم والتأليف بينهم، بإزالة كل العصبية، وجعلها عصبية واحدة وهي الإسلام.

لذا بعد الهجرة بخمسة أشهر⁽¹⁴⁾ عقد رسول الله ﷺ، المؤاخاة بين أصحابه من الأنصار والمهاجرين، فأخى بين مهاجري وأنصاري اثنين اثنين، بلغ عددهم مائة وستة وثمانين رجلاً، ولم يبق من المهاجرين أحد إلا أخى بينه وبين أنصاري. واستمر النبي ﷺ يواخي بين المسلمين حتى بعد فتح مكة⁽¹⁵⁾.

ولهذه المؤاخاة عدة أهداف منها:

- التأليف والدمج بين المسلمين على اختلاف قبائلهم، بالإضافة إلى أنه يُذهب عن المهاجرين وحشة الغربة، ويؤنسهم بعد مفارقة الأهل والبلد⁽¹⁶⁾.
- القضاء على العصبية القبلية وعلى كل عصبية غير الإسلام، فالمؤاخاة في الإسلام غلبت رابطة الدم والنسب؛ وذلك أن المتأخين في الإسلام كان يرث بعضهم بعضاً دون ذوي القرابة من النسب، حتى نزل قوله تعالى: ﴿وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ

اللَّهُ ﴿الأحزاب: ٦﴾ ونزلت آيات المواريث، فنسخت التوارث بين المتأخين، ورجع كل إنسان إلى نسبه، وبقيت المؤاخاة فيما دون الميراث⁽¹⁷⁾.

- المواسة بالمال والمأوى إلى أن يجد المهاجرون عملاً يُغنيهم.
- تربية المجتمع المدني على ما رتب عليه النبي ﷺ المهاجرين طوال ثلاث عشرة سنة بمكة، فرجال الأنصار تعلموا من رجال المهاجرين، ونساء الأنصار وصبيانهم تعلموا من نساء المهاجرين وصبيانهم.

ولزيادة قوة اللحمة في المجتمع المدني، تزوج المهاجرون من نساء الأنصار؛ فتزوج أبو بكر حبيبة بنت خارجة الأنصارية وولدت له ابنته أم كلثوم، وتزوج عمر بن الخطاب جميلة بنت ثابت الأنصارية وولدت له ابنة عاصما، وتزوج عبد الرحمن بن عوف كذلك امرأة من الأنصار.

4- توحيد هوية المجتمع

لا بد لكل مجتمع من هوية تجمعه، فالهوية تعني الانتماء، والانتماء يدفع إلى العطاء والبناء، ولا بد أن يشعر كل فرد في المجتمع بالانتماء إلى هذا المجتمع حتى تستقر حياته فيه، ويكون عنصراً فعالاً نافعاً لمجتمعه.

لذا من الحكمة البحث عن أسباب الاجتماع والاتفاق، وإزالة أسباب الافتراق، وتشكيل هوية للمجتمع.

والنبي ﷺ بعد ما أتم بناء مسجده وبيوتاته، وأخى بين المهاجرين والأنصار، كتب كتاباً بينهم، يُسمى في كتب السيرة والتاريخ "الوثيقة" ويُسمى في مصطلح اليوم "الدستور"، قرّر فيه مفهوم الأمة الواحدة فقال فيه: "بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، هَذَا كِتَابٌ مِنْ مُحَمَّدٍ النَّبِيِّ ﷺ، بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُسْلِمِينَ مِنْ قُرَيْشٍ وَيَثْرِبَ، وَمَنْ تَبِعَهُمْ، فَلَحِقَ بِهِمْ، وَجَاهَدَ مَعَهُمْ، إِنَّهُمْ أُمَّةٌ وَاحِدَةٌ مِنْ دُونِ النَّاسِ"⁽¹⁸⁾.

وسماهم الله تعالى في كتابه "المسلمين" ﴿هُوَ سَمَّكُمْ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ﴾ (الحج: ٧٨).

ومنح الهوية الوطنية لكل من يسكن البلد، يحقق الاندماج والتماسك في المجتمع، ويُشجّع الجميع على العطاء والبذل⁽¹⁹⁾.

وفي واقعنا اليوم نجد أوضح مثال على ذلك سنغافورة التي وحدت هوية قاطنيها وحققت اقتصاداً رائعاً؛ إذ ينقسم سكانها إلى ثلاث مجموعات عرقية رئيسية هم: الصينيون والماليزيون

والهنود، وأقليات مختلفة أخرى، ويعتقدون كذلك أديانا مختلفة، وفيها ثلاث لغات رئيسية، وهي: الصينية والمالوية والهندية، فقامت الحكومة ووحدتهم تحت هوية واحدة هي السنغافورية، ووحدت كذلك اللغة وجعلت اللغة الإنجليزية هي اللغة الأساسية في البلد⁽²⁰⁾.

5- دعم المجتمع الأوي معنوياً ثم مادياً

فالدعم المعنوي للمجتمع الأوي؛ مثل الاعتراف بالفضل، والشكر، والثناء، ومضاعفة الأجر، ضروري لتوثيق عرى المجتمع، وقد نزلت الآيات في الثناء على الأنصار الذين أوا إخوانهم المهاجرين، كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (الحشر: 9)، وسماهم الله تعالى الأنصار، فقد سئل أنس بن مالك رضي الله عنه: أَرَأَيْتَ اسْمَ الْأَنْصَارِ، كُنْتُمْ تُسَمُّونَ بِهِ، أَمْ سَمَّاكُمْ اللهُ؟ قَالَ: بَلْ سَمَّانَا اللهُ⁽²¹⁾.

ورفع الله تعالى ثواب إيوائهم لإخوانهم المهاجرين، إلى ثواب الفرض، إذ جعل المؤاخاة ومواساتهم لإخوانهم واجباً دينياً.

وكان المهاجرون يعرفون للأنصار فضلهم، حتى قالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم: يَا رَسُولَ اللهِ، مَا رَأَيْنَا مِثْلَ قَوْمٍ قَدِمْنَا عَلَيْهِمْ أَحْسَنَ بَدَلًا مِنْ كَثِيرٍ، وَلَا أَحْسَنَ مُوَاسَاةً فِي قَلِيلٍ، قَدْ كَفَوْنَا الْمُثُونَةَ، وَأَشْرَكُونَا فِي الْمُنْيَا، فَقَدْ خَشِينَا أَنْ يَذْهَبُوا بِالْأَجْرِ كُلِّهِ، قَالَ: فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم: " كَلَّا مَا أَتَيْتُمْ عَلَيْهِمْ بِهِ، وَدَعَوْتُمْ اللهُ لَهُمْ"⁽²²⁾، بل إن النبي صلى الله عليه وسلم لما فتح مكة لم يبق بها وعاد مع الأنصار إلى المدينة وقال قولته العذبة التي ملأت قلوب الأنصار رضياً وأنساً برسول الله صلى الله عليه وسلم: " لَوْ سَلَكَ النَّاسُ وَادِيًا، وَسَلَكَتِ الْأَنْصَارُ شِعْبًا، لَأَخْتَرْتُ شِعْبَ الْأَنْصَارِ"⁽²³⁾.

وأراد النبي صلى الله عليه وسلم أن يكافئهم على ما بذلوه لإخوانهم المهاجرين، ويُقَطِّعَ لَهُمْ مِنْ أَرْضِ الْبَحْرَيْنِ، فَقَالَتِ الْأَنْصَارُ: حَتَّى تُقَطِّعَ لِإِخْوَانِنَا مِنَ الْمُهَاجِرِينَ مِثْلَ الَّذِي تُقَطِّعُ لَنَا، وَلَمْ يَكُنْ عِنْدَهُ مَا يُقَطِّعُ لَهُمْ جَمِيعًا، فَقَالَ لَهُمْ: " سَتَرُونَ بَعْدِي أَثَرَةً، فَاصْبِرُوا حَتَّى تَلْقَوْنِي"⁽²⁴⁾ وهذا يبيِّن أهمية المكافأة ودعم المجتمع الأوي مادياً متى أمكن ذلك.

6- تعاهد المجتمع بالقيم والمعاني التي تُقوي اللُحمة المجتمعية

لضمان قوة المجتمع وترابطه لا بد من تعاهد وثائقه وشدها باستمرار، لا سيما عند ارتخائها من جرّاء المفسدين الذين لا يخلو منهم مجتمع، فتسمع منهم عبارات قد قالها سلفهم مثل ما ذكره

سبحانه ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ قَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْطَعِمُ مَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ أَنْطَعِمَهُ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴿٤٧﴾ (يس: ٤٧) وقال أيضاً عنهم: ﴿ هُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ لَا تُنْفِقُوا عَلَىٰ مَنْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّىٰ يَنْفَضُوا وَيَلَّهِ خِزَايِنُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَفْقَهُونَ ﴿٧﴾ (المنافقون: ٧) وهؤلاء هم أولياء الشيطان يُخَوِّفُونَ النَّاسَ مِنَ الْفَقْرِ، وَيُثِيرُونَ نَعْرَاتِ الْعَنْصَرِيَّةِ الْبَغِيضَةِ، وَيَسْتَغْلُونَ الْهَفَوَاتِ، وَيُعْظَمُونَهَا؛ لِيُنْشِرُوا الشَّحْنَاءَ بَيْنَ أَهْلِ الْبَلَدِ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلَيْهِ. فزُرْعُ الْبَغِيضَاءِ بَضْرٌ وَلَا يَنْفَعُ، وَهُوَ شَرٌّ كُلُّهُ، وَالْأَلْفَةُ وَالْمَحَبَّةُ تَقْوِي دَعَائِمَ الْعَطَاءِ وَالْبَدَلِ، فَقَدِ عَمِلَ الْمُهَاجِرُونَ مَعَ الْأَنْصَارِ جَنْبًا إِلَىٰ جَنْبٍ فِي كُلِّ مِيدَانٍ وَوَقَفُوا صَفًّا وَاحِدًا ضِدَّ كُلِّ عَدُوَانٍ. فَالْأَرْضُ لِلَّهِ يُوْرَثُهَا مِنْ يَشَاءُ كَمَا قَرَّرَ ذَلِكَ سَبْحَانَهُ فَقَالَ: ﴿ إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ﴾ (الأعراف: ١٢٨) والناس على هذه الأرض أقوام يخلف بعضهم بعضًا، قال عز وجل: ﴿ وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْخَلَائِفَ الْأَرْضِ ﴾ (الأنعام: ١٦٥).

والناظر في التاريخ يرى تعاقب الأمم والأقوام على البقعة الواحدة من الأرض؛ نزوح أقوام من أرضٍ ونزول أقوام آخرين فيها؛ وهو ما يسمى اليوم بالهجرات البشرية، والله تعالى شرع الهجرة للناس، والتحوُّل من أرض إلى أرض؛ سعيًا للأمن والرزق... إلخ، فقال: ﴿ وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرْعَمًا كَثِيرًا وَسَعَةً ﴿٢٥﴾ (النساء: ١٠٠)، فالأرض هي لمن سكنها وعمَّرها ﴿ هُوَ أَنْشَأَ كُرْمًا مِنَ الْأَرْضِ وَأَسْتَعْمَرَ فِيهَا ﴾ (هود: ٦١).

والمسلمون إخوة^(٢٦)، وجسد واحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحُمَّى^(٢٧)، وهم كالبنيان الواحد يشدُّ بعضُهُ بعضًا^(٢٨)، وَلَنْ يَكْمُلَ إِيمَانُهُمْ حَتَّىٰ يَعْمَ الْحُبُّ بَيْنَهُمْ^(٢٩). والتضامن والتكافل بين المسلمين مطلوب، فالله عز وجل في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه^(٣٠)، وَمَنْ فَرَّجَ عَنْ أَخِيهِ كَرِيهَةً فَرَّجَ اللَّهُ عَنْهُ كَرِيهَةً مِنْ كَرِبٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ^(٣١)، وَاللَّهُ هُوَ الرَّزَاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينِ. وما نقصت صدقة من مال، بل هي تزيد وتُنْمِيهِ^(٣٢).

فلا بد من إشاعة هذه المعاني والأحاديث التي تدعم الروابط في المجتمع وتقوي بنيانه، وتقطع السبيل على كل من أراد بالمجتمع سوءًا؛ بالإضافة إلى عرض تجارب الأمم والدول المعاصرة، وكيف

أن الدول العظمى تتكون مجتمعاتها من خليط من الأعراق والألوان والثقافات، وهم يعملون جنباً إلى جنب.

7- مكافحة أخلاق التعصب والتمييز

إن أشدّ الأدواء فتكاً بالمجتمعات هو داء العنصرية والتمييز، فهو يُجَلِّ روابط المجتمع، ويُفككها بالكلية، ومن ثم ينتشر العنف والجرائم، ويختل الأمن شيئاً فشيئاً. ويجب تجفيف ينبوع العنصرية التي تمدّه بالقوة، وتزيد من انتشاره تجاه المهاجرين خاصة وغيرهم عامة عن طريق عدة أمور مثل:

- القبول الرسمي للمهاجرين وصَبْغهم بالهوية الوطنية، وتوحيد المجتمع تحت مظلة واحدة. وكثير من الدول العظمى تسعى إلى تجنيس المهاجرين وتسهّل إجراءات الحصول على الهوية الوطنية، فتقضي بذلك على العنصرية والتمييز تجاههم.

التأكيد على وحدة البشرية، وأن أصلهم واحد، قال سبحانه: ﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾ (النساء: 1)، والآيات والأحاديث في تقرير هذا المعنى كثيرة.

تعزير القيم الصالحة في المجتمع⁽³³⁾، ومنها أن قيمة الفرد الحقيقية هي بمقدار تقواه لله تعالى، ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ (الحجرات: 13)، هذه التقوى التي تدفعه لفعل كل ما يحبه الله تعالى ويريضاه من الأعمال والأقوال، من ذلك ما جاء في الحديث: "أحبُّ النَّاسِ إلى اللَّهِ أَحْسَنُهُمْ خُلُقًا"⁽³⁴⁾، وأيضاً سئل رسول الله ﷺ: أَيُّ النَّاسِ أَحَبُّ إِلَى اللَّهِ؟ وَأَيُّ الْأَعْمَالِ أَحَبُّ إِلَى اللَّهِ؟ فَقَالَ: «أَحَبُّ النَّاسِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى أَنْفَعُهُمْ لِلنَّاسِ، وَأَحَبُّ الْأَعْمَالِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى سُرُورٌ تُدْخِلُهُ عَلَى مُسْلِمٍ، أَوْ تَكْشِفُ عَنْهُ كُرْبَةً، أَوْ تَقْضِي عَنْهُ دَيْنًا، أَوْ تَطْرُدُ عَنْهُ جُوعًا...»⁽³⁵⁾.

والتقي يبتعد عن كل ما يُغضب الله تعالى ويُغضبه، قال سبحانه: ﴿وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ (البقرة: 190)، ﴿وَلَا تَتَّبِعِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ (القصص: 77)، و﴿وَلَا تُصْعِرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْسِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ (لقمان: 18). فقيمة الفرد -إذن- بقدر ما يُقدّم، وليس بنسبه، ولا بعرقه، ولا لونه، ولا جماله، ولا ماله.

وقد خطب النبي ﷺ في أمته يوم الحج الأكبر ليُرسخ دعائم المساواة العادلة في المجتمع، ويقطع الفخر بالباطل والكبر والاختيال، فقال: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ، أَلَا إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ، وَإِنَّ أَبَاكُمْ وَاحِدٌ، أَلَا لَا فَضْلَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَبِيٍّ، وَلَا لِعَجَبِيٍّ عَلَى عَرَبِيٍّ، وَلَا أَحْمَرٌ عَلَى أَسْوَدَ، وَلَا أَسْوَدٌ عَلَى أَحْمَرَ، إِلَّا بِالتَّقْوَى، أَبْلَغْتُ؟"، قَالُوا: بَلَّغَ رَسُولُ اللَّهِ.."⁽³⁶⁾

فانتظم في أمته كل الأجناس، والأعراق، والألوان، واللغات، يجمعهم "لا إله إلا الله، محمد رسول الله".

- وضع قوانين تُجرّم العنصرية المقيتة، وتُعاقب كل من ينشر ما يؤدي إلى التفرقة والبغضاء في المجتمع⁽³⁷⁾.

فألهمز واللمز، وهما الاستهزاء بالآخرين والسُّخرية منهم، جريمة تستحق العقاب الأليم في الآخرة، والتعزير في الدنيا قال الله تعالى: ﴿وَيَلُّ كُلُّهُمْزَقْلَمَرَةً﴾ (الهمزة: ١).

وعن أبي ذر رضي الله عنه قال: سَابَبْتُ رَجُلًا فَعَيَّرْتُهُ بِأُمَّهِ، - وَكَانَتْ أُمُّهُ أَعْجَمِيَّةً، - فَقَالَ لِي النَّبِيُّ ﷺ: يَا أَبَا ذَرٍّ أَعَيَّرْتَهُ بِأُمَّهِ؟ إِنَّكَ أَمْرٌ فِيكَ جَاهِلِيَّةٌ⁽³⁸⁾.

ونهى النبي ﷺ عن التفاخر بالأحساب، وتوعد فاعله بالذل فقال: "إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ أَذْهَبَ عَنْكُمْ عُيْبَةَ الْجَاهِلِيَّةِ، وَفَخَرَهَا بِالْأَبَاءِ، مُؤْمِنٌ تَقِيٌّ، وَفَاجِرٌ شَقِيٌّ، وَالنَّاسُ بَنُو آدَمَ، وَآدَمٌ مِنْ تُرَابٍ، لَيْتَنِّيَنَّ أَقْوَامٌ فَخَرَهُمْ بِرِجَالٍ، أَوْ لَيْكُونَنَّ أَهْوَنَ عِنْدَ اللَّهِ مِنْ عِدَّتِهِمْ مِنَ الْجِعْلَانِ الَّتِي تَدْفَعُ بِأَنْفِهَا النَّتْنَ"⁽³⁹⁾.

المعالجة النفسية للمتمنرين⁽⁴⁰⁾ والعنصريين، وتهذيبهم وتوجيههم؛ فكثيرًا ما يكون التمنر والتمييز ناتجا عن عقدة النقص، أو داء العظمة، وفي كلا الحالتين يُحاول المتمنر أن ينتقص الطرف الآخر ليظهر فضله عليه، ويُغطي نقصه، وغالبًا ما يكون المسخور منه خيرا من الساخر وأفضل، وقد كشف هذه الحقيقة القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَسْخَرَكُم مِّن قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا يَسَاءَ مِّن نَّسَاءِ عَسَىٰ أَن يَكُونَ خَيْرًا مِّنْهُمْ﴾ (الحجرات: ١١).

- الحكمة في مواجهة العنصريين، وتقدير الظروف بحسبها، فعن جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ: «كُنَّا فِي غَزَاةٍ - قَالَ سُفْيَانُ مَرَّةً: فِي جَيْشٍ - فَكَسَعَ رَجُلٌ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ، فَقَالَ الْأَنْصَارِيُّ: يَا لِلْأَنْصَارِ، وَقَالَ الْمُهَاجِرِيُّ: يَا لِلْمُهَاجِرِينَ، فَسَمِعَ ذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: مَا بَالُ دَعْوَى جَاهِلِيَّةٍ، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، كَسَعَ رَجُلٌ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ رَجُلًا مِنَ

الأنصار، فقال: دَعَوْهَا فَأَيَّهَا مُنْتِنَةً، فَسَمِعَ بِذَلِكَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي قَحْلَةَ: فَعَلَوْهَا، أَمَا وَاللَّهِ لَئِن رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ، فَبَلَغَ النَّبِيَّ ﷺ. فَقَامَ عُمَرُ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، دَعْنِي أَضْرِبُ عُنُقَ هَذَا الْمُنَافِقِ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ: دَعُهُ، لَا يَتَحَدَّثُ النَّاسُ أَنَّ مُحَمَّدًا يَقْتُلُ أَصْحَابَهُ»⁽⁴¹⁾.

والم تأمل لهذه الحادثة يلحظ أمرين مهمين؛ الأول أن النبي ﷺ إنما أنكر قولهم: (يا للأنصار، يا للمهاجرين) مع أنها أوصاف إسلامية؛ لأنها استعملت في غير محلها، واستغلت للتفريق بين المسلمين، ولذا ينبغي الحذر من هذه المنزقات التي تُفَرِّق ولا تجمع، والثاني أن معالجة الأخطاء تحتاج إلى حكمة وروية؛ فليس كل الأمراض تُداوى بدواء واحد، ولا كل الجراحات تعالج بنفس الطريقة.

8- توفير الحياة الكريمة للمهاجرين، وإتاحة فرص العمل لهم.

وذلك من طريقين: الأول من جهة المجتمع، فَشَرَعَ النبي ﷺ المواخاة كما سبق بين المهاجرين والأنصار، فقال للأنصار: «إِنَّ إِخْوَانَكُمْ قَدْ تَرَكُوا الْأَمْوَالَ وَالْأَوْلَادَ وَخَرَجُوا إِلَيْكُمْ»، فَقَالُوا: أَمْوَالُنَا بَيْنَنَا قَطَائِعُ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «أَوْ غَيْرُ ذَلِكَ؟» قَالُوا: وَمَا ذَاكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «هُمْ قَوْمٌ لَا يَعْرِفُونَ الْعَمَلَ-أَيَّ لَا يَعْرِفُونَ الزَّرَاعَةَ وَالْفَلَاحَةَ-، فَتَكْفُفُوهُمْ وَتُقَاسِمُوهُمْ الثَّمَرَ». قَالُوا نَعَمْ!⁽⁴²⁾

وكذلك رَغِبَ النبي ﷺ في المنائح؛ فِعِوضًا عن أن يتصدق أحدهم بالشيء ذي النفع؛ يمنحه لمن ينتفع به ثم يردّه إليه، ويدخل في ذلك كل شيء، منيحة النخل، والأرض، والناقة ذات اللبن، والشاة الحلوب، وغيرها⁽⁴³⁾.

فقال ﷺ: «مَنْ كَانَتْ لَهُ أَرْضٌ، فَلْيُزِعْهَا أَوْ لِيَمْنَحْهَا أَخَاهُ، فَإِنَّ أَبِي، فَلْيُمْسِكْ أَرْضَهُ»⁽⁴⁴⁾، وقال: «نِعْمَ الْمَنِيحَةُ اللَّفْحَةُ الصَّفِيُّ مَنَحَةٌ، وَالشَّاةُ الصَّفِيُّ تَعْدُو بِإِنَاءٍ، وَتَرْوُحُ بِإِنَاءٍ»⁽⁴⁵⁾

ولما فتح النبي ﷺ خيبر وقسمها على المجاهدين، واستغنى المهاجرون بنصيبهم منها ردّوا منائح الأنصار إليهم⁽⁴⁶⁾.

الثاني؛ من جهة الدولة وهو:

- أن النبي ﷺ أقطع المهاجرين أراضي مواثنا ليست لأحد لتتسع المدينة⁽⁴⁷⁾.
- وابتنى ﷺ بيوتًا لأصحابه في أراض وهبتها لهم الأنصار وأراض ليست ملكًا لأحد⁽⁴⁸⁾.
- أضف إلى ذلك أن النبي ﷺ لما بنى مسجده، جعل جزءًا منه مظللًا في مؤخر المسجد، يُطلق عليه الصَّفَّةُ، أعدّه لنزول الغرباء فيه ممن لا مأوى له ولا أهل، وكانوا يكثرون فيه ويقلون



بحسب مَنْ يتزوج منهم أو يموت أو يسافر⁽⁴⁹⁾. وكان النبي ﷺ يعتني بأهل الصفة؛ فإن جاءته صدقة أرسلها لهم، وإن أهدى له طعام أشركهم معه فيه، ويستضيفهم عنده ويضيفهم عند أصحابه⁽⁵⁰⁾.

9- إشراك المهاجرين في التنمية وإبراز دورهم

لا بد من استغلال مهارات المهاجرين، والاستفادة من قدراتهم العقلية والبدنية، وإشراكهم في عملية التنمية، وإشاعة إنجازاتهم وإشهارها، لقطع الطريق على مَنْ يريد زعزعة عرى المجتمع وتفريقه إلى فصائل⁽⁵¹⁾.

والنبي ﷺ لما هاجر إلى المدينة، وكان قد سبقه المهاجرون من مكة إليها، ما إن انتهى من بناء مسجده وبيوتاته، حتى التفت إلى اقتصاد المدينة يتأمل ما فيها من أنشطة اقتصادية، ويُفكر فيما بوسع المهاجرين أن يشاركوا فيه وبماذا ستكون مساهمتهم في تنمية اقتصاد المدينة؛ فسأل عن السوق أين هو؟ فدلَّ ﷺ على أسواق اليهود؛ فقد كانت الأسواق تحت سيطرتهم، فلا يبيع فيها إلا اليهود، وكانوا يفرضون الضرائب على كل مَنْ دخل هذه الأسواق، ويتعاملون بالربا ويطففون في المكييل والموازين، وكانوا مشهورين أيضاً بصناعة السلاح وحلي الذهب والفضة والتجارة فيهما، بينما الأنصار كان شغلهم الفلاحة والزراعة⁽⁵²⁾. عندئذ قرَّر النبي ﷺ أموراً منها:

- أن يساعد المهاجرون إخوانهم الأنصار في مزارعهم مقابل جزء من ثمارها.
- إنشاء سوق للمسلمين، بحيث يتمكن الأنصار من بيع ثمار مزارعهم بأنفسهم، أو بمعونة إخوانهم المهاجرين، فهم أهل تجارة. ويتمكن تجار المهاجرين من مزاولة مهنتهم، وإنعاش سوق المدينة واقتصادها.
- شجع النبي ﷺ أصحاب الصناعات من المهاجرين على الصناعة وبيع منتجاتهم في السوق، فقد كان خباب بن الأرت حداداً يصنع السيوف والتروس والدروع⁽⁵³⁾، وأمر النبي ﷺ سلمان الفارسي بصناعة المنجنيق حينما أشار عليه به في حصار الطائف، فصنعه سلمان، وهو أول منجنيق رمي به في الإسلام. بل بعث أيضاً عروة بن مسعود وغيلان بن سلمة ﷺ إلى جُرَش باليمن ليتعلما صناعة المنجنيق والدبابة، فأتيا بهما في حصار الطائف⁽⁵⁴⁾.

والذي يظهر أن عددًا لا بأس به من المهاجرين كان يُحسن الحدادة، فقد استعمل المسلمون في حفر الخندق في السنة الخامسة كثيرًا من أدوات الحفر من فؤوس ومطارق وأدوات

حراثة وجرف ونحوها، وأنجز حفر الخندق في وقت قصير مما يدل على كثرة هذه المعدات وجودتها لأن جزءاً من الأرض بركاني صلد⁽⁵⁵⁾.

وكانت فكرة حفر الخندق لحماية المدينة وسكانها من قبل سلمان الفارسي رضي الله عنه، وقد سرّ المسلمون بفكرته التي كانت سبباً في حماية المدينة، وكان سلمان رجلاً قوياً يحفر ما لا يقدر على حفره غيره من الناس، فاحتجّ المهاجرون والأنصار في سلمان الفارسي، فقال المهاجرون: سلمان متناً، وقالت الأنصار: سلمان متناً، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «سلمان متناً أهل البيت»⁽⁵⁶⁾.

- وكذلك النساء المهاجرات كنّ يقمن بدباغة الجلود في البيوت، كأسماء بنت عميس رضي الله عنها، وأم المؤمنين زينب بنت جحش رضي الله عنها كانت تدبغ وتخز وتصدق به في سبيل الله⁽⁵⁷⁾. وأثنى النبي صلى الله عليه وسلم عليها بذلك ووصفها ب طول اليد⁽⁵⁸⁾، وأم المؤمنين عائشة رضي الله عنها كانت تفتل الحبال⁽⁵⁹⁾، وبالجملة كانت المهاجرات يصنعن النسيج ويدبغن الجلود، ويفتلن الحبال، حتى قامت سوق في المدينة للتجارة بهذه الأشياء.

- كما شجّع النبي صلى الله عليه وسلم أصحابه لا سيما المهاجرين على تعليم إخوانهم الصناعة ومعونتهم عليها، فقد سأله أبو ذر رضي الله عنه - وهو من المهاجرين - أيّ العمل أفضل؟ فذكر أموراً منها «نُعيّنُ صانعاً، أو تصنع لأخرق»⁽⁶⁰⁾، فمعونة الصانع كالخياط والزراع ونحوهما أفضل من إعانة غير الصانع، لأن غير الصانع مظنة الإعانة، فكل أحد يعينه غالباً بخلاف الصانع، فإنه لشهرته بصنعه يُغفل عن إعانته فهو كالصدقة على المستور. (أو تصنع لأخرق) أي لمن لا يعرف الصناعة طلباً لمرضاة الله سبحانه في العمل لا بالأجرة؛ كأن تكتب لمن لا يعرف الكتابة أو تخطط لمن لا يعرف الخياطة مثلاً، فيتعلّم منك الصنعة ويستفيد، والأخرق هو الذي ليس بصانع⁽⁶¹⁾.

- وأمر النبي صلى الله عليه وسلم الكُتّاب من المهاجرين بتعليم أهل المدينة الكتابة؛ فأمر عبد الله بن سعيد بن العاص أن يعلم الناس الكتابة بالمدينة، وكان كاتباً محسناً⁽⁶²⁾، وعبادة بن الصامت علّم ناساً من أهل الصُقّة الكتاب، والقرآن⁽⁶³⁾.

وكذلك كان من النساء المهاجرات من تحسن الكتابة والطب كالشفاء بنت عبد الله العدوية القرشية فأمرها النبي صلى الله عليه وسلم أن تُعلم النساء الكتابة وتُعلم بعضهن ما تحسنه من الطب.⁽⁶⁴⁾



وكانت أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها تَعَلَّم الطب، وكان عروة ابن أختها يعجب من ذلك ويقول لها: يا أمتاه، لا أعجب من فقهك، أقول: زوجة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبنيت أبي بكر، ولا أعجب من علمك بالشعر، وأيام الناس، أقول ابنة أبي بكر، وكان أعلم الناس أو من أعلم الناس، ولكن أعجب من علمك بالطب كيف هو؟ ومن أين هو؟ فضربت على منكبه، وقالت: أي عرية، "إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يسقم عند آخر عمره، أو في آخر عمره، فكانت تقدم عليه وفود العرب من كل وجه، فتنعت له الأنعات، وكنت أعالجها له، فمن ثم ⁽⁶⁵⁾ .

- واتخذ النبي صلى الله عليه وسلم مؤذنين كلاهما ممن هاجر من مكة؛ وهما بلال الحبشي وعبد الله بن أم مكتوم، وذلك لحسن صوتيهما وعلوّه ⁽⁶⁶⁾ .

وقد اعترفت خطة التنمية المستدامة لعام 2030 لأول مرة بمساهمة الهجرة في التنمية المستدامة. وبالإسهام الإيجابي للمهاجرين في تنمية مستدامة وشاملة، والحث على صون السلامة والكرامة والحقوق والحريات الأساسية لجميع المهاجرين بغض النظر عن وضعهم. ⁽⁶⁷⁾

10- الحد من تدفق المهاجرين غير الحكيم

فقد هاجر المسلمون الأولون إلى الحبشة في السنة الخامسة من المبعث كما سبق، ثم عاد بعضهم إلى مكة بعد ثلاثة أشهر لما سمعوا بإسلام حمزة وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما، بالإضافة إلى ما أشيع من إسلام قريش، ولما رجعوا وجدوا أن قريشاً لم تُسلم وأن تلك شائعة كاذبة، واشتد أذى قريش لهم وأذاقوهم ألوان العذاب، فأمرهم النبي صلى الله عليه وسلم بالهجرة ثانية إلى الحبشة فهاجروا إليها وهاجر معهم آخرون حتى بلغ عددهم ثلاثة وثمانين رجلاً وتسع عشرة امرأة، ومعهم صبيانهم.

ومكث أكثرهم بالحبشة إلى العام السابع من الهجرة. ورجع بعضهم بعد بيعة العقبة الأولى إلى مكة، كأبي سلمة وزوجته رضي الله عنهما، وعثمان بن عفان وزوجته رقية رضي الله عنهما، وذلك بعد حوالي عامين من هجرتهم ثم هاجروا إلى المدينة، وهاجر بعضهم إلى المدينة مباشرة لما بلغهم هجرة النبي صلى الله عليه وسلم إليها ⁽⁶⁸⁾ .

وبقي أكثرهم بالحبشة ينتظرون أمر النبي صلى الله عليه وسلم لهم بالهجرة إليه بالمدينة، وكان لهم دور في الحفاظ على مكان آمن للمسلمين فيما لو تعرض المسلمون لأذى في المدينة، بالإضافة إلى نشرهم للإسلام في الحبشة وما حولها.

ولما عقد النبي صلى الله عليه وسلم صلح الحديبية مع قريش في ذي القعدة من السنة السادسة، واطمأن بالمدينة، واستقرت أمور المسلمين فيها؛ أرسل عمرو بن أمية الضمري -في شهر ربيع الأول من السنة السابعة- إلى الحبشة بكتاب للنجاشي يدعوه إلى الإسلام ويطلب منه أن يُجهز المسلمين المهاجرين



ويرسلهم إلى المدينة؛ فحملهم النجاشي في سفينتين ووصلوا المدينة في السنة السابعة وقد فتح النبي ﷺ خيبر⁽⁶⁹⁾.

وفي السنة الثامنة من الهجرة فتح النبي ﷺ مكة وأسلم أهلها وقال: «لَا هِجْرَةَ بَعْدَ الْفَتْحِ»⁽⁷⁰⁾ وبذلك توقفت الهجرة إلى المدينة، ولما كانت تأتي الوفود إلى المدينة لإعلان إسلامها ومبايعة النبي ﷺ يبايعهم ويعلمهم شرائع الإسلام، ثم يأمرهم بالعودة إلى قومهم وأهلهم ليدعوهم إلى الإسلام ويعلموهم الصلاة والقرآن ويمكنوا فيهم⁽⁷¹⁾، ولا ينقص من أجرهم شيئاً. فقد جاءه أعرابي من باديته وسأله عن الهجرة، فَقَالَ له: «وَيْحَكَ، إِنَّ شَأْنَهَا شَدِيدٌ، فَهَلْ لَكَ مِنْ إِبِلٍ تُؤَدِّي صَدَقَتَهَا؟» قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: «فَاعْمَلْ مِنْ وَرَاءِ الْبِحَارِ، فَإِنَّ اللَّهَ لَنْ يَتْرَكَ مِنْ عَمَلِكَ شَيْئًا»⁽⁷²⁾ و"ويح" كلمة رحمة وتوجع؛ فإن القيام بحق الهجرة شديد لا يستطيع القيام بها إلا القليل، -وهو شاقٌّ على الأعراب الذين لم يألفوا الحواضر-، فإذا كنت تؤدي فرض الله عليك في نفسك ومالك فلا تبال أن تقيم في بيتك ولو كنت في أبعد مكان، فإن الله لن ينقصك من ثواب عملك شيئاً⁽⁷³⁾.

وأصبح الانتقال إلى المدينة بمثابة الانتقال من بلد إلى بلد في الدولة الواحدة، فبعد أن كانت المدينة تُمثل لوحدها الدولة الإسلامية، أصبحت بعد فتح مكة وانتشار الإسلام في شبه الجزيرة العربية عاصمة الدولة الإسلامية، ومن ثم تكدّس الناس في بلد دون بلد من غير حاجة، يُخلُّ بالتوازن الاقتصادي والاجتماعي والسياسي في الدولة.

كما أن على دول العالم أن تتقاسم المسؤولية تجاه المهاجرين، ولا يُلقى عبء المسؤولية على دول محددة.

ولو علمت دول العالم علاقة الهجرة بالتنمية⁽⁷⁴⁾، ودورها في تطورها واستدامتها؛ لبادرت إلى استقبال المهاجرين وإيوائهم ودمجهم في مجتمعاتها.

أهم النتائج:

توصل البحث إلى النتائج الآتية:

- أن حُسن إدارة قضية المهاجرين تحوّل قضيتهم من عبء على الدولة المستقبلية إلى ثروة لها.
- في كل هجرات المسلمين في عهد النبوة لم تكن الهجرة عشوائية، بل كان النبي ﷺ يدرس صلاحية البلدان التي يُهاجر إليها، ويراعي السياسات التي تربطه بها.
- لا بد من تهيئة البلد المهاجر إليه، ليستوعب المسلمين، معنوياً ومادياً.



- ضرورة دمج المهاجرين في المجتمع، فقد دمج النبي ﷺ الأنصار والمهاجرين، وأصبحوا مجتمعًا متماسكًا يشدّ بعضه بعضًا.
- يساعد توحيد هوية المجتمع على القضاء على العنصرية والتمييز ضد المهاجرين وغيرهم.
- الاعتراف بالإحسان، وردّ المعروف بالمعروف، ونشر القيم الشرعية والإنسانية في المجتمع، ومكافحة أخلاق التعصب والتمييز، كل ذلك يقطع الطريق على من يريد تفكيك المجتمع وزعزعة أمنه.
- توحيد الهدف بإشراك المهاجرين في التنمية وإتاحة فرص العمل لهم والاستفادة من مواهبهم ومؤهلاتهم، وإبرازها للمجتمع.

أهم التوصيات:

- توجيه الباحثين لمناقشة القضايا المعاصرة والاستفادة من التاريخ عمومًا والسيرة النبوية خصوصًا.
- دراسة مشروع الهجرة قبل الخوض فيها دراسة دقيقة من قبل المهاجرين أنفسهم، ومن قبل الدول التي تستقبلهم⁽⁷⁵⁾.
- حركات الهجرة في كثير من الأحيان تكون مفاجئة بسبب الكوارث التي لم يُحسب لها، ولذا على الدول استباق الأحداث والمخاطر والتهيؤ بخطط للتعامل مع المهاجرين تعاملًا حكيماً وإنسانيًا، فالحياة دُول، والدنيا دَوّارة، ويوم لك ويوم عليك، والإحسان يجزّ الإحسان ويُكافأ به.
- الحرص على دمج المهاجرين في المجتمع لا سيما الذين لا يأملون العودة إلى أوطانهم.
- الحكمة تقتضي الاستفادة من المهاجرين وإتاحة فرص العمل لهم، وبالفعل استفادت كثير من الدول منهم بعد دمجهم في مجتمعاتها⁽⁷⁶⁾.
- يجب على الدول المحافظة على ثروتها البشرية، فهي رأس المال الحقيقي لأي دولة، ودراسة أسباب هجرة مواطنيها، وحل مشاكلهم التي تدفعهم إلى الهجرة، فكثير من الدول النامية خسرت كثيرًا من الكفاءات العلمية المؤثرة بسبب إهمالها لهم⁽⁷⁷⁾.

الهوامش والإحالات:

- (1) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر: 244/5. الرازي، مختار الصحاح: 324.
- (2) الجرجاني، التعريفات: 256.



- (3) الأمم المتحدة، الهجرة. <https://www.un.org/ar/global-issues/migration>
- (4) أخرجه: مسلم، صحيح مسلم: 1/ 569، كتاب صلاة المسافرين، باب إسلام عمرو بن عبسة، حديث رقم (832).
- (5) ابن هشام، السيرة النبوية: 1/ 280، الذهبي، تاريخ الإسلام: 1/ 576.
- (6) ابن هشام السيرة النبوية: 1/ 289.
- (7) الحكيم، مرويات غزوة الحديبية: 163، 265.
- (8) نفسه، الصفحة نفسها.
- (9) see: The Promise and Potential of the Global Compact on Refugees, International Journal of Refugee Law, Volume 30, Issue 4, December 2018, Pages 575-583, <https://doi.org/10.1093/ijrl/ey068>
- (10) ينظر: السهيلي، الروض الأنف: 4/ 71. ابن قيم الجوزية، زاد المعاد: 3/ 41، 42.
- (11) ابن هشام، السيرة النبوية: 2/ 87-89، ابن كثير البداية والنهاية: 4/ 434.
- (12) ينظر: تجرّبة تشاد في دمج اللاجئين والمهاجرين إليها مما دفع الأمم المتحدة للإشادة بجهودها، <https://news.un.org/ar/story/2020/12/1068162>
- (13) ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون: 1/ 164، 174، 3/ 3.
- (14) ابن عبد البر، الدرر في اختصار المغازي والسير: 96. ابن سيد الناس، عيون الأثر: 1/ 200.
- (15) البلاذري: أنساب الأشراف: 1/ 270. ابن سعد، الطبقات: 1/ 2/ 9. المقرئ، امتاع الأسماع: 1/ 69.
- (16) ابن كثير، البداية والنهاية: 4/ 562.
- (17) سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان: 3/ 182.
- (18) ابن هشام، السيرة النبوية: 2/ 106. ابن كثير، البداية والنهاية: 4/ 554. وهذه الوثيقة جاءت من عدة طرق يقوي بعضها بعضاً، وقد حققها بعض المعاصرين مثل: العلي، صحيح السيرة النبوية: 143. العمري، السيرة النبوية الصحيحة: 1/ 274-280.
- (19) ينظر: الأخضر، وأوكيل، دور آليتي التوطين والتجنيس في تسوية وضعية المهاجرين واللاجئين: 1- 29. <https://search.emarefa.net/detail/BIM-986616>
- (20) ينظر: العامري، التجربة التنموية في سنغافورة: 6. https://mercjournals.ekb.eg/article_37953_b589a2a7e1a1180dace7cc8e87cd61e3.pdf
- محبوباني، ما سر نجاح سنغافورة مجلة دبي للسياسات. <https://dubaipolicyreview.ae/ar/%D9%85%D8%A7-%D8%B3%D8%B1-F>
- (21) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 5/ 30، كتاب مناقب الأنصار، باب مناقب الأنصار، حديث رقم (3776).
- (22) أخرجه: ابن حنبل، المسند: 20/ 384، حديث رقم (13122). الترمذي، سنن الترمذي: 4/ 653، كتاب صفة القيامة، باب لم يسمه، حديث رقم (2487). وقال: «هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه» وصححه الألباني. ويُقصد بـ(المؤونة) مؤونة النخيل؛ بتعمده في السقي والتربية والجداد، وقوله (المهنأ) أي الهنيء، وكل أمر



- يأتيك من غير تعب فهو هنيء، ويريدون الأكل من الثمار. ينظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث: 277/5. القسطلاني، إرشاد الساري: 436/4، وقوله (كلا ما أئنيتم عليهم به) معناه لكم أجر ما أئنيتم عليهم به، ودعوتهم الله عز وجل لهم فهذه مكافأة تثبون عليها. ينظر: الساعاتي، الفتح الرباني: 10/21.
- (23) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 159/5، كتاب المغازي، باب غزوة الطائف، حديث رقم (4333). مسلم، صحيح مسلم: 735/2، كتاب الزكاة، باب إعطاء المؤلفه قلوبهم، حديث رقم (1059).
- (24) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 114/3، كتاب الشرب والقطائع، باب القطائع، حديث رقم (2376). القسطلاني، إرشاد الساري: 210/4. قوله (البحرين) ساحل الخليج العربي بين عُمان جنوبًا، حتى الكويت والبصرة شمالًا، وهي الآن منطقة الأحساء. الحموي، معجم البلدان: 347/1، أبو خليل، أطلس الحديث النبوي: 62.
- (25) {مُرَاعَمًا كَثِيرًا} يَعْنِي: مُتَرَحِّزًا عَمَّا يُكْرَهُ، وَ{وَسَعَةً} يَعْنِي: الرَّزْقَ. ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: 391/2.
- (26) في الحديث «المُسْلِمُ أَخُو المُسْلِمِ، لَا يَظْلِمُهُ وَلَا يُسْلِمُهُ، وَمَنْ كَانَ فِي حَاجَةِ أَخِيهِ كَانَ اللَّهُ فِي حَاجَتِهِ، وَمَنْ فَرَّجَ عَنْ مُسْلِمٍ كُرْبَةً فَرَّجَ اللَّهُ عَنْهُ كُرْبَةً مِنْ كُرْبَاتٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ سَتَرَ مُسْلِمًا سَتَرَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ.» أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 1996/4، كتاب المظالم، باب لا يظلم المسلم المسلم، حديث رقم (2442). مسلم، صحيح مسلم: 1996/4، كتاب البر، باب تحريم الظلم، حديث رقم (2580).
- (27) في الحديث «مَثَلُ الْمُؤْمِنِينَ فِي تَوَادِهِمْ وَتَرَاحِمِهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ مَثَلُ الْجَسَدِ، إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عُضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرُ الْجَسَدِ بِالسَّهْرِ وَالْحُمَى» أخرجه: مسلم، صحيح مسلم: 4، كتاب البر، باب تراحم المؤمنين، حديث رقم (2586).
- (28) في الحديث «إِنَّ الْمُؤْمِنَ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ، يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا. وَشَبَّكَ أَصَابِعُهُ» أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 103/1، كتاب الصلاة، باب تشبيك الأصابع، حديث رقم (481). مسلم، صحيح مسلم: 1999/4، كتاب البر، باب تراحم المؤمنين، حديث رقم (2585).
- (29) في الحديث "لَا تَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى تُؤْمِنُوا. وَلَا تُؤْمِنُوا حَتَّى تَحَابُّوا. أَوْلَا أُذَلِّكُمْ عَلَى شَيْءٍ إِذَا فَعَلْتُمُوهُ تَحَابَبْتُمْ؟ أَفَشُوا السَّلَامَ بَيْنَكُمْ" أخرجه: مسلم، صحيح مسلم: 74/1، كتاب الإيمان، باب بيان أنه لا يدخل الجنة إلا المؤمنون، حديث رقم (93).
- (30) ينظر: الحديث في حاشية (2).
- (31) ينظر: نفسه.
- (32) في الحديث «مَنْ تَصَدَّقَ بِعَدْلِ تَمْرَةٍ مِنْ كَسْبٍ طَيِّبٍ، وَلَا يَصْعَدُ إِلَى اللَّهِ إِلَّا الطَّيِّبُ، فَإِنَّ اللَّهَ يَتَقَبَّلُهَا بِيَمِينِهِ، ثُمَّ يُرِيهَا لِصَاحِبِهِ كَمَا يُرِي أَحَدَكُمْ فَلُوَّهُ، حَتَّى تَكُونَ مِثْلَ الْجَبَلِ» أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 702/2، كتاب التوحيد، باب قول الله تعالى "تعرج الملائكة"، حديث رقم (7430). مسلم، صحيح مسلم: 702/2، كتاب الزكاة، باب قبول الصدقة: حديث رقم (1014).
- (33) ينظر: الجابري، الهندسة القيمية للاقتصاد الإسلامي: 7.



- (34) أخرجه: ابن حبان، صحيح ابن حبان، كتاب البر باب حسن الخلق، حديث رقم(486)؛ صححه شعيب الأرنؤوط.
- (35) أخرجه: الطبراني، المعجم الكبير: 453/12، حديث رقم (13646). وصححه: الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة: 574/2، حديث رقم (906).
- (36) أخرجه: ابن حنبل، المسند: 476/38، حديث رقم (23489)؛ صححه شعيب الأرنؤوط.
- (37) ينظر: عبد الحليم، جريمة التنمر وعقوبتها في الشريعة والقانون: 5 <https://doi.org/10.21608/jfsu>
- (38) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 15/1، كتاب الإيمان، باب المعاصي من أمر الجاهلية، حديث رقم (30). مسلم صحيح مسلم: 1282/3، كتاب الإيمان، باب إطعام المملوك مما يأكل، حديث رقم (1661). قوله (سابيت) أي شاتمت. القسطلاني، إرشاد الساري: 115/1.
- (39) أخرجه: ابن حنبل، المسند: 349/14، حديث رقم (8736). أبو داود، سنن أبي داود: 438/7، كتاب الأدب، باب التفاخر في الأحساب، حديث رقم (5116). الترمذي، سنن الترمذي: 735/5، أبواب المناقب، باب لم يسمه، حديث رقم (3956)؛ وقال: هذا حديث حسن صحيح، وحسنه الألباني لأجل أحد رواة السند "هشام بن سعد". والحديث صحيح لغيره فقد روي أيضاً عن ابن عمر وعن ابن عباس رضي الله عنهم. (عُبية الجاهلية) أي فخرها وتكبرها، (من الجعلان) دويبة سوداء تدير الخراء بأنفها، (التي تدفع بأنفها التنن) أي العذرة، والجعلان يجمع النجاسة ويدّخرها، ومن عجيب أمره أنه يموت من ريح الورد وريح الطيب. العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود: 16/14.
- (40) المتنمر، فاعل من تنمر؛ أي غضب وساء خلقه، وصار كالنمر الغاضب، ويُعرّف بأنه سلوك عدواني متعمد ومتكرر؛ يتضمن استخدام الإكراه، أو التهديد، أو الإساءة، أو السيطرة، أو التخويف باستخدام القوة، ويتم من خلال السلوك اللفظي، أو الجسدي، أو الاجتماعي. نصر، جريمة التنمر وعقوبتها في الشريعة والقانون: 2400، رابط: <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/%D9%85%D8%AA%D9%86%D9%85%D8%B1>
- (41) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 154/6، كتاب التفسير، باب سورة المنافقين (سواء علمهم أستغفرت لهم)، حديث رقم (4905). مسلم، صحيح مسلم: 1998/4، كتاب البر، باب نصر الأخ ظالماً أو مظلوماً، حديث رقم (2584). وقوله "فكسع" أي ضرب دبره بيده. ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث: 173/4.
- (42) ابن الأثير، البداية والنهاية: 280/3. والقصة في الصحيح عن أنس بن مالك رضي الله عنه، قال: لَمَّا قَدِمَ الْمُهَاجِرُونَ الْمَدِينَةَ مِنْ مَكَّةَ، وَلَيْسَ بِأَيْدِيهِمْ - يَعْنِي شَيْئاً - وَكَانَتْ الْأَنْصَارُ أَهْلَ الْأَرْضِ وَالْعَقَارِ، فَقَاسَمَهُمُ الْأَنْصَارُ عَلَى أَنْ يُعْطَوْهُمْ ثَمَارَ أَمْوَالِهِمْ كُلِّ عَامٍ، وَيَكْفُوهُمْ الْعَمَلَ وَالْمُتَوَنَّةَ... أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 165/3، كتاب المزارعة، باب فضل المنيحة، حديث رقم (263). مسلم، صحيح مسلم: 1391/3، كتاب الجهاد، باب رد المهاجرين إلى الأنصار منائحهم، حديث رقم (1771). و المؤنة أي العمل في البساتين من سقيها والقيام عليها. ينظر: ابن حجر، فتح الباري: 8/5.
- (43) ينظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث: 364/4، القسطلاني، إرشاد الساري: 367/4.



- (44) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 107/3، كتاب المزارعة، باب ما كان من أصحاب النبي ﷺ يواسي بعضهم بعضاً، حديث رقم (2341). مسلم، صحيح مسلم: 1176/3، كتاب البيوع، باب كراء الأرض، حديث رقم (1536).
- (45) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 165/3، كتاب الهبة، باب فضل المنيحة، حديث رقم (2629). مسلم، صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب فضل المنيحة، حديث رقم (1019) و(1020). (المنيحة) هي الناقة أو الشاة ذات الدر تعطي لينتفع بلبنها ثم ترد إلى أصحابها. (اللقحة) ذات اللبن. (الصفى) الكثيرة اللبن. (تغدو بإناء وتروح بإناء) تحلب إناء بالغدو وإناء بالعشي ينظر: القسطلاني، ارشاد الساري: 367/4.
- (46) ينظر الحديث في: البخاري، صحيح البخاري: 165/3، كتاب الهبة، باب فضل المنيحة، حديث رقم (2630). مسلم، صحيح مسلم: 1391/3، كتاب الجهاد، باب رد المهاجرين إلى الأنصار منائجهم، حديث رقم (1771).
- (47) ينظر: الشافعي، الأم: 51/4. الخطابي، معالم السنن: 47/3. الشوكاني، نيل الأوطار: 371/5.
- (48) ينظر: البلاذري، أنساب الأشراف: 270/1.
- (49) ينظر: ابن حجر، فتح الباري: 595/6، 286/11.
- (50) ينظر: نفسه: 287، 286/11.
- (51) ينظر: تقرير الهجرة في العالم لعام 2020: 182.

<https://publications.iom.int/system/files/pdf/wmr-2020-ar.pdf>

- (52) ينظر: الجابري، التنمية الاقتصادية في الهدي النبوي: 490.
- (53) ينظر: ابن حجر، الإصابة: 222/2.
- (54) ابن كثير، البداية والنهاية: 395/4. الواقدي، المغازي: 374/1. ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون: 47/2. المنجنيق: آلة تُرمى بها الحجارة على العدو، وذلك بأن تشد سوار مرتفعة جداً من الخشب، يُوضع عليها ما يراد رميه، ثم يضرب بسارية توصله لمكان بعيد جداً، وهي كلمة مُعَرَّبَةٌ وأصلها بالفارسية "من جي نيك" أي ما أوجدني، ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث: 307/1، الجوهري، الصحاح: 1455/4، الزبيدي، تاج العروس: 132/25، الدبابة: آلة تتخذ من جلود وخشب يدخل فيها الرجال ويقربونها من الحصن المحاصر ليُنقبوه، وتقيم ما يرمون به من فوقهم. ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث 96/2. الزبيدي، تاج العروس: 559/5. جُرَش: يقول العرب: أجرشوا هاهنا؛ أي البثوا، والجرش أيضاً الصوت، من مخاليف اليمن من جهة مكة، اشتهرت بصناعة الدبابات والمجانيق. توجد آثارها قرب (خميس مشيط) في منطقة أبها. البكري، معجم ما استعجم: 376/2. الحموي، معجم البلدان: 126/2. أبو خليل، أطلس الحديث النبوي: 117.
- (55) ينظر: العمري، الحياة الاقتصادية والاجتماعية في عصر النبوة: 43.
- (56) أخرجه: الطبراني، في المعجم الكبير: 212/6، حديث رقم (6040). الذهبي، سير أعلام النبلاء: 540/1. والحديث ضعفه: الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة: 176/8-178. لكن صحح آخره (سلمان منا أهل البيت) موقوفاً على علي ﷺ.

- (57) ابن حجر، الإصابة: 154/8.
- (58) عَنْ عَائِشَةَ أُمِّ الْمُؤْمِنِينَ، قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «أَسْرَعُكُمْ لِحَاقًا بِي أَطْوَلُكُمْ يَدًا» قَالَتْ: فَكُنَّ يَتَطَاوَلْنَ أَيُّهُنَّ أَطْوَلُ يَدًا، قَالَتْ: فَكَانَتْ أَطْوَلَنَا يَدًا زَيْنَبُ، لِأَنَّهَا كَانَتْ تَعْمَلُ بِيَدَيْهَا وَتَصَدَّقُ، أَخْرَجَهُ: مسلم، صحيح مسلم: 1907/4، باب من فضائل زينب أم المؤمنين، حديث رقم (2452).
- (59) قَالَتْ: «فَتَلَّتْ فَلَا تَدُ بَدَنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِيَدَيْي أَخْرَجَهُ: البخاري، صحيح البخاري: 169/2، كتاب الحج، باب من أشعر وقلد بذى الحليفة، حديث رقم (1696). مسلم، صحيح مسلم: 957/2، كتاب الحج، باب استحباب بعث الهدي إلى الحرم، حديث رقم (1321). والهدي ما يهدى إلى الكعبة من النعم لتنحر به وتقليدها أن يجعل في رقابها شيء كالقلادة من لحاء الشجرة أو الصوف ونحو ذلك ليعلم أنها هدي، وقد ورد في رواية عند البخاري قالت (من عهن) أي صوف. ينظر: تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذي: 558/3.
- (60) أَخْرَجَهُ: البخاري، صحيح البخاري، 89/1، كتاب العتق، باب أي الرقاب أفضل، حديث رقم (2518). مسلم صحيح مسلم: 89/1، كتاب الإيمان باب كون الإيمان بالله تعالى أفضل، حديث رقم (136).
- (61) ينظر: العيني، عمدة القاري: 80/13. لأزهي، الكوكب الوهاج: 15/3.
- (62) ابن عبد البر، الاستيعاب: 920/3، حديث رقم (1556).
- (63) أبو داود، سنن أبي داود: 264/3، حديث رقم (3416). ابن حنبل، المسند: 363/37، حديث رقم (22689). الحاكم، المستدرک: 48/2، حديث رقم (2277). قال الحاكم: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وصححه الألباني.
- (64) ينظر: ابن حجر، الإصابة: 201/8. وأخرج الحاكم، المستدرک: 63/4، حديث رقم (6890). عن الشفاء بنت عبد الله، أنها كانت ترقى برقى في الجاهلية، وأنها لما هاجرت إلى النبي ﷺ قدمت عليه، فقالت: يا رسول الله إني كنت أرقى برقى في الجاهلية، وقد رأيت أن أعرضها عليك، فقال: «اعرضيها» فعرضتها عليه، وكانت منها رقية النملة، فقال: "ارقي بها وعلميها حفصة: بسم الله صلّوب حين يعود من أفواهاها ولا تضر أحدا، اللهم اكشف البأس رب الناس" قال: «ترقى بها على عود كرم سبع مرات وتضعه مكانا نظيفا، ثم تدلكه على حجر وتطلبه على النورة». والحديث صححه لغيره الألباني رحمه الله ينظر: الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة: 340/1، حديث رقم (178).
- (65) أَخْرَجَهُ: ابن حنبل، المسند: 441/40، حديث رقم (25380). وصححه محققه الأرنؤوط. الذهبي، سير أعلام النبلاء: 182/2. وقولها (أي عرية) تصغير لـ عروة ابن أختها، ينظر: القسطلاني، إرشاد الساري، 371/5، و(السقم) هو المرض، ينظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث: 380/2.
- (66) لحديث «إِنَّ بِلَالًا بِلَالًا يُؤَدِّنُ بِلَيْلٍ، فَكَلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يُنَادِيَ ابْنُ أُمِّ مَكْتُومٍ. ثُمَّ قَالَ: وَكَانَ رَجُلًا أَعْمَى، لَا يُنَادِي حَتَّى يُقَالَ لَهُ: أَصْبَحْتَ.» أَخْرَجَهُ: البخاري، صحيح البخاري: 127/1، كتاب الأذان، باب أذان الأعشى، حديث رقم (617). مسلم، صحيح مسلم: 128/3، كتاب الصيام، باب بيان أن الدخول في الصوم يكون بطلوع الفجر، حديث رقم (1092). والحديث يدل على اتخاذ النبي ﷺ مؤذنين، ولما أرى عبد الله بن زيد الأنصاري الأذان في المنام وأقره النبي ﷺ



وقال "إنَّهَا لَرُؤْيَا حَقٍّ إِنْ شَاءَ اللَّهُ، فَقُمَّ مَعَ بِلَالٍ فَأَلْقَى عَلَيْهِ مَا رَأَيْتَ فليؤدِّنْ بِهِ، فَإِنَّهُ أُنْدَى صَوْتًا مِنْكَ" فَقُمْتُ مَعَ بِلَالٍ، فَجَعَلْتُ أَلْقِيَهُ عَلَيْهِ وَيُؤدِّنُ بِهِ، أَخْرَجَهُ: أَبُو دَاوُدَ، سَنَنَ أَبِي دَاوُدَ: 372/1، كِتَابُ الْأَذَانِ، بَابُ كَيْفِ الْأَذَانِ، حَدِيثٌ رَقْمٌ (499). ابْنُ حَنْبَلٍ، الْمُسْنَدُ: 402/26، حَدِيثٌ رَقْمٌ (16478). وَالْحَدِيثُ حَسَنُهُ الْأَرْنَؤُوطُ فِي تَحْقِيقِهِ لِسَنَنِ أَبِي دَاوُدَ، وَمَعْنَى "أُنْدَى" أَي أَرْفَعُ وَأَعْلَى. وَقِيلَ: أَحْسَنُ وَأَعْدَبُ. يَنْظُرُ: ابْنُ الْأَثِيرِ، النِّهَايَةُ فِي غَرِيبِ الْحَدِيثِ: 37/5. وَكَانَ النَّبِيُّ ﷺ يَسْتَخْلِفُ ابْنَ أُمِّ مَكْتُومٍ عَلَى الْمَدِينَةِ فِي عَامَةِ غَزْوَاتِهِ يَصَلِّي بِالنَّاسِ. مِمَّا يَثْبُتُ أَهْلِيَّتَهُ لِلْأَذَانِ وَالْإِمَامَةِ وَمِنْهَا أَنْ يَكُونَ صَبِيئًا حَسَنَ الصَّوْتِ. يَنْظُرُ: ابْنُ حَجَرٍ، الْإِصَابَةُ: 495/4.

(67) الامم المتحدة، الهجرة، <https://www.un.org/ar/global-issues/migration> وانظر أيضًا موضوع "كيف يؤثر المهاجرون على الاقتصادات المتقدمة؟":

<https://arabic.cnn.com/business/article/2020/06/22/migration-effect-economy>

(68) متى رجع المسلمون من الحبشة أد راغب السرجاني 10: 19/02/2017-00:

<https://islamstory.com/ar/artical/3406746>

(69) ابن كثير، البداية والنهاية: 206/4، وما بعدها.

(70) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 15/4، كتاب الجهاد، باب فضل الجهاد، حديث رقم (2783). مسلم، صحيح مسلم: 986/2، كتاب الحج، باب تحريم مكة، حديث رقم (1353).

(71) كما في قصة مالك بن الحويرث وأصحابه قال: قَالَ: أَتَيْنَا النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَنَحْنُ شَبَبَةٌ مُتَقَارِبُونَ، فَأَقَمْنَا عِنْدَهُ عِشْرِينَ لَيْلَةً، فَظَنَّ أَنَّا اشْتَقْنَا أَهْلَنَا، وَسَأَلْنَا عَمَّنْ تَرَكْنَا فِي أَهْلِنَا، فَأَخْبَرَنَا، وَكَانَ رَفِيقًا رَجِيمًا، فَقَالَ: «ارْجِعُوا إِلَى أَهْلِيكُمْ، فَعَلِمُوهُمْ وَمُرُوهُمْ...» الْحَدِيثُ أَخْرَجَهُ: الْبُخَارِيُّ، صَحِيحُ الْبُخَارِيِّ: 9/8، كِتَابُ الْأَدَبِ بَابُ رَحْمَةِ النَّاسِ، حَدِيثٌ (6008). مُسْلِمٌ، صَحِيحُ مُسْلِمٍ: 465/1، كِتَابُ الْمَسَاجِدِ بَابُ مَنْ أَحَقَّ بِالْإِمَامَةِ، حَدِيثٌ (647). وَقِصَّةُ وَفَدِ عَبْدِ الْقَيْسِ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَدِيمٌ وَعَبْدُ الْقَيْسِ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ هَذَا الْحَيَّ مِنْ رِبِيعَةَ قَدْ حَالَتْ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ كَقَارُ مُضَرَ، وَلَسْنَا نَخْلُصُ إِلَيْكَ إِلَّا فِي الشَّهْرِ الْحَرَامِ، فَمُرْنَا بِشَيْءٍ نَأْخُذُهُ عَنْكَ وَنَدْعُو إِلَيْهِ مِنْ وَرَاءِنَا... أَخْرَجَهُ: الْبُخَارِيُّ، صَحِيحُ الْبُخَارِيِّ: 105/2، كِتَابُ الزَّكَاةِ، بَابُ وَجُوبِ الزَّكَاةِ، حَدِيثٌ رَقْمٌ (1398). مُسْلِمٌ، صَحِيحُ مُسْلِمٍ: 46/1، كِتَابُ الْإِيمَانِ، بَابُ الْأَمْرِ بِالْإِيمَانِ بِاللَّهِ، حَدِيثٌ رَقْمٌ (23).

(72) أخرجه: البخاري، صحيح البخاري: 117/2، كتاب الزكاة، باب زكاة الإبل، حديث رقم (1452). مسلم، صحيح مسلم: 1488/3، كتاب الإمارة، باب المبايعة بعد فتح مكة، حديث رقم (1865).

(73) القسطلاني، ارشاد الساري: 44/3، وقوله (من وراء البحار) أي من وراء القرى والمدن.

(74) ينظر: فياض، كتاب العلاقة بين الهجرة الدولية والتنمية من منظور البلدان المرسله للمهاجرين.

(75) ينظر: نحو نهج عادل للعمال المهاجرين في الاقتصاد العالمي مؤتمر العمل الدولي، الدورة، 92، 2004م: 98، 99.

(76) ينظر: إبراهيم، العقول المهاجرة - الثروة المفقودة والقوى الناعمة.



اللاثنين 17-10-2022 06:20. <https://www.almasyalyoum.com/news/details/2717809>

(77) ينظر: نزيف العقول، أرقام صادمة لهجرة الأدمغة من الدول العربية وتداعيات مدمرة للاقتصاد والتنمية:

<https://www.aljazeera.net/programs>

المراجع:

- 1) ابن الأثير، المبارك بن محمد بن محمد الشيباني، النهاية في غريب الحديث والأثر، المكتبة العلمية، بيروت، 1979م.
- 2) أخبار الأمم المتحدة <https://news.un.org/ar/story/2020/12/1068162> تم الاطلاع عليه في: 2023/8/16م 7:30pm.
- 3) الأخضر، كرام محمد، وأوكيل، محمد أمين، دور آليتي التوطين والتجنيس في تسوية وضعية المهاجرين واللاجئين: دراسة حالة الجزائر. مجلة القانون والمجتمع، الجزائر، مج. 8، ع. 1، 2020م.
- 4) الأزمي، محمد الأمين بن عبد الله، شرح صحيح مسلم، المسقى: الكوكب الوهاج والروض البهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار المنهاج، دار طوق النجاة، مكة المكرمة، 2009م.
- 5) أماني، إبراهيم، العقول المهاجرة.. الثروة المفقودة والقوى الناعمة. الاثنين 17-10-2022 06:20، <https://www.almasyalyoum.com/news/details/2717809K> تم الاطلاع عليه في: 2022/10/18، AM 23:1.
- 6) البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، السلطانية، بالمطبعة الكبرى الأميرية، ببولاق مصر، 1311هـ.
- 7) البكري، عبد الله بن عبد العزيز، معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع، عالم الكتب، بيروت، 1403هـ.
- 8) تقرير الهجرة في العالم لعام 2020- <https://publications.iom.int/system/files/pdf/wmr-2020-ar.pdf>
- 9) أبو حاتم، محمد بن حبان البستي، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، ترتيب: علي بن بليان الفارسي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1988م.
- 10) الجابري، إلهام، التنمية الاقتصادية في الهدي النبوي، مجلة ابن خلدون للدراسات والأبحاث، مج. 3، ع. 6، 2023م.
- 11) الجابري، إلهام، الهندسة القيمة للاقتصاد الإسلامي، (2023) Inf. Sci. Lett. 12, No. 7, 2993-3004، <http://dx.doi.org/10.18576/isl/120726>
- 12) الجرجاني، علي بن محمد بن علي، التعريفات الفقهية، ضبطه وصححه: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983م.



- 13) الحاكم، محمد بن عبد الله بن محمد، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1990م.
- 14) ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد، صحیح ابن حبان بترتیب ابن بلبان، تحقیق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1993م.
- 15) الحکمي، حافظ محمد عبد الله، مرويات غزوة الحديبية جمع وتخریج ودراسة، مطابع الجامعة الإسلامية، المدينة، 1406هـ.
- 16) الحموي، ياقوت بن عبد الله، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، 1995م.
- 17) ابن حنبل، أحمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2001م.
- 18) الخطابي، حمد بن محمد بن إبراهيم، معالم السنن: شرح سنن أبي داود، تحقیق: محمد راغب الطباخ، المطبعة العلمية، حلب، 1932م.
- 19) ابن خلدون، عبد الرحمن، العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر: تاريخ ابن خلدون، تحقیق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، 1981م.
- 20) أبو خليل، شوقي، أطلس الحديث النبوي من الكتب الصحاح الستة، دار الفكر، دمشق، 1433هـ.
- 21) أبو داود، سليمان بن الأشعث الأزدي، سنن أبي داود، تحقیق: شعيب الأرنؤوط، وآخرين، دار الرسالة العالمية، بيروت، 1430هـ.
- 22) الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، تحقیق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985م.
- 23) الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقیق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2003م.
- 24) الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر، مختار الصحاح، تحقیق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، بيروت، صيدا، 2009م.
- 25) الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقیق: مجموعة من المحققين، وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، د.ت.
- 26) الساعاتي، أحمد عبد الرحمن البنا، الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1396هـ.
- 27) سبط ابن الجوزي، يوسف بن قزوغلي بن عبد الله، مرآة الزمان في تواريخ الأعيان، تحقیق: محمد بركات، وكامل الخراط، وعمار ربحاوي، دار الرسالة العالمية، دمشق، 2013م.
- 28) السهيلي، عبد الرحمن، الروض الأنف في شرح السيرة النبوية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1412هـ.



- (29) الطبراني سليمان بن أحمد بن أيوب، المعجم الكبير: معجم الطبراني الكبير، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، 1994م.
- (30) العامري، إبتسام، التجربة التنموية في سنغافورة، جامعة بغداد، مركز الدراسات الإستراتيجية والدولية، https://mercjournals.ekb.eg/article_37953_b589a2a7e1a1180dace7cc8e87cd61e3.pdf
- (31) عبد، محمد جاسم، أحكام الهجرة في الشريعة الإسلامية. مجلة أبحاث كلية التربية الأساسية، جامعة الموصل، العراق، مج. 8، ع. 1، 2008م.
- (32) ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجيل، بيروت، 1992م.
- (33) ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد، الدرر في اختصار المغازي والسير، تحقيق: شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، 1403هـ.
- (34) العظيم آبادي، محمد أشرف بن أمير بن علي، عون المعبود شرح سنن أبي داود، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415هـ.
- (35) العلي، إبراهيم، صحيح السيرة النبوية، دار النفائس للنشر والتوزيع، الأردن، 1995م.
- (36) العمري، أكرم ضياء، السيرة النبوية الصحيحة محاولة لتطبيق قواعد المحدثين في نقد روايات السيرة النبوية، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، 1994م.
- (37) العمري، أكرم، الحياة الاقتصادية والاجتماعية في عصر النبوية، دار كنوز اشبيليا للنشر، الرياض، 1900م.
- (38) العيني، محمود بن أحمد، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2010م.
- (39) فياض، هاشم، العلاقة بين الهجرة الدولية والتنمية من منظور البلدان المرسله للمهاجرين، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، 2022م.
- (40) أبو فيصل، البدراني، أحكام الهجر والهجرة في الإسلام، د. ن، د. ب، د. ت.
- (41) القسطلاني، أحمد بن محمد، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1323هـ.
- (42) القشيري، مسلم، صحيح مسلم، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، 1995م.
- (43) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب، زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسسة الرسالة، بيروت، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، 1994م.
- (44) المقرئ، أحمد بن علي، إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999م.
- (45) ابن كثير، إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي، دار هجر، القاهرة، 1997م.



- (46) ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، 1999م.
- (47) كمال سيد عبد الحليم، جريمة التنمر وعقوبتها في الشريعة والقانون، مجلة كلية الشريعة والقانون بأسسيوط، مصر، مج34، ع3، 2022م.
- (48) كيف يؤثر المهاجرون على الاقتصادات المتقدمة؟
 عليه 2023/8/16 م 8:30 pm <https://arabic.cnn.com/business/article/2020/06/22/migration-effect-economy> تم الاطلاع
- (49) نحو نهج عادل للعمال المهاجرين في الاقتصاد العالمي مؤتمر العمل الدولي، الدورة، 92، 2004م.
- (50) نزيه العقول.. أرقام صادمة لهجرة الأدمغة من الدول العربية وتداعيات مدمرة للاقتصاد والتنمية
 2023/8/1، <https://www.aljazeera.net/programs> تم الاطلاع عليه 2023/10/18 AM 45:1
- (51) مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، 1374هـ.
- (52) محبوباني، كيشور، ما سر نجاح سنغافورة مجلة دبي للسياسات،
<https://dubaipolicyreview.ae/ar/%D9%85%D8%A7-%D8%B3%D8%B1->
- (53) موقع الأمم المتحدة <https://www.un.org/ar/global-issues/migration>
- (54) موقع معجم المعاني <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar>
- (55) نصر، كمال سيد، جريمة التنمر وعقوبتها في الشريعة والقانون، المجلة العلمية، كلية الشريعة بأسسيوط، مصر، مج3، ع4، 2022م.
- (56) ابن هشام، عبد الملك بن هشام، السيرة النبوية، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، القاهرة، د.ت.

Arabic References

- 1) Ibn al-Athīr, al-Mubārak ibn Muḥammad ibn Muḥammad al-Shaybānī, al-nihāyah fī Gharīb al-ḥadīth & al-athar, al-Maktabah al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 1979, (in Arabic).
- 2) Akhbār al-Umam al-Muttaḥidah <https://news.un.org/ar/story/2020/12/1068162>: 16/8 / 2023m 7 : 30pm, (in Arabic).
- 3) al-Akhḍar, Karām Muḥammad, w’wkyl, Muḥammad Amīn, Dawr ālyty al-tawṭīn & al-tajnīs fī taswīyat waḍ‘īyat al-muhājirīn & al-Lāji‘īn : dirāsah ḥālat al-Jazā‘ir. Majallat al-qānūn & al-mujtama‘, al-Jazā‘ir, Majj. 8, ‘A. 1, 2020, (in Arabic).



- 4) al'uramy, Muḥammad al-Amīn ibn 'Abd Allāh, sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim, almsmmá : al-Kawkab alwhhāj wālrrawḍ albahhāj fi sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj, Dār al-Minhāj, Dār Ṭawq al-najāh, Makkah al-Mukarramah, 2009, (in Arabic).
- 5) Amānī, Ibrāhīm, al-'uqūl al-muhājirah .. al-tharwah al-mafqūdah & al-quwá al-nā'imah, al-lthnayn 17-10-2022 06: 20, <https://www.almasryalyoum.com/news/details/2717809K> tamma al-iṭṭilā' 'alayhi fi: 18/10/2022, 1 : 23 AM, (in Arabic).
- 6) al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'il, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, al-sulṭānīyah, bi-al-Maṭba'ah al-Kubrā al-Amīriyah, bi-Bulāq Miṣr, 1311, (in Arabic).
- 7) al-Bakrī, 'Abd Allāh ibn 'Abd al-'Azīz, Mu'jam mā ast'jam min Asmā' al-bilād wālmwāḍ', 'Ālam al-Kutub, Bayrūt, 1403, (in Arabic).
- 8) taqrīr al-Hijrah fi al-'ālam li-'ām 2020 <https://publications.iom.int/system/files/pdf/wmr-2020-ar.pdf>, (in Arabic).
- 9) Abū Ḥātim, Muḥammad ibn Ḥibbān al-Bustī, al-iḥsān fi Taqrīb Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān, tartīb : 'Alī ibn Balabān al-Fārisī, Ed. Shu'ayb al-Arnā'ūt, Mu'assasat al-Risālah, Bayrūt, 1988, (in Arabic).
- 10) al-Jābirī, Ilhām, al-tanmiyah al-iqtisādīyah fi al-Hudá al-Nabawī, Majallat Ibn Khaldūn lil-Dirāsāt & al-Abḥāth, V 3, I 6, 2023, (in Arabic).
- 11) al-Jābirī, Ilhām, al-Handasah al-Qiyamiyah lil-Iqtisād al-Islāmī, Inf. Sci. Lett. 12, No. 7, 2993-3004 (2023), <http://dx.doi.org/10.18576/isl/120726>, (in Arabic).
- 12) al-Jurjānī, 'Alī ibn Muḥammad ibn 'Alī, al-'ryfāt al-fiqhīyah, ḍabaṭahu & ṣaḥḥaḥahu : Jamā'at min al-'ulamā', Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 1983, (in Arabic)
- 13) al-Ḥākīm, Muḥammad ibn 'Abd Allāh ibn Muḥammad, al-Mustadrak 'alá al-ṣaḥīḥayn, Ed. Muṣṭafá 'Abd al-Qādir 'Aṭā, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 1990, (in Arabic).
- 14) Ibn Ḥibbān, Muḥammad ibn Ḥibbān ibn Aḥmad, Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān bi-tartīb Ibn Balabān, Ed. Shu'ayb al-Arnā'ūt, Mu'assasat al-Risālah, Bayrūt, 1993, (in Arabic).
- 15) al-Ḥakamī, Ḥāfiẓ Muḥammad 'Abd Allāh, Marwīyāt Ghazwat al-Ḥudaybiyah jam' & takhrīj & dirāsāt, Maṭābi' al-Jāmi'ah al-Islāmiyah, al-Madīnah, 1406, (in Arabic).
- 16) al-Ḥamawī, Yāqūt ibn 'Abd Allāh, Mu'jam al-buldān, Dār Ṣādir, Bayrūt, 1995, (in Arabic).
- 17) Ibn Ḥanbal, Aḥmad, Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal, Mu'assasat al-Risālah, Bayrūt, 2001, (in Arabic).



- 18) al-Khaṭṭābī, Ḥamad ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm, Ma‘ālim al-sunan : shurūḥ Sunan Abī Dāwūd, Ed. Muḥammad Rāghib al-Ṭabbākh, al-Maṭba‘ah al-‘Ilmiyah, Ḥalab, 1932, (in Arabic).
- 19) Ibn Khaldūn, ‘Abd al-Raḥmān, al‘ibar & dīwān al-mubtada‘ & al-khabar fī Tārīkh al-‘Arab & al-Barbar & man ‘āsharhum min dhawī al-sha‘n al-akbar : Tārīkh Ibn Khaldūn, Ed. Khalīl Shihādah, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1981, (in Arabic).
- 20) Abū Khalīl, Shawqī, Aṭlas al-ḥadīth al-Nabawī min al-Kutub al-ṣiḥāḥ al-sittah, Dār al-Fikr, Dimashq, 1433, (in Arabic).
- 21) Abū Dāwūd, Sulaymān ibn al-Ash‘ath al-Azdī, Sunan Abī Dāwūd, Ed. Shu‘ayb al-Arnā‘ūt, & ākharīn, Dār al-Risālah al-‘Ālamīyah, Bayrūt, 1430, (in Arabic).
- 22) al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Uthmān, Siyar A‘lām al-nubalā’, Ed. Shu‘ayb al-Arnā‘ūt, Mu‘assasat al-Risālah, Bayrūt, 1985, (in Arabic).
- 23) al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Uthmān, Tārīkh al-Islām & wafayāt al-mashāhīr & al-a‘lām, Ed. Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf, Dār al-Gharb al-Islāmī, Bayrūt, 2003, (in Arabic).
- 24) al-Rāzī, Muḥammad ibn Abī Bakr ibn ‘Abd al-Qādir, Mukhtār al-ṣiḥāḥ, Ed. Yūsuf al-Shaykh Muḥammad, al-Maktabah al-‘Aṣriyah, Bayrūt, Ṣaydā, 2009, (in Arabic).
- 25) alzzabydy, Muḥammad ibn Muḥammad ibn ‘Abdurrazzāq, Tāj al-‘arūs min Jawāhir al-Qāmūs, Ed. majmū‘ah min al-muḥaqqiqīn, Wizārat al-‘Irshād & al-Anbā’ fī al-Kuwayt, al-Majlis al-Waṭani lil-Thaqāfah & al-Funūn & al-Ādāb, al-Kuwayt, N. D, (in Arabic).
- 26) al-Sā‘atī, Aḥmad ‘Abd al-Raḥmān al-Bannā, al-Faṭḥ al-rabbānī li-tartīb Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal al-Shaybānī, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, Bayrūt, 1396, (in Arabic).
- 27) Sibṭ Ibn al-Jawzī, Yūsuf ibn qz’wghly ibn ‘Abd Allāh, Mir‘āt al-Zamān fī tawārīkh al-a‘yān, Ed. Muḥammad Barakāt, wkāml al-Kharrāṭ, w‘mār Rīḥāwī, Dār al-Risālah al-‘Ālamīyah, Dimashq, 2013, (in Arabic).
- 28) al-Suhaylī, ‘Abd al-Raḥmān, al-Rawḍ al-unuf fī sharḥ al-sīrah al-Nabawīyah, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, Bayrūt, 1412, (in Arabic).



- 29) al-Ṭabarānī Sulaymān ibn Aḥmad ibn Ayyūb, al-Mu‘jam al-kabīr : Mu‘jam al-Ṭabarānī al-kabīr, Ed. Ḥamdī ‘Abd al-Majīd al-Salafī, Maktabat Ibn Taymīyah, al-Qāhirah, 1994, (in Arabic).
- 30) al-‘Āmirī, Ibtisām, al-tajribah al-tanmawīyah fi Sanghāfūrah, Jāmi‘at Baghdād, Markaz al-Dirāsāt al-Istirātijīyah & al-dawliyah,
https://mercjournals.ekb.eg/article_37953_b589a2a7e1a1180dace7cc8e87cd61e3.pdf,
 (in Arabic).
- 31) ‘Abd, Muḥammad Jāsim, Aḥkām al-Hijrah fi al-sharī‘ah al-Islāmiya, (in Arabic) Majallat Abḥāth Kulliyat al-Tarbiyah al-asāsīyah, Jāmi‘at al-Mawṣil, al-‘Irāq, V 8, I 1, 2008, (in Arabic).
- 32) Ibn ‘Abd al-Barr, Yūsuf ibn ‘Abd Allāh ibn Muḥammad, al-Istī‘āb fi ma‘rifat al-aṣḥāb, Ed. ‘Alī Muḥammad al-Bajāwī, Dār al-Jīl, Bayrūt, 1992, (in Arabic).
- 33) Ibn ‘Abd al-Barr, Yūsuf ibn ‘Abd Allāh ibn Muḥammad, al-Durar fi ikhtisār al-Mughāzī & al-siyar, Ed. Shawqī Ḍayf, Dār al-Ma‘ārif, al-Qāhirah, 1403, (in Arabic).
- 34) al-‘Azīm Ābādī, Muḥammad Ashraf ibn Amīr ibn ‘Alī, ‘Awn al-Ma‘būd sharḥ Sunan Abī Dāwūd, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bayrūt, 1415, (in Arabic).
- 35) al-‘Alī, Ibrāhīm, Ṣaḥīḥ al-sīrah al-Nabawīyah, Dār al-Nafā‘is lil-Nashr & al-Tawzī‘, al-Urdun, 1995, (in Arabic).
- 36) al-‘Umarī, Akram Ḍiyā‘, alssirtu alnabawyyatu alṣṣaḥyḥatu muḥāwalatun litaṭbīqi qawā‘idi almuḥaddithyna fi naqdi rwāyāti alssīrati alnabawyyati, Maktabat al-‘Ulūm & al-Ḥikam, al-Madīnah al-Munawwarah, 1994, (in Arabic).
- 37) al-‘Umarī, Akram, al-ḥayāh al-iqtisādīyah & al-Ijtīmā‘īyah fi ‘aṣr al-Nabawīyah, Dār Kunūz Ishbīliyah lil-Nashr, al-Riyāḍ, 1900, (in Arabic).
- 38) al-‘Aynī, Maḥmūd ibn Aḥmad, ‘Umdat al-Qārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Dār Iḥyā‘ al-Turāth al-‘Arabī, Bayrūt, 2010, (in Arabic).
- 39) Fayyāḍ, Hāshim, al-‘alāqah bayna al-Hijrah al-Dawliyah & al-tanmiyah min manzūr al-buldān al-mursalāh lil-muhājirīn, al-Markaz al-‘Arabī lil-Abḥāth & dirāsāt al-Siyāsāt, Qaṭar, 2022, (in Arabic).
- 40) Abū Fayṣal, al-Badrānī, Aḥkām al-Hijrah & al-hijrah fi al-Islām, D. N, D. b, N. D, (in Arabic).



- 41) al-Qastallānī, Aḥmad ibn Muḥammad, Irshād al-sārī li-sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, al-Maṭba‘ah al-Amīriyah, al-Qāhirah, 1323, (in Arabic).
- 42) al-Qushayrī, Muslim, Ṣaḥīḥ Muslim, Maṭba‘at ‘Īsā al-Bābī al-Ḥalabī & Shurakāh, al-Qāhirah, 1995, (in Arabic).
- 43) Ibn Qayyim al-Jawzīyah, Muḥammad ibn Abī Bakr ibn Ayyūb, Zād al-ma‘ād fi Hudá Khayr al-‘ibād, Mu‘assasat al-Risālah, Bayrūt, Maktabat al-Manār al-Islāmīyah, al-Kuwayt, 1994, (in Arabic).
- 44) al-Maqrīzī, Aḥmad ibn ‘Alī, Imtā‘ al-asmā‘ bi-mā lil-Nabī min al-aḥwāl & al-amwāl & al-ḥafadah & al-matā‘, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bayrūt, 1999, (in Arabic).
- 45) Ibn Kathīr, Ismā‘il ibn ‘Umar, al-Bidāyah & al-nihāyah, Ed. ‘Abd Allāh ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, Dār Hajar, al-Qāhirah, 1997, (in Arabic).
- 46) Ibn Kathīr, Ismā‘il ibn ‘Umar, tafsīr al-Qur‘ān al-‘Azīm, Ed. Sāmī ibn Muḥammad Salāmah, Dār Ṭaybah lil-Nashr & al-Tawzī‘, al-Riyāḍ, 1999, (in Arabic).
- 47) Kamāl Sayyid ‘Abd al-Ḥalīm, jrymh altnmr w‘qwbthā fy alshry‘h wālqānwn, Majallat Kulliyat al-sharī‘ah & al-qānūn bi-Asyūt, Miṣr, V 34, I 3, 2022, (in Arabic).
- 48) Kayfa y’thr al-Muhājirūn ‘alā al-iqtisādāt al-mutaqaddimah? <https://arabic.cnn.com/business/article/2020/06/22/migration-effect-economy>, 16/8/2023m, 8:30pm, (in Arabic).
- 49) Naḥwa Nahj ‘Ādil lil-‘ummāl al-muhājirīn fi al-iqtisād al-‘Ālamī Mu‘tamar al-‘amal al-dawlī, al-dawrah, 92, 2004, (in Arabic).
- 50) Nazīf al-‘uqūl .. arqām ṣādmh lhjrh al-admighah min al-Duwal al-‘Arabīyah & tadā‘iyāt mudammirah lil-Iqtisād & al-tanmiyah 1/8 / 2023, <https://www.aljazeera.net/programs/tamma-al-iṭṭilā‘-‘alayhi> 18/10/2023 1 : 45 AM, (in Arabic).
- 51) Muslim, Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Qushayrī, Ṣaḥīḥ Muslim, Maṭba‘at ‘Īsā al-Bābī al-Ḥalabī & Shurakāh, al-Qāhirah, 1374, (in Arabic).
- 52) mḥbwbāny, kyshwr, mā Sirr Najāh Sanghāfūrah Majallat Dubayy lil-Siyāsāt, <https://dubaipolicyreview.ae/ar/%D9%85%D8%A7-%D8%B3%D8%B1->, (in Arabic).
- 53) Mawqi‘ al-Umam al-Muttaḥidah <https://www.un.org/ar/global-issues/migration>, (in Arabic).



- 54) Mawqi‘ Mu‘jam al-ma‘ānī <https://www.almaany.com/ar/dict/ar-ar>, (in Arabic).
- 55) Naşr, Kamāl Sayyid, Jarīmat al-tanammur & ‘uqūbatuhā fi al-sharī‘ah & al-qānūn, al-Majallah al-‘ilmīyah, Kullīyat al-sharī‘ah bi-Asyūţ, Mişr, V 3, I 4, 2022, (in Arabic).
- 56) Ibn Hishām, ‘bdāmlk ibn Hishām, al-sīrah al-Nabawīyah, Ed. Ṭahā ‘Abd al-Ra‘ūf Sa‘d, Sharikat al-Ṭibā‘ah al-fannīyah al-Muttaḥidah, al-Qāhirah, N. D, (in Arabic).

ثانيا: المراجع الأجنبية

- 57) The Promise and Potential of the Global Compact on Refugees, International Journal of Refugee Law, Volume 30, Issue 4, December 2018, Pages 575–583, <https://doi.org/10.1093/ijrl/eey068> 30:7 م 2023/8/16 تم الاطلاع عليه عليه pm.





التنمر

أسبابه، آثاره، وعلاجه في ضوء السنة النبوية

د. ريم عبدالله صالح العواد *

raawad@uqu.edu.sa

ملخص:

هدفت الدراسة إلى التعريف بمفهوم التنمر وبيان أسبابه، وما يتركه من أثر في الفرد والمجتمع، وطرق علاج التنمر وفق ما جاء في السنة النبوية المطهرة، وتكمن المشكلة البحثية في انتشار ممارسة سلوك التنمر انتشاراً واسعاً بين الأفراد في المجتمعات المسلمة، وقد سلكت الباحثة المنهج الوصفي التحليلي من خلال جمع المعلومات وتحليلها للوصول إلى النتائج المرجوة، والتي كان من أبرزها: يعدّ التنمر شكلاً من أشكال الإساءة والإيذاء والسخرية حيث يوجه إلى فرد أو مجموعة أضعف من قبل فرد أو مجموعة أقوى بشكل متكرر. يلجأ الذين يمارسون التنمر إلى استخدام القوة البدنية للوصول إلى مبتغاهم. غياب الوعي الديني والأخلاقي لدى الأفراد، وعدم الثقة بالنفس، وتفكك الأسرة وتعرضها للعنف، والمزاح الكثير يعتبر من أبرز أسباب نشوء سلوك التنمر بين الأفراد. تضمنت السنة النبوية العلاج الحقيقي لظاهرة التنمر من خلال بناء الإنسان أخلاقياً وأدبياً وتعاملياً. وقد أوصت الباحثة بتوجيه اهتمام الباحثين نحو دراسة السلوكيات التي يستخدمها الأشخاص التي تشير إلى مواقف التنمر.

الكلمات الافتتاحية: ظاهرة التنمر، العنف، بناء الإنسان، السنة النبوية، الأخلاق.

* أستاذ الحديث وعلومه المساعد - قسم الكتاب والسنة - كلية الدعوة وأصول الدين - جامعة أم القرى - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: العواد، ريم عبدالله صالح، التنمر -أسبابه، آثاره، وعلاجه في ضوء السنة النبوية، مجلة الآداب، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، مج 11، ع3، 2023: 279-313.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.

**Bullying :Causes, Impact and Management in Light of Prophetic Tradition**Dr. Reem Abdullah Saleh Al-Awad^{*}raawad@uqu.edu.sa**Abstract:**

The study aimed to define the concept of bullying and explain its causes, impact on individuals and society, illustrating ways of dealing with this phenomenon based on the teachings of the Prophetic tradition in Islam. The study problem lies in the prevalent practice of bullying conduct among individuals in Muslim societies. The descriptive-analytical approach was employed for data collecting and analysis. The study revealed that bullying was a form of abuse, harm, and mockery directed frequently by a stronger individual or group against a weaker one. It was found that those who engage in bullying resorted to physical force to achieve their goals. It was concluded that religious and moral awareness absence among individuals, low self-esteem, family disintegration, exposure to violence, and excessive teasing were among the key triggers and causes of bullying behavior among individuals. The Prophetic tradition provided an apt remedy for the phenomenon of bullying through the ethical, moral, and interpersonal development of individuals. The study called for more focused research on individual bullying behavior tendencies.

Keywords : Bullying phenomenon, Violence, Human development, Prophetic tradition, Ethics.

* Assistant Professor of Hadith and its Sciences, Department of Quran and Sunnah Studies, Faculty of Dawah and Fundamentals of Religion, Umm Al-Qura University, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Awad, Reem Abdullah Saleh, Bullying :Causes, Impact and Management in Light of Prophetic Tradition, Journal of Arts, Faculty of Arts, Tamar University, Yemen, V 11, I 3, 2023: 279 -313.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. وبعد،،

إن مصطلح التنمر من المصطلحات التي ظهرت مؤخرًا في كلِّ من عَلَيِّ النفس والاجتماع، وقد تلقفنا هذا الموضوع بالبحث والدراسة والتحليل والتوضيح؛ وذلك لما يحمله التنمر من آثار سلبية تزعزع الاستقرار النفسي للفرد، وتهدد الأمن والسلام في المجتمع، وهو ما دفع الباحثة إلى تناول هذا الموضوع، وتوضيح العلاج الذي جاءت به الشريعة الإسلامية، مصداقًا لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾ [النحل: 90]. وقوله تعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ [الأعراف: 199].

ومما جاءت به الشريعة الإسلامية أنها نهت عن الأخلاق المذمومة التي تسبب العداوة والفرقة بين المسلمين، والتي تؤثر على الفرد سلبيًا وتسبب له العديد من الأمراض النفسية والاجتماعية. فقد حذر الإسلام من تدني الأخلاق، وتجنب أي خلق يسيء للآخرين، أو يقلل من قدرهم، احتقارًا واستهزاءً، أو تخويفًا، أو إجبارًا، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِّن نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ وَلَا تَأْمُرُوا أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَرُوا بِاللِّقَابِ بئسَ الأسمُ الفسوقُ بَعْدَ الأيْمَانِ﴾ [الحجرات: 11]. وكذلك السنّة النبوية حضت على مكارم الأخلاق فقال رسول الله -ﷺ:- "الكبر بطر الحق، وغمط الناس" (1).

فقد حارب النبي ﷺ التنمر والإساءة، والإيذاء اللفظي والجسدي، والسخرية من الآخرين، كما حذر من كافة أنواع الإساءة إلى المسلمين، لحماية المجتمع المسلم من الآثار السلبية، والمشكلات الاجتماعية والنفسية الخطيرة، وانتشار الحقد والبغضاء والتفكك بين الأفراد. والتنمر هو الموضوع الذي تناولته الباحثة في دراستها تحت عنوان "التنمر، أسبابه، وآثاره، وعلاجه في ضوء السنة النبوية" وهو محاولة للوقوف على علاج لسلوك التنمر والتخفيف من أثره في المجتمع.



مشكلة البحث:

يعدّ التنمر سلوكاً عدوانياً يوجّه نحو الآخرين، وتتعدد صورته؛ فقد يكون جسدياً أو لفظياً أو نفسياً أو اجتماعياً أو إلكترونياً، كما أنّه من المشكلات التي لها آثار سلبية كبيرة على الضحية أو المتنمر عليه، ولا سيما على حالته النفسية، ومن هنا فإن المشكلة البحثية تكمن في انتشار هذه الظاهرة انتشاراً واسعاً في المجتمعات المسلمة؛ نظراً لقلّة اهتمامها بتربية الناشئة على الهدى النبوي الذي جسّد الأخلاق الفاضلة في مواقفه وتعامله مع القريب والبعيد، وإن ابتعادها عن هدي النبي - ﷺ - قد خلّف الكثير من الممارسات التي ينكرها الإسلام ويرفضها، ولا سيما ما بات يُعرف في عصرنا بالتنمر، فيلقى الضعيف تنمراً واستقواءً عليه ممن يفوقونه قوةً ومكانةً.

أسئلة البحث:

1. ما هو مفهوم التنمر؟ وما هي أسباب نشوئه لدى الأفراد والمجتمعات؟
2. بماذا يتمثل الأثر الذي يتركه التنمر على كلّ من الفرد والمجتمع؟
3. كيف يعالج التنمر في ضوء السنة النبوية؟

أهداف البحث:

1. بيان معنى التنمر ومفهومه، وذكر أسباب نشوئه لدى الأفراد والمجتمعات.
2. إظهار الأثر الذي يخلفه التنمر على كلّ من الفرد والمجتمع.
3. التعريف بطرق علاج التنمر في ضوء السنة النبوية.

أهمية البحث:

تأتي أهمية البحث من أهمية الموضوع الذي تدرسه، وما يتركه من أثرٍ سلبيٍّ كبيرٍ على الأشخاص والمجتمع، فتحاول الدراسة أن تكشف عن مفهوم سلوك التنمر وتقف على أسباب نشوئه، وتبين طرق علاجه وفق ما ورد في السنة النبوية، فتكون الدراسة باباً يستفيد منه المربون في تقليص هذا السلوك والحد من ممارسته، وتخفيف الأثر السلبي الذي يتركه على المجتمع، والعمل على اقتراح التوصيات التي تفيد الأسر والأشخاص الذين يتعرضون للتنمر.

مصطلحات البحث:

- 1- التنمر: جاء في معجم اللغة العربية المعاصر تنمَرَ/ تنمَّرَ لـ ينتمَر، تنمُراً، فهو مُتنمِر، والمفعول مُتنمَر له: تنمَّر الشَّخص نمر؛ غضب وساء خلقه، وصار كالنمر الغاضب: دائماً أنت متنمِر، تنمَّر لمنافسه: تنكَّر له وأوعده: تنمَّر لمن سلبه حقّه⁽²⁾. ويعرف قاموس نيو

أكسفورد الأميركي التنمر "بأنه" استخدام القوة المتفوقة⁽³⁾. ويُعرف التنمر اصطلاحًا بأنه: أي سلوك عدواني يمارسه الفرد على فرد آخر بصورة فردية متكررة ويلحق به أذى لفظيا أو جسديا بصورة مباشرة أو غير مباشرة⁽⁴⁾، وهو "سلوك لغوي سلبي وشكل من أشكال الممارسة العدوانية"⁽⁵⁾، ويحدث عندما يتعرض شخص ما بشكل مستمر إلى سلوك سلبي يسبب له الألم، نتيجة لتصرف مقصود ومستمر ومتكرر يتضمن كافة أشكال الإيذاء المحتملة مثل اللفظي والكتابي والإشاري... إلخ⁽⁶⁾.

2- الأسباب: جمعٌ، مفرده: سبب، وهو كل شيء يتوصل به إلى غيره، والسبب: الحبل⁽⁷⁾. وعرف في الاصطلاح بأنه الوصف الظاهر المنضبط الذي دلّ الدليل السمعي على كونه معرّفًا بحكم شرعيّ، وكونه منضبطًا أي محددًا لا يتغير، ويرتبط وجود المسبب بوجوده وعدمه⁽⁸⁾.

3- الآثار: جمعٌ، مفرده: أثر، أثر يَأْتُرُ أثرًا وأثرًا وأثرًا، الأثر: العلامة، وهو النتيجة المترتبة على التصرف⁽⁹⁾.

4- علاج: بكسر العين مصدر: عالج، يعالج معالجة وعلاجًا، عالج الطبيب المريض داواه، والمداواة لدفع المرض⁽¹⁰⁾.

5- ضوء: الجمع أضواء وهو النور. ألقى الضوء على قضية مستعصية: أثارها، وضّحها، سلط أضواءً على الموضوع⁽¹¹⁾.

6- السنّة لغة: من سنّ، ومصدره السنُّ بضم النون وتشديدها، ويذكر ابن فارس أنّ سنّ تدل على جريان الشيء بسهولة، وأصل استعمال اللفظ الماء، فيقال: سنتت الماء أي أجرته في طريق، والسنّة هي السيرة، وسنة الرسول -ﷺ- سيرته⁽¹²⁾ وعرفت السنة النبوية اصطلاحًا بأنها: المصدر الثاني من المصادر التشريعية بعد القرآن الكريم، وهي كل ما صدر عن النبي -ﷺ- غير القرآن من قول أو فعل أو تقرير⁽¹³⁾.

الدراسات السابقة:

هناك العديد من الأبحاث التي تتعلق بالجانب النفسي والتربوي مثل دراسات:

1- علي موسى الصبحين، ومحمد فرحات القضاة، "سلوك التنمر عند الأطفال والمراهقين: مفهومه، أسبابه، علاجه" الرياض، 2013. هدفت الدراسة إلى تعريف سلوك التنمر وبيان شكل وحجم هذه الظاهرة، كما أنه صنف المشاركين إلى ثلاث فئات، ثم وقف في الفصل الثالث على أسباب التنمر عند الأطفال والمراهقين، وتناول البرامج الإرشادية للمتتمرين

- لتخفيض نسبة الاستقواء عند الطلبة. لم تتناول هذه الدراسة طرق علاج الظاهرة وفق الشريعة الإسلامية، بينما ذهبت دراستنا الحالية إلى بيان العلاج في ضوء السنة النبوية.
- 2- سليمة سايعي، "التنمر المدرسي أسبابه، طرق علاجه" جامعة بسكرة، الجزائر، مجلة التغيير الاجتماعي، العدد السادس. تهدف الدراسة إلى التعرف على ظاهرة التنمر المدرسي من حيث مفهومها وأهم الأسباب والعوامل التي تؤدي لظهورها لدى الطالب، والتعرف أيضاً على أهم وأساليب وطرق علاج مشكلة التنمر المدرسي، وأهم البرامج المستخدمة لذلك. لم تتناول الدراسة تأثير التنمر على الفرد والمجتمع، كما أنها لم تتناول طرق علاج التنمر وفق الشريعة الإسلامية ولكنها تناولتها من منظور علمي النفس والاجتماع، بينما تناولت دراستنا الراهنة أثر التنمر على كل من الفرد والمجتمع، كما أنها درست طرق علاج التنمر من منظور السنة النبوية.
- 3- ثناء هاشم محمد، "واقع ظاهرة التنمر الإلكتروني لدى طلاب المرحلة الثانوية في محافظة الفيوم وسبل مواجهتها" مجلة جامعة الفيوم للعلوم التربوية والنفسية 2019. هدفت الدراسة إلى التعريف بماهية التنمر الإلكتروني وأشكاله المختلفة، بالإضافة إلى العوامل والنظريات المفسرة له، بغية الوصول إلى معرفة حجم انتشار ظاهرة التنمر الإلكتروني، وسلكت الباحثة المنهج الوصفي التحليلي في دراستها. لم تتناول الباحثة طرق علاج ظاهرة التنمر، أما دراستنا الراهنة فقد فصلت القول في طرق علاج التنمر وفق الشريعة الإسلامية.
- 4- محمد أحمد محمود عبد الله، "التنمر، حقيقته وأضراره وعلاجه في ضوء السنة النبوية"، كلية أصول الدين والدعوة بالمنوفية. تناولت الدراسة أساس ظاهرة التنمر، وأسبابها، وعرضت لأنواع التنمر ونتائجه، ثم فصلت القول في طرق علاج التنمر وفق الشريعة الإسلامية ولا سيما ما ورد في السنة النبوية، وقد اتبع الباحث في عرض أفكاره ثلاثة مناهج هي التحليلي والاستقرائي والاستنباطي للوصول إلى نتائج البحث. لم تتناول الدراسة أثر التنمر على الفرد والمجتمع، كذلك لم تعرض نماذج للتنمر عالجها رسول الله ﷺ، بينما عرضت دراستنا الراهنة لهذا الأثر الذي تركه ظاهرة التنمر، وخصصت مطلباً لعرض نماذج للتنمر عالجها رسول الله ﷺ.



منهج البحث:

استند البحث في تتبع الدراسة الحالية على المنهج الوصفي التحليلي، الذي يختص بجمع البيانات والحقائق وتحليلها ثم تصنيفها وتبويبها، بالإضافة إلى تحليل البيانات التحليل الكافي وتفسير النتائج التي وصل إليها.

حدود البحث:

اقتصرت حدود الدراسة الراهنة على أسباب ظاهرة التنمر، وأثره على المجتمع والفرد، وعلى علاج التنمر وفق السنة النبوية فقط، ولم تتطرق إلى علاجه وفق إستراتيجيات علمي النفس والاجتماع.

إجراءات البحث وأدواته:

اعتمد الباحث على المنهج الوصفي التحليلي بشكل أساسي، هذا وقد قسم البحث على ثلاثة مباحث أساسية، يسبقها ملخص ومقدمة تناولت مشكلة البحث، والأسئلة والأهداف وأهمية هذه الدراسة، وبعد الانتهاء من المباحث الثلاثة ختم الباحث دراسته بعرض النتائج والتوصيات.

خطة البحث:

تتكون خطة البحث من:

مقدمة وتمهيد وثلاثة مباحث وخاتمة.

أولاً: المقدمة وتشمل: مشكلة البحث وأسئلته وأهميته وأهدافه ومنهجه، والدراسات السابقة والخطة المعتمدة.

المبحث الأول: التنمر وأسبابه

المطلب الأول: مفهوم التنمر

المطلب الثاني: أسباب التنمر

المبحث الثاني: آثار التنمر

المطلب الأول: آثاره على الفرد

المطلب الثاني: آثاره على المجتمع



المبحث الثالث: علاج التنمر في ضوء السنة النبوية

المطلب الأول: وسائل علاج التنمر في السنة النبوية

المطلب الثاني: مشاهد ونماذج من حياة النبي ﷺ في علاج التنمر

ثالثاً: الخاتمة وأهم النتائج

المبحث الأول: التنمر وأسبابه

دعا الإسلام إلى الترابط بين أفراد المجتمع المسلم، وبيّن أن قوة المسلمين وعزتهم ووجودهم وهيبتهم تكمن في اجتماعهم وترابطهم، ونهى عن كل ما يؤدي إلى خلاف ذلك، ومن ذلك: التنمر والسخرية من الآخرين.

المطلب الأول: مفهوم التنمر

معنى التنمر لغة: يراد بالتنمر التشبه بالنمر في لونه أو طبعه، ويقال: تنمّر لفلان: تنكر له وأوعده، وتنمّر: مدد في صوته عند الوعيد.

والثمرة: النكتة من أي لون كانت⁽¹⁴⁾.

قال صاحب لسان العرب:

يقال للرجل السيئ الخلق: قد نمِرَ وتَنَمَّرَ ونَمَّرَ وجهه أي غيَّره وعَبَّسَه.

والنمر لونه أتمر وفيه نُمْرَةٌ حمراء أو نمرة بيضاء وسوداء، ومن لونه اشتق السحاب النمر، قال الأصمعي: تنمر له أي تنكر وتغير وأوعده لأن النمر لا تلقاه أبداً إلا متنكراً غضبان⁽¹⁵⁾.

وقد ذكرت مفردة التنمر في المدونات اللغوية بصيغة المصدر المعرف بأل ثلاثين مرة في أربعة وعشرين موضعاً في مختلف تلك المدونات، سواءً كانت مخطوطات محققة أو صحفاً أو مجلات أو كتباً أو رسائل جامعية أو مقالات علمية محكمة أو إصدارات رسمية ومناهج تعليمية وغيرها، وظهرت بصيغة الفعل (تنمّر) ثمانية وثمانين مرة في خمسة وثمانين موضعاً⁽¹⁶⁾؛ مما يعني أنّ ظاهرة التنمر ظاهرة قديمة موجودة في جميع المجتمعات منذ زمن بعيد، ولم تسلم منها المجتمعات الصناعية والنامية، وقد باتت أكثر انتشاراً في العصر الرقمي⁽¹⁷⁾؛ بما يؤكد شدة الحاجة والرجوع إلى ثنايا السنة النبوية لمعرفة الوسائل النبوية في معالجة هذه الظاهرة هو استئصال لها من خلال مرادد الوحي السماوي وأنفاس النبوة.



معنى التنمر اصطلاحاً: أي سلوك عدواني يمارسه الفرد على فرد آخر بصورة فردية متكررة ويلحق به أذى لفظياً أو جسدياً بصورة مباشرة أو غير مباشرة⁽¹⁸⁾.

وهو: شكل من أشكال الإساءة والإيذاء والسخرية يوجه إلى فرد من الأفراد أو مجموعة أضعف من قبل فرد أو مجموعة أقوى بشكل متكرر، بحيث يلجأ الأشخاص الذين يمارسون التنمر ضد غيرهم إلى استخدام القوة البدنية للوصول إلى مبتغاهم، وسواء أكان الفرد من المتنمرين أو ممن يتعرض للتنمر فإنه معرض لمشكلات نفسية خطيرة ودائمة⁽¹⁹⁾.

ويعد مفهوم التنمر من المفاهيم الحديثة نسبياً لحدثة الاعتراف به، باعتباره نوعاً من أنواع العنف والإيذاء اللفظي أو الجسدي، فهو اختلال واضح في سلوك الأفراد، ناتج عن أمراض نفسية من قهر أو عنف أو سوء أدب⁽²⁰⁾.

وللتنمر عواقب وخيمة، ويؤدي إلى مشاكل نفسية وعاطفية وسلوكية، وهو صورة مصغرة من الاحتلال، والاستبداد، والبلطجة الاجتماعية، وتؤثر بشكل سلبي على المتنمر عليه على المدى البعيد.

المطلب الثاني: أسباب التنمر

التنمر من السلوكيات التي تدل على خلل في تنشئة الفرد، لأنه سلوك عدواني، يمارس بقصد الإيذاء والمضايقة، ويحدث بشكل متكرر، ويحتاج إلى معالجة سريعة وجذرية، حتى لا يحدث أضراراً عقلية، ونفسية، واجتماعية كبيرة.

إن مما يجب على الأسرة معرفته هو التعرف على أسباب التنمر، فكما أنها تقوم بواجب الرعاية الصحية والتعليم فأهم من ذلك معرفة ما يسبب لهم أزمات ومشكلات مستقبلية، وعدم ضبط الآباء لسلوكيات أبنائهم أو تقديم الحلول السريعة لمن يعانون من ظاهرة التنمر قد يكون سبباً لظهور سلسلة من السلبيات والانحرافات التي تتجذر فيهم ما بقوا في هذه الحياة⁽²¹⁾؛ لذلك يجب البحث عن أسباب التنمر بين الأفراد.

وبعد البحث والدراسة توصلت إلى أن الأسباب المؤدية إلى التنمر كثيرة، منها:

1- غياب الوعي الديني والأخلاقي لدى الأفراد⁽²²⁾

فعندما يضعف أو يغيب الوازع الديني والأخلاقي تُرتكب الذنوب والآثام، وتتغذى الأنفس الخبيثة من ينابيع الخبث، والحقد، والشر، والكراهية.

فالإسلام هو دين المواساة والكرامة، والتعاطف، والإصلاح، والتسامح، والمروءة، والعدل، والانضباط، والتحلي بجميع الأخلاقيات الحسنة، والابتعاد عن كل ما يسيء للآخرين.



وقد رُبط بين ضعف الإيمان وضعف الخلق، كما قال تعالى: ﴿قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ﴾ [المائدة: 100]. وعن أبي ذر الغفاري رضي الله عنه قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: {اتق الله حيثما كنت، وأتبع السيئة الحسنة تمحها، وخالق الناس بخلق حسن} ⁽²³⁾ فقد ربّى الإسلام أبناءه على الأخلاق الكريمة المستمدة من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، فجعل التعاليم الإسلامية هي الطريق للإيمان الحقيقي، ودخول الجنة. وعن أبي شريح رضي الله عنه قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: {والله لا يؤمن، والله لا يؤمن، والله لا يؤمن، قالوا: وما ذلك يا رسول الله؟ قال: جاؤا لا يأمن جاره بوائقه} ⁽²⁴⁾. وقال صلى الله عليه وسلم: {ليس المؤمن بالطعان، ولا اللعان، ولا الفاحش، ولا البذيء} ⁽²⁵⁾.

وعن أبي موسى رضي الله عنه قال: قالوا: يا رسول الله أيّ الإسلام أفضل؟ قال: {من سلم المسلمون من لسانه ويده} ⁽²⁶⁾.

يقول ابن حجر: إنّ هذا يقتضي حصر المسلم فيمن سلم المسلمون من لسانه ويده، فمن لم يسلم المسلمون من لسانه ويده فإنه ينتفي عنه كمال الإسلام الواجب؛ فإنّ سلامة المسلمين من لسان العبد ويده واجبة؛ فإنّ أذى المسلم حراماً باللسان، وباليد، فأذى اليد: الفعل، وأذى اللسان: القول.

وكل ما سبق يبيّن كيف وضع الإسلام سياسة التعامل بين الأفراد عامةً والمسلمين خاصّةً، غير أنّه ومع ابتعاد الأفراد عن اتباع السنّة النبوية والجهل بها وبأحكامها، انحاز بعض المسلمين نحو ممارسة سلوكيات لا يرضى عنها الإسلام ولا رسول الله صلى الله عليه وسلم - منها التجرؤ على الآخرين بالقول أو بالفعل، غير مباليين بما سيتركونه من آثارٍ سلبية على الشخص المتنمّر عليه، وكذلك لا يعتبرون من القصص التي وردت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم - وحثّه على الرفق واللين في التعامل مع الآخرين، والعاقبة التي تنتظر من يتكبر ويتجرأ على إيذاء أخيه المسلم، فهم لا يعرفون عن السيرة النبوية إلا قشوراً خفيفة، لا تحرك القلوب ولا تستثير الهمم، وهم يعظمون النبي صلى الله عليه وسلم - وصحابته عن تقليد موروث ومعرفة قليلة، ويكتفون من هذا التعظيم بإجلال اللسان، أو بما قلّت به مؤنته من عمل ⁽²⁷⁾، فالتمرد على المبادئ الإسلامية والأخلاق يأتي نتيجة ضعف دين الفرد، وعقيدته وإيمانه، وبذلك تضعف قوته، وتتحطم نفسيته، فيكون أداة للتمرد على الآخرين أو ضحية متنمراً عليها.

2- عدم الثقة بالنفس⁽²⁸⁾

إن عدم تقدير الذات والثقة بالنفس عامل مهم قد ينتج عن غياب الوعي الديني وسوء التربية الأخلاقية وهو عامل مهم، وسبب جوهري من أسباب التنمر. فعندما يشعر الفرد بعدم أهمية دوره، أو فشله، أو الشعور بالكراهية تجاه نفسه، فإن هذا يؤثر سلبيًا على حياته، واستمرار فشله، فالقوة الحقيقية هي وثوق الفرد بنفسه وقدراته وإرادته في تملك نفسه والسيطرة عليها، فعن ابن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ما تعدون الصرعة فيكم؟ قالوا: الذي لا يصرعه الرجال، قال: {ولكنه الذي يملك نفسه عند الغضب}⁽²⁹⁾ فالثقة بالنفس عامل مهم للنجاح والقيادة، ومواجهة المشاكل، والعقبات، والتنمر والمضايقات، فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال صلى الله عليه وسلم: {المؤمن القوي خيرٌ وأحبُّ إلى الله من المؤمن الضعيف}⁽³⁰⁾. فالقوة تأتي من الإيمان العميق، والتمسك بالقرآن الكريم والسنة النبوية.

3- الاختلاف⁽³¹⁾:

ويدخل في الاختلاف أمور عدة، فقد يكون الاختلاف في الشكل، أو اللون، أو اللغة، أو مستوى المعيشة، أو التربية أو غير ذلك، فربما أن عدم تقبل المجتمع لهذا الاختلاف، ينشئ نوعا من التنمر، والسخرية من الآخرين، وعدم تقبل اختلافهم.

عن عائشة رضي الله عنها قالت: قلت للنبي صلى الله عليه وسلم: حسبك من صفية كذا وكذا - تعني قصيرة - فقال: (لقد قلت كلمة لو مزجت بماء البحر لمزجته)⁽³²⁾ وقال: (رُبَّ أشعث أغبر ذي طمرين لا يؤبه له، لو أقسم على الله لأبره)⁽³³⁾ فيجب تقبل الآخرين باختلافهم، مهما كان هذا الاختلاف، وتعويد الفرد منذ صغره على تقبل هذا التباين، والتعايش معه واحترامه.

وعن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا أيها الناس إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا لأحمر على أسود، ولا لأسود على أحمر إلا بالتقوى..⁽³⁴⁾

4- أسباب بيئية من تفكك وعنف أسري، وإهمال وغير ذلك⁽³⁵⁾

إن الأسباب الأسرية من مشاكل زوجية، وطلاق، وتفكك أسري، وأخطاء تربوية، وعنف مفرط، أو تدليل مفرط، أو تفرقة بين الأبناء، أو غياب الحوار، والإرشاد، أو الحرمان العاطفي، أو المادي، أو غير ذلك، من الأسباب الفعالة للتنمر، فتنشئ جيلا متنمرا، أو متنمرا عليه.



فالتنمر في هذه البيئة داء شديد الانتشار، ووباء سريع الإصابة، لأن الأسرة غالبًا مسؤولة عن تشكيل شخصية الطفل الطبيعية أو العدوانية، فالرقابة الأسرية، والإحاطة بالأبناء عامل مهم لتنشئتهم في بيئة مثالية، وصحة نفسية.

قال تعالى: ﴿ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ

يَرْجِعُونَ ﴿٤١﴾ [الروم: 41]، وعن ابن عمر -رضي الله عنه- قال: قال رسول الله ﷺ: "كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته، فالإمام راعٍ ومسؤول عن رعيته، والرجل راعٍ في أهل بيته ومسؤول عن رعيته، والمرأة راعية على بيت زوجها وولده ومسؤولة عن رعيته، والولد راعٍ في مال أبيه ومسؤول عن رعيته، والخادم راعٍ في مال سيده ومسؤول عن رعيته" (36).

5- أمن العقاب عند الخطأ (37)

إن التجاوز عن الأخطاء، وتقبلها، والتسامح من أجل الخصال، فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال النبي ﷺ: {ما زاد الله عبدا بعفوٍ إلا عزًّا} (38).

أما المبالغة في ذلك، والتفريط بالحقوق، والتعدي على الآخرين بالقول أو الفعل أو بقلة احترام والتسبب بالأذى، وتكرار ذلك فهو أمر مرفوض، لأن العقاب قد يكون وسيلة تربوية مفيدة لتصويب سلوك الفرد بحزم دون قسوة.

والعقاب ينبه الفرد بضرورة الالتزام باحترام الآخرين، ويحد من السلوكيات السيئة، ويبني شخصية متزنة وقوية قادرة على تحمل المسؤولية، وتساعد في تشكيل الضمير الحي، فيولد الشعور بالآخرين عطفًا واحترامًا (39).

قال الله تعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى: 40].

6- كثرة المزاح (40)

المزاح وروح الفكاهة من الأمور التي ترقه عن النفس، وتدخل السعادة في القلوب، والراحة في النفوس، ولكن يجب أن يكون بضوابط، ولا يسمح فيه بالتجاوز، لأنه قد يورث البغضاء، وينبت الغل، ويقطع الصداقات، ويزرع الحقد، ويفرق بين المتألفين.

قال الله تعالى في ذم كثرة المزاح: ﴿فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا جَزَاءً لِّمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾

[التوبة: 82].



وقال ﷺ: {إياك وكثرة الضحك، فإنه يميت القلب}⁽⁴¹⁾ وخاصة إذا دخله الاستهزاء بالدين، أو بالآخرين أو الهمز واللمز، وعدم إنزال الناس منازلهم، فيكون بيئة خصبة للتنمر والسخرية. قال: الراغب رحمه الله: المزاح مسلبةٌ للهاء، مقطوعةٌ للإخاء، فحلٌّ لا ينتج إلا الشر⁽⁴²⁾. وبناءً على ما سبق تدوينه يشير الباحث بأن ممارسة التنمر له عوامل كثيرة ومتباينة من أهمها أسلوب التربية، وضعف الوازع الديني، واضمحلال الإحساس الإنساني، وتشويه صورة الآخر المختلف معه فكرياً وثقافة ومذهباً ومعتقداً⁽⁴³⁾، وقد يكون الدافع المتعة والتسلية، وأجملها البعض في ثلاثية الدوافع الذاتية والنفسية والاجتماعية التي تتمثل في الدافع الفطري والروحي والعقلي، والغرائز والعقد النفسية والاكتئاب والإحباط، والظروف المحيطة بالأبناء من الأسرة وجماعة الأقران والمدرسة والإعلام، وطريقة تعامل الأسرة والمجتمع⁽⁴⁴⁾، وأهم من ذلك عدم اهتمام المناهج التعليمية في كنوز قيم السنة النبوية التي تضمنت معالجة حقيقية لمعالجة ظاهرة العنف والتنمر في شتى صورته وأنواعه.

7- متابعة البرامج الإلكترونية

تضمنت التكنولوجيا الحديثة، بمختلف برامجها ومسمياتها، كل جميل وقبيح، وطيب وخبيث، بل تجد أن القصص التي يشاهدها جيل المرحلة تنمي فيهم ميولات عاطفية محمومة، وتنمراً تعددت أساليبه ووسائله، وخاصة المواد والفيديوهات التي تحض على العنف والكراهية، ومع هذا أصبحت الشبكة العنكبوتية ضرورة لارتباطها في حركة التعامل والتواصل؛ فغابت مراقبة الآباء والأمهات لما يشاهده أو يفعله أبنائهم مع أجهزة التواصل؛ ونتيجة لذلك من الصعب والمستحيل التخلص من ظاهرة التنمر في ظل الواقع الذي يعيشه جيل المرحلة⁽⁴⁵⁾، وأشارت الدراسات الإحصائية التي تضمنتها مقالة واقع دور الأسرة في حماية أبنائها من التنمر الإلكتروني أن ظاهرة التنمر ظاهرة قديمة إلا إنها زادت نسبتها بسبب مواقع التواصل الاجتماعي بشكل كبير ومخيف، وأن الإدمان الإلكتروني يأتي على رأس القائمة في سبب انتشار وتجذر هذه الظاهرة لدى الشباب⁽⁴⁶⁾.

المبحث الثاني: آثار التنمر

ينتج عن انتشار التنمر بين الأفراد آثار جسيمة، ومشاكل خطيرة، نفسية واجتماعية، على الفرد والمجتمع، وعلى المدى القصير والطويل.



وتظهر من خلاله: سلوكيات عدوانية سيئة، تولّد أخلاقيات مذمومة وسلبية، واستعدادا سريعا للإصابة بالأمراض النفسية والعضوية.

المطلب الأول: آثار التنمر على الفرد

يتأثر الفرد عند التعرض لأي نوع من أنواع التنمر المختلفة، سواء كان لفظيا أو جسديا أو غير ذلك، ومن تلك الآثار:

1- ضعف الثقة بالنفس

يؤدي التنمر من قبل الآخرين إلى مشاكل نفسية، وعاطفية، وسلوكية، على المدى القريب والبعيد، فيشعر المتنمر عليه بعدم التقدير الذاتي، وتقل مشاركته في الأنشطة الجماعية على مستوى العائلة، أو المجتمع، ويميل إلى الانفراد والوحدة، فتقل ثقته بقدراته ومهاراته، وتفوقه، فيستجيب لاستعلاء الآخرين، وتقدمهم عليه مما يؤثر سلباً عليه في المستقبل وعلى من يرعاهم.⁽⁴⁷⁾

2- تنمية الشعور بالعدوانية⁽⁴⁸⁾

وهذا نوع من الانتقام النفسي، فيكون سريع الغضب والشك، سيئ الظن في فهم الآخرين، وينزع إلى عدم التعاون، وارتكاب الأخطاء المتعمدة، واستخدام السلوك العدواني، والساخر، والتمرّد في الحياة، على الأهل والأصدقاء، فيميل إلى العنف، والقوة الجسدية أو الإيذاء اللفظي الجارح، ويلجأ إلى التهجم والتشهير دون وجه حق، وتلفيق الإشاعات، والتهديد؛ للتنفيس عن شعوره.

3- الاستسلام للأمراض النفسية، والعصبية والعضوية

إنّ الشعور بالنقص وقلة الثقة بالنفس يؤدي إلى الاستسلام للفشل، وعدم القدرة على اتخاذ أي قرار، مما يؤدي إلى الإصابة بالأمراض النفسية، مثل: الاكتئاب، والأرق، والقلق، ومشاكل النوم، والغضب السريع، والوسواس، والأوهام واضطرابات نفسية أخرى تؤدي إلى إيذاء النفس، أو الآخرين.

كما يؤدي إلى أمراض عصبية مثل: الانهيار، ومشاكل في الدماغ، بالإضافة إلى مشاكل عضوية أخرى مثل: الصداع، وآلام المعدة والقرحة، والمرارة، وفقدان الشهية، وبعض الأمراض المزمنة والخطيرة⁽⁴⁹⁾.



لذلك يجب الاهتمام بالعلاج النفسي للمتضررين والمتنمر عليهم، حتى يمكن الحد من هذه الظاهرة التي سوف تؤثر على المجتمع في حال انتشارها مما قد ينتج عنه انعدام الأمن والأمان لدى الفرد ومحيطه.

4- تشتت الذهن والتدني في مستوى التعليم والعلاقات

وذلك بسبب الخوف والقلق والاكتئاب والحزن والعزلة وصعوبة الثقة بالآخرين وافتقاد الشعور بالأمان نحوهم؛ نتيجة لما يتركه التنمر في نفوس ضحاياه⁽⁵⁰⁾.

المطلب الثاني: آثار التنمر على المجتمع

للتنمر آثار خطيرة على المجتمع، وقد تؤدي إلى هلاكه وتفرقة، ومن تلك الآثار:

1- يؤدي شعور الفرد بسبب التنمر إلى الخجل والوحدة والانطواء⁽⁵¹⁾، فيقلل ذلك من نسبة الاجتماع مع الآخرين، وعدم تكوين صداقات، وعدم الاشتراك بالأنشطة الجماعية، والإصابة بالرهاب الاجتماعي⁽⁵²⁾.

2- عدم القدرة على فهم الآخرين، وتقبل طبيعتهم، ومشكلاتهم، والتنازل لهم أو التجاوز عن أخطائهم، بل قد تتولد لديه الكراهية، وتتدهور السلوكيات مع المجتمع، ومع المدى البعيد قد يتحول المتنمر عليه إلى متنمر في محيطه⁽⁵³⁾.

3- عدم القدرة على الإبداع في العمل، سواء كان على مستوى المدرسة، أو العمل، وعدم القدرة على تحمل المسؤولية المشتركة مع الآخرين، بالإضافة إلى انخفاض التحصيل الدراسي والعلمي، أو المهني، والأداء العام⁽⁵⁴⁾.

4- انتشار العنف الجسدي من ضربٍ وقتلٍ وحرقٍ وغير ذلك، والإيذاء اللفظي من تنابز بالألقاب، ومجادلة، وانتشار الشائعات، والاستهزاء بالآخرين، مما يؤثر على ترابط أي مجتمع وألفته⁽⁵⁵⁾.

5- شعور عائلته بالفشل، والحزن، والإحباط؛ لعدم قدرتهم على حمايته من الانحدار الذي وقع فيه، مما يتسبب لهم بمشاكل صحية⁽⁵⁶⁾.

فيُعدّ التنمر من المشكلات الاجتماعية الفتاكة التي تواجه المجتمعات، وتؤدي إلى الكثير من المخاطر النفسية، والسلوكية مستقبلاً، حيث يعمل التنمر على إعادة إنتاج سلبيات في النظام الاجتماعي الموجود، ويعطي لنفسه السلطة فينظر للآخر بدونية، ويحكم على معيار الذات



والمحمولات الاجتماعية؛ فالصحيح ما يوافق معتقداته، ولديه بعد اجتماعي يتكى على نمطيات مخزونة من عرق وجنس ودين، وحتى اللغة وأسلوب التحدث وطريقة الكلام⁽⁵⁷⁾.

المبحث الثالث: علاج التنمر في ضوء السنة النبوية

الإسلام هو دين الأخلاق الحسنة، والتسامح، والعفو، والإحسان وغير ذلك.

قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾ [النحل: 90]، وقال ﷺ: "إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق"⁽⁵⁸⁾، فالتخلق بالأخلاق الإسلامية هو امتثال لأوامر الرسول ﷺ، وهو أساس الخيرية، والتفاضل بين الناس يوم القيامة، فالمفح من ثقلت موازينه، والخاسر من خفت موازينه؛ لذلك حذر عليه الصلاة والسلام من تدني الأخلاق. فعن جابر ﷺ، أن رسول الله ﷺ قال: "إن من أحبكم إليّ وأقربكم مني مجلساً يوم القيامة، أحاسنكم أخلاقاً، وإن من أبغضكم إليّ وأبعدكم مني مجلساً يوم القيامة، الثرثارون، المتشدقون"⁽⁵⁹⁾، المتفهبون"⁽⁶⁰⁾.

ويعدّ التنمر من أسوأ هذه الأخلاق المذمومة فهو: سوء خلقٍ يصدر من فردٍ تجاه آخرٍ للتقليل منه، واحتقاره، والاستهزاء به، والسخرية منه، ويعدّ سلوكاً عدوانياً لإيذاء أو تخويف فرد آخر، والضغط عليه.

قال تعالى ﴿وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ بَغْيًا مَا أَكْتَسَبُوا فَقَدِ احْتَمَلُوا بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾ [الأحزاب: 58]، وقال في التشديد عن الاستهزاء بالمسلمين: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِّن قَوْمٍ مِّن قَوْمٍ عَسَىٰ أَن يَكُونُوا خَيْرًا مِّنْهُمْ وَلَا نِسَاءً مِّن نِّسَاءٍ عَسَىٰ أَن يَكُنَّ خَيْرًا مِّنْهُنَّ وَلَا تَمْرُوا أَنفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَرُوا بِاللِّقَابِ يَسُّ الْأَسْمَاءُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَن لَّمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [الحجرات: 11].

وقد جاء رجل إلى عبد الله بن عمرو، فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده والمهاجر من هجر ما نهى الله عنه"⁽⁶¹⁾.

وعن أبي هريرة ﷺ قال: قال ﷺ: "لا تحاسدوا، ولا تناجشوا، ولا تباغضوا، ولا تدابروا، ولا يبيع بعضكم على بيع بعض، وكونوا عباد الله إخواناً، المسلم أخو المسلم: لا يظلمه، ولا يحقره ولا يخذله، التقوى ها هنا ويشير إلى صدره ثلاث مرات بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم، كل المسلم

على المسلم حرام: دمه، وماله، وعرضه"⁽⁶²⁾، وقد عالجت السنة النبوية التنمر، بأسبابه، وآثاره، قبل أن يتمكن من الفرد، وبعد أن يتمكن منه.

المطلب الأول: وسائل علاج التنمر في السنة النبوية

1- الثقة بالله تعالى، والتوكل عليه، بحيث نرمي كل همومنا عليه سبحانه وتعالى، فالثقة بالله تمنح الفرد الأمل والتفاؤل والاتجاه نحو الأفضل، والصبر على الابتلاء، واستجابة الدعاء، والنصر، والطمأنينة، وحسن الظن بالله، ومن ثم تزيد ثقة الفرد بنفسه، وبقوته، وبقدرته على تخطي الصعاب، وتفريج الكربات"⁽⁶³⁾. عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: قال الرسول ﷺ: "ما أعطي عبد مؤمناً خيراً من حسن الظن بالله تعالى، والذي لا إله إلا هو لا يحسن عبد بالله الظن إلا أعطاه الله عز وجل ظنه، ذلك أن الخير في يده"⁽⁶⁴⁾. قال تعالى: ﴿وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي أَيْدَكَ بِنَصْرِهِ وَبِالْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: 62]. فالثقة بالله أولاً هي طريق للثقة بالنفس، لأن تفويض الأمر لله، والتوكل عليه مع بذل العمل، هو الطريق الصحيح للنصر مهما طال وبعد، ويعطي الفرد الثبات، والاستقرار، وعدم التشتت، إيماناً و يقيناً بقدره الله.

2- الأمر بالرفق واللين والتلطف مع الآخرين، والبعد عن العنف والغلظة ويراد بالرفق: لين الجانب، وهو خلاف العنف، ويعني: التيسير والتسهيل واللطف"⁽⁶⁵⁾، والرفق خلق محبوب لله تعالى لأنه يحب أن تكون الأمور برفق، ويثيب عليه، ولا يثيب العنف والشدة"⁽⁶⁶⁾. عن عائشة رضي الله عنها: "أن النبي ﷺ قال: إن الرفق لا يكون في شيء إلا زانه، ولا يُنزع من شيء إلا شانه"⁽⁶⁷⁾، وعن أنس بن مالك رضي الله عنه عن الرسول ﷺ قال: "يسرّوا ولا تعسّروا، وبشّروا ولا تنفّروا"⁽⁶⁸⁾ وإذا كان الفرد المسلم رقيقاً مع الناس، فإنه ينال محبتهم وعطفهم، ويكسب القلوب، والعقول، لأن الرفق سلوك محمود، وكلمة تشمل جميع الأعمال الطيبة، وهو أمر يندب إليه الشرع، ويسعى الفرد المسلم من خلاله إلى تحقيق أهدافه، سواء مع الوالدين، أو في العبادات، أو في المعاملات مع البشر وغيرهم"⁽⁶⁹⁾.

3- البعد عن الفخروالخيلاء والغرور، والتكبر، والتعالي على الآخرين. من المعلوم أن الإسلام حرم التكبر والخيلاء والعجب، فينبغي للفرد أن يحذر من أن يعجب بنفسه أو بعمله فيتكبر على غيره. قال تعالى: ﴿وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا﴾ [الإسراء: 37]. فالواجب الحذر من

الوقوع في ذلك، وأن يجاهد الفرد نفسه في التواضع، والتساوي مع الأفراد. والكبر يورث البغض، ويؤدي إلى انعدام الودّ بين الأفراد. قال الرسول ﷺ: "لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال ذرّة من كبر"⁽⁷⁰⁾ فتعظيم النفس، والنظر إلى الآخرين بتعالٍ منافٍ للإسلام، ويقضي على التآلف والمحبة بين الأفراد، وهو دليل على الجهل، واتباع الهوى، وعدم الخضوع لأمر الله تعالى، وهو استعظام الفرد نفسه، واستحسان ما فيه من الفضائل، والاستهانة بالناس واستصغارهم، والترفع على من يجب التواضع له، وهو سبب هلاك الأمم السابقة، وهو من أمراض القلوب⁽⁷¹⁾. والتواضع يرفع مقامك، ويعلي من قدرك، وتنال به رضا الله تعالى، وتكسب به صحبة الخلق، فإن الاختلاط بهم، ومجالسة الفقراء والمساكين يحدّ من التعالي والفخر بين الأفراد.

4- ضبط النفس وكظم الغيظ: فلا بد من تربية النفس على الرضا، والصبر، واللين، والتسامح، والعفو، وحسن الظن بالمسلمين، طلباً لثواب الله تعالى. فعن سهل بن معاذ عن أبيه أن رسول الله ﷺ قال: "من كظم غيظاً -وهو قادر على أن ينفذه- دعاه الله عز وجل على رؤوس الخلائق يوم القيامة حتى يخيره الله من الحور ما شاء"⁽⁷²⁾ فكظم الغيظ من أعظم الأخلاق الكريمة، وهي من الأمور التي حثنا عليها الله ورسوله ﷺ لما فيها من فضل كبير في تآلف الأفراد، وتلاحمهم وتآلفهم، وهو أكبر دليل على قوة شخصية المسلم، وهو خلق عظيم، ويعدّ عبادة ينال عليها الفرد الثواب الأعظم⁽⁷³⁾. قال تعالى: ﴿فِيمَا رَحِمَةٍ مِّنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾ [آل عمران: 159].

5- وضع عقوبات للمعتدين سواء في القول أو الفعل: تعدّ العقوبة وسيلة تربية مفيدة؛ لتصويب سلوك الفرد، فهي معزز للسلوك الجيد، إن استخدمت بطريقة صحيحة، وهي وسيلة إصلاحية تساعد على الانضباط، فيشعر الفرد بالخطأ الذي فعله ويقرر عدم العودة له⁽⁷⁴⁾. وقد استخدم الرسول ﷺ أسلوب العقاب، حيث روي عن أبي ذر الغفاري رضي الله عنه عيّر رجلاً بسواد أمه، فوبخه رسول الله ﷺ قائلاً: "إنك امرؤ فيك جاهلية"⁽⁷⁵⁾ وروى ابن عباس - رضي الله عنهما - عن النبي ﷺ: "علقوا السوط حتى يراه أهل البيت، فإنه أدب لهم"⁽⁷⁶⁾ والمتبع للسنّة النبوية يجد أن العقاب موجود، وأن تعاليمها حازمة، وعادلة، ولكنها تفتح منافذ الرحمة، والتربية من العقاب.

6- مراعاة مشاعر الآخرين: فالإسلام جاء لإسعاد الأفراد وإصلاحهم، وليس لقهريهم وإكراههم، فالمسلم فرد حساس يراعي مشاعر وأحاسيس جميع الأفراد، لأنه بدرجة عالية من الإحساس والتأثر، وهو صاحب قلب نابض، وينعكس ذلك على سلوكه وتصرفه، فيجذب الآخرين إليه، وينال محبتهم واحترامهم، فيجب عليه الالتزام بأدب الحديث في التخاطب معهم⁽⁷⁷⁾، فعن السيدة عائشة -رضي الله عنها- أن رجلاً استأذن على النبي ﷺ فلما رآه قال: بنس أخو العشيبة، وبنس ابن العشيبة، فلما جلس تطلق النبي ﷺ في وجهه وانبسط إليه، فلما انطلق الرجل قالت له عائشة: يا رسول الله، حين رأيت الرجل قلت له كذا وكذا، ثم تطلقت في وجهه وانبسطت إليه، فقال رسول الله ﷺ: يا عائشة متى عهدتني فاحشاً؟ إن شر الناس عند الله منزلة يوم القيامة من تركه الناس اتقاء شره⁽⁷⁸⁾. ومن حق المسلمين أيضاً عدم جرح مشاعرهم مهما أخطأوا، وعدم الاستعجال في الحكم عليهم، وتقبل أعذارهم. فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: بال أعرابي في المسجد فقام الناس إليه ليقعوا فيه، فقال النبي ﷺ: دعوه وأربقوا على بوله سجلاً من ماء، فإنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين⁽⁷⁹⁾. كما أن من أخلاق الفرد المسلم التناصح، وأن يكون مرآة لإخوانه، يجيد فنّ النصح، ويتصف بالتغافل عن هفوات الآخرين⁽⁸⁰⁾.

7- اختيار الصحبة الصالحة: حذر الإسلام من سوء اختيار الصحبة، وبالذات رفقاء السوء، وأمر بأهمية اختيار الصديق الحسن. قال تعالى: ﴿الْأَخِلَاءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ﴾ [الزخرف: 67] وعن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه عن الرسول ﷺ قال: "مثل الجلوس الصالح والجلوس السوء كمثل صاحب المسك، وكبير الحداد، لا يعدمك من صاحب المسك إما تشتريه، أو تجد ريحه، وكبير الحداد يحرق بدنك أو ثوبك أو تجد منه ريحاً خبيثة"⁽⁸¹⁾ فالصحبة الصالحة تقوي الدافع نحو طاعة الله، وتوجه النفس، وتهذبها، وتعين على الاستقامة والالتزام، وتقدم النصح عند الحاجة، والصاحب هو سند لصاحبه، يدعمه ويزيد من ثقته بنفسه، وهو سبب من أسباب السعادة في الدنيا والآخرة⁽⁸²⁾.

8- نصرة المظلوم: لا يستقيم الإسلام إلا بالعدل، ولا تستقر النفوس إلا بالقسط، فعن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: "انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً" قلت: يا رسول الله أنصره مظلوماً،

فكيف أنصره ظالماً؟ قال: ترده عن الظلم⁽⁸³⁾. وكان النبي ﷺ يحذر من ظلم الناس، لأن نصرة المظلوم فرض واجب على الكفاية، وهو منع الظلم على الغير، فإذا رأى الفرد المسلم حقاً مهضوماً، وظلماً بيناً، فعليه أن يقوم بنصح الظالم وتذكيره بالله، سواء كان الظلم مادياً، أم معنوياً، لفظاً، أم فعلاً. ونصرة المظلوم حق للمسلم، وهذا ما اتفقت عليه الشرائع، فلا تستقيم حياة الفرد إلا بالعدل، فإذا عمّ الظلم انتشر البلاء، فجاءت السنة النبوية بأهمية نصرة المظلوم، والنصرة بحسب القدرة والاستطاعة، قال تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: 286]. وعن ابن عباس -رضي الله عنه- قال: قال الرسول ﷺ: "لا ضرر ولا ضرار"⁽⁸⁴⁾ فالإسلام متمثل بالقرآن الكريم والسنة النبوية، دين الرحمة والعدل والإحسان. وهذه بعض الوسائل التي يمكن بها علاج ظاهرة التنمر في ضوء السنة النبوية، فالتنمر أمر مرفوض ومحرم؛ لأن الاعتداء ولو بكلمة أو نظرة هو إيذاء، قال تعالى: ﴿وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: 190].

المطلب الثاني: مشاهد ونماذج من حياة النبي ﷺ- في علاج التنمر

سيدون الباحث قصصاً تضمنت تنمرًا في حياة المصطفى صلى الله عليه وسلم عليه وعلى آله وأصحابه؛ حتى نعرف مدى حاجة المجتمعات المسلمة إلى قراءة هذه القصص وأمثالها؛ حتى تتمكن من علاج ظاهرة التنمر من خلالها، وهي كما يلي:

1- قصة أسرثمامة بن أبال

كان ثمامة كافرًا إلا أنه كان سيدًا مطاعًا في قومه وكان شاعرًا مفوهًا، فأذى رسول الله بلسانه وجيش الناس من حوله فغدروا وقتلوا من أصحاب رسول الله، وشاء الله أن يكون ثمامة في قبضة المسلمين أسيرًا، فأمر رسول الله ﷺ الصحابة بأن يربطوه بسارية من سوارى المسجد؛ لكي يرى سنة المواقف في رسول الله وصحابته الأخيار، ويرى مدرسة الإسلام الأولى، والرسول ﷺ يوجه ويعلم ويسدد ويدل على الخير، فخرج إليه النبي ﷺ صلى الله عليه وسلم، فقال: "ما عندك يا ثمامة؟" فقال: عندي خير يا محمد، إن تقتلني تقتل ذا دم، وإن نعيم نعيم على شاكر، وإن كنت تريد المال فسل منه ما شئت، فترك حتى كان الغد، ثم قال له: «ما عندك يا ثمامة؟» قال: ما قلت لك؛ إن نعيم نعيم على شاكر، فتركه حتى كان بعد الغد، فقال: «ما عندك يا ثمامة؟» فقال: عندي ما قلت لك، فقال:

«أَطْلِقُوا ثَمَامَةَ» فَأَنْطَلَقَ إِلَى نَجْلِ قَرِيبٍ مِنَ الْمَسْجِدِ، فَأَغْتَسَلَ ثُمَّ دَخَلَ الْمَسْجِدَ، فَقَالَ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، يَا مُحَمَّدُ، وَاللَّهِ مَا كَانَ عَلَى الْأَرْضِ وَجْهٌ أَبْغَضَ إِلَيَّ مِنْ وَجْهِكَ، فَقَدْ أَصْبَحَ وَجْهِكَ أَحَبَّ الْوُجُوهِ إِلَيَّ، وَاللَّهِ مَا كَانَ مِنْ دِينٍ أَبْغَضَ إِلَيَّ مِنْ دِينِكَ، فَأَصْبَحَ دِينُكَ أَحَبَّ الدِّينِ إِلَيَّ، وَاللَّهِ مَا كَانَ مِنْ بَلَدٍ أَبْغَضَ إِلَيَّ مِنْ بَلَدِكَ، فَأَصْبَحَ بَلَدُكَ أَحَبَّ الْبِلَادِ إِلَيَّ، وَإِنَّ خَيْلَكَ أَخَذْتَنِي وَأَنَا أُرِيدُ الْعُمْرَةَ، فَمَاذَا تَرَى؟ فَبَشَّرَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَمَرَهُ أَنْ يَعْتَمِرَ، فَلَمَّا قَدِمَ مَكَّةَ قَالَ لَهُ قَائِلٌ: صَبَوْتَ، قَالَ: لَا، وَلَكِنْ أَسْلَمْتُ مَعَ مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَلَا وَاللَّهِ، لَا يَأْتِيكُمْ مِنَ الْيَمَامَةِ حَبَّةٌ حِنْطَةً، حَتَّى يَأْذَنَ فِيهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ»⁽⁸⁵⁾.

لقد اعترف ثمامة بما اقترفه من سلوك سيئ، وضمَّنه آثاره السلبية بما ذكره من ثلاثية العقوبات التي يستحقها عقلاً وعرفاً وشرعاً، حيث قال إن تقتل تقتل ذا دم، كعقوبة مستحقة لمن أزهق روحاً بغير سبب، وإن ترد ما لآ فسל منه ما شئت لعل وعسى يدفع عنه عقوبة القصاص بالمثل، وإن تعفُ تعفُ على شاكرٍ كعرف قبلي في الزمن الجاهلي لا تنسى محامده وفضائله، وبعد ثلاثة أيام فكَّ النبي -ﷺ- أسره فانطلق ثمامة -ﷺ- إلى الحائط لا مجبراً على الإسلام ولا مكرهاً عليه، انطلق بمحض اختياره، لكن قلبه مأسور بالأخلاق التي رآها من رسول الله وصحابته حيث أثرت سنة المواقف على سوء تصرفاته وتنمر أفعاله وأقواله فاغتسل بالحائط، ثم جاء ووقف على رسول الله ﷺ وقال: [يا محمد: لقد كان دينك أبغض الأديان إلي، ووجهك أبغض الوجوه إلي، فأصبح دينك أحب الأديان إلي، ووجهك أحب الوجوه إلي] حينما رأى الشمائل والفضائل والآداب، حينما رأى التعليم على أكمل ما يكون من رسول الأمة ﷺ، حينما رأى أن ظاهرة التنمر تدين سلوك صاحبها قبل أن يدينها الناس من حوله.

إن القلوب تُملك بالأخلاق والآداب، فإذا تحلى المجتمع بالخلق الكريم أثر ذلك في صاحب الأخلاق السينة والتصرفات المشينة.

إن كل ذي مسؤولية إذا سعى فإن للناس عليه حقوقاً فيجعل من يجلس معه أنه يحبه ويريد له خيراً فيتواضع له، وكأنه يشعر أن الفضل للناس وليس له، فإذا شعر بذلك تواضع للناس، وكان حليفاً قريباً منهم، فرسول الله -ﷺ- استخدم ما يقدر عليه من سنن الله في علاج النفوس وتغييرها، فقد حدد رسول الله -ﷺ- ثلاثة أيام كي يتم علاج ثمامة القائد اللبيب، وقد أحاط بكل أساليب العلاج النفسي والفكري المتاحة في عصره، فعندما قال رسول الله -ﷺ- "أطلقوا ثمامة" انكسر آخر حاجز في نفس الرجل وانطلق وقد تحرر عقله من الأغلال، وانعتق قلبه من الأحقاد⁽⁸⁶⁾.

2- نعت السيدة عائشة - ﷺ - السيدة صفية - ﷺ - بالقصيرة:

حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ، حَدَّثَنَا يَحْيَى، عَنْ سُفْيَانَ، قَالَ: حَدَّثَنِي عَلِيُّ بْنُ الْأَقْمَرِ، عَنْ أَبِي حُدَيْفَةَ، عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: قُلْتُ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: حَسْبُكَ مِنْ صَفِيَّةَ كَذَا وَكَذَا، قَالَ غَيْرُ مُسَدَّدٍ: نَعْنِي قَصِيرَةً، فَقَالَ: «لَقَدْ قُلْتَ كَلِمَةً لَوْ مُزِجَتْ بِمَاءِ الْبَحْرِ لَمَزَجَتْهُ»⁽⁸⁷⁾.

فغضب رسول الله - ﷺ - من كلمة قالتها السيدة عائشة عن السيدة صفية، بل عظم تلك الكلمة التي تدلّ على السخرية والتهكم، فهي تلوث وتعكر مياه البحر المتين المحيط بالدنيا، فلو مزجت به لفاق ريحها على ريحه في النتن⁽⁸⁸⁾.

إن الكلمات النابية تعكر صفاء القلوب وسماء الأفئدة، وتورث ضغائن وأحقادا، وما أحوج ذوي التنمر إلى إدراك ما تركه كلماتهم من آثار سلبية في قلوب المتنمر عليهم في الحال والمستقبل.

قصة الصحابيَّين أبي ذر وبلال الحبشي:

إِنَّ أَبَا ذَرٍّ وَبِلَالَ تَغَاضَبَا وَتَسَابَا فِي ثَوْرَةِ الْغَضَبِ قَالَ أَبُو ذَرٍّ لِبِلَالٍ: يَا ابْنَ السُّودَاءِ فَشَكَاهُ بِلَالٌ إِلَى النَّبِيِّ - ﷺ -؛ فَقَالَ النَّبِيُّ - ﷺ - لِأَبِي ذَرٍّ: "يَا أَبَا ذَرٍّ أَعَيَّرْتَهُ بِأُمَّهِ؟ إِنَّكَ أَمْرُؤٌ فِيكَ جَاهِلِيَّةٌ، إِخْوَانُكُمْ خَوْلُكُمْ، جَعَلَهُمُ اللَّهُ تَحْتَ أَيْدِيكُمْ، فَمَنْ كَانَ أَخُوهُ تَحْتَ يَدِهِ، فَلْيُطْعِمْهُ مِمَّا يَأْكُلُ، وَلْيُلْبِسْهُ مِمَّا يَلْبَسُ، وَلَا تَكْلِفُوهُمْ مَا يَغْلِبُهُمْ، فَإِنْ كَلَّفْتُمُوهُمْ فَأَعِينُوهُمْ"⁽⁸⁹⁾.

حيث عالج رسول الله هذا التصرف بثلاثة أشياء⁽⁹⁰⁾:

- إنك امرؤ فيك جاهلية؛ لما لكلامه من إثارة للنعرات الخبيثة التي كانت منتشرة قبل الإسلام.
- إخوانكم خولكم: بين الرسول ﷺ أن الخدم والمماليك إخواننا في الدين أو في الإنسانية، وقدم الأخوة على لفظ خولكم؛ حتى لا تكون المهنة وإن كانت حقيرة في نظرنا سبباً للتحقير والإهانة.

- ذكره بجملة من الحقوق من أكل وشرب ولبس لمن يقوم بخدمتك ومساعدتك كترجمة حقيقية لمفهوم الأخوة حيث إنها أدعى لصون الحقوق.

ومن خلال هذه المعالجة النبوية لهذه الحادثة لكم نحن بحاجة ماسة إلى معالجة التنمر بأشكاله وصوره بما ساقه رسول الله من توصيفه للفعل والتصرف السيئ بأنه صفة من صفات الجاهلية، والتذكير بالأخوة وحقوقها في الإسلام.



- قصّة ساقى عبد الله بن مسعود

وذلك أن ساق عبد الله بن مسعود رضي الله عنه انكشفت، وكانت دقيقة هزيلة، فضحك منها بعض الحاضرين. فقال النبي ﷺ: أَتَضْحَكُونَ من دِقَّةِ سَاقِيهِ! والذي نفسي بيده لهُمَا أَثْقَلُ في الميزان من جَبَلِ أُحُدٍ ⁽⁹¹⁾.

الموقف طريف بالنسبة لصحابة رسول الله، وفعلهم عفوي، ومع هذا نجد أن رسول الله ﷺ- نهمهم في هذه الحادثة على الميزان الحقيقي عند الله عز وجل، فليس الشكل والهيئة هما الميزان، إنّما العمل والجوهر، وهو الوزن الحقّ العدل، الذي أشار إليه رسول الله ﷺ-.

ومما يستند عليه ذوو التنمر الضحك على من دونهم في قوة الجسم أو الحال؛ فيسخرّون منهم في الشارع والنادي ومحاضن التربية والتعليم؛ ومن ثم يجب العودة إلى السنة الشريفة في معالجة مثل هذه التصرفات بأن نذكر المتنمرين بأن الغد لناظره لقريب، وأن المعيار في الظفر بكرامة المولى ليس في مظهر ولا لبس ثوبٍ ولا قوة بدنٍ أو طول قامته، بل المعيار في ذلك هو التقوى وحسن العمل. فسيرة الرسول ﷺ- ومواقفه الأخلاقية تجلي البصائر والأذهان، وتقوم السلوك المنحرف، وتضبط التصرفات الرعناء، وتهدى إلى حسن القول والفعل والتصرف.

النتائج:

بعد الانتهاء من هذه الدراسة توصلت الباحثة لعدة نتائج، وهي تتمثل في الآتي:

- 1- يعدّ التنمر شكلاً من أشكال الإساءة والسخرية والإيذاء اللفظي أو الجسدي حيث يوجه إلى فرد من الأفراد أو مجموعة أضعف من قبل فرد أو مجموعة أقوى بشكل متكرر بصورة مباشرة أو غير مباشرة.
- 2- يعتبر غياب الوعي الديني والأخلاقي وسنة المواقف لدى الأفراد، وعدم الثقة بالنفس، وتفكك الأسرة وتعرضها للعنف، والمزاح الكثير من أبرز أسباب نشوء سلوك التنمر بين الأفراد.
- 3- يؤثر التنمر سلبيًا على المتنمر عليه فقد يؤدي إلى ضعف الثقة بالنفس، وتنمية الشعور بالعدوانية، والاستسلام للأمراض النفسية، والعصبية والعضوية.



- 4- يهدد التنمر استقرار المجتمع الذي ينشأ فيه المتنمر عليه، وقد يؤدي إلى هلاكه وتفرقته؛ فيصعب على الأفراد فهم بعضهم بعضاً، وعدم القدرة على الإبداع في العمل، وانتشار العنف الجسدي واللفظي، والشعور بالإحباط عند بقية أفراد المجتمعات.
- 5- الأخلاق الحميدة والحسنة وسنة المواقف التي حثَّ الدين الإسلامي الحنيف على الامتثال لها والافتداء بها أهم علاج لظاهرة التنمر، وقد رفض الإسلام الأخلاق المذمومة التي تسيء إلى الأفراد والمجتمعات.
- 6- حملت السنّة النبوية العلاج الحقيقي لظاهرة التنمر من خلال منظومة الأخلاق التي حثتْنا عليها، وسنة المواقف التي اصطبغت بتلك الأخلاق فعملت على بناء الإنسان من حيث الأخلاق والآداب وطرق التعامل وحدوده بين الأفراد، فحثت على الثقة بالله تعالى، والتوكل عليه، والأمر بالرفق واللين والتلطف مع الآخرين، والبعد عن العنف والغلظة، والبعد عن الفخر والخيلاء والغرور، والتكبر، والتعالي على الآخرين، وضبط النفس وكظم الغيظ، ووضع عقوبات للمعتدين سواء في القول أو الفعل، ومراعاة مشاعر الآخرين، واختيار الصحبة الصالحة، ونصرة المظلوم.
- 7- السنة النبوية مليئة بالقصص الواقعية التي سلك أصحابها نماذج مختلفة قولاً وفعلاً من التصرفات السلبية ضد آخرين، ومع هذا كانت أساليب الرسول ﷺ في معالجة تلك التصرفات ناجحة ومفيدة؛ مما يعني أن مجتمعات المسلمين اليوم في أشد الحاجة إلى قراءة هذه القصص وأشبابها وأمثالها في ثنايا السيرة النبوية العطرة؛ والعمل بمقتضى تلك الأساليب النبوية في معالجة التنمر.

التوصيات:

- 1- تثقيف المجتمع بخطر التنمر والتهديد الذي يمثله لزعة استقرار المجتمع، عبر ندوات ومحاضرات، ولا سيما لطلاب المدارس وأولياء أمورهم، لأنها البيئة الأكثر احتضاناً لظاهرة التنمر.
- 2- تخصيص مراكز إرشاد نفسي تهتم بالأشخاص المشاركين في التنمر، من ضحايا التنمر أو المتفرجين وأسرهم وغيرهم.



3- توجيه اهتمام الباحثين نحو دراسة السلوكيات التي يستخدمها الأشخاص التي تشير إلى مواقف التنمر.

4- كثرة الاطلاع في كتب السير وأمهات السنن لمعرفة الوسائل والأساليب التي سلكها رسول الله ﷺ في معالجة انحراف الأقوال والأفعال؛ حتى تكون لنا منهجًا في معالجة ظاهرة التنمر وأشكالها وأنواعها في واقع تتجاذبه رياح التغيير السلي في سلوك الأجيال والمجتمعات.

الهوامش والإحالات:

- (1) أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب الإيمان، باب تحريم الكبر وبيانه: 6 / 47، حديث رقم (148).
- (2) عمر، معجم اللغة العربية المعاصر: 2284.
- (3) Stevenson & Lindberg, The New Oxford American Dictionary, London: 23.
- (4) الدسوقي، مقياس التعامل مع السلوك التنمري: 8، 9.
- (5) ينظر: القبيلي، تحليل نقدي لخطاب التنمر: 679.
- (6) ينظر: القرني، والمطيري، واقع دور الأسرة في حماية أبنائها من التنمر الإلكتروني: 233.
- (7) ابن منظور، لسان العرب: 79.
- (8) عبده، نظرية السبب في القانون المدني: 12.
- (9) عمر، معجم اللغة العربية المعاصر: 61/1.
- (10) نفسه: 1537/2.
- (11) نفسه: 1374/2.
- (12) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة: 61.
- (13) زيدان، المدخل إلى دراسة الشريعة الإسلامية: 180.
- (14) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط: 2 / 195 - 198.
- (15) ابن منظور، لسان العرب: 1 / 161 / 162.
- (16) ينظر: القبيلي، تحليل نقدي لخطاب التنمر الإلكتروني: 68.
- (17) القرني، والمطيري، واقع دور الأسرة في حماية أبنائها من التنمر الإلكتروني: 229.
- (18) الدسوقي، مقياس التعامل مع السلوك التنمري: 8، 9.
- (19) الحديدي، مركز الأزهر العالمي للفتوى الإلكترونية. <http://www.azhar.eg>
- (20) موسى، وفرحان، سلوك التنمر عند الأطفال والمراهقين: 17.
- (21) القرني، والمطيري، واقع دور الأسرة في حماية أبنائها من التنمر الإلكتروني: 230.
- (22) برهامي، التنمر من منظور شرعي، الموقع الرسمي لفضيلة الشيخ ياسر برهامي <https://anasalafy.com>



- (23) أخرجه الترمذي في سننه: كتاب البر والصلة، باب ما جاء في معالي الأخلاق: 4/ 370، حديث رقم (2018). قال الإمام الترمذي: حديث حسن.
- (24) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الأدب، باب إثم من لا يأمن جاره بوائقه: 8/ 12، حديث رقم (1016). ومسلم في صحيحه: كتاب الإيمان، باب تحريم إيذاء الجار: 1/ 68، حديث رقم (46).
- (25) أخرجه الترمذي في سننه: كتاب البر والصلة، باب ما جاء في اللعنة: 4/ 395، حديث رقم (1977). قال الإمام الترمذي: حديث حسن.
- (26) متفق عليه، عبد الباقي، اللؤلؤ والمرجان: 9/1.
- (27) الغزالي، فقه السيرة النبوية: 5.
- (28) عبد الله، التنمر: حقيقته وأضراره وأسبابه وعلاجه في ضوء السنة النبوية: 185.
- (29) أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب البر والصلة والآداب، باب فضل من يملك نفسه عند الغضب: 8/ 30، حديث رقم (607).
- (30) أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب القدر، باب في الأمر بالقوة وترك العجز والاستعانة: 7/ 338، حديث رقم (6774).
- (31) أحمد، التنمر: حقيقته، وأضراره، وأسبابه، وعلاجه في ضوء السنة النبوية: 276.
- (32) أخرجه الترمذي في سننه: صفة القيامة والرقائق والورع: 5/ 148، حديث رقم (2502). وأبو داود في سننه: كتاب الأدب، باب في الغيبة: 4/ 65، حديث رقم (4875).
- (33) أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب البر والصلة، باب فضل الضعفاء والخاملين: 8/ 123، حديث رقم (6682).
- (34) أخرجه الإمام أحمد في مسنده: 3/ 136، حديث رقم (23489). صححه الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة: 68/7.
- (35) المحججات، أسباب التنمر من وجهة نظر الإحصائيين الاجتماعيين: 13. موسى، وفرحان، سلوك التنمر عند الأطفال والمراهقين: 46.
- (36) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب النكاح، باب المرأة رابعة في بيت زوجها: 9/ 78، حديث رقم (5200). ومسلم في صحيحه: كتاب الإمارة، باب فضيلة الإمام العادل: 8/ 123، حديث رقم (4759).
- (37) عبد الله، حقيقته وأضراره وأسبابه وعلاجه في ضوء السنة النبوية: 288.
- (38) أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب البر والصلة، باب استحباب العفو والتواضع: 8/ 46، حديث رقم (2588).
- (39) صقر، والأمير، ويحيى، لائحة التوجيه والسلوك قادرة على التصدي للتنمر، موقع البيان:
- (40) خير، بعض المتغيرات النفسية لدى ضحايا التنمر المدرسي: 16.

<https://www.albayan.ae>



- (41) أخرجه الإمام أحمد بن حنبل في مسنده: 105/4، صححه الألباني، ينظر السلسلة الصحيحة للألباني: 10/65.
- (42) المناوي، فيض القدير: 100.
- (43) القبلي، تحليل نقدي لخطاب التمنر الإلكتروني: 681.
- (44) القرني، والمطيري، واقع دور الأسرة في حماية أبنائها من التمنر الإلكتروني: 236.
- (45) القبلي، تحليل نقدي لخطاب التمنر الإلكتروني: 685.
- (46) القرني، والمطيري، واقع دور الأسرة في حماية أبنائها من التمنر الإلكتروني: 229، و241.
- (47) الهام، الأمن النفسي لدى الضحايا المتتمرين وأقربائهم: 349-395.
- (48) نفسه: 320.
- (49) بوابة القاهرة، الآثار النفسية للتمنر: <https://www.cairogate.net>
- (50) القرني، والمطيري، واقع دور الأسرة في حماية أبنائها من التمنر الإلكتروني: 235.
- (51) عبدالعال، القلق الاجتماعي لدى ضحايا مشاغبة الأقران: 94.
- (52) نفسه، الصفحة نفسها.
- (53) التمنر وأسبابه وأثره على الفرد والمجتمع/ موقع مستشفى ميديكال: <https://www.medicaltreatmentweb.com>
- (54) موسى، وفرحان، سلوك التمنر عند الأطفال والمراهقين: 46.
- (55) عبدالعال، القلق الاجتماعي: 97.
- (56) سلامات، آثار التمنر على المجتمع والفرد/ موقع بنیان: <https://binyanbooks.com>
- (57) القبلي، تحليل نقدي لخطاب التمنر الإلكتروني: 686.
- (58) أخرجه البخاري، الأدب المفرد: 1/ 112، حديث رقم (273)، والإمام أحمد في مسنده: 2/ 318، حديث رقم (709).
- (59) أخرجه الترمذي في سننه: أبواب البر والصلة، باب ما جاء في معالي الأخلاق: 4/ 197، حديث رقم (2026)، قال الترمذي: حديث حسن.
- (60) أخرجه الترمذي في سننه: أبواب البر والصلة، باب ما جاء في معالي الأخلاق: 4/ 197، حديث رقم (2026)، قال الترمذي: حديث حسن.
- (61) أخرجه الإمام أحمد في مسنده: 4/ 94، حديث رقم (6515)، قال الألباني: صحيح، ينظر السلسلة الصحيحة: 74/14.
- (62) أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب البر والصلة، باب النهي عن التحاسد والتباغض: 8/ 31، حديث رقم (2559).



- (63) الرومي، ثقة المسلم بالله تعالى في ضوء الكتاب والسنة: 24. عبد الله، التمنر: حقيقته وأضراره وأسبابه وعلاجه في ضوء السنة النبوية: 154.
- (64) أخرجه ابن أبي الدنيا في كتابه: حسن الظن بالله: 96، إسناده منقطع، قال أحمد بن حنبل: خيثة لم يسمع من عبدالله بن مسعود شيئاً. ينظر: ابن أبي حاتم، المراسيل: 54.
- (65) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر: 2/246.
- (66) الإمام النووي، شرح صحيح مسلم: 3/123.
- (67) أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب البر والصلة، باب فضل بالرفق: 4/2003، حديث رقم (2593).
- (68) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الأدب، باب قول النبي ﷺ: (يسروا ولا تعسروا): 9/301، حديث رقم (130).
- (69) عبه جي، الرفق في السنة النبوية: 49.
- (70) أخرجه مسلم في صحيحه: كتاب الإيمان، باب تحريم الكبر وبيانه: 1/93، حديث رقم (91).
- (71) الغزالي، إحياء علوم الدين: 3/36.
- (72) أخرجه أبو داود في سننه: كتاب الأدب، باب من كظم غيظاً: 4/215، حديث رقم (4777). والترمذي في سننه: كتاب البر والصلة، باب في كظم الغيظ: 4/109، حديث رقم (2021). وقال الترمذي: حديث حسن.
- (73) الغزالي، إحياء علوم الدين: 209. ابن عثيمين، شرح رياض الصالحين: 286.
- (74) بقنه، التربية بالعقاب، موقع صيد الفوائد. <http://saaid.org>
- (75) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الأدب، باب المعاصي من أمر الجاهلية: 9/128، حديث رقم (30).
- (76) رواه: الطبراني، المعجم الكبير: 9/447، قال الإمام الهيثمي: إسناده الطبراني حسن. ينظر: الهيثمي، معجم الزوائد ومنبع الفوائد: 2/187.
- (77) عيد، مراعاة شعور الآخرين في ضوء سنة سيد المرسلين: 55.
- (78) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الأدب، باب ما يجوز اغتياب أهل الفساد والريب: 5/109، حديث رقم (5707).
- (79) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الوضوء/ باب صب الماء على البول في المسجد: 1/46، حديث رقم (220).
- (80) هميسة، الإسلام ومراعاة مشاعر الناس/ موقع صيد الفوائد. <http://saaid.org>
- (81) أخرجه البخاري في صحيحه: كتاب الذبائح والصيد/ باب المسك: 9/922، حديث رقم (5534). ومسلم في صحيحه: كتاب البر والصلة، باب استحباب مجالسة الصالحين: 8/253، حديث رقم (6692).
- (82) الغربي، آداب العشرة وذكر الصحبة والأخوة، موقع الكتاب الإسلامي. <http://www.islamicbook.ws>
- (83) أخرجه البخاري في صحيحه: متاب الإكراه، باب يمين الرجل لصاحبه أن أخوه خاف عليه القتل: 10/197، حديث رقم (6952).



- (84) أخرجه ابن ماجه في سننه: كتاب الأحكام باب من بنى في حقه ما يضر بجاره: 27/9، حديث رقم (2432)، قال الإمام النووي: حديث حسن. ينظر: النووي، شرح مسلم: 107/40.
- (85) البخاري، صحيح البخاري، باب وفد بني حنيفة وحديث ثمامة بن أثال: 170/5، حديث رقم (4373). ينظر: النووي، شرح مسلم: 107/40.
- (86) لحام، من هدي السيرة النبوية: 656.
- (87) أبو داود، سنن أبي داود، : 269/4، حديث رقم (4875).
- (88) ابن رسلان، شرح سنن أبي داود: 603/16.
- (89) البخاري، صحيح البخاري، باب المعاصي من أمر الجاهلية: 15/1، حديث رقم (30).
- (90) الخوّلي، الأدب النبوي: 74.
- (91) الألباني، غاية المرام في تخرج أحاديث الحلال والحرام: 238، حديث رقم (416).

المراجع

- القرآن الكريم.
- (1) ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الشيباني الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، المكتبة العلمية، بيروت، 1979م.
- (2) الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، مكتبة المعارف، الرياض، 1995م.
- (3) الألباني، محمد ناصر الدين، غاية المرام في تخرج أحاديث الحلال والحرام، المكتب الإسلامي، بيروت، 1980م.
- (4) البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله البخاري الجعفي، صحيح البخاري، دار طوق النجاة، بيروت، 1422هـ.
- (5) البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، الأدب المفرد، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، 1989م.
- (6) برهامي، التنمر من منظور شرعي، الموقع الرسمي لفضيلة الشيخ ياسر برهامي <https://anasalafy.com>
- (7) بقنه، التربية بالعقاب، موقع صيد الفوائد. <http://saaaid.org>
- (8) الهاض، سيد، الأمن النفسي لدى الضحايا المتنمرين وأقربائهم، مجلة كلية التربية، جامعة بنها، مصر، مج23، ع92، 2012م.
- (9) بوابة القاهرة، الآثار النفسية للتنمر، <https://www.cairogate.net>
- (10) ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن أبي حاتم، المراسيل، تحقيق: شكر الله نعمة الله، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1393هـ.



- 11) الخولي، محمد عبد الرزاق بن علي، الأدب النبوي، دار المعرفة، بيروت، 1423هـ.
- 12) الترمذي، محمد بن عيسى، السنن، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1975م.
- 13) خير، هالة، بعض المتغيرات النفسية لدى ضحايا التنمر المدرسي في المرحلة الابتدائية، مجلة دراسات تربوية واجتماعية، كلية التربية، جامعة حلوان، مصر، ع16، 2010م.
- 14) الدسوقي، مجدي محمد، مقياس التعامل مع السلوك التنمري، جونا للنشر والتوزيع، القاهرة، 2016م.
- 15) أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي شرح النووي على مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1392هـ.
- 16) زيدان، عبد الكريم، المدخل إلى دراسة الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2005م.
- 17) السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق، السنن، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، د.ت.
- 18) صقر، والأمير، ويحيى، لائحة التوجيه والسلوك قادرة على التصدي للتنمر، موقع البيان، <https://www.albayan.ae>
- 19) عبد الباقي، محمد فؤاد، اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان، مرجعة: محمد فؤاد عبد الشافي، دار السلام، الرياض، دار الفيحاء دمشق، د.ت.
- 20) عبد العال، تحية، القلق الاجتماعي لدى ضحايا مشاغبة الأقران، مجلة كلية التربية، جامعة بنها، مصر، مج6، ع68، 2006م.
- 21) عبد الله، محمد أحمد محمود، التنمر: حقيقته وأضراره واسبابه وعلاجه في ضوء السنة النبوية، مجلة كلية أصول الدين والدعوة بالمنوفية، مصر، مج41، ع41، 2022م.
- 22) عبده، محمد علي، نظرية السب في القانون المدني- دراسة مقارنة، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، 2001م.
- 23) عبه جي، حسن، الرفق في السنة النبوية، مركز بحوث كلية التربية، كلية التربية، جامعة الملك سعود، الرياض، 1429هـ.
- 24) العثيمين، محمد بن صالح، شرح رياض الصالحين، دار الوطن للنشر والتوزيع، الرياض، 1426هـ.
- 25) عمر، أحمد مختار، وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصر، عالم الكتب، القاهرة، 2008م.
- 26) عيد، أيمن، مراعاة شعور الآخرين في ضوء سنة سيد المرسلين، دار الصالح، القاهرة، 2021م.
- 27) الغربي، آداب العشرة وذكر الصحبة والأخوة، موقع الكتاب الإسلامي: <http://www.islamicbook.ws>
- 28) الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، دار المنهاج، جدة، 1441هـ.
- 29) الغزالي، محمد، فقه السيرة، دار الشروق، القاهرة، د.ت.



- (30) ابن فارس، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، 1979م.
- (31) القبيلي، ذكرى يحيى، تحليل نقدي لخطاب التنمر الإلكتروني، مجلة الآداب للدراسات اللغوية والأدبية، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، مج5، ع1، 2023م، <https://doi.org/10.53286/arts.v5i1.1440>
- (32) القرني، أفنان بنت أحمد بن حوفان، والمطيري، سارة بنت هليل بن دخيل الله، واقع دور الأسرة في حماية أبنائها من التنمر الإلكتروني، مجلة الآداب للدراسات النفسية والتربوية، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، مج5، ع1، 2023م، <https://doi.org/10.53285/artsep.v5i1.1382>
- (33) لحام، حنان، من هدي السيرة النبوية في التغيير الاجتماعي، دار الفكر، بيروت، 2001م.
- (34) ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب دار صادر، بيروت، 1414هـ.
- (35) مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
- (36) المحججات، أنوار، أسباب التنمر من وجهة نظر الإحصائيين الاجتماعيين، الكويت، 2020م.
- (37) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، القاهرة، د.ت.
- (38) موسى، علي وفرحان، محمد، سلوك التنمر عند الأطفال والمراهقين، دار جامعة نايف، الرياض، 2013م.
- (39) المناوي، عبد الرؤوف، فيض القدير، تحقيق: أحمد عبد السلام، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1356هـ.
- (40) التنمر وأسبابه وأثره على الفرد والمجتمع/ موقع مستشفى ميديكال. <https://www.medicaltreatmentweb.com>
- (41) النووي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم: شرح النووي على مسلم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1392هـ.
- (42) النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، السنن الكبرى، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2001م.
- (43) هميسة، الإسلام ومراعاة مشاعر الناس/ موقع صيد الفوائد: <http://saaid.org>
- (44) الهيثمي، علي بن أبي بكر بن سليمان، معجم الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، الدار العلمية، بيروت، 2001م.



Arabic References

- **al-Qur'ān al-Karīm.**
- 1) Ibn al-Athīr, Majd al-Dīn Abū al-Sa'ādāt al-Mubārak ibn Muḥammad al-Shaybānī al-Jazarī, al-nihāyah fī Gharīb al-ḥadīth & al-Athar, al-Maktabah al-'Ilmiyah, Bayrūt, 1979, (in Arabic).
 - 2) al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn, Silsilat al-aḥādīth al-ṣaḥīḥah & shay' min fiqihā & fawā'iduhā, Maktabat al-Ma'ārif, al-Riyāḍ, 1995, (in Arabic).
 - 3) al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn, Ghāyat al-marām fī takhrīj aḥādīth al-ḥalāl & al-ḥarām, al-Maktab al-Islāmī, Bayrūt, 1980, (in Arabic).
 - 4) al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl Abū Allāh al-Bukhārī al-Ju'fī, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Dār Ṭawq al-najāh, Bayrūt, 1422, (in Arabic).
 - 5) al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl ibn Ibrāhīm, al-adab al-mufrad, Ed. Muḥammad Fu'ād 'Abd-al-Bāqī, Dār al-Bashā'ir al-Islāmiyah, Bayrūt, 1989, (in Arabic).
 - 6) Burhāmī, al-Tanammur min manzūr shar'ī, al-mawqī' al-Rasmī li-Faḍīlat al-Shaykh Yāsir Burhāmī <https://anasalafy.com>, (in Arabic).
 - 7) Bqnh, al-Tarbiyah bāl'qāb, Mawqī' Ṣayd al-Fawā'id. <http://saaid.Org>, (in Arabic).
 - 8) Al-Bhāḍ, Sayyid, al-Amn al-Nafsī ladā al-ḍaḥāyā al-Mtnmryn w'qrānhm, Majallat Kulliyat al-Tarbiyah, Jāmi'at Banhā, Miṣr, V 23, I 92, 2012, (in Arabic).
 - 9) Bawwābat al-Qāhirah, al-Āthār al-Nafsīyah lltnmr, <https://www.cairogate.net>, (in Arabic).
 - 10) Ibn Abī Ḥātim, 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Ḥātim, al-Marāsīl, Ed. Shukr Allāh Ni'mah Allāh, Mu'assasat al-Risālah, Bayrūt, 1393, (in Arabic).
 - 11) al-Khulī, Muḥammad 'Abd al-Razzāq ibn 'Alī, al-adab al-Nabawī, Dār al-Ma'rifah, Bayrūt, 1423, (in Arabic).
 - 12) al-Tirmidhī, Muḥammad ibn 'Īsā, al-sunan, Sharikat Maktabat & Maṭba'at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, Miṣr, 1975, (in Arabic).
 - 13) Khayr, Hālah, ba'ḍ al-Mutaghayyirāt al-Nafsīyah ladā Ḍaḥāyā al-Tanammur al-Mudarrisī fī al-marḥalah al-ibtidā'iyah, Majallat Dirāsāt tarbawīyah & ijtimā'iyah, Kulliyat al-Tarbiyah, Jāmi'at Ḥulwān, Miṣr, I 16, 2010, (in Arabic).
 - 14) al-Dasūqī, Majdī Muḥammad, miqyās al-Ta'āmul ma'a al-Sulūk al-Tnmry, Juwānā lil-Nashr & al-Tawzī', al-Qāhirah, 2016, (in Arabic).



- 15) Abū Zakarīyā Muḥyī al-Dīn Yahyā ibn Sharaf al-Nawawī sharḥ al-Nawawī ‘alā Muslim, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, Bayrūt, 1392, (in Arabic).
- 16) Zaydān, ‘Abd al-Karīm, al-Madkhal ilā dirāsah al-sharī‘ah al-Islāmīyah, Mu‘assasat al-Risālah, Bayrūt, 2005, (in Arabic).
- 17) al-Sijistānī, Abū Dāwūd Sulaymān ibn al-Ash‘ath ibn Ishāq, al-Sunan, al-Maktabah al-‘Aṣrīyah, Ṣaydā, Bayrūt, (in Arabic).
- 18) Ṣaqr, & al-Amīr, wyḥyā, Lā’iḥat al-Tawjīh & al-sulūk Qādirah ‘alā al-taṣaddī lltnmr, Mawqī‘ al-Bayān, <https://www.albayan.ae>
- 19) ‘Abd al-Bāqī, Muḥammad Fu‘ād, al-Lu‘lu’ & al-marjān fimā ittafaqa ‘alayhi al-Shaykhān, muraja‘ah : Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Shāfi, Dār al-Salām, al-Riyāḍ, Dār al-Fayḥā’ Dimashq, (in Arabic).
- 20) ‘Abd al-‘Āl, Taḥīyah, al-Qalaq al-Ijtīmā‘ī ladā Ḍaḥāyā mshāghbh al’qrān, Majallat Kullīyat al-Tarbiyah, Jāmi‘at Banhā, Miṣr, V 6, I 68, 2006, (in Arabic).
- 21) ‘Abd Allāh, Muḥammad Aḥmad Maḥmūd, al-Tanammur: ḥaḳīqatuhu w’ḍrārḥ & asbābuhu & ‘ilājūh fī ḍaw’ al-Sunnah al-Nabawīyah, Majallat Kullīyat uṣūl al-Dīn & al-Da‘wah bi-al-Minūfiyah, Miṣr, V 41, I 41, 2022, (in Arabic).
- 22) ‘Abduh, Muḥammad ‘Alī, Naẓarīyat al-sabb fī al-Qānūn almdny-dirāsah muqāranah, Manshūrāt al-Ḥalabī al-Ḥuqūqīyah, Bayrūt, 2001, (in Arabic).
- 23) ‘Bh Jī, Ḥasan, al-Rifq fī al-Sunnah al-Nabawīyah, Markaz Buḥūth Kullīyat al-Tarbiyah, Kullīyat al-Tarbiyah, Jāmi‘at al-Malik Sa‘ūd, al-Riyāḍ, 1429, (in Arabic).
- 24) al-‘Uthaymīn, Muḥammad ibn Ṣāliḥ, sharḥ Riyāḍ al-ṣāliḥīn, Dār al-waṭan lil-Nashr & al-Tawzī‘, al-Riyāḍ, 1426, (in Arabic).
- 25) ‘Umar, Aḥmad Mukhtār, & ākharūn, Mu‘jam al-lughah al-‘Arabīyah al-mu‘āṣir, ‘Ālam al-Kutub, al-Qāhirah, 2008, (in Arabic).
- 26) ‘Īd, Ayman, murā‘āt Shu‘ūr al-ākharīn fī ḍaw’ sanat Sayyid al-Mursalīn, Dār al-Ṣāliḥ, al-Qāhirah, 2021, (in Arabic).
- 27) al-gharbī, āḍāb al-‘asharah & dhikr al-ṣuḥbah & al-ukhuwwah, Mawqī‘ al-Kitāb al-Islāmī: [Http://www.islamicbook.ws](http://www.islamicbook.ws)



- 28) al-Ghazālī, Abū Ḥāmid, Iḥyā' 'ulūm al-Dīn, Dār al-Minhāj, Jiddah, 1441, (in Arabic).
- 29) al-Ghazālī, Muḥammad, fiqh al-sīrah, Dār al-Shurūq, al-Qāhirah, (in Arabic).
- 30) Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris, Mu'jam Maqāyīs al-lughah, Ed. 'Abd al-Salām Hārūn, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1979, (in Arabic).
- 31) al-Qilibī, dhikrā Yaḥyā, taḥlil naqḍi li-khiṭāb al-Tanammur al'lyktrwny, Majallat al-Ādāb lil-Dirāsāt al-lughawīyah & al-adabīyah, Kulliyat al-Ādāb, Jāmi'at Dhamār, al-Yaman, V 5, I 1, 2023, <https://doi.org/10.53286/arts.v5i1.1440>, (in Arabic).
- 32) al-Quranī, Afnān bint Aḥmad ibn ḥwfan, wālmtyry, Sārah bint Hulayyil ibn Dakhil Allāh, wāqi' Dawr al-usrah fi Ḥimāyat abnā'hā min al-Tanammur al'lyktrwny, Majallat al-Ādāb lil-Dirāsāt al-nafsīyah & al-tarbawīyah, Kulliyat al-Ādāb, Jāmi'at Dhamār, al-Yaman, V 5, I 1, 2023, <https://doi.org/10.53285/artsep.v5i1.1382>, (in Arabic).
- 33) Laḥḥām, Ḥanān, min Hudā al-Sīrah al-Nabawīyah fi al-Taghyir al-ijtimā'ī, Dār al-Fikr, Bayrūt, 2001, (in Arabic).
- 34) Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram ibn 'alā, Lisān al-'Arab Dār Ṣādir, Bayrūt, 1414, (in Arabic).
- 35) Muslim, Muslim ibn al-Ḥajjāj Abū al-Ḥasan al-Qushayrī al-Nīsābūrī, Ṣaḥīḥ Muslim, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, Bayrūt, (in Arabic).
- 36) almhjāt, Anwār, asbāb al-Tanammur min wijhat nazar al'ḥṣā'yyn al-ljtimā'iyīn, al-Kuwayt, 2020, (in Arabic).
- 37) Majma' al-lughah al-'Arabīyah, al-Mu'jam al-Wasīṭ, Majma' al-lughah al-'Arabīyah, al-Qāhirah, (in Arabic).
- 38) Mūsā, 'Alī Wfrhān, Muḥammad, sulūk al-Tanammur 'inda al-aṭfāl & al-murāhiqīn, Dār Jāmi'at Nāyif, al-Riyād, 2013, (in Arabic).
- 39) al-Munāwī, 'Abd al-Ra'ūf, Fayḍ al-qadir, Ed. Aḥmad 'Abd al-Salām, al-Maktabah al-Tijārīyah al-Kubrā, Miṣr, 1356, (in Arabic).
- 40) al-Tanammur & asbābuh & atharuhu 'alā al-Fard & al-Mujtama' / Mawqi' Mustashfā mydykāl. <https://www.medicaltreatmentweb.Com>, (in Arabic).



- 41) al-Nawawī, Abū Zakarīyā Muḥyī al-Dīn Yaḥyá ibn Sharaf al-Nawawī, al-Minhāj sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim : sharḥ al-Nawawī ‘alá Muslim, Dār Iḥyá’ al-Turāth al-‘Arabī, Bayrūt, 1392, (in Arabic).
- 42) al-Nisā’ī, Abū ‘Abd al-Raḥmān Aḥmad ibn Shu‘ayb ibn ‘Alī al-Khurāsānī, al-sunan al-Kubrā, Mu‘assasat al-Risālah, Bayrūt, 2001, (in Arabic).
- 43) hmysh, al-Islām & murā‘āt Mashā‘ir al-Nās/ Mawqī‘ Ṣayd al-Fawā‘id: <http://saaid.org>, (in Arabic).
- 44) al-Haythamī, ‘Alī ibn Abī Bakr ibn Sulaymān, Mu‘jam al-Zawā‘id & manba‘ al-Fawā‘id, Ed. Muḥammad ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, al-Dār al-‘Ilmiyah, Bayrūt, 2001, (in Arabic).

ثانيا: المراجع الاجنبية

- 1) Stevenson & Lindberg, The New Oxford American Dictionary , L0ndon, 2010.





أثر الاختصاص في الترجيح في الاختلاف على الأعمش دراسة نماذج تطبيقية من كتاب العلل للإمام الدارقطني

د. نادية بنت عبدالرحمن بن عبدالله العسيلي الشهري*

nadaih1406@hotmail.com

الملخص:

يهدف البحث إلى الوقوف على كتاب من أهم كتب الحديث والعلل وهو كتاب الإمام الحافظ الدار قطني الذي حوى بين دفتيه نفائس فريدة من علوم السنة عمومًا وعلم العلل خصوصًا لا سيما في باب القرائن منه، وأهميتها الشديدة، والوقوف على قرينة الاختصاص لدى الرواة ببعض شيوخهم هدف رئيس في هذا الموضوع، وأثر ذلك على مرويات الراوي ومعرفة ضبطه، وكيفية تطبيق الحقاظ لهذه القرينة. واعتمدت على المنهج الاستقرائي التبعي لكتاب العلل، حيث وضعت كل حديث في مطلب، ونقلت نص الإمام الدارقطني بتمامه، ثم أُخْرِجَ أوجه الخلاف، مع دراستها، ثم أذكر الخلاصة والترجيح، ووثقت النصوص من مصادرها، وترجمت باختصار للإمام الأعمش، وخرّجت الأحاديث من مصادرها الأصلية، مع بيان درجة الأحاديث والحكم عليها، وختمت البحث بخاتمة بيّنت فيها أبرز النتائج، وأهم التوصيات، ومن أهم النتائج أن الإمام الدار قطني قد يرجح بأكثر من قرينة، ويعرض أوجه الخلاف على الراوي، وظهر في البحث أهمية قرينة الاختصاص، واستعمال الدارقطني لها.

