Issn:2710-1967

مجلة دراسات العلوم الإسلامية

مجلة علمية فصلية محكمة تصدر
عن جامعة القرآن الكريم وتأصيل العلوم/ السودان
ومركز البحث وتطوير الموارد البشرية/ رماح ـ الأردن

العدد الثامن عشر/ تشرين الثاني / نوفمبر/ 2025

العنوان الإداري: الأردن/ عمان/ شارع وصفي التل/ الجاردنز/ مركز البحث وتطوير الموارد البشرية/ رماح

ISNN: 2710-1967

مجلة دراسات العلوم الإسلامية

مجلة دولية علمية محكمة متخصصة في العلوم الإسلامية وما يتعلق من دراسات أسلمة المعارف

تصدر عن جامعة القرآن الكريم وتأصيل العلوم – السودان ومركز البحث وتطوير الموارد البشرية "رماح" - الأردن

العدد (18) تشرين ثاني (نوفمبر) 2025

ISSN: 2710-1967

إدارة المجلة

الرئيس الشرفي للمجلة: أ.د. محمد عبد الله سليمان مدير جامعة القرآن الكريم وتأصيل العلوم/ السودان

المشرف العـــــــام: أ.د. خالد الخطيب– الأردن

رئيس تحريـــــر المجلة: أ.د. محمد إبراهيم خليل السامرائي - العراق

مدير تحريـــــر المجلة: أ.م.د. مصدق امين عطية الدوري - العراق

سكرتير التحريـــــــر: م.م. خالدة جمال الشافعي– العراق

المنسق العـــام للمجلة: م. محمد عماد الصعيدي – الأردن

رئيس التحرير

الأستاذ الدكتور محمد إبراهيم خليل السامرائي

جامعة تكريت - العراق

العنوان الاداري للمجلة

مركز البحث وتطوير الموارد البشري "رماح" عمان – الأردن شارع وصفي التل

الهاتف /الفاكس: 00962799424774

البريد الالكتروني: remahislamicjournal2021@yahoo.com - khalidk_51@hotmail.com

الموقع الالكتروني: https://issjournal.org

هيئة تحرير المجلة

رئيس التحرير	أ.د. محمد إبراهيم خليل السامرائي	جامعة تكريت/ العراق
مدير التحرير	أ.م.د. مصدق امين عطيه الدوري	وزارة التربية/المديرية العامة لتربية صلاح الدين/ العراق
سكرتير التحرير	م.م. خالدة جمال الشافعي	معهد تقني الرصافة/ العراق

أعضاء هيئة تحرير المجلة

أ.د. عدنان مصطفي خطاطبة	جامعة اليرموك	الأردن
أ.د. خلوق ضيف الله محمد آغا	جامعة العلوم الإسلامية العالمية	الأردن
أ.د. هناء الحنيطي	جامعة العلوم الإسلامية العالمية	الأردن
أ.د. أبكر عبد البنات آدم إبراهيم	جامعة القرآن الكريم وتأصيل العلوم	السودان
أ.د. مزاحم مهدي إبراهيم النجار	جامعة تكريت	العراق
أ.د.عباس علي حميد العبيدي	جامعة ديالى	العراق
أ.م.د عبد الرحمن بن نويفع بن فالح السلمي	جامعة أم القرى	السعودية
أ.م.د. حسن عبد الزهرة كيطان الإبراهيمي	وزارة التربية المديرية العامة لتربية النجف	العراق
أ.م.د. أوان عبد الله محمود الفيضي	جامعة الموصل	العراق
د. صهيب احمد السامرائي	ديوان الوقف السني /القسم الديني	العراق
د. محجوبة العوينة	أكاديمية طنجة تطوان	المغرب
د. عبد الرشيد أولاتنجي عبد السلام	جامعة برليس الإسلامية	ماليزيا
د. صابر نواس محمد	مدير أكاديمية التميز	الهند
د. اعتماد اسماعيل	جامعة سامراء	العراق

اللجنة الاستشارية والعلمية

أ.د. داتو ذو الكفل محمد يعقوب بن محمد يوسف-رئيساً	مدير مركز قرانيكا في جامعة ملايو	ماليزيا
أ.د. حسن حميد عبيد الغراوي	جامعة قطر	قطر
أ.د. الفضيل ارتيمي	جامعة بليدة	الجزائر
أ.د. عزة عدنان أحمد عزت	جامعة زاخو	العراق
أ.د. مهند محمد صبيح	كلية الإمام الأعظم (رحمه الله) الجامعة	العراق
أ.د. رافد صباح التميمي	جامعة بغداد	العراق
ا.د. احمد داود شحروري	جامعة الزيتونة	تونس
أ.د. غازي حميد موسى	وزارة التربية/ مديرية تربية صلاح الدين	العراق
أ.د. فادي عبد الله الحولي	جامعة الشيخ عبد الله البدري	السودان
أ.م.د. فرح غانم صالح	جامعة بغداد	العراق
أ.م.د. ادم هارون أحمد إبراهيم	جامعة النيلين	السودان
أ.م.د. آلاء عبد الرحمن نعمان	جامعة تكريت	العراق
أ.م.د. مريم هاشم حمد البدري	كلية الإمام الكاظم (ع) الجامعة/ فرع واسط	العراق
أ.م.د وميض فارس صعب	جامعة تكريت	العراق
أ.م.د. علي علي جبيلي ساجد	جامعة ملايا	ماليزيا
أ.م.د. حيد رصاحب شاكر	جامعة سامراء	العراق
أ.م. هدى عبد علي حطاب	جامعة بغداد	العراق
م.د. مهدي صالح محمد جدوع	جامعة تكريت	العراق
م.د. مزمل محمد عابدين	جامعة الإمام المهدي	السودان
د. فاتن العمرو	جامعة اليرموك	الأردن

د. محمد أحمد ربابعة	جامعة اليرموك	الأردن
د. عبد الرؤوف أحمد بني عيسى	جامعة العلوم الإسلامية العالمية	الأردن
د. بربر سعد الدين	جامعة القرآن الكريم وتأصيل العلوم	السودان
د. حسن الفاتح حسين	جامعة القرآن الكريم وتأصيل العلوم	السودان
د. عادل حسن طه	جامعة السلام	السودان
د. أحمد عبد القوي محمد عبد الله	جامعة ستة أكتوبر	مصر
د. طاهر فايز عبد الحميد عبد العال	جامعة أبوجا	نيجيريا
د. مهند شهاب أحمد	الوقف السني/ دائرة التعليم الديني	العراق
د. زينب إبراهيم السعدي	مديرية تربية بغداد/ الكرخ 1	العراق
د. عبد الهادي أحمد عبد الكريم	جامعة أنجمينا	تشاد
د. عبد الحسن ناجي عطية	كلية الإمام الكاظم (ع) الجامعة	العراق
د. محمد رضا رمال	الجامعة اللبنانية	لبنان
د. خلود هاش م جوحي الوائلي	مديرية التربية بغداد الكرخ الثانية	العراق
د. انتظار نجم كوت	كلية الامام الكاظم عليه السلام للعلوم الإسلامية الجامعة. فرع واسط. البلد	العراق
د. صباح خضير عباس	كلية الامام الكاظم ع اقسام النجف الاشرف البلد	العراق
م.د. أسماء حسن عبد علي	وازرة التربية/ مديرية تربية واسط	العراق
د. بتول مالك عباس الفتلاوي	وازرة التربية مديرية تربية الرصافة الثانية الإشارف الاختصاص التربوي	العراق

شـروط النشـر

- تقديم تعهد بعدم إرسال البحث لمجلة أخرى وعدم المشاركة به في مؤتمرات علمية.
- ألا تتجاوز صفحات البحث 20 صفحة ويكون ملخص البحث بلغتين لغة البحث بالإضافة إلى اللغة الإنجليزية ان لم تكن هي لغة البحث، ويكتب عنوان البحث باللغة الانجليزية رفقة اسم الباحث والكلمات المفتاحية.
- تقدم الأبحاث مطبوعة على ورق من حجم A4 وتكون المسافة مفردة بين الأسطر مع ترك هامش من كلا الجوانب مسافة 4.5 سم، وأن يكون الخط (Traditional Arabic) قياس14باللغة العربية ويكون الخط (Times New Roman) قياس 12 باللغة الإنجليزية أو الفرنسية، وفق برنامج (Microsoft Word).
- يرقم التهميش والإحالات ويعرض في أسفل الصفحة :المؤلف، عنوان الكتاب أو المقال، عنوان المجلة أو الملتقى، الناشر، الطبعة، البلد، السنة، الصفحة أو ضمن البحث مع ذكر المؤلف وسنة النشر والصفحة.
- تتمتع المجلة بكامل حقوق الملكية الفكرية للبحوث المنشورة.
- على الباحث أن يكتب ملخصين للبحث: أحدهما بلغة البحث والآخر باللغة الإنجليزية، على ألا يزيد عدد كلمات الملخص عن 150 كلمة. منهج العلمي المستخدم في حقل البحث المعرفي واستعمال أحد الأساليب التالية في الاستشهاد في المتن والتوثيق في قائمة المراجع، أسلوب إم إل أي (MLA) أو أسلوب شيكاجو (Chicago) في العلوم الإنسانية أو أسلوب أي بي أي (APA) في العلوم الاجتماعية، وهي متوافرة على الأنترنت.
- المقالات المنشورة في هذه المجلة لا تعبّر إلا عن آراء أصحابها.
- يحق لهيئة التحرير إجراء بعض التعديلات الشكلية على المادة المقدّمة متى لزم الأمر دون المساس بمحتوى الموضوع.

مجلة دراسات العلوم الاسلامية

https://isindexing.com/isi/journals.php

https://arabimpactfactor.com/aif-report-2024

افتتاحية العدد الثامن عشر

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله على فضله وإحسانه

والصلاة والسلام على محمد وآله وسلم تسليما كثيرا

صدر هذا العدد الثامن عشر لسنة 2025 كجزء من إصدارات المجلة المنتظمة وحرصنا على أن يكون عدد البحوث قليلا نسبيا ليرتفع نسبة ال Cite score مستقبلا لتكون المجلة أكثر رصانة مع الحفاظ على جودة البحوث المنشورة ونسعى لدخول مستوعبات عالمية رصينة جديدة حيث حصلت المجلة معامل التأثير العربي Arab Impact Factor بمعامل 49، 1 .

شكرا للباحثين الذين منحوا المجلة ثقتهم وقدموا أبحاثهم المتميزة للنشر فيها .

والله ولي التوفيق

مجلة دراسات العلوم الاسلامية

رئيس التحرير

أ. د. محمد إبراهيم خليل السامرائي

المحتويات

المحتويات	الصفحة
من قضايا الشعر الواقعي في السودان د. الضو إبراهيم الضو أحمد	16-2
الشعرية في المعيار النقدي م.م يسرى *جبار* جوده ماجستير في اللغة العربية وآدابها /ادب/ مدرسة في مديرية التربية / الرصافة 3/ وزارة التربية	23-18
علم النفس الحديث وعداوته الخفية للإسلام (تفنيد علمي وفكري لنظريات تحارب الوحي وتقصي الروح) د. محمد حيدر الحبر أستاذ مساعد بكلية التربية جامعة القرآن الكريم وتأصيل العلوم	43-25
كتاب الصلاة من باب فتاوى الإمام محمّد بن الحسن على خلاف قول أبي حنيفة وأبي يوسف – رحمهم الله– من كتاب «حقائق المنظومة» للإمام محمود بن محمد بن داود الأفْشَنْجي –رحمه الله– (ت671هـ) –دراسة وتحقيق– م. د. رواء وليد رشيد العبيدي	74-45
إسهامات المنصات الرقمية في التصدي لظاهرة الشذوذ الجنسي واثره في نظام الحكم ودراسته من الناحية الشرعية في المجتمع العراقي منصة فيس بوك انموذجا الأستاذ المساعد الدكتور واثق عباس عبد الرزاق	96-75
آيات الشفاعة من خلال تفاسير أهل السنة والمعتزلة (دراسة مقارنة) د. فهد بن زويد مزيد العطري استاذ مشارك، قسم: القرآن الكريم والدراسات الاسلامية، كلية الشريعة والقانون، جامعة جدة، المملكة العربية السعودية	126-98
أساليب النقاد في الجرح والتعديل أ.د. عبد الرحمن بن نويفع السلمي/أستاذ الحديث وعلومه بقسم الكتاب والسنة بجامعة أم القرى، السعودية أ. أمل بنت محمد فلاته / محاضر بقسم الكتاب والسنة بجامعة أم القرى، لسعودية	146-128
الاستنباط اللغوي عند ابن عرفة الورغمي من خلال تفسيره: المفهوم والقواعد والمجالات الدكتور: مصطفى مفتاح جامعة محمد الأول وجدة، الكلية المتعددة التخصصات الناظور، المملكة المغربية	165-148
التحليل النحوي في ضوء المعالجة الآلية للغة العربية دراسة نقدية في نماذج الذكاء الاصطناعي الباحثة : م. د سميرة خطاف عبد الكريم جامعة الفلوجة / كلية التربية	182-167

رسالة في تفسير" قوله تعالى: " قَد أَفلَحَ ٱلمُؤمِنُونَ " للشيخ مصطفى بن أبي نعيم أحمد الخادمي المَتَوّفَى سنة: (1186 هـ) "دراسة وتحقيق" الباحث الأول: أ. م. د. محمد حمد الله جمعة أحمد الدليمي المدرس في ديوان الوقف السني _ دائرة التعليم الديني والدراسات الاسلامية– العراق الباحث الثاني: أ. م. د. ضياء فيصل محمد عنتر الفهداوي المدرس في ديوان الوقف السني _ دائرة التعليم الديني والدراسات الاسلامية	201-184

مجلة دراسات العلوم الاسلامية

من قضايا الشعر الواقعي في السودان

د. الضو إبراهيم الضو أحمد

أستاذ مشارك – جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية

كلية اللغة العربية – فرع الأبيض

2025م

مجلة دراسات العلوم الاسلامية

من قضايا الشعر الواقعي في السودان

د. الضو إبراهيم الضو أحمد

أستاذ مشارك – جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية–كلية اللغة العربية – فرع الأبيض

مستخلص:

هذه الدراسة عن قضايا الشعر الواقعي في السوداني، هدفت للتعريف بأهم هذه القضايا التي تناولها شعراء التيار الواقعي، واتبعت الدراسة المنهج الوصفي الاستقرائي، معتمدة في مادتها علي ما كتب من شعر واقعي إضافة لدواوين الشعراء مع استصحاب الظروف التي أوجدته، وخلصت الدراسة إلي نتائج منها، أن الظروف كانت ساعدت على تناول الشعراء لهذه القضايا، فقد تأثر شعراء الواقعية بقراءاتهم واتصالهم بالثقافات الأخرى، وأن الشعراء قد عبروا بصدق عن الواقع خاصة شعراء الواقعية الاشتراكية، وطرق أولئك الشعراء مواضيع لم يتناولها من سبقهم مثال ذلك قضية الهوية، وتوصي الدراسة بضرورة تناول الشعر الواقعي من كل جوانبه ، ثم تناول أعلام الواقعية في الشعر السوداني .

Abstract:

This study dealt with the realistic trends of the Sudanese poetry . It aimed to define this trend , its poets , the reasons of its blossoming , that it is considered one of the artistic trends which was existed in the sudanese art history . in this study I used descriptive , extrapolate method . it depends on material that was written in the trend besides the collections poets with circumstances that made it . the study resulted that the circumstances was suitable to construct that trend , the poets of that trend affected by the realistic trend as result of their contract with other cultures . the poets truly expressed the reality , in particular the poets of socialism reality . those poets dealt with topics which were not used by their formers , such as the identity case . the study recommends necessarily the poets of that trend to take and analyze their poems to know the extent of their commitment of this trend.

مقدمة:

تطورت فكرة الأدب القومي التي نادي بها طمبل حيث تطور هذا المفهوم إلي مرتكز فكري وفلسفي عند الشعراء في الخمسينات والستينات وكان الرائد في ذلك محمد المهدي المجذوب الذي كسر الحاجز النفسي في قصيدته:(فليتني في الزنوج ولي رباب)، ثم قصيدته (المولد) .

ثم شهدت فترة الخمسينات والستينات الصراع بين القديم والجديد بين المدرسة التقليدية والمدرسة الحديثة، فكان السياب في العراق ، و صلاح عبد الصبور في مصر والفيتوري في السودان.

أما الستينات خاصة فكانت حقبة العناوين الكبيرة كالهوية(الغابة والصحراء) والشعر الصعب المعقد والمتحذلق الذي يشف عن الثقافة العميقة للشاعر والناقد في آن واحد.

وقد تأثرت الحركة الأدبية في السودان في الفترة من 1959م – 1970م بالأدب السياسي العربي والعالمي مما ساعد في توطين السياسة في الأدب السوداني المعاصر، إضافة إلى النفوذ الواسع للماركسية، وذلك من خلال مثقفي الحزب الشيوعي الذين نادوا في أدبهم بالواقعية الاشتراكية التي تخدم المجتمع وقضاياه[1].

وانتشر شعر التفعيلة في هذه الفترة، وهو الشعر الذي ارتبط بقضايا الشعوب ومصائرها، لأن هذا اللون من الشعر ظهر إبان وقوع العالم العربي تحت الحكم الأجنبي المستعمر فتهافت عليه الشعراء والقراء، حيث كانت موضوعات النضال الوطني أشد لصوقاً بنفوس العرب من غيرها، فقد توافق ظهور التفعيلة مع استعار الوطنية والسعي إلي نشر الحرية في نفوس العرب[2] .

وشعراء الواقعية هم من رسخ دعائم الشعر الحديث (شعر التفعيلة) وهم الجيل الذي أتي بعد رواد التقليدية، وقد دعا أولئك إلي تحديث الشعر لأن الحداثة عندهم هي دعوة للاتصال مع

العالم وتطوير الموروث وانفتاح علي القضايا الإقليمية والدولية ولا يتأتى ذلك إلا بعد أن يتجدد الشاعر وعياً وثقافة ونظرة إلى الحياة والعالم.

قسمت الورقة إلى ثلاثة في المبحث الأول عن الواقعية من حيث المفهوم والنشأة والأنواع ، وأما المبحث الثاني فقد تناول الواقعية في الشعر السوداني ، ثم المبحث الأخير وفيه كانت أهم القضايا التي نظم فيها شعراء الواقعية .

اتبعت الدراسة المنهج الوصفي والتحليلي ، ثم جاءت الخاتمة وفيها أهم النتائج .

المبحث الأول

الواقعية: المفهوم والنشأة

الواقعية الأدبية هي كل ما يمتاز به الأدب من تصور دقيق للطبيعة والإنسان مع العناية الكبيرة بالتفاصيل المشتركة للحياة اليومية وتعني الواقعية فيما تعني عند بعض الأدباء أنها الأدب الذي يقوم علي ملاحظة الواقع وتسجيله، وهي أدب لا يعتمد علي صور الخيال، وهو عند بعضهم الأدب الذي يعتمد في مادته و موضوعاته علي ما يوجد في حياة الشعب أي واقعه الذي يعيشه، وهو أدب موضوعي مرتبط بحياة الشعوب، ويسعى إلي تصوير الواقع وكشف أسراره، وإظهار خفاياه وتفسيره، ولكن ليس كالتصوير الفوتغرافي، وإنما تهدف الواقعية إلي فهم الحياة علي النحو الذي تراه[3].

والواقعية لم تظهر في سماء الأدب الأوربي إلا في منتصف القرن التاسع عشر أي بعد الرومانسية، وقد ظهرت في سلسلة من الأعمال الروائية البارزة التي قدمها كتاب كبار، أمثال: ميريميه (1803م-1870م) الذي أغدق علي كتاباته مسحة رومانسية من حيث اختيار موضوعاته[4]. لكن الكاتب الذي يعتبر بحق أبا الواقعية في فرنسا، وربما خلال القرن التاسع عشر كله، هو (بلزاك)(1779م-1850م) الذي كتب بأسلوبه المميز بالغرابة والتعقيد والتشويش، فقد ألف أكثر من تسعين رواية، يصف فيها المجتمع الفرنسي بمختلف الأساليب الفكرية مابين تحليل ونقد وعرض ودراسة[5].

---

[1]- أصول الشعر السوداني، ، عبد الهادي الصديق ، 1994م دار جامعة الخرطوم، ط2، ص23 .

[2]- جريدة الصحافة د. سعد عبد القادر العاقب ، العدد 547 ، 2008/9/16م ، ص8.

[3]- في تاريخ الأدب العربي ، محمد أحمد ربيع، 2006، دار الفكر ، ط12،ص65

[4]- المرجع نفسه، ص65

[5]- المرجع نفسه، ص96

اتجه الأدب إلي الواقعية عندما انفتحت عيون الأدباء على أحوال المجتمع ورأوا ما فيه من قضايا اجتماعية واقتصادية وسياسية، وراحَ نظماً ونثراً يكشف عن نواحي النقص في المجتمع ويعالجها بما يراه خيراً للناس عامة، فخرج عن إطار التزلف إلي ذوي النفوذ والسلطان كما كان قديماً.

أما الممثلون الحقيقيون لهذا التيار الواقعي في فرنسا؛ فهم جوستاف فلوبير وموبسان من الأدباء، وهيوبلت تين، وأوغست كونت من النقاد.

قال حنا الفاخوري عن المذهب الواقعي: استمرت الرومنطيقية مسيطرة حتى نهاية النصف الأول من القرن التاسع عشر، وقد تلتها الواقعية التي تتعلق بدنيا الواقع، وتصرف عن الاستغراق في الأحلام والتحليق في أجواء الخيال، إنها ثمرة الروح العلمية التي سيطرت إذ ذاك، فراح الواقعيون يتلمسون الحقيقة في الواقع الملموس، وما يمكن الوصول إليه عن طريق التجربة، وقد امتاز مذهبهم بالصراحة والجرأة في معالجة قضايا الواقع، ولا يلجأ إلي التمويه والمداراة أو اللين والتخفيف، إنه مذهب الواقع بكل ما في الكلمة من معنى[1] .

مفهوم الواقعية:

ظهر مذهب الواقعية في الشعر ليخلف المذهب الرومانتيكي في وقت كان مذهب البرناسية يحاول القيام بالدور نفسه، ويسمونها أحياناً الواقعية الطبيعية، أو الواقعية الأوربية تمييزاً لها عن الواقعية الاشتراكية التي ظهرت في الفكر الاشتراكي[2].

كان مفهوم الواقعية الطبيعية، أو الواقعية الأروبية يعني في البدء المحاكاة الدقيقة للتفاصيل المستمدة من الواقع. بحيث تعطي انطباعاً بالواقعة أو صدق التصوير[3] إلا أن التمسك بهذا المفهوم لم يدم طويلاً، فقد بدأ بعض الواقعيين الأوربيين و الأمريكان يبلورون مفهوماً آخر لمصطلح الواقعية، حين يرون أن بلوغ الواقعية لا يتم بالمحاكاة، بل بالخلق الذي يلعب فيه خيال الشاعر دوراً أساساً لأنه في الشعر يجب ألا ينفصل الخيال عن الواقع، فالواقعية بهذا المفهوم ليست عملية تصوير أمين للواقع ، أو تمثل للحياة وإنما هي شيء يخلق[4].

أنواع الواقعية:

الواقعية من حيث نظرتها للحياة ومعالجتها لقضايا الناس في الأدب، ثلاثة أنواع:

1- الواقعية التسجيلية: وهي التي تهتم بتسجيل الواقع بخيره وشره، دون تمييز أحدهما علي الأخر، وهدفها تعريف الإنسان بمشاكل الحياة، أو بما يقع في المجتمع ، وعلي الإنسان بما أعطي من عقل وحس أن يتجه إلي الخير ويبتعد عن الشر.

2- الواقعية التشاؤمية: وهي التي تري الحياة في أصلها شراً ووبالاً ومحنة، بينما تراها المثالية خيراً وسعادة ونعمة.

3- الواقعية الاشتراكية: وهي التي تهتم بمشاكل الناس في المجتمع ، وتسلط الأضواء عليها وتعمل جاهدة علي حلها، ومن أكبر كتابها: سيمونوف. وتعتبر الواقعية الاشتراكية أحدث وجوه الواقعية ، وقد ظهر هذا المصطلح سنة م1934 في روسيا وقد عرفت الواقعية الاشتراكية في الأدب، علي أنه وجوب أن يتعامل هذا الأدب مع قضية الصراع الطبقي، علي أن يتبنى دائماً صوت الطبقة العاملة فيه، وأن يكون الكاتب نفسه من أبناء هذه الطبقة، وأن أبيات الشاعر هي الأدوات التي تغير من شكل العالم، وأنه لا يتغنى بها فحسب وإنما يطرق ويصوغ ويغني[5].

---

[1]- الجامع في تاريخ الأدب العربي (الأدب القديم) الفاخوري، حنا ، دار الجيل بيروت، ب ت ، ط3،ص32

[2]- تيارات الشعر العربي في السودان ، محمد مصطفى هدارة ، دار الثقافة – بيروت لبنان، 1972م ، ص52 .