الكلمات المفتاحية: الاختصاص، الترجيح، الاختلاف، الأعمش، القرينة.

* أستاذ الحديث وعلومه المساعد - قسم الدراسات الإسلامية - كلية الآداب - جامعة بيشة - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: الشهري، نادية بنت عبدالرحمن بن عبدالله العسيلي، أثر الاختصاص في الترجيح في الاختلاف على الأعمش - دراسة نماذج تطبيقية من كتاب العلل للإمام الدارقطني، مجلة الآداب، كلية الآداب، جامعة دمار، اليمن، مج 11، ع 3، 2023: 314-356.

© نُشر هذا البحث وفقًا لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكثيف البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.



Competence Impact on Preponderance of Opinion Difference from Al-A'mash: A Study of Select Models from Imam Al-Daraqutni's Book *Al-'Ilal*

Dr. Nadia Bint Abdulrahman Bin Abdullah Al-Asbali Al-Shahri^{*}

nadaih1406@hotmail.com

Abstract:

This study aims to explore Imam Al-Daraqutni's *Al-'Ilal*, one of the key Prophetic Hadith and biography books replete with valuable Sunnah insights and 'Ilal (hidden defects), especially in terms of contextual evident indication, emphasizing their great importance. The study's main objective is to examine narrators competence connection with some of their prominent scholars, and the subsequent impact on the narrator's stories, their accuracy identification and how to sustain such evident connection. The inductive and investigative approach was followed in the study, whereby each Hadith was categorized. Imam Al-Daraqutni's complete text was presented, then opinion difference points were identified and examined and the concluded preponderance. The book texts were duly documented, and extracts from Imam Al-A'mash's opinions were provided. The Hadiths referencing, documentation and verification was employed, assessing each Hadith authenticity and ruling. The study concluded with some important findings and recommendations. It revealed that Imam Al-Daraqutni's textbook enjoyed preponderance of opinion based on multiple evident connections, highlighting opinions which significantly differ from those of the narrator. The study underscored the importance of authority and competence indication and connection and the way it was used by Al-Daraqutni.

Keywords: Competence, Preponderance, Opinion difference, Al-A'mash, Indication.

^{*} Assistant Professor of Hadith and its Sciences, Department of Islamic Studies, Faculty of Arts, Bisha University, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Shahri, Nadia Bint Abdulrahman Bin Abdullah Al-Asbali, Competence Impact on Preponderance of Opinion Difference from Al-A'mash: A Study of Select Models from Imam Al-Daraqutni's Book *Al-'Ilal*, Journal of Arts, Faculty of Arts, Thamar University, Yemen, V 11, I 3, 2023: 314 -356.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



المقدمة:

(إِنَّ الْحَمْدَ لِلَّهِ نَحْمَدُهُ وَنَسْتَعِينُهُ وَنَسْتَغْفِرُهُ وَنَعُوذُ بِاللَّهِ مِنْ شُرُورِ أَنْفُسِنَا وَمِنْ سَيِّئَاتِ أَعْمَالِنَا مَنْ يَهْدِهِ اللَّهُ فَلَا مُضِلَّ لَهُ وَمَنْ يَضِلَّ فَلَا هَادِيَ لَهُ وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا. {سورة النساء الآية رقم (1)}..

أما بعد:

فإنَّ القرائن المختلفة التي رجَّح بها النقاد، والحقَّاط كانت موضع عناية جهابذة هذا الفن فمدار علم العلل عليها، وقد اهتم علماء الحديث وعلله بمعرفة طبقات الحقَّاط ومراتب أصحابهم، فقسم الحقَّاط أصحاب الأئمة إلى طبقات، كما قسم النَّسائي أصحاب الأعمش سبع طبقات.

ويأتي الاختصاص باعتباره قرينة ترجيحية تعتمد على قوة الحفظ أو الكتابة، أو طول الصحبة، أو قِدَم السماع، أو قرابة الرَّاوي من شيخه، ونحو ذلك من الأسباب التي ذكرها النقاد والحقَّاط.

ومعرفة تلك القرينة يفيد في فهم مناهج الحقَّاط، ويعطي قوَّة ومملكة في تحليل الحديث والترجيح عند الاختلاف، ولذا كان اختيار هذا البحث، فأسال الله تعالى العون والتوفيق والسداد فهو المستعان وعليه التكلان.

أهمية الموضوع:

تظهر أهمية هذا الموضوع من عدة جوانب، متعددة، يمكن إجمالها في النقاط الآتية:

- 1- الاختصاص قرينة هامة في التَّرجيح بين الرُّواة المختلفين على شيوخهم المكثرين.
- 2- تكمن أهمية الموضوع في القيمة العلمية التي حواها كتاب العلل للدارقطني.
- 3- الإمام الدارقطني له مكانة علمية ومنزلة رفيعة بين علماء الإسلام عامة والمحدثين خاصة.
- 4- الاختصاص من القرائن التي بني عليها علم العلل عند اختلاف الرواة على شيوخهم.



أسباب اختيار الموضوع:

- 1- التقرب إلى الله -تعالى- في خدمة السنة النبوية ولو بجزء ضئيل.
- 2- عدم وجود دراسة سابقة بهذا العنوان.
- 3- رغبة الباحثة تنمية ملكتها العلمية في هذا الفن.

أهداف الموضوع:

- 1- إبراز منهج الدارقطني في تطبيق هذه القرينة، وبيان مصطلحاته في ذلك.
- 2- دراسة نماذج من قرينة الاختصاص من كتب العلل وبيان أثرها على رواية الراوي.
- 3- بيان أهمية قرينة الاختصاص وأثرها على مرويات الراوي وضبطه، ومدى ضرورة الرجوع إلى هذه القرينة عند اختلاف الرواة على شيوخهم لترجيح ودفح الاختلاف.
- 4- الاهتمام بالقرائن يعطي قوّة وملكة في تعليل الحديث والتّرجيح عند الاختلاف.

مشكلة البحث:

بيان مدى عناية الإمام الدار قطني بقرينة الاختصاص، وهل اعتمد عليها في الترجيح بين الاختلاف في الروايات.

حدود البحث:

كتاب العلل للإمام الدار قطني ودراسة نماذج تطبيقية من خلال رواية (الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة رضي الله عنه).

الدراسات السابقة:

بعد البحث والتتبع، وقفت على الدراسات الآتية:

- 1- معرفة أصحاب الرواة وأثرها في التعليل دراسة نظرية وتطبيقية في علل أصحاب الأعمش (سليمان بن مهران) د/ عبد السلام أحمد أبو سمحة/ مساعد الأمين العام لندوة الحديث الشريف بدبي، جامعة اليرموك.

2- الملازمة وأثرها على الراوي والمروي، د/ محمود رشيد بحث منشور في المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، المجلد الخامس العدد (2/أ) 1430هـ- 2009م.

3- مَنهْجُ الإمام الدَّارِقُطِيِّ في نقدِ الحديثِ في كِتَابِ العِلَلِ، رسالة ماجستير، للباحث: يوسف بن جودة يس يوسف الداودي، الناشر: دار المحدثين للبحث العلمي والترجمة والنشر، الطبعة: الأولى، 2011 م - 1432 م.

4- قواعد العلل وقرائن الترجيح، للمؤلف: عادل بن عبد الشكور، الناشر: دار المحدث للنشر والتوزيع، الطبعة: الأولى، 1425 هـ.

وبعد هذا العرض فإنَّ هناك أوجه اتفاق واختلاف بين العمل الذي أقوم به وبين هذه الأبحاث، فكتاب أبو سمحة مرجع أصيل في هذا الباب، وعمل ضخّم سهّل على الدارسين والمتخصصين الكثير من الأمور في حديث الأعمش، وهناك أوجه اتفاق بين البحث والعمل الذي نقوم به لعل أهمها هو خوض غمار مجال العلل من خلال إبراز دور القرائن عند الاختلاف، وكذلك الكشف عن مراتب الرواة عن الأعمش.

ومما جاء في الكتاب الحديث عن الملازمة عند كلامه عن ممارسة الراوي أحاديث شيخه، والتي منها طول الملازمة، وتصحيح الحديث بحضرة الشيخ، ونحو ذلك مما يدل على طول الممارسة لحديث الشيخ، أما هذا البحث فقد قمت فيه بتسليط الضوء على قرينة واحدة هي الاختصاص وإبرازها من خلال منهج الإمام الدارقطني في كتابه العلل، ودراستها دراسة التطبيقية.

أما محمود رشيد فقد اعتنى بالدراسة النظرية وتعريف الملازمة وضرب الكثير من الأمثلة عليها، حيث أولى الدراسة النظرية أهمية بالغة، وهذا ما يتفق فيه مع هذا العمل، غير أنّ ما قمت به يتميز بالدراسة التطبيقية العملية من خلال كتاب العلل للإمام الدارقطني مع البحث عن مراتب الرواة وطبقاتهم من خلال كتب الرجال والتراجم والطبقات.

أما بحث يوسف بن جودة فهو يتفق مع هذا البحث في العمل في مجال العلل من خلال كتاب الإمام الدارقطني غير أنّه لم يسلط الضوء على قرينة الاختصاص بهذه الطريقة الكاشفة عن طبقات أصحاب الأعمش واختلافهم عليه، مما يجعل هذا البحث مبايناً لبحثه.



أما عادل الزرقي فقد تكلم عن العلل وطريقة الكشف عنها، وذكر عدة قرائن تكلم عنها مجملاً، وليس فيه الدراسة التطبيقية التي تبرز منحج الأئمة في الإعلال والترجيح.

خطة البحث:

تشتمل على مقدمة، ومبحثين (الدراسة النظرية، والدراسة التطبيقية)، وخاتمة، وفهارس. وتشتمل المقدمة على (أهمية الموضوع، وأسباب اختياره، وأهداف البحث، ومشكلته، وحدوده، وخطته، وبيان المنهج المتبع فيه). المبحث الأول: (الدراسة النظرية) تعريف الاختصاص وما يعرف به اختصاص الراوي بشيخه.

المطلب الأول: تعريف الاختصاص لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: ما يعرف به اختصاص الراوي بشيخه.

المطلب الثالث: اختصاص الرواة بشيوخهم.

المبحث الثاني: (الدراسة التطبيقية) دراسة نماذج تطبيقية من كتاب العلل للدارقطني من خلال رواية (الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة رضي الله عنه).

وفيه تمهيد وستة مطالب:

أولاً التمهيد: ترجمة موجزة للأعمش.

المطلب الأول: حديث سعد "رأني النبي صلى الله عليه وسلم وأنا أدعو بأصبعي: فقال: أحد أحد...".

المطلب الثاني: حديث "لا يزني الزاني... الحديث".

المطلب الثالث: حديث "مثل الصلوات الخمس... الحديث".

المطلب الرابع: حديث "ما بين النفختين أربعون، قلنا: سنة؟ قال: أبيت... الحديث".

المطلب الخامس: حديث "كره أن ينتعل الرجل قائماً".

المطلب السادس: حديث "إن أهل الجنة يلهمون التسبيح.. الحديث".

ثم الخاتمة: وقد ذكرت فيها أهم النتائج، والتوصيات التي توصلت إليها.

ثم قائمة المصادر والمراجع.



منهجي في البحث:

يتلخص منهجي في البحث فيما يلي:

- 1- اعتمدت على المنهج الاستقرائي التتبعي؛ لجمع المسائل من كتاب العلل للدارقطني.
- 2- قمت بعرض هذه المسائل مرتبة حسب ورودها في كتاب العلل للإمام الدار قطني، ودراستها وفقاً للخطوات الآتية:
 - وضعت كل حديث في مطلب يدل على المسألة في الحديث.
 - نقلت نص الإمام الدار قطني بتمامه تحت عنوان (قول الإمام الدارقطني).
 - أخرج أوجه الاختلاف على الإمام الأعمش تحت عنوان (أوجه الاختلاف وتخريجها).
 - تحت عنوان (دراسة أوجه الاختلاف) قمت بترجمة لرواة تلك الأوجه عن الأعمش.
 - ثم بعد الدراسة أخلص إلى ذكر الخلاصة والترجيح الذي توصلت إليه من خلال الدراسة.
- 3- وثقت النصوص من أمهات الكتب المعتمدة والمصادر الخاصة بكل علم وفن.
- 4- ما ورد من الأعلام عارضاً في النص، فإني أكتفي بالإشارة إلى تاريخ وفاته.
- 5- ترجمت للموضوع الذي تدور حوله الدراسة التطبيقية (الأعمش) ترجمة موجزة.
- 6- ترجمت للرواة الذين دارت حولهم المسائل تحت عنوان (دراسة أوجه الاختلاف) وإذا ورد اسم الراوي في أكثر من مسألة أشير في الحاشية إلى أنه تقدمت ترجمته مع ذكر رقم المسألة التي سبق ترجمته فيها.
- 7- أخرج الأحاديث من مصادرها الأصلية، مبتدئاً بالصحيحين أو أحدهما ثم السنن الأربعة على ترتيبها عند الجمهور، ثم المصادر الأخرى حسب وفيات أصحابها، مع بيان درجة الحديث والحكم عليه مستفيدةً من أقوال العلماء، وإذا لم يكن هناك حكم اجتهدت في الحكم عليه.
- 8- أختتم البحث بخاتمة أبين فيها أبرز النتائج، وأهم التوصيات التي توصلت إليها.
- 9- أضع معلومات المصادر والمراجع (اسم الناشر، الطبعة، تاريخها، مكانها) في الفهرس الخاص بذلك في آخر الرسالة دون أول ذكر لها؛ حتى لا تطول الهوامش.

المبحث الأول (الدراسة النظرية): تعريف الاختصاص وما يعرف به اختصاص الراوي بشيخه.
المطلب الأول: تعريف الاختصاص:

لغة: حَصَّه بِالشَّيْءِ يَخْصُّهُ حَصًّا وَخُصُوصًا، وَخَصَّصَهُ وَخُتِّصَّه: أَفْرَدَهُ بِهِ دُونَ غَيْرِهِ⁽¹⁾.
قال الزبيدي: وَالتَّخْصِصُ: ضِدُّ التَّعْمِيمِ، وَهُوَ التَّفَرُّدُ بِالشَّيْءِ مِمَّا لَا تُشَارِكُهُ فِيهِ الْجُمْلَةُ⁽²⁾،
وذلك خلاف العموم والتعميم، والخاصة ضد العامة ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبُنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا
مِنْكُمْ خَاصَّةً يَوْمَآءَ عَلَّمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ سورة الأنفال: آية رقم [25]. بل تعمكم⁽³⁾.

اصطلاحًا:

مما سبق يتبين أن الاختصاص قرينة، معناها عند المحدثين: وجود سبب يؤيد ترجيح رواية
الراوي على غيره بسبب ملازمة الراوي لشيخه وضبطه لمروياته وخبرته بها أكثر من غيره إما لملازمته به
أكثر من غيره أو لأجل أنه من أهل بلده، ويُعبّر عن هذا باختصاصه بشيخه وصحبه له، أو قولهم:
هو من أهل بلده.

والعمل بالقرائن في الترجيح يكاد يكون مما اتفق عليه النقاد، وإن اختلف التطبيق العملي
عندهم من حيث الترجيح بقرينة أو أكثر يراها الناقد⁽⁴⁾.

المطلب الثاني: ما يعرف به اختصاص الراوي بشيخه.

يُعرف اختصاص الراوي بشيخه من عدة أمور من أهمها:

- تصريح الأئمة أن هذا الراوي من المختصين بشيخه إما بقوة الحفظ أو طول الملازمة
ونحوهما.

مثاله: قال الإمام أحمد: "كتب غندر عن شُعْبَةَ فِي حَيَاةِ الْأَعْمَشِ وَقَالَ غَنْدَرُ لَزِمْتُ شُعْبَةَ
عَشْرِينَ سَنَةً"⁽⁵⁾.

- كثرة ما عند التلميذ من حديث شيخه دلالة على الاختصاص:

مثاله: قال ابن الجنيدي: "سمعت يَحْيَى بْنَ مَعِينٍ يَقُولُ: عَلِيٌّ بْنُ الْمَدِينِيِّ مِنْ أَرْوَى النَّاسِ عَنِ
يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ، إِنِّي أَرَى عِنْدَهُ أَكْثَرَ مِنْ عَشْرَةِ آلَافٍ"⁽⁶⁾.



-معرفة طبقات أصحاب الشيخ:

كان لعلماء الحديث عناية خاصة بطبقات الرواة عن شيوخهم، فيقسمونها بحسب الملازمة وطول الصحبة وقصرها، ولا شك في أهمية هذا في الترجيح.

ضبط الراوي لحديث شيخه دلالة على طول الملازمة.

طول الملازمة تُكسب الراوي ميزة في قبول أشياء لو صدرت من غيره لردّها التُّقاد بالقواعد المعلومة، والقرائن عمومًا تساعد في الكشف عن تلك الميزات، فالتفرد مردود في أصله، ولكنه لما صدر من حافظ متقن لحديث شيخه كان ذلك قرينة في دفع وهمه، وكذلك كون الراوي من أهل بيت شيخه يُعد ذلك قرينة على ضبط حديثه، وطول الملازمة تفيد في باب الاختلاط والتدليس ونحوهما.

مثاله: قال أبو عمر الكندي محمد بن يوسف بن يعقوب (ت: بعد 355هـ) في تفرد حرملة عن ابن وهب: "كان حرملة فقها لم يكن أحد أكتب عن ابن وهب منه، وذلك لأن ابن وهب استخفى في منزله سنة وأشهرًا لما طُلب ليتولى القضاء"⁽⁷⁾.

وطول الملازمة تفيد في باب التدليس⁽⁸⁾، فطول الملازمة للشيخ سبب لقبول عنعنته عنه إن كان مدلسًا: فقد نهج أئمة الحديث على قبول عنعنة المدلس إن كان ثبتًا في شيخه، ولازمه وأكثر عنه، كقول أحمد، والبخاري: في هشيم بن بشير "لا يكاد يدلس عن حصين"⁽⁹⁾.

المطلب الثالث: اختصاص الرواة بشيوخهم:

1- أن يكون الراوي من أتم الرواة متونًا عن شيخه:

مثال ذلك: أبو معاوية في الأعمش. قال يحيى بن معين: "كان أبو معاوية أحسنهم حديثًا عن الأعمش، كانت الأحاديث الكبار العالية عنده"⁽¹⁰⁾.

2- أن يكون الراوي من أحفظ وأثبت الرواة في شيخه.

قال يحيى بن معين: "لم يكن أحد أعلم بحديث الأعمش من الثوري"⁽¹¹⁾.

3- أن يتحرى الراوي ألفاظ شيخه ويبرز في تحريمها:

مثال ذلك: قال أحمد: شُعْبَةُ صَاحِبِ حَدِيثِ يُؤَدِّي الْأَلْفَاظَ وَالْأَخْبَارَ"⁽¹²⁾.



4- أن يتحرى الصحاب أفاظ التحديث عن شيخه:

وقال شعبة: "كنت أنظر إلى فم قتادة، فإذا قال: سمعت وحدثنا حفظته وإذا قال: عن فلان تركته"⁽¹³⁾.

5- طول الملازمة والصحبة لشيخ تكسب الراوي تكرار السماع وتكرار التحديث والمجالسة، وهذا أدعى للحفظ وأمن في التثبت.

ولذلك نجد بعض المحدثين كان لا يرضى أن يسمع الحديث من الشيخ مرة واحدة.

فقد قال حماد بن زيد: ما أبالي من خالفني إذا وافقني شعبة؛ لأن شعبة كان لا يرضى أن يسمع الحديث مرة واحدة، يعاود صاحبه مراراً⁽¹⁴⁾.

الدراسة التطبيقية: دراسة نماذج تطبيقية من كتاب العلل للدارقطني من خلال
رواية (الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة رضي الله عنه)
التمهيد: ترجمة موجزة للأعمش:

هو: سُلَيْمان بن مهران الأسدي الكاهلي، مولاهم أبو مُحَمَّد الكوفي الأعمش.

روى عن: سعيد بن جبير، وإبراهيم التميمي، والنخعي، وخلق غيرهم كثير⁽¹⁵⁾.

وروى عنه: شعبة، والثوري، وَأَيُّوبُ السَّخْتِيَانِيُّ، وَالْأَوْزَاعِيُّ، وخلق كثير سواهم⁽¹⁶⁾.

أقوال النَّقاد فيه:

قال ابن المديني: "له نحو من ألف وثلاثمائة حديث".

وقال الفلاس: "كان الأعمش يسمى المصحف؛ من صدقه".

وقال وكيع: "بقي الأعمش قريباً من سبعين سنة لم تفته التكبيرة الأولى"⁽¹⁷⁾.

وَقَالَ النَّسَائِيُّ: "ثقة ثبت"⁽¹⁸⁾.

وقال أبو حاتم: "الأعمش ثقة يحتج بحديثه"⁽¹⁹⁾.

وقال الذهبي: قَدْ رَأَى أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ، وَحَكَى عَنْهُ. وَرَوَى عَنْهُ، وَعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي أَوْفَى عَلَى

مَعْنَى التَّدْلِيسِ، فَإِنَّ الرَّجُلَ مَعَ إِمَامَتِهِ كَانَ مُدْلِسًا⁽²⁰⁾.

وقال ابن حجر: محدث الكوفة وقارئها، وكان يدلّس، وصفه بذلك الكرابيسي والنسائي والدارقطني، وغيرهم⁽²¹⁾.

روى له الجماعة، توفي في سنة ثمان وأربعين ومائة⁽²²⁾.

المطلب الأول: حديث "سَعْدٍ رَأَى النَّبِيَّ ﷺ وَأَنَا أَدْعُو بِأُصْبُعِي، فَقَالَ: أَحَدٌ أَحَدٌ".

علته (و وصل ما أرسله أبو معاوية ومن تابعه).

قول الإمام الدار قطني:

سُئِلَ الدار قطني عَنْ حَدِيثِ أَبِي صَالِحٍ ذَكَوَانَ، عَنْ سَعْدٍ رَأَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَنَا أَدْعُو بِأُصْبُعِي، فَقَالَ: أَحَدٌ أَحَدٌ.

فَقَالَ: يَرُويهِ الْأَعْمَشُ، وَاخْتَلَفَ عَنْهُ؛

فَرَوَاهُ أَبُو مُعَاوِيَةَ الضَّرِيرُ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ سَعْدٍ.

وَخَالَفَهُ عُقْبَةُ بْنُ خَالِدٍ، فَرَوَاهُ عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ بِسَعْدٍ.

وَقَالَ حَفْصُ بْنُ غِيَاثٍ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ رَأَى سَعْدًا.

وَلَمْ يُتَابِعْ حَفْصٌ عَلَى قَوْلِهِ، وَقَوْلُ أَبِي مُعَاوِيَةَ أَشْبَهَ بِالصَّوَابِ⁽²³⁾.

أوجه الاختلاف وتخريجها:

ذكر الدار قطني أن الرواة اختلفوا عن الأعمش في هذا الحديث على ثلاثة أوجه وهي على النحو التالي:

الوجه الأول: أَبُو مُعَاوِيَةَ الضَّرِيرُ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ سَعْدٍ مَوْقُوفًا.

أخرجه أبو داود (80 / 2) ح (1499) من طريق زهير بن حرب.

وأخرجه النسائي في المجتبى (38 / 3) ح (1273)، والكبرى (66 / 2) ح (1197) من طريق مُحَمَّدِ بْنِ

عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُبَارَكِ الْمُخَرَّمِيِّ.



وفي مسند سعد بن أبي وقاص (ص: 209) ح (126) من طريق الدوري.
وفي مسند أبي يعلى الموصلي (2/ 123) ح (793) من طريق محمد بن العلاء بن كريب.
وفي الدعاء للطبراني (ص: 88) ح (216) من طريق إبراهيم بن أبي معاوية الضريير
وفي المستدرک (1/ 719) ح (1966) من طريق يحيى بن يحيى النيسابوري.
سَتَّهَمَ (زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ، وَابْنُ الْمُبَارَكِ، وَالدُّورِيُّ، وَأَبُو كُرَيْبٍ، وَإِبْرَاهِيمُ بْنُ أَبِي مُعَاوِيَةَ الضَّرِيرِ،
وَيَحْيَى بْنُ يَحْيَى) عَنْ أَبِي مُعَاوِيَةَ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ سَعْدٍ.
وتابع أبا معاوية:

عَبْدُ اللَّهِ بْنُ دَاوُدَ، قَالَ نَا الْأَعْمَشُ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ سَعْدٍ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
رَأَى رَجُلًا يُشِيرُ بِإِصْبَعَيْهِ، فَقَالَ: «أَحَدٌ أَحَدٌ» هَكَذَا رَوَاهُ أَبُو مُعَاوِيَةَ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ دَاوُدَ⁽²⁴⁾.

قال الحاكم: صحيح على شرطهما إن كان أبو صالح السمان سمعه من سعد. قلنا: ذكر
الذهبي في "السير" (36/5) أنه سمع منه، وذكر أنه ولد في خلافة عمر.

وروي الحديث أيضا عن أبي صالح مرسلا، فقد أخرجه ابن أبي شيبة (2/ 485)، والبيهقي في
"الدعوات الكبير" (264) من طريق وكيع، عن الأعمش، عن أبي صالح، قال: رأى النبي صلى الله عليه
وسلم سعدا... فذكره⁽²⁵⁾.

الوجه الثاني: عَقْبَةُ بْنُ خَالِدٍ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ بِسَعْدٍ (مرفوعًا).

ذكر هذه الراوية الإمام الدارقطني في العلل، كما وردت في فوائد أبي بكر القاسم المطرز
وأماليه (ص: 191) حديث رقم (87)⁽²⁶⁾.

الوجه الثالث: حَفْصُ بْنُ غِيَاثٍ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ رَأَى سَعْدًا (مرفوعًا).

أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه (6/ 87) ح (29682) ومن طريقه الطبراني في "الدعاء" (ص: 88)
ح (215)، ولفظه عند ابن أبي شيبة في الموضع: "أبصر النبي ﷺ سعدا وهو يدعو بإصبعيه كلتيهما،
فناه، وقال: "بإصبع واحدة باليمنى".

وأخرجه أحمد في مسنده (258 / 15) ح (9439).

وفي فوائد أبي بكر القاسم المطرز وأماليه (ص: 189) ح (85) من طريق أبي هشام الرِّفَاعِيِّ.
وقال الدار قطني: وَلَمْ يُتَابِعْ حَفْصٌ عَلَى قَوْلِهِ⁽²⁷⁾.

دراسة أوجه الاختلاف:

الوجه الأول: رواه عن الأعمش أَبُو مُعَاوِيَةَ الضَّرِيرُ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ سَعْدِ.
أبو معاوية هو: محمد بن خازم - بمعجمتين - أبو معاوية الضرير الكوفي⁽²⁸⁾.

قال أَبُو زُرْعَةَ: سمعت أبا نعيم يقول: "لزم أبو معاوية الأعمش عشرين سنة"⁽²⁹⁾.

قال الحافظ ابن حجر: "ثقة أحفظ الناس لحديث الأعمش، وقد يهم في حديث غيره، من كبار التاسعة"⁽³⁰⁾.

رواه عن أبي معاوية جماعة من الثقات وهم:

- محمد بن عبد الله بن المبارك المخرمي أبو جعفر البغدادي، ثقة حافظ⁽³¹⁾.
- زهير بن حرب بن شداد أبو خثيمة النسائي نزيل بغداد، ثقة ثبت⁽³²⁾.
- أحمد بن إبراهيم بن كثير بن زيد الدورقي النكري البغدادي، ثقة حافظ⁽³³⁾.
- محمد بن العلاء بن كريب أبو كريب الكوفي مشهور بكنيته، ثقة حافظ⁽³⁴⁾.
- إبراهيم بن محمد بن خازم أبو إسحاق الكوفي، صدوق ضعفه الأزدي بلا حجة⁽³⁵⁾.
- يحيى بن يحيى بن بكر التميمي أبو زكريا النيسابوري، ثقة ثبت إمام⁽³⁶⁾.

الوجه الثاني: رواية عَقْبَةُ بْنُ خَالِدٍ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ بِسَعْدِ (مرفوعاً).

عقبة بن خالد بن عقبة، صدوق من الثامنة، مات سنة ثمان وثمانين⁽³⁷⁾.

ورواه عن عقبة، عبد الله بن سعيد بن حصين الكندي أبو سعيد الأشج الكوفي، ثقة من صفار العاشرة، مات سنة سبع وخمسين⁽³⁸⁾.

الوجه الثالث: رواية حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ رَأَى سَعْدًا (مرفوعاً).

حفص بن غياث - بمعجمة مكسورة وياء ومثلثة- بن طلق بن معاوية النخعي أبو عمر الكوفي القاضي من الثامنة، مات سنة أربع أو خمس وتسعين (ع)⁽³⁹⁾.

قال النسائي: "ثقة"، وذكره في الطبقة الثانية من طبقات الأعمش⁽⁴⁰⁾.

قال أبو حاتم: أثبت الناس في الأعمش الثوري، ثم أبو معاوية، ثم حفص⁽⁴¹⁾.

وقال يعقوب بن شَيْبَةَ: ثقة ثبت إذا حدث من كتابه، ويتقى بعض حفظه⁽⁴²⁾.

وقال أَبُو زُرْعَةَ: ساء حفظه بعد ما استقضي، فمن كتب عنه من كتابه فهو صالح، وإلا فهو كذا⁽⁴³⁾.

قال الحافظ ابن حجر: "ثقة فقيه تغير حفظه قليل في الآخر"⁽⁴⁴⁾.

● ورواه عن حفص بن غياث:

- أحمد بن حنبل أحد الأئمة، ثقة حافظ فقيه حجة⁽⁴⁵⁾.

- ابن أبي شيبة، ثقة حافظ صاحب تصانيف⁽⁴⁶⁾.

- أَبُو هِشَامِ الرَّفَاعِيِّ مُحَمَّدُ بْنُ يَزِيدَ، لَيْسَ بِالْقَوِي مِنْ صِغَارِ الْعَاشِرَةِ⁽⁴⁷⁾.

الترجيح:

بالنظر فيما سبق يظهر لي -والله تعالى أعلم بالصواب- أن الإمام الدارقطني رجح رواية أبي معاوية لعدة أمور من أهمها:

● متابعة عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دَاوُدَ لِأَبِي مُعَاوِيَةَ.

● اختصاص أبي معاوية بشيخه الأعمش، وعده الإمام الدارقطني من أرفع الرواة في الأعمش، ولعله أراد بذلك قرينة الاختصاص، فقد سئل الدارقطني عن أرفع الرواة عن الأعمش؟ فقال: "شُعْبَةَ، وسفيان الثوري، وأبو معاوية، ووكيع، وَيَحْيَى الْقَطَّانَ، وابن فضيل، وقد غلط عليه في شيء"⁽⁴⁸⁾.

وقال أحمد: "أَبُو مُعَاوِيَةَ فَوْقَ شُعْبَةَ أَعْنِي فِي حَدِيثِ الْأَعْمَشِ"⁽⁴⁹⁾.



المطلب الثاني: حديث "لا يَزِي الرّآني..."

علته (إبدال في السند)

قول الإمام الدار قطني:

وَسُئِلَ الدار قَطْنِي عَنْ حَدِيثِ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: لَا يَزِي الرّآني...
الْحَدِيثِ.

فَقَالَ: يَرْوِيهِ أَصْحَابُ الْأَعْمَشِ، عَنْهُ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ.

وَرَوَاهُ أَبُو بَكْرِ بْنُ عَيَّاشٍ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ.

وَالصَّحِيحُ حَدِيثُ أَبِي هُرَيْرَةَ⁽⁵⁰⁾.

أوجه الاختلاف مع التخریج:

ذكر الدار قطني أن الرواة اختلفوا عن الأعمش في هذا الحديث على وجهين وهما على

النحو التالي:

الوجه الأول: يَرْوِيهِ أَصْحَابُ الْأَعْمَشِ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ.

من طريق سفيان الثوري: أخرجه مسلم (1/ 77) ح (105)، و عبدالرزاق (7/ 416) ح

(13686)، ومن طريقه أحمد (14/ 473) ح (8895).

من طريق شعبة بن الحجاج:

أخرجه البخاري (8/ 164) ح (6810) قال حَدَّثَنَا آدَمُ.

ومسلم (1/ 77) ح (104) قال حدثني محمد بن المثنى، حدثنا ابن أبي عدي.

من طريق عبيدة بن حميد:

أخرجه الترمذي ح (2625) من طريق أحمد بن منيع.

من طريق أبي إسحاق الفزاري:

أخرج روايته أبو داود في السنن (كتاب: السنة، بَابُ الدَّلِيلِ عَلَى زِيَادَةِ الْإِيمَانِ وَنُقْصَانِهِ) (4/

221) حديث رقم (4689) من طريق أبي صالح الأنطائي.

الوجه الثاني: رَوَاهُ أَبُو بَكْرٍ بْنُ عِيَّاشٍ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ.

ذكره في المنتخب من مسند عبد بن حميد (ص: 288) ح (919) من طريق أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ.

وفي كشف الأستار عن زوائد البزار (1/ 74) ح (114) قَالَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ اللَّيْثِ الْهَدَادِيُّ، ثنا

أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يُونُسَ.

قَالَ الْبَزَّازُ: لَا نَعْلَمُ رَوَاهُ يَهْدَا الْإِسْنَادِ إِلَّا أَبُو بَكْرٍ بْنُ عِيَّاشٍ⁽⁵¹⁾.

دراسة أوجه الاختلاف:

الوجه الأول: يَرْوِيهِ أَصْحَابُ الْأَعْمَشِ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ.

ومن أصحاب الأعمش الأثبات:

سفيان الثوري وهو سفيان بن سعيد بن مسروق الثوري أبو عبد الله الكوفي، إمام حجة من

رؤوس الطبقة السابعة، وكان ربما دلس، مات سنة إحدى وستين وله أربع وستون⁽⁵²⁾.

ذكره الإمام النسائي في الطبقة الأولى من أصحاب الأعمش⁽⁵³⁾.

وقال أبو حاتم: "أثبت الناس في الأعمش الثوري"⁽⁵⁴⁾.

وقال ابن معين: "لم يكن أحد أعلم بحديث الأعمش من الثوري"⁽⁵⁵⁾.

شعبة بن حجاج بن الورد العتكي مولاهم أبو بسطام الواسطي ثم البصري ثقة حافظ متقن

كان الثوري يقول: هو أمير المؤمنين في الحديث، وهو أول من فتش بالعراق عن الرجال وذبح عن

السنة وكان عابدا من السابعة، مات سنة ستين⁽⁵⁶⁾.

ذكره النسائي في الطبقة الأولى من أصحاب الأعمش⁽⁵⁷⁾.

ثم قال: كَانَ شُعْبَةُ يَصْحَبُ الْأَعْمَشَ وَهُوَ شَابٌ، قَالَ: وَسَمِعْتُ أَبَا دَاوُدَ، قَالَ: كَانَ عِنْدَ وَكَيْعٍ

عَنِ الْأَعْمَشِ ثَمَانِ مِئَةٍ⁽⁵⁸⁾.

وسئل ابن معين: من أثبت أصحاب الأعمش؟ قال: "بعد سفيان وشعبة: أبو معاوية

الضريير"⁽⁵⁹⁾.

عبيدة بن حميد: الكوفي أبو عبد الرحمن المعروف بالحذاء التيمي أو الليثي أو الضبي، صدوق نحوي ربما أخطأ، من الثامنة، مات سنة تسعين وقد جاوز الثمانين⁽⁶⁰⁾.

عبيدة بن حميد ذكره النسائي في الطبقة السابعة من أصحاب الأعمش⁽⁶¹⁾.

أَبُو إِسْحَاقَ الْفَزَارِيُّ إبراهيم بن محمد بن الحارث بن أسماء بن خارجة بن حصن بن حذيفة الفزاري، ثقة حافظ له تصانيف من الثامنة، مات سنة خمس وثمانين وقيل بعدها⁽⁶²⁾.

الوجه الثاني: رَوَاهُ أَبُو بَكْرٍ بْنُ عِيَّاشٍ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ.

أبو بكر بن عياش -بتحتمانية ومعجزة- بن سالم الأسدي الكوفي المقرئ الحنط -بمهملة ونون- مشهور بكنيته، والأصح أنها اسمه، ثقة عابد إلا أنه لما كبر ساء حفظه وكتابه صحيح من السابعة، مات سنة أربع وتسعين، وقيل قبل ذلك بسنة أو سنتين، وقد قارب المائة وروايته في مقدمة مسلم⁽⁶³⁾.

وكان مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نَمِيرٍ يَضْعَفُ أَبَا بَكْرٍ بْنَ عِيَّاشٍ فِي الْحَدِيثِ. قلت: كيف حاله في الأعمش؟ قال: هو ضعيف في الأعمش وغيره⁽⁶⁴⁾.

الترجيح:

بالنظر فيما سبق يظهر لي -والله تعالى أعلم بالصواب- أن الإمام الدار قطني رجح رواية الأكثر⁽⁶⁵⁾ من أصحاب الأعمش وفيهم سفيان الثوري وشعبة بن حجاج وهم من الطبقة الأولى، وهم من أوثق الناس في الأعمش على رواية أبي بكر بن عياش حيث خالف أصحاب الأعمش الأثبات، وروى الحديث من مسند أبي سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ فَأَبْدَلَ الْحَدِيثَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ وَجَعَلَهُ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ فَلَعَلَهُ وَهَمٌ فِي ذَلِكَ، قَالَ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ: "ثَقَّةٌ، وَرَبَّمَا غَلَطَ"⁽⁶⁶⁾.

وقال الذهبي: "أبو بكر بن عياش الكوفي المقرئ. أحد الأئمة الأعلام، صدوق ثبت في القراءة، لكنه في الحديث يغلط ويهم"⁽⁶⁷⁾.

** فيظهر هنا واضحًا تصريح الدار قطني وتعليقه الحديث بدلالة التفرد ومخالفة أبي بكر غيره من الثقات في الرواية عن الأعمش.

المطلب الثالث: حديث "مثل الصلوات الخمس"

علته (إبدال الإسناد)

قول الإمام الدارقطني:

سُئِلَ عَنْ حَدِيثِ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: "مَثَلُ الصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ، كَمَثَلِ تَهْرِ جَارٍ عَلَى بَابٍ أَحَدِكُمْ، يَغْتَسِلُ مِنْهُ كُلَّ يَوْمٍ خَمْسَ مَرَّاتٍ، فَمَاذَا يَبْقَى مِنْ دَرَبِهِ".

فَقَالَ: يَزْوِيهِ الْأَعْمَشُ، وَاخْتَلَفَ عَنْهُ؛

فَرَوَاهُ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الطَّنَافِسِيِّ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، وَلَمْ يُتَابِعْ عَلَيْهِ. وَخَالَفَهُ يَعْلَى بْنُ عَبْدِ عُبَيْدٍ، رَوَاهُ عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي سُفْيَانَ، عَنْ جَابِرٍ، كَذَلِكَ رَوَاهُ أَصْحَابُ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي سُفْيَانَ، عَنْ جَابِرٍ وَهُوَ الصَّحِيحُ.⁽⁶⁸⁾

أوجه الاختلاف وتخريجها:

ذكر الدارقطني أن الرواة اختلفوا على الأعمش في هذا الحديث على وجهين على النحو

الآتي:

الوجه الأول: مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الطَّنَافِسِيِّ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ.

أخرجه ابن أبي شيبة (2/ 160) ح (7651)، وأحمد (15/ 433) ح (9692)⁽⁶⁹⁾، وأخرجه البزار في المسند (16/ 147) ح (9244) من طريق محمد بن المنثري.

وقال هذا الحديث لا نعلم رواه عن الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة رضي الله عنه، إلا محمد بن عبيد، وغير محمد إنما يرويه عن الأعمش عن أبي سفيان عن جابر.

وأخرجه المروزي في تعظيم قدر الصلاة (1/ 155) ح (93) من طريق محمد بن يحيى. والبيهقي في شعب الإيمان (4/ 303) ح (2555).

وقال العباس الدوري: هَذَا " حَدِيثٌ غَرِيبٌ " ، قَالَ الْبَيْهَقِيُّ: وَهَذَا لِأَنَّ الْجَمَاعَةَ إِنَّمَا رَوَوْهُ عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي سُفْيَانَ، عَنْ جَابِرٍ، وَمُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ عُبَيْدٍ، رَوَاهُ عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

قال الحافظ ابن حجر: ⁽⁷⁰⁾ "وروي من طريق الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة أخرجه البيهقي في الشعب من طريق محمد بن عبيد عنه لكنه شاذ؛ لأن أصحاب الأعمش إنما رووه عنه عن أبي سفيان، عن جابر وهو عند مسلم أيضا من هذا الوجه.

الوجه الثاني: من طريق يَعْلَى بْنِ عُبَيْدٍ رَوَاهُ عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي سُفْيَانَ، عَنْ جَابِرٍ كَذَلِكَ رَوَاهُ أَصْحَابُ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي سُفْيَانَ.

أخرجه من طريق يَعْلَى بْنِ عُبَيْدٍ:

روايته في المنتخب من مسند عبد حميد (ص: 312) ح (1014)، والمرزوقي في تعظيم قدر الصلاة (1/ 153) ح (87) وفي المستخرج لأبي عوانة (1/ 364) ح (1314) والبيهقي في الشعب (4/ 302) وابن حبان (5/ 13) ح (1725).

وتابعه أصحاب الأعمش الأثبات منهم:

أبو معاوية الضير:

أخرج روايته مسلم (1/ 463) عن أبي بكر بن أبي شيبة، وأبي كريب كلاهما عن أبي معاوية به، وأحمد (15/ 311) ح (9505) وأبو يعلى (3/ 445) ح (1941) من طريق زُهَيْرٍ، وابن أبي شيبة (2/ 160) ح (7650) وفي مستخرج أبي عوانة (4/ 115) وأمثال الحديث للرامهرمزي (ص: 88).

محمد بن فضيل:

أخرج روايته أحمد في مسنده (22/ 177) ⁽⁷¹⁾.

أَبُو عَوَانَةَ الْوَضَّاحُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ:

أخرج روايته المرزوقي في تعظيم قدر الصلاة (1/ 153) ح (90).

عمار بن محمد.

روايته في مسند أحمد (23/ 143) ح (14853) ⁽⁷²⁾.

ورواه عن عبدالله بن نمير:

أبو يعلى في مسنده (4/ 193) (2292) قال حَدَّثَنَا ابْنُ نُمَيْرٍ، حَدَّثَنَا أَبِي، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي سُفْيَانَ، عَنْ جَابِرٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَثَلُ الصَّلَوَاتِ مَثَلُ نَهْرٍ جَارٍ عَلَى بَابٍ أَحَدِكُمْ يَغْتَسِلُ مِنْهُ كُلَّ يَوْمٍ خَمْسَ مَرَّاتٍ» ⁽⁷³⁾.



■ دراسة أوجه الاختلاف:

الوجه الأول: مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الطَّنَافِسِيِّ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ.

محمد بن عبيد بغير إضافة بن أبي أمية الطنافسي الكوفي الأحذب، ثقة يحفظ من الحادية عشرة، مات سنة أربع ومائتين⁽⁷⁴⁾.

وقال الدارقطني: وَلَمْ يُتَابِعْ عَلَيْهِ⁽⁷⁵⁾.

وقفت على هذه المتابعة في أمثال الحديث لأبي الشيخ الأصبهاني⁽⁷⁶⁾.

حَدَّثَنَا ابْنُ رُسْتَةَ، ثنا العباسُ النَّزَيْيُّ، ثنا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ زِيَادٍ، ثنا الْأَعْمَشُ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَثَلُ الصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ كَمَثَلِ نَهْرٍ جَارٍ عَلَى بَابٍ أَحَدِكُمْ يَغْتَسِلُ مِنْهُ كُلَّ يَوْمٍ خَمْسَ مَرَّاتٍ فَمَاذَا يُبْقِيَنَّ مِنْ دَرْنِهِ؟».

كذا في الأصل (عبدالعزیز بن زیاد) ولعل الصواب عبدالواحد بن زیاد وهو يروي عن الأعمش⁽⁷⁷⁾.

وبحثت في الرواة عن الأعمش فلم أجد من اسمه عبدالعزیز بن زیاد إنما هو (عبدالعزیز بن ربيعة البناني، وعبد العزیز بن مسلم القسملی، لكن المشهور بالرواية عنه العباس النزيي هو عبدالواحد بن زیاد وهو متكلم في روايته عن الأعمش.

وَقَالَ صَالِحُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْمَدِينِيِّ: سَمِعْتُ يَحْيَى بْنَ سَعِيدٍ يَقُولُ: مَا رَأَيْتُ عَبْدَ الْوَاحِدِ بْنِ زِيَادٍ يَطْلُبُ حَدِيثًا قَطُّ بِالْبَصْرَةِ، وَلَا بِالْكُوفَةِ، وَكُنَّا نَجْلِسُ عَلَى بَابِهِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ بَعْدَ الصَّلَاةِ أَذَاكَرَهُ حَدِيثَ الْأَعْمَشِ فَلَا يَعْرِفُ مِنْهُ حَرْفًا.

وَقَالَ مُحَمَّدُ بْنُ سَعْدٍ: كَانَ يَعْرِفُ بِالثَّقَفِيِّ، وَهُوَ مَوْلَى لِعَبْدِ الْقَيْسِ، وَكَانَ ثِقَةً كَثِيرَ الْحَدِيثِ.

وَقَالَ أَبُو زُرْعَةَ، وَأَبُو حَاتِمٍ: ثِقَةٌ، وَقَالَ النَّسَائِيُّ: لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ⁽⁷⁸⁾.

الوجه الثاني: من طريق يعلى بن عبيد رَوَاهُ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي سُفْيَانَ، عَنْ جَابِرٍ.

يعلى بن عبيد بن أبي أمية الكوفي، أبو يوسف الطنافسي، ثقة إلا في حديثه عن الثوري ففيه لين من كبار التاسعة، مات سنة بضع ومائتين وله تسعون سنة (ع)⁽⁷⁹⁾.

كَذَلِكَ رَوَاهُ أَصْحَابُ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي سُفْيَانَ مِنْهُمْ:

أبو معاوية الضيرير من أثبت أصحاب الأعمش⁽⁸⁰⁾.

محمد بن فضيل بن غزوان -بفتح المعجمة وسكون الزاي- الضبي مولاهم أبو عبد الرحمن الكوفي، صدوق عارف رمي بالتشيع من التاسعة، مات سنة خمس وتسعين ومائة⁽⁸¹⁾.

وقال الدارقطني: "أرفع الرواة عن الأعمش الثوري وأبو معاوية ووكيع ويحيى القطان وابن فضيل، وقد غلط عليه في شيء"⁽⁸²⁾.

عبدالله بن نمير: الهمداني أبو هشام الكوفي، ثقة صاحب حديث من أهل السنة من كبار التاسعة مات سنة تسع وتسعين ومائة وله أربع وثمانون⁽⁸³⁾.

سُئِلَ يَحْيَى بْنُ مَعِينٍ: ابْنُ إِدْرِيسٍ أَحَبَّ إِلَيْكَ فِي الْأَعْمَشِ أَوْ ابْنُ نَمِيرٍ؟ فَقَالَ: "كِلَاهُمَا ثِقَةٌ"⁽⁸⁴⁾.

عمار بن محمد الثوري أبو اليقظان الكوفي سكن بغداد، صدوق يخطئ وكان عابدا من الثامنة، مات سنة اثنتين وثمانين⁽⁸⁵⁾.

أَبُو عَوَانَةَ الْوَضَّاحُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ: ⁽⁸⁶⁾اليشكري -بالمعجمة- الواسطي البزاز أبو عوانة مشهور بكنيته، ثقة ثبت من السابعة، مات سنة خمس أو ست وسبعين⁽⁸⁷⁾.

الترجيح:

بالنظر فيما سبق يظهر لي -والله تعالى أعلم بالصواب- تصريح الدارقطني بترجيح الوجه الثاني؛ لعدة أمور من أهمها:

1- أَنَّ الرَّوَايَةَ يَعْلَى بْنُ عَبِيدٍ أَثْبَتَ مِنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبِيدٍ.

2- لِمُوَافَقَةِ يَعْلَى فِي رِوَايَتِهِ الْأَثْبَاتِ مِنْ أَصْحَابِ الْأَعْمَشِ فَقَدْ صَحَّ عَنْ أَبِي مُعَاوِيَةَ الضَّرِيرِ وَابْنِ نَمِيرٍ، عَنْ أَبِي سُفْيَانَ عَنْ جَابِرٍ (مُتَابَعَةً).

3- كَمَا أَنَّ الرَّوَايَةَ مُحَمَّدُ بْنُ عَبِيدٍ الطَّنَافِيزِيُّ سَلَكَ الْجَادَةَ فِي حَدِيثِهِ مِمَّا قَدْ يَدُلُّ عَلَى تَوْهَمِهِ، وَعُلَمَاءُ الْعِلَلِ يَحْكُمُونَ عِنْدَ تَخَالُفِ الرَّوَاةِ أَوَّلًا لِمَنْ سَلَكَ الطَّرِيقَ غَيْرَ الْجَادَةِ وَإِنْ قَلَّ سَالِكُهَا مَتَى كَانُوا تَامَى الْحِفْظَ وَالضَّبْطَ⁽⁸⁸⁾.



المطلب الرابع: حديث " ما بين النفختين أربعون "

علته: وقف جرير بن عبد الحميد ما رفعه غيره من أصحاب الأعمش.

قول الإمام الدارقطني:

سُئِلَ عَنْ حَدِيثِ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: مَا بَيْنَ النَّفْخَتَيْنِ أَرْبَعُونَ، قُلْنَا: سَنَةٌ؟ قَالَ: أُبَيْتُ، قُلْنَا: شَهْرًا؟ قَالَ: أُبَيْتُ، قُلْنَا: يَوْمًا؟ قَالَ: أُبَيْتُ.

فَقَالَ: يَرْوِيهِ الْأَعْمَشُ، وَاخْتَلَفَ عَنْهُ؛

فَرَوَاهُ أَبُو بَكْرٍ بْنُ عِيَّاشٍ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ مَرْفُوعًا.

وَتَابَعَهُ أَبُو مُعَاوِيَةَ الضَّرِيرُ، وَسَعْدُ بْنُ الصَّلْتِ، وَوَقَفَهُ جَرِيرُ بْنُ عَبْدِ الْحَمِيدِ، وَرَفَعَهُ
صحيح (89).

■ أوجه الاختلاف وتخريجها:

ذكر الدارقطني أن الرواة اختلفوا عن الأعمش في هذا الحديث على وجهين وهما على النحو التالي:

الوجه الأول: أَبُو بَكْرٍ بْنُ عِيَّاشٍ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ مَرْفُوعًا.

العلل للدارقطني (8/ 201) ولابن مردويه من طريق أبي بكر بن عياش عن الأعمش في هذا الحديث كما ورد في فتح الباري لابن حجر⁽⁹⁰⁾.

وَتَابَعَهُ أَبُو مُعَاوِيَةَ الضَّرِيرُ، وَسَعْدُ بْنُ الصَّلْتِ وَحَفْصُ بْنُ غِيَاثٍ.

ورواية أبو معاوية في صحيح البخاري ح (4935)، ومسلم (4/ 2270) ح (2955)، والكبرى للنسائي (10/ 243) ح (11395).

ولابن مردويه من طريق سعيد بن الصلت عن الأعمش في هذا الإسناد أربعون سنة وهو شاذ ومن وجه ضعيف، كما أورده الحافظ ابن حجر في الفتح⁽⁹¹⁾، وفي البعث لابن أبي داود⁽⁹²⁾.

حفص بن غياث روايته في صحيح البخاري (6/ 126) ح (4814)

كلهم (أبو معاوية، وحفص، وسعد بن الصلت، وأبو بكر بن عياش) من طريق الأعمش عن أبي صالح، عن أبي هريرة مرفوعًا.

الوجه الثاني: جَرِيرُ بْنُ عَبْدِ الْحَمِيدِ عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ مَوْقُوفًا
ولم أقف عليه عند غير الدار قطني في العلل⁽⁹³⁾.

■ دراسة أوجه الاختلاف:

الوجه الأول: أَبُو بَكْرٍ بْنُ عَيَّاشٍ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ مَرْفُوعًا.
أَبُو بَكْرٍ بْنُ عَيَّاشٍ: ⁽⁹⁴⁾ كَانَ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نَمِيرٍ يَضْعَفُ أَبَا بَكْرٍ بْنَ عِيَّاشٍ فِي الْحَدِيثِ.
قلت: كيف حاله في الأعمش؟ قال: هو ضعيف في الأعمش وغيره⁽⁹⁵⁾.

وَتَابَعَهُ أَبُو مُعَاوِيَةَ الضَّرِيرُ، وَسَعْدُ بْنُ الصَّلْتِ وَحَفْصُ بْنُ غِيَاثٍ.

أَبُو مُعَاوِيَةَ الضَّرِيرُ: وهو من أثبت أصحاب الأعمش، وقال شعبة: هذا صاحب الأعمش
فاعرفوه⁽⁹⁶⁾، وحفص بن غياث⁽⁹⁷⁾:

وسعد بن الصلت: وهو بن بُرْدِ بْنِ أَسْلَمَ الْبَجَلِيُّ الْكُوفِيُّ قَاضِي شِيرَازَ، مِنْ مَوَالِي جَرِيرِ بْنِ عَبْدِ
اللَّهِ الْبَجَلِيِّ. تُوفِّي سَعْدُ بْنُ الصَّلْتِ: سَنَةَ سِتِّ وَتِسْعِينَ وَمِائَةً، قَالَ الذَّهَبِيُّ: "هُوَ صَالِحُ الْحَدِيثِ، وَمَا
عَلِمْتُ لِأَحَدٍ فِيهِ جَرَحًا"⁽⁹⁸⁾.

الوجه الثاني: جَرِيرُ بْنُ عَبْدِ الْحَمِيدِ عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ مَوْقُوفًا.

جرير بن عبد الحميد الضبي الكوفي نزيل الري وقاضها، ثقة صحيح الكتاب قيل كان في آخر
عمره بهم من حفظه، مات سنة ثمان وثمانين⁽⁹⁹⁾، وَقَالَ النَّسَائِيُّ: "ثقة"، وذكره في الطبقة الثالثة⁽¹⁰⁰⁾.

سئل أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ، وَيَحْيَى: "عَنْ أَبِي مُعَاوِيَةَ وَجَرِيرٍ فَقَالَا أَبُو مُعَاوِيَةَ أَحَبُّ إِلَيْنَا يَعْنِيَانِ فِي
الْأَعْمَشِ"⁽¹⁰¹⁾.

قال ابن المديني: "جرير الراوي عن راوية⁽¹⁰²⁾ الأعمش وهو أقل عددًا من أبي معاوية وعند
جرير عن الأعمش ما ليس عند أبي معاوية أربعمئة ونيف وخمسين"⁽¹⁰³⁾.

الترجيح:

بالنظر فيما سبق يظهر لي -والله تعالى أعلم بالصواب- ترجيح الإمام الدار قطني رواية أَبِي بَكْرٍ
بْنَ عَيَّاشٍ (بالرفع)؛ وذلك لمتابعة الأثبات من أصحاب الأعمش من أهل الاختصاص بالرواية عنه،



فقد تابع أبا بكر على روايته من أصحاب الأعمش: أبو معاوية، وحفص بن غياث وسعد بن الصلت⁽¹⁰⁴⁾.

وسئل أحمد بن حنبل، وابن معين: "عَنْ أَبِي مُعَاوِيَةَ وَجَرِيرٍ فَقَالَا أَبُو مُعَاوِيَةَ أَحَبُّ إِلَيْنَا يَعْنِيَانِ فِي الْأَعْمَشِ"⁽¹⁰⁵⁾.

أما رواية جرير فقد تفرد بها، قال الحافظ ابن حجر: "جرير ثقة صحيح الكتاب قيل كان في آخر عمره يهيم من حفظه"⁽¹⁰⁶⁾، والتفرد من أهم الدلائل على العلة عند النقاد المتقدمين وعلى رأسهم الدارقطني، ولقد وصف الحافظ ابن رجب كيفية استعمال المتقدمين لدلالة التفرد وإن (لم) يرو الثقات خلفه قائلا: "إنَّه لَا يَتَابِعُ عَلَيْهِ، وَيَجْعَلُونَ ذَلِكَ عِلَّةً فِيهِ، اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مِمَّنْ كَثُرَ حِفْظُهُ وَاشْتَهَرَتْ عَدَالَتُهُ وَحَدِيثُهُ كَالزَّهْرِيِّ وَنَحْوِهِ، وَرَبَّمَا يَسْتَنْكِرُونَ بَعْضَ تَفْرِدَاتِ الثَّقَاتِ الْكِبَارِ أَيْضًا، وَلَهُمْ فِي كُلِّ حَدِيثٍ نَقْدٌ خَاصٌ، وَلَيْسَ عِنْدَهُمْ لِذَلِكَ ضَابِطٌ يَضْبِطُهُ"⁽¹⁰⁷⁾.

المطلب الخامس: حديث (كره أن ينتعل الرجل قائمًا)

علة الحديث الشك في رفعه ووقفه من الراوي إبراهيم بن حميد.

قول الإمام الدارقطني:

سُئِلَ عَنْ حَدِيثِ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ: كُرِهَ أَنْ يَنْتَعِلَ الرَّجُلُ قَائِمًا.

فَقَالَ: يَرْوِيهِ الْأَعْمَشُ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، وَاخْتَلَفَ عَنْهُ؛

فَرَوَاهُ إِبْرَاهِيمُ بْنُ حَمِيدٍ وَهُوَ الرَّؤَامِيُّ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، وَشَكََّ فِي

رَفْعِهِ.

وَوَقَفَهُ أَبُو مُعَاوِيَةَ عَنِ الْأَعْمَشِ.

والصحيح: موقوف⁽¹⁰⁸⁾.

■ أوجه الاختلاف وتخريجها:

ذكر الدارقطني أن الرواة اختلفوا عن الأعمش في هذا الحديث على وجهين على النحو

الآتي:

الوجه الأول: (الرفع) فَرَوَاهُ إِبرَاهِيمُ بْنُ حَمِيدٍ وَهُوَ الرُّؤَاسِيُّ، عَنِ الأَعْمَشِ، عَنِ أَبِي صَالِحٍ، عَنِ أَبِي هُرَيْرَةَ، وَشَكَ فِي رَفْعِهِ.

أخرجه البزار (146 / 16) ح (9242) فقال: حدثنا يوسف بن موسى، حَدَّثَنَا الحسن بن الربيع، حَدَّثَنَا إبراهيم بن حميد، عَنِ الأَعْمَشِ، عَنِ أَبِي صَالِحٍ، عَنِ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قال: ولا أعلمه إلا رفعه أنه كره أن ينتعل الرجل وهو قائم.

وَهَذَا الْحَدِيثُ لَا نَعْلَمُهُ يُرَوَى مِنْ حَدِيثِ الأَعْمَشِ، عَنِ أَبِي صَالِحٍ، عَنِ أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه إِلَّا بِهَذَا الإسْنَادِ.

الوجه الثاني: (موقوفًا) أَبُو مُعَاوِيَةَ، عَنِ الأَعْمَشِ، عَنِ أَبِي صَالِحٍ عَنِ أَبِي هُرَيْرَةَ.

أخرجه ابن ماجه (607 / 4) ح (3618) من طريق عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ، وابن أبي شيبة (5 / 176) ح (24936) قال حَدَّثَنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ، عَنِ الأَعْمَشِ بِهِ.

دراسة أوجه الاختلاف:

الوجه الأول: (الرفع) رَوَاهُ إِبرَاهِيمُ بْنُ حَمِيدٍ، عَنِ الأَعْمَشِ، عَنِ أَبِي صَالِحٍ، عَنِ أَبِي هُرَيْرَةَ، وَشَكَ فِي رَفْعِهِ.

إبراهيم بن حميد بن عبد الرحمن الرؤاسي -بضم الراء وبعدها همزة- أبو إسحاق الكوفي، ثقة من الثامنة، مات سنة ثمان وسبعين⁽¹⁰⁹⁾.

قال ابن معين: "ثقة ولم أدركه".

وقال العجلي⁽¹¹⁰⁾ وأبو داود⁽¹¹¹⁾، والنسائي، وأبو حاتم⁽¹¹²⁾: "ثقة".

ولم أقف على من تكلم عن روايته عن الأعمش.

الوجه الثاني: (الموقوف) رواية أَبِي مُعَاوِيَةَ، عَنِ الأَعْمَشِ، عَنِ أَبِي صَالِحٍ، عَنِ أَبِي هُرَيْرَةَ.

وأبو معاوية الضير (تقدمت ترجمته) وهو من أثبت أصحاب الأعمش.

الترجيح:

بالنظر فيما سبق يظهر لي -والله تعالى أعلم بالصواب- أن الإمام الدار قطني رجح رواية أبي معاوية الذي له اختصاص بشيخه الأعمش في العلم والحفظ وطول الملازمة، على رواية إبراهيم بن

حُمَيْدٍ الذي لم تطل ملازمته لشيخه فأبو معاوية أوثق وأشدّ تثبتاً في الأعمش من إبراهيم فقد لزم أبو معاوية الأعمش عشرين سنة⁽¹¹³⁾.

وعن جرير بن عبد الحميد، قال: "أبو معاوية حفظ حديث الأعمش، ونحن أخذناها (من الرقاع)"⁽¹¹⁴⁾.

وقال يعقوب بن شيبة: "سفيان الثوري، وأبو معاوية، مقدمان في الأعمش على جميع من روى عن الأعمش"⁽¹¹⁵⁾.

وسئل ابن مَعِين: من أثبت أصحاب الأعمش؟ قال: "بعد سفيان وشعبة: أبو معاوية الضير"⁽¹¹⁶⁾.

المطلب السادس: حديث (إن أهل الجنة...)

علة الحديث: إبدال في السند.

قول الإمام الدارقطني:

سُئِلَ عَنْ حَدِيثِ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ أَهْلَ الْجَنَّةِ يُلْهَمُونَ النَّسِيخَ وَالتَّحْمِيدَ كَمَا تُلْهَمُونَ النَّفْسَ، يَأْكُلُونَ وَيَشْرَبُونَ لَا يَبُولُونَ وَلَا يَتَغَوِّطُونَ، طَعَامُهُمْ رَشْحٌ كَالْمَسْكِ.

فَقَالَ: يَرْوِيهِ الْأَعْمَشُ، وَاخْتَلَفَ عَنْهُ:

فَرَوَاهُ النَّضْرُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ.

وَخَالَفَهُ أَصْحَابُ الْأَعْمَشِ، رَوَوْهُ عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي سُفْيَانَ، عَنْ جَابِرٍ، وَهُوَ أَصَحُّ⁽¹¹⁷⁾.

■ أوجه الاختلاف والتخريج:

ذكر الدارقطني أن الرواة اختلفوا عن الأعمش في هذا الحديث على وجهين وهما على

النحو التالي:

الوجه الأول: النَّضْرُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ.

روايته ذكرها الإمام الدارقطني في العلل⁽¹¹⁸⁾.

الوجه الثاني: أصحاب الأعمش، رَوَوْهُ عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي سُفْيَانَ، عَنْ جَابِرٍ.
ورواه من أصحاب الأعمش:

سفيان الثوري: أخرج روايته في المنتخب من مسند عبد بن حميد (ص: 315) ح (1030)، وابن حبان (462/16) ح (5 743)، وفي صفة الجنة لأبي نعيم الأصبهاني (2/175) ح (333).

أبو معاوية الضرير: أخرجه مسلم (4/2181) ح (18) (2835)، وأحمد (22/293) ح (14401)، وأبو يعلى (4/184) ح (2270)، وأبو نعيم في "صفة الجنة" (2/175) ح (333)، والبيهقي في "البعث والنشور" (ص: 204) ح (316) من طريق أبي معاوية، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي سُفْيَانَ، عَنْ جَابِرٍ بهذا الإسناد.

جرير بن عبد الحميد: أخرجه مسلم (4/2180) ح (18) (2835)، وأبو يعلى (4/45) ح (2052)، وفي العظمة لأبي الشيخ الأصبهاني (3/1078) ح (581).

علي بن مسهر: أخرج روايته أبو نعيم الأصبهاني في صفة الجنة (2/117) ح (274).
وزائدة بن قدامة: أخرج روايته أبو نعيم أيضاً في صفة الجنة (2/117) ح (274) وفي (2/175) ح (333).

عبد الواحد بن زياد: أخرجه أحمد في مسنده (23/188) ح (14922).
أبو الأحوص سلام بن سليم: ذكر في المنيحة بسلسلة الأحاديث الصحيحة (1/290).
كلهم بهذا الإسناد عن الأعمش، عَنْ أَبِي سُفْيَانَ طَلْحَةَ بْنِ نَافِعٍ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - مرفوعاً به.

■ دراسة أوجه الاختلاف:

الوجه الأول: النَّضْرُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ أَبِي صَالِحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ.
النضر - بالمعجمة - بن إسماعيل بن حازم البجلي أبو المغيرة الكوفي القاص من صغار الثامنة، مات سنة اثنتين وثمانين⁽¹¹⁹⁾.

وَقَالَ يَحْيَى بْنُ مَعِينٍ: "ليس بشيء".



وَقَالَ يَعْقُوبُ بْنُ سُفْيَانَ: "ضعيف".

وَقَالَ أَبُو زُرْعَةَ، وَالنَّسَائِيُّ: "ليس بالقوي".

وَقَالَ الدَّارِقُطِيُّ: "صَالِح".

وقال الحافظ ابن حجر: "ليس بالقوي"⁽¹²⁰⁾.

الوجه الثاني: أصحاب الأعمش، رَوَوْهُ عَنِ الأَعْمَشِ، عَنِ أَبِي سُفْيَانَ، عَنِ جَابِرِ.

وهم سفيان الثوري⁽¹²¹⁾: من الطبقة الأولى من أصحاب الأعمش⁽¹²²⁾.

وسئل الدار قطني عن أرفع الرواة عن الأعمش فقال: "سفيان الثوري وأبو معاوية ووكيع ويحيى

القطان وابن فضيل"⁽¹²³⁾.

أبو معاوية الضير: سبق أنه أثبت أصحاب الأعمش.

وزائدة بن قدامة الثقفي أبو الصلت الكوفي، ثقة ثبت صاحب سنة من السابعة. مات سنة

ستين وقيل بعدها⁽¹²⁴⁾.

وَقَالَ أَبُو حَاتِمٍ: "كان ثقة، صاحب سنة، وهو أحب إلي من أبي عوانة وأحفظ من شريك، وأبي

بكر بن عياش، وكان عرض حديثه على سفيان الثوري"⁽¹²⁵⁾.

وَقَالَ النَّسَائِيُّ: "ثقة"، وذكره النسائي في الطبقة الثانية من أصحاب الأعمش⁽¹²⁶⁾.

جرير بن عبد الحميد⁽¹²⁷⁾: قَالَ النَّسَائِيُّ عَنْهُ: "ثقة"، وذكره في الطبقة الثالثة⁽¹²⁸⁾.

سئل أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ، وَيَحْيَى: "عَنْ أَبِي مُعَاوِيَةَ وَجَرِيرٍ فَقَالَ أَبُو مُعَاوِيَةَ أَحَبُّ إِلَيْنَا يَعْنِيَانِ فِي

الأعمش"⁽¹²⁹⁾.

عبد الواحد بن زياد العبدى مولاهم البصري، ثقة في حديثه، عن الأعمش وحده مقال من

الثامنة مات سنة ست وسبعين وقيل بعدها⁽¹³⁰⁾.

سئل يحيى بن معين من أثبت أصحاب الأعمش؟ فقال: "بعد سفيان وشعبة أبو معاوية

الضير وبعده عبد الواحد بن زياد"، وقيل له: أبو عوانة أحب إليك أو عبد الواحد؟ فقال أبو عوانة

أحب إليّ وعبد الواحد ثقة⁽¹³¹⁾.



قَالَ أَبُو زُرْعَةَ، وَأَبُو حَاتِمٍ: "ثَقَّةٌ"⁽¹³²⁾.

وَقَالَ النَّسَائِيُّ: "لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ"، وَذَكَرَهُ فِي الطَّبَقَةِ السَّادِسَةِ مِنْ طَبَقَاتِ أَصْحَابِ الْأَعْمَشِ⁽¹³³⁾،
وَقَالَ ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ: أَجْمَعُوا لَا خِلَافَ بَيْنَهُمْ فِي عَبْدِ الْوَاحِدِ بْنِ زِيَادٍ أَنَّهُ ثَقَّةٌ ثَبَتَ⁽¹³⁴⁾.

عَلِيُّ بْنُ مَسْهَرٍ الْقُرَشِيُّ الْكُوفِيُّ قَاضِي الْمَوْصِلِ، ثَقَّةٌ لَهُ غَرَائِبٌ بَعْدَ أَنْ أَضْرَمَ الثَّامِنَةَ، مَاتَ
سَنَةَ تِسْعٍ وَثَمَانِينَ⁽¹³⁵⁾.

قَالَ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ: "عَلِيُّ بْنُ مَسْهَرٍ صَالِحُ الْحَدِيثِ، أَثْبَتَ مِنْ أَبِي مَعَاوِيَةَ الضَّرِيرِ فِي
الْحَدِيثِ".

وَقَالَ أَبُو زُرْعَةَ: "صَدُوقٌ، ثَقَّةٌ"، وَقَالَ النَّسَائِيُّ: "ثَقَّةٌ"⁽¹³⁶⁾.

ذَكَرَهُ ابْنُ رَجَبٍ فِي أَصْحَابِ الْأَعْمَشِ⁽¹³⁷⁾.

وَأَبُو الْأَحْوَصِ سَلَامُ بْنُ سُلَيْمٍ الْحَنْفِيُّ مَوْلَاهُمْ أَبُو الْأَحْوَصِ الْكُوفِيُّ، ثَقَّةٌ مَتَقَنٌ صَاحِبُ حَدِيثٍ
مِنَ السَّابِعَةِ، مَاتَ سَنَةَ تِسْعٍ وَسَبْعِينَ⁽¹³⁸⁾.

قَالَ عَنْهُ يَحْيَى بْنُ مَعِينٍ: "ثَقَّةٌ مَتَقَنٌ".

وَقَالَ أَبُو زُرْعَةَ، وَالنَّسَائِيُّ: "ثَقَّةٌ".

وَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ أَبِي حَاتِمٍ، عَنْ أَبِيهِ: "صَدُوقٌ دُونَ زَائِدَةَ وَزُهَيْرٍ فِي الْإِتْقَانِ"⁽¹³⁹⁾.

الترجيح:

بِالنَّظَرِ فِيمَا سَبَقَ يَظْهَرُ لِي -وَاللَّهِ تَعَالَى أَعْلَمُ بِالصَّوَابِ- تَرْجِيحُ الدَّارِ قَطْنِي رِوَايَةَ الثَّقَاتِ
الْأَثْبَاتِ مِنْ أَصْحَابِ الْأَعْمَشِ عَلَى رِوَايَةِ النَّضْرِ، وَقَدْ قَالَ عَنْهُ الْأَثْمَةُ: لَيْسَ بِقَوِيٍّ، وَمَنْهُمْ مَنْ ضَعَفَهُ
كَابْنِ مَعِينٍ، فَلَعَلَّهُ وَهَمٌ فَقَدَ سَلَكَ الْجَادَةَ فِي هَذَا الْحَدِيثِ مِمَّا يَدُلُّ عَلَى ضَعْفِ فِي رِوَايَتِهِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

وَسُئِلَ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ أَبِي الْمَغِيرَةِ فَقَالَ: قَدْ كَتَبْنَا عَنْهُ لَيْسَ هُوَ بِقَوِيٍّ
يَعْتَبَرُ بِحَدِيثِهِ، وَلَكِنْ مَا كَانَ مِنْ رِقَائِقٍ، وَكَانَ أَكْثَرَ حَدِيثًا مِنْ ابْنِ السَّمَّالِ⁽¹⁴⁰⁾.

وَقَالَ مُحَمَّدُ بْنُ عَثْمَانَ بْنِ أَبِي شَيْبَةَ قَالَ: "سَمِعْتُ يَحْيَى بْنَ مَعِينٍ -وَذَكَرَ لَهُ النَّضْرُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ
الْبَجَلِيِّ- فَقَالَ: كَانَ ضَعِيفًا".

وَسُئِلَ يَحْيَى بْنُ مَعِينٍ عَنِ النَّضْرِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ الْبَجَلِيِّ فَقَالَ: لَيْسَ بِشَيْءٍ⁽¹⁴¹⁾.



فصرح الإمام الدار قطني بترجيح رواية أصحاب الأعمش لوجود قرائن الترجيح كترك الجادة،
واتفاق أكثر رواة الأعمش الأثبات الحفاظ على هذه الراوية.

الخاتمة

بعد أن منَّ الله -تعالى- عليَّ بإتمام البحث فإنني أبين أهم النتائج والتوصيات التي توصلت
إليها كما يلي:

النتائج:

- 1- أن الإمام الدار قطني يرجح بأكثر من قرينة كالحفظ وكثرة العدد في المسألة الواحدة.
- 2- أن الدارقطني يعرض أوجه الخلاف على الراوي ثم يبين الراجح في الخلاف.
- 3- اهتم الدارقطني بقرينة الاختصاص كما اتضح من خلال الدراسة التطبيقية، فقد رجح بين
الروايات المختلفة بالنظر في الأثبات، والأحفظ، والأطول ملازمة في شيخه.
- 4- أن هناك روايات لم أقف عليها في غير كتاب العلل للدار قطني مما يدل على أهمية هذا
الكتاب وشموليته، فهو من أجمع المؤلفات في العلل وأجودها.

أما أهم التوصيات، فهي:

أوصي بضرورة الاهتمام بدراسة كتاب العلل للإمام الدار قطني، وتتبع ما اشتمل عليه هذا
السفر العظيم من أنواع علوم الحديث، وبيان منهج المحدثين في التعليق من خلاله.

الهوامش والإحالات:

- (1) ابن سيده، المحكم:4/498.
- (2) الزبيدي، تاج العروس:17/555.
- (3) الراغب الأصفهاني، المفردات:1/149.
- (4) انظر: الزرقي، قواعد العلل وقرائن الترجيح:70.
- (5) أحمد، العلل:2/180.



- (6) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 458 / 11.
- (7) ابن حجر، تقريب التهذيب: 328.
- (8) عنعنة المدلس المكثّر عن شيوخه تقبل لاختصاصه وملازمته لهم. الجديد، تحرير علوم الحديث: 992 / 2.
- (9) ابن رجب، شرح علل الترمذي: 857-739 / 2.
- (10) المزي، تهذيب الكمال: 130 / 25.
- (11) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 64 / 1.
- (12) أحمد، العلل: 377 / 2.
- (13) ابن حجر، النكت: 631 / 2.
- (14) ابن رجب، شرح علل الترمذي: 115 / 1.
- (15) المزي، تهذيب الكمال: 77 / 12. الذهبي، سير أعلام النبلاء: 344 / 6.
- (16) المزي، تهذيب الكمال: 80 / 12. الذهبي، سير أعلام النبلاء: 344 / 6.
- (17) المزي، تهذيب الكمال: 87 / 12.
- (18) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 5 / 10. المزي، تهذيب الكمال: 89 / 12.
- (19) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 147 / 4.
- (20) الذهبي، سير أعلام النبلاء: 344 / 6.
- (21) ابن حجر، طبقات المدلسين: 33.
- (22) انظر: في ترجمته: ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 146 / 4. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 5 / 10. المزي، تهذيب الكمال: 76 / 12. الذهبي، السير: 345 / 6. الذهبي، تاريخ الإسلام: 884 / 3. ابن حجر، تهذيب التهذيب: 4 / 223.
- (23) الدارقطني، العلل: 397 / 4.
- (24) البزار، المسند: 69 / 4، حديث رقم (1236).
- (25) ذكر المزي في ترجمته أنه ممن روى عنه: سعد بن أبي وقاص (دس)، المزي، تهذيب الكمال: 514 / 8.
- (26) انظر: الوائلي، نزهة الألباب: 646 / 2، في قول الترمذي «وفي الباب».
- (27) الدارقطني، العلل: 397 / 4.
- (28) ابن حجر، تقريب التهذيب: 475.
- (29) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 302 / 2. المزي، تهذيب الكمال: 131 / 25.
- (30) ابن حجر، التقريب: 475.
- (31) يُنظر ترجمته في: المزي، تهذيب الكمال: 534 / 25. ابن حجر، التقريب: 490.
- (32) يُنظر ترجمته في: المزي، تهذيب الكمال: 402 / 9. ابن حجر، التقريب: 217.



- (33) يُنظر ترجمته في: المزي، تهذيب الكمال: 1/249. ابن حجر، التقريب: 77.
- (34) يُنظر ترجمته في: المزي، تهذيب الكمال: 26/243. ابن حجر، التقريب: 500.
- (35) يُنظر ترجمته في: المزي، تهذيب الكمال: 2/171. ابن حجر التقريب: 93.
- (36) يُنظر ترجمته في: المزي، تهذيب الكمال: 32/32. ابن حجر، التقريب: 598.
- (37) ابن حجر، التقريب: 394.
- (38) نفسه: 305.
- (39) نفسه: 173.
- (40) النسائي، الطبقات: 78. المزي، تهذيب الكمال: 7/62.
- (41) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 7/248.
- (42) المزي، تهذيب الكمال: 7/60.
- (43) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 3/186. المزي، تهذيب الكمال: 7/60.
- (44) ابن حجر، التقريب: 173.
- (45) نفسه: 84.
- (46) نفسه: 320.
- (47) نفسه: 514.
- (48) ابن بكير، سؤالات أبي عبد الله بن بكير للدارقطني: 128.
- (49) أحمد، العلل: 2/377.
- (50) الدارقطني، العلل: 8/170.
- (51) الهيثمي، كشف الأستار: 1/74.
- (52) المزي، تهذيب الكمال: 11/154. ابن حجر، التقريب: 244.
- (53) النسائي، الطبقات: 78.
- (54) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 7/248.
- (55) نفسه: 4/225.
- (56) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 1/126. الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 10/353. المزي، تهذيب الكمال: 12/479. ابن حجر، التقريب: 266.
- (57) النسائي، الطبقات: 78.
- (58) المزي، تهذيب الكمال: 12/86.
- (59) نفسه: 25/129.



- (60) المزي، تهذيب الكمال: 259/19. ابن حجر، التقريب: 379.
- (61) النسائي، الطبقات: 78.
- (62) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 128/2. المزي، تهذيب الكمال: 167/2. ابن حجر، التقريب: 92.
- (63) المزي، تهذيب الكمال: 129/33. ابن حجر، التقريب: 624.
- (64) المزي، تهذيب الكمال: 132/33.
- (65) وهذا يوافق القاعدة الترجيحية، التي تنص على أنّ «مِمَّا يرجح به كثرة العدد» يُنظر: ابن حازم، الاعتبار في الناسخ والمنسوخ: 9. العراقي، التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح: 286/1. السيوطي، تدريب الراوي: 198/2.
- (66) الذهبي، الكاشف: 412/2.
- (67) الذهبي، ميزان الاعتدال: 4/499.
- (68) الدار قطني، العلل: 173/8، حديث رقم (1491).
- (69) قال محققو المسند: إسناده صحيح على شرط الشيخين.
- (70) ابن حجر، فتح الباري: 11/2.
- (71) قال محققو المسند: إسناده قوي على شرط مسلم، رجاله ثقات رجال الشيخين غير أبي سفيان - وهو طلحة بن نافع - فمن رجال مسلم، وروى له البخاري متابعة، وهو صدوق لا بأس به.
- (72) إسناده قوي على شرط مسلم. انظر هامش المسند، ابن حنبل، المسند: 14275.
- (73) قال محققو المسند: رجاله رجال الصحيح.
- (74) المزي، تهذيب الكمال: 54/26. ابن حجر، التقريب: 495.
- (75) الدار قطني، العلل: 173/8، حديث رقم (1491).
- (76) أبو الشيخ الأصبهاني، أمثال الحديث: 369.
- (77) أبو الشيخ الأصبهاني، أمثال الحديث: 213/2.
- (78) المزي، تهذيب الكمال: 453/18.
- (79) المزي، تهذيب الكمال: 56/26 و 389/32. ابن حجر، التقريب: 609.
- (80) تقدمت ترجمته: انظر: المزي، تهذيب الكمال: 128/25، 129.
- (81) ابن حجر، التقريب: 502.
- (82) ابن رجب، شرح علل الترمذي: 720/2.
- (83) ابن حجر، التقريب: 327.
- (84) المزي، تهذيب الكمال: 228/16.
- (85) المزي، تهذيب الكمال: 205، 206/21. ابن حجر، التقريب: 408.



- (86) ابن حجر، التقريب: 589.
(87) نفسه: 580.
(88) الوائلي، نزهة الألباب: 2/ 520.
(89) الدار قطني، العلل: 8/ 201.
(90) ابن حجر، الفتح: 8/ 552.
(91) نفسه، والصفحة نفسها.
(92) أبو داود السجستاني، كتاب البعث: 43، وانظر: البصارة، أنيس الساري: 4/ 2600.
(93) الدار قطني، العلل: 8/ 201.
(94) تقدمت ترجمته مثال رقم (2).
(95) المزي، تهذيب الكمال: 33/.
(96) تقدمت ترجمته مثال (1).
(97) تقدمت ترجمته المثال رقم (1).
(98) الذهبي، سير أعلام النبلاء: 9/ 317.
(99) ابن حجر، التقريب: 139.
(100) النسائي، الطبقات: 78.
(101) المزي، تهذيب الكمال: 25/ 128.
(102) قال محققه: هكذا في الأصل وما أدري ما مكانها والكلام مستقيم بدونها.
(103) المقدمي، التاريخ وأسماء المحدثين وكناهم: 204.
(104) الداودي، منهج الإمام الدار قطني في نقد الحديث في كتاب العلل: 360.
(105) المزي، تهذيب الكمال: 25/ 128.
(106) ابن حجر، التقريب: 139.
(107) ابن رجب، شرح علل الترمذي: 272، 273.
(108) الدار قطني، العلل: 10/ 122.
(109) ابن حجر، التقريب: 89.
(110) العجلي، الثقات: 51.
(111) الآجري، سؤالات الآجري لأبي داود: 1/ 210.
(112) المزي، تهذيب الكمال: 2/ 79.



- (113) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 2/302. المزي، تهذيب الكمال: 25/131.
- (114) ابن رجب، شرح علل الترمذي: 2/716.
- (115) الخطيب البغدادي،، تاريخ بغداد: 2/302. المزي، تهذيب الكمال: 25/131.
- (116) المزي، تهذيب الكمال: 25/129.
- (117) الدارقطني، العلل: 10/129.
- (118) نفسه، والصفحة نفسها.
- (119) ابن حجر، التقريب: 561.
- (120) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 8/474. المزي، تهذيب الكمال: 29/372. ابن حجر، التقريب: 561.
- (121) تقدمت ترجمته مثال رقم (2).
- (122) النسائي، الطبقات: 78.
- (123) ابن بكير، سؤالات ابن بكير : 46.
- (124) ابن حجر، التقريب: 213.
- (125) المزي، تهذيب الكمال: 9/276.
- (126) النسائي، الطبقات: 78.
- (127) تقدمت ترجمته حديث رقم (4).
- (128) النسائي، الطبقات: 78.
- (129) المزي، تهذيب الكمال: 25/128.
- (130) ابن حجر، التقريب: 367.
- (131) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل: 6/21.
- (132) المزي، تهذيب الكمال: 18/453.
- (133) نفسه: 18/454.
- (134) البكجري، إكمال تهذيب الكمال: 8/362.
- (135) ابن حجر، التقريب: 405.
- (136) المزي، تهذيب الكمال: 21/138.
- (137) ابن رجب، شرح علل الترمذي: 2/838.
- (138) ابن حجر، التقريب: 261.
- (139) المزي، تهذيب الكمال: 12/284.
- (140) نفسه: 29/374.
- (141) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: 13/436.



المراجع

- القرآن الكريم
- (1) البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، بيروت، 2008م.
 - (2) البزار، أحمد بن عمرو بن عبد الخالق، مسند البزار: البحر الزخار، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، وآخرين، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، 1988-2009م.
 - (3) البصارة، نبيل بن منصور، أنيس الساري في تخریج وتحقیق الأحاديث التي ذكرها الحافظ ابن حجر العسقلاني في فتح الباري، مؤسسة السّماحة، مؤسّسة الرّيان، بيروت، 2005م.
 - (4) البكجري، مغلطاي بن قليج بن عبد الله، إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق: عادل بن محمد، وأسامة بن إبراهيم، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، 2001م.
 - (5) ابن بكير، الحسين بن أحمد بن عبد الله، سوّالات أبي عبد الله بن بكير البغدادي للإمام أبي الحسن الدارقطني، تحقيق: محمد بن علي الأزهرى، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، 2006م.
 - (6) البيهقي أحمد بن الحسين، شعب الإيمان، تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، 1410هـ.
 - (7) الترمذي، محمد بن عيسى بن سورة، الجامع الصحيح: سنن الترمذي، تحقيق: أحمد شاکر وآخرين، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د. ت.
 - (8) الجديع، عبد الله بن يوسف، تحرير علوم الحديث، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2003م.
 - (9) ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس، الجرح والتعديل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1952م.
 - (10) ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس، العلل: علل الحديث، تحقيق: محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت، 1405هـ.
 - (11) ابن حازم، محمد بن موسى بن عثمان الهمداني، الاعتبار في النسخ والمسنوخ، دائرة المعارف العثمانية، حيد آباد، 1359هـ.
 - (12) ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد، الثقات، تحقيق: السيد شرف الدين أحمد، دار الفكر، بيروت، 1975م.
 - (13) ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1993م.
 - (14) ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد، لسان الميزان، تحقيق: دائرة المعارف النظامية، الهند، مؤسسة الأعلمي، بيروت، 1986م.
 - (15) ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد، النكت على كتاب ابن الصلاح، تحقيق: ربيع بن هادي عمير المدخلي، دار الراجعية، الرياض، 1994م.

- 16) ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد، تقريب التهذيب، تحقيق: محمد عوامة، دار الرشيد، دمشق، 1986م.
- 17) ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد، تهذيب التهذيب، دار الفكر، بيروت، 1984م.
- 18) ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد، طبقات المدلسين، تحقيق: عاصم بن عبد الله القيوتي، مكتبة المنار، عمان، 1983م.
- 19) ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ.
- 20) ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، المحلى بالآثار، دار الفكر، بيروت، د.ت.
- 21) ابن حنبل، أحمد بن محمد الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة قرطبة، القاهرة، د.ت.
- 22) ابن حنبل، أحمد بن محمد الشيباني، العلل ومعرفة الرجال، تحقيق: وصي الله بن محمد عباس، المكتب الإسلامي، بيروت، دار الخاني، الرياض، 1408هـ.
- 23) الخطيب البغدادي، أحمد بن علي بن ثابت، تاريخ بغداد، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2002م.
- 24) الدار قطني، علي بن عمر بن أحمد، العلل الواردة في الأحاديث النبوية، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله السلفي، دار طيبة، الرياض، 1985م.
- 25) أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت، د.ت.
- 26) أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق، سؤالات أبي عبيد الآجري أبا داود السجستاني، تحقيق: محمد علي قاسم العمري الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، 1979م.
- 27) الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، تحقيق: محمد عوامة، دار القبلة للثقافة الإسلامية، مؤسسة علوم القرآن، جدة، 1992م.
- 28) الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، 1987م.
- 29) الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، تذكرة الحفاظ، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م.
- 30) الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ومحمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1413هـ.
- 31) الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995م.
- 32) الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، بيروت، الدار الشامية، دمشق، 1412هـ.



- (33) ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد، شرح علل الترمذي، تحقيق: همام عبد الرحيم سعيد، مكتبة المنار، الزرقاء، الأردن، 1987م.
- (34) ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، دار ابن الجوزي، الدمام، 1422هـ.
- (35) الرِّيَّدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية، الكويت، 1965م.
- (36) السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، فتح المغيب بشرح ألفية الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403هـ.
- (37) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، د.ت.
- (38) ابن سيده، علي بن إسماعيل المرسي، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هندواوي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م.
- (39) ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد العبسي، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، تحقيق: كمال يوسف الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، 1989م.
- (40) أبو الشيخ الأصبهاني، عبد الله بن محمد بن جعفر، الأمثال في الحديث النبوي، تحقيق: عبد العلي عبد الحميد حامد، الدار السلفية، بومباي، 1987م.
- (41) الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة الزهراء، الموصل، 1983م.
- (42) العراقي، عبد الرحيم بن الحسين، التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح، دار الفكر، بيروت، 1970م.
- (43) ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن محمد، المنتخب من علل الخلال: ومعه تنمة، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، دار الراجعية للنشر والتوزيع، الرياض، د.ت.
- (44) ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمود فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت، د.ت.
- (45) المروزي، محمد بن نصر بن الحجاج، تعظيم قدر الصلاة، تحقيق: عبد الرحمن عبد الجبار الفريوائي، مكتبة الدار، المدينة المنورة، 1406هـ.
- (46) المزني، يوسف بن الزكي عبد الرحمن، تهذيب الكمال، تحقيق: بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1980م.
- (47) مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
- (48) ابن معين، يحيى بن معين بن عون، تاريخ ابن معين: رواية الدوري، تحقيق: أحمد محمد نور سيف، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، مكة المكرمة، 1979م.



- (49) المقدمي، محمد بن أحمد بن محمد، التاريخ وأسماء المحدثين وكناهم، تحقيق: محمد بن إبراهيم اللحيان، دار الكتاب والسنة، فلسطين، 1994م.
- (50) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1414هـ.
- (51) النسائي، أحمد بن شعيب، السنن الكبرى، تحقيق: عبد الغفار سليمان البنداري، وسيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، 1991م.
- (52) النسائي، أحمد بن شعيب، الضعفاء والمتروكين، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار الوعي، حلب، 1396هـ.
- (53) النسائي، أحمد بن شعيب، الطبقات، تحقيق: مشهور حسن، وعبد الكريم الوريكات، مكتبة المنار، الزرقاء، الأردن، 1987م.
- (54) النسائي، أحمد بن شعيب، المجتبى: السنن الصغرى، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، 1986م.
- (55) الوائلي، حسن بن محمد بن حيدر، نزهة الألباب في قول الترمذي «وفي الباب»، تقریظ: عبد الله بن محمد، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، الرياض، 1426هـ.
- (56) أبو يعلى، أحمد بن علي بن المثنى، مسند أبي يعلى، تحقيق: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، دمشق، 1984م.

Arabic References

- al-Qur'ān al-Karīm

- 1) al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl ibn Ibrāhīm, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Ed. Muḥammad Zuhayr ibn Nāṣir al-Nāṣir, Dār Ṭawq al-najāh, Bayrūt, 2008 , (in Arabic).
- 2) al-Bazzār, Aḥmad ibn 'Amr ibn 'Abd al-Khāliq, Musnad al-Bazzār : al-Baḥr al-zakḥkḥār, Ed. Maḥfūz al-Raḥmān Zayn Allāh, & ākharīn, Maktabat al-'Ulūm & al-Ḥikam, al-Madīnah al-Munawwarah, 1988-2009 , (in Arabic).
- 3) al-Baṣārah, Nabil ibn manṣwr, anīsu alssāry fī takhrīj wathqyq al-aḥādīth allatī dhikruhā alḥāfz Ibn ḥajr al-'Asqalānī fī fath al-bāry, m'ssasah alssamāḥh, m'ssasah alryyān, Bayrūt, 2005, (in Arabic).
- 4) al-Bakjārī, Mughaltāy ibn Qalīj ibn 'Abd Allāh, Ikmāl Tahdhīb al-kamāl fī Asmā' al-rijāl, Ed. 'Ādil ibn Muḥammad, & Usāmah ibn Ibrāhīm, al-Fārūq al-ḥadīthah lil-Ṭibā'ah & al-Nashr, al-Qāhirah, 2001, (in Arabic).
- 5) Ibn Bakīr, al-Ḥusayn ibn Aḥmad ibn 'Abd Allāh, Su'ālāt Abī 'Abd Allāh ibn Bakīr al-Baghdādī lil-Imām Abī al-Ḥasan al-Dāraquṭnī, Ed. Muḥammad ibn 'Alī al-Azharī, al-Fārūq al-ḥadīthah lil-Ṭibā'ah & al-Nashr, al-Qāhirah, 2006, (in Arabic).



- 6) al-Bayhaqī Aḥmad ibn al-Ḥusayn, sha‘b al-īmān, Ed. Muḥammad al-Sa‘īd Basyūnī Zaghlūl, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bayrūt, 1410, (in Arabic).
- 7) al-Tirmidhī, Muḥammad ibn ‘Isā ibn Sūrat, al-Jāmi‘ al-ṣaḥīḥ : Sunan al-Tirmidhī, Ed. Aḥmad Shākir & akharīn, Dār Iḥyā‘ al-Turāth al-‘Arabī, Bayrūt. N. D , (in Arabic)..
- 8) al-Juday‘ , ‘Abd Allāh ibn Yūsuf, taḥrīr ‘ulūm al-ḥadīth, Mu‘assasat al-Rayyān lil-Ṭibā‘ah & al-Nashr & al-Tawzī‘, Bayrūt, 2003, (in Arabic).
- 9) Ibn Abī Ḥātim, ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Idrīs, al-jarḥ & al-ta‘dīl, Dār Iḥyā‘ al-Turāth al-‘Arabī, Bayrūt, 1952, (in Arabic).
- 10) Ibn Abī Ḥātim, ‘Abd-al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Idrīs, al-‘ilal : ‘Ilal al-ḥadīth, Ed. Muḥibb al-Dīn al-Khaṭīb, Dār al-Ma‘rifah, Bayrūt, 1405, (in Arabic).
- 11) Ibn Ḥāzīm, Muḥammad ibn Mūsā ibn ‘Uthmān al-Hamadānī, al-i‘tibār fī al-Nāsikh & al-mansūkh, Dā‘irat al-Ma‘ārif al-‘Uthmāniyah, ḥyd Ābād, 1359, (in Arabic).
- 12) Ibn Ḥibbān, Muḥammad ibn Ḥibbān ibn Aḥmad, al-thiqāt, Ed. al-Sayyid Sharaf al-Dīn Aḥmad, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1975, (in Arabic).
- 13) Ibn Ḥibbān, Muḥammad ibn Ḥibbān ibn Aḥmad, Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān bi-tartīb Ibn Balabān, Ed. Shu‘ayb al-Arna‘ūt, Mu‘assasat al-Risālah, Bayrūt, 1993, (in Arabic).
- 14) Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn ‘Alī ibn Muḥammad, Lisān al-mīzān, Ed. Dā‘irat al-Ma‘ārif al-nizāmiyah, al-Hind, Mu‘assasat al-‘Ālamī, Bayrūt, 1986, (in Arabic).
- 15) Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn ‘Alī ibn Muḥammad, al-Nukat ‘alā Kitāb Ibn al-Ṣalāḥ, Ed. Rabī‘ ibn Hādī ‘Umayr al-Madkhalī, Dār al-Rāyah, al-Riyāḍ, 1994, (in Arabic).
- 16) Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn ‘Alī ibn Muḥammad, Taqrīb al-Tahdhīb, Ed. Muḥammad ‘Awwāmah, Dār al-Rashīd, Dimashq, 1986, (in Arabic).
- 17) Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn ‘Alī ibn Muḥammad, Tahdhīb al-Tahdhīb, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1984, (in Arabic).
- 18) Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn ‘Alī ibn Muḥammad, Ṭabaqāt al-mudallisīn, Ed. ‘Āshim ibn ‘Ubadā lillāh al-Qaryūtī, Maktabat al-Manār, ‘Ammān, 1983, (in Arabic).
- 19) Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn ‘Alī ibn Muḥammad, Faṭḥ al-Bārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Dār al-Ma‘rifah, Bayrūt, 1379, (in Arabic).



- 20) Ibn Ḥazm, ‘Alī ibn Aḥmad ibn Sa‘īd, al-Muḥallá & al-āthār, Dār al-Fikr, Bayrūt, D. t.
- 21) Ibn Ḥanbal, Aḥmad ibn Muḥammad al-Shaybānī, Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal, Mu‘assasat Qurṭubah, al-Qāhirah, N. D, (in Arabic).
- 22) Ibn Ḥanbal, Aḥmad ibn Muḥammad al-Shaybānī, al-‘ilal & ma‘rifat al-rijāl, Ed. Waṣī Allāh ibn Muḥammad ‘Abbās, al-Maktab al-Islāmī, Bayrūt, Dār al-Khānī, al-Riyāḍ, 1408, (in Arabic).
- 23) al-Khaṭīb al-Baghdādī, Aḥmad ibn ‘Alī ibn Thābit, Tārīkh Baghdād, Ed. Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf, Dār al-Gharb al-Islāmī, Bayrūt, 2002, (in Arabic).
- 24) al-Dār qṭny, ‘Alī ibn ‘Umar ibn Aḥmad, al-‘ilal al-wāridah fī al-aḥādīth al-Nabawiyah, Ed. Maḥfūz al-Raḥmān Zayn Allāh al-Salafī, Dār Ṭaybah, al-Riyāḍ, 1985, (in Arabic).
- 25) Abū Dāwūd, Sulaymān ibn al-Ash‘ath ibn Ishāq, Sunan Abī Dāwūd, Ed. Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd, Dār al-Fikr, Bayrūt, N. D, (in Arabic).
- 26) Abū Dāwūd, Sulaymān ibn al-Ash‘ath ibn Ishāq, Su‘ālāt Abī ‘Ubayd al‘ajry Abā Dāwūd al-Sijistānī, Ed. Muḥammad ‘Alī Qāsīm al-‘Umarī al-Jāmi‘ah al-Islāmīyah, al-Madīnah al-Munawwarah, 1979, (in Arabic).
- 27) al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Uthmān, al-Kāshif fī ma‘rifat min la-hu riwāyah fī al-Kutub al-sittah, Ed. Muḥammad ‘Awwāmah, Dār al-Qiblah lil-Thaqāfah al-Islāmīyah, Mu‘assasat ‘ulūm al-Qur‘ān, Jiddah, 1992, (in Arabic).
- 28) al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Uthmān, Tārīkh al-Islām & wafayāt al-mashāhīr & al-a‘lām, Ed. ‘Umar ‘Abd al-Salām Tadmurī, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, Bayrūt, 1987, (in Arabic).
- 29) al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Uthmān, Tadhkirat al-ḥuffāz, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 1998, (in Arabic).
- 30) al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Uthmān, Siyar A‘lām al-nubalā’, Ed. Shu‘ayb al-Arnā‘ūṭ, & Muḥammad Na‘īm al‘rqswy, Mu‘assasat al-Risālah, Bayrūt, 1413, (in Arabic).
- 31) al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Uthmān, mīzān al-i‘tidāl fī Naqd al-rijāl, Ed. ‘Alī Muḥammad Mu‘awwad, & ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawjūd, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 1995, (in Arabic).



- 32) al-Rāghib al'ṣfhānā, al-Ḥusayn ibn Muḥammad, al-Mufradāt fi Gharīb al-Qur'ān, Ed. Ṣafwān 'Adnān al-Dāwūdī, Dār al-Qalam, Bayrūt, al-Dār al-Shāmīyah, Dimashq, 1412, (in Arabic).
- 33) Ibn Rajab, 'Abd al-Raḥmān ibn Aḥmad, sharḥ 'Ilal al-Tirmidhī, Ed. Hammām 'Abd al-Raḥīm Sa'id, Maktabat al-Manār, al-Zarqā', al-Urdun, 1987, (in Arabic).
- 34) Ibn Rajab, 'Abd al-Raḥmān ibn Aḥmad, Faṭḥ al-Bārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Ed. Ṭāriq ibn 'Awaḍ Allāh ibn Muḥammad, Dār Ibn al-Jawzī, al-Dammām, 1422, (in Arabic).
- 35) al-Zzabydy, Muḥammad ibn Muḥammad ibn 'Abd al-Razzāq al-Ḥusaynī, Tāj al-'arūs min Jawāhir al-Qāmūs, Dār al-Hidāyah, al-Kuwayt, 1965, (in Arabic).
- 36) al-Sakhāwī, Muḥammad ibn 'Abd-al-Raḥmān, Faṭḥ al-Mughīth bi-sharḥ Alfīyat al-ḥadīth, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 1403, (in Arabic).
- 37) al-Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr, Tadrīb al-Rāwī fi sharḥ Taqrīb al-Nawāwī, Ed. 'Abd al-Waḥhāb 'Abd al-Laṭīf, Maktabat al-Riyāḍ al-ḥadīthah, al-Riyāḍ, N. D, (in Arabic).
- 38) Ibn sydh, 'Alī ibn Ismā'il al-Mursī, al-Muḥkam & al-Muḥīṭ al-A'ẓam, Ed. 'Abd al-Ḥamīd Hindāwī, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 2000, (in Arabic).
- 39) Ibn Abī Shaybah, Abū Bakr 'Abd Allāh ibn Muḥammad al-'Absī, al-Kitāb al-muṣannaf fi al-aḥādīth & al-āthār, Ed. Kamāl Yūsuf al-Ḥūt, Maktabat al-Rushd, al-Riyāḍ, 1989, (in Arabic).
- 40) Abū al-Shaykh al-Aṣbahānī, 'Abd Allāh ibn Muḥammad ibn Ja'far, al-amthāl fi al-ḥadīth al-Nabawī, Ed. 'Abd al-'Alī 'Abd al-Ḥamīd Ḥamīd, al-Dār al-Salafiyah, Būmbāy, 1987, (in Arabic).
- 41) al-Ṭabarānī, Sulaymān ibn Aḥmad ibn Ayyūb, al-Mu'jam al-kabīr, Ed. Ḥamdī ibn 'Abd al-Majīd al-Salafī, Maktabat al-Zahrā', al-Mawṣil, 1983, (in Arabic).
- 42) al-'Irāqī, 'Abd al-Raḥīm ibn al-Ḥusayn, al-Taqyīd & al-iḍāḥ sharḥ muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1970, (in Arabic).
- 43) Ibn Qudāmah, 'Abd Allāh ibn Aḥmad ibn Muḥammad, al-Muntakhab min 'Ilal al-Khallāl : & ma'āhu Tatimmat, Ed. Ṭāriq ibn 'Awaḍ Allāh ibn Muḥammad, Dār al-Rāyah lil-Nashr & al-Tawzī', al-Riyāḍ, N. D, (in Arabic)..
- 44) Ibn Mājah, Muḥammad ibn Yazīd al-Qazwīnī, Sunan Ibn Mājah, Ed. Maḥmūd Fu'ād 'Abd al-Bāqī, Dār al-Fikr, Bayrūt, N. D, (in Arabic).



- 45) al-Marwazī, Muḥammad ibn Naṣr ibn al-Ḥajjāj, Taʿzīm qadr al-ṣalāh, nḥyq : ʿAbd al-Raḥmān ʿAbd al-Jabbār al-Furaywāʾī, Maktabat al-Dār, al-Madīnah al-Munawwarah, 1406, (in Arabic).
- 46) al-Mizzī, Yūsuf ibn al-Zakī ʿAbd al-Raḥmān, Tahdhīb al-kamāl, Ed. Bashshār ʿAwwād Maʿrūf, Muʿassasat al-Risālah, Bayrūt, 1980, (in Arabic).
- 47) Muslim, Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Qushayrī, Ṣaḥīḥ Muslim, Ed. Muḥammad Fuʿād ʿAbd al-Bāqī, Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, Bayrūt, N. D, (in Arabic).
- 48) Ibn Muʿīn, Yaḥyá ibn Muʿīn ibn ʿAwn, Tārīkh Ibn Muʿīn : riwāyah al-Dūrī, Ed. Aḥmad Muḥammad Nūr Sayf, Markaz al-Baḥth al-ʿilmī & Iḥyāʾ al-Turāth al-Islāmī, Makkah al-Mukarramah, 1979, (in Arabic).
- 49) al-Muqaddamī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad, al-tārīkh & asmāʾ al-muḥaddithīn & kunāhum, Ed. Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Laḥīdān, Dār al-Kitāb & al-sunnah, Filasṭīn, 1994, (in Arabic).
- 50) Ibn Manzūr, Muḥammad ibn Mukarram, Lisān al-ʿArab, Dār Ṣādir, Bayrūt, 1414, (in Arabic).
- 51) al-Nisāʾī, Aḥmad ibn Shuʿayb, al-sunan al-Kubrā, Ed. ʿAbd al-Ghaffār Sulaymān al-Bindārī, & Sayyid Kasrawī Ḥasan, Dār al-Kutub al-ʿilmīyah, Bayrūt, 1991, (in Arabic).
- 52) al-Nisāʾī, Aḥmad ibn Shuʿayb, al-ḍuʿafāʾ & al-matrūkīn, Ed. Maḥmūd Ibrāhīm Zāyid, Dār al-Waʿy, Ḥalab, 1396, (in Arabic).
- 53) al-Nisāʾī, Aḥmad ibn Shuʿayb, al-Ṭabaqāt, Ed. Mashhūr Ḥasan, & ʿAbd al-Karīm al-Warīkāt, Maktabat al-Manār, al-Zarqāʾ, al-Urdun, 1987, (in Arabic).
- 54) al-Nisāʾī, Aḥmad ibn Shuʿayb, al-Mujtabá: al-sunan al-ṣuḡhrá, Maktab al-Maṭbūʿāt al-Islāmīyah, Ḥalab, 1986, (in Arabic).
- 55) al-Wāʾilī, Ḥasan ibn Muḥammad ibn Ḥaydar, Nuzhat al-albāb fī qawl al-Tirmidhī « & fī al-Bāb », taqrīz : ʿAbd Allāh ibn Muḥammad, Dār Ibn al-Jawzī lil-Nashr & al-Tawzīʿ, al-Riyāḍ, 1426, (in Arabic).
- 56) Abū Yaʿlá, Aḥmad ibn ʿAlī ibn al-Muthanná, Musnad Abī Yaʿlá, Ed. Ḥusayn Salīm Asad, Dār al-Maʾmūn lil-Turāth, Dimashq, 1984, (in Arabic).





مرويات الحسن البصري في تفسير أسماء الله الحسنى جمع ودراسة

د. سميرة عبدالرحمن آل زاهب*

Salzahb@ksu.edu.sa

الملخص:

يهدف البحث إلى جمع مرويات الحسن البصري في تفسير أسماء الله الحسنى، ثم دراستها دراسة تفسيرية، والتثبت من الروايات الواردة في ذلك، وقد انتظم البحث في مقدمة وأربعة مباحث وخاتمة، تناول المبحث الأول الحسن البصري وتفسيره ومصادره في التفسير. وتطرق المبحث الثاني إلى مرويات الحسن البصري في آية الكرسي من سورة البقرة. في حين ناقش المبحث الثالث: مرويات الحسن البصري في سورة الحشر. وتطرق المبحث الرابع إلى مرويات الحسن البصري في سورة الإخلاص. وقد توصل البحث إلى عدد من النتائج أبرزها: أن تفسير الحسن البصري يعد مصدرًا أصيلاً للوقوف على آراء الصحابة وكبار التابعين، والسلف الصالح في التفسير؛ ذلك لأنه واحد من أشهر التفاسير القديمة وأوثقها، وقد أظهر البحث أن الحسن البصري كان متحلّيًا بالمواهب التي لا بد للمفسر أن يتحلّى بها من الاهتمام البالغ بقراءة القرآن، والتدبر في ألفاظه ومعانيه، والعناية الكبرى بمعرفة تأويله وفيم أنزل، وقد جمع العلوم التي تؤهل المفسر لتفسير كتاب الله، من معرفة أسباب النزول، والمكي والمدني، والقراءات المتواترة والشاذة، والوقف والابتداء، وعلم النسخ والمنسوخ، ومعرفة السنن، واللغة، وقد حصر البحث مرويات الحسن البصري المتعلقة بأسماء الله الحسنى في ثلاثة مواضع من القرآن الكريم، في سور البقرة، والحشر، والإخلاص.

الكلمات المفتاحية: تفسير القرآن الكريم، أسباب النزول، أسماء الله الحسنى، المكي والمدني.

* أستاذ الدراسات القرآنية المشارك - كلية التربية - جامعة الملك سعود - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: آل زاهب، سميرة عبدالرحمن، مرويات الحسن البصري في تفسير أسماء الله الحسنى- جمع ودراسة ، مجلة الآداب،

كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، مج 11، ع3، 2023: 357-385.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكليف البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



A Study of Al-Hasan Al-Basri 's Narrations in the Interpretation of Allah's 99 Beautiful

Names

Dr. Samira Abdulrahman Al Zahib^{*}

Salzahb@ksu.edu.sa

Abstract:

This study aims to investigate and verify Al-Hasan Al-Basri 's narrations of Allah's Beautiful names interpretation. The study is organized into an introduction, four sections and a conclusion. Section one discussed Al-Hasan Al-Basri, his interpretation, and his sources in interpretation. Section two examined the Al-Hasan Al-Basri's narrations in Ayat Al-Kursi in Surah Al-Baqarah. Section three discussed Al-Hasan Al-Basri's narrations in Surah Al-Hashr. Section four focused on Al-Hasan Al-Basri's narrations in Surah Al-Ikhlās. The study showed that Al-Hasan Al-Basri's interpretation was an authentic source to understand the opinions of the companions, followers, and righteous predecessors in interpretation. It was revealed that Al-Hasan Al-Basri possessed the needed Quran interpreter qualities as interest in reading Quran, contemplating its words and meanings, and paying great attention to understanding its interpretations and its revelation occasions. He had an encyclopedic knowledge qualifying him to interpret the Holy Quran, including its revelation occasion knowledge, the Makkan and Madani Chapters, frequent and irregular recitation modes, stop and start points, abrogating and abrogated verses, knowledge of norms, and language.

Keywords: Interpretation of the Quran, Revelation occasions, Allah's 99 beautiful names, Makkan and Madani.

^{*} Associate Professor of Quranic Studies, Faculty of Education, King Saud University, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al Zahib, Samira Abdulrahman, A Study of Al-Hasan Al-Basri 's Narrations in the Interpretation of Allah's 99 Beautiful Names, Journal of Arts, Faculty of Arts, Thamar University, Yemen, V 11, I 3, 2023: 357 -385.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:
فإن من عظيم نعم الله تبارك وتعالى علينا أن مهّد لنا سبل العلم، ويسّر لنا أسباب الاستزادة منه،
والهمل من معينه، فكان فضل الله علينا عظيمًا.

وقد جعل الله - عز وجل - القرآن الكريم كتاب هداية في المقام الأول، قال تعالى: ﴿الرَّ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ
إِلَيْكَ لِيُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ ﴿١﴾﴾ [إبراهيم:
1]، ثم جعله في المقام الثاني مصدر العلوم والمعارف والصناعات؛ لتتحقق به دراسات وعلوم لا مثيل لها؛
فإن القرآن الكريم أفصح البيان، وأبلغ التبيان، فهو متنوع الدلالات، غزير المعاني.

وقد أوجد الله في هذه الأمة رجالاً همهم حفظ شريعة ربهم والذود عنها، فدأبوا على ذلك في زمانهم،
واستفرغوا فيها جهدهم، فحفظت بها الرسالة حتى وصلتنا كما أنزلها الله تعالى لا اعوجاج فيها، ولا انحراف،
ومن ثم كان من الواجب علينا أن نعرف سيرتهم، ونقف على أفكارهم وآرائهم، ومن هؤلاء العظماء الإمام
الحسن البصري الذي عاش خلال القرنين الصافيين، والذي كان نبزاً لمن أتى بعده في جميع فنون المعرفة.

وأسماء الله تعالى تمثل قيمة كبيرة في شريعتنا وعقيدتنا؛ لأنها التي تثبت لله - عز وجل - ما أثبتته لنفسه
في كتابه، وما أثبتته له رسوله عن طريق القول والفعل والإقرار، وأمن بها جميع المؤمنين، قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ
الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٨٠﴾﴾ [الأعراف: 180]،
وقال تعالى: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ وَلَا تَجْهَرُوا بِصَلَاتِكُمْ وَلَا تَخَافُوا
بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا ﴿١١٠﴾﴾ [الإسراء: 110]، وقال تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ
الْحُسْنَىٰ ﴿٨﴾﴾ [طه: 8].

وتأسيساً على ما تقدم يأتي هذا البحث لدراسة مرويات الحسن البصري في تفسير أسماء الله
الحسنى، وذلك من خلال حصر المرويات التي وردت في تفسيره، الذي قام على جمعه الكثير من
العلماء والباحثين كلياً أو جزئياً، ثم دراستها دراسة تفسيرية والتثبت من الروايات الواردة في ذلك،
وقد وسمته ب: مرويات الحسن البصري في تفسير أسماء الله الحسنى. (جمع ودراسة).



أسباب اختيار الموضوع: يقف وراء اختياري لهذا الموضوع الأسباب الآتية:

أولاً: لتفسير الحسن البصري قيمة علمية كبرى؛ لأنه يعد مصدرًا أصيلاً للوقوف على آراء السلف الصالح في التفسير، ويضم أقوالاً للصحابة وكبار التابعين، يضاف إلى ذلك أن المفسرين أفادوا من آراء الحسن البصري، يظهر ذلك في النقول التي نجدها ماثوثة في تفاسير تابعي التابعين كقتادة (ت117هـ)، وابن عيينة (198هـ)، والثوري (161هـ)، وعبد الرزاق (211هـ)، وعبد بن حميد (ت249هـ)، ويزيد بن هارون (ت206هـ)، وغيرهم من مشاهير المفسرين كالطبري والرازي وأبي حيان والواحي وابن كثير والسيوطي.

ثانياً: أن تفسير الحسن البصري يعكس شخصية صاحبه الفكرية واتساع ثقافته وتنوعها، فلحسن البصري روافد كثيرة ومتعددة كان لها أكبر الأثر في تثقيف حياته، وهذا التفسير يعكس صورة للعصر الذي عاش فيه البصري، ويقدم صورة للمرحلة التي ينتهي إليها، وهي مرحلة التابعين، فتفسيره يدل على تصور لمنهج تفسير القرآن في هذه المرحلة سواء من حيث المنهج أو المصادر أو السمات، أو غير ذلك من الخصائص التي تميز كل مرحلة من مراحل التفسير.

ثالثاً: أن تفسير الحسن البصري من أكثر التفاسير دوراً في كتب التفسير والحديث وغيرها، يظهر ذلك فيما ذكره سفيان بن عيينة، وسفيان الثوري، والطبري، والقرطبي، وابن كثير، والشوكاني، وغيرهم في تفاسيرهم.

رابعاً: أهمية مرويات الحسن البصري في تفسير أسماء الله الحسنى، التي ذكرها في تفسيره، أو التي جاءت في التفاسير الأخرى كجامع البيان وغيره.

مشكلة البحث:

يمثل تفسير الحسن البصري حقبة مهمة في تفسير القرآن الكريم، وهي حقبة التابعين، ولم يتوفر لدينا معالم وسمات منهجية للتفسير في هذه الحقبة، ولما كان تفسير الحسن البصري المجموع متوافقاً بين أيدينا، رأينا دراسة مروياته في أسماء الله الحسنى من خلال هذا التفسير.

حدود البحث:

حدد البحث تفسير الحسن البصري الذي جمعه محمد عبد الرحيم محمد، وطبعته دار الحديث بالقاهرة في مجلدين عام 1992م. حيث جمع ما تناثر وما تبعثر من الأفكار، وما تشتتت من المرويات، ثم أعاد كلاً في موضعه، واهتم بصياغتها وتنسيقها، وربط بين أجزائها بخيط متماسك حتى ظهرت

بناء متكاملًا في صورة تفسير للقرآن الكريم، وقد اعتمد في بناء هذا التفسير على تفسير الطبري، والتفاسير القديمة التي ترجع إلى القرن الثاني الهجري، مثل تفسير سفيان بن عيينة (198هـ)، وكتب التفسير بالمأثور مثل زاد المسير لابن الجوزي (597هـ)، ودقائق التفسير لابن تيمية (728هـ)، وكتب الصحاح ودواوين السنة، وكتب التاريخ والتراجم، وكتب التصوف والوعظ، وكتب الفقه، وكتب القراءات.

وسوف يركز البحث على مرويات الإمام الحسن البصري التي ذكرها حول أسماء الله الحسنى من خلال ما جُمع في هذا التفسير المطبوع، وكذلك ما ورد من آراء حولها في كتب التفسير مثل جامع البيان للطبري وغيره من التفاسير بهدف جمع الروايات ودراساتها للثبوت منها، وبيان درجتها وصحتها وما دار حولها.

أهداف البحث: يحاول هذا البحث الكشف عن

1. سمات وخصائص تفسير التابعين من خلال تفسير الحسن البصري.
2. مصادر الحسن البصري في تفسيره للقرآن.
3. المرويات الواردة عند الحسن البصري حول أسماء الله الحسنى.
4. آراء الحسن البصري حول أسماء الله الحسنى.

أسئلة البحث: يحاول البحث الإجابة عن التساؤلات الآتية

1. ما السمات والخصائص التي تميزت بها تفاسير التابعين؟
2. ما المصادر التي اعتمد عليها الحسن البصري في تفسيره للقرآن؟
3. ما المرويات التي ذكرها الحسن البصري حول أسماء الله الحسنى، وما رأيه فيها؟

منهج البحث:

اتبعتُ في هذا البحث المنهج الاستقرائي التحليلي، حيث بدأتُ بحصر المرويات التي ذكرها الإمام الحسن البصري حول أسماء الله الحسنى، وجمعتُ الآراء حولها، ثم جمعتُ المادة العلمية من كتب التفسير والحديث واللغة، وقمتُ بتحليل ما اشتملت عليه المرويات، وبيان موقف الحسن البصري منها.

الدراسات السابقة:

لم تُعَنَ دراسة -على حد اطلاقه- بموضوع: مرويات الحسن البصري في تفسير أسماء الله الحسنى (جمع ودراسة)، غير أن هناك دراسات تناولت مسائل وجزئيات تلامس هذا الموضوع من



زوايا مختلفة عن وجهة نظر هذا البحث، ومن هذه الدراسات:

1. أصول التفسير عند الإمام الحسن البصري من خلال تفسيره للقرآن الكريم: دراسة تأصيلية، للدكتور/حسن بن ثابت الحازمي، بحث منشور بمجلة الأندلس للعلوم الإنسانية والاجتماعية، (ع59)، للعام 2022م، ركز الباحث على أصول التفسير عند الحسن البصري، من خلال الاعتماد على آرائه المنثورة في المصادر القديمة. وجاءت خطة البحث في مقدمة وتمهيد ومبحثين وخاتمة وفهارس، وتفصيلها على النحو الآتي: المقدمة: فيها أهمية اختيار البحث، وأسباب اختياره، وبيان مشكلته، وأهدافه، وذكر الدراسات السابقة، مع بيان منهجية كتابة البحث، التمهيد: تضمن التعريف بأصول التفسير، والفرق بينه وبين التفسير، مع بيان موضوع أصول التفسير، المبحث الأول: ورد فيه التعريف بحياة الحسن البصري، وبأصوله في التفسير، -المبحث الثاني: صلب الدراسة، أصول التفسير عند الحسن البصري، وتضمن أصوله في التفسير: وهي تفسيره القرآن بالقرآن، وبالسنة، وأقوال الصحابة، وباللغة العربية، وما جاء به أهل الكتاب من إسرائيليات، وبالفهم والاجتهاد. الخاتمة: تضمنت أبرز النتائج المتوصل إليها من البحث، وأهم التوصيات. -الفهارس: بها فهارس الآيات والأحاديث والمصادر والمراجع والموضوعات.
 2. الإمام الحسن البصري ومنهجه فيما روي عنه في كتب التفسير، لمصطفى أكرور، بحث منشور بمجلة دراسات إسلامية، العدد الخامس، مركز البصيرة للبحوث والاستشارات والخدمات التعليمية، 2009م، ركز البحث كما ذكر مؤلفه على حياة الحسن البصري، واعتماده على التفسير بالأثر، وتفسير القرآن بالقرآن، وتفسير القرآن بالسنة، وتفسير القرآن بأقوال الصحابة، ومنهجه في الأحكام الفقهية.
 3. مرويات الحسن البصري في التفسير من أول سورة الإسراء إلى آخر القرآن الكريم. جمع وتحقيق ودراسة، أطروحة دكتوراه، لأبي الأجد شير علي شاه، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، 1407هـ.
 4. الحسن البصري وتفسيره. جمع ودراسة وتحقيق إلى نهاية سورة النحل، أطروحة دكتوراه غير مطبوعة، من إعداد عمر يوسف كمال، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، 1404هـ-1984م.
- وتأسيسًا على ما تقدم فإن كل تلك البحوث والدراسات والرسائل الجامعية تختلف في توجهها عن هذا البحث الذي يتناول مرويات الحسن البصري في أسماء الله الحسنى من خلال التفسير



المجموع للإمام الحسن البصري، والذي جمعه محمد عبد الرحيم وطبعته دار الحديث عام 1992م، أو الواردة في التفاسير المختلفة مما لم يجمعه محمد عبد الرحيم في مجموعته سالف الذكر، في حين ركزت كل البحوث والدراسات السابقة إما على جمع التفسير من بطون المصادر، أو على مسائل فرعية مثل البحوث المنشورة، وكلا الأمرين يختلف عن هدفي من هذا البحث، وعليه فلا مانع من تناول هذا الموضوع بالدراسة والبحث.

خطة البحث:

انتظم البحث في مقدمة وأربعة مباحث وخاتمة على النحو الآتي:

المقدمة: وتشمل أهمية البحث، ومشكلته، وحدوده، وأهدافه، ومنهجه، وإجراءاته، والدراسات السابقة، والخطة.

المبحث الأول: الحسن البصري وتفسيره ومصادره في التفسير.

المطلب الأول: تفسير التابعين: سماته وخصائصه.

المطلب الثاني: الحسن البصري: حياته وعصره.

المطلب الثالث: مصادر الحسن البصري في تفسيره للقرآن.

المبحث الثاني: مرويات الحسن البصري في آية الكرسي من سورة البقرة.

المبحث الثالث: مرويات الحسن البصري في سورة الحشر.

المبحث الرابع: مرويات الحسن البصري في سورة الإخلاص.

الخاتمة: النتائج والتوصيات.

قائمة المصادر والمراجع.

المبحث الأول: الحسن البصري وتفسيره ومصادره في التفسير

المطلب الأول: تفسير التابعين: سماته وخصائصه

هناك ثلاث مدارس للتفسير في عهد التابعين، مدرسة مكة، ومدرسة المدينة، ومدرسة العراق، ولكل مدرسة شيخها وتلاميذها وسماتها التي تميزت بها عن الأخرى، ويتبوأ الحسن البصري مكان الصدارة من التابعين في مدرسة العراق التفسيرية، تلك المدرسة التي كان رائدها الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، وكان الحسن البصري أحسن التابعين كلامًا في التفسير كما ذكر ابن جزي الكلبي، يقول: "والطبقة الثانية: التابعون. وأحسنهم كلامًا في التفسير الحسن بن أبي الحسن البصري" ⁽¹⁾.



ويعدّ تفسير التابعين من قبيل التفسير بالمأثور، ويشمل التفسير بالمأثور ما جاء في القرآن نفسه من البيان والتفصيل لبعض آياته، وما نقل عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وما نقل عن الصحابة رضوان الله عليهم، وما نقل عن التابعين من كل ما هو بيان وتوضيح لمراد الله تعالى من نصوص كتابه الكريم.

والواقع أنّ كثيراً من أقوال التابعين في كثير من القضايا التي لا يمكن أن تكون من أقوالهم، وليس للاجتهاد مجال فيها، من مثل أسباب النزول والنسخ وغيرها، فهذه الأقوال لا بد أن تكون قد أخذت من الصحابة رضوان الله عليهم، هذا إن كان التابعي الذي نقل هذا القول ثقة، فلا يمكن أخذه على أنه كذب، وإن لم يكن مورده فيها، والصحيح أنه يكون من المرسل الذي يقع فيه سقط للصحابي، ويكون حكمه كحكم المرسل في المعاملة والأخذ به، أما ما كان في مجال الاجتهاد والرأي، فالرأي الراجح في ذلك أنه رأي قابل للصواب والخطأ، وإنما يستأنس به في التفسير، لأنهم قد شاهدوا وعاشوا الصحابة الذين بدؤهم شاهدوا النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وعاصروا التنزيل⁽²⁾. وقد تميز تفسير التابعين بمجموعة من الميزات على النحو الآتي⁽³⁾:

- 1 - تلقيم العلم على يد الصحابة الذين شاهدوا التنزيل، وعرفوا أحوال من نزل فيه الخطاب، وتلقوا علمهم عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.
- 2 - خلوصهم من البدع والأهواء، فلم يكونوا شيعاً وأحزاباً، بل كانوا متفقين على أصول أهل السنة والجماعة التي أرساها الصحابة.
3. وقد نشأ عن ذلك سبب ثالث، وهو: ائتلاف أقوالهم، وقلة الاختلاف في التفسير بالنسبة لمن جاء بعدهم، وهذا يرجع إلى ما ذكره شيخ الإسلام بقوله: «ولهذا كان النزاع بين الصحابة في تفسير القرآن قليلاً جداً، وهو وإن كان في التابعين أكثر منه في الصحابة، فهو قليل بالنسبة لمن جاء بعدهم، وكلما كان العصر أشرف كان الاجتماع والائتلاف والعلم والبيان فيه أكثر⁽⁴⁾.
- 4 - عدم فساد ألسنتهم بالعجمة، فكانوا في وقت الاحتجاج للغوي، بل إن بعضهم كان من الحُجَجِ اللغوية التي يُرجع إلى قولهم في بيان كلام العرب.

وقد كان الحسن البصري متحلياً بالمواهب التي لا بد للمفسر أن يتحلى بها من الاهتمام البالغ بقراءة القرآن قراءة دقيقة، والتدبر في ألفاظه ومعانيه تدبراً عميقاً، والعناية الكبرى بمعرفة تأويله وفيم أنزل، يقول صاحب شذرات الذهب: "...وقال أبو بكر الهذلي: قال لي السَّقَّاح: بأي شيء بلغ حَسَنُكُمْ ما بلغ؟ فقلت: جمع القرآن وهو ابن اثنتي عشرة سنة، ثم لم يخرج من سورة إلى غيرها حتى



يعرف تأويلها، وفيما أنزلت، ولم يقلب درهما في تجارة، ولا ولي سلطاناً، ولا أمر بشيء حتى فعله، ولا نبى عن شيء حتى ودعه، فقال: بهذا بلغ الشيخ ما بلغ، وكان جلّ كلامه حكماً ومواعظ، بقوة عبارة وفصاحة⁽⁵⁾.

ولما كان الحسن البصري قد جمع العلوم التي تؤهله لتفسير كتاب الله من معرفة أسباب النزول، والمكي والمدني، والقراءات المتواترة والشاذة، والوقف والابتداء، وعلم النسخ والمنسوخ، ومعرفة السنن، واللغة، فقد أثار له ذلك معالم التفسير، وفتح له أبواب التأويل، حتى فسر القرآن الكريم تفسيراً قيماً، وأملاه على الناس فكتبوه⁽⁶⁾.

قال أبو حيان: "ومن المتكلمين في التفسير من التابعين: الحسن بن أبي الحسن، ومجاهد بن جبر، وسعيد بن جبير، وعلقمة، والضحاك بن مزاحم، والسدي، وأبو صالح"⁽⁷⁾.
وقال ابن عطية: "ومن المبرزين في التابعين الحسن بن أبي الحسن، ومجاهد، وسعيد بن جبير، وعلقمة"⁽⁸⁾.

المطلب الثاني: الحسن البصري: حياته وعصره

أ. اسمه ولقبه وكنيته: هو: أبو سعيد الحسن بن أبي الحسن يسار البصري، مولى زيد بن ثابت رضي الله عنه، التابعي الجليل، كان إمام البصرة، وسيد أهل زمانه علماً وعملاً، رأى عثمان وطلحة وكبار الصحابة رضي الله عنهم، أخرج له الستة، وتجمع المصادر وكتب التراجم على أن اسمه: الحسن بن أبي الحسن يسار، وكان يلقب بشيخ الإسلام، وشيخ أهل البصرة، وإمام أهل البصرة، وسيد التابعين، وكان يكنى بأبي سعيد البصري، وهو رأس الطبقة الوسطى من التابعين، وإمام التابعين، الفقيه الزاهد، والعلم الشهير، كان ينطق بالحكمة، وتوفي سنة (110 هـ)⁽⁹⁾.

ب. مولده ونشأته

ولد بالمدينة لسنتين بقيتا من خلافة عمر رضي الله عنه، في سنة إحدى وعشرين للهجرة النبوية، من خلافة عمر بن الخطاب، وكان مولده في بيت أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم، حيث كانت أمه، وتدعى (خيرة) مولاة لأم سلمة رضي الله عنها، وهذا يكون مولد الحسن البصري في بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم - وكانت تربيته في كنف زوجات النبي وبين أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم - فتلمذ على أيديهم، وحفظ القرآن الكريم، وتلقى منهم أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، فضلاً عن سماعه لأقوالهم، ورؤيته لأفعالهم رضي الله عنهم أجمعين.

يقول عنه ابن خلكان في وفيات الأعيان: "وجمع كل فن من علم وزهد وورع وعبادة، وأبوه مولى زيد بن ثابت الأنصاري رضي الله عنه، وأمّه خيرة مولاة أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم، وربما غابت في حاجة فيبكي فتعطيه أم سلمة، رضي الله عنها،

ثمها تعلله به إلى أن تعيء أمه، فدر عليه ثديها فشربه، فيرون أن تلك الحكمة والفصاحة من بركة ذلك⁽¹⁰⁾، ونشأ بوادي القرى، وحضر خطبة عثمان، وشهد يوم الدار، ورأى طلحة بن عبيد الله وعائشة، ولم يصح سماعه منها، ولا رؤيته لعلي^{عليه السلام}.... يقال: "إنه أدرك مائة وثلاثين صحابيًا، وكان^{عليه السلام} جامعًا بين العلم والعبادة، والزهد والنسك، فصيحًا، جميلًا وسيمًا، لا تأخذه في الله لومة لائم"⁽¹¹⁾.

ويقول عنه ابن حبان في الثقات: "وقد أدرك بعض صفين ورأى عشرين ومائة من أصحاب رسول الله^{صلى الله عليه وآله وسلم} وما شافه بدريًا قط إلا عثمان، وعثمان لم يشهد بدرًا، مات في شهر رجب سنة عشر ومائة وهو بن تسع وثمانين سنة،... وكان الحسن من أفصح أهل البصرة لسانًا وأجملهم وجهًا وأعبدهم عبادة وأحسنهم عشرة وأنقاهم بدنًا"⁽¹²⁾.

يقول محمد عبد الرحيم: "ولقد كان لهذا الجو النقي الشريف الذي نشأ فيه صاحبنا الحسن البصري أكبر الأثر على حياته فيما بعد، وذلك لأن الحسن قد وعى كل ما سمعه ورآه من صحابة النبي^{صلى الله عليه وآله وسلم}، ثم طبقه بعد ذلك على نفسه خير تطبيق، سواء في حياته الخاصة أو العامة، فخرج متأسيًا بما كانوا عليه في درجة عالية من الطاعات والعبادات والحرص على النوافل والمستحبات، وغير ذلك من وسائل التقرب إلى الله تعالى"⁽¹³⁾.

ج. مؤلفاته:

أشار ابن النديم في الفهرست إلى مؤلفات الحسن البصري، وذكر منها: تفسير القرآن الكريم، وكتاب في نزول القرآن، وكتاب آخر في عدد آي القرآن⁽¹⁴⁾.

وجعل له صاحب طبقات المفسرين: "التفسير"، رواه عنه جماعة، وكتابه إلى عبد الملك بن مروان في الرد على القدرية⁽¹⁵⁾، ووجدت له مجموعة من الرسائل، بيانها على النحو الآتي:

رسالة مخطوطة في التكليف، باسم الحسن بن يسار، ضمن فهرس المخطوطات بخزانة التراث⁽¹⁶⁾، ورسالة أخرى مخطوطة في الأسماء الإدرسية⁽¹⁷⁾، ورسالة أخرى مخطوطة بعنوان: (رسالة الحسن البصري في فرائض الإسلام) (عنوان فرعي: رسالة في فرائض الإيمان)⁽¹⁸⁾، ورسالة في الترغيب في مجاورة الحرم المكي (رسالة في فضل مكة المكرمة)، (عنوان فرعي: رسالة الحسن البصري في الترغيب في مجاورة الحرم المكي)⁽¹⁹⁾.

د. عصره

عاش الحسن البصري فترة حياته (21هـ-110هـ) في عصرين متباينين، عصر الخلفاء الراشدين الذي كانت الحياة تقوم فيه على القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، وعصر بني أمية الذي كان للفتوحات

الإسلامية فيه أكبر الأثر في تغيير مجرى حياته من الناحية السياسية أو الاجتماعية أو الفكرية.⁽²⁰⁾ ولقد عاصر الحسن البصري الاضطرابات الداخلية التي أصابت الدولة الإسلامية، والتي انتهت بمقتل عثمان -رضي الله عنه-، وقد شهد مقتل عثمان، يقول الحسن البصري: "قال: الحسن: قتل عثمان وأنا ابن أربع عشرة سنة"⁽²¹⁾، ويقول الذهبي: "وقد سمع من عثمان وهو يخطب، وشهد يوم الدار، ورأى طلحة وعليًا، وروى عن: ابن عباس، وابن عمر، وجابر، و.....، وخلق كثير من الصحابة وكبار التابعين"⁽²²⁾.

المطلب الثالث: مصادر الحسن البصري في تفسيره للقرآن

نهج الحسن البصري نهج أقرانه في التفسير أمثال عكرمة، ومجاهد، وأبي العالية، وسعيد بن جبير، حيث يفسر القرآن بالقرآن، ثم بالسنة، ثم بأقوال الصحابة -رضي الله عنهم-، ثم بأقوال التابعين الكبار، وكان يوفق بين الآيات التي يتوهم بحسب الظاهر التعارض فيما بينها، فيفسر الآية تفسيرًا يزيل إشكال التناقض، ويتكلم عن مكي السورة ومدنهما، ويهتم بالقراءات، ويرد على معتقدات أهل الزيغ والهوى من الفرق الباطلة في ضوء الآيات القرآنية، ويتوقف فيما لا يدركه وخاصة في فواتح السور، ويشرح الكلمات الغريبة، ويذكر مناقب الصحابة في تفسير الآيات التي تمدح المؤمنين، ويفسر الآية بتفسيرين إذا كانت الآية أو الكلمة تحتمل معنيين فأكثر، ويتعرض للمسائل الفقهية عند تفسيره لآيات الأحكام، ويبين فضائل بعض الآيات والسور، وكذا يذكر بعض الكليات، والنكات البديعة، ويهتم لموضوع النسخ.⁽²³⁾

ورغم أن تفسير الحسن البصري تفسير بالمأثور، قائم على تفسير القرآن بالقرآن، أو السنة، أو كلام الصحابة، فإنه يستعمل رأيه في تفسير بعض الآيات ويجتهد في تأويلها، وسوف يظهر ذلك في آيات أسماء الله الحسنى التي فسرهما الحسن البصري.

المبحث الثاني: مرويات الحسن البصري في آية الكرسي من سورة البقرة

قوله تعالى: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [البقرة: 255].

قال الحسن: ﴿الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ الذي لا زوال له⁽²⁴⁾.

عن الحسن عن أبي موسى الأشعري عن النبي ﷺ قال: "أوحى الله إلى موسى بن عمران عليه السلام أن اقرأ آية الكرسي في دبر كل صلاة مكتوبة فإنه من يقرأها في دبر كل صلاة مكتوبة أجعل له قلب الشاكرين ولسان الذاكرين وثواب النبيين، وأعمال الصديقين ولا يواظب على ذلك إلا نبي أو صديق أو عبد امتحن قلبه للإيمان أو أريد قتله في سبيل الله"⁽²⁵⁾.



وعن الحسن أن النبي -ﷺ- قال: إن جبريل أتاني فقال: "إن عفريتاً من الجن يكيدك، فإذا أويت إلى فراشك فاقراً آية الكرسي" (26).

وقال أبو محمد: حدثني أبو الخطاب، قال: حدثنا بشر بن المفضل، عن يونس، عن الحسن قال: قال رسول الله ﷺ: "إن جبريل عليه السلام أتاني فقال: إن عفريتاً من الجن يكيدك، فإذا أويت إلى فراشك فقل: {الله لا إله إلا هو الحي القيوم} حتى تختتم آية الكرسي" (27).

وعن الحسن: "أن رجلاً مات أخوه، فرآه في المنام فقال: أي الأعمال تجدون أفضل؟ قال: القرآن، قال: أي القرآن؟ قال: آية الكرسي ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [البقرة: 255] قال: ترجون لنا شيئاً؟ قال: نعم إنكم تعملون، ولا تعلمون، وإنما نعلم ولا نعمل" (28).

المبحث الثالث: مرويات الحسن البصري في سورة الحشر

قوله تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ الْغَيْبُ وَالشَّهَادَةُ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [الحشر: 22].

حدثنا سعيد بن عامر عن هشام عن الحسن قال: من قرأ ثلاث آيات من آخر سورة الحشر إذا أصبح فمات من يومه ذلك طبع بطابع الشهداء، وإن قرأ إذا أمسى فمات من ليلته طبع بطابع الشهداء (29).

حدثنا الحسن بن محمد بن الصباح، ثنا إسماعيل بن عليّة، عن أبي رجاء، حدثني رجل، عن جابر بن زيد أنه قال: اسم الله الأعظم هو الله، ألم تسمع أنه يقول: "هو الله الذي لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم" (30).

وأخبرنا هلال بن محمد بن جعفر، قال: حدثنا أبو بكر محمد بن جعفر الأدمي القاري، قال: حدثنا موسى بن سهل بن كثير الوشاء، قال: أخبرنا إسماعيل بن عليّة، عن أبي رجاء، عن الحسن، عن جابر بن زيد، قال: "اسم الله الأعظم: {هو الله الذي لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس} الآية" (31).

المبحث الرابع: مرويات الحسن البصري في سورة الإخلاص (32)

في اللغة: الصَّمَدُ من الأَرْضِ: الصِّلبُ الشَّدِيدُ، وَالْجَمْعُ صِمَادٌ وَأَصْمَادٌ (33)، وفي الاصطلاح: السيد الذي قد انتهى في سؤده، فالناس يصمدونه في حوائجهم: أي يقصدونه ويعتمدونه (34)، وعن سورة الإخلاص، قال الحسن: هي مكية (35).



فضلها عند الحسن البصري:

أخرج ابن الضريس عن الحسن قال: من قرأ: "قل هو الله أحد" مائتي مرة كان له من الأجر عبادة خمسمائة سنة⁽³⁶⁾.

﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ [الإخلاص: 2]

حدثنا ابن بشار قال: حدثنا عبد الرحمن قال: حدثنا الربيع بن مسلم عن الحسن قال: ﴿الصَّمَدُ﴾ الذي لا جوف له⁽³⁷⁾.

وقال الحسن: ﴿الصَّمَدُ﴾: الباقي بعد خلقه، وهو قول قتادة⁽³⁸⁾، قال: "هي سورة خالصة لله ليس فيها ذكر شيء من أمر الدنيا والآخرة"⁽³⁹⁾.

حدثنا بشر، قال: ثنا يزيد، قال: ثنا سعيد، عن قتادة، في قوله: (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ) قال: كان الحسن وقاتدة يقولان: الباقي بعد خلقه، قال: هذه سورة خالصة، ليس فيها ذكر شيء من أمر الدنيا والآخرة⁽⁴⁰⁾.

وقال الحسن: ﴿الصَّمَدُ﴾: الحي القيوم الذي لا زوال له⁽⁴¹⁾.

ذكر الطبري قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ يقول تعالى ذكره المعبود الذي لا تصلح العبادة إلا له الصمد⁽⁴²⁾.

وحدثنا عبد الرزاق عن معمر عن الحسن قال: ﴿الصَّمَدُ﴾ الدائم⁽⁴³⁾.

وحدثنا ابن حبان، حدثنا ابن ثور، عن معمر، عن الحسن، قال: الصمد: الدائم⁽⁴⁴⁾.
وروى عن الحسن أنه قال: أصمدت الأمور إليه فلا يقضي فيها غيره، ولا يقضي دونه، والصمد: السيد الذي يصمد إليه⁽⁴⁵⁾، وقد تضمنت هذه السورة العظيمة إثبات صفات الكمال لله عز وجل⁽⁴⁶⁾.

وفي ﴿الصَّمَدُ﴾ أربعة أقوال:

أحدها: أنه السيد الذي يُصمد إليه في الحوائج، رواه ابن عباس عن رسول الله ﷺ وروى علي بن أبي طلحة عن ابن عباس، قال: الصمد السيد الذي قد كمل في سؤدده، قال أبو عبيدة: هو السيد الذي ليس فوقه أحد، والعرب تسمي أشرفها الصمد. قال الأسدي:

أَلَا بَكَّرَ النَّعَايَ بِخَيْرِ بَنِي أَسَدٍ بَعْمُرِو بْنِ مَسْعُودٍ وَبِالسَّيِّدِ الصَّمَدِ⁽⁴⁷⁾



وقال الزجاج هو الذي ينتهي إليه السؤدد، فقد صمد له كل شيء، أي: قَصَدَه، وتأويل صمود كل شيء له أن في كل شيء أثر صنعه، وقال ابن الأنباري: لا خلاف بين أهل اللغة أن الصمد السيد الذي ليس فوقه أحد يصمد إليه الناس في أمورهم وحوادثهم⁽⁴⁸⁾.

والثاني: أنه لا جوف له، قاله ابن عباس والحسن ومجاهد وابن جبير وعكرمة والضحاك وقتادة والسدي، وقال ابن قتيبة: فكأن الدال من هذا التفسير مبدلة من تاء، والمصمت من هذا⁽⁴⁹⁾.
والثالث: أنه الدائم.

والرابع: الباقي بعد فناء الخلق، حكاهما الخطابي، وقال أصح الوجوه الأول؛ لأن الاشتقاق يشهد له فإن أصل الصمد القصد، يقال اصمد صمد فلان، أي اقصد قصده، فالصمد السيد الذي يصمد إليه في الأمور ويقصد في الحوائج⁽⁵⁰⁾.

من خلال هذه الأقوال يبدو أن القول الأول هو القول الأصح كما ذكر في تفسير ابن الجوزي⁽⁵¹⁾.

وقد تعددت الأقوال في معنى (الصمد)، حتى بلغت عشرة أقوال، جاء في النكت والعيون للماوردي: "اللَّهُ الصَّمَدُ" فيه عشرة تأويلات⁽⁵²⁾.

وقد عرض شيخ الإسلام ابن تيمية لهذه المسألة في مجموع الفتاوى، حيث أشار إلى أن "الصمد" فيه للسلف أقوال متعددة قد يظن أنها مختلفة؛ وليس كذلك؛ بل كلها صواب، والمشهور منها قولان: أحدهما: أن الصمد هو الذي لا جوف له. والثاني: أنه السيد الذي يصمد إليه في الحوائج، والأول هو قول أكثر السلف من الصحابة والتابعين وطائفة من أهل اللغة. والثاني قول طائفة من السلف والخلف وجمهور اللغويين والآثار المنقولة عن السلف بأسانيدها في كتب التفسير المسندة وفي كتب السنة وغير ذلك..... وتفسير "الصمد" بأنه الذي لا جوف له معروف عن ابن مسعود موقوفاً ومرفوعاً، وعن ابن عباس والحسن البصري ومجاهد. وسعيد بن جبير وعكرمة والضحاك والسدي وقتادة، وبمعنى ذلك قال سعيد بن المسيب قال: هو الذي لا حشو له. وكذلك قال ابن مسعود: هو الذي ليست له أحشاء، وكذلك قال الشعبي: هو الذي لا يأكل ولا يشرب. وعن محمد بن كعب القرظي وعكرمة: هو الذي لا يخرج منه شيء. وعن ميسرة قال: هو المصمت. قال ابن قتيبة: كأن الدال في هذا التفسير مبدلة من تاء والصمت من هذا، قلت: لا إبدال في هذا، ولكن هذا من جهة الاشتقاق الأكبر، وفي الحديث المأثور في سبب نزول هذه الآية رواه الإمام أحمد في المسند وغيره من حديث أبي سعد الصغاني: حدثنا أبو جعفر الرازي عن الربيع بن أنس عن أبي العالية عن



أبي بن كعب: {أن المشركين قالوا لرسول الله ﷺ انسب لنا ربك فأنزل الله: {قل هو الله أحد} {الله الصمد} إلى آخر السورة. قال: الصمد الذي لم يلد ولم يولد؛ لأنه ليس شيء يولد إلا سيموت، وليس شيء يموت إلا سيورث وإن الله لا يموت ولا يورث}. وأما تفسيره بأنه السيد الذي يصمد إليه في الحوائج فهو أيضاً مروى عن ابن عباس موقوفاً ومرفوعاً فهو من تفسير الوالي عن ابن عباس. قال: (الصمد) السيد الذي كمل في سؤدده، وهذا مشهور عن أبي وائل شقيق بن سلمة، قال: هو السيد الذي انتهى سؤدده. وعن أبي إسحاق الكوفي عن عكرمة: الصمد الذي ليس فوقه أحد، ويروى هذا عن علي وعن كعب الأحبار: الذي لا يكافئه من خلقه أحد، وعن السدي أيضاً: هو المقصود إليه في الرغائب والمستغاث به عند المصائب، وعن أبي هريرة ؓ هو المستغني عن كل أحد، المحتاج إليه كل أحد، وعن سعيد بن جبير أيضاً: الكامل في جميع صفاته وأفعاله. وعن الربيع: الذي لا تعتره الآفات. وعن مقاتل بن حيان: الذي لا عيب فيه، وعن ابن كيسان: هو الذي لا يوصف بصفته أحد، قال أبو بكر الأنباري: لا خلاف بين أهل اللغة أن الصمد السيد الذي ليس فوقه أحد، الذي يصمد إليه الناس في حوائجهم وأمورهم⁽⁵³⁾.

النتائج والتوصيات:

أولاً: النتائج.

تتلخص أبرز نتائج البحث في النقاط الآتية:

1. يعد تفسير الحسن البصري مصدراً أصيلاً للوقوف على آراء الصحابة وكبار التابعين، والسلف الصالح في التفسير؛ ذلك لأنه واحد من أشهر التفاسير القديمة وأوثقها.
2. يعد تفسير الحسن البصري منبعاً مهماً اتكأ عليه المفسرون وأفادوا منه في تفاسيرهم، يظهر ذلك في النقول الكثيرة المتناثرة في تفاسير تابعي التابعين كقتادة (117هـ)، وابن عيينة (198هـ)، والثوري (161هـ)، وغيرهم من مشاهير المفسرين المتأخرين كالطبري والرازي وأبي حيان والواحدي وابن كثير والسيوطي.
3. يعكس تفسير الحسن البصري شخصية فكرية وثقافة موسوعية تمتع بها البصري، وكذلك يعكس التيارات الفكرية التي انتشرت في عصره، ويمثل هذا التفسير طابع المرحلة التي ينتهي إليها التابعون، فتفسيره يعكس تفسير القرآن في هذه المرحلة من حيث المنهج والمصادر والسمات.
4. يتبوأ الحسن البصري مكان الصدارة بين التابعين في مدرسة العراق التفسيرية، تلك المدرسة التي كان رائدها الصحابي الجليل عبد الله بن مسعود ؓ.



5. كان الحسن البصري متحليًا بالمواهب التي لا بد للمفسر أن يتحلى بها من الاهتمام البالغ بقراءة القرآن قراءة دقيقة، والتدبر في ألفاظه ومعانيه تدبرًا عميقًا، والعناية الكبرى بمعرفة تأويله وفيم أنزل، وقد جمع العلوم التي تؤهل لتفسير كتاب الله من معرفة أسباب النزول، والمكي والمدني، والقراءات المتواترة والشاذة، والوقف والابتداء، وعلم الناسخ والمنسوخ، ومعرفة السنن، واللغة.

6. حصر البحث مؤلفات الحسن البصري، وهي: تفسير القرآن الكريم، وكتاب في نزول القرآن، وكتاب آخر في عدد آي القرآن، ومجموعة من الرسائل، هي: رسالة مخطوطة في التكاليف، باسم الحسن بن يسار، ضمن فهرس المخطوطات بخزانة التراث، ورسالة أخرى مخطوطة في الأسماء الإدريسية، ورسالة أخرى مخطوطة بعنوان: (رسالة الحسن البصري في فرائض الإسلام) (عنوان فرعي: رسالة في فرائض الإيمان)، رسالة في الترغيب في مجاورة الحرم المكي (رسالة في فضل مكة المكرمة)، (عنوان فرعي: رسالة الحسن البصري في الترغيب في مجاورة الحرم المكي).

7. نهج الحسن البصري نهج أقرانه في التفسير أمثال عكرمة، ومجاهد، وأبي العالية، وسعيد بن جبير، حيث يفسر القرآن بالقرآن، ثم بالسنة، ثم بأقوال الصحابة -رضي الله عنهم-، ثم بأقوال التابعين الكبار، ورغم أن تفسير الحسن البصري تفسير بالمأثور، قائم على تفسير القرآن بالقرآن، أو السنة، أو كلام الصحابة، فإنه يستعمل رأيه في تفسير بعض الآيات ويجتهد في تأويلها.

8. حصر البحث مرويات الحسن البصري المتعلقة بأسماء الله الحسنى في ثلاثة مواضع من القرآن

الكريم، هي على الترتيب: آية الكرسي من سورة البقرة، ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: 255]، وقوله تعالى في سورة الحشر: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةُ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [الحشر: 22]، وقوله تعالى في سورة الإخلاص: ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ [الإخلاص: 2].

ثانيًا: التوصيات. يوصي البحث بما يأتي

1. يوصي البحث بالعمل على جمع تفسير التابعين وطباعته، وعلى رأسهم الإمام الحسن البصري.
2. يوصي البحث بعمل دراسات تقوم على المقارنات بين تفسير الحسن البصري وغيره من التفاسير التي تنتمي لمدرسة التفسير بالمأثور.



الهوامش والإحالات:

- (1) ابن جزي، التسهيل لعلوم التنزيل: 20/2.
- (2) ينظر: الجرجاني، دَرْجُ الدُّرِّرِ فِي تَفْسِيرِ الآيِ وَالسُّورِ: 25/2.
- (3) الطيار، شرح مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية: 289، 290.
- (4) نفسه: 289.
- (5) ابن العماد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب: 50/2.
- (6) ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله: 74/1.
- (7) ابن حبان، البحر المحيط في التفسير: 25/1.
- (8) ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز: 42/1. ينظر: ابن بهادر، البرهان في علوم القرآن: 158/2.
- (9) ينظر حول ترجمته: ابن سعد، الطبقات الكبير: 157/9. الذهبي، تذكرة الحفاظ: 57/1. ابن حجر، تهذيب التهذيب: 275/2. ابن اسحاق، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء: 131/2. ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: 69/2. بامخرمة، قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر: 33/2. المقرئ، إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع: 300/4.
- (10) ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان: 69/2.
- (11) بامخرمة، قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر: 33/2، 34.
- (12) ابن حبان، الثقات: 123/4. وينظر: ابن حجر، تهذيب التهذيب: 270/2.
- (13) الحسن البصري، تفسير الحسن البصري: 18/1، 19.
- (14) ابن النديم، الفهرست: 57.
- (15) الداوودي، طبقات المفسرين: 151/1.
- (16) خزانة التراث - فهرس مخطوطات: 707/56، رقم (55885).
- (17) خزانة التراث - فهرس مخطوطات: 707/56، رقم (55886).
- (18) خزانة التراث - فهرس مخطوطات: 794/10، برقم (9874).
- (19) خزانة التراث - فهرس مخطوطات: 929/124، برقم (128349).
- (20) الحسن البصري، تفسير الحسن البصري: 48/1.
- (21) ابن حبان، أخبار القضاة: 6/2.
- (22) الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام: 26/3. وينظر: ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة: 268/1. السخاوي، التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة: 275/1.
- (23) فصل القول في هذه المسألة الباحث: كمال، الحسن البصري وتفسيره: 61/1. وفصل القول كذلك محمد عبد الرحيم في جمعه لتفسير البصري، ينظر: الحسن البصري، تفسير الحسن البصري: 481-457/2.



- (24) ذكره: ابن أبي حاتم، تفسيره: 192/1. السيوطي، الدر المنثور: 327/1؛ نسبة لابن أبي حاتم. القرطبي، تفسيره: 371/3.
- (25) رواه ابن كثير في تفسيره، بقوله: "وقال ابن مردويه: "حدثنا محمد بن الحسن بن زياد المقرئ أخبرنا يحيى بن درستويه المروزي، أخبرنا زياد بن إبراهيم أخبرنا أبو حمزة السكري عن المثنى عن قتادة عن الحسن عن أبي موسى الأشعري"، ثم قال عنه: "وهذا حديث منكر جداً. ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: 677/1.
- (26) أخرجه: ابن أبي الدنيا، مكائد الشيطان: 88. السيوطي، الدر المنثور: 14/2.
- (27) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث: 264. الدينوري، المجالسة وجواهر العلم: 29/7، حديث رقم (2870). وقد ذكر الألباني أن هذا الحديث ضعيف، أخرجه الدينوري في "المجالسة"، حدثنا محمد بن عبد العزيز عن بشر بن المفضل عن يونس عن الحسن: أن النبي ﷺ قال: ... فذكره. قلت: وهذا إسناد ضعيف، رجاله ثقات؛ لكنه من مراسيل الحسن - وهو: البصري، وهي من أوهى المراسيل؛ قال بعض الأئمة: إنها كالريح. والدينوري المؤلف - واسمه: أحمد بن مروان -: مختلف فيه، فقال الدارقطني: "هو عندي ممن يضع الحديث". وقال مسلمة في "الصلة": "كان ثقة كثير الحديث". وهذا اختلاف شديد؛ فالثقة أعلم بحاله، والدارقطني أعلم بالرجال من (مسلمة) - وهو: ابن القاسم القرطبي -؛ بل إن هذا قد تكلم فيه بعضهم، وقال: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 110/16؛ "لم يكن بثقة"، ينظر: الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة: 1065/14، رقم الحديث (6965).
- (28) أخرجه: ابن الضريس عن الحسن، ينظر: ابن الضريس، فضائل القرآن وما أنزل من القرآن بمكة وما أنزل بالمدينة: 91. وينظر: السيوطي، الدر المنثور: 15/2. ابن أبي الدنيا، المنامات: 136، حديث رقم (303).
- (29) الدارمي، سنن الدارمي: 2153/4، حديث رقم (3466). وقد علق محقق الكتاب على الحديث بقوله: إنسانه صحيح إلى الحسن وهو موقوف عليه، وأخرجه الدارمي وابن الضريس عن الحسن، ينظر: السيوطي، الدر المنثور: 123/8. ابن الضريس، فضائل القرآن وما أنزل من القرآن بمكة وما أنزل بالمدينة: 103/1، حديث رقم (227)، والحديث مرسل بهذا الإسناد، وقد أخرجه أحمد مرفوعاً من معقل بن يسار، ينظر: ابن الساعاتي، الفتح الرباني: 301/18. وكذا أخرجه البغدادي مرفوعاً، ينظر: البيهقي، معالم التنزيل في تفسير القرآن: 68/5، حديث رقم (2174).
- (30) ابن أبي حاتم، تفسير القرآن العظيم: 585/2، حديث رقم (3122).
- (31) ابن البناء، فضل التهليل وثوابه الجزيل: 51، حديث رقم (12).
- (32) سورة الإخلاص: مكية في قول ابن مسعود والحسن وعطاء وعكرمة وجابر، ومدنية في أحد قولي ابن عباس وقاتادة والضحاك والسدي، وهي أربع آيات، ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 244/20.
- (33) ابن دريد، جمهرة اللغة: 657/2.
- (34) الزجاجي، اشتقاق أسماء الله: 252.



(35) ابن الجوزي، زاد المسير: 264/9، جاء في فتح القدير للشوكاني: "سورة الإخلاص: وهي مكية في قول ابن مسعود والحسن وعطاء وعكرمة وجابر، ومدنية في أحد قول ابن عباس وقتادة والضحاك والسدي"، الشوكاني، فتح القدير: 513/5.

(36) أخرجه: ابن الضريس عن الحسن، ينظر: السيوطي، الدر المنثور: 678/8، وفي الباب مرسل عن الحسن، أخرجه ابن الضريس من طريق كثير بن سليم عن الحسن به. وكثير ضعيف، ينظر: ابن طهروني، موسوعة فضائل سور وآيات القرآن: 440/2. وجاءت الرواية من طريق آخر، وهي: أخبرنا الحسن بن حدان بن طريف، قال: حدثنا كثير بن سليم، عن الحسن، قال: "من قرأ قل هو الله أحد مائتي مرة كان له من الأجر عمارة خمسمائة سنة" ينظر: ابن الضريس، فضائل القرآن وما أنزل من القرآن بمكة وما أنزل بالمدينة: 118، حديث رقم (275). وقد فصل القول في سبب نزول السورة وفضلها الإمام ابن كثير في تفسيره، ينظر: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: 518/8.

(37) أخرجه: الطبري في تفسيره بإسنادين فقال: الأول: "حدثنا ابن بشار قال: حدثنا عبد الرحمن قال: حدثنا الربيع بن مسلم عن الحسن". الثاني: "حدثنا ابن عبد الأعلى قال: حدثنا بشر بن المفضل عن الربيع بن مسلم، قال: سمعت الحسن...". ينظر: الطبري، جامع البيان: 345/30. وأورده: ابن الجوزي، زاد المسير: 268/9. الشوكاني، فتح القدير: 516/5. الطبري، جامع البيان: 223/30، الإسناد صحيح بإسنادين، ينظر: الماوردي، النكت: 544/4. البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن: 344/9. ابن الجوزي، زاد المسير: 264/9. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 222/20. أبو حيان، البحر المحيط: 528/8. وكذا فسره عكرمة والضحاك وابن جبير. الماوردي، النكت: 544/4.

(38) أخرجه: الطبري في تفسيره بهذا الإسناد، فقال: حدثنا بشر، قال حدثنا يزيد قال حدثنا سعيد، قال: كان الحسن يقول...، الطبري، جامع البيان: 347/30، وذكره: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: 571/4. ابن الضحاك، السنة: 301/1، حديث رقم (679). إسناده صحيح مقطوع، وينظر: البيهقي، الأسماء والصفات: 159/1، باب جماع أبواب ذكر الأسماء التي تتبع إثبات التدبير له دون ما سواه، حديث رقم (104). القسطلاني، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري: 440/7، حديث رقم (4975).

(39) ابن الضريس، فضائل القرآن وما أنزل من القرآن بمكة وما أنزل بالمدينة: 155، باب في فضل قل هو الله أحد، حديث رقم (267).

(40) الطبري، جامع البيان: 736/24، والإسناد صحيح.

(41) ذكره: ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: 571/4. الحكي، معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول: 141/1.

(42) الطبري، جامع البيان: 731/24.

(43) ابن الضحاك، السنة: 681/1، باب نسبة الرب تبارك وتعالى، حديث رقم (681). قال الألباني: إسناده ضعيف مقطوع، فإن معمرًا وهو ابن راشد البصري لم يسمع من الحسن وهو البصري، فقد قال عبد الرزاق عنه: طلبت العلم سنة مات الحسن. ينظر: الألباني، كتاب السنة ومعه ظلال الجنة في تخريج السنة: 302/1، باب نسبة الرب



- تبارك وتعالى؛ ورجاله ثقات. وابن ثور اسمه محمد. وابن حساب هو محمد بن عبيد المصري، ينظر: الصنعاني، تفسير عبد الرزاق: 407/3. ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: 528/8. الفيروزآبادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز: 441/3.
- (44) ابن الضحاك، السنة: 302/1، حديث رقم (681). إسناده ضعيف مقطوع، فإن معمرًا وهو ابن راشد البصري لم يسمع من الحسن، وهو البصري فقد قال عبد الرزاق عنه: طلبت العلم سنة مات الحسن، ورجاله ثقات، وابن ثور اسمه محمد، وابن حساب هو محمد بن عبيد المصري، ينظر: ابن الضحاك، كتاب السنة: 302/1.
- (45) ابن الحداد، كتاب الأفعال: 378/3.
- (46) تفسير سورة الإخلاص [مطبوع ضمن مجموع رسائل الحافظ ابن رجب الحنبلي]، ابن رجب، مجموع رسائل ابن رجب: 545/2.
- (47) السمين الحلبي، الدر المصون: 151/11.
- (48) ابن الجوزي، زاد المسير: 506/4. الزجاج، معاني القرآن وإعرابه: 378/5.
- (49) ابن الجوزي، زاد المسير: 506/4.
- (50) نفسه، الصفحة نفسها.
- (51) نفسه، الصفحة نفسها.
- (52) الماوردي، النكت والعيون = تفسير الماوردي: 371/6.
- (53) ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 214/17.

المراجع:

- 1) الألباني، محمد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيئ في الأمة، دار المعارف، الرياض، 1992م.
- 2) الألباني، محمد ناصر الدين، كتاب السنة ومعه ظلال الجنة في تخريج السنة، المكتب الإسلامي، بيروت، 1980م.
- 3) بامخرمة، الطيب بن عبد الله بن أحمد، قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر، عني به: بو جمعة مكري، وخالد زواري، دار المنهاج، جدة، 2008م.
- 4) البغوي، الحسين بن مسعود بن محمد، معالم التنزيل في تفسير القرآن: تفسير البغوي، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1420هـ.
- 5) ابن البتّا، الحسن بن أحمد بن عبد الله، فضل التهليل وثوابه الجزيل، تحقيق: عبد الله بن يوسف الجديع، دار العاصمة، الرياض، 1409هـ.



- 6) ابن بهادر الزركشي، محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه، القاهرة، 1957م.
- 7) البيهقي، أحمد بن الحسين، الأسماء والصفات، تحقيق: عبد الله بن محمد الحاشدي، قدم له: مقبل بن هادي الوادعي، مكتبة السوادي، جدة، 1993م.
- 8) ابن تغري بردي، يوسف بن تغري بردي بن عبد الله، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دار الكتب، مصر، د.ت.
- 9) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، 2004م.
- 10) الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد، دَرْجُ الدُّرِّ في تَفْسِيرِ الآيِ والسُّورِ، تحقيق: طلعت صلاح الفرحان، و محمد أديب شكور أمير، دار الفكر، عمّان، 2009م.
- 11) ابن جزى، محمد بن أحمد بن محمد، التسهيل لعلوم التنزيل، تحقيق: عبد الله الخالدي، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، 1416هـ.
- 12) ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي بن محمد، زاد المسير في علم التفسير، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، المكتب الإسلامي، بيروت، 1987م.
- 13) ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، 1419هـ.
- 14) ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد، الثقات، طبع بإشراف: محمد عبد المعيد خان، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الهند، 1973م.
- 15) ابن حجر، أحمد بن علي بن محمد، تهذيب التهذيب، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، 1326هـ.
- 16) الحسن البصري، الحسن بن أبي الحسن، تفسير الحسن البصري، تحقيق: محمد عبد الرحيم، دار الحديث، القاهرة، 1992م.
- 17) الحكيم، حافظ بن أحمد بن علي، معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: عمر بن محمود أبو عمر، دار ابن القيم، الدمام، 1990م.
- 18) أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صديقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، 1420هـ.
- 19) ابن حيان، محمد بن خلف بن صدقة، أخبار القضاة، تحقيق: عبد العزيز مصطفى المراغي، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، 1947م.
- 20) خزانة التراث، فهرس مخطوطات، مركز الملك فيصل، المملكة العربية السعودية، د.ت.



- (21) ابن خلكان، أحمد بن محمد بن إبراهيم، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د.ت.
- (22) الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن، مسند الدارمي المعروف بـ سنن الدارمي، تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، دار المغني للنشر والتوزيع، الرياض، 2000م.
- (23) الداوودي، محمد بن علي بن أحمد، طبقات المفسرين للداوودي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- (24) ابن دريد، محمد بن الحسن، جهرة اللغة، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، 1987م.
- (25) ابن أبي الدنيا، عبد الله بن محمد بن عبيد، المناجات، تحقيق: عبد القادر أحمد عطا، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1993م.
- (26) ابن أبي الدنيا، عبد الله بن محمد بن عبيد، مكائد الشيطان، مكتبة القرآن، القاهرة، 1991م.
- (27) الدينوري، أحمد بن مروان بن محمد، المجالسة وجواهر العلم، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، جمعية التربية الإسلامية، البحرين، دار ابن حزم، بيروت، 1998م.
- (28) الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2003م.
- (29) الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، تذكرة الحفاظ، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م.
- (30) ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد، تفسير سورة الإخلاص، مطبوع ضمن مجموع رسائل ابن رجب، تحقيق: طلعت بن فؤاد الحلواني، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، 2003م.
- (31) الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل، معاني القرآن وإعرابه، تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، بيروت، 1988م.
- (32) الزجاجي، عبد الرحمن بن إسحاق، اشتقاق أسماء الله، تحقيق: عبد الحسين المبارك، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1986م.
- (33) ابن الساعاتي، أحمد بن عبد الرحمن بن محمد، الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني ومعه بلوغ الأمان من أسرار الفتح الرباني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
- (34) السخاوي، محمد بن عبد الرحمن بن محمد، التحفة اللطيفة في تاريخ المدينة الشريفة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993م.
- (35) ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع، الطبقات الكبير، تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، 2001م.
- (36) السمين الحلبي، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق: أحمد محمد الخراط، دار القلم، دمشق، د.ت.
- (37) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الدر المنثور، دار الفكر، بيروت، د.ت.



- (38) الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، دار الفكر، بيروت، د.ت.
- (39) الصنعاني، عبد الرزاق بن همام بن نافع، تفسير عبد الرزاق، تحقيق: مصطفى مسلم محمد، مكتبة الرشد، الرياض، 1410هـ.
- (40) ابن الضحاك، أحمد بن عمرو، السنة، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، 1400هـ.
- (41) ابن الضريس، محمد بن أيوب بن يحيى، فضائل القرآن وما أنزل من القرآن بمكة وما أنزل بالمدينة، تحقيق: غزوة بدير، دار الفكر، دمشق، 1987م.
- (42) الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن: تفسير الطبري، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، القاهرة، 2001م.
- (43) ابن طرهوني، محمد بن رزق، موسوعة فضائل سور وآيات القرآن، الجزء الأول، دار ابن القيم، الدمام، 1409هـ، الجزء الثاني، مكتبة العلم، جدة، 1414هـ.
- (44) الطَّيَّار، مُسَاعِدُ بن سُلَيْمَانَ بن نَاصِر، شرح مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية، دار ابن الجوزي، الدمام، 1428هـ.
- (45) ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، الدمام، 1994م.
- (46) ابن عطية، عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ.
- (47) ابن العماد، عبد الحي بن أحمد بن محمد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تحقيق: محمود الأرناؤوط، وعبد القادر الأرناؤوط، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، 1986م.
- (48) الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق: محمد علي النجار، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، د.ت.
- (49) ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، تأويل مختلف الحديث، المكتب الإسلامي، بيروت، 1999م.
- (50) القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1964م.
- (51) القسطلاني، أحمد بن محمد بن أبي بكر، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، 1323هـ.
- (52) ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، 1999م.



- 53) كمال، عمر يوسف، الحسن البصري وتفسيره: دراسة وتحقيق، أطروحة دكتوراه، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، 1984م.
- 54) الماوردي، علي بن محمد بن محمد النكت والعيون: تفسير الماوردي، تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- 55) المقرئ، أحمد بن علي بن عبد القادر، إمتاع الأسماع بما للنبي من الأحوال والأموال والحفدة والمتاع، تحقيق: محمد عبد الحميد النميسي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999م.
- 56) ابن مهران، أحمد بن عبد الله بن أحمد، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، مطبعة السعادة، القاهرة، 1974م.
- 57) ابن النديم، محمد بن إسحاق بن محمد، الفهرست، تحقيق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، 1997م.

Arabic References

- 1) al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn, Silsilat al-aḥādīth al-ḍaʿīfah & al-mawḍūʿah & atharuhā al-sayyīʿ fi al-ummah, Dār al-Maʿārif, al-Riyāḍ, 1992, (in Arabic).
- 2) al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn, Kitāb al-Sunnah & maʿāhu ḡilāl al-jannah fi takhrīj al-Sunnah, al-Maktab al-Islāmī, Bayrūt, 1980, (in Arabic).
- 3) Bāmakhramah, al-Ṭayyib ibn ʿAbd Allāh ibn Aḥmad, Qilādat al-naḥr fi wafayāt aʿyān al-dahr, ʿuny bi-hi : Bū Jumʿah Mukrī, & Khālid Zawārī, Dār al-Minhāj, Jiddah, 2008, (in Arabic).
- 4) al-Baghawī, al-Ḥusayn ibn Masʿūd ibn Muḥammad, Maʿālim al-tanzīl fi tafsīr al-Qurʾān : tafsīr al-Baghawī, Ed. ʿAbd al-Razzāq al-Mahdī, Dār Ihyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, Bayrūt, 1420, (in Arabic).
- 5) Ibn al-Banāaa, al-Ḥasan ibn Aḥmad ibn ʿAbd Allāh, Faḍl al-tahlīl wthwābh aljzyl, Ed. ʿAbd Allāh ibn Yūsuf al-Judayʿ, Dār al-ʿĀsimah, al-Riyāḍ, 1409, (in Arabic).
- 6) Ibn Bahādūr al-Zarkashī, Muḥammad ibn ʿAbd Allāh, al-burhān fi ʿulūm al-Qurʾān, Ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, Dār Ihyāʾ al-Kutub al-ʿArabīyah ʿĪsā al-Bābī al-Ḥalabī & shurakāʾih, al-Qāhirah, 1957, (in Arabic).
- 7) al-Bayhaqī, Aḥmad ibn al-Ḥusayn, al-asmāʾ & al-ṣifāt, Ed. ʿAbd Allāh ibn Muḥammad al-Ḥāshidī, qaddama la-hu : Muqbil ibn Hādī al-Wādiʿī, Maktabat al-Sawādī, Jiddah, 1993, (in Arabic).



- 8) Ibn Tghry Bardī, Yūsuf ibn tghry Bardī ibn ‘Abd Allāh, al-nujūm al-Zāhirah fi mulūk Miṣr & al-Qāhirah, Wizārat al-Thaqāfah & al-Irshād al-Qawmī, Dār al-Kutub, Miṣr, N. D, (in Arabic).
- 9) Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm ibn ‘Abd al-Salām, Majmū‘ al-Fatāwā, jam‘ & tartīb : ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Qāsīm, Majma‘ al-Malik Fahd li-Ṭibā‘at al-Muṣḥaf al-Sharīf, al-Madīnah al-Munawwarah, 2004, (in Arabic).
- 10) al-Jurjānī, ‘Abd al-Qāhir ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad, darju alddurr fi tafisyir al‘āyi wālssuwar, Ed. Ṭal‘at Ṣalāḥ al-Farḥān, wa Muḥammad Adīb Shukūr Amrīr, Dār al-Fikr, ‘Ammān, 2009, (in Arabic).
- 11) Ibn Juzayy, Muḥammad ibn Aḥmad ibn Muḥammad, al-Tas‘hīl li-‘Ulūm al-tanzīl, Ed. ‘Abd Allāh al-Khālīdī, Sharikat Dār al-Arqam ibn Abī al-Arqam, Bayrūt, 1416, (in Arabic).
- 12) Ibn al-Jawzī, ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Alī ibn Muḥammad, Zād al-Musayyar fi ‘ilm al-tafsīr, Ed. ‘Abd al-Razzāq al-Mahdī, al-Maktab al-Islāmī, Bayrūt, 1987, (in Arabic).
- 13) Ibn Abī Ḥātim, ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Idrīs, tafsīr al-Qur‘ān al-‘Azīm, Ed. As‘ad Muḥammad al-Ṭayyib, Maktabat Nizār Muṣṭafá al-Bāz, Makkah al-Mukarramah, 1419, (in Arabic).
- 14) Ibn Ḥibbān, Muḥammad ibn Ḥibbān ibn Aḥmad, al-thiqāt, Ṭubi‘a bi-ishrāf : Muḥammad ‘Abd al-mu‘īd Khān, Dā‘irat al-Ma‘ārif al-‘Uthmānīyah, Ḥaydar Ābād, al-Hind, 1973, (in Arabic).
- 15) Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn ‘Alī ibn Muḥammad, Tahdhīb al-Tahdhīb, Maṭba‘at Dā‘irat al-Ma‘ārif al-nizāmīyah, al-Hind, 1326, (in Arabic).
- 16) al-Ḥasan al-Baṣrī, al-Ḥasan ibn Abī al-Ḥasan, tafsīr al-Ḥasan al-Baṣrī, Ed. Muḥammad ‘Abd al-Raḥīm, Dār al-ḥadīth, al-Qāhirah, 1992, (in Arabic).
- 17) al-Ḥakamī, Ḥāfiẓ ibn Aḥmad ibn ‘Alī, Ma‘ārij al-qubūl bi-sharḥ Sullam al-wuṣūl ilá ‘ilm al-uṣūl, Ed. ‘Umar ibn Maḥmūd Abū ‘Umar, Dār Ibn al-Qayyim, al-Dammām, 1990, (in Arabic).
- 18) Abū Ḥayyān, Muḥammad ibn Yūsuf ibn ‘Alī, al-Baḥr al-muḥīṭ fi al-tafsīr, Ed. Ṣidqī Muḥammad Jamīl, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1420, (in Arabic).
- 19) Ibn Ḥayyān, Muḥammad ibn Khalaf ibn Ṣadaqah, Akhbār al-Quḍāh, Ed. ‘Abd al-‘Azīz Muṣṭafá al-Marāghī, al-Maktabah al-Tijāriyah al-Kubrā, al-Qāhirah, 1947, (in Arabic).



- 20) Khizānat al-Turāth, Fihris makhṭūṭāt, Markaz al-Malik Fayṣal, al-Mamlakah al-‘Arabīyah al-Sa‘ūdīyah, N. D, (in Arabic).
- 21) Ibn Khallikān, Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm, wafayāt al-a‘yān w’nabā’ abnā’ al-Zamān, Ed. Iḥsān ‘Abbās, Dār Ṣādir, Bayrūt, N. D, (in Arabic).
- 22) al-Dārimī, ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Raḥmān, Musnad al-Dārimī al-ma‘rūf b : Sunan al-Dārimī, Ed. Ḥusayn Salīm Asad al-Dārānī, Dār al-Mughnī lil-Nashr & al-Tawzī‘, al-Riyāḍ, 2000, (in Arabic).
- 23) al-Dāwūdī, Muḥammad ibn ‘Alī ibn Aḥmad, Ṭabaqāt al-mufasssīrīn lldāwwdy, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, N. D, (in Arabic).
- 24) Ibn Durayd, Muḥammad ibn al-Ḥasan, Jamharat al-lughah, Ed. Ramzī Munīr Ba‘labakkī, Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn, Bayrūt, 1987, (in Arabic).
- 25) Ibn Abī al-Dunyā, ‘Abd Allāh ibn Muḥammad ibn ‘Ubayd, al-manāmāt, Ed. ‘Abd al-Qādir Aḥmad ‘Aṭā, Mu‘assasat al-Kutub al-Thaqāfīyah, Bayrūt, 1993, (in Arabic).
- 26) Ibn Abī al-Dunyā, ‘Abd Allāh ibn Muḥammad ibn ‘Ubayd, mkā’d al-Shayṭān, Maktabat al-Qur‘ān, al-Qāhirah, 1991, (in Arabic).
- 27) al-Dīnawarī, Aḥmad ibn Marwān ibn Muḥammad, al-Mujālasah & jawāhir al-‘Ilm, Ed. Abū ‘Ubaydah Mashhūr ibn Ḥasan Āl Salmān, Jam‘īyat al-Tarbiyah al-Islāmīyah, al-Bahrayn, Dār Ibn Ḥazm, Bayrūt, 1998, (in Arabic).
- 28) al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Uthmān, Tārīkh al-Islām & wafayāt al-mashāhīr & al-a‘lām, Ed. Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf, Dār al-Gharb al-Islāmī, Bayrūt, 2003, (in Arabic).
- 29) al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Uthmān, Tadhkirat al-ḥuffāz, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 1998, (in Arabic).
- 30) Ibn Rajab, ‘Abd al-Raḥmān ibn Aḥmad, tafsīr Sūrat al-Ikhlās, maṭbū‘ ḍimna Majmū‘ Rasā’il Ibn Rajab, Ed. Ṭal‘at ibn Fu‘ād al-Ḥalawānī, al-Fārūq al-ḥadīthah lil-Ṭībā‘ah & al-Nashr, al-Qāhirah, 2003, (in Arabic).
- 31) al-Zajjāj, Ibrāhīm ibn al-sirrī ibn Sahl, ma‘ānī al-Qur‘ān & i‘rābuh, Ed. ‘Abd al-Jalīl ‘Abduh Shalabī, ‘Ālam al-Kutub, Bayrūt, 1988, (in Arabic).



- 32) al-Zajjājī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Ishāq, Ishtiqaq Asmā’ Allāh, Ed. ‘Abd al-Ḥusayn al-Mubārak, Mu’assasat al-Risālah, Bayrūt, 1986, (in Arabic).
- 33) Ibn al-Sā‘ātī, Aḥmad ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad, al-Faṭḥ al-rabbānī li-tartīb Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal al-Shaybānī & ma‘ahu Bulūgh al-amānī min Asrār al-Faṭḥ al-rabbānī, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, Bayrūt, N. D, (in Arabic).
- 34) al-Sakhāwī, Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad, al-Tuḥfah al-laṭīfah fi Tārīkh al-Madīnah al-sharīfah, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bayrūt, 1993, (in Arabic).
- 35) Ibn Sa‘d, Muḥammad ibn Sa‘d ibn Manī‘, al-Ṭabaqāt al-kabīr, Ed. ‘Alī Muḥammad ‘Umar, Maktabat al-Khānjī, al-Qāhirah, 2001, (in Arabic).
- 36) al-Samīn al-Ḥalabī, Aḥmad ibn Yūsuf ibn ‘Abd al-Dā‘im, al-Durr al-maṣūn fi ‘ulūm al-Kitāb al-maknūn, Ed. Aḥmad Muḥammad al-Kharrāṭ, Dār al-Qalam, Dimashq, N. D, (in Arabic).
- 37) al-Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr, al-Durr al-manthūr, Dār al-Fikr, Bayrūt, N. D, (in Arabic).
- 38) al-Shawkānī, Muḥammad ibn ‘Alī ibn Muḥammad, Faṭḥ al-qadīr al-Jāmi‘ bayna Fannī al-riwāyah & al-dirāyah min ‘ilm al-tafsīr, Dār al-Fikr, Bayrūt, N. D, (in Arabic).
- 39) al-Ṣan‘ānī, ‘Abd al-Razzāq ibn Hammām ibn Nāfi‘, tafsīr ‘Abd al-Razzāq, Ed. Muṣṭafá Muslim Muḥammad, Maktabat al-Rushd, al-Riyāḍ, 1410, (in Arabic).
- 40) Ibn al-Ḍaḥḥāk, Aḥmad ibn ‘Amr, al-Sunnah, Ed. Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, al-Maktab al-Islāmī, Bayrūt, 1400, (in Arabic).
- 41) Ibn al-Ḍrys, Muḥammad ibn Ayyūb ibn Yaḥyá, faḍá’il al-Qur’ān & mā anzala min al-Qur’ān bi-Makkah & mā anzala bi-al-Madīnah, Ed. Ghazwat Budayr, Dār al-Fikr, Dimashq, 1987, (in Arabic).
- 42) al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr, Jāmi‘ al-Bayān ‘an Táwíl āy al-Qur’ān : tafsīr al-Ṭabarī, Ed. ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, Dār Hajar lil-Ṭibā‘ah & al-Nashr & al-Tawzī‘ & al-‘Ilān, al-Qāhirah, 2001, (in Arabic).
- 43) Ibn Ṭarḥūnī, Muḥammad ibn Rizq, Mawsū‘at faḍá’il suwar & āyāt al-Qur’ān, al-juz’ al-awwal, Dār Ibn al-Qayyim, al-Dammām, 1409h, al-juz’ al-Thānī, Maktabat al-‘Ilm, Jiddah, 1414, (in Arabic).



- 44) al-Ṭṭayyār, musāʿidu ibn sulaymān ibn nāṣir, sharḥ muqaddimah fi uṣūl al-tafsīr li-Ibn Taymīyah, Dār Ibn al-Jawzī, al-Dammām, 1428, (in Arabic).
- 45) Ibn ʿAbd al-Barr, Yūsuf ibn ʿAbd Allāh ibn Muḥammad, Jāmiʿ bayān al-ʿilm & faḍlihi, Ed. Abī al-Ashbāl al-Zuhayrī, Dār Ibn al-Jawzī, al-Dammām, 1994, (in Arabic).
- 46) Ibn ʿAṭīyah, ʿAbd al-Ḥaqq ibn Ghālib ibn ʿAbd al-Raḥmān, al-muḥarrir al-Wajīz fi tafsīr al-Kitāb al-ʿAzīz, Ed. ʿAbd al-Salām ʿAbd al-Shāfi Muḥammad, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, Bayrūt, 1422, (in Arabic).
- 47) Ibn al-ʿImād, ʿAbd al-Ḥayy ibn Aḥmad ibn Muḥammad, Shadharāt al-dhahab fi Akhbār min dhahab, Ed. Maḥmūd al-Arnāʿūt, & ʿAbd al-Qādir al-Arnāʿūt, Dār Ibn Kathīr, Dimashq, Bayrūt, 1986, (in Arabic).
- 48) Al-Fyrwzʿābādā, Muḥammad ibn Yaʿqūb, Baṣāʿir dhawī al-Tamyīz fi Laṭāʿif al-Kitāb al-ʿAzīz, Ed. Muḥammad ʿAlī al-Najjār, al-Majlis al-Aʿlā lil-Shuʿūn al-Islāmīyah, Lajnat Iḥyāʿ al-Turāth al-Islāmī, al-Qahirah, N. D, (in Arabic).
- 49) Ibn Qutaybah, ʿAbd Allāh ibn Muslim, Taʿwīl mukhtalif al-ḥadīth, al-Maktab al-Islāmī, Bayrūt, 1999, (in Arabic).
- 50) al-Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad, al-Jāmiʿ li-aḥkām al-Qurʾān, Ed. Aḥmad al-Baraddūnī, & Ibrāhīm Aṭṭafayyish, Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, al-Qāhirah, 1964, (in Arabic).
- 51) al-Qasṭallānī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn Abī Bakr, Irshād al-sārī li-sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, al-Maṭbaʿah al-Kubrā al-Amīrīyah, Miṣr, 1323, (in Arabic).
- 52) Ibn Kathīr, Ismāʿīl ibn ʿUmar, tafsīr al-Qurʾān al-ʿAzīm, Ed. Sāmī ibn Muḥammad Salāmah, Dār Ṭaybah lil-Nashr & al-Tawzīʿ, al-Riyāḍ, 1999, (in Arabic).
- 53) Kamāl, ʿUmar Yūsuf, al-Ḥasan al-Baṣrī & tafsīruh : dirāsah & taḥqīq, uṭrūḥat duktūrāh, al-Jāmiʿah al-Islāmīyah, al-Madīnah al-Munawwarah, 1984, (in Arabic).
- 54) al-Māwardī, ʿAlī ibn Muḥammad ibn Muḥammad al-Nukat & al-ʿuyūn : tafsīr al-Māwardī, Ed. al-Sayyid Ibn ʿAbd al-Maqṣūd ibn ʿAbd al-Raḥīm, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, Bayrūt, D, (in Arabic).



- 55) al-Maqrīzī, Aḥmad ibn ‘Alī ibn ‘Abd al-Qādir, Imtā‘ al-asmā‘ bi-mā lil-Nabī min al-aḥwāl & al-amwāl & al-ḥafadah & al-matā‘, Ed. Muḥammad ‘Abd al-Ḥamīd al-Numaysī, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 1999, (in Arabic).
- 56) Ibn Mahrān, Aḥmad ibn ‘Abd Allāh ibn Aḥmad, Ḥilyat al-awliyā’ & ṭabaqāt al-aṣfiyā’, Maṭba‘at al-Sa‘ādah, al-Qāhirah, 1974, (in Arabic).
- 57) Ibn al-Nadīm, Muḥammad ibn Ishāq ibn Muḥammad, al-Fihrist, Ed. Ibrāhīm Ramaḍān, Dār al-Ma‘rifah, Bayrūt, 1997, (in Arabic).