[3]- مفاهيم نقدية، رينيه ويلبك، ترجمة الدكتورمحمد عصفور، عالم المعرفة1987م، ص186

[4]- الواقعية ، ديمير كرانت، ترجمة د. عبد الواحد لؤلؤة، دار الرشيد، بغداد ب ت ،ص72

[5]- منهج الواقعية في الإبداع الأدبي فضل ، صلاح ، دار الأوقاف ، بيروت، ب ت،ص21

– الواقعية الاشتراكية في أدبها تغلب عامل الخير والثقة بالإنسان وقدرته وتتخذ مضمونها من حياة عامة الشعب ومشاكله، وروحها روح متفائلة تؤمن بايجابية الإنسان وقدرته علي أن يأتي بالخير وأن يضحي في سبيله بكل شيء من غير يأس.

– تحول الأدب العربي إلي الواقعية الاشتراكية بعد الحرب العالمية الثانية تلك الحرب التي تعتبر نقطة تحول في نواح عديدة في الحياة الاجتماعية والسياسية للعرب فبدأت في مصر والعراق المناداةً بالتغيير(ففي سنوات الحرب أخذ الشباب المثقف يهتمون بالفلسفة الماركسية، كما زاد وعي الكتاب برسالتهم الاجتماعية والسياسية، ليأسهم من الأحزاب السياسية، وسخطهم علي فساد الحياة العامة وانتشار الفقر، فوجد بعضهم في الشيوعية حلاً ممكناً لهذه المشاكل[1].

– فازدهرت الواقعية بعد أفول نجم الرومانسية التي يعدها بعضهم هروباً من الواقع ، وهي أدب البرج العاجي، فالواقع العربي كانت تمثله الأحزاب الضعيفة والمتصارعة بينما برزت قضية فلسطين، وزاد وعي الشعوب، وقامت ثورات كان للماركسية أثرها الواضح فيها،مثل ثورة يوليو في مصر، وتعتبر الخمسينات سنوات الصعود الواقعي . وقد ازدهرت الكتابة الواقعية مقترنة بنزوع اشتراكي وليد علي نحو أشاع أفكار الاشتراكية التي اقترنت بمواقف قومية تقدمية[2].

من الشعراء العرب الذين برزوا في الاتجاه الواقعي، صلاح عبد الصبور والسيّاب ، وغيرهما وهو اتجاه واقعي اشتراكي، رأي معتنقوه أن الاتحاد السوفيتي هو الحليف الأول لكل قوى التحرر الوطني في العالم الثالث، والمصدر الذي يستمد من فكرة المنظرون الأدبيون أفكارهم عن الواقعية الاشتراكية التي انتشرت فيها الدعوة للاشتراكية[3].

المبحث الثاني

الواقعية في الشعر السوداني :

تظهر بدايات التيارر الواقعي في الشعر السوداني خلال الدعوة إلى أدب قومي يعبر عن واقع السودانيين وآمالهم وتطلعاتهم ، وقد ظهر هذا الاتجاه بوضوح في أشعار الشعراء حمزة الملك طمبل ، ومحمد أحمد محجوب ويوسف مصطفى التني وهولاء تشربوا بالثقافة الإنجليزية.

قال الدكتور عبد الهادي الصديق في كتابه اتجاهات الشعر السوداني المعاصر : فقد سجلت المسافة مابين أواخر الأربعينيات واوائل الخمسينيات عهداً جديداً فكانت اجتماعيات المجذوب وواقعيات الناصر قريب الله مقدمة طبيعية لأشعار تاج السر الحسن وجيلي عبد الرحمن ومحي الدين فارس وصلاح أحمد إبراهيم وما تلاهم من شعراء الاتجاه الواقعي[4] .

وعن الشعر الواقعي في السودان قال الدكتور عبده بدوي: لما كانوا قد تخطوا مرحلة البحث عن الجذور ومرحلة تحقيق الذات يقصد الشعراء السودانيين — كان من الضروري أن ينظروا إلى أشياء كثيرة خلفهم في غضب ، كان من الطبيعي أن يتجاوزوا مرحلة (الوطن العاطفي) إلى مرحلة (الوطن الواقعي) فالأحداث كانت تلاحقهم ، والزمن كان من حولهم يعدو عدواً سريعاً ، ومن ثم رأينا بعضهم يقوم بهجوم مكثف على الأدب التقليدي .

كانت الخمسينات مسرحاً لكثير من التغيرات التي انتظمت العالم العربي شرقه وغربه ففيها برزت حركات التحرر، والدعوة إلي نهضة عربية تزيح عن كاهل الوطن مظاهر التخلف والفقر، وشاعت فيه الدعوة إلي الماركسية بوصفها المنقذ من ذلك الوضع المتردي، والدعوة إلي الواقعية التي تصور واقع المجتمع وما يعانيه من فاقة وفقر، فالأدب الواقعي أدب ملتزم.

---

[1]– الشعر في السودان ، عبده بدوي ، المجلس القومي ، للثقافة والأدب والفنون 1986م ، ص21.

[2]– مجلة العربي — العدد541 ديسمبر2003م ، ص76

[3]– مجلة العربي — العدد 590– يناير 2008م ، ص77

[4]– اتجاهات الشعر السوداني المعاصر ، عبد الهادي الصديق ، دار جامعة الخرطوم ، ط1، مارس 1995م ، ص18 .

شهدت الخمسينات حركات سياسية واجتماعية وثقافية في العالم العربي ، وفي السودان اندلعت حرب الجنوب، وعقد مؤتمر جوبا الذي طالب بالاتحاد الفدرالي مع الشمال، وفيها نال السودان استقلاله، كل تلك الأحداث أثرت علي الأدب في السودان وبخاصة الشعر، وامتد ذلك الأثر إلي حقبة الستينات. وقد أخذ بالواقعية من شعراء السودان، المجذوب والناصر قريب الله و تاج السر الحسن وجيلي عبد الرحمن، ومحي الدين فارس، وصلاح أحمد إبراهيم، ومن هؤلاء من أخذ بالواقعية الاشتراكية مثال تاج السر الحسن وجيلي عبد الرحمن وقد تعلما في موسكو ، وعاشوا ومعهم محي الدين فارس فترة من حياتهم في مصر، وهؤلاء قد انفعلوا بالأحداث الوطنية والإقليمية والدولية، وتفاعلوا معها شعورياً فظهر ذلك في أشعارهم التي تميزت بالسلاسة والإيقاع.

– ظهرت في أوائل الخمسينات أشعار كانت منها(اجتماعيات المجذوب، وواقعيات الناصر قريب الله، فكانت مقدمة طبيعية لأشعار تاج السر الحسن وجيلي عبد الرحمن ومحي الدين فارس، وصلاح أحمد إبراهيم، وما تلاهم من شعراء الاتجاه الواقعي)[1].

أهم أسباب نشأة الواقعية في السودان:

1- تخلف الأدب عن مجاراة الأحداث والتعبير عنها.

2- أحداث الوطن في الخمسينيات وتقاعس السياسيين وخلافاتهم.

3- ظهور المد الاشتراكي والواقعية الاشتراكية في العالم العربي.

4- ظهور حركات التحرر في أفريقيا والعالم.

5- الأوضاع السيئة للمواطن التي تمثلت في الفقر والتخلف.

قال الدكتور عبده بدوي:(لما كانوا قد تخطوا مرحلة البحث عن الجذور، ومرحلة تحقيق الذات يقصد الشعراء السودانيين –كان من الضروري أن ينظروا إلي أشياء كثيرة خلفهم في غضب، وكان من الطبيعي أن يتجاوزوا مرحلة الوطن العاطفي إلي مرحلة الوطن الواقعي ، والأحداث كانت تلاحقهم، والزمن من حولهم كان يعدو عدواً سريعاً، من ثم رأينا بعضهم يقوم بهجوم مكثف علي الأدب التقليدي باعتباره أدب استرزاق ومناسبات وجهارة ومماألأة، وفي الوقت نفسه سخروا من هذا التماوت الرومانسي، والإسراف العاطفي، ولقد كانوا في هذا واقعيين مع أنفسهم فلقد كان الوطن ممزقاً، والسياسيون يتلاعبون بمصائر الناس، والأدباء إما راضون عن الواقع أو هاربون منه[2] .

إن الهجوم علي القديم ورفضه دعوة عمت العالم العربي في ذلك الوقت فالتيارات الأدبية الحديثة كان لها مناصرون وأتباع في السودان حيث تأثرت الحركة الأدبية في السودان بالأدب السياسي العربي والعالمي مما ساعد في توطين السياسة في الأدب السوداني المعاصر إضافة إلي النفوذ الواسع للماركسية، وذلك من خلال مثقفي الحزب الشيوعي الذين نادوا في أدبهم بالواقعية الاشتراكية التي تخدم الأدب وقضاياه فقد نادي أولئك الأدباء بتبني التعبير عن الوجدان الجماعي، وأن يصبح الشعر موضوعياً بدلاً من أن يظل عواطف فردية محصورة في ذات الشاعر وخواطره، وكان لابد من أن تؤثر هذه النظرة للأدب في نفوس الشعراء فترجموا ذلك إلي قصائد تشوبها روح السياسة والثورة، والارتباط بقضايا الشعب.

أضاف الدكتور عبده بدوي أسباباً أخرى لظهور التيار الواقعي في السودان بعد انحسار تيار الوجدان، وانصراف الشعراء للتعبير عن الواقع التعيس الذي يعيشه الوطن مما بعث فيهم إحساساً جديداًولقد نمى هذا الإحساس ظهور الأساليب الواقعية في مصر بصفة خاصة، ومن وراء مصر كان العالم يدوي بالحديث عن الاتجاهات الاشتراكية وعن الاتجاهات الموضوعية، هذا بالإضافة إلي

[1]–اتجاهات الشعر السوداني المعاصر ، عبد الهادي الصديق ،ص18

[2]– الشعر في السودان ، عبده بدوي، ص191

انتهاء الحرب العالمية الثانية، ورغبة الشعوب والطبقات في التحرر، وتداعي الأنظمة القديمة وظهور دور الكتلة الشرقية قد ساعد على دخول دنيا الواقع والمعقول)[1].

لم يكن الشعراء وحدهم من رفض الواقع المزري للمجتمع، فقد شاركهم في هذا الرفض عامة الشعب ، ولأن الشاعر ضمير الأمة، والمتحدث بلسانها والمصور لأحوالها فقد عبر الشعراء عن ذلك الواقع(فقد أصبح واضحاً أن الشعب السوداني صار في حاجة لمن يصف واقع حياته ويسطر تجاربه الصادقة ويجيد التعبير عن روحه المتميزة ويتقن تحليل شخصيات أهله وميولهم وأذواقهم وأمزجتهم)[2]، وقد انفعل شعراء الواقعية في السودان بأحداث العصر فارتبطوا بها وحاولوا التعبير عنها يدفعهم إلي ذلك تطلع إلي تغيير الواقع، ورفض للظروف التي يعيشها المجتمع، وكذلك رفضوا الرومانسية التي ما زال لها وجود في تلك الفترة، وتمثلت حلقة الوصل بين الاتجاهين الواقعي والرومانسي في ثلاثة شعراء هم: حسين محمد منصور الذي ظهر ديوانه(الشاطئ الصخري) عام 1939م وجعفر حامد البشير نظم ديوانه (حرية وحبال) في الفترة من مايو 1948م إلي 1953م ، ومحمد المهدي المجذوب، الذي بدأ عام 1943م، إذ في هذه السنة نفسها قد انفتح علي مشكلات الجماهير بعض الانفتاح مما يعد إرهاصاً لنزوعه إلي تيار الواقعية فيما بعد ذلك من مراحل تطور شعره[3].

اختلفت الأصول الفكرية للواقعيين في السودان، إلا أنهم متفقون علي ضرورة السعي لتغيير الواقع بعد تصويره وكشف سوءاته، فمن هؤلاء من تأثر بالتيارات الفكرية للمدارس الأدبية السائدة في تلك الفترة، والتي قدمت مع الحركة الثقافية المحيطة بهم فأثرت علي عقولهم، ومنهم من عاش مجتمعه وخبر أحواله فعمل علي تغيير تلك الحال بعد إدراكها وتصويرها مستفيداً من تجاربه وتجارب الآخرين المعاصرين له، أو الذين اطلع علي كتاباتهم، إلا أن تحديد تلك الأصول تحديداً دقيقاً أمر شاق، ولكنها لا تخرج عن التراث والواقع فهم(جيل من الأدباء نهض من خنادق الحرب إلي الشعر بعد الحرب العالمية الثانية، فنظر إلي أدباء المقاومة الفرنسية ثم وصلهم بشيء مما كان يكتب إيلوار ولوركا، وناظم حكمت، وبابلو نيرودا من الشعراء ومن الكتاب مكسيم جوركي)[4] .

مثل الاتجاه الواقعي الوجه الأكثر بروزاً بعد الحرب العالمية الثانية خاصة الواقعية الاشتراكية التي انفتح شعراؤها علي القضايا العالمية، يقول صلاح أحمد إبراهيم في قصيدته للشعب الأسباني :

حريتي تشنق .... وفرحتي تسرق

مدينتي تحرق

الموت من قدام ... وخلفنا أحرق

في الضوء في الظلماء ... في روضة الأطفال

في حرس العمال

في الحقل في الخندق ... منطبق أطبق

وجه السماء ينشق عن لهب أصفر

وفي صباح الغد ... يكتمل المشهد وحشية

المذعور ونشوة

مجلة دراسات العلوم الاسلامية

[1]- المرجع نفسه، ص192

[2]- الاتجاهات الشعرية في السودان، د.محمد لنويهي، مطبعة نهضة مصر، الفجالة،1957م، ص100-101

[3]-تيارات الشعر العربي في السودان ، محمد مصطفى هدارة،ص328

[4]- ديوان يا وطني، صلاح أحمد إبراهيم ، دار أبنوس ، ط1 السودان،2007م ، ص7 .

الشعب في صمت ... وعسكر الموت ... يكنس أفراحه
محاكم التفتيش ... وعربات الجيش، وشهود الزور
القيد والمحضر ... ودمنا المهدر، والأم نواحة[1]

قال الدكتور عبد الهادي الصديق: (جاء تطلع الاشتراكيين سلسلة مترابطة من الوجدان الجماعي، فلم يكن غناء جيلي عبد الرحمن لأطفال حارة عابدين إلا غناء للوطن والعالم بما فيه من أطفال وحارات، وهكذا غني تاج السر الحسن لكفاح شعوب آسيا وأفريقيا وكذلك صلاح أحمد إبراهيم، وكانت تلك بداية انفتاح الشعر السوداني من الداخل علي قضايا العالم الإنسانية)[2].

لم ينس الشعراء الواقعيون قضايا الوطن، فكثير من الشعراء كتبوا عن واقع السودان في تلك الفترة، كما تناولوا قضاياه والتي أصبحت قضايا للشعر الواقعي ويمكن إجمال تلك القضايا في الآتي:

أولاً: القضايا الداخلية:

ومن القضايا الداخلية تصوير المجتمع السوداني فقد صور الشعراء السودانيون الواقعيون المجتمع السوداني، من ذلك تصويرهم الفقر الذي يعيشه السودانيون، وتمثل قصيدة المجذوب (الراحة) والتي يقول فيها:

في حينا الفقير
انظر إليهم في الظلام يحملون
راحة رب القصر والفقير
وبينهم يجرجر البعير
ويجفلون من بحيرة الضياء
ويعثرون في ستائر المساء
ويسترون بينهم فضيحة الألم
وضيعة الحقوق في عدالة القسم
وبينهم يجرجر البعير
ويلعنون خبزهم ويأكلون ويسخرون
مخدرين يدفقون في الطريق
ويضحكون مثلما يختنق الغريق
وبينهم يختلج البعير
أعمي السرى في شارع خرير
قد نسي الحداء والبشام والغدير

ومن الشعراء الذين صوروا الواقع السوداني، وحالة فقر أهله الشاعر محمد المكي إبراهيم، وذلك في قصيدته (قطار الغرب):

وتحولنا عبر الدرجات
عربات شائخة تتأرجح بالركاب
ومقاصير للنوم بها أغراب

[1]- ديوان يا وطني، ص11

[2]- اتجاهات الشعر السوداني المعاصر ، عبد الهادي الصديق، ص11.

الأولي خشخش فيها الصمت
والرابعة العجفاء بها إعياء
ضاعت تذكرة المرأة ذات محط
ورجال يكتبون ورجرجة وضجيج
ومآذن في الأفق المدخون تضيع[1]

القصيدتان السابقتان تحكيان عن واقع عاشه السودانيون، وعكسه الشاعران في أسلوب واقعي لا يخلو من فن قصصي، ذلك الفن الذي برع فيه المجذوب حين صور شخصيات المجتمع خاصة تلك التي تعاني شظف العيش، أمثال بائعة الفول، وماسح الأحذية، والسجين ، والعرافة، والنشال، ففي قصيدته (مشوار) يعقد محمد المهدي المجذوب مقارنة بين الحيين المعروفين في الخرطوم (الحي العربي والحي الأفرنجي) محدثاً عن الفقر:

سهرت(والديم) طبل إذا تهادى يقوم
راياته ليس تخشى لوماً ومن ذا يلوم
جهل وفقر وسكر فيه الغني العديم
فقر لزيم وحبٌّ وأين مني الحبيب؟
ولاحت الخرطوم وجاء منها النسيم
أفوز منه بود علي حيناً يحوم
برفع الأفق منها نخل رشيق وسيم
(حي الفرنجة) حي وكم تموت الديوم[2]

وقد آمن الشعراء الواقعيون بدور الشعر في التعبير عن آمال الشعب وواقعه، وإحساسهم تجاه الطبقات المحرومة، فالشعراء الواقعيون (يطرحون مزايا جديدة مستمدة من الإمكانات المحلية، والتي تشير إلي وعيهم بهذا الأصل، ومن هذا المفهوم جاء شعر صلاح أحمد إبراهيم وجيلي عبد الرحمن وتاج السر الحسن، ومحي الدين فارس، والفيتوري)[3] و يضاف إليهم المجذوب الذي تظهر واقعيته في شعره السياسي والاجتماعي.

ثورة أكتوبر:

كانت الأوضاع بالبلاد تنبئ بالثورة لما لحق بالبلاد من حكم العسكر فها هو الشاعر محمد عثمان كجراي يبشر بالثورة ويدعو لها فقال:

عيونهم مصلوبة الأحداق تمعن في الفرار
ترتاد أودية السراب
تلوذ بالوهم المخنط في تراث الغابرين
ويهز أعماق الجذور
ويلقح الأرض الندية بالبراعم والبذور

[1]- ديوان أمتي، محمد المكي إبراهيم،،دار جامعة الخرطوم للنشر1984م، ص31.
[2]- الشعر في السودان ، د.عبده بدوي، ص194
[3]- الاتجاه الأفريقي في الشعر السوداني، حسن صالح حسن،ط1، 2002م ، ص79

ويمزقون أكفانهم

تلك التي اهترأت نسيجاً من دماء

أترى سينتفض الرماد؟[1]

ولما قامت ثورة أكتوبر 1964م تغني الشعراء بها، ونظموا أشعاراً عرفت بالأكتوبريات تغنت تلك القصائد بانتصار الإرادة الشعبية، من ذلك قصيدة للشاعر محمد محمد علي قال فيها:

ثورة الشعب ضياء وحداء وغناء لا يمل

حطمت قيداً وأحيت أنفساً وبنت للمجد صرحاً كالجبل

وارتقت للنجم في عليائه وانتقت منه وضيئات الشعل[2]

وانفعل بثورة أكتوبر عدد من الشعراء الشباب، خاصة شعراء مدرسة الغابة والصحراء ومن هؤلاء محمد المكي إبراهيم الذي كتب خمسة أناشيد، تحدث في النشيد الأول عن الجيل الجديد من المثقفين من جيل الستينيات المتأثرين بالاتجاه الواقعي الاشتراكي المنحازين إلي الفكر التقدمي، فهم الذين يقودون الشعب إلى النصر، يقول محمد المكي إبراهيم:

من غيرنا يعطي لهذا الشعب معنى أن يعيش وينتصر

من غيرنا ليقرر التاريخ والقيم الجديدة والسير

من غيرنا لصيانة الدنيا وتركيب الحياة القادمة

جيل العطاء المستجيش ضراوة ومصادمة

المستميت علي المبادئ مؤمناً

المشرئب إلي النجوم لينتقي صدر السماء لشعبنا

جيلي أنا[3]

فالواقعية الاشتراكية تلزم شاعرها بلعب دوره الاجتماعي في التعبير عن طبقات المجتمع الضعيفة والكادحة، وأن يتقمص روح الطبقة العاملة ليستطيع رؤية آلامها وآمالها وهواجسها، وهذا لا يتأتى إلا بالممارسة العلمية واليومية لنضال الأمة، يقول الفيتوري واصفاً الشاعر الملتزم: (إنه متحد اتحاداً كلياً مع قضايا شعبه وقادر علي التعبير عنها فنياً)[4] .

من الشعراء الذين كتبوا لأكتوبر،محمد مفتاح الفيتوري، الذي أهدي ديوانه(اذكريني يا أفريقيا) إلى شهداء أكتوبر، كما كتب قصيدتين عن أكتوبر هما (رسالة إلى الخرطوم) بتاريخ 1964/10/24م (واكتبه حول الشمس)، وكتب صلاح أحمد إبراهيم عدداً من القصائد لأكتوبر منها: (هات لي بوقي)و(دماء في الخرطوم)و(في المشرحة) و(نداء الثأر) و(الدرس البليغ) و (دمبيور) و (صوت من العدم) و (المجد للشعب).

وكتب تاج السر الحسن قصيدتين لأكتوبر، يقول في مطلع قصيدته (من البعيد) وكان وقتها في موسكو بتاريخ 1966/1/1م:

سلاماً يارؤى وطني البعيد،

وياطيوف الغاب،

سلاماً تنضب الصحراء ممتد على الأحقاب

---

[1]- ديوان الصمت والرماد، محمد عثمان صالح كجراي،، دار البلد،2003م، ص16

[2]- ديوان ظلال شاردة، محمد محمد علي، دار جامعة الخرطوم للنشر، ط2،1976م، ص22

[3]- ديوان أمتي، محمد المكي إبراهيم، ص165

[4]- ، الأعمال الكاملة ، الفيتوري ، دار العودة بيروت،1979م، ص160

وفيها:

لقد مرت مرور الضيف

رؤى أكتوبر الحمراء كانت في دياري طيف[1]

ويقول في مطلع قصيدته الثانية (أكتوبر):

فلتتفجر ياقلبي نورا

أشرق أملاً وسروراً

أكتوبر كان صباحاً مد ظلال الأضواء

في عالمنا هذا الجاثي في عتمات الظلماء

أكتوبر عدت كما انطبعت في البحر تصاوير حمامه

غصن الزيتون علي المنقار وأطياف حياة وسلامه[2]

ومهما يكن من شيء فقد حركت الهزة الأكتوبرية كل الجبهات، وأعطت للكثيرين الفرصة أن يفرحوا، علي أن الذين عبروا عنها بعمق هم أولئك الواقعيون الذين عاشوا التجربة، فقد تفوقوا علي التقليديين والوجدانيين في الداخل، وتفوقوا في الوقت نفسه علي الواقعيين الاشتراكيين الذين كانوا يعيشون في الخارج أمثال تاج السر الحسن [3].

والملاحظ أن شعراء أكتوبر كانت لغتهم خطابية، وهي تناسب الموقف، إذ كان همهم إيقاظ الشعور والمشاركة في الثورة، فجاءت المفردات الشعرية تحمل معني الثورة والأمل والتحدي، كما تصور انفعال الشاعر بالأحداث وصدقه في تصويرها، وهذا يعني أن الشاعر قد نجح في ضم صوته إلي أصوات مجتمعه.

قضية الهوية :

وهي قضية أكثر أصحابها الحديث عنها ، وهم أصحاب الاتجاه الأفريقي في الشعر السوداني، فقد اجتهد أصحاب هذا الاتجاه في تحديد الهوية والانتماء من خلال الأدب، وذلك باستهداف وجدان جمهور القراء لتوحي إليه من خلال الأشكال الأدبية أن يجد الشجاعة الكافية ليعترف بذاته الحقيقية ويحسها، ويحب شركاءه في الدم والوطن ذلك يعني الاعتراف بأفريقية السودان وعروبته[4]، وقضية الشخصية والهوية السودانية طرحها الشاعر صلاح أحمد إبراهيم في قوله:

العربي صاحب السوط المشل للجمال

شكَّال قارح ملاعب السيوف و الحراب

حلَّ علي بادية السودان كالخريف بالسنة والكتاب

تفتحت حقيقة سمراء في أحشاء كل أم ولد منهن

من بنات جدك الأكبر من بذرته نطفة الأعراب

خرَّب سوبا وأقام على أنقاضها سنار

والأخرى التي سوارها تيراب

---

[1]-القلب الأخضر تاج السر الحسن، دار الجيل ، بيروت1411هـ/1991م،ص30.