نقض العلة عند الأصوليين دراسة تأصيلية تحليلية تطبيقية

د. محمد حمد كنان ميغا*

maigamah2013@gmail.com

الملخص:

تهدف هذه الدراسة إلى الكشف عن حقيقة العلة والفرق بينها وبين ما يشبهها، ومسالك العلة عند الأصوليين وطرق الاجتهاد فيها، ونقض العلة وأثره في التطبيقات الفقهية. والمنهج المتبع لتحقيق هذه الأهداف هو المنهج الوصفي التحليلي، المبني على جمع البيانات من مصادرها المختلفة وتصنيفها وفق خطة البحث، ودراستها دراسة تحليلية تطبيقية قصد تحقيق النتائج المرجوة. وخلص البحث إلى أن العلة تعتبر أساساً في عملية الاجتهاد واستنباط الأحكام الشرعية، وأن العلة الشرعية هي التي يكون لها تأثير في الحكم بوضع الشارع، كما خُصَّص البحث إلى أن نقض العلة ليس بالضرورة أن يكون بسبب فسادها، لما عُلم من جواز تخصيص العلة سواء فيما عُلم أنه مستثنى من القياس أو فيما لم يعلم أنه مستثنى من القياس. وأن العلة المنصوصة كالحكم الشرعي لا تقبل التأويل، كما يضعف التأويل فيما علم أنه مستثنى عن القياس.

الكلمات المفتاحية: نقض العلة، دراسة تأصيلية، الفقه، الحكم الشرعي.

* أستاذ الفقه وأصوله - قسم الشريعة - كلية الشريعة والقانون - جامعة السلطان الشريف علي الإسلامية - سلطنة بروناي.

للاقتباس: ميغا، محمد حمد كنان، نقض العلة عند الأصوليين - دراسة تأصيلية تحليلية تطبيقية، مجلة الآداب، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، مج 11، ع 3، 2023: 386-420.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكثيف البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



Legal Cause Refutation among Islamic Law Principles Scholars:

An Analytical Islamic Jurisprudence Principle I Study

Dr. Mohamed Hamadikinane Maigama*

maigamah2013@gmail.com

Abstract:

This study aims to uncover the nature of legal cause (Illah), how to differentiate it from similar concepts, highlighting its paths among Fiqh scholars, independent legal reasoning methods and analyzing ('illah) legal cause invalidation impact on jurisprudential practices. To achieve these objectives, the descriptive analytical approach was used in data collection, analysis and discussion. The study concluded that ('illah) legal cause constituted a fundamental aspect in the process of legal reasoning (ijtihad) and deducing legal rulings. The study also revealed that the legal cause did have an impact on legislating the law, and refuting ('illah) legal cause did not necessarily imply its corruption, as it has been established that exceptions to analogy (qiyas) were permissible. It was shown that stipulated legal causes like legal rulings were uninterpretable, and that interpretation weakened the analogy for matters known to be exceptions to it.

Keywords: Legal Cause (Illah) Refutation, Jurisprudence Principles Study, Jurisprudence, Legal Ruling.

* Professor of Jurisprudence and its Principles, Department of Sharia, Faculty of Sharia and Law, Sultan Sharif Ali Islamic University, Brunei.

Cite this article as: Maigama, Mohamed Hamadikinane, Legal Cause Refutation among Islamic Law Principles Scholars: An Analytical Islamic Jurisprudence Principle I Study, Journal of Arts, Faculty of Arts, Thamar University, Yemen, V 11, I 3, 2023: 386 -420.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



مقدمة:

إنّ علم أصول الفقه يعتبر من أهمّ العلوم الشرعيّة لارتباطه بالنصوص الشرعية فهماً واستنباطاً للأحكام منها، ولما كان مدارّ الاجتهاد والاستنباط على فهم النصوص والقياس، ومدارّ القياس على العلة، فإن اهتمام الأصوليين بدراسة العلة كان اهتماماً خاصاً رغم صعوبة النظر فيها حتى قالوا: "العلة في العلة"، ومن أجل تيسير تلك الصعوبة في قضايا العلة على الدارسين جاء هذا البحث ليؤصل أهم أقوال الأصوليين في العلة مع دراسة تحليليّة تطبيقية في جوانبها المختلفة، ليكون مفتاحاً لفهم القياس وكيفية الاعتراض عليه.

وتأتي أهميّة البحث فيما تقدّم ذكره من أن العلة تعتبر مدار القياس، ومدار الاجتهاد الاستنباط على القياس، كما تكمن أهميّة الموضوع فيما للعلة من الأثر في ثبوت الحكم وانتفائه؛ ذلك أنّ الحكم يدور معها وجوداً وعدمًا.

وأما مشكلة البحث فتكمن في تضارب أقوال الأصوليين حول نقض العلة وتخصيصها، مما يشكل فهم موضوع القياس على الدارسين في مجال الفقه وأصوله فضلاً عن غيرهم، ولحل هذه المشكلة يسعى البحث لتحقيق مجموعة من الأهداف، استجابة للتساؤلات المتعلقة بالموضوع، وهي:

- بيان حقيقة العلة وشروطها.
- الكشف عن طرق الاجتهاد في العلة.
- توضيح مسالك العلة.
- تحليل نماذج أقوال الأصوليين في نقض العلة وتطبيقاتها.

ولتحقيق هذه الأهداف اتّبع الباحث المنهج الوصفي التحليلي المبني على تتبّع البيانات في مظانها من كتب الأصول والفقه والرسائل الجامعية المتخصصة، والمقالات العلمية وغيرها من المصادر والمراجع، وجمعها ثم تصنيفها وفق خطة البحث، ثم تحليلها ومناقشتها؛ لتحقيق الأهداف المرجوة من البحث.

وبخصوص الدراسات السابقة فإنّ جميع كتب الأصول تحدّثت عن العلة، ولكن كيفية تناولها للعلة تختلف عن أسلوب هذا البحث؛ لكونه عبارة عن زبدة ما ورد حول العلة مع تطبيقاتها. ومن أهمّ الدراسات المتخصصة التي وقف عليها الباحث ما يلي:

• مناهج الأصوليين في نقض العلة دراسة أصولية تحليلية نقدية، إعداد منصور محمود راجح مقداوي، وهي رسالة قدمت لاستكمال متطلبات الحصول على درجة الماجستير في الفقه



وأصوله في كلية الدراسات العليا بالجامعة الأردنية، نوقشت في 2001/1/11م. وهذه الدراسة تتفق مع هذا البحث فيما يتعلق بجانب نقض العلة، ولكن بأسلوب مختلف وباستطرادات لا محل لها في هذا البحث، حيث يمتاز هذا البحث عنها بالتركيز على أهمّ المسائل والقضايا في نقض العلة وبأسلوب سهل ميسّر يفتح أذهان الدراسين لفهم العلة وما يتعلّق بها في مجال القياس.

ثم إنّ هذه الدراسة تركّز على مناهج الأصوليين في نقض العلة، وهذا البحث ليس هدفه بيان المناهج وإنما هدفه بيان أهمّ التطبيقات الفقهيّة على نقض العلة. كما أنّ هذه الدراسة لم تتعرّض لبيان الفرق بين العلة وما يشبهها من السبب، والدليل، والشرط، والأمانة مما وضّحناه في هذا البحث. وأيضا هذه الدراسة لم تتعرض لمناقشة مسالك العلة، كما هو الحال في هذا البحث.

• مناهج الاجتهاد الفقهي المعاصر، إعداد عارف عز الدين حامد حسونة، وهي أطروحة قدمت لاستكمال متطلبات الحصول على درجة الدكتوراه في الفقه وأصوله في كلية الدراسات العليا بالجامعة الأردنية، نوقشت في تاريخ: 9 كانون الثاني/يناير 2005م. وهذه دراسة تختلف عن هذا البحث؛ لأنها دراسة عامة عن الاجتهاد المعاصر بجميع أنواعه، بينما ينحصر هذا البحث في جانب من قضايا الاجتهاد وهو العلة في القياس وأثرها في ثبوت الحكم وعدمه، وكيفية نقضها.

خطة البحث

لقد تكون البحث من مقدّمة وتمهيد وثلاثة مباحث:

التمهيد: حقيقة العلة، وتحتة ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف العلة

المطلب الثاني: شروط العلة

المطلب الثالث: الفرق بين العلة وما يشبهها

المبحث الأول: طرق الاجتهاد في العلة

المبحث الثاني: مسالك العلة

المبحث الثالث: نماذج تطبيقية على نقض العلة عند الأصوليين

الخاتمة: أهمّ النتائج والتوصيات



التمهيد: حقيقة العلة

المطلب الأول: تعريف العلة

أولاً: العلة لغة: المرض، من عَلَّ يَعْلُ وَاغْتَلَّ أَي مَرَضَ، فَهُوَ عَلِيلٌ. والعلة حَدَثٌ يَشْغَلُ صَاحِبَهُ عَن وَجْهِهِ، وتطلق على العائق، ويقال اعتلّه عن كذا، أي: اعتاقه⁽¹⁾. وقال الجرجاني: "العلة: لغةً: عبارة عن معنى يحلّ بالمحلّ فيتغيّر به حال المحلّ بلا اختيار، ومنه يسمّى المرض علةً؛ لأنّه بحلوله يتغيّر حال الشخص من القوّة إلى الضّعف"⁽²⁾.

ثانياً: تعريف العلة اصطلاحاً: لقد عرّفت العلة بتعريفات عدّة، منها:

تعريف الجرجاني: "العلة عبارة عما يجب الحكم به معه"⁽³⁾.

ومن أهم تعريفات العلة عند الأصوليين ما يلي:

قال الجصاص: "وَأَمَّا الْعِلَّةُ، فَهِيَ الْمَعْنَى الَّتِي عِنْدَ حَدُوثِهِ يَحْدُثُ الْحُكْمُ. فَيَكُونُ وُجُودُ الْحُكْمِ مُتَعَلِّقًا بِوُجُودِهَا، وَمَتَى لَمْ تَكُنْ الْعِلَّةُ لَمْ يَكُنْ الْحُكْمُ، هَذِهِ قَضِيَّةٌ صَحِيحَةٌ فِي الْعَقْلِيَّاتِ..."⁽⁴⁾.

وقيل: هي الوصف الظاهر المنضبط المناسب لشرع الحكم. أو المشتمل على الحكمة، كالمشقة في السفر، والزجر في الحد⁽⁵⁾.

وقد علّقت على هذا التعريف في كتابي (مباحث في أصول الفقه) بأنّ المشقة والزجر وصفان مشتملان على الحكمة، أي: يجمعان بين العلية والحكمة - وهذا عند من يرى من الأصوليين أنّ المشقة في السفر هي علة القصر والفطر - وبيّنت أنّ هناك رأياً مخالفاً لهذا، وهو أنّ العلة هي وصف السفر نفسه. وهذا الرأي الأخير هو الذي رجّحته في الكتاب؛ لأنّ الحكم لا يتعدى بالمشقة في غير السفر، كالأعمال الشاقة، فإنّها لا تبيح الفطر لأصحابها⁽⁶⁾.

قال الأمدى: "اتفق الكل على جواز تعليل حكم الأصل بالأوصاف الظاهرة الجليلة العربية عن الاضطراب سواء أكان الوصف معقولا كالرضى والسخط، أم محسّسا كالقتل والسرقة، أم عرفياً كالحسن والقبح. وسواء أكان موجوداً في محل الحكم كما ذكر من الأمثلة أم ملازماً له غير موجود فيه، كتحريم نكاح الأمة؛ لعله رِق الولد"⁽⁷⁾.

قال صاحب المعتمد: "إِنَّمَا قُلْنَا ذَلِكَ لِأَنَّ طَرِيقَ الْعِلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ هُوَ كَيْفِيَّةٌ تُبَوِّتُ حُكْمَهَا وَتَأْتِيهَا فِيهِ نَحْوُ أَنْ يَثْبُتَ حُكْمُهَا مَعَهَا فِي الْأَصْلِ وَيَنْتَفِي بِانْتِفَائِهَا وَمَعْلُومٌ أَنَّ ذَلِكَ مَوْفُوفٌ عَلَى الشَّرْعِ لِأَنَّ حُكْمَهَا وَكَيْفِيَّةَ ثُبُوتِهَا بِحَسَبِ الْعِلَّةِ حَاصِلَانِ بِالشَّرْعِ فَقَطْ"⁽⁸⁾.



وقال الدبوسي: "فالعلل الشرعية صارت عللاً يجعل الشرع إياها عللاً لا بذواتها، فصارت بذواتها أعلاماً لما لم تكن موجبة. غير أنا سمينا هذه المعاني المستنبطة من النصوص عللاً مجازاً لتعلق وجوب الأحكام بها في حقنا شرعاً لا في حق الله"⁽⁹⁾.

المطلب الثاني: شروط العلة:⁽¹⁰⁾

1. أن تكون مؤثرة في الحكم. "كالبلوغ مؤثر في رفع الحجر عن المال فكأن أولى بأن يكون علة في رفع الحجر في النكاح من الثبوتية؛ لأن الثبوتية لا تؤثر في جنس هذا الحكم الذي هو رفع الحجر"⁽¹¹⁾.

2. أن تكون وصفا ظاهرا.

3. أن تكون وصفا منضبطا، بحيث لا يختلف باختلاف النسب والإضافات، والأفراد والأزمنة والأمكنة.

4. أن تكون مشتملة على حكمة مرادة للشارع لتحصيل مصلحة أو دفع مفسدة.

5. أن تكون مطردة منعكسة. أي: أن يدور الحكم معها وجوداً وعدمًا.

وذكر الدبوسي ما يخالف هذا، وفيه نظر، وهو قوله: "ولا خلاف بين العلماء أن العلة توجد الحكم عند وجودها ولا يعدم عند عدمها بل الحكم يبقى عند العدم على ما كان قبل معرفة العلة"⁽¹²⁾. فهذا فيه نظر لأن الحكم الباقي بعد انعدام العلة ليس هو الحكم الذي ثبت بوجود العلة، وذلك أن التحريم الذي ثبت للخمر لعله الإسكار ينعدم بانعدام الإسكار. ويرى الدبوسي أن انعدام الحكم بانعدام العلة ليس من أثر العلة وإنما هو رجوع إلى الحكم الأصل، ولكن في نهاية كلامه ما يدل على بطلان العلة، وهو مخالف لتطبيقات العلة.

ونص كلامه: "وعدم الحكم عند عدم العلة في الحسيات والعقليات والشرعيات جميعاً ليس بأثر العلة بل كان هذا قبل العلة، وإذا عدت العلة عاد الأمر إلى ما كان من قبل العلة، وإذا لم يكن أثر العلة لم يصح الاستدلال به على كونه علة"⁽¹³⁾. فكأنه يقول: العلة تكون مطرة غير منعكسة، وهذا مخالف لما تقرر في البداية من اشتراط أن تكون العلة مطردة منعكسة.

ولعل كلام الباقي في هذا أوضح، وهو قوله: "التأثير: زوال الحكم لزوال العلة في موضع ما. وذلك أننا قد وصفنا العلة بأنها هي الجالبة للحكم. ويوضح هذا عند القائلين بالتأثير أن يعدم الحكم لعدم العلة في موضع من المواضع. ولو عدم الحكم لعدم العلة في كل موضع لكان عكساً على ما

قدمناه. فإذا زال في بعض المواضع بزوالها وثبت في بعض المواضع مع تعذر زوالها، كان ذلك تأثيراً. بمعنى أن لهذه العلة تأثيراً في ذلك الحكم، إذ قد يزول في بعض المواضع بزوالها⁽¹⁴⁾.

والحاصل أنّ الحكم إذا كان معللاً بعلة واحدة - وهو محلّ النزاع - فلا بدّ أن يدور الحكم معها وجوداً وعدماً. وأما وجود الحكم مع تخلّف العلة فهو خارج محلّ النزاع لأنّه لا يكون إلا في حالة كون الحكم معللاً بعلتين فأكثر، وهو ما يسمّونه في الاعتراضات بالعكس. يقول الغزالي: "وَجُودُ الْحُكْمِ دُونَ الْعِلَّةِ، وَهُوَ الْمُلَقَّبُ بِالْعَكْسِ وَتَعْلِيلُ الْحُكْمِ بِعِلَّتَيْنِ"⁽¹⁵⁾. وقال صاحب المعتمد: "وَأَيْمًا جَازَ وجود الحكم مع فقدتها لأنّه يجوز أن يخلفها علة أخرى"⁽¹⁶⁾.

6. ألا تعارضها من العلل ما هي أقوى منها.

7. ألا تعود على أصلها بالإبطال. كقول الحنفيّة -على خلاف المعتمد في المذهب- بأنّ العلة في

بدء الصلاة بالتكبير هو تعظيم الله -عزّ وجلّ- فلو ابتدأ الإنسان الصلاة بأيّ لفظ يدل على التعظيم فإنه يجزئ⁽¹⁷⁾. كأن يقول: الله أعظم أو الله العظيم، أجزاء ذلك. وهذا خلاف رأي الجمهور القائلين بأن ذلك لا يجزئه. وهذه العلة تعود على أصل الحكم بالإبطال، وأصل الحكم هو قول النبي -صلى الله عليه وسلم- «مِفْتَاحُ الصَّلَاةِ الْوُضُوءُ، وَتَحْرِيْمُهَا التَّكْبِيرُ، وَتَحْلِيلُهَا التَّسْلِيمُ»⁽¹⁸⁾.

المطلب الثالث: الفرق بين العلة وما يشبهها

أولاً: الفرق بين العلة والسبب

الفرق بينهما من عدة وجوه، منها:

1- أنّ العلة تؤثر في المعلول من غير اختياره، كالمرض والجرح. والسبب يقع باختيار المسبّب مثل الجراح والرامي والضارب. قال الدبوسي: "كالمرض يسمى علة لتغير حكم حال الإنسان بحلوله لا عن اختيار للمريض فيه، وكذلك الجرح علة الموت إذا سرى إليه لهذا الحد، ولا يسمى الجراح علة لأنه مختار غير حال بالمجروح"⁽¹⁹⁾.

2- المعلول يكون واجبا بوجود العلة، وليس كذلك في السبب، لأنّ السبب في الأصل اللغوي هو الطريق، ويطلق على الحبل أيضا، ثم استعير لكل شيء هو مدخل لغيره، من غير أن يكون ذلك الغير واجبا به بل بعلة أخرى غير حادثة بما كان سببا، كالحبل الذي لا يوصل إلى الماء



الذي هو المقصود بدونه، ولا يوصل به بل باستيفاء النازح بقوته والحبل آلة⁽²⁰⁾. فثبت بذلك أنّ في السبب معنى العلة⁽²¹⁾.

3- أنّ بينهما عمومًا وخصوصًا. فأما العموم فهو أنه يلزم من وجودهما الوجود ومن عدمهما العدم. وأما الخصوص ففي العلة يلزم من عدمها العدم لا لذاتها، وفي السبب يلزم من عدمه العدم لذاته. وعليه فكل علة سبب وليس كل سبب علة⁽²²⁾.

4- ما لم تظهر حكمته للعقل فهو سبب فقط، كدلوك الشمس لدخول وقت صلاة الظهر، وهو غير معقول المعنى. وما ظهرت حكمته للعقل فهو علة وسبب، كتحريم الخمر من أجل الإسكار.

ثانيا: الفرق بين العلة والأمانة أو العلامة

العلة والأمانة تشتركان في كونهما علامة على شيء معيّن، إلا أنّ الأمانة مثل الشرط لا يلزم من وجودها الوجود ويلزم من عدمها العدم لا لذاتها، بخلاف العلة فإنها يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم لا لذاتها. ولهذا قال الدبوسي: وفي العلة الشرعية معنى العلامة، وفي الشرط معنى العلة والعلامة. والعلامة علامة تشبه بالشرط والعلّة، ففيهما معنى العلامة لا يمتاز بعضها عن بعض إلا بجِدِّ تَأَمَّلٍ⁽²³⁾.

ثالثا: الفرق بين العلة والدليل

بينهما عموم وخصوص من جهتين:

الجهة الأولى: أنّ العلة الشرعية يمكن أن تطلق على الدليل؛ لأنها دللتنا على حكم الله في الفروع كما قال الدبوسي. ولا يسمى الدليل علة لأنّ في العلة معنى الإيجاب، وليس الدليل كذلك، مثل الدخان فإنه دليل على النار ولا يسمى علة على النار⁽²⁴⁾.

هذا في النظر المطلق إلى العلة. أما العلة الشرعية المنصوصة فلا فرق بينهما وبين الدليل؛ لكونها جزءًا من الدليل. وذلك مثل قول الله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾، [المائدة: 38]، وقوله تعالى ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾، [النور: 2]. فوصف السرقة في الآية الأولى هو العلة. ووصف الزنى في الآية الثانية هو العلة، وهما جزء من الآيتين. وقوله عليه الصلاة والسلام: «قَدْ كُنْتُ مَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ، فَقَدْ أُذِنَ لِمُحَمَّدٍ فِي زِيَارَةِ قَبْرِ أُمِّهِ، فَزُورُوهَا فَإِنَّهَا



تُذَكِّرُ الْآخِرَةَ»⁽²⁵⁾ ووصف التذكير بالآخرة في الحديث هو علة جواز زيارة القبور، وهو جزء من الحديث.

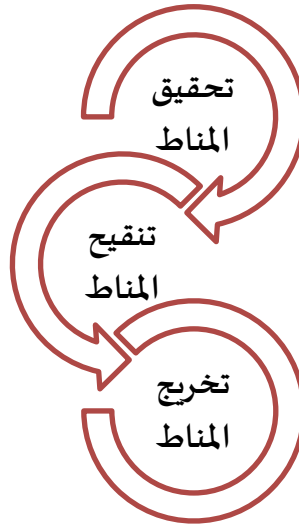
الجهة الثانية: أن كل دليل على شيء علة في حق علمك لأن العلم وجب لك به. وصار حد الدليل ما أتى منه فعل الدلالة بحيث لو تأمله ذو البصيرة لاستدل به واهتدى، وسواء فيه تأمل أو لا، فأوجب العلم قطعاً أو كان دونه حداً، وصار حد العلة ما تعلق به الإحداث والإيجاد بلا اختيار بقدر الحلول بمحل الحكم ولكن في علل الشرع يراد بها ما تعلق بحلولها وجوب الأحكام في حقنا لا حدوثها في أنفسها بذوات تلك العلل⁽²⁶⁾.

رابعاً: الفرق بين العلة والشرط

- 1- أنهما يشتركان في كونهما علمًا وأمانة وعلامة على شيء، ولكنهما يختلفان في كون الشرط علمًا على الشيء من حيث أنّ الوجود يكون مضافاً إليه دون الوجوب. بخلاف العلة فإنها اسم لما يضاف إليه الوجوب⁽²⁷⁾. فعلم بذلك أنّ في الشرط معنى العلة والعلامة⁽²⁸⁾.
- 2- أن الشرط يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته، بينما العلة يلزم من وجودها الوجود ومن عدمها العدم لا لذاتها⁽²⁹⁾.

المبحث الأول: طرق الاجتهاد في العلة

الاجتهاد في العلة عند الأصوليين يكون بثلاث طرق، هي:





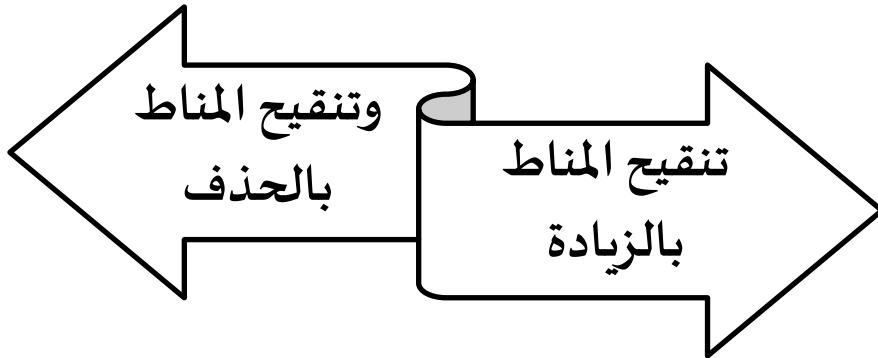
أولاً: تحقيق المناط، ويقصد به إثبات الحكم المتفق عليه في صورة النزاع.⁽³⁰⁾ قال الشاطبي: "الاجتهاد المتعلق بتحقيق المناط، وهو الذي لا خلاف بين الأمة في قبوله، ومعناه: أن يثبت الحكم بمدركه الشرعي، ولكن يبقى النظر في تعيين محله"⁽³¹⁾. مثل وصف العدالة المنصوص عليه في وقوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾، [الطلاق: 2]. فإنه قد ثبت بالآية فتعيين شخص بعينه على أنه عدل هو ما يسمى بتحقيق المناط، أي: تحقيق صفة العدالة فيه؛ ذلك أن الناس متفاوتون في العدالة، فهناك طرفان ووسط، طرف أعلى وطرف أدنى والوسط بينهما، وهذا الوسط غامض، لا بد فيه من بلوغ حدّ الوسع، وهو الاجتهاد⁽³²⁾.

ومن أمثله كذلك قوله تعالى: ﴿فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾، [المائدة: 95]. "فالمثلية منصوص عليها ولكن تعيين صورة المثل متنازع فيها، فإثبات الحكم مثلا في شاة معينة هو تحقيق المناط"⁽³³⁾. يقول الشاطبي: "وهذا ظاهر في اعتبار المثل؛ إلا أن المثل لا بدّ من تعيين نوعه، وكونه مثلا لهذا النوع المقتول، ككون الكبش مثلا للضبع، والعنز مثلا للغزال..."⁽³⁴⁾.

ثانياً: تنقيح المناط: ويقصد به: "تهذيب العلة وتصفيتها مما لا يصلح من الأوصاف للتعليل للحكم واعتبار الصالح منها فقط"⁽³⁵⁾.

يقول الشاطبي: "المسمى بتنقيح المناط، وذلك أن يكون الوصف المعتبر في الحكم المذكورا مع غيره في النص، فينقح بالاجتهاد، حتى يميز ما هو معتبر مما هو ملغى، كما جاء في حديث الأعرابي الذي جاء ينتف شعره ويضرب صدره"⁽³⁶⁾.

وهو نوعان:



أ- تنقيح المناط بالزيادة، وهو أن يدلّ ظاهر الكتاب والسنة على التعليل بوصف فينظر فيه المجتهد ويحذف خصوص ذلك الوصف ويضيف الحكم للمعنى الأعم⁽³⁷⁾. مثل دلالة ظاهر قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَحْصِنَ فَإِنَّ أَتَيْنَ بِفَلْحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفٌ مَّا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾ [النساء: 25]. فقد ظهر للمجتهد أن تخصيص الأمة بالذكر لم يقصد الشارع به تعليق الحكم بوصف الأنوثة، ولذلك أضاف الحكم إلى وصف أعمّ وهو وصف الرقّ الذي يجمع بين الأمة والعبد، فاستويا بذلك في تشطير العذاب، حيث خرجت الأمة من عموم لفظ الزانية بالآية المتقدمة، وخرج العبد من عموم لفظ الزاني بالقياس على الأمة؛ لعلّة جامعة بينهما وهي الرقّ.

ب - تنقيح المناط بالحذف، "وهو أن يذكر الشارع الحكم بعد أوصاف متعدّدة، بعضها يصلح للتعليل وبعضها لا يصلح للتعليل، فيحذف المجتهد ما لا يصلح ويُبقي ما يصلح فقط للتعليل"⁽³⁸⁾. مثل ما جاء في حديث الأعرابي الذي جامع في نهار رمضان فجاء إلى النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يضرب صدره وينتف شعره ويقول هلكت، وقعت على أهلي في رمضان⁽³⁹⁾. فالأوصاف التي ذكرت غير الجماع، من ضرب الصدر، ونتف الشعر كلها تحذف، ويبقى فقط وصف الجماع؛ لأنه هو الوصف الظاهر المنضبط الذي يمكن أن يتعدّى به الحكم.

ج- تخرّيج المناط، "وهو أن يذكر الشارع الحكم ومحلّه ولا يتعرّض للعلّة فيأتي المجتهد وينظر في الأوصاف التي يتّصف بها المحلّ ويستخرج منها ما يصلح للتعليل"⁽⁴⁰⁾. يقول الأمدي: "وأما تخرّيج المناط فهو النظر والاجتهاد في إثبات علّة الحكم الذي دلّ النصّ أو الإجماع عليه دون عليّته"⁽⁴¹⁾.

ومن أمثلته استنباط الأئمة الأربعة علّة الربا في الأصناف الستة المذكورة في حديث الصحيحين: عَنْ عُبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الدَّهَبُ بِالدَّهَبِ، وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ، وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ، وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ، وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ، وَالْمِلْحُ بِالمِلْحِ، مِثْلًا بِمِثْلٍ، سِوَاءَ بِسِوَاءٍ، يَدًا بِيَدٍ، فَإِذَا اخْتَلَفَتْ هَذِهِ الْأَصْنَافُ، فَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ، إِذَا كَانَ يَدًا بِيَدٍ»⁽⁴²⁾.

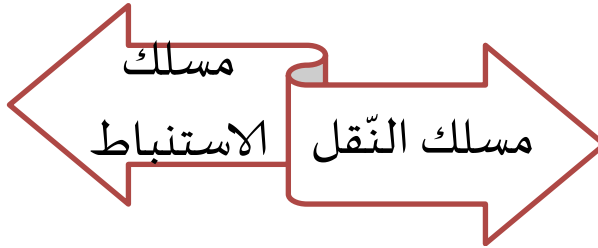
فقد صرح النصّ بجريان الربا في الأصناف الستة المذكورة ولم يتعرّض لبيان العلّة في جريان الربا فيها، فاجتهد الفقهاء في استخراج الأوصاف المناسبة للعلّة، فحصرها في خمسة أوصاف: الكيل والوزن، الاقتيات والادخار، الطعميّة، حيث استخرج كل إمام من الأوصاف الثابتة للمحل ما يراه أنسب للتعليل. ففي الذهب والفضة، منهم من استخرج علّة الثمنيّة وهم الجمهور؛ المالكيّة⁽⁴³⁾،



والشافعية⁽⁴⁴⁾، ورواية عند الحنابلة هي اختيار ابن القيم⁽⁴⁵⁾، وعليها جمهور العلماء المعاصرين. ومنهم من استخرج علة الوزن وهم الحنفية⁽⁴⁶⁾، والحنابلة في أشهر الروايات عن الإمام أحمد⁽⁴⁷⁾. وفي الأصناف الأربعة اختار الحنفية الكيل والوزن، واختار المالكية الاقتيات والادخار، واختار الشافعية الطعمية، وأما الحنابلة فاختاروا الكيل والوزن والطعمية⁽⁴⁸⁾. قال الأمدي: "وهذا في الرتبة دون النوعين الأولين - أي: تحقيق المناطق وتنقيح المناطق - ولذلك أنكروا أهل الظاهر والشيعة وطائفة من المعتزلة البغداديين"⁽⁴⁹⁾.

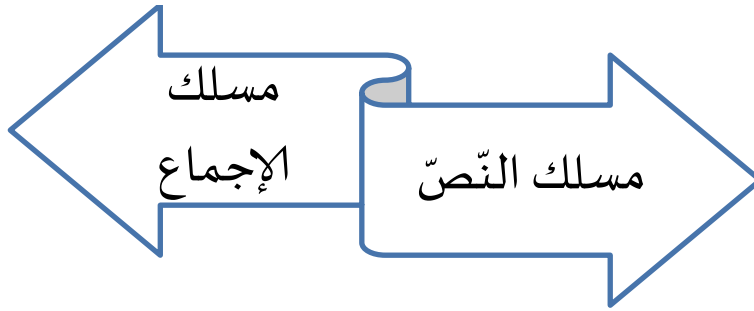
نستنتج مما تقدّم أن تخريج المناطق هو إثبات العلة في الأصل. وتحقيق المناطق هو إثبات العلة في الفرع. وأما تنقيح المناطق فهو تهذيب الأوصاف وتصفيها لاختيار الوصف المناسب للحكم. المبحث الثاني: مسالك العلة⁽⁵⁰⁾

وهي باختصار:



المقصود بمسالك العلة طرق الكشف عن العلة وإثباتها، والعلة الشرعية طريق ثبوتها هي الشرع، وقد علم أنّ إثبات الشرع إما أن يكون بالنقل أو الاستنباط، فتقرّر بذلك أنّ العلة إما أن تكون منقولة أو مستنبطة. وفي هذا يقول أبو الحسين البصري صاحب المعتمد في أصول الفقه: "باب في أن طريق العلة الشرعية الشرع فقط. إنّما قلنا ذلك لأن طريق العلة الشرعية هو كيفية ثبوت حكمها وتأثيرها فيه نحو أن يثبت حكمها معها في الأصل وينتفي بانتفائها ومعلوم أن ذلك موقوف على الشرع لأن حكمها وكيفية ثبوتها بحسب العلة حاصلان بالشرع فقط... اعلم أنه لما كانت طرق العلل الشرعية وكانت الطرق الشرعية إمّا لفظاً وإمّا استنباطاً كانت طرق العلل الشرعية إمّا لفظاً وإمّا استنباطاً والألفاظ الدالة على ذلك إمّا صريحة وإمّا منبهة"⁽⁵¹⁾.

القسم الأول: إثبات العلة بالنقل: والنقل هنا يشمل ما كان دليلاً بنفسه وهو نصّ الكتاب والسنة، وما كان متضمناً للدليل وهو الإجماع، فيتحصل من هذا التقسيم نوعان من النقل⁽⁵²⁾:



النوع الأول: مسلك النصّ، ويشمل نصوص الكتاب والسنة، وهو إما أن يكون صريحاً أو ظاهراً أو إيماءً.

1- الصريح: وهو ما أفاد بلفظه، أو هو ما صرح فيه بذكر لفظ العلة أو ما يقوم مقام لفظ العلة، فالأول لا نكاد نجد له مثالا في النصوص الشرعية، وقد مثل له صاحب المعتمد بقول القائل غيره: أوجبت عليك كذا لعلّة كذا. وأما الثاني فمن أمثله قول الله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾، (الأنفال: 13، والحشر: 3). ﴿أَفَنَضْرِبُ عَنْكُمْ الذِّكْرَ صَفْحًا أَن كُنْتُمْ قَوْمًا مُّسْرِفِينَ﴾، (الزخرف: 5). وقوله تعالى: ﴿حِكْمَةٌ بَلِغَةٌ﴾، (القمر: 5) ومنه ما كان بلفظ (كيلا يكون كذا) كقوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةٌ بَيْنَ الْأَعْيَانِ مِنْكُمْ﴾، (الحشر: 7). أو بلفظ (من أجل كذا)، كقوله صلى الله عليه وسلم: «إِنَّمَا جُعِلَ الْإِسْتِثْنَانُ مِنْ أَجْلِ الْبَصْرِ»⁽⁵³⁾. وقوله عليه الصلاة والسلام: «إِنَّمَا تَهَيَّئْتُمْ مِنْ أَجْلِ الدَّاقَةِ الَّتِي دَقَّتْ، فَكُلُّوا وَادَّخِرُوا وَتَصَدَّقُوا»⁽⁵⁴⁾.

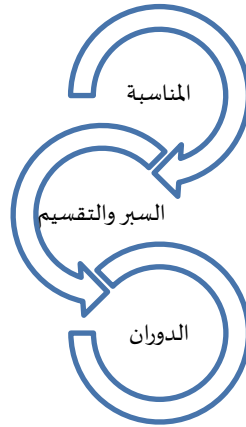
2- الظاهر: وهو ما أفاد العلة بالواسطة أو هو ما احتمل معنى خفياً مع المعنى الظاهر. ومن أمثله قول الله تعالى: ﴿فَأَلْقَتْهُ سَوَاءَ الْفِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾، (القصص: 8). فالعلة الظاهرة في الآية هي قوله: ليكون لهم عدواً وحزناً. ولكن اللفظ يحتمل عللاً أخرى: كونه قرّة عين لهم، وكونهم ينتفعون به، كما هو صريح الآية الأخرى: ﴿قُرَّتْ عَيْنِي لِي وَلِئِكَ لَا تَقْتُلُوهُ عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَوَلَدًا﴾، (القصص: 9). وقوله تعالى: ﴿مَنْ أَجَلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾، (المائدة: 32).



فالآية ليست علة متعلقة بالقتل الذي حدث بين ابني آدم فحسب، بل تحتل عموم حرمة النفس البشرية، ووجوب حفظها. وحديث: «تزوجوا الودودَ الودودَ فإني مكاتِرٌ بكمُ الأمم»⁽⁵⁵⁾. فالعلة الظاهرة المنصوص عليها هي تكثير سواد أمة محمد صلى الله عليه وسلم، ولكن اللفظ يحتمل علا أخرى، مثل: كون الأولاد قرة عين لأبويهم، ولأن الأولاد سند وذخر لأبويهم... إلخ. ولا نكاد نجد فرقاً بين بعض أمثلة الصريح وأمثلة الظاهر، ولهذا فإن الجمهور يمثلون بهذه الأمثلة للصريح وللظاهر⁽⁵⁶⁾.

3- الإيماء، وهو لغة: الإشارة والتنبيه. واصطلاحاً: اقتران الحكم بوصف إن يكن لغير التعليل يكن الكلام معيباً عند العقلاء. ومن أمثلته: ترتيب الحكم على الوصف بالفاء، كقول الله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾، (المائدة: 38). ومنه قول راوي الحديث: «سها رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد»⁵⁷ ومن أمثلته كذلك ترتيب الحكم على الوصف بالجزاء، كقول الله تعالى: ﴿يَنْسَاءَ النَّبِيِّ مَنْ يَأْتِ مِنْكُ بِفَاحِشَةٍ مُّبَيَّنَةٍ يُضَعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ﴾، (الأحزاب: 30). وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا﴾، (الطلاق: 2). وقوله صلى الله عليه وسلم: «من اتخذ كلباً إلا كلب ماشية أو صيد أو زرع انتقص من أجره كل يوم قيراط»⁽⁵⁸⁾.

النوع الثاني: مسلك الإجماع: وهو أن يثبت كون الوصف علة في حكم الأصل بالإجماع⁽⁵⁹⁾. مثاله: إجماعهم على أن مزيد القرابة من جهة الأم سبب تقديم الأخ الشقيق على الأخ لأب في الميراث. وإجماعهم على أن وصف الصغر مؤثر في الولاية على المال⁽⁶⁰⁾.
القسم الثاني: إثبات العلة بالاستنباط، وهو ثلاثة أنواع⁽⁶¹⁾:



النوع الأول: مسلك المناسبة، وهي المصلحة التي شرع الحكم لأجلها. وبعبارة أخرى: هي الحكمة المناسبة لشرع الحكم. من أمثلتها: ترتيب تحريم الخمر على الإسكار. فالمناسبة هي مصلحة حفظ العقل. يدل عليه قول الغزالي: "وَالْإِكْتِفَاءُ بِمُجَرَّدِ الْمُنَاسَبَةِ فِي إِثْبَاتِ الْحُكْمِ مُخْتَلَفٌ فِيهِ وَيَنْشَأُ مِنْهُ أَنَّ الْمُرَادَ بِالْمُنَاسِبِ مَا هُوَ عَلَى مِثْلِ الْمَصَالِحِ بِحَيْثُ إِذَا أُضِيفَ الْحُكْمُ إِلَيْهِ انْتَضَمَ. مِثَالُهُ قَوْلُنَا: حُرِّمَتِ الْخَمْرُ؛ لِأَنَّهَا تُزِيلُ الْعَقْلَ الَّذِي هُوَ مَنَاطُ التَّكْلِيفِ وَهُوَ مُنَاسِبٌ"⁽⁶²⁾. وقال الجويني: "إذا كانت الصفات مناسبة للأحكام المنوطة بالموصوف بها مناسبة العلة معلولاتها فذكرها يتضمن انتفاء الأحكام عند انتفاءها... فإذا لاحت المناسبة جرى ذلك على صيغة التعليل"⁽⁶³⁾. والمناسبة أقسام ودرجات:

فمنها ما نص الشارع على اعتبارها، وهي إما أن تكون مؤثرة في الحكم، وهي التي تعتبر عينها في عين الحكم، كاعتبار عين الزنى في عين الجلد. أو تكون ملائمة للحكم وهي التي تعتبر عينها في جنس الحكم، كاعتبار عين الصغر في جنس الولاية بالإجماع⁽⁶⁴⁾.

ومنها ما علم إلغاء الشارع لها، كالفتوى بإلزام الحاكم بالصوم في كفارة الجماع في نهار رمضان، لمصادمتها لترتيب النص⁽⁶⁵⁾.

ومنها ما لم يعلم اعتبارها ولا إلغاؤها، وهي المصلحة المرسله. وهي موضع النظر والاجتهاد، والوصف المناسب فيها إما أن يكون لمصلحة ضرورية أو لمصلحة حاجية أو لمصلحة تحسينية. فما كان لمصلحة ضرورية يجوز التعليل به بلا خلاف، وترتيب الحكم على وفقه وإن خالف نصاً معيناً. كجواز رمي الكفار الذين تترسوا بأسرى المسلمين. وجمع أبي بكر رضي الله عنه صحف القرآن المتفرقة، وجمع عثمان رضي الله عنه المسلمين على مصحف واحد⁽⁶⁶⁾.

قال الغزالي: "وَالظَّنُّ عَلَى مَرَاتِبٍ: وَأَقْوَاهُ الْمُؤَثَّرُ، فَإِنَّهُ لَا يُعَارِضُهُ إِلَّا اِحْتِمَالُ التَّغْلِيلِ بِتَخْصِيصِ الْمَحَلِّ، وَدُونَهُ الْمَلَائِمُ، وَدُونَهُ الْمُنَاسِبُ الَّذِي لَا يَلَائِمُ، وَهُوَ أَيْضًا دَرَجَاتٌ وَإِنْ كَانَ عَلَى ضَعْفٍ، وَلَكِنْ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ قُوَّةِ الْمُنَاسَبَةِ، وَرَبَّمَا يُورِثُ الظَّنَّ لِبَعْضِ الْمُجْتَهِدِينَ فِي بَعْضِ الْمَوَاضِعِ فَلَا يُفْطَعُ بِبَطْلَانِهِ. وَلَا يُمْكِنُ ضَبْطُ دَرَجَاتِ الْمُنَاسَبَةِ أَصْلًا بَلْ لِكُلِّ مَسْأَلَةٍ ذَوْقٌ آخَرَ يَنْبَغِي أَنْ يَنْظُرَ فِيهِ الْمُجْتَهِدُ"⁽⁶⁷⁾.



النوع الثاني: مسلك السبر والتقسيم

أولاً: تعريف السبر والتقسيم

السبر لغة: الاختبار، ومنه سبر الطبيب الجرح إذا اختبره وفحصه ليعرف غوره وعمقه. جاء في كتاب العين: "السَّبْرُ: التَّجْرِبَةُ، وَسَبَرَ مَا عِنْدَهُ أَي: جَرَّبَهُ. وَسَبَرَ الْجُرْحَ بِالْمَسْبَارِ أَي: نَظَرَ مَا مَقْدَارَهُ"⁽⁶⁸⁾. ويقال: سَبَرَ الْجُرْحَ يَسْبُرُهُ وَيَسْبِرُهُ سَبْرًا إِذَا نَظَرَ مِقْدَارَهُ وَقَاسَهُ لِيَعْرِفَ غَوْرَهُ وَقَعْرَهُ لِلْقَصَاصِ أَوْ لِلدَّوَاءِ"⁽⁶⁹⁾.

والتقسيم لغة: هو الحصر، والتخيير. جاء في التعريفات للجرجاني: "التقسيم: ضمُّ مختصٍّ إلى مشترك، وحقيقته أن ينضم إلى مفهوم كلي قيود مخصّصة مجامعة، إما متقابلة أو غير متقابلة. أو ضم قيود متخالفة بحيث يحصل عن كل واحدٍ منهم قسم"⁽⁷⁰⁾ ويوضح هذا المفهوم ما ذكره صاحب القاموس في خروج الواو عن إفادة مطلق الجمع، ومحلّ الشاهد في كلامه أن الواو تكون بمعنى (أو) "في التقسيم نحو: الكلمة اسم وفعل وحرف. وبمعناها في الإياحة: جالس الحسن وابن سيرين، أي: أحدهما. وبمعناها في التخيير: وقالوا نأث فاختَر لها الصَّبْرَ والبِكا"⁽⁷¹⁾.

فيكون معنى السبر والتقسيم اصطلاحاً هو: حصر الأوصاف غير المنصوص عليها الموجودة في الأصل، واختيار ما يصلح للعلية، وإلغاء الأوصاف التي لا تصلح للعلية"⁽⁷²⁾.

قال الجرجاني في التعريفات: "السبر والتقسيم: كلاهما واحد، وهو إيراد أوصاف الأصل، أي المقيس عليه، وإبطال بعضها؛ ليتعين الباقي للعلية"⁽⁷³⁾.

قال الجويني: "ومعناه على الجملة: أنّ الناظر يبحث عن معان مجتمعة في الأصل ويتبعضها واحداً واحداً ويبين خروج أحادها عن صلاح التعليل به إلا واحداً يراه ويرضاه"⁽⁷⁴⁾.

وقال الغزالي: "السَّبْرُ وَالتَّقْسِيمُ وَهُوَ دَلِيلٌ صَحِيحٌ، وَذَلِكَ بِأَنْ يَقُولَ: هَذَا الْحُكْمُ مُعَلَّلٌ وَلَا عِلَّةَ لَهُ إِلَّا كَذَا أَوْ كَذَا، وَقَدْ بَطَلَ أَحَدُهُمَا فَتَعَيَّنَ الْآخَرُ"⁽⁷⁵⁾.

مثاله: حصر أوصاف البُرِّ بآته مقتاة، مدّخر، مطعوم، مكيل، موزون. كما فعل الأئمة الأربعة مع الأصناف الربوية الواردة في صحيح مسلم عن عبادة بن الصّامِت، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، وَالْمَلْحُ بِالْمَلْحِ، مِثْلًا بِمِثْلٍ، سَوَاءً بِسَوَاءٍ، يَدًا بِيَدٍ، فَإِذَا اخْتَلَفَتْ هَذِهِ الْأَصْنَافُ، فَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ، إِذَا كَانَ يَدًا بِيَدٍ»⁽⁷⁶⁾.



ثانيا: الفرق بين العلة المستنبطة بالسبر والتقسيم والعلّة المثبتة بتنقيح المناط⁽⁷⁷⁾

الفرق بينهما من وجوه:

أحدها: من حيث الإثبات: العلة المستنبطة بالسبر والتقسيم مختارة من أوصاف غير منصوص عليها. وأما العلة المثبتة بتنقيح المناط فهي مختارة من أوصاف منصوص عليها. الثاني: من حيث العلاقة بين الأوصاف: الوصف المستنبط بالسبر والتقسيم له علاقة وثيقة بالأوصاف الملغاة، كالعلاقة بين الكيل والوزن والادخار والطعمية واللاقتيات. وأما الوصف المختار بتنقيح المناط فلا مناسبة بينه وبين الأوصاف الملغاة. ألا ترى أنه لا علاقة بين لفظ الأعرابي والجماع والهالك وتنف الشعر؟

الثالث: من حيث دلالة الوصف المستبقى في كل منهما: الوصف المختار بتنقيح المناط أكثر انضباطاً من الوصف المختار بالسبر والتقسيم، ذلك أنّ الوصف المستبقى بتنقيح المناط وصف الشارع، وأما الوصف المستبقى بالسبر والتقسيم فهو وصف المجتهد. ومن ثمّ فإنّ دلالة الوصف المستبقى بتنقيح المناط أقوى من المستبقى بالسبر والتقسيم.

النوع الثالث: مسلك الدوران

وهو اصطلاحاً: ترتّب الحكم على وصف وجوداً وعدمًا. ويسمى الطرد والعكس، والدوران الوجودي والعدمي⁽⁷⁸⁾.

قال السبكي: "الدوران: وهو أن يحدث الحكم بحدوث وصف وينعدم بعده وهو يفيد ظناً، وقيل: قطعاً"⁽⁷⁹⁾.

ومن أمثله: أنّ عصير العنب قبل أن يدخله الإسكار ليس بحرام إجماعاً، فإذا دخله الإسكار كان حراماً إجماعاً، وإذا ذهب عنه الإسكار ذهب التحريم، فلما دار التحريم مع الإسكار وجوداً وعدمًا علمنا أنّ الإسكار هو علة التحريم.

والدوران كغيره من أنواع مسالك العلة بالاستنباط محل اختلاف بين الأصوليين. ولاعتبار الدوران دليلاً على عليّة الوصف ثلاثة قيود ذكرها الأمدي ثم عقبها بالاعتراض لأنه يرى أنّ مُجَرَّد الدَوْرَانِ لَا يَدُلُّ عَلَى التَّغْلِيلِ بِالْوَصْفِ، وهي: "أَنَّ يَكُونَ حُدُوثُ ذَلِكَ الْأَثَرِ مُرْتَبّاً عَلَى وُجُودِ ذَلِكَ الْوَصْفِ تَرْتِيباً عَقْلِيّاً بِحَيْثُ يُصَدَّقُ قَوْلُ الْقَائِلِ: وَجِدَ هَذَا الشَّيْءُ فَحَدَّثَ ذَلِكَ الْأَثَرُ، وَأَنَّ لَا يَقْطَعُ بِخُرُوجِ هَذَا الْوَصْفِ عَنْ أَنْ يَكُونَ عِلَّةً وَمُوجِباً لِحُدُوثِ ذَلِكَ الْأَثَرِ، وَأَنَّ لَا يَقْطَعُ بِوُجُودِ عِلَّةٍ أُخْرَى لِهَذَا الْحُكْمِ سِوَى هَذَا الْوَصْفِ... وَالِدَوْرَانُ يَهْدِيهِ الْقُبُودُ مُتَحَقِّقٌ فِي السُّكْرِ مَعَ التَّحْرِيمِ، فَكَانَ دَلِيلًا عَلَى كَوْنِهِ عِلَّةً"⁽⁸⁰⁾.



المبحث الثالث: نماذج تطبيقية على نقض العلة عند الأصوليين

النقض في اللغة: هو إفساد ما أبرمت من حبل أو بناء أو عقد أو عهد⁽⁸¹⁾.

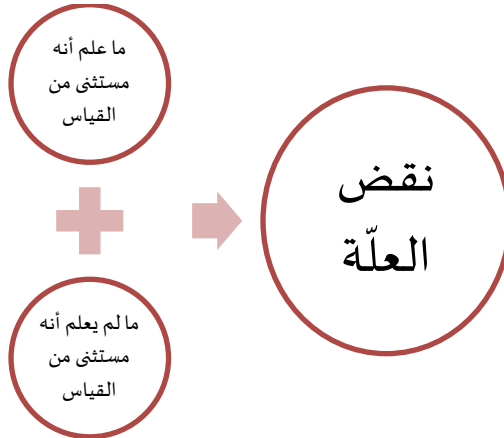
ومنه قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَا﴾ [النحل: 92]. وفي الاصطلاح: يتفق جميع الأصوليين على أنّ النقض هو تخلف الحكم عن العلة، أو عدم اطراد العلة، أو وجود العلة بدون الحكم. وتختلف عباراتهم في بيان ذلك. وذلك أنّ الأصل هو: أنّ الحكم يدور مع علته وجوداً وعدماً، فإذا وجدت العلة وجد الحكم، وإذا انعدمت انعدم الحكم. والنقض: هدم لهذه القاعدة، حيث توجد العلة ولا يوجد الحكم معها. وقد عرّفه الباجي بقوله: "النقض: وجود العلة وعدم الحكم"⁽⁸²⁾ وعرّفه الجويني بأنه: "تخلف الحكم في بعض الصور مع وجود ما ادّعاه المعلل علة"⁽⁸³⁾. وقال الغزالي: "النقض: ومعناه إبداء العلة مع تخلف الحكم"⁽⁸⁴⁾.

وقد اتفقوا على أنّ النقض قد يرد على العلة المنصوصة وعلى العلة المستنبطة، واختلفوا في إبطاله للعلة على أقوال متعدّدة، خلاصتها:

القول الأول: ذهب معظم الأصوليين إلى أنّ النقض يبطل العلة المستنبطة دون المنصوصة⁽⁸⁵⁾ وهو اختيار الجويني⁽⁸⁶⁾.

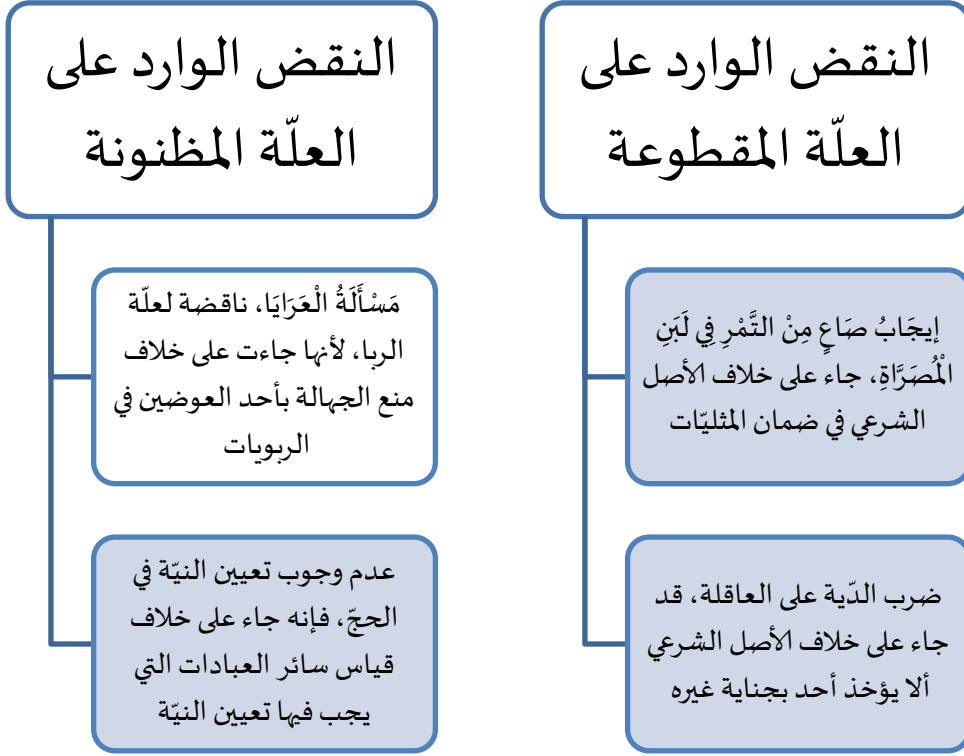
القول الثاني: وحكي عن أصحاب أبي حنيفة أنّ النقض ليس من مبطلات العلة، ولكن متى عورضت علة المعلل بنقض فعلية تعليل تلك المسألة التي ألزمها نقضا والفصل بينهما وبين المسائل التي ادّعى اطراد العلة فيها⁽⁸⁷⁾.

وينقسم نقض العلة إلى قسمين، هما:





القسم الأول: ما علم أنه مستثنى من القياس، وهو نوعان:



وهذا القسم من النقض بنوعيه لا يبطل العلة، فإنها تبقى علة فيما وراء صورة الاستثناء. لأنَّ الوارد مورد الاستثناء لا يقدح في العلة باتفاق الأصوليين. وفي هذا يقول الغزالي: "وَهُوَ يَنْقَسِمُ إِلَى مَا يُعْلَمُ أَنَّهُ وَرَدَ مُسْتَثْنَى عَنِ الْقِيَاسِ، وَإِلَى مَا لَا يَظْهَرُ ذَلِكَ مِنْهُ فَمَا ظَهَرَ أَنَّهُ وَرَدَ مُسْتَثْنَى عَنِ الْقِيَاسِ مَعَ اسْتِبْقَاءِ الْقِيَاسِ فَلَا يَرُدُّ نَقْضًا عَلَى الْقِيَاسِ وَلَا يُفْسِدُ الْعِلَّةَ بَلْ يُخَصِّصُهَا بِمَا وَرَاءَ الْمُسْتَثْنَى فَتَكُونُ عِلَّةً فِي غَيْرِ مَحَلِّ الِاسْتِثْنَاءِ وَلَا فَرْقَ بَيْنَ أَنْ يَرِدَ ذَلِكَ عَلَى عِلَّةٍ مَقْطُوعَةٍ أَوْ مَظْنُونَةٍ"⁽⁸⁸⁾.

النوع الأول: النقص الوارد على العلة المقطوعة

ومن أمثلته: إِيْجَابُ صَاعٍ مِنَ التَّمْرِ فِي لَبَنِ الْمُصْرَاةِ. فالأصل أن المثليات تردّ بالمثل، وعلة ذلك تماثل الأجزاء، وقد خالف الشارع هذا الأصل لا لإبطال العلة، وإتّما استثنى هذه الصورة من محلّ القياس. كما قال الغزالي: "فَإِنَّ عِلَّةَ إِجَابِ الْمَثَلِ فِي الْمَثَلِيَّاتِ الْمُتَّفَقَةِ تَمَاثُلُ الْأَجْزَاءِ، وَالشَّرْعُ لَمْ يَنْقُضْ



هَذِهِ الْعِلَّةُ إِذْ عَلِمْنَا تَعْوِيلَنَا فِي الضَّمَانَاتِ لَكِنْ اسْتَثْنَى هَذِهِ الصُّورَةَ فَهَذَا الْإِسْتِثْنَاءُ لَا يُبَيِّنُ لِلْمُجْتَمِعِ فَسَادَ هَذِهِ الْعِلَّةِ⁽⁸⁹⁾.

ومنه: ضرب الدية على العاقلة، وذلك أن الأصل الشرعي ألا يؤخذ أحد بجناية غيره، وقد جاء تحمّل العاقلة لدية الخطأ على خلاف هذا الأصل. فعلم أنه مستثنى من القياس، "والسر في ذلك أن ما لا يُعقل معناه في مستثنى الشارع والمستثنى لا يقاس عليه"⁽⁹⁰⁾. ويرى الجمهور أنه معقول المعنى لأنه من أجل المعاونة. وردّ الجويني هذا التعليل بأنه "غير سديد فإن ذلك لا يجري فيما يتفق تلفه من الأموال وهو أعمّ وجودًا وأغلب وقوعًا من القتل الواقع خطأ أو على شبه العمد، ثم الإعانة في الشريعة إنما تجب إذا كان المعان معسرًا، وعلى هذا نظمت أبواب النفقات والكفارات، فالقاتل خطأ يُتحمل عنه وإن كان من أيسر أهل زمانه فليس لمثل هذه التخيلات اعتبار"⁽⁹¹⁾.

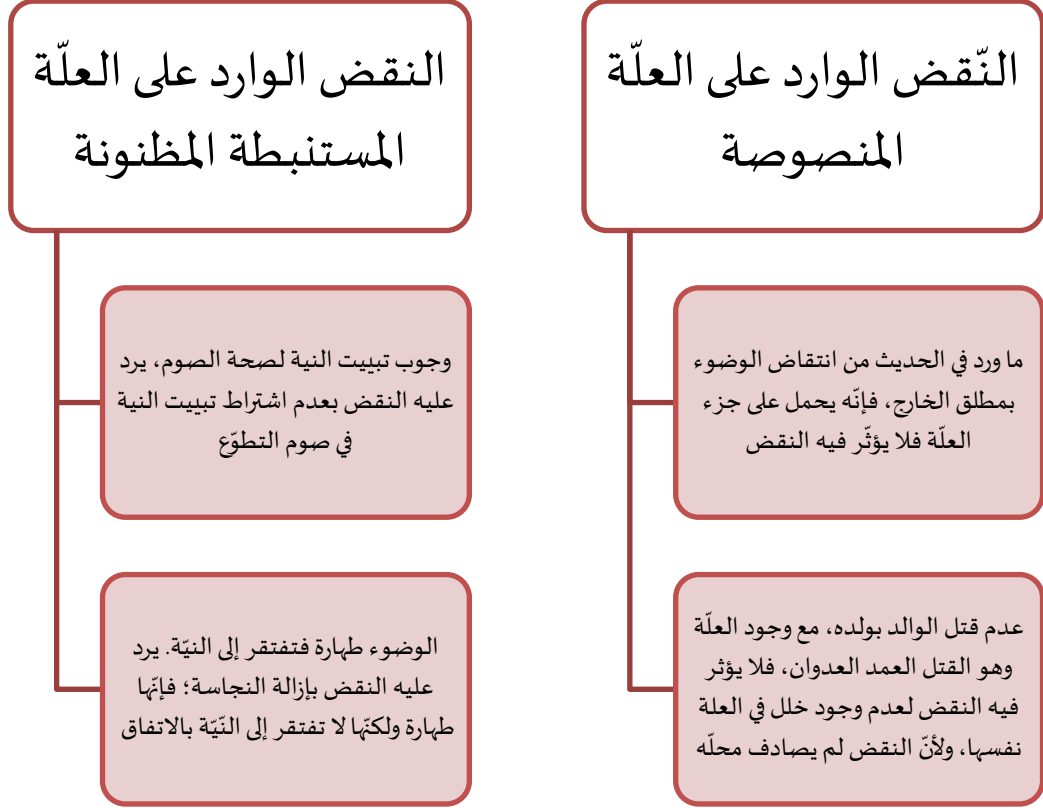
النوع الثاني: النقص الوارد على العلة المظنونة

ومن أمثله: مسألة العرايا: وهي بيع الرطب على رؤوس النخيل بالتمر خرصًا فيما دون خمسة أوسق. وهذا ناقض لعلّة الربا، إذ به بيع الشيء بجنسه، دون العلم بالمقدار خرصًا. ولكنّ النقص لا أثر له في إبطال العلة، لأنّ العرايا مما ورد مستثنى عن القياس. يقول الغزالي: "فإنّها لا تنقض التعليل بالطعم إذ فهم أنّ ذلك استثناءً لِرُخْصَةِ الْحَاجَةِ وَلَمْ يَرِدْ وَرُودَ النَّسْخِ لِلرِّبَا وَدَلِيلُ كَوْنِهِ مُسْتَثْنَى أَنَّهُ يَرِدُ عَلَى عِلَّةِ الْكَيْلِ وَعَلَى كُلِّ عِلَّةٍ"⁽⁹²⁾. وذلك أن الإجماع منعقد على أن العلة في تحريمه إما الطعم، أو الكيل، أو القوت، أو المال. وكل منها موجود في العرايا⁽⁹³⁾ واعتبار ظنيّة العلة هنا في اختلاف العلماء في اختيار الوصف الأنسب من هذه الأوصاف، إلا أنها لا تتعدى أقوالهم على جميع الأحوال⁽⁹⁴⁾.

ومنه: عدم وجوب تعيين النية في الحجّ، فقد جاء على خلاف قياس العبادات في وجوب تعيين النية فيها، والنقص الوارد لا يؤثر على العلة في سائر العبادات؛ لأنّ الحجّ مما علم أنه مستثنى من قياس العبادات. وفي هذا يقول الغزالي: "وَكَذَلِكَ إِذَا قُلْنَا عِبَادَةً مَفْرُوضَةً فَتَفْتَقِرُ إِلَى تَعْيِينِ النِّيَّةِ لَمْ تُنْتَقِضْ بِالْحَجِّ، فَإِنَّهُ وَرَدَ عَلَى خِلَافِ قِيَاسِ الْعِبَادَاتِ؛ لِأَنَّهُ لَوْ أَهَلَ بِإِهْلَالِ زَيْدٍ صَحَّ وَلَا يُعْهَدُ مِثْلُهُ فِي الْعِبَادَاتِ"⁽⁹⁵⁾.



القسم الثاني: ما لم يعلم أنه مستثنى عن القياس
وهو كذلك نوعان:



يقول الغزالي: "أَمَّا إِذَا لَمْ يَرِدْ مَوْرِدَ الْإِسْتِثْنَاءِ فَلَا يَخْلُو: إِمَّا أَنْ يَرِدَ عَلَى الْعِلَّةِ الْمُنْصُوصَةِ أَوْ عَلَى الْمَظْنُونَةِ فَإِنْ وَرَدَ عَلَى الْمُنْصُوصَةِ فَلَا يُتَصَوَّرُ هَذَا إِلَّا بِأَنْ يَنْعَطِفَ مِنْهُ قَيْدُ عَلَى الْعِلَّةِ، وَيَتَبَيَّنُ أَنَّ مَا ذَكَرْنَاهُ لَمْ يَكُنْ تَمَامَ الْعِلَّةِ"⁽⁹⁶⁾. ويرى الجويني "أن النقض مفسد للعلة في بعض الصور قطعاً وفي بعضها بضرب من الاجتهاد"⁽⁹⁷⁾.

وفي هذا القسم وقع الاختلاف بين الأصوليين في كونه قادحاً في العلة:

أولاً: النقض الوارد على العلة المنصوصة فيما لم يعلم أنه مستثنى عن القياس

مثاله: ما مثل به الأصوليون من انتقاض الوضوء بالخارج من غير السبيلين، أخذاً بحديث: «الوضوء ممّا خرج» فالحديث مصرح بانتقاض الوضوء بمطلق الخارج، ولو من غير السبيلين، ثم



إنه عليه الصلاة والسلام لم يتوضأ من الحجامة. فعلمنا - كما قال الغزالي- "أَنَّ الْعِلَّةَ بِتَمَامِهَا لَمْ يَذْكُرْهَا، وَأَنَّ الْعِلَّةَ خَارِجٌ مِنَ الْمَخْرَجِ الْمُعْتَادِ فَكَانَ مَا ذَكَرْنَاهُ بَعْضَ الْعِلَّةِ فَالْعِلَّةُ إِنْ كَانَتْ مَنْصُوصَةً وَلَمْ يَرِدِ النَّقْضُ مَوْردَ الْإِسْتِثْنَاءِ لَمْ يُتَصَوَّرْ إِلَّا كَذَلِكَ فَإِنْ لَمْ تُكُنْ كَذَلِكَ فَيَجِبُ تَأْوِيلُ التَّغْلِيلِ"⁽⁹⁸⁾.

ومنه: قول المستدل: إنَّ علة القصاص: القتل العمد العدوان، ومع ذلك يتخلف الحكم في قتل الوالد لولده. وهذا المثال لا يؤثر فيه النقض على العلة، لعدم وجود خلل في العلة نفسها. يقول الغزالي: "أن ينعدم حكم العلة لا لخلل في ركن العلة وذاتها؛ ولكن: لعدم مصادفتها محلها أو شرطها أو أهلها"⁽⁹⁹⁾.

ثانيا: النقض الوارد على العلة المستنبطة المظنونة، فيما لم يعلم أنه مستثنى عن

القياس

قال الغزالي: "هَذَا عِنْدِي فِي مَحَلِّ الْإِجْتِهَادِ وَيَتَّبَعُ كُلُّ مُجْتَهِدٍ مَا غَلَبَ عَلَى ظَنِّهِ"⁽¹⁰⁰⁾. ومثاله: أن يقول الشافعي: يجب تبييت النية لصحة الصوم، فيجعل خلو أول الصيام عن النية علة لبطلانه.

فينقضه عليه الحنفي بصوم التطوع، فإنه يصح بدون تبييت النية، ولو نوى من بعد الفجر إلى ما قبل الزوال.

وفي هذا قال الغزالي: "فِيْحْتَمَلُ أَنْ يَنْقَدِحَ عِنْدَ الْمُجْتَهِدِ فَسَادُ هَذِهِ الْعِلَّةِ بِسَبَبِ التَّطَوُّعِ وَيُحْتَمَلُ أَنْ يَنْقَدِحَ لَهُ أَنَّ التَّطَوُّعَ وَرَدَ مُسْتَثْنَى رُخْصَةً لِتَكْثِيرِ النِّوَافِلِ فَإِنَّ الشَّرْعَ قَدْ سَامَحَ فِي النَّفْلِ بِمَا لَمْ يُسَامَحَ بِهِ الْفُرْضُ"⁽¹⁰¹⁾.

ومثاله أيضا: قول الجمهور بأن الوضوء طهارة والطهارة تفتقر إلى النية. فينقضه المعتز - وهو الحنفي- بإزالة النجاسة؛ فإنها طهارة ولكنها لا تفتقر إلى النية بالاتفاق. قال ابن رشد الحفيد: "وسبب اختلافهم تردد الوضوء بين أن يكون عبادة محضة أعني: غير معقولة المعنى، وإنما يقصد بها القرية فقط كالصلاة وغيرها، وبين أن يكون عبادة معقولة المعنى كغسل النجاسة، فإنهم لا يختلفون أن العبادة المحضة مفتقرة إلى النية، والعبادة المفهومة المعنى غير مفتقرة إلى النية، والوضوء فيه شبه من العبادتين، ولذلك وقع الخلاف فيه، وذلك أنه يجمع عبادة ونظافة، والفقهاء أن ينظر بأيهما هو أقوى شها فيلحق به"⁽¹⁰²⁾.

ومن أمثله كذلك: قول الشافعية والحنابلة وبعض المالكية: الخنزير نجس العين فيجب غسل الإناء من ولوغه سبعا قياسا على الكلب⁽¹⁰³⁾. قال الماوردي: "فَإِذَا ثَبَّتَ أَنَّ الْخِنْزِيرَ نَجِسٌ

فَوَلُوغُهُ كَوَلُوغِ الْكَلْبِ فِي وُجُوبِ غَسْلِهِ سَبْعًا إِحْدَاهُنَّ بِتُرَابٍ⁽¹⁰⁴⁾. وقال ابن قدامة: "النجاسة تَنْقَسِمُ قِسْمَيْنِ: أحدهما؛ نجاسة الكلب والخنزير والمتولّد منهما، فهذا لا يختلف المذهب في أنه يجبُ غَسْلُهَا سَبْعًا، إِحْدَاهُنَّ بِالتُّرَابِ، وهو قولُ الشافعي"⁽¹⁰⁵⁾.

فيقول الحنفي أَمنع الحكم في الأصل وهو غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعا⁽¹⁰⁶⁾.

ويقول المالكي: أَمنع الحكم في الأصل؛ لأنّ الكلب ليس نَجِسَ الْعَيْنِ وَإِذَا ثَبِتَ فِيهِ الْحُكْمُ بِالنَّصِّ⁽¹⁰⁷⁾. جاء في شرح التلقين للمازري: "وقياسه على الكلب - أي: الخنزير - لا يصح إلا بعد اجتماعهما في علة واحدة. ولم يَقم الدليل على اجتماعهما في ذلك فأبقي كل واحد منهما على ما اقتضاه الشرع فيه"⁽¹⁰⁸⁾. فإنّ الإمام مالكا رحمه الله جعل غسل الإناء من ولوغ الكلب سبعا عبادة لا لنجاسة⁽¹⁰⁹⁾.

ومن أمثلته أيضا: قول الشافعي في جريان الربا في التفاح: مطعوم فوجب أن يكون فيه الربا قياسًا على التبر.

فيقول المالكية: لا نسلّم أنّ الطعم هو العلة، فإنّ القوت وصفٌ يصلح أن يكون علةً مُستقلّةً وهو غير موجودٍ في التفاح⁽¹¹⁰⁾.

النتائج والتوصيات:

أولاً: النتائج:

بعد تتبع موضوعات البحث ودراستها وتحليل آراء العلماء فيها توصلّ البحث إلى مجموعة من النتائج، بيّنها في الفقرات التالية:

لقد خلص البحث إلى أنّ العلة تعتبر أساسًا في عملية الاجتهاد واستنباط الأحكام الشرعية، وأنّ العلة الشرعية هي التي يكون لها تأثير في الحكم بوضع الشارع. وأنّ الأصل أن يدور الحكم مع علة وجودًا وعدمًا.

وبيّن البحث أنّ وجود الحكم مع تخلّف العلة لا يكون إلا في حالة كون الحكم معللاً بعلتين فأكثر، وأنّ العلة المعتمدة يشترط فيها أن تكون وصفًا ظاهرًا منضبطًا مؤثّرًا في الحكم مشتملاً على الحكمة، وأنّ العلة الشرعية صارت عللاً بجعل الشرع إياها عللاً لا بدواتها.

وأظهر البحث الفرق بين العلة وما يشبهها من الموضوعات؛ كالفرق بينها وبين السبب، والفرق بينها وبين الأمانة، والفرق بينها وبين الدليل، والفرق بينها وبين الشرط، رغم وجود قواسم مشتركة بين العلة وبين كل هذه الموضوعات.



وكشف البحث عن طرق الاجتهاد في العلة وهي: تحقيق المناط، وتنقيح المناط، وتخريج المناط، كما بين البحث مسالك العلة وطرق الكشف عنها، وهي إما بالنقل؛ ويكون بالنص أو بالإجماع، أو الاستنباط؛ ويكون بالمناسبة أو بالسبر والتقسيم أو بالدوران.

ووضّح البحث الفرق بين تنقيح المناط والسبر والتقسيم، فتبيّن في البحث أنّ الوصف المختار بتنقيح المناط أكثر انضباطاً من الوصف المختار بالسبر والتقسيم، لأن الوصف المختار بتنقيح المناط من الأوصاف المنصوصة، والوصف المختار بالسبر والتقسيم من وصف المجتهد. وبين البحث أنّ المقصود بنقض العلة هو تخلف الحكم عن علته مطلقاً، وأنّ النقض يبطل العلة المستنبطة دون المنصوصة على أرجح الأقوال.

كما خلص البحث إلى أنّ نقض العلة ليس بالضرورة أن يكون بسبب فسادها، لما عُلم من جواز تخصيص العلة سواء فيما عُلم أنه مستثنى عن القياس أو فيما لم يعلم أنه مستثنى عن القياس. وأنّ العلة المنصوصة كالحكم الشرعي لا تقبل التأويل، كما يضعف التأويل فيما علم أنّه مستثنى عن القياس.

وأخيراً، تبين في البحث أنّ النقض الوارد على العلة فيما لم يُعلم أنّه مستثنى عن القياس، إذا كانت العلة منصوصة فإنّه يحمل المذكور على جزء العلة، فلا يؤثّر فيها النقض؛ أو يحمل على أنّ النقض لم يصادف محله، لعدم وجود خلل في العلة نفسها. وإذا كان النقض وارداً على العلة المستنبطة المظنونة ففي تأثير النقض في العلة خلاف؛ لأنه موضع اجتهاد ونظر، ويتّبع كلّ مجتهدٍ ما غلبَ على ظنّه.

ثانياً: التوصيات:

- بناء على النتائج التي توصّل إليها البحث، فإنّ الباحث يوصي بما يلي:
1. إعادة النظر في مقرّرات مادة أصول الفقه في كليات الشريعة وكليات الدراسات الإسلامية بحيث يكون التركيز على الجوانب التطبيقية أكثر من الجوانب النظرية.
 2. تعميق النّظر في دراسة القياس لأنّه مفتاح باب الاجتهاد والاستنباط الذي هو الغرض الأساس للدرس الأصولي.
 3. الربط بين التطبيقات الأصولية المرتبطة بالعلة ومقاصد الشريعة، لضبط الخلاف الواقع بين الأصوليين وتدبيره.



الهوامش والإحالات:

- (1) ينظر: الجوهري، الصحاح: 5/1773. ابن فارس، مقاييس اللغة: 4/14. ابن منظور، لسان العرب: 11/471.
- (2) الجرجاني، التعريفات: 154
- (3) نفسه، الصفحة نفسها.
- (4) الجصاص، الفصول: 9/4.
- (5) ينظر: المرادوي، التحبير: 7/3605. ميغا، مباحث في أصول الفقه: 67.
- (6) ينظر: ميغا، مباحث في أصول الفقه: 67.
- (7) الأمدي، الأحكام: 3/179.
- (8) أبو الحسين البصري، المعتمد: 2/249.
- (9) الدبوسي، تقويم الأدلة: 16.
- (10) ينظر: ميغا، مباحث في أصول الفقه: 67، 68.
- (11) أبو الحسين البصري، المعتمد: 2/257.
- (12) ينظر: الدبوسي، تقويم الأدلة: 140.
- (13) نفسه: 308.
- (14) الباجي، الحدود: 124.
- (15) الغزالي، المستصفي: 332.
- (16) أبو الحسين البصري، المعتمد: 1/108.
- (17) ابن نجيم، البحر الرائق: 1/323. وذكر أنّ المعتمد عندهم أنه يكره افتتاح الصلاة بغير لفظ التكبير الوارد في الحديث، وأن الكراهة فيه كراهة تحريم.
- (18) الحاكم، المستدرک: 1/223، كتاب الطهارة، حديث رقم (457)، وقال: صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه. ومن تعليقات الذهبي على الحديث: "وَسَوَاهِدُهُ عَنْ أَبِي سُفْيَانَ، عَنْ أَبِي نَضْرَةَ كَثِيرَةً، فَقَدْ رَوَاهُ أَبُو حَنِيفَةَ وَحَمْرَةُ الزَّيَّاتُ، وَأَبُو مَالِكٍ النَّخَعِيُّ وَغَيْرُهُمْ، عَنْ أَبِي سُفْيَانَ، وَأَشْهُرُ إِسْنَادٍ فِيهِ حَدِيثُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَقِيلٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَنْفِيَّةِ، عَنْ عَلِيِّ، وَالشَّيْخَانِ قَدْ أَعْرَضَا عَنْ حَدِيثِ ابْنِ عَقِيلٍ أَصْلًا".
- (19) الدبوسي، تقويم الأدلة: 14.
- (20) نفسه: 371.
- (21) نفسه: 372.
- (22) ينظر: ميغا، مباحث في أصول الفقه: 39.
- (23) ينظر: الدبوسي، تقويم الأدلة: 372.



- (24) نفسه: 15.
- (25) الترمذي، سنن الترمذي: 361/2، أبواب الجنائز، باب ما جاء في الرخصة في زيارة القبور، حديث رقم (1054).
- (26) الدبوسي، تقويم الأدلة: 14-16.
- (27) نفسه: 371.
- (28) نفسه: 372.
- (29) ينظر: ميغا، مباحث في أصول الفقه: 39.
- (30) السبكي، الإبهاج: 82/3.
- (31) الشاطبي، الموافقات: 4/464.
- (32) ينظر: نفسه، و الصفحة نفسها.
- (33) ميغا، مباحث في أصول الفقه: 69.
- (34) الشاطبي، الموافقات: 4/464، 465، 467.
- (35) ميغا، مباحث في أصول الفقه: 69.
- (36) الشاطبي، الموافقات: 4/468.
- (37) ينظر: ميغا، مباحث في أصول الفقه: 70.
- (38) نفسه، و الصفحة نفسها.
- (39) البخاري، صحيح البخاري: 66/7، كتاب النفقات، باب نفقة المعسر على أهله، حديث رقم (5368). وكتاب الأدب، باب التبسّم والضحك: 23/8، حديث رقم (6087)، و بَابُ مَا جَاءَ فِي قَوْلِ الرَّجُلِ وَنُكِّلَ: 38/8، حديث رقم (6164). كتاب كفارات الأيمان، باب يعطى في الكفارة عشرة مساكين قريبا كان أو بعيدا، 8/145. رقم: 6711. وكتاب الحدود، بَابُ مَنْ أَصَابَ ذَنْبًا دُونَ الْحَدِّ فَأَخْبَرَ الْإِمَامَ: 8/166، حديث رقم (6821). مسلم، صحيح مسلم: 781/2، كتاب الصيام، بَابُ تَغْلِيظِ تَحْرِيمِ الْجَمَاعِ فِي نَهَارِ رَمَضَانَ عَلَى الصَّائِمِ، وَوُجُوبِ الْكُفَّارَةِ الْكُبْرَى فِيهِ وَبَيَانِهَا، وَأَنَّهَا تَجِبُ عَلَى الْمُوسِرِ وَالْمُعْسِرِ وَتَثْبُتُ فِي ذِمَّةِ الْمُعْسِرِ حَتَّى يَسْتَطِيعَ، حديث رقم (1111)، وليس في لفظهما الأوصاف الزائدة على الجماع. وقد جاءت الأوصاف الزائدة في مصنف عبد الرزاق. ينظر: الصنعاني، المصنف: 4/195، كتاب الصيام، باب من يبطل الصيام ومن يأكل في رمضان متعمداً، حديث رقم (7459).
- (40) ينظر: ميغا، مباحث في أصول الفقه: 71.
- (41) الأمدي، الإحكام: 3/265.
- (42) مسلم، صحيح مسلم: 3/1112، كتاب المساقاة، باب الصرف وبيع الذهب بالورق نقدا، 3/1112. حديث رقم (1587).
- (43) الشاطبي، الموافقات: 238. ابن رشد، بداية المجتهد: 3/149. قال ابن رشد: "وهذه العلة هي التي تعرف عندهم بالقاصرة، لأنها ليست موجودة عندهم في غير الذهب والفضة".

- (44) الغزالي، شفاء الغليل: 361. المرادوي، التحرير: 4240/8.
- (45) ينظر: ابن القيم، أعلام الموقعين: 478/2. قال ابن القيم: "وأما الدراهم والدنانير، فقالت طائفة: العلة فهما كونهما موزونين. وهذا مذهب أحمد في إحدى الروايتين عنه، ومذهب أبي حنيفة. وطائفة قالت: العلة فهما الثمنية، وهذا قول الشافعي ومالك وأحمد في الرواية الأخرى. وهذا هو الصحيح، بل الصواب، فإنهم أجمعوا على جواز إسلامهما في الموزونات من النحاس والحديد وغيرهما. فلو كان النحاس والحديد ربويين لم يجز بيعهما إلى أجل بدراهم نقدًا، فإن ما يجري فيه الربا إذا اختلف جنسه جاز التفاضل فيه دون النساء، والعلة إذا انتقضت من غير فرق مؤثّر دلّ على بطلانها".
- (46) ينظر: الجصاص، الفصول: 205/4. الديبوسي، تقويم الأدلة: 303.
- (47) الكلوذاني، التمهيد: 219/4. ابن عقيل، الواضح: 58/2. ابن قدامة، المغني: 54، 55/6.
- (48) ينظر: ميغا، مباحث في أصول الفقه: 265.
- (49) الأمدى، الإحكام: 265/3.
- (50) ينظر: الغزالي، المستصفي: 181، 182. الرازي، المحصول: 315-318/5. ميغا، مباحث في أصول الفقه: 73-81.
- (51) أبو الحسين البصري، المعتمد: 249، 250/2.
- (52) ينظر: ميغا، مباحث في أصول الفقه: 73.
- (53) البخاري، صحيح البخاري: 54/8، كتاب الاستئذان، باب: الإِسْتِئْذَانُ مِنْ أَجْلِ الْبَصْرِ، حديث رقم (6241).
- (54) مسلم، صحيح مسلم: 1561/3، كتاب الأضاحي، باب: بَيَانِ مَا كَانَ مِنَ النَّهْيِ عَنْ أَكْلِ لُحُومِ الْأَضَاحِيِّ بَعْدَ ثَلَاثٍ فِي أَوَّلِ الْإِسْلَامِ. وبيان نسخه وإباحة إلى متى شاء، حديث رقم (1971).
- (55) أبو داود، سنن أبي داود: 395/3، كتاب النكاح، باب في تزويج الأبكار، حديث رقم (2050).
- (56) ينظر: ميغا، مباحث في أصول الفقه: 75.
- (57) ينظر: أبو داود، سنن أبي داود: 272/2، كتاب الصلاة، باب سجدي السهو فيهما تشهّد وتسليم، حديث رقم (1039)، وقال المحقق: إسناده صحيح. الترمذي، سنن الترمذي: 420/1، أبواب الصلاة، باب مَا جَاءَ فِي النَّسْهَةِ فِي سَجْدَتَيْ السَّهْوِ، حديث رقم (395)، وقال الترمذي: هذا حديث حسن غريب. النسائي، سنن النسائي: 26/3، كتاب السهو، ذَكَرُ الْإِخْتِلَافِ عَلَى أَبِي هُرَيْرَةَ فِي السَّجْدَتَيْنِ، حديث رقم (1236)، ولفظ الحديث عن عمران بن حصين: «أن النبي ﷺ صَلَّى بِهِمْ، فَسَهَا فَسَجَدَ سَجْدَتَيْنِ، ثُمَّ تَشَهَّدَ، ثُمَّ سَلَّمَ». هذا لفظ أبي داود والترمذي. وعند النساء ليس فيه "فتشهّد".
- (58) مسلم، صحيح مسلم: 1203/3، كتاب المساقاة، باب الأمر بقتل الكلاب وبيان نسخه، وبيان تحريم اقتنائها إلا لصيد أو زرع أو ماشية ونحو ذلك، حديث رقم (1575).
- (59) ينظر: ميغا، مباحث في أصول الفقه: 77.
- (60) نفسه، والصفحة نفسها.



- (61) ينظر: ميغا، مباحث في أصول الفقه: 78.
- (62) الغزالي، المستقصى: 311.
- (63) الجويني، البرهان: 174/1.
- (64) ينظر: ميغا، مباحث في أصول الفقه: 78.
- (65) نفسه: 79.
- (66) ميغا، مباحث في أصول الفقه: 114، 116.
- (67) الغزالي، المستقصى: 314.
- (68) الفراهيدي، كتاب العين: 251/1. الجوهري، الصحاح: 675/2.
- (69) ابن دريد، جمهرة اللغة: 310/1، باب الباء والراء وما يتصل بهما من الحروف في الثلاثي الصحيح. ابن سيده، المحكم: 486/8. ابن منظور، لسان العرب: 340/4.
- (70) الجرجاني، التعريفات: 64.
- (71) ينظر: الفيروز أبادي، القاموس المحيط: 1354.
- (72) ينظر: ميغا، مباحث في أصول الفقه: 79.
- (73) الجرجاني، التعريفات: 116.
- (74) الجويني، البرهان: 35/2.
- (75) الغزالي، المستقصى: 311.
- (76) مسلم، صحيح مسلم: 1211/3، كتاب المساقاة، باب الصَّرْفِ وَيَبِيعُ الذَّهَبِ بِالْوَرِقِ نَقْدًا، حديث رقم (1587).
- (77) ينظر: ميغا، مباحث في أصول الفقه: 80، 81.
- (78) نفسه: 81.
- (79) السبكي، الإبهاج: 2374/6.
- (80) الأمدي، الإحكام: 300، 301/3.
- (81) الفراهيدي، كتاب العين: 50/5، حرف القاف، باب القاف والضاد والنون معهما. الجوهري، الصحاح، باب الضاد، فصل النون، نقض: 1110/3.
- (82) الباجي، الحدود: 124.
- (83) الجويني، البرهان: 102/2.
- (84) الغزالي، المنخول: 508.
- (85) الجويني، البرهان: 102/2.
- (86) نفسه: 105/2.
- (87) نفسه: 102/2.



- (88) الغزالي، المستصفى: 332.
(89) نفسه، الصفحة نفسها.
(90) الجويني، البرهان: 105/2.
(91) نفسه: 107/2.
(92) الغزالي، المستصفى: 332.
(93) ينظر: الإسنوي، نهاية السؤل: 338.
(94) ينظر: مقدادي، مناهج الأصوليين في نقض العلة: 20.
(95) الغزالي، المستصفى: 332، 333.
(96) نفسه: 333.
(97) الجويني، البرهان: 51/2.
(98) الغزالي، المستصفى: 333.
(99) الغزالي، شفاء الغليل: 461.
(100) الغزالي، المستصفى: 333.
(101) نفسه، الصفحة نفسها.
(102) ابن رشد، بداية المجتهد: 15/1.
(103) ينظر: ميغا، مباحث في أصول الفقه: 88.
(104) الماوردي، الحاوي الكبير: 316/1.
(105) ابن قدامة، المغني: 73/1.
(106) ينظر: التلمساني، مفتاح الوصول: 723، 724. ميغا، مباحث في أصول الفقه: 88.
(107) ينظر: ميغا، مباحث في أصول الفقه: 88.
(108) المازري، شرح التلقين: 236/1.
(109) ينظر: ابن رشد، بداية المجتهد: 93/1.
(110) ميغا، مباحث في أصول الفقه: 88. التلمساني، مفتاح الوصول: 727.

المراجع:

- القرآن الكريم.

- (1) الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن، نهاية السؤل شرح مناهج الوصول، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999م.
- (2) الآمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: إبراهيم العجوز، دار الكتب العلميّة، بيروت، د.ت.



- (3) الباجي، سليمان بن خلف، الحدود في الأصول، تحقيق: محمد حسن، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م.
- (4) البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير ناصر، دار طوق النجاة، بيروت، 2001م.
- (5) الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1996م.
- (6) الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، تحقيق: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983م.
- (7) الجصاص، أحمد بن علي، الفصول في الأصول، وزارة الأوقاف، الكويت، 1994م.
- (8) الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، 1987م.
- (9) الجويني، عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، تحقيق صلاح بن محمد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997م.
- (10) أبو الحسين البصري، محمد بن علي الطيب، المعتمد في أصول الفقه، تحقيق: خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983م.
- (11) الحاكم، محمد بن عبد الله، المستدرک على الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1990م.
- (12) الكلوزاني، محفوظ بن أحمد، التمهيد في أصول الفقه، تحقيق: جماعة من العلماء، جامعة أم القرى، دار المدني للطباعة والنشر والتوزيع، مكة المكرمة، 1985م.
- (13) الدبوسي، عبيد الله بن عمر، تقويم الأدلة في أصول الفقه، تحقيق: خليل محيي الدين الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001م.
- (14) ابن دريد، محمد بن الحسن، جمهرة اللغة، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، 1987م.
- (15) أبو داود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، و قره بللي، و حمد كامل، دار الرسالة العالمية، بيروت، 2009م.
- (16) ابن رشد الحفيد، محمد بن أحمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، دار الحديث، القاهرة، 2004م.
- (17) الرازي، محمد بن عمر، المحصول في علم الأصول، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1997م.
- (18) السبكي، علي بن عبد الكافي، الإبهاج شرح المنهاج، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل وآخرون، دار عالم الكتب، بيروت، 1984م.
- (19) السبكي، علي بن عبد الكافي، وولده عبد الوهاب، الإبهاج شرح في المنهاج، تحقيق: الزمزمي، و أحمد جمال، و عبد الجبار صغيري، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، مكة المكرمة، 2004م.

- (20) ابن سيده، علي بن إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هندواي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م.
- (21) التلمساني، محمد بن أحمد الحسني، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، ومعه مشارات الغلط في الأدلة، تحقيق: فركوس، محمد علي، مؤسسة الريان، بيروت، 1998م.
- (22) الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، 1997م.
- (23) الصنعاني، عبد الرزاق بن همام، المصنّف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، 1983م.
- (24) ابن عقيل، علي بن عقيل بن محمد، الواضح في أصول الفقه، تحقيق: التركي، عبد الله بن عبد المحسن، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1999م.
- (25) الغزالي، محمد بن محمد، شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق: حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1971م.
- (26) الغزالي، محمد بن محمد، المستصفي من علم الأصول، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993م.
- (27) الغزالي، محمد بن محمد، المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1998م.
- (28) الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق: مهدي المخزومي، إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، القاهرة، د.ت.
- (29) الفيروز أبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2005م.
- (30) ابن قدامة، محمد بن أحمد، المغني، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، و عبد الفتاح محمد الحلو، دار عالم الكتب، الرياض، 1997م.
- (31) ابن القيم، محمد بن أبي بكر، أعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: جماعة من العلماء، دار عطاءات العلم، الرياض، 2019م.
- (32) المرادوي، علي بن سليمان، التخبير شرح التحرير في أصول الفقه، تحقيق: عبد الرحمن الجبرين، وآخرون، مكتبة الرشد، الرياض، 2000م.
- (33) المازري، محمد بن علي بن عمر، شرح التلقين، تحقيق: محمد المختار السلامي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2008م.
- (34) مسلم، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1955م.



- (35) مقداي، منصور محمود، مناهج الأصوليين في نقض العلة دراسة أصولية تحليلية مقارنة، رسالة ماجستير في الفقه وأصوله، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، الأردن، 2001م.
- (36) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، تحقيق جماعة من العلماء، دار صادر، بيروت، 1994م.
- (37) الماوردي، علي بن محمد، الحاوي الكبير في فقه الإمام الشافعي، تحقيق: علي محمد معوض، و عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999م.
- (38) ميغا، محمد حمد كنان، مباحث في أصول الفقه: دراسة تأصيلية في طرق الاستنباط والاستدلال، يونس بريس، بروناي، 2015م.
- (39) ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
- (40) النسائي، أحمد بن شعيب، سنن النسائي بشرح السيوطي وحاشية السند، تحقيق: جماعة من العلماء، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، د.ت.

Arabic References

-al-Qur'an al-Karim.

- 1) al-Isnawī, 'Abd al-Rahīm ibn al-Ḥasan, nihāyat al-sūl sharḥ Minhāj al-wuṣūl, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 1999, (in Arabic)
- 2) al-Āmidī, 'Alī ibn Muḥammad, al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām, Ed. Ibrāhīm al-'Ajūz, Dār al-Kutub al-'Imyih, Bayrūt, (in Arabic).
- 3) al-Bājī, Sulaymān ibn Khalaf, al-ḥudūd fī al-uṣūl, Ed. Muḥammad Ḥasan, Dār al-Kutub al-'Imyih, Bayrūt, 2003, (in Arabic).
- 4) al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Ed. Muḥammad Zuhayr Nāṣir, Dār Ṭawq al-najāh, Bayrūt, 2001, (in Arabic).
- 5) al-Tirmidhī, Muḥammad ibn 'Īsā, Sunan al-Tirmidhī, Ed. Bashshār 'Awwād Ma'rūf, Dār al-Gharb al-Islāmī, Bayrūt, 1996, (in Arabic).
- 6) al-Jurjānī, 'Alī ibn Muḥammad, al-'rīfāt, Ed. Jamā'at min al-'ulamā', Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 1983, (in Arabic).
- 7) al-Jaṣṣāṣ, Aḥmad ibn 'Alī, al-Fuṣūl fī al-uṣūl, Wizārat al-Awqāf, al-Kuwayt, 1994, (in Arabic).
- 8) al-Jawharī, Ismā'īl ibn Ḥammād, al-ṣiḥāḥ Tāj al-lughah & ṣiḥāḥ al-'Arabīyah, Ed. Aḥmad 'Abd al-Ghafūr 'Aṭṭār, Dār al-'Ilm lil-Malāyīn, Bayrūt, 1987, (in Arabic).
- 9) al-Juwaynī, 'Abd al-Malik ibn 'Abd Allāh, al-burhān fī uṣūl al-fiqh, taḥqīq Ṣalāḥ ibn Muḥammad, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 1997, (in Arabic).



- 10) Abū al-Ḥusayn al-Baṣrī, Muḥammad ibn ‘Alī al-Ṭayyib, al-mu‘tamad fi uṣūl al-fiqh, Ed. Khalīl al-Mays, Dār al-Kutub al-‘Ilmyy, Bayrūt, 1983, (in Arabic).
- 11) al-Ḥākīm, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh, al-Mustadrak ‘alā al-ṣaḥīḥayn, Ed. Muṣṭafá ‘Abd al-Qādir ‘Aṭā, Dār al-Kutub al-‘Ilmyyah, Bayrūt, 1990, (in Arabic).
- 12) al-Kalwadhānī, Maḥfūz ibn Aḥmad, al-Tamhīd fi uṣūl al-fiqh, Ed. Jamā‘at min al-‘ulamā’, Jāmi‘at Umm al-Qurá, Dār al-madanī lil-Ṭibā‘ah & al-Nashr & al-Tawzī‘, Makkah al-Mukarramah, 1985, (in Arabic).
- 13) al-Dabūsī, ‘Ubayd Allāh ibn ‘Umar, Taqwīm al-dīl fi uṣūl al-fiqh, Ed. Khalīl Muḥyī al-Dīn al-Mays, Dār al-Kutub al-‘Ilmyy, Bayrūt, 2001, (in Arabic).
- 14) Ibn Durayd, Muḥammad ibn al-Ḥasan, Jamharat al-lughah, Ed. Ramzī Munīr Ba‘labakkī, Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn, Bayrūt, 1987, (in Arabic).
- 15) Abū Dāwūd, Sulaymān ibn al-Ash‘ath, Sunan Abī Dāwūd, Ed. Shu‘ayb al-Arna‘ūt, wa Qarah bllly, wa Ḥamad Kāmil, Dār al-Risālah al-‘Ālamīyah, Bayrūt, 2009, (in Arabic).
- 16) Ibn Rushd al-Ḥafīd, Muḥammad ibn Aḥmad, bidāyat al-mujtahid & nihāyat al-muqtaṣid, Dār al-ḥadīth, al-Qāhirah, 2004, (in Arabic).
- 17) al-Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar, al-Maḥṣūl fi ‘ilm al-uṣūl, Ed. Ṭāhā Jābir Fayyāḍ al-‘Alwānī, Mu‘assasat al-Risālah, Bayrūt, 1997, (in Arabic).
- 18) al-Subkī, ‘Alī ibn ‘Abd al-Kāfī, al-Ibhāj sharḥ al-Minhāj, Ed. Sha‘bān Muḥammad Ismā‘īl & ākharūn, Dār ‘Ālam al-Kutub, Bayrūt, 1984, (in Arabic).
- 19) al-Subkī, ‘Alī ibn ‘Abd al-Kāfī, & waladihi ‘Abd al-Wahhāb, al-Ibhāj sharḥ fi al-Minhāj, Ed. al-Zamzamī, wa Aḥmad Jamāl, wa ‘Abd al-Jabbār Ṣaghīrī, Dār al-Buḥūth lil-Dirāsāt al-Islāmīyah & Iḥyā’ al-Turāth, Makkah al-Mukarramah, 2004, (in Arabic).
- 20) Ibn sydh, ‘Alī ibn Ismā‘īl, al-Muḥkam & al-Muḥīṭ al-‘aḥṣām, Ed. ‘Abd al-Ḥamīd Hindāwī, Dār al-Kutub al-‘Ilmyyah, Bayrūt, 2000, (in Arabic).
- 21) al-Tilimsānī, Muḥammad ibn Aḥmad al-Ḥasanī, Miftāḥ al-wuṣūl ilā binā’ al-furū‘ ‘alā al-uṣūl, & ma‘ahu mthārāt al-ghalaṭ fi al-adillah, Ed. Farkūs, Muḥammad ‘Alī, Mu‘assasat al-Rayyān, Bayrūt, 1998, (in Arabic).



- 22) al-Shāṭibī, Ibrāhīm ibn Mūsá, al-Muwāfaqāt fī uṣūl al-sharī‘ah, Ed. Ibrāhīm Ramaḍān, Dār al-Ma‘rifah, Bayrūt, 1997, (in Arabic).
- 23) al-Ṣan‘ānī, ‘Abd al-Razzāq ibn Hammām, al-mṣnfn, Ed. Ḥabīb al-Raḥmān al-‘zamī, al-Maktab al-Islāmī, Bayrūt, 1983, (in Arabic).
- 24) Ibn ‘Aqīl, ‘Alī ibn ‘Aqīl ibn Muḥammad, al-Wāḍiḥ fī uṣūl al-fiqh, Ed. al-Turkī, ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Muḥsin, Mu‘assasat al-Risālah, Bayrūt, 1999, (in Arabic).
- 25) al-Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad, Shifā‘ al-ghalīl fī bayān al-shubah wālmkhyal & masālik al-Ta‘līl, Ed. Ḥamad al-Kubaysī, Maṭba‘at al-Irshād, Baghdād, 1971, (in Arabic).
- 26) al-Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad, al-Mustaṣfá min ‘ilm al-uṣūl, Ed. Muḥammad ‘Abd al-Salām ‘Abd al-Shāfi, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 1993, (in Arabic).
- 27) al-Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad, al-mnkhwl min ta‘līqāt al-uṣūl, Ed. Muḥammad Ḥasan Hītū, Dār al-Fikr al-mu‘āṣir, Bayrūt, 1998, (in Arabic).
- 28) al-Farāhidī, al-Khalīl ibn Aḥmad, Kitāb al-‘Ayn, Ed. Mahdī al-Makhzūmī, Ibrāhīm al-Sāmarrā‘ī, Dār & Maktabat al-Hilāl, al-Qāhirah, (in Arabic).
- 29) al-Fayrūz Abādī, Muḥammad ibn Ya‘qūb, al-Qāmūs al-muḥīṭ, Mu‘assasat al-Risālah, Bayrūt, 2005, (in Arabic).
- 30) Ibn Qudāmah, Muḥammad ibn Aḥmad, al-Mughnī, Ed. ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, wa ‘Abd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥulw, Dār ‘Ālam al-Kutub, al-Riyāḍ, 1997, (in Arabic).
- 31) Ibn al-Qayyim, Muḥammad ibn Abī Bakr, A‘lām al-muwaqqi‘īn ‘an Rabb al-‘ālamīn, Ed. Jamā‘at min al-‘ulamā’, Dār ‘atā‘at al-‘Ilm, al-Riyāḍ, 2019, (in Arabic).
- 32) Mardāwī, ‘Alī ibn Sulaymān, al-Taḥbīr sharḥ al-Taḥrīr fī uṣūl al-fiqh, Ed. ‘Abd al-Raḥmān al-Jibrīn, & ākharūn, Maktabat al-Rashād, al-Riyāḍ, 2000, (in Arabic).
- 33) al-Māzarī, Muḥammad ibn ‘Alī ibn ‘Umar, sharḥ al-talqīn, Ed. Muḥammad al-Mukhtār al-Sallāmī, Dār al-Gharb al-Islāmī, Bayrūt, 2008, (in Arabic).
- 34) Muslim, Muslim ibn al-Ḥajjāj, Ṣaḥīḥ Muslim, Ed. Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī, Dār Iḥyā‘ al-Turāth al-‘Arabī, Bayrūt, 1955, (in Arabic).



- 35) Miqdādī, Maṣṣūr Maḥmūd, Manāhij al-uṣūliyyīn fī naqḍ al-‘illah dirāsah uṣūliyah taḥliḥiyah muqāranah, Risālat majīstīr fī al-fiqh & uṣūliḥ, Kulliyat al-Dirāsāt al-‘Ulyā, al-Jamī‘ah al-Urdunīyah, al-Urdun, 2001, (in Arabic).
- 36) Ibn manzūr, Muḥammad ibn Mukarram, Lisān al-‘Arab, taḥqīq Jamā‘at min al-‘ulamā’, Dār Ṣādir, Bayrūt, 1994, (in Arabic).
- 37) al-Māwardī, ‘Alī ibn Muḥammad, al-Ḥawī al-kabīr fī fiqh al-Imām al-Shāfi‘ī, Ed. ‘Alī Muḥammad Mu‘awwaḍ, wa ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawjūd, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bayrūt, 1999, (in Arabic).
- 38) Miḡhā, Muḥammad Ḥamad Kinān, Mabāḥith fī uṣūl al-fiqh : dirāsah ta‘ṣiliyah fī Ṭuruq al-istinbāt wālāstidlāl, ywnysā Brīs, brwnāy, 2015, (in Arabic).
- 39) Ibn Nujaym, Zayn al-Dīn ibn Ibrāhīm ibn Muḥammad, al-Baḥr al-rā‘iq sharḥ Kanz al-daqa‘iq, Dār al-Ma‘rifah, Bayrūt, (in Arabic).
- 40) al-nisā‘ī, Aḥmad ibn Shu‘ayb, Sunan al-nisā‘ī bi-sharḥ al-Suyūṭī & ḥāshiyat al-sanad, Ed. Jamā‘at min al-‘ulamā’, al-Maktabah al-Tijāriyah al-Kubrā, al-Qāhirah, (in Arabic).





الفروق الأصولية في المصطلحات اللفظية عند الأحناف دراسة استقرائية تحليلية تطبيقية

د. سعيد بن أحمد صالح فرج*

Saeed_frg@yahoo.com

ملخص:

يهدف هذا البحث إلى بيان الفروق بين المصطلحات اللفظية واستعمالاتها عند الأئمة الأحناف، كالفرق بين (تأمل)، و(فتأمل)، و(فليتأمل)، وقد اتبع الباحث المنهج الاستقرائي التحليلي، وقد جاء البحث في مقدمة وأربعة مباحث هي: الأول: التعريف بالفروق الأصولية وأنواعها، والثاني: الفروق الأصولية في المصطلحات اللفظية عند الحنفية المتعلقة ببيان المصطلحات، والثالث: الفروق الأصولية في المصطلحات اللفظية عند الحنفية المتعلقة بالاستنباط والترجيح، والرابع: الفروق الأصولية في المصطلحات اللفظية عند الحنفية المتعلقة بفهم المذهب. وقد توصل الباحث إلى أن الأحناف قد اهتموا بالفروق اللفظية بين المصطلحات وأبرزوها، ونصوا على كثير منها، وأن من الفروق الأصولية ما كان خاصاً بالأحناف دون غيرهم، وهناك ما اشترك فيه الأحناف مع بقية المذاهب، وأن الاهتمام بالفروق اللفظية يزيل اللبس من المتن والشروح والحواشي في فروع المذهب ويبين المراد منها، وأن هناك علماء من متأخري الأحناف سعوا لإخراج الفروق اللفظية بين المصطلحات، ولكن لا يوجد من استوعب كل هذه الفروق.

الكلمات المفتاحية: الألفاظ، المذهب، الأحكام، الاستنباط، الترجيح.

* أستاذ أصول الفقه المشارك - قسم أصول الفقه - كلية الشريعة - جامعة الملك خالد - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: فرج، سعيد بن أحمد صالح، الفروق الأصولية في المصطلحات اللفظية عند الأحناف-دراسة استقرائية تحليلية تطبيقية، مجلة الآداب، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، مج 11، ع3، 2023: 421-469.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



Islamic Jurisprudence Funsamental Terminology Differences among Hanafi Scholars An Inductive, Analytical Study

Dr. Saeed Bin Ahmed Saleh Faraj^{*}

Saeed_frg@yahoo.com

Abstract:

This study aims to demonstrate the differences in terminology and their uses among Hanafi scholars, with particular focus on distinction between "reflection" (ta'amul), "contemplation" (fata'mal), and "let one contemplate" (falyat'amal). The inductive and analytical approach was used. The study consists of an introduction and four sections. Section one dealt with the fundamental differences and their types. Section two discussed the differences in terminology among Hanafi scholars regarding term explanations. Section three explored the differences in terminology among Hanafi scholars related to deduction and preponderance. Section four examined terminological differences among Hanafi scholars related to understanding the school of thought. The study revealed that Hanafi scholars showed deep interest in linguistic differences between terms and highlighted them, documenting many of these dissimilarities. Some of such differences were of Hanafi school origin, while others were common with other thought schools. The focus on linguistic differences helped clarify the ambiguity in texts, explanations, and footnotes in the school of thought streams, revealing their intended meanings. It was also concluded that some later Hanafi scholars attempted to compile the linguistic differences between terms, but none has comprehensively covered all of these differences.

Keywords: Terminology, School of thought, Rulings, Deduction, Preponderance.

* Associate Professor of Islamic Jurisprudence Principles, Department of Islamic Jurisprudence, Faculty of Shari'a (Islamic Law) - King Khalid University, Kingdom of Saudi Arabia.

Cite this article as: Faraj, Saeed Bin Ahmed Saleh, Islamic Jurisprudence Funsamental Terminology Differences among Hanafi Scholars : An Inductive, Analytical Study, Journal of Arts, Faculty of Arts, Tamar University, Yemen, V 11, I 3, 2023: 421 -469.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



المقدمة:

يعد علم الفروق من العلوم التي تندرج تحت أصول الفقه ولاسيما الفروق الأصولية، ولمعرفة الفروق أهمية بالغة في ضبط العلم ومعرفة مجال كل فرق وميدانه، ومعرفة دلالاته. كما أن ضبط الفروق يكشف مسوغات اختلاف الأحكام في المسائل التي ظاهرها التشابه، ويُمكن العلماء وطلاب العلم من الفهم الدقيق للمسائل الشرعية وعللها وربط أحكامها بها، كما يساعد طلاب العلم في معرفة مراد العلماء من استعمالهم للألفاظ والفرق بينها وبين غيرها. لذلك جعل القرافي الفروق في مرتبة أعلى من البحث في الفروع والمسائل الجزئية فقال: "وعوائد الفضلاء وضع كتب الفروق بين الفروع، وهذا في الفروق بين القواعد وتلخيصها، وله من الشرف على تلك الكتب شرف الأصول على الفروع"⁽¹⁾.

وقد استعمل المذهب الحنفي كثيرًا من الفرق الأصولية في المصطلحات، والقارئ في المذهب يجد أنها مبثوثة في كتب المذهب ولم أجد -بحسب علمي- من استطاع جمعها وحصرها في مكان واحد، وإن كان لابن عابدين سبق كبير في الباب، وكذا خطاط زاده في كتابه زاد الفوائد، ولكن ما زالت بعض المصطلحات بحاجة لجمعها من كتب المذهب واستقرائها وتبويبها وتحليلها، وهذا ما أمل أني قد سعت إليه في هذه الورقات، فقد تبعت كل ما وقع بين يدي من كتب المذهب سواء كان مطبوعًا أم مخطوطًا لاستخراج الفروق الأصولية اللفظية وبيانها وتحليلها، ولا أزمع أنني قد حصرتها كلها، ولكني بذلت ما أستطيع، وأسأل الله تعالى أن يجازي عبده بمنه وكرمه.

أهمية البحث:

- تكمن أهمية البحث في عدة نقاط من أهمها:
- أن أغلب الفروق تتسم بالدقة والغموض؛ لأنّ معظم الفروق ليست ظاهرة، وإنما كامنة في أثناء المسائل وتحتاج لجهود وتأمل.
 - لا غنى للمجتهد عن معرفة الفروق؛ بل إن بعضهم جعل معرفة الفروق شرطًا للاجتهاد.
 - الجهل بالفروق يجعل الفقيه يلحق الأحكام بغير مظاهرها.
 - أغلب الفروق المذكورة في البحث ليست مجموعة في مكان واحد بل من بطون كتب أصول الفقه والفقه، ومن غير مظاهرها.
 - ثراء المذهب الحنفي في الفروق بشكل عام والفروق اللفظية بشكل خاص.



• هناك ألفاظ خاصة بالمذهب الحنفي تفترق فيها المسائل بناء على معرفة معانيها سواء في الاستنباط أو النقل أو بيان المعتمد في المذهب.

• عدم تناول الفروق اللفظية في المذهب الحنفي ببحث مستقل يجمع شتاتها.

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى الآتي:

- بيان أهمية معرفة الفروق الأصولية اللفظية.
- بيان الفروق الأصولية اللفظية في المذهب الحنفي.
- توثيق الفروق الأصولية اللفظية في المذهب الحنفي من أئمة المذهب وعلمائه.
- توضيح معاني المصطلحات اللفظية بدقة إذ الأشياء تزداد وضوحا عندما تُعلل ويبين شبيهاها.

مشكلة البحث وأسئلته:

تكمن مشكلة البحث الرئيسية في فهم المصطلحات المتشابهة عند الأحناف والتمييز بينها فالمصطلحات عند الأحناف دقيقة وتحتاج لاطلاع على المذهب وتفصيله وهذا ما يجعل الناقل من المذهب الحنفي يقع في أخطاء إن لم يكن ذا معرفة بدقائق الفروق اللفظية في المذهب، ويمكن صياغة المشكلة على النحو التالي:

ما الفروق الأصولية في الألفاظ عند الأحناف؟ ويمكن أن يبني على هذه المشكلة أسئلة البحث

وهي:

- ما المقصود بالفروق الأصولية؟
- ما أنواع الفروق الأصولية؟
- ما الفروق الأصولية اللفظية عند الأحناف؟
- هل نص أئمة المذهب على الفروق اللفظية؟ وأين؟
- ما معاني الألفاظ الأصولية المفترقة عن غيرها؟

حدود البحث:

سيكون هذا البحث دراسة استقرائية لكل الفروق الأصولية اللفظية من كتب الأحناف وبيان الفرق بينها وتوثيق هذا من كتب السادة الأحناف، وسأعرض عن الفروق التعريفية أو الفرق بالتعريف لعدم فائدته من وجهة نظري إذ لا تحرير فيه ولا فائدة، وكذا تجاوزت الفروق بين القواعد

سواء كانت أصولية أم فقهية أم لغوية، ومثله الفرق بين المسائل، وكذا كل الفروق التي لا علاقة لها باللفظ مثل الفرق بين القبض والأخذ، لأن كل ما سبق لا يندرج تحت هذا البحث. وتجنبنا كذلك الفروق بين المصطلحات المتناقضة لبيان الفرق بينها وهي مما أكثرتها منها المذاهب مثل الفرق بين الرخصة والعزيمة، والواجب والمحرم، والعام والخاص، والعمد والخطأ ونحوها، لظهور الفرق بين المتناقضات وقلة المشتركات بينها، وتجاهلت بعض المصطلحات المشهورة والمذكورة في كتب الأصول مثل الفرق بين العلة والسبب والشرط والعلامة والمطلق والعام، وحرصت على إبراز ما لم يكن موجوداً عند بقية المذاهب كالفرق بين الفائدة والقاعدة والضابطة، فلصغر حجم هذه الأبحاث حاولت أن تكون الفروق خاصة ومؤثرة في المذهب الحنفي، وكذلك اشترطت تنصيب المذهب على الفرق، فلا أبين الفرق باجتهاد مني ولا أتدخل في مصطلحات المذهب. منهجية البحث:

سأتبع في هذا البحث المنهج الاستقرائي التحليلي التطبيقي، فقد قمت أولاً باستقراء الكتب المتخصصة لرسم المفتي في المذهب الحنفي، وهي مظان ذكر الفروق اللفظية، وكذلك أجزاء أبواب رسم المفتي في كتب الفروع، ثم كل ما وقع في يدي من كتب الأحناف الأصولية والفقهية، والبحث في مظان الفروق وتوثيقها وإثباتها في البحث، وذكر مواطن الخلاف فيها حيث كانت، وتوثيق كلٍّ من مصادره وبيان الخلاف فيه، وحيثما حصلت على تطبيقات تبين الفرق بين المصطلحين بما لا يؤثر على حجم البحث أثبتها وبينت مصادرها والشاهد فيها. الدراسات السابقة:

هناك مؤلفات في الفروق بشكل عام، وهناك مؤلفات في مسائل مخصصة مثل الفرق بين المانع والشرط، وبين السبب والشرط وغير ذلك، وهناك دراسات للفروق عند إمام معين أو في كتاب معين، وهناك دراسات في الفروق بشكل عام، ومن أبرز الدراسات في الفروق:

- فروق الأصول لأحمد كمال باشا الحنفي (ت: 940هـ)، تحقيق: الدكتور محمد بن عبدالعزيز المبارك، ذكر فيها ثلاثة وأربعين فرقاً ويكتفي بالتفريق بين الشيين بالتعريف لكل منهما أو تصويره، ويكتفي بفرق واحد في كل مسألة.
- الفروق في أصول الفقه لعبد اللطيف بن أحمد الحمد واشتمل على مئتين وست وأربعين مسألة فروقية، شملت جميع أبواب الأصول.

- الفروق في مسائل الحكم عند الأصوليين، رسالة دكتوراه، كلية الشريعة، جامعة الإمام محمد بن سعود، 1412 هـ، للدكتور راشد بن علي الحاي، اشتملت على قرابة مئة فرق.
- الفروق في الحكم التكليفي ومسائل التكليف جمعاً وتوثيقاً ودراسة للدكتورة بدرية بنت عبدالله السويد، رسالة دكتوراه، كلية الشريعة، جامعة الإمام محمد بن سعود، 1412 هـ.
- الفروق في مباحث الكتاب والسنة عند الأصوليين جمعاً وتوثيقاً ودراسة، اشتمل على ستة وخمسين فرقاً، لهشام بن محمد السعيد، طبعها دار الميمان للنشر والتوزيع، 1435 هـ.
- الفروق في دلالة المنظوم عند الأصوليين جمعاً وتوثيقاً ودراسة، أمل بنت عبدالله القحيز، رسالة ماجستير، كلية الشريعة بجامعة الإمام محمد بن سعود، 1426 هـ، تقع في (493 صفحة) وشملت واحدا وستين فرقاً.
- الفروق في دلالة غير المنظوم عند الأصوليين جمعاً وتوثيقاً ودراسة، الدكتور محمد سليمان العريبي، كتاب مطبوع، اشتمل على خمسة وعشرين فرقاً.
- الفروق في مباحث الإجماع والقياس عند الأصوليين جمعاً وتوثيقاً ودراسة، نوف بنت ماجد الفرم، رسالة ماجستير، كلية الشريعة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1427 هـ، اشتملت على واحد وخمسين فرقاً.
- الفروق في مباحث الاجتهاد والتقليد والتعارض والترجيح عند الأصوليين جمعاً وتوثيقاً ودراسة، نورة بنت عبدالعزيز الموسى، أطروحة دكتوراه، كلية الشريعة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1424 هـ، وقعت في (351 صفحة).
- الفروق الأصولية في دلالات الألفاظ من حيث الوضوح والخفاء، دراسة تطبيقية، فائد ياسر عبدالله مصاروة، رسالة دكتوراه، كلية الدراسات العليا بالجامعة الأردنية، 2012م، وقعت في (285 صفحة) واشتملت على ثلاثة وأربعين فرقاً.
- الوجيز في الفروق الأصولية المتعلقة بالكتاب العزيز: استقراء ودراسة أصولية مقارنة، الدكتور عبدالرحمن السديس.
- الفروق الأصولية بين قياس الدلالة وقياس الشبه، للدكتور محمود صالح جابر وحمد حسن طالب، تناول خمسة فروق، بحث منشور في المجلة الأردنية، جامعة آل البيت، العدد الرابع.



- الفروق الأصولية في الأحكام الشرعية، للدكتور عمر بن صالح بن عمر، تناول ثلاثة وعشرين فرقاً، بحث منشور في مجلة جامعة القرآن والعلوم الإسلامية، السودان، 1999م، العدد الخامس.
- الفروق الأصولية عند الحنفية جمعاً ودراسة، عبدالرحمن بن محمد نمناكي، رسالة دكتوراه، كلية الشريعة، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، 1437 هـ
والناظر في هذه الدراسات لا يجدها قد تخصصت في الفروق اللفظية، إذ أغلبها فروق بين المسائل والقواعد والتعريفات، وبالنظر فيما وجدت أن المشترك بين الدراسات السابقة وهذا البحث يسير جداً ولا يكاد يذكر.
هيكل البحث:

تكوّن هذا البحث من تمهيد وأربعة مباحث وخاتمة:

- التمهيد: وفيه المقدمة، وأهمية البحث، وأهدافه، ومشكلته، وأسئلته، وحدوده، ومنهجيته، والدراسات السابقة.
 - المبحث الأول: التعريف بالفروق الأصولية وأنواعها.
 - المبحث الثاني: الفروق الأصولية في المصطلحات اللفظية عند الحنفية المتعلقة ببيان المصطلحات.
 - المبحث الثالث: الفروق الأصولية في المصطلحات اللفظية عند الحنفية المتعلقة بالاستنباط والترجيح.
 - المبحث الرابع: الفروق الأصولية في المصطلحات اللفظية عند الحنفية المتعلقة بفهم المذهب.
 - الخاتمة وفيها النتائج والتوصيات.
- المبحث الأول: التعريف بالفروق الأصولية وأنواعها.

سأتناول في هذا المبحث -بإيجاز- تعريف الفروق الأصولية والمقصود بالفروق الأصولية اللفظية، ثم أبين أنواعها، وعليه سيكون هذا المبحث في مطلبين:
المطلب الأول: تعريف الفروق الأصولية.
المطلب الثاني: أنواع الفروق الأصولية.



المطلب الأول: تعريف الفروق الأصولية.

في هذا المطلب سأعرف الفروق الأصولية بوصفه مصطلحا مكونا من مفردتين، ثم سأعقبه بالتعريف بالفروق الأصولية باعتباره مصطلحا لقبيا كما سيأتي:

أولاً: تعريف الفروق في اللغة والاصطلاح:

الفروق جمع فرق وهو ضد الجمع، وهو ما يميز بين الشئيين، قال ابن فارس: "الفاء والراء والقاف أصل صحيح يدل على تمييز وتزييل"⁽²⁾، ومنه قولهم: فرقت الشعر، ومنه سمي القرآن فرقانا لأنه يفرق بين الحق والباطل⁽³⁾.

وأما تعريف الفرق في الاصطلاح فقد تناوله الأصوليون باعتباره قادحاً من قواعد العلة، فعرفه بعضهم بأنه "إبداء معنى مناسب للحكم في إحدى الصورتين، مفقود في الأخرى"⁽⁴⁾، أو "الفصل بين المجتمعين في الحكم بما يخالف حكمهما"⁽⁵⁾.

ثانياً: تعريف الأصولية في الاصطلاح:

الأصولية نسبة للأصول والمقصود به أصول الفقه فالإفاء للنسبة والإفاء للتأنيث، وتعريف أصول الفقه أشهر من أن يذكر، ولكن للاعتبارات المنهجية نذكره هنا باقتضاب. فالأصول في اللغة: جمع أصل ويطلق في اللغة على معان منها: أساس الشيء وأسفله وما يستند وجود الشيء إليه⁽⁶⁾.

وأما في الاصطلاح فيطلق ويراد به الدليل والراجح والشيء المستصحب والقاعدة الكلية المستمرة والمقيس عليه⁽⁷⁾.

وأما تعريف أصول الفقه باعتباره لقباً على العلم فقد اختلف في تعريفه كثيراً والمختار هو: "العلم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية"⁽⁸⁾.

ثالثاً: تعريف الفروق الأصولية:

هناك عدة تعريفات للأصوليين عرفوا فيها الفروق ولكن الملاحظ أنهم برغم ولعهم بالتعريفات فإن علم الفروق بوصفه مصطلحا لقبيا لم تجر فيه الأقلام إلا قليلاً ومن هذا القليل الذي عرف فيه هذا العلم:

1- تعريف جلال الدين السيوطي له بأنه الفن "الذي يذكر فيه الفرق بين النظائر المتحدة تصويراً ومعنى، المختلفة حكماً وعلّة"⁽⁹⁾.



2- وعرفه الفاداني أبو الفيض بأنه: "معرفة الأمور الفارقة بين مسألتين متشابهتين بحيث لا نسوي بينهما في الحكم"⁽¹⁰⁾.

3- وعرفه الزيراني بأنه: "العلم ببيان الفرق بين مسألتين فقهييتين متشابهتين صورة، مختلفين حكماً"⁽¹¹⁾.

4- وبعضهم أوماً إليه بما حاصله: أنه الفن الذي يبحث في المسائل المشتبه صورة، المختلفة حكماً ودليلاً وعلّة"⁽¹²⁾.

5- وعرفه الباحثين: بأنه "العلم بوجود الاختلاف بين قاعدتين أو مصطلحين أصوليين متشابهين في تصويرهما، أو ظاهرهما، لكنهما مختلفان في عدد من أحكامهما"⁽¹³⁾.

6- وعرفه العربي: بأنه "الاختلاف بين أمرين متشابهين في الظاهر"⁽¹⁴⁾.

7- وعرفه هشام السعيد بأنه "العلم الذي يُعنى ببيان أوجه الاختلاف بين شيئين متشابهين في المبني أو المعنى الأعم، مختلفين في الحكم والمعنى الأخص"⁽¹⁵⁾.

مما سبق يتبين للباحث أن بعض التعريفات بنيت على الفرق بين مسألتين وخصوا التعريف بها دون بقية الأنواع كتعريف الفاداني والزيراني، وبعضها بنيت بصورة عامة بحيث تتناول كل فرق فشملت الفروق الأصولية وغيرها كتعريف السيوطي والعربي والسعيد، ولكنهم اتفقوا على أن الفروق علم يكون بين طرفيه تشابه، ولكن عند النظر بتمعن يعرف الفرق بينهما، ويمكن أن يكون تعريف الباحثين أقرب تعريف مصطلحي لهذا الفن، والله أعلم.

رابعاً: المقصود بالفروق الأصولية في الألفاظ.

بعد تناول الفروق الأصولية بوصفها مصطلحاً، وبيان المراد منها بوصفها مصطلحاً لقبياً نبين هنا المراد منها في البحث وهو الفروق الأصولية في الألفاظ، فالمقصود من الفروق الأصولية في الألفاظ: "العلم بوجود الاختلاف بين اللفظين المتشابهين في الظاهر والمختلفين في الحقيقة وبيان حكم كل منهما".

المطلب الثاني: أنواع الفروق الأصولية.

من التعريفات السابقة ومن التأمل في استعمال الأصوليين للفروق يظهر جلياً أن الفروق الأصولية تستخدم ويراد بها أشياء منها:



- الفروق بين القواعد الأصولية وهذا نجد في كتب القواعد بشكل أكبر، فيبينون معنى القاعدتين، واختلاف العلماء فيها إن كان ثمة اختلاف، والفرق بين القاعدتين ومجال عملهما، مثل: الفرق بين قاعدة ما لا يتم الواجب إلا به وقاعدة الأمر بالشيء نهي عن ضده.
 - الفروق بين المسائل الأصولية، فيفرقون بين المسألتين ببيان المراد منهما وبيان حكمهما، مثل: الفرق بين مسألة إحداه قول ثالث، ومسألة: لا يجوز الفصل بين المسألتين.
 - الفروق بين المصطلحات الأصولية عن طريق التمييز بين حقائقها ودلالاتها، وهذا كثير عند الأصوليين ويكثر عن طريق التعريفات لكل مصطلح، أو عن طريق التقسيم، وتباين الأقسام تظهر الفروق، مثل التفريق بين الواجب والمندوب والرخصة والعزيمة والشرط والمنازع.
 - التفريق بين الأصول ببيان أحكام وأثار كل منها، كالتفريق بين الفرض والواجب، والعلة القاصرة والعلة المتعدية عند الحنفية.
 - الفروق الخاصة المذهبية المتعلقة بالألفاظ واستعمالها ودلالاتها، مثل الفرق بين "الرأي" و"المذهب" عند الحنفية، وبين "فتأمل" و"تأمل" و"فليتأمل"، وبين "الاحتياط" و"الأولى"، وبين "التوقف" و"التأني"، وبين "حاصل الكلام" و"محصل الكلام"⁽¹⁶⁾.
- المبحث الثاني: الفروق الأصولية في المصطلحات اللفظية عند الحنفية المتعلقة ببيان المصطلحات.

سأتناول في هذا المبحث الفروق في المصطلحات اللفظية في المذهب الحنفي المتعلقة بالمصطلحات، وهي على النحو الآتي:

أولاً: الفرق بين (المذهب) و(الحكم).

نص علماء المذهب الحنفي على الاختلاف بين المذهب والحكم، فالمذهب اجتهاد المجتهد، والحكم الشيء النظري الشرعي المتردد بين الأحكام الخمسة؛ قال الحموي في المذهب: "وهو ما اختص به المجتهد من الأحكام الشرعية الفرعية الاجتهادية المستفادة من الأدلة الظنية، وهذا يشتمل جميع مذاهب المجتهدين"⁽¹⁷⁾، ويقصد بـ"جميع مذاهب المجتهدين" أنه يصدق على كل المذاهب الاجتهادية⁽¹⁸⁾.

أما الحكم الشرعي فهو الأحكام الخمسة التي هي: الوجوب، والتدب، والحلال، والحرمة، والكراهة⁽¹⁹⁾. وحكى بعضهم الخلاف هل الأحكام الوضعية من الأحكام الشرعية؟ فقيل: إنها من تلك الأحكام الخمسة، وقال بعضهم: إنها ليست من الأحكام الشرعية⁽²⁰⁾. وهناك خلاف في هذا الفرق إذ يرى بعضهم أن المذهب هو الأحكام⁽²¹⁾.
ثانياً: الفرق بين (المذهب) و(الفقه).

يرى الحنفية أن المذهب ليس الفقه، فأما المذهب فقد تقدم بيانه، وأما الفقه فهو: "العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية"⁽²²⁾، والذي يظهر أن الفقه والمذهب بينهما عموم وخصوص فالفقه عام والمذهب خاص⁽²³⁾.

وقد يطلق على الفقه مذهب، والمذهب فقه، من باب التسهيل والتجوز في القول، من حيث جواز إطلاق المذهب على العلم والمعرفة بتلك الأحكام، وعلى تلك الملكة كما أُطلق على معلوماتٍ شرعيةٍ مخصوصة، فعندها لا ضير من قولنا: فقه أبي حنيفة - رضي الله عنه - هو ما اختصَّ به كسبه من المسائل الشرعية الفرعية الظنية كما نقول: فقهه ومذهبه تارةً هو المعرفة بتلك المسائل، وأخرى هو الملكة الحاصلة من الممارسة فيها⁽²⁴⁾.

قال النسفي: "أطلقوا العلم على الفقه مع كونه ظنياً؛ لأن أدلته ظنية؛ لأنه لما كان ظن المجتهد الذي يجب عليه وعلى مقلديه العمل بمقتضاه، كان لقوته بهذا الاعتبار قريباً من العلم، فعبر به عنه تجوراً"⁽²⁵⁾.

والذين يفرقون أطلقوا المذهب على ما اختص به المجتهد، وقالوا: لأننا نجد بالضرورة بين هذا القول، وبين قولنا: وجوب التدليك في الطهارة مذهب مالك، ووجوب الوتر مذهب أبي حنيفة، ولا يتبادر الذهن منه إلا إلى الذي به وقع الاختصاص، دون ما اشترك فيه أرباب المذاهب⁽²⁶⁾.

وفرق بعضهم بفرق آخر وهو أن: "المذهب يكون من قبيل المعلومات، والفقه من قبيل العلوم؛ وقد عُلم بالضرورة أن العلم غير المعلوم"⁽²⁷⁾.

ثالثاً: الفرق بين (السهو) و(النسيان).

يعرف السهو بأنه "ذهول عن المعلوم إن خطر على البال، ويتنبه صاحبه بأدنى تنبيه"⁽²⁸⁾، وقيل: "السهو الغفلة عن المعلوم"⁽²⁹⁾.

وأما النسيان فيعرف بأنه "الغفلة عن معلوم في غير حالة السنة"⁽³⁰⁾، وقيل: "غيبية الشيء عن

القلب بحيث يحتاج إلى تحصيل جديد"⁽³¹⁾.



والحاصل أن السهو والنسيان يجتمعان في أشياء ويفترقان في أخرى، فالسهو: غفلة القلب عن الشيء، والنسيان: غيبَةُ الشيء عن القلب بعد حفظه، فالسهو يكون لما علمه الإنسان، ولما لا يعلمه، والنسيان يكون لما يعلمه⁽³²⁾، ولذا يقال: نسي المسألة الفلانية، والحال أنه كان يحفظها، ويقال: سُهيت عني المسألة الفلانية، والحال أنها قد تكون في حفظه وقد لا تكون في حفظه عند قوله⁽³³⁾.

رابعًا: الفرق بين (المسائل المطلقة) و(المسائل المقيدة).

المطلق هو: "ما يدل على واحد غير معين"⁽³⁴⁾، وقيل هو: "ما دل على الماهية بلا قيد"⁽³⁵⁾.
وأما المقيد فهو "ما يتناول ذاتا غير موصوف بوصف"⁽³⁶⁾، وقيل: "المقيد ما دل عليها -يعني الماهية- بقيد"⁽³⁷⁾.

هذا من حيث الاصطلاح العام وأما المسائل المطلقة في المذهب فقيل: إنها المسائل التي ليس لها تفصيل ولا قيد، وهي مسائل المشكلات والمعضلات، وغالبًا ما توجد هذه المسائل في الجامع الكبير؛ لأن مسائله صعبة المآخذ، مُنغلقٌ وجهها، منسَدُّ طرائقها، شديدة المعاني، صعبة الألفاظ، وكثيرًا من المتون قد تبعوه، وكثيرًا قد خالفوه، وأكثر ما تكون المطلقة في الأصول غالبًا.
أما المسائل المقيدة: فهي المسائل التي قُيدت بأقوالٍ وتفصيل.

وقيل: المطلقة: "هي المسائل التي ليس فيها خلاف في المذهب، والمقيدة التي فيها خلاف وأقوالٌ مخالفةٌ بعضها لبعض"⁽³⁸⁾.

وقيل: "المسائل المطلقة أكثر ما توجد في الجامع الصغير؛ لأن صنعته تدل عليه، وهو قول محمد- رحمه الله- عن يعقوب عن أبي حنيفة، ولم يذكر فيه الخلاف، وهذا القول أولى ممَّا تقدم والله أعلم"⁽³⁹⁾.

ومن تطبيقات هذا الفرق: "قال في "الجامع الصغير": إذا استأجر من آخر دابة إلى الحيرة بنصف درهم، فإن جاوزتها إلى القادسية فدرهم فهو جائز، ذكر المسألة مطلقة من غير ذكر خلاف، فيحتمل أن يكون هذا قول الكل ويحتمل أن يكون قول أبي حنيفة خاصة كما في المسائل المتقدمة"⁽⁴⁰⁾.

ومنها: "ورواية الجامع الصغير مطلقة فحملت على رواية المبسوط لأنَّ المطلق يحمل على المتعارف، والمتعارف هو الاختلاف في الألوف، ورواية الجامع الكبير تخالفهما، والمخالفة بسبب اختلاف الوضع على ما ذكر في الكتاب"⁽⁴¹⁾.



خامسًا: الفرق بين (المندوب) و (ما لا بأس به).

المندوب: ما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه ويرادف السنة والنفل والتطوع والمستحب⁽⁴²⁾.
ولا بأس به أي: "لا كمال شدة به"⁽⁴³⁾.
وفي "لا بأس به" دلالة على أن ما يتعلق به تركه أولى؛ ولذا قيل: في لا بأس، بأس، أي بأس قليل، وهذا أكثر؛ لأنه قد يستعمل فيما يكون الفعل أولى، بل واجبًا⁽⁴⁴⁾.
وللتفصيل ف "لا بأس به" تستعمل في المذهب لمعان، منها: الأصل فيما أنها تستعمل لما تركه أولى، قال الحموي: "وعلم من قوله لا بأس، أن تركه أولى؛ لأن لفظة لا بأس تكون لما تركه أولى غالبًا"⁽⁴⁵⁾، وقال في البحر: "كلمة لا بأس فيما تركه أولى"⁽⁴⁶⁾.
وتستعمل في المباح، قال في الفتح: "وعبارة لا بأس أكثر استعمالها في المباح وما تركه أولى"⁽⁴⁷⁾، وقال الحموي في موضع آخر: "أقول: لا بأس هنا للإباحة، لا لما تركه أولى"⁽⁴⁸⁾.
وتستعمل للمندوب، قال في فتح القدير: "قوله: ولا بأس بأن ينفل الإمام، أي يستحب أن ينفل، نص عليه في المبسوط، وسيدكر المصنف أنه تحريض، والتحريض مندوب إليه، وبه يتأكد ما سلف بأن قول من قال لفظ لا بأس إنما يقال لما تركه أولى ليس على عمومه"⁽⁴⁹⁾، وقال في العناية: "قوله: لا بأس بأن ينفل الإمام" يدل على أن قول من قال: كلمة لا بأس تستعمل فيما يكون تركه أولى ليس بمجرى على عمومه"⁽⁵⁰⁾، وقال ابن عابدين: "فكلمة لا بأس وإن كان الغالب استعمالها فيما تركه أولى؛ لكنها قد تستعمل في المندوب كما صرح به في البحر من الجنائز والجهاد فافهم قوله"⁽⁵¹⁾.
وقد تستعمل في المحرم، جاء في مجمع الأنهر: "لأن كلمة لا بأس تستعمل غالبًا فيما تركه أولى، كما قاله بعض أهل التحقيق؛ لكن صرح صاحب تحفة الملوك بالحرمة، فأفاد أن المراد كراهة التحريم، وهو المحمل عند الإطلاق"⁽⁵²⁾.
وقد تستعمل في الرخصة وما لا نص فيه، قال في الحاوي القدسي: "وما ذكر في بعض المسائل من "لا بأس" فهو لرخصة ما لا نص على تحليله"⁽⁵³⁾، وقال في عمدة الرعاية: "وفي غير المنصوص يقول في الحل: لا بأس، وفي الحرمة: أكره"⁽⁵⁴⁾.
فالفرق بين المندوب وما لا بأس به يكون بحسب ما يُقصد به المصطلح الثاني، فقد يطلق ما لا بأس به في المذهب ويراد به المندوب فيكونان متطابقين وقد يطلق ويراد به غيره فيكونان متباينين، بحسب ما تقدم، والله أعلم.



سادسًا: الفرق بين (الوقت) و(المدة) و(الزمان).

الوقت والمدة والزمان ألفاظ تستخدم في المواقيت والأحناف يفرقون بين لفظ (الوقت) و(المدة) و(الزمان)، قال في النهر: "واعلم أن الفرق بين الوقت والمدة والزمان أن المدة المطلقة امتداد حركة الفلك من مبدئها إلى منتهاها، والزمان مدة مقسومة والوقت الزمان المفروض للأمر قاله البيضاوي"⁽⁵⁵⁾.

وهذا الفرق بين الألفاظ هو من الناحية النظرية، وأما في تقديرها الزماني إن أهتمت ولم تكن قرينة فقد قدروا الزمان بستة أشهر، قال: ومن حلف لا يكلم رجلاً زمانًا، أو يصوم زمانًا فنوى وقتًا بعينه كان كما نوى، وإن لم تكن له نية فهو على ستة أشهر"⁽⁵⁶⁾.

والمدة لا تكون مطلقة ولكن مدلولها يعم الزمان فيما يظهر، قالوا: "وفي ليأتين مكة ولم يأتها ومضى عليه مدة لا يحنث إلا في آخر حياته لأن شرط الحنث فوت الإتيان، وهو لا يتحقق إلا في آخر جزء الحياة، لأن البرّ مرجو ما دام حيًا"⁽⁵⁷⁾.

وأما الوقت فلم أجد له تقديرًا عند إطلاقه لأنهم يسندونه لما يقيد به ولو نية، قالوا: "ولو حلف المطلوب لأعطيتك حنثك عاجلاً وهو يعني في نفسه وقتًا كان الأمر على ما نوى وإن كان سنة لأن الدنيا كلها قليل عاجل فإن لم يكن له نية فإني أستحسن في ذلك أن يكون أقل من شهر بيوم فإن تم شهر قبل أن يعطيه حنث"⁽⁵⁸⁾. والله أعلم.

سابعًا: الفرق بين (العبادة) و(القربة) و(الطاعة).

العبادة: "فعل المكلف على خلاف هوى نفسه؛ تعظيمًا لربه"⁽⁵⁹⁾، وقيل: "فعل خالص لله بالاختيار تعظيمًا له بإذنه"⁽⁶⁰⁾.

والقربة: "ما تقرب به بشرط معرفة المتقرب إليه"⁽⁶¹⁾، وقيل: "ما يُتقرب به إلى الله تعالى من أعمال البرّ والطاعة"⁽⁶²⁾.

وأما الطاعة: فهي "امتثال الأمر والنهي"⁽⁶³⁾.

وأما الفرق بينها فقد جعل بعضهم الطاعة أعم من الجميع فالطاعة توجد بدون العبادة والقربة ومثاله: في النظر المؤدي إلى معرفة الله تعالى إذ معرفته إنما تحصل بتمام النظر، ثم بعد الطاعة في العموم تأتي القربة، فالقربة توجد بدون العبادة؛ لأن العبادة يلزمها نية التعبد والقربة قد تكون بدون نية كالتقوى والوقف"⁽⁶⁴⁾.

ويرى ابن عابدين في الفرق بينها: أن "العبادة عبارة عن الخضوع والتذلل. وحدُّها: فعل لا يراد به إلا تعظيم الله تعالى بأمره، والقربة: ما يتقرب به إلى الله تعالى فقط أو مع الإحسان للناس كبناء الرباط والمسجد. والطاعة ما يجوز لغير الله تعالى، وهي موافقة الأمر. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ النساء: ٥٩⁽⁶⁵⁾.

وقال بعضهم في الفرق بين العبادة والقربة: إن العبادة فعل لا يراد به إلا تعظيم الله تعالى بأمره بخلاف القربة فإنه يراد بها تعظيم الله تعالى مع إرادة ما وضع له الفعل من الغرض، نحو الوطاء الحلال الذي أريد به حصول الولد ليوحد الله تعالى ويعبده مع إرادة اقتضاء الشهوة، وكذا بناء المساجد والرباطات: قربة لأنه يراد به وجه الله تعالى مع إرادة حصول المنفعة للناس⁽⁶⁶⁾.

وقيل: الفرق بينهما أن العبادة إخلاص العمل بكليته لله تعالى وتوجيهه إليه قال الله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ البينة: ٥ ، وأما القربة: فما فيها وجه التقرب إلى الله تعالى بما فيه من الإحسان بعبادته، وتعظيم أمره، وإن كان نفس العمل لنفسه أو لغيره⁽⁶⁷⁾.

وقيل: الفرق بين العبادة والطاعة أن الطاعة: العمل لغيره بأمره طوعاً. ولهذا لا تجوز العبادة لغير الله تعالى، وتجاوز الطاعة لغيره⁽⁶⁸⁾.

المبحث الثالث: الفروق الأصولية في المصطلحات اللفظية عند الحنفية المتعلقة بالاستنباط والترجيح

وفي هذا المبحث سأتناول الفروق الأصولية اللفظية عند الأحناف والمتعلقة بالاستنباط والترجيح وهي على النحو الآتي:

أولاً: الفرق بين مسائل (ظاهر الرواية) ومسائل (النوادر) و(الفتاوى والواقعات)

المسائل في المذهب الحنفي على أنواع: منها ما يسمى بظاهر الرواية ومنها مسائل النوادر ومنها الفتاوى والواقعات، وهي ترتيبية من حيث الاعتماد عليها وبيانها كالاتي:

أولاً: ظاهر الرواية: وهي مسائل الأصول، وهي مسائل مروية عن أصحاب المذهب، وهم: أبو حنيفة، ويعقوب، ومحمد، ويسمّون العلماء الثلاثة، ويلحق بهم: زُفر، والحسن بن زياد وغيرهما من أكابر أصحاب أبي حنيفة ممّن أخذوا عنه، ومظان هذه المسائل: كتب محمد بن الحسان الشيباني وهي:

المبسوط، والزيادات، والجامع الكبير، والصغير، والسيّر الكبير، والصغير، وسُمّيت بظاهر الرواية؛ لأنها رُويت عن محمد برواية الثقات، فهي إما متواترة، أو مشهورة عنه⁽⁶⁹⁾.

ثانيًا: مسائل النوادر أو غير ظاهر الرواية: وهي مسائل مروية عن أصحاب المذهب المذكورين؛ لكن لا في الكتب المذكورة؛ بل إمّا في كتبٍ غيرها تُنسب إلى محمد، وتُسمّى غير ظاهر الرواية؛ وسميت غير ظاهر الرواية؛ لأنها لم ترد عن محمد برواياتٍ صحيحة ثابتة كالكتب الأولى، أو أنها في غير كتب محمد⁽⁷⁰⁾.

ثالثًا: مسائل الفتاوى والواقعات: وهي مسائل استنبطها المجتهدون المتأخرون لما سُئلوا عنها، ولم يجدوا فيها روايةً عن أصحاب المذهب المتقدمين، وهم أصحاب أبي يوسف وأصحاب محمد، وأصحاب زفر، وأصحاب الحسن، وأصحاب أصحابهم، وهلمّ جرًا، إلى أن انقرض عصر الاجتهاد، وهم كثيرون، وموضع معرفتهم كتب الطبقات لأصحابنا وكتب التواريخ، مثل: عصام بن يوسف، وابن رستم، ومحمد ومن بعدهم مثل: محمد بن مسلمة، ومحمد بن مقاتل، ونصر بن يحيى، وأبي نصر القاسم من أصحاب عصام بن يوسف ورفقائه المذكورين، وغيرهم من السادات الحنفية⁽⁷¹⁾.

ولهذا التفريق والتراتبية أهمية في تصنيف المسائل في المذهب فهي تجعل المفتي ملزمًا - بالجملة - بالفتوى بظاهر الرواية، ثمّ بغير ظاهر الرواية، ثمّ بمسائل الفتاوى والواقعات على الترتيب المذكور⁽⁷²⁾.

ولو قال مصنّف أو شارحٌ في كتابه: وهو ظاهر الرواية، يُفهم منه أن المسألة التي تخالفها هي غير ظاهر الرواية، فلا يجوز أن يفتي بمسائل تخالف ظاهر الرواية إلا للضرورة وبشروط كما هي في تفاصيل المذهب.

"قال العلامة الطرسوسي رحمته الله في أنفع الوسائل في مسألة الكفالة إلى شهر: إن القاضي المقلد لا يجوز له أن يحكم إلا بما هو ظاهر الرواية لا بالرواية الشاذة إلا أن ينصوا على أن الفتوى عليها"⁽⁷³⁾.

ثانيًا: الفرق بين (ظاهر الرواية) و(ظاهر المذهب).

تقدم الحديث عن مصطلح ظاهر الرواية عند الأحناف، وأمّا ظاهر المذهب فهو: "الروايات التي ظهرت في المذهب ملفوظًا، أو منطوقًا بعد تصحيحهم واعتمادهم على تلك الروايات، وتقابلها رواية الخفي، وهي روايات نوادر"⁽⁷⁴⁾، وبعضهم يرى أن النوادر قد تكون من مسائل ظاهر المذهب⁽⁷⁵⁾.

وهناك من يرى أن العبارتين تطلقان على معنى واحد، قال صاحب الدستور: "ظاهر الرواية وظاهر المذهب: عبارتان عند الفقهاء عمّا في كتب خمسة صنّفها الإمام رحمه الله تعالى"⁽⁷⁶⁾.



وأما من قال بالفرق بينهما فقد جعل الفرق بينهما ما قدمناه وبعضهم قال: إن "ظاهر المذهب: الحكم المستنبط الذي لا نص عليه من الإمام، مع جواز غيره. وظاهر الرواية: المسائل المذكورة من الكتب التالية- يقصد الكتب الخمسة"⁽⁷⁷⁾.

ويظهر أثر هذا الفرق عند التعارض بين ظاهر الرواية وظاهر المذهب فبعضهم يرى أن مسائل ظاهر الرواية تقدم على غيرها مطلقاً، لأنَّ ظاهر الرواية ما ظهرت رواياتهم عن أصحاب المذهب، وظاهر المذهب ما استخرجت رواياتهم من قواعد أصحاب المذهب، فالروايات التي ظهرت منهم الفتوى بها أولى من المسائل التي استخرجت من قواعدهم؛ لأنَّ المسائل المقطوعة أقوى حجة من المسائل الملحوظة⁽⁷⁸⁾.

وقال بعضهم: المفتي مخيرٌ في الإفتاء، إن شاء أفتى بظاهر الرواية، وإن شاء أفتى بظاهر المذهب، والصحيح تقديم ظاهر الرواية⁽⁷⁹⁾.

والخلاصة أن في اللفظين خلاف فبعضهم يرى أنهما بمعنى واحد، وبعضهم يرى أن بينهما فرقا، والعمل على ظاهر الرواية لما قدمنا، والله أعلم.

ثالثاً: الفرق بين مسائل (المتون) و(الشروح) و(الفتاوى).

يقصد الأحناف بمسائل المتون المسائل المنقولة عن أبي حنيفة ومحمد بن الحسن وأبي يوسف، والشروح كذلك ولكنها في شرح المتون المذكورة، وأما الفتاوى فهي مبنية على وقائع تحدث وُسئلاً عنها أهل التخريج فيجيبون على ما يظهر لهم من التخريج على قواعد المذهب إن لم يجدوا نصاً⁽⁸⁰⁾.

ونص بعضهم على المتون المقصودة فقال: "وقد كثر اعتماد المتأخرين على الكتب الأربعة وسمّوها المتون الأربعة: "المختار"، و"الكُنز"، و"الوقاية"، و"مجمع البحرين"، ومنهم من يعتمد على الثلاثة: "الوقاية"، و"الكُنز"، و"مختصر القدوري"⁽⁸¹⁾.

وتظهر فائدة هذه الفروق في حال التعارض، فيُفتى أولاً بمسائل المتون، ثمَّ بمسائل الشروح، ثمَّ بمسائل الفتاوى.

وقدمنا ما في المتون لأنَّ مسائلهم غالباً من مسائل ظاهر الرواية، ورواية الأصول بخلاف الشروح والفتاوى.⁽⁸²⁾

وإذا لم توجد المسألة في المتون ولا الشروح، ولا الفتاوى والواقعات، فعليه باستخراجها من قواعد الأصول والاستنباط والقياس على الفروع⁽⁸³⁾.



ويستثنى من هذا التقديم إذا كان ما في الشروح مصححاً فيقدم على ما في المتون وكذا الفتاوى، قال في التعليقات السنية: "قالوا ما في المتون مقدم على ما في الشروح، وما في الشروح مقدم على ما في الفتاوى، إلا إذا وجد ما يدل على الفتوى في الشروح والفتاوى، فحينئذ يقدم ما فهمما على ما في المتون؛ لأن التصحيح الصريح أولى من التصحيح الالتزامي"⁽⁸⁴⁾.

وقال ابن عابدين: "صرحوا أن ما في المتون مقدم على ما في الشروح، وما في الشروح مقدم على ما في الفتاوى، لكن هذا عند التصريح بتصحيح كل من القولين، أو عدم التصريح أصلاً، أما لو ذكرت مسألة في المتون ولم يصرحوا بتصحيحها بل صرحوا بتصحيح مقابلها، فقد أفاد العلامة قاسم ترجيح الثاني لأنه تصحيح صريح، وما في المتون تصحيح التزامي، والتصحيح الصريح مقدم على التصحيح الالتزامي، أي التزام المتون ذكر ما هو الصحيح في المذهب"⁽⁸⁵⁾.

رابعاً: الفرق بين (الفتوى) و(الأصح) و(الصحيح) و(المختار)

للترجيح ألفاظ متعارفة في المذهب وقد يعارض إمام آخر في الترجيح فإذا تعارض إمامان معتبران في الترجيح، أو كان التعارض بين كتابين جليلين معتبرين، فيقدم لفظ الفتوى على غيرها قال: "لفظ الفتوى أكد من لفظ الصحيح، والأصح والأشبه وغيرها، ولفظ و"به يفتى" أكد من "الفتوى عليه"، و"الأصح" أكد من "الصحيح"⁽⁸⁶⁾، وقال: "لأن لفظ الفتوى أكد ألفاظ التصحيح"⁽⁸⁷⁾، وقال: "لفظة الفتوى أكد وأبلغ من لفظة المختار"⁽⁸⁸⁾.

وأما إذا تعارض لفظ الأصح والصحيح فاختلفوا فيهما، فالمعتمد تقديم لفظ الأصح على الصحيح لما تقدم من تصريح بتقدمه، فإذا نصَّ العلماء في اختلاف المسألة على أحدهما بالصحيح، والآخر بالأصح، فيفتى بالأصح دون الصحيح؛ لأنَّ دليل الأصح أرجح من دليل الصحيح، وعلى المفتي أن يفتي بالقول الأصح لا الصحيح وعليه المحققون"⁽⁸⁹⁾.

وقال بعضهم: الأخذ بقول من قال: "الصحيح" أولى من الأخذ بقول من قال: "الأصح"؛ لأنَّ الصحيح مقابله الفاسد، والأصح مقابله الصحيح، فقد وافق من قال: الأصح قائل الصحيح على أنه صحيح، وأما من قال: "الصحيح" فعنده خلاف ذلك الحكم فاسد، فالأخذ بما اتفقا على أنه صحيحٌ أولى لما هو عند أحدهما فاسد، وفي الصحيح أيضاً ترفُّقٌ بالناس بخلاف الأصح، فإن فيه تكلف"⁽⁹⁰⁾.

وقال بعضهم: إذا وقع الاختلاف بين الأصح والصحيح، فيفتي بأيهما شاء مع النظر في أحوال زمنه وحال المستفتي"⁽⁹¹⁾.



ومن تطبيقات هذا الفرق لمن قال الأخذ بالصحيح أولى ما نقله الحصكفي عن الحلبي في مسألة عدم جواز مس المصحف بغلافه فقد تعارض إمامان معتبران - كما حكاها في الدر- فعبر أحدهما بالصحيح والآخر بالأصح، فالأخذ بالصحيح أولى؛ لأنهما اتفقا على أنه صحيح، والأخذ بالمتفق أوفق فليحفظ⁽⁹²⁾.

خامساً: الفرق بين (الرواية) و(الدراية)

تقدم أن مصطلح الرواية هي ما ورد عن الأئمة الثلاثة ومن لحق بهم. وأما الدراية فهي: ما استخرجه المتأخرون على قواعد المتقدمين وأصولهم⁽⁹³⁾. فأصحاب الدرايات هم المتأخرون من أصحاب الطبقة الثالثة والرابعة وما بعدها، فإذا تعارض إمامان أحدهما أخذ بالرواية والآخر بالدراية فالأخذ بتصحيح الرواية أولى، والفتوى به أخوطة، وهو الصحيح من الأقوال⁽⁹⁴⁾.

وإن اجتمعا في تصحيح أحدهما دون الآخر فالمصير للمجمع عليه، قال: "وإن اجتمعا في تصحيح أحدهما، ولم يجتمعا في تصحيح الآخر، فالأخذ بالجمع أولى، مثاله: لو قال الطحاوي رحمه الله: هو أصح روايةً ودرايةً، وقال السرخسي: هو أصحُّ إما روايةً، وإما درايةً، فالفتوى بقول الطحاوي والعمل به أولى من قول من انفرد بأحدهما"⁽⁹⁵⁾.

سادساً: الفرق بين (الاحتياط) و(الصحيح) في الترجيح

الاحتياط: "حفظ النفس عن الوقوع في المآثم"⁽⁹⁶⁾، وقيل هو: "هو فعل ما يتمكن به من إزالة الشك وقيل: التحفظ والاحتراز من الوجوه لئلا يقع في مكروه"⁽⁹⁷⁾.

فإذا تعارض إمامان معتبران أو كتابان جليان، فقال أحدهما: الصحيح في المذهب كذا، وقال الآخر: الصحيح كذا، وعليه الاحتياط، والأخذ به أولى، فالإفتاء بقول الاحتياط والأول أولى عند المحققين⁽⁹⁸⁾.

سابعاً: الفرق بين (المتقدمين) و(المتأخرين)

يفرق الأحناف بين العلماء المتقدمين والمتأخرين، وهذا يقتضي معرفة الحد بينهما ويترتب على هذا التفريق آثار عند تعارض أقوال المتقدمين والمتأخرين.

فهنالك من جعل الحد إدراك الأئمة الثلاثة أبي حنيفة وصاحبيه، فمن أدركهم فهو من المتقدمين وإلا فمن المتأخرين، قال في عمدة الرعاية: "المراد بالمتقدمين من فقهاءنا هم الذين أدركوا



الأئمة الثلاثة، ومن لم يدركهم فهو من المتأخرين، هذا هو الظاهر من إطلاقاتهم في كثير من المواضع⁽⁹⁹⁾.

وهناك من جعلهم سلفًا وخلقًا ومتأخرين، وجعل الفاصلَ شمسَ الأئمة الحلواني، فقال: "السلف: كلٌّ من تقدم من الآباء والأقرباء. وعند الفقهاء هم من أبي حنيفة- رحمه الله تعالى- إلى محمد بن الحسن، والخلف من محمد بن الحسن إلى شمس الأئمة الحلواني، والمتأخرون من شمس الأئمة الحلواني إلى مولانا حافظ الدين البخاري"⁽¹⁰⁰⁾.

وهناك من جعل الحد بين المتقدمين والمتأخرين الإمام القدوري، فمن كان قبله فهو من المتقدمين ومن كان بعده فهو من المتأخرين، قال في الزاد: "فمن زمن الإمام إلى انقراض أصحابه الكرام يسمّى السلف، وآخرهم محمد رحمه الله، ومن زمنه إلى أول زمن الإمام أبي الحسن القدوري، يسمّى المتقدمين، ومن بعد القدوري يسمّى المتأخرين؛ لأن القدوري- رحمه الله- كان مولده سنة اثنين وستين وثلاثمائة، وهو آخر المتقدمين حتمًا، وتوفي سنة سبع وثلاثين وأربعمائة، وهو أول المتأخرين حتمًا، فكان فاصلاً بين المتقدمين والمتأخرين، فإذا أردتَ الفرق بين المتقدمين والمتأخرين، فقل: ما كان مقدّمًا على القدوري فهو من المتقدمين، وما كان متأخرًا عنه، فهو من المتأخرين"⁽¹⁰¹⁾.

ويترتب على هذا الفرق صور الاختلاف بين المتقدمين والمتأخرين ومنها:

أولاً: إن اتفق المتقدمون في المسألة، فيجب على كلِّ مُفتٍ أن يفتي بالاتفاق الواقع، ولا يجوز له حينئذٍ أن يتعدّى عن قولهم؛ سواءً كان مجتهدًا، أم مقلدًا⁽¹⁰²⁾.

ثانيًا: إن اختلف المتقدمون والمتأخرون، وكان اختلافهم حجّة وبرهان، فللمفتي أن يفتي بقول المتقدمين ويعمل به⁽¹⁰³⁾.

ثالثًا: أن يكون المتقدمون والمتأخرون مختلفين، واختلافهم اختلاف عصرٍ وزمان، فحينئذٍ للمفتي أن يفتي بالقول الذي يوافق أهل عصره وزمانه؛ لأنهم قالوا: ويجب على المفتي أن ينظر أحوال الناس في زمنه، ويفتي بما هو أرفق للناس⁽¹⁰⁴⁾، قال في الفتاوى التاتارخانية: "يجوز للمشايع أن يأخذوا بقول واحدٍ من أصحابنا عملاً لمصلحة أهل الزمان"⁽¹⁰⁵⁾.

المبحث الرابع: الفروق الأصولية في المصطلحات اللفظية عند الحنفية المتعلقة بفهم المذهب

وفي هذا المبحث سأتناول الفروق الأصولية اللفظية في المذهب الحنفي المتعلقة بفهم المذهب،

وهي على النحو الآتي:



أولاً: الفرق بين (مذهب أبي حنيفة) و(مذهب الأحناف)

يفرق الأحناف بين مذهب أبي حنيفة ومذهب الأحناف، فمذهب أبي حنيفة أخصُّ، ومذهب الأحناف أعم، ويعرفون مذهب أبي حنيفة بأنه: "ما اختصَّ به كسبًا من المسائل الشرعية الفرعية الظنية لتحصيل الظنِّ بها"⁽¹⁰⁶⁾، وأما مذهب الأحناف: فهو مجموع آراء المجتهدين في المذهب، والعلاقة بينهما علاقة عموم وخصوص وجنس ونوع، فمذهب أبي حنيفة نوع تحت جنس مذهب الأحناف، وهذا يطرد في مذهب مالك، والشافعي، وأحمد.

ولهذا قد يخالف المعتمد قول أبي حنيفة في بعض المسائل، بل من ضوابط الترجيح عند اختلاف الإمام مع صاحبيه النظر في ضوابط الترجيح عندهم، قال في الفتاوى الخانية: "وإن خالف أبا حنيفة صاحبه في ذلك: فإن كان اختلافهم اختلاف عصر وزمان، كالقضاء بظاهر العدالة: يأخذ بقول صاحبيه؛ لتغير أحوال الناس، وفي المزارعة والمعاملة ونحوهما يختار قولهما؛ لاجتماع المتأخرين على ذلك، وفيما سوى ذلك: قال بعضهم: يتخير المجتهد، ويعمل بما أفضى إليه رأيه، وقال عبد الله بن المبارك: يأخذ بقول أبي حنيفة رحمه الله"⁽¹⁰⁷⁾

فهذا النص يدلنا على الفرق بين مذهب الإمام أبي حنيفة ومذهب الأحناف، إذ قد يعمل الأحناف بخلاف مذهب الإمام.

ثانياً: الفرق بين (الرأي) و(المذهب) و(القول)

يفرق الأحناف بين الرأي والمذهب بأن الرأي عند الحنفية هو ما صدر من أحدهم خلافاً للمعتمد أو للمذهب، فهو وارد من فلان خاص به وليس بمعتمد في المذهب"⁽¹⁰⁸⁾. فإذا قلنا مثلاً: مسحُ رُبعِ الرأسِ مذهب أبي حنيفة، ومسحُ الرأسِ مقدار ثلاث أصابع اليد، هو رأيه، فافترقا بهذا القول"⁽¹⁰⁹⁾.

وقيل هما بمعنى واحد: فالرأي: هو المذهبُ بعينه، فهما لفظان مترادفان، واقعان على مفهومٍ واحدٍ كالليث والأسد"⁽¹¹⁰⁾، نقول رأي فلان ونقصد به مذهبه.

وقيل: إنَّ المذهب يُستعمل في المسائل المستنبطة من الكتاب والسنة والإجماع، والرأي مستعملٌ في المسائل المستنبطة من القياس، وإذن يقال: مذهب فلان هكذا؛ إذا: أرادَ به المسائل المستخرجة من أدلة الكتاب والسنة والإجماع، وأمَّا لو قيل: رأيه كذا؛ فقد أردوا به المسائل المستخرجة من أدلة القياس"⁽¹¹¹⁾.



وأما "القول" فيُستعمل في الرأي والمذهب: وعلى هذا لو قيل: القولُ بوجوب الوتر قول أبي حنيفة، فالمراد منه: مذهبه، ولذا قد وقع في أكثر النسخ من المتون والشروح والفتاوى في مسائل عديدة: "القول له"، أو: "والقول قوله"، فأرادوا به أنّ المذهبَ في هذه المسألة مذهبه دون مذاهم؛ يعني: من جهة التصحيح⁽¹¹²⁾.

وقيل: إن "القول" خلافُ "المذهب" و"الرأي"، وبينهما تباينٌ⁽¹¹³⁾.

ثالثاً: الفرق بين (القول) و(الرواية)

يفرق الأحناف بين القول والرواية فالقول يطلقونه ويقصدون به نصاً عن المجتهد، ويطلقون الرواية ويقصدون بها النقل عنه، وعليه فالاختلاف في القولين من جهة المنقول عنه لا الناقل، والاختلاف في الروایتين من جهة الناقل لا المنقول عنه.

قال ابن أمير حاج: "وأما اختلاف الرواية عن أبي حنيفة وأحمد فليس من باب القولين للقطع فيما بأن الشافعي نص عليهما بخلاف الروایتين وأن الاختلاف فيهما من جهة المنقول عنه لا الناقل، والاختلاف في الروایتين بالعكس"⁽¹¹⁴⁾.

وسبب الاختلاف في الأقوال كثيرة منها: أن يكون المجتهد متردداً لتعارض الأدلة، أو لاختلاف رأيه في مدلول الدليل الواحد، فيبني على ما يرجح له ثم يرجح الآخر، وأما سبب الاختلاف في الرواية فقد يكون للغلط في السماع من المصدر أو لرجوع المصدر عن قوله ولم يعلم الناقل، أو أنه قال قولاً على وجه القياس والآخر على وجه الاستحسان، أو قال بالمسألة من جهة الحكم وأخرى من جهة الاحتياط، فيختلف الرواية في النقل، وقد يكون ناقل الروایتين واحداً وقد تكون الرواية في كتاب والأخرى في كتاب آخر⁽¹¹⁵⁾.

رابعاً: الفرق بين (ظن المؤلف) و(وهمه)

الظن والوهم من مراتب العلم عند الأصوليين ويعرف الأصوليون الظن بأنه: "الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض"⁽¹¹⁶⁾، أو: "أحد طرفي الشك بصفة الرجحان"⁽¹¹⁷⁾، أو "تجويز أمرين أحدهما أظهر من الآخر"⁽¹¹⁸⁾.

ويعرفون الوهم بأنه: طرف الظن الآخر⁽¹¹⁹⁾.

هذه التعريفات من حيث الإطلاق، وتستعمل على الحقيقة فإذا قيل ظن المصنف كذا فالمراد أنه يرجح ما يخالفه فيه جماعة، قال: "فلو قيل: ظنَّ المصنّف كذا في مسألة كذا؛ فالمراد منه: اعتقاد رجحان جهة الصواب عنده إذا خالفوه جماعة"⁽¹²⁰⁾.



وكذا الوهم فلو قيل: وَهَم المصنّف، فهو تضعيف لقوله ومقابلته بالظن الذي هو الطرف
الراجع.

هذا في الاستعمال العام، وأما قولهم: هذا ظن من المصنّف، فهو تضعيف لما يراه وترجيح
القول المقابل له: "وقولهم: وهو ظنٌّ من المصنّف، أو من فلان، فأرادوا به: فساد ما في الصحة، أو
ترجيح تصحيح آخر على تصحيحه"⁽¹²¹⁾، وقولهم: "وهو وهَمُّ منه، أو وَهَمَ المصنّف في كذا، أرادوا به:
ترجيح خطئه، فالفرق بينهما أن "قولهم: "وهو وهَمُّ منه"، المراد منه: الخطأ الواقع منه، و"هو ظنٌّ
منه"، المراد منه: الخطأ القائم مقام الصواب"⁽¹²²⁾.

خامساً: الفرق بين (الظن) و(التحري) و(غالب الظن) و(أكبر الظن)

لقد تقدم الحديث عن الظن، أما مصطلح التحري فيستعمله الأحناف ويقصدون به "طلب
أحرى الأمرين وأولاهما"⁽¹²³⁾، وقيل هو: "بذل المجهود في طلب المُقْصُود"⁽¹²⁴⁾، وقيل: "طلب ما هو
أحرى بالاستعمال في غالب الظن"⁽¹²⁵⁾.

وأما غالب الظن "فإذا ترجح أحدهما على الآخر فهو ظن، فإذا طرحه فهو غالب الظن، وهو
بمنزلة اليقين"⁽¹²⁶⁾.

أما أكبر الرأي فهو كغالب الظن "وأما أكبرُ الرأي وغالب الظن: فهو: الطرف الراجع"⁽¹²⁷⁾.
و"التحري": "طلب الأحرى، وهو ما يكون أكبر رأيه عليه، وعبروا عنه تارةً بالظن، وتارةً بغالب
الظن"⁽¹²⁸⁾.

"وأما قولهم: فهو أكبرُ رأيه، وأكبر رأي منه، أو غالب ظن، أو غالب ظنّه، فهو ترجيحُ الطرفِ
الراجع"⁽¹²⁹⁾، والذي يظهر من مجمل قولهم أن الفرق بين المصطلحات المذكورة هو أن التحري طلب
للظن لا حقيقة الظن، والظن درجة فوق الشك ودون غالب الظن وقد يطلق التحري وغالب الظن
وأكبر الظن بمعنى واحد وقد يطلق ويراد به الظن، ولعله هذا من باب التجوز. والله أعلم.

سادساً: الفرق بين (نقل منه) و(نقل عنه)

هناك من علماء الحنفية من يفرق بين "نقل منه" و"نقل عنه" ف"النقل من" للمباشر من
المنقول، و"النقل عن" يقتضي الوساطة، فجعلوا "نقل منه" للنقل من المتن مباشرة، و"نقل عنه"
للنقل من الحاشية.



قال: "إذا قالوا: "ونقل منه"، أرادوا به نفس الكتاب؛ أي: ونقل من عَيْن مُسَطَّره، سواء كان الكتاب مثنًا، أو شرحًا، وإذا قالوا: "ونقل عنه"، أرادوا به النقل من حواشي الكتاب، سواء كان النقل من شرح الكتاب، أو من حاشيته عليه"⁽¹³⁰⁾.

وظهر أثر هذا الفرق عند التعارض فيقدم "نقل منه" على "نقل عنه" لانتفاء الوسطة في الأول ووجودها في الثاني.

قال: "وإذا وجد عبارتين في كتاب أحدهما، "نقل منه" والثاني: "نقل عنه"، فعلى المفتي أن يفتي بعبارة قوله: "نقل منه"؛ لأن ما في المتن أقوى ممَّا في حواشيه، وكذا في الكتابة إذا كُتبت المسألة من نفس الكتاب، فليكتب بـ "من"، وإذا كُتبت من حواشي الكتاب برواية، فليكتب بـ "عن"⁽¹³¹⁾.

سابعًا: الفرق بين (الفائدة) و(القاعدة) و(الضابطة)

الفائدة: من الفيد وهي ما استفيد من علم أو مال أو غير ذلك، وتطلق على: ما يترتب على الشيء ويحصل منه من حيث إنها حاصلة منه⁽¹³²⁾.

وأما القاعدة: فهي الأساس، وهي أصلٌ لجمع من الفروع، وتعرف بأنها قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها⁽¹³³⁾.

والضابطة: يأتي الضبط بمعنى الحفظ⁽¹³⁴⁾، وهي: "أمر كلي ينطبق على جزئياته لتعرف أحكامها منه"⁽¹³⁵⁾.

والفرق بين الفائدة والقاعدة أن القاعدة أعمُّ من الفائدة، إذ كلُّ قاعدةٍ فائدة، من غير عكس، مثاله: لو قلنا: لا يجوز الوضوء إلا بالماء الطاهر، لا يندرج تحتها إلا مسألة فقط، فهذه قاعدة وفائدة.

ولو قلنا: الضِدَّان لا يجتمعان، اندرج تحتها كثير من المسائل منها: لا يجتمع الوضوء مع التيمُّم، ولا الغُسل مع المسح، ولا الحيض مع النفاس، وهلمَّ جرًّا، فهذه قاعدة⁽¹³⁶⁾.

والفائدة لا تندرج تحتها إلا الفروع فقط، وأما القاعدة والضابطة، فقد يندرج تحتها الأصول والفروع⁽¹³⁷⁾.

وأما الفرق بين القاعدة والضابطة فقول: القاعدة أعمُّ من الضابطة؛ لأنَّ القاعدة تشمل الضابطة وغيرها، بخلاف الضابطة، فكلُّ ضابطةٍ قاعدة؛ لأن الضابطة تشمل مسألة من الفروع، فحينئذ تندرج تحت القاعدة، وهو الأصح⁽¹³⁸⁾.



وخالف بعضهم، فقد نقل الحموي: "في عبارة بعض المحققين ما نصه: ورسوموا الضابطة بأنها أمر كلي ينطبق على جزئياته لتعرف أحكامها منه، قال: وهي أعم من القاعدة"⁽¹³⁹⁾.

ثامناً: الفرق بين (النكتة) و(التنبيه)

النكتة: شِبْهُ وَفَرِّةٍ فِي الْعَيْنِ، نُكْتَةٌ كَالنُّقْطَةِ، وَهِيَ: مَسْأَلَةٌ لَطِيفَةٌ أُخْرِجَتْ بِدَقَّةٍ نَظَرٍ وَإِمْعَانٍ، مِنْ: نَكْتٍ رَمَحَهُ بِأَرْضٍ، إِذَا أَثَّرَ فِيهَا وَسَمِيَتْ الْمَسْأَلَةُ الدَّقِيقَةَ: نَكْتَةٌ؛ لِتَأْثِيرِ الْخَوَاطِرِ فِي اسْتِنْبَاطِهَا، فِيهَا مَسْأَلَةٌ حَاصِلَةٌ بِالتَّفَكُّرِ وَدَقَّةِ النَّظَرِ وَتَوَثُّرِ فِي الْقَلْبِ"⁽¹⁴⁰⁾.

وأما التنبيه: مصدر نبه ونبهته أنا: أي رفعته من الخمول، ونبهته على الشيء: أوقفته عليه فتنبه هو له، ونبهه على الشيء: إذا أشار إليه بمعنى يفهمه"⁽¹⁴¹⁾، وتعريفه: "ما يفهم من مجملٍ بأدنى تأمل، إعلامًا بما في ضمير المتكلم للمخاطب، وقيل: التنبيه: قاعدة تعرف بها الأبحاث الآتية بجملته"⁽¹⁴²⁾.

وهذا يظهر الفرق بينهما " فإذا قيل: نكتة الأمر كذا وكذا، فالمراد من هذا القول: كُنْ وَاعِيًا لهذه المسألة بدقّة نظرك، وتأمّل فيها بحسن تدبيرك، فإنها من المسائل التي تحمل لها مشقّة، وتبذل المجهود لنيل المقصود بها"⁽¹⁴³⁾، بينما التنبيه يفهم بأدنى تأمل.

وقيل في الفرق بينهما: التنبيه "هو ضَبُطٌ ما سبق، واستحضار ذهنه على ما سيأتي من البيان بعد تنبيه المصنّف، والمسألة التي بعد التنبيه إمّا أن تكون متعلّقة بأولها أو مناسبة لها"⁽¹⁴⁴⁾، أما النكتة فتتعلق بما قبلها بدقيق التأمل والتفكير.

تاسعاً: الفرق بين (التوقف) و(التأني).

التوقف: هو في الشيء كالتلّوم، وعلى الشيء الثبوت، وهو الكف عن ترجيع أحد القولين أو الأقوال عند تعارض الأدلة"⁽¹⁴⁵⁾.

والتأني: من الأناة وهو الجلم والوقار والانتظار، وسببه البحث عن الاحتياط في الأمور"⁽¹⁴⁶⁾.
وأما الفرق بينهما: فقد قال في الزاد: "والفرق بين التوقّف والتأني موجود من وجه؛ لأن التوقّف قبل الدخول في الأمور حتّى يستبين له رشد، ولذا يقال: وفيها- أي في هذه المسألة- توقف، والتأني بعد الدخول فيه حتّى يؤدّي لكلّ جزءٍ فيه حقّه، ولذا يقال: والتأني في هذه المسألة"⁽¹⁴⁷⁾، قال: "والتأني هو إتباعها بعد الدخول فيه والتوقف قبله"⁽¹⁴⁸⁾.



عاشراً: الفرق بين (التحقيق) و(التدقيق)

التحقيق: "إثبات المسألة بدليها"⁽¹⁴⁹⁾.

والتدقيق: "إثبات المسألة بدليل دق طريقه لناظريه"⁽¹⁵⁰⁾.

والفرق بينهما أن التحقيق عام والتدقيق أخص "قال الكمال المقدسي يصح كون التدقيق أخص بأن يقال التحقيق تفعيل من حق ثبت، فهو إثبات المسألة بدليها، سواء كان على وجه فيه دقة أو لا، والتدقيق إثباتها بدليل دليلها على وجه فيه دقة سواء أكانت الدقة لإثبات دليل المسألة بدليل أو لغير ذلك مما فيه دقة"⁽¹⁵¹⁾.

فالدليل في التحقيق ظاهر والدليل في التدقيق بحاجة لدقة نظر، قال في الزاد: "التدقيق: عبارة عن ذكر المسألة مع دليلها ودليل دليلها"⁽¹⁵²⁾.

حادي عشر: الفرق بين (حاصل الكلام) و(محصل الكلام)

حاصل الكلام: هو "تفصيل بعد الإجمال"⁽¹⁵³⁾.

ومحصّل الكلام: هو "إجمالٌ بعد التفصيل"⁽¹⁵⁴⁾.

وهذان اللفظان مما يكثر استعماله في الشروح، والفرق بينهما واضح "ومحصّل الكلام: هو إجمالٌ بعد التفصيل، ولو قال مصنّف: وحاصل الكلام في هذه العبارة؛ أي: تفصيل هذه العبارة بعد إجماله"⁽¹⁵⁵⁾.

ثاني عشر: الفرق بين (في الجملة) و(بالجملة)

قال في الكليات "في الجملة: يستعمل في الإجمال"⁽¹⁵⁶⁾، و"بالجملة: في نتيجة التفصيل"⁽¹⁵⁷⁾.

ففي الجملة عمومية، وبالجملة تفصيلية، وقيل إن الفرق بينهما أن في الجملة تستعمل في الجزئي، وبالجملة تستعمل في الكليات، قال في الزاد: "والفرق بين 'في الجملة' و'بالجملة': أن 'في الجملة' تُستعمل في القلّة، و'بالجملة': تُستعمل في الكثرة"⁽¹⁵⁸⁾.

ثالث عشر: الفرق بين (مثل) و(نحو)

المثل: "المشارك في جميع الأوصاف"⁽¹⁵⁹⁾، ولفظة "نحو" تقتضي المشاركة لا في جميع

الأوصاف"⁽¹⁶⁰⁾.



وهذا يظهر الفرق بينهما، قال في الزاد: "ولفظة: "مثل" تقتضي المساواة من كلِّ وجه، إلا في الوجه الذي يقتضي التغيُّر بين الحقيقتين بحيث لا يُخرجهما عن الوحدة، ولفظة: "نحو" لا تعطي ذلك، وهذا اعلم الفرق بينها"⁽¹⁶¹⁾.

رابع عشر: الفرق بين (التأمل) و(التدبر)

التأمل هو: "تدبرُ الشيء وإعادة النظر فيه مرة بعد أخرى ليتحققه"⁽¹⁶²⁾، وقيل: "هو استعمال الفكر"⁽¹⁶³⁾.

والتدبر هو: "النظر في عواقب الأمور"⁽¹⁶⁴⁾، وقيل: "النظر في دبر الأمور أي عواقبها"⁽¹⁶⁵⁾، وقيل: "تصرف القلب بالنظر في الدلائل"⁽¹⁶⁶⁾.

وأما الفرق الاصطلاحي بين التأمل والتدبر فـ"التأمل: هو تصوُّر المسائل قبل استخراجها من المجهولات، والتدبر: هو تصوُّر المسائل بعد استخراجها من المجهولات، فيعتبر التأمل بالتصورات، والتدبر بالتصديقات"⁽¹⁶⁷⁾.

خامس عشر: الفرق بين (تأمل) و(فتأمل) و(فليتأمل)

تقدم معنى التأمل، والأئمة الأحناف يفرقون بين "تأمل" و"فتأمل" فيجعلون تأمل لقوة الجواب، وفتأمل لقوة السؤال، قال في الزاد: "والفرق بين "تأمل"، و"فتأمل": أن "تأمل" إشارة إلى قوة الجواب، و"فتأمل": إشارة إلى ضعف الجواب، فإذا قال: "تأمل فيه": فيشير إلى أن الجواب أقوى من السؤال، وإذا قال: "فتأمل"، فيشير إلى أن السؤال أقوى من الجواب"⁽¹⁶⁸⁾.

وقال في الكليات: "تأمل" و"فليتأمل"، قال بعض الأفاضل: "تأمل" بلا فاء إشارة إلى الجواب القوي، وبالفاء إلى الجواب الضعيف، و"فليتأمل" إلى الجواب الأضعف"⁽¹⁶⁹⁾.

سادس عشر: الفرق بين (وفيه نظر) و(وفيه بحث)

النظر: ترتيب أمور معلومة على وجه يؤدي إلى استعمال ما ليس معلومًا، وقيل: النظر عبارة عن حركة القلب لطلب علم عن علم"⁽¹⁷⁰⁾.

والبحث: طلب الشيء ويطلق على طلب الشيء تحت التراب وغيره"⁽¹⁷¹⁾.
والفرق بين "وفيه نظر" و"وفيه بحث" أن "وفيه نظر" تستعمل في لزوم الفساد، أما "وفيه بحث" فمعناها أعم من أن يكون في هذا المقام تحقيق أو فساد، فيحمل على المناسب للمحل"⁽¹⁷²⁾.



سابع عشر: الفرق بين (عنده) و(عنه)

الضمير في عنده وعنه إذا أُبهِم في المذهب يعود على الإمام أبي حنيفة فإذا قال الأحناف فعنده يقصدون عند أبي حنيفة، وعنه يقصدون عن أبي حنيفة وأما الفرق المصطلحي بين اللفظين، فيفرق الأحناف بين "عنده" و"عنه" ويقصدون بالنقل بـ "عنده" ما يدل على المذهب، وبـ "عنه" ما يدل على الرواية في المذهب فإذا قالوا عند أبي حنيفة يقصدون أنه مذهبه، وإذا قالوا وعنه يقصدون أنها رواية عنه⁽¹⁷³⁾.

قال في العمدة: "الفرق بين عنده وعنه؛ أن الأول دال على المذهب، والثاني على الرواية، فإذا قالوا: هذا عند أبي حنيفة دل ذلك على أنه مذهبه، وإذا قالوا: وعنه كذا، دل ذلك على أنه رواية عنه"⁽¹⁷⁴⁾.

ثامن عشر: الفرق بين (فهو) و(هو) في الجواب

ويفرقون في الجواب بين لفظ (فهو) و (هو) ذكره السمرقندي في عيون المسائل وأورد مسائل عن الإمام في امرأة قالت لرجل: زوّجتك نفسي. قال: لها: فأنت طالق، قال: فإنه يقع الطلاق، فصار كأنه قال: إن تزوجتك فأنت طالق، وإن قال: لها: أنت طالق. لم يقع الطلاق. ومثل هذا الفرق يجري في العتق فلو أن رجلاً قال: لآخر: بعتك مملوكي هذا بألف درهم، فقال: فهو حر، فإنه يعتق ويلزمه المال، ولو قال: هو حر فليس بشيء⁽¹⁷⁵⁾.

تاسع عشر: الفرق بين التفسير بـ(أي) والتفسير بـ(يعني)

"أي" و"يعني" تأتيان في الكلام ويراد م التفسير وشرح المعنى، ويفرق بعض الأحناف بين اللفظين فقد ذكر ابن عابدين فرقاً بين التفسير بـ (أي) والتفسير بـ (يعني) نقلاً عن الرملي فقال: "قال الرملي: فائدة: ذكر بعضهم الفرق بين التفسير بأي والتفسير بـ(أي) للبيان والتوضيح، والتفسير بـ"يعني" لدفع السؤال وإزالة الوهم. اهـ" ثم قال: "وهذا أغلبي واصطلاح لبعض العلماء، وإلا فبعضهم لا يفرق بينهما كما في حواشي ابن قاسم على جمع الجوامع"⁽¹⁷⁶⁾.

النتائج والتوصيات:

أولاً: النتائج

- هناك فروق لفظية مؤثرة في فهم المذهب الحنفي يجب على المستنيط أو القارئ أو الناقل من المذهب الحنفي معرفتها حتى لا ينسب للمذهب ما ليس فيه.

- نعني بالفروق الأصولية في المصطلحات اللفظية: العلم بوجود الاختلاف بين اللفظين المتشابهين في الظاهر والمختلفين في الحقيقة وبيان حكم كل منهما.
- هناك أنواع للفروق الأصولية منها الفروق بين القواعد الأصولية أو الفقهية، وهذا نجده في كتب القواعد سواء الفقهية أو الأصولية، كالفرق بين قاعدة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وقاعدة الأمر بالشيء نهي عن ضده، وهناك فروق بين المسائل الأصولية، كالفرق بين مسألة إحداث قول ثالث، ومسألة لا يجوز الفصل بين المسألتين، وهناك فروق بين المصطلحات الأصولية، ويكثر عن طريق التعريفات لكل مصطلح، كالفرق بين الواجب والمندوب والرخصة والعزيمة، وهناك فروق بين الأصول ببيان أحكام وأثار كل منها، كالتفريق بين الفرض والواجب عند الحنفية، وهناك فروق خاصة مذهبية متعلقة بالألفاظ واستعمالها، وهو ما تناوله هذا البحث مثل الفرق بين "فتأمل" و"تأمل" و"فليتأمل"، والفرق بين "الاحتياط" و"الأولى"، والفرق بين "التوقف" و"التأني"، والفرق بين "حاصل الكلام" و"محصل الكلام".
- أن السادة الأحناف اهتموا بالفروق اللفظية بين المصطلحات وأبرزوها ونصوا على كثير منها.
- هناك من الفروق الأصولية ما كان خاصاً بالأحناف دون غيرهم، وهناك ما اشترك به الأحناف مع بقية المذاهب.

التوصيات:

- التوسع في بيان الفروق اللفظية فقد اقتصرنا هذه الأوراق على ما نص الأحناف على بيان الفرق فيه مع وجود مصطلحات لفظية غيرها لم ينص الأحناف على وجود فروق فيها.
- أوصي بأخذ الفروق اللفظية من كتب المذاهب المعتمدة والعمل على استخراج تطبيقاتها في فروع المذاهب وبيان أثرها.
- أوصي بعدم الاستعجال ببيان الفروق إلا بعد معرفة المذهب وتفصيله واستمداد الفروق من مجتهدي المذهب.
- أوصي بالتوسع في هذا البحث وجعله رسالة علمية واستمداد التطبيقات في الفروق الفقهية والزيادة عليه.