[2]- المرجع نفسه، ص28-30

[3]- الشعر في السودان، عبده بدوي، ص251

[4]- في ذكرى الغابة والصحراء، محمد المكي، مركز عبد الكريم ميرغني، ط1،2006،م، ص12

حمل في رحاله طموحه ولوحه وتمرتين في جراب
و شجر الأنساب[1]

– والقصيدة تلخص قضية الهوية بوعي ووضوح وفهم كامل للبعد التاريخي والثقافي والحضاري لهذا الامتزاج الذي أوجد الشخصية السودانية التي تنتمي إلي العرقين العربي والأفريقي وهذا ما ذهب إليه محمد المكي إبراهيم في قصيدته أمتي:

الليلة أفريقيا
فتحت درباً؛ أخذتني بالأحضان
هذا مجد الإنسان[2]

وتمثل قصيدة محمد عبد الحي (العودة إلي سنار) العودة إلي الجذور؛ إذ جعل من سنار نقطة انطلاق للشخصية السودانية ومعلماً بارزاً ومميزاً لتلك الشخصية، وهي بمثابة الدليل والمرشد الذي نبه المثقفين السودانيين إلي ضرورة البحث عن جذور الثقافة السودانية وتحسس أصولها ، وهي تعبير عن ذلك الواقع الذي أوجد أمة أخذت من العرب دينها وثقافتها، ومن الزنج سحنتها وجذورها، وفيها تعايش الكتاب مع الرمح، والجواد العربي الأصيل مع الفهد الأفريقي[3] .

يقول الدكتور محمد عبد الحي في جزء من قصيدته (العودة إلي سنار)

سنار
تسفر في
بلاد الصحو جرحاً أزرقاً
قوساً حصاناً
أسود الأعراف– فهداً قافزاً في عتمة الدم
معدناً في الشمس مئذنة
تجوفاً في عظام الصخر– رمحاً فوق مقبرة

وقال أيضاً :

من كانم وتمبكتو وفاس
زنوج وأندلسيون
من لامو وزنجبار
من عيذاب والحجاز واليمن
من الفسطاط و البحرين
بدو، أوربيون، أثيوبيون وأثيوبيات
ورجال بجباه مفعمة بالذهب والنخيل[4] .

[1]– غابة الأبنوس ، صلاح أحمد إبراهيم ، دار الثقافة، بيروت ب.ت،ص16

[2]– ديوان أمتي، محمد المكي إبراهيم، دار جامعة الخرطوم للنشر1976م، ص131.

[3]– ديوان العودة إلي سنار ، محمد عبد الحي، دار جامعة الخرطوم للنشر، ب ت ،ص36

[4]– ديوان حديقة الورد الأخيرة، محمد عبد الحي، محمد، دار الثقافة للنشر، ط1، 1984م، ص37

– ولعل المفردات التي رسمت الصور الشعرية في القصيدة ترمز لمفهوم الجذور التي كونت الشخصية السودانية هو ما هدفت إليه مدرسة الغابة والصحراء في بحثها عن الأصول الحقيقية للثقافة السودانية، وفي محاولتها لتمييز الشخصية السودانية وفي ذلك قال محمد المكي إبراهيم في قصيدته(غمائم):

هذا عصير الشمس فوق جبهتي
هذا كساء أمتي
هذا أنا وقبل عامين كنته
وبعد ألف عام أكونه
حتى إذا أبيته أصونه
كفوا عن البذاء والرياء هكذا أنا
لن تسلخوا كساء أمتي
هذا الكساء دمعتي
الآن أستطيع أن أراه[1]

والقصيدة اعتراف صريح بالعرق الأفريقي، ودعوة للاعتراف بتلك الحقيقة التي يهرب منها الذين جعلوا العروبة أصلاً ومنبعاً خالصاً للهوية السودانية.

المبحث الثالث:القضايا الخارجية

أولاً: القضايا العربية

كانت ومازالت القضية الفلسطينية أهم القضايا التي شغلت بال العرب والمسلمين في العصر الحديث، ومن ثم أخذت مكانة كبيرة في الشعر العربي في العصر الحديث، ولما وقعت حرب النكسة و وتبعتها هزيمة إسرائيل للعرب في العام 1967م كان لها وقع أليم في نفوس العرب والمسلمين لأن انتصار اليهود واحتلالهم لسيناء والجولان إضافة لفلسطين قد أثار المشاعر الشعراء ولم يكن شعراء السودان بمعزل منهم، فهاهو الشاعرمحمد عثمان كجرايقول:

أعود يا وطن النجوم، غداً سأخترق الجدار
(يافا) أعود إليك في وضح النهار
ظمآن إليك فراشة للعطر يدفعها الحنين
فتظل تلهث في دروب الشمس تبحث
عن شفاه الباسمين
فوق الروابي الخضر في وطني الحزين
سأعود مرفوع الجبين[2]

– وقال الهادي آدم بعد حرب حزيران ومحرضاً علي رد العدوان، مستلهماً فيها مافي القادة المسلمين السابقين:

الحرب كرٌّ إن خسرت بها يوماً فما خسرت كفَّاك باقيها
هذي جنودك فاضرب حيث شئت بها شرقاً وغرباً تجد صماً عواليها

[1]– ديوان أمتي، ص16

[2]– ديوان الليل عبر غابة النيون كجراي، محمد عثمان صالح، دار عزة، ط2،2003م، ص 128

تقود أمة مجد ساء حاضرها وساد في أمم التاريخ ماضيها
سائل بها خالداً والجيش يكنفه يموج في أرضهم من كبره تيها
وادع (المثنى) أخو الهبات يجلوها إن أظلمت وتمطت في دياجيها[1]

والقصيدة طويلة، وأسلوبها يجمع بين استخدام الرمزِ والاستفهام وأسلوبها خطابي وتقريري يناسب غرضها إذ كان همُّ الشاعر بث روح المقاومة وعدم الاستسلام للهزيمة والعمل علي رد الكرامة.

ولما كان العدوان الثلاثي قال الشاعر الحسين الحسن قصيدة حيَّ فيها مدينة بورسعيد:

يموج بقلبي شوق شديد
إلى طرقاتك
يابورسعيد
إلى حيث في كل شبر هناك
دماء شهيد
إلى أهلك الصامدين العتاة
وهم يرسمون طريق الخلود

ثالثاً: القضايا الأفريقية

لم يكن الشعر السوداني في هذه الفترة بمعزل عن القضايا الأفريقية بل وقف الشعر السوداني مناصراً لقضايا القارة الأفريقية ، من ذلك لما قتل مناضل الكنغو المشهور لومبا قال جيلي عبد الرحمن في قصيدته (خمس أغنيات إلى لومبا) :

وردة حمراء كقلبك
أرعشتها الريح في مُوحل دربك
مثل خدّ الشمس ذابت فوق أنفاس المروج
فتفاءلت وغنت لشعبك
ياعيون الطير يا أرض الزنوج[2]

ويقول كجراي في قصيدته (بقية الحوار):

يا سيدي سيزار
عن اشتعال الغضب الأسود في نامبيا
وعن تألق الصباح
عن بقية الجراح
في أفريقيا
على كل وجهٍ أبيض تقوده إرادة منهزمة
مرتعدة
قد تسقط القناع عن يهوذا

[1]- الأعمال الكاملة ، الهادي آدم ، دمشق، ط1،2003م ، ص361

[2]-ديوان الجواد والسيف المكسور، جيلي عبد الرحمن،دار البلد،ط1،1998م،ص90

معذرة فقد ضرج العارُ وجه الأمم المتحدة[1]

وفي رثاء لومبا قال الشاعر طيفور بابكر الدقوني:

أيها البطل الرابض في بطن الثرى

أيها النابض في قلب الورى

أيها القديس مصباح السرى

لم تساوم بالرخيص المشترى[2]

الخاتمة :

كانت هذه الدراسة عن قضايا الشعر الواقعي في الشعر السوداني، ومن نتائجها:

* أن الواقعية مثلت تياراً قوياً من تيارات الشعر في السودان.

* الظروف التي هيأت لبروز التيار الواقعي في الشعر السوداني تشابهت بالظروف التي نشأ فيها هذا الاتجاه في العالم.

* شعراء الواقعية الاشتراكية كانوا أكثر تعبيراً عن الواقع من غيرهم.

* تناول الواقعيون في أشعارهم قضايا كبرى كان أهمها قضية الهوية.

* شعراء الواقعية أكثر شعراً من غيرهم في التعبير عن الأفريقية.

عبر الشعراء الواقعيون في السودان عن قضايا الأمة العربية وخاصة القضية الفلسطينية.

وبما أن الواقعية مثلت مرحلة من تاريخ الأدب السوداني، وهي اتجاه يعتمد الالتزام شرطاً، نتمنى أن يأتي من يبحث في مدى التزام أولئك الشعراء بالمذهب الواقعي، كما نتمنى أن يأتي من يبحث ويتناول قضايا الشعر الواقعي بصورة أوسع.

المصادر والمراجع :

1- الاتجاه الأفريقي في الشعر السوداني، حسن صالح حسن ،ط1، 2002م.

2- اتجاهات الشعر السوداني المعاصر ، عبد الهادي الصديق، دار جامعة الخرطوم للنشر، مارس 1995م.

3- الاتجاهات الشعرية في السودان، د.محمد النويهي، مطبعة نهضة مصر، الفجالة،1957م.

4- أصول الشعر السوداني، ، عبد الهادي الصديق ، 1994م دار جامعة الخرطوم، ط2.

5- الأعمال الكاملة ، الفيتوري ، دار العودة بيروت، 1979م.

6- الأعمال الكاملة ، الهادي آدم ، دمشق، ط2003،1م.

7- تيارات الشعر العربي في السودان ، محمد مصطفى هدارة ، دار الثقافة – بيروت لبنان، 1972م.

8- الجامع في تاريخ الأدب العربي (الأدب القديم) حنا الفاخوري ، دار الجيل بيروت، ب ت ، ط3.

9- جريدة الصحافة د. سعد عبد القادر العاقب ، العدد 547 ، 2008/9/16م.

10- ديوان أمتي، محمد المكي إبراهيم،، دار جامعة الخرطوم للنشر1984م.

11- ديوان أمتي، محمد المكي إبراهيم، دار جامعة الخرطوم للنشر1976م.

[1]- ديوان الليل عبر غابة النيون، كجراي، ص53

[2]- شعر طيفور بابكر الدقوني-د. الضو إبراهيم الضو-السودان -أم درمان- الطبعة الأولى- ص119

12- ديوان الجواد والسيف المكسور، جيلي عبد الرحمن،دار البلد،ط1،1998م.
13- ديوان حديقة الورد الأخيرة، محمد عبد الحي محمد، دار الثقافة للنشر، ط1، 1984م.
14- ديوان الصمت والرماد، محمد عثمان صالح كجراي،، دار البلد،2003م.
15- ديوان ظلال شاردة، محمد محمد علي، دار جامعة الخرطوم للنشر، ط2،1976م.
16- ديوان العودة إلي سنار ، محمد عبد الحي، دار جامعة الخرطوم للنشر، ب ت.
17- ديوان الليل عبر غابة النيون محمد عثمان صالح كجراي، دار عزة، ط2،2003م.
18- ديوان يا وطني، صلاح أحمد إبراهيم ، دار أبنوس ، ط1 السودان،2007م.
19- الشعر في السودان ، عبده بدوي ، المجلس القومي ، للثقافة والأدب والفنون 1986م.
20- غابة الأبنوس ، صلاح أحمد إبراهيم ، دار الثقافة، بيروت ب.ت.
21- في تاريخ الأدب العربي ، محمد أحمد ربيع، 2006، دار الفكر ، ط.12
22- في ذكري الغابة والصحراء، محمد المكي إبراهيم، مركز عبد الكريم ميرغني، ط1،2006م.
23- القلب الأخضر تاج السر الحسن، دار الجيل ، بيروت1411هـ/1991م.
24- مجلة العربي – العدد541 ديسمبر2003م .
25- مجلة العربي – العدد 590- يناير 2008م .
26- مفاهيم نقدية رينيه ويليك ، ترجمة الدكتورمحمد عصفور، عالم المعرفة 1987م.
27- منهج الواقعية في الإبداع الأدبي صلاح فضل، دار الأوقاف ، بيروت، ب ت.
28- الواقعية ، ديمير كرانت ، ترجمة د. عبد الواحد لؤلؤة، دار الرشيد، بغداد ب ت.
29-شعرطيفورربابكرالدقوني-د. الضوإبراهيمالضو-السودان -أمدرمان- الطبعةالأولى.

مجلة دراسات العلوم الاسلامية

الشعرية في المعيار النقدي

م.م يسرى جبار جوده
ماجستير في اللغة العربية وآدابها /ادب/
مدرسة في مديرية التربية / الرصافة 3/ وزارة التربية

مجلة دراسات العلوم الاسلامية

الشعرية في المعيار النقدي

م.م يسرى جبار جوده
ماجستير في اللغة العربية وآدابها /ادب/
مدرسة في مديرية التربية / الرصافة 3/ وزارة التربية

عند الحديث عن الشعرية لابد أن يتبادر الى ذهننا السؤال الآتي :ألا وهو ما الفرق بين اللغة الشعرية واللغة الشاعرة ؟وقبل الخوض في الإجابة لابد لنا من معرفة ما يقول العقاد حول الاختلاف بين المفهومين ومن مغزى كلامه نفهم أن لا توجد لغة في العالم توصف بأنها لغة شعرية فمن الممكن أن تكون بعض الكلمات فيها شعرية اذا وضعت في سياق معين ،أو نسق محدد ،فهي احيانا تتشابه الى حد بعيد مع مفردات الطعام التي باجتماعها جميعا تتشكل منها اطباق معينة ومحددة ،وليس هذا فحسب بل ان اللغة في بعض تراكيبها تعطي مستوى محدد من الشعرية لكنها في بعض التراكيب الاخرى تعطي مستويات أعلى فعلى سبيل المثال اللغة المستعملة في الشعر تكون كثافة الايحاءات فيها كبيرة مقارنة باللغة المستعملة في السرد أو المقال .[1]

وعلى هذا الأساس ننظر الى النص الأدبي كونه متفردا ذا خصوصية ومغايرة ولم يكن بالإمكان قبلا وجود مثل هذا التحديد ،ونفهم ان الشعرية هي حالة من حالات انضغاط النص بالمعنى المشبع بالألم والتجربة، فلولاهما لما تكونت لدينا النصوص الخالدة التي ظلت محفورة في الذاكرة مثل روايات نجيب محفوظ وغيرها، فاللغة الشعرية احساس ذاتي وشعور ذاتي .[2]

ان الشعرية في أبسط تعريفاتها كما يراها الناقد الدكتور حسن ناظم هي محاولة العقل النقدي الجماعي ايجاد ووضع نظرية عامة ومجردة ومحايثة للأدب بوصفه فنا من الفنون التي استقرت وعرف بأنه من الفنون اللفظية ،بمعنى

[1] – ينظر اللغة الشاعرة ،عباس العقاد ،مكتبة غريب ،القاهرة ،د.ط،د.ت،:8.

[2] – ينظر اللغة الشعرية في الخطاب النقدي العربي ،تلازم التراث والمعاصرة ،محمد رضا مبارك ،دار الشؤون الثقافية العامة ،بغداد ،1993: 207.

آخر يرى الناقد أنها عملية استنباط القوانين التي توجه الخطاب اللغوي بموجبها وجهة أدبية ،فهي اداة يعمل من خلالها الناقد لتشخيص قوانين الأدب في خطاب لغوي مهما كانت لغته ،ومهما كانت جنسيته ،ووجود القوانين في الخطاب الملفوظ من البديهيات التي لابد ان يتوافر عليها الخطاب اللفظي ،وعلى مر العصور الطويلة التي اشتغلت بها الشعرية فهي لم تستند الى منهج محدد الا حين تناولها الشكلانيون الروس فجعلوها تعتمد المنهج اللساني .[1]

والأديب أو الشاعر يتفرد في لغتهم الشعرية ،لأنه يبتكر علاقات جديدة يستبدل بها العلاقات ويكسر بها الأطر المألوفة للنص من جهة ولمعناه من جهة أخرى ،فهو يواجه خلق لغة خاصة به في مستوى المجازات اللغوية ،لان المجاز له الفضل في خلق علاقات دلالية جديدة ،ولغات تتجاوز سياقات اللغة المعروفة ،فينتقل من المحدود الى اللا محدود،وقد تكون المهارة والموهبة ليست الوحيدة التي تمكنه من خلق وتكوين مستويات اللغة الجديدة ،لكن ربما ما يعيشه من تجارب حقيقية في الحياة الواقعية .[2]

ومن أبرز المعارضين للشعرية هو ريفارتير فهو اسلوبي ويرى في الشعرية انها تحطيم للنص من حيث المنهج والاجراءات واما نتائجها في نتائج عامة تنطبق على جميع النصوص على حد سواء ،بمعنى آخر ان الشعرية عاجزة ان تقدم خصائص مختلفة لنص محدد لأنها تعطي قواعد عامة تتشابه جميع النصوص في السير عليها .[3]

والناقد الوحيد الذي اشتهرت لديه الشعرية هو تزفيطان تودوروف فهو من اسس لمفهومها ونظر لها كنظرية فهو معتمدا على ماقدمه بول فاليري من طروحات اسقى منها مادة الشعرية الخام التي بموجبها قدم انموذجا لمعنى

[1] – ينظر مفاهيم الشعرية ،حسن ناظم ،المركز الثقافي العربي، بيروت ـ لبنان ،الطبعة الاولى ،1994م:9.

[2] – ينظر الصراع بين القديم والحديث في الأدب العربي ،د.محمد كتاني ،ط 1 ،1982م، ج 2: 996.

[3] – ينظر تحليل الخطاب الشعري ،د.محمد مفتاح ،المركز الثقافي العربي ،بيروت الدار البيضاء :11.

الشعرية الحقيقي وتمتد اصول الشعرية الى فرنسا ومن الاشتقاق اللفظي الذي تنطلق منه الشعرية نفهم ان الشعرية تركز في مفاهيمها على محددات الابداع ومكنوناته ولاشئ غير ذلك [1]

وقد يخالفه تودوروف الرأي لأنه يرى في الشعرية أنها لا تعتمد العمل الادبي موضوعا لها وانما ما تستنطقه فالشعرية عنده خصائص هذا الخطاب النوعي ،لان الشعرية في معناها الحقيقي هي البحث عن الخصائص المجردة التي تصنع امتيازا لنص أدبي دون غيره من النصوص ،ومن هنا تنطلق الشعرية لتكون حزمة من القوانين والمعايير التي توضح فرادة وندرة هذا العمل الأدبي دون غيره ،هذا من ناحية ،ومن ناحية أخرى فإن الشعرية كمنهج وكطريقة لا تبحث في النص الموجود أمامها انما تفتش عن نص تصنعه الاحتمالات القادمة التي اثارها النص الحالي.[2]

ويمكن القول ان خلاصة ماذهب اليه تودوروف يقوم على ان العمل الأدبي ليس هو في ذاته موضوع الشعرية ،بل ما تستنطقه خصائص هذا الخطاب النوعي ،اي لابد من البحث عن الخصائص التي تشكل فرادة الأثر الأدبي، والتوجيه الى البحث عن قوانين كلية تحاكم الظاهرة الأدبية ،وهذه القوانين تؤسس لقاعدة تحدد مسار النصوص التي تخلق لاحقا وهذه النصوص المبتكرة نتيجة التثوير والتقصي الابداعي، حول ملامح الشعرية .[3]

ولا يذهب بعيدا جان كوهين حينما حصر مفهوم الشعرية بالانزياح لأنه يرى ان النص بذاته لا يشكل شعرية الا اذا خالف المألوف وانزاح عنه ،ويحدد بدقة ان الفرق بين لغة النثر والشعر هو أنه حين تخرج اللغة عن حدود المألوف لتشكل بناء معماريا ابداعيا فهي هنا تتحدد بما هو انبعاث ابداعي يتشكل بمرايا المعنى ويكون مرآة عاكسة لكل ما يعتري الشاعر من ارهاصات فكرية ومعاناة في حياته اليومية، وأن الشعر لغة انزياح عن

[1] – ينظر الشعرية، تزفيطان تودوروف ،تر:شكري المبخوت ،ورجاء بن سلامة:23.

[2] – ينظر الشعرية ،:23.

[3] – المصدر نفسه :23.

المألوف بينما النثر هو لغة شائعة متوافرة ويرى ايضا ان الشعرية لا يمكن ان تدرس اي موضوع آخر سوى الشعر فهي مؤسسة عليه حصرا .[1]

اما رولان بارت فيرى ويختلف رولان بارت في رؤيته لمفهوم الشعرية نوعا ما فهوى يرى فيها ان ما يتركه النص من أثر متعدد لدى القارئ هو ما يمنح النص طابعه الخاص من الشعرية ،وكلما كان النص عميقا كلما كانت الشعرية فيه متجذرة فالنصوص التي تحتوي على عمق فلسفي تمنح بعدا شعريا كبيرا للنص يختلف نوعا ما عن النصوص السطحية.[2]

وان الاختلاف الأزلي بين كل من رولان بارت وتودوروف تكمن فيما يرونه في المغايرة للمألوف بين كون الشعر كلاما خارجا عن المألوف بينما لا يكون النثر الا مما هو شائع مستعمل في النصوص الابداعية السردية ،ومن هنا نستطيع أن نفترض أن النص النثري كانت الغاية منه ايصال معنى بينما النص الشعري كانت الغاية منه شغل القارئ بالبحث عن المعنى المقصود عبر تعقيدات نصية وشبكات متداخلة من الاشارات والايحاءات .[3]

وعند الحديث عن الشكلانيين الروس نرى أن لديهم اهتماما بالغا بالنثر مقارنة بالشعر فهم لم يوضحوا كيف يمكن أن يكون النثر أهم من الشعر لأن شعرية النثر لديهم هي شعرية واقعية فطرية بينما شعرية الشعر شعرية مصطنعة وكان من أبرز المهتمين بذلك والقائلين به هو ايخنباوم.[4]

ومن المهم الذكر ان ياكبسون هو الذي أضفى الطابع العلمي للشعرية من خلال توظيفه لمبادئ اللسانيات ،كما ان ياكبسون يستعين بالمنطق فيرى ان اللغة تنقسم الى فئتين :لغة الاشياء وهي اللغة التي نتحدث بها يوميا في

[1] – ينظر بنية اللغة الشعرية ،جان كوهين :تر:محمد الولي ،ومحمد العمري :9،15.

[2] – النقد والحقيقة ،رولان بارت ،تر:ابراهيم الخطيب ،مجلة الكرمل ،بيروت ،ع:1984، 11،ص 26.

[3] – ينظر في الشعرية ،كمال ابو ديب، مؤسسة الابحاث العربية ،بيروت لبنان ،ط1، 1987م: 17.

[4] – ينظر مرجعيات الفكر السردي الحديث ،د.هادي شعلان البطحاوي ،الطبعة الأولى ،2016م،دار الرضوان للنشر والطباعة والتوزيع ،عمان :52

الحياة وعن الحياة ،ولغة السمات الجمالية : وتعني تحرك النص بلغته نحو توظيف تقنيات الشعر من ازاحة وانحراف واستعارة ،حتى انه بالإمكان انتزاع مساحات نصية كاملة من سياقها ،كنصوص نثرية \شعرية بامتياز .ويكشف النص الروائي عن اندفاع اللغة نحو مناطق المجهول من الذات والواقع ،المناطق الأكثر عتمة لتفجير المسكوت عنه ،وتعويم اللاشعور، ورصد الهذيان على الشريط اللغوي وفي الواقع ،تكاد اللغة أن تسلب بطولة النص من العناصر السردية ،والقوى النصية ،لتكون القوى المهيمنة في النص "[1]على نحو ما يرى في الأعمال الروائية .

وما تعنيه هذه الفقرة انه في الوقت الذي ارتكزت لغة الشعر على فنون البيان والبديع والمعاني ،اتجهت لغة النثر (النص الروائي او القصصي) الى اتجاه مغاير اذا اصبح انتشال اليومي والواقعي وتدوينه في الصفحات الروائية هو الشغل الشاغل لكتاب الرواية ،بل ان بعضهم اتجه لتدوير الواقع واعادة صناعته من جديد ،ليشكل مادة سردية او ملفوظا شعريا نثريا ،يعني اللغة الروائية غادرت البلاغة بكل فنونها لتستعمل فنونا مغايرة مثل الترميز والتناص وتوظيف الموروث وكل هذه المرجعيات الثقافية تعود بالقارئ الى ارثه وواقعه الذي يعيش فيه ،وتمنح النص السردي الروائي شعرية التشابه من جهة (التشابه مع الماضي)والاختلاف من جهة اخرى وهو المغايرة العينية للواقع المعاش الذي يخالف الواقع الافلاطوني المتخيل .