الهوامش والإحالات:

- (1) القرافي، الفروق: 72/1.
- (2) ابن فارس، مقاييس اللغة: 493/4.
- (3) وبعضهم فرق بين فرق بالتخفيف وفرّق، فجعل المخفف في المعاني والمثقل في الأعيان وقيل أنهما بمعنى واحد والتنقيح للمبالغة ينظر: الفيومي، المصباح المنير: 2/270. وينظر: الجوهري، الصحاح: 4/1540. الفيروزآبادي، القاموس المحيط: 916. ابن منظور، لسان العرب: 10/299.
- (4) القرافي، شرح تنقيح الفصول: 403.
- (5) الجوبي، الكافية في الجدل: 298.
- (6) ينظر: ابن فارس، مقاييس اللغة: 1/109. الأزهرى، تهذيب اللغة: 12/168. ابن منظور، لسان العرب: 11/16.
- (7) ينظر: الأسنوي، نهاية السؤل: 1/8. الزركشي، البحر المحيط: 1/26. ابن النجار، شرح الكوكب المنير: 1/39.
- (8) الساعاتي، بديع النظام: 1/6. الطوفي، شرح مختصر الروضة: 1/120. ابن الحاجب، بيان المختصر: 1/13. السبكي، الإبهاج: 1/26.
- (9) السيوطي، الأشباه والنظائر: 7.
- (10) الفاداني، الفوائد الجنية: 1/98.
- (11) الزيرباني، إيضاح الدلائل: 19.
- (12) ينظر: ابن بدران، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد: 449.
- (13) الباحثين، الفروق الفقهية والأصولية: 123.
- (14) العريبي، الفروق في دلالة غير المنظوم: 31.
- (15) السعيد، الفروق بين مباحث الكتاب السنة: 36.
- (16) ذكر بعض هذه الأنواع يعقوب الباحثين، ينظر: الباحثين، الفروق الفقهية والأصولية: 132، 137.
- (17) الحموي، غمز عيون البصائر: 1/30.
- (18) ينظر: نفسه، الصفحة نفسها.
- (19) قال الحموي في الغمز: "وعرف بعضهم المذهب بأنه الأحكام الشرعية الفرعية الاجتهادية وأسبابها وشروطها وموانعها، والحجج المثبتة للأسباب والشروط والموانع، واعترض عليه بوجهين: الأول: أنّ نفس الحكم المذكور ليس بمذهب المجتهد، وإنما مذهبه المسائل الاجتهادية التي يكون ذلك الحكم من جملة مبادئها التصورية، الثاني: أنّ البحث عن السبب والشرط والموانع والحجة ليس بوظيفة المجتهد أصالة، وإنما وظيفته قصداً وأصالة هو البحث عن الأحكام، سواء كانت أحكام الأدلة والأسباب أو الشروط أو الموانع، والمراد من الأحكام الوجوب والندب والحلال والحرام والكراهية"، الحموي، غمز عيون البصائر: 1/30.
- (20) تقدم النقل في: الحموي، غمز عيون البصائر: 1/30. وينظر: خطاط زاده، زاد الفوائد: 116.



- (21) ينظر: نفسه: 116.
- (22) التفتازاني، التلويح: 19/1. الفناري، فصول البدائع: 11/1.
- (23) قال في زاد الفوائد: " فإن قيل: فهل يستلزم من تحقُّق المذهب تحقُّق الفقه حينئذ، وإن كان غيرُه مفهومًا حقيقة؟
أجاب بعضُ المحققين بقولهم: نعم " ، خطاط زاده، زاد الفوائد: 116.
- (24) ينظر: ابن خضر، تحقيق الأسرار: 16، 17. خطاط زاده، زاد الفوائد: 117. وحاصل الكلام: أنه يطلِّق على ما استنبطه الإمامُ أبو حنيفة من المسائل الشرعية الفرعية الاجتهادية، ويُطلق على معرفة هذه الاستنباطات، ويطلق على الملكة الحاصلة من الممارسة فيه.
- (25) ابن نجيم، البحر الرائق: 4/1. وينظر: النسفي، كشف الأسرار: 9/1.
- (26) ينظر: ابن خضر، تحقيق الأسرار: 17. خطاط زاده، زاد الفوائد: 118.
- (27) خطاط زاده، زاد الفوائد: 147.
- (28) السيوطي، معجم مقاليد العلوم: 65، وبنحوه في: الكفوي، الكليات: 505.
- (29) الأنصاري، الحدود الأنيقية: 68.
- (30) الجرجاني، التعريفات: 241.
- (31) الكفوي، الكليات: 506.
- (32) ينظر: الكفوي، الكليات: 506/1. شيخي زاده، مجمع الأنهر: 147/1.
- (33) ينظر: خطاط زاده، زاد الفوائد: 136.
- (34) الجرجاني، التعريفات: 218. وبنحوه: السيوطي، معجم مقاليد العلوم: 40.
- (35) الأنصاري، الحدود الأنيقية: 78. وبنحوه: "الدال على الماهية من غير دلالة" الكفوي، الكليات: 847.
- (36) السيوطي، معجم مقاليد العلوم: 40.
- (37) الأنصاري، الحدود الأنيقية: 78.
- (38) خطاط زاده، زاد الفوائد: 226.
- (39) خطاط زاده، زاد الفوائد: 227.
- (40) البخاري، المحيط البرهاني: 422/7.
- (41) السغناقي، النهاية في شرح الهداية: 112/7.
- (42) ينظر: الأنصاري، الحدود الأنيقية: 76. القونوي، أنيس الفقهاء: 32.
- (43) الكفوي، الكليات: 969. القهستاني، جامع الرموز: 28.
- (44) ينظر: القهستاني، جامع الرموز: 28.
- (45) الحموي، غمز عيون البصائر: 97/1.



- (46) ابن نجيم، البحر الرائق: 337/1.
- (47) ابن الهمام، فتح القدير: 260/7.
- (48) الحموي، غمز عيون البصائر: 231/3.
- (49) ابن الهمام، فتح القدير: 510/5.
- (50) البايرتي، العناية: 510/5.
- (51) ابن عابدين، الحاشية: 119/1.
- (52) شيخي زاده، مجمع الأنهر: 532/2.
- (53) الغزنوي، الحاوي القدسي: 563/2.
- (54) اللكنوي، عمدة الرعاية: 54/10.
- (55) ابن نجيم، النهر الفائق: 60/2.
- (56) ينظر: الجصاص، شرح مختصر الطحاوي: 435 /7. السرخسي، المبسوط: 146/3. الكاساني، بدائع الصنائع: 50/3.
- (57) القاري، فتح باب العناية: 265 /2.
- (58) الشيباني، الأصل: 383 /3. وينظر: السرخسي، المبسوط: 24/9.
- (59) الجرجاني، التعريفات: 146.
- (60) السيوطي، معجم مقاليد العلوم: 75.
- (61) الأنصاري، الحدود الأنيقة: 77.
- (62) البركتي، التعريفات الفقهية: 172.
- (63) الأنصاري، الحدود الأنيقة: 77.
- (64) ينظر: الأنصاري، الحدود الأنيقة: 77.
- (65) ابن عابدين، الحاشية: 597/2. قاله نقلا عن الإمام اللامشي وينظر: الأنصاري، الحدود الأنيقة: 77.
- (66) ينظر: السمرقندي، ميزان الأصول: 35 /1.
- (67) ينظر: نفسه، الصفحة نفسها.
- (68) ينظر: نفسه: 36 /1.
- (69) ينظر: الطرسوس، تحفة الترك: 86/1. الحصفكي، الدر المختار: 69/1. الشيباني، الجامع الصغير: 7/1. ويزيد بعضهم لمسائل الأصول كتاب الكافي للحاكم الشهيد، وهو كتابٌ معتمدٌ في نقل المذهب، شرحه جماعةٌ من المشايخ، منهم الإمام شمس الأئمة السرخسي، وهو مشهورٌ بمبسوط السرخسي، بل هو المراد إذا أطلق المبسوط في شروح الهداية وغيرها، ينظر: الحصفكي، الدر المختار: 69/1. وبعضهم لم يعد السير الصغير منها وبعضهم لم يعد السير بقسميه الكبير والصغير منها. ينظر: اللكنوي، عمدة الرعاية: 89/1.



- (70) ورواية غير الأصول: إما لمحمد في كتب أحر كالكيسانيات، والهارونيات، والجرجانيات، وقد سعى مسائل هذه الكتب مسائل النوادر؛ لأن روايتهم مفردة مثل رواية ابن سماعة فقد روى الرقيات عن محمد هي مسائل جمعها محمد بن الحسن حين كان قاضيًا بالرقعة. ينظر: الطحطاوي، حاشية الطحاوي على مراقي الفلاح: 11/1. وإما كتب غير محمد ككتاب المجرد للحسن بن زياد، وكتب الأمالي لأصحاب أبي يوسف، وغيرهم، وقيل: إن الكتب الثانية المنسوبة إلى محمد ليست من تدوين الإمام بخلاف الكتب الأولى ينظر: زاد الفوائد: 229، قال حاجي خليفة: "والنوادر تسع، وهي: نوادر هشام، ونوادر ابن سماعة، ونوادر ابن رستم، ونوادر داود بن رشيد، ونوادر المعلى، ونوادر بشر، ونوادر ابن شجاع البلخي، أبي نصر، ونوادر أبي سليمان"، حاجي خليفة، كشف الظنون: 1282/2.
- (71) ينظر: الطرسوسي، تحفة الترك: 86/1، الحصفكي، الدر المختار: 69/1، الشيباني، الجامع الصغير: 7/1.
- (72) ينظر: المصادر نفسها، الصفحات نفسها.
- (73) أبو الحاج، إسعاد المفتي: 238.
- (74) خطاط زاده، زاد الفوائد: 223. ينظر: ابن عابدين، شرح عقود رسم المفتي: 22، قلعي، معجم لغة الفقهاء: 295/1.
- (75) وهذا ما أكده ابن عابدين نقلًا عن ابن كمال باشا عند الكلام عن الفرق بين ظاهر الرواية ورواية الأصول قال: "وعلم أن رواية النوادر قد تكون ظاهر الرواية، والمراد من رواية النوادر رواية غير الأصول المذكورة، فاحفظ هذا، فإن شراح هذا الكتاب قد غفلوا عنه، وقد صرح بعضهم بعدم الفرق بين ظاهر الرواية ورواية الأصول، وزعم أن رواية النوادر لا تكون ظاهر الرواية"، ابن عابدين، شرح عقود رسم المفتي: 22.
- (76) نكري، دستور العلماء: 207/2.
- (77) قلعي، معجم لغة الفقهاء: 295/1.
- (78) قال في زاد الفوائد: "وتقدم مسائل ظاهر الرواية على مسائل ظاهر المذهب على المختار"، خطاط زاده، زاد الفوائد: 223، وينظر: قلعي، معجم لغة الفقهاء: 295/1.
- (79) ينظر: خطاط زاده، زاد الفوائد: 224.
- (80) ينظر: ابن عابدين، الحاشية: 245/6.
- (81) اللكنوي، الفوائد الهية: 106.
- (82) ينظر: ابن عابدين، شرح عقود رسم المفتي: 59، 60. الحموي، غمز عيون البصائر: 155/4. ابن نجيم، البحر الرائق: 310/6.
- (83) ينظر: الغزنوي، الحاوي القدسي: 562/2. ابن عابدين، شرح عقود رسم المفتي: 54.
- (84) اللكنوي، التعليقات السنية: 106، 107.
- (85) ابن عابدين، الحاشية: 72/1. قطلوبغا، التصحيح والترجيح: 79. وينظر: شيعي زاده، مجمع الأنهر: 356/2.
- (86) ابن عابدين، الحاشية: 73/1.



- (87) البركوي، زخر المتأهلين: 212.
- (88) ابن نجيم، النهر الفائق: 211/1. ابن نجيم، البحر الرائق: 330/1. الطحطاوي، حاشية الطحاوي على مراقي الفلاح: 261.
- (89) ذكر هذا القول: ابن عابدين، شرح عقود رسم المفتي: 63 ونسبه لابن عبد الرزاق في شرحه على الدر المختار. خطاط زاده، زاد الفوائد: 236.
- (90) ينظر: ابن عابدين، شرح عقود رسم المفتي: 62، 63؛ نقلاً عن "شرح المنية" في بحث مس المصحف. الحموي، غمز عيون البصائر: 154/4؛ نقلاً عن جري الأنهر على ملتقى الأبحر، قال الحصفكي: "ثم رأيت في رسالة آداب المفتي: إذا ذلت رواية في كتاب يعتمد بالأصح أو الأولى، أو الأفوق أو نحوها، فله أن يفتي بها وبمخالفتها أيضاً أياً شاء، وإذا ذلت بالصحيح أو المأخوذ به، أو وبه يفتي، أو عليه الفتوى"، الحصفكي، الدر المختار: 73/1.
- (91) ينظر: نفسه: 78/1، ذكر هذا القول نقلاً عن رسالة آداب المفتي.
- (92) ينظر: نفسه: 73/1، 74.
- (93) ينظر: خطاط زاده، زاد الفوائد: 238.
- (94) ينظر: نفسه، الصفحة نفسها.
- (95) خطاط زاده، زاد الفوائد: 238، ويشهد له ما قاله في الدر المختار: "المسألة إذا لم تذكر في ظاهر الرواية وثبتت في رواية أخرى تعين المصير إليها". الحصفكي، الدر المختار: 71/1. وقال أيضاً: "ولا ينبغي أن يعدل عن الدراية إذا وافقتها رواية": 71/1.
- (96) الجرجاني، التعريفات: 12. البركتي، التعريفات الفقهية: 18.
- (97) الكفوي، الكليات: 56.
- (98) ينظر: خطاط زاده، زاد الفوائد: 239. الحصفكي، الدر المختار: 73/1. ابن عابدين، شرح عقود رسم المفتي: 63، 64. اللكنوي، السعاية: 175/1. وبالجملة علامات الإفتاء على ثلاث مراتب: الأولى: قولهم: "وعليه الفتوى"، "وبه يُفتى"، "وبه يُعتمد"، "وعليه الاعتماد"، "وهو الصحيح"، "وهو الأصح"، "وهو الظاهر"، "وهو الأظهر"، الثانية: قولهم: "هو المختار"، "هو الأقوى"، "هو الأولى"، "وعليه الاحتياط"، "ويُعمل به احتياطاً"، "والعمل عليه في زماننا"، "وفتوى مشايخنا عليه"، "وعليه العمل اليوم"، وغيرها من الألفاظ المذكورة، الثالثة: قولهم: "هو الأشبه"، "هو الأوجه"، وغيرها من الألفاظ المذكورة الموافقة لهذه الألفاظ، فعلى المفتي أن يفتي بالمرتبة الأولى، ثم بالثانية، ثم بالثالثة، وهذا الترتيب واجبٌ حتمًا. ذكر هذه الألفاظ ابن عابدين، شرح عقود رسم المفتي: 62؛ بدون تصنيفها لثلاث مراتب نقلاً عن: الفتاوى الخيرية والمضمرات: 62/1، ورتها هكذا في: خطاط زاده، زاد الفوائد: 240، 241.
- (99) اللكنوي، عمدة الرعاية: 72/1.
- (100) نكري، دستور العلماء: 129/2؛ نقلاً عن صاحب الخيالات اللطيفة، ونقله عن صاحب الدستور للكنوي في كتاب، الشيباني، الجامع الصغير: 46/1. اللكنوي، الفوائد الهية: 241/1. وردَّ عليه صاحبُ عمدة الرعاية فقال:



"ويخشد ما ذكره عبد النبي أنهم كثيراً ما يطلقون المتأخرين على من قبل الحلواني؛ فقد قال في الهداية في كتاب الصوم في بحث قضاء المجنون الصوم: هذا مختار بعض المتأخرين. انتهى، قال في العناية: منهم أبو عبد الله الجرجاني، والإمام الرُّسْتُغْفِيّ، والزاهد الصَّفَّار، مع أن الجرجاني متقدم على الحلواني، فإن الحلواني من رجال المئة الخامسة، مات سنة اثنتين وخمسين أو تسع وأربعين، أو ثمان وأربعين بعد أربعمئة، والجرجاني مات سنة ثمان أو سبع وتسعين وثلاثمئة، والرستغفي متقدم على الحلواني، فالرستغفي من تلامذة أبي منصور الماتريدي، المتوفي سنة ثلاث وثلاثين وثلاثمئة". اللكنوي، عمدة الرعاية: 73/1. ما قدمته هو الخلاف في المذهب الحنفي وأما خارجه فالخلاف أشد فقد قيل بهذه الأقوال وقيل غيرها ومنها: إن الحدّ الفاصل بين المتقدمين والمتأخرين هو رأس المائة الثالثة. ينظر: الذهبي، ميزان الاعتدال: 4/1. ابن عابدين، شفاء العليل: 161/1. اللكنوي عمدة الرعاية- المقدمة: 16.

(101) خطاط زاده، زاد الفوائد: 270.

(102) ينظر: قاضيخان، الفتاوى: 2/1. البركتي، أدب المفتي: 574.

(103) ينظر: الغزنوي، الحاوي القدسي: 562/2.

(104) ينظر: ابن عابدين، شرح عقود رسم المفتي: 77، 78. فالقاعدة في الترجيح: "ما إذا كان أحدهما أوفق لأهل الزمان...". ابن عابدين، شرح عقود رسم المفتي: 69.

(105) الدهلوي، الفتاوى التاتارخانية: 191/1.

(106) ابن خضر، تحقيق الأسرار: 15. خطاط زاده، زاد الفوائد: 119.

(107) قاضيخان، فتاوى: 3/1.

(108) ينظر: ابن عابدين، شرح عقود رسم المفتي: 29. خطاط زاده، زاد الفوائد: 129.

(109) ينظر: خطاط زاده، زاد الفوائد: 129. وللمسألة ينظر: الجصاص، شرح مختصر الطحاوي: 316/1-319.

(110) ينظر: ابن خضر، تحقيق الأسرار: 17.

(111) خطاط زاده، زاد الفوائد: 129، 130.

(112) نفسه: 130.

(113) ينظر: نفسه، الصفحة نفسها.

(114) ابن أمير حاج، التقرير والتحبير: 334/3. وينظر: أمير بادشاه، تيسير التحرير: 233/4. أبو الحاج، إسعاد المفتي: 274.

(115) ينظر: ابن أمير حاج، التقرير والتحبير: 334/3. أمير بادشاه، تيسير التحرير: 233/4. ابن عابدين، شرح عقود رسم المفتي: 29-31.

(116) الجرجاني، التعريفات: 144.

(117) نفسه، الصفحة نفسها.



- (118) السيوطي، معجم مقاليد العلوم: 64.
- (119) ينظر: السيوطي، معجم مقاليد العلوم: 64. الأنصاري، الحدود الأنيفة: 68. الكفوي، الكليات: 943.
- (120) خطاط زاده، زاد الفوائد: 131.
- (121) نفسه: 132.
- (122) نفسه، الصفحة نفسها..
- (123) ينظر: الجرجاني، التعريفات: 53. الكفوي، الكليات: 313.
- (124) السيوطي، معجم مقاليد العلوم: 49.
- (125) القونوي، أنيس الفقهاء: 24.
- (126) الجرجاني، التعريفات: 128. البركتي، التعريفات الفقهية: 124.
- (127) ابن نجيم، الأشباه والنظائر: 63/1. خطاط زاده، زاد الفوائد: 135.
- (128) هكذا بنصه في: ابن نجيم، البحر الرائق: 119/2. الطحطاوي، حاشية الطحاوي على مراقي الفلاح: 308/1.
- (129) خطاط زاده، زاد الفوائد: 136.
- (130) نفسه: 242.
- (131) خطاط زاده، زاد الفوائد: 242، وتحليل هذا الفرق نجد أنه يصح من حيث اللغة لأن النقل "عن" يعني الرواية عن المنقول عنه بطريقة غير مباشرة، أما حرف الجر "من" ليس فيه دلالة المجاوزة التي في عن ولا يتضمن معنى الغاية على الحقيقة ولا يقال "نقلت من" إلا لمن لقي المروري عنه مباشرة، ونقل من مصدره مباشرة. ينظر: مجمع اللغة العربية، الفتوى رقم: 1928.
- (132) ينظر: الكفوي، الكليات: 694. البركتي، التعريفات الفقهية: 161.
- (133) ينظر: الجرجاني، التعريفات: 171. البركتي، التعريفات الفقهية: 169. الفراهيدي، العين: 143/1. الحميري، شمس العلوم: 5566/8. مصطفى، وآخرون، المعجم الوسيط: 17/1.
- (134) ينظر: الصغاني، العباب الزاخر: 277/1. ابن منظور، لسان العرب: 2549/4.
- (135) الحموي، غمز عيون البصائر: 5/2.
- (136) ينظر: خطاط زاده، زاد الفوائد: 245.
- (137) ينظر: نفسه: 245.
- (138) قال ابن نجيم: "والفرق بين الضابط والقاعدة: أن القاعدة تجمع فروغاً من أبواب شتى، والضابط يجمعها من باب واحد، هذا هو الأصل". ابن نجيم، الأشباه والنظائر مع الغمز: 5/1.
- (139) الحموي، غمز عيون البصائر: 5/2.
- (140) ينظر: الجرجاني، التعريفات: 246. الكفوي، الكليات: 907.
- (141) ينظر: الجوهري، المنتخب: 5060/1، الحميري، شمس العلوم: 6474/10.



- (142) الجرجاني، التعريفات: 67.
- (143) خطاط زاده، زاد الفوائد: 248.
- (144) ينظر: خطاط زاده، زاد الفوائد: 248.
- (145) ينظر: الأنصاري، الحدود الأنيقة: 75. الكفوي، الكليات: 304.
- (146) ينظر: البركتي، التعريفات الفقهية: 36.
- (147) خطاط زاده، زاد الفوائد: 250. وينظر: الكفوي، الكليات: 304/1. نكري، دستور العلماء: 245/1. العسكري، الفروق: 203/1.
- (148) البركتي، التعريفات الفقهية: 36.
- (149) الجرجاني، التعريفات: 53/1. المناوي، التوقيف: 93/1. نكري، دستور العلماء: 189/1.
- (150) الجرجاني، التعريفات: 54. المناوي، التوقيف: 92/1. وقال في دستور العلماء: "إثبات المسألة بدليل دقيق يصل الناظر إليه بدقة النظر لدقة طريقه ولاحتياجه إلى دليل آخر"، نكري، دستور العلماء: 194/1.
- (151) الحموي، غمز عيون البصائر: 40/1.
- (152) خطاط زاده، زاد الفوائد: 251. وينظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون: 392/1.
- (153) الكفوي، الكليات: 288/1.
- (154) نفسه، الصفحة نفسها.
- (155) ينظر: خطاط زاده، زاد الفوائد: 251.
- (156) الكفوي، الكليات: 288/1.
- (157) نفسه، الصفحة نفسها.
- (158) خطاط زاده، زاد الفوائد: 251.
- (159) نكري، دستور العلماء: 148/3.
- (160) ينظر: نكري، دستور العلماء: 148/3. مصطفى، وآخرون، المعجم الوسيط: 853/2. قال الزبيدي: "وقرأت في الرسالة البغدادية للحاكم أبي عبد الله النيسابوري وهي عندي ما نصه: أن مما يلزم الحديثي من الضبط والإتقان إذا ذكر حديثا وساق المتن ثم أعقبه بإسناد آخر أن يفرق بين أن يقول: مثله أو نحوه، فإنه لا يحل له أن يقول: مثله إلا بعد أن يقف على المتن والحديث جميعا، فيعلم أنهما على لفظ واحد، فإذا لم يميز ذلك حل له أن يقول: نحوه، فإنه إذا قال نحوه فقد بين أنه مثل معانيه"، الزبيدي، تاج العروس: 380/30.
- (161) ينظر: نكري، دستور العلماء: 148/3. مصطفى، وآخرون، المعجم الوسيط: 853/2. الزبيدي، تاج العروس: 380/30.
- (162) المناوي، التوقيف: 189.
- (163) الكفوي، الكليات: 287/1. وهبة، المعجم الفلسفي: 210/1.



- (164) الجرجاني، التعريفات: 54/1. نكري، دستور العلماء: 194/1.
(165) المناوي، التوقيف: 93/1.
(166) الكفوي، الكليات: 287/1.
(167) خطاط زاده، زاد الفوائد: 133.
(168) نفسه: 134.
(169) الكفوي، الكليات: 287/1.
(170) ينظر: الكفوي، الكليات: 904. التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون: 1706/2.
(171) ينظر: الكفوي، الكليات: 245.
(172) ينظر: نفسه: 287.
(173) ينظر: للكنوي، عمدة الرعاية: 88/1. البركتي، أدب المفتي: 574.
(174) للكنوي، عمدة الرعاية: 88/1.
(175) ينظر: السمرقندي، عيون المسائل: 98.
(176) ابن عابدين، منحة الخالق: 12/1.

المراجع:

- 1) الأزهرى، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربى، بيروت، 2001م.
- 2) الإسنوي، عبد الرحيم، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، دار الكتب العلمية، بيروت، 1420هـ.
- 3) الأصفهاني، محمود بن عبد الرحمن، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق: محمد مظهر بقا، دار المدني، السعودية، 1406هـ.
- 4) أمير بادشاه، محمد أمين، تيسير التحرير على كتاب التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحى الحنفية والشافعية لكمال الدين ابن همام الدين الإسكندري، دار الفكر، بيروت، 1996م.
- 5) ابن أمير حاج، محمد بن محمد، التقرير والتحبير، دار الكتب العلمية، بيروت، 1403هـ.
- 6) الأنصاري، زكريا بن محمد بن أحمد، الحدود الأنيقة والتعريفات الدقيقة، تحقيق: مازن المبارك، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1411هـ.
- 7) البابرتي، محمد بن محمد بن محمود، العناية شرح الهداية، دار الفكر، بيروت، د.ت.
- 8) الباحسين، يعقوب بن عبد الوهاب، الفروق الفقهية والأصولية، مكتبة الرشد، الرياض، 1419هـ.
- 9) البخاري، عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، دار الكتاب الإسلامي، بيروت، د.ت.
- 10) ابن بدران، عبد القادر بن أحمد، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: عبد الله عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1401هـ.



- 11) البركتي، محمد عميم الإحسان، أدب المفتي، الصدف ببلشرز، كراتشي، باكستان، د.ت.
- 12) البركتي، محمد عميم الإحسان، التعريفات الفقهية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1424هـ.
- 13) البركوي، محمد بن بير علي، زخر المتأهلين والنساء في تعريف الأطهار والدماء، تحقيق: هداية هارتفورد، وأشرف منيب، دار الفكر، دمشق، 2005م.
- 14) التفتازاني، مسعود بن عمر، التلويح على التوضيح لمن التنقيح في أصول الفقه، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، مصر، 1377هـ.
- 15) التهانوي، محمد بن علي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: عبد الله الخالدي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1996م.
- 16) الجرجاني، علي بن محمد بن علي، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، 1405هـ.
- 17) الجصاص، أحمد بن علي أبو بكر الرازي، شرح مختصر الطحاوي، تحقيق: عصمت الله عنایت الله محمد، وآخرين، دار البشائر الإسلامية، بيروت، دار السراج، تركيا، 2010م.
- 18) الجوهرى، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عطار، دار العلم للملايين، بيروت، 1407هـ.
- 19) الجويني، عبد الملك بن عبد الله، الكافية في الجدل، تحقيق: فوقية حسين محمود، مطبعة عيسى الحلبي، القاهرة، 1399هـ.
- 20) أبو الحاج، صلاح محمد، إسعاد المفتي شرح عقود رسم المفتي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، 1439هـ.
- 21) الحموي، أحمد بن محمد مكي الحسيني، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985م.
- 22) الحميري، نشوان بن سعيد، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تحقيق: حسين بن عبد الله العمري، ومطهر بن علي الإيراني، ويوسف محمد عبد الله، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، 1999م.
- 23) خطاط زاده، إبراهيم بن أحمد زاده، زاد الفوائد في بيان أحكام الرموز والقواعد، تحقيق: سعيد فرج، دار إشراق، مصر، 1443هـ.
- 24) ابن خضر، أحمد باشا، تحقيق الأسرار وتنوع الأفكار في مذاهب الأئمة الأربعة الأخيار، تحقيق: عمر كوركماز، موجود في الشبكة العنكبوتية، 2018م.
- 25) الدهلوي، عالم بن العلاء الإندريتي الهندي، الفتاوى التاتارخانية، تحقيق: شبير أحمد القاسمي، مكتبة زكريا بديوبند، الهند، 2010م.
- 26) الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، ميزان الاعتدال، تحقيق: علي محمد الجاوي، دار المعرفة، بيروت، 1382هـ.
- 27) الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: جماعة من المختصين، وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت، 1422هـ.



- (28) الزركشي، محمد بن عبد الله بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، بيروت، 1414هـ.
- (29) الزيراني، عبد الرحيم بن عبد الله، إيضاح الدلائل في الفرق بين المسائل، تحقيق: عمر بن محمد السبيل، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، الرياض، 1431هـ.
- (30) الساعاتي، أحمد بن علي، نهاية الوصول إلى علم الأصول أو بديع النظام الجامع بين كتاب البزدوي والإحكام، تحقيق: سعد السليبي، أطروحة دكتوراه جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1405هـ.
- (31) السبكي، عبد الوهاب بن علي، الأشباه والنظائر، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، 1411هـ.
- (32) السبكي، علي بن عبد الكافي، وعبد الوهاب بن علي، الإبهاج في شرح المنهاج، تحقيق: جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، 1404هـ.
- (33) السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، 1414هـ.
- (34) السعيد، هشام بن محمد، الفروق في مباحث الكتاب والسنة عند الأصوليين، دار الميمان للنشر والتوزيع، الرياض، 1435هـ.
- (35) السغناقي، حسين بن علي، النهاية في شرح الهداية، عدة رسائل ماجستير، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، مكة المكرمة، 1435 - 1438هـ.
- (36) السمرقندي، محمد بن أحمد، ميزان الأصول في نتائج العقول، تحقيق: محمد زكي، مطابع الدوحة الحديثة، قطر، 1404هـ.
- (37) السمرقندي، نصر بن محمد، عيون المسائل، تحقيق: صلاح الدين الناهي، مطبعة أسعد، بغداد، 1386هـ.
- (38) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، معجم مقالات العلوم في الحدود والرسوم، تحقيق: محمد عبادة، مكتبة الآداب، القاهرة، 1424هـ.
- (39) الشيباني، محمد بن الحسن، الأصل، تحقيق: شفيق شحاته، مطبعة جامعة القاهرة، القاهرة، 1954م.
- (40) شيخي زاده، عبد الرحمن بن محمد، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، دار إحياء التراث العربي، القاهرة، د.ت.
- (41) الصغاني، الحسن بن محمد، العباب الزاخر واللباب الفاخر، دار الرشيد للنشر، بغداد، 1981م.
- (42) الطحطاوي، أحمد بن محمد، حاشية الطحطاوي على مراقبي الفلاح شرح نور الإيضاح، المطبعة الكبرى الأميرية، بولاق، مصر، 1318هـ.
- (43) الطرسوسي، إبراهيم بن علي، تحفة الترك فيما يجب أن يعمل في الملك، تحقيق: عبد الكريم محمد مطيع الحمداوي، مركز ابن الأزرقي، بيروت، د.ت.
- (44) الطوفي، سليمان بن عبد القوي، شرح مختصر الروضة، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1407هـ.
- (45) ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، ردُّ المحتار على الدر المختار (حاشية ابن عابدين)، دار الفكر، بيروت، 1412هـ.



- (46) ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، شرح عقود رسم المفتي، مكتبة البشري، باكستان، 1430هـ.
- (47) ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، مجموعة رسائل ابن عابدين، د. ن، د. ب، د. ت.
- (48) العريني، محمد بن سليمان، الفروق في دلالة غير المنظوم عند الأصوليين: الاقتضاء والإيماء والإشارة ومفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة، دار التدمرية، الرياض، 1436هـ.
- (49) العسكري، الحسن بن عبد الله بن سهل، الفروق اللغوية، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د. ت.
- (50) الغزنوي، أحمد بن محمود، الحاوي القدسي في فروع الفقه الحنفي، تحقيق: صالح العلي، دار الأنوار، سوريا، 1432هـ.
- (51) الفاداني، محمد ياسين، الفوائد الجنية حاشية المواهب السنية شرح الفرائد الهية، دار الفكر، بيروت، 1416هـ.
- (52) ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، 1399هـ.
- (53) الفناري، محمد بن حمزة بن محمد، فصول البدائع في أصول الشرائع، تحقيق: محمد حسين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1427هـ.
- (54) الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1426هـ.
- (55) الفيومي، أحمد بن محمد بن علي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، بيروت، د. ت.
- (56) القاري، علي بن سلطان، فتح باب العناية بشرح النُّقَاية، تحقيق: محمد نزار تميم، و هيثم نزار تميم، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، 1418هـ.
- (57) قاضيخان، الحسن بن منصور بن محمود، فتاوى قاضيخان، مخطوط مكتوب باليد ومطبوع طبعة كلكتا، الهند، برقم (080301). 1835م.
- (58) القرافي، أحمد بن إدريس، الفروق أو أنوار البروق في أنواع الفروق، عالم الكتب، بيروت، د. ت.
- (59) القرافي، أحمد بن إدريس، شرح تنقيح الفصول، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، شركة الطباعة الفنية المتحدة، القاهرة، 1393هـ.
- (60) قطلوبغا، قاسم بن قطلوبغا بن عبدالله، التصحيح والترجيح على مختصر القدوري، تحقيق: ضياء يونس، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، 1423هـ.
- (61) قلعي، محمد رواس، وقنيبي، حامد صادق، معجم لغة الفقهاء، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1408هـ.
- (62) القهستاني، محمد الخراساني، جامع الرموز شرح مختصر الوقاية، صححه: كبير الدين أحمد، مطبعة مظهر العجايب، كالكتا، الهند، 1374هـ.
- (63) القونوي، قاسم بن عبد الله، أنيس الفقهاء، تحقيق: يحيى مراد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1424هـ.



- 64) الكفوي، أيوب بن موسى، الكليات، تحقيق: عدنان درويش، ومحمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، د.ت.
- 65) اللكنوي، محمد عبد العلي، السعاية في كشف ما في شرح الوقاية، تحقيق: صلاح محمد أبو الحاج، مركز العلماء العالمي للدراسات وتقنية المعلومات، د.ت.
- 66) اللكنوي، محمد عبد العلي، الفوائد الهية في تراجم الحنفية، تعليق: أبو فراس النعساني، دار السعادة، مصر، ط1، 1324هـ.
- 67) اللكنوي، محمد عبد العلي، النافع الكبير لمن يطالع الجامع الصغير، عالم الكتب، بيروت، 1406هـ.
- 68) اللكنوي، محمد عبد العلي، عمدة الرعاية بتحشية شرح الوقاية، تحقيق: صلاح محمد أبو الحاج، مركز العلماء العالمي للدراسات وتقنية المعلومات، الأردن، د.ت.
- 69) اللكنوي، محمد عبد العلي، التعليقات السنوية، تحقيق: محمد بدر الدين النعماني، مطبعة السعادة، مصر، 1324هـ.
- 70) ابن مازة، محمود بن أحمد البخاري، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، تحقيق: عبد الكريم الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1424هـ.
- 71) مجمع اللغة العربية، الموقع الرسمي لمجمع اللغة العربية على الشبكة العالمية: الفتوى (1928): [الفتوى \(1928\)](#):
"نقل عن "أو" نقل من " «مجمع اللغة العربية (m-a-arabia.com) " يوم الثلاثاء 30/ ذي الحجة / 1444هـ.
- 72) مصطفى، إبراهيم، والزيات، أحمد، وعبد القادر، حامد، والنجار، محمد، المعجم الوسيط، تحقيق: مجمع اللغة العربية، دار الدعوة، القاهرة، د.ت.
- 73) المناوي، عبد الرؤوف، التوقيف على مهمات التعاريف، عالم الكتب، القاهرة، 1410هـ.
- 74) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، د.ت.
- 75) ابن النجار، محمد بن أحمد الفتوح، شرح الكوكب المنير، تحقيق: محمد الزحيلي، ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، الرياض، 1418هـ.
- 76) ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، الأشباه والنظائر، تحقيق: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، 1419هـ.
- 77) ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، دار الكتاب الإسلامي، بيروت، د.ت.
- 78) ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، النهر الفائق شرح كنز الدقائق، تحقيق: أحمد عزو عناية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ.
- 79) نكري، عبد النبي بن عبد الرسول، دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، عرب عباراته الفارسية: حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية، بيروت، 1421هـ.
- 80) ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد السيواسي، فتح القدير، دار الفكر، بيروت، د.ت.
- 81) وهبة، مراد، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، 2007م.



Arabic References

- 1) al-Azharī, Muḥammad ibn Aḥmad, Tahdhīb al-lughah, Ed. Muḥammad ʿAwaḍ Murʿib, Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī, Bayrūt, 2001, (in Arabic).
- 2) al-Isnawī, ʿAbd al-Raḥīm, nihāyat al-sūl sharḥ Minhāj al-wuṣūl, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyah, Bayrūt, 1420, (in Arabic).
- 3) al-Aṣfahānī, Maḥmūd ibn ʿAbd al-Raḥmān, bayān al-Mukhtaṣar sharḥ Mukhtaṣar Ibn al-Ḥājib, Ed. Muḥammad Maḥzar Baqqā, Dār al-madanī, al-Saʿūdīyah, 1406, (in Arabic).
- 4) Amīr bādshāh, Muḥammad Amīn, Taysir al-Taḥrīr ʿalā Kitāb al-Taḥrīr fī uṣūl al-fiqh al-Jāmiʿ bayna aṣṭlāḥ al-Ḥanafīyah wālshāfʿiyh li-Kamāl al-Dīn Ibn Hammām al-Dīn al-Iskandarī, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1996, (in Arabic).
- 5) Ibn Amīr Ḥājj, Muḥammad ibn Muḥammad, al-taqrīr & al-Taḥbīr, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyah, Bayrūt, 1403, (in Arabic).
- 6) al-Anṣārī, Zakarīyā ibn Muḥammad ibn Aḥmad, al-ḥudūd al-anīqah wāltʿryfāt al-daḥīqah, Ed. Māzin al-Mubārak, Dār al-Fikr al-muʿāṣir, Bayrūt, 1411, (in Arabic).
- 7) al-Bābartī, Muḥammad ibn Muḥammad ibn Maḥmūd, al-ʿināyah sharḥ al-Hidāyah, Dār al-Fikr, Bayrūt, N, D, (in Arabic).
- 8) al-Bāḥusayn, Yaʿqūb ibn ʿAbd al-Waḥhāb, al-Furūq al-fiqhīyah & al-uṣūliyah, Maktabat al-Rushd, al-Riyāḍ, 1419, (in Arabic).
- 9) al-Bukhārī, ʿAbd al-ʿAzīz ibn Aḥmad, Kashf al-asrār ʿan uṣūl Fakhr al-Islām al-Bazdawī, Dār al-Kitāb al-Islāmī, Bayrūt, (in Arabic).
- 10) Ibn Badrān, ʿAbd al-Qādir ibn Aḥmad, al-Madkhal ilā madhhab al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal, Ed. ʿAbd Allāh ʿAbd al-Muḥsin al-Turkī, Muʿassasat al-Risālah, Bayrūt, 1401, (in Arabic).
- 11) albrkty, Muḥammad ʿUmaym al-iḥsān, adab al-Muftī, al-Ṣadaf Babilsharz, Karātshī, Bākistān, N. D, (in Arabic).
- 12) albrkty, Muḥammad ʿUmaym al-iḥsān, altʿryfāt al-fiqhīyah, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyah, Bayrūt, 1424, (in Arabic).
- 13) al-Birkawī, Muḥammad ibn Bīr ʿAlī, Dhukhr al-mʿhlyn & al-nisāʾ fī taʿrīf al-Aṭḥār & al-dimāʾ, Ed. Hidāyat hārtfwrđ, & ashrafa Munīb, Dār al-Fikr, Dimashq, 2005, (in Arabic).



- 14) al-Taftāzānī, Mas‘ūd ibn ‘Umar, al-Talwīḥ ‘alā al-Tawḍīḥ li-matn al-Tanqīḥ fi uṣūl al-fiqh, Maṭba‘at Muḥammad ‘Alī Ṣubayḥ & Awlāduh, Miṣr, 1377, (in Arabic).
- 15) al-Tahānawī, Muḥammad ibn ‘Alī, Kashshāf iṣṭilāḥāt al-Funūn & al-‘Ulūm, Ed. ‘Alī Dahrūj, naql al-naṣṣ al-Fārisī ilā al-‘Arabīyah : ‘Abd Allāh al-Khālīdī, Maktabat Lubnān Nāshirūn, Bayrūt, 1996, (in Arabic).
- 16) al-Jurjānī, ‘Alī ibn Muḥammad ibn ‘Alī, alt‘ryfāt, Ed. Ibrāhīm al-Abyārī, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, Bayrūt, 1405, (in Arabic).
- 17) al-Jaṣṣāṣ, Aḥmad ibn ‘Alī Abū Bakr al-Rāzī, sharḥ Mukhtaṣar al-Ṭaḥāwī, Ed. ‘Iṣmat Allāh ‘Ināyat Allāh Muḥammad, & ākharīn, Dār al-Bashā‘ir al-Islāmīyah, Bayrūt, Dār al-Sarrāj, Turkiyā, 2010, (in Arabic).
- 18) al-Jawharī, Ismā‘īl ibn Ḥammād, al-ṣiḥāḥ Taj al-lughah & ṣiḥāḥ al-‘Arabīyah, Ed. Aḥmad ‘Aṭṭār, Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn, Bayrūt, 1407, (in Arabic).
- 19) al-Juwaynī, ‘Abd al-Malik ibn ‘Abd Allāh, al-Kāfiyah fi al-jadal, Ed. fwqyh Ḥusayn Maḥmūd, Maṭba‘at ‘Īsā al-Ḥalabī, al-Qāhirah, 1399, (in Arabic).
- 20) Abū al-Ḥājj, Ṣalāḥ Muḥammad, Is‘ād al-Muftī sharḥ ‘Uqūd rasm al-Muftī, Dār al-Bashā‘ir al-Islāmīyah, Bayrūt, 1439, (in Arabic).
- 21) al-Ḥamawī, Aḥmad ibn Muḥammad Makkī al-Ḥusaynī, ghmz ‘Uyūn al-Baṣā‘ir fi sharḥ al-Ashbāḥ & al-naẓā‘ir, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 1985, (in Arabic).
- 22) al-Ḥimyarī, Nashwān ibn Sa‘īd, Shams al-‘Ulūm & dawā’ kalām al-‘Arab min alklwm, Ed. Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh al-‘Umarī, wmtḥr ibn ‘Alī al-Iryānī, & Yūsuf Muḥammad ‘Abd Allāh, Dār al-Fikr al-mu‘āṣir, Bayrūt, Dār al-Fikr, Dimashq, 1999, (in Arabic).
- 23) Khaṭṭāṭ Zādah, Ibrāhīm ibn Aḥmad Zādah, Zād al-Fawā‘id fi bayān Aḥkām al-rumūz & al-qawā‘id, Ed. Sa‘īd Faraj, Dār Isḥrāqat, Miṣr, 1443, (in Arabic).
- 24) Ibn Khidr, Aḥmad Bāshā, taḥqīq al-asrār wtnwy‘ al-afkār fi madhāhib al-a‘immah al-arba‘ah al-akhyār, Ed. ‘Umar kwrkmāz, mwjwd fi al-Shabakah al-‘ankabūtiyah, 2018, (in Arabic).
- 25) al-Dihlawī, ‘Ālam ibn al-‘Alā’ al’ndrbty al-Hindī, al-Fatāwā al-Tātārkhāniyah, Ed. Shubayr Aḥmad al-Qāsimī, Maktabat Zakarīyā bi-Diyūband, al-Hind, 2010, (in Arabic).



- 26) al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Uthmān, mīzān al-i‘tidāl, Ed. ‘Alī Muḥammad al-Bajāwī, Dār al-Ma‘rifah, Bayrūt, 1382, (in Arabic).
- 27) alzzabydy, Muḥammad ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-Razzāq, Tāj al-‘arūs min Jawāhir al-Qāmūs, Ed. Jamā‘at min al-mukhtaṣṣīn, Wizārat al-Irshād & al-Anbā’ fī al-Kuwayt, 1422, (in Arabic).
- 28) al-Zarkashī, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh ibn Bahādur, al-Baḥr al-muḥīṭ fī uṣūl al-fiqh, Dār al-Kutubī, Bayrūt, 1414, (in Arabic).
- 29) alzryrāny, ‘Abd al-Raḥīm ibn ‘Abd Allāh, Ḍdāḥ al-Dalā’il fī al-firaq bayna al-masā’il, Ed. ‘Umar ibn Muḥammad al-Sabīl, Dār Ibn al-Jawzī lil-Nashr & al-Tawzī‘, al-Riyāḍ, 1431, (in Arabic).
- 30) al-Sā‘atī, Aḥmad ibn ‘Alī, nihāyat al-wuṣūl ilā ‘ilm al-uṣūl aw Badī‘ al-nizām al-Jāmi‘ bayna Kitāb al-Bazdawī & al-iḥkām, Ed. Sa‘d al-Sulamī, uṭrūḥat duktūrāh Jāmi‘at Umm al-Qurā, Makkah al-Mukarramah, 1405, (in Arabic).
- 31) al-Subkī, ‘Abd al-Waḥḥāb ibn ‘Alī, al-Ashbāh & al-nazā’ir, Ed. ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawjūd, & ‘Alī Muḥammad Mu‘awwaḍ, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bayrūt, 1411, (in Arabic).
- 32) al-Subkī, ‘Alī ibn ‘Abd al-Kāfī, & ‘Abd al-Waḥḥāb ibn ‘Alī, al-Ibhāj fī sharḥ al-Minhāj, Ed. Jamā‘at min al-‘ulamā’, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bayrūt, 1404, (in Arabic).
- 33) al-Sarakhsī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Sahl, al-Mabsūṭ, Dār al-Ma‘rifah, Bayrūt, 1414, (in Arabic).
- 34) al-Sa‘īd, Hishām ibn Muḥammad, al-Furūq fī Mabāḥith al-Kitāb & al-sunnah ‘inda al-uṣūliyyīn, Dār al-Maymān lil-Nashr & al-Tawzī‘, al-Riyāḍ, 1435, (in Arabic).
- 35) al-Saghnaqī, Ḥusayn ibn ‘Alī, al-nihāyah fī sharḥ al-Hidāyah, ‘iddat Rasā’il mājistīr, Kulliyat al-sharī‘ah & al-Dirāsāt al-Islāmīyah, Makkah al-Mukarramah, 1435-1438, (in Arabic).
- 36) al-Samarqandī, Muḥammad ibn Aḥmad, mīzān al-uṣūl fī natā’ij al-‘uqūl, Ed. Muḥammad Zakī, Maṭābi‘ al-Dawḥah al-ḥadīthah, Qaṭar, 1404, (in Arabic).
- 37) al-Samarqandī, Naṣr ibn Muḥammad, ‘Uyūn al-masā’il, Ed. Ṣalāḥ alddīn Nāhī, Maṭba‘at As‘ad, Baghdād, 1386, (in Arabic).



- 38) al-Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr, Mu‘jam maqālīd al-‘Ulūm fī al-ḥudūd & al-rusūm, Ed. Muḥammad ‘Ubādah, Maktabat al-Ādāb, al-Qāhirah, 1424, (in Arabic).
- 39) al-Shaybānī, Muḥammad ibn al-Ḥasan, al-aṣl, Ed. Shafīq Shihātah, Maṭba‘at Jāmi‘at al-Qāhirah, al-Qāhirah, 1954, (in Arabic).
- 40) Shaykhī Zādah, ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad, Majma‘ al-anhur fī sharḥ Multaqā al-abḥur, Dār Iḥyā‘ al-Turāth al-‘Arabī, al-Qāhirah, N. D., (in Arabic).
- 41) al-Ṣaghānī, al-Ḥasan ibn Muḥammad, al-‘Ubāb al-zākhir & al-lubāb al-fākhir, Dār al-Rashīd lil-Nashr, Baghdād, 1981, (in Arabic).
- 42) al-Ṭaḥṭāwī, Aḥmad ibn Muḥammad, Ḥāshiyat al-Ṭaḥṭāwī ‘alā Marāqī al-Falāḥ sharḥ Nūr al-Īdāḥ, al-Maṭba‘ah al-Kubrā al-Amīriyah, Būlāq, Miṣr, 1318, (in Arabic).
- 43) al-Ṭarsūsī, Ibrāhīm ibn ‘Alī, Tuḥfat al-Turk fīmā yajibū an ya‘malū fī al-Malik, Ed. ‘Abd al-Karīm Muḥammad Muṭī‘ al-Ḥamdāwī, Markaz Ibn al-Azraq, Bayrūt, N. D., (in Arabic).
- 44) al-Ṭūfī, Sulaymān ibn ‘Abd al-Qawī, sharḥ Mukhtaṣar al-Rawḍah, Ed. ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, Mu‘assasat al-Risālah, Bayrūt, 1407, (in Arabic).
- 45) Ibn ‘Ābidīn, Muḥammad Amīn ibn ‘Umar, rddu al-muḥtār ‘alā al-Durr al-Mukhtār (Ḥāshiyat Ibn ‘Ābidīn), Dār al-Fikr, Bayrūt, 1412, (in Arabic).
- 46) Ibn ‘Ābidīn, Muḥammad Amīn ibn ‘Umar, sharḥ ‘Uqūd rasm al-Muftī, Maktabat al-Bushrā, Bākistān, 1430, (in Arabic).
- 47) Ibn ‘Ābidīn, Muḥammad Amīn ibn ‘Umar, majmū‘ah Rasā’il Ibn ‘Ābidīn, D. N. D. b., (in Arabic).
- 48) al-‘Arīnī, Muḥammad ibn Sulaymān, al-Furūq fī Dalālat ghayr al-manzūm ‘inda al-uṣūliyyīn: al-iqtidā’ wāl’ymā’ & al-ishārah & mafhūm al-Muwāfaqah & mafhūm al-mukhālafah, Dār al-Tadmuriyah, al-Riyāḍ, 1436, (in Arabic).
- 49) al-‘Askarī, al-Ḥasan ibn ‘Abd Allāh ibn Sahl, al-Furūq al-lughawīyah, Ed. Muḥammad Ibrāhīm Salīm, Dār al-‘Ilm & al-Thaqāfah lil-Nashr & al-Tawzī‘, al-Qāhirah, N. D., (in Arabic).
- 50) al-Ghaznawī, Aḥmad ibn Maḥmūd, al-Ḥāwī al-Qudsī fī furū‘ al-fiqh al-Ḥanafī, Ed. Ṣāliḥ al-‘Alī, Dār al-anwār, Sūriyā, 1432, (in Arabic).



- 51) al-Fādānī, Muḥammad Yāsīn, al-Fawā'id al-janīyah Ḥāshiyat al-Mawāhib al-sanīyah sharḥ al-farā'id al-bahīyah, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1416, (in Arabic).
- 52) Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris ibn Zakarīyā, Mu'jam Maqāyīs al-lughah, Ed. 'Abd al-Salām Hārūn, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1399, (in Arabic).
- 53) Fanārī, Muḥammad ibn Ḥamzah ibn Muḥammad, fuṣūl al-Badā'ī' fī uṣūl al-sharā'ī', Ed. Muḥammad Ḥusayn, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 1427, (in Arabic).
- 54) al-Fīrūzābādī, Muḥammad ibn Ya'qūb, al-Qāmūs al-muḥīṭ, Mu'assasat al-Risālah, Bayrūt, 1426, (in Arabic).
- 55) al-Fayyūmī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn 'Alī, al-Miṣbāḥ al-munīr fī Gharīb al-sharḥ al-kabīr, Bayrūt, N. D, (in Arabic).
- 56) al-Qārī, 'Alī ibn Sulṭān, Fatḥ Bāb al-'ināyah bi-sharḥ alnnuqāyih, Ed. Muḥammad Nizār Tamīm, wa Haytham Nizār Tamīm, Dār al-Arqam ibn Abī al-Arqam, Bayrūt, 1418, (in Arabic).
- 57) qāḍykhān, al-Ḥasan ibn Maṣṣūr ibn Maḥmūd, Fatāwā qāḍykhān, makhṭūṭ Maktūb bi-al-yad wmtbw' Ṭab'ah klktā, al-Hind, bi-raqm (080301), 1835, (in Arabic).
- 58) al-Qarāfī, Aḥmad ibn Idrīs, al-Furūq aw Anwār al-burūq fī anwā' al-Furūq, 'Ālam al-Kutub, Bayrūt, N. D, (in Arabic).
- 59) al-Qarāfī, Aḥmad ibn Idrīs, sharḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl, Ed. Ṭāhā 'Abd al-Ra'ūf Sa'd, Sharikat al-Ṭibā'ah al-fannīyah al-Muttaḥidah, al-Qāhirah, 1393, (in Arabic).
- 60) Quṭlūbughā, Qāsīm ibn Quṭlūbughā ibn Allāh, al-taṣḥīḥ & al-tarjīḥ 'alā Mukhtaṣar al-Qudūrī, Ed. Ḍiyā' Yūnus, Manshūrāt Muḥammad 'Alī Bayḍūn, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 1423, (in Arabic).
- 61) Qal'ajī, Muḥammad Rawwās, wqnyby, Ḥāmid Ṣādiq, Mu'jam Lughat al-fuqahā', Dār al-Nafā'is lil-Ṭibā'ah & al-Nashr & al-Tawzī', Bayrūt, 1408, (in Arabic).
- 62) alqḥstāny, Muḥammad al-Khurāsānī, Jāmi' al-rumūz sharḥ Mukhtaṣar al-wiqāyah, ṣaḥḥaḥahu : Kabīr al-Dīn Aḥmad, Maṭba'at Maḥzar al'jāyb, kālktā, al-Hind, 1374, (in Arabic).
- 63) al-Qūnawī, Qāsīm ibn 'Abd Allāh, Anīs al-fuqahā', Ed. Yaḥyā Murād, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 1424, (in Arabic).



- 64) al-Kaffawī, Ayyūb ibn Mūsá, al-Kulliyāt, Ed. ‘Adnān Darwīsh, & Muḥammad al-Miṣrī, Mu‘assasat al-Risālah, Bayrūt, (in Arabic).
- 65) al-Laknawī, Muḥammad ‘Abd al-Ḥayy, als ‘āyih fi Kashf mā fi sharḥ al-wiqāyah, Ed. Ṣalāḥ Muḥammad Abū al-Ḥājj, Markaz al-‘ulamā’ al-‘Ālamī lil-Dirāsāt & tiqniyat al-ma‘lūmāt, N. D, (in Arabic).
- 66) al-Laknawī, Muḥammad ‘Abd al-Ḥayy, al-Fawā'id al-bahīyah fi tarājim al-Ḥanafiyah, ta‘liq : Abū Firās al-Na‘ sānī, Dār al-Sa‘ādah, Miṣr, Ṭ1, 1324, (in Arabic).
- 67) al-Laknawī, Muḥammad ‘Abd al-Ḥayy, al-nāfi‘ al-kabīr li-man yṭāl‘ al-Jāmi‘ al-Ṣaghīr, ‘Ālam al-Kutub, Bayrūt, 1406, (in Arabic).
- 68) al-Laknawī, Muḥammad ‘Abd al-Ḥayy, ‘Umdat al-Ri‘āyah bḥshyḥ sharḥ al-wiqāyah, Ed. Ṣalāḥ Muḥammad Abū al-Ḥājj, Markaz al-‘ulamā’ al-‘Ālamī lil-Dirāsāt & tiqniyat al-ma‘lūmāt, al-Urdun, , (in Arabic).
- 69) al-Laknawī, Muḥammad ‘bdālḥy, al-Ta‘liqāt al-sanīyah, Ed. Muḥammad Badr al-Dīn al-Nu‘ mānī, Maṭba‘at al-Sa‘ādah, Miṣr, 1324, (in Arabic).
- 70) Ibn Māzah, Maḥmūd ibn Aḥmad al-Bukhārī, al-muḥiṭ al-burhānī fi al-fiqh al-Nu‘ mānī, Ed. ‘Abd al-Karīm al-Jundī, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bayrūt, 1424, (in Arabic).
- 71) Majma‘ al-lughah al-‘Arabīyah, al-mawqī‘ al-rasmī li-Majma‘ al-lughah al-‘Arabīyah ‘alá al-Shabakah al-‘Ālamīyah : al-Fatwá (1928) : al-Fatwá (1928): “ naql ‘an ” aw “ naql min ” » Majma‘ al-lughah al-‘Arabīyah (m-a-arabia.com)” yawm al-Thulāthā’ 30 / Dhī al-Ḥujjah / 1444, (in Arabic).
- 72) Muṣṭafá, Ibrāhīm, wālyāt, Aḥmad, & ‘Abd al-Qādir, Ḥāmid, wālnjār, Muḥammad, al-Mu‘jam al-Wasīṭ, Ed. Majma‘ al-lughah al-‘Arabīyah, Dār al-Da‘wah, al-Qāhirah, N. D, (in Arabic).
- 73) al-Munāwī, ‘Abd al-Ra‘ūf, al-Tawqīf ‘alá muhimmāt al-ta‘ārīf, ‘Ālam al-Kutub, al-Qāhirah, 1410, (in Arabic).
- 74) Ibn manzūr, Muḥammad ibn Mukarram, Lisān al-‘Arab, Dār Ṣādir, Bayrūt, N. D, (in Arabic).
- 75) Ibn al-Najjār, Muḥammad ibn Aḥmad al-Futūḥī, sharḥ al-Kawkab al-munīr, Ed. Muḥammad al-Zuḥaylī, & Nazīh Ḥammād, Maktabat al-‘Ubaykān, al-Riyāḍ, 1418, (in Arabic).



- 76) Ibn Nujaym, Zayn al-Dīn ibn Ibrāhīm ibn Muḥammad, al-Ashbāh & al-naẓā'ir, Ed. Zakariyā 'Umayrāt, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 1419, (in Arabic).
- 77) Ibn Nujaym, Zayn al-Dīn ibn Ibrāhīm ibn Muḥammad, al-Baḥr al-rā'iq sharḥ Kanz al-daqa'iq, Dār al-Kitāb al-Islāmī, Bayrūt, N. D, (in Arabic).
- 78) Ibn Nujaym, Zayn al-Dīn ibn Ibrāhīm ibn Muḥammad, al-nahr al-fā'iq sharḥ Kanz al-daqa'iq, Ed. Aḥmad 'Izzū 'Ināyat, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 1422, (in Arabic).
- 79) nkry, 'Abd al-Nabī ibn 'Abd al-Rasūl, Dustūr al-'ulamā' aw Jāmi' al-'Ulūm fi iṣṭilāḥāt al-Funūn, 'Arab 'ibārātihi al-Fārisīyah: Ḥasan Hānī Faḥṣ, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 1421, (in Arabic).
- 80) Ibn al-humām, Muḥammad ibn 'Abd al-Wāḥid alsywāsy, Faḥ al-qadīr, Dār al-Fikr, Bayrūt, N. D, (in Arabic).
- 81) Wahbah, Murād, al-Mu'jam al-falsafī, Dār Qibā' al-ḥadīthah lil-Ṭibā'ah & al-Nashr, al-Qāhirah, 2007, (in Arabic).





الابتكار الاجتماعي من منظور التربية الإسلامية ودوره في تحقيق أهداف التنمية المستدامة في وقف عين زبيدة

د. أماني محمد بن محمد قليوبي *

amqaluobi@uqu.edu.sa

ملخص:

هدف البحث إلى تسليط الضوء على الابتكار الاجتماعي في وقف عين زبيدة، وإبراز دوره في تحقيق أهداف التنمية المستدامة من منظور التربية الإسلامية. واعتمدت الباحثة على المنهج الوصفي والطريقة الوثائقية. ثم جاءت النتائج والتي كان من أهمها: أن وقف عين زبيدة كان مشروعاً مبتكراً يلتزم بمعايير الابتكار الاجتماعي من منظور التربية الإسلامية؛ (الأصالة، والنفع والإحسان، والحدثة والابتكار، وتلبية الحاجات الاجتماعية، والفاعلية والكفاءة). وأن الابتكار الاجتماعي في وقف عين زبيدة له دور كبير في تحقيق أهداف التنمية المستدامة في بلاد الحرمين بكل أبعادها: الاقتصادية والبيئية والاجتماعية. ومن ثم أوصى البحث بضرورة النهوض بوقف عين زبيدة وتطوير حوض الوادي وروافده والحد من تدهوره البيئي والعمل على إقامة مشاريع تنموية جديدة مرتبطة به. لإحياء دورها في تحقيق أهداف التنمية المستدامة لخدمة الحجاج والمعتمرين كما كانت حتى وقت قريب.

الكلمات المفتاحية: الابتكار الاجتماعي، التنمية المستدامة، عين زبيدة، منظور التربية

الإسلامية.

* أستاذ الاصول الإسلامية للتربية المشارك - قسم التربية الإسلامية والمقارنة - كلية التربية - جامعة أم القرى - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: قليوبي، أماني محمد بن محمد، الابتكار الاجتماعي من منظور التربية الإسلامية ودوره في تحقيق أهداف التنمية المستدامة في وقف عين زبيدة، مجلة الآداب، كلية الآداب، جامعة دمار، اليمن، مج 11، ع 3، 2023: 470-512.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



An Islamic Education Perspective of Social Innovation and Its Role in Achieving Sustainable Development Goals in the Ayn Zubaydah *Waqf* (Endowment)

Dr. Amani Muhammad Bin Muhammad Qaluobi *

amqaluobi@uqu.edu.sa

Abstract:

The aim of this study is to shed light on social innovation in the Ayn Zubaydah Endowment and highlight, from an Islamic Education perspective, its role in actualizing sustainable development goals. The descriptive documentation approach was followed in the study. The study findings showed that Ayn Zubaydah Endowment was an innovative project, adhering Islamic education perspective of social innovation standards, including (authenticity, benefit and excellence, modernity and innovation, meeting social needs, effectiveness, and efficiency). It was revealed that social innovation in Ayn Zubaydah Endowment played a significant role in achieving sustainable development goals in the land of the Two Holy Mosques in all its: economic, environmental, and social dimensions. The study recommended the need to revitalize Ayn Zubaydah Endowment, develop the valley basin and its tributaries, and mitigate its environmental degradation, while working on construction of new relevant development projects, reviving this holy place role in realizing sustainable development goals to serve pilgrims and Umrah performers, as it has been in the recent past.

Keywords: Social innovation, Sustainable development, Ayn Zubaydah, Islamic education Perspective.

* Associate Professor of Islamic Education Fundamentals, Department of Islamic and Comparative Education, Faculty of Education, Umm Al-Qura University, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al- Qaluobi, Amani Muhammad Bin Muhammad, An Islamic Education Perspective of Social Innovation and Its Role in Achieving Sustainable Development Goals in the Ayn Zubaydah *Waqf* (Endowment), Journal of Arts, Faculty of Arts, Tamar University, Yemen, V 11, I 3, 2023: 470 -512.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author. *



مقدمة:

يشهد العالم اليوم العديد من التحديات في كافة المجالات، على الصعيدين المحلي والعالمي، مما يستلزم العمل على مواجهة تلك التحديات من خلال التحول إلى مجتمع مترابط فيه ثلاثية العلم، والتكنولوجيا، والتنمية البشرية، والعمل على إيجاد حلول مبتكرة تعمل على تحسين المجتمعات وتطويرها. وفي ظل عجز الابتكارات التكنولوجية عن التغلب على التحديات الاجتماعية والأزمات العالمية، توجه الاهتمام نحو الاستفادة من إمكانات العلوم الاجتماعية والإنسانية؛ لتوليد الحلول الابتكارية فيما عُرف بالابتكار الاجتماعي.

وقد جاء الابتكار الاجتماعي ليشكك في الهياكل والسياسات التي لم تكن قادرة على القضاء على المشاكل المتكررة، مثل الأوبئة العالمية، وعدم المساواة الاجتماعية، وتغيرات الطقس، وغيرها من المشكلات الاجتماعية المتعددة. ومن ثم ينظر إلى الابتكار الاجتماعي على أنه وسيلة فعالة لحل المشكلات الاجتماعية، حيث يتعامل مع التغيرات في السياق الاجتماعي، والأنظمة الاجتماعية الجديدة⁽¹⁾.

ويُعد الابتكار الاجتماعي أحد أهم أبعاد التنمية المستدامة، كما يعد أداة لتقدم المجتمعات، ووسيلة للنهوض بها، لاسيما في العصر الحالي، والذي تتولد فيه القيمة المضافة، والثروة من الإبداع العقلي، ومن ثم فإنه لم يعد خيارًا وإنما أصبح ضرورة للدول والمجتمعات لتعزيز موقعها على خريطة العالم الاقتصادي، وتقوية تنافسياتها، فضلاً عن دوره الفعال باعتباره أحد محركات النمو الاقتصادي، وتحسين الإنتاجية، والتحول نحو اقتصاد المعرفة.

ولقد أولت المملكة العربية السعودية الابتكار الاجتماعي في مجالات متعددة اهتمامًا بالغًا، وجعلته المحور المحرك في القطاع الثالث الذي تعتمد عليه رؤية 2030 في تنمية المستقبل واستدامته. كما سعى برنامج التحول الوطني نحو تمكين الابتكارات الاجتماعية على الصعيد المحلي والإقليمي والعالمي، بالإضافة لإنشاء مراكز ووحدات للابتكار الاجتماعي في العديد من الجامعات السعودية كجامعة الملك عبد العزيز وجامعة الملك سعود.

ومن جانب آخر استحوذ مفهوم التنمية المستدامة خلال العقود الماضية على اهتمام العالم، حيث عُقدت من أجله المؤتمرات، والندوات. وفي عام 2015 اعتمدت جميع الدول الأعضاء في الأمم المتحدة أهداف التنمية المستدامة (SDGs)، ضمن أجندة أهداف التنمية المستدامة 2030، كما



تُعرف أيضًا بالأهداف العالمية؛ باعتبارها دعوة عالمية للعمل على إنهاء الفقر وحماية الكوكب
وضمن تمتع جميع الناس بالسلام والازدهار بحلول عام 2030⁽²⁾.

وبالنظر لتوجهات التربية الإسلامية نجدها تؤكد على ابتكار الحلول للمشكلات المجتمعية،
والاستفادة من قدرات أفراد المجتمع وخبراتهم في تقديم الحلول الابتكارية للمشاكل أو الأزمات التي
تعرض مجتمعهم. والنماذج في التربية الإسلامية كثيرة لابتكارات اجتماعية ساهمت في استدامة
المصالح العامة؛ منها الوقف الإسلامي الذي أشار إليه بودلامة (2019) من أنه يتلاقى مع الابتكار
الاجتماعي في مجموعة من الثوابت فكلاهما يعمل على توفير احتياجات المجتمع، وإحداث التحسين
والتغيير الإيجابي المستدام.

ويُعد وقف عين زبيدة من أشهر الأوقاف الإسلامية، وهو مشروع تجلت فيه خواص الابتكار
الاجتماعي؛ حيث ظهرت في هذا المشروع سمات الجدة، والأصالة، ومواكبة التغيرات، والرغبة في
تحقيق النفع للمجتمع، والتكافل الاجتماعي، ودعم التنمية الاجتماعية. "وقد تم إنشاء عين زبيدة في
بيئة هي أحوج ما تكون إليها، وظل ماؤها يحقق الغرض من إنشائها منذ أن أنشت وحتى العصر
الحديث، على مدار ألف ومائتي عام، حيث وفرت الماء ونقلته من الحل إلى الحرم، كما تم وقف عدة
أوقاف على تلك العين من أجل صيانتها وإصلاح ما بها من عطب، وما قد يطرأ عليها من معوقات"⁽³⁾،
ومن ثم كانت تلك العين مصدرًا من مصادر الابتكار الاجتماعي التي ساهمت في تحقيق التنمية
المستدامة.

وبناءً على ما سبق يتضح أن الفكر الاجتماعي الذي يُنتج الابتكار الاجتماعي مسئولية الجميع
من أفراد، ومؤسسات، وحكومات. ويرتبط الابتكار الاجتماعي بالتنمية الشاملة، والتنمية المستدامة،
ولأن الإسلام حرص على السعي إلى المصلحة العامة، وإلى التكافل الاجتماعي، ورغب فيه، فقد جاءت
فكرة البحث الحالي للتعرف على الابتكار الاجتماعي من منظور التربية الإسلامية ودوره في تحقيق
أهداف التنمية المستدامة في وقف عين زبيدة.

مشكلة البحث:

تزايد الاهتمام العالمي بالابتكار الاجتماعي في كل من الخطابات العامة والأكاديمية، لسعيه في
تهيئة بيئة ابتكارية من أجل الوصول إلى حلول مبتكرة تساعد في التصدي للمشكلات، والرفع من
كفاءة وفاعلية المؤسسات الاجتماعية، واستدامتها، واستثمار جهود أفراد المجتمع، بالشكل الأمثل،



والاستفادة من خبراتهم، ومعارفهم، في معالجة المشكلات الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، والبيئية، لتحقيق التنمية المستدامة⁽⁴⁾.

وأشارت العديد من الدراسات كدراسة كل من⁽⁵⁾، إلى أن الابتكار الاجتماعي أحد المجالات الرائدة في التنمية المستدامة. كما دعت إلى ضرورة الاهتمام به باعتباره وسيلة وأداة لتحقيق النمو المستدام.

كما أشارت دراسة الشامسي (2022) إلى ضرورة الابتكار الاجتماعي في تحقيق التنمية البشرية والاجتماعية المستدامة، من خلال ما يقوم به من تطوير الحلول لتحسين الرفاهية البشرية، والاجتماعية، ونشر وتطوير الحلول الفعالة لمعالجة المشكلات، سواء الاجتماعية، أو البيئية، ويمكن تحقيق الابتكار الاجتماعي في مختلف المجالات والعلوم، ويمكن تنفيذه في شتى مجالات الحياة؛ فالحاجة ملحة باستمرار إلى التطوير والتجديد، وابتكار أساليب وطرق وأنظمة جديدة من أجل تحقيق الرفاهية، وسلامة البشرية.

وتأسيساً على ما سبق فإن التربية الإسلامية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالابتكار الاجتماعي، حيث دعا الإسلام إليه لتحقيق مصالح العباد، وتوفير متطلباتهم، سواء كانت المتطلبات روحية أم مادية، كما ترتبط التربية الإسلامية بالتنمية البشرية، حيث تجعل الإنسان أميناً على الطبيعة، ومحسناً لها، لا نذالاً لها، ولا متسلطاً عليها⁽⁶⁾.

وللتربية الإسلامية قصب السبق في التأسيس النظري والتطبيق العملي للابتكار الاجتماعي. وقد تم تطبيق بعض الممارسات المبتكرة في التربية الإسلامية لحل بعض التحديات في الدول الغربية، فقد اشترك برنامج الأمم المتحدة الإنمائي عام 2016 مع البنك الإسلامي للتنمية، لإنشاء منصة التمويل الإسلامي العالمي والاستثمار المؤثر. وتم الاعتراف بأهمية التمويل الإسلامي، كالزكاة والصدقات والأوقاف كمصدر ابتكاري مستدام للتعامل مع المشكلات المجتمعية، حيث تعمل منظمة الأمم المتحدة مع المفوضية السامية للأمم المتحدة لشؤون اللاجئين، والتي اعتبرت الزكاة مصدرًا ابتكاريًا مهمًا للاجئين.

وبالرغم من أهمية الابتكار الاجتماعي وضرورته السابقة الذكر، فإن الأسس النظرية لمفهوم الابتكار الاجتماعي ما زالت ضعيفة نسبيًا، وهو ما أكدته دراسة الفوتواوي (2022) حيث ذهبت إلى "أن البحوث في هذا المجال أغلبها وصفية أو تقييمية، والمهمة الأساسية في الابتكار الاجتماعي هي العمل على الأسس النظرية للمفهوم". ولذلك أوصت الجلسة الختامية لمندى سنديان للابتكار



الاجتماعي، بأن توجه الجامعات الباحثين ومراكز البحوث إلى دراسة الإطار المفاهيمي للابتكار الاجتماعي⁽⁷⁾، كما تجدر الإشارة إلى أن الابتكار الاجتماعي يختلف في مفهومه وممارساته التطبيقية باختلاف التخصصات والمعتقدات والثقافات، ويختلف أيضًا باختلاف القيم المجتمعية من مجتمع إلى آخر.

وانطلاقًا من المعطيات السابقة التي أظهرت وجود فجوة معرفية نحو الحاجة إلى دراسة الابتكار الاجتماعي من الناحية النظرية، وأن مفهوم الابتكار الاجتماعي يتحدد بناءً على معطيات المجتمع العقدية والثقافية والقيمية؛ جاءت فكرة البحث الحالي؛ للتعرف على دور الابتكار الاجتماعي من منظور التربية الإسلامية في تحقيق أهداف التنمية المستدامة في وقف عين زبيدة، باعتباره نموذجًا فريدًا في مجال الابتكار الاجتماعي حقق أهداف التنمية المستدامة، وخلد ذكره في التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية لمدة تزيد عن ألف ومائتي عام.

أسئلة البحث:

تحددت أسئلة البحث على النحو التالي:

1. ما المقصود بالابتكار الاجتماعي من منظور التربية الإسلامية؟
2. ما أهداف التنمية المستدامة كما نصت عليها أجندة الأمم المتحدة وأهداف التنمية المستدامة 2030؟
3. كيف حقق وقف عين زبيدة بوصفه مشروع ابتكار اجتماعي أهداف التنمية المستدامة من منظور التربية الإسلامية؟

أهداف البحث:

هدف البحث الحالي إلى:

1. التعرف على المقصود بالابتكار الاجتماعي من منظور التربية الإسلامية.
2. رصد أهداف التنمية المستدامة كما نصت عليها أجندة الأمم المتحدة وأهداف التنمية المستدامة 2030.
3. إبراز دور الابتكار الاجتماعي في وقف عين زبيدة لتحقيق أهداف التنمية المستدامة من منظور التربية الإسلامية.



أهمية البحث:

تتمثل أهمية البحث الحالي فيما يلي:

1. تأصيل مفهوم الابتكار الاجتماعي من منظور التربية الإسلامية.
2. يلقي البحث الضوء على مشروع عين زبيدة بوصفه مشروعًا رائدًا، يجسد الابتكار الاجتماعي من منظور التربية الإسلامية، في زمن لم يكن تبلور فيه بعدُ مصطلح الابتكار الاجتماعي.
3. توجيه الباحثين إلى ضرورة القيام بدراسات حول واقع مشروع عين زبيدة، والتحديات والمعوقات التي تواجهه.
4. لفت أنظار المسؤولين عن الأوقاف إلى الاهتمام بوقف عين زبيدة وأوقافه، باعتباره رافدًا مهمًا من روافد التنمية المستدامة، وبصفته ابتكارًا اجتماعيًا، فإذا ما تم استثماره فإنه يساهم في حل كثير من المشكلات المتعلقة بالمياه، والزراعة، وغيرهما، من خلال العمل على تطويره، والتوسع في الاستفادة منه.
5. توجيه أنظار قادة المجتمع، والمسؤولين عن التنمية المستدامة إلى الاهتمام بوقف عين زبيدة بوصفه مجالًا رائدًا في مجال التنمية المستدامة، لاسيما في عصر النهضة التكنولوجية.
6. تأمل الباحثة أن يستفيد من نتائج البحث القائمون وحدات الابتكار الاجتماعي في الجامعات السعودية للنهوض بوقف عين زبيدة؛ من خلال تقديم بحوث ودراسات مستفيضة عنه.

منهج البحث:

اعتمد البحث المنهج الوصفي للتأطير لمفهوم الابتكار الاجتماعي، والمنهج الوثائقي لجمع المعلومات الوثائقية عن وقف عين زبيدة ثم تحليلها لإثبات دورها في تحقيق أهداف التنمية المستدامة.

مصطلحات البحث:

1) الابتكار الاجتماعي: عبارة عن مفاهيم وأفكار واستراتيجيات جديدة تسعى إلى تلبية الاحتياجات الاجتماعية، وإيجاد حلول مستدامة، ومبتكرة، للمشكلات الاجتماعية، وتطوير القطاعات الحيوية في المجتمع⁽⁸⁾.



ومن ثم يمكن تعريفه إجرائيًا بأنه: أفكار أو مشروعات أو معارف جديدة من شأنها التطوير والتجديد والتحديث في قطاع الخدمات الاجتماعية، ودراسة المشكلات الاجتماعية، وتقديم حلول مبتكرة لها، والسعي نحو تحقيق الرفاهية المجتمعية.

(2) التنمية المستدامة: تلك الأنماط والأساليب التي يتم استخدامها من أجل تعظيم المنفعة، وتحقيق التنمية الاقتصادية، مع الحفاظ على الموارد والخدمات البيئية، والمجتمعية، عبر الزمن⁽⁹⁾.

(3) وقف عين زبيدة: هو مشروع مائي رائد، أوقفته السيدة زبيدة زوجة هارون الرشيد، يعمل وفق نظام هندسي يراعي ظروف المنطقة البيئية والاقتصادية والاجتماعية، ويوصل ماء الحل للحرم⁽¹⁰⁾.

وإجرائيًا: هي تلك الاستراتيجيات والخطط التي تم إنتاجها، واتباعها، في ابتكار عين زبيدة، لحل مشكلة قائمة، وتحقيق النمو الاجتماعي، والاقتصادي، وتحسين رفاهية الأفراد، في شتى الجوانب (الاجتماعية، والاقتصادية، والبيئية)، بما يسهم في الحفاظ على نوعية الموارد والخدمات عبر الزمن في إطار معايير ومنطلقات التربية الإسلامية.

الدراسات السابقة:

تعرض الباحثة الدراسات السابقة ذات الصلة؛ وهي الدراسات التي تناولت: الابتكار الاجتماعي، ووقف عين زبيدة، وفق التسلسل الزمني تنازليًا، وجاءت على النحو الآتي:

دراسة سليمان (2023) هدفت إلى تحديد متطلبات استخدام الابتكار الاجتماعي كمدخل لتنمية رأس المال البشري بمراكز الشباب، واستخدمت أسلوب المسح الاجتماعي الشامل، كما استخدمت الاستبيان كأداة للدراسة. وتوصلت النتائج إلى ارتفاع مؤشر البعد المعرفي الخاص بالمتطلبات المعرفية للابتكار الاجتماعي، وكذلك ارتفاع مؤشرات المتطلبات المهارية والخبرات والقدرات الخاصة بالابتكار الاجتماعي اللازمة لتنمية رأس المال البشري.

ودراسة الفوتواوي (2022) التي هدفت إلى التعرف على دور الجامعات السعودية في تعزيز الابتكار الاجتماعي في ضوء توجهات التربية الإسلامية من وجهة نظر الخبراء بمركز الابتكار الاجتماعي بجامعة الملك عبد العزيز، والخبراء بوحدة الابتكار الاجتماعي بجامعة الملك سعود، واعتمدت على المنهج الوصفي الوثائقي، والمنهج الوصفي المسحي، باستخدام المعالجة النوعية. وتوصلت النتائج إلى أن الابتكار الاجتماعي في ضوء توجهات التربية الإسلامية اعتمد على المفهوم النظري للتغيير الاختياري، والمفهوم التطبيقي القائم على الأسس، والإجراءات، والمخرجات.



وهدفت دراسة حنانشة (2021) إلى إيضاح مفهوم التنمية المستدامة، وتاريخ ظهور هذا المصطلح، والأبعاد الثلاثة لها؛ وهي البعد الاقتصادي والبعد الاجتماعي والبعد البيئي، ثم طبقت هذا المفهوم عن حياة الرسول ﷺ؛ بذكر نماذج مفاهيمية، ثم نماذج تطبيقية عنه وعن أصحابه، تشمل الأبعاد الثلاثة للتنمية المستدامة منها: الدعوة للعمل، والاهتمام بالوقت، والاهتمام بالإنسان، والتكافل الاجتماعي، والمحافظة على البيئة ومكوناتها، وغيرها من النماذج الكثيرة، وتوصلت إلى أنّ التنمية المستدامة كانت حاضرة وبقوة في عصر النبي الكريم بكل أبعادها، وكانت عملاً مطبقاً، وثمرَةً واضحة، بداية من الرسول ﷺ، ثم أصحابه، ثم من تبعهم من المسلمين، وأنّه دعا إليها ومارسها بتفصيلاتها الدقيقة، فسُنَّ وقعد لها، وربطها بالله تعالى، ومارس مجموعة من نماذجها ليقيس من بعده عليها.

وأجرى غنيمات (2020) دراسة هدفت إلى إلقاء الضوء على أضخم مشروع مائي في التاريخ الإسلامي وهو عين زبيدة، واعتمدت المنهج التاريخي والوثائقي، وتضمنت الدراسة التعريف بالسيدة زبيدة، وكيف كانت أحوال الماء في مكة قبيل إنشاء العين، ومن ثمّ إنشاء العين بمواصفاتها المعمارية والجمالية، وتكلفتها المالية والأثر الإيجابي لها على مكة المكرمة كوقف غير محدود.

وتناولت دراسة المشيخي (2019) موضوع الابتكار الاجتماعي من حيث المفهوم، الذي تم استعراضه من خلال تناوله من عدة زوايا، ركز بعضها على ماهية الابتكار، وخصائصه، وتنظيمه، وأبعاده، كما تم التطرق إلى أهم منصات الابتكار الاجتماعي، كما تم الوقوف على دور الابتكار الاجتماعي في تحسين خدمات القطاع الاجتماعي، واتبعت الدراسة المنهج الوصفي، ومما خلصت إليه من نتائج أن الابتكار الاجتماعي مفهوم حديث نسبياً يجب تبنيه كاستراتيجية من قبل صناعات القرار عند وضع الخطط، لما له من أهمية.

وهدفت دراسة بني كنانة (2017) إلى تقديم عرض موجز عن عين زبيدة التاريخية، فترجمت للسيدة زبيدة، وعرّفت بعين زبيدة، وبيّنت ما جرى لها من الإصلاحات عبر العصور حتى عصرنا الحديث، ثم عرّجت على أثر عين زبيدة في النهوض بالوقف الإسلامي، ثم قارنت بين عين زبيدة والعين المكملّة لها التي تعرف بالعين العزيزيّة.

وقامت دراسة Jaeger-Erben, et al., (2015) على فرضية مؤداها أن الابتكارات الاجتماعية لديها إمكانات عالية لتعزيز التنمية المستدامة، والتحول نحو ممارسات الاستهلاك الأكثر استدامة، وتم تطبيق هذه الدراسة على عينة بلغت (62) من ذوي الابتكارات الاجتماعية، المحتملة للاستهلاك



الأكثر استدامة، على أساس الجمع بين الابتكار ونظرية الممارسة، واتبعت الدراسة المنهج الوصفي، وتم استخدام الاستبانة أداة للدراسة، وكشفت نتائجها عن خمسة أنواع مبتكرة، تمثلت في: (استراتيجية الاستهلاك المستدام، استراتيجية افعولوا معاً، الشراكة المجتمعية، افعولها بنفسك، واستهلاك تعزيز المنفعة).

كما أشارت دراسة (Dover (2012 إلى الاهتمام المتزايد بدراسة الابتكار الاجتماعي، وممارسته، من أجل معالجة المشاكل المعقدة في المجتمع، وأن فهم الابتكارات التحويلية يساعد على تغيير طريقة فهم المشكلة الاجتماعية، وإدارتها، كما سلطت الضوء على العمليات الهيكلية التي تؤثر على الطريقة التي يتحدث بها الناس، ويتصرفون تجاه المشكلات الاجتماعية، واعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي، وتوصلت إلى أن أماكن صنع الأدوار تسهم بأدوار رئيسة في الابتكار الاجتماعي، حيث كانت الأماكن بمثابة وسائط وحاويات وبوابات ساهمت في فهم المشكلات الاجتماعية، وتقديم الحلول لها. تعقيب عام على الدراسات السابقة:

من خلال عرض الدراسات السابقة يتضح مدى اهتمام الدراسات بموضوع الابتكار الاجتماعي، والتنمية المستدامة، وعين زبيدة، حيث تناولت تلك الدراسات مفهوم الابتكار الاجتماعي، ودوره في تحقيق التنمية المجتمعية، وحل المشكلات المجتمعية، وأصلت تلك الدراسات لمفهوم الابتكار الاجتماعي، وحددت أبعاده، وخصائصه، وأهميته، وفائدته، كدراسة: (المشيخي، 2019؛ وسليمان، 2023)، (الفوتواوي، 2022).

كما أشارت تلك الدراسات إلى أهمية الابتكار الاجتماعي في حل المشكلات الاجتماعية، وأنه وسيلة مثلى لحل تلك المشكلات، مثل دراسة (المشيخي، 2019). وأشارت كذلك دراسة Jaeger- (2015)، Erben, et al. إلى أن الابتكارات الاجتماعية لديها إمكانات عالية لتعزيز التنمية المستدامة. وتناولت دراستا (غنيمات، 2020) و(بني كنانة، 2017) عين زبيدة دراسة وصفية وثائقية تاريخية. في حين أكدت دراسة (حنانشة، 2012) مفهوم التنمية المستدامة وتأصيل السنة النبوية لهذا المفهوم والتععيد له نظرياً وتطبيقاً، بأبعاده الثلاثة الأساسية.

وقد اتفق البحث الحالي مع الدراسات السابقة في المتغيرات المدروسة في كل منها، (الابتكار الاجتماعي، والتنمية المستدامة، عين زبيدة)، إلا أنه اختلف عنها في أنه جمع بينها جميعاً، بينما الدراسات السابقة تناولت كل متغيرٍ على حدة. واختلف البحث الحالي عن الدراسات السابقة في أنه جمع بين المنهج الوصفي والمنهج الوثائقي. كما اختلف عنها في الهدف؛ حيث هدف إلى التعرف على



دور الابتكار الاجتماعي من منظور التربية الإسلامية في تحقيق أهداف التنمية المستدامة في وقف عين زبيدة، وهو ما لم تتطرق إليه أي من تلك الدراسات. وقد استفادت الباحثة من تلك الدراسات في بناء الخلفية النظرية.

الإطار النظري:

المبحث الأول/ الابتكار الاجتماعي من منظور التربية الإسلامية

أولاً/ مفهوم الابتكار الاجتماعي

- الابتكار لغة: يرجع أصله إلى الجذر اللغوي (ب ك ر)، الباء والكاف والراء أول الشيء وبدؤه، والجمع البكر والتبكير والبكور والابتكار، ويعني المضي في بدء النهار، ومنه باكرت الشيء إذا بكرت عليه⁽¹¹⁾، وابتكر ابتكاراً أي: اخترع اختراعاً غير مسبق إليه⁽¹²⁾. ومن ثم يتضح أن الأصل اللغوي لكلمة الابتكار يتضمن المبادرة، والهمة العالية.

- الابتكار اصطلاحاً: يعني قدرة الفرد على التخلص من السياق العادي للتفكير، واتباع نمط جديد له، للخروج بمنهج جديد أو غير شائع، يمكن تنفيذه لتحقيق رضا مجموعة كبيرة من المستفيدين.

- الابتكار الاجتماعي: تنوعت التعريفات التي تناولت الابتكار الاجتماعي، كلٌّ حسب منظوره وتخصّصه، ومن هذه التعريفات:

الابتكار الاجتماعي هو: تطوير، وتطبيق الأنشطة الجديدة أو المحسنة، والمبادرات، والخدمات والعمليات أو المنتجات المصممة للتصدي للتحديات الاجتماعية والاقتصادية التي تواجه الأفراد والمجتمعات، والمؤسسات والأنساق الاجتماعية المختلفة⁽¹³⁾.

والابتكار الاجتماعي كذلك عبارة عن: ممارسات اجتماعية جديدة، تستهدف تلبية الاحتياجات الاجتماعية، بطريقة أفضل من الحلول المتاحة حالياً⁽¹⁴⁾.

وعرفت الفوتاوي (2022) الابتكار الاجتماعي في ضوء توجهات التربية الإسلامية بأنه: المبادرات التطبيقية للحلول غير المسبوقة للمشكلات أو الخدمات؛ لتلبية الاحتياجات الاجتماعية الشاملة في التربية الإسلامية، وذلك وفق مبادئ: العدالة، والمساواة، والحرية، والتي تؤدي إلى إحداث التأثير الاجتماعي المستدام⁽¹⁵⁾.

من خلال عرض التعريفات السابقة يتضح تركيزها على أن الابتكار الاجتماعي يستهدف التغلب على الصعوبات والتحديات الاجتماعية، وبناء حياة أفضل للمواطنين، والتخفيف من حدة

الضغوط، والإجراءات المعقدة المعيقة للابتكار. وأن الابتكار الاجتماعي عبارة عن أفكار أو منتجات، أو مشروعات، أو أنماط جديدة تساعد على تحسين نوعية الحياة الاجتماعية، وتعود بالنفع على المواطنين.

ثانيًا: أهمية الابتكار الاجتماعي

تتمثل أهمية الابتكار الاجتماعي في كونه أحد المؤشرات المهمة التي تساعد في الاستدلال على مدى تقدم المؤسسات، حيث إن ما تبذله المؤسسات المعاصرة من مجهودات لتطوير أنشطتها، خير دليل على إدراكها لأهمية الابتكار الاجتماعي⁽¹⁶⁾.

ويسعى الابتكار الاجتماعي إلى إيجاد حلول ابتكارية للمشكلات الاجتماعية، وتحسين رفاهية الإنسان، والتغلب على التحديات الاجتماعية كالتهميش الاجتماعي، والبطالة، والصحة، والتعليم، وانتشار الأمراض، والجوع، والفقر، والإدمان⁽¹⁷⁾. ويزيد من أهميته كونه يساعد على معالجة مشكلة الانكماش الاقتصادي، والذي يسبب الأزمات الاقتصادية، ويساعد الحكومات والدول على استشعار المسؤولية الاجتماعية، لتجاوز الأزمات، وتقديم أفضل الحلول⁽¹⁸⁾.

ومن ثم تتضح أهمية الابتكار الاجتماعي في أنه وسيلة فعالة للتغلب على التحديات المجتمعية، ومواجهة الصعوبات الحياتية، وابتكار أساليب وطرق جديدة للحياة تعود بالنفع على المجتمع. كما أنه وسيلة لدعم التنمية الاجتماعية الشاملة، والمستدامة، والاستفادة من الأساليب والتقنيات الحديثة، والأجهزة التكنولوجية المتطورة لدعم التنمية الاجتماعية.

ثالثًا: أهداف الابتكار الاجتماعي من منظور التربية الإسلامية

إن أهداف الابتكار الاجتماعي في التربية الإسلامية تنطلق من غاية عظمى ألا وهي ابتغاء مرضاة الله تعالى، وتسعى لتحقيق هذه الغاية من خلال جملة من الأهداف، يمكن تحديدها على النحو التالي:

1- الهدف الغائي: وهو الهدف والغاية النهائية من الابتكار الاجتماعي المتوجه نحو ابتغاء مرضاة الله تعالى، والرغبة في ثوابه وجزائه في الآخرة. ومن هذا الهدف تنطلق بقية الأهداف التي يسعى الابتكار الاجتماعي في التربية الإسلامية للوصول إليها، بما يزيك العمل الابتكاري ويسمو به. ويتجلى ذلك الهدف في الشواهد العديدة في التربية الإسلامية والتي أكدت على ضرورة التوجه إليه في كل ابتكار اجتماعي؛ ومن ذلك الأوقاف وعظيم نفعها على المجتمع، فهي في أساسها ابتكار اجتماعي يهدف لتحقيق الهدف الغائي، ومن ذلك فإن ما أوقفه عثمان رضي الله عنه من بئر رؤمة للمسلمين

وتجهيزه جيش العسرة هو تأكيد على تحقيق هذا الهدف، فقد جاء عن النبي ﷺ قوله: "من حفر رومة فله الجنة"⁽¹⁹⁾، وقوله عليه الصلاة والسلام: "من جهز جيش العسرة فله الجنة"⁽²⁰⁾.

2- الهدف القيمي: تعد القيم معايير السلوك وموجهاته، وعليه فأهداف العمل الابتكاري يجب أن تنطلق من مجموعة من الموجهات التي تحدد سلوك الفرد من حيث اختياره لهذا العمل المبتكر، وأهدافه منه، وأدائه له، وتحقيقه لنتائجه. ولا يكاد يخلو أي ابتكار اجتماعي في الإسلام من قيمة صالحة، ومن القيم التربوية للابتكارات الاجتماعية في ضوء توجهات التربية الإسلامية: الإخلاص - الإتقان - التعاون - المسؤولية الاجتماعية - العدالة الاجتماعية - الإيجابية والتفاؤل - المرونة. مما يؤكد ضرورة أن تكون هذه القيم مقصودة عند الشروع في تنفيذ مبادرة أو فكرة مبتكرة.

وتوجهات التربية الإسلامية في هذا المجال عديدة، منها قصة الخضر وموسى عليه السلام، فكل ابتكار اجتماعي قام به الخضر وراءه هدف قيمي سعى إلى تحقيقه، وتشارك جميعها في قيمة المسؤولية الاجتماعية تجاه (أصحاب السفينة، والودي الغلام الصالحين، والغلامين اليتيمين).

3- الهدف المقاصدي: ويتضمن كل ما له صلة بتحقيق المقاصد الشرعية في جانبها الاجتماعي، حيث يكون الهدف متجهًا للتحسين بما يقدم مصلحة اجتماعية أو دفع مفسدة، ويتفرع عنه العديد من الأهداف من أهمها:

أ- الإصلاح الاجتماعي: حيث تُعدُّ قضية الإصلاح بكافة أبعادها وجوانبها قضية جوهرية في تنمية المجتمعات وازدهارها، وهدفًا محوريًا للابتكار الاجتماعي.

لذلك فإنه يهدف إلى التصدي للفساد، ومن ذلك قضية فساد الصُّنَّاع في عهد علي بن أبي طالب ﷺ، حينما ظهر تفريطهم في المحافظة على أشياء الناس التي وضعت تحت أيديهم، ومبادرتهم ﷺ في ابتكار قانون اجتماعي سمي بتضمين الصناع؛ لمواجهة ذلك الفساد من خلال تضمين الأشياء التي يقومون بتصنيعها"⁽²¹⁾.

ب- الكفاية المعيشية: وهي ما يعرف في الفقه الإسلامي "بتوفير حد الكفاية"؛ وقد سعى الابتكار الاجتماعي في ضوء توجهات التربية الإسلامية إلى تحقيق هذا الهدف، والذي يستند عليه قوام الحياة.

ويتجلى السعي لتحقيق هذا الهدف في الموقف الذي عبر عنه المهاجرون نتيجة مؤاخذتهم مع الأنصار، فعن أنس ﷺ قال: لما قدم النبي ﷺ المدينة، أتاه المهاجرون، فقالوا: يا رسول الله ما رأينا قومًا أبذل من كثير، ولا أحسن مواساة من قليل، من قوم نزلنا بين أظهرهم لقد كفونا المؤنة...



الحديث⁽²²⁾ فالكفاية المعيشية بتلبية الحقوق الأساسية للحياة الكريمة، من خلال فكرة المؤاخاة، هي في أساسها ابتكار اجتماعي إسلامي.

ج- الرفاهية الاجتماعية: وهي من الأهداف التي حرص عليها التوجيه الإسلامي عند تلبية الاحتياجات الاجتماعية وحل كثير من المشكلات في المجتمع سواء من ناحية التوسعة المالية أو العمرانية.

ويتضح ذلك في كثير من الابتكارات الاجتماعية، منها التوسعات العمرانية التي أجريت على الأماكن المقدسة، كتوسعة عمر بن الخطاب للمسجد الحرام، حيث كان من أوائل من قام بذلك، فهدم الدور المحيطة بالمسجد الحرام وألحقها به، وتوسعة عثمان رضي الله عنه للمسجد النبوي عندما كثر المسلمون وضاق عليهم⁽²³⁾.

وبناءً على ما سبق فإن أهداف الابتكار الاجتماعي تؤكد على سعيه من أجل تحسين أداء المؤسسات، وتحقيق واقع أفضل للأفراد، والارتقاء بمستوى المعيشة في المجتمعات، من خلال تنفيذ أفكار وآراء جديدة ومشاريع واستراتيجيات تتسم بالمرونة، والجدة، والأصالة، والبعد عن الجمود.

رابعاً: معايير الابتكار الاجتماعي من منظور التربية الإسلامية

يتحدد الابتكار الاجتماعي، وشروط فاعليته واستخداماته، من منظور التربية الإسلامية بعدة

معايير، يمكن من خلالها الحكم على الفكرة أو العمل بأنه ابتكار اجتماعي، وتتمثل في:

1- الحداثة والابتكار: لا يُشترط في هذا المعيار أن تكون الفكرة غير مسبوقة، وإنما ينبغي أن

تكون جديدة على المستفيد من حيث السياق أو التطبيق؛ فمن الأفكار الجديدة غير

المسبوقة صناعة أول منبر للرسول صلى الله عليه وسلم، فعن جابر رضي الله عنه: "أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يخطب إلى جذع،

فقليل له، إن الإسلام قد انتهى، وكثر الناس، فلو أمرت بصنعة شيء تشخص عليه، فقال

لرجل: أتصنع المنبر؟"⁽²⁴⁾ ومن الأفكار الجديدة على المسلمين في السياق والتطبيق؛

الدواوين، ففيها الاستفادة من التجارب السابقة. فعندما عزم عمر بن الخطاب على إنشاء

الدواوين واستشار المسلمين، قال له الوليد بن هشام بن المغيرة: "يا أمير المؤمنين قد جئت

الشام فرأيت ملوكها قد دونوا ديواناً وجندوا جنداً فدوّن ديواناً وجنّد جنداً، فأخذ

بقوله"⁽²⁵⁾. فهذا المعيار من المعايير التي تقيم جودة الابتكار الاجتماعي في التربية الإسلامية.

2- الأصالة: يُعدّ هذا المعيار من المعايير المميزة والبارزة للابتكار الاجتماعي من منظور التربية

الإسلامية؛ فالأصالة كما أشارت (الفوتواوي، 2022) تعد "معيّاراً مهمّاً في الحكم على

الابتكارات الاجتماعية في المجتمعات الإسلامية، بأن تبرز الأصالة في الاعتزاز بالهوية الإسلامية. فالإنتاج المبتكر يعكس الهوية والتاريخ والإرث الاجتماعي للمجتمعات⁽²⁶⁾. وابتكار التاريخ الهجري من الابتكارات التي برزت فيها الأصالة المجتمعية، حينما أرسل أمير البصرة، أبو موسى الأشعري إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه خطاباً فيه: "إنه يأتينا من قبلك كتب ليس فيها تاريخ فأرخ"⁽²⁷⁾، فاستشار عمر رضي الله عنه الصحابة فقال قائل منهم: أرخوا كتاريخ الفرس فكره عمر ذلك، حيث كان من عادتهم أنهم يؤرخون بملوكهم واحداً بعد واحد، وقال قائل: أرخوا بتاريخ الروم، وكانوا يعرفون بأنهم يؤرخون بملك إسكندر المقدوني، فكره ذلك، حتى أجمعوا على أن يؤرخوا بهجرة النبي⁽²⁸⁾.

- 3- تلبية الحاجات الاجتماعية: بحيث يُصمَّم الابتكار بشكل واضح وصرح لتلبية حاجات المجتمع؛ والتحرك نحو الاستجابة للاحتياجات بابتكارات تخرج من حيز التنظير إلى حيز التطبيق، وتحقق هذا المعيار حينما "اهتم النبي صلى الله عليه وسلم، للصلاة كيف يجمع الناس؟..."⁽²⁹⁾. وكما في تلبية عمر رضي الله عنه حينما مر بطريق فاستشاره أقوام من أهل المياه أن يبتنوا منازل بين مكة والمدينة للراحة وسقيا الماء، فسمح لهم عمر بالبناء؛ للحاجة الاجتماعية التي ستقدمها تلك الأبنية، واشترط عليهم أن تكون الأولوية لابن السبيل فهو أحق المارين بالماء والظل⁽³⁰⁾.
- 4- النفع والخيرية: من معايير الابتكار الاجتماعي من منظور التربية الإسلامية أن يتسم بالنفع، وأن يعمَّ خيره، في تحقيق المصالح والحاجات الاجتماعية لجميع الفئات، واتضح ذلك في مقولة عمر بن الخطاب رضي الله عنه في جمع القرآن: "هو والله خير"⁽³¹⁾.
- 5- التحسين (الفاعلية والكفاءة والاستدامة): تعتبر الفاعلية والكفاءة والاستدامة من المعايير التي لها دور كبير في التأثير على أهداف ومخرجات المؤسسة من خلال البدائل الصحيحة التي تُحقق أفضل النتائج. فهما يُلخَّصان قدرة التنظيم في الإدارة على تحقيق التكامل بين أجزائه المختلفة، واتخاذ القرار، وعمليات الاتصال، ومستوياته. وتحقق هذا المعيار فيما ابتكره عمر بن الخطاب رضي الله عنه في القانون في عام الجماعة، بإيقاف حد قطع يد السارق، والذي نص على "ألا تُقطع اليد في عام السنة، والذي يقصد به عام الجماعة"⁽³²⁾. وأيضاً تتضح الكفاءة والفاعلية جلية في الابتكارات الاجتماعية في نظام الاقتصاد الإسلامي سواء بالزكاة أو الصدقة أو الوقف الإسلامي وبيت مال المسلمين وكفاءة هذه المبتكرات وفعاليتها في المجتمع.

6- المرونة الاجتماعية: وهذا المعيار يعني سهولة تكيف المؤسسات مع البيئات المركبة والمُعقدة، وتحقيق الترابط الاجتماعي ومن خلال تمكين الأفراد من المشاركة الفاعلة في المجتمع. ومن أمثلة تحقق هذا المعيار؛ محاولات معاوية بن أبي سفيان المستمرة عند ابتكار الأسطول البحري، والتي لم يستسلم فيها، وكان تنفيذها خدمة للإسلام والمسلمين، فقد رُوي عن معاوية رضي الله عنه أنه قد: "استأذن عمر فيه فلم يأذن له، فلما ولي عثمان لم يزل به معاوية حتى عزم عثمان على ذلك"⁽³³⁾.

من خلال المعايير السابقة اتضح تميز الابتكار الاجتماعي من منظور التربية الإسلامية، لذا نجد الابتكارات الاجتماعية الملتزمة بهذه المعايير تتسم بالفاعلية والأصالة وتظهر انعكاساتها الإيجابية على المجتمع الذي يتم تطبيقها فيه.

المبحث الثاني: أهداف التنمية المستدامة كما نص عليها برنامج الأمم المتحدة الإنمائي 2030

أولاً: مفهوم التنمية المستدامة

التنمية لغةً: من الفعل (نما)، الذي يشير إلى الزيادة في كمّ الأشياء أو كيفها، أو نوعيتها، يُقال: نما الشيء - نماءً ونموًا؛ زاد وكثر. وأنى الشيء: أي جعله ناميًا. والاستدامة لغةً: تشير إلى المواظبة على الأمر، وطلب الاستمرار فيه، والمحافظة عليه، وأصها (دوم)⁽³⁴⁾.

التنمية اصطلاحًا: هي إحداث تغييرات إلى الأفضل في حياة الناس والمجتمعات وتحقيق التقدم لهم⁽³⁵⁾. فهي تلي احتياجات الحاضر دون المساس بقدرة الأجيال التالية على إشباع حاجاتها. ويعد مفهوم التنمية والنمو من المفاهيم الأساسية، بل والمركزية في جميع مدارس الفكر الاقتصادي، وربما يكون ذلك هو السبب الأساسي الذي جعل الاهتمام بالتنمية يبدأ أولًا في المجال الاقتصادي، خاصة فيما يتعلق بأدبيات النمو الاقتصادي. كما يُعد أيضًا من أهم مفاهيم العلوم الاجتماعية والإنسانية على حدٍ سواء.

والاستدامة: مأخوذة من استدامة الشيء، أي طلب دوامه⁽³⁶⁾.

التنمية المستدامة تُعرف بأنها: التنمية المستمرة والعادلة والمتوازنة والمتكاملة، والتي تراعي البعد البيئي، في جميع مشروعاتها والتي لا تجني الثمار للأجيال الحالية على حساب الأجيال القادمة⁽³⁷⁾. فهي تعبر عن تنمية طويلة الأمد، تضمن وجود علاقة قوية بين الأمن الاجتماعي والبيئي، مع التقدم الاقتصادي.



وعرف الهنداوي (2004) التنمية المستدامة من المنظور الإسلامي بأنها: "عملية تطوير وتغيير مستمرة، وشاملة، لكل قدرات الإنسان، ومهاراته المادية والمعنوية، قدر الإمكان نحو الأفضل والأحسن، وذلك تحقيقاً لسنة الاستخلاف في الأرض، ضمن تعاون إقليمي، وتكامل أممي، وذلك بعيداً عن أي لون من ألوان التبعية"⁽³⁸⁾.

ثانياً: أهداف التنمية المستدامة

جاءت التنمية المستدامة حلقة في تطور العمل التنموي ليس فقط على المستوى المحلي، بل وعلى المستوى الدولي. وفي عام 2015 اعتمدت جميع الدول الأعضاء في الأمم المتحدة أهداف التنمية المستدامة (SDGs)، وتحددت هذه الأهداف في سبعة عشر هدفاً⁽³⁹⁾ على النحو التالي:

- 1- القضاء على الفقر.
- 2- القضاء التام على الجوع.
- 3- الصحة الجيدة والرفاهية.
- 4- التعليم الجيد.
- 5- المساواة بين الجنسين.
- 6- المياه النظيفة والنظافة الصحية.
- 7- طاقة نظيفة وبأسعار معقولة.
- 8- العمل اللائق ونمو الاقتصاد.
- 9- الصناعة والابتكار والهياكل الأساسية.
- 10- الحد من أوجه عدم المساواة.
- 11- مدن ومجتمعات محلية مستدامة.
- 12- الإنتاج والاستهلاك المستدام.
- 13- العمل المناخي.
- 14- الحياة تحت الماء.
- 15- الحياة في البر.
- 16- السلام والعدل والمؤسسات القوية.
- 17- الشراكات من أجل الأهداف.



ومن منظور التربية الإسلامية فإن الهدف الأسمى للتنمية المستدامة هو تحقيق مهام الاستخلاف في الأرض؛ بعمارته واستثمار خيراتها لما فيه المنفعة الناس، سواء كانت تلك المنفعة عاجلة أم آجلة، قال تعالى: ﴿هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ﴾ [هود: 61]، ومن ثمّ فهذا الهدف الغائي يشمل ضمناً جميع الأهداف السابقة الذكر إذا قام بها المسلم بنية التعبد لله، وعمارة الأرض.

كما أن التنمية المستدامة من منظور التربية الإسلامية تشمل جميع الجوانب الاقتصادية، والمادية، والاجتماعية، والمعنوية، والأخلاقية، والثقافية، وتستلزم أن تتم التنمية في إطار الضوابط الدينية، والقيم الأخلاقية والسلوكية.

ثالثاً: أبعاد التنمية المستدامة

للتنمية المستدامة عدة أبعاد، منها ما هو اقتصادي، وبيئي، واجتماعي، وتكنولوجي، وسياسي. وسيتم تناول الأبعاد الأكثر تداولاً في الأدبيات المتعلقة بالتنمية المستدامة؛ (البعد الاقتصادي- والبعد البيئي- والبعد الاجتماعي) لصلتها المباشرة بالبحث الحالي، ويمكن توضيحها فيما يلي:

1- البعد الاقتصادي: تهدف التنمية المستدامة في بعدها الاقتصادي إلى إعمار الأرض وتوفير

مستوى معيشي لائق للإنسان وتحسين نوعية الحياة وجودتها من خلال الاستخدام الأمثل والأكفاً للموارد الاقتصادية المتاحة، وترشيد الاستهلاك، وذلك عن طريق إحداث تغيير جذري في الحياة وأنماط الاستهلاك التي تهدد التنوع البيولوجي.

ويعتبر البعد الاقتصادي حول الانعكاسات الراهنة والمستقبلية للاقتصاد على البيئة، وتمثل عناصر البعد الاقتصادي في النمو الاقتصادي، والعدالة الاقتصادية، وإشباع الحاجات الأساسية⁽⁴⁰⁾.

2- البعد البيئي: تنطلق الاستدامة البيئية من مبدأ الحفاظ على الموارد الطبيعية على أساس

دائم ومستدام، والاستخدام العقلاني لها منعاً للتدهور البيئي، والتأكيد على عدم حدوث أي أضرار أو كوارث بيئية، "وصيانة الموارد الموروثة بيئياً بما يتيح استخدامها مستقبلاً، وكذلك المحافظة على التوازن البيئي من التلوث. وفي هذا تأمين واضح لحق الأجيال المقبلة في بيئة آمنة غير مستنزفة"⁽⁴¹⁾.



ويشكل تنظيم الموارد البيئية عنصراً أساسياً ضمن أي نشاط تنموي؛ بحيث يؤثر على توجهات التنمية واختيار أنشطتها ومواقع مشاريعها بما يهدف إلى المحافظة على سلامة البيئة، والإسهام في رفع المستوى المعيشي من جميع الجوانب.

3- البعد الاجتماعي: يهتم البعد الاجتماعي للتنمية المستدامة بتحقيق الاحتياجات الأساسية للسكان، وخاصة الفقراء، من توفير التعليم، والحياة الصحية، ورفع مستوى المعيشة، بالإضافة إلى الاستفادة من الموارد البشرية في المراحل العملية للتنمية، ومن ثم تحقيق الأهداف التنموية الناجحة.

وتهدف الاستدامة الاجتماعية للتنمية إلى بناء حضارة بشرية ذات عدالة في توزيع الدخل بحيث تقل الفجوة في مستويات المعيشة بين طبقات المجتمع، بحيث تُسهم في النمو الاجتماعي المستقر للإنسانية⁽⁴²⁾. كما تتطلب تشجيع المشاركة المجتمعية من خلال زيادة فعالية مشاركة مؤسسات المجتمع المدني والقطاع الخاص، وتعزيز الشراكة في العلاقات الداخلية والخارجية، بالإضافة إلى دمج المرأة في عملية التنمية المستدامة وإشراكها في عملية التخطيط ووضع السياسات، واتخاذ القرارات المتعلقة بالبيئة.

وبالنظر في الأبعاد السابقة يتضح أن الإسلام قد سبق إلى الاهتمام بالتنمية المستدامة بجميع أبعادها، باعتبار أنها مترابطة ومتكاملة فيما بينها، وأن أهداف التنمية تتوجه إليها جميعاً، باعتبارها عملية مستمرة، شاملة، تراعي مصالح الناس، وتحقق التوازن بين الاحتياجات، والمطالب. حيث وضع الإسلام ضوابط، نظّم بها علاقة الفرد بالآخرين، وعلاقته بالمجتمع، على أساس من العدل، والمساواة، واحترام الحقوق، والإحسان، والاستثمار الأمثل للموارد البيئية، مع عدم الإضرار بها أو بالآخرين، والتفاعل بين الإنسان وبيئته بتسخيرها له للاستفادة منها.

المبحث الثالث: الابتكار الاجتماعي في وقف عين زبيدة ودوره في تحقيق أهداف التنمية المستدامة من منظور التربية الإسلامية

أولاً: التعريف بوقف عين زبيدة

أ- تعريف الوقف لغة: الحبس، وجمعه أوقاف، يُقال: وَقَفْتُ الدَّارَ وَقَفًّا: حَبَسْتُهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ، وجمعه أَوْقَافٌ. والوقف اصطلاحاً: جاء في الموسوعة الفقهية: الوقف تحبیس للعین وتصدق بالربع، والمقصود بحبس العين؛ حبسها من أن تُملك، فلا تُباع ولا تُشترى ولا تُوهب ولا تُورث، بل تُصرف منفعتها وربعها في أوجه الخير، التي قد يحددها الموقِف أو يُطلقها.

ويُعرّف الوقف من منظور الاقتصاد الإسلامي بأنه: "عملية تنموية تضمن بناء الثروة الإنتاجية من خلال عملية استثمار حاضره، وتنظر بعين الإحسان إلى الأجيال القادمة، وتقوم على التضحية الآنية بفرص استهلاكية مقابل تعظيم الثروة الإنتاجية الاجتماعية التي تعود خيراتها على مستقبل حياة المجتمع"⁽⁴³⁾.

ب- التعريف بالسيدة زبيدة: هي أمّة العزيز، بنت جَعْفَر بن أبي جعفر المنصور الهاشمية العباسية؛ زوجة هارون الرشيد وابنة عمه؛ وأم الأمين. لقبها جدها الخليفة أبو جعفر المنصور "زُبَيْدَة" لنضارتها (ابن خلكان، 1973، 2، 314)، اشتهرت بلقبها لا باسمها، حتى أنها لا تكاد تُعرف به. ولدت السيدة زبيدة في مدينة الموصل سنة 149هـ. وكانت زبيدة من فضليات النساء، ومن أجمل نساء عصرها، وأكثرهن شهرة، معروفة بتدينها وبكثرة معروفها، لها من الصدقة والمال والخير الشيء الكثير. اكتسبت شهرة كبيرة، ومكانة اجتماعية وثقافية وأدبية مرموقة في مدة خلافة الرشيد وبعد وفاته، توفيت عام 216هـ⁽⁴⁴⁾.

ج- عين زبيدة: هي العين التي في مكة المكرمة، والتي تنسب إلى السيدة زبيدة بنت جعفر بن أبي جعفر المنصور. تبدأ هذه العين من مغاذي المياه، التي تتجمع فيها مياه الأمطار، والسيول من الأراضي المحيطة، وتصب هذه المغاذي الصغرى في مغاذاً أكبر منها، حتى تصل إلى بطون الأودية، ومنها إلى المشاعر المقدسة، حيث يشرب الحجاج، من عرفة وحتى مكة المكرمة⁽⁴⁵⁾.

2- سبب إنشاء عين زبيدة: كان سبب إنشائها أن زبيدة حجت عام 186هـ، فلمست ما يلاقيه الحجاج - آنذاك - من تعب وجهد، نتيجة شح المياه، وارتفاع سعرها، فكان أن وفقها الله للقيام بمشروع عظيم، يسقي الحاج والمعتمر والمقيم، ويظل مخلداً لاسمها حتى يومنا هذا؛ ألا وهو "عين زبيدة" حيث أمرت بإجراء عين وادي النعمان إلى عرفة في القرن الثاني من الهجرة النبوية الشريفة عام 174هـ⁽⁴⁶⁾.

4- وصفها: تستمد عين زبيدة مياهها من وادي النعمان وروافده الكبيرة، وشعابه المتعددة، كما بُنيت منشآت العين من خرزات، وقنوات مدفونة ومكشوفة، وهُيئت مغاذي المياه فيها لتستقبل المياه من سطوح أراضي الوادي ووهاده فتتسرب إلى قنوات العين، ثم تنحدر إلى عرفة فمزدلفة، فمكة المكرمة⁽⁴⁷⁾.

وتشتمل قناة يبلغ طولها 26 كيلومتراً على جزأين: الأول منها غير ظاهر (تحت سطح الأرض) يبلغ طوله 16.35 كيلومتراً، والآخر ظاهر فوق سطح الأرض يبلغ طوله 9.47 كيلومترات. وتشتمل

العين- على طول امتدادها- على عدد من (الخرزات)، يبلغ عددها 132 خرزة، وتبدأ العين عند الخرزة التي تحمل رقم (1) بوادي نعمان وتتجه صوب مكة المكرمة، لتظهر في عرفات حول جبل الرحمة في أول ظهور لها جنوب شرقي عرفة، ثم تتجه لتمر ببطن وادي عرنة ومنه إلى منطقة القطنية غرب وادي عرنة، ثم على السفوح الجنوبية والغربية لجبال المنطقة بين عرفات ومزدلفة، ثم تظهر القناة مرة أخرى في حي العزيزية بمكة المكرمة في أماكن عدة، والجزء الأخير منها بعد جسر الملك خالد. وتحتوي العين- إضافة إلى الخرزات والقنوات- على مبانٍ إدارية وخزانات لتجميع المياه وبرك، وغير ذلك⁽⁴⁸⁾.

5- الاهتمام بالعين على مر التاريخ: توالى الاهتمام بعين زبيدة من بعد وفاتها؛ فقد أمر الخليفة المأمون عامله صالح بن العباس، فأجرى عيناً من بركة زبيدة تسكب في بركة بالبطحاء وأخرى عند الصفا ثم يمضي الماء إلى بركة في وسط السوق وأخرى بالمسفلة (أبو رزينة، 2005، 117). وفي العصر العثماني في طلائع القرن العاشر الهجري تهدمت معظم قنوات العيون، وانقطع ماؤها عن المشاعر المقدسة: عرفات ومنى ومزدلفة، بل عن مكة المكرمة، ففوق الله تعالى السلطان سليمان خان العثماني، فبذل جهداً كبيراً فعمر العيون وأعاد الماء إلى عرفات في 931هـ وفي أواخر القرن العاشر 965هـ أصاب مكة المكرمة جفاف شديد نضبت على إثره العيون كلها إلا عين عرفة "زبيدة"، فإن ماءها لم ينضب وإن كان قد قل، فقيض الله كريمة السلطان سليمان خان، السيدة خانم سلطان، فوجهت المهندسين والفنيين لإعمار العين ثانية⁽⁴⁹⁾.

واستمر ولاة الأمر أو من ينوب عنهم بالاهتمام بإدارة وتشغيل وصيانة عين زبيدة، وغالباً ما ضموا إلى الهيئة الإشرافية على إدارة العين بعض التجار والموسرين كمحتسبين للعمل - عمل تشريفي -، وليسهموا في سد أي عجز مالي طارئ. ولعل أشهر هذه الهيئات "هيئة عين زبيدة" التي شكلت في نهاية القرن الثالث عشر الهجري من الموسرين والتجار ومحبي فعل الخير من أهالي مكة المكرمة لتتولى الإشراف على العين والاهتمام بتنمية مواردها، عن طريق الهبات العينية والاهتمام بشؤون أوقافها.

وظل أمر المياه بمكة المكرمة على هذه الحال، مرتبطاً بعين زبيدة إلى أن كان العصر السعودي، وتنامى عدد السكان والحجاج والمعتمرين، فأمر الملك عبد العزيز بتشكيل هيئة عين زبيدة للإشراف عليها إدارة وتشغيلاً وصيانة⁽⁵⁰⁾. وتتابع الاهتمام بها من ولاة الأمر من أبنائه بعده، وحالياً تعمل الهيئة العامة للأوقاف بالتنسيق مع الجهات ذات العلاقة للمحافظة على عين زبيدة



وأثارها الباقية، وكذلك المحافظة على الشخوص الباقية فيها، كما تم التنسيق مع جامعة الملك عبد العزيز لإعداد دراسة شاملة عن عين زبيدة (موقع وقف عين زبيدة).

6-أوقاف عين زبيدة

تعتبر الأوقاف أهم موارد وآليات الصرف على عين زبيدة، لضرورة وجود موارد مالية ثابتة ومستمرة لهذا المشروع الضخم؛ لتشغيل وصيانة منشآت العين، لضمان وصول المياه إلى المشاعر المقدسة ومكة المكرمة، فحُبِسَتْ أوقاف عديدة بدءًا من عصر السيدة زبيدة حيث اشترت حوائط وبساتين عين حنين، وحبست أصولها، وسبّلت ريعها لتوفير المياه للحاج، والمعتمر، والمجاور، والمقيم. كما أوقفت السيدة زبيدة أوقافًا عديدة أخرى يبلغ ريع ما هو قائم منها اليوم 1,621,320 ريال سنويًا، يُصرف منه على تشغيل وصيانة منشآت عين زبيدة وملحقاتها. وهناك أوقاف اندثر بعضها ولم يستثمر باقمها⁽⁵¹⁾.

ثم تبع السيدة زبيدة ولاة أمر المسلمين والموسرين من فاعلي الخير، فأوقفوا دُورًا ودكاكين وأراضي حبسوا أصلها وسبلوا ريعها للصرف على منشآت العين؛ لضمان استمرار تدفق مياهها. وتنتشر هذه الأوقاف في الأحياء القديمة من مكة المكرمة المحيطة بالمسجد الحرام والقريبة منه. كما أن حبس الأوقاف على عين زبيدة بصفة خاصة، أو على منشآت أخرى كالآبار مثلا، لتوفير الماء للحاج والمعتمر والمقيم في مكة المكرمة، لم يقتصر على مكة المكرمة فحسب، بل هي أوقاف موجودة في جميع أصقاع العالم الإسلامي. بل إن كل ما أوقف بعد عين زبيدة لعيون أخرى أو بالعموم لتوفير ماء لمكة المكرمة والمشاعر المقدسة قد ألحق بأوقاف عين زبيدة، مما جعل لعين زبيدة أوقافا كثيرة. بالإضافة إلى أن كل منشأة من منشآت العيون إنما هي وقف من أوقافها⁽⁵²⁾.

ثانيًا: الابتكار الاجتماعي في وقف عين زبيدة

وقف عين زبيدة عمل إنساني خيري عظيم النفع والفائدة، وفكرة إبداعية رائدة، وابتكار اجتماعي غير مسبق، ابتكرته السيدة زبيدة لتوفير المياه لحجاج بيت الله الحرام، والمسافرين، وأهل مكة المكرمة. وهذا المعلم بالغ الأهمية، ليس بوصفه أثرًا قيمًا فحسب، بل لما يكشف عن براعة الأساليب المستخدمة فيه، وفكرته الإبداعية، ودقة تنفيذه.

وفيما يلي بيان الابتكار الاجتماعي في وقف عين زبيدة من حيث الأهداف، والمراحل، والمعايير.

وهي ذاتها التي وجهت لها التربية الإسلامية عملية الابتكار الاجتماعي:



أ- أهداف الابتكار الاجتماعي لوقف عين زبيدة

انطلق وقف زبيدة من منطلقات أهداف الابتكار الاجتماعي في الإسلام، سعياً لتحقيقه، من خلال الأهداف التالية:

1- الهدف الغائي: بطلب مرضاة الله تعالى وابتغاء الأجر والمثوبة من خلال القيام بالعمل المبتكر، ومما يدل على السعي لتحقيق هذا الهدف من السيدة زبيدة، أنه كُتِبَ على وجه البركة - العين - كتاب ما زال قائماً إلى اليوم، نصه: "بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وصلى الله على محمد عبده ورسوله، بركة من الله مما أمرت به أم جعفر بنت أبي الفضل جعفر أمير المؤمنين، بإجراء هذه العين سقاية لحجاج بيت الله وأهل حرمه، وطلب ثواب الله وقربة إليه.. وهذا الكتاب مكتوب بجزء ومرمر، وقد سُودَ بالسواد⁽⁵³⁾. وقيل إن مجموع ما أنفقته السيدة زبيدة على هذا المشروع 1,700,000 مثقال من الذهب، ولما تمَّ عملها اجتمع العمال لديها، وأخرجوا دفاترهم ليؤدوا حساب ما صرفوه، وليبرئوا ذمهم من أمانة ما تسلموه من خزائن الأموال، وكانت السيدة زبيدة في قصر مظل على دجلة، فأخذت الدفاتر ورمتها في النهر، قائلة: "تركنا الحساب ليوم الحساب؛ فمن بقي عنده شيء من المال فهو له، ومن بقي له شيء عندنا أعطينا"⁽⁵⁴⁾.

2- الهدف القيمي: إن القيم التي هدف وقف عين زبيدة لتعزيزها أكثر من أن تحصى، فعلى سبيل المثال: قيمة المسؤولية الاجتماعية؛ التي تجسدت بشعور السيدة زبيدة بمسؤوليتها تجاه هذه المشكلة التي تواجه سكان مكة وقاصديها من الحجاج والمعتمرين، إضافة لقيمة التفاؤل والإيجابية بإمكانية وجود حل للمشكلة، وقيمة المثابرة بالسعي جاهدة للوصول لحل مثالي ومبتكر غير تقليدي لحل هذه المشكلة التي أضحت تحدياً اجتماعياً في البلد الحرام لساكنيه وقاصديه، وقيمة الإحسان تجلت في الاهتمام بالتفاصيل الدقيقة للمشروع، والإخراج النهائي البديع الذي يعتبر معلماً حضارياً وإبداعاً هندسياً فريداً ورائداً.

3- الهدف المقاصدي: من خلال تحقيق المقاصد المشروعة للمصلحة الاجتماعية؛ من الكفاية المعيشية، وتلبية الاحتياجات الأساسية؛ حيث يعتبر الماء مطلباً أساسياً، وفي ذات الوقت أضحي الحصول عليه في مكة وضواحيها أمراً بالغ المشقة والتكلفة، وخاصة لدى الفقراء أو أبناء السبيل من المسافرين، أو الحجاج والمعتمرين. فكان هدف وقف عين زبيدة توفير الماء ووفرته للجميع، في حين بلغت شربة الماء بدينار لشحه، فجاءت العين ليستفيد منها الجميع. إضافة للسعي لتحقيق الرفاهية

المجتمعية بما يمكن أن تثمر عنه هذه العين من تحسين نوعية الحياة، وتسهيل الخدمات داخل الحل والحرم.

4-الهدف الاجتماعي: من خلال إسهام وقف عين زبيدة في حل المشكلات الناجمة عن ندرة المياه، وخاصة المياه العذبة الصالحة للشرب؛ فكان ابتكارًا اجتماعيًا رائدًا، ساهم في حل كثير من مشكلات المجتمع، وحقق مصالح عظيمة، من خلال ما هدف إليه من مساعدة الفقراء والمحتاجين، خاصة بعد ارتفاع سعر المياه في مكة المكرمة ومنطقة المشاعر المقدسة(عرفات- مزدلفة- منى)، ومن تحقيق الترابط والتماسك بين جميع فئات المجتمع، وإقامة روح التكافل الاجتماعي، وتحقيق العدل والمساواة في الحصول على الموارد المتمثلة في الماء العذب، وإيصال الخير والنفع إلى عموم المسلمين.

ب- مراحل الابتكار الاجتماعي لوقف عين زبيدة

مرّ وقف عين زبيدة بمراحل الابتكار الاجتماعي من منظور التربية الإسلامية، على النحو

التالي:

1-الاستعانة بالله تعالى: والتي تعتبر أولى مراحل الابتكار الاجتماعي من المنظور الإسلامي. فالإقبال على مثل هذا المشروع الضخم يستلزم الاستعانة بالله قبل أي خطوة أو إجراء، وإن لم يرد ما يفيد ذلك كون الاستعانة من أعمال القلوب، إلا أن القرائن المرتبطة بشخصية السيدة زبيدة، وما اشتهرت به في الروايات التاريخية من تقواها وتعبدتها وحبها للخير، يشير إلى ضرورة أن تكون استهلت مشروعها بهذه المرحلة. ومن ذلك ما أمرت بكتابته على العين والذي يعد بمثابة حجر الأساس في العصر الحديث، بعد البسملة والصلاة على النبي الكريم، وفيه (بركة من الله مما أمرت به أم جعفر بنت أبي الفضل جعفر أمير المؤمنين، بإجراء هذه العين سقاية لحجاج بيت الله وأهل حرمه، وطلب ثواب الله، وقربة إليه⁽⁵⁵⁾، فطلب البركة من الله والعون هو أساس الاستعانة.

2-التشخيص والشعور بالمشكلة: أدركت السيدة زبيدة في أثناء حجّها مدى الصعوبات التي تواجه الحجاج خلال طريقهم إلى مكة من نقص المياه، وما يعانونه من جرّاء حملهم لقرب الماء من تعب وإرهاق، وكان الكثير منهم يموتون أثناء ذلك. ومن ثم بدأت بتشخيص المشكلة؛ المتمثلة في قلة المياه في تلك المنطقة، وخفض الإنفاق العام على توفير المياه لأهل الحل والحرم، وارتفاع سعر الماء لشحه وندرته.

3-بناء الأفكار وتلقي المقترحات: باستدعاء الخبراء من مصادر متعددة، لتوسيع قائمة الخيارات المتاحة. فقد بدأت السيدة زبيدة بمخاطبة والي مكة، حيث أشار غنيمات (2020) إلى أنها



أمرت والي مكة بدراسة مصادر المياه، وكيفية وصول الماء إلى مكة، كي لا يجد كل من يفد إلى بيت الله الحرام صعوبة في الحصول على الماء، وقد توصل إلى أنه لا يمكن دخول ماء الحل إلى الحرم، وذلك بسبب الصعوبة الجغرافية لمكة، وخاصةً المنطقة المحيطة بالحرم، ومن ثمّ كان الحل في رأيه هو زيادة حفر آبار في داخل الحرم.

4-بناء النماذج الإرشادية الأولية: حين لم تقتنع السيدة زبيدة بعدم إمكانية دخول ماء الحل إلى الحرم، بدأت في اختبار هذه الأفكار عملياً؛ "فأرسلت المهندسين والصُّناع من بغداد، وأمرتهم بضرورة التوصل إلى حلٍ من أجل حصول سكان مكة على الماء، حيث توصل الفريق المنتدب لمكة، إلى أن هناك عيوناً خارج الحرم؛ وهي عين حنين وعين وادي النعمان، وأنه يمكن الاستفادة منها في سقي أهل مكة وأمكنة المشاعر"⁽⁵⁶⁾، فكانت تلك الأفكار نماذج لأفكار ابتكارية للتغلب على تلك المشكلة.

5-التدرج والانتشار: من خلال البدء الفعلي في التنفيذ، حيث بدأ العمل على العين حتى بلغ ثنية (خل) في منتهى الحرم من طريق العراق وطريق السيل للطائف، فإذا الماء لا يظهر في ذلك الجبل، فأمرت بالجبل فضُرب فيه، حتى أجراها الله لها، واتخذت برغماً إذا جاءت السيول تجتمع فيها، فأسالت الماء عشرة أميال حتى غلغلته من الحل إلى الحرم، وجعلت عند وادي حنين سدّاً يجتمع في السيل⁽⁵⁷⁾.

6-التغيير الممهي: من خلال ما أحدثته هذه العين من نماذج الأعمال، والبنية التحتية، حيث تم تصميم هذه العين وتوفير المياه وشق قنوات وبناء صهاريج، بطريقة تسمح بتدفق المياه من الحل إلى الحرم.

ج- معايير الابتكار الاجتماعي في وقف عين زبيدة

بالرجوع إلى مشروع وقف عين زبيدة، نجد أنه استوفى معايير الابتكار الاجتماعي من منظور التربية الإسلامية، على النحو التالي:

1-الحدّثة والتجديد: جاءت فكرة العين فكرة ابتكارية غير مسبوقة بطريقتها المبتكرة، خاصة في البيئة الجغرافية للمنطقة.

2-الأصالة: من حيث الهدف والغاية التي أنشئت من أجلها وهي ابتغاء مرضاة الله عز وجل، وثوابه، والوقف في حد ذاته ذو أصالة شرعية ندب إليه الإسلام وحث عليه ورغب فيه.

3-المنفعة والخيرية: ما قامت به السيدة زبيدة من إنشاء العين ووقفها، ووقف الأوقاف عليها، عمّ نفعه في البلد الحرام، وشجع من جاء بعدها على محاكاتها في ابتكار مشروعات خيرية لمصلحة



الأمة الإسلامية، سواء انعكس ذلك في حفر آبار، أو وقف أوقاف يتم الإنفاق منها على هذه العين، أو على أعين أخرى ينتفع منها عامة الناس، ومن ثم انعكس هذا الابتكار في سلوكيات ذوي المال والسلطة من تسخير جزء من ممتلكاتهم وأموالهم لمصلحة المسلمين.

4- التوافق مع الحاجات الاجتماعية وتلبيةها: بحيث صُممت هذه العين بشكل واضح

وصريح لتلبية حاجات المجتمع؛ والتحرك نحو الاستجابة للاحتياجات بابتكار خرج من حيز التنظير إلى حيز التطبيق، واستمر قرابة ألف ومائة عام إلى عهد قريب.

5- الفاعلية والكفاءة: من خلال البدائل التي قدمتها عين زبيدة، وما حققته من أفضل

النتائج. كما تتضح الكفاءة والفاعلية جلية في الأوقاف التي أوقفها السيدة زبيدة للإنفاق منها على تشغيل العين وصيانتها وكل ما يتعلق بها من مصروفات، ضماناً لاستمراريتها وفعاليتها في المجتمع.

6- التمكين والمرونة الاجتماعية: من خلال تحقيق وقف عين زبيدة لجانب الرفاهية

المجتمعية، وتحقيق الترابط الاجتماعي، ومن خلال تمكين الأفراد من المشاركة الفاعلة في المجتمع في كل ما يتصل بالعين من مهن ووظائف، وما أتاحه وقف عين زبيدة من مرونة في المشاركة بأوقاف أخرى تسهم في زيادة دخل أوقاف العين، وإفادة منها، وتمكين أفراد المجتمع المحلي من المهن والوظائف المرتبطة بصيانتها، وتشغيله، والعمل على أوقافه.

وإذا كان الابتكار الاجتماعي يسعى من خلال تهيئة بيئة ابتكارية إلى الوصول لحلول مبتكرة للمشكلات الاجتماعية، وتحسين رفاهية الإنسان، والتغلب على التحديات الاجتماعية كالتهميش الاجتماعي، والبطالة، والصحة، والتعليم، وانتشار الأمراض، والجوع، والفقر، والإدمان، كما أشار إلى ذلك (العنزي، 2022)، فقد اتضح ذلك في وقف عين زبيدة، حيث التزم بمعايير الابتكار الاجتماعي في التربية الإسلامية، من الجدة والأصالة، وحل المشكلات، والمنفعة، والخيرية، حيث إن الماء من

المحركات الأساسية للمجتمعات، وهو عصب الحياة، قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا

يُؤْمِنُونَ ﴿٣٠﴾ [الأنبياء:30]، وإن قلة المياه تعد من أهم تحديات التنمية، والحياة الكريمة. وقد أدركت السيدة زبيدة هذه الأهمية، كما أدركت الحاجة إلى المياه، فأرسلت من بغداد المهندسين والصناع وأمرتهم بضرورة التوصل لحل من أجل توفير المياه في البلد الحرام، فكان أن توصلوا إلى إنشاء عين زبيدة الذي ساهم في حل المشكلة، كما ساهم في التنمية الاجتماعية، ومن ثم أوقفته وأوقفت أعمالاً عليه، فكان ابتكاراً اجتماعياً في إطار التربية الإسلامية ومنظورها للوقف وأهميته.



ثالثاً/ دور وقف عين زبيدة كمشروع ابتكار اجتماعي في تحقيق أهداف التنمية المستدامة

من منظور التربية الإسلامية

يُعد وقف عين زبيدة أحد الابتكارات الاجتماعية التي شُرعت لتحقيق مصالح العباد المادية والمعنوية، الفردية والمجتمعية. وأداة من أهم أدوات الاقتصاد الإسلامي، التي تُستدام بها التنمية بمختلف مجالاتها. وسعى هذا الوقف لتحقيق أهداف التنمية المستدامة بأبعادها المختلفة؛ الاقتصادية والاجتماعية والبيئية. كما كانت هذه العين دعامة أساسية لتحقيق التكافل الاجتماعي، وركيزة مهمة لتحقيق النمو الاقتصادي والتوازن البيئي، فضلاً عن جملة القيم المعنوية التي تؤصلها في المجتمع⁽⁵⁸⁾.

أولاً: أهداف التنمية المستدامة التي حققها الابتكار الاجتماعي في وقف عين زبيدة

كان لوقف عين زبيدة دور كبير في تحقيق أهداف التنمية المستدامة بالبلد الحرام، فقد "استمر عطاؤها دقاً من القرن الثاني الهجري، وحتى قرابة ثلاثين سنة خلت، حيث ظل هذا المشروع العظيم يوجد بمائه العذب ليروي الحجيج والمعتمرين، والمقيمين بمكة والمشاعر المقدسة، لمدة تزيد عن اثني عشر قرناً من الزمان"⁽⁵⁹⁾.

1- تحقيق النمو الاقتصادي: ولتحقيق هذا الهدف في مشروع الابتكار الاجتماعي المتمثل في

وقف عين زبيدة، لا بد من أمرين: أولهما الحاجة إلى تقليل تكلفة التشغيل والصيانة ما أمكن ذلك وهذا بُعد مهم لكل عمل ناجح. الأمر الثاني تأمين دخل مستمر للصرف على تشغيل وصيانة هذه المنشآت بكاملها وضمان استمرارية تدفق الماء وتوصيله للحجاج والمعتمر والمجاور والمقيم في مكة المكرمة والمشاعر المقدسة. وقد تحقق الأمران من خلال التخطيط المتميز لإنشاء العين مما يقلل من تكلفة تبعاتها، والوقف عليه لضمان استمراريته؛ "بتأمين الاحتياط للمستقبل من خلال وقف بعض الأوقاف عليه للنفقة عليه وإصلاحه، خوفاً من قابل الأيام"⁽⁶⁰⁾.

كل هذا بالإضافة إلى النمو الاقتصادي الذي حققه، من خلال بناء البيوت، والاستفادة من دخلها في إعمار العين، وكذلك تم إنشاء محطات يتم تزود منها بالماء للحجاج والمعتمرين، فأُنشئت الحوانيت حولها، وكثرت التجارة، وانتعش الاقتصاد، ومن ثم ظهر أثر هذا الابتكار في النهوض بالمجتمع، وتنمية مقدراته.



2- تحقيق العدالة الاجتماعية والاقتصادية: فبتنفيذ المشروع الابتكاري تساوت فرص

الفئات المحتاجة في المجتمع في الحصول على الماء العذب مجاناً، فقد ساهم في توفير المياه لأهل عرفة ومزدلفة ومنى والمقيمين بمكة على مدار العام، بعد أن كانت شربة الماء بدينار. ومن ثم ساهم وقف عين زبيدة في انتشار الزراعة، والرعي، وكان لذلك مردوده على التنمية المستدامة في المملكة العربية السعودية، كما حل العديد من المشكلات الأكثر تحدياً التي تواجه الأفراد، مثل: مشكلة نقص المياه، وتحسين معيشة الأفراد والجماعات من خلال تحويل الأفكار إلى ممارسات عملية، انعكست في مشاريع تنموية ترتبت على هذا المشروع الخيري العظيم. وفي ذات السياق فإن ما قامت به السيدة زبيدة من ابتكار اجتماعي شجع من جاء بعدها على محاكاتها في ابتكار مشروعات خيرية مستدامة لمصلحة الأمة الإسلامية، سواء في حفر آبار، أو وقف أوقاف يتم الإنفاق منها على هذه العين، أو على أعين أخرى ينتفع منها عامة الناس، ومن ثم انعكس هذا الابتكار في سلوكيات ذوي المال والسلطة من تسخير جزء من ممتلكاتهم وأموالهم لمصلحة المسلمين.

3- ترشيد استخدام جميع أنواع الموارد: لتحقيق هذا الهدف استثمر المشروع المياه المنحدرة

من مساليل أودية وادي نعمان الذي يقع متاخماً لمكة المكرمة من جهتها الجنوبية الغربية، والتي تجد طريقها لتستقر في باطن الأماكن الجوفية، فتم إنشاء القنوات بطريقة هندسية فريدة، بحيث تتسرب إلى داخل قنوات حجرية أو أنفاق صخرية أو شبه صخرية تناسب بهدوء لتصل إلى عرفات ومزدلفة ومنى فمكة المكرمة، رقاقة عذبة، تسقي الحجيج والمعتمرين والمجاورين والمقيمين وقوافلهم ودوابهم، عبر أحواض وبازانات وبرك. وما فاض عن حاجتهم وجهوه إلى مزارعهم فاستفادوا منه، في ما يُنبت طعامهم وطعام دوابهم. كما تمت الاستفادة من ماء الوجود في سقاية الزرع⁽⁶¹⁾.

4- حفظ الموارد الطبيعية البيئية، من أجل الأجيال القادمة: يعد إنشاء مشروع وقف عين

زبيدة من أعظم المشروعات المائية في مكة المكرمة، لأن أثره ما زال خالداً حتى الآن، فضلاً عن أثره الكبير في سد حاجات البلد الحرام من المياه، أما الآبار التي كانت تصب فيها مياه عين زبيدة داخل البلد الحرام لتأمين حاجات القاطنين، فهي "تبلغ نحو ستين بئراً، يضاف إلى ذلك ثلاثون بئراً في منى ومزدلفة وعرفات، حيث سقت السيدة زبيدة أهل مكة والحجاج الماء بعد أن كانت الراوية عندهم بدينار، واستمر مجرى القناة حتى وصل مكة، فكثرت المياه فيها، ولم يعد الناس يشكون من نقصها، فمن هذه القناة تأخذ كل صهاريج مكة المكرمة، فيشرب أهلها عذبةً فرائاً، أما بئر زبيدة بمكة فكان



الحجاج يتزودون منه أيام التشريق⁽⁶²⁾. وباعتباره وقفاً فقد حفظ للأجيال المتعاقبة حقها في الاستفادة منه على مر العصور.

5- التنمية الاجتماعية: وقد تمت الاستفادة من وقف عين زبيدة في العديد من الخدمات في المجتمع المحلي، سواء على مستوى الحجاج والمعتمرين، أو على مستوى أهل مكة، من أهل الحل والحرم، بالإضافة للسقاية؛ حيث تم إنشاء أحواض لسقي الناس، وأخرى لسقي الحيوانات، وموضنات، بالإضافة إلى مجارٍ يتجمع فيها مياه الوضوء، ويتم صرفها إلى المزارع المجاورة، ومن ثم أمكن الاستفادة من مياه الوضوء والغسل في سقي الزرع، وهذا جانب آخر من جوانب التنمية التي أسهمت به عين زبيدة، ووسم بأنه ابتكار اجتماعي.

كما كان من آثار التنمية الاجتماعية لعين زبيدة أن مهدت الطرق، وأصبحت معبدة للسير فيها، وتوفرت حولها المساكن والمساجد. وتم الانتفاع بكثير من الأراضي التي كانت مهملة على جانبي الطريق، وازدهرت حركة التجارة، كما تطلّب إنشاء العين توظيف بعض الموظفين للإشراف على العين ومنشآتها، وحراستها، ورعاية أوقافها، ومن ثم ساهمت في التنمية الاجتماعية الشاملة.

ثانياً: أبعاد التنمية المستدامة التي حققها الابتكار الاجتماعي في وقف عين زبيدة

حقق الابتكار الاجتماعي في وقف عين زبيدة أهداف التنمية المستدامة في أبعادها الأساسية

(البعد الاقتصادي- البعد البيئي- البعد الاجتماعي)، وفيما يلي توضيح ذلك:

1- البعد الاقتصادي: التنمية المستدامة في بعدها الاقتصادي تهدف إلى إعمار الأرض وتوفير

مستوى معيشي لائق للإنسان وتحسين نوعية الحياة وجودتها من خلال الاستخدام الأمثل والأكفأ للموارد الاقتصادية المتاحة، وهذا ما حققه وقف عين زبيدة في المجتمع المحلي؛ حيث وفر الوقف النمو الاقتصادي في المنطقة إضافة لربع الأوقاف، وفي مشروع ضخم كعين زبيدة تمت مراعاة تكلفة التشغيل والصيانة وتوفير دخل ثابت لها، وما أسهم به من العدالة الاقتصادية في استفادة الجميع من المياه بعد أن كانت تصعب على الفقير والمعتمر والحاج، وإشباع الحاجة للماء في حينها، واستدامة تلك العناصر وما شكلته من انعكاسات آنية ومستقبلية للاقتصاد على البيئة.

2- البعد الاجتماعي: يهتم البعد الاجتماعي للتنمية المستدامة بتحقيق الاحتياجات الأساسية

للسكان وخاصة الفقراء وهذا ما حققته عين زبيدة بتوفيرها للماء وإيصاله من الحل إلى الحرم، لإفادة الجميع منه: الوافد والمقيم، الصغير والكبير، الغني والفقير؛ مما يسهم في تحقيق أهداف التنمية المستدامة من خلال العدالة في توزيع الدخل، وتقليل الفجوة في مستويات المعيشة بين

طبقات المجتمع، بما يُسهم في النمو الاجتماعي للإنسانية. كما يتطلب هذا البعد تعزيز الشراكة في العلاقات الداخلية والخارجية، بالإضافة إلى دمج المرأة في عملية التنمية المستدامة وإشراكها في عملية التخطيط ووضع السياسات، واتخاذ القرارات المتعلقة بالبيئة، وهذا ما أثبتته السيدة زبيدة حيث أشرفت على المشروع منذ أن تبنت الفكرة وقررت تنفيذها إلى أن تم تشغيلها وأوقفها وأوقفت أوقافاً عليها لتضمن استمراريتها وديمومتها.

وقد جمع وقف عين زبيدة بين البعدين السابقين (الاقتصادي والاجتماعي)؛ فقد أشار ابن الرحالة جبير إلى أن ثمة ترابطاً بين انتشار المنشآت المائية، والحياة الاجتماعية والاقتصادية، حيث سجل بعض المعلومات عن تعاملات الحجّاج مع سكان المحطات في البيع والشراء، وإيداع الأمتعة، حيث تتحول بعض المنازل في موسم الحجّ إلى أسواق تجارية نشطة يبيع أهلها شيئاً من منتجاتهم⁽⁶³⁾.

3- البعد البيئي: تتوجه الاستدامة البيئية إلى الحفاظ على الموارد الطبيعية ورعايتها على أساس دائم ومستدام، وهذا ما اعتمد عليه تصميم عين زبيدة، بالإضافة لكون الاهتمام بوقف عين زبيدة وصيانته يعد استثماراً للموارد الموروثة بيئياً بما يتيح استخدامها مستقبلاً، مما يسهم في تأمين حق الأجيال المقبلة في بيئة آمنة غير مستنزفة؛ وذلك بحفر الآبار، وشق القنوات.

كما تم وضع برك عبارة عن خزانات ضخمة تتوزع على طول الطريق، بشكل هندسي رائع لجمع المياه بطريقة ذكية، حيث تم وضع كل بركة أسفل واد صغير تجمع مياه المطر، ويستفيد منها الحجّاج والمقيمون للتزود بالماء، كما أنشئت على امتداد الطريق الصهاريح، وحفرت مئات الآبار، التي تتصل بشبكة هائلة من القنوات، ورصفت تلك البرك بالحجارة لمنع تسرب المياه منها إلى باطن الأرض. وللحفاظ على المياه من التلوث، "صُنعت تلك القنوات من الخزف، أو الفخار، أو الحجر، ووضعت في جوفها أنابيب الرصاص لتحفظها من الدنس"⁽⁶⁴⁾.

ومن ثم يتضح أن الابتكار الاجتماعي في وقف عين زبيدة ساهم في تحقيق أهداف التنمية المستدامة، من خلال توفير المياه، ومحاولة القضاء على مشكلة نقص المياه في أطهر بقعة على الأرض، البلد الحرام، وسقاية زواره، وهو مشروع عظيم ساهم في التنمية الاقتصادية والاجتماعية، لفترة طويلة من الزمن تجاوزت 1200 سنة، محققاً أهداف التنمية المستدامة بأبعادها الاقتصادية والاجتماعية، والبيئية.



ثالثاً: النهوض بوقف عين زبيدة والاستثمار الأمثل لها

إن عملاً عظيماً مثل وقف عين زبيدة يصعب نسيانه، ويشق على النفوس إهداره، خاصة أن الحاجة إلى بقائه مُلِحَّة، لذا فقد تعاقب الأمراء والخلفاء والحكام على العناية والاهتمام به على مدى العصور. ولا يخفى أنه بتقادم الزمان، فإن أي عمل يتعرض للاهتيار، أو التدمير، ويصيبه الخلل، والتراجع، وهذا ما أصاب عين زبيدة، حيث أزيل بعض آثارها، واندثرت بعض قنواتها الحجرية، كما تعرضت بعض تلك القنوات للاهتيار، أو التدمير، بفعل العوامل الطبيعية، كقلة الأمطار، وكثرة السيول في بعض الأحيان، كما أن بعض القنوات الحجرية والخرزات أصبحت في وسط الأحياء السكنية، نتيجة للانتشار العمراني، وبعضها أصبح في وسط الطريق السريع، ومن ثم أصبح من الصعوبة رعايتها، وصيانتها، وتتبع مساراتها⁽⁶⁵⁾. مما يستلزم تحديد لجنة تختص بعملية الترميم والمراجعة، وتشرف على عمليات الإصلاح، بصفة مستمرة.

وقد أولت الحكومة الرشيدة اهتمامها بعين زبيدة، ومن ذلك مشروع خادم الحرمين الشريفين الملك عبد الله بن عبد العزيز لإعمار عين زبيدة، وترميم مساراتها، وإفادة من مياهها ما أمكن، وتوجيه إمارة منطقة مكة المكرمة، ومركز أبحاث المياه بجامعة الملك عبد العزيز، للقيام بدراسة متعلقة بإعمار العين، إحياء لهذا الرمز التاريخي الحضاري المهم، وأكدت الدراسة أن إعمار عين زبيدة يوفر لأهالي مكة المكرمة (40) ألف م³ من المياه يومياً، وأن منسوب المياه الحالي للعين يصل إلى (30 كيلو متراً) يومياً، يزداد إلى (40 كيلو متراً) يومياً خلال هطول الأمطار؛ أي ما يُشكل (10%) من حجم الاستهلاك لسكان مكة المكرمة من المياه الصالحة للاستعمال. "وسيتم طرح مشروع الإعمار في منافسة عامة للتنفيذ"⁽⁶⁶⁾.

كما يتطلب التقدم العلمي، والتغيرات العصرية، والتوسع العمراني المعاصر، تبني نظام حديث للتعامل مع عين زبيدة، واستثمارها الاستثمار الأمثل؛ حيث يتطلب ذلك أن يتم التعامل معها وفق منهج النظم المؤسسية الحديثة؛ من جمعية عمومية، ومجلس إدارة، ومراجعين داخليين، وخارجيين، ولجان للمراجعة، وجهاز للمراقبة، والاستفادة من التكنولوجيا والتقنية بإضافة البعد التكنولوجي في استثمارها.

كما تمس الحاجة إلى دراسات تفصيلية، من أجل وضع هيكل إداري، وتنظيمي، يتم إعداده من قبل المختصين، من أجل تحديد مسؤوليات، ومهام كل عنصر. حيث يختص بتحديد النواحي الفنية، المتمثلة في تحديد مواقع وإحداثيات منشآت العيون، وغيرها، وتحديد حرم كل منشأة، من



منشآت العيون الفوقية، والتحتية، وتحديد مواقع جميع أملاك وأوقاف عين زبيدة، ما هو قائم منها
حاليًا، أو ما تم إزالته بسبب التوسع العمراني في مكة المكرمة وتم حفظ تعويضه ولم يُستلم، خاصة
أن غالبية أوقاف عين زبيدة في المنطقة المجاورة للحرم، واستثمارها الاستثمار الأمثل.

وكذلك النواحي البحثية، من خلال القيام بدراسة الأودية التي تغذي العين، والقيام بأبحاث
لتوفير مصادر للمياه، والقيام بدراسات مبتكرة للبحث عن مصادر غير تقليدية للمياه، وأيضًا
تحديد الأعمال الإدارية، والنواحي الاستثمارية⁽⁶⁷⁾.

ومن ثم تتضح الحاجة إلى هيكل إداري يناط به رعاية العين، والحفاظ عليها، وإدارة أوقافها،
وصيانتها، وحث الموسرين من المسلمين على التبرع بأوقاف لصالح العين، لتوفير المياه داخل الأرض
المقدسة، كما أن عين زبيدة تحتاج إلى عقول ابتكارية تنهض بها وتسخرها لخدمة المجتمع، بطريقة
مثلى، واستثمارها الاستثمار الأمثل، وتشجيع رجال الأعمال على النظر إليها وتوجيه استثماراتهم إليها.
كما تجب الاستفادة من طرق التقنية والتكنولوجيا الحديثة، وتوظيفها للطاقة المتجددة
والاستفادة من الذكاء الصناعي، لتدفق ماء عين زبيدة، وانتهاج أفضل السبل لمد شبكات المياه منه
للقرى.

وينبغي أن يتم التوجه لعين زبيدة وأوقافها من جميع القطاعات العام والخاص والقطاع غير
الربحي، من أجل المحافظة على المياه المتدفقة منها، وضمان استمراريتها، لسقيا الحجيج،
والمعتمرين، وأهالي مكة، نظرًا لقلّة المياه في هذا الوادي، واعتبار عين زبيدة في هذه المنطقة بالذات
ابتكارًا اجتماعيًا ساهم في حل مشكلة نقص المياه لمدة طويلة من الزمن. كما ينبغي تشجيع الأفراد
والجماعات، والقبائل والعشائر، على المحافظة على تلك العين، وحمايتها، وعدم التعدي عليها،
وترغيبهم في التبرع من أجلها. بالإضافة لرعاية أوقافها والإفادة منها في التنمية الاجتماعية
والاقتصادية.

النتائج:

إن من أهم ما توصل إليه البحث ما يلي:

- 1- أن أهداف الابتكار الاجتماعي من منظور التربية الإسلامية ترتبط بغاية عظمى، وبمقاصد
سامية ترتقي بها.
- 2- تختص التربية الإسلامية بمعايير للابتكار الاجتماعي يُحتكم إليها عند تقييم العمل المبتكر،
وتعتبر الأصالة والنفع والخيرية من أهم هذه المعايير.



- 3- تسعى التربية الإسلامية لتحقيق أهداف التنمية المستدامة، وربطها بهدف تحقيق الاستخلاف وعمارة الأرض.
- 4- أن وقف عين زبيدة مشروع ابتكاري التزم بمعايير الابتكار الاجتماعي من منظور التربية الإسلامية؛ والتي من أهمها: الأصالة، المنفعة والخيرية، الحداثة والتجديد، التوافق مع الحاجات الاجتماعية وتلبيتها، الفاعلية والكفاءة، والتمكين.
- 5- للابتكار الاجتماعي في وقف عين زبيدة دور كبير في تحقيق أهداف التنمية المستدامة في البلد الحرام بأبعادها (الاقتصادية، والبيئية، والاجتماعية).
- 6- حاجة وقف عين زبيدة للنهوض به، بسبب ما أصابه من تدهور بسبب الظروف الطبيعية، والتوسع العمراني.

التوصيات

- 1- توجيه وحدات الابتكار الاجتماعي بالجامعات السعودية، ومراكز ريادة الأعمال إلى ابتكار مشاريع رائدة تقوم على عين زبيدة، كمشاريع الزراعة، وتربية الحيوانات، والإعمار، وتربية الطيور، والثروة الداجنة، والاستفادة من تلك العين في التنمية الحديثة وإحياء دورها التنموي الرائد سابقًا.
- 2- الاستفادة من معايير الابتكار الاجتماعي من المنظور التربوي الإسلامي، وأهدافه، والقيم التي يؤكد عليها، في محتوى المقررات والأنشطة المتعلقة بالابتكار الاجتماعي في الجامعات.
- 3- إنشاء محمية ومتحف لأشهر وأكبر عين في المملكة العربية السعودية، بوصفها معلما تاريخيا بارزا، ومصدرًا مهمًا لتغذية وتزويد مكة المكرمة والمشاعر المقدسة بمياه الشرب العذبة، واعتبارها منطقة تأهيل وتطوير خاصة تحت إشراف الهيئات الحكومية ذات العلاقة.
- 4- إنماء حوض الوادي وروافده، والحد من تدهوره البيئي، وازدهار طبيعته النباتية والحيوانية، والعمل على إنشاء مشاريع تطويرية جديدة، تقوم على أسس الاستثمار في الأنشطة الترويحية والثقافية، مثل تطوير مناطق مفتوحة في الوادي لغرض تنزه سكان المنطقة، ولتكون وجهة سياحية للحجاج والمعتمرين، ومختلف الزوار، من داخل المملكة وخارجها.



5- لفت نظر المسؤولين عن الأوقاف إلى ضرورة النهوض بأوقاف عين زبيدة واستثمارها الاستثمار الأمثل.

6- إجراء دراسات وبحوث مستقبلية حول أسباب إهمال عين زبيدة، والعوائق التي تعرضت لها، مع تصور مقترح للنهوض بها.
الهوامش والإحالات:

- (1) خلوفي وشريط، دور الابتكار الاجتماعي: 258.
- (2) هيئة الأمم المتحدة، تقرير عن الأهداف الإنمائية للألفية.
- (3) غنيمات، المشروعات المائية في التاريخ الإسلامي: 38.
- (4) Howaldt, wt al, Social innovation: 23.
- (5) عباس، ريادة الأعمال كأحد الآليات المبتكرة لتحقيق التنمية المستدامة بالمجتمعات المحلية. سمرقندي، تصور الإبداع والابتكار في عصر التنمية المستدامة. خلوفي، وشريط، دور الابتكار الاجتماعي. العنزي، مفهوم الابتكار الاجتماعي.
- (6) حنانشة، التنمية المستدامة في السنة: 64.
- (7) التقرير الختامي لمنتدى مسك للابتكار الاجتماعي: 51.
- (8) Minks, Social innovation: 6.
- (9) متناوي، الالتزام بالمسؤولية الاجتماعية: 124.
- (10) أبو رزينة، تأثير التعديلات في وادي نعمان: 30.
- (11) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة: 287.
- (12) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط: 67.
- (13) Goldenberg, et al.,: 3.
- (14) Howaldt & Schwarz, Social innovation: 23.
- (15) الفوتاوي، دور الجامعات السعودية في تعزيز الابتكار الاجتماعي: 24.
- (16) الصريفي، الإدارة الرائدة: 38.
- (17) العنزي، مفهوم الابتكار الاجتماعي: 21.
- (18) العياصرة، أهمية الابتكار الاجتماعي: 82.
- (19) البخاري، صحيح البخاري: 1021 /3.
- (20) نفسه: 1027 /3.
- (21) البيهقي، سنن البيهقي الكبرى: 122/6.



- (22) الترمذي، مختصر الشمائل: 4/ 653.
- (23) المناوي، فيض القدير: 4/ 19.
- (24) ابن رجب، فتح الباري: 499.
- (25) الطبري، تاريخ الطبري: 2/ 570.
- (26) الفوتاي، دور الجامعات السعودية في تعزيز الابتكار الاجتماعي: 104.
- (27) السيوطي، جامع الأحاديث: 15، 55.
- (28) ابن كثير، البداية والنهاية: 3/ 206.
- (29) البيهقي، سنن البيهقي الكبرى: 1/ 390.
- (30) الطبري، تاريخ الطبري: 2/ 492.
- (31) البخاري، صحيح البخاري: 6/ 2629.
- (32) الدمشقي، أعلام الموقعين: 203.
- (33) الطبري، تاريخ الطبري: 2/ 602.
- (34) مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز: 636.
- (35) حجاج، التنمية، 13.
- (36) ابن منظور، لسان العرب: مادة (دام): 14/ 30.
- (37) أبو النصر ومحمد، التنمية المستدامة: 82.
- (38) الهنداوي، التعليم وإشكالية التنمية: 78.
- (39) هيئة الأمم المتحدة، تقرير عن الأهداف الإنمائية للألفية.
- (40) الدوري وأبو سالم، ثقافة الريادة في ظل التنمية المستدامة: 295.
- (41) الرافي، دور تعليم الكبار: 38.
- (42) كينج، تحديات التنمية البشرية: 9.
- (43) الهاشمي، الوقف وأهداف التنمية المستدامة: 56.
- (44) الطبري، تاريخ الرسل: 8/ 636.
- (45) أبو رزينة، تأثير التعديلات في وادي نعمان: 30.
- (46) غباشي، أوقاف عين زبيدة: 30.
- (47) أبو رزينة، تأثير التعديلات في وادي نعمان: 32.
- (48) غنيمات، المشروعات المائية في التاريخ الإسلامي، 32.
- (49) الأزرق، تاريخ مكة: 2/ 329.
- (50) أبو رزينة، تأثير التعديلات في وادي نعمان: 118.



- (51) نفسه: 124.
(52) نفسه: 125.
(53) ملباري، المنتقى في أخبار أم القرى: 35.
(54) الأزرق، تاريخ مكة: 2/ 327.
(55) ملباري، المنتقى في أخبار أم القرى: 35.
(56) مالكي، مرافق الحج والخدمات المدنية للحجاج: 63.
(57) الأزرق، تاريخ مكة: 2/ 151، 152.
(58) الهاشمي، الوقف وأهداف التنمية المستدامة: 66.
(59) أبو رزينة، تأثير التعديلات في وادي نعمان: 17.
(60) بني كنانة، وقف عين زبيدة وأثرها في النهوض بالوقف الإسلامي: 23.
(61) غنيمات، المشروعات المائية في التاريخ الإسلامي: 36.
(62) نفسه: 38.
(63) الجحمة، درب زبيدة: 33.
(64) نفسه: 35.
(65) بني كنانة، وقف عين زبيدة وأثرها في النهوض بالوقف الإسلامي: رقم الصفحة 26.
(66) نفسه: 40.
(67) أبو رزينة، تأثير التعديلات في وادي نعمان: 18.

المراجع:

- القرآن الكريم.

أولاً: المراجع باللغة العربية

- 1) ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: طارق عوض الله، دار ابن الجوزي، دمشق، 2002م.
- 2) ابن كثير، إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية. مكتبة المعارف، القاهرة، د.ت.
- 3) أبو النصر، مدحت، ومحمد، ياسمين مدحت، التنمية المستدامة: مفهومها- أبعادها- مؤشرات، مجموعة العربية للتدريب والنشر، القاهرة، 2017م.
- 4) أبو رزينة، عمر سراج، تأثير التعديلات في وادي نعمان على وقف عين زبيدة ومشعر عرفة وجامعة أم القرى، أوقاف الأمانة العامة للأوقاف، إدارة الدراسات والعلاقات الخارجية، الكويت، السنة 10، ع9، 2010م.
- 5) الأزرق، محمد بن عبد الله، تاريخ مكة، دار الأندلس للنشر، بيروت، 1985م.



- 6) البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار البشائر، بيروت، 1987م.
- 7) بني كنانة، أشرف محمود، وقف عين زبيدة وأثرها في النهوض بالوقف الإسلامي وما يلحق به من آثار. المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، الأردن، مج 13، ع 2، 2017م.
- 8) الترمذي، محمد بن عيسى، مختصر الشمانل المحمدية، تحقيق: محمد الألباني، المكتبة الإسلامية، عمان، 1986م.
- 9) الجحمة، نواف عبد العزيز، درب زبيدة من واقع رحلة ابن جبير، مجلة بحوث الشرق الأوسط، جامعة عين شمس، القاهرة، مج 63، 2021م.
- 10) حجاج، عبد الفتاح، التنمية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، 2005م.
- 11) حنانشة، مصطفى، التنمية المستدامة في السنة، مجلة البحوث والدراسات الشرعية، مصر، مج 10، ع 117، 2021م.
- 12) خلوفي، سفيان، وشريط، كمال، دور الابتكار الاجتماعي في تعزيز القدرة التنافسية للمؤسسات الاقتصادية: دراسة على عينة من إدارات المؤسسات الاقتصادية بولاية ميلة، مجلة دراسات وأبحاث، جامعة الجلفة، الجزائر، مج 12، ع 4، 2020م.
- 13) الدمشقي، محمد بن أبي بكر أيوب، إعلام الموقعين عن رب العالمين، دار الجيل، بيروت، 1973م.
- 14) الدوري، زكريا، والسالم، أبو بكر أحمد، ثقافة الريادة في ظل التنمية المستدامة، مجلة ديالي، جامعة ديالي، العراق، مج 1، ع 58، 2013م.
- 15) الرافعي، محب محمود، دور تعليم الكبار في تحقيق التنمية المستدامة. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، مصر، مج 39، ع 59، 2012م.
- 16) سليمان، منال كمال، متطلبات استخدام الابتكار الاجتماعي كمدخل لتنمية رأس المال البشري بمراكز الشباب من منظور طريقة تنظيم المجتمع، مجلة دراسات في الخدمة الاجتماعية، جامعة حلوان، مصر، ع 62، 2023م.
- 17) سمرقندي، نجوى حسين، تصور الإبداع والابتكار في عصر التنمية المستدامة، مجلة مكتبة الملك فهد الوطنية، السعودية، مج 24، ع 1، 2018م.
- 18) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جامع الأحاديث (الجامع الصغير وزوائده والجامع الكبير)، بيروت، دار الفكر. د.ت.
- 19) الشامسي، مريم، الإبداع الاجتماعي في المجتمعات الإسلامية: الإمارات العربية المتحدة نموذجا للإبداع والابتكار في ظل جائحة كورونا، مجلة ريادة الأعمال الإسلامية، لندن، مج 7، ع 2، 2022م.
- 20) الصريفي، محمد عبد الفتاح، الإدارة الرائدة. دار الصفاء، عمان، 2003م.
- 21) الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.



- 22) الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك. القاهرة، دار المعارف، القاهرة، 1979م.
- 23) عباس، محمد جابر، ريادة الأعمال كأحد الآليات المبتكرة لتحقيق التنمية المستدامة بالمجتمعات المحلية، مجلة الخدمة الاجتماعية، الجمعية المصرية للأخصائيين الاجتماعيين، مصر، مج 75، ع 1، 2017م.
- 24) عثمان، السعيد محمود، تطوير التعليم الجامعي في مصر في ضوء التحديات المعاصرة، مجلة كلية التربية، جامعة الأزهر، مصر، ع 118، 2003م.
- 25) العازي، سلمى بنت سعدي، مفهوم الابتكار الاجتماعي ومنهجيته في مجال الرعاية الاجتماعية، مجلة الخدمة الاجتماعية، الجمعية المصرية للأخصائيين الاجتماعيين، مصر، مج 72، ع 1، 2022م.
- 26) العياصرة، رفاح سليمان، أهمية الابتكار الاجتماعي، متاح على الموقع الإلكتروني، 2020م، تاريخ الاسترجاع: 8/5/2023م، متاح على: <https://e3arabi.com>
- 27) غباشي، عادل بن محمد، أوقاف عين زبيدة في عهد الملك عبد العزيز، مؤتمر الأوقاف الأول في المملكة العربية السعودية الذي تنظمه، جامعة أم القرى، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، مكة المكرمة، 1422هـ.
- 28) غنيمات، قاسم محمد، المشروعات المائية في التاريخ الإسلامي: إنشاء عين زبيدة في مكة المكرمة نموذجًا. دورية كان التاريخية، مج 13، ع 42، 2020م.
- 29) كينج، اليازييت، تحديات التنمية البشرية. مجلة التمويل والتنمية، القاهرة، ع 28، 1991م.
- 30) مالكي، سليمان، مرافق الحج والخدمات المدنية للحجاج في الأراضي المقدسة، دار الملك عبد العزيز، الرياض، 1987م.
- 31) متناوي، محمد، الالتزام بالمسؤولية الاجتماعية وأثره على التنمية المستدامة: دراسة حالة مؤسسة الإسمنت ومشتقاته بالشلف، مجلة اقتصاديات شمال أفريقيا، الجزائر، ع 18، 2018م.
- 32) مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2004م.
- 33) مجمع اللغة العربية، المعجم الوجيز، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، 2011م.
- 34) المشيخي، لى بنت علي، الابتكار الاجتماعي ودوره في تحسين خدمات القطاع الاجتماعي، مجلة الخدمة الاجتماعية، الجمعية المصرية للأخصائيين الاجتماعيين، مج 62، ع 4، 2019م.
- 35) ملباري، محمد عبد الله، المنتقى في أخبار أم القرى، مطابع الصفا، مكة المكرمة، 1405هـ.
- 36) المناوي، عبد الرؤوف، فيض القدير شرح الجامع الصغير، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، د.ت.
- 37) الهاشمي، إيمان أحمد محمد، الوقف وأهداف التنمية المستدامة. مجلة وادي النيل للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية والتربوية، جامعة القاهرة، مصر، مج 26، ع 2، 2020م.
- 38) الهنداوي، حسن إبراهيم، التعليم وإشكالية التنمية، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2004م.



39) هيئة الأمم المتحدة، تقرير عن الأهداف الإنمائية للألفية: أوان العمل العالمي للناس والكوكب، نيويورك، 2015م.

40) وقف عين زبيدة

<https://web.archive.org/web/20200511013845/https://www.awqaf.gov.sa/>

Arabic References

- al-Qur'ān al-Karīm.
- 1) Ibn Rajab, 'Abd al-Rahmān ibn Aḥmad, Faṭḥ al-Bārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Ed. Ṭāriq 'Awad Allāh, Dār Ibn al-Jawzī, Dimashq, 2002, (in Arabic).
- 2) Ibn Kathīr, Ismā'īl ibn 'Umar, al-Bidāyah & al-nihāyah. Maktabat al-Ma'ārif, al-Qāhirah, (in Arabic).
- 3) Abū al-Naṣr, Midḥat, & Muḥammad, Yāsamīn Midḥat, al-tanmiyah al-mustadāmah: mfhwmhā-ab'ādhā-mu'ashshirātiha, majmū'ah al-'Arabiyah lil-Tadrib & al-Nashr, al-Qāhirah, 2017, (in Arabic).
- 4) Abū rzyzh, 'Umar Sirāj, Ta'thīr alt'dyāt fī Wādī Nu'mān 'alā waqafa 'Ayn Zubaydah wmsḥ'r 'Arafah & Jāmi'at Umm al-Qurā, Awqāf al-Amānah al-'Āmmah lil-Awqāf, Idārat al-Dirāsāt & al-'alāqāt al-khārijīyah, al-Kuwayt, alsnt10, I 9, 2010, (in Arabic).
- 5) al-Azraqī, Muḥammad ibn 'Abd Allāh, Tārīkh Makkah, Dār al-Andalus lil-Nashr, Bayrūt, 1985, (in Arabic).
- 6) al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Ed. Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, Dār al-Bashā'ir, Bayrūt, 1987, (in Arabic).
- 7) Banī Kanānah, Ashraf Maḥmūd, waqafa 'Ayn Zubaydah & atharuhā fī al-nuhūd bi-al-Waqf al-Islāmī & mā yulḥaqu bi-hi min Āthār. al-Majallah al-Urdunīyah fī al-Dirāsāt al-Islāmīyah, al-Urdun, V 13, I 2, 2017, (in Arabic).
- 8) al-Tirmidhī, Muḥammad ibn 'Īsā, Mukhtaṣar al-Shamā'il al-Muḥammadīyah, Ed. Muḥammad al-Albānī, al-Maktabah al-Islāmīyah, 'Ammān, 1986, (in Arabic).
- 9) al-Jāḥmah, Nawwāf 'Abd al-'Azīz, Darb Zubaydah min wāqi' Riḥlat Ibn Jubayr, Majallat Buḥūth al-Sharq al-Awsat, Jāmi'at 'Ayn Shams, al-Qāhirah, V 63, 2021, (in Arabic).
- 10) Ḥajjāj, 'Abd al-Fattāḥ, al-tanmiyah, al-Munazzamah al-'Arabiyah lil-Tarbiyah & al-Thaqāfah & al-'Ulūm, Tūnis, 2005, (in Arabic).



- 11) ḥnānshh, Muṣṭafá, al-tanmiyah al-mustadāmah fī al-Sunnah, Majallat al-Buḥūth & al-Dirāsāt al-shar‘iyah, Miṣr, V 10, I 117, 2021, (in Arabic).
- 12) Khallūfī, Sufyān, wshryṭ, Kamāl, Dawr al-ibtikār al-ijtimā‘ī fī ta‘zīz al-qudrah al-tanāfusīyah lil-mu‘assasāt al-iqtisādīyah: dirāsah ‘alá ‘ayyinah min iṭārāt al-mu‘assasāt al-iqtisādīyah bi-Wilāyat Mīlah, Majallat Dirāsāt & abḥāth, Jāmi‘at al-Jaflah, al-Jazā‘ir, V 12, I 4, 2020, (in Arabic).
- 13) al-Dimashqī, Muḥammad ibn Abī Bakr Ayyūb, I‘lām al-muwaqqi‘in ‘an Rabb al-‘ālamīn, Dār al-Jil, Bayrūt, 1973, (in Arabic).
- 14) al-Dūrī, Zakariyā, wālsālm, Abū Bakr Aḥmad, Thaḳāfat al-riyādah fī ḡill al-tanmiyah al-mustadāmah, Majallat dyāly, Jāmi‘at dyāly, al-‘Irāq, V 1, I 58, 2013, (in Arabic).
- 15) al-Rāfi‘ī, Muḥibb Maḥmūd, Dawr Ta‘līm al-kibār fī taḥqīq al-tanmiyah al-mustadāmah. al-Munazzamah al-‘Arabīyah lil-Tarbiyah & al-Thaḳāfah & al-‘Ulūm, Miṣr, mj39, ‘59, 2012, (in Arabic).
- 16) Sulaymān, Manāl Kamāl, Mutaṭallabāt istikhdam al-ibtikār al-ijtimā‘ī ka-madkhal li-Tanmiyat Ra’s al-māl al-Bishrī bi-marākiz al-Shabāb min manzūr ṭarīqat tanzīm al-mujtama‘, Majallat Dirāsāt fī al-khidmah al-ijtimā‘iyah, Jāmi‘at Ḥulwān, Miṣr, ‘62, 2023, (in Arabic).
- 17) Samarqandī, Najwā Ḥusayn, Taṣawwur al-ibdā‘ & al-ibtikār fī ‘aṣr al-tanmiyah al-mustadāmah, Majallat Maktabat al-Malik Fahd al-Waṭanīyah, al-Sa‘ūdīyah, V 24, I 1, 2018, (in Arabic).
- 18) al-Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr, Jāmi‘ al-aḥādīth (al-Jāmi‘ al-Ṣaghīr wzwā‘dh & al-jāmi‘ al-kabīr), Bayrūt, Dār al-Fikr, (in Arabic).
- 19) al-Shāmisī, Maryam, al-ibdā‘ al-ijtimā‘ī fī al-mujtama‘āt al-Islāmīyah : al-Imārāt al-‘Arabīyah al-Muttaḥidah unamūdhajan lil-ibdā‘ & al-ibtikār fī ḡill jā‘ḥh kwrwnā, Majallat riyādah al-A‘māl al-Islāmīyah, Landan, V 7, I 2, 2022, (in Arabic).
- 20) alṣryfy, Muḥammad ‘Abd al-Fattāḥ, al-Idārah al-rā‘idah. Dār al-Ṣafā’, ‘Ammān, 2003, (in Arabic).
- 21) al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr, Tārīkh al-Ṭabarī, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bayrūt, (in Arabic).



- 22) al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr, Tārīkh al-Rusul & al-mulūk. al-Qāhirah, Dār al-Ma‘ārif, al-Qāhirah, 1979, (in Arabic).
- 23) ‘Abbās, Muḥammad Jābir, riyādah al-A‘māl ka-aḥad al-āliyat al-mubtakarah li-taḥqīq al-tanmiyah al-mustadāmah bi-al-mujtama‘āt al-Maḥalliyah, Majallat al-khidmah al-ijtimā‘iyah, al-Jam‘iyah al-Miṣriyah lil-Akhiṣā‘iyin al-Ijtimā‘iyin, Miṣr, V 75, I 1, 2017, (in Arabic).
- 24) ‘Uthmān, al-Sa‘īd Maḥmūd, taṭwīr al-Ta‘līm al-Jāmi‘ī fi Miṣr fi ḍaw’ al-taḥaddiyāt al-mu‘āshirah, Majallat Kulliyat al-Tarbiyah, Jāmi‘at al-Azhar, Miṣr, ‘118, 2003, (in Arabic).
- 25) al-‘Anzī, Salmā bint Sa‘dī, Mafhūm al-ibtikār al-ijtimā‘ī & manhajiyatuh fi majāl al-Ri‘āyah al-ijtimā‘iyah, Majallat al-khidmah al-ijtimā‘iyah, al-Jam‘iyah al-Miṣriyah lil-Akhiṣā‘iyin al-Ijtimā‘iyin, Miṣr, V 72, I 1, 2022, (in Arabic).
- 26) al-‘Ayāshirah, rfāḥ Sulaymān, Ahammiyat al-ibtikār al-ijtimā‘ī, mtāḥ ‘alā al-mawqī‘ al-iliktrūnī, 2020m, Tārīkh alāstrjā‘: 8/5 / 2023, (in Arabic). Link: <https://e3arabi.Com>
- 27) Ghubāshī, ‘Ādil ibn Muḥammad, Awqāf ‘Ayn Zubaydah fi ‘ahd al-Malik ‘Abd al-‘Azīz, Mu‘tamar al-Awqāf al-Awwal fi al-Mamlakah al-‘Arabīyah al-Sa‘ūdiyyah alladhī tnzmh, Jāmi‘at Umm al-Qurā, Wizārat al-Shu‘ūn al-Islāmiyah & al-Awqāf & al-Da‘wah & al-Irshād, Makkah al-Mukarramah, 1422, (in Arabic).
- 28) Ghnymāt, Qāsim Muḥammad, al-Mashrū‘āt al-mā‘iyah fi al-tārīkh al-Islāmī: inshā’ ‘Ayn Zubaydah fi Makkah al-Mukarramah namūdhajan. dawriyah kāna al-Tārīkhīyah, V 13, I 42, 2020, (in Arabic).
- 29) Kīnj, al-Yāzbyt, taḥaddiyāt al-tanmiyah al-bashariyah. Majallat al-tamwil & al-tanmiyah, al-Qāhirah, I 28, 1991, (in Arabic).
- 30) Mālikī, Sulaymān, murāfiq al-ḥajj & al-Khidmāt al-madaniyah lil-ḥujjāj fi al-araḍī al-Muqaddasah, Dārat al-Malik ‘Abd al-‘Azīz, al-Riyāḍ, 1987, (in Arabic).
- 31) Mitinnāwī, Muḥammad, al-iltizām bālm’swlyh al-ijtimā‘iyah & atharuhu ‘alā al-tanmiyah al-mustadāmah: dirāsah ḥālat Mu‘assasat al’smnt & mushtaqqātuahu bālshlf, Majallat Iqtisādiyat Shamāl Afriqiya, al-Jazā’ir, I 18, 2018, (in Arabic).
- 32) Majma‘ al-lughah al-‘Arabīyah, al-Mu‘jam al-Wasīṭ, Maktabat al-Shurūq al-Dawliyah, al-Qāhirah, 2004, (in Arabic).



- 33) Majma‘ al-lughah al-‘Arabīyah, al-Mu‘jam al-Wajīz, al-Hay‘ah al-‘Āmmah li-Shu‘ūn al-Maṭābi‘ al-Amīriyah, al-Qāhirah, 2011, (in Arabic).
- 34) al-Mshyky, Lamá bint ‘Alī, al-ibtikār al-ijtimā‘ī & dawruhu fi Taḥsīn khidmāt al-qīṭā‘ al-ijtimā‘ī, Majallat al-khidmah al-ijtimā‘īyah, al-Jam‘īyah al-Miṣriyah lil-Akhiṣā‘iyīn al-Ijtimā‘īyīn, V 62, I 4, 2019, (in Arabic).
- 35) Mlbāry, Muḥammad ‘Abd Allāh, al-Muntaqá fi Akhbār Umm al-Qurá, Maṭābi‘ al-Ṣafá, Makkah al-Mukarramah, 1405, (in Arabic).
- 36) al-Munāwī, ‘Abd al-Ra‘ūf, Fayḍ al-qadir sharḥ al-Jāmi‘ al-Ṣaghīr, al-Maktabah al-Tijāriyah al-Kubrā, al-Qāhirah, (in Arabic).
- 37) al-Hāshimī, Īmān Aḥmad Muḥammad, al-Waqf & ahdāf al-tanmiyah al-mustadāmah. Majallat Wādī al-Nīl lil-Dirāsāt & al-Buḥūth al-Insāniyah & al-Ijtimā‘īyah & al-tarbawīyah, Jāmi‘at al-Qāhirah, Miṣr, V 26, I 2, 2020, (in Arabic).
- 38) al-Hindāwī, Ḥasan Ibrāhīm, al-Ta‘lim & ishkāliyat al-tanmiyah, al-Dawḥah : Wizārat al-Awqāf & al-Shu‘ūn al-Islāmīyah, 2004, (in Arabic).
- 39) Hay‘at al-Umam al-Muttaḥidah, taqrīr ‘an al-ahdāf al-Inmā‘īyah lil-alfiyah: Awān al-‘amal al-‘Ālamī lil-nās wālkwkb, Niyūyürk, 2015, (in Arabic).
- 40) waqafa ‘Ayn Zubaydah:
<https://web.archive.org/web/20200511013845/https://www.awqaf.gov.sa/>

ثانيًا: المراجع الأجنبية

- 41) Dover, G. (2012). Social innovation and institutional work: A study of the role of place and place-making in social innovations for the "hard-to-house" P, (in Arabic).D. Simon Fraser University. Canada. 1- 267.
- 42) Goldenberg, , (IN ARABIC)., Kamoji, W., Orton, L., & Williamson, , (IN ARABIC). (2009). Social innovation in Canada: An update. Ottawa, ON: Canadian Policy Research Networks.
- 43) Howaldt, J., Domanski, D., & Kaletka, C. (2016). Social innovation: Towards a new innovation paradig, (in Arabic). RA, (IN ARABIC). Revista de Administração Mackenzie, 17, 20-44.



- 44) Jaeger-Erben, , (IN ARABIC)., Rückert-John, J., & Schäfer, , (IN ARABIC). (2015). Sustainable consumption through social innovation: a typology of innovations for sustainable consumption practices. Journal of Cleaner Production, 108, 784-798.
- 45) Minks, , (IN ARABIC). (2011). Social innovation: new solutions to social problems. Master Thesis, Liberal Studies, Georgetown University, United States, 1-86.





البُعد التكريمي للمرأة من خلال آيات الصِّدَاق في القرآن الكريم

د. إبراهيم محمد إبراهيم سلطان*

lsultan@kku.edu.sa

ملخص:

يهدف البحث إلى الإبانة عن البعد التكريمي للمرأة في الإسلام، وخاصة في القرآن الكريم ببذل الصِّدَاق لها في الرِّوَّاج، والهدف منه هو نشر فضائل الإسلام وإيضاح مدى تكريمه للمرأة وإعلانه من شأنها، وتعويضها عما أصابها من ظلم وضميم لاقته في الشرائع والمثل الأخرى، وقد اتبع في هذا الهدف المنهج الاستقرائي التحليلي من خلال رصد وتتبع الآيات التي تنحو هذا المنحى وتؤكد عليه، وتحليلها؛ لبيان مدى تحقيقها لهذا الهدف المنشود من هذا العرض، وقد توصل البحث والتحليل في هذا الموضوع إلى نتائج من أهمها: أن التكريم قد شمل جوانب متعددة، منها: إكرام مكانتها والاحتياط لضعفها، ومنها أنه قد حرم ما يناقض الصِّدَاق لما فيه من أهمية للمرأة مثل نكاح الشِّغَار والتَّوَارِث، وقد أوضح أن الصِّدَاق قد حمل أسراراً فقهية أهمها التوازن في الحقوق والواجبات، وأسراراً نفسية من أهمها إرضاء نفسها ودفع نزغ الشَّيْطَان والتمرد عنها، وأن الصِّدَاق يحقق أسراراً اجتماعية للمرأة والأسرة، وهذا فيه بُعد للمحافظة على هذا الكيان من الانهيار والتفكك، ويُعدّ البحث من مظاهر تجلية جوانب الكمال والبيان في القرآن الكريم.

الكلمات المفتاحية: القرآن الكريم، المرأة، الصِّدَاق، التكريم.

* أستاذ التفسير وعلوم القرآن المساعد - قسم القرآن وعلومه - كلية الشريعة وأصول الدين - جامعة الملك خالد - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: سلطان، إبراهيم محمد إبراهيم، البُعد التكريمي للمرأة من خلال آيات الصِّدَاق في القرآن الكريم، مجلة الآداب، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، مج 11، ع 3، 2023: 513-534.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



Honoring Women Position as Evidenced in Holy Quran Dowry Verses

Dr. Ibrahim Muhammad Ibrahim Sultan *

isultan@kku.edu.sa

Abstract:

This study aims to illustrate how Islam pays tribute to women in honoring them as especially evidenced in the Quran, through the concept of dowry in marriage, emphasizing the virtues of Islam and its honorary elevation of women, compensating them for the injustice and oppression they have faced in other laws and religions. The inductive-analytical approach was employed in tracing the verses affirming this aspect, The study revealed that honoring women in Islam was manifested in multiple aspects, such as respecting their status and protecting their vulnerability. Honoring woman was evident in terms of dowry which prohibited practices that contradict honor and importance for women, such as child marriage and inheritance. It was also concluded that that dowry represented many juristic secrets, including balancing rights and responsibilities, as well as psychological secrets including satisfying oneself, driving off Satan's and evil. Moreover, dowry carried social secrets for women and the family, contributing to the preservation of this entity from collapse and disintegration. This study is a clear manifestation of the Quran perfect and eloquent aspects.

Keywords: Quran, Women, Dowry, Honoring.

*Assistant Professor of Tafsir and Quranic Sciences, Department of Quran and its Sciences , Faculty of Sharia and Islamic Studies - King Khalid University, Saudi Arabia

Cite this article as: Sultan, Ibrahim Muhammad Ibrahim, Honoring Women Position as Evidenced in Holy Quran Dowry Verses, Journal of Arts, Faculty of Arts, Thamar University, Yemen, V 11, I 3, 2023: 513 -534.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



المقدمة:

إن الحمد لله أحمده وأستعينه، وأؤمن به وأتوكل عليه، وأصليّ وأسلم على الرحمة المهداة، نبينا محمد المبعوث رحمة للعالمين، أما بعد،
فقد أنزل الله ﷻ علينا أعظم كتبه، وأرسل إلينا أشرف رسله، وتعبدنا باتباع ما جاء في قرآنه، والتأسي بما وصف في كتابه، وكان من مزايا هذا الدين العظيم أنه أثبت لكل ذي حق حقه، وأعطى كل صاحب نصيب ما يستحقه، وبذلك يتحقق العدل والمساواة، وتُشفي النفوس برؤية الحق والجمال، ويظهر ذلك جلياً في إثبات مكانة المرأة في الإسلام في جميع المجالات، وخاصة فيما جاء في كتاب الله في باب فرض الصداق لها؛ تكريماً لمكانها وحفظاً لحقها؛ فقد عظم الإسلام قدرها وأعلى من شأنها، وأجزل لها عطاء الدنيا، وحافظ عليها من خلال ترتيب تلك الأحكام وغيرها، ولهذا بدا لي أن أخوض هذا المجال ببحث أسميته "البُعد التكريمي للمرأة من خلال آيات الصداق في القرآن الكريم" وسأبدأ مستعيناً بالله تعالى بالآتي:

أولاً: التعريف بالموضوع

تكريم المرأة بفرض الصداق لها من خلال استقراء النصوص الواردة في القرآن الكريم الدالة على ذلك، والمجلية لحقيقة ذلك الإكرام.

ثانياً: أهمية الموضوع

تتمثل أهمية الموضوع في النقاط الآتية:

1. أنه متعلق بقضية الصّدق للمرأة وهي قضية أساسية في ديننا الحنيف، وعليها يترتب أهم مقومات التكريم في الإسلام.
2. أنه يردُّ على من يدّعي من أهل الباطل أن الإسلام الحنيف قد أهان المرأة وسلب حقوقها، وجعلها دون الرجل في كل شيء.
3. أن في الموضوع ربطاً للقارئ والسامع بنصوص الكتاب الكريم حول هذه القضية المهمة، بعيداً عن الأعراف المخالفة في ذلك الأمر.

ثالثاً: أسباب اختيار الموضوع

1. حاجتي للالتفات إلى هدايات القرآن الكريم حول هذه القضية وما شاكلها، بوصفي متخصصاً في هذا المجال.
2. حاجة المرأة في هذا الزمان لبيان عدل الإسلام في إقراره لحقوقها، وتعظيمه لمكانتها، في ظل



الشبهات الدائرة حول ظلم الإسلام للمرأة.

3. تجلية بعض الشبهات حول قضية الصداق وحكمة تشريعه، وماهيته، ولماذا شرعه الله.

رابعاً: أهداف البحث

1. التعريف بالصداق والتكريم للمرأة.
2. إبراز جوانب التكريم للمرأة حول هذه القضية من خلال آيات الصداق.
3. تجلية أسرار هذا التشريع الإسلامي في فرض الصداق للمرأة.

خامساً: الدراسات السابقة

إن الدراسات حول مكانة المرأة في الشريعة الإسلامية، وحول أحكام الصداق في الفقه الإسلامي وافرة جداً، ومن خلال استقراء كثير منها لم يجد البحث من تطرق لجانب التكريم للمرأة وإبرازه من خلال نصوص القرآن الكريم، كما هدفت إليه في هذا البحث، إلا أن هناك عددًا من الدراسات تطرقت لهذا الجانب بشكل يسير، وسيدكرها البحث مبيئاً الفرق بينها وبين هذا البحث.

1. مظاهر تكريم المرأة في الشريعة الإسلامية، لسعاد محمد صبحي، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، 1988م.

هذه الرسالة شاملة لجميع ما يختص بجانب التكريم للمرأة في الشريعة الإسلامية، حيث شملت جميع أحكام المرأة في الإسلام في تسعة فصول، وهناك تقاطع بينها وبين ما أريد تجليلته في مبحث من مباحث هذه الرسالة؛ إلا أن هذا المبحث لديها كان ضمن فصل أحكام الصداق في الشريعة الإسلامية، حيث تطرقت لجانب التكريم في ورقتين فقط، وكان في الجانب الفقهي أقرب إليه من الجانب التفسيري، وهو ما يوضح الفرق بين الدراستين.

2. الصداق بين الثمنية والنحلة، لسيد أحمد الخليل، مقال منشور في مجلة المنار الإسلامية، الإمارات، ع499، 2016م.

هذا المقال يركز على رد القول بأن الصداق للمعاوضة وليس للمكاملة، واستند على أقوال الفقهاء في ذلك، ورجح بأن الصداق هو تكريم للمرأة بناء على أدلة الكتاب والسنة وما جاء في الفقه الإسلامي واكتفى بذلك، والفرق بين هذه الدراسة وبين ما أريد البحث حوله هو إبراز هذا الجانب التكريمي من خلال القرآن الكريم، بعيداً عن الخلافات الفقهية حول التكليف الفقهي للصداق في الشريعة الإسلامية.

3. تكريم المرأة في الشريعة الإسلامية، مقال منشور في مجلة الدراسات المستدامة، لفاطمة



عدنان عبدالله، مج4، 2022م.

هذه المقالة ارتكزت على بيان المقارنة بين مكانة المرأة في الحضارات السابقة الصينية وغيرها، وبين مكانتها في الإسلام، ثم بينت مظاهر التكريم للمرأة في الإسلام وركزت على الجانب السياسي والنظرة الاجتماعية، وما أريد البحث حوله يتركز على الجانب التشريعي وما يتضمنه من معاني التكريم التي تحتاج إلى استنباط من القرآن الكريم.

سادساً: المنهج العلمي في كتابة الموضوع

اتبعت في هذا البحث المنهج الاستقرائي، والوصفي، والاستنباطي، التي تعتمد على:

- استقراء الآيات من القرآن الكريم التي ذكرت الصداق ومرادفاته.
- الوقوف على معاني تلك الآيات وتحليلها.
- استنباط هدايات القرآن في جوانب تكريم المرأة، وأساره.
- مع مراعاة الجوانب التالية:
- التأصيل العلمي لموضوعات البحث.
- عند ذكر الآيات القرآنية أذكر اسم السورة ورقم الآية.
- تخريج الأحاديث مع الحكم عليها - قدر المستطاع - من حيث القبول أو الرد من مصادرها المعتمدة.
- توثيق الأقوال المنقولة عن العلماء والإشارة إليها في الهامش.
- التدقيق الإعرابي والإملائي وما يلزم من ذلك لضبط البحث ضبطاً لغوياً.

سادساً: هيكل البحث

قسمت هذا البحث إلى مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة.

التمهيد: وفيه التعريف بمصطلحات البحث الرئيسية

○ أولاً: تعريف التكريم لغة واصطلاحاً.

○ ثانياً: تعريف الصداق لغة واصطلاحاً.

أما المباحث فهي على النحو الآتي:

المبحث الأول: جوانب التكريم للمرأة في فرض الصداق لها في القرآن الكريم، وفيه عدة مطالب:



- المطلب الأول: تكريمها بفرض الصداق لها.
 - المطلب الثاني: تكريمها بتقوية جانب ضعفها وقلة حيلتها.
 - المطلب الثالث: تكريمها بتحريم ما يناقض فرض الصداق لها.
 - المطلب الرابع: تكريمها بأحقية التملك والتصرف في صداقها.
- المبحث الثاني: أسرار التكريم في فرض الصداق للمرأة في القرآن الكريم، وفيه عدة مطالب:

- المطلب الأول: أسرار فقهية.
 - المطلب الثاني: أسرار نفسية.
 - المطلب الثالث: أسرار اجتماعية.
- الخاتمة: وتشتمل على أهم النتائج والتوصيات.
- التمهيد: التعريف بمصطلحات البحث الرئيسية

إن من أبجديات البحث العلمي تحرير مصطلحات قضية البحث الرئيسية، ولذلك سأتناول هنا التعريف بالتكريم لغة واصطلاحاً، ثم التعريف بالصداق لغة واصطلاحاً، والتعريف بهما ضروري للولوج إلى ما يدور حول المصطلحين من استقراء وتحليل.

أولاً: تعريف التكريم لغة واصطلاحاً

التكريم لغة من: كَرَّمَهُ تَكْرِيمًا: عَظَّمَهُ وَنَزَّهَهُ، والاسم منهما: الكرامة، قال أبو المثلث: ومن لا يكرم نفسه لا يكرم⁽¹⁾.

وقيل: التكريم: مصدر كَرَّمَهُ: إذا أكثر إكرامه، قال الله تعالى:

﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [الإسراء: 70] والمكرم: الكريم على كل أحد⁽²⁾.

وأكرم يكرم، إكرامًا، فهو مكرم، والمفعول مكرم، وأكرم الشخص: شرفه ونزهه، ورفع شأنه وفضله، وأحسن معاملته وأكرم والديه وضييفه، وقيل: ما أكرمه لي: ما أشد تكريمه لي⁽³⁾.

ومنه أيضًا: تكرم وتكارم عن الشيء: تَنَزَّهَ. والتكريم والإكرام بمعنى متقارب⁽⁴⁾.

وهذه المعاني كلها في اللغة تجتمع على أصل واحد، وهو إعلاء الشأن، وإبعاد المكرم عن التنقص والقلّة، وتعددت اشتقاقاته وكلها تصب في معنى الرفعة المعنوية.



في الاصطلاح:

معنى ألفاظ الإكرام والتكريم: أن يُوصَلَ إلى الإنسان بنفع لا تلحقه فيه غضاضة، أو يُوصَلَ إليه بشيء شريف، قال الشاعر⁽⁵⁾:

إذا ما أهان امرؤ نفسه فلا أكرم الله من أكرمه

وهذا التعريف يعني الإحسان مع الرفعة المقصودة من معنى التكريم، وهو ما اشتمل على أجلِّ معاني العطاء والارتقاء، ومفهومه أن يصل إلى المكرم نفع لا يأتيه فيه ضيق، وأن يلحقه شيء شريف يرفع من قدره دون تعب منه أو استشراف.

ثانيًا: تعريف الصِّدَاق لغة، واصطلاحًا.

الصِّدَاق لغة: مأخوذ من الصدق، والصِّدَاق: صِدَاقُ المرأة، سمي بذلك لقوته وأنه حق يلزم.

ويقال: صِدَاقٌ وَصِدُوقَةٌ وَصِدُوقَةٌ. قال الله تعالى: ﴿وَأَنْتُمْ أَلْسِنَاءٌ صِدْقْتِهِنَّ نِحْلَةً﴾ [النساء: 4]⁽⁶⁾.

والصِّدَاق: ما تُعطى المرأة من مهرها، ويطلق عليه الصِّدُوقَةُ بضمّتين وبسكون الدال، وبالفتح وضم الدال⁽⁷⁾.

وقد قيل: وفيه خمس لغات:

الأولى: بفتح الصاد- أشهر من كسرهما.

الثانية: يجمع على صِدُوقٍ بضمّتين.

الثالثة: لأهل الحجاز: صِدُوقَةٌ - بفتح الصاد وضم الدال - وتجمع على صِدُوقَاتٍ على لفظها، وفي

التنزيل: ﴿وَأَنْتُمْ أَلْسِنَاءٌ صِدْقْتِهِنَّ نِحْلَةً﴾.

الرابعة: لغة تميم - بسكون الدال مع ضم الصاد - والجمع: صِدُوقَاتٍ، مثل: "غُرْفَةٌ وَغُرْفَاتٍ فِي

وجوهها".

الخامسة: صِدُوقَةٌ - بفتح الصاد وسكون الدال - وجمعها: صِدُوقٍ، مثل: "قرية، وقرى" وأصدقها

بالألف: أعطاهَا صِدَاقَهَا⁽⁸⁾.

ومعناه في اللغة من الصدق، وهو إلزام مالي مخصوص، وهو ملزم كالصدق المأخوذ منه.

الصِّدَاقُ اصطلاحًا:

هو العوض المسّعى في عقد النكاح أو بعده، وما قام مقامه، وله ثمانية أسماء:

1- الصِّدَاق. 2- المهر. 3- النحلة. 4- الفريضة. 5- الأجر. 6- العقر. 7- الحياء. 8- العلائق.



وقيل: ما يجعل للزوجة في نظير الاستمتاع بها، أو ما وجب بنكاح أو وطء أو تفويت بضع قهراً كرضاع ورجوع شهود، وصداق المثل: ما يرغب مثل الزوج في مثل الزوجة باعتبار دين، ومال، وجمال، وحسب ونسب وبلد⁽⁹⁾.

فمعناه في اصطلاح الفقهاء ما وضع للمرأة في الزواج جعلاً لا يصح الزواج إلا به، وهو مأمور به، وحكمه الوجوب والإلزام.

المبحث الأول: جوانب التكريم للمرأة في فرض الصداق لها في القرآن الكريم

تعددت جوانب التكريم للمرأة، وهو مما لا شك أنه من جمال الإسلام وواقعته، وأنه دين جاء لرأب الصدع الذي أحدثته الملل المنحرفة والديانات الفاسدة التي سادت قبله، فأراد الله تعالى أن يكون تشريعه كاملاً عدلاً لكل أحد، ومن ذلك ما جاء في حكم صداق المرأة، فالله جل وعلا فرضه للمرأة ليس بمثابة تعويض وحسب، بل زاد عليه التكريم أيضاً، وبذلك فالصداق للمرأة لا يعني تملكها به فتكون كالسلعة التي تُباع وتُشتري، بل هو موطن تكريم وتشريف لها، فهو يحمل كل معاني التشريف والمحبة والمودة والوفاء، وهذا ما سببته في عدة جوانب، مستعرضاً بذلك الآيات وما قاله العلماء حولها، وذلك في المطالب التالية:

المطلب الأول: تكريمها بفرض الصداق لها

لا شك أن فرض الصداق كان من باب التكريم؛ حتى تكون المرأة شيئاً ثميناً غالياً يُبذل فيه المال، وتُقطع إليه المفازات، وهذا لا ينافي أن الحياة الزوجية مبنية على التعاون والتكافل ومبادلة الحقوق، ولو كان للمرأة أن تطلب الطلاق لغياب الحقوق التي فرضت عليها مقابل الوفاء منها بالواجبات؛ لكان جديراً بالعقل بعد هذا أن تكون الزوجية من غير مقابل يعطيه الرجل للمرأة، لكن شريعة الإسلام العظيمة أوجبت لها الصداق من باب التكريم والإجلال؛ ولكونها ضعيفة ولا تقدر على الكسب الذي يقدر عليه الرجل، وهو ما يؤكد أن الإسلام قد جاء لرأب الصدع ومداواة الجروح وتكميل الفضائل ونزع التحريف، خاصة أن المرأة في الشرائع الأخرى قبل الإسلام، وحتى السماوي منه المحرف؛ كانت مهانة محرومة الحقوق والامتيازات.

بهذا اعتبر الصداق ووجوبه للمرأة في القرآن تكريماً وزيادة في الرعاية، وغير ذلك من سبل العطاء الذي لو صار إلى العقل المجرد لكان زائداً عن المطلوب منه.



فالله جل وعلا أوجب الصداق للمرأة في كتابه، فهو حق مالي أوجبه الشارع للمرأة على الرجل في عقد زواج، ويُفهم من هذا أنّ الحكم الشرعي في الصداق الوجوب، ودليله قوله تعالى: ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبَّنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ فَنَسَافِكُوهُ هِنَاءً مَرِيئًا﴾ [النساء: 4].

قال الإمام القرطبي رحمه الله في تفسيره لهذه الآية: "هذه الآية تدل على وجوب الصداق للمرأة وهو مجمع عليه"⁽¹⁰⁾.

ومما يدل على وجوب الصداق، أن الله جل وعلا في الآية السابقة عقَّب على لفظ الصداق بلفظ (نِحْلَةً).

ومعنى ذلك: ما ذكره الإمام الطبري رحمه الله في تفسيره فقال: "يعني بذلك تعالى ذكره: وأعطوا النساء مهورهن عطيةً واجبة، وفريضة لازمة"⁽¹¹⁾. فهو فرض لازم على الرجل يدفعه للمرأة، فهو حق خاص لها، فالله جل وعلا أضاف الصداق في الآية للنساء فقال: ﴿صَدُقَاتِهِنَّ﴾ ولم يقل: وأتوا النساء الصداق بدون إضافته لهن، ولذلك فإن إضافة الصداق لهن دليل على اتصاله بهن واستحقاقهن له وكأنه شيء لا ينفصل عنهن، وفيه أن الصداق ليس فيه حق لغيرهن، بل هو واجب لهن، وبذلك يتأكد بأن المهر ليس للرجل فيه منة ولا فضل، لأن الله أوجبه عليه.

قال ابن كثير رحمه الله: "إن الرجل يجب عليه دفع الصداق إلى المرأة حتمًا، وأن يكون طيب النفس بذلك، كما يمنح المنيحة ويعطي النحلة طيبًا بها، كذلك يجب أن يعطي المرأة صداقها طيبًا بذلك"⁽¹²⁾. وهذا من تكريم الله جل وعلا للمرأة، فلا يقول قائل بأنني أعطيتك هذا المهر تفضلاً وتكرمًا مني.

المطلب الثاني: تكريمها بتقوية جانب ضعفها وقلّة حيلتها

جعل الله تعالى من حكم وأهداف الصداق اعتبار جانب الاحتياط للمرأة لضعفها وقلّة حيلتها ومواساتها، ولذلك صار الصداق بمنزلة التعويض والمواساة للمرأة نتيجة لما تغير في حياتها، ولما تحملته من مسؤوليات وتبعات، وصار على كاهلها من حقوق يستوجب عليها أن توفي بها، وأن تأتي بها كما يريد زوجها الذي له عليها حق الطاعة والالستماع، فصار المهر إلى جانب أنه تكريم تعويضًا ومواساة لها يُجبر به خاطرها، ويكون عونًا معنويًا ودافعًا لها في استمرار الحياة بهذه التبعات، وكذلك ما جرى لها في انتقالها من عذراء إلى ثيب، ومن خروجها من بيت أبيها إلى بيت زوجها، ومن تغيير صفة حياتها في بيتها إلى حياة أخرى في بيت زوجها، وما يترتب عليها من واجبات شخصية



ومحيطة بها تأخذ منها مجهودًا وتركيزًا، وهذه حكمة شرعية أراد الله تعالى بها اعتبار جانب الاحتياط لها.

ولهذا جعله الله فريضة لازمة وواجبًا، بل وشرطًا لا يصح الزواج إلا به، كما جاء في المطلب الأول، ولم يحدد له مقدارًا لأجل هذا؛ وجعله الله تعالى موافقًا للفطرة، وقال للرجال: إن هذا الذي ترون إنما هو مقابل حقوقكم التي ترون لكم عليهن من حق المبيت في بيت الزوج والاستمتاع وغيره، ولهذا قال الله تعالى: ﴿وَكُنْ مِثْلَ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَالرِّجَالُ عَلَيْهِنَ دَرَجَةٌ﴾ [البقرة: 228].

فالآية أوجبت للرجال هذه الدرجة التي تقتضيها الفطرة؛ وأوجب للمرأة إعطاءها عوضًا ومكافأة في مقابل هذه الدرجة، وجعلها بذلك من قبيل الأمور العرفية؛ لتكون طيبة النفس مثلجة الصدر قريرة العين، بل وشمل المرأة بزيادة الاحتياط لها أن جعل على الرجل نفقتها، ولباسها وسكنها وعلاجها، وكل ما يختص بشأنها الشخصي، فالإزام الرجل بالمهر زيادة تكريم واحتياط لضعفها، وفيما عدا ذلك يتساوى الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات، وهذا من محاسن الإسلام، فالدرجة التي للرجل على المرأة تتبعها مسؤوليات تتناسب مع قدرات الرجل وتحمله لأعباء الحياة، من إدارة البيت والإشراف على شؤون الأسرة، والمرأة تتشارك معه في التربية والإرشاد والرعاية، ومع ذلك ضمن الإسلام لها ذمتها المالية المستقلة في صداقها، وجعل لها الحرية التامة فيه⁽¹³⁾.

ومن هنا فقد روعي هذا الجانب من الشريعة الملمة بأحوال الناس وما يطرأ على حياتهم من تجاوزات وتقلبات، وجعل صداق المرأة من الأمور والأدوات التي تكون لها احتياطًا وتحسبًا لظروفها والطارئ عليها، وهاهنا عناية لاثقة ينبغي أن يلتفت إلى الحكمة منها والهدف من تشريعها؛ وقد سبق أنه لأجل اكتمال هذا التكريم كان تشريع الصداق واجبًا وحتماً فريضة من الله تعالى.

المطلب الثالث: تكريمها بتحريم ما يناقض فرض الصداق لها

كانت الجاهلية قبل الإسلام ومن قبلها التشريعات السماوية المحرفة تعج بالمخالفات الاجتماعية الكثيرة، والتي تعيق بناء الحياة الزوجية بناء سليمًا، ومن هذا نكاح الشغار، الذي كان يتم دون صداق، ويتم عن طريق مبادلة ظالمة تكون فيها المرأة سلعة تستبدل بأخرى، ومنه أيضًا أن يكون الزواج على اتفاق التوارث بينهما دون صداق، فنحن هنا أمام ظاهرتين اثنتين كانتا مما يناقض حق المرأة الشرعي، إضافة إلى الأصل العام وهو تحريم الزواج بلا صداق تكرم به المرأة وتعلو به قيمتها وشأنها، وسأبين تلك الصور غير الشرعية في النكاح، والتي كانت مرتكزة على تفويت حق المرأة في صداقها:



الأولى: نكاح الشغار

وزواج الشِّغار هو نوع كان شائعاً في الجاهلية، وهو جعل المرأة مهراً لامرأة أخرى، على معنى: تُزَوِّج من رجل على أن يعطي هذا الرجل ابنته أو أخته لمن يتزوّج هو ابنته أو أخته، فزواج الشِّغار مبادلة تخلو تماماً من تكريم المرأة واحترامها، ففي أثناء قيام الحياة الزوجية لا بد من إنصاف المرأة وتكريمها، وصون شخصيتها وذاتيتها واستقلالها، فأوجب على الرجل - خلافاً للأعراف الغربية - منح المرأة صِداقاً (مهراً) على سبيل التكريم لا التعويض فحسب؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً﴾ [النساء: 4]⁽¹⁴⁾.

وقد حرم النبي ﷺ هذا النوع من الزواج؛ فعن نافع، عن ابن عمر رضي الله عنهما: "أن رسول الله ﷺ نهى عن الشِّغار، والشغار أن يزوج الرجل ابنته على أن يزوجه الآخر ابنته، ليس بينهما صداق"⁽¹⁵⁾. والشغار من شغل المكان إذا خلا، سُمِّيَ بذلك لخلوه عن المهر ليس بينهما صداق، أي يكون تزويج كل منهما مهراً للأخرى، وعبارة الفقهاء: ويكون بضع كل منهما صداقاً للأخرى، والبضع هو الفرج؛ فلأجل خلوه عن المهر منع أن يكون نكاحاً صحيحاً، وهذا من باب إجلال المرأة وإعطائها حقوقها وتكريمها بفرض المهر لها.

الثانية: الزواج على التوارث أو ما يشابهه

وكان مشهوراً في الجاهلية أن يطلب الرجل المرأة له زوجة من غير صداق ولا مقابل، إلا أن يكون بينهما اتفاق على التوارث بينهما، فحرم القرآن ذلك بفرض الصداق ووجوب إتيانه، ثم خاطب الله الأزواج فأمرهم بإعطاء الزوجات مهورهن عن طيب نفس دون تلكؤ، رمزاً للمودة التي تقوم بين الزوجين، وعنواناً على المحبة وتكريماً للمرأة، فقال تعالى: ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً﴾ [النساء: 4].

وقد ذهب ابن عباس رضي الله عنهما إلى أن الخطاب في هذه الآية للأزواج، وكان الرجل يتزوّج بلا مهر، يقول: أرثك وترثيني، فتقول: نعم، فأمروا أن يسرعوا إلى إيتاء المهور، وقيل: الخطاب للأولياء⁽¹⁶⁾. أخرج ابن أبي حاتم عن أبي صالح قال: كان الرجل إذا زوّج أيمًا (وهي المرأة التي لا زوج لها) أخذ صداقها دونها، فبهام الله عن ذلك، ونزلت: ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ﴾⁽¹⁷⁾، ثم قال الله في آخر الآية: ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبَّنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنَيْئًا مَرِيئًا﴾ معناه: فإن طابت نفوسهن بإعطائكم



شيئاً من المهر من غير ضرار ولا خديعة، فكلوه هنيئاً مريئاً، أي يحلّ لكم ذلك ولا ذنب عليكم في أخذه، لا تخافون في الدنيا مطالبة، ولا في الآخرة تبعه... وقد دلت هذه الآية على أمور منها: أن الفروج لا تستباح إلا بصداق ملزم، سواء سُئِيَ ذلك في العقد أو لم يسمّ، وأن الصداق ليس في مقابلة الانتفاع بالبضع؛ لأنّ الله تعالى جعل منافع النكاح من قضاء الشهوة، والتوالد، مشتركة بين الزوجين⁽¹⁸⁾.

وبتحريم هاتين الصورتين، وإبطال وسقوط الزواج من غير صداق استبان كيف كان القرآن والإسلام مؤكدين على هذه المسألة، وعلى ترسيخها في الواقع وفرضها، والحيلولة دون وقوعها، وهي تجاوز المرأة في حقها، وترك التكريم اللائق بها من خلال فرض الصداق المناسب لها ولوضعها الاجتماعي، ولم يكن ذلك إلا بفرضه وتحريم ما يناقضه أياً كان عرفاً أو عادة أو طبعاً أو حتى اتفاقاً غير مضر بغيرهما، والله تعالى أعلم.

المطلب الرابع: تكريمها بأحقية التملك والتصرف في صداقها

إن الله جل وعلا أثبت للمرأة في فرض الصداق لها أحقية التملك، فللمرأة حق التملك، ليس لأحد أن ينازعها في ملكها، ونهى الله جل وعلا عن سلب المرأة حقها وهو الصداق، فعندما يحصل الطلاق أو الخلاف بين الزوجين أو العضل، نبه الله على عدم الأخذ من هذا الصداق شيئاً، قال الله جل وعلا: ﴿أَطْلُقْ مَرَّتَانٍ فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَنٍ وَلَا يُحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئاً إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ﴾ [البقرة: 229].

وهذا المعنى أشار إليه الإمام الطبري في تفسيره؛ فقال: "ولا يحلّ لكم أيها الرجال، أن تأخذوا من نسائكم، إذا أنتم أردتم طلاقهن شيئاً مما أعطيتموهن من الصداق"⁽¹⁹⁾. فلأجل أنه حق خالص لها حرم أن يؤخذ منه شيء ولو كان قليلاً، وهو المقصود بكلمة شيء، أي: أي شيء قليلاً كان أو كثيراً، مالا كان أو عيناً أو غيره.

وقال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يُحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَرْتُوا النِّسَاءَ كَرْهًا وَلَا تَعْضُلُوهُنَّ لِتَذَهَبُوا بِبَعْضِ مَا آتَيْتُمُوهُنَّ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفِدْحَةٍ مَبِينَةٍ وَعَاشِرُوهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ فَإِنْ كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئاً وَيَجْعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 19] فهاتان الآيتان بيّنتا عدم الأخذ من حق المرأة شيئاً، وهذا دليل على حقها في التملك المطلق، وهو من جوانب التكريم والاعتبار لها في ديننا الحنيف.

قال الإمام الخازن في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ مِثْلَهُ ۖ فَإِنْ طَبَّنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنَيْئًا رِّبَاً﴾: "وفي الآية دليل على إباحة هبة المرأة صداقها، وأنها تملكه ولا حق للولي فيه" (20). فالصداق دليل على أحقية المرأة في التملك، وهذا من تشريف الإسلام لها، وأنها ذات قيمة، وهو يدل على أنها أحق به، وليس لأحد أن يسلمها هذا الملك الذي أقره لها الإسلام.

ومما يترتب على هذا الجانب التكريمي أن الله أعطاها حرية التصرف فيما تملكه، فليس لها مجرد التملك فحسب، بل لها فوق ذلك حرية التصرف، وبدل ذلك على أن الإسلام يعاملها معاملة الأهلية الكاملة، فلم ينتقصها أو يقلل من كفاءتها، حيث أعطاها الحرية التامة في التصرف فيما تملكه، والصداق خير شاهد على ذلك، فالله جل وعلا بيّن ذلك في كتابه فقال: ﴿وَأَتُوا النِّسَاءَ صَدَقَاتِهِنَّ مِثْلَهُ ۖ فَإِنْ طَبَّنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنَيْئًا رِّبَاً﴾ [النساء: 4].

فإن الله جل وعلا منحها الحق في إعطاء زوجها ممّا تملكه عن طيب نفس منها، فلم يأمرها أمراً فرضه عليها، بل اشترط طيبة نفسها في ذلك، وهذه أكمل صور الحرية التي تتمتع بها المرأة، فالله جل وعلا فرض لها الصداق ملكاً وحقاً لها، ثم منحها الحرية المطلقة في التصرف فيه، قال الإمام السعدي رحمه الله حول هذه الآية: "وفيه دليل على أن للمرأة التصرف في مالها - ولو بالتبرع - إذا كانت رشيدة، فإن لم تكن كذلك فليس لعطيها حكم، وأنه ليس لوليها من الصداق شيء، غير ما طبأت به" (21).

وهذا الجانب من أبرز الجوانب في تشريف المرأة، فالحرية هي ما ينشده كل البشر، فالله جل وعلا منح المرأة حرية مطلقة برضاها، وهذا واضح في إعطائها الحق في التصرف في مالها بما تشاء، فأخرجها من ذل الجاهلية إلى عز الإسلام، حيث كانت الجاهلية لا تعتبر المرأة شيئاً، وهذا عام في كل الجاهليات، وليست الجاهلية محصورة فيما قبل زمن النبوة، بل كل دعوى تخالف الإسلام الصحيح فهي جاهلية تريد للمرأة أن تكون مبتذلة نفعية، لا مكانة لها ولا قيمة، فالإسلام جاء بكل ما يحفظ للمرأة حقها ويرعى مكانتها، فالحمد لله على نعمة هذا الدين وتمامه.

المبحث الثاني: أسرار التكريم في فرض الصداق للمرأة في القرآن الكريم

عند إمعان النظر يُلاحظ تعدد أسرار هذا التكريم؛ ما بين أسرار تتعلق بالفقه الإسلامي، وبين توازنات في باب العمل بالفروع، ومنها حقها في الإرث ونصيبها مقابل نصيب إخوتها الذكور، وكذلك نصيبها من زوجها بعد وفاته مقابل نصيبه هو بعد وفاتها (22)، ولذلك فإن الصداق جاء بمثابة



التعويض لها والإكرام ورأب صدع قد ينفذ إلى نفسها، ولكن شريعة الإسلام التي كان من أهم سماتها التكامل والالتئام كان لها أسرار أعمق وأجل في موضوع الصداق، قد تشعبت إلى أسرار فقهية ونفسية وأسرار مجتمعية، نتفقد ما جاء من هذه الأسرار في هذا المبحث، والذي فيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: أسرار فقهية

للصداق أسرار فقهية تابعة للمقاصد العليا للشريعة الإسلامية، ومن ذلك التوازن في الحقوق والواجبات، والداعي إليه التواصل والتكامل الحادث بين فروع الشريعة، ومن ذلك أن الصداق مقابل نصف الميراث الذي تأخذه المرأة، وقد فرض الله للرجل ضعف نصيب المرأة؛ لأن الرجل أوجب عليه الإسلام فرائض مالية لم يفرضها على المرأة، منها دفع المهر، ومنها النفقة على الزوجة والأولاد والوالدين الفقيرين، زيادة على أن عليه حماية هؤلاء، والدفاع عنهم فهو في حاجة إلى المال، بخلاف المرأة فحاجتها في الجملة إلى المال قليلة⁽²³⁾.

وكذلك لنعلم أن الشارع الحكيم عندما فرض لها نصف ميراث الرجل كرمها وعززها، ثم إن ميراثها أحياناً يكون ربع التركة، أو نصفها، أو ثلثها لاثنتين فما فوق، وقد تراث المال كله فرضاً، إذا لم يرث غيرها، فالرجل مع كل ذلك مسؤول عن دفع المهر، والمرأة تأخذه كاملاً غير منقوص، تتصرف به ما تشاء. ومن أسرار الفقهية أنه ليس للصداق حد لشرف مكانتها، فإن الله عز وجل لم يجعل حداً لهذا الصداق، بل عبّر الله عنه في القرآن الكريم بالقنطار الكثير، وهذا يدل على أن حقها على الرجل ليس له حدود، ويدل أيضاً على أن الصداق ليس مقابلاً أو عوضاً عن جسدها وذاتها بأن يكون بقيمة معينة محددة، وهذا من تكريم الله جل وعلا لها، ودليل ما سبق هو قول الله تعالى: ﴿وَإِنْ أَرَدْتُمْ أَنْتَبَدِلَ زَوْجَ مَكَانٍ زَوْجٍ وَأَنْتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بِهْتِنًا وَإِنَّمَا مِينًا﴾ [النساء: 20].

قال ابن عاشور رحمه الله: "والقنطار هنا مبالغة في مقدار المال المعطى صداقاً، أي: ما لا كثيراً، كثرة غير متعارفة، وهذه المبالغة تدل على أن إيتاء القنطار مباح شرعاً؛ لأن الله لا يمثل بما لا يرضى شرعه مثل الحرام"⁽²⁴⁾.

فالصداق لها عطية ومنحة؛ وذلك تكريماً لها وتقديراً لمكانتها، فالمرأة صداقها لا ينتهي له ولا حد، والتعبير القرآني بالقنطار يدل على عدم الحصر؛ لأن هذا الصداق هو رمز مودة وتعبير لقدر مكانتها، أما حقها مقابل مكانتها فليس له حد.



المطلب الثاني: أسرار نفسية

وهذا معناه أن الله تعالى العالم بخبايا النفوس علم من مجاري النفوس أن المرأة تشعر بنوع من الضِّعة إذا لم تُكْرَم هذا التكريم أو تقدر هذا التقدير، وقد شرعت المتعة في حال طلاق المرأة قبل الفرض لها بدلاً عن الصداق لأجل هذا، وكذلك فرض لها نصف المهر بعد تسميته وقبل الدخول بها، وهذا كله مراعاة لما يعتمل في نفسها حال انكسارها بعد حصول الطلاق، بل حتى المطلقة بعد الدخول بها أوجب لها المتعة المطلقة، وكل ذلك ذكره الله في هذه الآيات الكريمة، قال تعالى: ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ مَا لَمْ تَمْسُوهُنَّ أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً وَمَتَّعُوهُنَّ عَلَى الْمَوْسِعِ قَدْرَهُ وَعَلَى الْمَقْتَرِ قَدْرَهُ مَتَّعًا بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ ﴿٣٦﴾ وَإِنْ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنَصِفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ الزِّكَاكِ وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٣٧﴾﴾ [البقرة: 236-237].

قال الشيخ السعدي: "ليس عليكم يا معشر الأزواج جناح وإثم، بتطبيق النساء قبل المسيس، وفرض المهر، وإن كان في ذلك كسر لها، فإنه يجبر بالمتعة، فعليكم أن تمتعوهن بأن تعطوهن شيئاً من المال، جبراً لخواطرهن... فهذا حق واجب ﴿عَلَى الْمُحْسِنِينَ﴾ ليس لهم أن يبخسوهن، فكما تسبوا لتشوفهن واشتياقهن، وتعلق قلوبهن، ثم لم يعطوهن ما رغبن فيه، فعليهن في مقابلة ذلك المتعة، فله ما أحسن هذا الحكم الإلهي، وأدله على حكمة شارعهِ ورحمته، "ومن أحسن من الله حكماً لقوم يوقنون؟" (25).

وقال وهبة الزحيلي: "وتكون المتعة تطيباً لنفس المرأة المطلقة، وجبراً لخواطرها، وتستحب المتعة لسائر المطلقات بالوجه الذي يحسن في الشرع والمروءة، وهذا الحق على الذين يحسنون المعاملة، وينظرون إلى المستقبل لتحسين السمعة والعلاقة، قال الله تعالى: ﴿وَلَمَّا طَلَّقْتِ مَتَّعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ﴿٣٨﴾﴾ [البقرة: 241]" (26).

ونلاحظ أن هذا الحكم في المطلقة التي لم يُفرض لها صداق، حيث أوجب الشارع لها متعة مراعاة لما حصل لها من أثر نفسي بسبب طلاقها، ومنه يُعرف أن الصداق لحكمة أوسع من قضية مال يُعطى للمرأة، بل مكانته عندها أبلغ من ذلك، وخاصة في الجانب النفسي، ولذلك أوجب الله لها هذا الحكم، وكذلك من فُرض لها صداق، ولم يُدخَل بها أوجب الله لها نصف الصداق، وهذا فيه



بيان بأن الصداق ليس لأجل الاستمتاع بها فحسب، بل فيه تقدير لمكانتها ومراعاة لجوانبها النفسية بعد الطلاق، فالله أعلم وأحكم بما يصلح لعباده.

وهذه أسرار نفسية يراعى فيها جانب المرأة في هذا الحكم الشرعي؛ تكريمًا وتقديرًا لها، وهذا من عظمة هذا التشريع الذي يُراعى فيه حتى النفوس المكسورة وما يصلح لها، وبذلك لا بد من تجلية هذه الأسرار للمجتمع، وهذا كله في حكم واحد من أحكام الشريعة وهو الصداق.

المطلب الثالث: أسرار اجتماعية

إن مشروعية الصداق ثابتة بالقرآن الكريم كما ذكرنا، وهو يرفع من شأن المرأة اجتماعيًا، ويعلي من قدرها، ولا يعتبر الصداق ثمنًا للمرأة كما يزعم الحاقدون على الإسلام والناقمون عليه بل هو عين التكريم للمرأة.

وتتجلى هذه الأسرار الاجتماعية في فرض الصداق للمرأة، فيما يلي:

- تكريم المرأة بأن تكون هي المطلوبة لا الطالبة، وهي التي يسعى إليها الرجل لا التي تسعى إلى الرجل، فهو الذي يطلب ويسعى ويبدل، على عكس الأمم التي تكلف المرأة أن تبذل هي للرجل من مالها، أو مال أهلها، حتى يقبل الزواج منها.
- إظهار الرجل رغبته في المرأة ومودته لها، فما يقدمه من الصداق هو إثبات مصداقيته لمحبتها ورغبته في نكاحها، فهو يعطيها هذا المال نحلة منه، أي عطية وهدية وهبة منه، لا ثمنًا للمرأة مقابل زواجه بها، فالمرأة ثمينة في الإسلام، فلا يمكن الوصول لها بمجرد علاقة أو تفاهم شفهي كما في مجتمعات الضلال، بل يقدّم الرجل ما يثبت صدقه في الرغبة في نكاحها.
- من الأسرار التي شرف الله بها المرأة في فرض الصداق لها، هو الإشعار بجدية الرجل في زواجه بها، فالمرأة ليست ملهاة يتسلّى بها الرجال، فيقول الرجل للمرأة: تزوجتك ويربطها به، ثم لا يلبث أن يدعها ليجد أخرى يقول لها مثل ما قال للأولى وهكذا، فبذل المال دليل على أن الرجل جادٌ في طلبه للمرأة، جادٌ في الارتباط بها، وإذا كان الناس فيما هو دون الزواج وحياة الأسرة يدفعون رسومًا وتأمينات وعرايين، دلالة على الجدية، فلا غرو أن تكون حياة الأسرة أحق بذلك وأولى، ومن هنا يفرض الإسلام نصف المهر على من تزوج ثم طلق قبل أن يدخل بالزوجة أو يمسه، تقديرًا لهذا الميثاق الغليظ والرباط المقدس، مما يدل على أن

الاستمتاع ليس هو الأساس، فهنا لم يحدث أي استمتاع، قال تعالى: ﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَلَا تَنْسُوا الْفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٣٧﴾﴾ [البقرة: 237].

- من الأسرار الاجتماعية كذلك أن الإسلام أوجب على الرجل الحماية الكاملة للمرأة، وذلك أن جعل القوامة والمسؤولية على الأسرة بيد الرجل؛ لقدرتة الفطرية على التحكم في انفعالاته أكثر من المرأة، ولأنه أقدر الجنسين على إدارة هذه الشركة، فمن العدل أن يغرم الرجل في مقابل هذا الحق الذي أُعطي له، حتى لا يتهاون في هدم الأسرة لأدنى سبب؛ لأنه الغارم في بنائها، فإذا تهدمت كان هدمها خسارة عليه وعلى أسرته.

النتائج والتوصيات:

أولاً: أهم النتائج

- بين البحث أن التشريع الإسلامي قد حمل بعداً تكريمياً في أمر الصداق ظهر من خلال نصوص القرآن الكريم.
- أوضح البحث أن تكريم المرأة من خلال الصداق قد شمل جوانب عدة من أهمها إكرام مكانتها والاحتياط لضعفها.
- بين البحث أن الشرع الحنيف قد حرم ما يناقض الصداق لما فيه من أهمية للمرأة مثل نكاح الشغار والتوارث.
- أوضح البحث أن الصداق قد حمل أسراراً فقهية أهمها التوازن في الحقوق والواجبات.
- بين البحث أن الصداق يحمل أسراراً نفسية للمرأة من أهمها إرضاء نفسها ودفع نزغ الشيطان والتمرد عنها.
- بين البحث أن الصداق يحقق أسراراً اجتماعية للمرأة والأسرة، وهذا فيه بُعد للمحافظة على هذا الكيان من الانهيار والتفكك.

ثانياً: التوصيات

- أوصي بمتابعة مزيد من البحوث والدراسات التي تبين حكم الشريعة من خلال القرآن في التشريعات الخاصة بالأحوال الشخصية.



- أوصي بإمعان النظر والبحث في التراث الإسلامي العظيم لمعرفة أوجه الجمال فيه؛ وذلك لبيان عظمته من جهة، والرد على حملات التشويه من جهة أخرى.

الهوامش والإحالات:

- (1) هو عجز بيت لزهير بن أبي سلمى في معلقته. وهو من بحر الطويل، وتمامه: وَمَنْ يَغْتَرِبْ يَحْسِبْ عَدُوًّا صَدِيقَهُ.. وَمَنْ لَمْ يُكْرَمْ نَفْسَهُ لَمْ يُكْرَمْ. ابن أبي سلمى. ديوانه: 70/1. ينظر: الزبيدي، تاج العروس: 337/33.
- (2) الحميري، شمس العلوم: 5819/9.
- (3) عمر، وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة: 1922.
- (4) رضا، معجم متن اللغة: 55.
- (5) البيت من المتقارب ولا تعرف له نسبة. يعقوب، المعجم المفصل في شواهد العربية: 73/7. ينظر: الزبيدي، تاج العروس: 337/33.
- (6) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة: 339/3.
- (7) البركتي، التعريفات الفقهية: 127/1.
- (8) ينظر: البعلي، المطالع على ألفاظ المقتنع: 1/396. الزرقاني، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك: 3/193.
- (9) ينظر: نفسهما، الصفحات نفسها.
- (10) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 5/24.
- (11) الطبري، جامع البيان: 7/552.
- (12) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم: 2/213.
- (13) ينظر: الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج: 5/55.
- (14) زهرة، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي: 1/72.
- (15) البخاري، صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب الشغار، حديث رقم (5112). مسلم، صحيح مسلم، كتاب النكاح، باب تحريم نكاح الشغار وبطلانه، حديث رقم (1415).
- (16) السيوطي، الدر المنثور: 2/119.
- (17) ابن أبي حاتم، تفسير القرآن العظيم: 2/860.
- (18) ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب: 4/240.
- (19) الطبري، جامع البيان: 4/549.
- (20) الخازن، لباب التأويل في معاني التنزيل: 1/340.
- (21) السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان: 1/163.
- (22) هناك حالات تراث فيها المرأة مثلما يرث الرجل؛ كالأبوين، وقد تراث أكثر من الرجل، إذا كانت وحيدة أبياً، وليس لها إخوة، فتراث أكثر من الرجال العصبية.
- (23) ينظر: الهلالي، تعليم الإناث وتربيتهن: 30.
- (24) ابن عاشور، التحرير والتنوير: 4/289.



- (25) السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان: 105/1.
 (26) الزحيلي، التفسير الوسيط للزحيلي: 133/1.

المراجع:

- 1) البركتي، محمد عميم الإحسان المجددي، التعريفات الفقهية، دار الكتب العلمية، بيروت، 2003م.
- 2) البعلبي، محمد بن أبي الفتح بن أبي الفضل، المطلع على ألفاظ المقنع، تحقيق: محمود الأرنؤوط، وياسين محمود الخطيب، مكتبة السوادي، جدة، 2003م.
- 3) ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد بن إدريس، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: أسعد محمد الطيب، مكتبة نزار مصطفى الباز، السعودية، 1419هـ.
- 4) الحميري، نشوان بن سعيد اليمني، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تحقيق: حسين بن عبد الله العمري، و مطهر بن علي الإرياني، و يوسف محمد عبد الله، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1999م.
- 5) الخازن، علي بن محمد بن إبراهيم، لباب التأويل في معاني التنزيل، تحقيق: محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415هـ.
- 6) الرازي، محمد بن عمر بن الحسن، مفاتيح الغيب، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م.
- 7) رضا، أحمد، معجم متن اللغة، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1960م.
- 8) الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: مجموعة من المختصين، دار الهداية، الكويت، 1965م.
- 9) الزحيلي، وهبة بن مصطفى، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دار الفكر، دمشق، 1418هـ.
- 10) الزرقاني، محمد بن عبد الباقي بن يوسف، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الثقافة، القاهرة، 2003م.
- 11) أبو زهرة، محمد، الجريمة والعقوبة في الفقه الإسلامي، دار الفكر العربي، القاهرة، 1998م.
- 12) زهير، ابن أبي سلمى، ديوان زهير بن أبي سلمى، تحقيق: حمدو طماس، دار المعرفة، بيروت، 2002م.
- 13) السعدي، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، تحقيق: مسعد الصميل، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2000م.
- 14) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الدر المنثور، دار الفكر، بيروت، د.ت.
- 15) الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، بيروت، 2000م.
- 16) ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، التحرير والتنوير: تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، الدار التونسية، تونس، 1984هـ.
- 17) عمر، أحمد مختار عبد الحميد، وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، بيروت، 2008م.
- 18) ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة. تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، 1979م.



- 19) القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1964م.
- 20) ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة، الرياض، 1999م.
- 21) الهلالي، محمد نقي الدين بن عبد القادر، تعليم الإناث وتربيتهن، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، السنة الثانية، ع4، 1390هـ.
- 22) يعقوب، إميل بديع، المعجم المفصل في شواهد العربية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996م.

Arabic References

- 1) al-Brkty, Muḥammad ‘Umaym al-iḥsān almjdyy, al-T‘ryfāt al-Fiḥīyah, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 2003, (in Arabic).
- 2) al-Ba‘lī, Muḥammad ibn Abī al-Faṭḥ ibn Abī al-Faḍl, al-Muṭlī ‘alā alfāz al-Muqni‘, Ed. Maḥmūd al-Arnā‘ūt, & Yāsīn Maḥmūd al-Khaṭīb, Maktabat al-Sawādī, Jiddah, 2003, (in Arabic).
- 3) Ibn Abī Ḥātim, ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Idrīs, tafsīr al-Qur‘ān al-‘Aẓīm, Ed. As‘ad Muḥammad al-Ṭayyib, Maktabat Nizār Muṣṭafā al-Bāz, al-Sa‘ūdīyah, 1419h. 4) al-Ḥimyarī, Nashwān ibn Sa‘īd al-Yamanī, Shams al-‘Ulūm & dawā’ kalām al-‘Arab min alklwm, Ed. Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh al-‘Umarī, wa Muṭahhar ibn ‘Alī al-Iryānī, wa Yūsuf Muḥammad ‘Abd Allāh, Dār al-Fikr al-mu‘āṣir, Bayrūt, 1999, (in Arabic).
- 4) al-Ḥimyarī, Nashwān ibn Sa‘īd al-Yamanī, Shams al-‘Ulūm & Dawā’ kalām al-‘Arab min alklwm, Ed. Ḥusayn ibn ‘Abd Allāh al-‘Umarī, & Muṭahhar ibn ‘Alī al-Iryānī, & Yūsuf Muḥammad ‘Abd Allāh, Dār al-Fikr al-mu‘āṣir, Bayrūt, 1999, (in Arabic).
- 5) al-Khāzin, ‘Alī ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm, Lubāb al-ta‘wīl fī ma‘ānī al-tanzīl, Ed. Muḥammad ‘Alī Shāhīn, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 1415, (in Arabic).
- 6) al-Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar ibn al-Ḥasan, Mafātīḥ al-ghayb, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 2000, (in Arabic).
- 7) Riḍā, Aḥmad, Mu‘jam matn al-lughah, Dār Maktabat al-ḥayāh, Bayrūt, 1960, (IN ARABIC).



- 8) alzzabydy, Muḥammad ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-Razzāq, Tāj al-‘arūs min Jawāhir al-Qāmūs, Ed. majmū‘ah min al-mukhtaṣṣin, Dār al-Hidāyah, al-Kuwayt, 1965m
- 9) al-Zuḥaylī, Wahbah ibn Muṣṭafá, al-tafsīr al-munīr fī al-‘aqīdah & al-sharī‘ah & al-manhaj, Dār al-Fikr, Dimashq, 1418, (in Arabic).
- 10) al-Zurqānī, Muḥammad ibn ‘Abd al-Bāqī ibn Yūsuf, sharḥ al-Zurqānī ‘alá Muwaṭṭa‘ al-Imām Mālik, Ed. Ṭahā ‘Abd al-Ra‘ūf Sa‘d, Maktabat al-Thaqāfah, al-Qāhirah, 2003, (in Arabic).
- 11) Abū Zahrah, Muḥammad, al-jarīmah & al-‘uqūbah fī al-fiqh al-Islāmī, Dār al-Fikr al-‘Arabī, al-Qāhirah, 1998, (in Arabic).
- 12) Zuhayr, Ibn Abī Salmá, Dīwān Zuhayr ibn Abī Salmá, Ed. Ḥamdū ṭmās, Dār al-Ma‘rifah, Bayrūt, 2002, (in Arabic).
- 13) al-Sa‘dī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Nāṣir ibn ‘Abd Allāh, Taysīr al-Karīm al-Raḥmān fī tafsīr kalām al-Mannān, Ed. Mus‘ad alshmyl, Mu‘assasat al-Risālah, Bayrūt, 2000, (in Arabic).
- 14) al-Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr, al-Durr al-manthūr, Dār al-Fikr, Bayrūt, (in Arabic).
- 15) al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr, Jāmi‘ al-Bayān fī Ta‘wīl al-Qur‘ān, Ed. Aḥmad Muḥammad Shākir, Mu‘assasat al-Risālah, Bayrūt, 2000, (in Arabic).
- 16) Ibn ‘Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir ibn Muḥammad, al-Taḥrīr & al-tanwīr: taḥrīr al-ma‘ná al-sadīd & tanwīr al-‘aql al-jadīd min tafsīr al-Kitāb al-Majīd, al-Dār al-Tūnisīyah, Tūnis, 1984, (in Arabic).
- 17) ‘Umar, Aḥmad Mukhtār ‘Abd al-Ḥamīd, & ākharūn, Mu‘jam al-lughah al-‘Arabīyah al-mu‘āshirah, ‘Ālam al-Kutub, Bayrūt, 2008, (in Arabic).
- 18) Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris ibn Zakarīyā, Mu‘jam Maqāyīs al-lughah, (in Arabic). Ed. ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1979, (in Arabic).
- 19) al-Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad, al-Jāmi‘ li-aḥkām al-Qur‘ān, Ed. Aḥmad al-Baraddūnī, & Ibrāhīm Aṭṭafayyish, Dār al-knab al-Miṣrīyah, al-Qāhirah, 1964, (in Arabic).



- 20) Ibn Kathīr, Ismā‘īl ibn ‘Umar, tafsīr al-Qur‘ān al-‘Azīm, Ed. Sāmī ibn Muḥammad Salāmah, Dār Ṭaybah, al-Riyāḍ, 1999, (in Arabic).
- 21) al-Hilālī, Muḥammad Taqī al-Dīn ibn ‘Abd al-Qādir, Ta‘līm al-ināth wtrbythn, al-Jāmi‘ah al-Islāmiyah, al-Madīnah al-Munawwarah, al-Sunnah al-thāniyah, 14, 1390, (in Arabic).
- 22) Ya‘qūb, Imīl Badī‘, al-Mu‘jam al-Mufaṣṣal fī shawāhid al-‘Arabīyah, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 1996, (in Arabic).





الدلالات التربويّة في علم مختلف الحديث ومشكله

د. خديجة بنت عمرو بن هاشم الهاشمي*

kahashimi@uqu.edu.sa

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى إبراز الدلالات التربوية لعلم مختلف الحديث ومشكله، والتأكيد على ذلك باستخراج وبيان الدلالات التربوية المتضمنة بعض الأحاديث المختلفة والمشكلة، التي تتناول جوانب حياتية مختلفة، وينقسم البحث إلى مقدمة ومبحثين وخاتمة على النحو التالي: المبحث الأول: لمحة موجزة عن نشأة علم مختلف الحديث ومشكله، المبحث الثاني: الدلالات التربوية لبعض الأحاديث المشكلة والمختلفة، ولتحقق ذلك استخدم المنهج الوصفي والاستنباطي، وقد توصل البحث لعدة نتائج أبرزها: أن دراسة علم مختلف الحديث ومشكله وتفقه الباحث التربوي فيه يكسبه ملكات علمية، وشرعية، تؤهله للعمل التربوي في ضوء المصادر الشرعية، وأن الأحاديث التي ظاهرها التعارض أو الإشكال مليئة بالدلالات التربوية إذا فهم الباحث التربوي كيف يمكن الجمع بينها، كذلك إكساب المربي والمتربي الطمأنينة، واليقين، بثبات التربية الإسلامية المستقاة من أهم مصادرها وهو الحديث النبوي.

الكلمات المفتاحية: الدلالات التربوية، مختلف الحديث، الحديث النبوي، التربية الإسلامية.

* أستاذ الأصول الإسلامية للتربية المساعد - قسم التربية الإسلامية والمقارنة - كلية التربية - جامعة أم القرى - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: الهاشمي، خديجة بنت عمرو بن هاشم، الدلالات التربويّة في علم مختلف الحديث ومشكله، مجلة الآداب، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، مج 11، ع 3، 2023: 535-565.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



Educative Implications of Mukhtalef Conflicting Narration and Mushkil Ambiguous Narration Hadiths

Dr. Khadijah Bint Amr Bin Hashim Al-Hashimi*

kahashimi@uqu.edu.sa

Abstract:

This study aims to highlight the educative implications of Mukhtalef Conflicting Narration and Mushkil Ambiguous Narration Hadiths Science which address different aspects of life. The study is divided into an introduction, two sections, and a conclusion. Section one provided a brief overview of the emergence of Mukhtalef Conflicting Narration and Mushkil Ambiguous Narration Hadiths Science. Section two discussed the educative implications of some Mukhtalef Conflicting Narration and Mushkil Ambiguous Narration Hadiths Science .. To achieve the purpose of the study, a descriptive and deductive approach was used. Result showed that studying Mukhtalef Conflicting Narration and Mushkil Ambiguous Hadith Science equipped Islamic scholar educators with the needed Islamic law knowledge, qualifying them to work in light of religious sources. Moreover, Hadiths apparently contradictory or problematic were shown to be rich in pedagogical implications if the concerned scholar realized how to reconcile them. It was also concluded that a firm Islamic education derived from the Prophet's Hadith instilled reassurance and certainty within both educators and learners.

Keywords: Educative implications, Mukhtalef Contradictory Narration Hadith, Hadith of the Prophet, Islamic education.

*Assistant Professor of Islamic Principles Education, Department of Islamic and Comparative Education, Faculty of Education, Umm Al-Qura University, Saudi Arabia

Cite this article as: Al-Hashimi, Khadijah bint Amr bin Hashim, Educative Implications of Mukhtalef Conflicting Narration and Mushkil Ambiguous Narration Hadiths, Journal of Arts, Faculty of Arts, Tamar University, Yemen, V 11, I 3, 2023: 535 -565.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، القائل في محكم التنزيل: ﴿يَأَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَهِيدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ﴿٤٥﴾ وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا ﴿﴾ [الأحزاب: 45، 46]، والصلاة والسلام على رسول الله محمد بن عبد الله، وعلى آله وصحبه أفضل الصلاة وأتمّ التسليم.

وبعد؛

فإنّ من المقرر شرعاً أنّ الرسول ﷺ أعلم الخلق بكتاب الله عز وجل، أنزله الله عليه، وأمره ببيانه، قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: 44] ومن هنا كانت السنة النبوية أصلاً من أصول الدين، تلي كتاب الله عز وجل الذي هو أصل الأصول، ومنع العلوم قال تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: 59].

ومن هذين الأصلين تنبثق العلوم وإليهما تعود، فهما وحيٌّ من رب العالمين خالق البشر، والعليم بأحوالهم، وبما يصلح دنياهم وآخرهم، قال جل ثناؤه: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك: 14]، ومن كمال علمه، وجميل لطفه سبحانه: أن جعل النبي ﷺ مبلِّغاً لهذا الدين، وقدوةً للعالمين، وجعل اتِّباعه واقتفاء آثاره سبباً للفلاح في الدنيا والآخرة.

ومن العلوم التي تنبثق عن هاتين المشكاتين: التربية الإسلامية التي تصطبغ بصبغتهما، وتشتق مبادئها وقيمها ودلالاتها وتطبيقاتها التربوية منهما؛ فكانت لها الريادة بين مختلف أنواع التربية في العصور القديمة والحديثة، بينما التربية الإسلامية ثابتة بثبات أصلها، يقول من تقدّست أسماؤه: ﴿أَفَمَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَى تَقْوَىٰ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٍ خَيْرٍ أَمْ مَنْ أَسَّسَ بُنْيَانَهُ عَلَىٰ شَفَا جُرُفٍ هَارٍ فَانْهَارَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [التوبة: 109]، فشتان بين من يزرع ليحصد في أرض سبخة، ومن يزرع ليحصد في أرض خصبة.

ولما كان علمٌ مختلف الحديث ومشكله فرعاً من فروع علم السنة النبوية؛ فقد اكتسب أهميته من أهمية ما يتعلق به، وهو فقه الحديث، وقد عني به أئمة الحديث عناية عظيمة؛ فعده بعضهم نصف العلم، قال الإمام علي بن المديني رحمه الله: "التفقه في معاني الحديث نصف العلم، ومعرفة الرجال نصف العلم"⁽¹⁾. ويكفي أهل الحديث شرفاً وفضلاً دخولهم في دعوة النبي صلى الله عليه وسلم حين قال - "نظر الله امرأ سَمِعَ مَتَا حَدِيثًا فَحَفِظَهُ حَتَّى يُبَلِّغَهُ، فَرُبَّ حَامِلٍ فِيقَهُ إِلَى مَنْ هُوَ

أَفْقَهُ مِنْهُ، وَرُبَّ حَامِلٍ فِيهِ لَيْسَ بِفَقِيهِ"⁽²⁾، وقال سفيان بن عُيينة (ت: 198هـ) معلقاً على هذا: "ليس من أهل الحديث أحدٌ إلا وفي وجهه نضرة؛ لهذا الحديث"⁽³⁾.

فليس من شرف يحوزه المشتغل بهذا العلم خيراً من ذلك، كما أنّ الاشتغال به يعدُّ تبليغاً عن رسول الله ﷺ، وامتثالاً لأمره، حين قال: "بَلِّغُوا عَنِّي وَلَوْ آيَةً"⁽⁴⁾، ودفاعاً عن سنته المطهّرة، بمعرفة الصحيح من السقيم، وفهم النص على الوجه المراد منه ليعمل به؛ فتنشر سنته على وجه الأرض. وإنّ من أعظم مَنَنِ الله على العبد، أن يُوفقه للعناية بهذا العلم، والعمل به، إلى أن يُدعى يوم القيامة ليكون تحت لواء إمامه ﷺ، الذي طالما سلك طريقه، وذهب مذهبه، واقتفى أثره، ولزم مضماره، قال بعض السلف في تفسير قول الله تعالى: ﴿يَوْمَ نَدْعُوا كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمْئِهِمْ﴾ [الإسراء: 71]: "هَذَا أَكْبَرُ شَرَفٍ لِأَصْحَابِ الْحَدِيثِ؛ لِأَنَّ إِمَامَهُمُ النَّبِيُّ ﷺ"⁽⁵⁾.

ولما كانت التربية الإسلامية وثيقة الصلة بالحديث النبوي الذي يعد منبعاً رقيقاً للانتقال منه؛ كان الباحث التربوي في التأصيل الإسلامي في مقدمة الحريصين على تحريّ السنة، وفهمها، وتطبيقها، ونقلها على الوجه الصحيح، فالنبي ﷺ هو قدوته، وسنته مشكاته، التي يستنير بها حين يوجه السلوك، أو يصنع العقول.

وبناء على الحثييات السالفة الذكر عَزَمَتِ الباحثة على تناول علم مختلف الحديث ومشكله، من حيث إبراز الدلالات التربوية المتعلقة به، مع تطبيق ذلك على نماذج من الأحاديث التي ظاهرها التعارض والإشكال.

موضوع الدراسة:

يتناول موضوع الدراسة ضرورة إمام الباحث في التأصيل التربوي بالدلالات التربوية المتضمنة مجال مختلف الحديث ومشكله؛ والعمل بها ويعتبر ذلك من صور تعظيمه للحديث النبوي والذي يتمثل في الإيمان الجازم القاطع بعدم تعارضها أو التشكيك فيها، ويتأكد ذلك يقيناً عند دراسة فرع من فروع علم السنة، وهو مختلف الحديث ومشكله، فتفريط الباحث التربوي في هذا المجال قد يشكّل باباً يدخل من خلاله المستشرقون لضرب الأدلة بعضها ببعض تشكيكاً في عصمة نبينا محمد ﷺ من الزلل، والخطأ في دعوته، وكما هو مسلّم به أن الطعن في سنته عليه الصلاة والسلام طعنٌ في كل الروافد التي تستقي منها، وتنهل، ومن أبرزها وأهمها: رافد التربية، والتعليم.



وقد أكد هذا الجانب ما أورده المطيري 2022 من "أن تمكن الباحث في أصول التربية الإسلامية من علوم الحديث ضمان من الوقوع في خطأ الفهم والاستنباط والاستدلال من السنة النبوية"، وأشارت في موطن آخر إلى "ضرورة إدراك الباحث التربوي لمنهجية التعامل مع الحديث النبوي، من خلال صحة فهم النصوص، ومع الوارد منها في الباب الواحد؛ حيث تأتلف النصوص، والحديث إن لم تُجمع طرقه لم تفهمه، حيث إنَّ الحديث يفسر بعضه بعضاً"⁽⁶⁾.

كما يؤكد واقع الحال المتمثل في عملي في المجال الأكاديمي كباحثة في مجال التأصيل التربوي مدى الحاجة إلى دراسة هذا النوع من العلوم، وإبراز النفاثس التربوية المتضمنة له، وعليه فإنَّ الدراسة الحالية ستجيب عن السؤال الرئيس التالي:

ما الدلالات التربوية المتضمنة علم مختلف الحديث ومشكله؟

أسئلة الدراسة:

تتفرع أسئلة الدراسة لتجيب على السؤال الرئيس، وهو:

ما هي الدلالات التربوية المتضمنة علم مختلف الحديث ومشكله؟

وتنبثق منه الأسئلة الفرعية التالية:

1) ما الدلالات التربوية في ماهية (مفهوم) علم مختلف الحديث ومشكله؟

2) ما الدلالات التربوية المتضمنة في بعض الأحاديث المختلفة والمشكلة؟

أهداف الدراسة:

تهدف الدراسة الحالية إلى:

1- إبراز الدلالات التربوية لعلم مختلف الحديث ومشكله.

2- بيان الدلالات التربوية المتضمنة بعض الأحاديث المختلفة والمشكلة، التي تتناول جوانب حياتية مختلفة.

أهمية الدراسة:

أهمية نظرية:

- 1- ارتباط موضوع الدراسة بمصدرٍ تشريعيٍّ رئيسٍ للتربية الإسلامية، وهو السنة النبوية.
- 2- إبراز الدلالات التربوية المتضمنة مختلف الحديث ومشكله من الناحية النظرية أو التطبيقية.
- 4- لا توجد دراسة تأصيلية -على حد علم الباحثة- في مجال التربية الإسلامية ناقشت توظيف علم مختلف الحديث ومشكله من الناحية التربوية.



أهمية تطبيقية:

- 1- تغذية الباحث التربوي في مجال التأصيل الإسلامي للعلوم التربوية بضرورة فهم الحديث المشكل والمختلف.
- 2- تبصير المربين والمعلمين والباحثين في المجال التربوي بأهمية معالجة مستجدات العصر التربوية، في ضوء السنة النبوية وعلومها؛ لأنها النموذج المثالي لتعامل النبي ﷺ مع الواقع والناس.
- 3- توجيه المربين والمعلمين بضرورة فهم الحديث النبوي الشريف على الوجه الصحيح، ودراسة العلوم المتعلقة به.
- 4- رغبة الباحثة في المساهمة في إثراء المكتبة التربوية الإسلامية بدراسة تأصيلية تربوية، مرتكزة على علوم الحديث، وتأثري الباحث في مجال التأصيل التربوي.

منهج الدراسة:

المنهج الذي اتبعته الباحثة لتحقيق هدف الدراسة: هما المنهجان الوصفي، والاستنباطي، ويتمثل ذلك في الآتي:

- 1- يتضح استخدام المنهج الوصفي في تحديد مفهوم الحديث المختلف والمشكل، وبيان مفهومهما، وتوضيح ما يتعلق بهما من شروط ومسائل.
- 2- أما المنهج الاستنباطي فاستُخدم في استنباط الدلالات التربوية من بعض الأحاديث.

حدود الدراسة الموضوعية:

استنباط الدلالات التربوية من علم مختلف الحديث ومشكله، ومن بعض الأحاديث النبوية الداخلة تحت هذا النوع.

مصطلحات الدراسة:

تعريف الدلالة في اللغة: من الفعل الثلاثي دل عليه، وإليه، دلالة: أرشد⁽⁷⁾، ودَلَلْتُ بهذا الطريق دلالةً، أي: عرفته⁽⁸⁾، ومنها: الدليل، وهو ما يستدل به.

وقوله تعالى: ﴿فَدَلَّيْنَهُمَا بِعُرْوَةٍ﴾ [الأعراف: 22] يقول القرطبي -حكاية عن غواية الشيطان لآدم عليه السلام وزوجه-: "أي: أرشدهما إلى الأكل من تلك الشجرة التي نههما الله عنها، فأشاره الشيطان دال"⁽⁹⁾.



وإصطلاحًا: دراسة المعنى أو العلم الذي يدرس المعنى والدلالة، كون الشيء بحالة يلزم من العلم به؛ العلم بشيء آخر. والشيء الأول: هو الدال. والثاني: المدلول. وكيفية دلالة اللفظ على المعنى بإصطلاح علماء الأصول محصورة في عبارة النص، وإشارة النص، ودلالة النص، واقتضاء النص، ووجه ضبطه. فإن كان الحكم مفهومًا من اللفظ لغة؛ فهو الدلالة، أو شرعًا؛ فهو الاقتضاء. فدلالة النص: عبارة عمّا ثبت بمعنى النص لغة لا اجتهادًا⁽¹⁰⁾.

تعريف علم مختلف الحديث ومشكله:

تعريفه:

سبق أن بينت أنّ هذه الدراسة تركز على علم مختلف الحديث⁽¹¹⁾ ومشكله، وقد ذهب بعض العلماء إلى أنهما يتميز بعضهما عن بعض. بينما ذهب آخرون إلى أن معنهما واحد، وستحاول الباحثة بإذن الله تجلية ذلك من خلال ما رجعت إليه من مصادر، وكما هو المبدأ الأول في كل فيّ تبدأ الباحثة بحد حدودٍ للتعريف لغوية وإصطلاحية، كما يلي:

المختلف في اللغة:

من الاختلاف، ويدور معنى هذه الكلمة على أصل واحد، وهو: أن يجيء شيء بعد شيء يقوم مقامه. ومنه قول الله تعالى: ﴿يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا سَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ﴾ [النحل: 69] وقوله تعالى: ﴿وَالنَّخْلَ وَالزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكْلُهُ﴾ [الأنعام: 141] أي: في حال اختلاف أكله⁽¹²⁾، وذكر ابن فارس لها معنيين آخرين هما: (خَلَف) وهو غير قَدَام. (خَلَف) وهو التغير⁽¹³⁾. وهما في معنى الأول. وتأتي لفظتا المختلف والمختلف بكسر اللام وفتحها، وهو من تخالف الأمران، واختلفا إذا لم يتفقا، وكل ما لم يتساوا فقد تخالف واختلف⁽¹⁴⁾.

وفي الاصطلاح:

دُكر في تعريف مصطلح (مختلف الحديث) أنه: الحديث الذي عارضه -ظاهرًا- مثله⁽¹⁵⁾.

أما المشكل في اللغة:

المُشْكَل في اللغة: المُخْتَلَط، والمُتَبَسِّس، يقال: (أشْكَل الأمر: التَبَسُّس)، و(أشْكَل عليّ الأمر، إذا اختلط. وأشْكَلت عليّ الأخبار، وأحْلكت: بمعنى واحد)⁽¹⁶⁾.

وفي الاصطلاح:

هو: الحديث الذي لم يظهر المراد منه لتعارضه مع دليل آخر صحيح⁽¹⁷⁾.

ومهم من عرفه قائلاً: "أما مشكل الحديث فهو أعم من ذلك فقد يكون سببه وجود تعارض بين حديثين أو أكثر، وقد يكون سببه كون الحديث مشكلاً في معناه لمخالفته في الظاهر للقرآن مثلاً أو لاستحالة معناه أو لمخالفته لحقيقة من الحقائق المتعلقة بالأمر الكونية التي كشفت عنها العلوم"⁽¹⁷⁾.

الفرق بين المصطلحين:

بالنظر إلى كلا التعريفين تتضح الصلة الوثيقة بين اللفظين؛ لأن الاختلاف منصَّبٌ على التعارض، والتماثل، والتضاد بين الأمرين؛ بحيث يمنع أحد الأمرين الآخر، وذلك موجب للالتباس، والاختلاط، والإشكال. وهذا الاختلاف بين الأدلة ليس اختلافاً يؤدي إلى غياب حقيقة الأحكام على المكلف؛ فتصبح الأحكام الشرعية عبثاً لا يحصل المقصود منها، وإنما هو اختلاف بين العام والخاص، والمطلق والمقيد، والناسخ والمنسوخ، وغير ذلك مما يحتاج إلى فهم النصوص فهماً سليماً. وبناء على ما سبق فإن اختلاف علماء المسلمين وموقفهم من الحديث المختلف والمشكل، هو اختلاف أصلي؛ إذ إنَّ مَنْ يُقرَّ به في الظاهر ومن ينفيه فعلى أساس النتيجة النهائية، وذلك بعد النظر والتحصيص يقع التوفيق والجمع بين المختلف، ويتم تأويل المشكل⁽¹⁸⁾.

أما التعريف الإجرائي (التطبيقي) الذي تبنته الباحثة في هذه الدراسة فهو: ما ترشد إليه الأحاديث النبوية التي ظاهرها الاختلاف أو الإشكال، من توجيهات تربوية في المجال السلوكي، والإيماني، والاجتماعي، بما يساهم في بناء الشخصية الإسلامية المتوازنة.

وبعد هذا العرض الموجز تظهر دلالات تربوية، منها:

تنمية ملكة التدقيق والملاحظة في الألفاظ، ومعرفة مدلول كل كلمة، فلا يجرؤ الباحث في المجال التربوي على إطلاق قلمه أو لسانه بكلمات وألفاظ دون أن ينتبه إلى أبعادها، ومدلولاتها التي يُتوقع أن تفهم من قبل السامع، وإن حصل فيجب عليه حينها الربط بين المواقف والألفاظ، وإزالة التعارض الحاصل حينها، ولا يخفى ما قد يورثه هذا الفعل من تقارب القلوب، أو العلوم والمعارف، أو الكشف عن حقائق قد تكون ملتبسة أو مخفية على طالب العلم، أو المتربي.

كذلك دفع المتعلم والباحث إلى التحلي بالصبر، والمداومة، والبحث، والتحرّي لفهم المعاني، ومن ثمّ استقرار اليقين في نفسه لتقبّل التوجيهات الربانية والنبوية بكل طمأنينة واستسلام، وبذلك يتحقق مبدأ العبودية لله سبحانه وتعالى، والتوقير لقول رسوله الكريم ﷺ.



الدراسات السابقة:

بعد الاستقصاء والبحث عن دراسات سابقة تناولت موضوع الدراسة الحالية، لم تجد الباحثة -على حد علمها- سوى بضع دراسات في هذا المجال بين رسائل دراسات عليا في مجال الفقه، أو الحديث، أو العقيدة، وبحث منشور في مجال التربية الإسلامية، وتفصيل ذلك فيما يلي:

-دراسة خالد بن مدرك العربي، بعنوان: "جهود علماء الغرب الإسلامي في دراسة مشكل الحديث العقدي في القرن السادس الهجري دراسة تحليلية نقدية" (2009)⁽¹⁹⁾. حيث هدفت الدراسة إلى بيان معالم الفكر العقدي بالغرب الإسلامي، والإفصاح عن منهج وجهود علماء المغرب والأندلس في درس ما يبدو في ظاهر اللفظ النبوي من مشكل عقدي، ورفع الإبهام واللبس الذي فهمه المتكلمون من ظاهرها مما يوهم الوقوع في تشبيهه الخالق سبحانه وتعالى.

-دراسة أمين عبد القادر عواطي، بعنوان: "مختلف الحديث وأثره في اختلاف الفقهاء دراسة تطبيقية في حد السرقة" (2014)، وهدفت الدراسة إلى مناقشة أثر مختلف الحديث في اختلاف الفقهاء في حد السرقة، وتوضيح قواعد رفع الاختلاف، واستخدام الباحث المنهج الاستقرائي والوصفي لتحقيق أهداف الدراسة، والإجابة عن تساؤلاتها، وأوصت الدراسة بضرورة تعزيز الجانب الفقهي والحديثي للمشتغلين بالفقه، أو الحديث؛ ليتكامل لكل منهما منهج نقد الحديث القائم على الرواية والدراية.

-دراسة اسماعيل رفعت فوزي، بعنوان: "مختلف الحديث عند الإمام الشافعي رحمه الله: الريادة، والأسس، والتطبيق" (2015)، حيث يركز البحث على علم مختلف الحديث الذي له أهمية كبيرة في فهم كثير من نصوص السنة النبوية المطهرة، وقد نتج عن البحث أنّ الامام الشافعي هو من قام بتأصيل هذا العلم، فهو أول من وضع أصوله، وقواعده، ورتب أبوابه، وكشف البحث أيضًا عن الأصول والقواعد لهذا العلم، مع بيان كيفية تطبيقه، وأن نصوص الشريعة لا تتعارض مع بعضها البعض.

-دراسة ياسين وزين، بعنوان: "مختلف الحديث بين الشافعي وابن قتيبة دراسة مقارنة (2016)، حيث هدفت الدراسة إلى دراسة مناهج العلماء الذين ألفوا في علم مختلف الحديث، ومعرفة طرائقهم لدفع التعارض الظاهر، حماية منهم لحياض السنة النبوية من هجمات المستشرقين والمستغربين، واتبع الباحث المنهج التحليلي لتبيين معنى مختلف الحديث، ووصفه عند



كلّ من الشافعي وابن قتيبة. ومن أبرز النتائج: إدراك أنّ الخلاف في بعض الأحكام الفقهية، أو مسائل الاعتقاد من أسبابه وجود الأحاديث التي ظاهرها التعارض.

أما في المجال التربوي فلم تجد الباحثة -على حد علمها- سوى دراسة سارة بنت هليل المطيري بعنوان: "حاجة الباحث في أصول التربية الإسلامية لعلوم الحديث (2022)", حيث هدفت الدراسة إلى إبراز أهمية دراسة علوم الحديث للباحث في أصول التربية الإسلامية، وتحديد الضوابط التي تقيم مسار الباحث في أصول التربية الإسلامية، وتشخيص الصعوبات التي تواجهه، واستخدمت الدراسة المنهج الوصفي، وتوصلت إلى أنّ تَمَكُّنَ الباحث التربوي من علوم الحديث ضماناً من الوقوع في أخطاء الفهم والاستدلال والاستنباط، وأوصت الدراسة بضرورة الاستفادة من منهجية علماء الحديث في التوثيق، والتثبت، ونقد النظريات والعلوم المستعارة.

وبناء على ما سبق عرضه يتبين أنّ أغلب الدراسات السابقة تناولت دراسة مختلف الحديث ومشكله من الناحية الفقهية كدراسة العواطي، أو من الناحية الحديثية والفقهية معاً، كدراسة ياسين وزين أو من الناحية العقدية كدراسة العربي، وجميعها تختلف عن الدراسة الحالية من حيث الدراسة التربوية، وبيان الجانب العملي، والسلوكي، المتضمن أثر دراسة هذا النوع من العلوم على الباحث التربوي، والحاجة إلى التفقه فيه، واستخراج المعاني التربوية منه، وهذا ما أكّده دراسة المطيري حيث تعتبر الدراسة الحالية مكتملة لهدفها، ومؤكدة على أهمية تغذية وإشباع الباحث في مجال التأصيل التربوي بمصطلح المختلف والمشكل وأثره على العمل التربوي.

خطة الدراسة:

تنقسم الدراسة إلى مقدمة ومبحثين وخاتمة على النحو التالي:

-المقدمة: وتشمل بيان موضوع الدراسة واسئلتها، وأهدافها وأهميتها ومنهجها.

-المبحث الأول: لمحة موجزة عن نشأة مختلف الحديث ومشكله ويشمل:

المطلب الأول: نشأة العلم وأسباب التعارض والإشكال.

المطلب الثاني: الدلالات التربوية المتضمنة مجال علم الحديث رواية.

-المبحث الثاني: الدلالات التربوية لبعض الأحاديث المشكله والمختلفة.

أولاً: حديث "الماء لا ينجسه شيء" ..

ثانياً: حديث "أفطر الحاجم والمحجوم"

ثالثا: حديث ""أَهْدَيْتُ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَاقَةً، فَقَالَ: أَسَلَّمْتَ؟ فَقُلْتُ: لَا، فَقَالَ: إِنِّي نُهِيتُ عَنْ زَبْدِ الْمُشْرِكِينَ""

-الخاتمة وفيها أهم النتائج و التوصيات و المقترحات.

-قائمة المصادر و المراجع.

المبحث الأول: لمحة موجزة عن نشأة مختلف الحديث ومشكلة

المطلب الأول: نشأة العلم وأسباب التعارض والإشكال.

لقد نشأ علم الحديث منذ عهد النبي ﷺ، فقد كانت تستشكل بعض الألفاظ على الصحابة رضوان الله عليهم؛ فيسألون عنها، فتتكشف لهم معانيها، فقد كان النبي ﷺ هو المصدر الرئيس لتوضيح المعاني المشككة عندهم، ومن أمثلة ذلك:

عن أنس ﷺ عن النبي ﷺ قال "من حُوسِبَ عُدِّبَ" (20)، استشكل الأمر عند الصحابة فأوضح النبي ﷺ ذلك في الحديث الآخر "لَيْسَ أَحَدٌ يُحَاسَبُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَّا هَلَكَ. قَالَتْ عَائِشَةُ ﷺ فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَلَيْسَ قَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ﴾ (٧) فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ﴿[الانشقاق: 7، 8] فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّمَا ذَلِكَ الْعَرْضُ، وَلَيْسَ أَحَدٌ يُنَاقَشُ الْجِسَابَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَّا عُدِّبَ" (21).

واستمّر الحال على ذلك، حتى اتسع الأمر، فاحتجج إلى تدوين مثل تلك الأحاديث التي تندرج تحت علم مختلف الحديث ومشكلة، وكانت المؤلفات (22) فيه كالتالي:

1-الشافعي (رحمه الله): حيث كان له شرف سبق التدوين لعلمين مهمين، هما: أصول

الحديث، وأصول الفقه؛ من خلال كتابه: "الرسالة"، ثم ألف كتابًا مستقلًا في علم

الحديث هو "اختلاف الحديث" فكان بذلك أول من كتب في هذا العلم نظريًا، وتطبيقيًا.

2-ابن قتيبة (رحمه الله): الذي ألف "تأويل مختلف الحديث"، وكان دافعه لذلك هو الرد على

أهل الكلام مدافعًا عن الحديث الشريف. قال النووي: "أتى فيه بأشياء حسنة، وأشياء

غير حسنة؛ لكون غيرها أقوى منها وأولى" (23).

3-أبو جعفر الطحاوي (رحمه الله): وله كتاب: "مشكل الآثار"، وهو كتاب متخصص في

التعارض بين الأحاديث في المسائل الفقهية، ولا يتعرض لغيرها إلا نادرًا.

4- ابن فورك (رحمه الله): وله كتاب: "مشكل الحديث وبيانه"، وهو متخصص في أحاديث الصفات، وبخاصة ما يوهم منها التشبيه.
5- ابن الجوزي (رحمه الله): وله "كشف المشكل".
6- السيوطي (رحمه الله): وله "تأويل الأحاديث الموهمة للتشبيه".
7- عبد الله النجدي (رحمه الله): له كتاب ناقش فيه الأحاديث الصحيحة التي أشكلت على البعض في المجالات الطبية، أو الفلكية، أو العلمية.
و قد يُشكل على بعض الباحثين مصطلح علم الروايات وهو علم يختلف عن علم مختلف الحديث من عدة أوجه، وهي⁽²⁴⁾:

1- ربما تعددت الروايات باللفظ دون أن تتعارض في المعنى، وأمّا المختلف فلا بد فيه من التعارض في المعنى ولو ظاهراً.
2- ربما نشأ مختلف الحديث من الفهم الخاطئ للحديث، وأمّا تعدد الروايات فلا ينشأ أبداً عن سوء الفهم.
3- أن علم الرواية يتناول تعدد الروايات للحديث نفسه، وأمّا مختلف الحديث فيكون بين حديث وحديث آخر، أو بين حديث وآية، أو بين معقول ومحسوس.
وعلى الرغم أن بعض الكتب المتخصصة لم تحرر الفرق بين المختلف والمشكل بصورة واضحة، فقد وجدت الباحثة أن تحرير الدكتور أسامة خياط للفرق بين مختلف الحديث ومشكله، وما طرحه من موازنة بينهما في كتابه: "مختلف الحديث بين المحدثين والأصوليين والفقهاء"⁽²⁵⁾ من أوضح ما وقعت عليه عينا الباحثة والفرق بينهما كما يلي:

1- المختلف: تتعارض أحاديثه في الظاهر فقط، إذ إن مدار الاختلاف: التعارض الظاهري فقط.

2- المشكل: ينظر إلى سبب الإشكال فيه، وإزالته؛ بالرجوع إلى الروايات، أو اللغة، أو معناه، وتفسيره، والاختلاف سبب من أسباب الإشكال، (أي: أن الإشكال أسبابه كثيرة، منها: الاختلاف).

3- يقع الاختلاف في الحديث بين حديثين، أمّا المشكل فيمكن أن يكون في حديث واحد، أو حديثين، أو حديث وآية، أو حديث وأصل شرعي، أو بين حديث وأثر، أو بين حديث وأثر عقلي؛ لذلك كانت شكوك المستشرقين وشبههم تدخل من جانب المشكل بصورة كبيرة⁽²⁶⁾.

4- أن دفع التعارض وإزالة الاختلاف بين الحديثين لا يتم إلا بالقواعد التي حددها علماء هذا الفن، وهي على الترتيب: (قاعدة الجمع - قاعدة النسخ - قاعدة الترجيح - قاعدة التوقف).

5- رفع الإشكال في الحديث يحتاج إلى تأمل، وسعة إدراك.

ويمكن الخروج بعد ذلك بخلاصة: "أنّ مشكل الحديث هو في الواقع أعمُّ من مختلف الحديث، حيث إنّ المشكل يشمل المختلف كما يشمل غيره، والمختلف نوع من أنواع مشكل الحديث"⁽²⁷⁾.

إنّ الكثيرين من المحدثين لا يرون تسمية هذا العلم بالمختلف؛ لأنّ الشريعة تامّة لا تناقض بينها ولا اختلاف، ويفضلون لفظ المشكل؛ لذلك رأت الباحثة أن تبرز أهمّ أسباب الاختلاف الظاهر، وذلك من قبيل إتمام الفائدة بفهم المختلف، والمشكل، والتثبت من إطلاق الاختلاف على الأحاديث، دون دليل أو مستند.

وترجع أسباب الاختلاف إلى أمرين رئيسين هما⁽²⁸⁾:

1- ما يرجع إلى النص النبوي، وقد يسميه البعض: (اختلافا حقيقيا)⁽²⁹⁾.

2- ما يرجع إلى المتعامل مع النص (اختلاف ظاهري)⁽³⁰⁾.

1- فأما ما يرجع إلى النص النبوي: فله سببان:

أولهما: التدرج في البيان والتشريع، فقد أرسل النبي ﷺ لأمة أميّة، لا تكاد تنفك عن معتقدها، وإن تبين لها زيفه؛ فكان من الحكمة أن تكون الأحكام الشرعية متدرجةً بحسب حال المخاطبين، وهذا يستلزم وجود النسخ، وما يشمله من ناسخ ومنسوخ؛ لأنّ أنفسهم أنفس بشرية تحتاج إلى التخلي قبل التحلي.

وثانيهما: ظنية الدلالة، فقد كان في كلام رسول الله ﷺ ما هو واضح جلي لا يلتبس على أحد؛ لأنّ لسانه لسان عربي فصيح، قال الشوكاني رحمه الله: "اعلم أنّ الله لم ينصب على جميع الأحكام الشرعية أدلة قاطعة، بل جعلها ظنية قصد التوسيع على المكلفين؛ لئلا ينحصروا في مذهب واحد... وإذا ثبت أنّ المعبر في الأحكام الشرعية الأدلة الظنية، فقد تتعارض في الظاهر بحسب جلائها وخفائها"⁽³¹⁾.

وهذا مظهر من مظاهر مرونة الشريعة الإسلامية وتوسيعها، إلى جانب أنه يفتح المجال للاجتهاد.



2-وأما ما يرجع إلى المتعامل مع النص، فهو إما أن يكون تقصيراً في فهمه للحديث النبوي، بسبب وقوفه عند ظواهر الألفاظ دون البحث في مقاصد الشريعة، أو خطأ في فهمه، وعدم الإحاطة بالقرائن المصاحبة للحديث وحال المتكلم، إضافة إلى منهج القراءة في التصريفات النبوية، أو عدم الإلمام بعلم الحديث.

-طرق رفع التعارض:

القول الذي عليه جماهير أهل العلم في دفع التعارض الظاهر، هو أن يسلك المجتهد أحد الطرق التالية: إما الجمع بين الحديثين: إذا أمكن الجمع بين الحديثين تعيّن المصير إليه ولو كان وجه الجمع ضعيفاً؛ لأن في الجمع عملاً بجميع الأدلة. وهذا ما جرى عليه عمل السلف⁽³²⁾.

وقال الخطابي رحمه الله تعالى: "وسبيل الحديثين إذا اختلفا في الظاهر، وأمكن التوفيق بينهما، وترتيب أحدهما على الآخر، أن لا يحتمل على المناقاة، ولا يضرب بعضها ببعض، لكن يستعمل كل واحد منهما في موضعه، وبهذا جرت قضية العلماء في كثير من الحديث"⁽³³⁾.

فإن الجمع أولى؛ لأن أعمال الأدلة أولى من إهمالها، والقاعدة الشرعية تقول إعمال الكلام أولى من إهماله. ولا يتقدم على الجمع إلا النسخ إذا كان صريحاً؛ بأن ينص على ذلك الرسول ﷺ، أو الصحابي، أو يثبت بإجماع، ولا ينظر في الجمع، وأوجه الجمع كثيرة، منها: أن يكون بينهما عموم وخصوص، أو إطلاق وتقييد، أو مجمل ومبين... إلخ⁽³⁴⁾.

2-النسخ: إن لم يمكن الجمع بين الحديثين، نُظِر في التاريخ؛ لمعرفة المتأخر من المتقدم، فيكون المتأخر ناسخاً للمتقدم، قال الشافعي (رحمه الله) "فإذا لم يحتمل الحديثان إلا الاختلاف كما اختلفت القبلة نحو بيت المقدس والبيت الحرام كان أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً"⁽³⁵⁾.

3-الترجيح: إن لم يمكن الجمع، ولم يقدّم دليل على النسخ، وجب المصير إلى الترجيح الذي هو تقوية أحد الحديثين على الآخر بدليل لا بمجرد الهوى. قال الشوكاني رحمه الله في مبحث وجوه الترجيح بين المتعارضين: "إنه متفق عليه، ولم يخالف في ذلك إلا من لا يعتد به، ومن نظر في أحوال الصحابة والتابعين وتابعيهم ومن بعدهم، وجددهم متفقين على العمل بالراجح وترك المرجوح"⁽³⁶⁾.

4-التوقف: قال الشاطبي (رحمه الله): "إذا تعارضت الأدلة على المجتهد في أن العمل بالفلاني مشروع يتعبد به، أو غير مشروع فلا يتعبد به، ولم يتبين جمع بين الدليلين، أو إسقاط أحدهما بنسخ أو ترجيح أو غيرهما، فقد ثبت في الأصول أن فرضه التوقف، فلو عمل بمقتضى دليل التشريع



من غير مرجح لكان عاملاً بمتشابه، لإمكان صحة الدليل بعدم المشروعية، فالصواب الوقوف عن الحكم رأساً، وهو الفرض في حقها⁽³⁷⁾.

المطلب الثاني: الدلالات التربوية المتضمنة علم الحديث رواية

لم تزل التربية منذ قديم الزمان محط اهتمام العلماء والمفكرين، لاسيما أن موضوعها الأساسي هو الإنسان، بكل جوانبه، وما يحيط به. وقد حوت السنّة النبويّة المنقولة إلينا كلّ الأصول التربوية التي تُؤهل المرّي لعملية التربية، تارةً تصرّيحاً، وأخرى تلميحاً، بالإضافة للأصول العامّة في الشخصية المسلمة المربية.

وما كان هذا النقل الأمين للحديث النبوي إلّا لما هيا الله له من خلقه من يحفظه، ويحافظ عليه، فعليه مدار الأعمال، ويعد العملي (التطبيقي) للقرآن الكريم.

لقد انبرى لهذا العلم من العلماء من شرح هذه الأحاديث، واستنبط منها الفوائد الجليلة والقيم السلوكية، وترى الباحثة أنّ من أبرز ما يثبت علاقة التربية بالحديث النبوي: أن التربية توظف ما أرشدت إليه أحاديث المصطفى صلوات الله وسلامه عليه، من إرشادات، وتوجيهات ترسخ أصول الإسلام في الأذهان والقلوب، وتغرس القيم والفضائل بين أفراد المجتمع، وتوجهه الوجهة الجادة، حتى يعود للسنة دورها في بناء حياة معاصرة.

ومن أبرز جهود العلماء في حماية السنة: ما خرجوا به من علم أصول الحديث الذي يهتم بمنهج التعامل مع النص، ثبوتاً، وتوثيقاً، يقول ابن تيمية: "العلم: إما نقل مصدق، أو استدلال محقق"⁽³⁸⁾، فعلم أصول الحديث: يتناول السند، وأصول الفقه: يتناول المتن.

ويعتبر علم أصول الحديث عامة من علوم الآلة، التي ينبغي لمن أرد أن يغوص في العلم الشرعي، ويفهم التفسير، والحديث، والفقه، أن يمتلك أدنى المسلمات والقواعد في كل علم من هذه العلوم، ومن أهم الموضوعات في علوم الحديث: علم مختلف الحديث، وهو من أنواع المصطلحات المستهدفة في السنة النبوية، حيث أثار أعداء السنة النبوية قائمة طويلة من الشبهات حولها، وليس هذا مجال بسطها وعرضها، ومن هنا اكتسب مختلف الحديث أهميته.

وقبل أن تتناول الباحثة الدلالات التربوية في بعض أحاديث علم مختلف الحديث، تود

الوقوف على بعض الدلالات التربوية لعلوم الحديث عمومًا، والتي تتمثل فيما يلي:

1-الإرشاد إلى الاهتمام بالجانب الاعتقادي عند المسلم، من خلال اعتقاده الجازم بكمال الشريعة الإسلامية، وشمولها لجميع جوانب حياته، بما لا تتعارض فيه الأدلة بعضها مع بعض،

فالله تعالى يقول: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: 2]. يقول الشاطبي في الاعتصام: "فلم يبق للدين قاعدة يحتاج إليها في الضروريات والحاجات أو التكميليات إلا وقد بينت غاية البيان، نعم يبقى تنزيل الجزئيات على تلك الكليات موكولاً إلى نظر المجتهد، فإنَّ قاعدة الاجتهاد أيضاً ثابتة في الكتاب والسنة، فلا بد من إعمالها، ولا يسوغ تركها"⁽³⁹⁾.

2-الاهتمام بالجانب الإيماني: فسنة الابتلاء هي من سنن الله التي لا تتغير، ولا تبدل؛ ليمحص الله بها من كان على جادة الطريق ومن ضل وتكبد عن الطريق، وتظهر حقيقة هذه السنة في أن الله سبحانه وتعالى يرى مواقف عباده من الأحاديث الصحيحة الثابتة عن رسول الله ﷺ، التي ظاهرها الاختلاف، والتضاد، وحقيقتها: مصلحة العباد، والتيسير عليهم، كما سيتبين ذلك بإذن الله عند استعراض بعض الأحاديث المختلفة.

3-الاهتمام بالجانب العقلي، وتنمية التفكير العلمي عن طريق إعمال العقل والفكر، والاستزادة من العلم، والنظر في أحاديث رسول الله ﷺ، وفهم آيات الكتاب بما لا يدع مجالاً للشك والريب أنها من عند الله جل وعلا، لا اختلاف بينها، ولا تعارض مَخْلًا يجعل العبد يتعبد الله على الصورة الصحيحة التي أمر بها، ووضع القوانين والقواعد الحديثة التي يسير المسلم وفقها؛ لينظر في الحديث، ويتعامل معه، وهذا الجانب من أهم الجوانب التي حرص الإسلام على تنميتها في المسلم؛ كي ينظر بعيني عقله، ويتأمل، ويفحص، ويدرس، ويستنبط، ويخطط، وينفذ، ويرتب المقدمات؛ ليستخلص منها النتائج، فهو يحترم الطاقة العقلية، ويقدرها. يقول التابعي الجليل عروة بن الزبير رحمه الله: "أفضل ما أُعطي العباد في الدنيا: العقل، وأفضل ما أعطوا في الآخرة: رضوان الله عز وجل"⁽⁴⁰⁾.

وإذا وُظِفَ العقل لفهم مراد الله تعالى فلا تعارض بينه وبين الوحي، يقول ابن تيمية رحمه الله: "ما عُلم بصريح العقل لا يتصور أن يعارض الشرع البتة، بل المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط، وقد تأملت ذلك في عامة ما تنازع الناس فيه، فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدة، يعلم بالعقل بطلانها، بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع، ووجدت ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط، بل السمع الذي يقال: إنه يخالفه: إما حديث موضوع، أو دلالة ضعيفة، فلا يصلح أن يكون دليلاً لو تجرّد عن معارضة العقل الصحيح، فكيف إذا خالفه صريح المعقول!"⁽⁴¹⁾.



- 4-الاهتمام بالجانب النفسي في التيسير على العباد، ورفع المشقة والحرَج عنهم: ويُظهر ذلك الجمع بين الأحاديث التي ظاهرها التعارض والاختلاف "فالله سبحانه وتعالى أنزل القرآن العظيم مبرراً من الاختلاف والتضاد؛ ليحصل فيه كمال التدبر والاعتبار، فقال سبحانه: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 82]، فدلّ معنى الآية على أنه بريء من الاختلاف، فهو يصدّق بعضه بعضاً، ويعضد بعضه بعضاً من جهة اللفظ، ومن جهة المعنى" (42).
- 5-الاهتمام بالجانب الأخلاقي والسلوكي: فالمتأمل لما يتضمنه علم الحديث من قواعد وأصول، يستقر في نفسه أهمية الخلق الحسن في نقل الأحاديث، وقبولها، وردّها، والتحري والتقصي عن كل شاردة وواردة، ومن هذه الأخلاقيات التي يعمل علم علوم الحديث على أساسها:
- تحريم الكذب فلئن كان الكذب كبيرة من الكبائر في أصله؛ فكيف إذا كان في جنب الله ورسوله ﷺ! وهو يحذر ويقول: "من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار" (43)؛ لأن حديثه شريعة ودين يعمل بهما.
 - كذلك اشتراط العدالة لقبول الأخبار فالله تعالى يقول: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق: 2]، وقد فسرها الطبري (رحمه الله) بقوله: "يعني من العدول، المرتضى دينهم وصلاحهم" (44).
 - كذلك تحريم نقل الخبر المكذوب، ونفي رواية المنكر من الأخبار، والاحتياط في تحملها؛ لقوله ﷺ: "سيكون في آخر أمتي أناس يحدثونكم ما لم تسمعوا أنتم ولا آباؤكم، فإياكم وإياهم" (45).
- 6-الاهتمام بالجانب الاجتماعي وأسباب ترابطه: ومن أقوى هذه الأسباب: التثبيت من صحة الأخبار المنقولة، وإذا كان هذا العلم قد استطاع أن يحقّق مقصده الأصلي المتمثل في حفظ الأخبار النبوية، فإننا محتاجون إليه في مجال الأخبار التي نتداولها فيما بيننا؛ نظراً للثورة التواصلية التي يشهدها العالم؛ حيث يستقبل المسلم وابلأ من الأخبار التي تؤثر في الوضع الاجتماعي للأمة؛ مثل: (انتشار الكذب، والخرافة، وقَبُولُ الشائعات والافتراءات، وتصديق الكاذب، أو تكذيب الصادق، وتخوين الأمين).
- 7-الاهتمام بالجانب التطبيقي الصحيح للعبادة: ولعل ذلك يبرز من خلال حرص العلماء الأفاضل على الجمع بين الأحاديث، وإجلاء التعارض الظاهر؛ لتقوم الحجة، ويتبين الحق، ولعل من أبرز العلوم التي تهتم بهذا الجانب: علم مختلف الحديث ومشكله.

8- من أبرز وأقوى الدلالات التربوية في رأي الباحثة: أنه يجب على المربي والمعلم أن ينتبه لتصرفاته، وأقوله؛ فلا تتضارب، ولا تتناقض؛ لأنه محط اقتداء الطالب، فلا يخالف فعله قوله، وإن خالف فعله التبرير، والتوضيح بما يكفل تحقيق معنى القدوة السليمة والحسنة.

المبحث الثاني: الدلالات التربوية لبعض الأحاديث المختلفة والمشكلة

أولاً: من حديث "الماء لا يُنجَسُه شيءٌ"

درجته:

الحديثان: "إذا بَلَغَ الماءُ قُلَّتَيْنِ لم يحملِ الخَبَثَ" (46)، و"الماءُ لا يُنجَسُه شيءٌ" (47) صحيحان، كما ذكر ذلك صاحب كتاب الابتهاج بتخريج أحاديث المنهاج (48)، وكذلك صاحب كتاب إرواء الغليل (49).
وجه الجمع بين الحديثين (50):

أصل هذا الحديث كان إجابة من النبي ﷺ "إذ سُئِلَ عن بئرٍ بضاعةٍ فقليلٌ له: إنه يُطرح فيها لحوم الكلاب، والعدرة، وأوساخ الناس، فقال: "الماء لا ينجسه شيء" يعني ما لم يتغير، أو يغلب عليه -والله أعلم-؛ لأنه قد روي عنه ﷺ: "الماء طهور لا ينجسه شيء إلا ما غلب عليه فغَيَّرَ طعمه أو لونه أو ريحه" (51).

بما أن الحديثين صحيحان ثابتان عن النبي ﷺ فإن العلماء جمعوا بينهما، وأزالوا الاختلاف الظاهر بأن الماء طهور لا ينجسه شيء "على الأغلب والأكثر؛ لأن الأغلب على الآبار والغدران أن يكثر ماؤها" (52)، فما بلغ مقدار القلتين (53) فصاعداً لا يحمل الخبث، ولا ينجس بملاقاته النجاسة إلا أن تتغير أوصافه من ربح، أو طعم، أو رائحة، أمّا ما دون القلتين فإذا نجس خرج عن الطهارة بالإجماع، فيخص بذلك عموم حديث لا ينجسه شيء، وإن لم يتغير بأن وقعت فيه نجاسة لم تغيره ففي هذه الحالة اختلفت الآراء بين مجيز، وغير مجيز، وبهذا يكون انتفى الاختلاف بين القولين (54).

الدلالات التربوية في الحديث:

1- الاعتدال والالتزان في النظر إلى الأمور، ويظهر ذلك في تحديد الحديث للمقدار الذي ينجس من الماء بلا إفراط ولا تفريط، بحيث إنه لا يهدر الماء لمجرد سقوط قطرة أو قطرتين فيه، ولا تكرر النفس على استخدامه وهو متسخ، وإنما عيّن الشرع مقدراً به تحدد هل ينجس الماء أو لا، وحدد مقدار القلتين؛ لأن الماء إذا كثُر لا يؤثر فيه وقوع هذه الأشياء، ولا تغيره، وجوابه لهم: "إن الماء لا ينجسه شيء" يريد الكثير منه، وخرج هذا المعنى من أن صفة ماء بئر بضاعة الغزارة.



2- التيسير والتخفيف على العباد، ويظهر ذلك من أنه لو كان الشيء اليسير ينجس الماء البالغ حد القلتين؛ لوجب توفير ماء بديل، وقد يكون توفيره من الأمر الشاق إمّا لندرة الماء أو لبعده مكان جليه.

3- الإرشاد إلى الاهتمام بالناحية الصحية؛ لأن في الحكم الشرعي بعدم تنجس الماء تيسير من الدين في استعمال ذلك الماء في المقاصد الأخرى غير الشرب؛ لأن الغالب في الماء الكثير الملوّث والذي لم يتغير أحد أوصافه أن يكون تلوثه زهيداً، أو لا يؤثر إذا استعمل لغرض غير الشرب، لكن إذا علم المسلم أن ذلك الماء يؤدي إلى مرض أو ضرر ولو استعمل للنظافة وغير الشرب؛ وجب عليه تجنبه ابتعاداً عن إلقاء النفس إلى التهلكة، وحرصاً على ما ينفع، وذلك من الدين.

4- الإرشاد إلى الاقتصاد في الموارد الطبيعية، والمتمثلة في هذا الحديث في الماء، فهو من أجل وأعظم ما يمكن للإنسان المحافظة عليه، ولقد جاء ذكره في كتاب الله وسنة المصطفى مرات عديدة تثبت أهميته، وتبين مواطن استخدامه، وفي التخلص من الماء دون القلتين كلما وقع فيه شيء من النجاسة لم تغيره إسراف في الماء، وإهدار له.

ثانياً: حديث "أفطر الحاجم والمحجوم"⁽⁵⁵⁾:

درجته:

عن شداد بن أوس رضي الله عنه "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أتى على رجل بالبقيع وهو يحتجم، وهو أخذ بيدي - لثمانى عشرة خلت من رمضان-، فقال: "أفطر الحاجم والمحجوم"، ففعله صلى الله عليه وسلم من "أنه احتجم وهو صائم"⁽⁵⁶⁾. كلا الحديثين صحيح.

الجمع بين الحديثين:

بمقارنة قول النبي صلى الله عليه وسلم بفعله، وباستحضار السيرة النبوية، وسماع الرواة؛ يتبين أن سماع أوس رضي الله عنه من النبي صلى الله عليه وسلم كان عام الفتح في السنة الثامنة للهجرة ولم يكن النبي صلى الله عليه وسلم محرماً، أما الفعل فكان عام حجة الوداع في السنة العاشرة للهجرة؛ لذلك استنتج الشافعي (رحمه الله) أن فعل الرسول ناسخ لقوله؛ لأنه تأخر عنه⁽⁵⁷⁾.

الدلالات التربوية:

1- يرشد الإسلام إلى الاهتمام بالناحية الصحية من خلال حثه على التداوي من الأمراض والعلل، وأن ذلك مقصد عظيم من مقاصد الشريعة الإسلامية، ومن أفضل الطرق التي شرعت في التداوي وطبقها عليه الصلاة والسلام: الحجامة، فهي نوع من أنواع العلاج، أطال ابن القيم رحمه

الله وغيره في إيراد النصوص التي جاءت بالتداوي بها، وهي قديمة العهد وسنة إلهية، طبقتها الأنبياء الكرام، وأوصوا بها الناس، وجاء الإسلام فأقر تلك الممارسة، فالرسول ﷺ أحيها بعد موت ذكورها، وطبّقها بأصولها،

2- في الحديث دلالة تربوية علاجية عظيمة، وهي: الاهتمام بأساليب العلاج المختلفة لمختلف الأمراض والعلل والعاهات التي تصيب الإنسان، ومن ضمن هذه الأساليب: الحجامة، فقد خلق الله الداء والدواء، ومن واجب الإنسان المسلم أن يواصل البحث في طلب الدواء النافع لكل مرض يصيبه، حتى يشفيه الله سبحانه وتعالى. وقد سبقت حضارتنا الإسلامية الأصيلة في مجال العلم والتربية الشاملة لما جاء به العلم الحديث.

ثالثاً: حديث "أَهْدَيْتُ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَاقَةً، فَقَالَ: أَسْلَمْتُمْ؟ فَقُلْتُ: لَا، فَقَالَ: إِنِّي نُهِيتُ عَنْ زَبْدِ الْمُشْرِكِينَ"⁽⁵⁹⁾.

درجته:

"أَهْدَيْتُ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَاقَةً، فَقَالَ: أَسْلَمْتُمْ؟ فَقُلْتُ: لَا، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنِّي نُهِيتُ عَنْ زَبْدِ الْمُشْرِكِينَ"، وفعله ﷺ إذ أهدى إليه كسرى فقبل، وأهدى إليه قيصر فقبل⁽⁶⁰⁾. كلا الحديثين صحيح، كما ذكر الألباني في الأدب المفرد⁽⁶¹⁾.

بيان وجه الجمع بين الحديثين:

جمع الإمام الطبري (رحمه الله) بين الخبرين، وذكر أن أحدهما لا يبطل الآخر، فما أهدى إلى المسلمين عامة قبّله، وما أهدى له خاصة ردّه، وكذلك تابعه من بعده من الصحابة. وقال الخطابي: "وفي رده هديته وجهان، أحدهما: أن يغيظه برد الهدية، فيحمله ذلك على الإسلام، والآخر: أن للهدية موضعاً من القلب. وقد روي "تمهدوا تحابوا"، ولا يجوز على النبي ﷺ أن يميل بقلبه إلى مشرك، فردّ الهدية قطعاً بسبب الميل، والله أعلم"⁽⁶²⁾.

الدلالات التربوية من الحديث:

1- أن الهدية شعيرة إسلامية عرفها أهل العلم بأنها: عطية بلا اشتراط أو عوض، وقد ورد ذكرها والحث عليها في القرآن والسنة، وهي من أعظم الأسباب التي تعين على إزالة ما في النفوس من شحنا وغير ذلك، وتحبب المؤمنين بعضهم إلى بعض. وفي ممارستها إحياء لهذه الشعيرة الإسلامية.



2- بُعد النظر والحرص على الجماعة، ويتمثل ذلك في ردّ النبي ﷺ الهدية الخاصة، وقبوله للهدايا العامة، فلعنَّ الشخص المردودة هديته الخاصة بسبب شركه أن يدخل في دين الله تعالى، فليس في دينه سبحانه وتعالى محاباة.

3- عدم التساهل في أمر الشرع والدين، ويظهر ذلك من إجابة النبي ﷺ المباشرة بسؤال الرجل: هل أسلمت؟ وفي هذا ما يقوي شوكة الإسلام وهيئته.

النتائج:

توصل البحث إلى:

- 1- أنّ دراسة علم مختلف الحديث ومشكله وتفقّه الباحث التربوي فيه يكسبه ملكات علمية، وشرعية، تؤهله للعمل التربوي في ضوء المصادر الشرعية.
- 2- أنّ الأحاديث التي ظاهرها التعارض أو الإشكال مليئة بالدلالات التربوية، بجميع أبعادها النفسية، والصحية، والعقلية، والاعتقادية، والاجتماعية إذا فهم الباحث التربوي كيف يمكن الجمع بينها.
- 3- القصد من دراسة هذا العلم تربويّاً: تكوين الشخصية العلمية الفطنة المستقلة، والتي تمتلك القدرة على التمييز بين الصالح والطالح.
- 4- أنّ الوقوف والتفكير في الدلالات التربوية لعلم مختلف الحديث ومشكله اقتفاء لهدي الصحابة، رضوان الله عليهم، في متابعة النبي صلى الله عليه و سلم.
- 5- لا بد للباحث في المجال التربوي وللمشتغل به من خلفية علمية شرعية، شاملة لجميع فروع علم الشريعة، من تفسير، وسيرة، وفقه؛ ليتمكن من دفع الاختلاف الظاهر بين الأحاديث.
- 6- أنّ في تعلم علم مختلف الحديث ومشكله صوناً للسنّة النبوية، ودفاعاً عن حياضها، إذا هوجمت وشكّك فيها، لا سيما أنّ السلف نهجوا هذا النهج منذ عصر قديم، كما فعل ابن قتيبة في تأويل مختلف الحديث، والذي كان سبب تأليفه الرد على من طعن في بعض سنة النبي ﷺ.
- 7- أنّ الأحاديث التي تصنف ضمن مختلف الحديث ومشكله تتناول أغلب جوانب حياة الإنسان التربوية.
- 8- بناء على النتيجة السابقة فإنه حري بالمربي والباحث في مجال التأصيل التربوي أن يلتمس جوانب الفهم للربط بين الأحاديث ليتيسر له العمل بها.



التوصيات:

بناء على ما تمت دراسته توصي الباحثة بما يلي:

- 1- تنشيط الأبحاث التي تدرس علوم الآلة من علوم القرآن، وعلوم الحديث، وأصول الفقه، واللغة العربية، واستثمارها تربويًا، بما يكفل تطبيقها في الدورات، أو المناهج التربوية والتعليمية.
- 2- ربط المربي بعلوم الآلة عمومًا، وعلوم الحديث خصوصًا، عن طريق دورات تربوية تنظمها الجهات المختصة.

ولا يسع الباحثة عند هذا القدر إلا أن تأمل من الله الغفور الشكور التجاوز عن الزلل، والمجازاة بما هو أهل له.

الهوامش والإحالات:

- (1) الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع: 211/2.
- (2) السيوطي، الجامع الصغير: حديث رقم (9245)، صحيح.
- (3) السيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النووي: 126/2.
- (4) الألباني، صحيح الجامع الصغير وزيادته، حديث رقم (2837)، صحيح.
- (5) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم: 53/3.
- (6) المطيري، حاجة الباحث في أصول التربية الإسلامية لعلوم الحديث.
- (7) مصطفى، وآخرون، المعجم الوسيط: 294/1.
- (8) الأزهرى، تهذيب اللغة: 48/14.
- (9) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 116/4.
- (10) الجرجاني، التعريفات: 61، 62.
- (11) ويسى أيضًا: علم تليفق الحديث أي: الجمع والتوفيق، القضاة، علم مختلف الحديث أصوله وقواعده: 5.
- (12) ابن منظور، لسان العرب: 91/9.
- (13) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة: 210/2.
- (14) ابن منظور، لسان العرب: 91/9.
- (15) القاري، شرح نخبة الفكر للقارئ: 362.
- (16) ابن منظور، لسان العرب: 356/11.
- (17) خياط، مختلف الحديث بين المحدثين والأصوليين والفقهاء: 26.
- (18) أبو شهبة، الوسيط في علوم ومصطلح الحديث: 441.
- (19) العربي، جهود علماء الغرب الإسلامي في دراسة مشكل الحديث العقدي.



- (20) الترمذي، سنن الترمذي: 167/11، باب، ومن سورة إذا السماء انشقت، حديث رقم (3261).
- (21) البخاري: صحيح البخاري: 203/20، باب: من نوقش الحساب عذب، حديث رقم (6507).
- (22) القضاة، علم مختلف الحديث وأصوله وقواعده: 11
- (23) النووي، التقريب واليسير: 196/2.
- (24) القضاة، علم مختلف الحديث وأصوله وقواعده: 5.
- (25) خياط، مختلف الحديث بين المحدثين والأصوليين والفقهاء: 33.
- (26) ينظر: الدراسات السابقة.
- (27) خياط، مختلف الحديث بين المحدثين والأصوليين والفقهاء: 38.
- (28) التونسي، مختلف الحديث وجهود المحدثين فيه: 46.
- (29) القضاة، علم مختلف الحديث وأصوله وقواعده: 13.
- (30) نفسه، الصفحة نفسها.
- (31) الشوكاني، إرشاد الفحول: 257/2.
- (32) الشافعي، الرسالة: 341، 342.
- (33) الخطابي، معالم السنن: 68/3.
- (34) الشوكاني، إرشاد الفحول: 460.
- (35) الشافعي، اختلاف الحديث: 487.
- (36) الشوكاني، إرشاد الفحول: 263.
- (37) الشاطبي: الاعتصام: 239.
- (38) ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير: 48.
- (39) الشاطبي، الاعتصام: 305/2.
- (40) ابن أبي الدنيا، العقل وفضله: 41.
- (41) ابن تيمية، درء تعارض النقل والعقل: 147/1.
- (42) نفسه: 305/2.
- (43) البخاري، صحيح البخاري: 37/5، باب ما يكره من النياحة على الميت، حديث رقم (1291).
- (44) الطبري، جامع البيان: 62.
- (45) مسلم، صحيح مسلم: 12/1، باب النبي عن الرواية عن الضعفاء والاحتياط في تحملها، حديث رقم (6).
- (46) أبو داود: سنن أبي داود: 17/1، كتاب الطهارة، باب ما ينجس الماء، حديث رقم (63).
- (47) ابن حنبل، المسند: 13/4، حديث رقم (2100).
- (48) الغماري، الابتهاج بتخريج أحاديث المناهج: 107.



- (49) الألباني، إرواء الغليل: 60/1.
- (50) التونسي، مختلف الحديث وجهود المحدثين فيه: 87.
- (51) ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد: 332/1.
- (52) ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث: 336/1.
- (53) تقدر القلتين بخمسائة رطل عراقي. النووي، الأصول والضوابط: 35/1.
- (54) وهو نوع من أنواع الاختلاف بين الأحاديث.
- (55) الحجامة هي: إخراج الدم من الجلد من غير السبيلين، وكما يقولون: هناك الحجامة وهناك الفصد، والحجامة تكون على قسمين: حجامة سائلة، وحجامة جافة. ابن حجر، بلوغ المرام: 25/8. ابن خزيمة: صحيح ابن خزيمة: 226/3، حديث رقم (1963).
- (56) البخاري، صحيح البخاري: 43/4، كتاب الصيد، باب الحجامة للمحرم، حديث رقم (1835).
- (57) الشافعي: الأم: 236-238.
- (58) الزيد: بفتح الزاي وسكون الموحدة، أي: عطاءهم أو رفدهم. المناوي، التيسير بشرح الجامع الصغير: 745/1.
- (59) الترمذي، سنن الترمذي: 140/4، كتاب السير، باب ما جاء في قبول هدايا المشركين، حديث رقم (1577).
- (60) وقيل هدية المقوقس.
- (61) البخاري: الأدب المفرد: 151/1.
- (62) البيهقي: شرح السنة: 106/9.

المراجع:

- القرآن الكريم.
- (1) الأزهرى، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2001م.
- (2) الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح الجامع الصغير وزيادته، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، 1408هـ.
- (3) الألباني، محمد ناصر الدين، إرواء الغليل في تخريج منار السبيل، المكتب الإسلامي، بيروت، 1399هـ.
- (4) البخاري، محمد إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير، بيروت، 1407هـ.
- (5) البخاري، محمد بن إسماعيل، الأدب المفرد، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار البشائر الإسلامية، بيروت، 4091هـ.
- (6) البيهقي، الحسين بن مسعود، شرح السنة، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، دمشق، 1403هـ.
- (7) الترمذيين محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، وآخرين، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1975م.



- (8) التونسي، الهادي روشو، مختلف الحديث وجهود المحدثين فيه دراسة نقدية، دار ابن حزم، بيروت، 1431هـ.
- (9) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، مقدمة في أصول التفسير، تحقيق: عدنان زرزور، د. ن. د. ب، 1972م.
- (10) ابن تيمية، أحمد عبد الحلیم، درء تعارض النقل والعقل، تحقيق: محمد رشاد، دار الكنوز، 1391هـ.
- (11) الجرجاني، علي، التعريفات، تحقيق: إبراهيم البياري، دار الكتاب العربي، بيروت، د. ت.
- (12) ابن حجر، أحمد بن علي، القول المسدد في الذب عن المسند للإمام أحمد، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، 1401هـ.
- (13) ابن حجر، أحمد بن علي، نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، المحقق: عبد الحميد بن صالح، دار ابن حزم، بيروت، 1427هـ.
- (14) ابن حزم، علي أحمد، الأحكام في أصول الأحكام، دار الحديث، القاهرة، 1404هـ.
- (15) ابن حنبل، أحمد بن محمد، مسند أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، 2001م.
- (16) ابن خزيمة، محمد بن إسحاق، صحيح ابن خزيمة، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، 1980م.
- (17) الخطابي، حمد بن محمد بن إبراهيم، معالم السنن: شرح سنن أبي داود، المطبعة العلمية، حلب، 1932م.
- (18) الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تحقيق: محمود الطحان، مكتبة المعارف، الرياض، 1403هـ.
- (19) الخطيب، محمد عجاج، السنة النبوية، مكانتها وحفظها وتدوينها، دار الفكر، بيروت، 1430هـ.
- (20) خياط، أسامة عبد الله، مختلف الحديث بين المحدثين والأصوليين الفقهاء، دار الفضيلة، الرياض، 1421هـ.
- (21) أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، د. ت.
- (22) ابن أبي الدنيا، عبد الله بن محمد، العقل وفضله، تحقيق: لطفي الصغير، دار الراجعية، الرياض، 1409هـ.
- (23) السباعي، مصطفى، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، دار العروبة، القاهرة، د. ت.
- (24) سلامة، محمد خلف، لسان المحدثين، مُعجم يُعنى بشرح مصطلحات المحدثين القديمة والحديثة ورموزهم وإشاراتهم وشرح جملة من مشكل عباراتهم وغريب تراكيهم ونادر أساليبهم، د. ن، الموصل، 2007م.
- (25) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، تدريب الراوي في شرح تقريب النووي، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، مكتبة الرياض، الرياض، د. ت.
- (26) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، د. ن، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت.



- (27) الشافعي، محمد إدريس، اختلاف الحديث، تحقيق: عامر أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، 1405هـ.
- (28) الشافعي، محمد بن إدريس، الأم، دار المعرفة، بيروت، 1990م.
- (29) الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق: احمد محمد شكر، دار الشعب، مصر، د.ت.
- (30) الشافعي، محمد بن إدريس، جماع العلم، دار الآثار، مصر، 2002م.
- (31) الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول، تحقيق: الشيخ أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، 1999م.
- (32) الطبري، محمد بن جرير بن يزيد، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار عالم الكتب، الرياض، 1424هـ.
- (33) ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، التمهيد لما في الموطأ من معاني الأسانيد، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي، محمد عبد الكبير البكري، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، المغرب، 1387هـ.
- (34) عبد الخالق، عبد الغني، حجية السنة، دار الوفاء للطباعة والنشر، القاهرة، 1987م.
- (35) عبد المطلب، إسماعيل رفعت فوزي، مختلف الحديث عند الإمام الشافعي رحمه الله: الريادة، والأسس، والتطبيق، مجلة كلية الآداب، كلية الآداب، جامعة بور سعيد، مصر، ع5، 2015م.
- (36) العواطي، أمين عبد القادر، مختلف الحديث وأثره في اختلاف الفقهاء: دراسة تطبيقية في حد السرقة، رسالة ماجستير، كلية الشريعة، جامعة جرش، الأردن، 2014م.
- (37) الغماري، عبد الله محمد الصديق، الابتهاج بتخريج أحاديث المناهج، تحقيق: سمير المجدوب، عالم الكتب، بيروت، 1405هـ.
- (38) ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ.
- (39) القاري، علي بن سلطان محمد، شرح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، تحقيق: محمد نزار تميم، هيثم نزار تميم، دار الأرقم، بيروت، د.ت.
- (40) القاسمي، محمد جمال الدين، قواعد التحديث من فنون مصطلح الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001م.
- (41) ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، تأويل مختلف الحديث، تحقيق: محمد زهري النجار، دار الجبل، بيروت، 1393هـ.
- (42) القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، 2003م.
- (43) القضاة، شرف محمود، علم مختلف الحديث أصوله وقواعده، مجلة دراسات الجامعة الأردنية، عمان، مج28، ع2، 2001م.



- 44) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1395هـ.
- 45) ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض، 1999م.
- 46) المحمودي، محمد سرحان علي، منهج البحث العلمي، مركز الخليج للأبحاث، جدة، 2019م.
- 47) مدرك، خالد بن العربي، جهود علماء الغرب الإسلامي في راسة مشكل الحديث العقدي في القرن السادس الهجري راسة تحليلية نقدية، أطروحة دكتوراه، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، السعودية، 2009م.
- 48) مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت.
- 49) مصطفى، إبراهيم، الزيات، أحمد، عبدالقادر، حامد، النجار، محمد، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، دار الدعوة، مصر، د.ت.
- 50) المطيري، سارة هليل خيل الله، حاجة الباحث في أصول التربية الإسلامية لعلوم الحديث، المجلة العلمية بكلية التربية جامعة أسيوط، مصر، مج 38، ع 11، 2022م.
- 51) المناوي، عبد الرؤوف بن علي، التيسير بشرح الجامع الصغير، مكتبة الإمام الشافعي، الرياض، 1988م.
- 52) ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1993م.
- 53) النووي، يحيى بن شرف، الأصول والضوابط، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار البشائر الإسلامية، بيروت، 1986م.
- 54) ياسين، إسلام حسن محمد، مختلف الحديث بين الشافعي وابن قتيبة: دراسة مقارنة، مجلة الحديث، الكلية الجامعية الإسلامية العالمية بسلانجور، معهدراسات الحديث النبوي، ماليزيا، ع 11، 2016م.

Arabic References

- al-Qur'ān al-Karī, (in Arabic).
- 1) al-Azharī, Muḥammad ibn Aḥmad, Tahdhīb al-lughah, Ed. Muḥammad 'Awaḍ Mur'ib, Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, Bayrūt, 2001, (in Arabic).
- 2) al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn, Ṣaḥīḥ al-Jāmi' al-Ṣaghīr & ziyādatuhu, Ed. Zuhayr al-Shāwīsh, al-Maktab al-Islāmī, Bayrūt, 1408, (in Arabic).
- 3) al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn, Irwā' al-ghalīl fī takhrīj Manār al-Sabīl, al-Maktab al-Islāmī, Bayrūt, 1399, (in Arabic).



- 4) al-Bukhārī, Muḥammad Ismā‘īl, Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Ed. Muṣṭafá Dīb al-Bughā, Dār Ibn Kathīr, Bayrūt, 1407, (in Arabic).
- 5) al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl, al-adab al-mufrad, Ed. Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī, Dār al-Bashā‘ir al-Islāmīyah, Bayrūt, 4091, (in Arabic).
- 6) al-Baghawī, al-Ḥusayn ibn Mas‘ūd, sharḥ al-Sunnah, Ed. Shu‘ayb al-Arnā‘ūt, Muḥammad Zuhayr al-Shāwīsh, al-Maktab al-Islāmī, Dimashq, 1403, (in Arabic).
- 7) al-Ṭirmidhī Muḥammad ibn ‘Īsá, Sunan al-Tirmidhī, Ed. Aḥmad Muḥammad Shākīr, & ākharīn, Maṭba‘at Muṣṭafá al-Bābī al-Ḥalabī, Miṣr, 1975, (in Arabic).
- 8) al-Tūnisi, al-Ḥādī Rūshū, mukhtalif al-ḥadīth & juhūd al-muḥaddithīn fihī dirāsah naqdiyyah, Dār Ibn Ḥazm, Bayrūt, 1431, (in Arabic).
- 9) Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm, muqaddimah fī uṣūl al-tafsīr, Ed. ‘Adnān Zarzūr, D. N, D. b, 1972, (in Arabic).
- 10) Ibn Taymīyah, Aḥmad ‘Abd al-Ḥalīm, Dar’ Ta‘āruḍ al-naql & al-‘aql, Ed. Muḥammad Rashād, Dār al-Kunūz, 1391, (in Arabic).
- 11) al-Jurjānī, ‘Alī, al-Ṭayfāt, Ed. Ibrāhīm albyāry, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, Bayrūt, (in Arabic).
- 12) Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn ‘Alī, al-Qawl almsdd fī al-dhabb ‘an al-Musnad lil-Imām Aḥmad, Maktabat Ibn Taymīyah, al-Qāhirah, 1401, (in Arabic).
- 13) Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn ‘Alī, nukhbaḥ al-Fikr fī muṣṭalaḥ ahl al-athar, al-muḥaqqiq: ‘Abd al-Ḥamīd ibn Ṣāliḥ, Dār ibn Ḥazm, Bayrūt, 1427, (in Arabic).
- 14) Ibn Ḥazm, ‘Alī Aḥmad, al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām, Dār al-ḥadīth, al-Qāhirah, 1404, (in Arabic).
- 15) Ibn Ḥanbal, Aḥmad ibn Muḥammad, Musnad Aḥmad, Ed. Shu‘ayb al-Arnā‘ūt, Mu‘assasat al-Risālah, 2001, (in Arabic).
- 16) Ibn Khuzaymah, Muḥammad ibn Ishāq, Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah, Ed. Muḥammad Muṣṭafá al-A‘zamī, al-Maktab al-Islāmī, Bayrūt, 1980, (in Arabic).
- 17) al-Khaṭṭābī, Ḥamad ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm, Ma‘ālim al-sunan : sharḥ Sunan Abī Dawūd, al-Maṭba‘ah al-‘Ilmīyah, Ḥalab, 1932, (in Arabic).
- 18) al-Khaṭīb al-Baghdādī, Aḥmad ibn ‘Alī, al-Jāmi‘ li-akhḫāq al-Rāwī & ādāb al-sāmi‘, Ed. Maḥmūd al-Ṭaḥḥān, Maktabat al-Ma‘ārif, al-Riyāḍ, 1403, (in Arabic).



- 19) al-Khaṭīb, Muḥammad ‘Ajjāj, al-Sunnah al-Nabawīyah, makānatuhā & ḥifẓuhā & tadwīnuhā, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1430, (in Arabic).
- 20) Khayyāṭ, Usāmah ‘Abd Allāh, mukhtalif al-ḥadīth bayna al-muḥaddithīn & al-uṣūliyyīn al-fuqahā’, Dār al-Faḍīlah, al-Riyāḍ, 1421, (in Arabic).
- 21) Abū Dāwūd, Sulaymān ibn al-Ash‘ath ibn Ishāq, Sunan Abī Dāwūd, Ed. Muḥammad Muḥyī al-Dīn ‘Abd al-Ḥamīd, al-Maktabah al-‘Aṣrīyah, Ṣaydā, Bayrūt, (in Arabic).
- 22) Ibn Abī al-Dunyā, ‘Abd Allāh ibn Muḥammad, al-‘aql & faḍlihi, Ed. Luṭfī al-Ṣaghīr, Dār al-Rayah, al-Riyāḍ, 1409, (in Arabic).
- 23) al-Sibā‘ī, Muṣṭafá, al-Sunnah & makānatuhā fī al-tashrī‘ al-Islāmī, Dār al-‘Urūbah, al-Qāhirah, (in Arabic).
- 24) Salāmah, Muḥammad Khalaf, Lisān al-muḥaddithīn, mu‘jm yu‘ná bi-sharḥ muṣṭalaḥāt al-muḥaddithīn al-qadīmah & al-ḥadīthah wrmwzhm w’shārāthm wshrḥi jumlah min mushkil ‘bārāthm & Gharīb trākybhm & Nādir asālybhm, D. N, al-Mawṣil, 2007, (in Arabic).
- 25) al-Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr, Tadrīb al-Rāwī fī sharḥ Taqrīb al-Nawawī, Ed. ‘Abd al-Wahhāb ‘Abd al-Laṭīf, Maktabat al-Riyāḍ, al-Riyāḍ, (in Arabic).
- 26) al-Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr, al-Jāmi‘ al-Ṣaghīr fī aḥādīth al-Bashīr al-Nadhīr, D. N, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bayrūt, (in Arabic).
- 27) al-Shāfi‘ī, Muḥammad Idrīs, ikhtilāf al-ḥadīth, Ed. ‘Āmir Aḥmad Ḥaydar, Mu‘assasat al-Kutub al-Thaqāfiyah, Bayrūt, 1405, (in Arabic).
- 28) al-Shāfi‘ī, Muḥammad ibn Idrīs, al-umm, Dār al-Ma‘rifah, Bayrūt, 1990, (in Arabic).
- 29) al-Shāfi‘ī, Muḥammad ibn Idrīs, al-Risālah, Ed. Aḥmad Muḥammad Shukr, Dār al-Sha‘b, Miṣr, (in Arabic).
- 30) al-Shāfi‘ī, Muḥammad ibn Idrīs, Jammā‘ al-‘Ilm, Dār al-Āthār, Miṣr, 2002, (in Arabic).
- 31) al-Shawkānī, Muḥammad ibn ‘Alī, Irshād al-fuḥūl, Ed. al-Shaykh Aḥmad ‘Izzū ‘Ināyat, Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1999, (in Arabic).
- 32) al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr ibn Yazīd, Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta‘wīl āy al-Qur‘ān, Ed. ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, Dār ‘Ālam al-Kutub, al-Riyāḍ, 1424, (in Arabic).



- 33) Ibn 'Abd al-Barr, Yūsuf ibn 'Abd Allāh, al-Tamhīd li-mā fi al-Muwaṭṭa' min ma'ānī al-asānīd, Ed. Muṣṭafā ibn Aḥmad al-'Alawī, Muḥammad 'Abd al-kabīr al-Bakrī, Wizārat 'umūm al-Awqāf & al-Shu'ūn al-Islāmīyah, al-Maghrib, 1387, (in Arabic).
- 34) 'Abd al-Khālīq, 'Abd al-Ghanī, Ḥujjīyat al-Sunnah, Dār al-Wafā' lil-Ṭībā'ah & al-Nashr, al-Qāhirah, 1987, (in Arabic).
- 35) 'Abd al-Muṭṭalīb, Ismā'īl Rif'at Fawzī, mukhtalīf al-ḥadīth 'inda al-Imām al-Shāfi'ī raḥimahū Allāh : al-riyādah, & al-usus, & al-ṭabīq, Majallat Kulliyat al-Ādāb, Kulliyat al-Ādāb, Jāmi'at Būr Sa'īd, Miṣr, '5, 2015, (in Arabic).
- 36) al-'Awāṭilī, Amīn 'Abd al-Qādir, mukhtalīf al-ḥadīth & atharuhu fi ikhtilāf al-fuqahā' : dirāsah ṭabīqīyah fi ḥadd al-sariqah, Risālat mājistīr, Kulliyat al-sharī'ah, Jāmi'at Jarash, al-Urdun, 2014, (in Arabic).
- 37) al-Ghumārī, 'Abd Allāh Muḥammad al-Ṣiddīq, al-ibtihāj bi-takhrīj aḥādīth al-Manāhij, Ed. Samīr al-Majdūb, 'Ālam al-Kutub, Bayrūt, 1405, (in Arabic).
- 38) Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris ibn Zakarīyā, Mu'jam Maqāyīs al-lughah, ṭaḥqīq, 'Abd al-Salām Muḥammad Hārūn, Dār al-Fikr, 1399, (in Arabic).
- 39) al-Qārī, 'Alī ibn Sulṭān Muḥammad, sharḥ nukhbah al-Fikr fi muṣṭalaḥ ahl al-athar, Ed. Muḥammad Nizār Tamīm, Haytham Nizār Tamīm, Dār al-Arqam, Bayrūt, (in Arabic).
- 40) al-Qāsīmī, Muḥammad Jamāl al-Dīn, Qawā'id al-ṭaḥdīth min Funūn muṣṭalaḥ al-ḥadīth, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 2001, (in Arabic).
- 41) Ibn Qutaybah, 'Abd Allāh ibn Muslim, Ta'wīl mukhtalīf al-ḥadīth, Ed. Muḥammad Zahrī al-Najjār, Dār al-Jīl, Bayrūt, 1393, (in Arabic).
- 42) al-Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad, al-Jāmi' li-aḥkām al-Qur'ān, Ed. Hishām Samīr al-Bukhārī, Dār 'Ālam al-Kutub, al-Riyāḍ, 2003, (in Arabic).
- 43) al-Quḍāh, Sharaf Maḥmūd, 'ilm mukhtalīf al-ḥadīth uṣūlahu & qawā'idih, Majallat Dirāsāt al-Jāmi'ah al-Urdunīyah, 'Ammān, V 28, I 2, 2001, (IN ARABIC).
- 44) Ibn Qayyim al-Jawzīyah, Muḥammad ibn Abī Bakr, al-rūḥ fi al-kalām 'alā Arwāḥ al-amwāt & al-ahyā' bi-al-dalā'il min al-Kitāb & al-sunnah, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 1395, (in Arabic).



- 45) Ibn Kathīr, Ismā‘il ibn ‘Umar, tafsīr al-Qur‘ān al-‘Azīm, Ed. Sāmī ibn Muḥammad Salāmah, Dār Ṭaybah lil-Nashr & al-Tawzī‘, al-Riyāḍ, 1999, (in Arabic).
- 46) al-Maḥmūdī, Muḥammad Sarḥān ‘Alī, Manhaj al-Baḥth al-‘Ilmī, Markaz al-Khalij lil-Abḥāth, Jiddah, 2019, (in Arabic).
- 47) Madrak, Khālid ibn al-‘Arabī, Juhūd ‘ulamā’ al-Gharb al-Islāmī fī rāsh mushkil al-ḥadīth al-‘aqadī fī al-qarn al-sādis al-Hijrī rāsh taḥlīliyah naqdiyah, uṭrūḥat duktūrāh, Kulliyat al-Da‘wah & uṣūl al-Dīn, Jāmi‘at Umm al-Qurā, al-Sa‘ūdīyah, 2009, (in Arabic).
- 48) Muslim, Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Qushayrī, Ṣaḥīḥ Muslim, Ed. Muḥammad Fu‘ād ‘Abd al-Bāqī, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, Bayrūt, (in Arabic).
- 49) Muṣṭafá, Ibrāhīm, al-Zayyāt, Aḥmad, ‘Abd-al-Qādir, Ḥāmid, al-Najjār, Muḥammad, al-Mu‘jam al-Wasīṭ, Majma‘ al-lughah al-‘Arabīyah, Dār al-Da‘wah, Miṣr, (in Arabic).
- 50) al-Muṭayrī, Sārah Hulayyil khayl Allāh, ḥajjah al-bāḥith fī uṣūl al-Tarbiyah al-Islāmīyah li-‘Ulūm al-ḥadīth, al-Majallah al-‘Ilmīyah bi-Kulliyat al-Tarbiyah Jāmi‘at Asyūt, Miṣr, V 38, I 11, 2022, (in Arabic).
- 51) al-Munāwī, ‘Abd al-Ra‘ūf ibn ‘alá, al-Taysīr bi-sharḥ al-Jāmi‘ al-Ṣaghīr, Maktabat al-Imām al-Shāfi‘ī, al-Riyāḍ, 1988, (in Arabic).
- 52) Ibn manzūr, Muḥammad ibn Mukarram ibn ‘Alī, Lisān al-‘Arab, Dār Ṣādir, Bayrūt, 1993, , (in Arabic).
- 53) al-Nawawī, Yaḥyá ibn Sharaf, al-uṣūl & al-ḍawābiṭ, Ed. Muḥammad Ḥasan Hītū, Dār al-Bashā‘ir al-Islāmīyah, Bayrūt, 1986, (in Arabic).
- 54) Yāsīn, Islām Ḥasan Muḥammad, mukhtalif al-ḥadīth bayna al-Shāfi‘ī & Ibn Qutaybah : dirāsah muqāranah, Majallat al-ḥadīth, al-Kulliyah al-Jāmi‘iyah al-Islāmīyah al-‘Ālamīyah bslanjwr, Ma‘had rāsāt al-ḥadīth al-Nabawī, Mālīziyā, I 11, 2016, (in Arabic).





الفخار الإسلامي في مدينة قُرح الأثرية: نماذج مختارة من حفريات الموسم السادس عشر،

2019م

دراسة أثرية فنية

د. محمد بن شبيب السبيعي*

msubiey@ksu.edu.sa

ملخص:

يهدف هذا البحث إلى وضع إطار تاريخي وزمني لأنواع الفخار الإسلامي المكتشف في قُرح. خلال موسم التنقيب الأثري السادس عشر الذي أجرته بعثة الآثار بجامعة الملك سعود، كلية السياحة والآثار، قسم الآثار عام (1440هـ/2019م)، كما يسعى البحث إلى شرح التوزيع المكاني لتلك المكتشفات، ومدى ارتباطها بالموقع الإستراتيجي لمدينة قُرح الواقعة مباشرةً على طريق الحج الشامي الرابط بين دمشق ومكة المكرمة، والذي يُعد شريانًا مهمًا لحركة الحجاج والمسافرين خلال العصر الإسلامي. استند الباحث في دراسة عينات الفخار على منهج التصنيف النوعي وفقًا للمادة الخام المستخدمة في الصناعة، ثم مقارنتها مع المعثورات المماثلة في مواقع أخرى من العالم الإسلامي. وتوصل البحث إلى عدة نتائج من أهمها: التنوع الكبير للمعثورات الفخارية يؤكد أن مدينة قُرح كانت من أهم المدن التجارية القديمة بوادي القرى، وذات صلات ثقافية وحضارية واقتصادية مع مختلف المراكز الإسلامية آنذاك، يمكن إرجاع نماذج الفخار المعروضة في هذا البحث إلى العصر العباسي بين الفترة الممتدة بين القرنين (2-8هـ/6-12م). بعض أنواع الفخار ربما تم استيرادها من الخارج على الأرجح من سوريا ومصر.

الكلمات المفتاحية: الفخار الإسلامي، قُرح، العجينة، العصر العباسي.

* أستاذ الآثار الإسلامية المساعد، قسم الآثار، كلية السياحة والآثار، جامعة الملك سعود- المملكة العربية السعودية

للاقتباس: السبيعي، محمد بن شبيب، الفخار الإسلامي في مدينة قُرح الأثرية: نماذج مختارة من حفريات الموسم السادس عشر، 2019م - دراسة أثرية فنية، مجلة الآداب، كلية الآداب، جامعة دمار، اليمن، مج 11، ع3، 2023: 598-566.

© نُشر هذا البحث وفقًا لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.



Islamic Pottery in the Archaeological Site of Qurh: Selected Samples from the the 16th Season Excavations, 2019 : An Archaeological and Artistic Study

Dr. Mohammed Bin Shubeib Al-Subiey*

msubiey@ksu.edu.sa

Abstract:

This study aimed to establish a historical and chronological framework for the Islamic pottery types discovered in Qurh during the 16th archaeological excavation season conducted by King Saud University archaeological mission , College of Tourism and Archaeology, Department of Archaeology in 1440 AH/2019. The study also sought to explain the spatial distribution of these discoveries in connection to the strategic location of the city of Qurh, on the Sham route, an important artery for the movement of pilgrims and travelers during the Islamic era, linking Damascus and Mecca. The typological classification approach was employed to study the pottery samples, based on raw materials used in production, and then compare them with similar discoveries from other Islamic sites worldwide. The study revealed that the significant diversity of pottery discoveries confirmed that Qurh was one of the major ancient trading cities in Wadi Al-Qura, with cultural, civilizational, and economic ties with various Islamic centers at that time. The pottery samples, some types of which likely imported from abroad: Syria and Egypt, presented in this study were traced back to the Abbasid era, specifically the period between the 2nd and 6th centuries AH (8th-12th centuries CE).

Keywords: Islamic pottery, Qurh, Clay, Abbasid era.

* Assistant Professor of Islamic Archaeology, Department of Archaeology, Faculty of Tourism and Archaeology, King Saud University, Saudi Arabia

Cite this article as: Al-Subiey, Mohammed Bin Shubeib, Islamic Pottery in the Archaeological Site of Qurh: Selected Samples from the the 16th Season Excavations, 2019 : An Archaeological and Artistic Study, Journal of Arts, Faculty of Arts, Thamar University, Yemen, V 11, I 3, 2023: 566 -598.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



المقدمة:

يرتكز موضوع هذا البحث بالمقام الأول على دراسة وتحليل مجموعة من الأواني الفخارية المكتشفة في موقع قُرح الإسلامي، وذلك خلال موسم التنقيب الأثري السادس عشر الذي أجرته بعثة الآثار بجامعة الملك سعود، كلية السياحة والآثار، قسم الآثار في الموقع عام (1440هـ/2019م). ويهدف هذا الموسم إلى تدريب الطلاب على أعمال التنقيب وما يستتبعها من إجراءات ميدانية ومكتبية، وهو امتداد للأعمال الميدانية التي نفذتها بعثة الآثار بالجامعة خلال مواسم التنقيب السابقة.⁽¹⁾

تعتبر دراسة المصنوعات اليدوية، وخاصة أواني وكسر الفخار، مهمة للغاية لفهم تاريخ الاستيطان البشري القديم، وذلك لوفرتها في المواقع الأثرية المنتشرة في جميع أنحاء شبه الجزيرة العربية، ومنها موقع قُرح الإسلامي، الواقع في محافظة العلا، شمال غرب المملكة العربية السعودية، حيث يمكن استخدام الفخار وثيقة علمية في التحقيق التاريخي استناداً إلى معايير أسلوبية وتقنية محددة.

تعود نشأة صناعة الفخار الإسلامي المبكر إلى صناعة الفخار السائدة خلال فترة ما قبل الإسلام، حيث استخدم الخزافون في عدة مواقع بالعالم الإسلامي التقنيات التقليدية المعروفة في صناعة الفخار خلال عصور ما قبل الإسلام، مثل الفخار ذي اللون الواحد المزجج بالطلاء القلوي، والفخار ذي اللون الواحد المزجج بطلاء أكسيد الرصاص، والفخار ذي الزخارف المحزوزة تحت الطلاء بلون واحد أو عدة ألوان (sgraffito ware).⁽²⁾

في أوائل فترة العصر العباسي تطورت صناعة الفخار الإسلامي بشكل ملحوظ، حيث ابتكر الخزافون أساليب جديدة في زخرفة الفخار، مثل: الزخارف النباتية، والحيوانية، والهندسية، وبعض الكتابات العربية البسيطة. هذه الزخارف أصبحت إحدى أهم سمات صناعة الفخار في العالم الإسلامي. وفي حوالي القرن (2هـ/9م) اخترع الخزافون المسلمون صناعة جديدة اسمها "الفخار ذو البريق المعدني"، والذي تميز بجمال شكله ولونه، ودقة زخرفته وتنوعها.⁽³⁾ كما ظهرت خلال العصر العباسي أنواع مختلفة من الفخار الإسلامي، (مزججة، وغير مزججة)، مصنوعة يدوياً وبواسطة العجلة، والقالب. كما تميز الفخار العباسي بالعجينة ذات الملمس الخارجي الناعم، وبالعجينة ذات الملمس الخشن الدالة على وجود نسبة من الشوائب. وتتميز بعض الأواني العباسية بالصلابة الناتجة عن الحرق في درجات حرارة عالية، والبعض الآخر تميز بالرقّة نتيجة حرقه في درجات حرارة

منخفضة. كما انتشرت خلال العصر العباسي المبكر المنتجات الفخارية الصينية، مثل الفخار الصيني الأبيض.⁽⁴⁾

موقع قُرح الإسلامي:

تقع قُرح على بعد حوالي 20 كم جنوب شرق بلدة العلا في شمال غرب المملكة العربية السعودية، وتُعد من أهم وأبرز المواقع الأثرية الواقعة في وادي القرى، أحد أشهر أودية الجزيرة العربية الواقعة على امتداد طريق اللبان والبخور قبل الإسلام، وطريق الحج الشامي خلال العصر الإسلامي. وقد ازدهرت قُرح منذ فترة ما قبل الإسلام، وكانت من أهم أسواق العرب في الجاهلية، وبلغت ذروة ازدهارها في العصر الإسلامي، وغلب عليها اسم وادي القرى. اعتبرها الإصطخري (ت 346هـ/957م) المدينة الرابعة بعد مكة المكرمة، والمدينة المنورة، واليمامة، واعتبرها المقدسي (ت 380هـ/990م) المدينة الثانية في الحجاز بعد مكة المكرمة⁽⁵⁾ (خارطة رقم 1).

تحتل مدينة قُرح مساحة تقدر بحوالي 640 ألف متر مربع، وتميزت بمخلفاتها الحضارية المتنوعة، وبكثرة التلال الأثرية المتباينة في أحجامها المنتشرة على سطحها. يُحيط بالمدينة بقايا سور قديم غير منتظم الشكل، ويقع داخل السور مجموعة من المنشآت المعمارية المتنوعة كالمنازل والمسكن، والأسواق، والشوارع الضيقة، والقنوات، والآبار، والمساجد، وغيرها من المنشآت. كما تحتوي المدينة على عدد كبير جداً من اللقى الأثرية المنتشرة على السطح، ومن أبرزها كسر من الفخار الإسلامي، وكسر من الحجر الصابوني، وأجزاء من بلاطات الآجر. كما يقع خارج سور المدينة من جهة الشمال آثار مقبرة إسلامية، عُثر فيها على أجزاء من شواهد قبور مكتوبة بالخط الكوفي.⁽⁶⁾ هناك بعض التقارير الأولية غير التفصيلية التي أُجريت على الفخار الإسلامي في موقع قُرح.⁽⁷⁾

كما أن هناك العديد من الدراسات والأبحاث العلمية حول الفخار الإسلامي بشكل عام في عدة مواقع إسلامية مختلفة. هذه التقارير والدراسات تسمح بتحديد التعاقب النسبي للمراحل التاريخية لموقع قُرح، حيث تنتمي مجموعة كبيرة من كسر الفخار إلى أنواع معروفة ومؤرخة زمنياً، ومن ثم يمكن مقارنتها بالنماذج الفخارية المماثلة -محل الدراسة في هذا البحث- مما يقودنا إلى تأكيد هوية المكان والمستوى الثقافي والحضاري الذي وصل إليه في الماضي.

استند الباحث في دراسة عينات الفخار على منهج التصنيف النوعي، وذلك وفقاً للمادة الخام المستخدمة في الصناعة، ثم أجرى بعد ذلك دراسة مقارنة مع المعثورات الفخارية المماثلة في مواقع أخرى من العالم الإسلامي. كما قام الباحث بحصر مجموعة من التقارير الأولية التي تناولت بشكل



عام الفخار الإسلامي في موقع قُرح، ومجموعة أخرى من الدراسات العلمية الخاصة بالفخار المكتشف في عدة مواقع أثرية واقعة في شبه الجزيرة العربية، وتلك التي تقع في مناطق مختلفة من العالم الإسلامي. جميع هذه الدراسات والمواقع الأثرية الإسلامية توفر أدلة أثرية موثوقة ومدروسة علمياً أسهمت بشكل كبير في تصنيف الفخار الإسلامي وتحديد أهم خصائصه الفنية.⁽⁸⁾ كما قامت الدراسة بفرز الفخار المكتشف بالموقع، وأخذ العينات الملائمة للدراسة، واستبعاد الكسر صغيرة الحجم والمتآكلة.

الفخار الإسلامي المكتشف في موقع قُرح الأثري:

أكتشفت مجموعة كبيرة ومتنوعة من الفخار الإسلامي خلال التنقيبات الأثرية في الموقع، معظمها جاء على شكل كسر غير مكتملة، والقليل منها جاء مكتملاً. قام الباحث بفرز وتصنيف مجموعة الفخار المكتشف، ووقع الاختيار على (ثلاثة وعشرين) كسرة فخار لتكون موضوع الدراسة والتحليل، (خمس عشرة) عينة من نوع الفخار غير المزجج، و(ثمان) عينات من نوع الفخار المزجج. والمعيار الرئيس في اختيار العينات كان وفقاً للمادة الخام المستخدمة في الصناعة، ونوع العجينة، وشكل المنتج وزخرفته. تمثل هذه المجموعة أنواعاً مختلفة من قواعد وأبدان ومقابض وأعناق الأواني الفخارية. قسمنا كامل المجموعة إلى جزأين رئيسين: (الفخار غير المزجج، والفخار المزجج)، وتفصيلهما على النحو الآتي:

أولاً: الفخار غير المزجج:

دراسة (خمس عشرة) عينة من الفخار غير المزجج اندرجت تحت أربعة أنواع معروفة جيداً من الفخار العباسي المبكر، هي: الفخار الرقيق، والفخار الأصفر ذو الزخارف المنفذة بالحز، والفخار الأحمر ذو الزخارف المنفذة بالحز، وفخار القل، وتفصيل ذلك على النحو الآتي:

الفخار الرقيق:

يُعد نوع الفخار الرقيق من أشهر أنواع الفخار العباسي المبكر، وتُصنع منه أنواع مختلفة من الأواني. اكتشفت مجموعة كبيرة من هذا النوع، وأختير منها أربع عينات للدراسة، وجميعها عينات من دوارق مياه مكتملة الصنع تقريباً. يتراوح ارتفاع هذه الدوارق ما بين 7 سم، و 18 سم، ويتراوح قطر فوهتها بين 8 سم، و 10 سم، ويتراوح قطر قاعدتها بين 4 سم، و 5 سم. وجميع الدوارق لها بدن بيضاوي، وقاعد قرصية، ورقبة مثنية من الأعلى. (لوحة رقم 4-1).

كما زُودت جميع الدوارق بمقابض جانبية تمتد من شفة الجزء العلوي من الدورق حتى الجزء العلوي من البدن، وبعض هذه المقابض لا يزال بحالة جيدة والبعض الآخر متكسر. صُنعت جميع الدوارق على العجلة، وتشارك في ميزتين رئيسيتين، الأولى: الصناعة بواسطة عجينة طينية نقية، تأخذ اللون الأبيض. أما الميزة الثانية فهي رقة هذه الجرار وقلة صلابتها، حيث يتراوح سمكها بين 3 و 7 ملم. هاتان الميزتان عادةً ما تميزان نوع الفخار الرقيق في مختلف المواقع الإسلامية العائدة إلى العصر العباسي، حيث يصل سمك بعض الأواني إلى حوالي 1مم فقط، وذلك بسبب تعرضها لدرجة حرارة منخفضة.

يُشكل الفخار الرقيق أكثر أنواع الفخار الإسلامي انتشاراً في عدد من المواقع الأثرية داخل أراضي المملكة العربية السعودية وخارجها، ففي الموسم الأول من التنقيبات الأثرية التي أجرتها جامعة الملك سعود في فُرح عام 1425هـ/2004م، عُثر على مجموعة كبيرة من هذا الفخار، تُشكل 24% من نسبة الفخار غير المزجج المكتشف في الموقع، وهي عبارة عن كسر من أباريق، وجرار صغيرة، وكؤوس، وزبديات صغيرة الحجم. يتراوح تأريخ هذا النوع من الفخار بين القرن (2-6هـ/8-12م)⁽⁹⁾.

كما عُثر على نماذج مكتملة الصنع من الفخار الرقيق في موقع الريدة، شرق المدينة المنورة، وعُثر على كسر متنوع من هذا النوع من الفخار في موقع بدا، جنوب غرب منطقة تبوك، وهي عبارة عن كسر من القواعد والمقابض والرقاب. كما عُثر على كسر متنوع من الفخار الرقيق في موقع الجحفة، شمال غرب مكة المكرمة، وهي عبارة عن قواعد دائرية الشكل، ورقاب منحنية، وأجزاء صغيرة من الأبدان المتصلة بالقاعدة. بالإضافة إلى مجموعة من الكسر في موقع فيد، جنوب شرق منطقة حائل، وموقع ضرية، غرب منطقة القصيم.⁽¹⁰⁾

أما بالنسبة لنماذج هذا النوع من الفخار المكتشفة في مواقع خارج المملكة، فهناك مجموعة من الأواني عالية الجودة في موقع سامراء، والحيرة في العراق، وفي الرقة في سوريا. كما كشفت التنقيبات الأثرية على نماذج كاملة من الفخار الرقيق في نيسابور في إيران، وفي سوسة في تونس⁽¹¹⁾. جميع هذه النماذج من هذا النوع من الفخار الرقيق، سواء المكتملة منها، أو المكسورة، والتي أكتشفت في عدة مواقع أثرية تشبه إلى حد كبير تلك الموجودة في موقع فُرح من حيث الشكل، والسمك، ولون العجينة، ونقاوتها. يُشير هذا التشابه الكبير بين أواني الفخار الرقيق المكتشفة في موقع فُرح وبين مثيلاتها في المواقع المذكورة أعلاه إلى الارتباط الزمني بينهما، حيث يعود تاريخ هذا النوع



من الفخار إلى الفترة العباسية الممتدة بين القرنين (2-6هـ/8-12م)، وقد تكون هذه الأواني الفخارية مستوردة من تلك المواقع.

كما أن الأواني المصنوعة من هذا النوع من الفخار المكتشفة في موقع قُرح تخلو من الزخارف النباتية والهندسية، والتي عادةً ما تزين هذا النوع من الفخار، إلا أن هناك مجموعة من الخطوط المنفذة بواسطة الحز أو التمشيط داخل تلك الأواني. وطريقة الزخرفة المنفذة هي نفسها الموجودة في بعض الأواني التي تم اكتشافها في العديد من المواقع الإسلامية المذكورة أعلاه.

في الواقع، تتواجد الأواني المصنوعة من الفخار الرقيق بكثرة وبشكل واضح في المواقع المعاصرة لموقع قُرح الإسلامي، وهي مواقع كبيرة الحجم وذات أهمية بارزة، مثل سامراء، والحيرة، والرقعة كما هو مذكور أعلاه، ومن ثم فمن المرجح أن الدواقر المكتشفة في قُرح تم استيرادها من أقرب مركز تصنيع لموقعها الجغرافي، وهو الرقعة في سوريا. قد تكون ورش العمل في الرقعة بمثابة مراكز إنتاج لنوع الفخار الرقيق الموجود في قُرح ومواقع أخرى مجاورة.

الفخار الأصفر ذو الزخارف المنفذة بالحز:

عُثر على عدد لا بأس به من الفخار الأصفر ذي الزخارف المنفذة بالحز خلال أعمال التنقيب الأثري في موقع قُرح. علماً بأن عدد الكسر المكتشفة من هذا النوع من الفخار أقل بكثير من تلك المصنفة ضمن نوع الفخار الرقيق المذكور أعلاه. وقد يشير هذا إلى أن انتشار الفخار الأصفر ذي الزخارف المنفذة بالحز لم يكن بمستوى انتشار الأنواع الأخرى من الفخار، مثل الفخار الرقيق، مما أدى إلى انخفاض استخدام هذا النوع من الفخار.

إن قلة إنتاج صناعة الفخار الأصفر ذي الزخارف المنفذة بالحز لا تقتصر فقط على موقع

قُرح، بل لوحظ قلة عدد هذا النوع من الفخار في مواقع إسلامية أخرى، كما سيأتي معنا قريباً.

خلال عملية الفرز استخرجنا أربع كسر من الفخار الأصفر ذي الزخارف المحزوزة لإجراء الدراسة عليها. يتراوح سمك هذه الكسر بين 5مم، و 7مم. جميع الكسر عبارة عن أجزاء من أوانٍ مصنوعة على العربة من عجينة صفراء فاتحة اللون، وشبه نقية. تحتوي جميع الكسر على زخارف منفذة بالحز، ومكونة من خطوط ومثلثات وفتحات صغيرة مثلثة الشكل، وأخرى على شكل شبه معين، (لوحة رقم 5-8).

تشابه الكسر المكتشفة في قُرح مع مثيلاتها المكتشفة في بعض المواقع العباسية الواقعة على طريق الحج خلال القرنين (3هـ/9م، 4هـ/10م)، حيث عُثر على نماذج قليلة من هذا الفخار في بعض



المحطات الرئيسية الواقعة على امتداد درب زبيدة، مثل: جرة كاملة من الفخار الأصفر ذي الزخارف المنفذة بالحز وجدت في موقع الربذة، وبعض الكسر وجدت في موقع فيد. كما عُثر على كسرة واحدة من هذا النوع من الفخار في موقع الجحفة على الطريق الرابط بين مكة المكرمة والمدينة المنورة. أيضاً هناك بعض الكسر وُجدت في موقع بدا على طريق الحج الشامي. بالإضافة إلى ذلك، هناك بعض الجرار والدوارق الصفراء عُثر عليها في طبقة فحل بالأردن، تعود إلى أوائل العصر العباسي، وتحتوي على خطوط على الرقبة والبدن.⁽¹²⁾

من خلال فحص الكسر المكتشفة في فُرح وبعض النماذج الأخرى المكتشفة في عدد من المواقع الإسلامية، يتضح أن هذا النوع من الفخار كانت تُصنع منه أوان متنوعة كالجرار الكبيرة والصغيرة، والدوارق والصحون وغيرها. بعض هذه الأواني يزيد سمكها عن 15م، ومعظمها مزين بزخارف منفذة بالحز تتكون من مجموعة من الخطوط المستقيمة والمتوجة، والأعمدة المتوازية والمتقاطعة تُنفذ على عنق الإناء، أو أعلى، أو أسفل البدن، وكذلك في بعض الأحيان تنفذ هذه الزخارف في وسط بدن الأواني.

الفخار الأحمر ذو الزخارف المنفذة بالحز:

عُثر على مجموعة من الأواني المصنوعة من الفخار الأحمر ذي الزخارف المنفذة بالحز. فُرزت أربعة نماذج لدراستها في هذا البحث. هذه النماذج عبارة عن كوب وزبيدية شبه كاملة، بالإضافة إلى كسرتين من أنيتين مختلفتين. صُنعت جميع النماذج المكتشفة من هذا النوع من الفخار على العجلة من عجينة حمراء شبه ناعمة، تحتوي على بعض حبيبات الرمل وبعض الشوائب الأخرى. يصل ارتفاع الكوب إلى 8سم، وقطر فوهته 8سم، وقطر قاعدته 4سم. أما الزبيدية فداخلها مقعر، وارتفاعها 4سم، وقطرها يصل إلى 20سم. يتراوح سمك كلاً من الكوب والصحن بين 1.05سم، و 5م، ويحتويان على زخرفة بسيطة عبارة عن تضليع داخلي. وفيما يتعلق بالكسرتين الأخرين فتحتويان على زخارف عبارة عن خطوط مستقيمة و متموجة منفذة بالحز، ويتراوح سمكهما بين 1سم، و 5م. (لوحة رقم 9-12).

عُثر على أمثلة مماثلة من الفخار الأحمر في بعض المواقع الإسلامية المنتمية إلى الفترة العباسية المبكرة، على سبيل المثال: وجدت كسر من هذا النوع من الفخار في موقع ضرية، وبدا. كما ظهر هذا النوع من الأواني في العقبة، وفي نيسابور خلال القرن (4هـ/10م). وتوضح القطع المكتشفة



في عدة مواقع إسلامية أن هذا النوع من الفخار يحتوي على لب أسود ورمادي وبني في مكسره بسبب الحرق في درجات حرارة متفاوتة. كما تتميز هذه القطع بوجود زخارف محزوزة ومضلعة تشكل خطوطاً مستقيمة و متموجة. وتمائل هذه القطع النماذج المكتشفة في موقع قُرح من حيث طرق إنتاجها وعجنتها وزخارفها، مما يعطي دلالة على أن الفخار الأحمر ذا الزخارف المنفذة بالحز في قُرح يعود إلى نفس الفترة التاريخية التي تعود إليها تلك القطع من الفخار الأحمر العباسي⁽¹³⁾.

فخار القلل:

توجد بعض الكسر من نوع فخار القلل عُثر عليها في قُرح، وهو نوع من الفخار العباسي المشهور، يتواجد بكثرة في عدة مواقع إسلامية، ويستخدم لحفظ الماء وتبريده. اختيرت ثلاث كسر للدراسة، تمثل كسر قواعد قلل متنوعة. تأخذ هذه القواعد شكل الأقراص المستوية، يتصل بها جزء بسيط من البدن. يتراوح قطر القواعد بين 4سم، 5سم، وسمك البدن بين 5مم، و 1سم. جميع الكسر مصنوعة بواسطة العجلة من عجينة تأخذ اللون الأصفر، واللون البني. ويظهر على الكسر آثار زخرفة منفذة بالحز عبار عن خطوط داخل القلل. (لوحه رقم 13-15).

عُثر على الكثير من الكسر من نوع فخار القلل في عدة مواقع إسلامية تعود إلى الفترة العباسية المبكرة، مثل: موقع بدا والذي يقع على نفس طريق الحج الذي تقع عليه قُرح، وهو الطريق الشامى، حيث عُثر على كميات كبيرة من هذا النوع من الفخار منتشرة على سطح الموقع، تُمثل كسر قواعد متنوعة. كما عُثر على نماذج عدة من فخار القلل في موقع مدين، والحوراء الواقعة في منطقة تبوك. أما خارج شبه الجزيرة العربية فعُثر على نماذج كثيرة في عدة مواقع إسلامية مثل: موقع الفسطاط في مصر، حيث عُثر على نماذج قلل كاملة الصنع تعود إلى العصر العباسي⁽¹⁴⁾.

تتميز هذه النماذج المكتشفة في مجموعة من المواقع الإسلامية بصناعتها بواسطة العجلة، وأن لها بدنًا كمثرياً يقوم على قاعدة قرصية مستوية، وتأخذ ألواناً مختلفة مثل اللون البني، واللون الأصفر، واللون الأخضر الفاتح. وتمائل هذه النماذج الكسر التي كشفت عنها التنقيبات الأثرية في موقع قُرح من حيث الشكل واللون وطريقة الصناعة، مما يدل على أنها تعود إلى نفس الفترة الزمنية، أي خلال العصر العباسي المبكر.



ثانياً: الفخار المزجج:

في أوائل العصر العباسي ازدهرت صناعة الفخار المزجج في العديد من المواقع في العالم الإسلامي، لا سيما في العراق وسوريا. وفي موقع قُرح اكتُشف خلال التنقيبات الأثرية القليل من كسر الفخار المزجج، وجميعها تنتمي إلى العصر العباسي المبكر، وفيما يلي نستعرض (ثمانية) كسر من هذا النوع من الفخار تندرج تحت أربعة أنواع مشهورة ومميزة، وهي: الفخار المزجج ذو اللون الواحد المزجج بالطلاء القلوي، والفخار ذو اللون الواحد المزجج بطلاء أكسيد الرصاص، والفخار المزجج ذو الزخارف المخططة والمبقعة، والفخار ذو البريق المعدني.

الفخار المزجج ذو اللون الواحد المزجج بالطلاء القلوي:

كان هذا النوع من الفخار معروفاً منذ العصور القديمة في فترة ما قبل الإسلام، وخلال الفترة الإسلامية المبكرة أنتجت العديد من الأواني المزججة القلوية على نطاق واسع، خاصةً خلال العصر العباسي المبكر، حيث أصبح التزجيج باللون الأزرق الداكن والأزرق السماوي والبيني مستخدماً على نطاق واسع في الأواني.⁽¹⁵⁾

كشفت التنقيبات الأثرية في قُرح عن عدد قليل جداً من الفخار المزجج القلوي، واختيرت كسرة واحدة هي الأفضل من بين الكسر لدراستها في هذا البحث، وذلك لإعطاء مثال عام لما سيتم الكشف عنه مستقبلاً من هذا النوع من الفخار. تُمثل هذه الكسرة جزءاً من قاعدة وعاء صغير الحجم يتصل به جزء صغير من البدن. وتحتوي القاعدة على بقايا طبقة مزججة بالطلاء القلوي ذي اللون الأزرق السماوي، ومصنوعة من عجينة صفراء شبه نقية. يصل قطر القاعدة إلى 7 سم، ويتراوح سمكها بين 5 مم، و 1 سم. (لوحة رقم 16).

يُعتبر عدد الكسر المكتشفة من هذا النوع من الفخار في قُرح خلال الموسم السادس عشر قليل جداً مقارنة بكمية الكسر التي كشفت عنها التنقيبات الأثرية خلال الموسم الأول من تنقيبات جامعة الملك سعود، حيث شكلت نسبته حوالي 29% من إجمالي الفخار المزجج، وبهذا يصبح الفخار المزجج القلوي أكثر أنواع الفخار شيوعاً في ذلك الموسم، وقد يكون السبب في تفاوت كمية هذا النوع من الفخار في الموسمين هو حجم مساحة التنقيب الكبيرة التي أجريت في قُرح خلال الموسم الأول



مقارنة بحجم مساحة التنقيب في الموسم السادس عشر. وهذا النوع من الفخار يرجع تاريخه إلى الفترة الممتدة من القرن (3-5هـ/9-11م).⁽¹⁶⁾

كما عُثر على أجزاء متنوعة من الفخار المزجج القلوي العباسي في عدة مواقع إسلامية أخرى من المملكة العربية السعودية تعود إلى العصر العباسي المبكر، مثل: الربذة، والجحفة، وعدة مواقع في شمال وشمال غرب المملكة كفيد، وبدا، والحوارء، والملقطة، والجار.⁽¹⁷⁾ إضافة إلى ذلك تنتشر نماذج متنوعة من الفخار القلوي في عدة مواقع إسلامية مثل: سامراء وسوسة وسيراف.⁽¹⁸⁾ وبناءً على ما كُشف عنه من الفخار ذي اللون الواحد المزجج بالطلاء القلوي في موقع قُرح، وفي عدة مواقع إسلامية أخرى ذُكرت سابقاً، يتضح أن هناك مجموعة من الخصائص يتسم بها هذا النوع، فغالبيتها الكسر كانت عبارة عن أجزاء من أوانٍ متوسطة وكبيرة الحجم تستخدم لتخزين السوائل والزيوت. كما صنع من هذا الفخار عدد من الجرار الصغيرة والمزهريات والصحون والطاقسات والمسارج. أما طريقة الصناعة فكانت بواسطة العجلة، ومن عجينة صفراء في الغالب وتكون أحياناً نقية جداً وأحياناً أخرى شبه نقية وتحتوي على بعض الشوائب. كما أن الفخار القلوي يحتوي على طبقة من التزجيج السميك، ويضم زخارف منفذة بطريقة الحز تحت طبقة التزجيج عبارة عن زخارف هندسية وخطوط متموجة ومستقيمة، وشرائط وضمائر وأقراص مختلفة الحجم. وعادةً ما تكون هذه الزخارف منفذة تحت أو حول رقاب الأواني والحواف والأكتاف.

الفخار ذو اللون الواحد المزجج بطلاء أكسيد الرصاص:

توصلت بعض الدراسات العلمية إلى أن هذا النوع من الفخار كان مستخدماً منذ فترة ما قبل الإسلام، حيث عُثر على بعض الأواني مصنوعة بال قالب ومطلية بطلاء مزجج من أكسيد الرصاص الأخضر. استمرت صناعة الفخار المزجج بطلاء أكسيد الرصاص حتى الفترة الإسلامية وازدهرت صناعته بشكل كبير خلال العصر العباسي المبكر، حيث تم إنتاج أوان متنوعة الأشكال والأحجام تأخذ عدة ألوان كالأخضر والأصفر، والبني.⁽¹⁹⁾

خلال التنقيب الأثري في موقع قُرح الإسلامي عُثر على عدد قليل من نوع الفخار المطلي بأكسيد الرصاص، وأختيرت كسرتان صغيرتان، الكسرة الأولى عبارة عن كوب صغير الحجم شبه مكتمل، مصنوع من عجينة بنية شبه نقية. يحتوي الكوب على قاعدة دائرية، قطرها يصل إلى حوالي

3 سم. أما الكسرة الأخرى فتُمثل قاعدة صحن دائري الشكل، مصنوعة من عجينة صفراء متوسطة النقاوة، يبلغ قطرها 9 سم، ويتصل بها جزء من البدن يصل ارتفاعه إلى 2.5 سم. كلا الكسرتين مصنوعة بواسطة العجلة ومطلية بطلاء أكسيد الرصاص الأخضر الزيتوني من الداخل والخارج. (لوحة رقم 17-18).

كشفت التنقيبات الأثرية التي أُجريت في عدة مواقع إسلامية تعود إلى الفترة العباسية المبكرة ما بين القرنين 2-5هـ/8-11م عن مجموعة كبيرة من الكسر والأواني الفخارية الكاملة المنتمية إلى نوع الفخار المطلي بطلاء أكسيد الرصاص الأخضر أو الأخضر الزيتوني، مثل: موقع الريدة، وضرية، والحوراء، والجار، وبداء، والجحفة، والبطالية بالمنطقة الشرقية، ووادي حنيفة في مدينة الرياض.⁽²⁰⁾ كما عُثر على عدة نماذج متنوعة من هذا النوع من الفخار في مواقع إسلامية خارج المملكة العربية السعودية، مثل: سامراء، والمدائن، وسوسة، والفسطاط.⁽²¹⁾

إن وجود عدة نماذج فخارية متنوعة مصنوعة من الفخار المطلي بأكسيد الرصاص في مجموعة من المواقع المختلفة بالعالم الإسلامي (كما ذكر أعلاه) يشير إلى انتشار مراكز صناعة هذا الفخار بشكل كبير خلال العصر الإسلامي المبكر. وقد صُنعت من هذا الفخار أون متعددة الأشكال والأحجام، مثل: الجرار، والدوارق، والأكواب، والطاسات، والصحون، والمسارج وغيرها. كما أستخدمت في صناعة الفخار المطلي بأكسيد الرصاص طبقة تزجيج غير سميكة، وتكون العجينة فيه نقية ومتوسطة النقاوة، مصنوعة بواسطة العجلة، وتأخذ عدة ألوان كاللون الأخضر، والبني، والأصفر، والأسود، والبرتقالي.

أما فيما يتعلق بالزخارف فيتضح من خلال النماذج المكتشفة في العديد من المواقع أن هذا النوع من الفخار لا يحتوي على الكثير منها، وإن كان هناك بعض الزخارف المنفذة بواسطة الحز عبارة عن شرائط وخطوط متموجة ومستقيمة.

الفخار المزجج ذو الزخارف المخططة والمبقعة:

يعتبر هذا النوع من الفخار من أبسط أنواع الفخار الإسلامي المزجج من حيث صناعته وزخرفته، ويعتقد أنه تأثر بالفخار الصيني متعدد الألوان، والذي يعود تاريخه إلى عهد أسرة تانغ (يعود تاريخ هذه الأسرة إلى ما قبل الهجرة النبوية سنة 618م، وحتى العصر العباسي سنة



294هـ/907م). ويُعد هذا الفخار من الأنماط المبكرة التي عُرفت في سامراء في أوائل العصر العباسي، ثم اشتهر بعد ذلك على نطاق واسع، وانتشر في عدة مناطق من العالم الإسلامي.⁽²²⁾ أكتشفت نماذج قليلة من الفخار المخطط والمبقع أثناء التنقيب الأثري في قُرح، وتم فرز كسرة واحدة صغيرة، عبارة عن قاعدة جرة صغيرة، يتصل بها جزء من البدن، وهي مصنوعة بواسطة العجلة من عجينة حمراء نقية. يصل قطر القاعدة إلى 5 سم، وسمك البدن يبلغ 1 سم، وارتفاعه المتبقي من الجرة حوالي 10 سم. تحتوي هذه الكسرة على بطانة غير سميكة، وفوق البطانة طبقة من طلاء أكسيد الرصاص الأصفر والأخضر عبارة عن بقع وخطوط متداخلة منفذة فوق طبقة التزجيج (لوحة رقم 19).

خلال الموسم الثاني من التنقيبات الأثرية التي أجراها قسم الآثار بجامعة الملك سعود في موقع قُرح عام 1426هـ/2005م عُثر على بعض الكسر من هذا النوع من الفخار عبارة عن ثلاث كسر تعود لإناء واحد ربما يكون زبدية. وتحتوي هذه الكسر على بقع تأخذ اللون الأخضر والبني والأسود فوق أرضية ذات لون أبيض، ويرجع تاريخها إلى حوالي القرن (4هـ/10م)⁽²³⁾

كما تنتشر نماذج الفخار المخطط والمبقع في عدة مواقع إسلامية على أراضي المملكة العربية السعودية ترجع إلى الفترة العباسية المبكرة ما بين الفترة الممتدة من القرن 3هـ/9م، وحتى القرن (6هـ/12م)، مثل: الربذة، والقاع، وزباله، وفيد، والحوراء، والجحفة، وعثّر، والسرين. كما توجد نماذج من هذا النوع من الفخار في إيران، وأفغانستان، والعراق، والشام. وتتميز هذه النماذج الفخارية المكتشفة في عدة مواقع من العالم الإسلامي بعدة خصائص فنية، على سبيل المثال: تحتوي بعض النماذج على طبقة بطانة تحت طبقة طلاء أكسيد الرصاص، وتخلو نماذج أخرى من طبقة البطانة، حيث تغطيها طبقة من الطلاء الزجاجي، مما يجعل لون العجينة ظاهراً من تحت طبقة التزجيج. كما يحتوي هذا النوع من الفخار على خطوط وبقع ودوائر ملونة، بالإضافة إلى احتوائه على زخارف هندسية ونباتية عبارة عن دوائر ومثلثات، ومراوح نخيلية، وغيرها. تُنفذ هذه الزخارف بواسطة الحز تحت طبقة التزجيج (sgraffito ware).⁽²⁴⁾

الفخار ذو البريق المعدني:

يُعد الفخار ذو البريق المعدني أحد ابتكارات الحضارة الإسلامية خلال القرن (2هـ/8م)، والقرن (3هـ/9م)، ويصنع هذا النوع من الفخار من الطين النقي ذي اللون الأصفر ثم يغطى بطبقة من القصدير تحمل زخارف براقية. تعتبر صناعة الفخار ذي البريق المعدني تقنية جديدة استخدم

فيها الفنان بعض المواد التي أعطت الأنية بريقاً معدنياً ذا تأثير بديع وجميل، لذلك أُطلق على هذا النوع من الفخار اسم البريق المعدني. وانتشرت صناعة هذا لفخار في كافة البلدان الإسلامية كبديل يضاهاي الأواني المعدنية المصنوعة من الذهب والفضة المنهي عن استخدامها في الدين الإسلامي.⁽²⁵⁾ خلال الموسم السادس عشر من التنقيبات الأثرية في موقع قُرح اكتشف عدد من الكسر من نوع الفخار ذي البريق المعدني بنمطيه (أحادي اللون، ومتعدد الألوان)، وفُرزت من هذه الكسر أربعة كسر، كسرتان ذواتا لون أحادي، وهو اللون الذهبي البراق، وهما عبارة عن جزأين من بدن أنيتين غير مكتملتين. يتراوح سمكهما بين 2مم، و 5مم. كلا الكسرتين مصنوعة من عجينة صفراء نقية بواسطة العجلة. (لوحة رقم 20-21).

أما الكسرتان الأخريان فهما من نمط الفخار ذي البريق المعدني متعدد اللون، تمثلان جزأين من بدن أنيتين غير مكتملتين، مصنوعتين من عجينة صفراء نقية بواسطة العجلة. اشتملت إحدى الكسرتين على زخارف نباتية على شكل أوراق صغيرة الحجم، وتفريعات نباتية، بالإضافة إلى خطوط صغيرة زخرفية. تأخذ هذه الزخارف اللون العسلي الداكن، والمنفذ فوق طبقة ذات لون كريمي. أما الكسرة الأخرى فتشمل زخارف هندسية عبارة عن مثلثات صغيرة متجاورة، وخطوط متقاطعة تمثل شكل شبكة صغيرة الحجم. تأخذ هذه الزخارف اللون الأخضر والذهبي. ويتراوح سمك الكسرتين بين 2مم، و 4مم، (لوحة رقم 22-23).

خلال الموسم الأول من التنقيبات الأثرية في موقع قُرح، الذي نفذته هيئة التراث-الإدارة العامة للآثار سابقاً- عام (1404هـ/1984م)، عُثر على نسبة كبيرة من الفخار ذي البريق المعدني، تصل نسبته إلى حوالي 30% من إجمالي الكسر الفخارية المكتشفة في الموقع.⁽²⁶⁾ كما عُثر أيضاً على عدد كبير من هذا النوع من الفخار خلال الموسم الأول من تنقيبات جامعة الملك سعود في قُرح، حيث شكل ثاني أنواع الفخار ظهوراً بالموقع. وتميزت هذه النماذج المكتشفة باشمالها على زخارف نباتية وهندسية تأخذ ألوانا متعددة، خاصةً اللون الأصفر. كما عُثر على نماذج ذات أشكال ورسوم آدمية وحيوانية تنتهي إلى العصر الفاطمي، حيث تميز هذا العصر بازدهار صناعة الأواني ذات البريق المعدني، والمشملة على الرسوم الأدمية والحيوانية وصور تمثل نشاط الحياة اليومية.⁽²⁷⁾

بالإضافة إلى ذلك اكتشف المنقبون نماذج متعددة من الفخار ذي البريق المعدني بنمطيه الأحادي ومتعدد الألوان في مواقع إسلامية مختلفة من أراضي المملكة، مثل: الربة، وزباله، والبدع،



وفيد، وبداء، وضريبة.⁽²⁸⁾ كما عُثر على هذا النوع من الفخار في أنحاء متفرقة من العالم الإسلامي، مثل: العراق، وإيران، ومصر.⁽²⁹⁾ وتُمثل هذه النماذج المكتشفة في مختلف المواقع الإسلامية أواني خزفية متعددة الأشكال والاستخدامات، تضم رسوما بمادة ذات بريق معدني، وتصنع من عجينة صفراء نقية تشكل على العجلة. هذه الأواني عبارة عن كؤوس وطاسات ودوارق ومزهريات وأكواب، وأطباق وجرار صغيرة وكبيرة. ويرجع تاريخ هذه النماذج بين الفترة الممتدة من القرن (3هـ/9م)، إلى القرن (5هـ/11م)، وتشبه مثيلاتها المكتشفة في تنقيبات جامعة الملك سعود خلال الموسم السادس عشر، مما يشير إلى أنها تنتمي إلى نفس الفترة الزمنية.

الخاتمة:

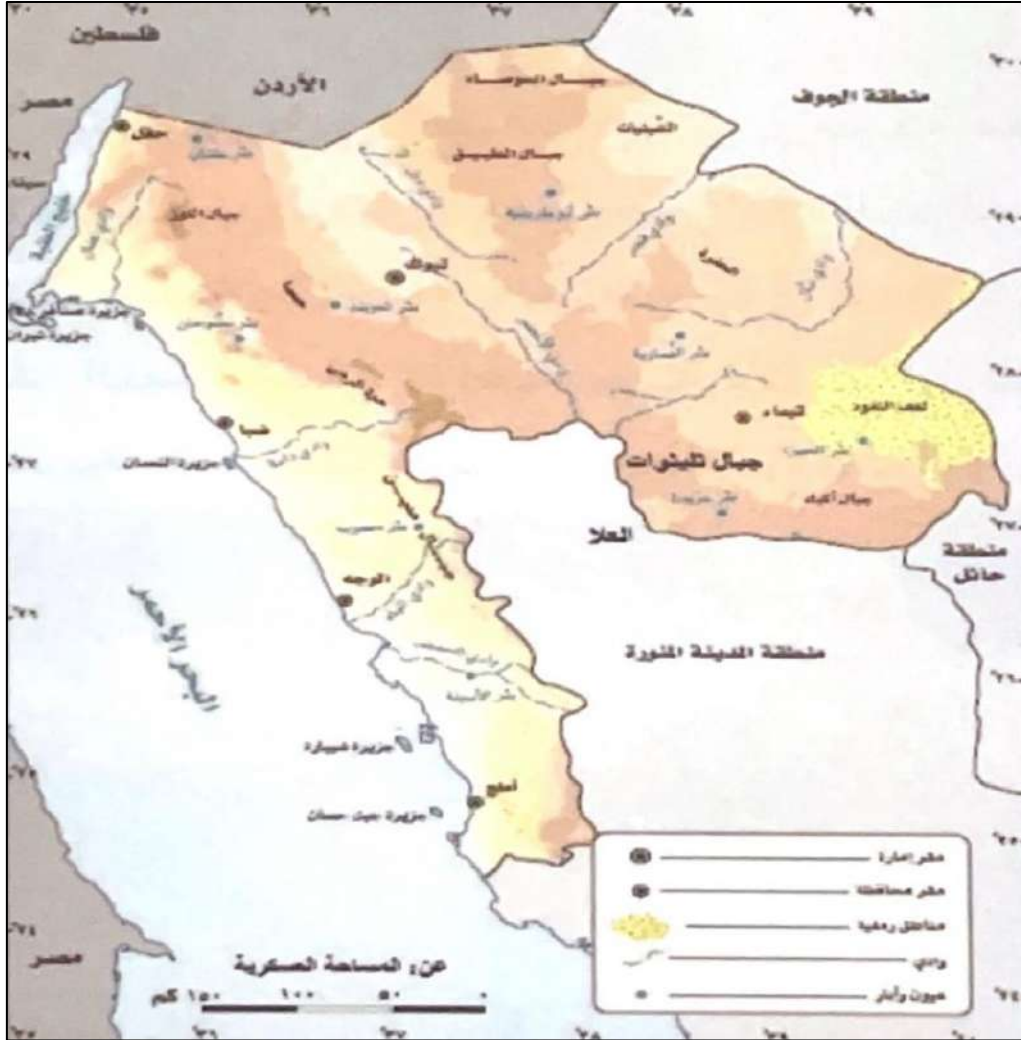
توصل هذا البحث إلى تحديد أنماط الفخار الإسلامي المكتشف بواسطة البعثة الأثرية لجامعة الملك سعود في مدينة قُرح الإسلامية خلال الموسم (16) 1440هـ/2019م، وتحديد تاريخها في العصر العباسي.

التنوع الكبير للمعثورات الفخارية يؤكد أن مدينة قُرح كانت من أهم المدن التجارية القديمة بوادي القرى، وذات صلات ثقافية وحضارية واقتصادية مع مختلف المراكز الإسلامية آنذاك، لا سيما العراق، وسوريا، ومصر، وذلك بسبب موقعها الاستراتيجي المميز على طريق الحج الشامي والمصري. وهذا يؤكد ما أشارت إليه بعض المصادر الإسلامية المبكرة من أن قُرح كانت المدينة الثانية في الحجاز من ناحية الأهمية الاقتصادية.

أوضحت الدراسة أن هناك تشابها كبيرا بين معثورات الموسم السادس عشر في قُرح، وبين ما عُثر عليه في بعض المواسم السابقة في الموقع، وذلك من حيث الشكل، وطريقة الصناعة، وتشكيل العجينة، بالإضافة إلى مثيلاتها من المعثورات الفخارية المكتشفة في المواقع الإسلامية الأخرى في أنحاء مختلفة من العالم الإسلامي، وعليه يمكن إرجاع نماذج الفخار المعروضة في هذا البحث إلى العصر العباسي بين الفترة الممتدة من القرن (2هـ/8م)، إلى القرن (6هـ/12م).

أن بعض أنواع الفخار ربما تم استيرادها من الخارج على الأرجح من سوريا ومصر، نظرا إلى ازدهار النشاط التجاري بين قُرح، ومثيلاتها من المواقع الإسلامية الأخرى، وأسهم الموقع الاستراتيجي لقُرح بنشاط حركة المرور الموسمية، مما أدى إلى جلب أنواع مختلفة من السلع والمنتجات الفخارية بواسطة التجار والحجاج والمسافرين.

الملاحق



خريطة رقم 1: موقع محافظة العلا شمال غرب المملكة العربية السعودية، والتي تقع مدينة قُرح الإسلامية في جنوبها الشرقي على بعد حوالي 20 كم. (العبودي، عمارة مدينة قُرح، ص 16).



لوحة رقم 1: دورق ماء مكتمل من نوع الفخار الرقيق.



لوحة رقم 2: دورق ماء مكسور من نوع الفخار الرقيق.



لوحة رقم 3: دورق ماء شبه مكتمل من نوع الفخار الرقيق.



لوحة رقم 4: دورق ماء شبه مكتمل من نوع الفخار الرقيق.



لوحة رقم 5: كسرة من نوع الفخار الأصفر ذي الزخارف المنفذة بالحز، تحتوي على زخرفة من الخطوط وفتحات صغيرة مثلثة الشكل.



لوحة رقم 6: كسرة من نوع الفخار الأصفر ذي الزخارف المنفذة بالحز، تحتوي على زخرفة من الخطوط.