واذا كانت اللغة تتشكل من وظائف عديدة يكون في مقدمتها المرجعية ،الانفعالية ،التأثيرية ،التواصلية ،الميتالغوية "ماوراء اللغة "البصرية والأيقونية ،فإنها ستظل تحت خيمة المعنى المراد توصيله فلا معنى يصل للقارئ من دون تفاعل أو تأثر ولا يمكن فهم فكرة المعنى من دون تواصل مع قارئ متكهن ،وخلاف هذه الوظائف تقوم الشعرية لأنها وظيفة مستقلة بذاتها متحررة من تبعية المدلول والمعنى فهي عند التفكيكين تبدأ اللعبة عند بداية الروائي بالكتابة .[2]

[1] – شعرية المكان في الرواية الجديدة ،خالد حسين ،دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر ،الطبعة الاولى ،2023م :20.

[2] – ينظر الكتابة والاختلاف ،جاك دريدا ،تر:كاظم جهاد ،الدار البيضاء :دار توبقال ،ط1988،1م،104.

المصادر والمراجع:

1. اللغة الشاعرة ،عباس العقاد ،مكتبة غريب ،القاهرة ،د.ط،د.ت،:8.
2. ينظر اللغة الشعرية في الخطاب النقدي العربي ،تلازم التراث والمعاصرة ،محمد رضا مبارك ،دار الشؤون الثقافية العامة ،بغداد ،1993: 207.
3. ينظر مفاهيم الشعرية ،حسن ناظم ،المركز الثقافي العربي،بيروت ـ لبنان ،الطبعة الاولى ،1994م:9.
4. ينظر الصراع بين القديم والحديث في الأدب العربي ،د.محمد كتاني ،ط 1 ،1982م، ج 2: 996.
5. ينظر تحليل الخطاب الشعري ،د.محمد مفتاح ،المركز الثقافي العربي ،بيروت الدار البيضاء :11.
6. الشعرية، تزفيطان تودوروف ،تر:شكري المبخوت ،ورجاء بن سلامة:23.
7. ينظر الشعرية ،:23.
8. المصدر نفسه :23.
9. ينظر بنية اللغة الشعرية ،جان كوهين :تر:محمد الولي ،ومحمد العمري :9،15.
10. النقد والحقيقة ،رولان بارت ،تر:ابراهيم الخطيب ،مجلة الكرمل ،بيروت ، ع:1984، 11،ص 26.
11. ينظر في الشعرية ،كمال ابو ديب،مؤسسة الابحاث العربية ،بيروت لبنان ،ط1، 1987م: 17.
12. ينظر مرجعيات الفكر السردي الحديث ،د.هادي شعلان البطحاوي ،الطبعة الأولى ،2016م،دار الرضوان للنشر والطباعة والتوزيع ،عمان :52
13. شعرية المكان في الرواية الجديدة ،خالد حسين ،دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر ،الطبعة الاولى ،2023م :20.
14. ينظر الكتابة والاختلاف ،جاك دريدا ،تر:كاظم جهاد ،الدار البيضاء :دار توبقال ،ط1988،1م،104.

علم النفس الحديث وعداوته الخفية للإسلام

(تفنيد علمي وفكري لنظريات تحارب الوحي وتقصي الروح)

د. محمد حيدر الحبر

أستاذ مساعد بكلية التربية

جامعة القرآن الكريم وتأصيل العلوم

مجلة دراسات العلوم الاسلامية

علم النفس الحديث وعداوته الخفية للإسلام

(تفنيد علمي وفكري لنظريات تحارب الوحي وتقصي الروح)

د. محمد حيدر الحبر

أستاذ مساعد بكلية التربية

جامعة القرآن الكريم وتأصيل العلوم

ملخص البحث :

يهدف هذا البحث إلى بيان أوجه القصور في علم النفس الغربي القائم على الفلسفة المادية، وإبراز الحاجة إلى تأسيس علم نفس إسلامي معاصر يستمد مبادئه من الوحي ويستفيد من المناهج العلمية الحديثة. وقد اعتمد البحث على المنهج التحليلي النقدي والمقارن، من خلال تحليل الأسس الفلسفية للنظريات النفسية الغربية ومقارنتها بالتصور الإسلامي للنفس. وقد توصلت النتائج إلى أن علم النفس الغربي نشأ في بيئة معادية للدين فحمل نزعة إلحادية واضحة أفقدته التوازن بين الجسد والروح، وأن نظرياته المختلفة كالسلوكية والتحليلية والإنسانية تجاهلت البعد الإيماني، ففسرت السلوك تفسيراً دنيوياً ضيقاً مما أدى إلى أزمات أخلاقية ونفسية في المجتمعات الغربية. كما تبين أن المنهج الإسلامي أوسع وأعمق لقيامه على الجمع بين الوحي والعقل، والمادة والروح، وأن غياب الوحي عن الفكر النفسي الغربي جعله يعيش أزمة هوية ومنهج. واتضح أن التصور الإسلامي للنفس يتسم بالشمول والتوازن، إذ يربط بين العقل والقلب والجسد والروح، ويهدف إلى تزكية النفس وإصلاحها لا إلى تكييفها مع الواقع الفاسد. وخلص البحث إلى أن بناء علم نفس إسلامي معاصر ممكن وضروري إذا قام على الوحي واستفاد من المناهج الحديثة دون الخضوع لفلسفاتها المادية، وأن هدفه يجب أن يكون خدمة الإنسان وإعادته إلى فطرته السليمة. ويوصي البحث بضرورة تأسيس علم نفس إسلامي مستقل في الجامعات ومراكز البحث، وتشجيع الدراسات النقدية للنظريات الغربية، وتطوير أدوات القياس والعلاج النفسي من منظور إيماني، وتأهيل الأخصائيين النفسيين تأهيلاً يجمع بين العلم والإيمان، مع عقد مؤتمرات علمية دورية بين علماء الشريعة والنفس، وتعزيز الوعي بخطورة الفكر النفسي المادي. كما يقترح إجراء دراسات ميدانية لقياس أثر العبادات على الصحة النفسية، وإعداد موسوعة ومجلة علمية متخصصة في علم النفس الإسلامي، وترجمة المؤلفات الغربية ترجمة نقدية، ووضع مقررات موحدة تُدرَّس في الجامعات، وتوجيه الباحثين إلى دراسة العلاقة بين العبادة والصحة النفسية لإثبات أثر الإيمان في تحقيق الاتزان النفسي.

ABSTRACT

This research aims to highlight the shortcomings of Western psychology, which is based on a materialistic philosophy, and to emphasize the need to establish a contemporary Islamic psychology that derives its principles from divine revelation while benefiting from modern scientific methodologies. The study adopts an analytical, critical, and comparative approach by examining the philosophical foundations of Western psychological theories and comparing them with the

Islamic conception of the human soul. The findings reveal that Western psychology emerged in an environment hostile to religion, carrying with it a clear atheistic tendency that disrupted the balance between body and soul. Its various schools—behaviorism, psychoanalysis, and humanism—have neglected the spiritual dimension, interpreting behavior from a purely secular perspective, which has led to moral and psychological crises in Western societies. The research also shows that the Islamic approach is broader and deeper, as it integrates revelation and reason, matter and spirit, and that the absence of revelation in Western psychological thought has led to a crisis of identity and methodology. Furthermore, the Islamic conception of the soul is characterized by comprehensiveness and balance, linking mind, heart, body, and spirit, and aiming at the purification and reform of the self rather than its adaptation to a corrupt reality. The study concludes that building a contemporary Islamic psychology is both possible and necessary if it is founded upon divine revelation and benefits from modern research methods without submitting to materialistic philosophies. Its ultimate goal should be to serve humanity and restore the innate purity (fitrah) with which God created mankind. The research recommends establishing an independent field of Islamic psychology in universities and research centers, encouraging critical studies of Western theories, developing assessment and therapeutic tools from a faith-based perspective, and training Muslim psychologists in both scientific and spiritual depth. It also calls for regular scientific conferences bringing together scholars of psychology and Islamic studies, and for raising awareness about the dangers of materialistic thought. Moreover, it proposes conducting empirical studies to measure the effects of worship on mental health, preparing an encyclopedia and a peer-reviewed journal specializing in Islamic psychology, translating modern psychological works critically rather than literally, developing unified university curricula in Islamic psychology, and encouraging researchers to study the relationship between worship and mental health to demonstrate the role of faith in achieving psychological balance.

المبحث الأول : الإطار العام للبحث :

مقدمة البحث

شهد الفكر الإنساني في العصر الحديث تحولات كبرى في فهمه لطبيعة الإنسان، حيث اتجهت المدارس الغربية في علم النفس إلى تفسير السلوك الإنساني تفسيرًا ماديًا بحتًا، متجاهلة البعد الروحي الذي يشكل جوهر الكيان البشري. وقد تأسست أغلب النظريات النفسية الحديثة على أسس فلسفية غربية، متأثرة بالاتجاهات الوضعية والعلمانية التي أقصت الدين والوحي من ساحة البحث العلمي، فجاءت تفسيراتها للنفس البشرية مبتورة ومشوهة. ومع اتساع نفوذ الفكر الغربي في العالم الإسلامي، انتقلت إلينا تلك النظريات بغير تمحيص ولا نقد، فصارت تُدرّس في جامعاتنا وتُطبّق في مؤسساتنا النفسية والتربوية، حتى غدت المرجعية الأولى في تفسير السلوك الإنساني، متجاهلة الهدي القرآني والنموذج النبوي في فهم النفس وتزكيتها (الشقيري، 2012، ص 45).

لقد حمل علم النفس الحديث في طياته نزعة عدائية خفية تجاه الدين عامة والإسلام خاصة، إذ يرى في الإيمان عاملاً من عوامل القلق والكبت، وفي العبادات نوعًا من الهروب النفسي، وفي مفاهيم الغيب خرافة غير علمية. ومن ثمّ ظهرت محاولات منهجية لإزاحة المفاهيم الدينية من علم النفس وإحلال الرؤية المادية مكانها. وقد انطلقت هذه الاتجاهات من جذور فلسفية غربية إلحادية، كالمادية الجدلية عند ماركس، والتحليل النفسي عند فرويد، والسلوكية عند واطسون وسكنر، والوجودية عند سارتر، وكلها تشترك في عدائها لفكرة الوحي ونفيها للروح والغيب (عبدالله، 2018، ص 73).

إن دراسة هذه الظاهرة ليست مجرد بحث أكاديمي، بل هي واجب فكري وديني، لأن هيمنة علم النفس المادي في مجتمعاتنا تهدد هوية الإنسان المسلم، وتشوّه تصوره عن نفسه وعن خالقه وعن غاية وجوده. ومن هنا تأتي أهمية هذا البحث في كشف أوجه العداء الخفي الكامن في النظريات النفسية المعاصرة للإسلام، وتفنيد أسسها الفلسفية، وبيان البديل الإسلامي الأصيل القائم على الوحي والروح والعقل معًا (الزهراني، 2019، ص 21).

مشكلة البحث

تتمثل مشكلة هذا البحث في التناقض العميق بين التصور الإسلامي للنفس الإنسانية كما ورد في القرآن والسنة، وبين التصور المادي الذي تتبناه نظريات علم النفس الحديث. فبينما ينظر الإسلام إلى النفس باعتبارها جوهرًا ذا أبعاد روحية وعقلية وجسدية متكاملة، فإن علم النفس الحديث يتعامل معها كظاهرة فيزيولوجية قابلة للقياس المخبري فقط. هذا الانفصال عن البعد الإيماني أدى إلى نشوء علم نفس معادٍ للوحي، يفسر السلوك بمنطق الصراع الحيواني أو الدوافع الغريزية، وينكر المسؤولية الأخلاقية والجزاء الأخروي، مما جعل علم النفس يتحول من علمٍ لفهم الإنسان إلى أداة لتغريب الإنسان المسلم عن دينه وهويته.

كما تتجلى المشكلة في أن كثيرًا من المؤسسات التعليمية والنفسية في العالم الإسلامي تتبنى هذه النظريات الغربية دون وعي بخلفياتها الفكرية، فيتم نقلها نقلاً حرفيًا وكأنها حقيقة مطلقة، رغم ما تحمله من مضامين تتعارض مع العقيدة الإسلامية، كإنكار وجود الروح، وتفسير الدين بوصفه حالة عصابية، واعتبار الحلال والحرام أنماطًا من "الضبط الاجتماعي" لا علاقة لها بالوحي. هذا النقل غير النقدي أدى إلى تشويه الرؤية الإسلامية للنفس، وأحدث اضطرابًا معرفيًا في مجال الدراسات النفسية الإسلامية.

ومن ثمّ فإن مشكلة البحث تتركز في السؤال الجوهري الآتي: كيف يُظهر علم النفس الحديث عداءه الخفي للإسلام؟ وما الأسس الفلسفية والفكرية التي يقوم عليها هذا العداء؟ وكيف يمكن تفنيدها وتقديم البديل الإسلامي الأصيل؟

أهداف البحث

1. كشف الجذور الفلسفية الغربية التي شكلت الأساس الفكري لنظريات علم النفس الحديث.
2. بيان أوجه التعارض بين التصور المادي للنفس في علم النفس الحديث والتصور الإسلامي المستمد من الوحي.
3. توضيح صور العداء الخفي والمباشر التي يبديها علم النفس الغربي تجاه الإسلام ومفاهيمه الروحية.
4. تحليل آثار تبني النظريات النفسية الغربية على الفكر والسلوك في المجتمعات الإسلامية.
5. تفنيد المزاعم العلمية للنظريات النفسية التي تتعارض مع العقيدة الإسلامية، وبيان ضعفها المنهجي والمعرفي.
6. اقتراح رؤية إسلامية متكاملة لعلم نفس أصيل يستمد أسسه من القرآن والسنة والعقل السليم.

أهمية البحث

الأهمية النظرية

تكمن الأهمية النظرية لهذا البحث في كونه يسعى إلى إعادة النظر في الأسس الفلسفية والمعرفية التي يقوم عليها علم النفس الحديث، ويبين كيف أن كثيرًا من هذه الأسس تتعارض مع العقيدة الإسلامية في جوهرها، مما يجعلها غير صالحة لتفسير النفس الإنسانية في ضوء الوحي. كما يفتح هذا البحث الباب أمام دراسات علمية أخرى لإعادة تأسيس علم نفس إسلامي يقوم على التكامل بين العلم والإيمان، ويعيد الاعتبار للروح كمكون أساسي في شخصية الإنسان.

الأهمية التطبيقية

أما الأهمية التطبيقية فتتجلى في أن نتائج هذا البحث يمكن أن تسهم في تطوير المناهج الجامعية والمقررات الدراسية في كليات علم النفس، بحيث تُغربل من النظريات التي تتعارض مع العقيدة الإسلامية. كما يمكن أن يستفيد منها الأخصائيون النفسيون والمربون في بناء برامج إرشادية وتربوية مستمدة من التصور الإسلامي للنفس، بما يعزز التوازن النفسي والروحي في المجتمع المسلم.

أسئلة البحث

1. ما الجذور الفلسفية التي انبثقت منها نظريات علم النفس الحديث؟
2. كيف تُظهر هذه النظريات عداءً خفيًا للإسلام وتعمد إلى إقصاء الروح والوحي؟
3. ما أبرز صور الانحراف الفكري في تفسير النفس والسلوك في ضوء الفكر الغربي؟
4. ما النتائج المترتبة على نقل هذه النظريات إلى المجتمعات الإسلامية دون نقد؟

5. كيف يمكن صياغة نموذج إسلامي بديل في علم النفس يعيد الاعتبار للوحي والروح؟

فروض البحث

1. هناك عداء خفي في بعض نظريات علم النفس الحديث تجاه الإسلام ومفاهيمه الروحية.

2. النظريات النفسية الغربية قائمة على أسس فلسفية مادية تعارض التصور الإسلامي للإنسان

3. تبني المجتمعات الإسلامية لهذه النظريات دون نقد ساهم في إضعاف الهوية الإيمانية للنفس المسلمة.

4. النموذج الإسلامي القائم على الوحي أكثر شمولًا في تفسير النفس من النموذج الغربي المادي.

منهج البحث

يعتمد هذا البحث على المنهج النقدي التحليلي المقارن، إذ يقوم الباحث بتحليل النظريات النفسية الحديثة من حيث منطلقاتها الفكرية والفلسفية، ومقارنتها بالتصور الإسلامي للنفس كما ورد في القرآن الكريم والسنة النبوية. كما يعتمد البحث على المنهج الوصفي لتتبع مظاهر العداء الخفي في الفكر النفسي الغربي، وعلى المنهج الاستقرائي في جمع النصوص الشرعية والمصادر الفكرية التي تؤسس لعلم نفس إسلامي أصيل.

حدود البحث

1. الحدود الموضوعية: يقتصر البحث على دراسة النظريات النفسية الغربية الحديثة التي تُظهر عداءً صريحًا أو خفيًا للإسلام، كالنظرية التحليلية، والسلوكية، والوجودية، والإنسانية.

2. الحدود المكانية: يركّز البحث على المجتمعات الإسلامية التي تبنت هذه النظريات في مؤسساتها الأكاديمية أو النفسية.

3. الحدود الزمانية: تمتد حدود الدراسة منذ نشأة علم النفس الحديث في القرن التاسع عشر وحتى الواقع المعاصر.

مصطلحات البحث

علم النفس الحديث: مجموعة المدارس والنظريات النفسية التي نشأت في الغرب منذ القرن التاسع عشر، وتعتمد على المنهج التجريبي والمادي في تفسير السلوك الإنساني (عبدالله، 2018، ص 82).

العداء الخفي: توجه فكري أو فلسفي غير معلن يسعى لإقصاء الدين والوحي من ميدان التفسير النفسي أو السلوكي (الشقيري، 2012، ص 57).

التصور الإسلامي للنفس: الرؤية التي يقدمها القرآن الكريم والسنة النبوية لطبيعة النفس الإنسانية وأبعادها الروحية والعقلية والجسدية (الهاشمي، 2021، ص 49).

المبحث الثاني : الأسس المادية والإلحادية في النظريات النفسية الغربية

تعريف علم النفس

يُعرف علم النفس بأنه العلم الذي يدرس سلوك الإنسان دراسة علمية منظمة لفهمه والتنبؤ به وضبطه. ويشمل ذلك دراسة العمليات العقلية والشعورية واللاشعورية، وكذلك الدوافع والانفعالات والتفكير والتعلم والشخصية وغيرها من الظواهر النفسية. غير أن هذا التعريف في السياق الغربي وُضع بمعزل عن البعد الديني والروحي، إذ انطلق من تصور مادي محض للإنسان بوصفه كائنًا بيولوجيًا يخضع للقوانين الطبيعية مثل غيره من المخلوقات. ومن هنا، فإن علم النفس الحديث، رغم قيمته التجريبية، قد تأسس على رؤية علمانية تنفي وجود الروح، وتحصر النفس في النشاط العصبي أو العقلي القابل للقياس (عبدالله، 2018، ص 12).

وقد اختلفت المدارس النفسية في تحديد مفهوم النفس تبعًا لاتجاهاتها الفلسفية؛ فالبعض جعلها مجرد "مجموعة من الظواهر السلوكية"، والبعض الآخر عدّها "وظائف عقلية"، بينما أنكر فريق ثالث وجودها من الأصل. وهذا التباين يعكس غياب الأساس العقدي المشترك، لأن المفهوم الغربي للنفس وُلد في بيئة فلسفية مفصولة عن الدين والوحي (الهاشمي، 2021، ص 18).

النشأة الفلسفية لعلم النفس الغربي

نشأ علم النفس الحديث في أوروبا في أواخر القرن التاسع عشر على أنقاض الفلسفة القديمة التي كانت تبحث في ماهية النفس والروح. ومع انهيار سلطة الكنيسة، اتجه العلماء إلى اعتماد المنهج التجريبي الصارم، رافضين كل ما لا يمكن قياسه أو ملاحظته. وقد أدى هذا إلى تحول علم النفس من مبحثٍ فلسفيٍّ يربط الإنسان بخالقه إلى علمٍ تجريبيٍّ يدرس السلوك فقط. فكانت البداية مع فِلسفة "الوضعية" التي أسسها أوغست كونت، والتي تقرر أن المعرفة لا تكون إلا بما تدركه الحواس، وما عدا ذلك فهو ميتافيزيقيا لا قيمة لها في العلم (الشقيري، 2012، ص 52).

وقد تسرب هذا المبدأ إلى جميع فروع العلوم الإنسانية، ومنها علم النفس، فصار يُبنى على التجريب والملاحظة فقط، مع تجاهل أي جانب روحي أو غيبي. وهكذا انقطعت الصلة بين علم النفس الغربي وبين التصورات الدينية التي كانت ترى في النفس جوهرًا روحانيًا متصلًا بالله (العساف، 2020، ص 63).

الأسس المادية في بناء النظريات النفسية

إن أول ما يلفت النظر في علم النفس الغربي هو اعتماده الكامل على التفسير المادي للسلوك الإنساني. فكل ظاهرة نفسية تُفسَّر من خلال الدماغ، أو الجهاز العصبي، أو العوامل الوراثية، دون الإشارة إلى الروح أو الغاية الأخلاقية. فالإنسان، في هذا المنظور، آلة عضوية معقدة تتفاعل مع البيئة، وتستجيب للمنبهات، وتتكيف مع الواقع، دون أن تكون له رسالة أو بعد أخروي. وقد شكل هذا الاتجاه الأساس الذي قامت عليه معظم المدارس النفسية الحديثة (عبدالله، 2018، ص 84).

فالمدرسة البنيوية التي أسسها فِلْتْشِنر ووِلْ فوند كانت تُحاول تحليل الوعي إلى عناصره الأساسية عبر التجريب، لكنها كانت تُخضع العقل لمنهج المختبر المادي، متجاهلة أن النفس الإنسانية لا تُختزل في إحساسات وأفكار قابلة للقياس (القرني، 2015، ص 44).

أما المدرسة الوظيفية فقد وسّعت المنظور المادي حين اعتبرت أن التفكير والسلوك ليسا إلا أدوات تكيفية لبقاء الكائن، متأثرة بنظرية داروين في التطور. فالنفس هنا ليست سوى نتاج تطور طبيعي، وليس خلقًا إلهيًا له غاية محددة (الزهراني، 2019، ص 27).

التحليل النفسي ونفي البعد الروحي

جاء سيغموند فرويد ليؤسس لمرحلة جديدة من المادية في تفسير النفس، فاعتبر أن الإنسان تحكمه الدوافع الجنسية والعدوانية المكبوتة في اللاشعور، وأن الدين مجرد وسيلة لتهذيب هذه الدوافع البدائية. وذهب إلى أن فكرة الله إسقاط نفسي للأب، وأن الصلاة والعبادة أنماط من السلوك العصابي الذي يخفف التوتر الداخلي. بهذا جعل فرويد الدين "وهمًا" والضمير الأخلاقي "نتيجة لعقدة أوديب"، وهو ما يمثل أساسًا صريحًا للإلحاد المقنَّع في علم النفس التحليلي (الهاشمي، 2021، ص 50).

لقد كان هدف فرويد تفسير الإنسان بمعزل عن الروح، وردّ كل سلوك إلى أصول مادية نفسية بحتة. ولذلك نجد أن التحليل النفسي يقوم على تصور يجعل الإنسان عبدًا للغريزة، لا عبدًا لله، مما يتعارض مع المفهوم القرآني للنفس التي فطرها الله على الخير والتقوى (الزهراني، 2019، ص 33).

السلوكية وإنكار الوعي

أما المدرسة السلوكية التي أسسها جون واطسون وطوّرها بورهوس سكنر، فقد بلغت المادية فيها ذروتها. إذ أنكرت وجود الوعي والنفس من الأصل، واعتبرت أن كل سلوك يمكن تفسيره من خلال قوانين المنبه والاستجابة. فالإنسان ليس سوى كائن يُكيَّف بالجوائز والعقوبات، ويمكن التحكم فيه كما نتحكم في الحيوان داخل المختبر. بهذا المنهج التجريبي الصارم تم إلغاء مفهوم الروح، وتحويل الإنسان إلى آلة استجابية خالية من الإرادة الحرة أو البعد الغيبي (العساف، 2020، ص 67).

وقد أدت هذه النظرة إلى اختزال الإنسان في بعده المادي، فأصبحت القيم والأخلاق مجرد انعكاسات للسلوك الاجتماعي لا صلة لها بالوحي أو الفطرة. وهذا ما جعل المدرسة السلوكية تُعَدّ من أكثر النظريات انسجامًا مع الفلسفة الإلحادية في الغرب (الشقيري، 2012، ص 58).