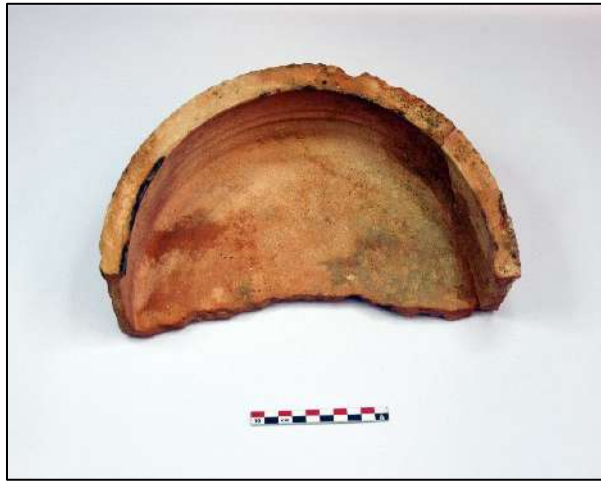
لوحة رقم 7: كسرة صغيرة الحجم من نوع الفخار الأصفر ذي الزخارف المنفذة بالحز.



لوحة رقم 8: كسرة من نوع الفخار الأصفر ذي الزخارف المنفذة بالحز.



لوحة رقم 9: كوب شبة مكتمل من نوع الفخار الأحمر ذي الزخارف المنفذة بالحز.



لوحة رقم 10: زبدية شبه مكتملة من نوع الفخار الأحمر ذي الزخارف المنفذة بالحز.



لوحة رقم 11: كسرة من نوع الفخار الأحمر ذي الزخارف المنفذة بالحز عبارة عن خطوط مستقيمة و متموجة.



لوحة رقم 12: كسرة من نوع الفخار الأحمر ذي الزخارف المنفذة بالحز عبارة عن خطوط مستقيمة و متموجة.



لوحة رقم 13: كسرة من نوع فخار القلل.



لوحة رقم 14: كسرة أخرى من نوع فخار القلل.



لوحة رقم 15: كسرة ثالثة من نوع فخار القلل.



لوحة رقم 16: كسرة من نوع الفخار المزجج ذي اللون الواحد المزجج بالطلاء القلوي.



لوحة رقم 17: كوب صغير الحجم غير مكتمل من نوع الفخار ذي اللون الواحد المزجج بطلاء أكسيد الرصاص.



لوحة رقم 18: صحن صغير الحجم غير مكتمل من نوع الفخار ذي اللون الواحد المزجج بطلاء أكسيد الرصاص.



لوحة رقم 19: الفخار المزجج ذو الزخارف المخططة والمبقعة.



لوحة رقم 20: كسرة من بدن أنية من نوع الفخار ذي البريق المعدني أحادي اللون.



لوحة رقم 21: كسرة أخرى من بدن أنية من نوع الفخار ذي البريق المعدني أحادي اللون.



لوحة رقم 22: كسرة من بدن أنية من نوع الفخار ذي البريق المعدني متعدد الألوان.



لوحة رقم 23: كسرة أخرى من بدن أنية من نوع الفخار ذي البريق المعدني متعدد الألوان.

الهوامش والإحالات:

(1) استمرت التنقيبات الأثرية في الموسم السادس عشر لمدة ستين يوماً، وتم تنقيب مربعين كاملين (F22, F23)، ومساحة كل منهما 10 X 10 م، إجمالي المساحة 200 م. كان الباحث هو المشرف المباشر على أعمال التدريب الميداني والتنقيبات الأثرية بالموقع، وقد شارك في الأعمال الميدانية ستة عشر طالباً متدرّباً، ومجموعة من المختصين والفنيين وصل إلى عددهم ستة أشخاص، وهم: الأستاذ/ فهد الرشيد (مساعد المشرف)، والأستاذ/ رضا الشمري (باحث آثار)، والأستاذ/ عبد السلام العبدالله (مسجل الفخار)، والأستاذ/ محمد السحيمي (مرمم)، والأستاذ/ نايف اليوسف (مصور الفخار)، والأستاذ/ عبد العزيز العامري (رسام).

(2) Fehérvári, Islamic Pottery: 11.



(3) Lane, Early Islamic Pottery: 12.

(4) لمزيد من المعلومات حول الفخار العباسي انظر: Grube, Islamic Pottery: pp. 114-119. Philon, Early Islamic Ceramics: 35-41.

(5) الإصطخري، المسالك والممالك: 19. المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم: 84.

(6) العمير، وآخرون، حفريات مدينة قُرح: 220، 221. المعقل، وآخرون، تقرير عن أعمال التنقيب في موقع قرح: 28-30.

(7) نُشرت بعض التقارير الأولية لنتائج الأعمال الميدانية المنفذة بواسطة بعثة الآثار بجامعة الملك سعود في موقع قُرح الإسلامي، لمعرفة المزيد من المعلومات، انظر: العمير، وآخرون، حفريات مدينة قُرح: 217-252. المعقل، وآخرون، تقرير عن أعمال التنقيب في موقع قرح: 28-46. الغزي، وآخرون، التقرير العلمي لأعمال التنقيب في موقع المايبات (قرح): 27-61. العبودي، وآخرون، التقرير العلمي عن أعمال التنقيبات الأثرية في موقع المايبات (قرح): 41-49.

(8) سيأتي ذكر جميع نتائج هذه التقارير، والدراسات، والمواقع تبعاً في ثنايا هذا البحث.

(9) العمير، وآخرون، حفريات مدينة قُرح: 240، (لوحة رقم 23، 110أ).

(10) الراشد، درب زبيدة: 104، 105. الكلابي، حياة، الآثار الإسلامية ببلدة بدا: 57، 58. العتيبي، ضربة: 237. الحواس، وآخرون، تقرير أولي عن أعمال التنقيبات الأثرية بمدينة فيد: 51.

Alsubaie, The Miqat of al-Juhfa A Historical and Archaeological Study: 174.

(11) Sarre, and Herzfeld, Die Ausgrabungen von Samarra: 1-2/16,17. Rousset, Marie-Odile, "Quelques Précisions Sur le Matériel de Hira (Céramique et Verre): 19-55. Tonghini, and Julian, "An Eleventh-Century Pottery Production Workshop at al-Raqq: 123.

(12) الراشد، درب زبيدة: 10. الحواس، وآخرون، تقرير أولي عن أعمال التنقيبات الأثرية بمدينة فيد: 51. الكلابي، الآثار الإسلامية ببلد بدا: 58-59. Hendrix, Drey, and Storfjell, Ancient Pottery of Transjordan: 270-271, 276-277. Alsubaie, The Miqat of al-Juhfa: 176.

(13) العتيبي، ضربة: 232. الكلابي، الآثار الإسلامية ببلدة بدا: 59.

Hendrix, Drey, and Storfjell, *Ancient Pottery of Transjordan*: 280-281. Wilkinson, Nishapur: pottery of the Early Islamic Period: 338, 345.

(14) الكلابي، الآثار الإسلامية ببلدة بدا: 59، 60. الثنيان، أنماط الفخار الإسلامي المكتشفة في المملكة العربية السعودية: 361.

(15) ماهر، الفنون الإسلامية: 16.

(16) العمير، وآخرون، حفريات مدينة قُرح: 242. إبراهيم، وآخرون، تقرير مبدئي عن نتائج الاستكشافات الأثرية في موقع المايبات الإسلامي: 118.



- (17) الراشد، درب زبيدة: 104، 105. الكلابي، الآثار الإسلامية ببلدة بدا: 61، 62. الحواس، وآخرون، تقرير أولي عن أعمال التنقيبات الأثرية بمدينة فيد: 217. 180. Alsubaie, The Miqat of al-Juhfa: 180.
- (18) Whitehouse, David, Excavations at Siraf: 14. Sarre, Die Ausgrabungen von Samarra: 2/ 34-36.
- (19) Hodges, Technology in the ancient world: 26. Lane, Early Islamic Pottery: 12.
- (20) الراشد، الاستيطان في وادي حنيفة: 163، 164. العتيبي، ضرية: 227-229. الكلابي، الآثار الإسلامية ببلدة بدا: 62، 63. Alsubaie, The Miqat of al-Juhfa: 182.
- (21) Dimand, Islamic Arts: 16.
- (22) Lane, Early Islamic Pottery: 12.
- (23) المعقل، وآخرون، تقرير عن أعمال التنقيب في موقع قُرح: 41.
- (24) الراشد، درب زبيدة: 439، 440. الحواس، وآخرون، تقرير أولي عن أعمال التنقيبات الأثرية بمدينة فيد: 50.
- Wilkinson, Nishapur: 61-62, 76, 89. Fehérvári, Islamic Pottery: Alsubaie, The Miqat of al-Juhfa: 184 38-39.
- (25) ماهر، الفنون الإسلامية: 26.
- (26) إبراهيم، محمد، وآخرون، تقرير مبدئي عن نتائج الاستكشافات الأثرية في موقع المايبات الإسلامي: 117.
- (27) العمير، وآخرون، حفرة مدية قُرح: 242.
- (28) الكلابي، الآثار الإسلامية ببلدة بدا: 67، 68. العتيبي، ضرية: 220.
- (29) Lane, Early Islamic Pottery: 16.

المراجع:

أولاً: المراجع باللغة العربية

- 1) إبراهيم، محمد، والطلحي، ضيف الله، وجيلمور، مايكل، ومرسي، جمال، تقرير مبدئي عن نتائج الاستكشافات الأثرية في موقع المايبات الإسلامي- الموسم الأول 1404هـ/1984م، أطلال، ع9، 1985م.
- 2) الإصطخري، إبراهيم بن محمد، المسالك والممالك، تحقيق: دي جويه، د. ن، ليدن، 1927م.
- 3) الثنيان، محمد، أنماط الفخار الإسلامي المكتشفة في المملكة العربية السعودية، مجلة العمارة والفنون والعلوم الإنسانية، الجمعية العربية للحضارة والفنون الإسلامية، القاهرة، ع 18، 2019م.
- 4) الحواس، فهد، وهاشم، أنيس، والشمري، جهز، والعتيبي، عجب، والموسى، ماهر، والرويسان، خليفة، والخليل، عبد الله، تقرير أولي عن أعمال التنقيبات الأثرية بمدينة فيد التاريخية بمنطقة حائل- الموسم الأول 1427هـ/2006م، أطلال، ع 20، 2010م.
- 5) الراشد، سعد، درب زبيدة: طريق الحج من الكوفة إلى مكة، دار الوطن، الرياض، 1993م.



- 6) الراشد، عبد الله، الاستيطان في وادي حنيفة من القرن الأول حتى منتصف القرن التاسع الهجري - دراسة أثرية، مطابع الفرزدق التجارية، الرياض، 1999م.
- 7) عبد الله، العمير، سعيد، والحليبة، سعد، والسليم، فهد، والسلطان، عاطف، ونصيف، عبد الله، والمريخي، مشلح، والشعبان، طلال، والحسن، أحمد، والزهراني، عبد الناصر، والشدوخي، عبد العزيز، والغانم، كامل، والزهراني، سعيد، والعامر، فؤاد، والعيدي، حاتم، والسحبي، محمد، والحري، جزاء، وجبر، عبد الله، والجديعي، بسام، حفريات مدينة قُرح (المبايات) الإسلامية بمحافظة العلاء- الموسم الأول لعام 1425هـ/2004م، أطلال، ع 19، 2006م.
- 8) العبودي، أحمد، الشمري، رضا، واليوسف، نايف، وقاعود، ماجد، التقرير العلمي عن أعمال التنقيبات الأثرية في موقع المايات (قرح)- الموسم الثامن 1432هـ/2011م، أطلال، ع 27، 2019م.
- 9) العتيبي، سعيد، ضربة دراسة تاريخية و أثرية، وكالة الآثار والمتاحف، الرياض، 2008م.
- 10) الغزي، عبد العزيز، والعمير، عبد الله، والزهراني، عبد الناصر، والحداد، عبد الله، ومشي، إبراهيم، وصالح، محسن، والسلطان، عاطف، والشدوخي، عبد العزيز، والظفيري، فهد، والشمري، رضا، والرشيدي، فهد، التقرير العلمي لأعمال التنقيب في موقع المايات (قرح)- الموسم السادس، 2009م، أطلال، ع 26، 2018م.
- 11) الكلابي، حياة، الآثار الإسلامية ببلدة بدا محافظة الوجه - شمال غرب المملكة العربية السعودية، الهيئة العامة للسياحة والآثار، الرياض، 2010م.
- 12) ماهر، سعاد، الفنون الإسلامية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1986م.
- 13) المعقل، إبراهيم، العمير، عبد الله، والمريخي، مشلح، والشدوخي، عبد العزيز، والغانم، كامل، والسلطان، عاطف، والزهراني، سعيد، وجبر، عبد الله، والعامر، فؤاد، والعيدي، حاتم، والسحبي، محمد، تقرير عن أعمال التنقيب في موقع قرح (المبايات)- الموسم الثاني 1426هـ/2005م، أطلال، ع 21، 2011م.
- 14) المقدسي، محمد بن أحمد، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، د. ن، ليدن، 1906م.

Arabic References

- 1) Ibrāhīm, Muḥammad, wālṭhī, Ḍayf Allāh, wjylmwr, Māykil, & Mursī, Jamāl, taqrīr mabda'ī 'an natā'ij al-istikshāfāt al-Athariyah fi Mawqī' almābyāt al-'islāmy-al-Mawsim al-Awwal 1404h / 1984m, aṭlāl, '9, 1985, (in Arabic).
- 2) al-ṣṭkhry, Ibrāhīm ibn Muḥammad, al-masālik wālmālk, taḥqīq : Dī jwyh, D. N, Līdin, 1927, (in Arabic).
- 3) al-Thanyān, Muḥammad, Anmāṭ al-Fakhkhār al-Islāmī al-muktashafah fi al-Mamlakah al-'Arabīyah al-Sa'ūdīyah, Majallat al-'Imārah & al-Funūn & al-'Ulūm al-Insānīyah, al-



- Jam'iyah al-'Arabīyah lil-ḥaḍārah & al-Funūn al-Islāmīyah, al-Qāhīrah, I A 18, 2019, (in Arabic).
- 4) al-ḥawāss, Fahd, & Hāshim, Anīs, wāshmyr, Jahz, wāl'tyby, 'Ajab, wālmwsá, Māhir, wālrwysān, Khalīfah, & al-Khalīl, 'Abd Allāh, taqrīr ūlī 'an a 'māl altnqybāt al-Atharīyah bi-madīnat Fayd al-tārikhiyah bi-Mintaqat ḥāl'al-Mawsim al-Awwal 1427h / 2006m, aṭlāl, I A 20, 2010, (in Arabic).
 - 5) al-Rāshid, Sa'd, Darb Zubaydah : ṭarīq al-ḥajj min al-Kūfah ilá Makkah, Dār al-waṭan, al-Riyāḍ, 1993, (in Arabic).
 - 6) al-Rāshid, 'Abd Allāh, al-Istīṭān fi Wādī Ḥanīfah min al-qarn al-Awwal ḥattá muntaṣaf al-qarn al-tāsi' al-Hijrī-dirāsah atharīyah, Maṭābi' al-Farazdaq al-Tijārīyah, al-Riyāḍ, 1999, (IN ARABIC).
 - 7) Allāh, al-'Umayr, al-Sa'id, Sa'id, wālhlybh, Sa'd, wālslym, Fahd, & al-sultān, 'Āṭif, wnsyf, Allāh, wālmrykhy, Mishliḥ, wāsh'bān, Ṭalāl, & al-Ḥasan, Aḥmad, wāzhrāny, 'Abd al-Nāṣir, wāshdwkhy, 'Abd al-'Azīz. Wālgḥānm, Kāmil, wāzhrāny, Sa'id, wāl'āmr, Fu'ād, wāl'ydy, Ḥātīm, wāshymy, Muḥammad, wālhryby, Jazā', & jabr, 'Abd Allāh, wāljdy'y, Bassām, ḥafriyah mdyh qurḥ (almābyāt) al-Islāmīyah bi-Muḥāfazat al'lā-al-Mawsim al-Awwal li-'ām 1425h / 2004m, aṭlāl, I A 19, 2006, (in Arabic).
 - 8) al-'Abbūdī, Aḥmad, al-Shammarī, Riḍā, wālywsf, Nāyif, wqā'wd, Mājid, al-taqrīr al-'Ilmī 'an a 'māl altnqybāt al-Atharīyah fi Mawqi' almābyāt (qrḥ) - al-Mawsim al-thāmin 1432h / 2011M, aṭlāl, I A 27, 2019, (in Arabic).
 - 9) al-'Utaybi, Sa'id, Ḍarīyah dirāsah tārikhiyah wa ātharīyah, Wakālat al-Āthār & al-Mataḥif, al-Riyāḍ, 2008, (in Arabic).
 - 10) al-Ghazzī, 'Abd al-'Azīz, wāl'myr, 'Abd Allāh, wāzhrāny, 'Abd al-Nāṣir, & al-Ḥaddād, 'Abd Allāh, wmsḥby, Ibrāhīm, & Ṣāliḥ, Muḥsin, & al-sultān, 'Āṭif, wāshdwkhy, 'Abd al-'Azīz, Wāzfyry, Fahd, wāshmyr, Riḍā, wālrshydy, Fuhayd, al-taqrīr al-'Ilmī li-a 'māl al-Tanqīb fi Mawqi' almābyāt (qrḥ) - al-Mawsim al-sādis, 2009M, aṭlāl, I A 26, 2018, (in Arabic).
 - 11) al-Kilābī, ḥayāt, al-Āthār al-Islāmīyah bi-baldat Badā Muḥāfazat al-Wajh-Shamāl Gharb al-Mamlakah al-'Arabīyah al-Sa'ūdīyah, al-Hay'ah al-'Āmmah lil-Siyāḥah & al-āthār, al-Riyāḍ, 2010, (in Arabic).



- 12) Māhir, Su‘ād, al-Funūn al-Islāmīyah, al-Hay‘ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb, al-Qāhirah, 1986, (in Arabic).
- 13) alm‘yql, Ibrāhīm, al-‘Umayr, ‘Abd Allāh, wālmrykhy, Mishliḥ, wālshdwkhy, ‘Abd al-‘Azīz, wālgḥānm, Kāmil, & al-sultān, ‘Āṭif, wālzhrāny, Sa‘īd, & jabr, ‘Abd Allāh, wāl‘āmr, Fu‘ād, wāl‘ydy, Ḥātim, wālshymy, Muḥammad, taqrīr ‘an a‘māl al-Tanqīb fī Mawqi‘ qrh (almābyāt) - al-Mawsim al-Thānī 1426/2005m, aṭlāl, I A 21, 2011, (in Arabic).
- 14) al-Maqdisī, Muḥammad ibn Aḥmad, Aḥsan al-taqāsīm fī ma‘rifat al-aqālim, D. N, Līdin, 1906, (in Arabic).

ثانيًا: المراجع باللغة الأجنبية

- 1) Dimand, M. S. Islamic Arts, Dar Al-Ma‘arif, Cairo, 1982.
- 2) Fehérvári, Géza, Islamic Pottery: A Comprehensive Study Based on the Barlow Collection, Faber and Faber, London, 1973.
- 3) Grube, Ernest, Islamic Pottery of the Eighth to the Fifteenth Century in the Keir Collection, Faber and Faber, London, 1976.
- 4) Hendrix, Ralph; Drey, Philip; Storfjell, Bjørnar, Ancient Pottery of Transjordan: An Introduction Utilizing Published Whole Forms Late Neolithic Through Late Islamic, Institute of Archaeology/Horn Archaeological Museum, Andrews University, 1997.
- 5) Hodges, Henry, Technology in the ancient world, Knopf, New York, 1970.
- 6) Lane, Early Islamic Pottery: Mesopotamia Egypt and Persia; Grube, Ernest, Islamic Pottery of the Eighth to the Fifteenth Century in the Keir Collection, Faber and Faber, London, 1976.
- 7) Philon, Helen, Early Islamic Ceramics: Ninth to Late Twelfth Centuries, Islamic Art Publications, London, 1980.
- 8) Rousset, Marie-Odile, Quelques Précisions Sur le Matériel de Hira: Céramique et Verre. Archéologie Islamique, 1994.
- 9) Sarre, Friedrich and Herzfeld, Ernst, Die Ausgrabungen von Samarra. Translation into Arabic, Ali Yahya Mansour, General Organization of Antiquities and Heritage, Baghdad, 1985.



- 10) Alsubaie, Mohammad b. Shabib, The Miqat of al-Juhfa A Historical and Archaeological Study, a Ph.D Dissertation, Victoria, Canada, University of Victoria, Fine Arts, the Department of Art History and Visual Studies, 2018.
- 11) Tonghini, Cristina; Henderson, Julian, An Eleventh-Century Pottery Production Workshop at al-Raqqa. Preliminary Report, Levant 30, 1995.
- 12) Whitehouse, David, Excavations at Siraf, First Interim Report, British Institute of Persian Studies 6, 1968.
- 13) Wilkinson, Charles, Nishapur: pottery of the Early Islamic Period, The Metropolitan Museum of Art, New York, 1973.





روما من المدينة إلى الدولة

هنا لطف لطف المهدي*

hanaa.lutf@gmail.com

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى إبراز تحول روما من مدينة صغيرة قامت على ضفاف أحد الأنهار في وسط شبه الجزيرة الإيطالية، إلى دولة تمكنت من فرض سيطرتها على كافة أرجاء إيطاليا، واقتضى البحث استخدام منهج البحث التاريخي، والمنهج الوصفي، والتحليلي، إذ احتوى البحث على ستة محاور ومدخل تمهيدي، وخاتمة، تضمن التمهيد: موقع إيطاليا الجغرافي والشعوب التي سكنتها وموقع روما بالنسبة لإيطاليا، أما المحور الأول فقد تناول تحول روما من مدينة إلى دولة وظهور النظام الملكي فيها وسقوطه، وتناول المحور الثاني ظهور النظام الجمهوري في روما، في حين تناول المحور الثالث توسع روما خلال القرنين الأول والثاني من الحكم الجمهوري، والمحور الرابع تناول نفوذ روما في القرن الثالث من الحكم الجمهوري، والمحور الخامس تناول أوضاع المجتمع الروماني في النصف الأول من الحكم الجمهوري، ثم اختتم البحث بخاتمة تضمنت جملة من النتائج المتعلقة بالموضوع ومن أبرزها تحول روما في قلب إيطاليا، إلى دولة تتحكم بشمال إيطاليا وجنوبها.

الكلمات المفتاحية: إيطاليا، جنوب إيطاليا، شمال إيطاليا، روما.

* طالب دكتوراه في التاريخ القديم. جامعة إب، ومدرس في قسم التاريخ والعلوم السياسية - كلية الآداب - جامعة ذمار - الجمهورية اليمنية.

للاقتباس: المهدي، هنا لطف لطف، روما من المدينة إلى الدولة، مجلة الآداب، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، مج 11، ع3، 2023: 599-644.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



Rome: From City to State

Hanaa Lutf Lutf Al-Mahdi*

hanaa.lutf@gmail.com**Abstract:**

This study aims to highlight the transformation of Rome from a small city situated on the banks of a river in the heart of the Italian peninsula into a state that managed to establish its control over all of Italy. The historical r descriptive and analytical approach was followed.. The study consists of six main sections, an introductory section, and a conclusion. The introduction discussed the geographical location of Italy, the population, and the significance of Rome in relation to Italy. The first section explored the transformation of Rome from a city to a state, including the emergence and fall of the monarchy system. The second section focused on the rise of the republican system in Rome. The third section examined Rome's expansion during the first and second centuries under republican rule. The fourth section discussed Rome's influence in the third century during the republican era. The fifth section addressed the social conditions of Roman society in the first half of the republican rule. The study concluded that Rome at the heart of Italy transformed into a state that controlled both the north and south regions of the country.

Keywords: Italy, Southern Italy, Northern Italy, Rome.

* PhD student in Ancient History, Ibb University, Lecturer in the Department of History and Political Science, Faculty of Arts, And a lecturer in the Department of History and Political Science, Faculty of Arts, Thamar University, Republic of Yemen. .

Cite this article as: Al-Mahdi, Hanaa Lutf Lutf Rome: From City to State, Journal of Arts, Faculty of Arts, Thamar University, Yemen, V 11, I 3, 2023: 599 -644.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



المقدمة:

تعد الدولة الرومانية غنية بالمنجزات الحضارية في جميع مجالات الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية، إذ خلفت منذ تأسيس روما عام (753 ق.م) آثارًا كثيرة في جميع المجالات، في عدد من مناطق العالم القديم التي وصلت إليها آنذاك، لاسيما بعد أن سيطرت على العالم الغربي والشرقي، فكان لتلك الدولة الأثر البالغ على تلك المناطق، وعندما توسعت هذه الدولة في العصر الجمهوري، انفتح المجتمع الروماني على الشعوب التي تم السيطرة عليها في العالم القديم، نظرًا لتوسع الدولة الرومانية في مناطق جديدة خارج روما، ونتج عن ذلك امتزاج المجتمع الروماني بهذه المجتمعات الجديدة التي مكنته من التعرف على ثقافات جديدة، أثرت في الدولة الرومانية والعكس.

مشكلة البحث:

تكمن مشكلة البحث في وجود فترة زمنية مهمة من تاريخ الدولة الرومانية وهو تحول مدينة روما الصغيرة إلى دولة كبيرة وإمبراطورية سيطرت على العالم القديم آنذاك.

أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث بشكل أساسي في كونه إضافة عربية جديدة متخصصة في مجال الاهتمام بتاريخ مدينة روما الصغيرة، وتحولها إلى دولة كبرى تسيطر على العالم، فضلاً عن رفق المكتبة اليمنية والعربية بدراسة جديدة تناولت تحول مدينة روما من مدينة إلى دولة.

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى تسليط الضوء على مرحلة مهمة من تاريخ مدينة روما، وهي مرحلة تطورت فيها روما من مدينة إلى دولة، وظهور نظام الحكم الملكي وسقوطه.

تتبع التحولات السياسية التي شهدتها روما وتحولها من مدينة إلى دولة وظهور النظام الملكي فيها وسقوطه.

. التعرف على تحول النظام السياسي في روما من ملكي إلى جمهوري.

. توضيح الدور التوسعي لروما خلال القرنين الأول والثاني من الحكم الجمهوري.

. دراسة نفوذ روما في القرن الثالث من الحكم الجمهوري.

. التعرف على أوضاع المجتمع الروماني في النصف الأول من الحكم الجمهوري.



الدراسات السابقة:

ثمة دراسة سابقة شكلت المرجعية الأولى لهذه الدراسة وهي بعنوان: (الشرق الأدنى في العصرين الهلينيستي والروماني)، للدكتور أبو اليسر فرح، جامعة عين شمس، 2002م، وتناولت كيفية تحول روما من مدينة إلى دولة بشكل مبسط وعرضي، إذ لم يشر صاحب الدراسة إلى الأسباب وراء قوة هذه المدينة التي تحولت فجأة إلى دولة سيطرت على العالم القديم، وتختلف دراستي عن هذه الدراسة في أنها تبحث عن أسباب نجاح هذه المدينة الصغيرة ومن ثم تحولها إلى دولة كبيرة وبعدها إلى إمبراطورية عالمية.

محاوّر البحث:

مدخل تمهيدي: الموقع الجغرافي لإيطاليا.

المحور الأول: تحول روما من مدينة إلى دولة وظهور النظام الملكي فيها وسقوطه.

المحور الثاني: ظهور النظام الجمهوري في روما.

المحور الثالث: توسع روما خلال القرنين الأول والثاني من الحكم الجمهوري.

المحور الرابع: نفوذ روما في القرن الثالث من الحكم الجمهوري.

المحور الخامس: أوضاع المجتمع الروماني في النصف الأول من الحكم الجمهوري.

الخاتمة: وفيها النتائج التي توصل إليها البحث.

مدخل تمهيدي: موقع إيطاليا

يُعد الإغريق القدماء (اليونان)، أول من أطلق على الطرف الجنوبي الغربي لشبه الجزيرة الإيطالية اسم (Italy)، خلال القرن الخامس ق.م، وظل هذا الاسم يُطلق عليها بأكملها وليس على جزء منها، قبل نهاية القرن الأول ق.م⁽¹⁾.

لعبت التضاريس في إيطاليا دورًا في توحيد شبه الجزيرة الإيطالية، على العكس من بلاد اليونان الوعرة، فأرض إيطاليا سهلية منبسطة وصالحة للزراعة، كما أن جبال الألب الواقعة شمال شبه الجزيرة، كانت تحميهم من غزوات الشمال، وكانت أغزر أمطارًا من جبال الأبنين، وتفيض أنهارها شتاءً⁽²⁾.

أما جبال الأبنين فهي العمود الفقري لشبه الجزيرة الإيطالية، حيث تحميها تلك السلسلة من الشمال إلى الجنوب، ومن وسطها، تاركة سهولًا ساحلية ضيقة على الجانبين: الشرقي، والغربي، لكن



تلك السلسلة لا ترتفع كثيرًا، وأعلى قمة بها هي قمة (جران سامو)، أما السواحل الإيطالية فهي عكس السواحل اليونانية الكثيرة الخلجان الطبيعية، فالساحل الشرقي لم يعرف إلا ميناء (برفد يزي)، أما الساحل الغربي فكان ميناء (أرسيتا) على مصب نهر (التيبر)، وهو الميناء الوحيد لعاصمة إيطاليا القديمة (روما) على الرغم من عدم صلاحية نهري (البو)، و(التيبر) لدخول السفن الكبيرة، وذلك لكثرة الترسبات في مدخل المصب، ولم يكن البحر وأمواجه قادرين على إذابة تلك الترسبات⁽³⁾ وتمتعت تربة إيطاليا بخصوبة عالية، نتيجة البراكين القديمة، التي ساهمت في جعلها غنية بالمواد العضوية والمعادن، كما يوجد بها فائض من المراعي الخضراء الطبيعية الصيفية، فوق المرتفعات بينما السهول تتبادل تلك الوظيفة في الشتاء حيث تنمو عليها الأعشاب الخضراء، وقد امتازت إيطاليا بمناخ معتدل يتشابه مع مناخ بلاد اليونان ودول البحر المتوسط⁽⁴⁾، فالمناخ في فصل الشتاء بارد مثل الإقليم الشمالي، حيث جبال الألب، التي تكسوها الثلوج وسط أوروبا، أما فصل الصيف فيتميز بالاعتدال مع بعض الجفاف، حيث يستمر في روما مدة شهر واحد، وعليه فإن إيطاليا مقارنة بالبلدان الأخرى المطلة على حوض البحر المتوسط، تتميز بموقع جغرافي، ومناخ يغلب عليه مناخ البحر الأبيض المتوسط (حار جاف صيفًا بارد ممطر شتاءً)، وفضلاً عن ذلك يعطيها الموقع الجغرافي، وسط البحر المتوسط، ميزة الاتصال بمناطق جنوب أوروبا وشمال إفريقيا وهذا أعطاهم فرصة تحقيق طموحات الرومان، في السيطرة والهيمنة العالمية، وتمكنوا من تحقيق ذلك وأطلقوا عليه اسم: بحرنا (Mara Nostrum)⁽⁵⁾ كما أن الامتداد الكبير لشبه جزيرة إيطاليا داخل البحر المتوسط، قد ساعد على تأسيس عدد كبير من الموانئ على البحر المتوسط، وذلك بسبب اتصالها بالحضارات التي قامت آنذاك مثل الحضارة المصرية واليونانية والقرطاجية.

الشعوب التي سكنت إيطاليا قبل تأسيس روما

يعتقد بعض المؤرخين أن التاريخ الروماني بدأ مع تأسيس روما عام (753 ق.م)، ولكن في حقيقة الأمر فقد سكن عدد من الشعوب شبه جزيرة إيطاليا قبل تأسيس المدينة، وهم:

1. اللاتين: وهم أقدم الشعوب التي عُرفت فيما بعد بالإيطالية، وهم أصحاب اللغة اللاتينية، ولهم يرجع الفضل في تأسيس مدينة روما، وعاشوا في المناطق السهلية خاصة في سهل لاتيوم.



2. قبائل السابيلي: وهم سكان سهول كمبانيا ولوكانيا، وكانت هذه القبائل تتحدث الأوسكية والأوميري، وقد أخذت في الانتشار نحو الجنوب والجنوب الغربي منذ القرن السادس قبل الميلاد على حساب جيرانها.

3. الأتروبيون: شعوب غير إيطالية، وسكنت المناطق الشمالية من إيطاليا، ودائمة الإغارة على المدن اللاتينية في وسط إيطاليا، هذا ما دفع المدن اللاتينية إلى الاتحاد وتأسيس مدينة روما على نهر التيبر لتكون خط دفاع أول ضد غزوات الإتروبيين.

4. المدن اليونانية: وهي مجموعة مدن تأسست في جنوب إيطاليا، هاجر سكانها إليها من بلاد اليونان في منتصف القرن الثامن قبل الميلاد حتى أوائل القرن السادس قبل الميلاد، ولم يتصل سكان هذه المدن بباقي سكان إيطاليا، حيث كان ارتباطهم ببلادهم الأصلية في اليونان⁽⁶⁾ وقد عُرفت إيطاليا قديمًا باسم (لاتيوم)، نسبة إلى سهل لاتيوم، أما تقسيمها الإداري، فيتكون من ثلاثين مدينة مستقلة في إدارة شئونها الداخلية، لكنها تشكل اتحادا مع بعضها في دفع الأعداء عنها، وأهم تلك المدن هي (روما) التي أنشئت عام (753 ق.م)، واشتقت اسمها من اسم مشيدها الأمير (روميلوس)، تمكن ملوكها تدريجيا من إخضاع كل مدن (لاتيوم)، وتوحيدها في دولة واحدة فزادت قوتها، وازدهرت وتوسعت إلى أن تمكنت من حكم جزء كبير من العالم لمدة حوالي سبعمائة عام فيما عُرف بـ (الإمبراطورية الرومانية)⁽⁷⁾.

موقع روما وتاريخها

يعتبر تاريخ إيطاليا القديم، تاريخ روما نفسها أي (تاريخ الرومان) الذين وطدوا حكمهم في إقليم (لاتيوم) وأصبحوا يتطلعون إلى ما حولهم من أقاليم أخرى، لكن طبيعة إيطاليا الجغرافية المتميزة بانتشار سلاسل جبلية في الشمال، وفي الوسط، ساهمت بصورة أو بأخرى في إعاقة عملية الاتصال والتواصل بين سكان المناطق، الإيطالية، فضلاً عن أن موقع روما نفسها في وسط إيطاليا المشرف على نهر (التيبر)، مكّنها من العمل بحرية في كل الاتجاهات وحقق أهدافها التوسعية بفضل إصرارها وطموحاتها الكبيرة وتنفيذها سياسات ناجحة في علاقاتها مع خصومها، حتى دانت لها كل شبه الجزيرة الإيطالية⁽⁸⁾.

وأعطى الموقع الجغرافي لمدينة روما أهمية كبيرة، وساهم في قيامها بدور الزعامة، فهي تقع على جزيرة في نهر (التيبر)، الذي تحيط به التلال الثلاثة من الجهة اليسرى، أما الشرق فتحيط به أربع تلال أخرى تتأخم مجرى النهر، ولهذا سميت روما "بالمدينة ذات التلال السبعة"، يجمع المؤرخون على



أن روما أنشئت عام (753 ق.م) لتكون في الغالب قلعة محصنة للدفاع عن اللاتين⁽⁹⁾ ضد عدوان (الإتروسكيين) الذين يعيشون شمال نهر (التيبر)، ثم اتحد سكان إقليم (لاتيوم) في القرن السابع قبل الميلاد ضد عدوان (الإتروسكيين)، حيث قاموا بتحصين (تل الكابيتول)، وإنشاء سور حول أحياء مدينة روما وهي أعمال ضخمة قام بها الرومان لرد أي خطر يُداهمهم كخطر (الإتروسكيين)، الذين وصلوا إلى إقليم (لاتيوم) في أواخر القرن السابع قبل الميلاد، وهم سكان شمال غرب روما القديمة.

فشهدت المنطقة عصرًا جديدًا بدخول عناصر حضارية جديدة إلى هذا الإقليم منها المقابر المنحوتة في الصخر، كما وجدت السدود والقنوات المائية للصرف، وازدهرت الصناعة (صناعة المعادن)، كما اقتبس (اللاتين) منهم حروف الأبجدية، وهذا قاد إلى تحول المدينة إلى قوه كبيرة في إقليم (لاتيوم) وبدأ السكان في تحصينها فبُنيت لها الأسوار من الطين، والمعابد على غرار (الإتروسكيين)⁽¹⁰⁾،

كما وُجد العبيد الذين كانوا يعملون كخدم في بيوت وقصور أسيادهم أو في المناجم، أو في الريف، فالرسوم الجنائزية التي اكتشفت في أغلب القبور الإتروسكية، تصور عددا من هؤلاء العبيد من نساء ورجال في أوضاع مختلفة. كما أن الأسرة الرومانية تفقد هيبتها الأساسية من دون العبيد، وبما أن الرومان كانوا يحبون الخدمة العسكرية، فقد اعتمدوا بشكل كبير على العبيد وخاصة أسرى الحرب في تنفيذ أعمالهم، لذلك يُعتبر عنصر العبيد من أهم العناصر المؤثرة في تاريخ الإمبراطورية الرومانية⁽¹¹⁾، ومما هو جدير بالإشارة إليه دور روما القيادي في تحقيق الانتصار الشامل على بقية شعوب إيطاليا القديمة، وذلك بمساعدة المدن الإيطالية الأخرى ولكن تحت زعامة روما في كل الظروف⁽¹²⁾.

إن التاريخ الروماني القديم مليء بالأحداث الكثيرة التي تؤكد دائمًا سياسة المسئولين عن روما ومصيرها، كما تكشف عن تفكير عملي واضح لهؤلاء وحكمة قادتهم وصلابة مواقفهم، واستعدادهم المستمر للتضحية في سبيل مصلحة الجماعة⁽¹³⁾، ومما سبق ذكره فإن مدينة روما كانت انطلاقة للحضارة الرومانية التي استطاع مواطنوها أن يجعلوا من مدينتهم الصغيرة دولة كبيرة ذات قوة عظيمة⁽¹⁴⁾، وانقسم تاريخ مدينة روما إلى ثلاثة عصور هي:



1. العصر الملكي: ويبدأ من (753ق.م) إلى عام (509ق.م).
 2. العصر الجمهوري: ويبدأ من عام (509ق.م) وهو عام قيام الجمهورية إلى عام (30ق.م). وينقسم العصر الجمهوري الذي يزيد على أربعة قرون ونصف إلى ثلاث مراحل رئيسية هي:
 - أ. العصر الجمهوري المبكر: شهدت هذه الفترة نضج مؤسسات الحكم الجمهورية التشريعية والتنفيذية، والصراع بين طبقات المجتمع الروماني من عامة وأشراف، وأخيراً الكفاح الذي خاضته روما للدفاع عن كيائها واستقلالها ثم للتوسع على حساب جيرانها (اللاتين والإيطاليين) وتمتد هذه الفترة من (509ق.م) إلى (265ق.م).
 - ب. فترة التوسع الروماني: وهي فترة توسع روما في أرجاء البحر المتوسط غرباً وشرقاً وامتدت هذه الفترة من (265ق.م) إلى (133ق.م)، وقد بدأت بحرب روما ضد قرطاجة فيما عُرف باسم (الحرب البونية).
 - ج. عصر الثورة: أو عصر الزعامات الرومانية وتمتد هذه الفترة من (133ق.م) إلى (44ق.م) وهو تاريخ اغتيال (يوليوس قيصر 49.58ق.م) آخر زعماء الجمهورية الرومانية.
 3. العصر الإمبراطوري: انتهت الجمهورية الرومانية بسلسلة من الصراعات الحزبية والحروب الأهلية حتى وضع (أوكتافيوس 30ق.م . 14م) حدًا لها في عام (27ق.م) وذلك باستحداث نظام دستوري وسياسي جديد عُرف بـ (النظام الرئاسي) وعلى الرغم من أن (أوكتافيوس) قد حافظ على هيكل النظام الجمهوري في جميع مظاهره، من حيث استمرار الانتخابات لجميع مناصب الحكم والإبقاء على المجالس التشريعية، فإنه اتخذ لنفسه منصبًا جديدًا يبعد تمامًا عن الهيكل الجمهوري وهو منصب المواطن الأول أو رئيس الدولة، ولذا فقد اصطلح على تسمية نظام (أوكتافيوس) بـ (النظام الرئاسي).
- وفي الواقع أصبح (أوكتافيوس) الذي لقب بـ (أغسطس) فيما بعد هو الحاكم الفعلي المتصرف في جميع شئون الدولة، وجمع في يده كل سلطة سياسية وقضائية وعسكرية، نظرًا لأن سلطة القيادة العسكرية المختلفة أصبحت أهم صفة ملازمة لشخصية رئيس الدولة، فقد اتفق أغلب المؤرخين على تسمية هذا العصر الذي بدأه (أوكتافيوس) باسم الإمبراطورية الرومانية⁽¹⁵⁾، استمر النظام الإمبراطوري من عام (27ق.م) حتى سقوط مدينة روما أمام غزوات القبائل المتبربرة في الغرب، في حين استمرت الإمبراطورية الرومانية في الشرق في مدينة القسطنطينية⁽¹⁶⁾، التي بدأ سلطانها يتقلص عن معظم أملاكها في الشرق مع قيام الدولة العربية الإسلامية في القرن



السابع الميلادي، واستمرت القسطنطينية وممتلكاتها الأخرى في آسيا الصغرى، وشرق أوروبا بعد ذلك بعدة قرون، وهي التي تم الاتفاق على تسميتها بـ (الإمبراطورية البيزنطية) التي سقطت نهائياً على يد السلطان العثماني (محمد الفاتح 1451. 1481م)⁽¹⁷⁾، عام (1453م).

لم تبق الإمبراطورية الرومانية محافظة على (النظام الأوغسطي) على مدار تاريخها ولكن شهدت تعديلات جذرية في النظم والدين غيرت من شخصيتها، ولذلك اتفق المؤرخون على تقسيم الإمبراطورية الرومانية إلى مرحلتين متميزتين:

المرحلة الأولى: تشمل القرون الثلاثة الأولى من عام (27ق.م) إلى (284م).

المرحلة الثانية: تشمل الفترة من عام (284م) وهو بداية حكم الإمبراطور (دقلديانوس 284.

305م) الذي يعتبر مؤسس الفترة الثانية في الإمبراطورية، على أن هناك من المؤرخين من يعتبر عام (323م) بداية أيضاً للفترة الثانية من الإمبراطورية وهي بداية حكم الإمبراطور (قسطنطين الأول 323. 737م) الذي أعلن المسيحية ديانة رسمية ضمن الديانات الأخرى الموجودة في الدولة⁽¹⁸⁾،

واستناداً إلى ما سبق فإن ما يُفرق ما بين الفترتين المبكرة والمتأخرة هو اختلاف ديانة

الإمبراطورية ففي الفترة الأولى كانت الديانة وثنية، وفي الفترة الثانية كانت الديانة المسيحية.

استقر الرومان في وسط شبه الجزيرة الإيطالية، وقاموا بتأسيس مدينة روما القديمة، وعملوا على تنظيم وتطوير مؤسساتها السياسية والعسكرية والاجتماعية، وبدأوا بالتوسع التدريجي وأسسوا دولة سيطرت في بادئ الأمر على شبه الجزيرة الإيطالية ثم اتسعت هذه الدولة وسيطرت على معظم العالم القديم، فكانت مثلاً لمفهوم الدولة الجامعة ذات الطابع الاستعماري واستمرت حتى القرن الخامس الميلادي (476م)⁽¹⁹⁾.

قامت على سلسلة التلال المطللة على شاطئ نهر (التيبر)، مجموعة من الأكواخ الخشبية، التي كان الرعاة يأوون إليها بقطعانهم عندما يهاجمهم الغزاة السابانيون، وبمرور الوقت اتحد عدد من هذه القرى الصغيرة داخل سور دائري واحد ونشأت مدينة، واحتلت موقعاً يمثل سوقاً طبيعياً لسهل (لاتيوم)، حيث كان النهر لا يزال صالحاً للملاحة وبعيداً عن متناول القراصنة (الإتروبيين) الذين كانوا يغيرون على الساحل، وهذه المدينة أحد أعضاء حلف أيدته مراسيم دينية، وفيه اتحد سكان السهل، لتبادل التجارة والدفاع ضد قبائل المرتفعات ودُعي الحلف بـ (الحلف اللاتيني)، وكانت تلك المدينة الواقعة على ضفاف نهر (التيبر) هي مدينة روما⁽²⁰⁾، وقد عاش الناس في مدينة روما على



شكل مجموعة من المستوطنات التي كانت عاملاً رئيسياً في نجاح روما⁽²¹⁾، التي أخذت قوتها في النمو، حتى أصبحت سيدة حوض البحر المتوسط⁽²²⁾.

تعتبر مدينة روما واحدة من المدن التي قامت في إقليم (لاتيوم)⁽²³⁾، الذي يقع في الجانب الغربي من شبه الجزيرة الإيطالية، وعُرف سكانه باسم اللاتين، وكان الرومان جزءاً من هذا الشعب، ويتحدثون لغته، وهي اللغة اللاتينية، واللاتين هم من الشعوب الإيطالية، حيث قسم المؤرخون سكان شبه الجزيرة الإيطالية إلى قسمين، أولهما القسم الذي يضم الشعوب الإيطالية، وفي مقدمتهم اللاتين فضلاً عن عدد من الشعوب الأخرى، مثل القبائل السمنية⁽²⁴⁾، أما القسم الآخر، فيتمثل في الشعوب غير الإيطالية، ويقصد بها الشعوب التي وفدت إلى إيطاليا، من مناطق أخرى، مثل: الإغريق، والإتروسكيين، ومن المعروف أن الإغريق خرجوا من بلادهم، في عصر الانتشار، والاستيطان، في الفترة ما بين عامي (750 – 550 ق.م) تقريباً، واستوطنوا عدداً من المناطق في حوض البحر المتوسط، وما حوله⁽²⁵⁾.

كان للإغريق أثر واضح على الرومان من الناحية الحضارية، حيث أقاموا عدداً من المدن والمستعمرات في جنوب إيطاليا وجزيرة صقلية، التي تحولت إلى مراكز إشعاع للحضارة الإغريقية، فنقلوا حروف الكتابة الإغريقية، إلى إيطاليا، التي امتزجت بالكتابة الإتروسكية، فخرجت حروف جديدة، كُتبت بها اللغة اللاتينية⁽²⁶⁾، أما الشعب الآخر من الشعوب غير الإيطالية، فهم الإتروسكيون، سكان إقليم إتروريا، وهي المنطقة التي تُعرف اليوم بـ (توسكانيا)⁽²⁷⁾،

وتماشياً مع ما تم ذكره فإن روما دولة عسكرية، توسعت وسيطرت على ثلث اللاتيوم وقُدّر سكانها ما بين (20) ألفاً و(25) ألفاً، فأصبحت أكبر من أي مجتمع لاتيني آخر، مقارنة بالمدن اليونانية الكبرى في جنوب إيطاليا⁽²⁸⁾، وقد اعتبرت مدينة روما هي المدينة المركزية لإيطاليا بحكم موقعها في شبه الجزيرة الإيطالية⁽²⁹⁾، ووقوعها على نهر (التيبر) وهو النهر الوحيد الصالح للملاحة، إذ أعطها أهمية تجارية، حيث مارست التجارة الخارجية، فكان العامل الاقتصادي أحد العوامل الرئيسية لزعامة روما، فضلاً عن ذلك كان يقف كحاجز مائي ضد غارات الأقوام الآخرين⁽³⁰⁾.

وتمتعت مدينة روما بمزايا طبيعية أسهمت في بناء مجدها، فوقعها في سهل (لاتيوم) الخصب الذي اهتم سكانها بزراعته وسد حاجة عدد كبير من السكان، وموقعها وسط إيطاليا جعلها المركز الطبيعي للمواصلات في إيطاليا⁽³¹⁾، وموقع مدينة روما على سبعة تلال أبعدتها عن التعرض لفيضانات نهر (التيبر) وكانت تلك التلال أحد أسباب فشل حصار الغال لروما عام (390 ق.م)، ثم



غزو سوريا عام (190 ق.م)، وإسبانيا عام (123 ق.م) وامتدت الإمبراطورية الرومانية من نهري دجلة والفرات إلى المحيط الأطلسي بينما (يوليوس قيصر)، اتجه إلى الراين والقناة الإنجليزية⁽³²⁾، وجعلها الحدود الشمالية، وفي عام (58 ق.م) أضيفت مصر إلى الإمبراطورية الرومانية⁽³³⁾.

المحور الأول: تحول روما من مدينة إلى دولة وظهور النظام الملكي فيها وسقوطه.

1. النظام السياسي في روما

هناك مدونات تم العثور عليها، تحت أرضية الفوروم المرصوفة، وتتكون من بقايا نقش واحد من القرن السادس ق.م كُتب على عمود من الحجر الأسود، وهذا النقش يتناول جزءاً من قانون ديني ذُكرت فيه بوضوح كلمة (ملك . rex)، ومما لا شك فيه أنه في الوقت الذي أنشئت فيه مدينة روما كان نظام الملكية هو نظام الحكم السائد في كل الجماعات التي أنشأت مدناً سواء في إتروريا أو في اللاتيوم، والدليل على وجود هذا النظام في مدينة روما ليس فقط ذكر كلمة (ملك) في النقش، بل بقاء هذا المصطلح في لقبين من ألقاب حكام عصر الجمهورية وهما لقب (rex - inter)، وهو لقب الحاكم المؤقت الذي كان يتم اختياره في حالة وفاة القنصلين أو مرضهما أو استقالتهما ليُشرف على انتخاب خليفتهما خلال فترة محددة، ولقب (rex - sacrorum) (ملك القرابين) هو اللقب الذي كان يحمله أحد كبار الكهنة الرومان، فضلاً عن ذلك فإن كل الروايات التي كتبها المؤرخون القدماء وحفظوها لنا تجمع على أنه منذ إنشاء روما حتى سقوط الملكية فيها حوالي عام (509 ق.م) كان يحكمها ملوك⁽³⁴⁾،

فقد ذكرت إحدى الروايات أن روما قد حكمها ستة ملوك، والثلاثة الأخيرين منهم إتروسكيون، وآخرهم هو الملك (تاركوينيوس سوبيربوس)، أقام الإتروسكيون حضارة ازدهرت في عدة مدن، وطبيعة إقليم إتروريا أدت إلى قيام عدة وحدات سياسية، لم تعرف طريقها إلى الوحدة، وعندما وصل الإتروسكيين إلى مرحلة متقدمة من النضج السياسي والحضاري، انطلقوا خارج إقليمهم، فاتجه بعضهم جنوباً واستولى على إقليم (لاتيوم) ومدينة روما⁽³⁵⁾، وأقاموا جسراً نحو إيطاليا الجنوبية⁽³⁶⁾، وذهبوا إلى أبعد من ذلك وسيطروا على إقليم كمبرانيا، وقد أدى اندفاع الإتروسكيون في اتجاه الجنوب إلى صدامهم مع الإغريق، الذين استوطنوا جنوب إيطاليا، وكان ذلك سبباً في توقف الزحف الإتروسكي نحو الجنوب،

وفي عام (509 ق.م) ثار الرومان على ملكهم الإتروسكي وطردوه خارج المدينة، مما شجع باقي مدن إقليم (لاتيوم) على أن تحذو حذوهم، وتتخلص من حكامها الإتروسكيين أما البعض الآخر من



الإتروسكيين، فقد اتجهوا إلى الشمال، وأخذوا في تدعيم نفوذهم في وادي نهر (البو)، واستمرت سيطرتهم على هذه المنطقة حوالي قرن من الزمان، حيث أقاموا عددا من المدن، إلى أن ظهر أمامهم منافس قوي يتمثل في القبائل الكلتية، الذين جاءوا من قلب القارة الأوروبية، وشكلوا تهديداً للوجود الإتروسكي، وقد أطلق الرومان على هذه القبائل اسم الغال، وأطلقوا على المنطقة التي أقاموا فيها شمال إيطاليا، اسم بلاد الغال المتاخمة لجبال الألب، وبناءً على ذلك فإن الإغريق والإتروسكيين كانت لهم آثار واضحة على الشعوب التي حكموها من الناحيتين السياسية والحضارية.

تميز نظام تولي العرش في روما بأنه لم يكن وراثياً، بل عن طريق الانتخاب، وتمتع الملك بسلطات مطلقة، فهو الذي يتولى قيادة الجيش، ويرأس جهاز العدالة في الدولة، ويحافظ على سلام الآلهة، أي رضا الآلهة عن الدولة، ويشرف على الكهنة الذين يؤدون الشعائر، وفي الشؤون الخارجية، كان الملك يتولى البت في كل ما يتعلق بالحرب والسلام⁽³⁷⁾، وقد تأثرت التنظيمات السياسية الأولى بالإغريق حيث أدخلوا نظام المدينة إلى المجتمع الروماني الابتدائي، وجعلوا روما مركز حكمهم في إقليم (لاتيوم)، ومنحوها الرخاء الاقتصادي والازدهار المادي، وتمثل الحكم في العهد الملكي من حياة روما بثلاثة عناصر أساسية هي:

1. الملك: تولى الملك الحكم عن طريق الانتخاب ولمدى الحياة، حيث يقوم مجلس الجماعات ينتخب الملك ويمنحه كامل السلطة التنفيذية والتي يطلق عليها (الامبريوم)، وكذلك موافقة مجلس الشيوخ بمقتضى سلطته الأبوية (أوكتورييتاس باتريوم)، وإذا مات الملك فإن صلاحياته تعود إلى الشعب الذي يمثله بصورة دائمة مجلس الشيوخ حيث يقوم هذا المجلس بالحكم لمدة خمسة أيام فقط ينتخب خلالها ملكاً مؤقتاً يتسلم السلطة لمدة قصيرة وينتخب خلفاً له، وتستمر هذه العملية إلى أن يتم جمع مجلس الجماعات الذي ينتخب الملك الجديد، ويقوم الملك بالوظائف العسكرية والدينية والقضائية والمدنية.

2. مجلس الجماعات: يتكون مجلس الجماعات من ممثلي الجماعات الثلاثين وعدد الأصوات فيه ثلاثون صوتاً، وكفي لإنجاح أي قرار فيه تجميع ستة عشر صوتاً بجانب القرار، ومن مهماته:

انتخاب الملوك.

التصويت على القوانين.

له سلطة قضائية: استئناف الأحكام التي يصدرها الملك وأعوانه.

إعلان الحرب والنظر في أمور السلم والحرب.



النظر في منح الغرباء حق السكن في المدينة وفي قضايا التبني والوصيات. ولا يجتمع هذا المجلس إلا إذا دعاه الملك إلى الاجتماع أو بعد وفاة الملوك لانتخاب ملك جديد، ويحق للكاهن الأعظم أن يرأس اجتماعاتها عندما يطرح أمامها مناقشة الأمور المتعلقة بالدين.

3. مجلس الشيوخ: نشأ مجلس الشيوخ من مجموعة من المستشارين، وتم استخلاص أعضائه من الأسر الأرستقراطية القديمة القوية اللاتينية والإتروسكية والسابانية، وأطباء البرتغال، الذين احتكروا أيضاً كهنوت روما، ويقوم الملك باختيارهم⁽³⁸⁾، وعددهم (300)، وأهم مهماته: إعطاء النصح والمشورة للملك.

مساعدة الملك في جميع أمور الدولة.

الموافقة على قرارات مجلس الجماعات وإعطائها الصفة القانونية⁽³⁹⁾.

2. الجيش والفتوحات في مدينة روما في العهد الملكي

يتضح أن الجيش الروماني في العهد الملكي استمر على التقسيم القبلي، فكان يُحتم على كل قبيلة أن تمد الجيش بعدد من المحاربين، وتكلف الجندي بإحضار عدة قتاله⁽⁴⁰⁾، ويُعد الملك رأس السلطة في هذا التنظيم السياسي فهو الذي يعقد المعاهدات ويقرر السلم والحرب، ويمثل الدولة في علاقاتها الخارجية، ويقود الجيش بنفسه، ولم يكن هذا الجيش، في غالب الأحيان، في أوائل العهد الملكي، يزيد على (3000) رجل و(300) فارس، وكانوا يجندون من القبائل الثلاث⁽⁴¹⁾، بالتساوي، أي أن كل قبيلة تُسهم بـ (1000) رجل و(100) فارس، على أن هؤلاء لا يؤخذون إلا من طبقة البطارقة الأشراف ومن أتباعهم المزارعين الذين كان بإمكانهم تزويد أنفسهم بالسلاح اللازم من خوذة ودرع وحرية وسيف قصير.

وكان الفرسان هم القوة الأساسية في الجيش الروماني، ومن المفروض أن يكونوا مدربين تدريباً جيداً على القتال وفي حالة استعداد دائم له، لذلك لم يكن متيسراً إلا بين أفراد طبقة البطارقة أصحاب الثروة الكبرى، فكان العبء الأكبر لمقاتلي الفرسان يقع على هذه الطبقة. ومنها ومن أتباعها يتم تأليف الجيش الملكي. ينتقل الفرسان إلى ساحة المعركة على صهوات الجياد الخاصة بكل منهم أو في عربات تنقلهم إلى القتال، كما كانوا يقاتلون وهم على أقدامهم كسائر المشاة في الجيش إلا في أعمال المطاردة التي كانت تقتضي منهم ملاحقة الأعداء والقبض عليهم أو قتلهم، فعند ذلك يستخدمون الجياد والعربات،



ولكن المشاة لم يتلقوا التدريب والعناية الكافية في العهد الملكي، وضباطه هم نقباء القوات التي أسهمت بها كل قبيلة من قبائل روما الثلاث من مشاة وفرسان، وعليه فإن الجيش في العهد الملكي لم يكن مهيناً لتطلعات الملوك الرومان التوسعية، إن وجدت، وفي سائر الأحوال كان بإمكانه فقط القضاء على أعمال العدوان أو القرصنة التي تقع على حدود مدينة روما الملكية من وقت لآخر، وكان من المعروف أن أحكام العرف الفطري بين الشعوب الإيطالية التي تقضي بعدم شن الحروب دون مبرر على الأقل أو دون سابق إنذار، هو ما جعل الملوك الرومان يقومون بإنشاء هيئة لتفسير أحكام هذا العرف والحفاظ عليها، ومع ذلك فقد شن ملوك روما حروباً توسعية⁽⁴²⁾.

شهد الرومان في العهد الملكي تطورات مهمة في مجال التشريع، ومن هذه التشريعات مجموعة (جوس بابيريانوم) المنسوبة إلى (بابيريوس) الذي عاش في أواخر العهد الملكي، حيث تشير الدلائل إلى أن الرومان في العهد الجمهوري قد قاموا بتدوينها في (12) لوحة نتيجة شعورهم بالحاجة إلى قوانين مكتوبة، ولكنها ليست قوانين بالمعنى المعروف، بل هي إرشادات حقوقية عليها مسحة دينية تتعلق ببعض القواعد الحقوقية المدنية والجزائية، وبعض أصول العبادة ويركز القسم الأكبر منها على أحوال الولادة والزواج والتبني والموت والمواكب الجنائزية، فالزواج مثلاً هو احتفال ديني وفق ثلاثة فصول: (الترادسيو والديدوكسيوان دوموم)، وفي هذين الفصلين يتم تتويج العروس ويُلقى الوشاح على رأسها، ثم تُقاد إلى بيت زوجها في احتفال وموكب يتقدمه رجل يعمل مشعلاً وينشد نشيداً دينياً، ثم يقوم بعض الشبان باختطاف العروس فيحملونها ويدخلونها عتبة منزلها الجديد، والفصل الثالث (الكونفرياسيو) وينص على تقديم النار أو الماء والضحايا وحلوى خاصة إلى الإله (جوبيتر)، ثم قراءة أدعية معينة أمام عدة شهود، وبعد ذلك تصبح الزوجة تحت سلطة زوجها الذي يتصرف بها وبأموالها كيف يشاء.

وكما أن للزوج سلطة مطلقة على زوجته فإن للاب سلطة مطلقة على أفراد أسرته، فله حق الحياة والموت، ويمكنه أن يبيعهم، ولكن عملية البيع هذه لها حد تتوقف عنده، فإذا باع أب ابنه ثلاث مرات فإن للولد الحق في التحرر من سلطة والده، وإذا أنجب الأب ولداً جديداً فعليه أن يعترف به ويقدمه لإلهة الأسرة في اليوم التاسع من مولده، ثم تجري عليه مراسيم التطهير. والتبني غير مسموح في قوانين وأعراف الرومان، وسلطة الأب تنتقل إلى ابنه البكر وكذلك الجزء الأكبر من الميراث.



ومن العادات التي انتشرت عند الرومان الأوائل عادة الأخذ بالثأر وقد عملت الدولة على الحد منها باتخاذ عقوبات قاسية ضد مرتكبي جرائم القتل، وكانت هذه العقوبات جديّة وقاسية ومن الأمثلة عليها، أن من قتل أباه يوضع في كيس مع ديك وأفعى ويُلقى في الماء ليغرق، أما المدين الذي يعجز عن سداد دينه فيُسلم إلى دائنه ليتصرف به بيعاً أو قتلًا أو تقطع أعضاؤه من دائنيه إذا كانوا أكثر من واحد⁽⁴³⁾.

3. الديانة الرومانية في العهد الملكي

عبد الرومان الأوائل القوى الطبيعية، واعتقدوا بتأثيرها على الإنسان، حيث يمكنها أن تنفعه أو تضره، وإذا أصابت إنساناً أو مدينة فإنها تدنسه ويبرز تأثيرها في الحوادث غير الطبيعية كالخسوف والكسوف، والصواعق، وظهور المذنبات، والهزات الأرضية، أو ولادة مخلوقات حيوانية عجيبة مثل أن تكون ذات رأسين أو ذات القدم المتلاصقة الأصابع.

وإذا حدث مثل ذلك يجب القيام ببعض الطقوس والأعمال التي تهدف إلى تطهير الإنسان أو المكان المندس بعزله، أما المخلوقات العجيبة فيتم قتلها أو حرقها، ويتم أيضاً الطواف حول المكان المندس وتقديم الأضاحي والقربان للآلهة، واعتقد الرومان أن بقدرتهم التأثير في الظواهر الطبيعية وتبديلها بالقيام ببعض الأعمال، فالمرأة العقيم أو العاقر تضرب بالسياط فتنجب، وهزيمة الجيش تستلزم تقديم أحد أفراد القربان للآلهة، وأمن الرومان بأن هناك أرواحاً تعيش في الغابات أسموها (الجن)، وترافق كل روح جنية فرداً من البشر تُحسن إليه وتسهر على راحته وحمايته.

وقد عبد الرومان فضلاً عن ذلك الإله (جوبيتر) كبير الآلهة وإله السماء والأمطار، ومرشد القضاة إلى الأحكام الصائبة وله زوجة هي (جنزون) وابنة هي (متيرفا)، و (جانوس) هو إله ذو وجهين، ويُعد إله الحرب، وقد أقيم له معبد في ساحة (الفوروم) في روما، تفتح أبوابه في حالة الحرب وتغلق في حالة السلم والإلهة (فيست) هي إلهة النار، علاوة على آلهة أخرى تأثر بها الرومان من غيرهم من الأمم والشعوب مثل: الإلهة (سيريس) إلهة المزروعات والنبات، والإلهة (ديانا) وإلهة الحظ (نورتونا) والإله (هيراكليس) اليوناني والإله (مارس).

وعبد الرومان الأموات، حيث آمنوا بأن الميت يُخلف وراءه روحه بعد موته، وعلى الأحياء إرضائها حتى تحميمهم من الأرواح الشريرة، وكانوا يقيمون لها احتفالات خاصة تستمر عشرة أيام في نهاية (شباط / فبراير) من كل عام، حيث تعطل الأعمال وتغلق المعابد وتطفأ النار في المعابد والهيكل



ويمنع الزواج، وتتكرر العملية في أيام (13- 19) من شهر (أيار / مايو) لتهدأ الأرواح وتعمل على طرد الأرواح الشريرة،

وكان من المعتاد أن يقوم رب الأسرة بأعمال معينة هدفها أيضاً إرضاء الأرواح، بأن يقوم في منتصف الليل فيفرقع أصابعه ويتطهر ثم يسير في البيت ويرمي وراءه تسع حبات من الفول الأسود وهو يقول تسع مرات: "إنني أرمي هذه الفولت فأشتري بها نفسي وأقربائي"، ثم يتطهر ثانية ويضرب قطعة نحاسية ويقول تسع مرات: "أخرجي أيتها الأرواح الشريرة"،

واعتقدوا أن بإمكانهم الاتصال بموتاهم، ويتم ذلك في حفرة على تل (البالاتان) اسمها (موندوس) يذهبون إليها ثلاث مرات في السنة يتكلمون معها وفي الماء تعود أرواح الأموات إلى مقرها وتغلق أبواب (الموندوس) ثانية، ومن الطقوس التي مارسوها في عباداتهم استشارة وتفسير سلوك الحيوانات والظواهر الطبيعية، كالبرق والرعد وطيوان الطيور وطريقة مشي الحيوانات وزحف الأفاعي⁽⁴⁴⁾.

ساهم الكهنة بدور كبير في الحياة الدينية، التي سمحت بوجود جماعات من الكهان لهم مهام محددة، وجميعهم يمارسون واجباتهم تحت إشراف الكاهن الأعظم، وقد احتكر النبلاء وظائف الكهنة أيضاً، وسخروها لخدمة أهدافهم ومصالحهم، وقد أدت هيمنة النبلاء على الحكم في مدينة روما إلى سخط العامة، فأخذوا في المطالبة بالمشاركة في الحكم، وكانوا قد تأثروا إلى حد كبير بالأفكار السياسية الإغريقية، التي كانت قد تسربت إلى روما عن طريق التجار الإغريق، واتخذت مطالب العامة شكلاً سلمياً، أقرب إلى الإضراب العام، وكانت المرحلة الأولى من الصراع بين الأشراف والعامة عام (494 ق.م) حين قرر العامة الانسحاب من مدينة روما، واختاروا من بينهم اثنين لكي يكونوا بمثابة ممثلين لهم، وأطلقوا عليهم نقباء العامة، وشكلوا مجلساً أطلقوا عليه مجلس (العامة)، الذين أدركوا مدى فعالية سلاح الانسحاب، فأخذوا يلجؤون إليها بين الفينة والفينة، ومن أجل تحقيق مطالبهم، وفي كل جولة كانوا يحصلون على المزيد من الامتيازات، وأصبح ممثلوهم جزءاً من النسيج الدستوري للدولة، وازداد عدد النقباء، واضطرت الدولة إلى الرضوخ لطلبات العامة، حين طالبوا بتدوين القانون، حتى يصبح الاطلاع عليها أمراً متيسراً للجميع، مما يُمكن المواطنين من معرفة حقوقهم،

والمرحلة الأخيرة من الصراع انتهت في عام (287 ق.م)، عقب مشاكل أخذت بخناق الدولة، فتم تعيين واحد من رجال العامة يُدعى (هورتنسيوس) في وظيفة الدكتاتور، إذ قام بوضع مجموعة



من القوانين وضعت حدًا لحالة الاضطراب، وحققت للعامّة كافة مطالبهم، وفتحت الباب أمام مرحلة جديدة من حياة الرومان⁽⁴⁵⁾، وبطبيعة الحال انقسمت جماعة الكهنة ورجال الدين إلى ثمانية فئات هي:

الأولى: كاهنات الربّة (فيست)، ويقمن بحراسة النار المقدسة، وهن من بنات أسر النبلاء الخواص ويشترط فيهن العفة، وإذا أخللن بهذا الشرط يُحكّم عليهن بالموت وأدأً وهن حيات ويلبسن على رؤوسهن شالاً أبيض ويضفرن شعورهن في ست ضفائر متراكبة بعضها فوق بعض، وعملهن إبقاء النار مشتعلة وصناعة الحلوى المملحة التي تقدم للآلهة

الثانية: الكهنة الذكور، وظيفتهم مباركة الحقول والمواشي والمدن وإخصاب الأرض.

الثالثة: الكهنة العرافون، وظيفتهم التنبؤ بالمستقبل، بعد النظر في أحشاء الحيوانات وتفسير سلوكها وتفسير ما تريده الظواهر الطبيعية.

الرابعة: الكهنة الذكور الذين يقومون بإشعال النار في مذابح الإله (مارس).

الخامسة والسادسة: الكهنة الذكور وهم يقومون بالرقص واستدعاء الإله (مارس) عند نشوب الحرب.

السابعة: الكهنة الذكور ووظيفتهم السهر على حفظ القوانين ودوام المؤسسات الدينية.

الثامنة: الكهنة الذكور ومهمتهم تأمين حُسن سير العلاقات الدولية بين روما وجيرانها⁽⁴⁶⁾.

المجتمع الروماني في العصر الملكي

1 – الحياة الاجتماعية

تكون المجتمع الروماني في العصر الملكي من عدة طبقات، أهمها طبقتان أساسيتان هما:

الأولى: طبقة الأحرار: وتتكون من أربع طبقات هي طبقة النبلاء وطبقة الأتباع وطبقة العوام وطبقة العتقاء، والثانية: طبقة الأرقاء.

اقتصرت الحقوق السياسية على الطبقات الثلاث الأولى من طبقات الرجال الأحرار بينما حُرمت منها طبقات العتقاء، والأرقاء، وقد انقسم سكان مدينة روما في ذلك العهد إلى ثلاث قبائل هي قبيلة (اللوسيرسين)، وقبيلة (التيتس)، وقبيلة (الرامنيس)، الذين ينتمون إلى أصول عرقية مختلفة، وكل قبيلة تنقسم إلى عشيرة وجماعات، وكل جماعة تنقسم إلى عدد من الأسر، التي يبلغ عددها (300) أسرة، ولكل قبيلة مجلس أعيان يبحث في أمور الجماعة العسكرية والدينية وقضاياها



العامة، ولكل منها عبادتها وإلهها وكاهنها الخاص، وأصبح لكل أسرة أو عشيرة شيخ أو عميد أو رب أسرة، يمارس سلطة واسعة على كل أفراد العشيرة التي يُفترض أنها من أصل واحد هو جدها الأكبر. وتكونت كل أسرة من (الخواص) ومن (الأتباع) وهم في الغالب من السكان الأقدمين في سهل (لاتيوم) ك (الفلوريين والسيكول)، الذين خضعوا للمُغيرين (اللاتين والإتروسكيين) أو من أفراد بعض الأسر القوية القديمة، الذين اضطروا نتيجة الحروب إلى طلب الحماية من أشخاص أكثر منهم قوة، وقد وجد نتيجة ذلك نوع من الالتزام بين السيد والتابع حيث يلتزم السيد بالمحافظة على أموال وأملاك أتباعه، ويساعدهم، ويدافع عنهم أمام القضاء، ولا يقوم بأية أعمال تُسيء إليهم، وكذلك يلتزم الأتباع بألا يشهدوا ضد سيدهم، وأن يصوتوا له ويساعدوه بأموالهم في حالات: دفع فدية عنه لفك أسرهم، ومعاونته في دفع الغرامات المالية التي تُفرض عليه، ومساعدته في الإنفاق على عائلته وعلى نفسه إذا اضطروا للعيش في منطقة أجنبية، ومساعدته في دفع بائنة ابنته إذا تزوجت، أما طبقة العوام، فكانت تعيش في نفس الأراضي التي تعيش فيها (الخواص) وأتباعهم، إلا أنه ليس لهم أجداد مؤلهون ولا ديانة، ولا أتباع ولا يُعدون من المواطنين، ولم يكن لهم شيء من الحقوق المدنية، والدينية والسياسية، وفقدانهم لهذه الحقوق جعلهم في حل من الواجبات، فلا يدفعون الضرائب، وليس عليهم تأدية الخدمة العسكرية ويُعتقد أن أصلهم إما من السكان القدماء، أو من أسرى الحرب، أو ممن ولدوا ولادات غير شرعية، أو من الأجانب الذين استوطنوا روما طلباً للرزق. وقد حصلوا على حقوقهم المدنية في العهد الجمهوري، فالملك السادس (سيرفيوس تولوس) أعاد تنظيم المجتمع الروماني من جديد، وقسم المجتمع إلى خمس طبقات جديدة على أساس الثروات التي يملكها أفراد الطبقة، واتخذ هذا التقسيم أساساً للتنظيم في زمن السلم والحرب وقد قسمت الطبقات تقسيماً مئوياً على النحو الآتي:

الطبقة الأولى: مكونه من (80) قسماً مئوياً، و(18) قسماً للفرسان وعددهم (1900) فارس، ويشترط في كل فرد من هذه الطبقة أن يكون مالاً ل (100000) درهم فأكثر، ويُعطى كل فارس منهم جواداً وراثياً سنوياً يساعده في تجهيز نفسه، وقد أُلحق بها قسماً مئويان من العمال للمساعدة في الأعمال الحربية الشاقة كجر العربات، والتجهيزات الحربية.

الطبقة الثانية: ضمت المواطنين الرومان الذين تتراوح ثرواتهم بين (75) ألف درهم و(100) درهم، وقد قسموا إلى (20) قسماً مئوياً.



الطبقة الثالثة: وثروات أفرادها ما بين (50) و (75) ألفاً، وعدد أفرادها المثوي (20) قسمًا مثويًا.

الطبقة الرابعة: وثروات أفرادها تتراوح ما بين (25) و (50) ألفاً، وحوث (20) قسمًا مثويًا. الطبقة الخامسة: وعدد أفرادها (30) قسمًا مثويًا ووثرواتها من صفر إلى (11) ألف درهم وقسمت إلى قسمين، (3) أقسام مثوية غلبا أفرادها يملكون (11) ألف درهم و(27) قسمًا يملكون أقل من ذلك وهم معفون من الخدمة العسكرية ويسمى أفرادها بالمُعدمين وهم من العمال الذين لا يملكون إلا أولادهم وأجسامهم⁽⁴⁷⁾.

اتخذت هذه التقسيمات المئوية أساسًا لانتخاب مجالس الجماعات ولتكوين الجيش، ولدفع الضرائب، وقد جرى تغيير على بُنية روما السكانية زمن الملوك الإتروسكيين الذين توسعوا، فزادت حاجتهم للمقاتلين، فلجأوا إلى جلب أسر جديدة من المناطق الخاضعة لحكمهم، مثل (مارسيا) و(سرجيا) وغيرها ومنحهم صفة المواطنين وجعلوها في طبقة الخواص، كما عملوا على تجنيد أغنياء طبقة العوام إلى الخواص، وهذا الإجراء بشكل خاص نتيجة طبيعية لرغبة الملوك في الاستعانة بهم ضد الخواص الذين أخذوا ينافسونهم في الحكم والسلطة، ورحب العوام بهذا التعاون مع الملوك لنيل حقوقهم المدنية. كما أعاد الملك (سيرفيوس توللوس) تقسيم مدينة روما إلى أربع مناطق بدلًا من ثلاث⁽⁴⁸⁾.

2- الحياة الاقتصادية

عُرف عن المجتمع الروماني في العهد الملكي أنه كان مجتمعًا بدائيًا غلبت على أفرادها الحياة الاقتصادية البسيطة: الزراعة والصناعة والتجارة، وكونه مجتمعًا بدائيًا فقد شغلت فلاحه الأرض وتربية الماشية والأغنام جانبًا كبيرًا من اهتماماته، ففي الوقت الذي كانت ملكية الأرض الزراعية ملكية فردية ضمن إقليم ضيق المساحة بحيث لم تزد على (500 كم)⁽⁴⁹⁾، في العهد الملكي على الرغم من اتساعها فإن مراعيه غلب عليها طابع الملكية الجماعية نظرًا لضيق المساحة.

وبما أن المجتمع الروماني في العهد الملكي، مجتمع رعوي فقد استمد موارده من تربية الماشية والأغنام التي أخذت في التوسع عندما بدأت روما توسعاتها إلى منطقة (الابنين) الجبلية، وليس معنى ذلك أن الرومان في العهد الملكي قد أهملوا زراعة الكروم وبساتين الزيتون وغيرها من الأشجار المثمرة، أما زراعة الكروم فبقيت ضمن نطاق محدود، وأشجار الزيتون بقيت بريا جبلية ولم يصبح غرس الأشجار شائعًا إلا بعد أن انتشرت زراعته بشكل كثيف عند دخول الإغريق إلى جنوب إيطاليا،



لذا غلب على المحاصيل الزراعية بشكل عام إنتاج نوع خشن من الحبوب كان كافيًا لسد حاجات السكان.

لم يهمل الرومان الصناعة والتجارة وخاصة ما هو ضروري لحياتهم اليومية، وكذا استمراريتهم في علاقاتهم مع جيرانهم، فازدهرت صناعة الفخار والبرونز والحديد ازدهارًا كبيرًا وكذلك التماثيل والأعمدة التي أخذت عن الإغريق، وقامت نقابات للعمال الأحرار المشتغلين بصناعات الفخار والمعادن والجلود والأخشاب وصياغة الذهب. والعثور على أنية كورنثية معاصرة في روما، يؤكد على ازدهار التجارة مع الخارج في ظل إنشاء مستعمرة جديدة على تل (أفيتوس) وإقامة سوق عند معبد الإلهة (ديانا) على هذا التل، ويلتقي في هذا السوق تجار اللاتين المحليون مع تجار الأقاليم المحيطة والبعيدة ويرجع أيضًا إلى تقدم الصناعة وازدهار التجارة الإتروسكية تقدم روما في هذين المجالين بحكم سيطرة الإتروسكيين عليها في العهد الملكي⁽⁵⁰⁾.

المحور الثاني: ظهور النظام الجمهوري في روما.

تابع الأثريون باهتمام التدهور في مكانة روما الحضارية في حوالي منتصف القرن الخامس ق.م، مما يشير إلى زوال الحكم الإتروسكي، ويرجح أن الأرستقراطيين اللاتين ورؤساء عشائر الأسرة اللاتينية هم الذين طردوا الملك الإتروسكي (تاركوينوس المتغطرس) في عام (509 ق.م)، الذي يُعد آخر الملوك الإتروسكيين، وذلك كتطور طبيعي من الحكم الملكي الانفرادي إلى حكم الصفوة الأرستقراطي، خاصة أن الشعب الروماني لم يكن قد وصل بعد إلى مرحلة الاندماج والوعي للقيام بثورة، وربما كان إسقاط الحكم الإتروسكي نتيجة لتحالف اللاتين مع مستوطنة (كوماي) الإغريقية ضد التوسع الإتروسكي، لأن المساحة الخاضعة للإتروسكيين زادت من (50) ميلًا مربعًا إلى (350) ميلًا مربعًا.

قام الإتروسكيون بعدة حملات ضد مدينة (اريكيا) أحد المراكز اللاتينية المتمردة ضد الحكم الإتروسكي، واتحدت مدن اللاتين مع شقيقتها (اريكيا) ضد الإتروسكيين وبمعاونة مستوطنة (كوماي) الإغريقية انهزم الإتروسكيون الذين عادوا إلى روما، وهناك انتهز رؤساء العشائر والنبلاء الفرصة وأسقطوا الحكم الإتروسكي وأقاموا مكانه الجمهورية الأرستقراطية الرومانية، والتي يحكمها قنصلان منتخبان سنويًا ولمدة عام واحد غير قابل للتجديد من قبل الشعب ومن بين أعضاء الأسر الغنية⁽⁵¹⁾.



أطلق الرومان على النظام الجديد اسم (Republica)، وهي تعني (الجمهورية) وهذا يعني أن الحكم لم يعد من شأن فرد بعينه، كما كان في ظل النظام الملكي، بل أصبح عامًا ومن شأن كافة المواطنين أي الجمهور، هذا من الناحية النظرية، أما من حيث الواقع، فإن نظام الحكم له طابع أرستقراطي، حيث تركزت السلطة في أيدي النبلاء، وتداول الحكم عدد محدود من العائلات النبيلة⁽⁵²⁾. وقد انتقلت سلطات الملك إلى اثنين من الحكام، حمل كل منهما لقب (قنصل) التي تعني (الزميل)، وكل من هذين الزميلين يتمتع بسلطات متساوية، ومن حق كل منهما الاعتراض على ما يصدره الآخر من قرارات⁽⁵³⁾.

أدرك الرومان أنهم في وقت الشدة يحتاجون إلى سرعة البت في الأمور، والحسم في اتخاذ القرار، لذلك فقد أوجدوا وظيفة استثنائية هي وظيفة (الدكتاتور)، التي تتيح لحاملها حق التمتع بسلطات مطلقة، لكن هذه السلطات كانت محددة بمدة قصيرة، وهي ستة شهور فقط، ويأتي بعد القنصل مجموعة من الموظفين، يتولون تصريف شئون الدولة، وجميع هذه الوظائف لا يتقاضى شاغلوها مقابلًا نظير شغلهم إياها، أما المهام الدينية فقد أسندت إلى شخص يحمل لقب الكاهن الأكبر⁽⁵⁴⁾.

وطرد الملك الإيتروسي لم يضع نهاية للحكم الإيتروسي، حيث حاول هذا الملك العودة إلى الحكم مستعيناً بسكان مدينة (تسكولوم) ومدينة (كلوزيوم) التي قام أميرها (بورسيا) باحتلال روما وإحراقها وتدمير أسوارها، ولم تستطع روما في أواخر القرن السادس ق.م إعادة بناء أسوارها، وأوشكت أن تعود ثانية إلى مجموعة القرى المتحالفة، وبدا وكأن الوحدة السياسية التي تمت قبل ذلك أوشكت أن تزول، حيث عادت النزاعات الإقليمية إلى الظهور بين الخواص والعوام وكادت الطبقات أن تصطدم، ولكن بدلاً من الاصطدام توصلت الطبقات إلى إقامة وحدة سياسية ائتلافية مؤقتة، هدفها المحافظة على كيان روما⁽⁵⁵⁾.

المحور الثالث: توسع روما خلال القرنين الأول والثاني من الحكم الجمهوري.

شهدت روما بعد هزيمتها أمام الملك (بورسيا)، إبعادها من العصبة اللاتينية، وذلك لم يفقدها عضويتها فقط، بل أدى إلى نشوب المعارك بين روما من جهة وبقية أعضاء العصبة من جهة ثانية، وبقيت تلك المعارك بين المتحاربين بين كر وفر دون تسجيل نصر حاسم، مما جعل القبائل الفقيرة تقوم بغزو إقليم (لاتيوم) الغني بموارده الزراعية والرعية، ونتيجة لذلك اضطرت روما والعصبة اللاتينية إلى تسوية خلافتهما، وعقد تحالف بين الطرفين، فأصبح بموجبها مواطنو كل مدينة من



المدن الأعضاء في الحلف يتمتعون بحقي الاتجار والتزواج في روما وفي باقي مدن الحلف، وفي عام (486 ق.م) أصبح الحلف (ثلاثياً) يتكون من روما والعصبة اللاتينية وقبائل الهرنيقي القاطنة عند الحدود الشرقية لإقليم (لاتيوم)، وقد تمكنت روما من إضعاف قوة السابينيين عن طريق كسب ود زعيم سابيني يدعى (قلاوسوس) مقابل إعطائه قطعة أرض، استقر فيها هو وعشيرته وأتباعه، فضلاً عن حقوق المواطنة الرومانية وإدماجه هو وعشيرته مع طبقة البطارقة، فكانت نتيجة هذه الدبلوماسية الرومانية⁽⁵⁶⁾، إخضاع السابينيين للرومان وترك ديارهم وقراهم والاستقرار في روما، حيث تم مزجهم في وطن واحد بداية لازدهار روما⁽⁵⁷⁾، ودان حلفاؤهم للرومان، فأصبحت إيطاليا كلها في قبضة الرومان وعظم أمرهم وغدت روما من أعظم دول العالم⁽⁵⁸⁾.

أصبحت غارات الإيكوي والفلولسكي أشد خطراً، من التوغل في قلب إقليم (لاتيوم) حيث أقاموا على جبل (الجيدوس) قلعة اتخذوا منها مركزاً لغاراتهم، أما الفولسكي الذين يحتلون الجزء الجنوبي الساحلي من سهل (لاتيوم) فظلوا يُغيرون من حين لآخر على المدن الجنوبية أعضاء الحلف⁽⁵⁹⁾، إلا أن الرومان الذين أعادوا تنظيم قواتهم العسكرية وزيادتها، تمكنوا مع حلفائهم من طرد الإيكوي ثم القبائل الفولسكية⁽⁶⁰⁾، وبعدها خاض الرومان وحلفاءهم مع مدينة فياي حرباً من عام (405 ق.م) إلى عام (396 ق.م)، فقد تم حصار فياي حصاراً شديداً انتهى بنجاح الرومان وحلفائهم في اقتحام هذه المدينة والاستيلاء عليها وإزالتها من الوجود، وقد خرجت روما من هذا النصر بنصيب كبير لأنها ضمت إليها كل الإقليم الغني الذي سيطرت مدينة فياي عليه، وبذلك تضاعفت مساحة الإقليم الروماني⁽⁶¹⁾.

بدأ الغاليون هجرتهم وغزوهم لإيطاليا في أوائل القرن الرابع ق.م، حيث عبروا جبال (الألب) على دفعات انطلاقاً من (غاليا) فاحتلوا سهل (البو) في شمال إيطاليا، واستولوا على المدن الإيتروسكية الشمالية، ثم عبروا جبال (الابنين) وحاصروا مدينة (كلوزيوم) الإيتروسكية التي كانت واقعة ضمن دائرة النفوذ الروماني⁽⁶²⁾، فطلب سكان المدينة من روما المساعدة، فاستجابوا لهم، وأرسلوا تحذيراً إلى الغال، وطالبوهم بفك الحصار عن المدينة، إلا أن الغال لم يهتموا بهذا التحذير، وأعلنوا الحرب على روما، ولم يكن أمام الرومان سوى قبول هذا التحدي، فأرسلوا قوة لمحاربتهم، وفي النهاية استطاع الغال هزيمة الرومان، عند نهر (آليا) وهو أحد روافد نهر (التير)، وعُرفت هذه المعركة (بنكبة آليا)، وظل الرومان يتذكرون هذا اليوم باعتباره يوماً أسود في تاريخهم⁽⁶³⁾.



وبعد هذه الهزيمة قام الرومان بإعادة بناء سور مدينتهم خوفاً من تجدد غارات الغالين عليها والتي تجددت فعلاً، وذلك بعد عدة سنوات فحاصروها ولم يستطيعوا فتحها بفعل السور الذي بُني حولها، لكنهم حاصروها وعسكروا أمامها في الأعوام (367 . 361 . 360 ق.م) ثم عادوا إلى مهاجمة اللاتيون عام (347 ق.م) وقد تمكن الرومان في هذه المرة من هزيمتهم بفضل جيشهم الذي أعادوا تنظيمه، وبفضل مجموعة من القادة الأكفاء مثل (لوسيسوس كاميليوس)، وعاد الغالون للمرة الأخيرة لمهاجمة روما عام (332 ق.م)، فانهزموا واضطروا بعدها إلى عقد اتفاقية معها.

تخلصت إيطاليا من الخطر الغالي نهائياً، وحينها قامت باستعادة ما كانت قد خسرت في فترة الضعف والتراجع أمام الخطر الغالي، فأعدت إخضاع (اتروريا) وتصفية حساباتها مع (الفولسكيين) وألحقت أراضيهم بالممتلكات الرومانية، وقد اتبع الرومان في ذلك سياسة جديدة، هي إسكان قبائل رومانية في المناطق الخاضعة لهم، لإثبات سيطرتهم عليها، وخرجت روما من هذه الحروب التي كادت تقضي عليها أقوى منها حين دخلتها، وانتهت بذلك المرحلة الأولى من التوسع الروماني، ولكنها ظلت محصورة في اللاتيون بين ما تبقى من المدن الإيتروسكية في الشمال وبين اللاتين في الجنوب.

أما المرحلة الثانية من التوسع الروماني فتمت بعد ذلك بإخضاع اللاتين الذين هم في السابق حلفاء لروما في صراعها ضد الأقوام الجبلية التي كانت فيما مضى عدواً مشتركاً للطرفين، وقد تجدد هذا التحالف ثانية عند نشوب الحرب بين الرومان والسامنتيين نتيجة للأحداث التي جرت في (كمبانيا) جنوب إيطاليا، وقد انتصر الحلف الروماني اللاتيني ضد السامنتيين، ولكن اللاتين اكتشفوا أن الرومان قد أصبحوا يشكلون خطراً عليهم حيث أحاطوا بهم من الشمال والجنوب باحتلالهم لـ (كمبانيا)، فأرادوا التخلص من هذا المأزق، فقاموا في عام (340 ق.م) بتقديم مجموعة مطالب تتضمن المطالبة بالتساوي في الحقوق السياسية مع الرومان، وبأن يكون لهم الحق بأخذ المنصبين القنصلين وإنهاء القضية اللاتينية نهائياً فتم حل حلف المدن اللاتينية ومُنع مواطنوها من الزواج فيما بين هذه المدن أو قيام أي تملك مشترك بينهم⁽⁶⁴⁾.

المحور الرابع: نفوذ روما في القرن الثالث من الحكم الجمهوري.

اضطر الرومان إلى خوض حرب شرسة ضد القبائل السمنية، التي كانت تسيطر على وسط إيطاليا، وكان السبب المباشر لنشوب تلك الحرب هو طلب السمنيين من روما إخلاء المستعمرة الرومانية (فريجيل) التي تحول بينهم وبين البحر، فرفض الرومان هذا الطلب، فقامت الحرب بين الطرفين بسبب صراع المصالح، وقد تعددت مراحل ذلك الصراع الطويل الذي انتهى بعقد صلح بين



الطرفين عام (290 ق.م)، وأصبح السمنيون بمقتضاه حلفاء للرومان، ودانت لهم منطقة وسط إيطاليا، بعد أن بسطوا سيطرتهم على إقليم (لاتيوم) والمناطق الشمالية⁽⁶⁵⁾.

لم يستطع الرومان الانتصار في هذه الحرب الطويلة إلا بالأسباب الآتية:

1. موقع روما المتوسط.
2. التنظيم السياسي المحكم.
3. قدرة الجيش الروماني وبراعة قادته العسكريين.
4. دبلوماسية الرومان التي عملت على تمييز شمل التحالفات التي نظمها أعداؤها السمنيون ضدها.

5 - القسوة التي استخدمها الرومان في إخضاع السامنتيين والقضاء على تمردهم.

6 - ظهور عدد من القادة العسكريين الممتازين مثل (أبيوس كلوديس).

وجهت روما جهودها نحو المدن الإغريقية في جنوب إيطاليا والتي كانت تعرقل مصالح روما في توحيد إيطاليا فحاربتها واحتلتها عام (272 ق.م)، وهدمت أسوارها وأقامت فيها حامية رومانية، وبعد هذه الفتوحات التي قامت بها روما في إيطاليا أصبحت دولة عظيمة يُحسب حسابها ويخشأها أعداؤها، وتبادلها الدول الكبرى المعاصرة الود والعلاقات، كما أقامت علاقات تجارية مع المدن اليونانية⁽⁶⁶⁾.

والساسة الرومان في روما القديمة بعيدو النظر ويعرفون أصول الدبلوماسية الحقه، واتخذوا أول خطوة لفصل إغريق الجنوب عن القبائل السمنية، وذلك بإنشاء مستعمرة (قنوسيا) الكبيرة، ولما كانت مدينة (تارنتم)، هي أقوى المدن الإغريقية وأكثرها ثراء وخصوبة، فقد حاولت روما أن تؤخر الدخول في صراع مباشر معها، لا سيما أنها دائمة الاتصال باليونان ذاتها لتضمن حماية نفسها من الإيطاليين، وقد استعانت مدينة (تارنتم) بملك يوناني، كان يتشبه بـ (الإسكندر المقدوني 323. 356 ق.م) ملك مقدونيا، ويدعى (بيرهوس) الذي كان ملكاً على عرش (إبيروس) في شمال غرب اليونان، وحاول هذا الملك أن يقوم بدور محرر الإغريق من الغرب، إلا أنه اصطدم بروما، ودخل معها ثلاث معارك فتارة ينتصر وتارة يهزم، وفي النهاية خرج مهزوماً عند (نبنفنتوم) في إقليم (سمنيوم) عام (275 ق.م) وسقطت مدينة (تارنتم) بهزيمة حامية (بيرهوس)، ودخلت تحت نفوذ روما القديمة منذ ذلك التاريخ⁽⁶⁷⁾.



وبعد سيطرة الرومان على مدينة (تارنتم) أصبحت منطقة جنوب إيطاليا بأكملها خاضعة للرومان، حيث أنه قد سبق لهم أن أخضعوا الشعوب الإيطالية، وعقدوا تحالفات مع المدن الإغريقية، وأقاموا المستعمرات الرومانية، في كافة أرجاء الإقليم، وأخذت شهرة روما تزداد، بوصفها قوة دولية⁽⁶⁸⁾، وأصبحت دولة عظيمة يُحسب لها حساب ويخشها أعداؤها وتبادلها الدول الكبرى الود والعلاقات، فقد أرسل لها (بطليموس الثاني 283 . 246 ق.م) الملقب بـ (فيلاذلفيوس) ملك مصر بعثة سياسية ليكسب صداقتها، كما أخذت تقيم علاقات تجارية مع المدن اليونانية في البر اليوناني⁽⁶⁹⁾.

أصبحت روما في حوالي نهاية القرن الثالث وبداية القرن الثاني ق.م، زعيمة لاتحاد إيطالي، يمكن وصفه بأنه كان اتحاداً فدرالياً، يقوم على:

1. عقد المعاهدات بين المدن الإيطالية وروما فقط، وليس بين المدن الإيطالية وبعضها البعض مع احتفاظ كل مدينة بحكومتها وقوانينها الخاصة.

2. كان السناتو الروماني في روما يقوم بدور مجلس الاتحاد الفيدرالي، ويعرف كل أمور هذا الاتحاد في شتى المواضيع والعلاقات، سواء التي تتعلق باللاتين أو الإيطاليين أو الإغريق أو الغال.

3. أن الاتحاد الروماني ذو طابع عسكري بالدرجة الأولى إذ كان على المدن الأخرى أن تضع جميع مواردها العسكرية تحت تصرف روما في أي وقت تشاء، وهكذا أصبحت إيطاليا كلها قوة محاربة تحت قيادة روما، التي كانت تتصرف بحرية كاملة باسم هؤلاء جميعاً وتؤكد ذلك في كل القضايا السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

الشكل الاجتماعي والإداري لهذا الاتحاد كالتالي:

1. المواطنون الرومان

أ. كان بعضهم يتمتع بكامل الحقوق المدنية والسياسية وتلك البلاد سُميت ببلديات الشعب الروماني . كذلك الرومان الذين استقروا في المراكز والقرى التابعة لتلك المدن او المستعمرات الرومانية، التي تألف سكانها من المواطنين الرومان وهم الوحيدين الذين يُعفون من الخدمة المركزية، لأنهم يُدافعون عن مستعمراتهم.

ب . والبعض الآخر لا يتمتع بكامل حقوقه السياسية مثل الحرمان من حق الاقتراع أو

الترشيح.



2. الحلفاء (الأجانب)

أ. وهم أكثر سكان إيطاليا صلة بروما وأكثرهم ولاء لها، ويقومون في المستعمرات اللاتينية القديمة، ولهم حق الزواج إلى روما لاكتساب الجنسية الرومانية بشرط ترك أبناء لهم في سن مناسب للتجنيد ولم يكونوا يخدمون في الفرق الأساسية للجيش الروماني بل يؤلفون وحدات خاصة مساعدة من المشاة أو الفرسان.

ب. الحلفاء الإيطاليون: وشملوا بقية سكان شبه الجزيرة الإيطالية من عناصر أو أجناس أخرى مثل (الأميري) و (الأتروري) و (الإغريق) وكل جماعة أو قبيلة منهم ترتبط مع روما بمعاهدة خاصة، فضلاً عن أنهم كونوا مدناً حرة مستقلة في شئونها الداخلية فقط، ذات دساتير ونظم خاصة، ولم تكن تدفع لروما أي نوع من أنواع الضرائب ولكنها التزمت بمساعدة روما العسكرية، وخضعت لسياستها الخارجية، كما أن المدن الإغريقية في جنوب إيطاليا، كانت ملتزمة بأن تمد الأسطول الروماني بالسفن والملاحين، مما أطلق عليهم اسم (الحلفاء البحريين)⁽⁷⁰⁾، وعليه نجد مرونة السياسة الرومانية تتشكل مع كل ظروفها، وتتأقلم، بل وتتغير لتتلاءم مع كل موقف تفرضه عليها الأحداث والعلاقات مع الشعوب الأخرى التي خضعت لسيادتها وزعامتها.

كما بدأت روما تخطو خطوة واسعة وعملية نحو تنفيذ مخططاتها التوسعية، فأصبحت روما سيدة إيطاليا بلا منازع وهذا حقق لإيطاليا مزايا عديدة، إلا أن هذه المزايا أصبحت أعظم بالنسبة لروما، فقد بلغت الأراضي التي ضمها روما أثناء غزواتها ما يقرب من خمس مساحة شبه الجزيرة الإيطالية، مما أعطى روما قوة اقتصادية هائلة فضلاً عن القوة البشرية التي امتلكتها بعد إخضاعها لشبه الجزيرة الإيطالية، فكل ذلك أهلها لأن تلعب دوراً في عالم البحر المتوسط⁽⁷¹⁾.

انقسام الإيطاليين بعد احتلال روما لهم

انقسم الإيطاليون بعد احتلال روما إلى طبقتين الأولى من الذين اندمجوا في الدولة الرومانية، وشملت سكان لاتيوم وكامبانيا، و جنوب اتروريا وبلاد السابين، والطبقة الثانية من الذين ارتبطوا معها بمعاهدة، وضمت سكان مرتفعات الابنين وجنوب إيطاليا، وتقع ضمن هذين الصنفين جماعات متباينة الحقوق، فالابنين قد حصلوا على الحقوق كاملة نظراً لقربهم من روما وتمائل لغتهم، أما الكامبانيون، والإتروسكان وغيرهم فقد تمتعوا بحقوق المواطنة الرومانية الخاصة (الضمان الشخصي والتملكي والتوريثي) في ظل القانون الروماني.



ونظراً لبعدهم عن روما، وعدم إلمامهم باللغة اللاتينية فإنهم لم يستطيعوا ممارسة الحقوق العامة فمنعوا من حق التصويت في المجلس أو التوظيف، وبين هؤلاء سكان أواسط وجنوب الابنين البدائيون حيث المدن والمراكز الحضرية قليلة للذين دخلوا بمعاهدات مع روما وعدد تلك المعاهدات التي عقدتها روما معهم ما بين (20 إلى 150)، وقد فرضت الخدمة العسكرية على الجميع وعلى كل الإيطاليين دفع الضرائب، ولا يحق لتلك التي ارتبطت بمعاهدات مع روما عقد علاقات تجارية وسياسية مع أي دولة، وجميعهم لهم حكم ذاتي ولم تتدخل روما بشئونهم الداخلية.

إن أكثر الدول الإيطالية حكمتها أرستقراطية مالكة للأرض لها مصالحها المشتركة مع حكام روما، واستمر استعمال اللهجات المحلية والطقوس الدينية الخاصة وزادت العملات الخاصة تحت الحكم الروماني، وقد حرص الوالد على تدريب ابنه بضعة ألعاب كالركض، والسباحة، والملاكمة والمصارعة واستعمال السلاح، إلى جانب إلمامه بتقاليد خاصة بالدولة وأساطير الرومان والأبطال، وفي سن الثامنة عشرة يدخل الشاب السلك العسكري لأداء الخدمة الإلزامية وحضور المجالس العامة وقد يُنتخب للتوظيف، وطاعة الدولة، والتضحية في سبيلها واجب يتعلمه الجميع.

كان طعام الرومان في تلك الفترة بسيطاً، فالخبز جاء متأخراً حيث اهتموا بالمعجنات وأنواع الحساء والفاصوليا والخضروات الأخرى، ولم يؤكل اللحم إلا في الاحتفالات والأضاحي، ثم الفواكه، وصنعوا من الزيتون الزيت ومن العنب الخمر، حتى النصف الثاني من القرن الثالث ق.م وظل الرومان باستثناء عامة المدينة رُعاة وزُراعاً، حتى القرن الرابع ق.م، واتصلت روما مع قرطاجة والتجار اليونانيين بصورة غير مباشرة عن طريق المدن اللاتينية والإتروسكية، وأهم تجارة لهم كانت الملح، ولم تهتم روما بالتجارة كثيراً فكان ذلك سبباً في تأخرهم في إصدار عملة رومانية⁽⁷²⁾.

اتبعت روما مع المناطق التي فتحها وضممتها إليها سياسة مبنية على الحكمة وبُعد النظر، فلم تعاملهم معاملة ملوك وحكومات الشعوب التي تؤخذ بلادهم، أي معاملة الاسترقاق والتملك الحقيقي على الأموال والأنفس، ولم تعاملهم عكس ذلك مرة واحدة، أي لم تمنحهم جميع ما للرومانيين الأصليين من الحقوق، بل اتبعت طريق الرشاد والسداد وعاملت كل أمة بما يناسبها ويضمن بقاءها تحت سلطانها مراعية في ذلك بُعدها عن مدينة روما وقربها منها ودرجة ولائها لها فأعطت القبائل المجاورة لها جميع حقوق الرومانيين ليكونوا حاجزاً بينها وبين أعدائها البعيدين، وشكلت منهم (12) قبيلة، رومانية جديدة، وبذلك بلغ عددها (33) قبيلة، لكنها وزعت أصوات الانتخاب بينها على أساس أن الأغلبية دائماً لسكان روما الأصليين لحفظ نفوذهم وسيادتهم على باقي



الأمم المنضمة إليهم حديثاً بطريقة غير محسوسة ، ومنحت بعض مدن اللاتين امتيازات خصوصية كانتخاب حكامها وقضاتها وتوزيع الضرائب بين أهلها، وسهلت لهم التجنيس بالجنسية الرومانية فجعلتها حقاً لكل حاكم أو قاض قضى مدة تقلده الوظيفة بكل أمانة وصدق ومكافأة لكل من يأتي عملاً جليلاً نافعاً لأبناء وطنه وغير ذلك من الطرق المسهلة للحصول على ما للرومانيين من الحقوق.

إذ كانت تمنح باقي المدن والأمم المفتوحة حديثاً تارة حق التزاوج معهم وأحياناً جميع الحقوق إلا حق الانتخاب حسب الظروف، ومعنى ذلك أنها لم تتبع مع رعاياها طريقة واحدة، بل طرقاً متنوعة تتغير تبعاً للأحوال والمقاومة التي حصلت منها وقت الفتح، وبعض الأمم لم تمنح شيئاً من ذلك، بل بقيت بالنسبة للرومانيين الأصليين كنسبة غير الأشراف لهم قبل حصول هؤلاء على جميع الحقوق، وقد اتخذت روما طريقة أخرى لتأييد سلطتها على هذه القبائل وعدم تمكنهم من التحالف والاتحاد ضدها، فأقامت المستعمرات الرومانية لتكون حاميات عسكرية ضد كل طارئ خارجي أو داخلي، وعملت على نشر عادات الرومان ولغتهم بينهم من جهة أخرى، وأخيراً بث الدم الروماني في عروقهم بالتزاوج والاختلاط الحقيقي، فيزيد الارتباط بينهم حتى بعد زمن وتصبح تلك الأمة أو المدينة المغلوبة رومانية حقيقية في الدم والأخلاق واللغة والأفكار، ويزول كل ما بينها من الاختلاف والتباين في جميع ذلك ويصبح سكان الجزيرة الإيطالية أمة رومانية قوية تستطيع الإغارة على ما وراء حدودها من الولايات والممالك، وصد كل من يتعدى حدودها من الغزاة والفاثحين.

ولتسهيل المواصلات بين هذه المستعمرات العسكرية وبين أطراف البلاد من الجنوب إلى الشمال، ومن الشرق إلى الغرب وتسهيل إرسال الجنود إلى أي نقطة لمفاجأة العدو أنشأت روما طرقاً عسكرية متسعة ومرصوفة بالأحجار المنحوتة الصلبة، وأقامت الجسور والكباري الحجرية على الجداول والأنهار التي تقطعها هذه الطرق فكانت فيما بعد من أهم معداتها الحربية كالسكك الحديدية في العصر الحالي، ولم تزل آثارها باقية في جميع البلاد التي فتحها روما شاهدة لهم بحسن الإدارة ودقة التدبير⁽⁷³⁾.

المحور الخامس: أوضاع المجتمع الروماني في النصف الأول من الحكم الجمهوري.

1. الحياة الاجتماعية

استمرت الأسرة في عهد الجمهورية كما هي عليه في عهد الملكية أي النواة الأساسية في بناء المجتمع الروماني، الذي كان عبارة عن مجموعة من الأسر، فكان الفرد سواء في المجتمع أو في الدولة ترتفع مكانته أو تنخفض تبعاً لمكانة الأسرة التي ينتمي إليها، وقد تألفت الأسرة من أب الأسرة والزوجة



والبنات غير المتزوجات والأبناء . بالمولد أو بالتبني . وزوجاتهم وأبنائهم وعبيد الأسرة، ويخضع جميع هؤلاء للسلطة المطلقة المتمثلة في (أب الأسرة)، ومقابل ذلك كان عليه واجبات مثل الرعاية وتأمين الحاجات المعيشية وتقديم القرابين وإقامة الشعائر الدينية لإرضاء الآلهة وذلك بمشاركة أفراد الأسرة.

وظل نظام التبعية الذي كان معروفًا في العهد الملكي، معمولًا به في العهد الجمهوري، فبقى لكل أسرة مجموعة من الأتباع الأحرار الذين كانوا في السابق عبيد الأسرة وأعتقوا، ومستأجري أرضها، ومن طلبوا حماية أب الأسرة فأصبح تبعًا لراعها، واختلف عدد أتباع الأسرة باختلاف ثرائها ومكانتها ونفوذها، ولم يكن هؤلاء الأتباع يُعدون كأعضاء منها.

وللحفاظ على كيان الأسرة كان يُفترض أن تتمثل سلطة الأب باستمرار، ولأنه لا يجوز أن تتحول هذه السلطة إلى المرأة، كان من الضروري وجود أبناء في الأسرة، على الأقل واحد، وإذا لم يكن للأب نسيب أو ولد آخر فإن باستطاعته أن يتبنى ولدًا حتى تنتقل إليه السلطة بعد وفاة الأب، ويخضع لسلطة الأب الذي يتبناه، ولا يتعبد إلا إلى آلهة أسرته الجديدة، أما إذا كان للأب المتوفى أكثر من ولد، فيصبح الراشدون منهم آباء ويتقاسمون أملاك الأسرة الأصلية، في حين تبقى الأم والبنات غير المتزوجات والأبناء القاصرون تحت سلطة أحد الأبناء الراشدين حتى تزوج البنات ويبلغ القاصرون سن الرشد، وفي حال وفاة أب الأسرة الجديد قبل زواج أو قبل بلوغ الأبناء القاصرين سن الرشد ينتقل هؤلاء جميعًا إلى أقرب أقارب أب الأسرة المتوفى.

والزواج عند الرومان ثلاثة أنواع:

النوع الأول: الزواج يكتسب سلطته على الزوجة بخلعها عليه، وهذا الزواج من أقدم الأنواع وأكثرها شيوعًا بين البطارقة، ويتم في حفل ديني وحضور عشرة شهود وأحد كبار الكهنة لمباركة الزواج بتلاوة عبارات مقدسة.

النوع الثاني: يكسب الزوج سلطته على الزوجة بمقتضى صفقة بيع صورية، وهذا النوع قديم أيضًا مثل الأول، إلا أنه كان شائعًا بين العامة، ويتم حضور خمسة شهود.

النوع الثالث: من أبسط أنواع الزواج الرومانية، ويتم باتفاق الزوجين على أن يُعاشر بعضهما بعضًا معاشرًا الأزواج مع تمتع كل منهما بسلطة متساوية، وبإمكان الزوج اكتساب سلطة كاملة على زوجته إذا عاشته معاشرًا زوجية منفصلة لمدة عام كامل، والحد الأدنى لسن الزواج عند الرومان (14) بالنسبة للذكور و(12) للإناث، وفي جميع الأحوال فإن الزواج مسألة شخصية لا تتم بموجب



عقد قانوني أو صيغة خاصة، وما يصحبه من مراسيم أو حفلات لم يكن لها أي طابع قانوني، وكذلك الطلاق مسألة شخصية من السهل الحصول عليه، وهو نادر خاصة لدى الأسر الغنية والكبيرة للحفاظ على كيان الأسرة.

وتمتعت المرأة (أم الأسرة) بمكانة بارزة في حياة الأسرة، وتشارك زوجها مكانته الاجتماعية، وقد شاركت النساء الرومانيات في الحفلات الدينية وفي المآدب، ولم يعزلن في جناح خاص بمنزلهن، كما كُن يُشرفن على شئون بيوتهن من القاعة الرئيسية حيث يغزلن الصوف اللازم لنسج ملابس الأسرة منه وتزيين أطفالهن، وتنحدر مجموعة من الأسر إلى جد واحد مشترك عن طريق الذكور تؤلف عشيرة، وتمارس كل عشيرة، طقوساً دينية خاصة، وتقيم شعائرها الدينية إجلالاً وتقرباً للآلهة التي ترعاها بعنايتها، ولكل عشيرة مجلس يتألف من آباء أسرها للفصل في شئونها مثل الوصايا والميراث والتبني والعتق (العبيد)، وإقامة الأوصياء على القاصرين، وأتباع الأسرة يُعتبرون أتباعاً للعشيرة التي تنتهي إليها الأسرة وينطبق عليها ما ينطبق على الأسرة.

لم يكن انتظام أسر العامة في عشائر مألوفة في العهد الملكي إلا بين البطارقة أما في العهد الجمهوري فقد حذت الأسرة الغنية حذو أسر البطارقة، فنظموا حياتهم الاجتماعية مكونين عشائر جديدة، عُرفت بالأسر الأرستقراطية الرومانية، لذلك كانت الروابط بين أفراد العشيرة وبين أتباعهم تُعتبر روابط قوية على الرغم من كونها روابط اجتماعية ودينية، وليست سياسية، لهذا لا يمكن تجاهل أثر العشائر في الحياة السياسية، ومن ثم يمكن القول إن قوة العشيرة من قوة أسرها ومكانة العشيرة من مكانة أفراد الأسرة⁽⁷⁴⁾.

اتسمت حياة الرومان في تلك الفترة بالبساطة من حيث المسكن أو المأكل أو المشرب، في النصف الأول من عهد الجمهورية، وكان بعض الرومان يحرقون موتاهم، والبعض الآخر يدفنونهم، واعتقدوا أن أرواح الموتى تنزل إلى عالم الآلهة السفلي ثم تعود لزيارة الأرض في أوقات معينة من السنة وكان الموتى يُشيعون إلى مثواهم الأخير في مواكب جنائزية كبيرة أو صغيرة بحسب مكانة المتوفى ومكانة أسرته، وفي تلك الفترة في روما لم تكن توجد مدارس للتعليم، ففي عام (250 ق.م) أنشئت أول مدرسة في روما، ومرجع ذلك أن التعليم كان يُعتبر من خصوصية الأسرة، فالأم تُربي صغارها وتعلم بناتها الغزل والنسيج وإدارة شئون البيت، وما إن يشب الأولاد حتى كان الأب يتولى تعليمهم القراءة والكتابة ومبادئ الحساب والألعاب الرياضية، وغير ذلك فما إن يبلغ الشاب السن التي



يدخل فيها الحياة العامة حتى يكون قد اكتسب من المعرفة ما يؤهله للاضطلاع بمهام المواطن الصالح لممارسة واجباته وحقوقه الدستورية⁽⁷⁵⁾.

تعد ديانة الأسرة في النصف الأول من عهد الجمهورية امتداداً لما كان موجوداً إذ لم يطرأ عليها أي تغيير يُذكر باستثناء المؤثرات الإتروسكية والإغريقية التي ظهرت على الديانة الرسمية منذ عهد الملكية، واستمرت في النصف الأول من عهد الجمهورية الرومانية، فقد تابع الرومان بناء المعابد والهياكل والتماثيل للآلهة بدلاً من الذبائح، كما دخل عدد آخر من الآلهة الإغريقية في مجموعة المعبودات الرومانية، فعبادة التوأمن (كاستور . بولوكس) أي (الديويقوري)، دخلت روما عام (484 ق.م) بحسب قول المؤرخ الروماني (ليفوس)، ومع أن للرومان آلهة للشفاء تُدعى (سالوس) فإنه بعد تفشي الطاعون في روما عام (293 ق.م) أُدخلت عبادة إله الشفاء الإغريقي (اسقليبوس) الذي سماه الرومان (ايسقولابوس)، والرومان، سواء في عبادتهم للآلهة الأسرية، أم في عبادتهم الرسمية، فهم لا يتضرعون إلى الآلهة، من أجل أن تمنحهم بركات روحية تُطهر قلوبهم ونفوسهم، وإنما لكي تمنحهم بركات مادية تكسبهم الصحة والثروة، وترجع سيطرة الديانة على عقول الرومان إلى ثلاثة عوامل:

1. تعتبر الديانة رمزاً للوحدة، وتعد عبادة الأسرة رمزاً لوحدة الأسرة كما تعد العبادة الرسمية رمزاً لوحدة الدولة.

2. الإيمان العميق بقدرة الآلهة على مساعدة من يكسب رضاها عن طريق إقامة شعائرها طبقاً لأصولها الصحيحة، وحصوله على الخير والبركة.

3. تكمن قوة التقاليد الدينية في احترام السلطة الأبوية التي دعمته مثلما دعمت الشعور بالواجب، والديانة الرومانية كان لها الأثر في الخلق الرفيع الذي سما بالنفس الإنسانية، فأسهمت في تنمية صفتين هامتين كانتا من أبرز ما اتسم به الناس في هذه الفترة، وهما: الشعور بالواجب والحفاظ على التقاليد، واعتقاد الرومان أن ما يصيبهم في حياتهم من خير وشر هو متوقف ليس فقط على إقامة الشعائر الدينية للآلهة بل على إقامتها طبقاً لأصولها الصحيحة، لذلك احتلت إقامة هذه الشعائر على هذا النحو الصحيح أهمية كبيرة في الحياة العامة والخاصة على حدٍ سواء، وظل الكهنة يحافظون على التقاليد الدينية للدولة، ويسعون إلى تفسيرها، وإضافة سوابق جديدة إليها ويشرفون بأنفسهم على إقامة هذه الشعائر الدينية في المناسبات العامة وبعض المناسبات الخاصة⁽⁷⁶⁾.



2- الحياة الاقتصادية

على الرغم من التطور في مكانة روما وزيادة أهميتها حتى أصبحت العاصمة السياسية لشبه الجزيرة الإيطالية فإنه لم يحدث تطور في حياتها الاقتصادية، فقد ظل الرومان على مدى قرنين ونصف قرن منذ إنشاء الجمهورية شعباً زراعياً قبل كل شيء، فانهماكهم في الحروب لم يدع لقدراتهم الكامنة فيهم فرص استغلالها في نواح أخرى، وفي هذه الحروب اتسع نطاق الإقليم الروماني، وتبعاً لذلك اتسعت مساحة الأرض العامة التي تملكها الدولة الرومانية، وفي أواخر القرن الخامس ق.م كانت العادة المألوفة هي تأجير الأرض العامة، وكان البطارقة يحكم نفوذهم وراثتهم يحتكرون ذلك أو يعتبرون ما يستأجرونه في حيازتهم، وقد ضيقت الأزمة الاقتصادية الخناق على العامة بسبب زيادة عددهم واستغلال إقليم (لاتيوم) إلى حد إنهاك تربة أرضه وكذلك بسبب كثرة التغيب وطول الانقطاع عن رعاية الأرض لأداء الخدمة العسكرية، وفي الوقت نفسه أدت الحروب إلى اتساع رقعة الإقليم الروماني، وتقرر أمران أولهما: أن تُقام في الأماكن الاستراتيجية مستعمرات عسكرية بعضها رومانية وبعضها لاتينية، وفي هذه المستعمرات قامت الحصون ودافع عنها المواطنون الرومان أو اللاتين ويخصص لهم في كل مستعمرة مساحة كبيرة من الأرض العامة لاستغلالها، والثاني: هو أن يُزرع جانب من الأرض الصالحة للزراعة في تلك الجهات لتكون مستعمرات مدنية هناك، وأن تكون هذه الأرض ملكاً حُرّاً لأربابها، وتسمى طريقة التصرف في الأرض العامة بطريقة التقسيم، وقد تبع إنشاء المستعمرات المدنية والعسكرية زيادة عدد أرباب الأراضي، وقد كان لإنشاء المستعمرات ميزة أخرى من وجهة نظر البطارقة وهي إبعاد أكثر عناصر العامة ميلاً إلى الشغب عن روما، فيخلو لهم الجو للتمتع بالسلطة فيها، أما الفائض عن الحاجة من الأراضي الصالحة للزراعة، فإنها كانت تُؤجر والبطارقة هم من يفوزون بصيب الأسد منها ويضعونها في حيازتهم مع احتفاظ الدولة بحق ملكية هذه الأرض⁽⁷⁷⁾،

بدأت المحاولات لمعالجة مشكلة الديون عام (367 ق.م) عندما أصدر (ليقينيوس) و (سكستوس) أيضاً قانوناً يقضي بحسم الفوائد السابق سدادها من المبلغ المتبقي على المدينين، وبأنه إذا بقي عليهم شيء بعد ذلك يتعين سداده في خلال ثلاث سنوات بالتقسيم، وهذا القانون يُعالج أعراض الداء ولم يعالج الداء نفسه، إذ إن الفائدة المرتفعة بمقدار (1/12) من الدين أي بنسبة (8,5%) جعلت المرابين يتحكمون في رقاب المدينين، ثم قام القنصلان في عام (352 ق.م) بإنشاء هيئة



خماسية تعمل على تقديم القروض من الأموال العامة لقاء رهونات مناسبة، وتسوية ديون المعسرین بإشهار إفلاسهم.

وفي عام (347 ق.م) انخفض سعر الفائدة إلى (5%) وأمهل المدينون ثلاث سنوات لتسديد ديونهم، وفي عام (342 ق.م) حظر إعطاء قروض بفوائد، وأصدر (يوتيلوس) في عام (326 ق.م) أو عام (313 ق.م) قانوناً قضى بقبول أية ممتلكات يقدمها المدينون وفاءً لديهم، وبعدم جواز الاستيلاء على شخص المدين، وعندما تجددت أزمة المدينين في أول القرن الثالث ق.م، تم تعيين (كوينتوس هورتنسيوس) دكتاتوراً، عام (287 ق.م)؛ لمعالجة هذه الأزمة⁽⁷⁸⁾.

إن انهماك المواطنين الرومان في الحروب واستعمار الأراضي التي احتلوها واغتنموا خيراتها واستغلال أراضيها الزراعية، لا سيما أن الغالبية العظمى من الرومان كانوا مزارعين، فتحولوا نتيجة ذلك إلى رأسمالين زراعيين، كل هذا يفسر سبب إيمان الرومان العميق بالمشاركة الكبيرة في الحروب التي خاضوها باعتبار ذلك واجبا وطنيا على كل روماني تجاه روما.

لكن الأمر يختلف بالنسبة لمن يعمل في التجارة أو الصناعات الحرفية المختلفة، فهذه المهنة حسب اعتقادهم لا تساعد المواطن على المشاركة في الحروب مثل المزارعين، وعليه فإن التجار وأرباب الحرف لا يستعدون للخدمة العسكرية إلا في أوقات الضرورة القصوى وإن جرت العادة باستخدامهم في السفن الحربية، والخدمة في البحر في ذلك الوقت كانت محدودة لأن الأسطول الروماني كان لا يزال صغيراً، وقد اعتبر الرومان مزاولة التجارة أو الحرف أدنى شرفاً وأقل مواءمة للمواطن الروماني من مزاولة الزراعة، فلا عجب أنه من بين المواطنين الرومان جميعاً لم يكن يمارس التجارة إلا بعض العامة فقط، ولا يزال الحرف المختلفة إلا أدنى فئات عامة مدينة روما، ويُسهّم في هذين المجالين نزلاء هذه المدينة من اللاتين والإيطاليين والإغريق، وهم الذين جذبهم إلى روما أهمية مكانتها وكذلك تشجيع الحكومة من أجل سد حاجاتها الملحة.

وعليه فإن الرومان لا يزالون يحيون حياة تتسم بالبساطة والتقشف وتبعاً لذلك كانت مطالب حياتهم محدودة، وكل الدلائل توحى بأن الإنتاج المحلي كان ضئيلاً لا يفي بسد حاجة السوق المحلية، كما أن سفن الفينيقيين والإتروسكيين والإغريق تأتي إلى إيطاليا محملة بما يسد حاجاتها من الخارج، وأهم ما طرأ على الزراعة خلال هذه الفترة هو إدخال نوع جديد من القمح جُلب من الخارج، وهذا النوع أفضل من النوع القديم وأصلح للزراعة والخبز، فقد قام الرومان بزراعته وأصبح المحصول الرئيسي إلى جانب أنواع أخرى من الحبوب والبقول والخضروات وغيرها، وقد صاحب



اتساع نطاق الإقليم وما شمله من مراعي نشاط في تربية الحيوان، وزيادة عددها. إن التقدم الاقتصادي الذي أحرزته إيطاليا في هذه الفترة يرجع الفضل الكبير فيه إلى إغريق جنوب شبه الجزيرة الإيطالية، وإلى تلاميذهم الإيطاليين الساكنين في (كمبانيا) و (إوليا). تُعد مدينة (تارنتم) أهم مركز تجاري في شبه الجزيرة الإيطالية بأجمعها، أما باقي المدن الإغريقية كانت تزود روما باحتياجاتها من الخارج، وخير دليل على عدم مبالاة الرومان بشئون التجارة الخارجية في النصف الأول من عهد الجمهورية المعاهدتان اللتان عقدتهما روما مع قرطاجة وبمقتضاهما أمنت روما سلامة (لاتيوم) من الاحتلال الأجنبي، ولكنها اعترفت لقرطاجة باحتكار التجارة في غرب البحر المتوسط.

ولم يكن للرومان الأوائل أي نوع من العملة، إلا أنه كانت لديهم قواعد موحدة تُقدر على أساسها قيمة الأشياء في المعاملات العامة والخاصة، فقرر الرومان في عام (289 ق.م) ضرورة استخدام العملة في التعامل وعينوا هيئة ثلاثية للإشراف على دار لسك العملة، ولم تسك روما نقودًا حقيقية لأول مرة إلا في عام (268 ق.م) عندما أصدرت نوعين من النقود: أحدهما من الفضة على نسق إغريقي، والآخر من البرونز ويسمى (الأس)، واستخدم الرومان النقود الفضية والبرونزية التي كانت مدن (كمبانيا) تسكها، وذلك من أجل سداد أثمان مشترياتهم الخارجية، وكذلك لدفع مرتبات الجنود النازلين في جهات يسود فيها استخدام النقود، ولم تلبث النقود الرومانية الجديدة البرونزية والفضية، أن شاع استخدامها سريعًا بين كل حلفاء روما في إيطاليا وأصبحت هي العملة القياسية في كل أنحاء شبه الجزيرة الإيطالية⁽⁷⁹⁾.

3. الأدب والقانون والفن

تعلم الرومان الكتابة من الإيتروسكيين منذ القرن السادس ق.م، وكانوا يمارسونها في تدوين القوانين والمعاهدات وقرارات السناتو وغير ذلك، ولا يمكن القول بأنه قد نما عند الرومان أدب بالمعنى الصحيح حين وحدوا شبه الجزيرة الإيطالية تحت سيادتهم، وكان شأنهم شأن جيرانهم من الإيتروسكيين والإيطاليين، والأغاني التي تنشُد في مآدب الأثرياء وقوائم الحكام وحوليات كبار الكهنة تعتبر البذور الأولى للأدب الروماني القومي، ذلك أن هذه الأغاني والمدونات كانت نقطة البداية للشعر الحماسي والتاريخ الروماني، وظهرت البذور الأولى للمسرح الروماني من خلال الأشعار الشعبية التي كانت تُنظم على شكل حوار، وتُنشد في حفلات الزواج وأعياد الحصاد ومواكب النصر التي أقامها القادة العسكريون، وسميت هذه الأشعار "الأشعار الفسقنية"، وهذا دليل على أنهم أخذوها من



الحوار الشعري الذي ينشد في مدينة (فسقنيوم) الإتروسكية، كما عُرضت لأول مرة مشاهد من الرقص والموسيقى قدمها ممثلون إتروسكيون في روما.

وقد عرف الرومان قبل أواخر القرن الرابع ق.م شيئاً من القصص المسرحي الساخر الذي اشتهرت به مدينة (اتلا) و (كمبانيا) فأطلق الرومان على هذا اللون المسرحي اسم (مسرحيات اتلا)، وكتاب (الأمثال) أول كتاب روماني له صبغة أدبية، وقد كتبه المؤلف (القسور اببوس فلاوديوس) الذي استمد مادته من الإغريقية، وكان لعمل الجمعيات الشعبية الرومانية أثر كبير في نمو الخطابة عند الرومان، وكان من أبرز الخطباء (اببوس) من خلال خطابه الذي ألقاه في مجلس الشيوخ (السناتو) عام (279 ق.م)⁽⁸⁰⁾.

ظلت قوانين اللوحات الاثنتي عشرة خلال النصف الأول من عهد الجمهورية القوانين الأساسية للدولة مع تعديلات ترتبت على التفسيرات التي أصابت تطبيق هذه القوانين وكذلك على التشريعات التي صدرت خلال هذه الفترة، وعلى الرغم مما اتسمت به قوانين اللوحات الاثنتي عشرة من طابع بدائي في نواح كثيرة منها، فإنها تدل على تطور الرومان تطوراً محسوماً في مجال القانون الخاص، وذلك أن هذه القوانين قد فصلت بين الديانة والقانون واستبدلت بحق الثأر التعويضات التي كان يجب على الجاني أن يؤديها للمجني عليه إذا قبل ذلك هو وذووه، وقد أدت التشريعات التي صدرت في هذه الفترة إلى استمرار التطور القانوني الذي ظهرت معالمه في قوانين اللوحات الاثنتي عشرة، وقامت بعض هذه التشريعات بدعم ما جاء في هذه القوانين دعمًا لا يدع سبيلًا إلى التحايل عليه، ومثل ذلك التشريع الذي صدر في عام (300 ق.م)، وأعطى المواطنين حق استئناف جميع الأحكام التي يصدرها عليهم أي حاكم روماني ومنع أي حاكم روماني من إنزال عقوبة الجلد أو عقوبة الإعدام بأي مواطن قدم استئنافاً من الحكم الذي صدر عليه.

كما أن هذه التشريعات عدلت ما قضت به قوانين اللوحات الاثنتي عشرة، ومثال ذلك التشريع الذي صدر في النصف الثاني من القرن الخامس ق.م واعترف بشرعية التزاوج بين العامة والبطارقة، ويرجع الفضل إلى قوانين اللوحات الاثنتي عشرة في وضع قواعد محدده للإجراءات القانونية الضرورية، وكان كبار الكهنة هم حراس التقاليد القانونية وهم وحدهم الذين يحددون الأيام للنظر في القضايا ويقومون بالإجراءات والصيغ القانونية، وقد ظلوا فترة طويلة يحتكرون تفسير القانون وإعطاء الاستشارات القانونية، وظلت عضوية جماعة كبار الكهنة مقصورة على البطارقة حتى عام (300 ق.م)، لذلك فإن العامة لم يستفيدوا من وضع اللوحات الاثنتي عشرة، ولم



يتغلب تشريع جديد على العيب الذي وجد في الإجراءات القانونية التي نصت عليها قوانين اللوحات الاثنتي عشرة، أي ان من استطاع التغلب على العيب الذي وجد في لوحات الاثنتي عشرة هو (جنايوس فلافيوس) وهو من اتباع المصلح الكبير (ابيوس فلاوديوس)، الذي يُدعى (جنايوس فلافيوس) وقبل أن يتولى منصبه أصدر كتابًا شرح فيه بلغة سهلة القانون المدني والإجراءات القانونية الواجب اتباعها عند إقامة الدعوة أو الرد عليها، أو رد الصيغ الصحيحة الواجب استخدامها في كل حالة⁽⁸¹⁾.

تكونت بيوت الرومان في النصف الأول من عهد الجمهورية من نوعين رئيسيين: بيوت الميسورين، وبيوت الفقراء، فالنوع الأول لم يتألف من أكثر من طابق واحد، حتى في روما نفسها، وجدرانها مبنية بقوالب من اللبن، ومغطاه بسقوف من الخشب، وتتوسط هذه المساكن قاعة كبرى تؤدي إلى عدد من الغرف الصغرى، وهذه القاعة الكبرى كانت تستخدم للأكل والجلوس واستقبال الضيوف وتزيينها بتمائيل الآلهة التي ترضى الأسرة ومدفأة، بينما بيوت الفقراء، ولا سيما في الريف، عبارة عن أكواخ صغيرة مبنية من أغصان الأشجار الرفيعة، ومغطاه بطبقة من الطين، أما ما كان منها في روما فإنه لم يتعد الغرفة أو الغرفتين بشكل مستطيل إلى جانب بعضها أو فوق بعضها، وفي كثير من الأحيان كان الصانع يعمل إحدى الغرفتين حانوتًا يزاول فيه عمله، وهذه البيوت كانت في الغالب مبنية من اللبن والخشب، وبالنسبة للمعابد فقد تم بناء أربعة معابد كبيرة في القرن الأول من عهد الجمهورية وإلى جانبها تم إنشاء عدد غير قليل من المعابد الصغيرة، وهذه المعابد الكبيرة أو الصغيرة لم يكن يُبنى منها إلا قواعدها بالأحجار، وبقي أجزائها كانت من اللبن والخشب، وتعلم الرومان من الإتروسكيين بناء المعابد وأشكالها، وإقامة التماثيل للآلهة بداخلها، لكنهم استخدموا معماريين وفنانين إترويسكيين في بناء وزخرفة أقدم معابدهم، ثم اعتمدوا بعد ذلك على الإغريق في بناء المعابد فاتسمت معابدهم حينذاك بالسمة الإغريقية في عدة خصائص منها: ارتفاع قاعدة المعابد الرومانية، والظاهر في القاعدة عن الهو الذي يتقدم قاعة العبادة، وطرز أعمدتها، وافتقارها إلى هياكل تحيط بالمعبد⁽⁸²⁾، أما عن المنشآت العامة الأخرى التي أقيمت خلال النصف الأول من عهد الجمهورية، فكانت قليلة وتمثلت في:

1. بناء سور ضخيم من الأحجار حول روما بعد غزو الغال عليها في أوائل القرن الرابع ق.م.
2. إنشاء طريقين عامين، كان أحدهما هو طريق (لاتيوم) والثاني طريق (ابيوس) وهو الذي أنشأه (ابيوس فلاوديوس).



3. إنشاء قناتين لتوفير حاجة روما من المياه الصالحة للشرب.
4. أُعيد بناء المنصة التي كانت مقامة في الفوروم ليتحدث من فوقها الحكام إلى الشعب.
5. رصف شوارع روما الرئيسية بالأحجار وإنشاء مجارٍ فيها لتصريف الفضلات، ومياه الأمطار، وفيضانات نهر (التيبر).

شهد الرومان في النصف الأول من عهد الجمهورية تطوراً في الحياة العامة لا يختلف عنه في حياتهم الخاصة التي تجعلهم يهتمون بالضروريات أكثر من الكماليات ويرجع ذلك لسببين رئيسيين هما: ميلهم الفطري إلى البساطة، وانشغالهم في هذه الفترة ليس بصراع داخلي فحسب بل أيضاً بسلسلة من الحروب الخارجية استنفدت مواردهم واضطرتهم إلى أن يكونوا أكثر اهتماماً بإنشاء معابد لألهتهم، وأسوار لمدينتهم، ورصف شوارعها، وحفر قناتين لتوفير المياه الصالحة لشرب، وتعبيد طريقتين يُسهلان انتقال الجيوش، وإنشاء مستعمرات تقدم المجهود الحربي وتخفف الضائقة الاقتصادية.

وفي مجال النحت يبدو أنه في أوائل عهد الجمهورية كانت التماثيل مقتصرة على ما يقام منها في المعابد لأربابها، وكانت هذه التماثيل تُصنع إما من الصلصال الذي كان مبدعوه من الإيتروسكيين، وإما من الحجر الذي كان مبدعوه من الإغريق، وفي أواخر القرن الرابع ق.م بدأوا في إقامة تماثيل في الفوروم لأولئك الرجال الذين أدوا خدمات قليلة مثل التمثالين اللذين أقيما لقتل عام (338 ق.م) وهما (لوقيوس فوريوس قاميلوس) و (جايوس ماينيوس) جزاء نجاحهما في هزيمة العصابة اللاتينية، وتلك التماثيل شأنها شأن تماثيل المعابد، لا يمكن اعتبارها فنّاً رومانياً، وذلك لأن مبدعوها لم يكونوا فنانيين رومان، بل كانوا في بداية الأمر من الإيتروسكيين ثم أخذ يخلفهم فنانون إغريق، فلم يأت القرن الثالث ق.م حتى كان الطابع العام إغريقياً، ولم يكن لفن النحت الروماني وجود قبل القرن الأخير من عهد الجمهورية.

وأما عن التصوير بالألوان، فإن ما عثر عليه في روما يرجع إلى أوائل عهد الجمهورية وهو لا يزيد على بعض مناظر حربية تقليدية صورت دون عناية كبيرة على جدران مقبرة نحتت في صخور (تل اسكو بلينيوس) خلال القرن الرابع ق.م⁽⁸³⁾ وتميز العهد الجمهوري بزيادة التوسعات الرومانية، حيث بسطت روما سلطانها بالتدريج على شبه الجزيرة الإيطالية كلها، ثم امتدت بعد ذلك خارج إيطاليا بهدف السيطرة على حوض البحر المتوسط، لذلك دخلت في حروب عدة خرجت منها وهي تملك الوسائل التي ساعدتها فيما بعد على إنشاء إمبراطورتها⁽⁸⁴⁾.



الخاتمة:

توصلت الدراسة إلى النتائج التالية:

. لعب الموقع الجغرافي لإيطاليا بشكل عام، ومدينة روما بشكل خاص دوراً في تطور مكانتها السياسية.

. طورت روما مكانتها السياسية من مدينة في إقليم لانيوم إلى دولة خاصة بعد أن أسقطت الحكم الإيتروستي، وقد رافق ذلك تطبيق للنظام الملكي.

. شهدت روما تحولات سياسية كبيرة بعد أن أصبحت دولة ملكية، وأخذت بمرور الوقت تتطلع لبناء نظام سياسي جديد بعد ترهل النظام الملكي، وأصبح غير مجدٍ لمواكبة التطورات السياسية فيها، فعمدت إلى إلغاء النظام الملكي وإعلان النظام الجمهوري كضرورة ملحة لمواكبة التطور السياسي فيها.

. أدّت التحولات السياسية في روما بعد أن استقر النظام الجمهوري فيها إلى توسيع رقعة الدولة، وضم العديد من مناطق وسط إيطاليا إليها، وقد ساعدها في ذلك ضعف مدن الوسط في مواجهتها.

. واصلت روما بسط نفوذها السياسي بعد أن أصبحت القوة السياسية الوحيدة داخل شبه الجزيرة الإيطالية لتضم إليها مناطق جديدة بعد خلو الساحة السياسية من المنافسين لها في شمال إيطاليا وجنوبها.

. تميز المجتمع الروماني بالحيوية، نتيجة تفاعله الحضاري مع المجتمعات المحيطة بروما، ومرد ذلك يعود إلى قوة الشخصية الرومانية ذاتها وطبيعة السلوك الشخصي لقادة روما طوال تاريخها الطويل، نتيجة الدخول في مغامرة وصراع دائم لإثبات وجود روما على مسرح الأحداث السياسية داخل إيطاليا، ثم تزعمهم لها، وبناء إمبراطورية عظمى مترامية الأطراف.

الهوامش والإحالات:

(1) السعدني، حضارة الرومان منذ نشأة روما وحتى نهاية القرن الأول الميلادي: 39.

(2) رشدي، نشأة الحضارة اليونانية والرومانية: 7.

(3) السعدني، حضارة الرومان: 39.

(4) رشدي، السيد: نشأة الحضارة اليونانية والرومانية: 7.

(5) السعدني، حضارة الرومان: 40.



- (6) رشدي، نشأة الحضارة اليونانية والرومانية: 7، 8.
- (7) الانصاري، المجلد في تاريخ مصر: 73.
- (8) السعدني، حضارة الرومان: 55.
- (9) اللاتين: هم عبارة عن خليط من عناصر بشرية قديمة جداً، امتزجت مع بعضها البعض على مر القرون وقد سكنوا إقليم لاتيوم حتى أواخر القرن السابع ق.م، وكانوا يعيشون حياة بدائية زراعية رعوية ولم يكمل لهم اتصال خارجي يُذكر. السعدني، حضارة الرومان: 55.
- (10) نفسه: 57، 58.
- (11) حمدان، العبيد عند الرومان خلال القرنين الثاني والأول قبل الميلاد: 53.
- (12) السعدني، حضارة الرومان: 57.
- (13) العصابة اللاتينية: هي بمثابة اتحاد كونفدرالي قديم يضم حوالي (30) قرية وقبيلة في منطقة لاتيوم بالقرب من مدينة روما القديمة وقد نُظم للدفاع المُشترك.
- Stearns, The Encyclopedia of World History: 76-78. Cornell, The Beginnings Of Rome: 293.
- (14) أحمد، الحضارة الرومانية تاريخها: السياسي: 6.
- (15) الشيخ، الإمبراطورية الرومانية من النشأة إلى الانهيار: 23، 24.
- (16) القسطنطينية: أسسها قسطنطين وقد نسبت اليه، وُنيت محل مدينة بيزنطة القديمة التي انشأها (بيزاس) عام (657ق.م)، ولم يلتفت أحد الى موقعها وأهميتها الا عندما اختارها قسطنطين عاصمة للإمبراطورية الرومانية، وقرر عام (324ق.م) بناء عاصمته الجديدة التي اتخذ المؤرخون تاريخ انشائها بداية لتاريخ الإمبراطورية البيزنطية. صبرة، الامبراطوريتان البيزنطية والرومانية الغربية زمن شارلمان: 14، 15.
- (17) محمد الفاتح: ولد هذا السلطان عام 26 رجب عام (833هـ)، الموافق 20 ابريل (1429م)، وهو سابع السلاطين العثمانيين، ولما تولى العرش بعد ابيه لم تكن اسيا الصغرى خارجة عن سلطانه الا جزءاً من بلاد القرمان ومدينة سينوب الواقعة شمال الاناضول على البحر الأسود، ومملكة طرابزون الرومية وهي مدينة قديمة بأسيا على البحر الأسود. فريد بك، تاريخ الدولة العلية العثمانية: 60.
- (18) الشيخ، الإمبراطورية الرومانية: 25.
- (19) أحمد، التأثيرات المعمارية الرومانية على العمارة المرية: 4.
- (20) دي بوج، تراث العالم القديم: 243.
- (21) Potter, Rome in the Ancient World From Romulus to Justian: 27.
- (22) عبيد، الحضارة المصرية بين الهلينية والرومانية: 26.
- (23) عن إقليم لاتيوم ينظر: Cary, Geographic Background of Greek and Roman History: 128-130.
- (24) فرح، تاريخ مصر: 115، 116.



(25) للحصو على معلومات أكثر حول ذلك ينظر: الناصري، الاغريق تاريخهم وحضارتهم: 134-172.

(26) فرح، تاريخ مصر: 116.

(27) Cary, Geographic Background: 123.

(28) Freeman , Egypt Greek and Rome Civilizations of the Ancient Mediterranean: 312.

(29) أحمد، الحضارة الرومانية: 6.

(30) النوري، التنافس الروماني الساساني: 31.

(31) نصحي، تاريخ الرومان: 1/ 74، 75.

(32) القناة الإنجليزية: قناة المانش عند الفرنسيين (بحر المانش) والقناة الإنجليزية عند الإنجليز، وهي جزء من

المحيط الأطلسي الذي يفصل بريطانيا عن فرنسا، ويربط بحر الشمال بالمحيط الأطلسي، تاريخ الاطلاع على المادة

العلمية: 2007/7/24 م. <https://ar.m.Wikipedia.Org/wiki>

(33) أحمد، الحضارة الرومانية: 7.

(34) نصحي، تاريخ الرومان: 1/ 85.

(35) فرح، تاريخ مصر: 117.

(36) إيمار، وأندريه، تاريخ الحضارات العام - روما إمبراطوريتها: 2/ 27، 26.

(37) فرح، تاريخ مصر: 117-121.

(38) عكاشة، وآخرون، اليونان والرومان: 158، 159.

(39) Freeman, Egypt Greek and Rome: 310.

(40) فرح، تاريخ مصر: 121.

(41) ديورانت، قصة الحضارة: 9/ 32.

(42) أيوب، التاريخ الروماني: 41، 42.

(43) عكاشة، وآخرون، اليونان والرومان: 161، 162.

(44) نفسه: 159، 160، 162.

(45) فرح، تاريخ مصر: 122، 123.

(46) عكاشة، وآخرون، اليونان والرومان: 161.

(47) نفسه: 155-157.

(48) فرح، تاريخ مصر: 123.

(49) نصحي، تاريخ الرومان: 88.

(50) أيوب، التاريخ الروماني: 39، 40.

(51) الناصري، تاريخ وحضارة الرومان من ظهور القرية حتى سقوط الجمهورية: 67، 66.



(52) فرح، تاريخ مصر: 121.

(53) Francisco, The Consul At Rome: 13.

(54) فرح، تاريخ مصر: 122.

(55) عكاشة، وآخرون، اليونان والرومان: 163.

(56) أيوب، التاريخ الروماني: 48.

(57) عكاشة، الفن الروماني: النحت: 163/10/1.

(58) يوسف الدين، تاريخ سورية الدنيوي والديني: 202/3.

(59) نصحي، تاريخ الرومان: 115 /1.

(60) أيوب، التاريخ الروماني: 49.

(61) نصحي، تاريخ الرومان: 117 /2.

(62) عكاشة، وآخرون، اليونان والرومان: 165.

(63) فرح، تاريخ مصر: 124.

(64) عكاشة، وآخرون، اليونان والرومان: 165، 166.

(65) Fronda, Between Roma And Carthage: 14.

(66) عكاشة، وآخرون، اليونان والرومان: 166.

(67) السعدني، معالم تاريخ روما القديمة: 84-85.

(68) فرح، تاريخ مصر: 126.

(69) عكاشة، اليونان والرومان: 167.

(70) السعدني، معالم تاريخ روما القديمة: 86-88.

(71) الشيخ، الرومان: 42.

(72) الأحمد، تاريخ الرومان: 54-56.

(73) فريد بك، تاريخ الرومانيين: 75، 76.

(74) أيوب، التاريخ الروماني: 88-91.

(75) نصحي، تاريخ الرومان: 221 /2، 222.

(76) أيوب، التاريخ الروماني: 96-98.

(77) نصحي، تاريخ الرومان: 204 /2، 205.

(78) أيوب، التاريخ الروماني: 100.

(79) نصحي، تاريخ الرومان: 207/2، 208-213.

(80) أيوب، التاريخ الروماني: 104-106.



- (81) نصحي، تاريخ الرومان: 229/2، 230.
 (82) أيوب، التاريخ الروماني: 92، 93.
 (83) نصحي، إبراهيم: تاريخ الرومان: 233/2-236.
 (84) خالد، التشريع الروماني في العصر الجمهوري (509-27 ق.م): 13، 14.

المراجع:

أولاً: المرجع باللغة العربية

- 1) أحمد، محمد خير محمد العطاء، التأثيرات المعمارية الرومانية على العمارة المرية، رسالة ماجستير، جامعة شندي، السودان، 2016م.
- 2) زعيتري، أحمد، الحضارة الرومانية تاريخها السياسي، الجغرافي، العمراني، جامعة زيان عاشور، الجزائر، 2020م.
- 3) الأحمد، سامي سعيد، تاريخ الرومان، مكتبة المهتدين الإسلامية، جامعة بغداد، د.ت.
- 4) الأنصاري، ناصر، المجلد في تاريخ مصر: النظم السياسية والإدارية، دار الشرق، القاهرة، 1997م.
- 5) إيمار، أندريه، وأبوايه، جانين، تاريخ الحضارات العام: روما إمبراطوريتها، مج2، منشورات عويدات، بيروت، 1986م.
- 6) أيوب، إبراهيم رزق، التاريخ الروماني، الشركة العالمية للكتاب، لبنان، 1996م.
- 7) بورج، و. ج. دى: تراث العالم القديم، ترجمة: زكي سوس، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1999م.
- 8) حمدان، عبد الحميد: العبيد عند الرومان خلال القرنين الثاني والأول قبل الميلاد، مجلة دراسات تاريخية، ع 117 - 118، 2012م.
- 9) خالد، شهرة، التشريع الروماني في العصر الجمهوري (509-27) قبل الميلاد، رسالة ماجستير، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر (2)، الجزائر، 2014م.
- 10) رشدي، السيد، نشأة الحضارة اليونانية والرومانية، د. م، د.ت.
- 11) السعدني، محمود إبراهيم، حضارة الرومان منذ نشأة روما وحتى نهاية القرن الأول الميلادي، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، 1998م.
- 12) السعدني، محمود إبراهيم، معالم تاريخ روما القديمة منذ نشأتها وحتى نهاية القرن الأول، دار نهضة الشرق، القاهرة، 1997م.



- 13) الشيخ، حسين، الإمبراطورية الرومانية من النشأة إلى الانهيار، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2007م.
- 14) الشيخ، حسين، الرومان، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2005م.
- 15) صبرة، عناق سيد، الإمبراطوريتان البيزنطية والرومانية الغربية زمن شارلمان، دار النهضة العربية، القاهرة، 1982م.
- 16) عبيد، إسحق، الحضارة المصرية بين الهلينية والرومانية (332ق.م-642م)، موسوعة الثقافة التاريخية والأثرية والحضارية، القاهرة، د.ت.
- 17) عكاشة، ثروت، الفن الروماني-النحت، مج1، ج10، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1993م.
- 18) عكاشة، علي، وآخرون، اليونان والرومان، دار الأمل للنشر والتوزيع، أريد، 1991م.
- 19) فرح، أبو اليسر، تاريخ مصر في عصري البطالمة والرومان، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، 2002م.
- 20) فريد بك، محمد، تاريخ الرومانيين، كلمات عربية للترجمة والنشر، مصر، د.ت.
- 21) فريد بك، محمد، تاريخ الدولة العلية العثمانية، تحقيق: إحسان حقي، دار النفائس، بيروت، 1982م.
- 22) الناصري، سيد أحمد، تاريخ وحضارة الرومان من ظهور القرية حتى سقوط الجمهورية، دار النهضة العربية، القاهرة، 1976م.
- 23) الناصري، سيد أحمد، الإغريق تاريخهم وحضارتهم من حضارة كريت حتى قيام إمبراطورية الإسكندر الأكبر، دار النهضة العربية، القاهرة، 1973م.
- 24) نصحي، إبراهيم، تاريخ الرومان (133. 44 ق.م)، ج2، منشورات كلية الآداب، ليبيا، 1973م.
- 25) نصحي، إبراهيم، تاريخ الرومان منذ أقدم العصور حتى عام (133 ق.م)، ج1، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1978م.
- 26) النوري، ميثم جواد، التنافس الروماني الساساني (226-476م)، مكتبة بغداد للطباعة والنشر والتوزيع، بغداد، 2017م.
- 27) ديورانت، ول، قصة الحضارة، ترجمة: محمد بدران، مج9، منشورات جامعة الدول العربية، القاهرة، 1972م.
- 28) المطران، يوسف الدببس، تاريخ سورية الدنيوي والديني، ج3، دار نظير عبود، دمشق، د.ت.

Arabic References

- 1) Aḥmad, Muḥammad Khayr Muḥammad al-‘Aṭā, al-Ta’thīrāt al-mi‘ māriyah al-Rūmāniyah ‘alā al-‘Imārah al-mrriyah, Risālat mājistīr, Jāmi‘at Shindī, al-Sūdān, 2016, (in Arabic).



- 2) z'ytry, Aḥmad, al-Ḥaḍārah al-Rūmānīyah tāriḳhuhā al-siyāsī, al-juḡhrāfi, al-'Umrānī, Jāmi' at Zayyān 'Āshūr, al-Jazā'ir, 2020, (in Arabic).
- 3) al-Aḥmad, Sāmī Sa'id, Tāriḳh al-Rūmān, Maktabat al-muhtadīn al-Islāmīyah, Jāmi' at Baghdād, N. D, (in Arabic).
- 4) al-Anṣārī, Nāṣir, al-Mujmal fī Tāriḳh Miṣr : al-nuḏum al-siyāsīyah & al-idāriyah, Dār al-Sharq, al-Qāhirah, 1997, (in Arabic).
- 5) Īmār, André, w'wbwayh, jānyn, Tāriḳh al-ḥaḍārāt al-'āmm : Rūmā imbrāṭwrythā, mǝ2, Manshūrāt 'Uwaydāt, Bayrūt, 1986, (in Arabic).
- 6) Ayyūb, Ibrāhīm Rizq, al-tāriḳh al-Rūmānī, al-Sharikah al-'Ālamīyah lil-Kitāb, Lubnān, 1996, (in Arabic).
- 7) bwrj, wa. J. D á : Turāth al-'ālam al-qadīm, tr. Zakī Sūs, Maṭābi' al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah lil-Kitāb, al-Qāhirah, 1999, (in Arabic).
- 8) Ḥamdān, 'Abd al-Ḥamīd : al-'Ubayd 'inda al-Rūmān khilāl al-qarnayn al-Thānī & al-awwal qabla al-Milād, Majallat Dirāsāt tāriḳhīyah, I 117-118, 2012, (in Arabic).
- 9) Khālīd, Shuhrah, al-tashrī' al-Rūmānī fī al-'aṣr al-jumhūrī (509-27) qabla al-Milād, Risālat mājistīr, Kulliyat al-'Ulūm al-Insānīyah & al-Ijtīmā'īyah, Jāmi' at al-Jazā'ir (2), al-Jazā'ir, 2014, (in Arabic).
- 10) Rushdī, al-Sayyid, Nash'at al-Ḥaḍārah al-Yūnānīyah & al-Rūmānīyah, D. M, N. D, (in Arabic).
- 11) al-Sa'danī, Maḥmūd Ibrāhīm, Ḥaḍārāt al-Rūmān mundhu Nash'at Rūmā & ḥattā nihāyat al-qarn al-Awwal al-Milādī, 'Ayn lil-Dirāsāt & al-Buḥūth al-Insānīyah & al-Ijtīmā'īyah, Miṣr, 1998, (in Arabic).
- 12) al-Sa'danī, Maḥmūd Ibrāhīm, Ma'ālim Tāriḳh Rūmā al-qadīmah mundhu nash'atuhā & ḥattā nihāyat al-qarn al-Awwal, Dār Nahḍat al-Sharq, al-Qāhirah, 1997, (in Arabic).
- 13) al-Shaykh, Ḥusayn, al-imbrāṭūrīyah al-Rūmānīyah min al-nash'ah ilā al-inhiyār, Dār al-Ma'rifah al-Jāmi'īyah, al-Iskandarīyah, 2007, (in Arabic).
- 14) al-Shaykh, Ḥusayn, al-Rūmān, Dār al-Ma'rifah al-Jāmi'īyah, al-Iskandarīyah, 2005, (in Arabic).
- 15) Ṣabrah, 'Ināq Sayyid, al'mbrāṭwrytān al-Bīzanṭīyah & al-Rūmānīyah al-Gharbīyah zaman Charlemagne, Dār al-Nahḍah al-'Arabīyah, al-Qāhirah, 1982, (in Arabic).



- 16) 'Ubayd, Ishāq, al-Ḥaḍārah al-Miṣrīyah bayna alhlynyh & al-Rūmānīyah (332q. m-642m), Mawsū'at al-Thaqāfah al-tārikhīyah & al-atharīyah & al-ḥaḍārīyah, al-Qāhirah, N. D, (in Arabic).
- 17) 'Ukāshah, Tharwat, al-fann al-Rūmānī-ālñht, mj1, J 10, al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-Āmmah lil-Kitāb, al-Qāhirah, 1993, (in Arabic).
- 18) 'Ukāshah, 'Alī, & ākharūn, al-Yūnān & al-Rūmān, Dār al-Amal lil-Nashr & al-Tawzī', arbd, 1991, (in Arabic).
- 19) Farah, Abū al-Yusr, Tārikh Miṣr fi 'aşrī al-Baṭālimah & al-Rūmān, 'Ayn lil-Dirāsāt & al-Buḥūth al-Insānīyah & al-Ijtimā'iyah, al-Qāhirah, 2002, (in Arabic).
- 20) Farīd Bik, Muḥammad, Tārikh alrwmānyyn, Kalimāt 'Arabīyah lil-Tarjamah & al-Nashr, Miṣr, N. D, (in Arabic).
- 21) Farīd Bik, Muḥammad, Tārikh al-dawlah al-'alīyah al-'Uthmānīyah, taḥqīq : Iḥsān Ḥaqqī, Dār al-Nafā'is, Bayrūt, 1982, (in Arabic).
- 22) al-Nāṣirī, Sayyid Aḥmad, Tārikh & ḥaḍārah al-Rūmān min zuḥūr al-qaryah ḥattā suqūṭ al-Jumhūrīyah, Dār al-Nahḍah al-'Arabīyah, al-Qāhirah, 1976, (in Arabic).
- 23) al-Nāṣirī, Sayyid Aḥmad, al-ighrīq tārikhuhum & ḥaḍāratihim min Ḥaḍārat Karīt ḥattā qiyām Imbirātūrīyat al-Iskandar al-akbar, Dār al-Nahḍah al-'Arabīyah, al-Qāhirah, 1973, (in Arabic).
- 24) Nuṣṣī, Ibrāhīm, Tārikh al-Rūmān (133 44 Q. M), j2, Manshūrāt Kullīyat al-Ādāb, Lībiyā, 1973, (in Arabic).
- 25) Nuṣṣī, Ibrāhīm, Tārikh al-Rūmān mundhu aqdam al-'uṣūr ḥattā 'ām (133 Q. M), j1, Maktabat al-Anjlū al-Miṣrīyah, al-Qāhirah, 1978, (in Arabic).
- 26) al-Nūrī, mytm Jawād, al-Tanāfus al-Rūmānī al-Sāsānī (226-476m), Maktabat Baghdād lil-Ṭibā'ah & al-Nashr & al-Tawzī', Baghdād, 2017, (in Arabic).
- 27) Durant, wul, qiṣṣat al-Ḥaḍārah, tarjamat : Muḥammad Badrān, mj9, Manshūrāt Jāmi'at al-Duwal al-'Arabīyah, al-Qāhirah, 1972, (in Arabic).
- 28) al-Muṭṭrān, Yūsuf al-Dibs, Tārikh Sūrīyah al-dunyawī & al-dīnī, j3, Dār Naẓīr 'Abbūd, Dimashq, N. D, (in Arabic).



ثانيًا: المراجع باللغة الأجنبية

- 1) Cary. M, Geographic Background of Greek and Roman History, Oxford University, London, 1949.
 - 2) Charles Freeman, Egypt Greek and Rome Civilizations of the Ancient Mediterranean, Oxford, University Press, New York, 1996.
 - 3) Cornell, Tim, The Beginnings of Rome- Italy and Rome from the Bronze Age to the Punic Wars, Rout ledge, Mi
 - 4) Fronda, Michaelp, Between Roma and Carthage – Southern Italy during the Second Punic War, Cambridge University Press, 2010.
 - 5) Potter, David, Rome in the Ancient World from Romulus to Justian, Thames and Hudson Ltd, London, 2018.
 - 6) Stearns, Peter N., The Encyclopedia of World History, Houghton Mifflin, Boston, 2001.
- <https://ar.m.Wikipedia.Org/wiki/6> تاريخ الاطلاع على المادة العلمية: 2007/7/24م.





طرق التجارة الخارجية في بلاد الأندلس في عصر الدولة الأموية 422-138هـ/755-1030م

د. مشاعة بنت جهيم بن مقبول العتيبي*

m.otaibi@psau.edu.sa

الملخص:

هدف البحث إلى شرح طرق التجارة الخارجية في الأندلس في الفترة من سنة (422-138هـ) الموافق (755-1030م). ولتحقيق هذا الهدف استخدمت المنهج الوصفي التحليلي والمنهج التاريخي. كما استعرضت الدراسة طرق التجارة البرية والبحرية خلال تلك الفترة الزمنية مع بيان مفهوم التجارة الخارجية، وكذلك وضع التجارة الخارجية في بلاد الأندلس في عصر الدولة الأموية، وتوصل البحث لعدد من النتائج الرئيسة من بينها أن الطرق أمر حيوي للمجتمعات لأنها تنظم مجالات مختلفة، كما حدد البحث عدة طرق برية تربط الأندلس بدول أخرى والتي تميزت بوجود المحيطات والحمامات والفنادق. كما تبين من نتائج الدراسة أن هذه الطرق البرية أدت دورًا إستراتيجيًا في ربط الأندلس بالدول الأوروبية وذلك عن طريق التجارة الخارجية. بالإضافة إلى ذلك، فقد تبين من نتائج البحث وجود عدد كبير من الموانئ البحرية التي سهلت التجارة الخارجية في الأندلس خلال العصر الأموي.

الكلمات المفتاحية: الأندلس، التجارة الخارجية، الدولة الأموية، الطرق التجارية.

* أستاذ التاريخ الإسلامي المشارك - قسم العلوم الاجتماعية - كلية التربية بالخرج - جامعة الأمير سطام بن عبد العزيز - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: العتيبي، مشاعة بنت جهيم بن مقبول، طرق التجارة الخارجية في بلاد الأندلس في عصر الدولة الأموية 138-422هـ/755-1030م، مجلة الآداب، كلية الآداب، جامعة دمار، اليمن، مج 11، ع3، 2023: 645-670.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكليف البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



Foreign Trade Routes in Al-Andalus during the Umayyad Caliphate

138-422 AH / 755-1030 CE

Dr. Mashaa'ah Bint Jahim Bin Maqbool Al-Otaibi *

m.otaibi@psau.edu.sa**Abstract:**

The aim of this study is to explain the foreign trade routes in Al-Andalus during the period from 138-422 AH (755-1030 CE). To achieve this objective, the historical descriptive-analytical approach was employed. The study examined both land and sea trade routes during that time period, along with the concept of foreign trade and the state of foreign trade in Al-Andalus during the Umayyad Caliphate. The study revealed the trade routes played a vital role in regulating various domains in society, highlighting several land routes that connected Al-Andalus to other countries, characterized by the presence of oceans, baths, and hotels. The study also demonstrates that these land routes played a strategic role in connecting Al-Andalus to European countries through foreign trade. Additionally, the study concluded that there were numerous seaports that facilitated foreign trade in Al-Andalus during the Umayyad era.

Keywords: Al-Andalus, Foreign trade, Umayyad Caliphate, trade routes.

* Associate Professor of Islamic History, Department of Social Sciences, Faculty of Education in Al-Kharj, Prince Sattam bin Abdulaziz University, Kingdom of Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Otaibi, Mashaa'ah Bint Jahim Bin Maqbool Foreign Trade Routes in Al-Andalus during the Umayyad Caliphate 138-422 AH / 755-1030 CE, Journal of Arts, Faculty of Arts, Tamar University, Yemen, V 11, I 3, 2023: 645 -670.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



المقدمة:

لقد حظيت بلاد الأندلس بشهرة واسعة في التجارة، امتدت إلى بلاد الشرق والغرب، فبلاد الأندلس غنية بالثروات الزراعية والصناعية، والتجارية، ولذلك أصبحت مضرب المثل في الثروة والرخاء، كما تمتعت بالموقع المتميز، والطبيعة الغنية بالثروات، ما جعلها قبلة للتجار من الشرق والغرب، كما أن الأندلسيين كانوا أصحاب ذوق رفيع، وحب للعجائب والنفائس؛ فخلق فيهم رغبة في الرحلة والسفر عبر البر والبحر؛ لجلب السلع من البلاد المختلفة، فنشطت الصادرات والواردات، وهو ما يطلق عليه التجارة الخارجية؛ والتجارة الخارجية لا يمكن لها أن تقوم بدون طرق تربط بين بلاد الأندلس والشرق والغرب، ونظرًا للدور الهام للتجارة الخارجية في نمو وازدهار البلاد، ودور الطرق البرية والبحرية في هذه التجارة، جاء البحث بعنوان: "طرق التجارة الخارجية في بلاد الأندلس في العصر الأموي".

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

1. أهمية التجارة الخارجية في النمو والازدهار والتقدم في بلاد الأندلس في العصر الأموي.
2. الدور الذي تقوم به الطرق التجارية في الربط بين بلاد الأندلس وغيرها من البلدان وأثرها في التجارة الخارجية.
3. تعدد الطرق قوام التجارة الخارجية، فبدون الطرق البرية والبحرية، لا يمكن للتجارة الخارجية أن تقوم.

أهداف البحث:

- 1- بيان مفهوم التجارة الخارجية.
- 2- الوقوف على وضع قطاع التجارة الخارجية في بلاد الأندلس في الدولة الأموية.
- 3- إبراز الطرق التجارية في بلاد الأندلس في العصر الأموي.

الدراسات السابقة:

رغم الندرة النسبية في الدراسات السابقة التي تناولت موضوع الدراسة الحالي، فإنه أمكن الوقوف على بعض الدراسات منها:



دراسة منصف مباركية (2020م) أثر الاضطرابات الأمنية على الحياة الاقتصادية في المشرق خلال العصر الأموي، مجلة مدارات التاريخية، ع4. حيث هدفت الدراسة إلى بيان الانعكاسات على الأنشطة الاقتصادية؛ والزراعية، والتجارية، والانعكاسات على الأوضاع المالية. دراسة محمد حسين محمد الزغول (2016م) التاريخ الاقتصادي للدولة الأموية في الأندلس، رسالة دكتوراه، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة اليرموك. حيث هدفت الدراسة إلى بيان نشأة الدولة الأموية ببلاد الأندلس، والمراحل التي مرت بها، ونظام الملكية السائد ببلاد الأندلس، والتركيب الاجتماعي، والنشاط الزراعي والصناعي والحرفي ببلاد الأندلس، والنشاط التجاري، والنظام المالي للدولة الأموية ببلاد الأندلس، وكذلك بيان النظام النقدي، والأحداث والأزمات الاقتصادية ببلاد الأندلس.

دراسة محمد نايف العميرة، (2005م) "التجارة الخارجية في بلاد الأندلس في عصر الدولة الأموية الثانية" مؤتمة للبحوث والدراسات - سلسلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة مؤتمة، مج20، ع6. وقد هدفت الدراسة إلى بيان عوامل ازدهار التجارة الخارجية في بلاد الأندلس، وعلاقة الأندلس التجارية مع بلاد الشرق، والعلاقة التجارية مع بلاد المغرب، وعلاقات بلاد الأندلس التجارية مع ممالك إسبانيا والصين، والعلاقة التجارية مع فرنسا وإيطاليا، والصادرات والواردات الأندلسية. دراسة سحريوسف القواسمي (1999م) التجارة ودولة الخلافة في صدر الإسلام: منذ فترة الرسالة وحتى أواخر الدولة الأموية، رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، جامعة النجاح الوطنية. وقد هدفت إلى بيان الأوضاع الاجتماعية والثقافية للتجار، وكذلك الأوضاع الاقتصادية لهم، ورجالات الدولة والتجار، وكذا التجارة ومؤسسات الدولة الاقتصادية، وحركة الجهاد. التعليق على الدراسات السابقة:

تناولت الدراسات الخمس السابقة جوانب متعددة للتجارة والاقتصاد في عصر الدولة الأموية، كما أن جميع الدراسات تناولت التجارة الخارجية والعلاقات التجارية للدولة الأموية مع بلاد مختلفة، وأكدت جميعها على أهمية الموقع الجغرافي ودوره في تعزيز التجارة والاقتصاد في بلاد الأندلس وبلاد الشام.

وفيما يتعلق بالتجارة الأندلسية، فقد ركزت الدراسة الأولى على أسباب ازدهار التجارة الخارجية في بلاد الأندلس وتفاصيل العلاقات التجارية مع بلاد الشرق وبلاد المغرب، بينما تناولت الدراسة الثانية الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية للتجار ودور التجارة في حركة الجهاد.



من جانبها، ركزت الدراسة الثالثة على التاريخ الاقتصادي للدولة الأموية في الأندلس، بينما تطرقت الدراسة الرابعة إلى التجارة في بلاد الشام وتفصيل النشاط التجاري والأسواق والنظام المالي. وأخيرًا، تناولت الدراسة الخامسة تأثير الاضطرابات الأمنية على الحياة الاقتصادية في المشرق خلال العصر الأموي وتأثيرها على الأنشطة الاقتصادية والزراعية والتجارية والأوضاع المالية. على الرغم من وجود تشابهات في موضوع التجارة والاقتصاد، فإنه لم يتم تناول بعض الجوانب الأخرى مثل بيان مفهوم التجارة الخارجية، وكذلك حال هذا القطاع في بلاد الأندلس في الدولة الأموية. كذلك لم يتم الوقوف على دور الطرق التجارية في بلاد الأندلس في العصر الأموي. مشكلة الدراسة:

تميزت بلاد الأندلس في عصر الدولة الأموية بالعلاقات التجارية الواسعة بينها وبين غيرها من البلاد في الشرق والغرب، لما حباها الله من نعم، من تعدد المنتجات والمعادن، والحبوب، ما جعلها مقصدًا للتجار، وهذه التجارة ما كان لها أن تتم بدون أن تكون هناك طرق تربط بين بلاد الأندلس وغيرها من البلدان، وكذلك طرق تربط الطرق الرئيسية بداخل البلاد، وهذه الطرق تمثل عصب التجارة الداخلية، ومن هنا جاءت الدراسة لحل تلك المشكلة من خلال الإجابة عن الأسئلة التالية: أسئلة الدراسة:

1. ما مفهوم التجارة الخارجية؟
2. ما حال التجارة الخارجية في بلاد الأندلس في عصر الدولة الأموية؟
3. ما الطرق التجارية في بلاد الأندلس في العصر الأموي؟

منهج البحث:

اتبعت في البحث المنهج الوصفي التحليلي، مع الاستعانة بالمنهج التاريخي.

خطة البحث:

يتكون البحث من مقدمة وتمهيد، وثلاثة مباحث كالتالي:

المقدمة

التمهيد: طبيعة بلاد الأندلس:

المبحث الأول: مفهوم التجارة الخارجية.

المبحث الثاني: التجارة الخارجية في بلاد الأندلس في عصر الدولة الأموية.

المبحث الثالث: الطرق التجارية في بلاد الأندلس في العصر الأموي.



الخاتمة، وفيها:

النتائج. التوصيات.

التمهيد: طبيعة بلاد الأندلس

تتميز بلاد الأندلس بموقع جغرافي فريد، فهي شبه جزيرة، تخترقها شرقاً وغرباً سلاسل من الجبال، يوازي بعضها بعضاً، وتتخللها أودية ضيقة، تناسب فيها الأنهار⁽¹⁾.

وببلاد الأندلس معروفة بطبيعتها الجميلة الخلابة، ذات المناظر الرائعة، التي تسحر العيون، وتأسر القلوب، وتأخذ بقلب الإنسان، وعقله إلى عالم آخر، فهي طبيعة ذات أشجار مونقة، وأزهار متفتحة، وأودية، وأنهار، وجداول، وقد كان لموقع بلاد الأندلس وإحاطة البحار بها أثر في جعلها مركزاً للتجارة الخارجية⁽²⁾، جاء في وصف إشبيلية إحدى بلاد الأندلس: "قريبة من البحر يطل عليها جبل الشرف، وهو جبل كثير الشجر والزيتون وسائر الفواكه، ومما فاقت به على غيرها من نواحي الأندلس زراعة القطن، فإنه يحمل منها إلى جميع بلاد الأندلس والمغرب، وهي على شاطئ نهر عظيم قريب في العظم من دجلة أو النيل، تسير فيه المراكب المثقلة، يقال له وادي الكبير"⁽³⁾.

يتضح بذلك خصوبة الأراضي ببلاد الأندلس، وكثرة المنتجات الزراعية، ما جعلها تصدرها للعديد من البلاد في المشرق والمغرب، وساعد على ذلك إطلالها على أكبر البحار والمحيطات.

وجاء في وصف بلاد الأندلس بصفة عامة: "هو إقليم جليل كبير طويل يوجد فيه أكثر ما يوجد في سائر الأقاليم مع الرخص، كثير النخيل والزيتون به مواضع الحرّ ومعادن البرد، جيّد الهواء والماء"⁽⁴⁾.

وجاء في وصفها أيضاً: "فالأرض قد نشرت ملاءها، وسحبت رداءها، ولبست جلبابها، وتقلدت سخابها، وبرز الورد من كمامه، واهتز الروض لتغريد حمامه؛ والأشجار قد نشرت شعورها وهزت رؤوسها، والدنيا قد أبدت بشرها وأماطت عبوسها؛ وكأنّ بها قد أطلعت من كل ثمر ضرؤباً، وأبدت من جناها منظرًا عجيباً"⁽⁵⁾.

يتضح من ذلك أن بلاد الأندلس ذات طبيعة خلابة، بها صنوف الزروع والثمار، وهذا ما يؤهلها لأن تكون مركزاً للتجارة الخارجية.



ومن خلال ما سبق يتضح أن بلاد الأندلس -بسبب ما حظيت به من طبيعة خلابة، وأرض خصبة، وزروع وثمار؛ قد لا توجد في غيرها من البلدان، وكذلك ما تفردت به من المعادن- قد أصبحت مقصدًا للتجار؛ وهنا ندرك العلاقة بين طبيعة بلاد الأندلس، والتجارة الخارجية.

المبحث الأول: مفهوم التجارة الخارجية

تعريف التجارة الخارجية: "هي ذلك النشاط التجاري الذي يضم عمليتي التصدير والاستيراد اللتين تقوم بهما الدولة سواء كانت تجارة منظورة، وهي التي تضم قطاع السلع، أو غير المنظورة، وهي التي تضم قطاع الخدمات؛ من أجل تحقيق المنافع المتبادلة بينها، ولها صورة ثالثة تتمثل في انتقال السلع، والأفراد ورؤوس الأموال، وتنشأ بين أفراد أو حكومات ومنظمات اقتصادية لوحدة سياسية مختلفة، وتسمى بالتجارة الدولية أو التجارة العالمية أحياناً"⁽⁶⁾.

وقد تعرف أيضا بأنها: "عملية التبادل التجاري في السلع والخدمات وغيرها من عناصر الإنتاج المختلفة بين عدة دول؛ بهدف تحقيق منافع متبادلة لأطراف التبادل"⁽⁷⁾.

الفرق بين التجارة الخارجية والداخلية:

هناك عدة فروق بين التجارة الداخلية والخارجية، هي:

- 1-تختلف تنظيمات وتشريعات التجارة الداخلية عن تشريعات ونظم التجارة الدولية.
- 2-اختلاف درجة الصعوبة في طرق النقل، والعملات، فطرق النقل في التجارة الداخلية بسيطة ومعظمها معبد، بخلاف التجارة الخارجية، فطرقها معقدة، وغالها يتم عن طريق البحر. وكذلك العملة .
- 3 - حدة المنافسة بين البائعين والمشتريين على المستوى الدولي وفي ظل نظام التجارة الخارجية أعلى من نظيرتها على المستوى المحلي حيث يوجد نظام التجارة الداخلية.
- 4-هناك صعوبة في نقل عناصر الإنتاج في التجارة الخارجية، بخلاف الأمر في التجارة الداخلية، فالأمر أيسر وأسهل⁽⁸⁾.

المبحث الثاني: التجارة الخارجية في بلاد الأندلس في الدولة الأموية

مما هو مشهور عن أهل الأندلس أنهم أهل تجارة، وركوب للبحر، كما عرف عنهم حب كل غريب ونفيس، وهذا له دور كبير في توسع العلاقات التجارية بين بلاد الأندلس وغيرها من الدول؛ كما أنها تنفرد ببعض الزراعات وبعض المعادن، كما سبق، يضاف إلى ذلك حب الأندلسيين أنفسهم للغريب والعجيب من السلع، كل ذلك أدى إلى رواج الصادرات والواردات من وإلى بلاد الأندلس⁽⁹⁾.



فهناك أمور فريدة جعلت من بلاد الأندلس مركزاً للتجارة الخارجية، حيث تفردت ببعض الأدوية، ومن ذلك: الجَنْطِيَانَة، وهي نوع من العقاقير الطبية الشعبية لا يوجد إلا بها، ولذلك كانت بلاد الأندلس تصدره إلى جميع دول العالم⁽¹⁰⁾.

كما تفردت بلاد الأندلس ببعض المعادن التي لا توجد في غيرها من البلاد، ومن ذلك معدن الملح الدَّرَّاني وهو أبيض صافي اللون أملس خالص، ولا يكون في غيرها من البلدان⁽¹¹⁾.

وقد توطدت العلاقات التجارية بين بلاد الأندلس في عصر الدولة الأموية وبلاد المشرق حيث انتقل التجار الأندلسيون إلى بلاد المشرق، بحثاً عن التجارة، فرحلوا إلى مصر والحجاز، واليمن والعراق، وغيرها من البلدان؛ لجلب المواد التجارية إلى بلادهم، وهذا يظهر جلياً من خلال ما ذكرته كتب التراجم من إشارات تدل على ذلك، ومن ذلك:

ما جاء في ترجمة عُبَيْدِ اللَّهِ بن عبد الملك بن حَبِيبِ السُّلَمِيِّ، أنه كَانَ: رَحَلَ حَاجًّا وَتَاجِرًا وَدَخَلَ بَغْدَادَ، رَجُلًا عَاقِلًا كَرِيمًا؛ عَظِيمَ المَالِ وَالجَّاهِ⁽¹²⁾.

فعبيد الله السلمي كان من أهل الأندلس الذي عملوا بالتجارة الخارجية، فقد رحل إلى مكة والعراق، والمدينة للتجارة؛ ما جعل منه رجلاً ذا ثروة عظيمة وجاه.

كما كان ممن اشتغل بالتجارة الخارجية محمد بن موسى بن بشير بن جناد بن لقيط، الكناني، الرازي، فقد كان يأتي من بلاد المشرق⁽¹³⁾؛ لاستيراد السلع من بلاد الأندلس، والمتاجرة بها في بلده، ومن التجار الذين رحلوا من بلاد الأندلس للاستيراد من بلاد المشرق، إسحاق بن غالب بن تمام العُصْفَرِيُّ: من أهل قُرْطُبَة؛ يَكْتَبُ: أبا القَاسِمِ وَيُعْرَفُ: بالقَريضي، رحل إلى بلاد المشرق تاجرًا⁽¹⁴⁾.

ومن الأندلسيين الذين عملوا بالتجارة الخارجية عبد الله بن محمد بن عبد المؤمن بن يحيى التجيبي: من أهل قُرْطُبَة يعرف بابن الزييات حيث رحل إلى العراق مرتين⁽¹⁵⁾.

ومن خلال ما سبق يتبين اهتمام العديد من تجار الأندلس باستيراد السلع من بلاد المشرق، فتعددت رحلاتهم لتلك البلاد؛ لجلب البضائع منها.

وعلى الجانب الآخر من بلاد المشرق تجار يرحلون إلى بلاد الأندلس للاستيراد منها، ومن هؤلاء التجار:

وثيمة بن موسى بن الفرات، يكنى أبا زيد، فارسي الأصل، أقام بمصر، وخرج منها إلى الأندلس تاجراً، وكان متخصصاً في تجارة الثياب المنقوشة، وقال: خير الوشي: في الثوب السابري والكوفي،



والمذهب المنسوج، ثمّ الوشي الإسكندراني، ثمّ المنسُوج بالذهب، ثمّ الوشي الغزلي، ولا يُرسم فيه ولا ذهب وهو اليماني⁽¹⁶⁾.

وممن استوردوا بضاعتهم من بلاد الأندلس عبد العزيز بن جعفر بن محمد بن إسحاق بن محمد بن حُواستي، أبو القاسم الفارسيّ ثمّ البغداديّ المقرئ النُحويّ، دخل الأندلس تاجرًا سنة 350هـ⁽¹⁷⁾.
من خلال ما سبق يتضح قوة العلاقات التجارية بين بلاد المشرق وبلاد الأندلس، حيث نشطت الحركة التجارية، وزاد التبادل التجاري بين بلاد الأندلس والمشرق، فيسافر التجار إلى بلاد الأندلس للتجارة، والإتيان بأنفس السلع، وكذلك يفعل تجار الأندلس.

عوامل نشاط التبادل التجاري بين المشرق والمغرب

ساعد على رواج التجارة الخارجية بين بلاد الأندلس وبلاد المشرق عدة عوامل، منها:

أ - حسن المعاملة:

نال التجار في بلاد الأندلس معاملة حسنة، وهذا بدوره شجع التجار على السفر إلى تلك البلاد والمتاجرة فيها، والاستيراد منها، وبدل عل ذلك قصة الجوهرى التاجر من بلاد المشرق من عدن من أهل اليمن، فقد كان رجلاً من تجار المشرق يتاجر في المجوهرات، أتى من بلاد اليمن من مدينة عدن إلى المنصور ابن أبي عامر ببلاد الأندلس بالأحجار النفيسة، والجواهر الثمينة، فاشترى المنصور منه ما أعجبه من تلك الأحجار والجواهر، ودفع إليه الباقي، فانصرف الرجل سالماً طريق الرملة على شط النهر؛ فلما توسطها، وكان في يوم شديد الحر، قرر أن يتبرد في النهر، فوضع الثياب والصرة التي بها المجوهرات على النهر، فمرت حدأة، فطارت بها، ولم يدر التاجر أين ذهبت، فطار عقله، وكان المنصور اشترى تلك الأحجار الكريمة والجواهر الثمينة إلى أجل، فلما حضر الوقت الذي يدفع فيه إلى التجار، حضر هذا التاجر المشرقي معهم، فرأى المنصور ما عليه من المهانة والكآبة، وفقد ما كان عنده من النشاط وشدة العارضة. فسأله المنصور عن شأنه؛ فأعلمه بقصته؛ وأرشده إلى أن الطائر سار ناحية قصره، فأمر المنصور ابن أبي عامر بالبحث عنه، فوجدوا رجلاً ظهرت عليه علامات اليسار منذ أيام قليلة، وقد كان ذا فاقة، فأحضره للمنصور، فلما حضر قال له المنصور: شيء ضاع منا وسقط إليك: ما فعلت به؟ فقال: هو ذا يا مولاي؟، فأمر المنصور بدفع الصرة إلى التاجر وعوضه عما كان صرفه منها⁽¹⁸⁾.

وهذه المعاملة الحسنة كان لها عظيم الأثر على هذا التاجر، بل أصبح لها مردود كبير على التجارة الخارجية، فقد قال التاجر: "والله لأبئن في الأقطار عظيم ملكك، ولأبئن أنك تملك طير عملك كما تملك إنسها؛ فلا تعتصم منك ولا تؤذي جارك"⁽¹⁹⁾. ومن خلال ما سبق يتضح أن المعاملة الحسنة لها دور كبير في رواج التجارة الخارجية، وازدهارها.

ب - عقد الشراكات التجارية بين الأندلسيين والمشاركة:

عقد التجار في بلاد الأندلس شراكات تجارية بينهم وبين المسافرين الأجانب، ومن تلك العقود: "شريك (أ) وشريك (ب) أقاما شراكة للتجارة، يأخذ الشريك (أ) المبلغ من موجوداته، ويأخذ الشريك (ب) مثل المبلغ، ويخلطان المال، وبذلك يكون لهما كيس واحد، لتجارة مشتركة، في أي سوق وفي أي بلد"⁽²⁰⁾.

مثل هذه الشراكات أثرت التجارة الخارجية بين بلاد الأندلس وغيرها من البلدان، وروجت لها، وساهمت بدور كبير في انتشارها.

كما أن هذه الشراكات زادت من رأس المال المستثمر للتجارة، وتقليل المخاطر، وزيادة الأرباح⁽²¹⁾.

ج - وفرة المنتجات:

من أهم العوامل التي ساعدت على نمو وازدهار التجارة الخارجية في بلاد الأندلس وفرة منتجاتها الزراعية والصناعية، والمعدنية، "فما من بلد إلا وقد أعطي نوعاً من الفضل يتفرد به، وضرباً من المرافق معدولاً عن غيره"⁽²²⁾، فهذا التفرد يجعل منها مقصداً للتجار من خارجها، وهذا له دور كبير في الرواج التجاري، "لولا أن الله عز وجل بلطفه خص كل بلد من البلدان وأعطى كل إقليم من الأقاليم شيئاً قد منعه غيره؛ لبطلت التجارات وذهبت الصناعات، ولما تغرب أحد، ولا سافر إنسان ولتركوا التهادي فيما بينهم، ولذهب الشراء والبيع والأخذ والإعطاء، إلا أن الله جلّ وتقدس أعطى كل صقع نوعاً من الخيرات لم يعطه الصقع الآخر ليسافر هذا إلى بلد هذا، فيحمل متاع أرضه. وهذا إلى مدينة هذا فيحمل عجائب مدينته"⁽²³⁾.

يتضح من ذلك أن بلاد الأندلس بما حباها الله - سبحانه وتعالى - من أجود المنتجات الزراعية، والصناعية، وما يوجد بها من معادن، قد لا توجد في غيرها، قد أضحت مقصداً للتجار من خارج البلاد، فسافر إليها التجار من أماكن مختلفة، قاصدين إياها؛ لجلب البضائع منها، "فالتجارة



ومواردها يبقى اعتمادها الأساسي على ما تنتجه الزراعة من حاصلات وما تنتجه الصناعات من سلع، فضلاً عن الثروات الطبيعية والحيوانية وهذا التفاوت بين وجود هذه الموارد وندرتها بين الأقاليم يؤدي إلى قيام عملية التبادل التجاري⁽²⁴⁾.

ومن المدن الأندلسية المتميزة بالمنتجات التي لا توجد في سواها من البلاد مدينة شاشين، وهي كثيرة الخيرات أهلة كثيرة المواشي جداً، وغنمها بيض كلها، لا يكاد يوجد بها شاة سوداء. وأهلها أكثر الناس تحلياً بالذهب، فيكون الوضع والشريف يطوق بالذهب، ولأشرفهم أسورة الذهب في زنودهم، وملوكهم يركبون صفائح الذهب على دروز الخياطة من الثياب، بها نوع من الصوف في غاية الحسن، لا يوجد مثلها في شيء من البلاد⁽²⁵⁾.

ومن خلال ما سبق يتضح أن وفرة المنتجات الزراعية وجودتها لهما دور كبير في إثراء التجارة الخارجية في بلاد الأندلس.

التجارة بين الأندلس وبلاد المغرب:

تعد بلاد المغرب من أعظم البلاد التجارية، فبلاد المغرب العربي حوت الكثير من المراكز التجارية، التي وصلت شهرة تجارتها، وعلاقاتها التجارية الآفاق، حتى وصلت بلاد الأندلس، فمدينة تنس من بلاد المغرب العربي، كانت مرسى لمن جاز من بحر الأندلس، ودخل مدينة بجّانة وهي مدينة حسنة كثيرة الخيرات⁽²⁶⁾.

كما أن مدينة بجّانة⁽²⁷⁾ كانت بوابة الأندلس نحو بلاد المغرب، فقد اكتظت أسواقها ببضاعتهم، فقد "كانت الميرة"⁽²⁸⁾ تجلب إليها من العدو⁽²⁹⁾، وضروب المرافق والتجارات؛ وكان ذلك أيضاً من الأسباب الداعية إلى قصدتها واستيطانها، وصار حولها أرباض كثيرة⁽³⁰⁾.

فمدينة بجّانة كانت أسواقها مقصداً للتجار من خارج الأندلس لعرض بضاعتهم فيها، فكان يأتيها الطعام، وغيره من أصناف التجارات؛ ولازدهار التجارة الخارجية بها استوطنها الكثير ممن ارتبطت مصالحهم بالتجارة في أسواقها.

ومن أهم المدن المغربية: مدينة قرطاجنة، ومدينة مليلة، ومدينة تلمسان، ومدينة ناكورة إلى مدينة طنجة، وهي المرسى والمجاز إلى جزيرة الأندلس⁽³¹⁾.

وتعد مدينة القيروان من أعظم مدن المغرب وأكثرها انفتاحاً على بلاد الأندلس، فمن أراد الذهاب إلى جزيرة الأندلس، سار من القيروان إلى تونس، وهي على ساحل البحر المالج فيركب البحر المالج يسير فيه مسيرة عشرة أيام، حتى يحاذي جزيرة الأندلس من موضع يقال له تنس⁽³²⁾، وقد



كانت موطناً للتجارة، فكثرت فيها الغرائب؛ لكثرة الواردين إليها من بلاد الأندلس وغيرها من البلدان للتجارة.