الوجودية والإنسان مركز الكون

مع منتصف القرن العشرين، ظهرت المدرسة الوجودية كرد فعل على الآلية المادية للسلوكية، لكنها لم تخرج من الإطار الإلحادي، إذ أنكرت وجود الخالق واعتبرت الإنسان هو الذي "يخلق ذاته". فالوجود عندهم يسبق الماهية، أي أن الإنسان يوجد أولًا ثم يختار جوهره بنفسه دون توجيه إلهي. ومن هنا نشأ علم النفس الوجودي الذي يرى أن الحرية المطلقة هي القيمة العليا، وأن القلق

والمعاناة هما الطريق لاكتشاف الذات. وهذه الرؤية، رغم عمقها الفلسفي، قائمة على إنكار الغاية الإلهية للحياة، وجعل الإنسان هو الإله الجديد الذي يمنح الأشياء معناها (الهاشمي، 2021، ص 55).

المدرسة الإنسانية وتحقيق الذات بديلاً عن عبادة الله

ظهرت المدرسة الإنسانية على يد كارل روجرز وأبراهام ماسلو، رافعة شعار "كرامة الإنسان وتحقيق الذات". وقد بدت للوهلة الأولى أكثر قربًا من التصور الإيماني، لكنها في جوهرها استبدلت الإيمان بالذات، فجعلت السعادة غاية ذاتية داخلية لا علاقة لها بالله أو القيم المطلقة. فـ"تحقيق الذات" عند روجرز هو أن يصل الإنسان إلى الانسجام الداخلي دون الحاجة إلى مرجعية دينية، و"هرم الحاجات" عند ماسلو يضع "تحقيق الذات" في قمته دون أي ذكر للعبودية لله. ومن ثم فإن المدرسة الإنسانية ظلت حبيسة الفكر العلماني، وإنْ لبست ثوبًا أكثر ليونة (عبدالله، 2018، ص 90).

يرى الباحث أن جميع هذه المدارس، رغم اختلافها في المنهج، تشترك في إقصاء الوحي، وإنكار الروح، وتفسير النفس تفسيرًا ماديًا صرفًا. فهي ترى الإنسان نتاجًا للطبيعة، والدين ظاهرة اجتماعية أو نفسية، والخير والشر نسبتان متغيرتان. هذا التصور يجعل علم النفس الغربي علمًا بلا روح، ومجالًا للتيه الوجودي. ومن ثم فإن الأسس المادية والإلحادية التي يقوم عليها هذا العلم تحتاج إلى نقدٍ جذريٍّ يُعيد الاعتبار للبعد الإيماني في فهم النفس الإنسانية، ويُؤسس لعلم نفس قائم على العقيدة الإسلامية، التي ترى في النفس مخلوقًا مكرمًا يحمل الأمانة ومسؤولية الاستخلاف (القرني، 2015، ص 112).

المبحث الثاني: مظاهر العداء الخفي للإسلام في النظريات النفسية الغربية

من يتأمل تاريخ نشوء علم النفس الغربي يجد أن العداء للإسلام لم يكن صريحًا في بداياته، بل تَسلّل إلى جوهره عبر مفاهيمه ومناهجه ومصطلحاته. فقد تأسس هذا العلم في بيئة علمانية تعادي الدين بوجهٍ عام، وتُقصي الغيب والوحي عن ميدان البحث، إلا أن الموقف من الإسلام تحديدًا كان أكثر حدّةً وسريةً في الوقت ذاته. إذ يُصوَّر الدين في علم النفس الغربي غالبًا بوصفه عائقًا للنمو النفسي، ومصدرًا للقلق والكبت، ومجالًا للخرافة والجمود العقلي، بينما يُقدَّم الإلحاد والعلمانية على أنهما رمزا التنوير والتحرر (عبدالله، 2018، ص 103).

وهكذا أصبح علم النفس الغربي في مضمونه وأدواته جزءًا من المنظومة الفكرية التي تهدف إلى علمنة الإنسان، وتجريده من هويته الدينية، عبر مفاهيم تبدو علمية محايدة لكنها تحمل في باطنها رفضًا واضحًا لمبادئ الإسلام وقيمه الروحية (الهاشمي، 2021، ص 60).

التصوير النفسي السلبي للدين والإيمان

من أبرز مظاهر العداء الخفي للإسلام في النظريات النفسية الغربية تصوير الدين عامة، والإسلام خاصة، كعامل مرضي أو كآلية دفاعية بدائية. فقد رأى فرويد أن الدين وهمٌ جماعيٌّ يُعبّر عن حاجة الإنسان للأب الحامي، وهو في نظره صورة من العصاب الجمعي الذي يعطل النضج النفسي. ولم يفرّق فرويد بين الأديان، بل جمعها كلها في خانة الوهم النفسي، غير أن تطبيق أفكاره

على الإسلام في الدراسات الغربية اللاحقة كان أكثر استهدافًا، إذ اعتُبر المسلم "أسير الدين"، عاجزًا عن التطور النفسي والتحرر من الكبت الديني (القرني، 2015، ص 124).

وقد تبنّت المدرسة التحليلية اللاحقة هذا التصور حين فسّرت الالتزام الديني بأنه نوع من التبعية المرضية للأنا الأعلى، أي للضمير القاسي الذي يفرضه المجتمع والدين، ما جعل الإيمان في التصور النفسي الغربي مرضًا ينبغي التخلص منه لتحقيق "الصحة النفسية". وهذا الاتجاه يتناقض جذريًا مع الرؤية الإسلامية التي ترى الإيمان أساس السكينة والطمأنينة للنفس (الزهراني، 2019، ص 41).

تفسير العبادة كاضطراب نفسي :

تُعد محاولة تفسير الشعائر والعبادات الإسلامية تفسيرًا نفسيًا محضًا من أخطر أشكال العداء الخفي. إذ يُنظر إلى الصلاة على أنها وسيلة للتنفيس عن التوتر، والصوم على أنه ضبط للسلوك من أجل السيطرة على الدوافع، والزكاة على أنها نوع من التكفير الاجتماعي عن الذنب. هذه التفسيرات لا تنكر السلوك في ذاته لكنها تفرغه من معناه التعبدي، وتحوّله إلى نشاط دنيوي محض، وكأن العبد لا يعبد الله، بل يُعالج ذاته! (العساف، 2020، ص 72).

وهذه الرؤية تتجاهل البعد الإيماني في العبادة الذي هو المقصد الأساس في الإسلام، إذ لا معنى لأي عبادة ما لم تُبنَ على نية خالصة لله. وبهذا يتبين أن علم النفس الغربي يسعى ضمنيًا إلى علمنة العبادة، وإفراغها من محتواها العقدي، لتصبح مجرد ظاهرة سلوكية يمكن تفسيرها بالمثيرات والدوافع (الهاشمي، 2021، ص 68).

تشويه مفهوم التوبة والشعور بالذنب

من المظاهر الواضحة للعداء للإسلام أن علم النفس الغربي يعيد تفسير الشعور بالذنب والتوبة تفسيرًا سلبيًا. فبدل أن يُعدّ الشعور بالذنب علامة على حياة الضمير ويقظة الإيمان، يراه التحليل النفسي اضطرابًا ناتجًا عن صراع داخلي بين الأنا والغرائز. واعتُبرت التوبة محاولة مرضية لتخفيف ضغط الأنا الأعلى. بينما في التصور الإسلامي، الذنب والتوبة هما أساس الإصلاح النفسي، لأنهما يُعيدان الإنسان إلى فطرته ويقظته الروحية. ولكن النظريات الغربية تهاجم هذا الجانب لتفصل بين النفس وخالقها (الزهراني، 2019، ص 48).

وهذا يفسر لماذا يشيع في الأدبيات النفسية الغربية وصف الملتزمين دينيًا بأنهم "مكبوحون" أو "مقيدون بالذنب"، بينما يُمدح غير المتدين بأنه "ناضج ومتوازن"، وهي معايير نفسية مقلوبة تُقاس وفق القيم العلمانية لا وفق مقاييس الفطرة والوحي (عبدالله، 2018، ص 109) .

رفض مفهوم الفطرة الإنسانية

يرى الإسلام أن النفس خُلقت على الفطرة، أي الاستعداد الطبيعي للإيمان بالله والخير، كما قال تعالى: فطرة الله التي فطر الناس عليها. أما علم النفس الغربي فيرفض هذا المفهوم، ويعتبر الإنسان صفحة بيضاء تُشكلها البيئة والتجربة فقط. فالسلوكية ترى أن السلوك مكتسب من خلال التعلم، والتحليلية ترده إلى اللاشعور، والوجودية تجعله من صنع الحرية الفردية. وهكذا يُنفى البعد

الفطري الذي يربط النفس بالله، فيتحول الإنسان إلى نتاج للبيئة أو الغرائز، لا مخلوقًا مكرمًا موجهًا بالوحي (العساف، 2020، ص 79).

إن إنكار الفطرة لا يعني سوى إنكار الخالق، لأن الاعتراف بها يستلزم الإيمان بوجود من فطرها. ولذلك ظل هذا المفهوم هدفًا خفيًا للهجوم، إذ بإزالته تُزال كل علاقة بين الإنسان وربه، ويُصبح علم النفس علمًا بلا روح ولا مقصد أخلاقي (القرني، 2015، ص 132).

تغريب مفهوم السعادة

تُعَرِّف النظريات النفسية الغربية السعادة بأنها الشعور باللذة والرضا النفسي وتحقيق الذات، بينما في الإسلام هي الطمأنينة الناتجة عن الإيمان والعمل الصالح. وقد أدت النظرة الغربية إلى تحويل السعادة إلى غاية دنيوية تُقاس بالمتعة والمصلحة الشخصية. ومن ثم أصبح العلاج النفسي الغربي يهدف إلى تحرير الفرد من الالتزام الديني أو الأخلاقي بحجة تحقيق التوازن النفسي. وهذه المقاربة في حقيقتها تعادي المفهوم الإسلامي للسعادة الذي يقوم على العبودية لله، لا على عبودية الذات (الهاشمي، 2021، ص 70).

وهكذا نُقلت المفاهيم من سياقها الإيماني إلى سياق مادي، فصارت السعادة والنجاح والرضا النفسي أهدافًا دنيوية بحتة، دون أي ارتباط بالآخرة. وهذا التوجه يخدم الفلسفة المادية التي تُقصي الله عن حياة الإنسان (عبدالله، 2018، ص 115).

علمنة القيم والأخلاق

من أخطر مظاهر العداء الخفي للإسلام في علم النفس الغربي علمنة القيم، أي فصلها عن المرجعية الإلهية. فالنظريات الغربية ترى أن القيم ليست مطلقة بل نسبية، تختلف باختلاف الثقافات والمجتمعات. فليس هناك "خير" أو "شر" في ذاته، وإنما هو ما يتفق عليه الناس. وهذا المبدأ يهدم الأساس الأخلاقي الذي جاء به الإسلام، القائم على أن الخير والشر محددان بوحي الله. بل إن كثيرًا من المدارس النفسية تُشجع على "التحرر من القيود الأخلاقية" باعتبارها كوابح تعيق النمو الذاتي (الزهراني، 2019، ص 54).

وقد أدى ذلك إلى ظهور توجهات علاجية ونظرية تبرر الانحرافات السلوكية، مثل المثلية الجنسية أو الإدمان، بدعوى الحرية الفردية وحق الاختيار، دون أي اعتبار للقيم الدينية. وهكذا تحوّل علم النفس إلى أداة فكرية لتطبيع الانحراف ومحاربة الأخلاق المستمدة من الدين (العساف، 2020، ص 83).

التحليل النفسي للإيمان الإسلامي

تُظهر بعض الدراسات النفسية الغربية تركيزًا خاصًا على الإسلام والمسلمين بوصفهم "حالة نفسية" تحتاج إلى الفهم والتحليل. ففي العقود الأخيرة، بعد أحداث سياسية كبرى، زادت البحوث التي تفسر الالتزام بالإسلام من زاوية "العنف" و"التشدد" و"الإرهاب"، في محاولة لربط التديّن الإسلامي بمركّبات اللاوعي الجمعي أو بالعقد التاريخية. هذه المقاربات لا تبحث عن الحقيقة، بل تُحاول اختزال الإسلام في ظواهر مرضية، لتبرير الموقف العدائي الغربي من المسلمين (الهاشمي، 2021، ص 74).

ويُستدل على ذلك بكثرة المصطلحات النفسية التي تُستعمل في وصف الظواهر الدينية الإسلامية مثل "الهوس الديني"، "الذهان العقائدي"، "التطرف النفسي"، وهي مصطلحات ذات طابع ازدرائي، تعكس نظرة استعلائية للغرب تجاه الإيمان الإسلامي. وهذا الأسلوب في التحليل يُظهر كيف يتغلغل العداء للإسلام في المفاهيم النفسية ذاتها (عبدالله، 2018، ص 120).

استبعاد الوحي من مصادر المعرفة النفسية

يرى علم النفس الغربي أن مصادر المعرفة تقتصر على الحس والتجربة والعقل، بينما يستبعد الوحي تمامًا من منظومته المعرفية. وهذا المبدأ يُعدّ أساس العداء الفكري للإسلام، لأن الإسلام يجعل الوحي هو المصدر الأعلى للمعرفة في قضايا النفس والروح. إن إقصاء الوحي يجعل علم النفس الغربي عاجزًا عن تفسير أعمق جوانب الإنسان، لأنه يتجاهل البعد الغيبي الذي لا يمكن الوصول إليه بالتجربة. وهذا ما أدى إلى التناقض بين ما يقدمه هذا العلم وما يحتاجه الإنسان من إيمان ومعنى وطمأنينة (القرني، 2015، ص 138).

ولهذا فإن كثيرًا من علماء النفس المسلمين يرون أن علم النفس الغربي لا يمكن أن يكون مرجعًا شاملاً لفهم النفس الإنسانية ما لم يُصحَّح أساسه المعرفي ويُدمج بالوحي الإلهي. فالمعرفة التي تُقصي الخالق عن المخلوق معرفة ناقصة، لأنها تُعالج الأعراض دون الجوهر (العساف، 2020، ص 88).

يرى الباحث أن العداء للإسلام في علم النفس الغربي ليس عداءً صريحًا في الشعارات، بل هو عداء خفيٌّ يتغلغل في المفاهيم والمنهج والتفسير. إنه عداء يقوم على إنكار الروح، ورفض الوحي، وإقصاء الدين من فهم الإنسان. فحين يُقدَّم الإيمان كاضطراب، والعبادة كتنفيس، والتوبة كعُصاب، والسعادة كلذة دنيوية، فإن النتيجة هي نزع القداسة عن النفس وتحويلها إلى مادة تُفسَّر بمصطلحات علمانية بحتة.

ومن ثم فإن إعادة بناء علم النفس على ضوء الوحي ضرورة فكرية وعلمية، حتى يُعاد للإنسان توازنه بين جسده وروحه، بين دنياه وآخرته، وبين العلم والإيمان. فبدون ذلك سيظل علم النفس الغربي أداة فكرية لمحاربة الدين باسم العلم (الهاشمي، 2021، ص 78).

المبحث الثالث : نقد علم النفس الغربي في ضوء التصور الإسلامي للنفس الإنسانية

إن علم النفس الغربي، برؤاه المادية والإلحادية، قد حاول تفسير السلوك الإنساني بمعزل عن الدين والوحي، فوقع في خطأ منهجي عميق جعل نتائجه قاصرة ومشوهة. أما التصور الإسلامي للنفس الإنسانية، فينطلق من رؤية شاملة للإنسان بوصفه مخلوقاً روحياً مادياً، له بعد غيبي يتجاوز حدود الحس والتجريب. ومن هنا فإن نقد علم النفس الغربي في ضوء التصور الإسلامي لا يهدف فقط إلى بيان أخطائه، بل إلى إبراز تفوق المنهج الرباني في فهم حقيقة النفس ووظيفتها وغايتها (المدني، 2007، ص33).

الأساس المعرفي في التصور الإسلامي مقابل الأساس التجريبي الغربي

يختلف الأساس المعرفي بين المنهجين اختلافاً جذرياً، فبينما يعتمد علم النفس الغربي على الحواس والتجربة كمصدرين وحيدين للمعرفة، يؤكد الإسلام على أن المعرفة الحقة لا تكتمل إلا بالوحي الذي يهب الإنسان بصيرة في ما وراء المادة. فالعقل عند المسلمين أداة لفهم الكون في ضوء هداية الله، أما في الفكر الغربي فهو مرجعية مطلقة لا تعترف إلا بما تراه العين وتلمسه اليد. وبهذا حُرم الإنسان الغربي من إدراك الجوانب الروحية في النفس، لأن أدواته المعرفية ناقصة بطبيعتها (الغزالي، 1988، ص62).

النظرة إلى الإنسان في المنهجين

يرى التصور الإسلامي أن الإنسان مكرم بنفخة الروح الإلهية، وأنه مكلّف بعبادة الله وعمارة الأرض وفق منهج رباني، بينما ينظر علم النفس الغربي إلى الإنسان باعتباره كائناً مادياً خاضعاً لقوانين الطبيعة، لا يختلف عن الحيوان إلا في درجة التعقيد العقلي. هذه الرؤية المادية جعلت الإنسان الغربي يعيش فراغاً روحياً عميقاً رغم التقدم العلمي، لأنه فقد الإحساس بالغاية من وجوده، وأصبح يبحث عن السعادة في المادة واللذة بدلاً من الإيمان والسكينة (عبدالفتاح، 2005، ص47).

مفهوم النفس والروح

في الإسلام، النفس ليست مجرد تفاعل كيميائي أو عصبي، بل كيان مركّب يجمع بين الجسد والعقل والروح. والروح هي العنصر الإلهي الذي يميز الإنسان ويمنحه الحياة والوعي والمعنى. أما علم النفس الغربي فينكر الروح أصلاً أو يلتزم الصمت حيالها، لأنه لا يستطيع قياسها تجريبياً. وهذه هي أكبر ثغرة في علم النفس الحديث، إذ كيف يُدرس الإنسان دون أن يُدرس جوهره الذي به يكون إنساناً؟ (ابن القيم، 1993، ص71).

الأخلاق في المنهج الإسلامي والمنهج الغربي

يرى الإسلام أن الأخلاق فطرة مغروسة في النفس، تنبع من معرفة الله ومراقبته، بينما يراها علم النفس الغربي نتاجاً اجتماعياً متغيراً يحدده المجتمع وفق مصالحه. وبذلك جعل القيم نسبية قابلة للتبديل، وألغى فكرة الخير والشر المطلقين. ومن هنا نشأ الانحلال الخلقي في المجتمعات الغربية، لأنهم فصلوا بين العلم والأخلاق، بينما الإسلام يجمع بينهما في منظومة واحدة تربط العلم بالمسؤولية والإيمان (القرضاوي، 2001، ص94).

الدوافع والسلوك الإنساني

يؤكد الإسلام أن دوافع الإنسان ليست كلها مادية أو غريزية، بل تشمل دوافع إيمانية وروحية كحب الله والدار الآخرة والإحسان إلى الخلق. أما النظريات الغربية فقد حصرت السلوك في دوافع باطنية مادية مثل الجنس واللذة وحب التملك، كما فعل فرويد وواتسون وسكنر. وهذه النظرة القاصرة تحطّ من قدر الإنسان وتختزله في جسد تحركه الشهوات، بينما الرؤية الإسلامية ترفعه إلى مقام العبودية لله، فتجعل كل سلوكه خاضعاً لقيم عليا (فرويد، 1930، ص84).

منهج العلاج النفسي في الإسلام وعند الغرب

في حين تعتمد المدارس الغربية على التحليل النفسي أو العلاج السلوكي أو المعرفي كوسائل لإصلاح النفس، يعتمد الإسلام على العلاج الإيماني القائم على تزكية النفس وذكر الله والتوبة والعبادة. فالمعاناة النفسية في الإسلام ليست مرضاً عضوياً فقط، بل قد تكون نتيجة البعد عن الله، ولذلك فإن علاجها لا يكتمل إلا بعودة الإنسان إلى ربه. أما العلاج الغربي فيتجاهل هذا البعد تماماً، مما يجعله علاجاً ناقصاً يخفف الأعراض ولا يمسّ الجذر الحقيقي للمرض (الراوي، 2009، ص112).

أزمة علم النفس الغربي

إن علم النفس الغربي يعيش أزمة هوية حقيقية؛ فهو يتخبط بين مدارس متناقضة لا يجمعها مبدأ واحد، لأن الأساس الفلسفي الذي يقوم عليه غير ثابت. فمرة يجعل السلوك نتاجاً للمثيرات، ومرة يجعله انعكاساً للعقل، ومرة أخرى تعبيراً عن اللاشعور. وهذا الاضطراب نابع من غياب المرجعية الثابتة التي يملكها الإسلام من خلال الوحي، الذي يقدم تصوراً متكاملاً للنفس والسلوك والغاية من الوجود (عبدالرحمن، 2003، ص58).

تفوق التصور الإسلامي للنفس

يتميز التصور الإسلامي بشموليته وتوازنه؛ فهو يجمع بين العلم والإيمان، بين الجسد والروح، بين العقل والقلب، في حين أن التصور الغربي قاصر ومجزأ. فالإسلام لا ينكر التجربة، لكنه يضعها في إطار من القيم والغاية، ويجعل المعرفة وسيلة للعبادة، لا هدفاً مادياً بحتاً. ولذلك فإن أي علم نفس لا ينطلق من الإيمان بخالق النفس هو علم ناقص يضل طريقه مهما بلغ من الدقة والتجريب (القرني، 2011، ص39).

يرى الباحث أن علم النفس الغربي، رغم تقدمه في الجانب التطبيقي، فشل في تفسير الإنسان تفسيراً حقيقياً لأنه أهمل روحه وغايته الوجودية. أما التصور الإسلامي للنفس فهو الأقدر على تحقيق التوازن بين مطالب الجسد وحاجات الروح، لأنه مستمد من خالق النفس العليم بها. ومن ثم فإن إصلاح علم النفس لا يكون إلا بالعودة إلى الأساس الإيماني الذي يجعل معرفة الإنسان بنفسه طريقاً لمعرفة ربه (الهاشمي، 2010، ص75).

المبحث الرابع : مقومات بناء علم نفس إسلامي معاصر ينهض على الوحي والعقل معاً

إن بناء علم نفس إسلامي معاصر ليس ترفاً فكرياً ولا مجرد بديل عن العلوم الغربية، بل هو ضرورة حضارية ملحّة تهدف إلى إنقاذ الإنسان من الاغتراب المادي الذي أنتجته الفلسفات الغربية. فالإنسان في التصور الإسلامي مخلوق ذو طبيعة مزدوجة: جسد من طين وروح من أمر الله، ولا يمكن لأي علم أن يحقق الفهم الكامل للنفس الإنسانية إلا إذا جمع بين الوحي والعقل، بين التجربة والإيمان، بين المنهج العلمي والمنهج القيمي. ومن هنا تنبع أهمية تأسيس علم نفس إسلامي أصيل يستمد مبادئه من القرآن والسنة ويستفيد من مكتسبات العلم الحديث دون أن يخضع لمنطلقاته الفلسفية المنحرفة (عبدالفتاح، 2005، ص63).

الأساس العقدي لعلم النفس الإسلامي

الركيزة الأولى لبناء علم نفس إسلامي هي الإيمان بأن الله هو خالق النفس ومصدر القوانين التي تحكمها، قال تعالى: "ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها"، فالنفس ليست نتاجاً عشوائياً للتطور كما تزعم الفلسفات المادية، وإنما مخلوق متقن له طبيعة

أخلاقية وروحية. ومن هنا فإن فهم النفس لا يكون إلا في ضوء علاقتها بخالقها. فالوحي هو المصدر الأعلى للمعرفة بالنفس، والعقل تابع له في الفهم والاستنباط، وليس منافساً له كما في الفكر الغربي (الغزالي، 1988، ص77).

التكامل بين الوحي والعقل

العقل في الإسلام أداة عظيمة لفهم الوحي والكون معاً، وهو وسيلة لاكتشاف السنن الإلهية في النفس والطبيعة. غير أن العقل وحده لا يستطيع أن يدرك الغيب أو يحدد القيم المطلقة، ولهذا جاء الوحي مكملاً له وموجهاً لعمله. فالعلم النفسي الإسلامي لا يرفض البحث التجريبي، بل يضبطه بالمرجعية الإيمانية، حتى لا ينحرف إلى التفسير المادي أو الإلحادي. ومن هنا فإن التكامل بين الوحي والعقل هو أساس النهضة العلمية الحقيقية في ميدان النفس (القرضاوي، 2001، ص115).

المنهج العلمي في علم النفس الإسلامي

يتميز المنهج الإسلامي في دراسة النفس بأنه يجمع بين الملاحظة والتجربة من جهة، والتأمل الشرعي والتفسير القيمي من جهة أخرى. فهو لا يرفض أدوات العلم الحديثة مثل الاختبار والمقابلة والإحصاء، لكنه يرفض توجيهها لخدمة فلسفات منكرة للغيب. فالباحث المسلم ينطلق من أن السلوك الإنساني له أسباب ظاهرة وباطنة، مادية وروحية، ويجب دراستها في تكامل لا في تعارض. وهذا المنهج الشمولي يجعل علم النفس الإسلامي أكثر قدرة على تفسير الظواهر الإنسانية تفسيراً متوازناً (المدني، 2007، ص49).