جاء في صورة الأرض "وبها من التجارة وكثرة الغرائب في كل وقت ما لا ينقطع طلابا لما فيها من التجارة وعابرين عليها مغربين ومشرقين وذلك أنّها تنفرد في التجارة بالقطران الذي ليس في كثير من النواحي، والجلود المجلوبة للديباغ بمصر، والتمور الواصلة إليها من جزيرة أوجله⁽³³⁾، ولها أسواق حادة حارة من بيوع الصوف والفلفل، والعسل والشمع، والزيت وضروب المتاجر الصادرة من المشرق والواردة من المغرب"⁽³⁴⁾.

يتضح من ذلك كثرة التجارات الواردة إليها والخارجة منها، فهي مركز تجاري هام من وإلى بلاد الأندلس.

ومما يدل على العلاقة التجارية بين بلاد الأندلس، والمغرب العربي، أن عمر بن حفصون⁽³⁵⁾، - وهو من المغرب- استولى على الجزيرة الخضراء، وميناؤها من أهم الموانئ ببلاد الأندلس، وقد تخصصت في جلب المواشي من بلاد المغرب⁽³⁶⁾.

ومن خلال ما سبق يتضح أن العلاقات التجارية الخارجية بين بلاد الأندلس، وبلاد المغرب كانت قوية، حيث كثر التبادل التجاري بين تلك البلاد، وأصبحت بلاد الأندلس مركزاً تجارياً لبلاد المغرب، والعكس.

العلاقات التجارية الخارجية بين الأندلس وإسبانيا ودول أوروبا:

استطاع الإسبان السيطرة على جزء من بلاد الأندلس في عصر الدولة الأموية، وبذلك تكوّنت عدد من الممالك المستقلة عن الدولة الأموية، وقد كانت العلاقة السياسية بين تلك البلاد عدائية، حيث اختلف العقدي، الذي ترتب عليه عداوة متواصل بينهما، وعلى الرغم من هذا العداوة المتأصل بينهما⁽³⁷⁾، فإن العلاقات التجارية ظلت مستمرة بين بلاد الأندلس وتلك الممالك، ومما يدل على ذلك وجود عملات أموية في مملكة نبرة⁽³⁸⁾ النصرانية، ما يدل على وجود التبادل التجاري بين بلاد الأندلس والممالك النصرانية.

كما يدل على ذلك المعاهدات التي جرت بين أمراء الأندلس في العصر الأموي، كالمعاهدة بين الخليفة الناصر من خلال حسداي بن إسحاق الإسرائيلي وشنير بن منفريد⁽³⁹⁾، وإنجته صاحب جيرنده، فقد بعث سفراءه إلى قرطبة يطلب تأمين تجار أراضييه الذين يجوبون ربوع الأندلس،



فأجيب إلى طلبه، وصدرت الأوامر إلى جميع عمال البلاد الشرقية والمراسي الساحلية، بتأمين سائر رعايا إنجه على أنفسهم وأموالهم⁽⁴⁰⁾.

كما اتسعت العلاقات التجارية بين بلاد الأندلس وبلاد أوروبا، فقد عقدت معاهدات التجارة والأمن التجاري، بين أوروبا وبلاد الأندلس، ضماناً للأمن الأسواق، وتأمين طرق التجارة، وتأمين المنتجات، كما يدل على تلك العلاقة ما وجد من نقود أموية في إيطاليا، وبولندا، وفرنسا⁽⁴¹⁾. ومن خلال ما سبق يتضح أن هناك علاقات تجارية كبيرة بين بلاد الأندلس وبلاد إسبانيا وأوروبا، فعقدت العديد من المعاهدات لتأمين التجارة الخارجية، ما يؤدي إلى زيادة النشاط التجاري بين تلك الدول.

المبحث الثالث: الطرق التجارية في بلاد الأندلس في العصر الأموي

تعد الطرق شريان الحياة للمجتمعات وأساس تنظيم المجالات المختلفة، وإعادة تنظيمها بصورة مستمرة⁽⁴²⁾، وتعد وسائل النقل والمواصلات في أي إقليم من المقومات الأساسية التي تساهم في استغلال وتنمية موارده الاقتصادية، وأن التبادل التجاري ودرجة نشاطه بين أجزاء الإقليم يعتمد أساساً على مدى توفر وسهولة سبل النقل بأنواعه المختلفة التي تصل تلك الأجزاء بعضها ببعضها الآخر وتدعم وحدة الإقليم وتربط بين سكانه⁽⁴³⁾. وقد تعددت طرق التجارة ببلاد الأندلس على النحو الآتي:

أولاً: الطرق البرية:

تميزت بلاد الأندلس بتعدد الطرق البرية منها إلى البلاد الأخرى والعكس، واتسمت هذه الطرق بكثرة المحطات والحمامات والفنادق على طول الطريق، وهذا بدوره يساهم في كثرة سلوك أي طريق يتسم بذلك، وتفضيله على غيره، حيث يشعر التجار بالطمأنينة؛ وتجنّبهم عناء السفر؛ لتوفر ما يحتاجون إليه أثناء سفرهم.

أ- الطرق إلى بلاد المغرب:

من كان يريد الارتحال من بلاد الأندلس إلى بلاد المشرق والمغرب عليه أن يمر من جبل طارق، مجتازاً المضيق إلى مصمودة، ثم يتجه إلى مدينة سبتة، ويتفرع من سبتة الطرق التالية:

1- من طنجة إلى مدينة فاس.

2- من فاس إلى مدينة سجلماسة⁽⁴⁴⁾.

3- من سجلماسة إلى أغمات⁽⁴⁵⁾.



ب - الطرق إلى بلاد المشرق:

من سبته إلى تاهرت⁽⁴⁶⁾ إلى سطيف⁽⁴⁷⁾ فالقيروان، فبلاد الأندلس⁽⁴⁸⁾.
القيروان، فطرابلس، فبرقة حتى مصر، وكانت هذه الطريق آمنة وميسرة إلى حد كبير حسب أسلوب ذلك العصر في السفر والشد والترحال⁽⁴⁹⁾.

ج- الطرق البرية من الأندلس إلى بلاد أوروبا:

أما الطريق البرية من الأندلس إلى بلاد أوروبا فتعبر جبال البرت من خلال المدخل المعروف بالأبواب، وهو المدخل إلى بلاد الأندلس، فعلى جميع القوافل البرية القادمة من قرطبة وغيرها من مراكز التجارة الأندلسية، باتجاه بلاد أوروبا، أن تمر بها، فتبلغ بلاد الإفرنجية وبقية بلاد أوروبا، وعلى الطريق العديد من الممرات، منها الشزرى⁽⁵⁰⁾.
يتضح مما سبق وجود الطرق البرية الرابطة بين بلاد الأندلس، ودول أوروبا، التي كانت تمر من خلالها قوافل التجارة الخارجية.

وفي بعض الفترات في الدولة الأموية كانت بعض الطرق البرية غير آمنة بسبب الخارجين على الدولة، فقد كان كل من يسلك طريق مدينة بجانة من وارد أو صادر يتعرض للهجوم، والسلب والنهب، حيث الخارجين على الدولة الأموية، فكانوا يسفكون الدماء، ويسلبون الأموال، ويخيفون السبل، فتصدت لهم الدولة الأموية، فأبادتهم، وقطعت ثمراتهم⁽⁵¹⁾.

د - الطرق البرية الداخلية:

لا يمكن للطرق البرية الخارجية أن تقوم بوظيفتها في تنشيط التجارة الخارجية بدون أن تكون هناك طرق داخلية توصل هذه الطرق بالأسواق، والمراكز التجارية، ومن الطرق البرية الداخلية:

1- طريق قرطبة إلى أشبيلية، وهو فرعان:

طريق الزنجيار، ويبدأ من قرطبة إلى إستجة مرحلة⁽⁵²⁾، ومن إستجة إلى قرمونة مرحلة⁽⁵³⁾ ومن قرمونة إلى إشبيلية مرحلة⁽⁵⁴⁾.

طريق لورة: يبدأ من قرطبة إلى السواني، ثم حصن المدور، فحصن الخنادق، ثم حصن مراد، ثم إلى قرية شوبيل ثم إلى القنطرة، فحصن ملبال ثم حصن القليعة، ثم إلى مرشل فأبان ثم إلى إشبيلية⁽⁵⁵⁾.

طريق الوادي: لورة إلى حصن الجوف إلى شوشبيل إلى موقع نهر ملبال إلى حصن المدور إلى وادي الرمان إلى أرحاء ناصح إلى قرطبة⁽⁵⁶⁾.



2- طريق قرطبة إلى مرية، ويبدأ من قرطبة إلى كركوية⁽⁵⁷⁾، فقلعة رباح، فمدينة ملقون⁽⁵⁸⁾، ثم قرية أبنش فطليطلة⁽⁵⁹⁾.

3- طريق مرسية إلى بجّانة ستة أيام ومن بجّانة إلى مالقة نحو عشرة أيام، ثم مالقة إلى جزيرة جبل طارق أربعة أيام، ومنها إلى سدونة ثلاثة أيام ومدينة سدونة فقللسانة ومنها إلى إشبيلية أربعة أيام وإلى قرمونة ثلاثة أيام⁽⁶⁰⁾.

4- من قرطبة إلى المرية مسيرة سبعة أيام، يبدأ من قرطبة إلى وادي آش⁽⁶¹⁾ إلى بجّانة، ثم إلى المرية⁽⁶²⁾.

جاء في نزهة المشتاق: "مدينة وادي آش رصيف يجتمع به طرق كثيرة فمن أراد منها مدينة بسطة خرج من وادي آش إلى جبل عاصم ثم إلى قرية يورا إلى مدينة بسطة وبينهما ثلاثون ميلاً ومدينة بسطة مدينة متوسطة المقدار حسنة الموضع عامرة أهلة لها أسوار حصينة وسوق نظيفة وديار حسنة البناء رائقة المغنى وبها تجارات وفَعَلَة لضروب من الصناعات"⁽⁶³⁾.

5- من قرطبة إلى سرقسطة⁽⁶⁴⁾ وإلى تطيلة ثلاثة عشر يوماً ومن تطيلة إلى لاردة أربعة أيام تقريباً⁽⁶⁵⁾.

6- من قرطبة إلى مكناسة أربعة أيام، ثم إلى هواره مثلها، ثم إلى نفزة عشرة أيام، ومن نفزة إلى مدينة سمّورة⁽⁶⁶⁾.

7- قرطبة إلى بطليوس: يبدأ من قرطبة إلى دار البقر مرحلة، ومنها إلى حصن بيندر مرحلة، ثم إلى زواغة مرحلة، ثم إلى نهر أثنه مرحلة ومنه إلى حصن الحنش مرحلة، ثم إلى مدينة ماردة مرحلة لطيفة ثم إلى بطليوس مرحلة⁽⁶⁷⁾.

ومن خلال ما سبق يتضح كثرة الطرق البرية الداخلية والخارجية التي كان لها دور كبير في ازدهار التجارة الخارجية.

ثانياً: الطرق البحرية:

تطل بلاد الأندلس على العديد من البحار، ما جعل للطرق البحرية دوراً هاماً في نشاط التجارة الخارجية، وأصبحت بلاد الأندلس غنية بالموانئ البحرية، ويمكن تحديد طريقين بحريين للتجارة بين الأندلس والمشرق، وهما:

طريق يسير بمحاذاة البحر المتوسط الشمالية، وهو مفضل من قبل التجار اليهود والمسيحيين؛ لقربه من السواحل المسيحية ويمر بسواحل الأندلس الشرقية، باتجاه ميناء بروفانس،



ثم جزيرة صقلية، فقبرص، ثم تسيير السفن من قبص إلى عكا أو أنطاكية، ويتابع التجار رحلتهم شرقاً إلى نهر الفرات حتى يبلغوا بغداد، ثم يركبون نهر دجلة إلى الأبله ثم الخليج العربي إلى عمان فالهند، والصين⁽⁶⁸⁾.

أما الطريق الثاني فيسير بمحاذاة سواحل البحر المتوسط الجنوبية، وفيه عدة ممرات: من جزيرة بنى زغتاية على ساحل البحر إلى الأندلس⁽⁶⁹⁾.

ويتصل بمدينة تاهرت بلد عظيم ينسب إلى تاهرت في طاعة محمد بن أفلاج بن عبد الوهاب بن عبد الرحمن بن رستم، والحصن الذي على ساحل البحر الأحمر ترسو به مراكب تاهرت يقال له مرسى فروخ⁽⁷⁰⁾، وممر مدينة بي سردا، وتطيلة، وتعب القوافل التجارية هذه الممرات، فتلتقي مع جنوب فرنسا بروفانس، وسبتمانيا، ومن الطرق البحرية الطريق من القيروان إلى تونس على ساحل البحر المالخ فيركب البحر المالخ إلى بلاد الأندلس⁽⁷¹⁾. ثم طريق من الجزيرة الخضراء إلى مدينة سبتة⁽⁷²⁾.

من بلاد الأندلس إلى ميناء وهران⁽⁷³⁾، جاء في صورة الأرض: "ولمدينة وهران مرسى في غاية السلامة والصون من كلّ ربح وما أظنّ له مثلاً في جميع نواحي البربر سوى مرسى موسى فقد كنفته الجبال وله مدخل آمن"⁽⁷⁴⁾.

ومن الطرق البحرية من أراد السير من إشبيلية إلى قرطبة ركب المراكب وسار صاعداً في النهر إلى أرجاء الزرادة إلى عطف منزل ابان إلى قطنيانة إلى القليعة إلى لورة إلى حصن الجوف إلى شوشبيل إلى موقع نهر ملبال إلى حصن المدور إلى وادي الرمان إلى أرحاء ناصح إلى قرطبة⁽⁷⁵⁾.

ومن الطرق البحرية من الأندلس إلى بلاد المغرب الجزيرة الخضراء، إلى جزيرة طريف ثم مرسى قصر مصمودة على ساحل البحر بالمغرب الأقصى⁽⁷⁶⁾.

وقد تعددت الموانئ أو المراسي التي تنزل بها سفن التجار ببلاد الأندلس في طريقها إلى المشرق⁽⁷⁷⁾، ومنها: مرسى الماء المدفون، ومرسى الراهب، ومرسى جبل وهران مرسى كبير شتوي، ومرسى أشكويرش، ومرسى عين فرّوج، وهو مرسى شتوي مأمون وله آبار ماء والسكنى منه على مقربة، ومرسى أقلّة، ومرسى قصر الفلوس، وهو مرسى غير مأمون، ومرسى قرطاجنة.

ومرسى مغيلة بني هاشم، وهو من المراسي الصيفية، وكانت الريح به لا تسكن، ومرسى قبطيل تدمير، ومرسى مدينة تنس، وهو مرسى صيفي، ومرسى شنتبول، ثم مرسى لقنت، ثم مرسى شرشال، ومرسى مريّة⁽⁷⁸⁾.



ومن خلال ما سبق يتضح كثرة المراسي أو الموانئ البحرية من وإلى بلاد الأندلس، التي كان لها دور كبير في رواج التجارة الخارجية ببلاد الأندلس في العصر الأموي.

النتائج والتوصيات:

بعد هذا العرض عن طرق التجارة الخارجية في بلاد الأندلس في عصر الدولة الأموية، يمكننا القول: إن بلاد الأندلس قد مثلت عصباً تجارياً مهماً في هذه الحقبة التاريخية، وقد ظهر ذلك في شتى مناحي الحياة، وظل بعد انتهاء عصر الدولة الأندلسية، ويمكن الوقوف على بعض أهم النتائج وبعض التوصيات التي انتهى إليها البحث وهي كما يأتي:

النتائج:

- كان لموقع بلاد الأندلس وإحاطة البحار بها أثر في جعلها مركزاً للتجارة الخارجية.
- الطبيعة الخلابة لبلاد الأندلس، جعلتها منبعاً لصنوف الزروع والثمار، وهذا ما أهلها لأن تكون مركزاً للتجارة الخارجية.
- اتضح أن هناك عدة فروق بين التجارة الداخلية والخارجية، منها: تتم التجارة الداخلية داخل حدود الدولة الجغرافية والسياسية، أما التجارة الخارجية فتتم على مستوى العالم.
- تعدد رحلات تجار الأندلس من أجل استيراد السلع من بلاد المشرق وجلب البضائع منها.
- ازدياد التبادل التجاري، ونشاط الحركة التجارية، أدى إلى قوة العلاقات بين بلاد المشرق وبلاد الأندلس.
- كان لحسن المعاملة دور كبير في رواج التجارة الخارجية بين بلاد الأندلس وبلاد المشرق، والشراكات التجارية وغير ذلك.
- كثرة التبادل التجاري بين بلاد الأندلس، وبلاد المغرب أدت إلى خلق مركز تجاري في كل من البلدين.
- عقد العديد من المعاهدات لتأمين التجارة الخارجية بين بلاد الأندلس وبلاد إسبانيا وأوروبا، أدى إلى زيادة النشاط التجاري بين تلك الدول.
- تعدد الطرق تعدد شريان الحياة للمجتمعات وأساس تنظيم المجالات المختلفة، وإعادة تنظيمها بصورة مستمرة.
- أدت التجارة الخارجية إلى تعدد الطرق البرية من بلاد الأندلس إلى البلاد الأخرى والعكس، واتسمت هذه الطرق بكثرة المحطات والحمامات والفنادق على طول الطريق.



- تعدد شبكة الطرق البرية والبحرية الرابطة بين بلاد الأندلس، ودول أوروبا، وغيرها أدى إلى ازدهار تلك البلاد، وانتقالها إلى مراكز تجارية، كما أدى إلى حدوث التأثير والتأثر بين تلك البلدان.
- كان لازدهار الطرق البحرية دور هام في نشاط التجارة الخارجية، كما كان لإنشاء الموانئ البحرية دور كبير في رواج التجارة الخارجية في بلاد الأندلس في العصر الأموي.

التوصيات:

1. إجراء المزيد من الدراسات المستقبلية حول التجارة الخارجية في مختلف العصور الإسلامية الأولى.
2. إجراء دراسة حول أهم الموانئ التجارية، وأثرها في ازدهار العلاقات بين الدول المجاورة لبلاد الأندلس.

الهوامش والإحالات:

- (1) خطاب، قادة فتح الأندلس: 88/1.
- (2) الحموي، معجم البلدان: 195/1.
- (3) نفسه: 195/1.
- (4) المقدسي، أحسن التقاسيم: 236/1.
- (5) الشنتريني، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة: 154/1.
- (6) أحسن، تقنيات التجارة الخارجية: 5.
- (7) نعيمة، التجارة الخارجية الجزائرية من الاقتصاد المخطط إلى اقتصاد السوق: 23.
- (8) محمود، التجارة الدولية بين الحماية والتحرر: 12.
- (9) ينظر: الخليفات، التجارة في الأندلس في عصر الدولة الأموية: 62.
- (10) خطاب، قادة فتح الأندلس: 105/1.
- (11) الحموي، معجم البلدان: 213/3.
- (12) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس: 293/1.
- (13) المقري، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب: 111/3.
- (14) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس: 88/1. ابن حجر، لسان الميزان: 368/1.
- (15) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس: 288/1.
- (16) الجاحظ، التبصرة بالتجارة: 19. ابن يونس، تاريخ ابن يونس: 249/2.



- (17) الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام: 221/9. محيسن، معجم حفاظ القرآن عبر التاريخ: 162/2.
- (18) ينظر: ابن عذاري، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب: 191/2.
- (19) نفسه، الصفحة نفسها.
- (20) كونستبل، التجارة والتجار في بلاد الأندلس: 128.
- (21) نفسه: 129.
- (22) ابن الفقيه، البلدان: 167.
- (23) نفسه: 512.
- (24) صادق، التجارة في صفاقس خلال القرنين الثاني والثالث الهجريين: 345-355.
- (25) القزويني، آثار البلاد وأخبار العباد: 539.
- (26) المنجم، آكام المرجان في ذكر المدائن المشهورة في كل مكان: 101.
- (27) بجانة: مدينة بالأندلس، كانت من أشرف قرى أرش اليمن، وتسمى أرش اليمن؛ لأن بني أمية لما دخلوا الأندلس أنزلوا بني سراج القضاعيين في هذا الإقليم، وجعلوا إليهم حراسة ما يليهم من البحر وحفظ الساحل، فكان ما ضمنوا من مرسى كذا إلى مرسى كذا يسمى أرش اليمن، أي عطيتهم ونحلهم. الحميري، صفة جزيرة الأندلس: 38.
- (28) الميرة: طعام يجلب للبيع. ينظر: الجوهري، الصحاح: 821/2.
- (29) العدو: إحدى بلاد المغرب العربي، وبلاد برّ العدو بلاد خصيبة ذات زرع وضرع (529) وفواكه. ينظر: الحموي، معجم البلدان: 524/1. العدوي، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار: 169/4.
- (30) الحميري، صفة جزيرة الأندلس: 38.
- (31) المنجم، آكام المرجان في ذكر المدائن المشهورة في كل مكان: 102.
- (32) اليعقوبي، البلدان: 192/1.
- (33) أوجلة: مدينة صغيرة متحصرة فيها قوم ساكنون كثير والتجارة وذلك على قدر احتياجهم واحتياج العرب وهي في ناحية البرية يطيف بها نخل وغلات لأهلها ومنها يدخل إلى كثير من أرض السودان. الشريف الإدريسي، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق: 1/67، 312.
- (34) ابن حوقل، صورة الأرض: 67/1.
- (35) يعد عمر بن حفصون من أشهر الثوار الخارجين على السلطة الأموية في قرطبة. وكان هذا من أسرة فقيرة اعتنقت الإسلام منذ عهد الحكم بن هشام، عاش في بداية حياته في إقليم رندة، ثم فر إلى المغرب بعد ارتكابه لجريمة قتل، وعاد إلى الأندلس واستولى على حصن روماني منيع اسمه بيشتر في المناطق الجبلية الجنوبية في إقليم رية، والتف حوله جماعة من المولدين، وأخذوا بمهاجمة الجهات المجاورة لمنطقته والتوسع في الإغارة حتى وصل إلى المناطق القريبة من قرطبة ذاتها، وتنصر في آخر أيام حياته؛ ظناً منه أن هذا الإجراء سيكتب النجاح لتمرده، قتله



- عبد الرحمن الناصر لدين الله. ينظر: الأصبخري، المسالك والممالك: 43. ابن الأبار، الحلة السيرة: 159/1. السامرائي، وآخرون، تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس: 127.
- (36) عنان، دولة الإسلام في الأندلس: 335/1. الخليفات، التجارة في الأندلس في عصر الدولة الأموية: 65.
- (37) عنان، دولة الإسلام في الأندلس: 391/1.
- (38) نبرة: إقليم من أعمال ماردة بالأندلس. ابن شمائل، مرصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع: 1354/3.
- (39) ملك برشلونة. ينظر: عنان، دولة الإسلام في الأندلس: 422/1.
- (40) نفسه، الصفحة نفسها.
- (41) الخليفات، التجارة في الأندلس في عصر الدولة الأموية: 69.
- (42) بلهواري، التبادل التجاري بين مدن بلاد المغرب في القرن الرابع الهجري: 65.
- (43) صادق، التجارة في صفاقس خلال القرنين الثاني والثالث الهجريين: 355.
- (44) مدينة سجلماسة مدينة سهلية أرضها سبخة، حولها أرباض كثيرة وفيها دور رفيعة، ومبان سرية ولها بساتين كثيرة، وسورها أسفله مبني بالحجارة وأعلاه بالطوب، تطل على نهرين. ينظر: البكري، المسالك والممالك: 836/2.
- (45) مدينة سهلية، أغمات ينزل بها ينزل التجار والغرباء. ينظر: البكري، المسالك والممالك: 842/2.
- (46) تاهرت مدينة كبيرة أهلة بين جبال وأودية ليس لها فضاء، بينها وبين البحر المالح مسيرة ثلاث رحلات في مستوى من الأرض. اليعقوبي، البلدان: 197/1.
- (47) سطيف: مدينة كبيرة بين تاهرت وبين القيروان وهي حصينة. الأصبخري، المسالك والممالك: 39.
- (48) الأصبخري، المسالك والممالك: 39.
- (49) عبداللطيف، السيرة النبوية والتاريخ الإسلامي: 357.
- (50) عنان، دولة الإسلام في الأندلس: 177/1.
- (51) ابن عذاري، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب: 182/2.
- (52) عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة: 871/2.
- (53) قرومنة: مدينة بالأندلس في الشرق من اشبيلية، وبينها وبين استجة خمسة وأربعون ميلاً، وهي مدينة كبيرة قديمة، وبها حمامات ودار صناعة بنيت بعد سنة المجوس مخزناً للسلاح وبداخل مدينة قرمونة آثار كثيرة للأول، ومقطع حجر. الحميري، الروض المعطار في خبر الأقطار: 461.
- (54) الشريف الإدريسي، نزهة المشتاق في اختراق الأفاق: 573/2.
- (55) الأصبخري، المسالك والممالك: 46. ابن حوقل، صورة الأرض: 66/1. الشريف الإدريسي، نزهة المشتاق في اختراق الأفاق: 573/2.
- (56) الشريف الإدريسي، نزهة المشتاق في اختراق الأفاق: 574/2.



- (57) مدينة من نواحي سجستان فيها بيت نار معظم عند المجوس. الحموي، معجم البلدان: 4/453. ابن شمائل، مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع: 3/1160.
- (58) ملقون: مدينة على نهر لها سور من تراب، وهي أقل من قلعة رباح في المساحة ونهرها يعرف باسمها. ابن حوقل، صورة الأرض: 1/116.
- (59) ابن حوقل، صورة الأرض: 1/116.
- (60) الأصبخري، المسالك والممالك: 47.
- (61) مدينة وادي آش مدينة متوسطة المقدار لها أسوار محدقة ومكاسب مؤنقة ومياه متدفقة ولها نهر صغير دائم الجري. الشريف الإدريسي، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق: 2/567.
- (62) المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب: 266.
- (63) الشريف الإدريسي، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق: 2/568.
- (64) مدينة سرقسطة: هي عظيمة عجيبة كثيرة الأنهار، والبساتين والأشجار على وادي شلون. المنجم، أكام المرجان في ذكر المدائن المشهورة في كل مكان: 107.
- (65) الأصبخري، المسالك والممالك: 38، 46.
- (66) نفسه، الصفحة نفسها.
- (67) الشريف الإدريسي، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق: 2/581.
- (68) الخليفات، التجارة في الأندلس في عصر الدولة الأموية: 94.
- (69) المقدسي، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم: 1/228.
- (70) اليعقوبي، البلدان: 1/192.
- (71) نفسه، الصفحة نفسها.
- (72) ابن شمائل، مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع: 3/1099.
- (73) المنجم، أكام المرجان في ذكر المدائن المشهورة في كل مكان: 13.
- (74) ابن حوقل، صورة الأرض: 1/78.
- (75) الشريف الإدريسي، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق: 2/574.
- (76) ابن جبير، رحلة ابن جبير: 8.
- (77) ابن حوقل، صورة الأرض: 1/77.
- (78) البكري، المسالك والممالك: 2/756.

المراجع

- 1) ابن الأبار، محمد بن عبد الله بن أبي بكر، الرحلة السبراء، تحقيق: حسين مؤنس، دار المعارف، القاهرة، 1985م.

- 2) أحسن، سعيد، تقنيات التجارة الخارجية، كلية العلوم الاقتصادية، جامعة عبد الحميد مهري، الجزائر، 2020م.
- 3) الاصطخري، إبراهيم بن محمد الفارسي، المسالك والممالك، دار صادر، بيروت، 2004م.
- 4) البكري، عبد الله بن عبد العزيز بن محمد، المسالك والممالك، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1992م.
- 5) بلهاري، فاطمة، التبادل التجاري بين مدن بلاد المغرب في القرن 4هـ/10م، إنسانيات، مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، الجزائر، ع42، 2008.
- 6) الجاحظ، عمرو بن بحر بن محبوب، التبصرة بالتجارة في وصف ما يستظرف في البلدان من الأمتعة الرفيعة والأعلاق النفيسة والجواهر الثمينة، تحقيق: حسن حسني عبد الوهاب التونسي، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1994م.
- 7) ابن جبير، محمد بن أحمد، رحلة ابن جبير، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، د.ت.
- 8) الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، 1987م.
- 9) ابن حجر، أحمد بن علي، لسان الميزان، تحقيق: دائرة المعارف النظامية، الهند، مؤسسة الأعلي للمطبوعات، بيروت، 1971م.
- 10) الحموي، ياقوت بن عبد الله، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، 1995م.
- 11) الحميري، محمد بن عبد الله بن عبد المنعم، الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق: إحسان عباس، مكتبة لبنان، بيروت، 1974م.
- 12) ابن حوقل، محمد بن علي، صورة الأرض، دار صادر، أفست ليدن، بيروت، 1938م.
- 13) خطاب، محمود شيت، قادة فتح الأندلس، مؤسسة علوم القرآن، منار للنشر والتوزيع، 2003م.
- 14) الخليفات، محمد عطا لله سالم، التجارة في الأندلس في عصر الدولة الأموية، رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، جامعة مؤتة، الأردن، 2004م.
- 15) الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2003م.
- 16) السامرائي، خليل إبراهيم السامرائي، وطه، عبد الواحد ذنون، ومصلوب، ناطق صالح، تاريخ العرب وحضارتهم في الأندلس، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، 2000م.
- 17) الشريف الإدريسي، محمد بن محمد بن عبد الله، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، عالم الكتب، بيروت، 1409هـ.
- 18) الشنتريني، علي بن بسام، الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، تحقيق: إحسان عباس، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، د.ت.



- 19) صادق، أثير عبد الكريم، التجارة في صفاقس خلال القرنين الثاني والثالث الهجريين، مجلة دراسات تاريخية، العراق، ع6، 2014م.
- 20) عبد اللطيف، عبد الشافي محمد، السيرة النبوية والتاريخ الإسلامي، دار السلام، القاهرة، 1428هـ.
- 21) العدوي، أحمد بن يحيى بن فضل الله، مسالك الأبصار في ممالك الأمصار، المجمع الثقافي، أبو ظبي، 1423هـ.
- 22) ابن عذاري، محمد بن محمد، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق: ج. س. كولان، إ. ليفي بروفنسال، دار الثقافة، بيروت، 1983م.
- 23) عمر، أحمد مختار، وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب الحديث، بيروت، 2008م.
- 24) عنان، محمد عبد الله، دولة الإسلام في الأندلس، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1997م.
- 25) ابن الفرضي، عبد الله بن محمد، تاريخ علماء الأندلس، تحقيق: السيد عزت العطار الحسيني، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1988م.
- 26) ابن الفقيه، أحمد بن محمد، البلدان، تحقيق: يوسف الهادي، عالم الكتب، بيروت، 1996م.
- 27) القزويني، زكريا بن محمد بن محمود، آثار البلاد وأخبار العباد، دار صادر، بيروت، د.ت.
- 28) كونستبل، أوليفا ربي، التجارة والتجار في بلاد الأندلس، ترجمة: فصيل عبد الله، مكتبة العبيكان، الرياض، د.ت.
- 29) محمود، خالد أحمد علي، التجارة الدولية بين الحماية والتحرر، دار الفكر الجامعي، الإسكندرية، 2019م.
- 30) محيسن، محمد محمد، معجم حفاظ القرآن عبر التاريخ، دار الجيل، بيروت، 1992م.
- 31) المراكشي، عبد الواحد بن علي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب من لدن فتح الأندلس إلى آخر عصر الموحدين، تحقيق: صلاح الدين الهواري، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 2006م.
- 32) المقدسي، محمد بن أحمد، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1991م.
- 33) المقري، أحمد بن محمد، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، د.ت.
- 34) المنجم، إسحاق بن الحسين، أكام المرجان في ذكر المدائن المشهورة في كل مكان، عالم الكتب، بيروت، 1408هـ.
- 35) نعيمة، زير مي، التجارة الخارجية الجزائرية من الاقتصاد المخطط إلى اقتصاد السوق، رسالة ماجستير، كلية العلوم الاقتصادية والعلوم التجارية، جامعة أبي بكر بلقايد، الجزائر، 2011م.
- 36) اليعقوبي، أحمد بن إسحاق، البلدان، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ.
- 37) ابن يونس، عبد الرحمن بن أحمد، تاريخ ابن يونس المصري، دار الكتب العلمية، بيروت، 1421هـ.



Arabic References

- 1) Ibn al-Abbār, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh ibn Abī Bakr, al-Ḥillah al-siyarā’, Ed. Ḥusayn Mu’nis, Dār al-Ma‘ārif, al-Qāhirah, 1985, (in Arabic).
- 2) Aḥsan, Sa‘īd, Tiqniyāt al-Tijārah al-khārijīyah, Kulliyat al-‘Ulūm al-iqtisādīyah, Jami‘at ‘Abd al-Ḥamīd Mahrī, al-Jazā‘ir, 2020, (in Arabic).
- 3) alāṣṭkhry, Ibrāhīm ibn Muḥammad al-Fārisī, al-masālik & al-mamālik, Dār Ṣādir, Bayrūt, 2004, (in Arabic).
- 4) al-Bakrī, ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-‘Azīz ibn Muḥammad, al-masālik & al-mamālik, Dār al-Gharb al-Islāmī, Bayrūt, 1992, (in Arabic).
- 5) Bilhawwārī, Fāṭimah, al-tabādul al-tijārī bayna Mudun bilād al-Maghrib fī al-qarn 4h / 10m, Insāniyāt, Markaz al-Baḥth fī al-anthrūbūlūjiyā al-ijtimā‘iyah & al-thaqāfiyah, al-Jazā‘ir, ‘42, 2008, (in Arabic).
- 6) al-Jāhīz, ‘Amr ibn Baḥr ibn Maḥbūb, al-Tabṣirah bi-al-tijārah fī waṣf mā yustazrafu fī al-buldān min al-amti‘ah al-rafi‘ah & al-a‘lāq al-nafīсах & al-jawāhir al-thamīnah, Ed. Ḥasan Ḥusnī ‘Abd al-Wahhāb al-Tūnisī, Maktabat al-Khānjī, al-Qāhirah, 1994, (in Arabic).
- 7) Ibn Jubayr, Muḥammad ibn Aḥmad, Riḥlat Ibn Jubayr, Dār Bayrūt lil-Ṭibā‘ah & al-Nashr, Bayrūt, N. D, (in Arabic).
- 8) al-Jawharī, Ismā‘īl ibn Ḥammād, al-ṣiḥāḥ Tāj al-lughah & ṣiḥāḥ al-‘Arabīyah, Ed. Aḥmad ‘Abd al-Ghafūr ‘Atṭār, Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn, Bayrūt, 1987, (in Arabic).
- 9) Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn ‘Alī, Lisān al-mizān, Ed. Dā‘irat al-Ma‘ārif al-nizāmiyah, al-Hind, Mu‘assasat al-‘Alamī lil-Maṭbū‘āt, Bayrūt, 1971, (in Arabic).
- 10) al-Ḥamawī, Yāqūt ibn ‘Abd Allāh, Mu‘jam al-buldān, Dār Ṣādir, Bayrūt, 1995, (in Arabic).
- 11) al-Ḥimyarī, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Mun‘im, al-Rawḍ alm‘ṭār fī khabar al-aqtār, Ed. Iḥsān ‘Abbās, Maktabat Lubnān, Bayrūt, 1974, (in Arabic).
- 12) Ibn Ḥawqal, Muḥammad ibn ‘Alī, Ṣūrat al-arḍ, Dār Ṣādir, afst Līdin, Bayrūt, 1938m
- 13) Khaṭṭāb, Maḥmūd Shīt, qādat Faṭḥ al-Andalus, Mu‘assasat ‘ulūm al-Qur‘ān, Manār lil-Nashr & al-Tawzī‘, 2003, (in Arabic).



- 14) alkhlyfāt, Muḥammad ‘Aṭā lillāh Sālim, al-Tijārah fī al-Andalus fī ‘aṣr al-dawlah al-Umawīyah, Risālat mājistīr, Kullīyat al-Dirāsāt al-‘Ulyā, Jami‘at Mu’tah, al-Urdun, 2004, (in Arabic).
- 15) al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Uthmān, Tārīkh al-Islām wawafyāt al-mashāhīr wāl‘lām, Ed. Bashshār ‘Awwād Ma‘rūf, Dār al-Gharb al-Islāmī, Bayrūt, 2003, (in Arabic).
- 16) al-Sāmarra‘ī, Khalīl Ibrāhīm al-Sāmarra‘ī, & Ṭahā, ‘Abd al-Wāḥid Dhannūn, wmslwb, Naṭīq Ṣāliḥ, Tārīkh al-‘Arab & ḥaḍāratiḥim fī al-Andalus, Dār al-Kitāb al-jadīd al-Muttaḥidah, Bayrūt, 2000, (in Arabic).
- 17) al-Sharīf al-Idrīsī, Muḥammad ibn Muḥammad ibn ‘Abd Allāh, Nuzhat al-mushtāq fī ikhtirāq al-Āfāq, ‘Ālam al-Kutub, Bayrūt, 1409, (in Arabic).
- 18) al-Shantarīnī, ‘Alī ibn Bassām, al-Dhakhīrah fī Maḥāsīn ahl al-Jazīrah, Ed. Iḥsān ‘Abbās, al-Dār al-‘Arabīyah lil-Kitāb, Lībiyā, Tūnis, N. D, (in Arabic).
- 19) Ṣādiq, Athīr ‘Abd al-Karīm, al-Tijārah fī Ṣafāqīs khilāl al-qarnayn al-Thānī & al-thālith al-Hijrīyayn, Majallat Dirāsāt tāriḥīyah, al-‘Irāq, I 6, 2014, (in Arabic).
- 20) ‘Abd al-Laṭīf, ‘Abd alshāfā Muḥammad, al-sīrah al-Nabawīyah & al-tārīkh al-Islāmī, Dār al-Salām, al-Qāhirah, 1428, (in Arabic).
- 21) al-‘Adawī, Aḥmad ibn Yaḥyā ibn Faḍl Allāh, Masālik al-abṣār fī mamālik al-amṣār, al-Majma‘ al-Thaqāfī, Abū Ḍaby, 1423, (in Arabic).
- 22) Ibn ‘Idhārī, Muḥammad ibn Muḥammad, al-Bayān al-Maghrib fī Akhbār al-Andalus & al-Maghrib, Ed. J. S. kwlān, i. Līfī Brūfinsāl, Dār al-Thaqāfah, Bayrūt, 1983, (in Arabic).
- 23) ‘Umar, Aḥmad Mukhtār, & ākharūn, Mu‘jam al-lughah al-‘Arabīyah al-mu‘āṣirah, ‘Ālam al-Kutub al-ḥadīth, Bayrūt, 2008, (in Arabic).
- 24) ‘Inān, Muḥammad ‘Abd Allāh, Dawlat al-Islām fī al-Andalus, Maktabat al-Khānjī, al-Qāhirah, 1997, (in Arabic).
- 25) Ibn al-Faraḍī, ‘Abd Allāh ibn Muḥammad, Tārīkh ‘ulamā’ al-Andalus, Ed. al-Sayyid ‘Izzat al-‘Aṭṭār al-Ḥusaynī, Maktabat al-Khānjī, al-Qāhirah, 1988, (in Arabic).
- 26) Ibn al-Faqīh, Aḥmad ibn Muḥammad, al-buldān, Ed. Yūsuf al-Hādī, ‘Ālam al-Kutub, Bayrūt, 1996, (in Arabic).



- 27) al-Qazwīnī, Zakarīyā ibn Muḥammad ibn Maḥmūd, Āthār al-bilād & akhbār al-‘ibād, Dār Ṣādir, Bayrūt, N. D, (in Arabic).
- 28) kwnstbl, awlyfā Raymī, al-Tijārah & al-tujjār fi bilād al-Andalus, tarjamat : fşyl ‘Abd Allāh, Maktabat al-‘Ubaykān, al-Riyāḍ, N. D, (in Arabic).
- 29) Maḥmūd, Khālid Aḥmad ‘Alī, al-Tijārah al-Dawliyah bayna al-Ḥimāyah & al-taḥarrur, Dār al-Fikr al-Jāmi‘ī, al-Iskandariyah, 2019, (in Arabic).
- 30) Muḥaysin, Muḥammad Muḥammad, Mu‘jam ḥuffāz al-Qur‘ān ‘abra al-tārīkh, Dār al-Jīl, Bayrūt, 1992, (in Arabic).
- 31) al-Marrākushī, ‘Abd al-Wāḥid ibn ‘Alī, al-Mu‘jib fi Talkhīṣ Akhbār al-Maghrib min ladan Fath al-Andalus ilā ākhir ‘aṣr al-Muwaḥḥidīn, Ed. Ṣalāḥ al-Dīn al-Hawwārī, al-Maktabah al-‘Aṣriyah, Ṣaydā, Bayrūt, 2006, (in Arabic).
- 32) al-Maqdisī, Muḥammad ibn Aḥmad, Aḥsan al-taqāsīm fi ma‘rifat al-aqālīm, Maktabat Madbūlī, al-Qāhirah, 1991, (in Arabic).
- 33) al-Muqarī, Aḥmad ibn Muḥammad, Nafḥ al-Ṭayyib min Ghuṣn al-Andalus al-raṭīb, Ed. Iḥsān ‘Abbās, Dār Ṣādir, Bayrūt, N. D, (in Arabic).
- 34) al-Munajjim, Iṣḥāq ibn al-Ḥusayn, Ākām al-marjān fi dhikr al-madā’in al-mashhūrah fi kull makān, ‘Ālam al-Kutub, Bayrūt, 1408, (in Arabic).
- 35) Na‘īmah, Zīr Mayy, al-Tijārah al-khārijīyah al-Jazā’irīyah min al-iqtisād al-mukhaṭṭaṭ ilā iqtisād al-Sūq, Risālat mājistīr, Kulliyat al-‘Ulūm al-iqtisādiyyah & al-‘Ulūm al-Tijāriyah, Jāmi‘at Abī Bakr Balqāyid, al-Jazā’ir, 2011, (in Arabic).
- 36) al-Ya‘qūbī, Aḥmad ibn Iṣḥāq, al-buldān, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bayrūt, 1422, (in Arabic).
- 37) Ibn Yūnus, ‘Abd al-Raḥmān ibn Aḥmad, Tārīkh Ibn Yūnus al-Miṣrī, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bayrūt, 1421, (in Arabic).





إجارة الإقطاع) لبرهان الدين إبراهيم بن عبد الرحمن بن إبراهيم الفزاري (ت 729هـ)

دراسةً وتحقيقاً

د. ناصر بن عبدالله آل ماطر*

n.asnm9@gmail.com

ملخص:

يهدف هذا البحث إلى دراسة وتحقيق مخطوط (إجارة الإقطاع) لبرهان الدين الفزاري الشهير بابن الفركاح، وقد انتظم في قسمين، فالقسم الأول خُصص للدراسة، وقد تحدثت فيه عن ابن الفركاح في المبحث الأول، في حين جاء المبحث الثاني للتعريف بالمخطوط، فتحدثت عن نسبة المخطوط إلى المؤلف، وأهميته، ووصف النسخ، ومنهج التحقيق، ثم أرفقت نماذج من النسختين، فيما خصص القسم الثاني للنص المحقق. وقد توصلت إلى جملة من النتائج منها: مكانة الإمام ابن الفركاح في المذهب الشافعي، وجلالة قدره، وإجلاله للعلماء والفقهاء. صحة نسبة المخطوط لبرهان الدين ابن الفركاح. أن هناك من وافق ابن الفركاح ووالده فيما ذهب إليه من تحريم إجارة الإقطاع. أن ثمة كثيراً من كتب ابن الفركاح لم تحقق فيما ظهر لي بعد البحث والاطلاع. الكلمات المفتاحية: الإقطاعات، إجارة الإقطاع، تحريم إجارة الإقطاع، الفقه.

* أستاذ الفقه المساعد - قسم الشريعة - كلية الشريعة وأصول الدين - جامعة نجران - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: آل ماطر، ناصر بن عبدالله، (إجارة الإقطاع) لبرهان الدين إبراهيم بن عبد الرحمن بن إبراهيم الفزاري (ت 729هـ) دراسةً وتحقيقاً، كلية الآداب، جامعة دمار، اليمن، مج 11، ع 3، 2023: 671-706.

نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة (CC BY 4.0) Attribution 4.0 International، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.



An Examination of Burhān al-Dīn Ibrāhīm Ibn 'Abd al-Raḥmān Ibn Ibrāhīm al-Fazārī's (d. 729H) Manuscript *Igaratul Iqta'a* (Land Donation Rental).

Dr. Nasser Bin Abdullah Al Maater *

n.asnm9@gmail.com

Abstract:

This study aims to examine and investigate Burhān al-Dīn al-Fazārī's (commonly known Ibn al-Farkāh) manuscript *Igaratul Iqta'a* (Land Donation Rental). The study is divided into two sections. The first section was designed for the study. It introduced Ibn al-Farkāh in the first subsection. The second subsection dealt with the manuscript, discussing its attribution to the author, its importance, description of the copies, and the methodology of examining the manuscript. Samples of the two copies were also provided. The second section focused on the examined text. The study revealed that Imam Ibn al-Farkah enjoyed an esteemed status and position in the Shāfi'ī school of jurisprudence and was respectful for his scholars and jurists. It was concluded that the attribution of the manuscript to Burhān al-Dīn Ibn al-Farkāh was authentic and that many scholars were in agreement with Ibn al-Farkāh and his father regarding the prohibition of land donation rental (*Igaratul-Iqtaa*). The present study highlighted that many of Ibn al-Farkāh's books have not been investigated yet.

Keywords: *Iqtaa'at*, Land Donation Rental, Prohibition of Land Donation Rental, Jurisprudence.

* Assistant Professor of Jurisprudence, Department of Sharia Law, Faculty of Sharia and Islamic Studies, Najran University, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al Maater, Nasser Bin Abdullah, An Examination of Burhān al-Dīn Ibrāhīm Ibn 'Abd al-Raḥmān Ibn Ibrāhīm al-Fazārī's (d. 729H) *Manuscript Igaratul Iqta'a* (Land Donation Rental), Journal of Arts, Faculty of Arts, Tamar University, Yemen, V 11, I 3, 2023: 671 -706.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



المقدمة:

إن الحمد لله، ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله، صلى الله عليه، وعلى آله، وصحبه، وسلم تسليماً كثيراً، أما بعد:

فإن من نعم الله على هذه الأمة أن هباً لها من أهل العلم من يبذلون أوقاتهم وجهودهم في خدمة العلم وحفظه، بالتأليف والتصنيف، ما بين شرح، واختصار، وتعليق، وقد يكون التأليف في مسألة واحدة من مسائل الفقه، فيبذل فيها الفقيه جهداً كبيراً، ويستفرغ فيها الوسع؛ ليصل إلى الراجح من أقوال الفقهاء.

وإن من الفقهاء الذين كانت لهم مشاركة كبيرة في مضمار خدمة العلم والفقه -بشكل خاص- بالتصنيف والتأليف الإمام برهان الدين ابن الفركاح، حيث ألف عدداً من المؤلفات النافعة، ومن تلك المؤلفات رسالة في إجارة الإقطاع، وقد ألفها ليبين أدلة القول بتحريم إجارة الإقطاع، والذي خالف به جماهير أهل العلم القائلين بالجواز.

وقد وفقني الله تعالى للوقوف على نسختين لهذه الرسالة النافعة، فشمرت عن ساعد الجد، وعقدت العزم على إخراجها، فأسأل الله تعالى أن ينفع بها محققها وقارئها، وأن يرحم مؤلفها، إنه جواد كريم.

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

1- المساهمة في إخراج التراث الفقهي، وإثراء المكتبة الإسلامية بمؤلفٍ لأحد أبرز فقهاء القرن الثامن الهجري.

2- مكانة المؤلف برهان الدين ابن الفركاح وعلو كعبه في المذهب الشافعي، حتى قال عنه تلميذه ابن كثير: "وبالجملة فلم أر شافعياً من مشايخنا مثله"، ففي إخراج هذه الرسالة خدمة لابن الفركاح، وإبرازاً لشيء من فقهه وعلمه، والوفاء بشيء من حقه باعتباره فقيهاً من فقهاء الأمة.

3- أن في تحقيق المخطوط وإخراجه إنصافاً لابن الفركاح؛ حيث إن أغلب من يذكر قوله في المسألة يذكره على أنه قول شاذ مخالف لما عليه الفقهاء، دون إبراز لأدلته ومآخذه على غيره، ففي إخراج هذا المخطوط إبراز لجميع أدلته التي استدل بها على تحريم إجارة الإقطاع.



الدراسات السابقة:

بعد البحث والاطلاع والتتبع لم أقف على من تناول مخطوط مسألة إجارة الإقطاع بالتحقيق والدراسة.

خطة البحث:

انتظم البحث في مقدمة، وقسمين رئيسين، وفهرس للمصادر والمراجع، وهي على النحو الآتي: المقدمة: وفيها، الاستهلال، وأهمية الموضوع، وأسباب اختياره، والدراسات السابقة، وتقسيمات البحث.

القسم الأول: الدراسة، واشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: التعريف بآبن الفركاح.

وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: اسمه ونسبه.

المطلب الثاني: شيوخه وتلاميذه.

المطلب الثالث: مكانته، وثناء العلماء عليه.

المطلب الرابع: جهوده العلمية.

المطلب الخامس: وفاته.

المبحث الثاني: التعريف بمخطوط مسألة إجارة الإقطاع.

وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: نسبة المخطوط إلى مؤلفه.

المطلب الثاني: أهمية المخطوط.

المطلب الثالث: وصف النسخ.

المطلب الرابع: منهج التحقيق.

المطلب الخامس: نماذج من النسخ.

القسم الثاني: النص المحقق.

فهرس المصادر والمراجع.



القسم الأول: الدراسة:

المبحث الأول: التعريف بابن الفركاح.

المطلب الأول: اسمه ونسبه.

هو الشيخ العلامة برهان الدين إبراهيم بن عبد الرحمن بن إبراهيم بن سباع بن ضياء
الفزاري البدري، الشهير بابن الفركاح.

والده هو الشيخ العلامة فقيه الشام تاج الدين أبو محمد، ابن الشيخ المقرئ برهان الدين أبي
إسحاق، المصري الأصل، الدمشقي.

يعرف والده بالفركاح؛ لأنه كان مفركح⁽¹⁾ الساقين؛ ومنه لُقّب برهان بابن الفركاح.

ولد في شهر ربيع الأول سنة ستين وستمئة للهجرة، وأمه أمّ ولد، عاشت إلى بعد العشرين
وسبعمائة⁽²⁾.

المطلب الثاني: شيوخه، وتلاميذه.

لقد نشأ برهان الدين في بيت علم وفضل، فتعلم الفقه، وسمع الحديث، ودرس العربية، وبرع
في الأصول، وسمع الكثير، وقد درس على جملة من الفقهاء والمحدثين، كما تخرج به -رحمه الله- كثيرٌ
من العلماء والفقهاء، وسأذكر أربعة من شيوخه، وأربعة من تلاميذه؛ طلباً للاختصار.
أولاً: شيوخه.

1- والده، تاج الدين عبد الرحمن بن إبراهيم الفزاري (ت:690هـ)، حيث تفقه عليه برهان
الدين، وبرع عليه في الفقه.

2- عمه، شرف الدين أبو العباس أحمد بن إبراهيم بن سباع بن ضياء الفزاري، المقرئ،
النحوي، خطيب جامع دمشق (ت:705هـ)⁽³⁾.

3- ابن عبد الدائم: أحمد بن عبد الدائم بن أحمد بن نعمة بن إبراهيم بن أحمد بن بكير،
المعمر، العالم، مسند الوقت، زين الدين أبو العباس المقدسي الحنبلي (ت:668هـ)⁽⁴⁾.



4- ابن أبي اليسر، تقي الدين إسماعيل بن إبراهيم ابن أبي اليسر شاعر بن عبد الله بن محمد بن عبد الله بن أبي المجد مسند الشام (ت:672هـ)⁽⁵⁾.

ثانياً: تلاميذه.

1- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز ابن الشيخ عبد الله التركماني الفارقي ثم الدمشقي، الشافعي، المقرئ، المحدث (ت:748هـ)⁽⁶⁾.

2- ابن كثير، أبو الفداء، إسماعيل بن عمر بن كثير بن ضؤ بن ذرع القرشي البصري الدمشقي (ت:774هـ)⁽⁷⁾.

3- القاضي فخر الدين المصري، أبو الفضائل محمد بن علي بن عبد الكريم، فقيه الشام وشيخها ومفتيها (ت:751هـ)⁽⁸⁾.

4- ابن الخابوري، محمد بن أبي بكر بن عباس بن عسكر، صدر الدين أبو عبد الله ابن القاضي الإمام جمال الدين، (ت:769هـ)⁽⁹⁾.

المطلب الثالث: مكانته، وثناء العلماء عليه.

لقد كان برهان الدين ابن الفركاح -رحمه الله- إماماً فقيماً، انتهت إليه رئاسة مذهب الشافعية في عصره، ولعلّي أن أورد شيئاً من ثناء العلماء عليه، ومن خلالها ستوضح مكانته بين العلماء في عصره:

أولاً: قال عنه الذهبي: "انتهت إليه معرفة المذهب ودقائقه ووجوهه مع علم بمتون الأحكام وعلم بالأصول والعربية وغير ذلك، سمع الكثير من ابن عبد الدائم فمن بعده، وكتب بعض مسموعاته، وكان يدري من علوم الحديث، مع الدين، والورع، وحسن السميت، والتواضع"⁽¹⁰⁾.

ثانياً: وقال عنه الصفدي: "قرأ العربية على عمه شرف الدين الفزاري، وتفقه على والده، وقرأ الأصول وبعض المنطق، وكان يخالف الشيخ تقي الدين ابن تيمية في مسائل، وما تهاجراً قط، وكل منهما يحترم صاحبه إذا اجتمعا، ولما بلغته وفاته استرجع، وشيع جنازته.

وكان -رحمه الله تعالى- قد نشأ في صباه ورقي في ديانة، وإكباب على العلم والإفادة طول عمره، وتواضع وخير، من أول حاله إلى خاتمة أمره، وزاد اشتغاله بعد أبيه، وطالع ونظر، وما اقتصر على

التنبية، يكاد يستحضر غالبا الرافي في مسائله، ويورد لفظه بتقاريره ودلائله، حتى يقول: هذه المسألة في الصفحة الفلانية من المجلد الفلاني...⁽¹¹⁾.

ثالثًا: وقال عنه تقي الدين السبكي: "تلقي علمًا كثيرًا، وتوقى في نقله الخطأ فأصاب أجرًا كبيرًا، وترقى إلى درجات عالية يطل من شرفاتها فيبصر سراجًا وقمرًا منيرًا.

وكان يغدو في جوانب دمشق ويروح ويعدو وهو بلطف الله ممدود، وبثناء العباد ممدوح، ويبدو كالقمر المنير وجهه فيسر القلب ويمازح الدم والروح"⁽¹²⁾.

رابعًا: وقال عنه ابن كثير: "سمع الحديث، واشتغل على أبيه، وأعاد في حلقاته، وبرع وساد أقرانه وسائر أهل زمانه في دراية المذهب ونقله وتحريره، ثم كان في منصب أبيه في التدريس بالبادرائية، وأشغل الطلبة بالجامع الأموي، فانتفع به المسلمون، وقد عرضت عليه المناصب الكبار فأبأها"⁽¹³⁾، وقال عنه كذلك: "وبالجملة فلم أر شافعياً من مشايخنا مثله"⁽¹⁴⁾.

خامسًا: قال عنه ابن حجر العسقلاني: "قرأ هو على أبيه فبرع في المذهب، وأتقن العربية على عمه، وقرأ الأصول، وتفنّن، وجوّد الكتابة، ونشأ في تصوّن وخير وإكباب على العلم، وتخرّج به الفضلاء، وأذن لجماعة، وانتهت إليه رئاسة المذهب، وكان عذب العبارة، صادق اللهجة، طلق اللسان، طويل النفس في الدروس، يوردها كأنه يقرأ الفاتحة، وكان له حظ من صلاة، وصيام، وذكر، ولطف، وتواضع، ولزوم الخير، والكف عن الغيبة وأذية الغير، مع الفتوة، والبذل، والإحسان إلى الناس بالعبادة، وشهود الجنائز، والتودد إلى الطلبة في تفهيمهم، وطول روحه عليهم، وكان يسعى لهم، وكان يثني على فاضلهم مع لطافة مزاج، وكان نحيفًا أبيض، حلو الصورة، رقيق البشرة، معتدل القامة، قال الذهبي: وكان ربما انزعج في المناظرة.

وله مسائل ينفرد بها مغمورة في بحر علمه كمنظرائه، وكانت له جلاله، ووقع في النفوس في رحمة ورفق وكراهة للفتن"⁽¹⁵⁾.

المطلب الرابع: جهوده العلمية.

لقد بذل برهان الدين -رحمه الله- جهودًا كبيرة في التدريس، والتعليم، والإفتاء، فتولى التدريس بالبادرائية بعد أبيه الفركاح -رحمه الله-، وبأشر الخطابة بعد عمه العلامة شرف الدين مدة، ثم تركها وعاد إلى التدريس بالبادرائية، وقد كان -رحمه الله- مستغرقًا أوقاته في الاشتغال،



والعبادة ليلاً ونهاراً، كثير المطالعة، وإسماع الحديث، يقول ابن كثير: "وقد سمعنا عليه (صحيح مسلم)، وغيره"⁽¹⁶⁾.

وقد عرضت عليه المناصب الكبار فأبأها، ومن ذلك أنه عرض عليه قضاء الشام فلم يقبل، كما أنه ولي وكالة بيت المال ثم تركها ازدراءً لها، ثم تفرغ للعبادة والعلم والتدريس والتصنيف⁽¹⁷⁾، ومؤلفاته التي وقفت عليها هي:

1- التعليق على التنبيه⁽¹⁸⁾.

قال ابن كثير عن هذا الكتاب: "فيه من الفوائد ما ليس يوجد في غيره"⁽¹⁹⁾.

وقال عنه ابن قاضي شُهبة: فيه "فوائد جلية، ونقول غريبة، وأبحاث حسنة تتعلق بألفاظ التنبيه، مع تنبيهه على كثير مما وقع للنووي من التناقض واعتراضات حسنة"⁽²⁰⁾.

2- تعليق على مختصر ابن الحاجب⁽²¹⁾.

3- بيان غرض المحتاج إلى كتاب المنهاج⁽²²⁾.

4- المنائح لطالب الصيد والذبائح⁽²³⁾.

5- باعث النفوس إلى زيارة القدس المحروس⁽²⁴⁾.

6- الإعلام بفضائل الشام⁽²⁵⁾.

7- كتاب ذكر فيه شيوخه⁽²⁶⁾.

8- حل القناع عن حل السماع⁽²⁷⁾.

9- الرخصة العميمة في أحكام الغنيمة⁽²⁸⁾.

10- رسالة في مسألة الخلع⁽²⁹⁾.

11- مقاصد الحج والاعتماد على سبيل الإيجاز والاختصار⁽³⁰⁾.

12- ما يفتقر ويحتاج إليه المعتمر والحاج في المناسك⁽³¹⁾.

13- الفتاوى⁽³²⁾.



14- فضائل العشرة المبشرة⁽³³⁾.

15- فرائض الفزاري⁽³⁴⁾.

16- شرح الألفية لابن مالك⁽³⁵⁾.

المطلب الخامس: وفاته.

توفي الإمام برهان الدين ابن الفركاح يوم الجمعة سابع جمادى الأولى من سنة (729هـ) بالمدرسة البادرانية، وصُلي عليه عقب الجمعة بالجامع، وحُملت جنازته على الرؤوس وأطراف الأنامل، وكانت حافلة، ودفن عند أبيه وعمه وذويه بباب الصغير، رحمه الله تعالى⁽³⁶⁾.

المبحث الثاني: التعريف بمخطوط مسألة إجارة الإقطاع.

المطلب الأول: نسبة المخطوط إلى مؤلفه.

إن هذا المخطوط للإمام برهان الدين ابن الفركاح؛ حيث صرح بذلك تلميذه في النسخة (أ)، فقال: "قال شيخنا ... برهان الدين إبراهيم ابن الشيخ الإمام العلامة تاج الدين عبدالرحمن بن سباع بن ضياء الفزاري الشافعي -تغمدهم الله أجمعين برحمته، وأسكنهم ببحوحة جنته-: الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ..."

كما صرح بذلك تلميذه صدر الدين ابن الخابوري في النسخة (ب)، حيث جاء في آخر المخطوط ما نصه: "هذا كلام شيخ الإسلام الشيخ برهان الدين أبي إسحاق إبراهيم بن الشيخ تاج الدين الفزاري -رحمه الله-، قال شيخنا الشيخ صدر الدين أيده الله: قابلت هذه المسألة على خط شيخي مصنفها المذكور -رحمه الله- فصحّت، ولله الحمد والمنة".

كما أن ابن حجر الهيتمي في الفتاوى الفقهية الكبرى⁽³⁷⁾ نقل جزءاً من كلام الإمام ابن الفركاح، ونسبه إليه.

وهذا كله يدل على صحة نسبة هذا المخطوط لبرهان الدين ابن الفركاح، ولله الحمد والمنة.

المطلب الثاني: أهمية المخطوط.

تكمن أهمية هذا المخطوط فيما يأتي:



أولاً: قَدِمَ المخطوط، حيث إنه كُتِبَ في القرن الثامن، وقد قال كاتب النسخة المعتمدة إنه تم الفراغ من نقلها في شعبان سنة تسع وعشرين وسبع مائة، وذلك كان بعد وفاة مؤلفها برهان الدين ابن الفركاح -رحمه الله- بقليل كما تبين في الكلام عن وفاته.

ثانياً: أن المخطوط يتكلم عن مسألة من المسائل الفقهية المهمة التي كثر الكلام عنها -فيما يظهر- في ذلك الزمان، ويدل على ذلك ما ذكره ابن الخابوري في نهاية النسخة الأخرى لهذا المخطوط، حيث ذكر رأي عدد من أكابر العلماء في عصره كقاضي القضاة شرف الدين البارزي، وقاضي القضاة نجم الدين ابن صصرى، والنووي، كما ذكر أنه قال لقاضي القضاة تقي الدين السبكي ما نصه: "لو شافه العلماء السلطان في ذلك حتى يأذن فيها، فذكر لي أن علماء مصر ما برحوا على جواز الإجارة، ولم يسمع بعدم الصحة إلا عن الشيخ تاج الدين الفركاح ومن تابعه"، وهذا دليل على أهمية المسألة في ذلك الوقت، وكان ابن الخابوري أراد أن يُفصل فيها.

ثالثاً: أن جمهور أهل العلم يقولون بصحة إجارة الإقطاع، وقال غير واحد من الفقهاء إنه لم يقل أحد بتحريم إجارة الإقطاع قبل ابن الفركاح ووالده، واعتبر قولهم شاذاً، إلا أن هناك من الفقهاء - قبل ابن الفركاح ووالده - من يُفهم من كلامه أنه يقول بالمنع كما فهم ابن رجب في قواعده من كلام القاضي أبي يعلى أنه يقول بالمنع، حيث قال في قواعده (ص198): "وكلام القاضي قد يشعر بالمنع؛ لأنه جعل مناط صحة الإجارة للمنافع لزوم العقد؛ وهذا منتف في الإقطاع"، وإخراج كلام ابن الفركاح في هذا المسألة يبرز جميع أدلة القول بالمنع، ويتيح لمن ينظر في المسألة أن ينظر فيها بموضوعية؛ حيث ينظر في كل قول وأدلتها، وهذا من أسس البحث العلمي، لا سيما أنه لم يثبت في المسألة إجماع، ولو ثبت إجماع فإنه في إقطاع التملك، وهذا ما لم يخالف فيه ابن الفركاح ووالده.

المطلب الثالث: وصف النسخ.

من توفيق الله سبحانه وتعالى لي أني وجدت نسختين لهذا المخطوط، وهما كالتالي:

النسخة الأولى: ورمزت لها بالرمز (أ).

وهي نسخة بخط أحد تلاميذ برهان الدين ابن الفركاح، وقد أملاها ابن الفركاح.

وهذه النسخة هي نسخة مكتبة المرعشي في النجف، ورقم الحفظ: (1376).



ولها صورة في مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية بعنوان (رسالة في إجاره الإقطاع)، ورقم الحفظ: 3025-7-ف.

عدد الأوراق: 7 أوراق، وقد ألحق بها ورقة ثامنة، وفيها كلام عن الإمام تاج الدين، قاضي القضاة، عبد الوهّاب بن خلف بن بدر العلّاميّ، الشهير بابن بنت الأعز، ولا علاقة لهذا بمسألة إيجار الإقطاع ولا بابن الفركاح، حيث إن العلّامي توفي سنة 665هـ، وابن الفركاح ولد سنة 660هـ، فربما أنها ألحقت بها بالخطأ، والله أعلم.

متوسط عدد الأسطر: يختلف عدد الأسطر من ورقة إلى أخرى، ففي كل من الأوراق: الأولى والرابعة والخامسة (21 س)، وفي الورقة الثانية (19 س)، وفي الورقة الثالثة (20 س)، وفي كل من الورقتين: السادسة والسابعة (22 س).

نوع الخط: خط النسخ.

الكاتب: أحد تلاميذ ابن الفركاح فيما يظهر، ولكنه غيره معروف.

تاريخ النسخ: 729هـ كما هو مشار إليه في آخر المخطوط.

بداية المخطوط: "بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، رب تمم، قال شيخنا الإمام العالم العامل الورع الزاهد الناسك بقية السلف وقدوة الخلف وحيد عصره برهان الدين إبراهيم ابن الشيخ الإمام العلامة تاج الدين عبدالرحمن بن سباع بن ضيا الفزاري الشافعي -تغمدهم الله أجمعين برحمته وأسكنهم بحبوحه جنته-: الحمد لله رب العالمين وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدا عبده ورسوله صلى الله عليه وعلى آله وأزواجه وذريته وسلم، ورضي عن أصحابه أجمعين، أما بعد: فإنه اختلف الناس في صحة إجارة الإقطاع...".

نهاية المخطوط: "قلت: لا نسلم وجود الحاجة الداعية إلى عقد ذلك على خلاف القاعدة الشرعية مع حصول الغرض بإخراج ذلك على وجه الإباحة.

وأیضا فما يجوز على خلاف القاعدة الشرعية يحتاج إلى نقل بجوازه، والأصل عدمه، والله أعلم.

هذا آخر ما تيسر إملاؤه، والحمد لله رب العالمين.

وافق الفراغ من نقلها يوم الأحد لست ليال إن بقيت من شعبان سنة تسع وعشرين وسبع

المائة".



النسخة الثانية: ورمزت لها بالرمز (ب).

وهي نسخة مكتبة الدولة، برلين، ورقم الحفظ: Petermann-II-236.

وهذه النسخة جاءت في مخطوط يضم عددًا من المسائل، ومنها مسألة إجارة الإقطاع، وقد نقلها أحد تلاميذ ابن الخابوري عنه، وابن الخابوري نقلها عن شيخه برهان الدين ابن الفركاح، وقد وافقت النسخة (أ) في أكثر من تسعين بالمائة، وقد جاء في آخر نقل ابن الخابوري لكلام ابن الفركاح ما نصه: "قابلت هذه المسألة على خط شيخي مصنفها المذكور - رحمه الله - فصحت، والله الحمد والمنة"، وبعد هذا الكلام الذي نقله ابن الخابوري عن شيخه ابن الفركاح، نقل ابن الخابوري كلامًا عن تقي الدين ابن تيمية من الحنابلة وعن بعض علماء الشافعية في مسألة إجارة الإقطاع، وقد جاءت هذه النقول في ورقتين، ولا علاقة لها بكلام ابن الفركاح؛ فلن تكون ضمن النص المحقق.

عدد الأوراق: 7 أوراق.

متوسط عدد الأسطر: يختلف عدد الأسطر من ورقة إلى أخرى، ففي كل من الأوراق: الأولى والسادسة والسابعة (19س)، وفي الورقة الثانية (22س)، وفي كل من الورقتين: الثالثة والرابعة (21س)، وفي الورقة الخامسة (20س).

نوع الخط: خط النسخ.

الكاتب: أحد تلاميذ ابن الخابوري، ولكنه غيره معروف.

تاريخ النسخ: يظهر أن هذه النسخة كتبتها تلميذ ابن الخابوري في حياته؛ حيث قال في أولها: " هذه فوائد مأخوذة عن شيخنا الشيخ صدر الدين ابن الخابوري -فسح الله تعالى في مدته-، وقد توفي سنة (769هـ)، وعليه فإنه يظهر أن هذه النسخة كتبت في القرن الثامن الهجري كالنسخة (أ)، والله أعلم.

بداية المخطوط: " الله الموفق، هذه فوائد مأخوذة عن شيخنا الشيخ صدر الدين ابن الخابوري -فسح الله تعالى في مدته- مما نقله عن مشائخه ومما نقل من فتاويه التي أفقي بها بطرابلس المحروسة، وهي فوائد جلييلة نفيسة.



فمن ذلك ما نقله عن شيخه الشيخ برهان الدين الفزاري -رحمه الله-، قال: فائدة تتعلق بإجارة الإقطاع "...".

نهاية المخطوط فيما يتعلق بكلام ابن الفركاح: " هذا كلام شيخ الإسلام الشيخ برهان الدين أبي إسحاق إبراهيم ابن الشيخ تاج الدين الفزاري -رحمه الله-، قال شيخنا الشيخ صدر الدين أيده الله: قابلت هذه المسألة على خط شيخي مصنفها المذكور -رحمه الله- فصحت والله الحمد والمنة".

المطلب الرابع: منهج التحقيق.

1- اتخذت النسخة (أ) أصلاً في التحقيق لما يأتي:

- أولاً/ لأن الذي أملاها هو المؤلف برهان الدين ابن الفركاح نفسه لأحد تلاميذه.

- ثانياً/ لاشتمالها على زيادات كثيرة ليست في (ب)؛ حيث إن النسخة (ب) أملاها تلميذه ابن الخابوري لأحد تلاميذه، ويظهر أن الكاتب يسقط كثيراً من الكلام طلباً للاختصار، كما فعل في ألفاظ الدعاء للأعلام المذكورين، حيث إنه لا يذكر: رحمه الله، ولا أيده الله إلا قليلاً بخلاف النسخة (أ)، وقد يكون هذا دليلاً أيضاً على أن النسخة (أ) قد روجعت ودققت من قبل كاتبها، بخلاف النسخة (ب).

2- بعد نقل النص من النسخة (أ)، والتحقق من عدم وجود خلل في النقل، قابلت ما تم نقله من النسخة (أ) على النسخة (ب) مع مراعاة ما يلي:

- إذا وُجد فرق بين النسختين أثبت ما كان في النسخة الأصل (أ)، حتى لو كان ما في النسخة (ب) أصح منه، وأجعله بين قوسين معقوفين هكذا [...]، وأشار في الحاشية إلى ما وقع في النسخة (ب).

- إذا حصلت زيادة بين النسختين أتبع الآتي:

- إذا كانت الزيادة في الأصل فإني اكتفي بالتنبيه في الحاشية بالقول: ليست في (ب).
- وإذا كانت الزيادة في (ب) أضفتها إلى النص المحقق، وأشارت في الحاشية بقولي: زيادة من (ب).

- إذا وُجد طمس، جعلت نقاطاً بين معقوفين كهذا [...]، وأشرت في الحاشية بقولي وقع طمس في نسخة كذا، وأشير إلى عدد الكلمات المتوقع بناء على عدد الكلمات في كل سطر، وهذا الطمس لم يقع -ولله الحمد- إلا في موضع كما سيتبين في موضعه.

3- في بعض الأحيان لا يعجم الناسخ الحروف، فأقوم بإعجامها، كما حرصت على العناية بتشكيل ما يحتاج إلى تشكيل، مع العناية بعلامات الترقيم.

4- هناك كلمات يرسمها الناسخ بالياء، وهي بالهمزة، مثل: (فوائد)، و(مسائل)، وقد رسمتها على المشهور من لغة العرب، واتبعت الرسم المعروف في الوقت الحاضر، من غير إشارة إلى ذلك في الهامش: لكثرتها.

المطلب الخامس: نماذج من النسخ.

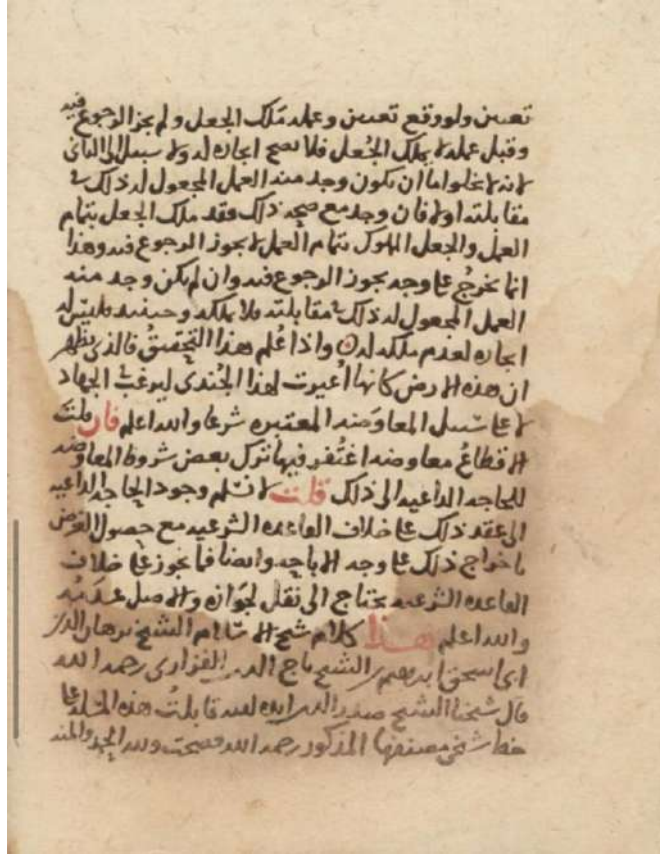
أولاً: نماذج النسخة (أ).



أوضح ذلك لما اشاعه من رياسة الإقطاع لأنه كان يلبس من الإقطاع
 ذلك في إيجاره جمع من لأنه يتوقف اختيار الإقطاع على
 تمام العمل بغيره الذي في ربحه الله في حله الكبير حينئذ يتعد عليه
 إيجاره أما قطع موته فلهذا ملكه وأما ربح موته فلهذا ولا يسل
 إلا لأنه لا يقطع إلا ما كان في ذلك الموضع حينئذ يربح ولا يسل
 إلا لأنه لا يقطع إلا ما كان في ذلك الموضع حينئذ يربح ولا يسل
 فلهذا ملكه الإقطاع ولم يجر الرجوع فيه وقيل عليه لا يملك الإقطاع
 فلا يبيع إيجاره له ولا يسل إليه لأنه لا يقطع إلا ما كان في ذلك
 منه العمل المجهول له ذلك في مقابلته أولاً فإن وجد مع حصة
 ذلك وتقدم ملك المجهول تمام العمل والجد المالك تمام العمل
 يجوز له حرمه ويهدر هذا ما يخرج على وجه يجوز الرجوع فيه
 وإنما يمكن ربحه منه العمل المجهول له ذلك في مقابلته أولاً
 ملكه حينئذ يربح إيجاره لعدم ملكه له وإذا علم هذا
 التحقيق والذي يظهر من هذه الأبحاث أنها غير متناهية في الإقطاع
 لربحية الإقطاع على سبيل المعاوضة المحترمة بغيره والله أعلم
 فأولت الإقطاع معاوضته أكثر فيما ترك بعض شروط
 المعاوضة الحاجة الدائمة لذلك وليست بالأنسب وجود
 الحاجة الدائمة اليه عند ذلك على خلاف القاعدة الشرعية
 مع حصول الغرض بها حرام ذلك على وجه الإباحة وإيضاحاً
 يجوز على خلاف القاعدة الشرعية يحتاج إلى نقل يجوز والأصل
 عدمه والله أعلم هذا أخيراً نسأل الله العليم الخبير
 واتقوا الله تعالى أمين اللهم لا اله الا انت سبحانك انى
 كنا بختانك عموماً آمين الله اعلم
 مر عشي قيشي - قم

أولاً: نماذج النسخة (ب).

الله الموفق
 هذه فوايد ما خوزه عن شيخنا الشيخ صدر الدين ابن بابويه
 نسج الدرعا على مدهته ما نقله عن شيخه وما نقله من فوايد
 التي اذنت بها بطر المس المبره وهي فوايد جليله ففهمته
 فمن ذلك ما نقله عن شيخه الشيخ برهان الدين الفزاري
 رحمه الله قال فانه سعلق باجان الإقطاع وقد اختلفت
 الناس بصحتها ومن اختلفت بصحتها الشيخ يحيى البرزنجي
 فانه قال في الباب السابع من كتاب المنشورات والقنوق
 المماثلة له اذا اقطع السلطان جنوداً ارضاهل يجوز له
 اجازتها الخواص نعم يجوز له ان يقطعها لمنفعةها ولا يمنع
 من ذلك كونها معترضة لان ربحها لا يقطعها من ماله
 او غيره كما يجوز للمزوجه ان توجد ارض التي هي من ماله
 قبل الدخول وان كانت معترضة لان ربحها من ماله
 الفكاك ان هذا كلامه رحمه الله والذي كان والى رحمه الله
 يفتي به الظاهر ان اجازة الإقطاع والمراد ان لا يصح اجازة
 الإقطاع بمجرد الإقطاع وانما موافقها الذي رحمه الله
 العرف عند من هذه المسألة بوجه الشئ وهو ان المقطاع
 هل ملكه منفعته ارض المقطوعه فلا يقطع ارضه فان قيل
 انه ملكها فقد يقال انه يبيع اجازته وان قيل انه لم يملكها لم



القسم الثاني: النص المحقق.

[بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ]

رب تمم

قال شيخنا الإمام، العالم، العامل، الورع، الزاهد، الناسك، بقية السلف، وقدوة الخلف، وحيد عصره، برهان الدين إبراهيم ابن الشيخ الإمام العلامة تاج الدين عبدالرحمن بن سبّاح بن ضياء الفزاري الشافعي -تعمدهم الله أجمعين برحمته، وأسكنهم بحبوحه جنته:-
الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله، صلى الله عليه، وعلى آله، وأزواجه، وذريته، وسلّم، ورضي عن أصحابه أجمعين، أما بعد:
فإنه⁽³⁸⁾ اختلف الناس في [صحة إجارة الإقطاع⁽³⁹⁾] ⁽⁴⁰⁾، وممن اختار صحتها:

الشيخ محيي الدين النووي⁽⁴¹⁾ [رحمه الله تعالى]⁽⁴²⁾، فإنه قال في الباب السابع من كتاب المنثورات والفتاوى المهمات: "مسألة: إذا أقطع السلطان جندياً أرضاً، هل يجوز له إجارتها؟ الجواب: نعم، يجوز⁽⁴³⁾؛ لأنه مستحق لمنفعتيها، ولا يمنع من ذلك كونها معرضة لأن يستردها السلطان منه لموته، أو غيره؛ كما يجوز للزوجة أن تؤجر الأرض التي هي صداقها قبل الدخول، وإن كانت معرضة لأن تسترد منها بانفساخ النكاح"⁽⁴⁴⁾، هذا كلامه رحمه الله.

والذي كان والدي - رحمه الله - يفتي به بطلان إجارة الإقطاع، والمراد أنه لا يصح إجارة الإقطاع بمجرد الإقطاع، وأنا موافق لوالدي رحمه الله⁽⁴⁵⁾.

وتحقيق البحث عندي في هذه المسألة يرجع إلى شيء، وهو أن المقطع هل [يملك]⁽⁴⁶⁾ منفعة

الأرض المقطعة بالإقطاع أم لا؟

فإن قيل: إنه⁽⁴⁷⁾ ملكها فقد يقال: إنه يصح إجارته، وإن قيل إنه لم يملكها، لم⁽⁴⁸⁾ يصح إجارته

بمجرد الإقطاع، وكأنه أبيع له الانتفاع بها كالمستعير.

فنقول: لم يملكها، وإنما قلنا ذلك؛ لأنه قال الهروي⁽⁴⁹⁾ [رحمه الله]⁽⁵⁰⁾ في كتابه الغريبين:

"الإقطاع يكون تملكاً ويكون غير تملك، ومنه الحديث (لما قدم المدينة أقطع الناس الدور)⁽⁵¹⁾، معناه أنزله في دور الأنصار"⁽⁵²⁾.

وكذلك قال ابن الأثير⁽⁵³⁾ [رحمه الله]⁽⁵⁴⁾ في كتابه النهاية، قال: "وكان بعضهم يتأول إقطاع

النبي ﷺ المهاجرين الدور على معنى العارية"⁽⁵⁵⁾.

وإذا علم ذلك علم أنه لا يلزم من مجرد الإقطاع الملك، وإذا لم يلزم من مجرد الإقطاع الملك،

وكان الملك قبل الإقطاع لغير المقطع قطعاً، فاحتمل أنه زال ذلك المحقق بالإقطاع، واحتمل أنه لم

يزل، والأصل بقاؤه، وإذا كان الأصل [بقاء الملك]⁽⁵⁶⁾ المحقق، فلا يكون المقطع مالكا؛ عملاً بالأصل

السالم عن المعارض، فإنه لم يوجد سوى مجرد الإقطاع، وهو لا يستلزم زوال الملك، [ولاً]⁽⁵⁷⁾ يصلح

معارضاً للأصل المذكور، وإذا لم يكن المقطع مالكا للمنفعة؛ فلا يصح إجارته كالمستعير.

وإذا عرفت هذا التحقيق عرفت اندفاع القياس الذي ذكره الشيخ [محيي الدين رحمه

الله]⁽⁵⁸⁾؛ فإن الأرض التي هي صداق الزوجة ملكتها بالعقد، وليس ملك الصداق [عندنا متوقف]⁽⁵⁹⁾

على الدخول، وإنما الذي⁽⁶⁰⁾ يتوقف على الدخول الاستقرار، وهنا لم يملك المقطع الأرض بلا شك؛

ولهذا لو أراد بيعها منع منه.



والتردد واقع في ملك المنفعة، والأصل عدمه فليس المقطع مالكا للأرض ولا لمنفعتها، والصدّاق مملوك للزوجة بالعقد.

وقاس بعضهم إجارة الإقطاع على إجارة الموقوف عليه الوقف⁽⁶¹⁾، ولا يتم هذا القياس أيضا؛ فإن الموقوف عليه ملك منفعة الوقف، قال⁽⁶²⁾ الرافعي⁽⁶³⁾ [رحمه الله] في شرحه الكبير: "فوائد: الوقف ومنافعه للموقوف عليه، يتصرف فيها تصرف المالك في الأملاك"⁽⁶⁴⁾، جزم بذلك. وحكي قولٌ أنه ملك الرقبة أيضًا⁽⁶⁵⁾.

فإنما يكون الإقطاع مثل الوقف إذا ثبت أن المقطع ملك المنفعة، ولم يثبت ذلك بعد، ويحققه أن الوقف إذا صح لزم ولم يكن للواقف الرجوع عنه، والإقطاع إنما يخرج الإمام-أيده الله- على وجه الجواز لا على وجه اللزوم، ولهذا يرجع فيه إذا رأى ذلك.

وأیضا فإن الصحيح أن الموقوف عليه ليس له إيجار الوقف بكونه موقوفا عليه، وإنما يؤجره إذا جعل الواقف النظر له، أو أذن له فيه من له الإذن في ذلك شرعاً⁽⁶⁶⁾، فنظيره هنا أن المقطع لا يؤجر الإقطاع لمجرد كونه مقطعا، فإن أذن له الإمام [أيده الله تعالى]⁽⁶⁷⁾ في إيجاره؛ يجوز حينئذٍ.

وإذا كان الموقوف عليه ملك منفعة الوقف جزما والرقبة على قول، وليس له أن يؤجره بكونه موقوفا عليه، فالمقطع أولى أن لا يؤجر الإقطاع بكونه مقطعا، فإنه لم يملك الرقبة جزما، ولا ثبت ملكه للمنفعة، بل الأصل عدمه، والله أعلم⁽⁶⁸⁾.

والنزاع إنما هو عند عدم الإذن في الإيجار، هل يؤجر بكونه مقطعا أم لا؟.

وأعلم أن القول الصحيح أن الموقوف عليه ليس له إيجار الوقف هو تفريع على ما رجحه الرافعي من الموقوف⁽⁶⁹⁾ عليه لا يكون النظر له بمجرد كونه موقوفاً عليه.

ولو جعل الواقف النظر للموقوف عليه، أو لم يجعل الواقف النظر إلى أحد، وقلنا إنه يكون النظر للموقوف عليه؛ فأجر الموقوف عليه الوقف والحالة هذه، هل يصح إيجاره؟

فيه وجهان، نقلهما صاحب البيان في كتاب الإجارة، وجعل المشهور أنه يصح⁽⁷⁰⁾، وقال الرافعي-رحمه الله- أنه إذا قلنا الولاية "للموقوف عليه بناء على أن الملك له، ففي تمكينه من الإجارة وجهان، قال في التتمة: المذهب منهما التمكين"⁽⁷¹⁾، ذكره في الثالثة من الكلام على قول الوجيز، وإن كان الوقف عبداً منفعته إلى آخره.

وإذا علمت ذلك، فإذا قلنا إنه ليس له الإيجار مع أن النظر له وملك الرقبة [...] ⁽⁷²⁾.



فالمقطع أولى أن لا يؤجر، وإذا قلنا أنه يؤجر فلا يلزم منه أن يؤجر المقطع، بل إنه لا يؤجر أيضاً؛ لأن الموقوف عليه أجر على هذا التقدير لأن النظر له مع ملك الرقبة وملك المنفعة، وهذه العلة مفقودة في المقطع فلا يلزم أنه يؤجر، بل نقول يلزم أن لا يؤجر؛ لأن الظاهر زوال الحكم بزوال العلة⁽⁷³⁾، والله أعلم.

قلت: ووجدت في نقل المذهب ما يشهد - إن شاء الله [تعالى]-⁽⁷⁴⁾ لعدم صحة إيجار الإقطاع [أيضاً]⁽⁷⁵⁾، وذلك أنه قال الرافي في كتاب الوصية، في الباب الثاني في القسم الثاني في المسائل المعنوية: "فروع: الوصية بالمنافع [يبني]⁽⁷⁶⁾ على أصل، وهو أن هذه الوصية تملك للمنافع بعد الموت، وليست مجرد إباحة"⁽⁷⁷⁾، كما أن الوصية بالأعيان تملك لها بعد الموت، فلو مات الموصى له ورثت عنه كسائر حقوقه، وله⁽⁷⁸⁾ الإجارة، والإعارة⁽⁷⁹⁾، والوصية بها، هذا إذا أطلق الوصية بالمنفعة، أو قيدها بالتأبيد، والمراد من التأبيد: استيعاب الوصية منفعة العبد مدة حياته، وكذا الحكم [فيما]⁽⁸⁰⁾ إذا أوصى بمنفعته مدة مقدرة من شهر، أو سنة.

وحكي وجه أنها لا تنتقل إلى وارث الموصى [له]⁽⁸¹⁾ لا عند الإطلاق، ولا إذا قدر بمدة معلومة، ومات الموصى له قبل انقضائها، والمذهب المشهور الأول.

أما إذا قال أوصيت لك بمنافعه حياتك فهو إباحة وليس بتمليك؛ فليس له الإجارة، وفي الإعارة وجهان، وإذا مات الموصى له رجع الحق إلى ورثة الموصي، هذا كلام الرافي⁽⁸²⁾ [رحمه الله]⁽⁸³⁾. ووجه التمسك بهذا النقل على ما ذكرته: أن المقطع لا يعطى الإقطاع في هذه الأزمان على وجه ينتقل بموته إلى ورثته، ولهذا فإنه إذا مات شخص مقطع لا يتسلط ورثته على الإقطاع بمجرد موته، بل يسعون في أنه يقر عليهم، وتارة يجابون، وتارة لا يجابون، ويعطى لغيرهم.

ولا يقدر بمدة فهو كالموصى له [به مدة حياة الموصى له]⁽⁸⁴⁾ بل أضعف من ذلك؛ لأن الموصى له مدة حياته لا يقدر أحد على انتزاعه منه قبل موته، [وإقطاع إنما يعطى على وجه أنه قد يتنزع منه قبل موته]⁽⁸⁵⁾، فإذا كان لا يصح إجارة الموصى به والحالة هذه؛ فالإقطاع أولى بعدم الصحة.

وهذا ظهر الفرق أيضاً بينه وبين الصداق؛ فإن المرأة لو ماتت ورث عنها الصداق، والله أعلم. فإن قلت: ليس الإقطاع كالوصية؛ فإن الوصية تبرع، والإقطاع عوض. قلت: عدم الملك في مسألة الوصية لم يكن لأنها تبرع؛ بدليل المسألة المتقدمة في الوصية⁽⁸⁶⁾، فإنها تملك مع أنها تبرع، وإنما عدم الملك فيها لكونه خصها بحياة الموصى له؛ فامتنع فيها الميراث،



والإقطاع إنما يخرج الإمام [أيده الله تعالى]⁽⁸⁷⁾ على هذا الوجه، أو دونه، وهو تخصيصه ببعض حياة المقطع له.

ثم نقول: [ولا]⁽⁸⁸⁾ يصح أن يجعل الإقطاع المتنازع فيه تعويضا يبيح الإجارة؛ وذلك لأنه لو كان تعويضا لم يخل: إما⁽⁸⁹⁾ أن يكون بطريق الإجارة، أو بطريق الجعالة، أو بطريق ثالث⁽⁹⁰⁾، والطريق الثالث الأصل عدمه.

وإما بطريق الإجارة: فلا يمكن ذلك؛ لأنه إما أن يجعل ذلك أجرة حالة، أو مؤجله. لا سبيل إلى الأول، فإنه كان يلزم أن يملكه المقطع بنفس عقد الإقطاع؛ لأن المؤجر يملك الأجرة الحالة بنفس عقد الإجارة، ولو ملكه بنفس العقد لم يجز الرجوع [فيه]⁽⁹¹⁾؛ لأن الرجوع في ذلك متعذر. وأيضا الإجارة لها شروط لم توجد في الإقطاع.

ولا سبيل إلى الثاني، وهو أن يكون ذلك أجرة مؤجلة؛ لأنها إما أن تكون مؤجلة بأجل معلوم، أو مجهول، والقسمان باطلان، أما الأول فلأنه لم يوجد أجل معلوم، وأما الثاني [فلا]⁽⁹²⁾ يصح، فلا يستفيد به جواز إجارته.

وإما بطريق الجعالة فلا يمكن ذلك؛ لوجهين، أحدهما أنه لا يخلو إما أن يكون الجعل هو نفس رقية الأرض المقطعة، أو منفعتها، أو هما. لا سبيل إلى الأول؛ فإنه لا يخرج الإمام [أيده الله تعالى]⁽⁹³⁾ ذلك على وجه تمليك نفس رقية الأرض أصلا.

ولا سبيل إلى الثاني، وهو أن يكون الجعل نفس منفعة الأرض المقطعة؛ وذلك لأنه لا يخلو إما أن يكون الجعل⁽⁹⁴⁾ منفعتها دائما، أو غير دائم، لا سبيل إلى الأول؛ فإن الإمام [أيده الله تعالى]⁽⁹⁵⁾ لا يقطعه على أن تكون منفعتها دائما للمقطع له، ولهذا يرجع إذا رأى ذلك.

ولا سبيل إلى الثاني؛ فإنه إما [أن]⁽⁹⁶⁾ يعين الانتفاع مدة أو لا يعين، وهما باطلان؛ [أما الأول]⁽⁹⁷⁾ فلأنه لا يقع في الإقطاع تعيين مدة [انتفاعه]⁽⁹⁸⁾ بها.

وأما الثاني فلأنه لا يصح؛ فإن الجعل شرطه أن يكون معلوما كالأجرة، نص عليه الرافعي [رحمه الله]⁽⁹⁹⁾ في شرحه الكبير⁽¹⁰⁰⁾، ولا يكاد يوجد في عقد الإقطاع شروط الجعالة في الصيغة، وغيرها.

وإذا لم يصح الأول ولا الثاني لم يصح الثالث وهو أن يكون الجعل نفس رقية الأرض مع منفعتها، والله أعلم.



والوجه الثاني أنه لا يخلو: إما أن يكون جعل له ذلك في مقابلة جهاده – مثلا - جميع عمره، أو في مقابلة جهاده في بعض عمره⁽¹⁰¹⁾، أو غير ذلك.

[الثالث]⁽¹⁰²⁾ الأصل عدمه.

ولا سبيل إلى الأول؛ لأنه كان يلزم [أن]⁽¹⁰³⁾ لا يملك ذلك حتى يجاهد جميع عمره؛ لأنه يتوقف استحقاق الجعل في الجعالة على تمام العمل، نص عليه الرافعي [رحمه الله]⁽¹⁰⁴⁾ في شرحه الكبير⁽¹⁰⁵⁾، وحينئذ فيتعذر عليه إيجاره، أما قبل موته فلعدم ملكه له، وأما بعد موته فلموته. ولا سبيل إلى الثاني؛ لأنه لا يخلو: إما أن يكون ذلك البعض معينًا، أو غير معين، لا سبيل إلى الأول؛ لأنه لا [يقطع]⁽¹⁰⁶⁾ في الإقطاع المذكور⁽¹⁰⁷⁾ تعيين، ولو وقع تعيين، وعمله؛ ملك الجعل، ولم يجز الرجوع فيه، وقبل عمله لا يملك الجعل فلا يصح إيجاره له.

ولا سبيل إلى الثاني لأنه لا يخلو: إما أن يكون وجد منه العمل المجعول له ذلك في مقابلته أو لا، فإن وجد مع صحة ذلك فقد ملك الجعل بتمام العمل، والجعل المملوك بتمام العمل لا يجوز الرجوع فيه، وهذا إنما يخرج على وجه يجوز الرجوع فيه. وإن لم يكن وجد منه العمل المجعول له ذلك في مقابلته، فلا يملكه، وحينئذ فليس له إيجاره لعدم ملكه له.

وإذا علم هذا التحقيق، فالذي يظهر أن هذه الأرض كأنها أعييرت لهذا الجندي ليرغب في الجهاد، لا على سبيل المعاوضة المعتبرة شرعا، والله أعلم. فإن قلت: الإقطاع معاوضة اغتفر فيها ترك بعض شروط المعاوضة للحاجة الداعية إلى ذلك. قلت: لا نسلم وجود الحاجة الداعية إلى عقد ذلك على خلاف القاعدة الشرعية مع حصول الغرض بإخراج ذلك على وجه الإباحة. وأيضا فما يجوز على خلاف القاعدة الشرعية يحتاج إلى نقل [بجوازه]⁽¹⁰⁸⁾ والأصل عدمه، والله أعلم.

[هذا آخر ما تيسر إملاؤه، والحمد لله رب العالمين.

وافق الفراغ من نقلها يوم الأحد لست ليال إن بقيت من شعبان سنة تسع وعشرين وسبع

المائة]⁽¹⁰⁹⁾ (110)



الخاتمة:

لقد توصلت إلى بعض النتائج والتوصيات، وهي كالآتي:

النتائج:

توصل الباحث إلى الآتي:

- مكانة الإمام ابن الفركاح في المذهب الشافعي، وجلالة قدره، وإجلاله للعلماء والفقهاء.
- صحة نسبة المخطوط لبرهان الدين ابن الفركاح، والله الحمد.
- أن هذا المخطوط لم يحقق ولم يخرج من قبل، وقد وفقني الله لإخراجه.
- أن هناك من وافق ابن الفركاح ووالده فيما ذهب إليه من تحريم إجارة الإقطاع.
- أنه لا يوجد إجماع في جواز إجارة الإقطاع، خاصة إقطاع الانتفاع.
- أن ابن الفركاح اعتمد كثيراً على دليل السبر والتقسيم.
- أن ثمة كثيراً من كتب ابن الفركاح لم تحقق فيما ظهر لي بعد البحث والاطلاع.

التوصيات:

- 1- العناية بتحقيق المخطوطات خاصة مخطوطات الأئمة والفقهاء الكبار.
- 2- الحرص على تحقيق ما لم يحقق من كتب ابن الفركاح بشكل خاص، وإخراجها؛ لينتفع الناس وطلاب العلم بعلم هذا الإمام الجليل.

الهوامش والإحالات:

- (1) مفركح من الفَرْكحة، والفَرْكحة: تباعد ما بين الأليتين، والفَرْكاحُ: الرجل الذي ارتفع مَدْرَوا اسْتَه وخرج دبره، وهو المُفْرَكْحُ؛ وأنشد الفراء: جاءت به مُفْرَكْحًا فَرْكَا حَا. ينظر: الأزهرى، تهذيب اللغة: 5/ 200. ابن منظور، لسان العرب: 2/ 543. الزبيدي، تاج العروس: 7/ 16.
- (2) ينظر: الذهبي، معجم الشيوخ الكبير: 1/ 138. صلاح الدين، فوات الوفيات: 1/ 32. السبكي، طبقات الشافعية الكبرى: 9/ 312. ابن قاضي شهبه، طبقات الشافعية: 2/ 240.
- (3) ينظر: الذهبي، معجم الشيوخ الكبير: 1/ 27. ابن كثير، طبقات الشافعيين: 954.
- (4) ينظر: صلاح الدين، فوات الوفيات: 1/ 81، 82. الصفدي، الوافي بالوفيات: 7/ 22.
- (5) ينظر: الصفدي، الوافي بالوفيات: 9/ 44. ابن تغري بردي، المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي: 2/ 383.
- (6) ينظر: الذهبي، المعجم المختص بالمحدثين: 97. الذهبي، معجم الشيوخ الكبير: 1/ 139. ابن حجر، الدرر الكامنة: 5/ 66.
- (7) ينظر: ابن قاضي شهبه، طبقات الشافعية: 3/ 85. الداوودي، طبقات المفسرين: 1/ 112.



- (8) ينظر: طبقات الشافعية الكبرى للسبكي: 9/ 188. ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية (3/ 62):
(9) ينظر: ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية: 3/ 110. ابن حجر، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة: 5/ 144.
(10) الذهبي، المعجم المختص بالمحدثين: 55.
(11) الحجاوي، أعيان العصر وأعيان النصر: 1/ 86.
(12) السبكي، طبقات الشافعية الكبرى: 9/ 312.
(13) ابن كثير، البداية والنهاية: 18/ 316.
(14) نفسه: 18/ 317.
(15) ابن حجر، الدرر الكامنة: 1/ 36، 37.
(16) ابن كثير، البداية والنهاية: 18/ 317.
(17) ينظر: ابن كثير، البداية والنهاية: 18/ 316. ابن حجر، الدرر الكامنة: 1/ 37.
(18) ذكره غير واحد ممن ترجم لابن الفركاح، منهم: ابن كثير، البداية والنهاية: 18/ 317. ابن قاضي شهبة، طبقات
الشافعية: 2/ 240. والتنبيه هو كتاب لأبي إسحاق الشيرازي.
(19) ابن كثير، البداية والنهاية: 18/ 317.
(20) ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية: 2/ 240.
(21) ذكره غير واحد ممن ترجم لابن الفركاح، منهم: ابن كثير، البداية والنهاية: 18/ 317. ابن قاضي شهبة، طبقات
الشافعية: 2/ 240.
(22) ذكره: ابن حجر، الدرر الكامنة: 1/ 36، وقد حُقق في رسالتي ماجستير في جامعة غزة، للباحثين: بكر أبو
صوصين، وبلال وليد حمدي.
(23) ذكره: حاجي خليفة، كشف الظنون: 2/ 1847. الزركلي، الأعلام: 1/ 45، وقد طبع محققاً في رسالة ماجستير في
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، دراسة وتحقيق: محمد بن متعب الدَّهَّام، دار الفتح.
(24) ذكره: الزركلي، الأعلام: 1/ 45. الباباني، هدية العارفين: 1/ 14، وهو لا يزال مخطوطاً حسب ما ظهر لي بعد
البحث والاطلاع، ولهذا المخطوط صورة في مكتبة محمد بن تركي التركي، وإلا فالنسخة الأصل في المكتبة الوطنية
بباريس.
(25) ذكره: الزركلي، الأعلام: 1/ 45، وهو لا يزال مخطوطاً حسب ما ظهر لي بعد البحث والاطلاع، وأصل المخطوط
موجود في دمشق، مكتبة الأسد (3961).
(26) ذكره: الزركلي، الأعلام: 1/ 45. وهو لا يزال مخطوطاً حسب ما ظهر لي بعد البحث والاطلاع، وأصل المخطوط
موجود في، دمشق، مكتبة الأسد، الظاهرية، مجاميع العمرية 115.
(27) ذكره: حاجي خليفة، كشف الظنون: 1/ 687. الباباني، هدية العارفين: 1/ 14.



- (28) ذكره: حاجي خليفة، كشف الظنون: 1/ 837. الباباني، هدية العارفين: 1/ 14. وهو مطبوع مع مسألة وجوب تخميس الغنيمة وقسمة باقمها للنووي في مجلد واحد، بتحقيق ناصر بن سعود السلامة، دار الفلاح، ودار أطلس.
- (29) ينظر: حاجي خليفة، كشف الظنون: 1/ 837. الباباني، هدية العارفين: 1/ 14.
- (30) ينظر: نفسه، الصفحات نفسها.
- (31) ذكره: الباباني، هدية العارفين: 1/ 14.
- (32) ذكره: حاجي خليفة، كشف الظنون: 2/ 1219. الباباني، هدية العارفين: 1/ 14.
- (33) ذكره: حاجي خليفة، كشف الظنون: 2/ 1276. الباباني، هدية العارفين: 1/ 14.
- (34) ذكره: حاجي خليفة، كشف الظنون: 2/ 1251.
- (35) ذكره: حاجي خليفة، كشف الظنون: 1/ 152. الباباني، هدية العارفين: 1/ 14.
- (36) ينظر: الذهبي، معجم الشيوخ الكبير: 1/ 139. السبكي، طبقات الشافعية الكبرى: 9/ 313. ابن كثير، البداية والنهاية: 18/ 317. ابن حجر، الدرر الكامنة: 1/ 38.
- (37) ينظر: ابن حجر، الفتاوى الفقهية الكبرى: 3/ 189.
- (38) هذه المقدمة ليست في (ب)، بينما جاء في (ب): "الله الموفق. هذه فوائد مأخوذة عن شيخنا الشيخ صدر الدين ابن الخابوري فسح الله تعالى في مدته مما نقله عن مشايخه ومما نقل من فتاويه التي أفتى بها بطرابلس المحروسة، وهي فوائد جلييلة نفيسة. فمن ذلك ما نقله عن شيخه الشيخ برهان الدين الفزاري رحمه الله، قال: فائدة تتعلق بإجارة الإقطاع، وقد"، ثم اتفقت النسختان ابتداء من قوله: "اختلف الناس...".
- (39) الإقطاع لغة: مأخوذ من القطع، ومادة قَطَعَ كما يقول ابن فارس، مقاييس اللغة: 5/ 101، مادة قطع "القاف والطاء والعين أصل صحيح واحد، يدل على صرم وإبانة شيء من شيء". ويقول ابن منظور، لسان العرب: 8/ 289، مادة (قطع): "والقطعة من الشيء: الطائفة منه. واقتطع طائفة من الشيء: أخذها. والقطيعة: ما اقتطعته منه. وأقطعني إياها: أذن لي في اقتطاعها. واستقطعه إياها: سأله أن يقطعه إياها. وأقطعته قطيعة: أي طائفة من أرض الخراج". أما الإقطاع اصطلاحاً: فيقول ابن عرفة، المختصر الفقهي: 8/ 395: "تمليك الإمام جزءاً من الأرض". وعرفه جلال الدين السيوطي، معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم: 161 بقوله: "أن يعطي السلطان أرضاً لرجل فيصير له رقيبتها، ويؤدي عشرها، ويكون لورثته بعده".
- (40) في (ب): [صححتها].
- (41) هو الإمام محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، الفقيه، الحافظ، الزاهد، أحد شيوخ الإسلام، ولد في المحرم سنة 631هـ بنوى، وكان مشتغلاً بالعلم والتعليم والعمل بما علم، حتى أنه لا يأكل في اليوم إلا أكلة واحدة، وقد ولي دار الحديث الأشرافية بعد موت أبي شامة سنة خمس وستين إلى أن توفي، ومن تصانيفه الروضة والمنهاج وشرح المهذب وصل فيه إلى أثناء الربا، وقد كتب الله لمؤلفاته القبول كما هو معلوم، ومنها: كتاب روضة الطالبين، والمنهاج، وشرح المهذب وقد وصل فيه إلى أثناء الربا، والأربعون النووية الذي لا يكاد يخلو بيت منه. توفي: ببلدة نوى

في رجب سنة 676هـ. ينظر: تحفة الطالبين في ترجمة الإمام محيي الدين (من 37 إلى آخر الكتاب)، السبكي، طبقات الشافعية الكبرى: 8/ 395.

(42) ليست في (ب).

(43) هذا القول الأول في المسألة، وقد قال به جماهير أهل العلم، حيث ذهب متأخرو الحنفية إلى جواز إجارة الإقطاع تخريجاً على ما ذهب إليه متقدموهم من جواز إجارة المستأجر، وإجارة العبد الذي صولج على خدمته مدة معلومة، وإجارة الموقوف عليه الغلة، وإجارة العبد المأذون، وإن لم يملكوا الرقبة للملك المنفعة. أما المالكية فلم أجد لهم نصاً في إجارة الإقطاع، ولعله يخج على قولهم بجواز إجارة المستأجر؛ فيقال بأنه يجوز إجارة الإقطاع كذلك.

كما ذهب الشافعية إلى جواز إجارة الإقطاع، ولكن حدده المحققون من متأخري الشافعية بسنة واحدة، ومنعوا أن يؤجر أكثر من سنة. وذهب الحنابلة كذلك إلى جواز إجارة الإقطاع. ينظر: ابن الشحنة، لسان الحكام: 362. ابن نجيم، البحر الرائق شرح كنز الدقائق: 5/ 128. الدميري، تحبير المختصر: 4/ 557. الصاوي، حاشية الصاوي على الشرح الصغير: 2/ 271. ابن حجر، تحفة المحتاج في شرح المنهاج: 6/ 173. الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج: 5/ 306. ابن مفلح، المبدع في شرح المقنع: 4/ 424. الحجاوي، الإقناع: 2/ 296. وقد نفى أبو العباس ابن تيمية وقوع الخلاف في المسألة، وذكر بأن القول بالتحريم قول مبتدع في عصره، فقال: في مجموع الفتاوى: 28/ 85، "وما علمت أحدًا من علماء المسلمين - لا أهل المذاهب الأربعة ولا غيرهم - قال: إن إجارة الإقطاع لا تجوز، وما زال المسلمون يؤجرون الأرض المقطعة من زمن الصحابة إلى زمننا هذا، لكن بعض أهل زماننا ابتدعوا هذا القول". وقد رد: ابن رجب، الاستخراج لأحكام الخراج: 153، قول ابن تيمية، وذكر بأن الإقطاعات التي كانت في زمن السلف ومن بعدهم إلى عصر ابن تيمية لم تكن كالإقطاعات عند المتأخرين؛ حيث إن الإقطاعات التي كانت قبل ابن تيمية كانت إقطاعات تملك، وأما في عصر ابن تيمية فكانت الإقطاعات إقطاعات استغلال، وكأنه يشير إلى أن الاتفاق لو حصل فإنما هو على إقطاع التملك، لا إقطاع الاستغلال. وقد استدل أصحاب هذا القول بأدلة منها:

1- أنه لا زال المسلمون يؤجرون إقطاعاتهم قرناً بعد قرن، من زمن الصحابة إلى زمن ابن الفركاح، ولم يقل أحد ببطلانها، فأشبهه الإجماع السكوتي.

2- قياس الأولى، وذلك أنه إذا جاز للموقوف عليه أن يؤجر الوقف - وإن أمكن أن يموت فتنفسخ الإجارة بموته - فلأن يجوز للمقطع أن يؤجر الإقطاع وإن انفسخت الإجارة بموته أولى.

3- أن المعير لو أذن في الإجارة جازت الإجارة، وولي الأمر يأذن للمقطع في الإجارة، فإنه إنما أقطعهم لينتفعوا بها، إما بالمزارعة، وإما بالإجارة، ومن منع الانتفاع بها بالإجارة والمزارعة فقد أفسد على المسلمين دينهم وديناهم، وألزم الجند والأمراء أن يكونوا هم الفلاحين، وفي ذلك من الفساد ما فيه.

4- أن الإقطاع قد يكون دوراً وحوانيت، لا ينتفع بها المقطع إلا بالإجارة، فإذا لم تصح إجارة الإقطاع تعطلت منافع ذلك بالكلية.

ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 28/ 85. ابن قيم الجوزية، الطرق الحكمية: 212.



- (44) ما بين علامتي التنصيص مأخوذ بنصه من: النووي، فتاوى النووي: 152.
- (45) هذا هو القول الثاني في المسألة، وهو عدم جواز إجارة الإقطاع، وقد وافق الفركاخ وابنه جماعة من الشاميين كما ذكر الدّميري، النجم الوهاج في شرح المنهاج: 5/ 331، كما أن كلام القاضي أبي يعلى الحنبلي يشعر بالمنع من إجارة الإقطاع كما أشار إليه ابن رجب، القواعد: 198، حيث قال: "وكلام القاضي قد يشعر بالمنع؛ لأنه جعل مناط صحة الإجارة للمنافع لزوم العقد؛ وهذا منتف في الإقطاع".
- (46) في (ب): [يملك].
- (47) نهاية الورقة الأولى من (أ).
- (48) نهاية الورقة الأولى من (ب).
- (49) هو أبو عبيد أحمد بن محمد بن محمد بن عبد الرحمن الهروي، الشافعي، اللغوي، أخذ علم اللسان عن الأزهرى وغيره، وقد ذكره أبو عمرو بن الصلاح في (طبقات الشافعية)، له من المؤلفات: كتاب (الغريبين)، وكتاب (ؤلاة هراة). توفي: سنة 401هـ.
- ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 17/ 146. السيوطي، بغية الوعاة: 1/ 371.
- (50) ليست في (ب).
- (51) هذا الحديث رواه: الطبراني، الأوسط: 5/ 163، حديث رقم (4949)، وقد رواه بسنده عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: لما قدم النبي ﷺ المدينة أقطع الدور، وأقطع ابن مسعود فيمن أقطع، فقال له أصحابه: يا رسول الله، نَكَيْتُ عَنَا، قال: (فلم بعثني الله إذا؟ إن الله لا يُقَدِّسُ أمة لا يعطون الضعيف منهم حقه).
- وقد رواه كذلك البيهقي أيضاً بلفظ قريب في معرفة السنن والآثار، كتاب إحياء الموات، باب إقطاع الموات وإحياءه: 11/9، حديث رقم (12185). قال أبو الحسن الهيثمي في مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (4/ 197): "رواه الطبراني في الكبير والأوسط، ورجاله ثقات"، وقال: ابن حجر، عن إسناد الطبراني: "قوي"، ابن حجر، التلخيص الحبير: 3/ 151.
- (52) الهروي، الغريبين في القرآن والحديث: 5/ 1562.
- (53) هو المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكَرِيم الشيبانيّ الجزري، أبو السعادات، مجد الدين، المحدث اللغوي، الأصولي، ولد عام 544هـ، عرض له مرض كف يديه ورجليه، فمنعه من الكتابة، ولازمه إلى أن توفي، وقيل: إن تصانيفه كلها ألّفها في زمن مرضه، إملاء على طلبته، ومن مؤلفاته: جامع الأصول في أحاديث الرسول، وغريب الحديث، وغير ذلك. توفي: بالموصل سنة 606هـ.
- ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان: 4/ 142. الذهبي، سير أعلام النبلاء: 21/ 488.
- (54) ليست في (ب).
- (55) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر: 4/ 82.
- (56) في (ب): [بقاء ذلك الملك].
- (57) في (ب): [فلا].



- (58) في (ب): [النوي].
- (59) في (ب): [متوقفاً عندنا].
- (60) نهاية الورقة الثانية من (أ).
- (61) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى: 85/28.
- (62) نهاية الورقة الثانية من (ب).
- (63) هو أبو القاسم عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم بن الفضل بن الحسن الرافعي، شيخ الشافعية، وعالم العجم والعرب، وإمام الدين كما ذكر الذهبي، مولده: 557هـ، قال ابن الصلاح أظن اني لم أر في بلاد العجم مثله، من مؤلفاته: (العزیز شرح الوجيز) و(الشرح الصغير)، و(شرح مسند الشافعي). توفي: سنة 623هـ. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: 252/22. صلاح الدين، فوات الوفيات: 376/2.
- (64) الرافعي، العزیز شرح الوجيز: 285/6.
- (65) ينظر: الجويني، نهاية المطلب في دراية المذهب: 341/8. الروياني، بحر المذهب: 4/6. ابن قاضي شهبة، بداية المحتاج في شرح المنهاج: 468/2.
- (66) ينظر: الأسنوي، المهمات في شرح الروضة والرافعي: 180/6. ابن قاضي شهبة، بداية المحتاج في شرح المنهاج: 468.
- (67) ليست في (ب).
- (68) نهاية الورقة الثالثة من (أ).
- (69) هكذا جاءت في (أ)، ولعل الصواب: (من أنّ الموقوف): ليستقيم الكلام
- (70) ينظر: العمراني، البيان في مذهب الإمام الشافعي: 374/7.
- (71) الرافعي، العزیز شرح الوجيز: 294/6.
- (72) يوجد طمس يسير لكلمتين أو ثلاث كلمات.
- (73) ليست في (ب).
- (74) ليست في (ب).
- (75) ليست في (ب).
- (76) في (ب): [تبنى].
- (77) الرافعي، العزیز شرح الوجيز: 294/6.
- (78) نهاية الورقة الثالثة من (ب).
- (79) نهاية الورقة الرابعة من (أ).
- (80) زيادة من (ب).
- (81) ليست في (ب).



(82) ينظر: الرافي، العزيز شرح الوجيز: 7 / 110.

(83) ليست في (ب).

(84) زيادة من (ب).

(85) زيادة من (ب).

(86) نهاية الورقة الرابعة من (ب).

(87) ليست في (ب).

(88) في (ب): [لا].

(89) نهاية الورقة الخامسة من (أ).

(90) هذا الدليل وما بعده من الأدلة يسعى بدليل السبر والتقسيم، والسبر والتقسيم كلقب يطلق عند الأصوليين على معنيين، أحدهما - وهو المراد هنا - أنه يطلق على طريقة من طرق الاستدلال العامة، وعلى هذا فقد بينه: ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام: 5 / 106. بقوله: "رابعها - أي الأدلة - أقسام تبطل كلها إلا واحدًا فيصح ذلك الواحد، مثل أن يكون هذا الشيء إما حرامًا فله حكم كذا، وإما فرضًا فله حكم كذا، وإما مباحًا فله حكم كذا، فليس فرضًا، ولا حرامًا؛ فهو مباح له حكم كذا، أو يكون قوله يقتضي أقسامًا كلها فاسد؛ فهو قول فاسد"، وهذا التعريف لابن حزم ينطبق على دليل ابن الفركاح هذا وما بعده كذلك من أدلة السبر والتقسيم المذكورة بعد. وتعريف ابن حزم هذا من أشمل التعريفات لدليل السبر والتقسيم. ينظر: القحطاني، السبر والتقسيم وأثره في التقعيد الأصولية: 89.

(91) زيادة من (ب).

(92) في (ب): [فلأنه لا].

(93) ليست في (ب).

(94) نهاية الورقة الخامسة من (ب).

(95) ليست في (ب).

(96) زيادة من (ب).

(97) زيادة من (ب).

(98) في (ب): [لانتفاعه].

(99) ليست في (ب).

(100) ينظر: الرافي، العزيز شرح الوجيز: 6 / 199.

(101) نهاية الورقة السادسة من (أ).

(102) في (ب): [والثالث].

(103) في (ب): [منه أنه].

(104) ليست في (ب).



(105) ينظر: الرافي، العزيز شرح الوجيز: 202/6.

(106) في (ب): [يقع]، وهي الأصح.

(107) نهاية الورقة السادسة من (ب).

(108) في (ب): [لجوازه].

(109) ليست في (ب).

(110) نهاية الورقة السابعة والأخيرة من (أ)، بينما جاء في نهاية الورقة السابعة من (ب): [هذا كلام شيخ الإسلام الشيخ برهان الدين أبي إسحاق إبراهيم بن الشيخ تاج الدين الفزاري رحمه الله، قال شيخنا الشيخ صدر الدين أيدته الله: قابلت هذه المسألة على خط شيخي مصنفها المذكور رحمه الله فصحت ولله الحمد والمنة].

المراجع:

- القرآن الكريم.

- (1) ابن الأثير، المبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر الزاوي، و محمود الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت، 1979م.
- (2) الأزهرى، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 2001م.
- (3) الباباني، إسماعيل بن محمد، هدية العارفين، كالة المعارف، إسطنبول، 1951م.
- (4) البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي، معرفة السنن والآثار، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعي، جامعة الدراسات الإسلامية، كراتشي، دار قتيبة، دمشق - بيروت، دار الوعي، حلب - دمشق، دار الوفاء، المنصورة، القاهرة، 1991م.
- (5) ابن تغري بردي، يوسف بن تغري بردي بن عبد الله، المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي، تحقيق: محمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1984م.
- (6) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، 1996م.
- (7) الجويني، عبد الملك بن عبد الله، نهاية المطلب في دراية المذهب، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، دار المنهاج، جدة، 2007م.
- (8) حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، مكتبة المثني، دار الكتب العلمية، بيروت، 1941م.
- (9) الحجاوي، موسى بن أحمد، الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: عبد اللطيف محمد موسى السبكي، دار المعرفة، بيروت، د.ت.



- (10) ابن حجر، أحمد بن علي، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، دار الكتب العلمية، بيروت، 1989م.
- (11) ابن حجر، أحمد بن علي، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، تحقيق: محمد عبد المعيد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد، 1972م.
- (12) ابن حجر، أحمد بن علي، الفتاوى الفقهية الكبرى، جمعها تلميذه: عبد القادر بن أحمد بن علي الفاكهي، المكتبة الإسلامية، د.ت.
- (13) ابن حجر، أحمد بن محمد، تحفة المحتاج في شرح المنهاج، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، 1983م.
- (14) ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، الإحكام في أصول الأحكام، دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1983م.
- (15) ابن خلكان، أحمد بن محمد، وفيات الأعيان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1971م.
- (16) الداوودي، محمد بن علي بن أحمد، طبقات المفسرين، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.
- (17) الدميري، بهرام بن عبد الله، تحبير المختصر، تحقيق: أحمد بن عبد الكريم نجيب، وحافظ بن عبد الرحمن خير، مركز نجيبويه للمخطوطات وخدمة التراث، دبلن، 2013م.
- (18) الدميري، محمد بن موسى، النجم الوهاج في شرح المنهاج، تحقيق: لجنة علمية بدار المنهاج، دار المنهاج، جدة، 2004م.
- (19) الذهبي، محمد بن أحمد، المعجم المختص بالمحدثين، تحقيق: محمد الحبيب الهيلة، مكتبة الصديق، الطائف، 1988م.
- (20) الذهبي، محمد بن أحمد، معجم الشيوخ الكبير، تحقيق: محمد الحبيب الهيلة، مكتبة الصديق، الطائف، 1988م.
- (21) الذهبي، محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، تحقيق: مجموعة من المحققين بإشراف شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985م.
- (22) الرافعي، عبد الكريم بن محمد، العزيز شرح الوجيز، تحقيق: علي محمد عوض، وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997م.
- (23) ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد، الاستخراج لأحكام الخراج، دار الكتب العلمية، بيروت، 1985م.
- (24) ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد، القواعد لابن رجب، مكتبة الخانجي، مصر، د.ت.
- (25) الرملي، أحمد بن حمزة، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار الفكر، بيروت، 1984م.
- (26) الروياني، عبد الواحد بن إسماعيل، بحر المذهب، تحقيق: طارق فتحي السيد، دار الكتب العلمية، بيروت، 2009م.
- (27) الربيدي، محمد بن محمد الحسيني، تاج العروس، تحقيق: مجموعة من المحققين، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، الكويت، 1965م.



- 28) الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد، الأعلام، دار العلم للملايين، 2002م.
- 29) السبكي، عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي، وعبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1413هـ.
- 30) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، بغية الوعاة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، د.ت.
- 31) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، تحقيق: محمد إبراهيم عبادة، مكتبة الآداب، القاهرة، 2004م.
- 32) ابن الشَّحْنَةَ، أحمد بن محمد، لسان الحكام، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1973م.
- 33) الصاوي، أحمد بن محمد، حاشية الصاوي على الشرح الصغير، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1952م.
- 34) الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك، أعيان العصر وأعوان النصر، تحقيق: علي أبو زيد، وآخرين، دار الفكر، بيروت، دمشق، 1998م.
- 35) الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرنؤوط، وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، 2000م.
- 36) صلاح الدين، محمد بن شاعر بن أحمد، فوات الوفيات، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1974م.
- 37) الطبراني، سليمان بن أحمد بن أيوب، المعجم الأوسط، تحقيق: طارق بن عوض الله بن محمد، وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، دار الحرمين، القاهرة، 1995م.
- 38) ابن عرفة، محمد بن محمد، المختصر الفقهي، تحقيق: حافظ عبد الرحمن محمد خير، مؤسسة خلف أحمد الخبتور للأعمال الخيرية، دبي، 2014م.
- 39) العمراني، يحيى بن سالم، البيان في مذهب الإمام الشافعي، تحقيق: قاسم محمد النوري، دار المنهاج، جدة، 2000م.
- 40) ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا، مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، بيروت، 1979م.
- 41) ابن الفركاح، برهان الدين، المنائح لطالب الصيد والذبائح، تحقيق: محمد بن متعب الدهام، دار الفتح، عمّان، 2020م.
- 42) ابن قاضي شهبه، أبو بكر بن أحمد، طبقات الشافعية، تحقيق: الحافظ عبد العليم خان، عالم الكتب، بيروت، 1407هـ.
- 43) ابن قاضي شهبه، محمد بن أبي بكر الأسدي، بداية المحتاج في شرح المنهاج، دار المنهاج، جدة، 2011م.



- 44) القحطاني، سعيد بن متعب، السير والتقسيم وأثره في التقعيد الأصولي، أطروحة دكتوراه، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المدينة المنورة، 1425-1426هـ.
- 45) ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر بن أيوب، الطرق الحكمية، مكتبة دار البيان، القاهرة، د.ت.
- 46) ابن كثير، إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر، القاهرة، 1997م.
- 47) ابن كثير، إسماعيل بن عمر، طبقات الشافعيين، تحقيق: أحمد عمر هاشم، ومحمد زينهم محمد عزب، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1993م.
- 48) ابن مفلح، إبراهيم بن محمد، المبدع في شرح المقنع، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997م.
- 49) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1414هـ.
- 50) ابن نجيم، أحمد بن محمد، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، وفي آخره: تكملة البحر الرائق لمحمد بن حسين بن علي الطوري، وبالحاشية: منحة الخالق لابن عابدين، دار الكتاب الإسلامي، بيروت، د.ت.
- 51) النووي، يحيى بن شرف، فتاوى الإمام النووي: المسماة المسائل المنثورة، تحقيق: محمد الحجار، دار البشائر الإسلامية، بيروت، 1996م.
- 52) الهروي، أحمد بن محمد، الغريبين في القرآن والحديث، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، مكتبة نزار مصطفى الباز، السعودية، 1999م.
- 53) الهيثمي، علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، 1994م.

Arabic References

- **al-Qur'ān al-Karī, (in Arabic).**
- 1) Ibn al-Athīr, al-Mubārak ibn Muḥammad, al-nihāyah fī Gharīb al-ḥadīth & al-athar, Ed. Ṭāhir alzāwā, wa Maḥmūd al-Ṭanāḥī, al-Maktabah al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 1979, (in Arabic).
 - 2) al-Azharī, Muḥammad ibn Aḥmad, Tahdhīb al-lughah, Ed. Muḥammad ‘Awaḍ Mur‘ib, Dār Ihyā’ al-Turāth al-‘Arabī, Bayrūt, 2001, (in Arabic).
 - 3) Bābānī, Ismā‘īl ibn Muḥammad, Hadīyah al-‘arīfīn, Wakālat al-Ma‘arīf, Iṣṭanbūl, 1951, (in Arabic).
 - 4) al-Bayhaqī, Aḥmad ibn al-Ḥusayn ibn ‘Alī, ma‘rifat al-sunan & al-āthār, Ed. ‘Abd al-Mu‘ṭī Amīn Qal‘ajī, Jāmi‘at al-Dirāsāt al-Islāmīyah, Karātshī, Dār Qutaybah, Dimashq-byrwt, Dār al-Wa‘y, Ḥalab-Dimashq, Dār al-Wafā’, al-Manṣūrah, al-Qāhirah, 1991, (in Arabic).



- 5) Ibn Tghry Bardī, Yūsuf ibn tghry Bardī ibn ‘Abd Allāh, al-Manhal al-Šāfi wālmstwfá ba‘ da al-Wāfi, Ed. Muḥammad Muḥammad Amīn, al-Hay‘ah al-Miṣriyah al-‘Āmmah lil-Kitāb, al-Qāhirah, 1984, (in Arabic).
- 6) Ibn Taymiyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm ibn ‘Abd al-Salām, Majmū‘ al-Fatāwá, Ed. ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad ibn Qāsim, Majma‘ al-Malik Fahd li-Ṭibā‘at al-Muṣḥaf al-Sharīf, al-Madīnah al-Nabawīyah, 1996, (in Arabic).
- 7) al-Juwaynī, ‘Abd al-Malik ibn ‘Abd Allāh, nihāyat al-Muṭṭalib fi dirāyat al-madhhab, Ed. ‘Abd al-‘Azīm Maḥmūd alddyb, Dār al-Minhāj, Jiddah, 2007, (in Arabic).
- 8) Ḥājī Khalīfah, Muṣṭafá ibn ‘Abd Allāh, Kashf al-zunūn ‘an asāmī al-Kutub & al-Funūn, Maktabat al-Muthanná, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bayrūt, 1941, (in Arabic).
- 9) al-Ḥijjāwī, Mūsá ibn Aḥmad, al-Iqná‘ fi fiqh al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal, Ed. ‘Abd al-Laṭīf Muḥammad Mūsá al-Subkī, Dār al-Ma‘rifah, Bayrūt, N. D, (in Arabic).
- 10) Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn ‘Alī, al-Talkhīṣ al-ḥabīr fi takhrīj aḥādīth al-Rāfi‘ī al-kabīr, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bayrūt, 1989, (in Arabic).
- 11) Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn ‘Alī, al-Durar alkāmnah fi a‘yān al-mi‘ah al-thāminah, Ed. Muḥammad ‘Abd al-mu‘īd ḍān, Majlis Dā‘irat al-Ma‘ārif al-‘Uthmāniyah, Ḥaydar Abād, 1972, (in Arabic).
- 12) Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn ‘Alī, al-Fatāwá al-fiqhiyah al-Kubrā, jama‘ahā tilmīdhihi: ‘Abd al-Qādir ibn Aḥmad ibn ‘Alī al-Fākihī, al-Maktabah al-Islāmiyah, N. D, (in Arabic).
- 13) Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn Muḥammad, Tuḥfat al-muḥtāj fi sharḥ al-Minhāj, al-Maktabah al-Tijāriyah al-Kubrā, Miṣr, 1983, (in Arabic).
- 14) Ibn Ḥazm, ‘Alī ibn Aḥmad ibn Sa‘īd, al-Iḥkām fi Uṣūl al-aḥkām, Dār al-Āfāq al-Jadīdah, Bayrūt, 1983, (in Arabic).
- 15) Ibn Khallikān, Aḥmad ibn Muḥammad, Wafayāt al-A‘yān, Ed. Iḥsān ‘Abbās, Dār Ṣādir, Bayrūt, 1971, (in Arabic).
- 16) al-Dāwūdī, Muḥammad ibn ‘Alī ibn Aḥmad, Ṭabaqāt al-mufasssīrīn, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, Bayrūt, N. D, (in Arabic).



- 17) al-Damīrī, Bahrām ibn ‘Abd Allāh, Taḥbīr al-Mukhtaṣar, Ed. Aḥmad ibn ‘Abd al-Karīm Najīb, & Ḥāfiẓ ibn ‘Abd al-Raḥmān Khayr, Markaz Najībawayh lil-Makhṭūṭāt & Khidmat al-Turāth, dbIn, 2013, (in Arabic).
- 18) al-Daamīry, Muḥammad ibn Mūsá, al-Najm al-wahhāj fi sharḥ al-Minhāj, Ed. Lajnat ‘ilmīyah bi-Dār al-Minhāj, Dār al-Minhāj, Jiddah, 2004, (in Arabic).
- 19) al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad, al-Mu‘jam al-Mukhtaṣṣ bālmḥdthyn, Ed. Muḥammad al-Ḥabīb al-Hīlah, Maktabat al-Ṣiddīq, al-Ṭā‘if, 1988, (in Arabic).
- 20) al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad, Mu‘jam al-shuyūkh al-kabīr, Ed. Muḥammad al-Ḥabīb al-Hīlah, Maktabat al-Ṣiddīq, al-Ṭā‘if, 1988, (in Arabic).
- 21) al-Dhahabī, Muḥammad ibn aḥm, Siyar A‘lām al-nubalá’, Ed. majmū‘ah min al-muḥaqqiqīn bi-ishrāf Shu‘ayb al-Arnā‘ūt, Mu‘assasat al-Risālah, Bayrūt, 1985, (in Arabic).
- 22) al-Rāfi‘ī, ‘Abd al-Karīm ibn Muḥammad, al-‘Azīz sharḥ al-Wajīz, Ed. ‘Alī Muḥammad ‘Awad, & ‘Ādil Aḥmad ‘Abd al-Mawjūd, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 1997, (in Arabic).
- 23) Ibn Rajab, ‘Abd al-Raḥmān ibn Aḥmad, alāstkhraj li-aḥkām al-Kharāj, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 1985, (in Arabic).
- 24) Ibn Rajab, ‘Abd al-Raḥmān ibn Aḥmad, al-qawā‘id li-Ibn Rajab, Maktabat al-Khānjī, Miṣr, N. D, (in Arabic).
- 25) al-Ramlī, Aḥmad ibn Ḥamzah, nihāyat al-muḥtāj ilá sharḥ al-Minhāj, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1984, (in Arabic).
- 26) al-Rwyāny, ‘Abd al-Wāḥid ibn Ismā‘īl, Baḥr al-madhhab, Ed. Ṭāriq Faṭḥī al-Sayyid, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 2009, (in Arabic).
- 27) alzaabydy, Muḥammad ibn Muḥammad al-Ḥusaynī, Tāj al-‘arūs, Ed. majmū‘ah min al-muḥaqqiqīn, Dār al-Hidāyah lil-Ṭibā‘ah & al-Nashr & al-Tawzī‘, al-Kuwayt, 1965, (in Arabic).
- 28) al-Ziriklī, Khayr al-Dīn ibn Maḥmūd ibn Muḥammad, al-A‘lām, Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn, 2002, (in Arabic).



- 29) al-Subkī, ‘Abd al-Wahhāb ibn ‘Alī ibn ‘Abd al-Kāfī, Ṭabaqāt al-Shāfi‘īyah al-Kubrā, Ed. Maḥmūd Muḥammad al-Ṭanāḥī, & ‘Abd al-Fattāḥ Muḥammad al-Ḥulw, Hajar lil-Ṭibā‘ah & al-Nashr & al-Tawzī‘, al-Qāhirah, 1413, (in Arabic).
- 30) al-Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr, Bughyat al-wu‘āh, Ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm, al-Maktabah al-‘Aṣriyah, Bayrūt, N. D, (in Arabic).
- 31) al-Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr, Mu‘jam maqālīd al-‘Ulūm fī al-ḥudūd & al-rusūm, Ed. Muḥammad Ibrāhīm ‘Ubadah, Maktabat al-Ādāb, al-Qāhirah, 2004, (in Arabic).
- 32) Ibn al-Shīḥnah, Aḥmad ibn Muḥammad, Lisān al-ḥukkām, Maṭba‘at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, al-Qāhirah, 1973, (in Arabic).
- 33) al-Ṣawī, Aḥmad ibn Muḥammad, Ḥāshiyat al-Ṣawī ‘alā al-sharḥ al-Ṣaghīr, Maktabat Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, Miṣr, 1952, (in Arabic).
- 34) al-Ṣafadī, Ṣalāḥ al-Dīn Khalīl ibn Aybak, a‘yān al-‘aṣr & a‘wān al-Naṣr, Ed. ‘Alī Abū Zayd, & ākharīn, Dār al-Fikr, Bayrūt, Dimashq, 1998, (in Arabic).
- 35) al-Ṣafadī, Ṣalāḥ al-Dīn Khalīl ibn Aybak, al-Wafī bi-al-Wafayāt, Ed. Aḥmad al-Arnā‘ūt, wtrky Muṣṭafā, Dār Iḥyā’ al-Turāth, Bayrūt, 2000, (in Arabic).
- 36) Ṣalāḥ al-Dīn, Muḥammad ibn Shākīr ibn Aḥmad, fawāt al-wafayāt, Ed. Iḥsān ‘Abbās, Dār Ṣādir, Bayrūt, 1974, (in Arabic).
- 37) al-Ṭabarānī, Sulaymān ibn Aḥmad ibn Ayyūb, al-Mu‘jam al-Awsaṭ, Ed. Ṭāriq ibn ‘Awaḍ Allāh ibn Muḥammad, & ‘Abd al-Muḥsin ibn Ibrāhīm al-Ḥusaynī, Dār al-Ḥaramayn, al-Qāhirah, 1995, (in Arabic).
- 38) Ibn ‘Arafah, Muḥammad ibn Muḥammad, al-Mukhtaṣar al-fiqhī, Ed. Ḥāfiẓ ‘Abd al-Raḥmān Muḥammad Khayr, Mu‘assasat Khalaf Aḥmad alkhbtwr lil-a‘māl al-Khayriyah, Dubayy, 2014, (in Arabic).
- 39) al-‘Umrānī, Yaḥyá ibn Sālim, al-Bayān fī madhhab al-Imām al-Shāfi‘ī, Ed. Qāsim Muḥammad al-Nūrī, Dār al-Minhāj, Jiddah, 2000, (in Arabic).
- 40) Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris ibn Zakariyā, Maqāyīs al-lughah, Ed. ‘Abd al-Salām Hārūn, Dār al-Fikr, Bayrūt, 1979, (in Arabic).
- 41) Ibn al-Firkāh, Burhān al-Dīn, almnā‘h li-ṭalīb al-Ṣayd & dhabā‘ih, Ed. Muḥammad ibn Mut‘ib alddhām, Dār al-Faḥ, ‘Ammān, 2020, (in Arabic).



- 42) Ibn Qāḍī Shuhbah, Abū Bakr ibn Aḥmad, Ṭabaqāt al-Shāfi‘īyah, Ed. al-Ḥāfiẓ ‘Abd al-‘Alīm Khān, ‘Ālam al-Kutub, Bayrūt, 1407, (in Arabic).
- 43) Ibn Qāḍī Shuhbah, Muḥammad ibn Abī Bakr al-Asadī, bidāyat al-muḥtāj fi sharḥ al-Minhāj, Dār al-Minhāj, Jiddah, 2011, (in Arabic).
- 44) al-Qaḥṭānī, Sa‘īd ibn Mut‘ib, al-Sabr & al-taqṣīm & atharuhu fi al-taq‘id al-Uṣūlī, uṭrūḥat duktūrāh, Jāmi‘at al-Imām Muḥammad ibn Sa‘ūd al-Islāmīyah, al-Madīnah al-Munawwarah, 1425-1426, (in Arabic).
- 45) Ibn Qayyim al-Jawzīyah, Muḥammad ibn Abī Bakr ibn Ayyūb, al-ṭuruq al-Ḥikmīyah, Maktabat Dār al-Bayān, al-Qāhirah, N. D, (in Arabic).
- 46) Ibn Kathīr, Ismā‘īl ibn ‘Umar, al-Bidāyah & al-nihāyah, Ed. ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Muḥsin al-Turkī, Dār Hajar lil-Ṭibā‘ah & al-Nashr, al-Qāhirah, 1997, (in Arabic).
- 47) Ibn Kathīr, Ismā‘īl ibn ‘Umar, Ṭabaqāt al-Shāfi‘īyīn, Ed. Aḥmad ‘Umar Hāshim, & Muḥammad Zaynahum Muḥammad ‘Azab, Maktabat al-Thaqāfah al-dīnīyah, al-Qāhirah, 1993, (in Arabic).
- 48) Ibn Mufliḥ, Ibrāhīm ibn Muḥammad, al-mubdi‘ fi sharḥ al-Muqni‘, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 1997, (in Arabic).
- 49) Ibn manzūr, Muḥammad ibn Mukarram, Lisān al-‘Arab, Dār Ṣādir, Bayrūt, 1414, (in Arabic).
- 50) Ibn Nujaym, Aḥmad ibn Muḥammad, al-Baḥr al-rā‘iq sharḥ Kanz al-daqā‘iq, & fi ākhirihī: Takmilat al-Baḥr al-rā‘iq li-Muḥammad ibn Ḥusayn ibn ‘Alī al-Ṭūrī, wbālḥāshyḥ: Minḥat al-Khāliq li-Ibn ‘Ābidīn, Dār al-Kitāb al-Islāmī, Bayrūt, N. D, (in Arabic).
- 51) al-Nawawī, Yaḥyá ibn Sharaf, Fatāwá al-Imām al-Nawawī : al-musammāh al-masā‘il al-manthūrah, Ed. Muḥammad al-Ḥajjār, Dār al-Bashā‘ir al-Islāmīyah, Bayrūt, 1996, (in Arabic).
- 52) al-Harawī, Aḥmad ibn Muḥammad, alghrybyn fi al-Qur‘ān & al-ḥadīth, Ed. Aḥmad Farīd al-Mazīdī, Maktabat Nizār Muṣṭafá al-Bāz, al-Sa‘ūdīyah, 1999, (in Arabic).
- 53) al-Haythamī, ‘Alī ibn Abī Bakr, Majma‘ al-zawā‘id & manba‘ al-Fawā‘id, Ed. Ḥusām al-Dīn al-Qudsī, Maktabat al-Qudsī, al-Qāhirah, 1994, (in Arabic).





الشفاعة وأثرها على الحياة العامة في الحجاز خلال العصر المملوكي

(648- 923هـ/1250-1517م)

د. أحمد محمد عطوة عبد الحميد*

aabdelhamid@ksu.edu.sa

ملخص:

يتناول هذا البحث موضوع الشفاعة وأثرها على الحياة العامة في الحجاز خلال العصر المملوكي، باعتبارها إحدى القضايا المهمة التي كانت سائدة في المجتمع الحجازي خلال العصر المملوكي، وقُسم البحث إلى مدخل وثلاثة مباحث يسبقها مقدمة ويلحق بها خاتمة وملاحق وقائمة بالمصادر والمراجع، إذ بدأ الحديث في مدخل البحث عن مفهوم الشفاعة، والعلاقات السياسية والحضارية بين الحجاز ومصر في العصر المملوكي، ثم حُصص المبحث الأول للحديث عن الشفاعة في الجوانب السياسية وأثرها على الحياة في المجتمع الحجازي، وأفرد المبحث الثاني لتناول الشفاعة في الجوانب الاجتماعية وأثرها، وناقش المبحث الثالث الشفاعة في الجوانب الاقتصادية وأثرها. وقد توصل البحث إلى عدة نتائج أبرزها: أن الشفاعة في الجوانب السياسية كان معظمها ناتجا عن الصراع الدائم بين الأشراف على الحكم في مكة، إذ دفعهم هذا الصراع إلى التوجه إلى السلطة المملوكية في القاهرة لتفضيل طرف على آخر. كما أن الشفاعة في الجوانب الاجتماعية قد ارتبطت بعناصر السكان في مكة، من الرجال، والنساء، والعسكريين، والمدنيين، والفقراء والأغنياء الذين كانوا يعتمدون على القضاة ورجال الدين ليتشفعوا لهم عند الأشراف أو نوابهم في الحكم. كما أن الشفاعة في الجوانب الاقتصادية قد تركزت حول تخفيف الضرائب على السكان أو التجار الذين كانوا كثيرا ما تثقلهم الضرائب والمكوس المفروضة عليهم من قبل السلطة.

الكلمات المفتاحية: الشفاعة، الدولة المملوكية، مكة، المدينة، ينبع.

* باحث في مركز الملك سلمان لدراسات تاريخ الجزيرة العربية وحضارتها - جامعة الملك سعود - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: عبد الحميد، أحمد محمد عطوة، الشفاعة وأثرها على الحياة العامة في الحجاز خلال العصر المملوكي (648-923هـ/1250-1517م)، مجلة الآداب، كلية الآداب، جامعة ذمار، اليمن، مج11، ع3، 2023: 707-735.

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.



Intercession Impact on Public Life in the Hijaz during the Mamluk Era (648-923 AH/1250-1517 AD).

Dr. Ahmad Muhammad Atwa Abdelhamid*

aabdelhamid@ksu.edu.sa

Abstract:

This study investigates mediation and its impact on public life in the Hijaz during the Mamluk era as an important issue dominating the Hijazi society then. The study is divided into an introduction, three sections and a conclusion followed by appendices and references. The introduction dealt with mediation as a concept and the political and cultural relations between the Hijaz and Egypt during the Mamluk era. Section one focused on mediation impact on political domains of life in the Hijazi society. Section two addressed mediation impact on social aspects. Section three discussed mediation impact on economic aspects in Hijaz.. The study results showed that political mediation was largely a result of the ongoing conflict among the nobility for power in Mecca, which led them to seek favor from the Mamluk authority in Cairo. Social mediation was associated with the population of Mecca, including men, women, military personnel, civilians, the poor, and the wealthy, who relied on judges and religious figures to seek mediation with the nobility or their deputies in the ruling authority. Economic mediation focused on alleviating taxes on the population or traders who were burdened by taxes imposed on by authority.

Keywords: Mediation, Mamluk state, Mecca, Medina, Yanbu.

* Research Scholar at King Salman Center for Arabian Peninsula Studies and Civilization, King Saud University, Saudi Arabia.

Cite this article as: Abdelhamid, Ahmad Muhammad Atwa, Intercession Impact on Public Life in the Hijaz during the Mamluk Era (648-923 AH/1250-1517 AD), Journal of Arts, Faculty of Arts, Tamar University, Yemen, V 11, I 3, 2023: 707 -735.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد..

تعدّ قضية الشفاعة من القضايا الهامة التي برزت في المجتمع المملوكي الحجازي، باعتبارها أحد السبل التي كان يلجأ إليها العديد من الأفراد داخل المجتمع على اختلاف مآزيمهم السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدينية، للحيلولة دون وقوع الأذى بهم، أو لتحقيق بعض مما يطمحون إليه في حياتهم.

كان من الطبيعي إذن أن نجد الشفاعة متنوعة تبعاً لتنوع موضوعاتها وأهدافها، فمنها ما يرتبط بموضوعات سياسية وعسكرية، يسعى فيها السياسيون والعسكريون إلى الوصول لأعلى المناصب في الدولة، وأيضاً للحفاظ على هذه المناصب، معتمدين في ذلك على وسائل مختلفة، منها إقناع السلطة الحاكمة بأنهم الأجدر بها لما سيكونون عليه من طاعة وتبعية، ومنها حُطَب الود بالهدايا والعطايا المغرية والمساومات، وحساب موازين القوى الداخلية والخارجية، وغيرها من الوسائل التي تمارس لاستخلاص الشفاعة والموافقة عليها من قبل رأس السلطة.

وهناك شفاعات ذات صبغة اجتماعية، تدور في فلكها عناصر المجتمع من أغنياء وفقراء، رجال وإناث، مجاورين وغلمان وقضاة وغيرها من العناصر التي تُكوّن المجتمعات، والتي تسعى في أغلب الأحيان للشفاعة في إنهاء ظلم اجتماعي وقع عليها من الطبقات الأعلى منها، أو بعض التجمعات ذوات الميول الأرستقراطية أو المذهبية.

كذلك توجد شفاعات تتركز حول الموضوعات الاقتصادية، فهذا يسعى في طلب شفاعة لنيل إقطاع ما في منطقة ما، وهذا يسعى لتخفيض الجمارك والمكوس المفروضة على التجارة حتى يتمكن من تحصيل ربحه، وذلك يطالب بالحد من الغلاء وتوفير الحبوب والسلع الضرورية.

وقد استفاد البحث من بعض الدراسات السابقة التي تعرضت لبعض جوانب الشفاعة في الحجاز في العصر المملوكي، دون الحديث المباشر عنها، وإنما كان ذلك في سياق تناول الأحداث، مثل دراسة: علي بن حسين سليمان، وعنوانها: العلاقات الحجازية المصرية زمن سلاطين المماليك، ودراسة ريتشارد مورتيل وعنوانها: الأحوال السياسية والاقتصادية بمكة في العصر المملوكي، ودراسة



عبدالرحمن المديرس وعنوانها: نفوذ القواد العمرة والحميضات لدى أشراف مكة المكرمة (737-873هـ/1336-14698م).

وتكمن إشكالية البحث في الكشف عن ظاهرة الشفاعة في الحجاز خلال العصر المملوكي، من حيث أسبابها وموضوعاتها ونتائجها، وذلك انطلاقاً من فرضية مفادها أن الشفاعة في الحجاز في العصر المملوكي كان لها دور مهم في تسيير الأحداث السياسية والاجتماعية والاقتصادية، ومثلت نسقاً اجتماعياً عامّاً كان له أثره على مختلف الجوانب في المجتمع الحجازي خلال هذه المرحلة.

ويهدف البحث إلى التعرف على مفهوم الشفاعة في العصر المملوكي، وطبيعة العلاقات بين الحجاز ومصر في هذه الفترة، بالإضافة إلى تحديد أسباب الشفاعات وموضوعاتها ونتائجها، هذا إلى جانب قياس آثارها المختلفة على المجتمع الحجازي في فترة الدراسة.

وسيجري معالجة الموضوع بواسطة المنهج الوصفي التحليلي، الذي يقوم على رصد الروايات التاريخية ذات الصلة بموضوع الشفاعة، وذلك تمهيداً لتصنيفها ومقارنتها وتحليلها حتى يمكن الوصول إلى النتائج المرجوة، وقياس فرضية البحث.

ومع الإقرار بضعف المادة العلمية وصعوبة الحصول عليها، فإنه أمكن تناول الموضوع في ضوء بعض العناصر، إذ تم تقسيم البحث إلى مدخل وثلاثة مباحث يسبقها مقدمة ويلحق بها خاتمة وملاحق وقائمة بالمصادر والمراجع، تناول المدخل مفهوم الشفاعة، والعلاقات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية والدينية بين الحجاز ومصر في عصر دولة المماليك، وتناول المبحث الأول الحديث عن الشفاعة في الجوانب السياسية وأثرها على الحياة في المجتمع الحجازي، وبعدها استعرض المبحث الثاني الشفاعة في الجوانب الاجتماعية وأثرها على الحياة في المجتمع الحجازي، وأخيراً تطرق المبحث الثالث إلى الشفاعة في الجوانب الاقتصادية وأثرها على الحياة في المجتمع الحجازي.

مدخل:

الشفاعة في اللغة: "الشَّيْنُ وَالْفَاءُ وَالْعَيْنُ أَصْلٌ صَحِيحٌ يَدُلُّ عَلَى مُقَارَنَةِ الشَّيْئَيْنِ"⁽¹⁾، والشفَعُ خلاف الوتر، لأن الشافع انضم إلى طالب الشفاعة، فأصبح شفَعًا بعد أن كان وترًا. شَفَع لي يَشْفَعُ شفاعةً وَتَشْفَعُ: طَلَبٌ⁽²⁾.

والشفاعة اصطلاحًا تعني: "التوسط بالقول في وصول شخص إلى منفعة دنيوية أو أخروية أو تخلص من مضرة"، أو هي "الوساطة في إيصال خير أو دفع شر سواء كانت بطلب من المنتفع أم لا"، أو "طلب قضاء الحاجة"، كما تسمى الشفاعة أيضًا بذل الجاه والواسطة⁽³⁾.

مثّلت الشفاعة نسقًا اجتماعيًا، وسلوكًا سائدًا في جميع مناحي الحياة داخل مجتمع الحجاز خلال العصر المملوكي؛ له آثاره السلبية والإيجابية التي يمكن رصدها في عدة نواح سياسية واقتصادية ودينية واجتماعية. كما ظهرت الشفاعة بشكلها الواسع في أثناء الأحداث التاريخية التي صاغت العلاقة بين سلطة الأشراف في الحجاز والسلطة المملوكية في مصر.

وقد ظهرت هذه العلاقة في نواح متعددة منها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والدينية، فقد بسطت مصر نفوذها على الحجاز، بوصفها مقر الخلافة العباسية، وحامية للحرمين الشريفين، فضلًا عن ظهورها في صورة القوة الحربية الأولى المكلفة بحماية الإسلام والمسلمين⁽⁴⁾. ولكثير من الاعتبارات الدينية والسياسية والاقتصادية⁽⁵⁾، سعت السلطة المملوكية إلى زيادة نفوذها في الحجاز على الرغم من الصعوبات التي كانت تواجهها، سواء من القوى الإقليمية المنافسه لها، أو من الصراع الداخلي بين أمراء مكة والمدينة ثم بين أمراء مكة فيما بينهم، أو من حيث الاختلاف المذهبي بينهم وبين الأشراف في مكة⁽⁶⁾.

يُذكر أن أول مرة حُطِبَ فيها للمالِك في مكة كانت سنة 651هـ، حين حُطِبَ لعز الدين أيبك مدبّر مصر وللأشرف موسى بن الظاهر الأيوبي⁽⁷⁾، ثم أخذ التدخل المباشر للممالِك في شؤون الحجاز منذ عهد الظاهر بيبرس، الذي يقال إنه قصد من إحياء الخلافة العباسية في مصر، أن يكتسب قوة جديدة تمكنه من بسط سيادته على الحجاز، مثلما كان الحال أيام الأيوبيين⁽⁸⁾، فقد قلده الخليفة العباسي المستنصر بالله البلاد الحجازية، وذلك في التقليد الذي قرأه صاحب ديوان الإنشاء فخر الدين بن لقمان نيابة عن الخليفة في سنة 659هـ/1261م⁽⁹⁾.

تزايد نفوذ السلطة المملوكية بمكة أثناء النصف الثاني من القرن الثامن الهجري (الرابع عشر الميلادي)، إذ أخذ معارضو شريف مكة الحاكم يلجأون إلى السلطان بالقاهرة، فيولي ويعزل من يشاء، مما ترتب عليه فقدان الأشراف لسلطتهم في مكة. ثم تحولت إمارة مكة في الفترة التالية إلى ولاية مملوكية بالمعنى المعروف، حيث عمد سلاطين الممالِك إلى إرسال أحد الأمراء كل عام وفي صحبته كتيبة عسكرية للحفاظ على الأمن، ومساعدة الشريف في تدبير شؤونه⁽¹⁰⁾.



تشكّلت العلاقات الدينية بين مصر والحجاز زمن المماليك، في قيام السلاطين بتأمين طرق الحج، وإصلاحها وحفر الآبار عليها حفاظاً على أرواح الحجاج وممتلكاتهم من المعتدين وقطاع الطرق. وكان يُرسل مع قافلة الحجاج كسوة الكعبة التي صنعت في مصر، وحرص السلاطين على إرسالها كل عام، وأوقفوا عليها الأوقاف حتى لا تنقطع، باعتبارها رمزا دينيا يمثل سيطرة المماليك على الحرمين⁽¹¹⁾.

كما حرص سلاطين المماليك على قضاء فريضة الحج، وزيارة الأماكن المقدسة بالحجاز، حتى يكونوا من بين حجاج بيت الله الحرام، كما قاموا بالعديد من الأعمال العمرانية والإنشائية في الحرمين تجنباً لتدخل القوى الإسلامية المحيطة في شئون الحرمين والتعمير فهما، كما تحكّموا في تعيين القضاة وعزلهم بحرية تامة⁽¹²⁾.

عمّلت السلطة المملوكية على تأمين طرق التجارة التي تدّر عليهم أرباحاً كثيرة، وأصدر السلاطين المراسيم لإلغاء المكوس في الحرمين، وتحديد مكوس التجارة الواردة إلى جدة. وعندما كان يمر الحجاز بأزمات مالية واقتصادية، أو غلاء في الأسعار، وشح في المواد الغذائية، يقوم السلاطين بمجموعة من الإجراءات العاجلة، مثل إرسال الحبوب والغلال والمؤن، وإغداق الصدقات والأموال على المجاورين بالحرمين⁽¹³⁾.

حاول السلاطين المماليك توفير سبل الأمن والراحة لسكان الحجاز، وعندما يعم الحزن والخوف في أزمنة القحط والسيول والأوبئة التي كانت تنتشر غالباً بسبب قلة الماء والمخلفات التي تملأ الشوارع بمكة في كل موسم من مواسم الحج، كان المكيون يتضرعون إلى الله للخلاص مما هم فيه، وكان السلاطين يحاولون تلافي أسباب الوباء، بالحفاظ على نظافة مكة وإصدار المراسيم في هذا الشأن، وجلب المياه إلى مكة لتتوفر للناس أسباب النظافة⁽¹⁴⁾.

كان المماليك يرسلون الكثير من الصدقات إلى الحجاز، وتُصرف على المجاورين من رجال الأريطة الزوايا، والمدرسين والقضاة والخطباء، مما أدى إلى ازدهار الحياة العلمية. وكان موسم الحج مكاناً للقاء العلماء من كافة أقطار العالم الإسلامي، فيتدارسون فيما بينهم مشاكل المعرفة، وما يعرض من أمور الواقع، ويأخذ بعضهم عن بعض الحديث والتفسير والفقهاء واللغة العربية⁽¹⁵⁾.

أقام السلاطين المماليك المدارس، وبذلوا الأموال للمدرسين والدارسين كي يتعلموا ويواصلوا نشاطهم في فنون المعرفة، وكثيرًا ما أرسلوا الكتب من مصر لكي تدرّس في الحرمين ويستفاد منها، وربطوا لهذه المدارس الأوقاف حتى لا تذوي وتتهار، وبالجملة يمكن أن يقال إن عصر المماليك كان عصر ازدهار علمي وثقافي بالنسبة للحرمين وسكانهما⁽¹⁶⁾.

الشفاعة في الجوانب السياسية وأثرها:

كانت حالات الشفاعة الواردة في المصادر والمتعلقة بالنواحي السياسية، مرتبطة بتدهور الأوضاع السياسية والأمنية في الحجاز، وكذلك بالتنافس الدائم بين القوى الإسلامية على فرض نفوذها على مكة، والظهور بمظهر الحامي للحرمين الشريفين.

فغالبًا ما كان ينتهي التنافس على السلطة بين الأشراف في مكة، بتدخل السلطة المملوكية لإقرار الأمور، وتأييد أحد طرفي الصراع الذي ترى فيه القدرة على تحقيق الأمن والاستقرار، والقيام بأعباء خدمة الحجاج. أما الطرف الآخر فكان يعزل عن الإمارة، وإذا لم يقبل بقرار العزل، يتم القبض عليه ويرسل إلى القاهرة ليوضع تحت رقابة السلطة.

يظل الشريف محبوسًا في القاهرة إلى أن تحدث فيه الشفاعة، فيقرر السلطان العفو عنه، وإعادةه إلى منصبه في مكة إذا رأى في هذا المصلحة، أو أن يفرج عنه ويظل في مصر دون حبس.

يبدو أن السلطة المملوكية كان يهيمها في المقام الأول هدوء الأوضاع في مكة لتيسير شؤون الحجيج، ولكي تكون القوة الإسلامية الأولى ذات النفوذ الأكبر في الحجاز، فلم تقبل السلطة المملوكية بأن ينافسها في هذا النفوذ الحفصيون في تونس⁽¹⁷⁾ أو الرسوليون في اليمن⁽¹⁸⁾.

نلاحظ أن السلطة المملوكية - في كثير الأحيان - لم تكن تنتظر حدوث الشفاعة في أحد الأشراف حتى تقوم بتخفيف العقوبة أو إلغائها؛ بل تبادر بالإفراج عنهم إذا رأت في ذلك مصلحة لتحقيق الأمن والاستقرار في مكة، أو تدعيمًا لنفوذها في الحجاز.

لقد زادت الأوضاع السياسية بمكة اضطرابًا بعد وفاة الشريف أبي نُعي⁽¹⁹⁾، فقد تنازع أبنائوه وأبناء عمومته على الحكم، مما دفع بعضهم إلى الاستجداد بالسلطة المملوكية للحد من هذا النزاع، ففي موسم الحج سنة 701هـ قدم أبو العَيْثُ وَعُطَيْفَةُ ابني أبا نعي وبقية أخواتهما من البنات إلى الأمير ركن الدين بيبرس الجاشنكير⁽²⁰⁾ وشكوا له من سوء معاملة أخويهما حُمَيْصَةَ وَرُمَيْتَةَ لهما



واستنصره عليهما، فأرسل الأمير بيبرس الجاشنكير في طلب أميري مكة حميضة ورميثة، اللذين أجابا على الشكوى بالقول: "يا أمير، نحن نتصرف في إخواننا وأنتم قد قضيتهم حجكم، فلا تتدخلوا بيننا"⁽²¹⁾.

أغضب هذا الرد الأمير بيبرس الذي أمر بإلقاء القبض على الأميرين حميضة ورميثة، وقام بعزلهما وتولية أبي الغيث وعطيفة مكانهما، وحلّفهما للسلطان الناصر محمد بن قلاوون، واصطحب معه حميضة ورميثة إلى القاهرة حيث أعتقلا بقلعة الجبل⁽²²⁾.

يبدو أن الأميرين أبا الغيث وعطيفة لم يتمكنوا من حفظ الأمن والاستقرار في مكة، حيث اشتكى أمير الحاج المصري الأمير بُرلغي الأشرفي إلى السلطان الناصر محمد بن قلاوون من عدم سيطرة شريفي مكة على زمام الأمور وقلّة هيبتهم، مما أدى إلى طمع العبيد واعتدائهم على المجاورين؛ مما دفع السلطان إلى الإفراج عن أخويهما المعتقلين حميضة ورميثة، واستدعاهما إلى مجلسه بالقلعة وخلع عليهما، ثم سمح لهما بالانصراف إلى منازلهما بالقاهرة، وأمر بأن يحمل إليهما سائر ما يحتاجان إليه، وأجرى لهما ما يليق بهما من الرواتب والجرّيات⁽²³⁾، ثم عادا إلى مكة مع ركب الحاج المصري بصحبة الأمير بيبرس الجاشنكير سنة 704هـ الذي أحضر الشريفين أبا الغيث وعطيفة وأخبرهما أن السلطان قد أعاد أخويهما إلى ولايتهما⁽²⁴⁾.

تجدد صراع السلطة مرة أخرى في مكة بين الأخوين حميضة ورميثة، ولكن يبدو أن الصراع هذه المرة كان أكثر خطراً وأوسع نشاطاً، حيث تدخلت أطراف خارجية في دائرة الصراع، فقد قام الشريف حميضة بإسقاط الخطبة للسلطان المملوكي بمكة وأقامها للسلطان الرسولي في سنة 715هـ⁽²⁵⁾، كما توجه إلى العراق حيث التحق بإيلخان المغول أولجائتو خدابندا⁽²⁶⁾، وطلب منه أن يساعده في استرداد إمارة مكة من أخيه رميثة⁽²⁷⁾.

نجح حميضة في سنة 718هـ في الرجوع إلى مكة واسترداد حكمه فيها بعد أن أخرج أخاه رميثة، وقام بقطع الخطبة للسلطان المملوكي وأقامها لإيلخان المغول، مما دفع السلطان الناصر إلى إرسال ثلاثمائة فارس من مماليك الأمراء مع الركب إلى مكة بقيادة الأمير بهادر الإبراهيمي⁽²⁸⁾، وأمرهما بالسير إلى مكة وألا يعودا إلى الديار المصرية حتى يظفرا بحميضة⁽²⁹⁾.



يبدو أن الحملة المرسلتة تباطأت في القبض على الشريف حميضة، حيث تشير المصادر إلى أن الأمير بهادر الإبراهيمي طال غيابه دون أن يتمكن من القبض على حميضة، فلم يقدم على مهاجمته أو القبض عليه؛ لذلك أرسل السلطان الناصر الأمير بدر الدين التركماني إلى مكة، الذي بادر بالقبض على الأمير بهادر الإبراهيمي لتقصيره في أداء مهمته، وكذلك الشريف رميثة "لمباطنته لأخيه" حميضة الذي فرّ هاربًا خارج مكة قبل وصول العسكر⁽³⁰⁾.

وصل الأميران المقبوض عليهما إلى القاهرة في شهر المحرم سنة 718هـ، وتم سجن الشريف رميثة في القاهرة بسجن القلعة، أما الأمير بهادر الإبراهيمي فسجن في الإسكندرية⁽³¹⁾.

يظهر أن الشريف رميثة لم يمكث طويلًا في حبسه بالقاهرة، حيث حدثت فيه الشفاعة من قبل بعض الأمراء، فتم تخفيف الحكم وأفرج عنه "مع الاحتفاظ"⁽³²⁾، وصار يشارك الأمراء في الخدمة السلطانية في يوم الاثنين من كل أسبوع، مع إعطائه راتبًا شهريًا مقداره ألف درهم⁽³³⁾.

ظل الشريف رميثة يمارس عمله في القاهرة نحو أربعة أشهر⁽³⁴⁾، ثم فكر في الهرب إلى مكة، فترك القاهرة ليلاً متوجهًا إلى الحجاز⁽³⁵⁾.

علم السلطان بهروبه فأرسل في طلبه بعض الأمراء وجماعة من عربان العايد⁽³⁶⁾، الذين تمكنوا من اللحاق به والقبض عليه عند العقبة، فرسم السلطان باعتقاله في جب القلعة، واستمر في حبسه فترة إلى أن قيل إنه "وَجِعَ يَزْمِي الدَّم"⁽³⁷⁾.

يبدو أن الشريف رميثة قد تشقّع فيه هذه المرة واحد من ذوي الجاه لدى السلطان، أو أن السلطان رأى في خروجه مصلحة كبيرة، حيث إن السلطان قام بالعفو عنه على الرغم من تكرار عصيانه له، فقد أصدر السلطان مرسومًا بالإفراج عن الشريف رميثة بعد عودته مباشرة من رحلة الحج في سنة 720هـ، وأرسله بصحبة أمير الحاج المصري، وأقر له نصف المتحصل من إيرادات مكة⁽³⁸⁾، على أن يكون النصف الآخر لأخيه عطيفة، ويبدو أن أهل مكة تألموا عندما علموا بعودة الشريف رميثة إلى حكم مكة مرة أخرى⁽³⁹⁾.

يتّضح من ذلك أن الشريف رميثة قد جرت فيه أكثر من شفاعة، وهذه الشفاعات تندرج جميعها تحت نوع الشفاعات الحسنة⁽⁴⁰⁾، هذا على الرغم من الصعوبة التي يواجهها القارئ عند



محاولة تصنيف الشفاعات السياسية إلى شفاعة حسنة أو سيئة، وذلك لارتباطها في معظم الأحيان بالاعتبارات والمصالح السياسية.

لا شك أن هذه الشفاعات التي تمت في حق الشريف رميثة، كانت ذات أثر واضح على الأوضاع في مكة، فكان من المتوقع أن تتجدد الخلافات بين الأخوين عطيفة ورميثة حول الحكم مرة أخرى، وربما كان هذا سبب تألم أهل مكة عند سماعهم خبر عودة الشريف رميثة.

وعند محاولة تفسير التصرف الأخير للسلطة المملوكية تجاه رميثة وإفراجها عنه وإعادته إلى الحكم شريكاً مع أخيه عطيفة، مما أدى إلى عودة الاضطرابات والصراعات مرة أخرى إلى مكة، نجد أن ذلك قد يكون نابغاً من طبيعة الشفاعة الأخيرة التي بُدلت عند السلطان الناصر محمد وقوة وقعها عليه، أو أن السلطة المملوكية رأت في عودة رُميثة إلى مكة تدعيمًا لوجودها خصوصاً بعد اغتيال الشريف حميضة في سنة 720هـ⁽⁴¹⁾.

ويلاحظ أن الشريف رميثة لم يقابل شفاعة السلطة المملوكية فيه بالطاعة، بل أخذ يقيم العراقيل أمام نفوذ السلطة المملوكية ومصالحها في مكة، حيث إنه كان مناصراً للمذهب الزيدي الذي حاول إظهاره منذ عودته إلى مكة سنة 720هـ، وربما كان هذا سبباً في استدعاء السلطان الناصر له وأمره بالامتنال أمامه في سنة 726هـ⁽⁴²⁾، ثم أرسل السلطان مرسوماً للشريف عطيفة بإبطال مقام الزيدية في المسجد الحرام⁽⁴³⁾، كما أنه تخلف عن استقبال أمير الحاج المصري والاجتماع بالأمرء كالعادة في سنة 730هـ⁽⁴⁴⁾.

لم تنته الصراعات بين الأشراف في مكة، بل استمرت متوارثة بين الأبناء كما كانت في حياة الآباء، فبعد أن شعر رُميثة بن أبي نهي بكر سته وعجزه عن حكم الإمارة، تنازل عن منصبه لولديه عجلان وثقبة، مقابل أن يؤديا له ستين ألف درهم، وتوليا حكم مكة مشتركين سنة 744هـ⁽⁴⁵⁾.

كان تولي الحكم بالشراكة بين الأشراف في مكة كفيل بأن يجعل الصدمات بينهم متجددة ومتسارعة، مما يدفع السلطة المملوكية إلى التدخل لترجيح أحد الأطراف، أو محاولة إقرار الصلح بين الطرفين المتنازعين، وظهر ذلك عندما أقدم الملك الصالح صالح بن الناصر محمد على عزل الشريف ثقبة من إمرة مكة وتولية أخيه الشريف عجلان في سنة 754هـ⁽⁴⁶⁾.

عندما وصل ركب الحجاج المصري إلى منطقة بطن مَرِّ⁽⁴⁷⁾، قدم الشريف عجلان على أمير الحاج المصري الأمير عمر شاه⁽⁴⁸⁾، وراح يشتكي من أخيه ثقبه "وذكر ما فعله معه وبكى"، فطمأنه الأمراء وساروا به إلى أخيه ثقبه الذي رفض قبول الصلح مع أخيه، فقام الأمراء بالقبض عليه وعلى بعض إخوته، ثم كبلوهم بالحديد⁽⁴⁹⁾، وذهبوا بهم إلى مصر بعد انقضاء موسم الحج تحت الحراسة، فصدر الأمر باعتقالهم فسجنوا في 8 محرم سنة 755هـ⁽⁵⁰⁾.

مكث الشريف ثقبه ومن معه معتقلين في القاهرة إلى سنة 756هـ، إلى أن تشقّع فيهم أمير العرب الأمير فياض بن مهنا⁽⁵¹⁾ عند قدومه إلى القاهرة لدى السلطان الناصر حسن بن الناصر محمد، فأصدر السلطان أمرًا بالإفراج عنهم في ذات الوقت⁽⁵²⁾، على أن يظلوا قائمين في القاهرة⁽⁵³⁾.

وعلى الرغم من أن شفاعة الأمير فياض كانت قاصرة على خروج الأمراء من السجن وبقائهم في القاهرة دون الذهاب إلى مكة، فإنهم ما لبثوا أن هربوا من القاهرة قاصدين الحجاز⁽⁵⁴⁾، فوصلوا إلى نخلة⁽⁵⁵⁾ في 27 رمضان سنة 756هـ⁽⁵⁶⁾، وعندما علم الشريف عجلان بذلك توجه إلى أخيه وبعد أن قامت بينهم بعض المناوشات، ما لبثا أن تصالحا في التاسع عشر من شهر المحرم سنة 757هـ، واتفقا على أن تكون إمرة مكة بينهما نصفين⁽⁵⁷⁾.

كان رد فعل السلطة المملوكية على هرب الشريف ثقبه متأنياً، وذلك حتى ترى ما يمكن أن تسفر عنه الأحداث بين الأخوين المتصارعين، فقد كان متوقعاً أن التنافس بينهما لن يسمح بهدوء الأوضاع في مكة، كما سيؤدي إلى زيادة الظلم والجور بسبب افتراق الكلمة؛ لذلك أرسل السلطان الناصر حسن في استدعاءهما، وعندما لم يستجيبا أمر بعزلهما في سنة 760هـ⁽⁵⁸⁾.

ومع تواتر أحداث الخلاف السياسي بين الأشراف على حكم مكة، والذي يعد بالأساس خلافاً على النفوذ والسلطة والدخل المادي الكبير الذي كانت تدرّه الإقطاعات والجمارك على الشريف الحاكم، ومع تدخل السلطة المملوكية بين الفينة والأخرى للحد من تبعات هذا الخلاف؛ كانت تتوالى طلبات الشفاعة باستمرار على ساحة البلاط المملوكي.

ففي أحداث سنة 786هـ، توجه إلى القاهرة الشريفان عنان بن مغامس وحسن بن ثقبه، يسألان سلطان مصر الظاهر برقوق، أن يأمر حاكم مكة الشريف أحمد بن عجلان بإقطاعهما بعض القرى بوادي مَرِّ، والذي بلغت قيمة هذا الإقطاع ربع إيرادات مكة السنوية، وأخذنا ببالغان في



الشكوى من الحاكم، فأجاب طلبهما، وعندما علم شريف مكة بذلك الأمر أرسل أخاه ومستشاره كبيشًا محملاً بالهدايا إلى الظاهر برقوق، والذي ذكر له ما أمر به للشريفين عنان وحسن بن ثقبه، فتظاهر كبيشًا بالموافقة على ما أقره السلطان وأمر به⁽⁵⁹⁾.

يبدو أن حاكم مكة لم يقبل بالتنازل عن الإقطاعات التي أقرها السلطان لعنان بن مغماس وحسن بن ثقبه، فقامت المناوشات بين الطرفين، واستمرت الأمور على هذا الوضع إلى أن تولى شرافة مكة محمد بن أحمد بن عجلان بعد وفاة والده، وظل عمه كبيش مستشارًا له لا يفضي بأمر إلا بعد موافقته عليه. ومع استمرار الاضطرابات والحروب، قام السلطان بإرسال عهد التولية لعنان بن مغماس، وعزل محمد بن أحمد بن عجلان، وعمه كبيش سنة 788هـ⁽⁶⁰⁾.

أثناء عودة ركب الحاج المصري، انتظره كبيش بن عجلان على الطريق، وقابل الأمير جَزْكَس الخليلي⁽⁶¹⁾ الذي قدم إلى مكة حاجًا، ورجاه مساعدته على آل عجلان، كما أعرب عن طاعته للسلطان برقوق، وطلب منه أن يشفع له عنده إذا رجع إلى مصر⁽⁶²⁾.

بيد أن الأمر خلا للشريف عنان بن مغماس في إدارة مكة، ولكن في الوقت نفسه جوبه بمواجهات كبيرة مع آل عجلان، أفضت في النهاية إلى قناعة السلطة في مصر بعدم صلاحيته للحكم، لذلك أنفذ السلطان مرسومًا بعزل عنان وتولية علي بن عجلان في سنة 789هـ، وكان من الطبيعي أن تتكرر نفس الأحداث عند عزل شريف وتولية آخر، حيث أعلن عنان العصيان، ورفض الإذعان لرأي السلطان، ودارت الكثير من المعارك بينه وبين آل عجلان، والتي أسفرت عن هزيمة عنان بن مغماس⁽⁶³⁾.

عندما أيقن عنان بن مغماس بعدم جدوى مقاومته لآل عجلان، توجه إلى القاهرة في شوال سنة 790هـ، وعندما تمت مقابلته بجفاء من قبل السلطة المصرية على غير العادة⁽⁶⁴⁾ ذهب إلى أحد الأمراء الكبار وهو الأمير سيف الدين أيتمش الأتابك مستجيرًا به، فشفع له عند السلطان برقوق الذي قبل شفاعته، وأصبح طليقًا بعد أن سمح له بالإقامة في القاهرة، التي ظل مقيمًا بها إلى أن زالت سلطنة الملك الظاهر برقوق الأولى في شهر جمادى الآخرة سنة 791هـ⁽⁶⁵⁾.

سعى عنان بن مغماس في العام نفسه عند الأمير يَلْبُغَا الخاصكي المتصرف في سلطنة المنصور حاجي بن الملك أشرف شعبان، ليقلده إمارة مكة، فاستجاب له الأمير يلبغا، واعدًا إياه بالباسه

خلعة الولاية، ولكن بعد ثورة الأمير منطاش على يلبغا والتمكن من القبض عليه، قام بالقبض على الشريف عنان بن مغامس لعلاقته مع يلبغا⁽⁶⁶⁾، وكان ذلك أيضاً بسعي أحد أشرف مكة وهو حسن بن عجلان الذي قديم إلى مصر وحث منطاش على القبض على الشريف عنان بن مغامس⁽⁶⁷⁾.

لم يمكث الشريف عنان بن مغامس في السجن طويلاً، فبعدما تمكن الظاهر برقوق من استعادة حكمه في المحرم سنة 792هـ، شفع كبير مماليكه وهو الأمير بطن الداودار للشريف عنان لدى السلطان، الذي قبل شفاعته، وأصدر مرسوماً بتوليته على مكة بالاشتراك مع علي بن عجلان، وعليه توجه الشريف عنان إلى مكة برفقة أحد مماليك السلطان ليقّده منصبه في شعبان سنة 792هـ، وهناك توسط بعض أهل مكة في الصلح بين عنان وعلي بن عجلان، فتمّ الصلح بينهما على أن يقيما خارج مكة، ولا يدخلها إلا عند الضرورة، مع إرسال بعض نوابهم لإدارة الشؤون الحكومية هناك⁽⁶⁸⁾.

استمرت المؤامرات والاضطرابات في مكة بين أتباع الشريفين الحاكمين، مما دفع الظاهر برقوق إلى استدعاء عنان وعلي مع جماعة من أعيان الأشراف والقواد العُمرة⁽⁶⁹⁾ إلى القاهرة في النصف الأول من سنة 794هـ، فقدم الجميع إلى السلطان، وتأخر علي بن عجلان الذي عرج على المدينة النبوية، حيث جمع القراء بالمسجد النبوي وقرأوا ختمة للقرآن الكريم، وأهدوا ثوابها للظاهر برقوق، فعندما اجتمع علي بن عجلان بالظاهر برقوق قدّم له محضراً بذلك مع بعض الهدايا الثمينة، فاكتمب بذلك رضا السلطان الذي كلّفه بولاية مكة منفرداً⁽⁷⁰⁾، بعد أن زجّ بالشريف عنان بن مغامس في السجن، لمحاولته الفرار إلى الحجاز ومنازعة علي بن عجلان⁽⁷¹⁾.

يبدو أن الشفاعة في النواحي السياسية في الحجاز لم تكن فقط على المستوى الخارجي في علاقة الأشراف مع سلاطين مصر، بل كانت هناك شفاعات بين الأشراف وقوادهم داخل مكة نفسها، ففي ولاية الشريف حسن بن عجلان (798-818هـ)، تم القبض على إحدى الشخصيات المشهورة وهو جابر بن عبدالله الحراشي⁽⁷²⁾، والذي كان متولياً لجده من قبل الشريف حسن، وأحسن العمل فيها وفي تحصيل رسومها، ولكنه أخذ يمين علي الشريف حسن بما قدمه له من خدمات، مما دفع الشريف إلى القبض عليه وسجنه في شهر رمضان سنة 809هـ بعد ثلاث سنين من توليه إدارة جدة، ثم أفرج عنه بشفاعة إمام صنعاء في موسم الحج للسنة نفسها، بعد أن حصر ماله ومنّ عليه ببعضه، وحلّفه على ترك أذاه⁽⁷³⁾، فخرج الحراشي من مكة متوجّهاً إلى اليمن، حيث



مكث بها سنة ثم رجع إلى مكة وأخذ يتقرب من الشريف حسن إلى أن ولّاه عمارة بعض الدُور التي كان قد أنشأها في الموضوع المعروف بدار عيسى بالسُّويقة بمكة⁽⁷⁴⁾.

لم تستمر العلاقات بين الشريف حسن بن عجلان والحراشي على الوفاق، حيث خرج الحراشي من مكة في سنة 812هـ إلى مصر، وذلك للسعي في أذى صاحب مكة من خلال الوشاية به لدى السلطان الناصر فرج بن برقوق، الذي أجابه لقصده وقرر محاربة السيد حسن⁽⁷⁵⁾، فكان الحراشي من أكثر الخابرين بأعمال السيد حسن بن عجلان في مكة لعمله في خدمته فترة طويلة⁽⁷⁶⁾، ولكن نتيجة لاستعطاف أمراء مصر في السيد حسن، قرر السلطان العدول عن قراره وأرسل له إقرارًا على ولاية مكة، مما دفع الحراشي إلى اللجوء إلى ينبع وأخذ يتقرب من ولايتها، لدفعهم إلى عصيان الشريف حسن بن عجلان⁽⁷⁷⁾.

يبدو أن جميع محاولات الحراشي لم تحقق ما يصبو إليه، فذهب مرة أخرى إلى مصر في سنة 815هـ وأخذ يشي بالحسن بن عجلان، فلم يقبل منه السلطان فرج هذا الأمر، وقبض عليه وأرسله مقيّدًا بالسلاسل إلى مكة، فأجاره بعض القواد هناك وسعوا في عقد المصالحة بينه وبين صاحب مكة، الذي عفا عنه بعد أن استوثق منه، وفوّض إليه تدبير الكثير من الأمور في جدة وغيرها، فأقام بهذه الأعمال على أكمل وجه⁽⁷⁸⁾.

ضاق الشريف حسن بن عجلان ذرعًا بالحراشي، خصوصًا بعد أن وصل إلى علمه أنه يساعد السيد رميثة بن محمد بن عجلان ضده، ويقويه عليه، كما قام بمخالفة بعض أوامره وتباطأ في تنفيذها، لذلك أمر السيد حسن بالقبض عليه وشنقه في سنة 816هـ⁽⁷⁹⁾.

- الشفاعة في الجوانب الاجتماعية وأثرها

لم تقتصر حالات الشفاعة في الحجاز خلال العصر المملوكي على الجوانب السياسية، بل تطرقت بعض الحوادث إلى الجوانب ذات الصبغة الاجتماعية، والتي ظهرت أثناء الخلافات التي كانت تحدث بين الحين والآخر بين عناصر المجتمع المكي.

يمكن التحدث عن بعض الحالات الاجتماعية في الشفاعة، تلك التي حدثت في القاهرة سنة 704هـ، أثناء وجود الشريفين حميضة ورميثة ابني أبا نجي، بعد أن قرر السلطان الناصر محمد بن



قلاوون الإفراج عنهما والعودة إلى ولايتهما في مكة، بعد أن فشل أخوهما أبو الغيث وعطيفة في حفظ الأمن وقلة هيبتهما وكثرة طمع العبيد في المجاورين بمكة.

كان إفراج السلطان عن الشريفين حميضة ورميثة مشروطاً بلبس ما خلعه عليهما، وهو عبارة عن نوع من الملابس المزركشة التي توضع على الرأس، وعندما تمنع الشريف حميضة عن لبسها، تم تهديده بالعودة إلى الحبس، فأجبر على لبسها وكان ذلك في سنة 703هـ⁽⁸⁰⁾.

وفي مطلع السنة التالية، حضر الشريفان حميضة ورميثة عند الشيخ نصر بن سليمان المنبجي في زاويته بالقاهرة، وطلبا منه التشقّع عند السلطان في السماح لهما بلبس ما ألفاه في الحجاز، فاستجاب الشيخ وتشفع لهما، فأذن لهما في لبس ما يختارانه من اللباس والزي⁽⁸¹⁾.

وفي سنة 761هـ، حدثت فتنة بين العسكر المملوكي بقيادة الأمير قُنْدُس وبعض الأشراف في مكة، وقيل في سببها إن بعض المماليك نزلوا بدار الضيافة عند الصفا، فطلب منهم بعض الأشراف دفع الأجر، فرفض الجنود ذلك وقاموا بضرب أحد الأشراف، وبدأت المعركة بين الطرفين التي انتهت بهزيمة المماليك، وأسر جماعة منهم ونودي عليهم بالبيع فبيعوا بأرخص الأسعار، وكان من بين المأسورين الأمير قُنْدُس، الذي عذب عذاباً أشرف منه على الموت ثم نودي عليه وبيع بدرهمين، ثم شفع فيه القاضي تقي الدين الحرازي، فخرج من مكة ومعه بعض العساكر بعد أن اقترضوا بعض المال ليذهبوا به إلى مصر⁽⁸²⁾.

كذلك حدثت فتنة بين الجنود الأتراك التابعين للأمير الحاج المصري جُقمق المؤيدي وبين القواد العمرة في سنة 817هـ، وسبب ذلك أن بعض صغار القواد كانوا يسكرون في مكة وهم يحملون السلاح، وكان أمير الحاج المصري قد سبق أن منعهم من ذلك ونبه عليهم بعدم تكراره.

فقبض الأمير جقمق على بعض هؤلاء القواد المخالفين للأمر، وقام بتأديب بعضهم، ثم حبس أحد مواليهم ولم يطلقه؛ لذلك توجه القواد إلى الشريف حسن بن عجلان، حتى يتشفع لهم عند الأمير جقمق ويطلق المولى، وعندما لم يقبل الأمير بشفاعة السيد حسن، حدث قتال بين الفريقين أدى إلى إلحاق الضرر بالحجاج، مما دفع السيد حسن إلى إرسال ولده السيد أحمد إلى الأمير جقمق، مظهرًا رغبته في درء الفتنة رافقًا بالحجاج، فأجابه الأمير إلى طلبه على أن يقوم السيد حسن بواجبه تجاه حفظ الحجاج، فهدأت الفتنة⁽⁸³⁾.



حظى بعض العلماء والشيوخ المجاورين في مكة بمكانة اجتماعية كبيرة، جعلت شريف مكة في الكثير من الأحيان يخطب ودهم، ويداوم على زيارتهم، ويستشيرهم في بعض الأمور، كما كانت شفاعتهم تقبل في كثير من الأحوال.

ففي أحداث سنة 826هـ أشار الشيخ عمر بن محمد العرابي⁽⁸⁴⁾ على الشريف حسن بن عجلان ببعض الأمور، فخالفه الشريف فيها⁽⁸⁵⁾، وقيل إنه سأل الشريف في شفاعته عنده فلم يقبلها⁽⁸⁶⁾؛ فتغير خاطر الشيخ عليه، وأوماً إليه أنه سوف يتغير حاله في مكة، وسيلاقى الكثير من البلاء. هنا ذهب السيد حسن إلى الشيخ عمر مستعظماً إياه، راجياً العفو عنه، ولكن الشيخ رد عليه قائلاً: "لقد فات الأمر"⁽⁸⁷⁾، فقُدِّر أن الشريف حسن لم يقابل أمراء الحاج المصري لهذا العام متخوفاً منهم، فعادوا إلى مصر متغيّرين عليه، شاكين ذلك إلى السلطان، فحنق عليه ورسم بعزله وتولية السيد نور الدين علي بن عنان، فصدقت نبوءة الشيخ العرابي⁽⁸⁸⁾.

كان للمرأة دورها ومكانتها في المجتمع الحجازي، فكان يمكنها أن تتشفّع وتُقبل شفاعتها، ففي أحداث سنة 871هـ، توجه السيد محمد بن بركات في كثير من العساكر من جدة إلى ينبع وذلك لقتال الأشراف من بني هجان وبني إبراهيم، وبعدهما وصلوا إلى ينبع قاموا بمحاصرة الأشراف وقطعوا بعض نخيلهم. فنزلت إليهم إحدى النساء وهي زوجة خنافر بن عقيل أمير ينبع، فاستشفعت لأهلها عند السيد محمد فشفعها فيهم، وترك المدينة عائداً إلى مكة في شوال من نفس العام⁽⁸⁹⁾.

كما حدثت مشاجرة بين رجلين في مكة في سنة 877هـ، وسبها أن شخصاً يقال له قاسم الهبيضي أحد خدام الشريف محمد بن بركات، كان عائداً إلى بيته بعد قضائه لصلاة المغرب، فوجد زوجته تنظر من نافذة المنزل، وزعم أنها تكلمت جارها أحمد بن حسين بن العليف الذي كان جالساً على دكته أمام بيته ومعه سراج الدين عمر بن أبي سعود القرشي، فضرب زوجته وسبها، ثم نزل إلى الرجلين فتخاصما ووقع بينهما شجار حاد⁽⁹⁰⁾.