القيم الأخلاقية في علم النفس الإسلامي

القيم في المنظور الإسلامي ليست نتاجاً اجتماعياً ولا توافقاً نسبياً، بل هي أوامر ربانية ثابتة تشكل الإطار الذي يوجه سلوك الإنسان. ولذلك فإن علم النفس الإسلامي لا يمكن أن يكون حيادياً تجاه القيم كما هو الحال في النظريات الغربية. بل يجب أن يكون موجهاً نحو تزكية النفس وتقويم السلوك وإصلاح المجتمع. فهدفه ليس مجرد التكيف مع الواقع، بل تغييره نحو الحق والفضيلة. وهذه القيم الأخلاقية هي روح علم النفس الإسلامي ومصدر تميّزه (عبدالرحمن، 2003، ص81).

مراعاة الفطرة الإنسانية

إن علم النفس الإسلامي ينطلق من الإيمان بأن الفطرة السليمة هي أساس الصحة النفسية، وأن الانحراف عن الفطرة سبب رئيسي في الاضطرابات النفسية. فالنفس التي تُعرض عن ذكر الله وتغرق في الشهوات لا يمكن أن تنال الطمأنينة مهما بلغت من المتع المادية. ولذلك، فإن مهمة علم النفس الإسلامي هي إعادة الإنسان إلى فطرته الأولى بالتوبة والعبادة وتزكية القلب. وهذا البعد الفطري يغيب تماماً عن علم النفس الغربي الذي يعامل الإنسان ككائن بلا غاية ولا مصير (ابن القيم، 1993، ص104).

تطوير أدوات البحث والتطبيق من منظور إسلامي

إن النهضة بعلم النفس الإسلامي لا تكتمل إلا ببناء أدوات بحثية وبرامج علاجية وتربوية منطلقة من الرؤية الإسلامية للإنسان. فبدلاً من نسخ المقاييس الغربية التي تقوم على فلسفات علمانية، يجب تطوير اختبارات تقيس الإيمان والضمير والسكينة، وبرامج

علاجية تقوم على الذكر والدعاء والصلاة والتوبة. كما ينبغي تدريب الأخصائيين النفسيين على فهم البعد الروحي في الإنسان حتى يكون العلاج شاملاً للجسد والعقل والروح معاً (الزهراني، 2010، ص92).

التجديد والإبداع في إطار الثوابت

علم النفس الإسلامي ليس تكراراً للموروث القديم، بل هو مشروع تجديدي يستوعب المعارف الحديثة دون أن يتخلى عن ثوابته. فالإسلام لا يعادي العلم، بل يوجهه نحو الخير. والمطلوب اليوم هو علماء يجمعون بين الإيمان العميق والتأهيل العلمي الراسخ، قادرين على تطوير نظرية نفسية معاصرة تجمع بين الوحي والعقل، بين التجريب والإيمان، بين الواقع والمبدأ. وهذا هو الطريق لبناء علم نفس ينهض بالأمة روحياً وفكرياً (الهاشمي، 2010، ص119).

النتائج المتوقعة من بناء علم نفس إسلامي

إذا تحقق هذا المشروع، فسيعيد للإنسان توازنه النفسي والأخلاقي، وسيجعل العلوم الإنسانية في خدمة الإيمان بدلاً من صراعه. كما أنه سيساهم في حل مشكلات الاكتئاب والقلق والاغتراب التي يعاني منها العالم المادي، لأن الإسلام يقدم علاجاً جذرياً يقوم على معرفة الله وعمارة القلب بالإيمان. وهذا هو ما يميز العلم الإسلامي عن النظريات الغربية القاصرة التي تعالج الأعراض وتغفل الجوهر (الراوي، 2009، ص136).

يرى الباحث أن بناء علم نفس إسلامي معاصر لا يتحقق بمجرد الرفض للنظريات الغربية، بل بالعمل الإيجابي على تأسيس علم بديل ينطلق من الوحي ويستنير بالعقل، ويوازن بين الجسد والروح، ويعيد الاعتبار للقيم والفطرة. فالوحي هو النور الذي يهدي العقل ليكتشف سنن الله في النفس، والعقل هو الأداة التي تفهم وتطبّق هذا الوحي في الواقع. وبهذا التكامل يتحقق علم نفس راشد، يعيد للإنسان إنسانيته، وللعلم معناه، وللحياة غايتها (القرني، 2011، ص142).

خاتمة البحث :

بعد هذا العرض التحليلي والنقدي لعلم النفس الغربي في ضوء التصور الإسلامي، يتضح أن الخلاف بينهما ليس خلافاً في التفاصيل أو الأساليب، بل هو خلاف في الجذور والأسس والمنطلقات. فعلم النفس الغربي تأسس على رؤية مادية علمانية تُقصي الغيب وتُنكر الروح، مما جعل تفسيره للنفس ناقصاً ومبتوراً. بينما يقوم التصور الإسلامي على رؤية توحيدية شاملة تجعل النفس محوراً في منظومة الإيمان والعمل، وترى أن صلاحها لا يكون إلا بارتباطها بخالقها.

لقد كشفت المباحث السابقة عن عمق الأزمة الفكرية التي يعاني منها علم النفس الغربي نتيجة فصله بين الإنسان وربه، وعن الحاجة الملحة لبناء علم نفس إسلامي أصيل يجمع بين الوحي والعقل، ويجعل هدفه الأسمى تزكية النفس وإصلاحها، لا مجرد وصفها أو ضبط سلوكها. إن النفس الإنسانية ليست مادة قابلة للقياس فقط، بل كيان حي يتفاعل مع القيم والعقيدة، وهذا ما غاب عن الفكر الغربي الحديث الذي اختزل الإنسان في بعده البيولوجي والسلوكي (عبدالرحمن، 2003، ص92).

نتائج البحث

النتيجة الأولى:

ثبت أن علم النفس الغربي نشأ في بيئة فلسفية مادية متأثرة بروح العداء للدين، فحمل في داخله نزعة إلحادية واضحة، سواء في تفسيره للسلوك أو في تحديده لمفهوم النفس، مما أفقده التوازن بين الجسد والروح، وجعل نتائجه قاصرة عن إدراك جوهر الإنسان الحقيقي.

النتيجة الثانية:

تبيّن أن النظريات الغربية في علم النفس، كالسلوكية والتحليلية والإنسانية، تشترك جميعها في إهمال البعد الإيماني، وتفسير السلوك تفسيراً دنيوياً صرفاً، مما أدى إلى ظهور أزمات نفسية وأخلاقية في المجتمعات التي تبنتها، إذ أصبحت السعادة عندها محصورة في اللذة المادية والنجاح الدنيوي.

النتيجة الثالثة:

اتضح أن المنهج الإسلامي في دراسة النفس أوسع وأعمق، لأنه يجمع بين الوحي والعقل، وبين المادة والروح، ويستند إلى تصور متكامل للإنسان يجعله خليفة في الأرض لا عبداً للشهوة. وهذا المنهج قادر على تفسير الظواهر النفسية تفسيراً متوازناً يربط بين العلم والإيمان.

النتيجة الرابعة:

تبين أن علم النفس الغربي يعيش أزمة هوية ومنهج، إذ لا يملك مرجعية ثابتة، ويتنازع بين مدارس متناقضة في رؤيتها للإنسان والسلوك، مما يدل على أن غياب الوحي عن الفكر النفسي يؤدي إلى الضياع والتيه في تأويل النفس البشرية.

النتيجة الخامسة:

ظهر من التحليل أن التصور الإسلامي للنفس الإنسانية يتسم بالشمول والتوازن، فهو يربط بين العقل والقلب، وبين الجسد والروح، ويجعل الإيمان هو المحرك الرئيس للسلوك الإنساني، ويهدف إلى تزكية النفس وإصلاحها لا إلى تكييفها مع الانحراف أو الواقع الفاسد.

النتيجة السادسة:

خلص البحث إلى أن بناء علم نفس إسلامي معاصر ممكن وضروري، بشرط أن يقوم على الوحي أساساً، وأن يستفيد من مناهج البحث الحديثة دون أن يخضع لفلسفاتها المادية، وأن يكون هدفه خدمة الإنسان وإعادته إلى فطرته التي فطره الله عليها.

التوصيات

1. العمل على تأسيس علم نفس إسلامي مستقل في الجامعات ومراكز البحث، يضع مناهج ومقررات تربط بين الوحي والعلم، وتعيد تعريف مفاهيم النفس والسلوك وفق الرؤية القرآنية.

2. تشجيع الباحثين المسلمين على دراسة النظريات الغربية نقدياً في ضوء مقاصد الشريعة، وبيان مواطن الانحراف فيها، بدلاً من مجرد ترجمتها أو استيرادها دون تمحيص.

3. تطوير أدوات القياس والعلاج النفسي من منظور إسلامي يعتمد على تزكية النفس، والعبادة، والذكر، والدعاء، كمكونات أساسية في العلاج النفسي، مع الاستفادة من تقنيات العلاج الحديثة.

4. إعداد برامج تأهيل للأخصائيين النفسيين المسلمين تجمع بين المعرفة العلمية والعمق الإيماني، ليكونوا قادرين على مساعدة الناس بعلاج متكامل للجسد والعقل والروح.

5. إقامة مؤتمرات علمية دورية تجمع بين علماء الشريعة وعلماء النفس لتبادل الخبرات وبناء إطار نظري متكامل لعلم النفس الإسلامي.

6. تعزيز الوعي المجتمعي بخطورة النظريات الغربية التي تُقصي الدين، وتشجيع العودة إلى القيم القرآنية كأساس لتحقيق السكينة النفسية والاتزان الروحي.

المقترحات :

1. إجراء دراسات ميدانية تطبيقية لقياس أثر البرامج الإيمانية والعبادات على الصحة النفسية والسلوك الاجتماعي.

2. إعداد موسوعة شاملة لعلم النفس الإسلامي تجمع المفاهيم القرآنية والحديثية المتعلقة بالنفس، وتعرضها بأسلوب علمي مقارن مع المدارس الغربية.

3. إنشاء مجلة علمية محكّمة متخصصة في علم النفس الإسلامي تكون منبراً للنشر العلمي الرصين في هذا المجال.

4. ترجمة المؤلفات العالمية الحديثة في علم النفس ترجمة نقدية تراعي التصفية الفكرية والتحليل الشرعي، لا الترجمة الحرفية.

5. إعداد مقررات دراسية موحدة لعلم النفس الإسلامي في الجامعات العربية والإسلامية تُدرَّس إلى جانب علم النفس العام.

6. توجيه الباحثين إلى دراسة العلاقة بين العبادة والصحة النفسية دراسة تجريبية وإحصائية لإثبات فعالية الإيمان في تحقيق الاتزان النفسي.

قائمة المراجع

1. أبو زيد، نصر حامد (1995). نقد الخطاب الديني. القاهرة: سينا للنشر.

2. إسماعيل، عبد الرحمن (2014). نحو علم نفس إسلامي معاصر. القاهرة: دار الفكر العربي.

3. البوطي، محمد سعيد رمضان (1998). كبرى اليقينيات الكونية. دمشق: دار الفكر.

4. الجندي، محمد (2009). الفكر الغربي الحديث وأثره في علم النفس. بيروت: دار النهضة.

5. الراوي، عبد الكريم (2016). نقد الأسس الفلسفية لعلم النفس الغربي. عمان: دار المسيرة للنشر.

6. الرفاعي، طه عبد الرحمن (2007). روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

7. الزحيلي، وهبة (2001). أصول الفقه الإسلامي. دمشق: دار الفكر.

8. السامرائي، محمد (2019). النفس الإنسانية بين المنظور القرآني والتحليل النفسي الغربي. عمان: دار صفاء للنشر والتوزيع.

9. الشافعي، أحمد (2020). نقد فرويد من منظور إسلامي. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.

10. الشنقيطي، محمد الأمين (2012). الحرية والفكر الغربي. الدوحة: مركز الجزيرة للدراسات.

11. الطحاوي، عبد الله (2010). المنهج الإسلامي في فهم النفس والروح. الرياض: مكتبة العبيكان.

12. عبد الرحمن، زينب (2018). مناهج البحث في علم النفس بين المادة والروح. القاهرة: دار غريب.

13. عطية، علي (2017). التصوف والعلاج النفسي: مقاربة بين علم النفس الحديث والرؤية القرآنية. القاهرة: دار الفكر المعاصر.

14. فروم، إريك (1955). التحليل النفسي والدين. ترجمة عبد المنعم الحفني. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.

15. فرويد، سيغموند (1913). الطوطم والتابو. ترجمة جورج طرابيشي. بيروت: دار الطليعة.

16. ماسلو، أبراهام (1968). نحو سيكولوجية للوجود الإنساني. ترجمة أحمد عبد العزيز. القاهرة: دار المعارف.

17. ميلاني، فاضل (2005). النظرة الإسلامية إلى علم النفس الحديث. طهران: مركز دراسات الفكر الإسلامي.

18. هيوم، ديفيد (1748). بحث في الفاهمة البشرية. ترجمة جميل صليبا. بيروت: دار الفكر.

19. يونغ، كارل غوستاف (1959). الأنماط النفسية. ترجمة لطفي الهادي. القاهرة: دار النهضة العربية.

20Watson, John B. (1924). Behaviorism. New York: W.W. Norton & Company.

21Skinner, B. F. (1953). Science and Human Behavior. New York: Macmillan.

22Rogers, Carl (1961). On Becoming a Person. Boston: Houghton Mifflin.

23Fromm, Erich (1941). Escape from Freedom. New York: Farrar & Rinehart.

24Frankl, Viktor (1963). Man's Search for Meaning. Boston: Beacon Press.

25Badri, Malik (1979). The Dilemma of Muslim Psychologists. London: MWH Publishers.

26Badri, Malik (1987). Contemplation: An Islamic Psychospiritual Study. Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought (IIIT).

27Sardar, Ziauddin (1989). Exploring Islam: Essays on Islamic Culture and Society. London: Mansell Publishing.

28Nasr, Seyyed Hossein (1989). Knowledge and the Sacred. New York: State University of New York Press.

29Rahman, Fazlur (1982). Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition. Chicago: University of Chicago Press.

30Smith, Huston (1991). The World's Religions: Our Great Wisdom Traditions. New York: HarperCollins.

كتاب الصلاة

من باب فتاوى الإمام محمّد بن الحسن على خلاف قول أبي حنيفة وأبي يوسف – رحمهم الله–

من كتاب «حقائق المنظومة»

للإمام محمود بن محمد بن داود الأفْشَنْجي –رحمه الله– (ت671هـ)

- دراسة وتحقيق–

م. د. رواء وليد رشيد العبيدي

رقم الهاتف: 07733598601

كلية الإمام الأعظم – رحمه الله– الجامعة / بغداد / قسم اللغة العربية / تخصص فقه مقارن.

rewaa.weleed@imamaladham.edu.iq

"A Prayer from
the Fatwas of Imam Muhammad ibn al-Hasan, Contrary to the Opinions
of Abu Hanifa and Abu Yusuf (may God have mercy on them)",
from the book "Haqaiq al-Manzuma"
by Imam Mahmud ibn Muhammad ibn Dawud al-Afshanji
(may God have mercy on him) (d. 671 AH) - Study and Verification –

Prepared by: Dr. Rawaa Waleed Rashid al-Ubaidi
Phone Number: 07733598601
Imam Al-Adham College University / Baghdad /
Department of Arabic Language /
Specialization in Comparative Jurisprudence
rewaa.weleed@imamaladham.edu.iq

كتاب الصلاة من باب فتاوى الإمام محمّد بن الحسن على خلاف قول أبي حنيفة وأبي يوسف – رحمهم الله– من كتاب «حقائق المنظومة»

للإمام محمود بن محمد بن داود الأفْشَنْجي –رحمه الله– (ت671هـ)

- دراسة وتحقيق–

إعداد : م. د. رواء وليد رشيد العبيدي

كلية الإمام الأعظم – رحمه الله– الجامعة / بغداد / قسم اللغة العربية / تخصص فقه مقارن.

الايميل الجامعي : rewaa.weleed@imamaladham.edu.iq

المستخلص :

يتناول هذا البحث دراسة وتحقيق كتاب الصلاة من باب فتاوى الإمام محمّد بن الحسن على خلاف قول أبي حنيفة وأبي يوسف – رحمهم الله– من كتاب ((حقائق المنظومة))

للإمام محمود بن محمد بن داود الأفْشَنْجي –رحمه الله– الذي هو شرح لكتاب ((المنظومة في الخلافيات)) للامام أبي حفص عمر بن محمد النسفي –رحمه الله – واشتملت هذه المنظومة على المسائل الخلافية بين الامام أبي حنيفة وبين أصحابه أبي يوسف ومحمد وزفر– رحمهم الله – كما اشتملت على المسائل الخلافية بين الامام أبي حنيفة والامام مالك والامام الشافعي –رحمهم الله – .

أما اليوم فاضع بين أيديكم دراسة وتحقيق جزء من هذه المنظومة الذي يتعلق بالمسائل الخلافية في كتاب الصلاة التي كان فيها للإمام محمد بن الحسن الشيباني قول مخالف لقول الامام أبي حنيفة وأبي يوسف – رحمهم الله – والتي هي من البيت رقم 938 الى نهاية البيت رقم 965 من المنظومة.

ولا يخفى على الجميع أهمية التفقه في الدين دراسة وفهماً واستنباطاً واستدلالاً ونظراً في الاحكام الشرعية فهو من أجل الغايات وأعظم المقاصد وأشرف العلوم, ومن هنا لا غنى لكل مسلم عن تعلم أحكام عباداته ليؤديها على الوجه الصحيح, ومن أهم هذه العبادات هي الصلاة لذا وجدت من المهم دراسة المسائل الخلافية فيها داخل مذهب الإمام أبو حنيفة النعمان – رحمه الله تعالى –كما بينها وعرضها الامام النسفي في منظومته ثم شرحها الامام الأفشنجي – رحمهم الله تعالى جميعاً– .

وكان البحث على قسمين :

القسم الأول: الدراسي وفيه نبذة عن حياة الشارح (الأفشنجي) ونبذة عن حياة صاحب المنظومة (النسفي).

والقسم الثاني: هو النص المحقق.

وتوصلت الباحثة الى عدة نتائج من أبرزها :

1. شرح الأفشنجي – رحمه الله– لمنظومة الإمام النسفي – رحمه الله– شرح مهم؛ لكونه شرح لأول منظومة في الخلافيات في الفقه الحنفي، ولإمام كبير كأبي حفص النسفي –رحمه الله، فصار الشرح مرجعاً مهماً في فقه الخلافيات.
2. سلك الشارح منهجاً وسطاً في شرحه بين الإطناب الممل والاختصار المخل.
3. تم –بحمد الله– تحقيق هذا الجزء من الكتاب على نحو قريب مما كتبه مؤلفه، وذلك بعد الرجوع إلى المراجع التي أخذ منها وإثبات الفروق بين النسخ بعد مقارنة النص بخمس نسخ خطية.

4. أغلب نقولات الشارح كانت بالمعنى، ولم تكن باللفظ، وكانت في أغلب الأحيان دقيقة صحيحة.
5. روعة الفقه وجماله تكمن في الخلافيات التى ميزته بالمرونة التي يسرت على الناس عباداتهم وحياتهم في هذه الدنيا الفانية.

الكلمات المفتاحية: (الصلاة, محمد بن الحسن, الأفشنجي, حقائق, المنظومة)

"A Prayer from the Fatwas of Imam Muhammad ibn al-Hasan, Contrary to the Opinions of Abu Hanifa and Abu Yusuf (may God have mercy on them)", from the book "Haqaiq al-Manzuma" by Imam Mahmud ibn Muhammad ibn Dawud al-Afshanji (may God have mercy on him) (d. 671 AH) - Study and Verification –

Prepared by: Dr. Rawaa Waleed Rashid al-Ubaidi
Phone Number: 07733598601
Imam Al-Adham College University / Baghdad / Department of Arabic Language / Specialization in Comparative Jurisprudence
University Email: rewaa.weleed@imamaladham.edu.iq

Abstract:

This research deals with the study and investigation of the Book of Prayer from the chapter of Fatwas of Imam Muhammad ibn al-Hasan, which differs from the opinion of Abu Hanifa and Abu Yusuf - may God have mercy on them - from the book (Haqaiq al-Manzuma) by Imam Mahmud ibn Muhammad ibn Dawud al-Afshanji - may God have mercy on him - which is an explanation of the book (al-Manzuma fi al-Khilafiyat) by Imam Abu Hafs Umar ibn Muhammad al-Nasafi - may God have mercy on him. It includes the points of argument between Imam Abu Hanifa and his companions Abu Yusuf, Muhammad and Zufar - may God have mercy on them - as well as the points of argument between Imam Abu Hanifa and Imam Malik and Imam al-Shafi'i - may God have mercy on them -.

Today, I present a study and critical edition that addresses the points of argument in the Book of Prayer, specifically those concerning the opinion of Imam Muhammad ibn al-Hasan al-Shaybani, which differs from those of Imam Abu Hanifa and Imam Abu Yusuf (may God have mercy on them). This portion comprises verses 938 to 965 of the system.

It is no secret to anyone the importance of acquiring a deep understanding of the religion through study, comprehension, deduction, reasoning, and reflection upon legal decrees. This is among the noblest of goals, the greatest of objectives,

and the most honorable of sciences. Therefore, every Muslim must learn the rulings about their acts of worship to perform them correctly. Prayer is among the most important of these acts of worship. Thus, I find it essential to study the points of argument within the school of Imam Abu Hanifa al-Nu'man (may God have mercy on him), as are explained and presented by Imam al-Nasafi in his system, and subsequently are elaborated upon by Imam al-Afshanji (may God have mercy on them all).

The research is divided into two parts:

The first part: a study, including a brief biography of the commentator (al-Afshanji) and a brief biography of the author (al-Nasafi).

The second part: the edited text.

The researcher is reached several conclusions, most notably:

1. Al-Afshanji's commentary on Imam al-Nasafi's poem is significant because it is the first commentary on the points of argument in Hanafi jurisprudence, and it is by a prominent scholar like Abu Hafs al-Nasafi. Therefore, the commentary becomes an important reference in the jurisprudence of points of disagreement.
2. The commentator adopts a middle ground in his commentary, avoiding both tedious prolixity and detrimental brevity.
3. By the grace of God, this part of the book has been edited to closely resemble the original text, after consulting the sources from which it is taken and identifying the differences between the manuscripts by comparing the text with five manuscripts.
4. Most of the commentator's quotations are paraphrased rather than verbatim, and they are generally accurate and correct.
5. The brilliance and magnificence of Islamic jurisprudence lie in the differences of opinion that characterized it, along with the flexibility that facilitated people's worship and their lives in this transient world.

Keywords: (Prayer, Muhammad ibn al-Hasan, al-Afshanji, Truths, System)

المقدمة

الحمد لله رب العالمين , والصلاة والسلام على نبينا محمد إمام المتقين وسيد المرسلين, وعلى آله وأصحابه أجمعين .

وبعد:

فان العلم بالدين عقائد, وأحكام, وأخلاق من أشرف العلوم وأجلها على الاطلاق, إذ بالعلم به والالتزام بتعاليمه تتحقق الغاية التي من أجلها خلق الله تعالى الخلق قال تعالى ((وما خلقت الجنَّ والإنس إلا ليعبدون)) الذاريات 56

فمن هذا المنطلق سار علماؤنا الأجلاء فاهتموا بهذه العلوم, وألفوا فيها, ومنها الفقه الاسلامي الذي به تعرف أحكام الدين, فأفنوا في سبيل ذلك أعمارهم, وبذلوا جُلَّ أوقاتهم, وأنفقوا لأجله أموالهم, فورَّثوا الأمة ثروة علمية هائلة, امتلأت بها المكتبات, وأفادت منها الأمة الاسلامية, مع انطلاق حركة التحقيق وإخراج هذه الكنوز وازاحة غبار السنين عنها, فبدأت هذه المؤلفات مرحلة الانتقال من الاندثار إلى الانتشار, فخرجت للنور منها كتب كثيرة, ولكن رغم هذا فلا يزال الكثير من هذه المؤلفات ينتظر من يشمر عن ساعد الجد ليخرجه للناس بحلة جديدة .

واستكمالاً لما بدأه علماؤنا الفضلاء في التحقيق, وإيماناً مني بهذا الواجب, وحفاظا على ثروة هذه الأمة, وتقرباً الى الله تعالى بخدمة الفقه الاسلامي وبالأخص فقه الإمام أبي حنيفة النعمان –رحمه الله – قمت بتحقيق جزء من كتاب (حقائق المنظومة) للعلامة الإمام محمود بن محمد الأفشنجي – رحمه الله – المتوفي سنة (671هـ), الذي هو من أهم الشروحات لأول منظومة في الفقه الحنفي وهي (منظومة الخلافيات في الفقه الحنفي) للامام أبي حفص النسفي – رحمه الله – المتوفي سنة (537هـ) والتي عدد أبياتها ألفان وستمائة وستة وستون بيتاً رتبها على عشرة أبواب ذاكراً في كل باب المسائل الفقهية في جميع الكتب ابتداءً من كتاب الطهارة .. الى اخر كتاب في الفقه الاسلامي , والتي عوّل عليها علماء الحنفية وأشاروا إليها في شروحاتهم, فاخترت ببحثي اليوم تحقيق ودراسة كتاب الصلاة من باب فتاوى الإمام محمّد بن الحسن الشيباني على خلاف قول أبي حنيفة وأبي يوسف – رحمهم الله– .

سائلة المولى – جل وعلا – التوفيق, والسداد للرشاد, والقبول إنه نعم المولى ونعم النصير .

القسم الأول : الدراسة

المبحث الأول

حياة الشارح (الأَفْشَنْجِي)[1]

اسمه: محمود بن محمد بن داود, جميع المصادر التي ترجمت له متفقة على اسمه واسم أبيه وجَده.

كنيته: أبو المحامد.

لقبه: الحنفي، اللؤلؤي[1]، البخاري[2]، الأفشنجي[3].

---

[1] ينظر لترجمة الأفشنجي: الذهبي, شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (1990م), **تاريخ الإسلام وَوَفَيات المشاهير والأعلام** (تحقيق عمر عبد السلام تدمري), ط2, ج50، ص78, دار الكتاب العربي , بيروت. والقرشي، أبو محمد عبد القادر بن محمد بن نصر الله, **الجواهر المُضِيَّة في طبقات الحنفيَّة**, مير محمد كتب خانه, كراتشي، ج2، ص161، الترجمة 495. وابن قطلوبغا، قاسم بن قطلوبغا(1412هـ. 1992م) **تاج التراجم** في طبقات الحنفية (تحقيق: محمد خير رمضان) ط1، ص293، الترجمة 282، دار القلم، دمشق. والسيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر (1396هـ) **طبقات المفسرين** (تحقيق: علي محمد عمر)، ط1، ص121، مكتبة وهبة، القاهرة. والكفوي، محمود بن سليمان(مخطوط) **كتائب أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار**، ج2، لوحة 68، كتابخانة مجلس شورای ملي، إيران. والقاري، علي بن سلطان(2002م)، **الأثمار الجنية في أسماء الحنفية**، ص309، الترجمة 626، خدابخش، الهند. واللكنوي، محمد عبد الحي بن محمد عبد الحليم(1324هـ) **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**، بدون طبعة، ص210، دار المعرفة، بيروت.

نشأته:

نشأ الأَفشَنجِي (محمود بن محمد، المولود سنة 627هـ . المتوفى 671هـ) نشأة علمية منذ صغره، وتربى في بلد وبيئة علمية، تخرج فيها العلماء والفقهاء والمحدثون والمفسرون وغيرهم، وأصبح أحد العلماء الأعلام لتلك البلدة المباركة وهي مدينة بخارى[4]، وتفقه على جمع كثير من الفقهاء العظام، وأخذ العلوم عن أفواه الرجال الفخام، وهو يشير إلى ذلك في آخر شرحه للمنظومة التي وصفها الأَفشَنجِي ويقول:

((اعلموا –رحمكم الله– أن المنظومة لعمري كتاب نفيس قبِله الخواص والعوام، ومن حقه ذلك ولم يصنف مثله في الإسلام، بَيد أنه شَحَنَ[5] أبياتاً مُشكِلة المباني مُغلقَة المعاني، وها أنا منذ لقيته في صغر سني كنت مشغوفاً[6] بأن أقتطف من أنواره وأجتني من ثماره، فاختلفت إلى طبقات الناس، وأجتهد في الاقتباس والاقتناص، ووصلت الظلام بالضياء والصباح بالمساء بعزم أكيد وجهد جهيد، حتى رزقني الله تعالى من العلم ما عرفت به الحق من الباطل والجد من العاطل، وألفيت المصنفين في شرح المنظومة فِرقاً على طرقٍ، وشاهدت جميع شروحهم أوصل الله رحمته إلى أرواحهم. فاستخرت الله تعالى في جمع كتابٍ شاملٍ كاملٍ مهذبٍ مخلَّصٍ، وطالعت لأجله كتباً جمَّة سوى ما التقطته من التعليقات والأجزاء المتفرقات، وتلقفته من أفواه المشايخ الأثبات 0000 فشرعت فيه مستعيناً بالله الكريم، وأرقت ماء شبابي في تصنيفه، وأنفقت عمدة عمري في ترضيعه، وبالغت بقدر الوسع في تلخيصه وتخليصه، واستقصيت بحسب الطاقة في تسهيل ما استصعب من عويصه بتفسير كاشف عن أسرارها، وتقرير رافع بحجبها وأستارها، وتيسر لي ذلك بحمد الله في أكثر من سبع سنين، بجهد الخاطر وكدِّ الناظر، وعرق الجبين وتعب اليمين، وكم من مسألة بقيت فيها سنة وسنتين وأكثر حتى وجدتها في مواضع لا يعد موضعها من المستشهدات ونحوها))[7].

أمَّا رحلاته في طلب العلم فلم أجد في مصادر ترجمته ما تذكر شيئاً، وهذا يعود إلى أنّ بلاد المسلمين في زمنه — رحمه الله — تمرُّ بمحنة وبلية بسبب هجوم التتار على بلاد المسلمين، وسقوط دولة الخلافة في بغداد. والأفشنجي كان مجاهداً مرابطاً ما ترك بلده، بل قاوم وجاهد ضد التتار، واستشهد في سبيل ذلك.

---

(1) نسبة إلى بيع اللؤلؤ. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر(بدون تاريخ) **لب اللباب في تحرير الأنساب**، بدون طبعة، ص231، دار صادر، بيروت.

(2) البُخَارِيّ: بضمِّ الباء الموَحدة وفتح الخاء المعجمة والرَّاء بعد الألف – هذه النِّسبة إلى البلَد المعروف بِما وراء النَّهر يُقال له بُخَارى. ينظر: السمعاني، عبد الكريم بن محمد(1382 هـ – 1962م) **الأنساب** (تحقيق: عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني وغيره) ط1، ج2، ص107، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد. وابن الأثير، علي بن محمد(بدون تاريخ) **اللباب في تهذيب الأنساب**، بدون طبعة، ج1، ص125، دار صادر، بيروت.

(3) وفي (تاج التراجم) الأفسنجي بالسين، والصحيح الأفشنجي، لعلها نسبة إلى (أَفْشَنَة): بفتح الهمزة، وسكون الفاء، والشين معجمة مفتوحة، ونون، وهاء: قرية من ناحية خرميثن من ضياع بخارى. ينظر: الحموي، ياقوت بن عبد الله(1995م) **معجم البلدان**، ط2، ج1، ص231، دار صادر، بيروت. والقزويني، زكريا بن محمد(بدون تاريخ) **آثار البلاد وأخبار العباد**، بدون طبعة، ص299، دار صادر، بيروت. والبغدادي، عبد المؤمن بن عبد الحق (1412هـ) **مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع**، ط1، ج1، ص101، دار الجيل، بيروت.

(4) بُخارى: عاصمة ولاية بخارى، تقع حالياً ضمن دولة أوزبكستان. الموسوعة الحرة . الإنترنيت.

(5) شَحَن: ملأ . ابن منظور، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى (1414 هـ) **لسان العرب**، ط3، ج13, ص234, دار صادر – بيروت.

(6) (شغف) به وبحبه شغفاً، أحبه وشغل به. ينظر: ابن منظور، **لسان العرب**، مصدر سابق، ج9، ص179.

(7) ينظر: الأفشنجي، محمود بن محمد (مخطوط) **حقائق المنظومة**، لوحة 274.

وقد ذكرت مصادر ترجمته أنه كان فقيهاً، وأصولياً، وإماماً عالماً، وفاضلاً، ومفتياً، ومدرساً، ومحدثاً، وواعظاً، وعارفاً بالمذهب، وعالماً بالتفسير، له التوسع في الكلام والفصاحة والجدل والخصام[1].

شيوخه وتلاميذه:

ذكر الأفشنجي في آخر كتابه اسم أربعة من شيوخه الذين لهم الفضل في التكوين العلمي له، وهم[2]:

1. سراج الدين محمد بن أحمد القرنبي (ت 656هـ)[3].
2. خُواهَرْزادَه بدر الدين محمد بن محمود الكردري (ت 651هـ)[4].
3. حميد الدين الضرير البخاري (ت666هـ)[5].
4. حافظ الدين الكبير محمد بن محمد البخاري (المولود 615هـ –المتوفى 693هـ)[6].
5. وسمع[7] من محمد بن أبي جعفر الترمذي[8].

---

[1] ينظر: القرشي، **الجواهر المضية**، مصدر سابق، ج2، ص161، الترجمة 495. وابن قطلوبغا، **تاج التراجم**، مصدر سابق، ص293، الترجمة 282. والسيوطي، **طبقات المفسرين**، مصدر سابق، ص121. والكفوي، كتائب أعلام الأخيار، مصدر سابق، ج2، لوحة 68. واللكنوي، **الفوائد البهية**، مصدر سابق، ص210.

[2] ينظر: الأفشنجي، محمود بن محمد، **حقائق المنظومة**، لوحة 274. والكفوي، **كتائب أعلام الأخيار**، مصدر سابق، ج2، لوحة 68. واللكنوي، **الفوائد البهية**، مصدر سابق، ص210.

[3] هو محمَّد بن أَحمد بن محمَّد بن عبد المجيد، القَرنبِّي الزَّاهِدِيّ سراج الدّين، أحد الأَئِمَّة تخرج به علماء، كان إِمامًا كبيراً، حافظًا، واعظاً، مفتياً، مفسراً، مدققاً، محققاً، تفقَّه ببخارى على العلامة شمس الأئمَّة أبي الوجد محمَّد ابن عبد الستار الكردري، وتوفِّي ببخارى في رمضان سنة 656هـ . ينظر: القرشي، **الجواهر المضية**، مصدر سابق، ج2، ص22، الترجمة 62. اللكنوي، **الفوائد البهية**، مصدر سابق، ص157.

[4] هو محمد بن محمود بن عبد الكريم الكردري, المعروف بخواهرزاده، العلّامة بدر الدين، ابن أخت الشيخ شمس الدين الكردري، تفقه على خاله شمس الأئمة الكردري، ورباه أحسن تربية ونشأ عنده وبلغ رتبة الكمال، توفي في سلخ ذي القعدة سنة 651هـ, ودفن عند خاله. من تصانيفه «الجواهر المنظومة في أصول الدين» و«شرح الحيل الشرعية للخصاف». ينظر: القرشي، **الجواهرالمضية**، مصدر سابق، ج2، ص131. واللكنوي، **الفوائد البهية**، مصدر سابق، ص200. والبغدادي الباباني, إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم (1951م), **هدية العارفين أسماء المؤلفين واثار المصنفين**, ج2, ص125، دار إحياء التراث العربي, بيروت.

[5] هو علي بن محمد بن علي، حميد الدين الضرير، الرامشي، من فقهاء الحنفية، من أهل بخارى، كان إماماً كبيراً، فقيهاً، أصولياً، محدثاً، مفسراً، جدلياً، كلامياً، حافظاً، متقناً، انتهت إليه رئاسة العلم في عصره بما وراء النهر، قيل: هو أول من شرح الهداية، له تصانيف منها: «الفوائد» وهو حاشية على الهداية، و«شرح المنظومة النسفية»، و«شرح الجامع الكبير»، و«المنافع في فوائد النافع» وهو حاشية على كتاب النافع للسمرقندي، و«شرح أصول البزدوي».ينظر: القرشي، **الجواهر المضية**، مصدر سابق، ج1، ص373. واللكنوي، **الفوائد البهية**، مصدر سابق، ص125. والبغدادي، **هدية العارفين**، مصدر سابق، ج1، ص711. والزركلي, خير الدين (2002م)، **الأعلام**, ط15, ، ج4، ص333، دار العلم للملايين, بيروت.

[6] هو محمَّد بن محمَّد بن نصر, الإمام حافظ الدّين البخاريّ, أَبو الفضل, ولد فى حدود سنة 615هـ ببخارى, تفقه على شمس الأئمة محمَّد ابن عبد الستار الكردري, وقرأ عليه الأَدب وسائر العلوم, وسمع منه ومن أبي الفضل عبد الله بن إبراهيم المحبوبي, سمع منه أبو العلاء البخاريّ وذكره فى معجم شيوخه, وكان إماماً, عالماً, ربانياً, صمدانياً, زاهداً, عابداً, مفتياً, مدرساً, نحريراً, فقيهاً, قاضياً, محققاً, مدققاً, مُحدثاً, جامعاً لأنواع العلوم, توفي ببخارى فى النصف الثاني من شعبان سنة 693هـ, ودفن بكلاباذ عند والده, جوار الإمام أبي بكر بن طرخان. ينظر, القرشي, **الجواهر المضية**, مصدر سابق, ج2, ص121 – 122. واللكنوي، **الفوائد البهية**، مصدر سابق، ص199– 200.

[7] ينظر: الذهبي، **تأريخ الإسلام**، مصدر سابق، ج50، ص78. السيوطي، **طبقات المفسرين**، مصدر سابق، ص121.

[8] لم أعثر على ترجمته.

6. لا شكّ أن الذين استفادوا من الأفشنجي –رحمه الله، وانتفعوا بعلمه كثيرون، ولكن المترجمين له لم يذكروا أحداً من تلاميذه.

مؤلَّفاته:

ذكرت فهارس الكتب ومصادر ترجمته أن الأفشنجي – رحمه الله – شرح منظومة النسفي، وسمَّاه " حقائق المنظومة "[1]. وهو الكتاب الذي نحن بصدد تحقيقه.

وذكر في الأعلام أنَّ له " حصول المأمول – مخطوط " في شستربيتي برقم (4329)[2].

ولكن الكتاب هو " حقائق المنظومة " نفسه، مكتوب على غلاف نسختين " حصول المأمول"في شستربيتي برقم (4329) ورقم (4979) سنأتي عليه في وصف نسخ المخطوطة .

مولده ووفاته:

اتفقت مصادر ترجمته على تأريخ ولادته ووفاته، فولد ببخارى سنة 627هـ، واستشهد في واقعة بخارى سنة 671هـ، وفقد من حينه بين القتلى[3].

المبحث الثاني

حياة صاحب المنظومة (النَّسَفِي)[4]

اسمه: عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل بن محمد.

كنيته: أبو حفص. **لقبه:** نجم الدين، مفتي الثقلين[5](أي: الإنس والجن).

نسبه: النسفي[6] نسبة إلى (نسف)، السمرقندي[7] نسبة إلى (سمرقند).

شيوخه وتلاميذه

---

(1) ينظر: حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله (1941م) **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، بدون طبعة، ج2، ص1867- 1868، مكتبة المثنى، بغداد. والبغدادي، **هدية العارفين، مصدر سابق**، ج2، ص405. والزركلي، **الأعلام**، مصدر سابق، ج7، ص182.

(2) الزركلي، **الأعلام**، مصدر سابق، ج7، ص182.

(3) ينظر:الذهبي، **تأريخ الإسلام**، مصدر سابق، ج50، ص78. والقرشي،**الجواهر المضية**، مصدر سابق، ج2، ص161، الترجمة 495. وابن قطلوبغا، **تاج التراجم**، مصدر سابق، ص293، الترجمة 282. والسيوطي، **طبقات المفسرين**، مصدر سابق، ص121. والكفوي، **كتائب أعلام الأخيار**، مصدر سابق، ج2، لوحة 68. والقاري، **الأثمار الجنية**، مصدر سابق، ص309، الترجمة 626، واللكنوي،**الفوائد البهية**، مصدر سابق، ص210.

(4) ينظر: الذهبي، **تأريخ الإسلام**، مصدر سابق، ج26، ص447. والقرشي، **الجواهر المضية**، مصدر سابق، ج1، ص394، الترجمة 1090. وابن قطلوبغا، **تاج التراجم**، مصدر سابق، ص219- 220، الترجمة 182. والسيوطي، **طبقات المفسرين**، مصدر سابق، ص88. وابن الحنائي، علي بن أمر الله (1426هـ - 2005م)، **طبقات الحنفية** (تحقيق: محي هلال السرحان)، ط1، ج2، ص126- 127، الترجمة 129، ديوان الوقف السني، بغداد. والكفوي، **كتائب أعلام الأخيار**، مصدر سابق، ج1، لوحة 266- 267. والقاري، **الأثمار الجنية**، مصدر سابق، ص251، الترجمة 241. واللكنوي، **الفوائد البهية**، مصدر سابق، ص149- 150.

(5) قيل: إنه كان يعلم الإنس والجن ولذلك قيل له مفتي الثقلين.ينظر: القاري، **الأثمار الجنية**، مصدر سابق، ص252، الترجمة 429، اللكنوي،**الفوائد البهية**، مصدر سابق، ص150.

(6) النسفي: بفتح النون والسين وفي آخرها فاء، هذه النسبة إلى نَسَف وهي من بلاد ما وراء النهر ويقال لها: نَخشَب، عربت فقيل لها نسف. ينظر: السمعاني،**الأنساب**، مصدر سابق، ج13، ص61، 92. ابن الأثير،**اللباب في تهذيب الأنساب**، مصدر سابق، ج3، ص303، 308.

(7) السمرقندي: نسبة إلى سمرقند مدينة بِما وراء النهر. السيوطي، **لب اللباب**، مصدر سابق، ص140.

أخذ النسفي العلم عن علماء عصره، وجمع أسماء مشايخه في كتاب سماه " تعداد الشيوخ لعمر، مستطرف على الحروف مستطر" فأخذ الفقه عن أبي اليسر محمد بن محمد

بن الحسين البزدوي(ت 493هـ)[1]، وسمع أبا محمد إسماعيل بن محمد النوحي النسفي (ت 481هـ)[2].

الذين تتلمذوا على يد النسفي، واستفادوا من علمه كثيرون، من أبرزهم صاحب "الهداية" برهان الدين المرغيناني (ت 593هـ)[3]، وابنه أبو الليث أحمد المعروف بالمجد النسفي (المولود 507هـ. المتوفى 552هـ)[4][5].

مؤلفاته:

وهب الله النسفي همة عالية للتأليف، والثروة العلمية الكبيرة التي خلفها الإمام النسفي للمكتبة الإسلامية تدل على علمه الغزير واطلاعه الواسع، حتى يقال له مائة مصنَّف، فصنف من مختلف العلوم من العقيدة والتفسير والحديث والفقه والتاريخ والتراجم واللغة والشعر وغير ذلك، وذكرت كتب الفهارس أسماء مؤلفات كثيرة، منها ما هو مطبوع، ومنها ما هو مخطوط[6]:

أولاً: الكتب المطبوعة:

1. عقائد النسفي (مطبوع) شرحه التفتازاني، تحقيق: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1986م. وشرحه الشيخ عبد الملك السعدي، مؤسسة رام، 2008م.
2. طلبة الطلبة في اللغة (مطبوع) تحقيق: خالد عبد الرحمن العك، دار النفائس، بيروت، الطبعة الثانية، 1420هـ . 1999م.
3. منظومة النسفي في الخلاف (مطبوع) تحقيق: حسن أوزار، مؤسسة الريان، بيروت، الطبعة الأولى، 2010م.

---

[1] هو أبو اليسر محمد بن محمد بن الحسين ابن المحدث عبد الكريم بن موسى بن مجاهد النسفي البزدوي, نسبة إلى بَزْدَة وهي قلعة حصينة على طريق بخارى. ينظر: السمعاني, **الأنساب**, مصدر سابق, ج2, ص201. كان إمام الأئمة على الإطلاق، والموفود إليه من الآفاق، وولي قضاء سمرقند، أملى الحديث مدة, توفي: ببخارى، في9 رجب، سنة 493, من تصانيفه «المبسوط في فروع الفقه» و «أصول الدين» و «شرح الآجرومية». ينظر: وابن مَازَةَ, أبو المعالي برهان الدين محمود بن أحمد بن عبد العزيز بن عمر البخاري الحنفي (2004 م), **المحيط البرهاني في الفقه النعماني** (تحقيق عبد الكريم سامي الجندي), ط1, ج1, ص220, دار الكتب العلمية، بيروت. والذهبي، **سير أعلام النبلاء**، (تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقْسوسي)، ط2، ج19, ص49، مؤسسة الرسالة، بيروت. و كحالة, عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني, **معجم المؤلفين**, ج11, ص210, مكتبة المثنى – بيروت.

[2] هو إسماعيل بن محمد بن إبراهيم بن محمد بن محمد بن نوح، القاضي الخطيب أبو محمد النوحي السّمرقنديّ، وحدَّث عن جعفر المستغفِريّ، وعنه عمر بن محمد النَّسَفيّ، وغيره، وعاش تسعًا وخمسين سنة. توفي يوم الأضحى سنة 481هـ . الذهبي، **تاريخ الإسلام**، مصدر سابق، ج33، ص51. والقرشي، **الجواهر المضية**، مصدر سابق، ج1، ص145، الترجمة 319. والكفوي، **كتائب أعلام الأخيار**، مصدر سابق، ج1، لوحة 266.

[3] هو علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني، برهان الدين المرغيناني، صاحب "الهداية" كان إماماً فقيهاً، حافظاً، جامعاً للعلوم، ضابطاً للفنون، متقناً، محققاً، نظاراً، زاهداً ورعاً، تفقه على أبي حفص النسفي والصدر الشهيد، وصنف "البداية" و"كفاية المنتهى" و"التجنيس والمزيد" و"مناسك الحج" وغير ذلك، مات سنة 593هـ. ينظر: ابن قطلوبغا، **تاج التراجم**، مصدر سابق، ص206- 207، الترجمة 164. واللكنوي، **الفوائد البهية**، مصدر سابق، ص141- 142.

[4] هو أحمد بن عمر بن محمّد بن أحمد أبو اللَّيث المعروف بالمجد النسفي، من أهل سمرقند، تفقه على والده الإمام نجم الدّين عمر النّسفيّ، وكان فقيهاً فاضلاً، واعظاً كاملاً، حسنَ الصمت، وصولاً للأصدقاء، ولد سنة 507هـ، وقتل سنة552هـ. ينظر: القرشي، **الجواهر المضية**، مصدر سابق، ج1، ص86، الترجمة 159. واللكنوي، **الفوائد البهية**، مصدر سابق، ص29.

[5] ينظر: الكفوي، **كتائب أعلام الأخيار**، مصدر سابق، ج1، لوحة 267. واللكنوي، **الفوائد البهية**، مصدر سابق، ص150.

[6] ينظر: حاجي خليفة، **كشف الظنون**، مصدر سابق، ج1، ص296، 519، 553، 668، 706، ج2، ص1114، 1145، 1867. والبغدادي، **هدية العارفين**، مصدر سابق، ج1، ص783.

4. القند في ذكر علماء سمرقند (مطبوع) تحقيق: يوسف الهادي، مرآة التراث، طهران، الطبعة الأولى، 1999م.

ثانياً: الكتب المخطوطة أو المفقودة.

1. التيسير في التفسير.
2. الأكمل الأطول في تفسير القرآن.
3. كتاب النجاح في شرح كتاب الصحاح في الحديث.
4. الخصائل في المسائل.
5. الخصائل في الفروع.
6. مشارع الشارع في فروع الحنفية.
7. نظم الجامع الصغير لمحمد بن الحسن الشيباني في فقه الحنفية.
8. تأريخ بخارى، في التاريخ والتراجم.
9. المختار من الأشعار.

مولده ووفاته:

ولد أبو حفص عمر النسفي بنسف سنة 461هـ، أو 462هـ، وتوفي ليلة الخميس ثاني عشر جمادى الأولى سنة 537هـ بسمرقند[1].

المبحث الثالث

المنهج المتَّبع في تحقيق المخطوط

1. جمعت خمسَ نسخٍ مصورة من المخطوط.
2. قمت بنسخ نص المخطوط حسب قواعد الإملاء المعاصرة وإن خالف رسم المخطوط دون الإشارة إلى ذلك، معتمداً على النسخة الأزهرية؛ لوضوح خطها، وقِدَمِها.
3. ضبطت وقابلت ما نسخت على خمس نسخ خطية.
4. أثبت جميع الفروق المهمّة بين النسخ في الهامش، بعد اختيار أقرب كلمة أو عبارة وذلك بالرجوع إلى المصادر التي غالباً ما يشير الشارح إليها، وحاولت إخراج النص سليماً على الوجه الذي أراد مؤلفه، وأهملت الفروق التي لا أثر لها.
5. جعلت الاعتماد في إثبات النص في المتن على طريقة النص المختار.
6. فصلت المسألة عن حكمها، فجعلت صورة المسألة في السطر الأول والحكم في السطر الذي يليه.
7. التزمت وضع علامات الترقيم.
8. التزمت تقسيم المخطوط إلى فقرات بهيأة صحيحة، ليسهل على القارئ فهم بداية الجملة ونهايتها.
9. التزمت ضبط كل ما يشكل من الكلمات بالحركات، بعد مراجعة معاجم اللغة المعتمدة، وتشكيل أواخر الكلمات الموهمة.