ذهب الهبيضي يشتكى إلى نائب البلدة مسعود بن قنيد الحسني، وعندما لم يجده ذهب ومعه مجموعة من الغلمان وقبضوا على ابن العليف وأودعوه في حجرة بيت النائب ابن قنيد إلى أن يأتي، وعندما سمع ذلك أبو بكر بن مسعود القرشي، اصطحب معه مملوكاً من ممالك الأمير الراكز مغلباي، وتوجه إلى بيت ابن قنيد، وكسر الحجرة وحرر ابن العليف، وبعد وصول نائب البلدة ابن



قنيد أرسل إلى السيد محمد بن بركات يخبره بما حدث، فأرسل إليه بضرورة القبض على ابن العليف وكل من اشترك في إخراجه من الحبس، واعتدى على حرمة الشريف ونائبه.

بعد تداعي الأحداث، وتورط عدد من الأفراد في الحادثة، حكم القضاة على أن يطلب من الأمير مغلبي تآديب مملوكه على ما فعل من كسر حبس الشريف، وإخراجه خصمًا محبوسًا بيده، فقام الأمير بإحضار مملوكه، وضربه وعدّبه إلى أن شفّع فيه أحد القادة المكلفين بالتحقيق في الحادثة وهو الجمال محمد بن شهاب البوني. كما حدثت شفاعة أخرى في بعض الأفراد المتورطين، حيث طلب القاضي الشافعي من إمام السلطان ناصر الدين الأحميمي -الذي كان مجاورًا بمكة في هذه السنة- أن يرسل كتابًا إلى الشريف محمد بن بركات للشفاعة في ابن العليف وإدريس والفضل ابني يحيى بن عبدالقوي، فأرسل الأحميمي الكتاب الذي رد عليه الشريف بإجابة طلبه، وانتهت الفتنة.

وفي سنة 816هـ قدم على مكة حجاج كثيرون من اليمن، لديهم متاجر كثيرة، وكان مقدمهم القاضي أمين الدين مفلح، ولكنهم تعرضوا للكثير من العنف والنهب والسلب من قبل غلمان السيد حسن بن عجلان، مما دفعهم إلى التوسل بالقاضي أمين الدين مفلح ليخفف عليهم هذا البلاء، فكان يتحدث مع غلمان الشريف ويطلب منهم الهدوء وعدم التعرض للحجاج، فما كانوا يستجيبون لرجائه، مما جعل أمين الدين يتأثر لعدم إجابتهم له، وذهب إلى اليمن وهو على هذه الحالة⁽⁹¹⁾.

الشفاعة في الجوانب الاقتصادية وأثرها:

يمكن تلمس بعض الحالات الاقتصادية للشفاعة في الحجاز، والتي كانت تدور أحداثها حول الأمور التجارية أو الإقطاعات أو غيرها من الأمور المرتبطة بالنواحي الاقتصادية.

وفي أحداث سنة 804هـ سعى القاضي بزّهان الدين إبراهيم تاجر الخواص السلطانية في القاهرة إلى الإفراج عن السيد عنان بن مغامس حيث قام بنقله من مكان اعتقاله في الإسكندرية إلى القاهرة، ومحاولة التشفع له وتسليمه ولاية مكة بدلًا من السيد حسن بن عجلان، وذلك بسبب تعدي الأخير على أموال ولده القاضي شهاب الدين عندما تعطلت سفينته أمام جدة عند ذهابه إلى اليمن، فأراد بهذا العمل أن يخيف الشريف حسن بن عجلان، لعله يرسل المال الذي استولى عليه أو بعضًا منه، ولكنه لم يحقق ما يريد، بسبب وفاة عنان بن مغامس في سنة 805هـ⁽⁹²⁾.



ومن حالات الاستعطاف أو الشفاعة الاقتصادية كذلك ما حدث في سنة 821هـ، عندما هجم السيد حسن على مزارع أهل بُلُقِيم والعَقِيق ووجَّ من وادي الطائف، بسبب توقفهم عن إعطائه المقرر عليهم من الأموال، وذلك بسبب ضيق حالهم في ذلك العام⁽⁹³⁾.

حدث في سنة 821هـ أن بعث السيد حسن بن عجلان ولده السيد إبراهيم إلى اليمن، مستعطفًا صاحبها الملك الناصر، لكي يرسل إلى مكة ما كان يرسله إليها من مال، فأمر له صاحب اليمن بصلة متوسطة، كما أرسل صاحب اليمن في نفس العام رسالة إلى الملك المؤيد سلطان مصر، يوضح فيها أسباب الخلاف بينه وبين الشريف حسن بن عجلان، وهذه الرسالة كانت ردًا على رسالة السلطان المؤيد إليه ليستعطفه على الشريف حسن بن عجلان⁽⁹⁴⁾.

كما يمكن تلمس الجانب الاقتصادي أيضًا في إحدى حالات الشفاعة التي حدثت في سنة 851هـ⁽⁹⁵⁾، حيث قام التجار بالتجمهر وإحداث قلق في المسجد الحرام، وذلك لكثرة الظلم الواقع عليهم من نائب الشريف بركات بن حسن بن عجلان على جدة.

وعندما سمع القاضي الشافعي بذلك أرسل إلى القضاة الثلاثة، ثم أرسل إلى التجار واجتمع بهم ليسمع مظلمتهم، فأخبروه أن نائب جدة ظلمهم واستأصل أموالهم وأوعز إلى نائب الشريف في مكة بالقبض عليهم، وأنهم يريدون أن يكتبوا محضرًا بما تم عليهم من الظلم ويقدموه إلى القضاء. وكان هذا الاجتماع في يوم الجمعة 17 ربيع الأول، فوافق القضاة على أن يكون ذلك في صباح يوم السبت.

يبدو أن القضاة اضطروا إلى عقد ذلك الاجتماع نتيجة لثورة التجار، فقد عبّر القاضي الحنبلي عن غضبه من تصرف التجار بأن سيهم ولعنهم، مما دفع العامة إلى رجم القضاة بحصباة المسجد، وتبعوا القاضي الحنبلي بالرجم إلى أن وصل منزله، وأرسل القاضي الشافعي كتابًا إلى الشريف يخبره فيه بما حدث.

في صباح السبت اجتمع القضاة والأئمة ونائب البلد والأعيان بالمسجد الحرام، وتجدد صياح التجار مرة أخرى، فسمح لهم القضاة بكتابة المحضر الذي يريدون، ثم عرض المحضر على القاضي الشافعي الذي قام بتعديل بعض الألفاظ فيه، وقام بإرساله إلى نائب جدة.

عندما علم التجار أن القضاة قاموا بالتعديل في المحضر، وحذفوا الكثير مما حدث معهم من الظلم، قاموا بكتابة قصة بما وقع لهم، موضحين الأمور التي ظلمهم فيها نائب جدة، وقاموا بالتوقيع عليها باسم جماعة من الفقراء وأهل الخير.



قدم الشريف بركات إلى مكة، وأرسل إلى أحد التجار وقيده بالسلاسل، وقام بعقد اجتماع في دار القضاء، وجمع فيه التجار والأمير كُزل الراكز بمكة، وأخذ يتكلم على التجار وعلى ما فعلوه، وانزعج منهم إنزعاجًا شديدًا، مما دفع بعض التجار إلى التحدث والدفاع عن أنفسهم، فأمر الشريف بإخراج بعضهم من المجلس بصورة فظة، كما قام بحبس أحدهم لكثرة اعتراضه على كلام الشريف، ودفاعه عن أصحابه من التجار، ثم حدثت فيه الشفاعة فأطلق.

يبدو أن الشريف بركات ظل معتقلًا للتاجر الذي حدثت فيه الشفاعة، حيث قام بإرساله ومعه كاتب المحضر، إلى نائب جدة مقيدتين في الحديد على حمار واحد، مع وضعهم تحت الحراسة المشددة، وعندما وصلا إلى نائب جدة، شدد الرقابة عليهما، وبالغ في تعذيبهما.

النتائج:

من خلال ما تمت مناقشته أمكن الوصول إلى النتائج الآتية:

أولاً: كانت العلاقات بين السلطة المملوكية في مصر وسلطة الأشراف في مكة متنوعة بين العلاقات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والدينية، وكانت تحكمها في أغلب الأحيان المصلحة المتبادلة بين الطرفين، حيث يرى المماليك في نفوذهم على بلاد الحجاز تدعيمًا لقوتهم ونفوذهم في المنطقة، وهذا يفرض عليهم مسئولية حفظ الأمن وتأمين طرق الحج إلى الحرمين الشريفين، أما الأشراف فقد وجدوا في السلطة المملوكية المساندة السياسية والعسكرية الاقتصادية ضد الأخطار التي تهدد سلطانهم في مكة.

ثانيًا: أوردت المصادر العديد من أحداث الشفاعة في الجوانب السياسية، والتي كانت في معظمها ناتجة عن الصراع الدائم بين الأشراف على الحكم في مكة، هذا الصراع الذي دفعهم إلى التوجه إلى السلطة المملوكية في القاهرة لتفضيل طرف على آخر، والتي كانت تعتمد في هذا التفضيل على قدرة هذا الطرف أو ذلك على حفظ الأمن وتقديم الخدمة إلى الحجاج، ولذلك وردت العديد من طلبات الشفاعة في النواحي السياسية إلى البلاط المملوكي طوال الفترة موضوع الدراسة.

ثالثًا: ذكرت المصادر بعض الحالات الأخرى التي يستشف منها ارتباطها بجوانب اجتماعية، أي ترتبط بعلاقات عناصر السكان في مكة، من الرجال والنساء والعسكريين والمدنيين، الفقراء والأغنياء، ويتضح أن هذه العناصر كانت تعتمد على القضاة ورجال الدين ليتشفعوا لهم عند الأشراف أو نوابهم في مكة.

رابعًا: أوردت المصادر كذلك حالات كان موضوعها في النواحي الاقتصادية، حيث كانت ترد قضية الشفاعة في بعض القرى التي لم تستطع أن تقدم ما عليها من ضرائب للشريف الحاكم في مكة، كذلك طلب بعض الأشراف من السلطان المملوكي أن يتشفع لهم عند حاكم مكة بأن يتنازل لهم عن بعض الإقطاعات التي كانت تدرّ دخلًا كبيرًا لهم.

وكانت أبرز الشفاعات التي وقعت في طبقة التجار الموجودين في مكة زمن الشريف السيد بركات، حيث إن نائب الشريف في جدة، قام بالإثقال عليهم في المكوس والضرائب، مما دفعهم للذهاب إلى مكة، وترك جدة تجنبًا لظلم نائب جدة، وعندما طلب من نائب مكة إرسالهم إليه، ثاروا ورفضوا الذهاب إليه إلا بعد تحكيم القضاء، ولكنهم تعرضوا للظلم الكثير من قبل القضاة والسيد بركات، فلم يتمكنوا من نيل حقوقهم التي ظلموا فيها.

الملاحق:



(الحجاز والبحر الأحمر في عهد المماليك)

(نقل بتصرف عن: بكري، الحجاز 859-923هـ/1454-1517م: 240)



الهوامش والإحالات:

- (1) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة: 201/2.
- (2) ابن منظور، لسان العرب: 183، 184/8.
- (3) الماوردي، أدب الدنيا والدين: 234. القرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 165/10.
- (4) سليمان، العلاقات: 18.
- (5) سعى المماليك إلى تأكيد سيطرتهم على الحرمين الشريفين للوقوف في وجه القوى الإقليمية أمثال الرسوليين في اليمن والحفصيين في تونس، وأيضاً لحماية وتأمين التجارة، ولارتباط مصر دينياً بالحرمين الشريفين ينظر: سليمان، العلاقات: 22، 23.
- (6) نفسه: 25-30.
- (7) سليمان، العلاقات: 19. أورد المؤلف هذه المعلومة في هامش الصفحة، ولم يرجعها إلى مصدر، وإنما أرجعها إلى: عاشو، العصر المماليكي: 331. ويبدو أن المؤلف قد جانبه الصواب، فبعد الرجوع إليه لم يتحصل الباحث على المعلومة. ويذكر المقرئ في أحداث سنة 650هـ، أن الملك المعز أيبك انفرد بالسلطة بعد أن أزال اسم الملك الأشرف موسى من الخطبة، وأودعه في السجن. ينظر: المقرئ، السلوك: 477.
- (8) عاشور، العصر المماليكي: 238.
- (9) المقرئ، السلوك: 1/531، 532.
- (10) مورتيل، الأحوال: 199، 200.
- (11) سليمان، العلاقات: 245.
- (12) نفسه: 246.
- (13) نفسه، الصفحة نفسها.
- (14) نفسه: 215.
- (15) نفسه: 223.
- (16) نفسه: 247.
- (17) قامت الدولة الحفصية في تونس على أنقاض الدولة الموحدية في الفترة (627-982هـ)، وقد قام الشريف أبو نبي حاكم مكة بالاعتراف بخلافة أبي عبدالله محمد الحفصي باعتباره وارثاً للخلافة العباسية ودعا له على منابر مكة، ينظر: الزركشي، تاريخ الدولتين: 33، 37.
- (18) قامت الدولة الرسولية في اليمن خلال الفترة (626-858هـ)، وقد قام صراع طويل بين الدولة الرسولية والدولة الأيوبية ومن بعدها المملوكية على فرض النفوذ في مكة، للمزيد عن هذا الصراع راجع: الخزرجي، العقود اللؤلؤية: 47/1.



- (19) هو محمد بن حسن بن علي الحسيني، تولى إمرة مكة نحو خمسين سنة منها سبع عشرة سنة بالاشتراك مع عمه إدريس بن قتادة وتوفي سنة 701هـ، ينظر: الفاسي، العقد الثمين: 456/1.
- (20) هو بيبرس بن عبدالله البرجي المنصوري الجاشنكير، كان ممن مماليك المنصور قلاوون، وتولى الاستدارية للملك الناصر محمد بن قلاوون، وتولى السلطنة سنة 708هـ. ينظر: ابن تغري بردي، المنهل الصافي: 3/467-468.
- (21) النجم عمر، إتحاف الوري: 198/2.
- (22) الفاسي، العقد الثمين: 4/233. ابن أيوب، المختصر: 4/47. النويري، نهاية الأرب: 32/17.
- (23) المقريزي، السلوك: 2/369.
- (24) الفاسي، العقد الثمين: 4/234.
- (25) المقريزي، السلوك: 2/503.
- (26) اسمه الأصلي أبحتو بن أرغون بن أبغا بن هولكو، وتسمى خُدا بِنْدًا: ومعناها عبدالله بالفارسي. ينظر: ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة: 9/238. مورتيل، الأحوال: 75.
- (27) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة: 2/505. النجم عمر، إتحاف الوري: 4/239. مورتيل، الأحوال: 77.
- (28) المقريزي، السلوك: 2/526.
- (29) النويري، نهاية الأرب: 32/286.
- (30) النويري، نهاية الأرب: 32/296. المقريزي، السلوك: 3/3.
- (31) المقريزي، السلوك: 3/3.
- (32) الفاسي، العقد الثمين: 4/410.
- (33) النجم عمر، إتحاف الوري: 3/162.
- (34) الفاسي، العقد الثمين: 4/410.
- (35) النويري، نهاية الأرب: 32/296.
- (36) يروي البرزالي أن الناصر عندما علم بهروب رميثة أرسل إلى شيخ آل حرب يقول له: "هذا هرب على بلادك معتمدًا عليك، ولا أعرفه إلا منك، فركب شيخ آل حرب بالهجن السُّبِق، وسار خلفه مجدًا، فأدركه نائمًا تحت عَقَبَة أَيْلَة، فجلس عند رأسه، وقال: اجلس يا أسود الوجه، فانتبه رميثة، فقال: صدقت، والله لو لم أكن أسود الوجه، لما نمت هذه النومة المشؤومة حتى أدركتني، فقبض عليه وحمله إلى حضرة السلطان، فألقاه في السجن وضيق عليه". ينظر: الفاسي، العقد الثمين: 4/411.
- (37) الفاسي، العقد الثمين: 4/411. ابن أيوب، المختصر: 4/85.
- (38) ابن أيوب، المختصر: 4/90. مورتيل، الأحوال: 81.
- (39) الفاسي، العقد الثمين، 4/411. مورتيل، الأحوال: 81.



- (40) قسّم الفقهاء الشفاعة إلى نوعين (حسنة وسيئة)، فالحسنة التي يتوفر فيها شروط معينة مثل: أن تكون في أمر مباح شرعاً كالشفاعة في تأجيل الدين، والشفاعة في التولية، والشفاعة في القبول في الدراسة. كما يجب أن يكون المشفوع فيه أهلاً للوظيفة المتقدم لها، أو محتاجاً للمال الذي يطلب له، ولا يترتب على هذه الشفاعة إبطال حق أو إحقاق باطل أو الاعتداء على حق الغير، كما يجب ألا تكون وسيلة الشفاعة ممنوعة شرعاً. أما الشفاعة السيئة فهي عكس ذلك، مثل الشفاعة لطلب قرض ربوي، أو الشفاعة في إعانة ظالم، أو الاعتداء على حق الآخرين، أو الشفاعة لتزويج شخصاً وهو غير كفؤاً، وكذلك إذا كانت قائمة على وسيلة محرّمة شرعاً، كإكراه للمشفوع عنده، أو دفع رشوة له. للمزيد ينظر: الغنّام، أحكام الشفاعة في الفقه الإسلامي، ص 6، 12.
- (41) النويري، نهاية الأرب: 323/32.
- (42) الفاسي، العقد الثمين: 412/4. مورتيل، الأحوال: 82.
- (43) مورتيل، الأحوال: 83.
- (44) الفاسي، العقد الثمين: 413/4.
- (45) الفاسي، العقد الثمين: 395/3. مورتيل، الأحوال: 93.
- (46) المقرئزي، السلوك: 187/4.
- (47) بطن من نواحي مكة، عنده يجتمع وادي النخلتين فيصيران واديا واحدا، ينظر: الحموي، معجم البلدان: 449/1.
- (48) هو عمر شاه التركي، أول من تأمر طبلخاناة، ثم ولي نيابة حماة مرة بعد أخرى، كما عمل حاجب الحجاب في دمشق، وتولى موسم الحاج المصري أربع وخمسين وسبعمائة. ينظر: ابن حجر، الدرر: 333/4. ابن تغري بردي، المنهل الصافي: 200/4.
- (49) المقرئزي، السلوك: 187/4، ذكر الفاسي في مؤلفه أن الذي قبض عليهم وأرسلوا إلى مصر كان الشريف ثقبه، وأخواه سنّد ومغامس، وابن عمهم محمد بن عطيفة، ينظر: الفاسي، العقد الثمين: 397/3.
- (50) النجم عمر، إتحاف الوري: 261/3.
- (51) هو فياض بن مهنا بن عيسى أمير العرب من آل الفضل، وكان ولي الإمرة من قبل الناصر محمد بن قلاوون، وتوفي في سنة 761هـ، ينظر: ابن حجر، الدرر: 273/4.
- (52) المقرئزي، السلوك: 222/4.
- (53) النجم عمر، إتحاف الوري: 267/3.
- (54) المقرئزي، السلوك: 222/4.
- (55) وادي من الحجاز بينه وبين مكة مسيرة الليلتين، يجتمع بها حاج اليمن وأهل نجد. ينظر: الحموي، معجم البلدان: 278/5.
- (56) النجم عمر، إتحاف الوري: 267/3.



- (57) نفسه: 269/3.
- (58) الفاسي، العقد الثمين: 398/3.
- (59) الفاسي، العقد الثمين: 93/3. النجم عمر، إتحاف الوري: 344/3.
- (60) في ولاية محمد بن أحمد بن عجلان وعمه كبيشاً بن عجلان. قاما بسمل أعين بعض من الأشراف المنافسين لهم، فعندما سمع السلطان برقوق بذلك تغير علمهما، وقرر عزل محمد بن أحمد وتولية عنان بن مغامس الذي كان مقيماً بالقاهرة، وتم ذلك في خديعة كلف بها السلطان أمير الحاج المصري الذي اصطحب معه عنان بن مغامس، وأفضت هذه الخديعة إلى مقتل محمد بن أحمد وهروب عمه كبيشاً، وتولية عنان بن مغامس، ينظر: الفاسي، العقد الثمين، 94/3. النجم عمر، إتحاف الوري: 355/3. المقريزي، السلوك: 192/5. ابن حجر، إنباء الغمر: 318/1.
- (61) هو الأمير سيف الدين جاركس بن عبدالله الخليلي اليلغباوي، الأمير آخور الكبير وعظيم الملك الظاهر برقوق، توفي سنة 791هـ عند محاربته للنصارى خارج دمشق، وهو صاحب الخان المشهور باسمه في حي الحسين بالقاهرة، إنظر ابن تغري بردي، النجوم، 384-383/11.
- (62) الفاسي، العقد الثمين: 86/7. موتيل، الأحوال: 112.
- (63) للمزيد عن الصراع بين الشريفين عنان بن مغامس وعلي بن عجلان، ينظر: موتيل، الأحوال: 113، 114.
- (64) توقع عنان أن السلطة المصرية ليست ناقمة عليه، خصوصاً عندما أرسل له السلطان مرسوماً بإشراكه لعل بن عجلان على الحكم بشرط أن يحضر لخدمة المحمل سنة 789هـ، وعندما علم أن علي بن عجلان يدبر له مؤامرة لقتله عند قدومه لمقابلة المحمل، أرسل إلى السلطان يعتذر عن لقاء المحمل خوفاً من آل عجلان، فأرسل إليه السلطان بقوله: "أنت على ولايتك فافعل ما تقدر عليه.."، ولكنه لم يتمكن من عمل شيء ضد آل عجلان بسبب الخلاف الذي دب مع بعض قواده. ينظر: الفاسي، العقد الثمين: 437/6.
- (65) الفاسي، العقد الثمين: 437/6. النجم عمر، إتحاف الوري: 370/3. المقريزي، السلوك: 211/5.
- (66) موتيل، الأحوال: 115.
- (67) الفاسي، العقد الثمين: 437/6. النجم عمر، إتحاف الوري: 373/3؛ من الملاحظ هنا أن سعي محمد بن عجلان لدى السلطة المصرية للقبض على عنان بن مغامس، هو نوع من أنواع الشفاعة السيئة، وذلك لأنه سعى لإلحاق ضرر به.
- (68) هم أكبر أتباع الأشراف في مكة، فكانوا بمثابة الأمراء للملوك، وشكلوا طبقة هامة من طبقات المجتمع المكي، والتي تأتي بعد طبقة الأشراف في الأهمية. ينظر: المديرس، نفوذ القواد العمرة: 279.
- (69) الفاسي، العقد الثمين: 439-438/6. النجم عمر، إتحاف الوري: 376/3، 377. موتيل، الأحوال: 115.
- (70) المقريزي، السلوك: 335/5.
- (71) ابن فهد، إتحاف الوري: 384/3.



- (72) ولد سنة 756هـ، وكان تاجرًا مترددًا على مكة، وتقرب من الشريف حسن بن عجلان فولاه جدة، ولكنه كان طموحًا وخبيثًا، مما دفع الشريف حسن إلى القبض عليه، وبعد الإفراج عنه أخذ يحيك المؤامرات في صنعاء والقاهرة وينبع على الشريف حسن الذي تمكن من القبض عليه وشنقه على باب الشبيكة سنة 816هـ، ينظر: السخاوي، الضوء اللامع: 3/51. ويقال أنه كان لديه إمام بمذهب الزيدية، وحظ في التجارة وبلغ من العمر ستين عامًا، ينظر: الفاسي، العقد الثمين: 3/403.
- (73) الفاسي، العقد الثمين: 3/401، 4/103. النجم عمر، إتحاف الوري: 3/451.
- (74) الفاسي، العقد الثمين: 3/401.
- (75) نفسه.
- (76) النجم عمر، إتحاف الوري: 3/451.
- (77) الفاسي، العقد الثمين: 3/401.
- (78) نفسه: 3/402.
- (79) نفسه، الصفحة نفسها.
- (80) النجم عمر، إتحاف الوري: 3/138.
- (81) نفسه: 3/140.
- (82) النجم عمر، إتحاف الوري: 3/284.
- (83) الفاسي، العقد الثمين: 4/119. النجم عمر، إتحاف الوري: 3/517، 518.
- (84) هو الشيخ عمر بن محمد بن مسعود اليميني المعروف بالعراي، نزيل مكة، كان ذا حظ وافر من العلم والخير، توفي سنة 827هـ. ينظر: الفاسي، العقد الثمين: 6/361، 362.
- (85) الفاسي، العقد الثمين: 6/362.
- (86) النجم عمر، إتحاف الوري: 3/594.
- (87) الفاسي، العقد الثمين: 6/362. النجم عمر، إتحاف الوري: 3/594.
- (88) نفسه، والصفحات نفسها..
- (89) النجم عمر، إتحاف الوري: 4/471.
- (90) أورد عمر بن فهد هذه الحادثة تفصيلًا في مؤلفه إتحاف الوري، ينظر: النجم عمر، إتحاف الوري: 4/547-555.
- (91) الفاسي، العقد الثمين: 4/117.
- (92) الفاسي، العقد الثمين: 4/99-100. النجم عمر، إتحاف الوري: 3/431.
- (93) الفاسي، العقد الثمين: 4/133.
- (94) نفسه: 4/130.



(95) النجم عمر، إتحاف الوري: 266/4-271.

المراجع

- 1) الإدريسي، محمد بن محمد بن عبد الله، نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، عالم الكتب، بيروت، 1409هـ.
- 2) ابن أيوب، إسماعيل بن علي بن محمود، المختصر في أخبار البشر، المطبعة الحسينية المصرية، القاهرة، د.ت.
- 3) بكري، محمد طه صلاح، الحجاز (859-923هـ/1454-1517م)، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، 1410هـ.
- 4) ابن تغري بردي، أبو المحاسن يوسف، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1938م.
- 5) ابن تغري بردي، يوسف بن تغري بردي بن عبد الله، المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي، تحقيق: محمد محمد أمين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1984م.
- 6) ابن حجر، أحمد بن علي، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، تحقيق: محمد عبد المعيد ضان، مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد، 1972م.
- 7) ابن حجر، أحمد بن علي، إنباء الغمر بأنباء العمر، تحقيق: حسن حبشي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1969م.
- 8) الحموي، ياقوت بن عبد الله، معجم البلدان، بيروت، دار صادر، 1995م.
- 9) الخزرجي، علي بن الحسن، العقود اللؤلؤية في تاريخ الدولة الرسولية، تحقيق: محمد بن علي الأكوغ، مركز الدراسات والبحوث صنعاء، صنعاء، 1983م.
- 10) الزركشي، محمد بن إبراهيم، تاريخ الدولتين الموحدية والحفصية، تحقيق: محمد ماضور، المكتبة العتيقة، تونس، د.ت.
- 11) سليمان، علي بن حسين، العلاقات الحجازية المصرية زمن سلاطين المماليك، طباعة الشركة المتحدة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1973م.
- 12) عاشور، سعيد عبدالفتاح، العصر المماليكي في مصر والشام، دار النهضة العربية، القاهرة، 1976م.
- 13) الغنّام، زيد بن سعد، أحكام الشفاعة في الفقه الإسلامي، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، ع 64، 2005م.
- 14) ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبدالسلام هارون، دار الفكر، عمان، 1979م.
- 15) الفاسي، محمد بن أحمد، العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين، تحقيق: محمد حامد الفقي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1986م.



- (16) القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1964م.
- (17) الماوردي، علي بن محمد، أدب الدنيا والدين، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1986م.
- (18) المديرس، عبد الرحمن، نفوذ القواد العمرة والحميضة لدى أشرف مكة المكرمة (737-873هـ/1336-14698م)، مجلة الدارة، السعودية، ع (3)، السنة (31)، 1436هـ.
- (19) المقريزي، أحمد بن علي، السلوك لمعرفة دول الملوك، تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997م.
- (20) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1414هـ.
- (21) مورتييل، ريتشارد، الأحوال السياسية والاقتصادية بمكة في العصر المملوكي، عمادة شؤون المكتبات، جامعة الملك سعود، الرياض، 1985م.
- (22) النجم عمر، محمد بن محمد ابن فهد، إتحاف الوري بأخبار أم القرى، تحقيق: فهمي محمد شلتوت، مركز البحث العلمي وإحياء التراث، مكة المكرمة، د.ت.
- (23) النويري، أحمد بن عبد الوهاب، نهاية الأرب في فنون الأدب، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، 1423هـ.

Arabic references

- 1) al-Idrīsī, Muḥammad ibn Muḥammad ibn ‘Abd Allāh, Nuzhat al-mushtāq fī ikhtirāq al-Āfāq, ‘Ālam al-Kutub, Bayrūt, 1409, (in Arabic).
- 2) Ibn Ayyūb, Ismā‘il ibn ‘Alī ibn Maḥmūd, al-Mukhtaṣar fī Akhbār al-bashar, al-Maṭba‘ah al-Ḥusaynīyah al-Miṣrīyah, al-Qāhirah, N. D, (in Arabic).
- 3) Bakrī, Muḥammad Ṭahā Ṣalāḥ, al-Ḥijāz (859-923h / 1454-1517m), Risālat majjistīr, Jāmi‘at Umm al-Qurá, 1410, (in Arabic).
- 4) Ibn tghry Bardī, Abū al-Maḥāsīn Yūsuf, al-nujūm al-Zāhirah fī mulūk Miṣr & al-Qāhirah, Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, al-Qāhirah, 1938, (in Arabic).
- 5) Ibn tghry Bardī, Yūsuf ibn tghry Bardī ibn ‘Abd Allāh, al-Manhal al-Ṣāfi wālmstwfá ba‘da al-Wāfi, Ed. Muḥammad Muḥammad Amīn, al-Hay‘ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb, al-Qāhirah, 1984, (in Arabic).
- 6) Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn ‘Alī, al-Durak al-kāminh fī a‘yān al-mi‘ah al-thāminah, Ed. Muḥammad ‘Abd al-mu‘īd ḍān, Majlis Dā‘irat al-Ma‘ārif al-‘Uthmāniyah, Ḥaydar Abād, 1972, (in Arabic).



- 7) Ibn Hajar, Ahmad ibn 'Alī, Inbā' alghmr bi-anbā' al-'umr, Ed. Hasan Hābashī, al-Majlis al-A'lá lil-Shu'un al-Islāmiyah, al-Qāhirah, 1969, (in Arabic).
- 8) al-Hamawī, Yāqūt ibn 'Abd Allāh, Mu'jam al-buldān, Bayrūt, Dār Šādir, 1995, (in Arabic).
- 9) al-Khazrajī, 'Alī ibn al-Ḥasan, al-'uqūd al-lu'lu'iyah fī Tārīkh al-dawlah al-Rasūliyah, Ed. Muḥammad ibn 'Alī al-Akwa', Markaz al-Dirāsāt & al-Buḥūth Ṣan'ā', Ṣan'ā', 1983, (in Arabic).
- 10) al-Zarkashī, Muḥammad ibn Ibrāhīm, Tārīkh al-dawlatayn al-Muwaḥḥidiyah wālḥfshy, Ed. Muḥammad māḍwūr, al-Maktabah al-'atiqah, Tūnis, N. D, (in Arabic).
- 11) Sulaymān, 'Alī ibn Ḥusayn, al-'Alāqāt al-Hijāziyah al-Miṣriyah zaman salāṭin al-Mamālik, Ṭibā'at al-Sharikah al-Muttaḥidah lil-Nashr & al-Tawzi', al-Qāhirah, 1973, (in Arabic).
- 12) 'Āshūr, Sa'id 'bdālfatḥ, al-'aṣr almmālyky fī Miṣr & al-Shām, Dār al-Nahḍah al-'Arabīyah, al-Qāhirah, 1976, (in Arabic).
- 13) alghnnām, Zayd ibn Sa'd, Aḥkām al-Shafā'ah fī al-fiqh al-Islāmī, Majallat al-Buḥūth al-fiqhiyah al-mu'āṣirah, 'A 64, 2005, (in Arabic).
- 14) Ibn Fāris, Ahmad ibn Fāris ibn Zakariyā, Mu'jam Maqāyīs al-lughah, Ed. 'Abdussalām Hārūn, Dār al-Fikr, 'Ammān, 1979, (in Arabic).
- 15) al-Fāsi, Muḥammad ibn Ahmad, al-'Iqd al-thamīn fī Tārīkh al-Balad al-Amīn, Ed. Muḥammad Ḥamid al-Fiḳī, Mu'assasat al-Risālah, Bayrūt, 1986, (in Arabic).
- 16) al-Qurṭubī, Muḥammad ibn Ahmad, al-Jāmi' li-aḥkām al-Qur'an, Ed. Ahmad al-Baraddūnī & Ibrāhīm Aṭṭafayyish, Dār al-Kutub al-Miṣriyah, al-Qāhirah, 1964, (in Arabic).
- 17) al-Māwardī, 'Alī ibn Muḥammad, adab al-Dunyā & al-dīn, Dār Maktabat al-ḥayāh, Bayrūt, 1986, (in Arabic).
- 18) al-Mudayris, 'Abd al-Raḥmān, nufūdh alqwād al'mrh wālḥmyḍāt ladā ashraf Makkah al-Mukarramah (737-873h / 1336-14698m), Majallat al-Dārah, al-Sa'ūdiyyah, 'A (3), al-Sunnah (31), 1436, (in Arabic).
- 19) al-Maqrīzī, Ahmad ibn 'Alī, al-sulūk li-ma'rifat duwal al-mulūk, Ed. Muḥammad 'Abd-al-Qādir 'Aṭā, Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, Bayrūt, 1997, (in Arabic).
- 20) Ibn manzūr, Muḥammad ibn Mukarram, Lisān al-'Arab, Dār Šādir, Bayrūt, 1414, (in Arabic).



- 21) Mūrtil, Rīṭshārd, al-aḥwāl al-siyāsīyah & al-iqtiṣādīyah bi-Makkah fī al-‘aṣr al-Mamlūkī, ‘Imādat Shu‘ūn al-Maktabāt, Jāmi‘at al-Malik Sa‘ūd, al-Riyāḍ, 1985, (in Arabic).
- 22) al-Najm ‘Umar, Muḥammad ibn Muḥammad Ibn Fahd, Iṭḥāf al-warā bi-akhbār Umm al-Qurā, Ed. Fahīm Muḥammad Shaltūt, Markaz al-Baḥth al-‘Ilmī & Iḥyā‘ al-Turāth, Makkah al-Mukarramah, N. D, (in Arabic).
- 23) al-Nuwayrī, Aḥmad ibn ‘Abd-al-Wahhāb, nihāyat al-arab fī Funūn al-adab, Dār al-Kutub & al-Wathā‘iq al-Qawmiyah, al-Qāhirah, 1423, (in Arabic).





الرحلة العلمية من إقليم حلي بن يعقوب خلال العصور الإسلامية الوسيطة وأول الحديثة العلامة عبد القادر بن حمزة البيهي (أنموذجاً)

د. محمد بن منصور الحاوي*

mhawi@kku.edu.sa

الملخص:

تناول هذه الدراسة العلميّة بعض التفصيل النشاط العلمي، وحركة الرحلة العلمية من إقليم حلي بن يعقوب خلال العصور الإسلامية الوسيطة والمتأخرة إلى مراكز العلم المجاورة في الحجاز واليمن؛ ومحاولة استقصاء جوانب الموضوع- قدر المستطاع، ووفق المادة العلمية المتاحة - في هذا الإقليم خلال هذه الفترة الزمنية، سعيًا من الباحث إلى مناقشة، ودحض ما ذهب إليه المؤرخ الجندي (732هـ) من أنّ "غالب أهل هذه البلاد هم أميون". مع التركيز خلال ذلك على الرحلة إلى اليمن بقسميه الأعلى والأسفل؛ وتبسيط الضوء على رحلة الفقيه العلامة عبدالقادر بن حمزة من وادي "بيه" الواقع ضمن حدود الإقليم إلى اليمن الأعلى لطلب العلم، خلال القرن العاشر وبداية الحادي عشر الهجريين، وعلى جوانب من حياته، وجهوده العلمية، ليكون هو المحور والأنموذج الذي تدور حوله هذه الدراسة. وتوصل البحث إلى وجود نشاطٍ علميٍّ في هذا الإقليم أسوأً بغيره من أقاليم الشريط الساحلي، وإن لم يكن على مستوى البلاد المجاورة كمكة المكرمة أو اليمن. ونظرًا لكون النشاط العلمي بها محدودًا، ولضعف عوامل الجذب والاستقرار نتيجة شحّ الموارد الاقتصادية، فقد نشطت الرحلة العلمية منها إلى حواضر العلم المجاورة كالحجاز، واليمن، والمخلاف السليمانى. وقد برز منها حملةٌ للعلم، وشعراء نابغون، وكانت للكثير منهم جهودٌ في النشاط العلمي والأدبي في البلدان التي رحلوا إليها، واستقروا بها.

الكلمات المفتاحية: الرحلة، حلي بن يعقوب، مكة المكرمة، اليمن، البيهي.

* أستاذ التاريخ الإسلامي - قسم التاريخ - كلية العلوم الإنسانية - جامعة الملك خالد - المملكة العربية السعودية.

للاقتباس: الحاوي، محمد بن منصور، الرحلة العلمية من إقليم حلي بن يعقوب خلال العصور الإسلامية الوسيطة وأول الحديثة
العلامة عبد القادر بن حمزة البيهي (أنموذجاً)، مجلة الآداب، كلية الآداب، جامعة دمار، اليمن، مج 11، ع 3، 2023: 736-777.

© نُشر هذا البحث وفقًا لشروط الرخصة Attribution 4.0 International (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو إضافته إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أُجريت عليه.



Scholar Abdul Qadir bin Hamza al-Yabhi 's Scientific Excursion from Hily bin Ya'qub Region during the Medieval and Early Modern Islamic Periods

Dr. Mohammed Bin Mansour Al-Hawi^{*}

mhawi@kku.edu.sa

Abstract:

This study examines the scientific excursion activities from the region of Hily bin Ya'qub during the medieval and late Islamic periods to neighboring centers of knowledge in the Hijaz and Yemen, refuting the historian al-Jundi's (732 AH) claim that "the majority of the people of these lands were illiterate." The study focused on the journey to Yemen, both upper and lower regions, shedding light on the journey of the scholar and jurist Abdul Qadir bin Hamza from the valley of "Yabha," located within the boundaries of the region, to Upper Yemen in pursuit of knowledge during the 10th and early 11th centuries AH, as well as aspects of his life and scholarly endeavors, making him central figure worth investigation. The study concluded that the region witnessed scientific activity, although not as in neighboring Makkah or Yemen. Due to limited scientific activity and lack of stable economic resources, scientific excursions were active from this region to neighboring centers of knowledge such as Hijaz, Yemen, and Al-Makhlaf Al-Sulaimani, giving rise to scholarly campaigns and talented poets, significantly contributing to the literary activities in the countries they traveled to and settled in.

Keywords: Excursion, Hily bin Ya'qub, Makkah, Yemen, al-Yabhi.

* Professor of Islamic History, Department of History, Faculty of Humanities, King Khalid University, Saudi Arabia.

Cite this article as: Al-Hawi, Mohammed Bin Mansour, Scholar Abdul Qadir bin Hamza al-Yabhi 's Scientific Excursion from Hily bin Ya'qub Region during the Medieval and Early Modern Islamic Periods, Journal of Arts, Faculty of Arts, Thamar University, Yemen, V 11, I 3, 2023: 736 -777.

© This material is published under the license of Attribution 4.0 International (CC BY 4.0), which allows the user to copy and redistribute the material in any medium or format. It also allows adapting, transforming or adding to the material for any purpose, even commercially, as long as such modifications are highlighted and the material is credited to its author.



المقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خير خلقه أجمعين محمد بن عبد الله وعلى آله وصحبه أجمعين، والتابعين لهم بإحسانٍ إلى يوم الدين.. أما بعد:

فقد كانت "مكة المكرمة" في الحجاز، ومدينتنا "صنعاء"، و"زيد" في اليمنين الأعلى والأسفل، من مراكز العلم الشهيرة التي يقصدها طلبة العلم من البلاد المتاخمة لها وبخاصة ممن يسكنُ الشريط الساحلي بين الحجاز والمخلاف السليماني⁽¹⁾، للاستزادة من العلوم والمعارف خلال العصور الإسلامية الوسيطة. والمتأخرة، نظراً لكونها من حواضر العلم المشهورة في العالم الإسلامي وقت ذلك، ولكثرة العلماء، والفقهاء بها، ولقيام الحكام في اليمن برعاية الطلبة- خاصة الوافدين عليها من غير أهلها- والتكفل بهم، ومساعدتهم على التفرغ لطلب العلم؛ وتلك من الأمور التي شجعت وأسهمت في ارتحال طلاب العلم إليها؛ وبخاصة من البلاد المجاورة كالمخلاف السليماني، وحلي بن يعقوب وما بينهما من تهامة الشام⁽²⁾ وقد ساعد وقوع كثيرٍ من مدن وقرى هذا الشريط؛ على طريق الحج والتجارة اليمني، الذي يسلكه الحجاج والمعتمرون من أهل اليمن وفيهم كثيرٌ من العلماء، والفقهاء - على سهولة التواصل، والتأثير في طلبة العلم من أهلها، وحفزهم على الرحلة صوب اليمن للاستزادة من العلوم والمعارف، فنشطت الرحلة خلال العصور الوسيطة والمتأخرة؛ وكان من هؤلاء الطلبة من قصد مدن اليمن الأعلى حيث هجر علوم الزيدية كصنعاء وصعدة وغيرهما، ومنهم من اتجه إلى اليمن الأسفل كـ: «زيد» و«تعز» و«بيت الفقيه»، والتي هي هجر ومعاقل العلم لأهل السنة. كما أسهم قرب مكة المكرمة من هذا الإقليم في أن يتيسر أمر السفر، والرحلة إليها كذلك.

وهذه الدراسة ستحاول تلمس جوانب الرحلة العلمية من هذا الإقليم؛ ثم تدلف إلى الحديث عن أحد أعلام وعلماء إحدى قرى إقليم حلي بن يعقوب الذي ارتحل في بداية العاشر الهجري إلى اليمن الأعلى، واستقر به حتى وفاته في مطلع القرن الحادي عشر الهجري، وسترصد وتقتصي جوانب حياته، منذُ خروجه من "ببة" مرتحلاً لطلب العلم في اليمن، وترقيته في مراتب العلم حتى أصبح عالماً معروفاً يُشار إليه بالبنان، كما ستتبع زوايا حياته وأثره في النشاط العلمي هناك. وهو الفقيه العلامة القاضي عبد القادر بن حمزة التهامي البيهقي(ت 1014هـ الذي جعلته أنموذجاً للرحلة العلمية من هذا الإقليم . وقبل ذلك ستحاول هذه الورقيات -بداية - إلقاء الضوء على ملامح من النشاط العلمي في إقليم حلي بن يعقوب خلال العصور الإسلامية الوسيطة والمتأخرة.



وقبل البدء في تناول مباحث الموضوع، ينبغي التنويه بأنني في التعريف بأهم مدن وقرى حلي بن يعقوب - مدار البحث - قد اكتفيت بتضمينها في المبحث (الثاني)، ولم أفرد لها مبحثاً للتعريف بها؛ تفادياً للتكرار؛ وولجت مباشرةً إلى توضيح بعض جوانب النشاط العلمي كما سيأتي أدناه والله الموفق للصواب.

أولاً: النشاط العلمي في إقليم حلي بن يعقوب:

ترد إشارات في بعض المصادر والمدونات إلى وجود نشاطٍ علميٍّ محدود في بعض مدن وقرى الشريط الساحلي، التي تقع الآن في «الحدود المكانية للدراسة»، وعلى رأسها مدينة «حلي» قصبة الإقليم. لكنّها مع ذلك أغفلت تتبع جوانب هذا النشاط وإبرازه حتى خفي أو كاد على البعيدين عن هذا الإقليم من المؤرخين، ولعلّ هذا أحد الأسباب التي جعلت المؤرخ الجندي يذهب إلى القول بأنّ "غالب أهل هذه البلاد هم أميون"⁽³⁾؛ وذلك عندما تطرّق للحديث - عرضاً - عن مدينة حلي؛ ويبدو لي أنّها مجازفة من الجندي، وتسرعاً دونما تمحيصٍ، وروية، خاصةً وأنّ ما سجّله من أخبار تهامة الشامية عموماً استقاه من أفواه بعض من مرّ بها من الحجاج وزوّار البيت الحرام؛ ويدلّ على هذا الاضطراب عند الجندي، وعدم دقّة ما ذكره مرسلًا أنّه بعد قوله السّابق عاد فأشار إلى أنّ بها من أهل الفقه أُسرًا، وأفراداً، وذكر منهم أسرة «بني الوكيل»، وترجم لأحد أفراد هذه الأسرة⁽⁴⁾؛ ناهيك بأنّ حكّام هذا الإقليم كانوا على جانبٍ من المعرفة والثقافة، بل عدّ بعضهم من فئة الأدباء والشعراء⁽⁵⁾. كما تردّ إشارات إلى وجود علماء منذ القرون الإسلامية المبكرة في مدينة "حلي" سواءً من أهل السنّة، أو من المتأثرين بالمذهب الزيدي⁽⁶⁾. وإذا كان الحال كذلك فمن المؤكد أنّ هناك نشاطاً علمياً في هذا الإقليم منذ وقتٍ مبكر، وربما كان محدوداً لا يقاسُ بالنشاط الموجود في البلاد المجاورة له: الحجاز، والمخلاف السليمانى، واليمن.

ومن خلال النصوص القليلة المتناثرة في بعض المصادر يغلبُ على الظنّ أنّ هذا النشاط لا يتعدّى مبادئ العلوم، وبعض الدروس في بعض العلوم الشرعيّة. ويبرزُ من خلال النصوص أيضاً أثرُ الصوفيّة والتصوّف، وحلقٍ ومجالس شيوخهم التي يعقدونها لمريديهم، وما يدورُ فيها من علومهم المخصوصة⁽⁷⁾ ولذلك لم يكن الإقليم محلّ جذبٍ للعلماء البارزين⁽⁸⁾، كما لم يكن محلّ استقرارٍ لمن نبغ من أهله، وبلغ منزلة العلماء-كما سيأتي- ويقومُ على هذا النشاط أفراد⁽⁹⁾؛ وأسرٌ عُرفت بالتصوّف، لكنّ بعضهم كان ملماً بجوانب من العلوم الشرعيّة، وإن لم يكن متضلّعاً فيها، ومن ثمّ

كانت لهم مشاركة ضعيفة في هذا النشاط كالشيخ نور الدين علي بن عبد الله الطواشي كبير الأسرة الطواشية، وغيرها من الأسر كما سيأتي لاحقاً.

فمن هذه الأسر: أسرة: «بني العُليّف»⁽¹⁰⁾ الشراحيّين الحكّميّين» التي توارثت الفقه، والأدب، وموهبة الشعر، وقد انفرد المؤرخ عمر بن فهد بذكر بقية نسب أسرة «بني العُليّف» كاملاً في ترجمته لأحد أعلام الأسرة فقال: مُسَلَّم بن مُحَيّا بن العُليّف بن هيس بن سليمان بن عمرو بن نافع الشراحيّ الحكيّ العدناني⁽¹¹⁾. -كذا قال في نسبه إلى عكّ، وربّما يكون قد أخطأ في هذا، فالمشهور نسبة بني شراحيّ الحكّميّين إلى مذحج من قحطان⁽¹²⁾ - والله أعلم.

وكيفما كان الأمرُ فالمصادر تذهب إلى أنّهم من أهل حلي بن يعقوب، وولد بعضهم ونشأ بها، ثم ارتحل إلى مكة المكرمة، وبعضهم بقي بها واستقرّ؛ ومنهم من ارتحل إلى عدد من مدن اليمن الأسفل، وتهامة، ومنها زبيد، كما سيتبين لنا في هذا البحث. ومن أعلام وعلماء هذه الأسرة على سبيل المثال الذين رحلوا إلى مكة المكرمة، واستقرّوا بها: جمال الدين محمد بن الحسن بن عيسى بن محمد بن أحمد بن مُسَلَّم بن العُليّف، المولود في حلي بن يعقوب سنة (742هـ)، وبها نشأ، ثم كان دائم التردّد منها على مكة، وفي آخر حياته استقرّ بها، واتخذها منزلاً حتى توفي بها سنة (815هـ)⁽¹³⁾، وكان أديباً بليغاً⁽¹⁴⁾ وقد أشار عدد من المصادر التي تطرقت إلى ترجمته أنّ فيه: «مغالاة في التشيع»⁽¹⁵⁾. وذكروا له مدائح في جماعة من الأعيان⁽¹⁶⁾.

وبينما يذهب ابن حجر إلى التقليل من شاعريته؛ نجد الخزرجي يُشيدُ بها، ويمتدحُ شعره؛ بيد أنّه وصمه بالعنجهيّة⁽¹⁷⁾. ولعلّه يرمي إلى ما ذكره الفاسي، وابن حجر من غلوّه في الفخر بشعره حتى بلغ الأمرُ به إلى تفضيل نفسه على المتنبي وأبي تمام، الشاعرين المشهورين. ومن المنتمين إلى هذه الأسرة ممن حلّ مكة: نور الدين علي بن محمد بن الحسن بن عيسى بن العُليّف، ولد بحلي بن يعقوب سنة (780هـ)، ثم رحل مع والده إلى مكة واستقرّ بها؛ ولكنّه تعرّض لمضايقات عديدة من شريف مكة وأميرها الشريف بركات بن حسن بن عجلان⁽¹⁸⁾ فغادرها إلى بغداد وخراسان، ثم إلى الهند حيث توفي بها سنة (847هـ)، وله قصائد شعرية مشهورة⁽¹⁹⁾.

ومن المنتسبين إليها كذلك: البدر الحسين⁽²⁰⁾ بن محمد بن الحسين بن عيسى بن محمد بن أحمد بن مُسَلَّم بن مُحَيّا بن العُليّف الشراحيّ الحكيّ، كانت ولادته بمكة سنة (794هـ)⁽²¹⁾. وبها حفظ القرآن، وقرأ في علوم العربية، وأتقن فنونا من الأدب. وهو المعروف بـ«شاعر البطحاء»⁽²²⁾. وله ديوانٌ مشهور⁽²³⁾، وذكر السخاوي أنّ البدر الحسين كانت له دروسٌ في المسجد الحرام، وكتب عنه أئمة



العلم نثرًا ونظمًا، وقد استجازهُ السخاوي فأجازهُ بخطه نظرًا 0 وأشار بعض مؤرخي الزيدية⁽²⁴⁾ إلى أنّ الحسين هذا كان في أول أمره سنّيًّا شافعيًّا، ولكنه ما لبث أن تحوّل وأصحابه من بني العليّيف إلى مذهب الهادوية الزيدية⁽²⁵⁾؛ ولم يذكروا لنا أسباب هذا التحوّل اللهمّ إلاّ أن يكون من باب التقليد، والافتداء بمن سلف من أسرته؛ أو لتأثير علماء الزيدية الذين اجتمع بهم، والله أعلم - وستأتي الإشارة إليه -.

ومن أعلام هذه الأسرة كذلك الشيخ العلامة العارف بالله، والأديب المطلق نور الدين علي بن الحسين بن محمد بن الحسين بن عيسى بن محمد بن أحمد بن مُسلم بن مُحيّا بن العليّيف الشراحي، توفي بالطاعون في القاهرة سنة (897هـ) بعد أن ارتحل إليها⁽²⁶⁾؛ له أشعار في مدح أشرف مكة⁽²⁷⁾. ومنهم أيضًا: الخطيب الشاعر شهاب الدين أحمد بن الحسين بن محمد بن الحسين بن عيسى بن محمد بن أحمد بن مُسلم بن مُحيّا بن العليّيف، ولد بمكة سنة (851هـ) ونشأ بها، وفيها تلقى تعليمه، ودرس العلم على شيوخ زمانه ومنهم بنو فهد، والسيوطي، والفاكهي، وغيرهم⁽²⁸⁾. وارتحل إلى القاهرة أكثر من مرّة، وطلب على بعض شيوخ العلم بها، وممن أخذ عنهم في القاهرة، وبالحرمين الشريفين شمس الدين السخاوي، والشريف السمهودي⁽²⁹⁾، وبلغ من العلم إلى درجة أن وصفه جار الله بن فهد بالشيخ العلامة⁽³⁰⁾. وكان يتكسّب بالنساختة مقتصرًا عليها في معاشه، حتى وافته منيته بمكة سنة (926هـ)⁽³¹⁾.

وله عددٌ من المؤلفات⁽³²⁾، وقصائد كثيرة أغلبها في مدح الأشراف وبعض سلاطين الدولة العثمانية⁽³³⁾؛ ولذلك وصفه عز الدين بن فهد بأنّه: «أوحّد عصره، وأديبٌ دهره»⁽³⁴⁾. ومن أعلام وعلماء هذه الأسرة كذلك الذين ارتحلوا إلى اليمن الأسفل، واستقروا بها أبو محمد محيي الدين مُسلم بن العليّيف⁽³⁵⁾، وصفه الخزرجي في ترجمته له بأنّه: «فقيه، أديب، شاعر»⁽³⁶⁾، ثم ذكر أنه من الشعراء الذين يقصدون الملوك والرؤساء بالمدايح، وقد لقي عناية كبيرة عند «بني معبيد»⁽³⁷⁾؛ فأكرموه بعطاياهم الكثيرة، حتى حسده الشاعر «محمد بن حمير الوصابي» الذي سعى - حسدًا منه لابن العليّيف - إلى أن يُوغر صدور بني معبيد على ابن العليّيف؛ فرجّ زورًا أنّ مسلمًا هجاهم، وقد أشار الخزرجي إلى أن ابن حمير خشي على مكانته عند بني معبيد، وذكر أنّ هذا هو ما دفع بابن حمير إلى هجاء ابن العليّيف⁽³⁸⁾ بقصيدة أقذع فيها، واشتملت على تهكمٍ لاذع؛ فلم يسكت له مُسلم بن العليّيف، وردّ عليه بقصيدة شديدة جاراه فيها في التهكم والإقذاع⁽³⁹⁾.

وهو صاحب القصيدة المشهورة التي اسماها الخزرجي: «الْعُلَيْفِيَّة»⁽⁴⁰⁾، وفيها افتخر بـ: «العدنانية»، وطعن على القبائل «القحطانية»⁽⁴¹⁾.

ومن المنتسبين كذلك إلى هذه الأسرة العلمية الأدبية الذين استقرّوا في اليمن أبو الحسن علي بن قاسم بن العُلَيْف، ذكر الجندي⁽⁴²⁾ أنه يُعَدُّ في حكماء حرضٍ ولعلَّ نسبتَه إلى حرض تعودُ إلى اتخاذها سكناً ومستقراً، أو لنشأته بها؛ وقد خرج في طلب العلم إلى قرية الشويرا⁽⁴³⁾ حيثُ تلمذ بها لإبراهيم بن زكريا⁽⁴⁴⁾، وأخذ عنه التصوّف؛ وارتحل بعدها إلى زبيد فأخذ عن الفقيه عباس بن محمد⁽⁴⁵⁾؛ ودخل مدينة ذي أشرق⁽⁴⁶⁾ وأخذ عن بعض علمائها.

وبعد أن تضرّع في العلم، وبلغ فيه منصب العلماء قعد للتدريس، وعقد مجالس العلم بها، فقصدته الطلّبة من نواحٍ مختلفة وتفقهوا به وعادوا إلى بلدانهم فنشروا بها العلم-كما يقول الجندي- وقد أشار أيضاً في ترجمته إلى أنّ الذين تخرّجوا على يديه وأتقنوا وأصبحوا مؤهلين للتدريس بلغوا سِتِينَ مدرّساً؛ كما ذكر أنّه قد عُرض عليه قَضَاءُ زبيد، فرفض، ويبدو أنّه وجد بعض المضايقة، أو أصابه العجزُ فاعتذر عن مواصلة التدريس رغم حاجته الملحة وفقره؛ ونظراً لفضله ومكانته في العلم فقد ألحّ الوالي عليه أن يعود إلى مجالس التدريس لكنّه أصرَّ على الامتناع؛ الأمر الذي أغضب الوالي فعمد إلى قسره على العودة إلى التدريس نظراً للمنفعة العامّة التي كانت تتحقّق من دروسه؛ لكنّ الشيخ أصرَّ على رأيه، ولم يتزحزح عن عزمه؛ فأمر بأن يُقام عليه «الترسيم»⁽⁴⁷⁾ لفترة لعله يتراجع عن قراره؛ ولكنّه رحمه الله بقي مصرّاً على ما يبدو على عدم العودة إلى التدريس حتى وافته منيته في سنة (640هـ)⁽⁴⁸⁾.

له عددٌ من المؤلفات منها «الدّرّ في الفرائض»، وله مختصر سمّاه: «الدّرّ» بيّن به مشكلات «المُهدّب»، وله أسئلة عن مُشكل «التنبيه»⁽⁴⁹⁾، أرسلها إلى بغداد فأجاب عليها جماعة من علمائها. وقد استقرّ فرعٌ من هذه الأسرة الحلويّة في زبيد، واستوطنوها وهم الذين عُرفوا بعد ذلك في المصادر بـ«الضجاعي» ومع مرور السنين اختفت النسبة إلى بني العُلَيْف الحكميين، واشتهرت وبقيت النسبة إلى جدّهم الضجاعي؛ ولعلَّ هذا بدأ في عقبِ العلامة أحمد بن علي بن قاسم بن العُلَيْف، قال الشرجي في ترجمته⁽⁵⁰⁾: تفقه بأبيه، وخلف والده في التدريس، واستفاد منه كثيرٌ من طلبة العلم، توفي سنة (664هـ)، وله ذرية في زبيد⁽⁵¹⁾.

ومنهم: محمد بن علي بن قاسم بن العُلَيْف، المعروف بـ«الضجاعي». ذكر الشرجي أنهم عرفوا ببني الضجاعي؛ لأنّ الفقيه علي بن قاسم سمّي-لقب- ابنه محمداً (ت 664هـ) بالضجاعي على اسم شيخه



محمد بن يوسف الضجاعي المعروف بـ «الضيرير» (ت تقريباً 600هـ)، لذا فقد عرفت ذرية محمد بن علي بن قاسم بن العليّ في زبيد ببني الضجاعي، ثم قال الشرجي: «وبطل عنهم اسم الحكمي»⁽⁵²⁾. ومن المنتسبين كذلك لهذه الأسرة ذات الأصول الحلويّة ممن سكن اليمن الأسفل كمال الدين موسى بن محمد الضجاعي، ذكره الخزرجي في ترجمته للفقيه علي بن قاسم العليّ، وقال بأنّ من ذريته: «موسى بن محمد بن موسى بن علي بن محمد بن علي بن قاسم، أحد الفقهاء العصريين»⁽⁵³⁾، كان خطيب جامع زبيد، وفيه عقد مجالس التدريس، إلى أن توفي سنة (852هـ). وفيما سبق دلالة على رحلة وتفرّق أسر ذات شأنٍ في العلم والأدب تعود أصولها، وانتسابها إلى هذا الإقليم.

ومن الأسر العلمية التي عُرفت في إقليم "حلي"، وكان لها أثرها في النشاط العلمي خلال العصور الوسيطة، أسرة: «بني الطواشي»⁽⁵⁴⁾، التي اشتهرت بالعلم والتصوّف، فكان لبعض أفرادها مجالس خاصّة يثّون فيها على مريدتهم وقاصديهم ما يُتقنونه من العلم الشرعي، وعلوم التصوّف⁽⁵⁵⁾.

وذكر الأهدل أنّ أصول هذه الأسرة تعود في أوائلها إلى مدينة «عثر»⁽⁵⁶⁾ بالمخلاف السليمانى ومنها رحلوا بعد خرابها وتفرقوا ما بين «الشرجة»⁽⁵⁷⁾، وحرّض⁽⁵⁸⁾، وخرج بعضهم إلى وادي حلي بن يعقوب حيث سكنوه، واستوطنوه. وعلى الرّغم من أنّ عقيدة التصوّف قد غلبت على أعلام هذه الأسرة، فإنّ هناك من برز في العلم الشرعي؛ ولعلّ من أوائل من برز من هذه الأسرة في وادي حلي هو الشيخ العالم الصوفي نور الدّين علي بن عبد الله الطواشي (ت 748هـ) الذي سكن قرية القوز⁽⁵⁹⁾، وهو شيخُ الشيخ عبد الله اليافعي، وعنه أخذ التصوّف⁽⁶⁰⁾، وله ذريّة كبيرة وممتدّة حتى العصر الحديث⁽⁶¹⁾. وكان بموازاتها أسرة علمية أخرى هي: بني الوكيل ذات الميول الزيدية، واشتهر من أفرادها الفقيه أحمد بن علي بن حسن بن عطية - كان حيّاً في سنة (721هـ) ترجم له الجندي. ومن الغريب أنّ الجندي -رغم الإشارة إلى زيديته، وأسرته- ذكر رحلة هذا الفقيه الحلوي إلى زبيد حيث ينتشر المذهب الشافعي، وأخذ العلم والفقه عن الفقيه العلامة علي بن إبراهيم البجلي⁽⁶²⁾؛ المتوفى سنة (715هـ)⁽⁶³⁾؛ وذكر ابن الوكيل -هذا- الأهدل في تحفة الزمن، وأشار إلى أنّه كان حيّاً في سنة 720هـ⁽⁶⁴⁾ "ولعلّه لم يكن متعصباً لمذهبه، بل كان منفتحاً على المذاهب الأخرى" وهناك إشارات أخرى تدلّ على وجود أسر وشخصيات علميّة في مديّن أخرى من هذه البلاد؛ ومنها ما ذكره السمعاني في مادّة: «السريّني»⁽⁶⁵⁾، فقال: «هذه النّسبة إلى سريّين... والمشهور بالنّسبة إليها أبو هارون موسى بن



محمد بن محمد بن كثير السريني». قال أبو بكر بن الخطيب: «هو من أهل السريين، حدث عن عبد الملك بن إبراهيم الجدي، روى عنه أبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني»⁽⁶⁶⁾.

ومن الأسر التي عُرفت في هذا الإقليم في القرن العاشر الهجري وما بعده - وكان لبعض المنتسبين إليها أثره في النشاط العلمي - أسرة بني الغرب⁽⁶⁷⁾؛ فقد برز عددٌ من أفرادها ممن تلقوا مبادئ العلوم على قاضي القنفذة عبد الواحد بن أبي بكر الأنصاري، وارتحلوا بعدها إلى الحرمين الشريفين فأخذوا عن علماءهما، وعادوا إلى بندر القنفذة فبدلوا العلم في حلقاتهم؛ ولعلّ من أشهرهم السيّد علي بن سليمان بن أحمد الغرب؛ قال الحموي: "ولد في القنفذة سنة أربع وخمسين بعد الألف، وأخذ العلم بها أولاً ثم رحل إلى الحرمين فحضر دروس الشيخ إبراهيم الكوراني.. وعن محقق العصر الشهاب أحمد البشبيشي، وعن العلامة محمد بن أبي بكر الشلي، وغيرهما، وأجازوه.."⁽⁶⁸⁾، ويذكر الحموي أيضاً أنّه عاد إلى بلدته القنفذة فعقد بها دروس العلم؛ وأشار إلى أنّه قد حضر بعض دروسه، واستجازه في مروياته. وهناك غيره من هذه الأسرة ممن كان لهم أثرهم في النشاط العلمي بالقنفذة⁽⁶⁹⁾.

وعلى كلٍّ فلا تكاد مدينة أو قرية تقع على هذا الشريط الساحلي تخلو من أسرٍ علمية أخرى⁽⁷⁰⁾. ومما لا شكّ فيه أنّه كان لهذه الأسر أثراً في وجود بيئة علمية أثمرت بعض المظاهر للحياة العلمية⁽⁷¹⁾. ومن هذه المظاهر الرحلة العلمية من هذه البلاد إلى الحجاز، وإلى اليمن.

ثانياً: الرحلة العلمية من هذا الإقليم:

تعدّ الرحلة العلمية مظهرًا من مظاهر الحضارة الإسلامية، ووسيلة مهمة لا غنى عنها لطالب العلم في تحصيل العلوم، وسبيلاً من سبل الثقافة والتزود بالمعارف. وقد حثّ الإسلام على الرحلة في طلب العلم، وربطها مع الإخلاص في الطلب، وابتغاء وجه الله بها بدخول الجنة، فقد ورد عن رسول الله ﷺ من حديث أبي الدرداء رضي الله عنه، قال: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، يقول: «مَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يَبْتَغِي فِيهِ عِلْمًا سَهَّلَ اللَّهُ لَهُ طَرِيقًا إِلَى الْجَنَّةِ»⁽⁷²⁾، وفي حديث أنس بن مالك رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنّه قال: «مَنْ خَرَجَ فِي طَلَبِ الْعِلْمِ فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ حَتَّى يَرْجِعَ»⁽⁷³⁾، والتوجهات النبوية في هذا الباب الشريف كثيرة.

ولذلك أضحّت الرحلة في طلب العلم سمة من سمات المجتمع المسلم في كل عصرٍ من عصور الإسلام، وقلّ أن يخلو عصرٌ أو مصرٌ من طلبية علمٍ شغوفين وحريصين على الترحّل، ومفارقة الأحباب، وتجشّم الصعاب، يقطعون المفاوز والفيافي في سبيل تحصيل العلوم والمعارف. ولم يكن أهل الشريط الساحلي ومنه هذا الإقليم بعيدين عن هذا الباب المهمّ، فعلى الرّغم من انصرافهم إلى



تحصيل معاشهم في ظروفٍ بيئية قاسية، فإنَّ المؤكَّد أنَّ طلبه العلم من أهل هذه البلاد قد شدَّوا الرِّحال لطلب العلم عبر العصور الإسلامية إلى مراكز العلم والثقافة، وفي طبيعتها مكة المكرمة، وبلاد اليمن؛ لقربهما الجغرافي، وشهرتهما العلمية.

ولكن تعترض الباحث في هذا الجانب عقبات، ومصاعب تتمثل في ندرة المادَّة العلمية التي يمكن أن تساعد على أن يخرج بتصوُّرٍ مكتملٍ عن الرحلة العلمية من هذه البلاد؛ ويعودُ ذلك إلى أنَّ هذا الإقليم من تهامة الواقعة على الشريط الساحلي خاصة لم يحظَّ من المؤرخين بالاهتمام والعناية برصد تاريخه السياسي والحضاري. ومع هذا فهناك إشارات نادرة يمكن أن نستدلَّ من خلالها على وجود الرِّحلة العلمية إلى مكة المكرمة؛ وإلى اليمن. ومنها ما سبقت الإشارة إليه في ترجمة محمد بن الحسن بن العليِّف من أنَّه قد ارتحل من حلي إلى مكة المكرمة لطلب العلم، وسمع فيمن سمع من علمائها، والوافدين عليها على العالم المشهور القاضي العزَّ بن جماعة الذي جاور بمكة ومات بها سنة (ت767هـ)⁽⁷⁴⁾،

ومع أنَّ ابن العليِّف هذا لم يعقد مجالس للعلم بمكة وفق ما ذكر الفاسي من أنَّه في السنين التي قضاها بمكة لم يُحدِّث، فإنَّ ذلك لم يمنع الفاسي من أن يكتب عنه بعض شعره⁽⁷⁵⁾. وتردُّ إشارة أخرى إلى رحلة علي بن محمد بن الحسن من بني العليِّف أيضًا إلى مكة مع أبيه قادمًا من مسقط رأسه حلي⁽⁷⁶⁾؛ كما ارتحل جماعة من بني الغرب في القنفذة إلى الحرمين الشريفين فأخذوا العلم عن علمائهما، واستجازوهم في مروياتهم- كما سبقت الإشارة -.

كما رحل بعض المنتمين إلى هذا الإقليم إلى المخلاف السليماني، ولم تفصح المصادر التي ذكرت هذه الرِّحلة عن الغرض منها، أكان لطلب العلم أو لطلب المعاش؛ وفي كلتا الحالتين فقد كان العديد من مدن المخلاف خلال العصور الإسلامية الوسيطة، والمتأخرة مراكز للعلم، كما كانت من مواطني الجذب للكثير من سكان الحجاز، وإقليم حلي. واستقرَّ بعض من رحل من حلي في مدينة أبي عريش⁽⁷⁷⁾، وغيرها من مدن المخلاف. ومنهم على سبيل المثال أسرة "العقابية الكنانية" فقد رحل جدُّهم "أبو القاسم العقبي" من حلي بن يعقوب- كما يذكر النعمان- واستقرَّ بأبي عريش، وأُتيح لبعض أبنائها الترقِّي في العلم الشرعي حتى بلغ مرتبة القضاء؛ ومنهم على سبيل المثال القاضي المهدي بن أبي القاسم العقبي (917-1001هـ) الذي كان عالمًا بارعًا في الفقه بعد أن طلب العلم على علماء



المخلاف السليماني فعينه الحاكم العثماني قاضيًا في أبي عريش سنة 947هـ⁽⁷⁸⁾ ثم في بندر جازان⁽⁷⁹⁾، وقد جمع بين وظيفة القضاء والقيام بالتدريس.

وارتحل ابنه عبدالرحمن إلى مكة المكرمة للاستزادة من المعارف فنبغ فيها، وفي الشعر خاصة⁽⁸⁰⁾. كما وُلِّي أخوه- المهدي- علي بن أبي القاسم قضاء العالية في وادي خلب، ثم نقله الحاكم إلى قضاء بندر جازان⁽⁸¹⁾، وكان حسن السيرة، قائمًا بوظيفة القضاء على الطريقة المرضية كما يقول النعمان⁽⁸²⁾. ولا يقتصر الأمر على من سبق؛ بل هناك آخرون من أهل هذه البلاد ارتحلوا لطلب العلم إلى اليمن التي كانت مدنها- سواءً في القسم الأعلى منه، أو الأسفل- مراكز علمية مزدهرة، فطلبوا العلم على علماءها وفقهاءها، واستقروا هناك. ومنهم الفقيه العلامة عيسى الحلوي⁽⁸³⁾ نسبةً إلى إقليم حلي، فقد أشار إليه ابن أبي الرجال إشارةً سريعة، وذكر أنه من "قنونا" الواقعة شرقي حلي، وأثنى عليه، كما صرح بأنه كان من فضلاء الزيدية وعلمائهم⁽⁸⁴⁾.

ومن "قنونا" أيضًا رحل إلى اليمن مجموعة من أهلها لطلب العلم في اليمن، ذكر منهم الأهدل: الفقيه أحمد المعروف بـ«حجيرة»، والفقيه ناجي، والفقيه محمد بن حرمة السريجي⁽⁸⁵⁾، وتشخُّ علينا هذه المصادر بترجمة ولو يسيرة عن هذه الشخصيات، وعن جوانب من حياتهم، وأثرهم في النشاط العلمي سواءً في بلادهم أو في البلاد التي ارتحلوا إليها.

وممن ارتحل كذلك من هذا الإقليم إلى اليمن لطلب العلم، الحسين بن محمد العليّ، فذكر السخاوي في ترجمته⁽⁸⁶⁾ أنه ارتحل إلى اليمن مرارًا بعد أن أخذ العلم بمكة، كما ذكر أنه قد أخذ العلم بها ومن المؤكد أنه يقصد مدينة زبيد التي كانت حاضرة للعلم في اليمن الأسفل وقت ذاك. وممن أخذ عنهم من العلماء، العلامة النفيس العلوي⁽⁸⁷⁾، والفقيه العلامة إسماعيل بن المقري⁽⁸⁸⁾، وغيرهم وقد عاد بعد ذلك إلى مكة المكرمة فعقد مجالس التدريس والإسماع، وقصده الطلبة للأخذ عنه، والاستجازة منه.

وكان أحد هؤلاء الطلبة المؤرخ السخاوي نفسه حيث أجاز له الحسين بن العليّ جميع مروياته وسماعاته. ذكر ذلك السخاوي في ترجمته، وأورد إجازته التي صاغها شعرًا بخطّ يده بقوله في مطلعها:

مقالة عبدٍ حامدٍ وموحدٍ
مفيد له في الثبوت أرفع مسندٍ
ومالي من نثر ونظمٍ منضدٍ⁽⁸⁹⁾

يقولُ حسينُ بن العليّ محمّدُ
أجزتُ لمستدعٍ إجازة طالبٍ
جميع رواياتي سماعاً وغيره



ومن المؤكد أنّ الرّحلة لم تنقطع من هذا الإقليم إلى اليمن لطلب العلم، لكنّ المصادر لم تسعف بتتبع حركة الرّحلة العلمية منها، وضنّت علينا بمعلومات عن آخرين في خلال العصور الإسلامية الوسيطة، والمتأخرة؛ يدلُّ على ذلك تلك الإشارات المهمّة التي اشتملت عليها بعض المصادر اليمنية عن رحلة أحد أبناء هذه البلاد إلى اليمن في أواخر النّصف الأوّل من القرن (العاشر الهجري)؛ وهو الفقيه العلامة عبد القادر بن حمزة التهامي اليبهبي. فقد أمدتنا بمعلومات لا بأس بها عن هذه الشّخصيّة، التي رحلت لطلب العلم إلى صنعاء، وهناك اشتهرت بالعلم، ومنصب القضاء، وغير ذلك. بيد أنّ من ينظر إلى حال من سبق من هؤلاء الرّحّلة لطلب العلم سيلحظ أنّ أغلبهم من المنتمين للمذهب الزيدي، ولا غرابة في ذلك إذا علمنا أنّ هذا المذهب في تلك الفترة كان له وجودٌ ملموس على امتداد ساحل تهامة حتى مكة منذ عهد مبكرٍ من العصور الإسلامية⁽⁹⁰⁾، مع أنّ المذهب السنيّ كان هو الأغلب انتشارًا بطبيعة الحال؛ ولعلّ هذا الانتماء للزيدية كان - مع أسبابٍ أخرى - من العوامل الرئيسيّة التي كان لها أثرها في ارتحال طلبة العلم من هذه البلاد إلى بلاد الزيدية في اليمن الأعلى، وهو ما سنبيّنه في المبحث التالي:

ثالثًا: العوامل المؤثرة في الرحلة العلمية إلى بلاد اليمن:

كان لمجموعة من العوامل المختلفة أثرها في رحلة طلبة العلم من هذه البلاد إلى اليمن وخاصّة إلى اليمن الأعلى ومن أبرزهم بطبيعة الحال القاضي العلامة عبد القادر التهامي اليبهبي فهو محور هذه الورقة العلمية، ويمكن أن نجملها في التالي:

- وقوعها على طريق قوافل الحج والعمرة اليمني سواءً البرية منها أو التي تأتي عن طريق البحر، ومدنها وقراها هي منازل ومحطّات للحجاج ولغيره ممّن يتنقل بين اليمن والحجاز، ومع شهرة المدينتين حلي والسرّين كأهمّ محطة للقوافل برًّا، وبحرًا، والسرّين خلال العصور الإسلامية المبكرة، والوسيطة⁽⁹¹⁾، فقد برزت محطّات أخرى منها بندر القنفدة منذ القرن (العاشر الهجري) بعد أن ضعف أمر حلي، والسرّين، وخبا وهجها، فأضحت القنفدة هي أبرز محطّات القوافل البرية والبحريّة ففيها تنزل القوافل البحريّة ومنها يكملون طريقهم برًّا ومعهم الأدلّاء من زعاماتها إلى مكة المكرّمة⁽⁹²⁾، وإن بقيت محطّة على مفترق الطرق بين ولاية الحجاز وولاية تهامة خلال القرن (الحادي عشر الهجري)؛ حيث يتوقّف فيها نفوذ ولاية المخلاف السليماني، ويبدأ نفوذ ولاية مكة المكرّمة، وفي أحيانٍ أخرى قد يتناول بهم إلى القنفدة⁽⁹³⁾.

ومنها «بب» فكانت إحدى المنازل، والمحطات القديمة التي يمر بها الحاج اليمني ومن في ركبهم. فقد ورد ذكرها عند مجموعة من الجغرافيين والبلدانيين، ومنهم: اليعقوبي⁽⁹⁴⁾، وابن خرداذبة⁽⁹⁵⁾، وقدامة بن جعفر⁽⁹⁶⁾، وغيرهم؛ صرحوا بأنها إحدى مراحل الحاج من مكة إلى اليمن بعد قنونا. ومما يدل أيضاً على تقارب المسافة بين «بب» و«قنونا» ورودهما في شعر بعضهم متتاليتين. ومنهم الشاعر كثير عزة في قوله⁽⁹⁷⁾:

محل أخى بني أسد قنونا إلى ببة إلى برك الغماد

ووردت الإشارة إليها في نفس السياق أيضاً ضمن مراحل الطريق عند عبد الرحيم البرعي في قصيدة الحج إذ يقول⁽⁹⁸⁾:

وفي ببة وفي كنفى قنونا سرت والليل معتكز بهم

ورغم أن ذكر «بب» فيما سبق من المصادر ينصرف إلى الوادي، حيث لم يُخصصوها بموضع معين إلا أن الذي يغلب على الظن أنها قرية، فقد نصت بعض المصادر على أنها قرية تقع على ضفاف الوادي⁽⁹⁹⁾. وقد يعود عدم شهرة هذه القرية عند الجغرافيين، وغيرهم إلى أنها كانت قرية صغيرة داخلية على وادي بب، ولم تكن متطرفة على طريق القوافل الرئيس كقنونا، أو حلي، وغيرهما من مدن الشريط الساحلي بين مكة واليمن.

وقد أسهمت هذه المواقع على هذا الشريط ومنها حلي في أن تكون عاملاً من عوامل الرحلة لطلب العلم إذ كانت القوافل تخرج طيلة العام من اليمن إلى مكة المكرمة وفيها العلماء والفقهاء، وربما خرج بعض العلماء في مجموعات صغيرة من أتباعهم ومريديهم، ومن البديهي أن كثيراً من مكونات هذه القوافل هم من فئات العلماء بمختلف انتماءاتهم المذهبية، والفقهية⁽¹⁰⁰⁾، وينتج عن هذا أن يجتمع طلبة العلم من أهلها بهؤلاء العلماء، فيأخذوا عنهم، ويتأثروا بهم⁽¹⁰¹⁾، وعلى الرغم من أنني لم أقف - فيما بين يدي من المظان - على نص صريح على هذا التأثير؛ فلا يبعد أن يدفع مرور العلماء بهؤلاء الطلبة إلى التفكير في الرحلة إلى مراكز العلم للأخذ عن هؤلاء العلماء وغيرهم، كما لا يبعد أن يقوم هؤلاء العلماء بتشجيع النابيين من طلبة العلم المنتمين إلى هذه البلاد على الرحلة إلى اليمن. وهو دافع أيضاً إلى أن يلتحق هؤلاء الطامحون إلى العلم والمعرفة بهذه القوافل عند أوبتها من مكة المكرمة في طريقها إلى اليمن.

- من العوامل كذلك حرصُ بعض الأئمة في اليمن الأعلى، والعلماء منهم على استقطاب طلبة العلم من هذا الإقليم خاصة، سواءً ممن انتهى إلى مذهبهم، أو من أهل السنّة، وبذل الإحسان لهم، والقيام بكفاية المغتربين منهم، وتقديم ذوي التّباهة والنبوغ، وإكرامهم بالأعطيات والهبات. كما كانوا يفتحون لهم مجالس العلم، والترحيب بهم في حلقاتهم العلمية، والتواضع لهم، وكانوا يُقرّبون ذوي الأدب والشعر منهم⁽¹⁰²⁾. فحينما بويع للإمام شرف الدّين يحيى بن شمس الدين⁽¹⁰³⁾ إمامًا في اليمن الأعلى سنة (912هـ)، برز واشتهر عقب الاستيلاء على صنعاء، ومدّد نفوذه على كثيرٍ من بلاد اليمن⁽¹⁰⁴⁾، وكان إمامًا متضلّعًا في العلوم، أديبًا شاعرًا كريمًا محسنًا. وفد عليه الكثير من طلاب العلم، والنوّال؛ فكان يُكرمُ كلَّ من يفدُ عليه دون تفریق، وكان يجتمع في بلاطه جموعٌ من طلبة العلم وأعيان العلماء من جميع المذاهب. قال الزريقي: « ويجتمع في حضرته من أعيان أهل المذاهب كلها.. وفهم الشافعي والحنفي والحنبلي.. وغيرهم...»⁽¹⁰⁵⁾. وقال النهروالي: « ولم يتعرّض لأهل السنّة بل كان ينالهم منه الإنعام لا سيّما العلماء من أهل المذاهب الأربعة، فقد كان يُكرمهم غاية الإكرام، وكان يترضى عن الصحابة رضي الله عنهم.. »

وقد شدّ الرحال إليه كثيرٌ من طلبة العلم، والشعراء من تهامة الشامية على وجه الخصوص سواءً من أهل المخلاف السليماني أو من إقليم حلي؛ فكان يستقبلهم بالإكرام والإحسان. ولأنّه من قلائل الأئمة الزيدية الذين تضلعوا في علوم أهل السنّة فقهاً وحديثاً، فقد كان منفتحاً على كلّ المذاهب؛ غليظاً على المُغالين المتعصّبين من أهل مذهبه، وكثيراً ما يذكر لجلسائه أنّ السبب في العداوة بين السنّة والزيدية هم هؤلاء من الفتنين.

وقد رُوِيَ عنه رحمه الله ترضّيه عن أئمة أهل السنّة الأربعة، وقوله: « لا جزى الله خيراً مَنْ أوقع بين سفهائنا وأتباعهم من الجهلة المتعصّبين»⁽¹⁰⁶⁾. وكان يفتح مجلسه للمناقشات، والمحاورات العلمية، ويدلي بدلوه معهم؛ ولمكانته العلمية كانت له دروس يحضرها الطلبة من الزيدية والسنّة على السواء⁽¹⁰⁷⁾؛ وكلّ ذلك سبباً في أن يرحل إليه طلبة العلم، ومنهم عبد القادر التهامي البيهبي، وغيره⁽¹⁰⁸⁾.

- وجود المذهب الزيدي، وانتشاره بين بعض فئات سكان تهامة الشامية عموماً، ومنها إقليم حلي نتيجة سعي علماء الزيدية الذين كانوا يمرّون في طريق الحجّ إلى الدعوة بحرص إلى المذهب الزيدي، وهذه حقيقة لا يمكن إنكارها في هذا القرن وما قبله، وكان لهذا أثره في أن يتوجّه طلبة العلم المنتمين إلى هذا المذهب بالرحلة إلى اليمن الأعلى. وهناك دلائل كثيرة على وجود الزيدية منذُ وقت

مبكر من العصور الإسلامية في إقليم حلي خاصة، والساحل الشمالي لتهماة عموماً⁽¹⁰⁹⁾؛ وسنقتصر منها على بعضها. فقد ذكر المقدسي (ت 380هـ): « أن سواحل الحرمين معتزلة، وأهل الحجاز شيعة»⁽¹¹⁰⁾. وذكر الجندي وهو يتحدث عن إقليم حلي أن مذهب أهله من عرب كنانة التزيد⁽¹¹¹⁾، وفقهاؤهم المنتمون إليه يعرفون «ببني الوكيل»⁽¹¹²⁾.

وقد مرّ أنفاً أن عدداً من أسرة بني العليف قد فارقت المذهب الشافعي السني، واعتنقت المذهب الزيدي، ويؤكد هذا قول صاحب سيرة الإمام أحمد بن الحسين (قتل سنة 656هـ) وهو يذكر من شهد له بالإمامة:- « علماء الحجاز من الزيدية، والصفراء، وينبع، ونواحي الأشراف السادة، وكذلك علماء الزيدية بحلي وغيرها»⁽¹¹³⁾، كما ثنى بهذا يحيى بن الحسين في القرن (الحادي عشر الهجري) فذكر أن المذهب الزيدي موجود في ساحل تهماة الشامية⁽¹¹⁴⁾. وكان لهم حاكم شرعي ينتهي للمذهب يقضي بينهم، وفي الوقت نفسه هو فقههم، ومفتيهم على ما يبدو.

ومن المؤكد أنه كانت تدور بين فقهاء الزيدية بإقليم حلي، وبين علماء السنة ومنهم بعض علماء أسرة «الطواشي» محاورات ونقاشات محتدمة، يدلُّ على ذلك ما ذكره الشرجي من أنه قد تقع مجادلة ومحاوره بين الفقيه عبدالله بن علي بن عبدالله الطواشي وبين الزيدية من أهل بلده وعلى رأسهم قاضيهم، ويحدث أحياناً هذا النقاش حتى يصل إلى الخصومة⁽¹¹⁵⁾. ولذلك فلم يكن من الغريب وجود طلبة علم ممن ارتحل إلى اليمن الأعلى يعتنقون المذهب الزيدي منذ نشأتهم في هذا الإقليم خصوصاً وفي تهماة الشامية عموماً. وبطبيعة الحال فلم يكن من الغريب انتماء الفقيه عبد القادر اليببي إلى الزيدية مذهباً، واختياره اليمن الأعلى موئلاً للزيدية مقصداً لرحلته العلمية وزيادة التحصيل في فروعهم، وفي غيرها.

رابعاً: القاضي العلامة عبد القادر بن حمزة اليببي:

أ. نبذة عن حياته:

هو الفقيه العلامة القاضي عبد القادر بن حمزة التهامي اليببي، قال ابن أبي الرجال، والحموي: « اليببي بباء موحدّة تحتية مثناة بعدها باء موحدّة ثم هاء نسبةً إلى بيه قرية من قرى حلي، يمرُّ بها الحاج اليماني»⁽¹¹⁶⁾؛ ومثل ذلك قال إبراهيم بن القاسم⁽¹¹⁷⁾، وأكّد أنّها قرية من قرى حلي بن يعقوب؛ بينما وضّح الجرُموزي في ترجمته أنه من بلاد القنفذة فقال: « عبد القادر بن حمزة التهامي من بلاد القنفذة»⁽¹¹⁸⁾، ولا خلاف في ذلك لمن تأمل.



وسكتت المصادر التي ترجمت له عن تاريخ مولده، كما لم تذكر عن حياته في «بيرة» شيئاً، ولا عن تاريخ رحلته إلى بلاد اليمن؛ وإن كانت قد أجمعت على أنه من قرية «بيرة» تحديداً، وأنه قد رحل منها إلى اليمن في أيام الإمام المتوكل على الله يحيى شرف الدين بن شمس الدين. وبما أن البعض قد ذهب إلى أنه تعمّر حتى قارب التسعين سنة، فيمكن تخمين مولده بناءً على هذه المعلومة ومقارنة بتاريخ وفاته الذي كان بين سنتي (1013هـ)، أو (1014هـ) أن يكون قريباً من سنة (915هـ)، والله أعلم. ومعلوم أن الإمام شرف الدين لم تستقر له أمور دولته إلا بعد انتزاع مدينة صنعاء من أيدي الجراكسة سنة (923هـ)، والاستقرار بها، ومن ثم توسيع رقعة دولته في اليمن بعد ذلك⁽¹¹⁹⁾، وعليه فربما كان خروج عبدالقادر إلى صنعاء بعد بلوغه سنّ العشرين والله أعلم؛ ذلك لأنّه عندما وفد على الإمام طلب إليه أن يؤدّن في جامعه الذي أسّسه بهجرة الجراف⁽¹²⁰⁾ في صنعاء- وكان حسن الصوت - فأعجب ذلك الإمام فأمره بأن يقوم بوظيفة الأذان؛ لكنّ عبد القادر اعتذر منه، وأبلغه بأنّه ما رحل من بلده إلا للانقطاع لطلب العلم وتحصيله وقال للإمام شرف الدين: «ليس هذا ما جئت في طلبه»⁽¹²¹⁾؛ لكنه لم يلبث أن غادر صنعاء - بعد أن استأذن من الإمام شرف الدين - ملتحقاً بشيخه ابن راع الذي انتقل إلى «عاشر» بخولان حيث استقرّ هناك لا يكاد يفارق شيخه؛ وعقب وفاة ابن راع، اختاره أهل عاشر ليخلف شيخه في مجالس العلم والقضاء، والقيام بشعيرة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في قبائل عاشر، وخولان الطيال عموماً، الذين حرصوا على ألا يفارقهم هذا الفقيه اليبهي، ولا يخرج عنهم، فكان أن تزوج فيهم، وانقطع ببلادهم حتى وفاته.

ب. صفاته وثناء العلماء عليه:

أثنى عليه جُملة ممن ترجم له؛ ووصفوه بالعلم والورع، والشجاعة في ثباته على رأيه، ومواقفه في الولاء للأئمة الذين بايع لهم، ومجاهرته بمعارضة الأتراك العثمانيين، والتحريض على حربهم وإخراجهم من اليمن حتى قضى شهيداً على أيديهم - كما سيأتي - وممن وصفه يحيى بن الحسين فقال في ترجمته: «الفقيه العلامة الشهيد»⁽¹²²⁾، ووصفه الرغافي بـ: «الفقيه الفاضل العلامة»⁽¹²³⁾، وقال الجرُموزي فيه: «القاضي العلامة الحافظ الفقيه المشهور، وكان فقيهاً عارفاً مهيباً، محبباً إلى الناس، لا يكاد يُخالفه أحدٌ من مشارق خولان ومخالفها»⁽¹²⁴⁾، وذكر أنه نبُل في وقته، وأصبح كبير الشأن. ووصفه ابن أبي الرجال⁽¹²⁵⁾ بـ: «وجه الدين العلامة الفقيه» وأنه كان: «حافظاً عالماً مشهوراً زاهداً، من عباد الله الصالحين، ومحققاً في الفروع صاحب عدّة كتب.

وقال إبراهيم بن القاسم في صفته: « كان عالماً زاهداً محققاً في الفروع»⁽¹²⁶⁾. وقال زيارة في ترجمته: «القاضي المحقق، كان عالماً كبيراً محققاً ورعاً...»⁽¹²⁷⁾، وذكر أنه هاجر لطلب العلم من قريته "بيه" إحدى قرى حلي بن يعقوب إلى صنعاء. كما وصفه الجنداري بـ «القاضي العالم»⁽¹²⁸⁾، إلى آخر ما جاء عند من ترجم له رحمه الله تعالى. الأمر الذي يدل على شهرته، وعلى ما بلغه من العلم، وحسن الخلق، والثبات على مواقفه، والقبول في مجتمعه.

ج. شيوخه: لم تسهب المصادر التي ترجمت لهذا الفقيه في ذكر مشايخه، ولا تلاميذه، ويبدو أنه انقطع في طلب العلم والدّرس إلى بعض من وثق في علمه، ولم يحرص على التنقل بين حلق العلماء كثيراً. ومن أبرز مشايخه الذين صرّحت المصادر بهم:

- الإمام شرف الدّين يحيى بن شمس الدين، ويُفهم من إشارة بعض المصادر أنه كان أول شيوخه الذين أخذ عنهم العلم إذ يقول يحيى بن الحسين عنه: «قرأ في أوان شبابه على الإمام شرف الدين يحيى»⁽¹²⁹⁾.

- القاضي العلامة جمال الدّين علي بن عبدالله بن رافع (ت 959هـ). قال ابن أبي الرجال، وإبراهيم بن القاسم في ترجمته: «الفقيه العلامة وهو قاضي الإمام يحيى شرف الدين، وأحد تلامذته، وعالمةً وقته، وكان أحد الأعيان بحضرة الإمام، ولّاه قضاء صنعاء، وله عددٌ من الشروح على كتابي الأزهار والأثمار... ثم وقع بينه وبين الإمام شيءٌ فتجنّب الحضرة، وسكن عاشر⁽¹³⁰⁾ من بلاد خولان، وأقبل على التدريس به حتى وفاته»⁽¹³¹⁾. وقد انقطع إليه الفقيه عبد القادر، ولازمه ملازمةً تامّة حتى أنّه لمّا خرج ابن رافع إلى عاشر تبعه مفارقاً صنعاء؛ واستقرّ بعاشر بعد وفاة شيخه إلى آخر عمره وخاصّةً بعد أن ناب عن شيخه في القضاء، ومجالس التدريس. ولم تذكر المصادر له مشايخ آخرين غير هذين. ومثلما شحّت علينا المصادر بالتفصيل في مشايخه - إن كان له غير من سبق - فقد شحّت علينا أيضاً بتلامذته على الرّغم من أنّها تذكر أنّه قد: «قرأ عليه خلقٌ كثير، وله تلامذة أجلاء»⁽¹³²⁾، وقال الجرزموزي: «وأخذ عنه عدّةٌ من العيون»⁽¹³³⁾، وذكر عبد السلام الوجيه أنّه أصبح مقصدًا لطلبة العلم في عاشر، درسوا عليه، وأخذوا عنه في الفقه⁽¹³⁴⁾.



د. تلامذته:

أشارت بعضُ مصادر ترجمته إلى عددٍ قليلٍ من تلامذته، وربما كان التركيز على ذكر المشهورين منهم دون المغمورين؛ وهؤلاء التلاميذ هم:

- القاضي عامر بن محمد الصباحي الذماري⁽¹³⁵⁾، وكان من أقرب تلامذته إليه، وألصقهم به، ودرس عليه في عاشر.

- القاضي علي بن أبي الرجال. قال يحيى بن الحسين في ترجمته: «قرأ عليه في الفقه، وسمع عليه مقامات الحريري»⁽¹³⁶⁾، وقال ابن أبي الرجال: «وكانت قراءة القاضي رحمه الله على عبد القادر التهامي اليبهبي، رحل إليه إلى عاشر»⁽¹³⁷⁾.

- القاضي سعيد بن صلاح الهبل (ت 1037هـ)⁽¹³⁸⁾، ولعلّه هو سعيد بن صلاح السدمي الذي ذكره إبراهيم بن القاسم، وربما كان شخصاً آخر⁽¹³⁹⁾. ومن المؤكد أن يكون له تلامذة آخرين لم تحفل المصادر بتبعهم⁽¹⁴⁰⁾، خاصة أن دروسه لم تنقطع في عاشر حتى وفاته.

هـ. موافقه السياسية:

لم يكن القاضي العلامة عبد القادر التهامي اليبهبي حامل الذكر في اليمن، ولم يرضَ بالعيش في زاوية النسيان، بل تصدّر واجهة الأحداث، وكان جزءاً من النسيج الثقافي والسياسي في مجتمع اليمن الأعلى؛ وقد مرّ بنا من صفاته، وثناء العلماء عليه ما يدلُّ بوضوح على تلك المكانة التي بلغها هذا القاضي العلامة. وبرزت مواقفه السياسيّة خاصة عقب سيطرة الأتراك العثمانيين على مقاليد الأمور في صنعاء. وعلى كلٍّ فمن وظائفه التي تولّاها، وقام بها⁽¹⁴¹⁾:

- أجمع كلّ من ترجم له أنّه منذُ أن غادر بلده إلى اليمن الأعلى وموقفه السياسي واضحٌ ومعروف، وهو الانتماء بكلّيته للأئمّة الزيدية بدايةً من الإمام شرف الدّين يحيى بن شمس الدين، حيث كان أحد تلامذته المقرّبين، ومن المحبّين المشايخين له؛ وعندما نجمت الفتنة بين الإمام وأبنائه، وخاصةً ابنه الأكبر المطهر، لم يُرضه هذا الحال وبقي في عاشر من بلاد خولان الطيال نائياً بنفسه عن تلك الصراعات، وإن كان رافضاً-على ما يبدو - لما قام به المطهر تجاه والده شرف الدين. لكنّه بعد وفاة الإمام وقيام المطهر انحاز إليه القاضي عبد القادر، ودان له بالتبعية دون أن يرحل إليه. وحينما دخل الأتراك العثمانيون إلى صنعاء ونشبت الحرب بينهم وبين المطهر هذا، بقي القاضي عبد



القادر اليبهي على ولائه وانتمائه له. لكنني لم أقف على ما يفيد بانضمامه إليه في حروبه ضد الأتراك كما فعل مع غيره كما سيأتي.

- عندما بُوع للإمام الناصر لدين الله الحسن⁽¹⁴²⁾ في صعدة سنة (984هـ) بعد وفاة المطهر قصده القاضي رغم كبر سنّه وبايعه تبعيّةً له، وكراهةً للأتراك، وعندما عاد إلى موطنه «عاشر» أقام الخطبة والدعوة له، وكان في خطبه يدعو النَّاسَ لبيعة الإمام الحسن، ويحثُّهم على إعلان الطاعة له، وعصيان الترك وإشعال نار الحرب ضدَّهم⁽¹⁴³⁾؛ وعندما حدّره كبار خولان من سطوة الأتراك، وخوفوه منهم، وهم في ذلك يخشون على أنفسهم من عادية هؤلاء وجبروتهم، وأن يجتاحوهم في بلادهم، حتى أثقلوا على القاضي عبد القادر بكثرة الإلحاح في قطع الخطبة للإمام، وترك المجاهرة بعداوة الترك والتحريض عليهم من على المنابر؛ عند ذلك قابلهم القاضي بالرّفْض، والإصرار على خطبه، إلى أن هدّدهم إن أكثروا عليه في هذا الأمر بمفارقتهم ومباينتهم والعودة إلى بلده في "حلي"⁽¹⁴⁴⁾. فاضطرَّهم حرصهم على بقاء القاضي بينهم إلى أن رضخوا له ضنّاً به، ومحبةً له، ورغبةً في وجوده بينهم⁽¹⁴⁵⁾.

وكان يقوم بنفسه رغم كبر سنّه على جمع الزكوات باسم الإمام، وينصح الناس بدفع الأموال عن طيب خاطر لمساعدة الإمام الحسن ضدّ أعدائه ويرسلها إليه في صعدة. ويحثُّهم على مبايعته وطاعته، ومباينة الأتراك، ونبذ طاعتهم غير عابئ بغضب الباشا سنان والي صنعاء⁽¹⁴⁶⁾، ولا خائفٍ منهم⁽¹⁴⁷⁾.

وكان الفقيه عبد القادر بعد أن استقرَّ في صنعاء قبل خروجه إلى خولان العالية قد أرسل إلى أخيه وأخته اللّذين كانا على ما يظهر هما كلٌّ من بقي من أسرته في "بيه"، فالتحقا به إلى صنعاء، واستقرَّا بها. ولم يكن هذا الأخ - الذي أغفلت المصادر ذكر اسمه - على ما يبدو من طلبة العلم، أو الرّاغبين فيه ولعلّه قد تجاوز سنّ الطلب، ولم يكن له ولأخته مصدرٌ للعيش بعد انتقال القاضي إلى عاشر، وبقيتهما في صنعاء؛ فانصرف إلى الاشتهال بحرفة الخياطة كما يذكر يحيى بن الحسين⁽¹⁴⁸⁾، ولعلّ أخته التي ارتحلت معه كانت تساعد في عمله. ويبدو أنّها قد تلقّت شطراً من التعليم لأنّها كانت تُجيد الكتابة⁽¹⁴⁹⁾. أمّا الفقيه عبد القادر فلم يلبث - كما سبق - أن غادر صنعاء ملتحقاً بشيخه ابن رابع الذي انتقل إلى «عاشر» بخولان حيث استقرَّ هناك لا يكاد يفارق شيخه، وعقب وفاة ابن رابع، استقرّت به الحال فيها خليفة لشيخه في مجالس العلم والقضاء، والقيام بشعيرة الأمر بالمعروف



والنهي عن المنكر في قبائل عاشر الذين حرصوا على ألا يفارقهم اليبهي، ولا يخرج عنهم، فتزوج فيهم، وانقطع ببلادهم حتى وفاته.

وكان في خطبه يُعَرِّضُ بمظالم الأتراك في صنعاء وفي اليمن، ويُحَرِّضُ النَّاسَ على جهادهم، والثورة عليهم؛ ونتيجةً لذلك اضطغن عليه الباشا سنان، وأزعج القبض عليه ومعاقبته؛ لكن حال دون ذلك بُعد القاضي عنه. وقد وافته الفرصة حينما وقع بين أخيه الخياط وبين واحدٍ من أهل صنعاء خصومة وصلت إلى الباشا؛ فأمر بسجنه. وعندما تضررت أخته وانقطعت بها السبيل كتبت إلى أخيها القاضي عبد القادر تطلبُ إليه الخروج على وجه السرعة ليستشف لأخيه المحبوس؛ فلما وصله الكتاب عزم على الخروج إلى صنعاء فحدّثوه من أنّه لو وقع في يد الباشا فسيُنزلُ به بأسه، وربما قتله نتيجة تحريضه عليهم؛ فأبى إلاّ المسير لمساعدة أخته والسعي في فكّك أخيه، وكان يومها الباشا خارج صنعاء، وينوب عنه بها الوزير حسن⁽¹⁵⁰⁾، فوصل القاضي عبد القادر صنعاء في ثلثة من خلصائه، وبادر بالدخول على الوزير الذي فوجئ بالقاضي أمامه فلم يملك أمام جلاله قدر القاضي ومكانته إلا أن رحب به، وأكرمه ومن معه وكساهم؛ ووعدّه خيرًا. وبلغ خبر وجود القاضي في صنعاء إلى الباشا سنان في عصر ذلك اليوم، وجاء التّذير إلى القاضي عبد القادر وقت العشاء بأنّ سنان قد علم بوصولهِ فانسَلَّ خارجًا من صنعاء على وجه السرعة. وبعث سنان في أثره خيالًا فما قاربوه إلا وقد طلع جبل اللّوز⁽¹⁵¹⁾، وتحصّن به فعادوا. وكان أن اشتدّ الغضب بسنان فصبّه على أخي القاضي المحبوس فقتله ظلمًا وعدوانًا في حبسه⁽¹⁵²⁾. ومرّ زمنٌ بعدها، فداهم سنانٌ قبائل خولان العالية، ووصل إلى عاشر، فلم يهرب منه القاضي، ولجأ إلى الله وبقي في داره.

قال ابن أبي الرّجال: «فمرّ به وهو متوجّهٌ إلى القبلة للعبادة فبعث رُسلًا ليأتوا به، ثمّ بدا له فدعا بالرّسل وقال لهم اتركوه فتركوه»⁽¹⁵³⁾. ويظهر أنّ سنانًا أحسنَ بفساد عمله الشنيع في قتل أخي القاضي ظلمًا وبغيًا، فغضّ الطرف عنه؛ والله أعلم.

- وعندما دعا الإمام القاسم بن محمد لنفسه بالإمامة سنة (1006هـ) أعلن له بالبيعة؛ ولمّا رفع

راية الحرب ضد الوجود العثماني في اليمن، استحسن القاضي عبد القادر ذلك، وفرح به. ورغم أنّ القاضي كان وقتها عاجزًا عن الركوب لكبر سنّه فإنّه أصرّ على المشاركة مع الإمام في بعض معاركه فكانوا يحملونه على قعادة⁽¹⁵⁴⁾ - كما يقول ابن أبي الرّجال⁽¹⁵⁵⁾ - ويتقدمون به إلى الصفّ. وعندما خرج الإمام القاسم على رأس جيشٍ إلى صنعاء لقتال الأتراك، واستخلاصها منهم أبي إلاّ الخروج



معهم. ومن المؤكد أنه كان يحثّ الناس ويدعوهم وهو على قعادته إلى الثبات والاستبسال في حرب الترك. وبقي على ولائه لهذا الإمام حتى اخترمته المنية.

و. وظائفه:

تولى وظائف عديدة قام بها عندما استوطن «عاشر» في قبائل خولان الطيال، ومن خلال عرضنا السابق يمكن أن نجملها في التالي:

أ-التدريس، وكانت هذه الوظيفة هي الرئيسة في أعماله ووظائفه، فقد جلس للإقراء والإسماع في الفقه الزيدي، ونظرًا لسعة ثقافته واطلاعه، واهتماماته الأدبية فقد درّس في بعض كتب الأدب ك: «مقامات الحريري»، وغيرها. ويظهر أنّ أكثر دروسه كانت في «عاشر» التي استقرّ بها أكثر حياته كما سبق القول.

ب- وظيفة القضاء، ويبدو أنّها كانت في «عاشر» بخولان. ويدلّ على ذلك أنّ بعض المصادر أضفت عليه لقب "القاضي"، ولا يكون ذلك إلا إذا كان قد قام بهذه الوظيفة.

ج- الإفتاء. فقد وردت إشارات إلى أنّه كان المفتي في خولان العالية، وخاصةً بعد وفاة شيخه.

د. جمع الزكوات. ومن أعماله التي قام بها في خولان جمع الزكوات للإمام الناصر لدين الله الحسن بن علي في قبائل خولان العالية.

هـ- الخطابة. مرّ بنا سابقاً أنّه كان خطيباً في جامع عاشر بخولان العالية؛ وكان لخطبه تأثير كبير في الناس، ولها وقعها المؤلم على الأتراك العثمانيين. إذ كانت تتسم بالتشنيع عليهم، ونقدهم وإظهار منكراتهم، وبغيمهم في اليمن وفي خلالها كان يُحرّض الناس على حربهم، والثورة عليهم، والالتحاق بطاعة الإمام الناصر لدين الله الحسن بن علي، ومبايعته، والانضواء تحت رايته في مقاومة العثمانيين، وطردهم من اليمن -كما سبق القول -.

ز. التأليف:

ذكرت له بعض المصادر تأليفين مختصرين فقط هما:

- حاشية على كتاب الأزهار عرفت بحاشية التهامي، وقرضها من اطّلع عليها بأنّها «حاشية مفيدة»⁽¹⁵⁶⁾، وتوجد منها نسخة في مكتبة الأمبروزيانا تقع ضمن مجموع برقم (143) وخطّ هذه النسخة رديءٌ جداً قال النَّاسُخُ في أولها: «هذه الحاشية المباركة جمعها حيّ الفقيه الفاضل العلامة وجيه الدّين وحافظ شريعة سيّد المرسلين عبدالقادر التهامي رحمه الله رحمةً واسعة، وجزاه ما جرى السلف الصالح من قبله أمين، وجدتها في كتاب الأثمار لمولانا



أمير المؤمنين... وأولها: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ رَبِّ يسر وأعن يا كريم. قوله: مقدمة لا يسع المقلّد، والمقلّد بفتح الدال وكسرهما...»⁽¹⁵⁷⁾.

- فتاوى ميوّبة على أبواب الفقه. وربما يكون أحد تلامذته قام بجمعها أثناء جلوس القاضي للفتوى. وقد اطلعتُ ضمن المجموع السابق على وريقات سقط أولها ضمت مجموعة من الفتاوى؛ ولا أعلم إن كانت هي التي ذكرتها له مصادر ترجمته، أو هي فتاوى أخرى نقلها النَّاسخ، وتبدأ بقوله: «قال: أجاب حي القاضي عبد القادر التهامي أعاد الله من بركاته أنّه إن علّق الوضوء بالصلاة صحّ وضوؤه، وإن لم يُعلِّقه بالصلاة...»⁽¹⁵⁸⁾.

ح. وفاته:

توفي القاضي العلامة عبد القادر البيهبي في «عاشر» من خولان بعد أن عمّر طويلاً. وذهب أغلب المؤرخين الذين ترجموا للقاضي العلامة عبد القادر البيهبي إلى أنّ وفاته كانت في شهر جمادى الآخرة من سنة (1013هـ)، بينما انفرد ابن أبي الرجال بأنّها كانت في شهر ربيع الأول من سنة (1014هـ)، ودُفن إلى جوار شيخه علي بن رافع في القبّة التي بُنيت عليه، وتولّى دفنه هنا تلميذه القاضي عامر بن محمد الذماري الصباحي؛ ونتيجة لطعنه في السنّ حيث قارب عمره المائة عام فقد ابتلي كما يقول يحيى بن الحسين في آخر عمره بذهاب سمعه، وبكثرة الشكّ في صلّاته حتى بلغ الأمرُ به إلى أن جعلَ شخصاً يراقبه أثناء صلّاته فينبهه في حال نسي أو غفل في صلّاته، وذكر يحيى بن الحسين أنّ الذي دعاه إلى هذه المبالغة هو حرصه على أن يبلغ درجة اليقين، وأن لا يفرط في شيء من صلّاته⁽¹⁵⁹⁾.

ومن العجائب التي ذكرها ابن الرجال عنه أنّه كان يتسعّط⁽¹⁶⁰⁾ كثيراً بالسمن، وقد يصل الأمرُ به إلى أن يتسعّط في بعض الأحيان بما مقداره ربع رطل صنعاني⁽¹⁶¹⁾؛ رحمه الله تعالى.

الخاتمة:

ونخلص في خاتمة هذا البحث إلى وجود نشاطٍ علميٍّ في هذا الإقليم أسوءً بغيره من أقاليم الشريط الساحلي، وإن لم يكن على مستوى البلاد المجاورة كمكة المكرمة أو اليمن. ونظراً لكون النشاط العلميّ بها محدوداً، ولضعف عوامل الجذب والاستقرار نتيجة شحّ الموارد الاقتصادية، فقد نشطت الرحلة العلمية منها إلى حواضر العلم المجاورة كالحجاز، واليمن، والمخلاف السليماني. وقد برز منها حملةٌ للعلم، وشعراء نابغون، وكانت للكثير منهم جهودٌ في النشاط العلمي والأدبي في البلدان التي رحلوا إليها، واستقرّوا بها.



الهوامش والإحالات:

- (1) المخلاف السليماني " منطقة جازان الآن " يمتدُّ من حرض إلى حدود إقليم حلي شمالاً. وسي بذلك قيل نسبة إلى سليمان بن طرف، وقيل إلى الأشرف السليمانيين الذين حكموه بعد بني طرف. أنظر عمارة اليماني، المفيد: 66.
 - (2) مسمى تهامة الشام: يشمل في الوقت الحاضر البلاد الواقعة بين البرك جنوباً ومكة المكرمة شمالاً، وتقع الآن ضمن منطقتي مكة المكرمة، وعسير. الزيلعي، المواقع الإسلامية المندثرة في وادي حلي: 11.
 - (3) الجندي، السلوك: 2/310.
 - (4) نفسه، والصفحة نفسها.
 - (5) ابن بطوطة، تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار: 1/271.
 - (6) الحمزي، سيرة الامام أحمد بن الحسين بن القاسم: ورقة 58.
 - (7) الياضي، مرآة الجنان: 3/188، ابن بطوطة، تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار: 1/271، الاهدل، تحفة الزمن في تاريخ سادات اليمن: 2/7. وغير ذلك.
 - (8) يمكن هنا الاستدلال بالموقف الذي وقع للعالم المشهور الحافظ ابن حجر العسقلاني عندما غرق المركب الذي كان عليه وهو في طريقه الى اليمن سنة 806هـ ق، وذلك بالقرب من حلي بن يعقوب، فلما نجا الى ساحله عدت عليه كنانة فانتهبوا ما معه من مالٍ ومتاع. ومن المؤكد أنه لم يكن معروفًا لهم ولا للأمير حلي وقت ذلك الأمير موسى بن أحمد بن عيسى الحرامي؛ والأل لوجد منهم الترحيب والتقدير. ويبدو من الشكاية أنه حتى شريف مكة وقتها حسن بن عجلان لم يُنصفه عندما رفع إليه شكايته. وقد اضطرَّ ابن حجر إلى الشكوى للسلطان الرسولي الملك الناصر أحمد بن الأشرف إسماعيل عندما مزل بساحته. ينظر ملايسات هذه الأحداث في: ابن حجر، ديونه: 43. وفيها يقول:
- فصارت الحال في "حلي" معظلةً مالٍ تمرَّق في نهبٍ وفي غرقٍ
إن فات مالي سألقى منك آمال ما في كنانة سهم غير قتال**
- (9) كان لبعض القضاة الذين يتم تعيينهم من قبل أشرف مكة دورًا في حركة التعليم وعقد مجالس العلم، ودرس عليهم، وأخذ عنهم عددٌ من طلبة العلم من سكان هذا الإقليم. ومن ذلك ما قام به القاضي عبد الواحد بن أبي بكر الأنصاري الذي كان قاضيًا على القنفذة وما والاها من تهامة في النصف الأول من القرن الحادي عشر الهجري. وقد وصفه: المحبي، خلاصة الأثر: 3/96، بأنه كان "إمامًا فاضلاً، بمكانٍ مكيٍّ من العلم والفهم، والتمكّن في الفقه والحديث، والأدب شعره ونثره. له المؤلفات الكثيرة في علومٍ شتى...وأنته كان رئيس القنفذة وما والاها من أرض الحجاز... إلخ".
 - (10) العليّيف: تصغير علف. ينظر: السخاوي، الضوء اللامع: 3/155، 261/11. وما ينبغي التنبيه إليه أنّ مؤرخي المصادر التي اعتمد عليها البحث قد اختلفوا في إيرادهم لنسب الأسرة كاملاً، مع الأخذ في عين الاعتبار أنّ بعض المصادر تكتفي بنسبة بعض أعلام هذه الأسرة في زبيد إلى «الحكيمي» أو «بني الضجاعي»، دون ذكر نسبته إلى أسرة «العليّيف»، غير أنه وبعد البحث والتدقيق توصل الباحث إلى نسبة هؤلاء العلماء إلى أسرة «العليّيف» المشهورة،



وسياتي ذكر ذلك في موضعه، مع توضيح سبب تغيير نسبهم. وفرع أسرة «بني العُليّف» في زبيد يلتقون مع فرع الأسرة الذين انتقلوا إلى مكة في: «هيس بن سليمان بن عمرو بن نافع» وقد جاء في ترجمة الجندي للفيهه علي بن قاسم بن العُليّف «عبس بن سليمان بن عمر...». ينظر: الجندي، السلوك: 473/1. وعند الخزرجي «هيس بن سليمان بن عمرو بن نافع...». ينظر: الخزرجي، العقد الفاخر الحسن: 1480/3. وينظر تفاصيل أخرى عند: ابن أبي الرجال، مطلع البدور: 276/4.

(11) ينظر: الهاشي، الدر الكمين: 706.

(12) ينظر على سبيل المثال: المدهجن، رسالة في أنساب القبائل التي سكنت مدينة زبيد باليمن: ورقة 7.

(13) الفاسي، العقد الثمين: 471/1. ابن أبي الرجال، مطلع البدور: 265/4.

(14) بامخرمة، قلادة النحر: 3529/3.

(15) الفاسي، العقد الثمين: 471/1. ابن حجر، إنباء الغمر بأبناء العمر: 532/2. الخزرجي، العقد الفاخر الحسن: 1855/4. بامخرمة، قلادة النحر: 3529/3.

(16) امتدح عدد من أمراء مكة منهم الشريف عجلان بن رميثة، وعلي بن عجلان، وعنان بن مغامس، كما امتدح الإمام الناصر لدين الله صلاح الدين بن علي بن محمد صاحب صنعاء، وامتدح كذلك الأشرف صاحب اليمن، وامتدح الوزير علي بن عمر بن معيب الأشرفي. و«بني معيب» كانوا ممن أكرموا جده الأول مُسَلِّم بن العُليّف. ينظر: ابن حجر، إنباء الغمر بأبناء العمر: 417/1. ابن فهد، غاية المرام: 168-163/2، 214، 215، 241. بامخرمة، قلادة النحر: 3496/3، 3497، 3529.

(17) الخزرجي، العقد الفاخر الحسن: 1855/4.

(18) الشريف بركات بن حسن بن عجلان: ولد بالحُشافة بالقرب من جدة، أشركه والده معه في إمرة مكة سنة (809هـ)، وانفرد بها سنة (829هـ)، وحسنت سيرته وعم في عهده الأمن والرخاء، توفي سنة (859هـ). ينظر: السخاوي، الضوء اللامع: 13/3، 14.

(19) ابن فهد، غاية المرام: 367/2-373. السخاوي، الضوء اللامع: 298/5.

(20) جاء اسمه في ترجمة ابن أبي الرجال له: (الحسن بن محمد). ينظر: ابن أبي الرجال، مطلع البدور: 121/2.

(21) ابن فهد، الدر الكمين: 706/1.

(22) السخاوي، الضوء اللامع: 155/3، 156. السيوطي، نظم العقيان في أعيان الأعيان: 106.

(23) مقدمة الديوان، ورقة (1). وأورد عز الدين بن فهد بعض أشعاره في كتابه: غاية المرام: 367/2-367، 386.

(24) وورد فيها أن اسمه: «الحسن بن محمد». ينظر: ابن أبي الرجال، مطلع البدور: 121/2. ابن الحسين، المستطاب:

2/ ورقة رقم (251). وذكروا أنه لما تحوّل إلى هذا المذهب هو وأصحابه عدله بعضهم فقال:

ولمّا رأوني من بعيدٍ تغامزوا ووالله ما بعثُ الهدى بضلالةٍ

عليّ وقالوا شافعيّ تزبّدا ولكنّي بعثُ الضلالة بالهدى



- (25) لم يشر عمر بن فهد في ترجمته له إلى أنه قد تحول إلى مذهب الهدوية الزيدية. ينظر: الهاشمي، الدر الكمين: 707، 706/1.
- (26) السخاوي، الضوء اللامع: 215/5.
- (27) عز الدين بن فهد، غاية المرام: 367/2-373.
- (28) العيدروس، النور السافر: 180.
- (29) السخاوي، الضوء اللامع: 290/1.
- (30) ابن فهد، نيل المنى: 297/1.
- (31) السخاوي، الضوء اللامع: 290/1.
- (32) العيدروس، النور السافر: 181. وكانت له مشاركة في المساجلات الفكرية التي حصلت بين السيوطي والسخاوي، فحينما تهجم السيوطي على السخاوي في مؤلفه الذي سماها: «الكاوي في الرد على السخاوي»، جاء انتصار أحمد بن الحسين العليّيف للسخاوي من خلال تأليفه لكتابه: «الشهاب الهاوي على منثن الكاوي»، و «المنتقد اللوذعي على المجتهد المدعي». ينظر: الذهبي، ذيل طبقات الحفاظ: 225. الجوارنة، الكرُّ على عبد البر: 319-320.
- (33) ابن فهد، غاية المرام: 199-190/3، 202-206، 287-283، 327، 328. العاصمي، سمط النجوم العوالي: 318/4-321، 324-328. حاجي خليفة، سلم الوصول إلى طبقات الفحول: 141/1. الهيلة، التاريخ والمؤرخون بمكة: 179، 180.
- (34) ابن فهد، غاية المرام: 202/3.
- (35) أشار السخاوي في ترجمته لأحد أعلام بني العليّيف في مكة إلى أن مُسَلِّم بن العليّيف هذا هو جده الأعلى. ينظر: السخاوي، الضوء اللامع: 156/3. ولم تشر المصادر -التي تسنى للباحث الاطلاع عليها- إلى مسقط رأس الفقيه مُسَلِّم بن العليّيف ونشأته، وسبب انتقاله إلى اليمن الأسفل. ومعلوم أن أسرة بني العليّيف من أهل حلي بن يعقوب، ومُسَلِّم بن العليّيف كان معاصرًا للشاعر محمد بن حمير الوصابي: الذي ولد -تقريبًا- في (الربع الرابع من القرن السادس الهجري) في بلاد وصاب، وتوفي في مدينة زبيد سنة (651هـ)، ولمعلومات أكثر تفصيلًا عن الشاعر ابن حمير. ينظر: مقدمة محمد بن علي الأكوغ على تحقيقه ل: الوصابي، ديوانه: 21-38.
- (36) الخزرجي، العقد الفاخر الحسن: 211/4.
- (37) بني معيب: قال عنهم الخزرجي: «وكانوا يومئذ رؤساء الأشاعر في وادي رمع». ينظر: الخزرجي، العقد الفاخر الحسن: 211/4. ومن بني معيب الوزير التقي عمر بن أبي القاسم بن معيب (ت 781هـ)، وبعد وفاته قلد سلطان الدولة الرسولية الأشرف الثاني (778-803هـ) ابنه أبو الحسن علي بن التقي عمر بن أبي القاسم بن معيب أمر وزارته سنة (781هـ)، واختصه بمشورته، وأضاف إليه شدَّ الحلال، واستخراج الأموال، وكان مسموع الكلمة عند

- السلطان، امتدحه عدد من الشعراء ومنهم: محمد بن حسن بن العليّيف (ت 815هـ)، توفي الوزير علي بتعز سنة (787هـ). ينظر: بامخرمة، قلادة النحر: 3/ 3488-3489، 3496-3497.
- (38) وردت في: الخزرجي، العقد الفاخر الحسن: 4/ 2112-2115. الوصابي، ديوانه: 144، ومطلعها: غيري تُغَيِّرُهُ الفتاة العيطل ويشوقهُ الغادون حيث تحمّلوا
- (39) ينظر ما سبق، الوصابي، ديوانه: 146. ومطلع قصيدة بن العليّيف: بأية شيءٍ بعدكم أتعلّلُ ومن أيّ وجهٍ بعدكم أتحمّل
- (40) الخزرجي، العقد الفاخر الحسن: 2111/4.
- (41) وتعرف أيضًا بـ«الدامغة»، وفي القرن (السابع الهجري) ناقض علي بن سليمان الأسلمي قصيدة ابن العليّيف بقصيدة سمّاها: «دامغة الدامغة»، ثم جاء العلامة الهادي بن إبراهيم الوزير (ت 822هـ) فناقض قصيدة الأسلمي بقصيدة سمّاها: «دامغة دامغة الدامغة». ينظر: ابن الحسين، المستطاب: 2/ ورقة رقم (ب 124- أ 127). الأحمدي، الدوامغ الشعرية: 1040/4-1042.
- (42) الجندي، السلوك: 1/ 432. ونقل مؤرخو المصادر -التي تسنى للباحث الاطلاع عليها- عن الجندي ما ذكره في ترجمته للفقيه علي بن قاسم بن العليّيف من أنه من حكماء حرض، ومن الملاحظ أن فترة وجود الفقيه علي بن قاسم في اليمن الأسفل تعتبر قريبة من فترة وجود مُسَلِّم بن العليّيف فيها.
- (43) قرية الشويرا: قرية خربة كانت في وادي سهام. ينظر: الأكوغ، هجر العلم ومعاقله: 2/ 1142.
- (44) إبراهيم بن زكريا: ولد سنة (536هـ) تفقه بأبيه ثم بالطويري شيخ أبيه، كان فقيهاً كبير القدر، شهير الذكر، يُثنى عليه مع وجود أبيه، وبه تفقه جمع كثير من التهائم والجبّال، توفي سنة (609هـ). ينظر: الأفضل الرسولي، العطايا السنية: 157، 158.
- (45) الفقيه عباس بن محمد: لم أجد له ترجمة فيما بين يدي من مصادر.
- (46) ذي أشرق: قرية عامرة في السفح الشرقي لجبل الحيرم في وادي (نخلان)، من أعمال محافظة إب. ينظر: الأكوغ، هجر العلم ومعاقله: 2/ 725. المعضي، معجم البلدان والقبائل اليمنية: 1/ 70.
- (47) الترسيم: الحجر أو التوقيف أو ما يقابل في عصرنا الإقامة الجبرية، أو المراقبة. ينظر: دهمان، معجم الألفاظ التاريخية في العصر المملوكي: 44.
- (48) الجندي، السلوك: 1/ 473، 474. اليافعي، مرآة الجنان: 3/ 88. الشرجي، طبقات الخواص: 207.
- (49) هو: المهذب في فقه الإمام الشافعي، وكذا: التنبيه في الفقه الشافعي. وكلاهما للإمام أبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي.
- (50) الشرجي، طبقات الخواص: 207.
- (51) الجندي، السلوك: 1/ 474. الأفضل الرسولي، العطايا السنية: 230. الخزرجي، العقد الفاخر الحسن: 1/ 369-370. السخاوي، الضوء اللامع: 3/ 156.



- (52) الشرجي، طبقات الخواص: 207، 208، 280.
- (53) الخزرجي، العقد الفاخر الحسن: 1480/3-1481.
- (54) ذكر: الأهدل أنهم من الأزد، تحفة الزمن: 7/2..
- (55) الياضي، مرآة الجنان: 4/313، 316. على سبيل المثال.
- (56) عثر: مدينة مندثرة تقع على ساحل البحر الأحمر في مصب وادي بيش، وكانت قصبه إقليم عثر، وعاصمة إمارة بني طرف (255هـ-450هـ). وبقيائها اليوم ما ثلثه للعبان في قوز الجعافرة إلى الشمال الغربي من مدينة صبيا. ابن حاوي، المدن العلمية في المخلاف السليماني: 522.
- (57) الشرجة: مدينة مندثرة. جعلها عمارة حدًا يمانيًا للامتداد الجغرافي لإمارة بني طرف. وموضعها اليوم قريبًا من قرية الموسّم التي تُعدُّ أيضًا الحد الجنوبي للمملكة العربية السعودية.
- (58) هي الآن إحدى مديريات محافظة حجة في الجمهورية اليمنية، وكانت قبل ذلك ضمن نطاق إقليم المخلاف السليماني، وتحت سلطة حكوماته المحليّة.
- (59) القوز: من أعمال وادي حلي. ينظر: الزيلعي، المواقع الإسلامية المندثرة: 34، 35.
- (60) الياضي، مرآة الجنان: 4/310. الأهدل، تحفة الزمن: 7/2. الشرجي، طبقات الخواص: 198. المحبي، خلاصة الأثر: 4/77.
- (61) الزيلعي، المواقع الإسلامية المندثرة: 35.
- (62) كان فقيهاً عالمًا عاملًا صالحًا ورعًا. وهو مشهور الحال توفي سنة 715هـ. الشرجي، طبقات الخواص: 202.
- (63) الجندي، السلوك: 2/310.
- (64) نفسه: 2/6.
- (65) نسبة إلى «السريين»، ميناء قديم على الساحل الشرقي للبحر الأحمر، تقع جنوب الليث بحوالي الأربعين كيلاً. وهي مندثرة الآن.
- (66) السمعاني، الأنساب: 3/252.
- (67) يذهب محمد بن الطاهر البحر في كتابه: تحفة الدهر: 160. والحموي في فوائد الارتحال إلى أنهم ينتسبون إلى جدّهم الغرب بن حسين بن يوسف الحسيني الموسوي، وينتهي نسبهم إلى الحسين بن علي بن أبي طالب.
- (68) الحموي، فوائد الارتحال: 3/ورقة 250.
- (69) نفسه: 1/ورقة 41. وابن البحر، تحفة الدهر: 161. مرداد، المختصر من نشر النور والزهر: 125.
- (70) الأهدل، تحفة الزمن: 9/2. ينظر: أبو داهش، أهل تهامة: 217-221.
- (71) نفسه: 222.
- (72) أخرجه أبو داود، حديث رقم (3641)، والترمذي، حديث رقم (2682).



- (73) الألباني، صحيح الترغيب والترهيب للمنذري: 1/146.
- (74) الفاسي، العقد الثمين: 1/472. ابن حجر، أنباء الغمر: 2/532. ابن أبي الرجال، مطلع البدور: 4/265.
- (75) الفاسي، العقد الثمين: 1/472.
- (76) نفسه: 4/280.
- (77) من مدن المخلاف السليمانى المعروفة، وكانت مركزاً علمياً مشهوراً منذ القرن الثامن الهجرى. أنظر مزيد تفصيل في: ابن حاوي، المدن العلمية في المخلاف السليمانى: 531، 532.
- (78) النعمان، العقيق اليماني: حوادث ووفيات سنة 947هـ، وحوادث ووفيات سنة 1001هـ، وذكر النعمان أنّ "أفعاله سديدة، وأحكامه حميدة".
- (79) هي مدينة جازان الحالية، عاصمة المنطقة.
- (80) آل حاوي، الفقهاء الشعراء في المخلاف السليمانى: 550.
- (81) نفسه: حوادث سنة 989.
- (82) نفسه، والسنة نفسها، وقد نزلت به محنة كبيرة من الحاكم العثماني ظلماً وزورا، وعزل عن القضاء رحمه الله.
- (83) الأهدل، تحفة الزمن: 1/586.
- (84) ابن أبي الرجال، مطلع البدور: 3/418.
- (85) كذا ذكرهما الأهدل، ولم أقف فيما بين يدي من المظانّ على زيادة توضيح عنهما. ينظر: الأهدل، تحفة الزمن: 586/1.
- (86) السخاوي، التبر المسبوك: 4/37-39.
- (87) هو العلامة المحدث سليمان بن إبراهيم العلوي التعزّي، نفيس الدين أبو الربيع، أخذ الحديث باليمن، ثم رحل في طلبه إلى مكة فأخذ عن علماءها، وعاد إلى تعزّ فحدث ودرّس وطال عمره وانتشر ذكره، وقصده طلبه العلم من اليمن ومن خارجه. مات سنة (825هـ). ينظر: صالح النمازي، النور اللائح في مشايخ صالح: 335.
- (88) هو: الفقيه والعلامة الشهير إسماعيل بن أبي بكر الشغدري المعروف بابن المقرّي، كان فقيهاً أديباً شاعراً له عديدٌ من التصانيف في الفقه والعربية وغيرها من أشهرها كتاب: «الإرشاد» مختصر كتاب الحاوي في الفقه الشافعي. وعقد حلقات العلم في زيد وغيرها، توفي سنة (837هـ). ينظر: صالح النمازي، النور اللائح في مشايخ صالح: 348.
- (89) السخاوي، الضوء اللامع: 4/38.
- (90) المقدسي، أحسن التقاسيم: 108. الحمزي، سيرة الإمام أحمد بن الحسين بن القاسم: ورقة (58).
- (91) الحربي، المناسك: 646. الجزيري، درر الفرائد: 2/82. الأكوغ، دروب الحج: 107.
- (92) الجابري، سفينة السفر: ورقة 2-13. وذكر أنّه نزل القنفدة مع القافلة، وبعد أن مكثوا بها أياماً ثلاثة قابلهم الرئيس أبو الغيث بن عفلق من أكابر عرب القنفدة فاصطحبهم فيما بقي من مراحل الطريق حتى مكة المكرمة.



- (93) النعمان، العقيق اليماني: ورقة 477. ابن عبد المجيد، تاريخ اليمن: 412/1.
- (94) اليعقوبي، البلدان: 155.
- (95) ابن خُرْداذبة، المسالك والممالك: 127، واستشهد لذلك بقول أحدهم:
امسى فؤادي بهم بـ "محسبة" بين "قنونا" فـ "عليب" فـ "يبة"
- (96) وقد وردت عنده محرقة بفعل النَّسَاح. ينظر: ابن قدامة، الخراج وصناعة الكتاب: 86.
- (97) ينظر على سبيل المثال: البكري، معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع: 245/1، 1386/2. الحموي، معجم البلدان: 428/5. كثير عزة، ديوانه: 221.
- (98) وردت في ديوانه ضمن قصيدته التي مطلعها "أفي نيايتي برع تقيمُ وقد رحل الأُحبةُ يا نديمُ": 36.
- (99) الحموي، فوائد الارتحال: 161/5، على سبيل المثال، وسيأتي مزيد تفصيل في ترجمة العلامة عبد القادر اليبهبي.
- (100) الغامدي، الأوضاع الأمنية لقوافل الحج اليميني: 40-43.
- (101) على سبيل المثال: الأهدل، تحفة الزمن: 5/2.
- (102) ابن أبي الرجال، مطلع البدور: 368/3.
- (103) الإمام شرف الدين يحيى بن شمس الدين: هو أحد الأئمة الزيدية الأعلام، بسط نفوذه على أكثر بلاد اليمن بعد سقوط الدولة الطاهرية، وكان عالماً مجتهداً، وأديباً شاعراً له عدد من التصانيف. وترجمته في المصادر مستفيضة. وينظر مثلاً: الزريقي، سيرة الإمام شرف الدين، نسخة مصورة عن الأصل في دار المخطوطات بصنعاء، في ورقات كثيرة، والنهروالي، البرق اليماني: 60 وما بعدها. وغير ذلك.
- (104) زيارة، خلاصة المتون: 78/3.
- (105) الزريقي، سيرة الإمام شرف الدين: ورقة 38.
- (106) النهروالي، البرق اليماني: 59-60.
- (107) الشرفي، اللأئي المضينة: 3/الورقة 124.
- (108) أشار: الزريقي، سيرة الإمام شرف الدين: ورقة 89-أ، إلى أن ممن وفد عليه شاعرٌ من تهامة من أهل حلي، ولكنه أغفل ذكر اسمه، وقد امتدح هذا الشاعر الإمام شرف الدين بقصيدة طويلة مطلعها:
وكفتُ دمعِي من هجر انكم وكُفا فحسبي الله من هجر انكم وكفى
وراحت الرُّوح في آثاركم شغفا ومهجة القلب ذابت أه وأ أسفا
عليكم وعلى العصر الذي سلفا... إلخ.
- (109) وينبغي الإشارةُ إلى أن الغلو في التشيع لزيد بن علي في هذا الإقليم قديم قد يصلُ ببعضهم إلى الشطح، والخروج عن الملة بالنيل من الخليفين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، يدلُّ على ذلك - إن صحَّ - مناسبة قصيدة الرثاء التي قالها الشاعر كثير عزة في أحد المنتسبين إلى قنونا في هذا الإقليم المسَمَّى «خندق بن بدر الأسدي»، وكان صديقاً له فذكر



- أبو الفرج الأصفهاني، وياقوت وغيرهم تجاوزاً من خندق هذا في حقّ الشيخين ﷺ اقتضى قتله فرثاه كثيرٌ بأكثر من قصيدة، إحداهما ورد فيها انتساب المقتول إلى هذا الإقليم، وقد مرّ الشاهد فيما تقدّم. وينظر عن ذلك: الأصفهاني، الأغاني: 9/ 177، 178. الحموي، معجم البلدان: 5/ 428. كثير، ديوانه: 219. ويُعرف المنتسبون إليه بـ «الخشبيّة». ينظر عن ذلك: الزبيدي، تاج العروس: 2/ 359.
- (110) المقدسي، أحسن التقاسيم: 108.
- (111) الجندي، السلوك: 2/ 310.
- (112) الأهدل، تحفة الزمن: 2/ 6. وينظر: الزيلعي، المواقع الإسلامية المندثرة في وادي حلي: 39.
- (113) الحمزي، سيرة الإمام أحمد بن الحسين: الورقة (58).
- (114) الحمزي، المستطاب: ورقة رقم (218). وبطبيعة الحال هذا في تلك الأزمان. وقد خلت منه الآن هي وغيرها.
- (115) الشرجي، طبقات الخواص: 202.
- (116) ابن أبي الرجال، مطلع البدور: 3/ 48. الحموي، فوائد الارتحال: 5/ 161. وهي مندثرة الآن، وغير معروفة.
- (117) ابن القاسم، طبقات الزيدية الكبرى: 1/ 570.
- (118) الجرُموزي، النبذة المشيرة: ورقة رقم (59).
- (119) الواسعي، تاريخ اليمن: 49.
- (120) أضحت الآن حياً من أحياء صنعاء، وفي غريبها تحديداً.
- (121) ابن الحسين، المستطاب: الورقة (385).
- (122) نفسه، والورقة نفسها.
- (123) الرغافي، سيرة الإمام المؤمن الناصر لدين الله الحسن: ورقة رقم (61).
- (124) الجرُموزي، النبذة المشيرة: ورقة رقم (59).
- (125) ابن أبي الرجال، مطلع البدور: 3/ 48.
- (126) ابن القاسم، طبقات الزيدية الكبرى: 1/ 570. ويقصد فروع الفقه الزيدي.
- (127) زباره، ملحق البدر الطالع: 2/ 125.
- (128) الجنداري، الجامع الوجيز: ورقة رقم (219)، (حوادث سنة 1013هـ).
- (129) ابن الحسين، المستطاب: الورقة (385).
- (130) هو وادٍ في خولان الطيال، ويعرف الآن بوادي عاشر بني بارق شرق صنعاء. ينظر: الحجري، مجموع بلدان اليمن وقبائلها: 2/ 317.
- (131) ابن أبي الرجال، مطلع البدور: 3/ 281. ابن القاسم، طبقات الزيدية الكبرى: 2/ 765.
- (132) نفسه، الصفحة نفسها.
- (133) الجرُموزي، النبذة المشيرة: ورقة رقم (59).



- (131) الوجيه، أعلام المؤلفين الزيدية: 530.
- (135) ترجم له: ابن أبي الرجال، مطلع البدور: 19/3.
- (136) ابن الحسين، المستطاب: ورقة رقم (384).
- (137) ابن أبي الرجال، مطلع البدور: 207/3.
- (138) الجرُموزي، النبذة المشيرة: ورقة 59. زيارة، خلاصة المتون: 46/4. زيارة، ملحق البدر الطالع: 125/2.
- (139) ابن القاسم، طبقات الزيدية الكبرى: 571/1.
- (140) أشار من ترجم له إلى أنه قد أخذ عليه: "خلق كثير"، وإلى أنه قد: "قرأ عليه الناس" إلخ.
- (141) ابن الحسين، المستطاب: ورقة رقم (185).
- (142) هو الناصر لدين الله الحسن بن علي بن داوود المؤيدي. قال ابن جعمان في ترجمته من كتابه: العقد الذي انتضد في ذكر من قام من العترة ليس من قعد: ورقة (141ب): «كان من أعيان أهل زمانه علمًا وعملاً، ودعى لنفسه بالإمامة سنة (984هـ) فبايعوه بصعدة، ووقعت الحرب بينه وبين سنان باشا انتهت بالقبض عليه وإرساله إلى اسطنبول حيث مات هناك سنة (1024هـ)».
- (143) ابن أبي الرجال، مطلع البدور: 49/3.
- (144) ابن القاسم، طبقات الزيدية الكبرى: 571/1.
- (145) ابن الحسين، المستطاب: ورقة رقم (369).
- (146) ينظر عنه، وعن ولايته على صنعاء، الموزعي، الإحسان: 39، 44، 72، 73. وترجمته، وبعض أحواله ينظر: الحموي، فوائد الإرتحال: 2/الورقة (1317).
- (147) الرغافي، سيرة الإمام المؤمن الناصر لدين الله الحسن: ورقة رقم (61). وذكر يحيى بن الحسين أنه كان يُجاهر بطاعة الإمام الحسن، ويدعو خولان لمبايعته، غير مبالٍ بالأتراك الذين كانوا في صنعاء على مرمى حجر من موطن القاضي اليبهبي. ينظر: ابن الحسين، المستطاب: ورقة رقم (185).
- (148) نفسه: ورقة رقم (385).
- (149) نفسه، الورقة نفسها.
- (150) انظر عنه، وعن ولايته على صنعاء. الموزعي، الإحسان: 35، 39.
- (151) يقع في مديرية خولان الطيال التابعة لمحافظة صنعاء، ويبلغ ارتفاعه (3344 قدم)، وسمي بذلك؛ لكثرة شجر اللوز.
- (152) ابن الحسين، المستطاب: ورقة (369).
- (153) ابن أبي الرجال، مطلع البدور: 48/3.
- (154) قعادة: هي سرير من الخشب، والحبال المصنوعة من شجر الدوم (الطفي). ومنها الكبير، والصغير.
- (155) ابن أبي الرجال، مطلع البدور: 48/3.



- (156) ابن القاسم، طبقات الزيدية الكبرى: 1/570.
- (157) اطلعت عليها إبّان زيارتي للمكتبة عام (2015م)، وتقع هذه الحاشية المختصرة في تسع ورقات تقريبا ضمن المجموع تبدأ من ورقة (112ب)، ولم أستطع تصويرها.
- (158) المجموع نفسه، الورقة (118ب) وما بعدها.
- (159) ابن الحسين، المستطاب: ورقة (385).
- (160) التسعط: التقطير في الأنف بماءٍ أو دهن فيه دواءٌ مركب فيخرج الداء عند حدوث العطاس نتيجة التسعط. ووردت إشارات في بعض الأحاديث النبوية إلى أهمية السعوط كدواء لبعض الأمراض، وفيما قوله ﷺ: «إن خير ما تداويتم به السعوط. وورد فيها أنّ النبي ﷺ كان يتسعط». انظر على سبيل المثال: ابن حجر، فتح الباري: 10/156 وما بعدها.
- (161) ابن أبي الرجال، مطلع البدور: 3/49.

المراجع

- 1) الأكوغ، إسماعيل بن علي، هجر العلم ومعاقله في اليمن، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، 1995 م.
- 2) الأكوغ، إسماعيل بن علي، دروب الحج: طريق الحاج اليمني - منازل الحاج اليمني الى مكة، الجيل الجديد ناشرون، صنعاء، 2012م.
- 3) آل حاوي، محمد بن منصور، الفقهاء الشعراء في المخلاف السليماني، مطبعة الحميضي، الرياض، 1443هـ.
- 4) الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح الترغيب والترهيب للمنذري، مكتبة المعارف، الرياض، 2000م.
- 5) الأنصاري، صالح بن الصديق، النور اللانح في مشايخ صالح، تحقيق: محمد آل حاوي، مطبعة الحميضي، الرياض، 2018م.
- 6) الأهدل، الحسين عبد الرحمن، تحفة الزمن في تاريخ سادات اليمن، تحقيق: عبد الله الحبشي، أبوظبي، 2004م.
- 7) بامخرمة، الطيب بن عبد الله، قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر، تحقيق: محمد يسلم، وزارة الثقافة والسياحة، صنعاء، 2004م.
- 8) البحر، محمد بن الطاهر، تحفة الدهر، تحقيق: عبد الله الحبشي، وحسني دياب، مركز زايد للتراث والنشر، أبوظبي، 2004م.
- 9) ابن بطوطة، محمد بن عبد الله الطنجي، رحلته المسماة "تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار"، تحقيق: علي المنتصر الكتاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1981م.
- 10) الجابري، احمد بن محمد: رحلته المسماة: «سفينة السفر»، مكتبة الأشاعر، زبيد،



- 11) الجرُموزي، المطهر بن محمد، النبذة المشيرة إلى جمل من عيون السيرة، مكتبة اليمن الكبرى، صنعاء، 1985.
- 12) الجزيري، عبد القادر الحنبلي، درر الفرائد، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، 2002م.
- 13) ابن جعمان، إسماعيل بن حسين، العقد الذي انتضد في ذكر من قام من العترة ليس من قعد، مخطوط الجامع الكبير، صنعاء، رقم 7745/3م.
- 14) الجنداري، أحمد بن عبد الله، الجامع الوجيز بذكر وفيات العلماء ذوي التبريز، تحقيق: محمد أحمد الحاج، أطروحة دكتوراه، جامعة صنعاء، اليمن، 2007م.
- 15) الجندي، محمد بن يوسف، السلوك في طبقات العلماء والملوك، تحقيق: محمد بن علي الأكوغ، مكتبة الإرشاد، صنعاء، 1995م.
- 16) الجندي، السلوك في طبقات العلماء والملوك، تحقيق محمد بن علي الأكوغ، مكتبة الإرشاد، صنعاء، 1995م.
- 17) ابن حجر، أحمد بن علي، إنباء الغمر بأبناء العمر، تحقيق: حسن حبشي، وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، مصر، 1998م.
- 18) ابن حجر، أحمد بن علي، ديوان شيخ الإسلام ابن حجر العسقلاني، تحقيق: السيد أبو الفضل، حيدر اباد، 1381هـ.
- 19) ابن حجر، أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار السلام، الرياض، 1418هـ.
- 20) الحربي، إبراهيم بن إسحاق، المناسك وأماكن طرق الحج ومعالم الجزيرة، تحقيق: حمد الجاسر، دار اليمامة للنشر والتوزيع، الرياض، 1969م.
- 21) ابن الحسين، يحيى بن القاسم، المستطاب في طبقات علماء الزيدية الأقطاب - وتسمى طبقات الزيدية الصغرى، مخطوط، المكتبة الغربية، صنعاء، رقم 177خ.
- 22) الحمزي، سيرة الإمام أحمد بن الحسين بن القاسم، مخطوط، مكتبة الإمام زيد، صنعاء،
- 23) الحمزي، يحيى بن القاسم: سيرة الإمام أحمد بن الحسين، مكتبة الإمام زيد، صنعاء، د.ت.
- 24) الحمزي، يحيى بن الحسين: المستطاب (طبقات الزيدية الصغرى)، نسخة المكتبة الغربية، صنعاء.
- 25) الحموي، ياقوت بن عبد الله، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، 1397هـ.
- 26) الحموي، مصطفى فتح الله، فوائد الارتحال، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 2021م.
- 27) ابن خرداذبة، عبيد الله بن عبد الله، المسالك والممالك، دار إحياء التراث العربي، بيروت 1408هـ.
- 28) الخزرجي، علي بن الحسن: العقد الفاخر الحسن، دار الجيل الجديد، صنعاء، 2009م.
- 29) أبو داهش، عبد الله بن محمد، أهل تهامة (المخلاف السليماني وحلي بن يعقوب وأحوازهما) في القرون الإسلامية الوسيطة، الرياض، 1999م.



- (30) دهمان، محمد أحمد، معجم الألفاظ التاريخية في العصر المملوكي، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1990م.
- (31) ابن أبي الرجال، أحمد بن علي، مطلع البدور ومجمع البحور في تراجم رجال الزيدية، تحقيق: عبد الرقيب مطهر، مركز أهل البيت، صنعاء، 2004م.
- (32) الرزيقي، سيرة الإمام شرف الدين، مكتبة الإمام زيد، صنعاء. مخطوط، دار الكتب، صنعاء برقم (م 22730).
- (33) الرغافي، سيرة الإمام المؤمن الناصر لدين الله الحسن، نسخة الامبروزيانا رقم (B35).
- (34) زباره، محمد بن محمد بن يحيى، ملحق البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
- (35) الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: علي الهلالي، سلسلة وزارة الإعلام، الكويت، 1987م.
- (36) الزيلعي، أحمد بن عمر، المواقع الإسلامية المندثرة في وادي حلي (ق: 3-9هـ/9-15م)، حوليات كلية الآداب جامعة الكويت، مجلس النشر العلمي الحولية 7، الرسالة 39، 1986م.
- (37) الزيلعي، أحمد بن عمر آل عقيل، المواقع الإسلامية المندثرة في وادي حلي (3-5هـ/9-15م)، حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، مجلس النشر العلمي، الحولية 7، الرسالة 39، 1986م.
- (38) الزيلعي، أحمد بن عمر آل عقيل، إمارة حلي بن يعقوب آثارها وتاريخها في العصور الإسلامية الوسيطة وبواكير العصور الحديثة، الجمعية السعودية للدراسات الأثرية، الرياض، 1443هـ.
- (39) السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، دار الجيل، بيروت، 1992م.
- (40) السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، التبر المسبوك في ذيل السلوك، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، 2002م.
- (41) السمعاني، عبد الكريم بن أبي بكر، الأنساب، تحقيق: عبد الله البارودي، دار الجنان، بيروت، 1988م.
- (42) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، نظم العقيان في أعيان الأعيان، المكتبة العلمية، بيروت، 1927م.
- (43) الشرجي، أحمد بن أحمد بن عبد اللطيف، طبقات الخواص أهل الصدق والإخلاص، الدار اليمنية للنشر والتوزيع، صنعاء، 1986م.
- (44) ابن عبد المجيد، عبد الباقي بن عبد المجيد اليماني، تاريخ اليمن المسمى بهجة الزمن في تاريخ اليمن، تحقيق: مصطفى حجازي، دار الكلمة، صنعاء، 1985م.
- (45) عمارة اليمني، عمارة بن علي بن زيدان الحكمي، المفيد في أخبار صنعاء وزين وشعراء ملوكها وأعيانها وأدبائها، تحقيق محمد بن علي الأكوع، مكتبة الإرشاد، صنعاء، 2010م.



- 46) العيدروس، عبد القادر بن شيخ: النور السافر عن أخبار القرن العاشر، تحقيق: أحمد حالو، دار صادر، بيروت، 2001م.
- 47) الغامدي، فاطمة عبد الله صالح، الأوضاع الأمنية لقوافل الحج اليمني خلال القرنين العاشر والحادي عشر الهجريين، رسالة ماجستير، جامعة الملك خالد، 2015م.
- 48) الفاسي، محمد بن أحمد بن علي، العقد الثمين تحقيق: محمد حامد الفقي، وآخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت 1986م.
- 49) أبو الفرج الأصفهاني، علي بن الحسين بن محمد، الأغاني، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1950م.
- 50) ابن فهد، محمد بن عبد العزيز، نيل المنى بذيل بلوغ القرى لتكملة إتحاف الوري، تحقيق محمد الحبيب الهيلة، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، القاهرة، 2000م.
- 51) ابن فهد، عبدالعزيز بن عمر بن محمد، غاية المرام، تحقيق: فهيم شلتوت، دار المدني، جدة، 1986م.
- 52) ابن القاسم، إبراهيم بن القاسم بن محمد، طبقات الزيدية الكبرى، تحقيق: عبد السلام الوجيه، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، صنعاء، 2001م.
- 53) ابن قدامة، قدامة ابن جعفر، الخراج وصناعة الكتاب، تحقيق: محمد حسن الزبيدي، دار الرشيد، بغداد، 1981م.
- 54) كثر، كثر بت عبد الرحمن الخزاعي، ديوان كثر عزة، جمعه وشرحه: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، 1971م.
- 55) المحبي، محمد بن فضل الله، خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر، المطبعة الوهبية، القاهرة، 1284هـ.
- 56) المقحفي، إبراهيم أحمد، معجم البلدان والقبائل اليمنية، مكتبة الجيل الجديد، صنعاء 1411هـ.
- 57) المقدسي، محمد بن أحمد، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، تحقيق: شاكرا لعيبي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2003م.
- 58) الموزعي، عبد الصمد، الإحسان في دخول مملكة اليمن تحت ظل عدالة آل عثمان، تحقيق: عبد الله الحبشي، منشورات المدينة، بيروت، 1986م.
- 59) النعمان، عبد الله بن علي، العقيق اليماني، مخطوط، نسخة جامعة الملك سعود، برقم (920/7708) تج. (ض).
- 60) النهروالي، محمد بن أحمد، البرق اليماني في الفتح العثماني، منشورات المدينة، بيروت، 1986م.
- 61) الهاشحي، عمر بن فهد: الدر الكمين بذيل العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين، تحقيق: عبد الملك بن دهيش، دار خضر، بيروت، 1421هـ.



- 62) الهيلة، محمد الحبيب، التاريخ والمؤرخون بمكة من القرن الثالث إلى القرن الثالث عشر الهجري، مؤسسة الفرقان، 1994هـ.
- 63) الواسعي، عبد الواسع بن يحيى، تاريخ اليمن، المطبعة السلفية، القاهرة، 1927م.
- 64) الوجيه، عبد السلام بن عباس، أعلام المؤلفين الزيدية، مؤسسة الإمام زيد الثقافية، صنعاء، 2018م.
- 65) الوصابي، محيّد بن حمير بن عمر الهمداني، ديوانه، تحقيق: محمد بن علي الأكوّع، دار العودة، بيروت، 1985م.
- 66) اليافعي، عبد الله بن أسعد، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يُعتبر من حوادث الزمان. دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، 1993م.
- 67) اليعقوبي، أحمد بن واضح، كتاب البلدان، دار الكتب العلمية، بيروت، 2002م.

Arabic References

- 1) al-Akwa‘, Ismā‘il ibn ‘Alī, Hajar al-‘Ilm wa-ma‘āqiluhu fi al-Yaman, Dār al-Fikr al-mu‘āshir, Bayrūt, Dār al-Fikr, Dimashq, 1995, (IN ARABIC).
- 2) al-Akwa‘, Ismā‘il ibn ‘Alī, durūb al-ḥajj : ṭarīq al-Ḥājj al-Yamanī-Manāzil al-Ḥājj al-Yamanī ilá Makkah, al-jil al-jadīd Nāshirūn, Ṣan‘ā’, 2012, (in Arabic).
- 3) Āl Ḥāwī, Muḥammad ibn Maṣṣūr, al-fuqahā’ al-shu‘arā’ fi al-Mikhlāf al-Sulaymānī, Maṭba‘at al-Ḥumayḍī, al-Riyāḍ, 1443, (in Arabic).
- 4) al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn, Ṣaḥīḥ al-Tarḥīb wa-al-tarḥīb Ilmndhry, Maktabat al-Ma‘ārif, al-Riyāḍ, 2000, (in Arabic).
- 5) al-Anṣārī, Ṣāliḥ ibn al-Ṣiddīq, al-Nūr al-lā‘ih fi Mashāyikh Ṣāliḥ, Ed. Muḥammad Āl Ḥāwī, Maṭba‘at al-Ḥumayḍī, al-Riyāḍ, 2018, (in Arabic).
- 6) al-Ahdal, al-Ḥusayn ‘Abd al-Raḥmān, Tuḥfat al-zaman fi Tārīkh Sadat al-Yaman, Ed. ‘Abd Allāh al-Ḥabashī, abwzby, 2004, (in Arabic).
- 7) Bāmakhramah, al-Ṭayyib ibn ‘Abd Allāh, Qilādat al-naḥr fi wafayāt a‘yān al-dahr, Ed. Muḥammad Yaslam, Wizārat al-Thaqāfah wa-al-Siyāḥah, Ṣan‘ā’, 2004, (in Arabic).
- 8) al-Baḥr, Muḥammad ibn al-Ṭāhir, Tuḥfat al-dahr, Ed. ‘Abd Allāh al-Ḥabashī, wa-Ḥusnī Diyāb, Markaz Zāyid lil-Turāth wa-al-Nashr, abwzby, 2004, (in Arabic).



- 9) Ibn Baṭṭūṭah, Muḥammad ibn Allāh al-Ṭanjī, riḥlatuh almsmmāh "Tuḥfat alnzzār fi gharā'ib al-amṣār wa- 'ajā'ib al-asfār", Ed. 'Alī al-Muntaṣir al-Kattānī, Mu'assasat al-Risālah, Bayrūt, 1981, (in Arabic).
- 10) al-Jābirī, Aḥmad ibn Muḥammad: riḥlatuh almsmmāh: «Safīnat al-safar», Maktabat al-Ashā'ir, Zubayd.
- 11) al-Jurmūzī, al-Muṭahhar ibn Muḥammad, Nubdhah almsmyrh ilā Jamal min 'Uyūn al-sīrah, Maktabat al-Yaman al-Kubrā, Ṣan'ā', 1985.
- 12) al-Jazīrī, 'Abd al-Qādir al-Ḥanbalī, Durar al-farā'id, Ed. Muḥammad Ḥasan Ismā'il, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Bayrūt, 2002, (in Arabic).
- 13) Ibn Jaghmān, Ismā'il ibn Ḥusayn, al-'Iqd alladhī antḏd fi dhikr min qāma min al-'Itrah laysa min q' d, makhtūṭ al-Jāmi' al-kabīr, Ṣan'ā', raqm 7745/3, (in Arabic).
- 14) al-Jandārī, Aḥmad ibn 'Abd Allāh, al-Jāmi' al-Wajīz bi-dhikr wafayāt al-'ulamā' dhawī al-tbryz, Ed. Muḥammad Aḥmad al-Ḥājī, uṭrūḥat duktūrāh, Jāmi'at Ṣan'ā', al-Yaman, 2007, (in Arabic).
- 15) al-Jundī, Muḥammad ibn Yūsuf, al-sulūk fi Ṭabaqāt al-'ulamā' wa-al-mulūk, Ed. Muḥammad ibn 'Alī al-Akwa', Maktabat al-Irshād, Ṣan'ā', 1995, (in Arabic).
- 16) al-Jundī, al-sulūk fi Ṭabaqāt al-'ulamā' wa-al-mulūk, taḥqīq Muḥammad ibn 'Alī al-Akwa', Maktabat al-Irshād, Ṣan'ā', 1995, (in Arabic).
- 17) Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn 'Alī, Inbā' alghmr bi-anbā' al-'umr, Ed. Ḥasan Ḥabashī, Wizārat al-Awqāf, al-Majlis al-'Alā lil-Shu'ūn al-Islāmīyah, Miṣr, 1998, (in Arabic).
- 18) Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn 'Alī, Dīwān Shaykh al-Islām Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Ed. al-Sayyid Abū al-Faḍl, Ḥaydar abād, 1381, (in Arabic).
- 19) Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn 'Alī, Fatḥ al-Bārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Dār al-Salām, al-Riyāḍ, 1418, (in Arabic).
- 20) al-Ḥarbī, Ibrāhīm ibn Ishāq, al-manāsik wa-amākin Ṭuruq al-ḥajj wa-ma'ālim al-Jazīrah, Ed. Ḥamad al-Jāsir, Dār al-Yamāmah lil-Nashr wa-al-Tawzī', al-Riyāḍ, 1969, (in Arabic).



- 21) Ibn al-Ḥusayn, Yaḥyá ibn al-Qāsim, al-mustaṭāb fī Ṭabaqāt ‘ulamā’ al-Zaydiyyah al’tyāb-wtsmá Ṭabaqāt al-Zaydiyyah al-ṣuḡhrá, makhtūṭ, al-Maktabah al-Gharbiyah, Ṣan‘á’, raqm 177k, (in Arabic).
- 22) al-Ḥamzī, sīrat al-Imām Aḥmad ibn al-Ḥusayn ibn al-Qāsim, makhtūṭ, Maktabat al-Imām Zayd, Ṣan‘á’, Waraqah .
- 23) al-Ḥamzī, Yaḥyá ibn al-Qāsim : sīrat al-Imām Aḥmad ibn al-Ḥusayn, Maktabat al-Imām Zayd, Ṣan‘á’, (in Arabic).
- 24) al-Ḥamzī, Yaḥyá ibn al-Ḥusayn : al-mustaṭāb (Ṭabaqāt al-Zaydiyyah al-ṣuḡhrá), nuskhah al-Maktabah al-Gharbiyah, Ṣan‘á’, (in Arabic).
- 25) al-Ḥamawī, Yāqūt ibn ‘Abd Allāh, Mu‘jam al-buldān, Dār Ṣādir, Bayrūt, 1397, (in Arabic).
- 26) al-Ḥamawī, Muṣṭafá Faṭḥ Allāh, fawā'id al-irtiḥāl, al-Hay'ah al-Miṣriyah lil-Kitāb, al-Qāhirah, 2021, (in Arabic).
- 27) Ibn khrdādhbh, ‘Ubayd Allāh ibn ‘Abd Allāh, al-masālik wa-al-mamālik, Dār Iḥyá’ al-Turāth al-‘Arabī, Bayrūt 1408, (in Arabic).
- 28) al-Khazrajī, ‘Alī ibn al-Ḥasan: al-‘Iqd al-fākhir al-Ḥasan, Dār al-Jil al-jadīd, Ṣan‘á’, 2009, (in Arabic).
- 29) Abū Dāhish, ‘Abd Allāh ibn Muḥammad, ahl Tihāmah (al-Mikhlāf al-Sulaymānī wa-ḥulī ibn Ya‘qūb wa-aḥwāzuhumā) fī al-qurūn al-Islāmīyah al-wasīṭah, al-Riyāḍ, 1999, (in Arabic).
- 30) Duhmān, Muḥammad Aḥmad, Mu‘jam al-alfāz al-tārīkhīyah fī al-‘aṣr al-Mamlūkī, Dār al-Fikr al-mu‘āṣir, Bayrūt, 1990, (in Arabic).
- 31) Ibn Abī al-rijāl, Aḥmad ibn ‘Alī, maṭla‘ al-Budūr wa-majma‘ al-buḥūr fī tarājim rijāl al-Zaydiyyah, Ed. ‘Abd al-Raqīb Muṭahhar, Markaz ahl al-Bayt, Ṣan‘á’, 2004, (in Arabic).
- 32) al-Razīqī, sīrat al-Imām Sharaf al-Dīn, Maktabat al-Imām Zayd, Ṣan‘á’. makhtūṭ, Dār al-Kutub, Ṣan‘á’ bi-raqm (M 22730).
- 33) alrghāfy, sīrat al-Imām al-Mu‘taman al-Nāṣir li-Dīn Allāh al-Ḥasan, nuskhah alāmbrowzyānā raqm (B35).
- 34) Zabārah, Muḥammad ibn Muḥammad ibn Yaḥyá, mulḥaq al-Badr al-ṭālī‘ bi-maḥāsin min ba‘da al-qarn al-sābi‘, Dār al-Ma‘rifah, Bayrūt, (in Arabic).



- 35) al-Zubaydī, Muḥammad ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-Razzāq, Tāj al-‘arūs min Jawāhir al-Qāmūs, Ed. ‘Alī al-Hilālī, Silsilat Wizārat al-‘lām, al-Kuwayt, 1987, (in Arabic).
- 36) al-Zayla‘ī, Aḥmad ibn ‘Umar, al-mawāqī‘ al-Islāmīyah al-mndthrh fi Wādī Ḥillī (Q : 3-9h / 9-15m), Ḥawliyat Kulliyat al-Ādāb Jāmi‘at al-Kuwayt, Majlis al-Nashr al-‘ilmī al-Ḥawliyah 7, al-Risālah 39, 1986, (in Arabic).
- 37) al-Zayla‘ī, Aḥmad ibn ‘Umar Āl ‘Aqīl, al-mawāqī‘ al-Islāmīyah al-mndthrh fi Wādī Ḥillī (3-5h / 9-15m), Ḥawliyat Kulliyat al-Ādāb, Jāmi‘at al-Kuwayt, Majlis al-Nashr al-‘ilmī, al-Ḥawliyah 7, al-Risālah 39, 1986, (in Arabic).
- 38) al-Zayla‘ī, Aḥmad ibn ‘Umar Āl ‘Aqīl, Imārat Ḥillī ibn Ya‘qūb ātharuhā wa-tārīkhihā fi al-‘uṣūr al-Islāmīyah al-wasīṭah wa-bawākīr al-‘uṣūr al-ḥadīthah, al-Jam‘iyah al-Sa‘ūdiyyah lil-Dirāsāt al-Athariyah, al-Riyāḍ, 1443, (in Arabic).
- 39) al-Sakhāwī, Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān, al-ḍaw’ al-lāmi‘ li-ahl al-qarn al-tāsi‘, Dār al-Jīl, Bayrūt, 1992, (in Arabic).
- 40) al-Sakhāwī, Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān, al-tibr al-masbūk fi Dhayl al-sulūk, Dār al-Kutub wa-al-Wathā‘iq al-Qawmīyah, al-Qāhirah, 2002, (in Arabic).
- 41) al-Sam‘ānī, ‘Abd al-Karīm ibn Abī Bakr, al-ansāb, Ed. ‘Abd Allāh al-Bārūdī, Dār al-Jinān, Bayrūt, 1988, (in Arabic).
- 42) al-Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr, nazm al-‘iqyān fi a‘yān al-a‘yān, al-Maktabah al-‘ilmīyah, Bayrūt, 1927, (in Arabic).
- 43) al-Sharjī, Aḥmad ibn Aḥmad ibn ‘Abd al-Laṭīf, Ṭabaqāt al-khawāṣṣ ahl al-ṣīdīq wa-al-ikhḻāṣ, al-Dār al-Yamanīyah lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, Ṣan‘ā’, 1986, (in Arabic).
- 44) Ibn ‘Abd al-Majīd, ‘Abd al-Bāqī ibn ‘Abd al-Majīd al-Yamānī, Tārīkh al-Yaman al-musammā Bahjat al-zaman fi Tārīkh al-Yaman, Ed. Muṣṭafā Ḥijāzī, Dār al-Kalimah, Ṣan‘ā’, 1985, (in Arabic).
- 45) ‘Imārah al-Yamanī, ‘Imārah ibn ‘Alī ibn Zaydān al-Ḥakamī, al-mufid fi Akhbār Ṣan‘ā’ wzbh wa-shu‘arā’ mlwkhā wa-a‘yānuhā w’dabā’hā, taḥqīq Muḥammad ibn ‘Alī al-Akwa‘, Maktabat al-Irshād, Ṣan‘ā’, 2010, (in Arabic).
- 46) al-‘Aydārūs, ‘Abd al-Qādir ibn Shaykh: al-Nūr al-sāfir ‘an Akhbār al-qarn al-‘āshir, Ed. Aḥmad Ḥālū, Dār Ṣādir, Bayrūt, 2001, (in Arabic).



- 47) al-Ghāmidī, Fāṭimah ‘Abd Allāh Ṣāliḥ, al-Awḍā‘ al-Amnīyah lqwāfl al-ḥajj al-Yamanī khilāl al-qarnayn al-‘āshir wa-al-ḥādī ‘ashar al-Hijriyayn, Risālat mājistīr, Jāmi‘at al-Malik Khālid, 2015, (in Arabic).
- 48) al-Fāsī, Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Alī, al-‘Iqd al-thamīn Ed. Muḥammad Ḥāmid al-Fiḳī, wa-ākharīn, Mu‘assasat al-Risālah, Bayrūt 1986, (in Arabic).
- 49) Abū al-Faraj al-Aṣfahānī, ‘Alī ibn al-Ḥusayn ibn Muḥammad, al-aghānī, Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, al-Qāhirah, 1950, (in Arabic).
- 50) Ibn Fahd, Muḥammad ibn ‘Abd al-‘Azīz, Nayl al-Muná bi-dhayl Bulūgh al-Qurá li-takmilat lthāf al-wará, taḥqīq Muḥammad al-Ḥabīb al-Hīlah, Mu‘assasat al-Furqān lil-Turāth al-Islāmī, al-Qāhirah, 2000, (in Arabic).
- 51) Ibn Fahd, ‘Abd-al-‘Azīz ibn ‘Umar ibn Muḥammad, Ghāyat al-marām, Ed. Fahīm Shaltūt, Dār al-madanī, Jiddah, 1986, (in Arabic).
- 52) Ibn al-Qāsim, Ibrāhīm ibn al-Qāsim ibn Muḥammad, Ṭabaqāt al-Zaydiyyah al-Kubrā, Ed. ‘Abd al-Salām al-Wajīh, Mu‘assasat al-Imām Zayd ibn ‘Alī al-Thaqāfiyah, Ṣan‘ā’, 2001, (in Arabic).
- 53) Ibn Qudāmah, Qudāmah Ibn Ja‘far, al-Kharāj wa-ṣinā‘at al-Kitāb, Ed. Muḥammad Ḥasan al-Zubaydī, Dār al-Rashīd, Baghdād, 1981, (in Arabic).
- 54) kthyyr, kthyyr bit ‘Abd al-Raḥmān al-Khuzā‘ī, Dīwān kthyyr ‘Azzah, jama‘ahu wa-sharaḥahu : Iḥsān ‘Abbās, Dār al-Thaqāfah, Bayrūt, 1971, (in Arabic).
- 55) al-Muḥibbī, Muḥammad ibn Faḍl Allāh, Khulāṣat al-athar fī a‘yān al-qarn al-ḥādī ‘ashar, al-Maṭba‘ah al-Wahbīyah, al-Qāhirah, 1284, (in Arabic).
- 56) al-Maqḥafī, Ibrāhīm Aḥmad, Mu‘jam al-buldān wa-al-qabā’il al-Yamanīyah, Maktabat al-Jil al-jadīd, Ṣan‘ā’ 1411, (in Arabic).
- 57) al-Maqdisī, Muḥammad ibn Aḥmad, Aḥsan al-taqāsīm fī ma‘rifat al-aqālīm, Ed. Shākīr Lu‘aybī, al-Mu‘assasah al-‘Arabīyah lil-Dirāsāt wa-al-Nashr, Bayrūt, 2003, (in Arabic).
- 58) al-Mūza‘ī, ‘Abd al-Ṣamad, al-iḥsān fī dukhūl Mamlakat al-Yaman taḥta ḥill ‘Adālah Āl ‘Uthmān, Ed. ‘Abd Allāh al-Ḥabashī, Manshūrāt al-Madīnah, Bayrūt, 1986, (in Arabic).



- 59) al-Nu‘mān, ‘Abd Allāh ibn ‘Alī, al-‘aḳīq al-Yamānī, makḥṭūṭ, nuskḥah Jāmi‘at al-Malik Sa‘ūd, bi-raqm (7708/920 / ṭh. Ḍ).
- 60) al-Nhrwāly, Muḥammad ibn Aḥmad, al-barq al-Yamānī fi al-Faṭḥ al-‘Uthmānī, Manshūrāt al-Madīnah, Bayrūt, 1986, (in Arabic).
- 61) al-Hāshimī, ‘Umar ibn Fahd : al-Durr alkmyn bi-dhayl al-‘Iqd al-thamīn fi Tārīkh al-Balad al-Amīn, Ed. ‘Abd al-Malik ibn Duhaysh, Dār Khiḍr, Bayrūt, 1421, (in Arabic).
- 62) al-Hīlah, Muḥammad al-Ḥabīb, al-tārīkh wa-al-mu‘arrīkhūn bi-Makkah min al-qarn al-thālith ilā al-qarn al-thālith ‘ashar al-Hijrī, Mu‘assasat al-Furqān, 1994, (in Arabic).
- 63) al-Wāsi‘ī, ‘Abd al-Wāsi‘ ibn Yaḥyá, Tārīkh al-Yaman, al-Maṭba‘ah al-Salafiyah, al-Qāhirah, 1927, (in Arabic).
- 64) al-Wajīh, ‘Abd al-Salām ibn ‘Abbās, A‘lām al-mu‘allifīn al-Zaydiyāh, Mu‘assasat al-Imām Zayd al-Thaqāfiyah, Ṣan‘ā’, 2018, (in Arabic).
- 65) al-Waṣābī, Muḥaymīd ibn Ḥimyar ibn ‘Umar al-Hamadānī, dīwānih, Ed. Muḥammad ibn ‘Alī al-Akwa‘, Dār al-‘Awdah, Bayrūt, 1985, (in Arabic).
- 66) al-Yāfi‘ī, ‘Abd Allāh ibn As‘ad, Mir‘āt al-Jinān wa-‘ibrah al-Yaqzān fi ma‘rifat mā yu‘tbr min ḥawādith al-Zamān, Dār al-Kitāb al-Islāmī, al-Qāhirah, 1993, (in Arabic).
- 67) al-Ya‘qūbī, Aḥmad ibn Wāḍih, Kitāb al-buldān, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt, 2002, (in Arabic).



Contents

- **Conditional if "Lau" Role in Impossible Occurrence Situations: An Interpretative Study of Some Holy Quran Doctrinal Verses**
Dr. Abdulilah Bin Saleh Almodaimeegh.....9
- **Guided Recitations Modes in Imam Al-Alousi 's Book "Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Quran al-'Athim wa al-Sab' al-Mathani)" The Essence of Meanings in the Interpretation of Holy Quran and the Seven Oft-Repeated Verses :(A Comparative study of Surah An-Nisa First Ten Verses**
Mariam Bint Musleh Bin Saeed Al-Shinaini.....33
- **Guided Recitations Modes in Imam Al-Alousi Book "Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Quran al-'Athim wa al-Sab' al-Mathani (The Essence of Meanings in the Interpretation of Holy Quran and the Seven Oft-Repeated Verses" A Comparative Study of the First Quarter of Surah Al 'Imran**
Masfir Ali Yahya Al-Surai'i Al-Qahtani.....77
- **Muhammed Al-Hakim Zadah Al-Baghdadi's (post- 1059 AH (Risalah Fi Tagweed Al-Quran) A Treatise on Quranic Tajweed): An Inspective Examination**
Dr. Fatimah Bint Muhammed Bin Abdulrahman Al-Makawny.....119
- **The Prophetic Hadith "A Believer is not Bitten Twice from the Same Hole": An Islamic Jurisprudence Principle Conceptual Foundational Study**
Dr. Fatima Bint Abdullah Al-Battah.....212
- **Prophetic Administration of the Immigrant Crisis**
Dr. Ilham Badr Al-Jabri.....246
- **Bullying :Causes, Impact and Management in Light of Prophetic Tradition**
Dr .Reem Abdullah Saleh Al-Awad.....279
- **Competence Impact on Preponderance of Opinion Difference from Al-A'mash: A Study of Select Models from Imam Al-Daraqutni's Book Al-'Ilal**
Dr. Nadia Bint Abdulrahman Bin Abdullah Al-Asbali Al-Shahri.....314
- **A Study of Al-Hasan Al-Basri 's Narrations in the Interpretation of Allah's 99 Beautiful Names**
Dr. Samira Abdulrahman Al Zahib.....357

- **Legal Cause Refutation among Islamic Law Principles Scholars: An Analytical Islamic Jurisprudence Principle I Study**
Dr. Mohamed Hamadikinane Maigama.....386
- **Islamic Jurisprudence Funsamental Terminology Differences among Hanafi Scholars : An Inductive, Analytical Study**
Dr. Saeed Bin Ahmed Saleh Faraj.....421
- **An Islamic Education Perspective of Social Innovation and Its Role in Achieving Sustainable Development Goals in the Ayn Zubaydah *Waqf* (Endowment)**
Dr. Amani Muhammad Bin Muhammad Qaluobi.....470
- **Honoring Women Position as Evidenced in Holy Quran Dowry Verses.**
Dr. Ibrahim Muhammad Ibrahim Sultan.....513
- **Educative Implications of Mukhtalef Conflicting Narration and Mushkil Ambiguous Narration Hadiths**
Dr. Khadijah Bint Amr Bin Hashim Al-Hashimi.....535
- **Islamic Pottery in the Archaeological Site of Qurh: Selected Samples from the the 16th Season Excavations, 2019 : An Archaeological and Artistic Study**
Dr. Mohammed Bin Shubeib Al-Subiey.....566
- **Rome: From City to State**
Hanaa Lutf Lutf Al-Mahdi.....599
- **Foreign Trade Routes in Al-Andalus during the Umayyad Caliphate 138-422 AH / 755-1030 CE**
Dr. Mashaa'ah Bint Jahim bin Maqbool Al-Otaibi.....645
- **An Examination of Burhān al-Dīn Ibrāhīm Ibn 'Abd al-Raḥmān Ibn Ibrāhīm al-Fazārī's (d. 729H) Manuscript *Igaratul Iqta'a* (Land Donation Rental).**
Dr. Nasser Bin Abdullah Al Maater.....671
- **Intercession Impact on Public Life in the Hijaz during the Mamluk Era (648-923 AH/1250-1517 AD).**
Dr. Ahmad Muhammad Atwa Abdelhamid.....707
- **Scholar Abdul Qadir bin Hamza al-Yabhi 's Scientific Excursion from Hily bin Ya'qub Region during the Medieval and Early Modern Islamic Periods**
Dr. Mohammed Bin Mansour Al-Hawi.....736

d. Theses: The author's surname, The author's first name, department, Faculty, university, date of approval.

For Example: Al-Nihmi, Ahmed Saleh Mohammed, "Stylistic Characteristics in the Poetry of Enthusiasm between Abu Tammam and Al-Buhturi - The Poetry of War and Pride as a Model," PhD Thesis, Department of Postgraduate Studies, Faculty of Arabic Language, Umm Al-Qura University, Saudi Arabia, 2013.

- Then, they shall be all arranged alphabetically, provided that (al, abu, and ibn) are not included in the arrangement. Example: "ibn Manthur" is arranged under the letter "mem'M".
- The researcher Romanizes the references after they are reviewed and approved in their final form by the journal's editorial board.
- The paper should be sent in Word and PDF formats in the name of the editor-in-chief to the journal's e-mail address, i.e.: artsjournal@tu.edu.ye
- The editor-in-chief informs the researcher of the receipt of his/her paper and its approval for the peer-review or amendments before its approval for the peer-review.

Third: Peer-review and Publication Procedures

- After the paper is approved for the peer-review by the editor-in-chief, his deputy or the managing editor, the concerned paper is referred to the peer-reviewers.
- Papers submitted for publication in the journal are subject to an anonymous double review process.
- The decision to accept the paper for publication or rejecting it is made based on the reports submitted by the peer-reviewers and editors. They are based on the value of the scientific paper, the extent to which the approved publishing conditions and the declared policy of the journal are met, and on the principles of scientific honesty, originality and novelty of the research.
- The editor-in-chief informs the researcher of the peer-reviewers' decision regarding its eligibility to be published or not, or the requirement for further recommended amendments.
- The researcher shall abide by the amendments recommended by the peer-reviewers and editors to be made in the paper according to the reports sent to him/her, within a period not exceeding 15 days.
- The paper is returned to the peer-reviewers when the recommendations are substantive; to know the extent of the researcher's commitment to fulfill the necessary amendments. The editorial presidency/management is responsible for following up on the evaluation when the recommendations for amendments to be done are minor. Then, the final verification is to be done, and the researcher is given a letter of acceptance to publish, including the number and date of the issue that the paper will be published in.
- After making sure that the manuscript is ready in its final form, it is sent for linguistic proofreading and technical review; then it is forwarded for the final production.
- The paper is returned in its final form to the researcher before publication for final review and comments, if any, according to the form prepared for this.
- Issues are published electronically on the magazine's website according to the specific time plan for publication. Once they are published, they are made available for downloading for free without conditions.

Fourth: Publication Fee

Researchers pay the prescribed fees as follows:

- Faculty members at Tamar University pay an amount of (15,000) Yemeni riyals.
- Researchers from inside Yemen pay (25,000) Yemeni riyals.
- Researchers from outside Yemen pay \$150 or its equivalent.
- The researchers also pay for sending hard copies of the issue.
- The amount will not be refunded in case the paper is rejected by the peer-reviewers.

Note: For having a look on the previous issues of the journal, please visit the journal's website as follows

<https://www.tu.edu.ye/journals/index.php/artsmain>

Jornal Address: Faculty of Arts, Tamar University, Tell: 00967-509584

P.O. pox. 87246, Faculty of Arts, Tamar University, Dhamar, Republic of Yemen.

Publication Rules:

The peer-reviewed scientific journal *Arts* is issued by the Faculty of Arts, Tamar University, Republic of Yemen. It accepts publishing papers in Arabic, English as well as French, according to the following rules:

First: General rules for papers to be accepted for peer-review:

- The paper should be characterized by originality and sound scientific methodology.
- The paper should not have been previously published or submitted for any publication to another party, and the researcher has to submit a written undertaking for that.
- Papers should be written in a sound language, taking into account the rules of punctuation and accuracy of forms - if any - in (Word) format.
- Papers shall be written in (Sakkal Majalla) font, size (15), for papers in Arabic; and in (Sakkal Majalla) font, size (13) for papers in both English and French. The headlines are in bold, size (16). The space between the lines is (1.5 cm), and the margins are (2.5 cm) on each side.
- The paper shall not either exceed (7000) words, or be less than (5000) words, including figures, tables and appendices. Any excess required maybe allowed up to (9000) words.
- The researcher must avoid plagiarism or quoting others' statements or ideas without referring to the original sources.

Second: Procedures for Applying for Publication:

The researcher is obligated to arrange the submitted paper according to the following steps:

- **The first page** contains the title in Arabic, the researcher's name and title, the institution to which he/she belongs, his/her e-mail address, and then the abstract in Arabic.
- **The second page** contains an English translation of the contents of the first page (title, name and description of the researcher etc., abstract and keywords).
- **The abstract**, in Arabic and English translation, contains the following elements each: (research objective, methodology, and results), provided that each of them should not exceed 170 words, and not less than 120 words, in one paragraph, and both should also be included keywords ranging between 4-5 words.
- **Introduction:** The paper contains an introduction in which the researcher reviews: an overview of the topic, previous studies, the new contribution that the research will add in its field, research problem, research objectives, research importance, research methodology, and research plan (research sections), providing them in the context without separating titles within the introduction.
- **Presentation:** The paper is presented in accordance with the adopted scientific standards and principles, and the referred to parts and sections, in a coherent and sequential manner.
- **Results:** The results shall be displayed clearly, sequentially and accurately.
- **Margins and references:**

- The margins at the end of the paper shall be documented as follows:

In the margins, it is enough to write the author's family name, the title of the research/book in brief, and then the volume, if there is any in the same page. For instance: Al-Muqri, *Nafh Al-Tayeb*: 1/100. If there is no volume, the page number is written directly. For instance: Saussure, *General Linguistics*: 100.

- The sources and references data shall be documented as follows:

a. Manuscripts: The author's surname, The author's first name, the title of the manuscript, its place of preservation and its number.

For example: Al-Akbari, Abu Al-Baqa'a Abdullah Ibn Al-Hussain (616 AH), *E'rab Lamiat Al-Arab Lil Shanfari*, A'arif Hikmat Library, Medina, Saudi Arabia (Literature, 77).

b. Books: The author's surname, The author's first name, the title of the book, the country of publication, its place, the edition, and its date.

For example: Al-Muqri, Ahmed Bin Mohammed, *Naful Teeb Min Qusn Al-Andalus Al-Rateeb*. Dra Sader, Beirut. V. 5, 2008.

c. Periodicals: The author's surname, The author's first name, article title, journal, publisher, country, volume number, issue number, date.

For example: Al-Shami, Altaf Esmail Ahmed, "The cut-off exception in the Holy Qur'an - A Semantic Study", *Arts Journal for Linguistic & Literary Studies*, Faculty of Arts, Tamar University, Yemen, V. 8, 2020.



Arts

A Refereed Quarterly Scientific
Journal,

Issued by the Faculty of Arts,

Thamar University, Thamar,
Republic of Yemen,

(Volume. 11)

(Issue. 3)

September: 2023

ISSN: 2616-5864

EISSN: 2707-5192

Local No: (551 - 2018)

This is an open access journal which means that all content is freely available without charge to the user or his/her institution. Users are allowed to read, download, copy, distribute, print, search, or link to the full texts of the articles, or use them for any other lawful purpose, without asking prior permission from the publisher or the author. under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.



Scientific and advisory board

Prof. Ahmed Shoja'a Aldeen (Yemen)	Prof. Abdulhakeem Shaif Mohammed (Yemen)
Prof. Ahmed Siraj (Morocco)	Prof. Abdulkareem Ismail Zabibah (Yemen)
Prof. Ahmed Saleh Mohammed Qatran (Yemen)	Prof. Abdullah Ismail Abulghaith (Yemen)
Prof. Ahmed Mutaheer Aqbat (Yemen)	Prof. Abdullah Saeed Al-Gaidi (Yemen)
Prof. Ahmed Ali Al-Akwa'a (Yemen)	Prof. Abdu Farhan Al-Hymiari (Yemen)
Prof. Altaf Yeaseen Khdher Al-Rawi (Iraq)	Prof. Omar Bin Ali Al-Maqushi (gh jks)
Prof. Bajash Sarhan Al-Mikhlafl (Saudi Arabia)	Prof. Ali Saeed Saif (Yemen)
Prof. Al-Haj Mousa Awni (Morocco)	Prof. Fadhl Abdullah Al-Rubai'l (Yemen)
Prof. Husain Abdullah Al-Amri (Yemen)	Prof. Fouad Abdulhaj Al-Baadani (Yemen)
Prof. Hasan Emily (Morocco)	Prof. Leif Stenberg (UK)
Prof. Hasan Mohammed Shabalah (Yemen)	Prof. Mohammed Hizam Al-Ammari (Yemen)
Prof. Hasan Thabit Farhan (Yemen)	Prof. Mohammed Sinan Al-Jalal (Yemen)
Prof. Hamoud Muhammad Sharaf Al-Din (Yemen)	Prof. Mohammed Hamzah Ismael Al-Hadad (Egypt)
Prof. Rabeh khawni (Algeria)	Prof. Mohammed Mohammed Al-Rafeeq (Yemen)
Prof. Sajida Taha Mohammed Al-Fahdawi (Iraq)	Prof. Muneer Adbulgaleel Al-Areqi (Yemen)
Prof. Adel Abdulghani Al-Ansi (Yemen)	Prof. Nahedh Abdalrazzaq Daftar (Iraq)
Prof. Atef Abdulaziz Moawadh (Egypt)	Prof. Nasr Mohammed Al-Hogaili (Yemen)

Financial Officer	Technical Output
Ali Ahmed Hasan Al-Bakhrani	Mohammed Mohammed Subia



Arts

A Quarterly Scientific Refereed Journal for Social Studies and Humanity

Issued by the Faculty of Arts

General supervision

Prof. Muhammed Muhammed Al-Haifi

Editor-in-Chief

Prof. Abdulkareem Mosleh Al-Bahlah

Deputy Chief Editor

Dr. Esam Wasel

Editorial Manager

Dr. Fuad Abdulghani Mohammed Al-Shamiri

Editors

Prof. Gadah Mohamed Abdelrahim (Egypt)	Prof. Aref Ahmed Al-Mikhlaifi (Saudi Arabia)	Dr. Jamal Numan Abdullah (Yemen)
Dr. Nouman Ahmed Seed (Yemen)	Prof. Abdullah Abdulsalam Al-Hadad (Saudi Arabia)	Dr. Hasan Mohamed Al-Muallimi (Yemen)
Prof. Mansoor Al-Nawbi Youssef (Egypt)	Prof. Abdulhakim Abdulhak saifaddin (Qatar)	Dr.Sarmad Jassem Al- Khazraji (Iraq)
Prof. Wadia Mohammed Al-Azazi (Saudi Arabia)	Prof. Adulqader Asaj Muhammad (Yemen)	Prof. Sefyan Othman Al-Makrami (Yemen)

Proofreading:

English Part	Arabic Part
Dr. Mohammed Ali Ali Al-Khulaidi Dr. Amin Ali Al-Slol	Dr. Abdullah Al-Ghobasi



Arts

EISSN: 2707-5192

ISSN: 2616-5864

A Quarterly Peer Reviewed Journal for Social Studies and Humanity

**Issued by the Faculty of Arts,
Tamar University**

Muhammed Al-Hakim Zadah Al-Baghdadi's (post- 1059 AH) Risalah Fi Tagweed Al-Quran(A Treatise on Quranic Tajweed): An Inspective Examination

Prophetic Administration of the Immigrant Crisis

Bullying: Causes, Impact and Management in Light of Prophetic Tradition

Foreign Trade Routes in Al-Andalus during the Umayyad Caliphate 138-422 AH / 755-1030 CE

Intercession Impact on Public Life in the Hijaz during the Mamluk Era (648-923 AH /1250-1517 AD)

Volume.11 Issue. 3