---

[1] ينظر: الذهبي، **تأريخ الإسلام**، مصدر سابق، ج26، ص447. والقرشي، **الجواهر المضية**، مصدر سابق، ج1، ص394، الترجمة1090. وابن قطلوبغا، **تاج التراجم**، مصدر سابق، ص220، الترجمة 182. والسيوطي، **طبقات المفسرين**، مصدر سابق، ص88. والكفوي، **كتائب أعلام الأخيار**، مصدر سابق، ج1، لوحة 267. واللكنوي، **الفوائد البهية**، مصدر سابق، ص150.

10. ميزت بيت المتن والشرح، فوضعت النظم بين قوسين وبخط غامق، مع ترقيم المنظومة ترقيماً متسلسلاً؛ ليسهل الرجوع إليه عند الحاجة.

11. التزمت توضيح ما يحتاج إلى بيان وشرح، بالرجوع إلى المصادر أحياناً، أو مني أحياناً أخرى.

12. التزمت توثيق جميع نصوص المخطوط المنقولة من الكتب المطبوعة، وأما المخطوطة منها فوثقت ما أمكن منها، إلا أن غالبها مفقود؛ تصحيحاً للكتاب ما أمكن، والشارح غالباً ينقل بالمعنى لا بالنص.

13. التزمت ترجمة الأعلام الواردين في المخطوط عند ذكرهم أول مرة فقط، وذلك بذكر اسمه ونسبته ومذهبه وكنيته ولقبه وكلمة في الثناء عليه وذكر بعض مؤلفاته إن وجد وولادته ووفاته ومصادر ترجمته.

14. التزمت الترجمة لكل مكان أو مذهب أو فرقة إلا أن يكون مشهوراً.

15. التزمت كتابة الآيات القرآنية بالرسم العثماني وتوثيقها، ووضعت اسم السورة ورقم الآية بجانب الآية.

16. التزمت تخريج الأحاديث من الصحيحين إن وجد واقتصرت عليها، وإلا خرجتها من السنن والمسانيد والمصنفات، وأثبت لفظ الحديث في الهامش إن كان لفظه في المخطوط يخالف الألفاظ الموجودة في كتب الحديث، وإلا فاقتصر على ذكر رواته من الصحابة –رضي الله عنهم– من مظانه من كتب الحديث بذكر الكتاب والباب ورقم الحديث والجزء والصفحة.

17. التزمت توثيق أقوال المذاهب الأخرى من كتبها.

18. التزمت صيغة واحدة في الصلاة على النبي وهي (ﷺ)، ولم أثبت الفروقات في الهامش، وكذا الترضي على الصحابة الكرام بهذه الصيغة (رضي الله عنه)، وكذا الترحم على الأئمة (رحمه الله).

19. التزمت بتتبع المخطوط في كل كلمة وعبارة بمراجعة الكتب المتخصصة؛ لتصحيح أخطاء وقع فيها الناسخ، ووصولاً إلى المعلومة الصحيحة.

20. التزمت بتتبع المؤلف في كل ما يرجح ويصحح، بمراجعة الكتب المعتمدة في المذهب؛ لبيان صحة ما ذكره الشارح.

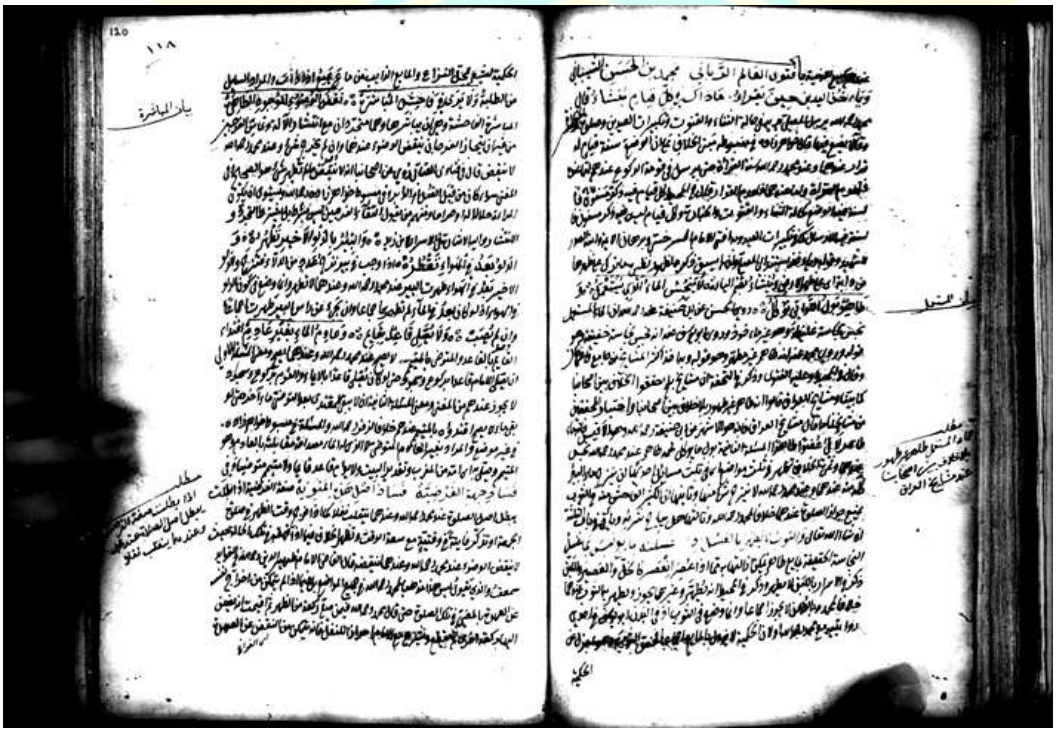
21. ترجمت لجميع الكتب التي ذكرها الشارح عند أول ذكر لها فقط، وذلك ببيان اسم الكتاب واسم مؤلفة، وسنة وفاته.

22. عرَّفت بالمصطلحات التي ذكرها المؤلف عند أول ذكر لها فقط، وذلك بالرجوع إلى المعاجم المعتمدة.

مجلة دراسات العلوم الاسلامية

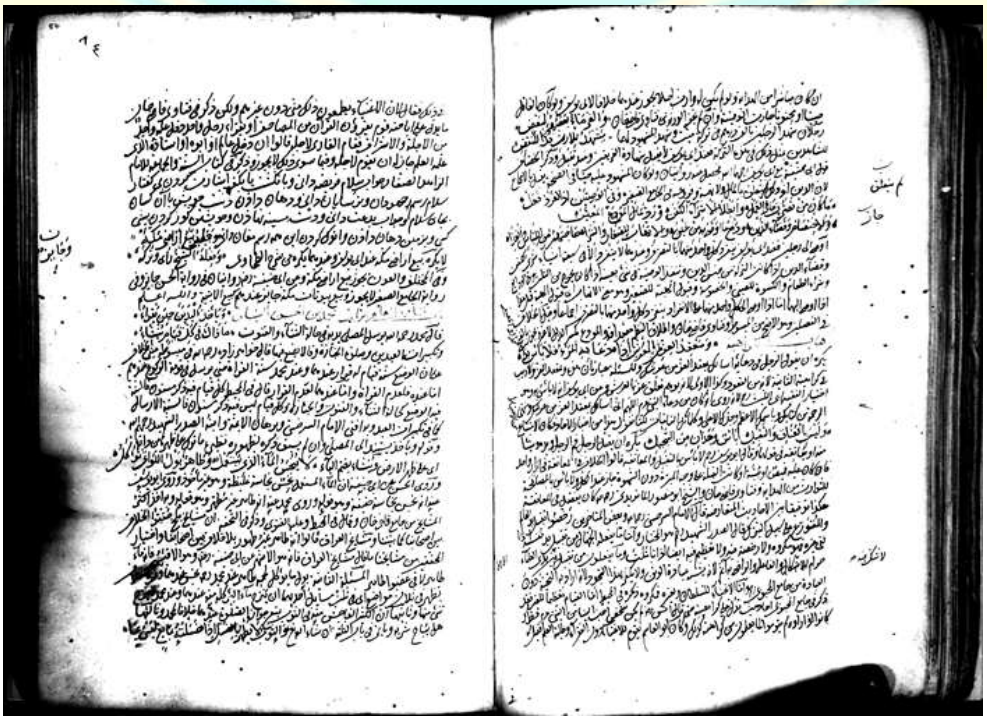
اللوحة الاولى من الباب من نسخة – أ –

اللوحة الاولى من الباب من نسخة – ب –



اللوحة الاولى من الباب من نسخة –ج–

اللوحة الاولى من الباب من نسخة – د –



اللوحة الاولى من الباب من نسخة – هـ –

القسم الثاني : النص المحقق

938 – (بابُ فتاوَى العَالِمِ[1] الرَّبَّانِي محمّد بِن الحَسَنِ[2] الشَّيْبَانِي)

[كتاب الصّلاة][3]

939 – (وَيَأخُذُ اليَدَينِ[4] حِينَ يَقرَأُ مَا ذَاكَ في كُلِّ قِيَامٍ يَنْشَأُ)

قال محمّد –رحمه الله: يرسِل المصلّي يديه في حالة الثناء والقنوت و [5] تكبيرات العيدين وصلاة الجنازة. وقالا: يضع فيها.

(1) في ج (عالم).

(2) في أ, ب, ج, د (حسن).

(3) ما بين المعقوفتين إضافة من الباحثة.

(4) في أ (اليد).

(5) في أ زيادة (في).

قال: خواهرزاده –رحمه الله– في مبسوطه([1]): مبنى الخلاف على أن الوضع سنَّةُ قيامٍ له قرار عندهما، وعند محمّد –رحمه الله– سنّةُ القراءة, حتّى يُرسل في قومة الرّكوع عندهم, أمّا عنده فلعدم القراءة, وأمّا عندهما فلعدم القرار[2].

قال في «المحيط»([3]): كل قيام فيه ذكر مسنون, فالسّنّة فيه الوضع، كحالة الثناء, والقنوت, والجنازة, وكلّ قيامٍ ليس فيه ذكر مسنون فالسّنّة فيه[4] الإرسال، كما في تكبيرات العيد, وبه أفتى الإمام السَّرخسيّ، وبرهان الأئمة[5]، وابنه الصّدر الشّهيد – رحمهم الله [6].

وقوله (**ويأخذ**): يستند[7] إلى المصلّي، وإن[8] لم يسبق ذكره؛ لظهوره, نظيره: قال تعالى ((ما ترك على ظهرها من دابة)) فاطر:45, أي: على ظهر الأرض.

و(**يُنشأُ**): بضم الياء.

940– (لاَ يَنْجَسُ المَاءُ الَذي يُستَعمَلُ وَطَاهِرٌ بَولُ اللَّوَاتي تُؤكَلُ)

روى الحسن عن أبي حنيفة –رحمه الله– أنّ الماء المستعمل نجسٌ نجاسة غليظة, وهو غير مأخوذ، وروى أبو يوسف عنه أنّه نجسٌ نجاسة خفيفة, وهو قوله، وروى محمّدٌ عنه أنّه

طاهرٌ غير مطهر وهو قوله, وبه أخذ أكثر المشايخ. من «جامع قاضي خان»([1]). وقال في «المحيط»: وعليه الفتوى[2].

([1]) ألفه محمد بن الحسين بن محمد بن الحسن البخاري المعروف ببكر خُواهَرزاده, كان إماماً فاضلاً كبير الشأن, بحراً في معرفة المذهب، من عظماء ما وراء النهر توفي في جمادي الأولى 483هـ, له كتاب «المبسوط» وهو شرح على الأصل للشيباني، و«المختصر» و «التجنيس في الفقه» . القرشي, **الجواهر المضيّة**, مصدر سابق, ج2, ص49. ابن قطلوبغا, **تاج التراجم**, مصدر سابق, ص259. والزركلي, **الأعلام**, مصدر سابق, ج6, ص 100.

(2) أبو جعفر, أحمد بن محمد بن سلامة الطّحاوي (1370هـ), **مختصر الطّحاوي** (تحقيق وتعليق أبو الوفاء الأفغاني), ص 28, دار الكتاب العربي, القاهرة.

. السّمرقنديّ, أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم (2005م), **مختلف الرّواية**, برواية وترتيب العلاء العالم السّمرقنديّ (دراسة وتحقيق الدكتور عبد الرحمن بن مبارك الفَرَج), ط1, ج1, ص 203–204, مكتبة الرُشد, الرياض. والسّرخسي, أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهيل (1993م), **المبسوط**, ج1، ص24, 165, 166، دار المعرفة, بيروت. . المرغيناني, برهان الدين، أبو الحسن علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني, **الهداية في شرح بداية المبتدي** (تحقيق طلال يوسف), ج1, ص 49, دار إحياء التراث العربي, بيروت.

(3) ويراد به «المحيط البرهاني» للإمام برهان الدين أبو المعالي محمود بن أحمد بن عبد العزيز بن عمر، المعروف بابن مازة, ولد سنة 551هـ، وتوفي سنة 616هـ, من تصانيفه «تتمة الفتاوى»، و«التجريد في الفروع»، و«ذخيرة الفتاوى». البابانى, **هدية العارفين**, مصدر سابق، ج2, ص404.

واللّكنوي, عبد الحي بن عبد الحليم, (2009م), **عمدة الرعاية على شرح الوقاية** (تحقيق الدكتور صلاح أبو الحاج), ط1, ج1, ص85, دار الكتب العلمية.

(4) (فيه) ساقطة من د, هـ.

(5) هو عبد العزيز بن عمر بن مازة, المعروف ببرهان الأئِمَّة, أبو محمّد، والد عمر الملقب بالصدر الشهيد, ويعرف أيضاً بالصدر الكبير, والصدر الماضي, وبرهان الدِّين الكبير, من أكابر الحنفية، كان صدراً, إِمَامًا, أخذ العلم عن السَّرخسيّ عن الحلواني, وتفقه عليه ولداه الصدر السعيد تاج الدين أحمد, والصدر الشهيد حسام الدين عمر. القرشي, **الجواهر المضية**, مصدر سابق, ج1, ص320. واللكنوي, **الفوائد البهية**, مصدر سابق, ص98. والزركلي, **الأعلام**, مصدر سابق, ج5, ص51.

(6) ابن مازة, **المحيط البرهاني**, مصدر سابق, ج1, ص356.

(7) في أ (اسند).

(8) (إن) ساقط من هـ.

وذكر في «التّحفة»([3]) أنّ مشايخ بلخ[4] حقّقوا الخلاف بين أصحابنا كما بيّنا, ومشايخ العراق قالوا إنّه طاهرٌ غير طهور بلا خلاف بين أصحابنا, واختيار المحقّقين من مشايخنا ما قال[5] مشايخ العراق؛ فإنّه هو الأشهر عن أبي حنيفة –رحمه الله– وهو الأقيس؛ فإنّه ماءٌ طاهرٌ لاقى عضواً طاهراً[6].

المسألة الثانية: بول ما يؤكل لحمه:

طاهرٌ عند محمّد –رحمه الله، نجس عندهما.

وثمرة الخلاف تظهر في ثلاث مواضع، أي في ثلاث[7] مسائل:

إحداها: أن يُنزح ماءُ البئر كلُّه منه عندهما, وعند محمّد –رحمه الله– لا يُنزح شيءٌ منها.

وثانيها: أنّ الكثير الفاحش منه في الثوب يمنع جواز الصّلاة عندهما, خلافاً لمحمّد –رحمه الله.

وثالثها: هل يباح شربه؟ وتأتي في باب الثلاثة إن شاء الله تعالى[8][9].

941– (وَالثوبُ لاَ يَطهرُ بِالغَسْلِ اِذَا غَسَلْتَهُ بِمَائِعٍ لَيسَ بِمَا)

غسل النّجاسة[10] الحقيقية[11] بمائعٍ طاهرٍ يمكن إزالتها به, ممّا إذا عُصِر انعصر, كالخلّ, والعصير[1] واللّبن:

([1]) هو شرح للجامع الصّغير للإمام الشّيباني, ألفه الحسن بن منصور بن أبي القاسم محمود بن عبد العزيز الأُوزجَنْدي، الفرغاني، المعروف بقاضي خان، فخر الدين. والكتاب مخطوط في مجلدين كبيرين. ابن قطلوبغا, **تاج التراجم**, مصدر سابق, ص151. والزركلي, **الأعلام**, مصدر سابق, ج2, ص224.

(2) الشّيباني, أبو عبد الله محمد بن الحسن (1406هـ), **الجامع الصغير مع شرحه النافع الكبير** لأبي الحسنات عبد الحي اللكنوي, ط1, عالم الكتب، بيروت, ص75.والسَّرخسيّ، **المبسوط**، مصدر سابق, ج1، ص46. وابن مازة, **المحيط البرهاني**, مصدر سابق, ج1, ص119.

(3) ويراد بها **تحفة الفقهاء**, لمحمد بن أحمد بن أبي أحمد، أبو بكر علاء الدين السّمرقنديّ, شرحها علاء الدين، أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني في كتابه **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**, لكن الكاساني مزج الأصل بالشرح دون أن يُبقيَ تمييز بينهما, ولم يلتزم ترتيب التحفة في الكتب والأبواب والفصول, بل رتّب كتابه ترتيبا فقهياً جديداً.

(4) بلخ: من مدن إقليم خراسان، وهي تقع في الوسط تماماً بين فُرغانة والرّي وسجستان وكابل وكرمان وخوارزم، وهي اليوم بلدة صغيرة تتبع ولاية مزار شريف في شمال أفغانستان، وتأريخياً هي من أجلّ مدن خراسان وأكثرها خيراً وأوسعها غلّةً، تُحمل غلّتها إلى جميع خراسان وإلى خوارزم، افتتحها الأحنف بن قيس صلحاً أيّام خلافة عثمّان ﷺ، خرج منها الكثير من الفقهاء والمحدثين. اليعقوبي، أحمد بن اسحاق بن واضح (1422هـ)، **البلدان**، ط1، ج1، ص116، دار الكتب العلمية، بيروت. والحموي، **معجم البلدان**، مصدرٌ سابقٌ، ج1، ص479.

(5) في هـ زيادة (من).

(6) السمرقنديّ, **تحفة الفقهاء**, مصدر سابق, ج1, ص78.

(7) (أي في ثلاث) ساقط من أ.

(8) على قول أبي حنيفة –رحمه الله– بنجاسته لا يجوز شربه للتداوي، وغيره. وعند أبي يوسف –رحمه الله– يجوز شربه للتداوي لا غير. وعند محمّد –رحمه الله– يجوز شربه للتداوي، وغيره؛ لقوله بطهارته. الشّيباني, **الأصل**, مصدر سابق, ج1, ص30. والسَّرخسيّ، **المبسوط**، مصدر سابق، ج1، ص54.

(9) الشّيباني, **الجامع الصغير وشرحه النافع الكبير**, مصدر سابق, ص78, 81. الشّيبانيّ, أبو عبد الله محمد بن الحسن الشّيبانيّ (1990م), **كتاب الأصل** المعروف بالمبسوط (تحقيق أبو الوفاء الأفغاني), ط1, ج1, ص30, 38, 73, عالم الكتب, بيروت. والسَّرخسيّ، **المبسوط**، مصدر سابق، ج1، ص53 – 55.

(10) في أ (نجاسته).

(11) النجاسة على قسمين: نجاسة حقّيقية: كالبول والغائط ونحوهما. ونجاسة حكمية: وهي ما يوجب الوضوء أو الغسل. . قلعجي, محمد رواس قلعجي – حامد صادق قنيبي (1988م), **معجم لغة الفقهاء**, ط2, ج1, ص184, دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع.

ذَكَرَ في «الأسرار»[2]: أنَّ باللّبن لا يطهر. وذكر في «المحيط» أنّه يطهر[3], وغيرُها:

يجوز ويطهر به الثوب عندهما، خلافاً لمحمّد, وبالدهن لا يجوز إجماعاً.

وإنَّما وُضِع في الثّوب، إذ في البَدَن أبو يوسف في إحدى[4] روايتيه مع محمّد –رحمه الله، أو لأن؛ الحُكميّة لا تزول بالمائع إجماعاً[5] فخصّ الثّوب, وهو بمعزل عن الحُكميّة؛ ليشعر بمحل النّزاع[6].

والمائع: الذائب, من ماع يميع, إذا ذابَ, والمراد السّائل. من «الطِّلبة»[7].

942 – (وَلاَ يَرَىَ فِي فَاحِشِ المُبَاشَرَهْ نَقضَ الوُضُوءِ لِلوُجُوهِ الظَّاهِرَه)

المباشرة الفاحشة: وهي أن يباشرها وهما متجردان مع انتشار الآلة، وتماسّ الفرجين من غير أن يتجاوز الفرجان: تنقض الوضوء عندهما وإن لم يخرج شيء، وعند محمّد –رحمه الله– لا تنقض الوضوء[8].

قال في «فتاوى العتابي»([9]): روي عن أصحابنا أنّه لا تنقض ما لم يظهر شيءٌ، هو الصّحيح. وفي «المغني»([10]) سواءٌ كان من قِبَلِ القُبُل أو الدّبر. وفي «مبسوط خواهرزاده» –رحمه الله: ويستوي أن تكون المرأة حلالاً له أو حراماً.

ومنهم من يقول: التقاءُ الفَرجين ليس بشرطٍ، بل يشترط[1] التَّجرد والانتشار، وإليه الإشارة في «الأسرار» لأبي زيد[2][3].

---

(1) (والعصير) ساقط من ج.

(2) هو لعبيد الله بن عمر بن عيسى، أبوزيد الدَّبُوسي. هذه النسبة إلى الدَّبُوسية، وهي بليدة من السغد بين بخارى وسمرقند. السمعاني, **الأنساب**, مصدر سابق,ج5, ص305. كان من كبار أصحاب الإمام أبي حنيفة –رحمه الله– ممن يضرب به المثل في النظر واستخراج الحجج والرأي, وهو أوّل من وَضع علم الخلاف. توفي ببخارى 430هـ. وهو ابن ثلاث وستين سنة. ناظر مرة رجلاً، فجعل يتبسم ويضحك، فأنشد أبو زيد لنفسه: شعر:

ما لي إذا ألزمته حجة ... قابلني بالضحك والقهقهه

إن كان ضحك المرء من فقهه .. فالدّبُّ في الصّحراء ما أفقهه. ابن خَلّكان, أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر البرمكي (1900هـ) **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان** (تحقيق إحسان عباس) ج3, ص48, دار صادر, بيروت. وابن قطلوبغا, **تاج التراجم**, مصدر سابق, ص192.

(3) قوله (وذكر في المحيط أنه يطهر).

(4) في ج (أحد).

(5) إذ إنّ ما سوى الماء من المائعات الطاهرة لا خلاف في أنّه لا تحصل بها الطهارة الحُكميّة, وهي زوال الحدث. الكاسانيّ, أبو بكر علاء الدين بن مسعود (1986), **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**, ط2, ج1, ص 83, دار الكتب العلمية, بيروت.

(6) الكاساني, **بدائع الصنائع**, مصدر سابق, ج1, ص83 – 84. والمرْغينانيّ, **الهداية**, مصدر سابق, ج1, ص 36. وابن مازة, **المحيط البرهاني**, مصدر سابق, ج1, ص127– 128.

(7) النسفي, أبو حفص عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل (1311هـ), **طِلبة الطلبة**, المطبعة العامرة، مكتبة المثنى ببغداد, ج1, ص7.

(8) (الوضوء) ساقط من أ, ب, ج, د.

([9]) يعرف «بالفتاوى العتّابيَّة» للعَتَّابي, أحمد بن محمد بن عمر العَتَّابي، زاهد الدين، أبو نصر البخاريّ الحنفيّ، توفى سنة 586 هـ، من تصانيفه «جوامع الفقه المعروف بالفتاوى العَتَّابيَّة» وهو كبير في أربع مجلدات، ومنه أجزاء مخطوطة في استانبول, وله «شرح الجامع الصّغير للشيباني فِي الفُروع»، و«شرح الجامِع الكبِير للشيباني»، و«شرح زيادة الزّيادات للشيباني في الفقه». حاجي خليفة, **كشف الظنون**, مصدر سابق , ج1, ص567. والباباني، **هدية العارفين**, مصدر سابق, ج1, ص87. والزركلي، **الأعلام**, مصدر سابق, ج1, ص216.

([10])(المغني في أصول الفقه) ألفه جلال الدين، عمر بن محمد بن عمر الخَبَّازي الحُجَنْدي، أبومحمد، المفتي الزاهد الحنفي، فقيه، أصولي، ولد سنة 629هـ، أصله من بلاد ما وراء النهر، من بلدة يقال لها خجندة، توفي سنة691هـ. القرشي، **الجواهر المضية**, مصدر سابق، ج1، ص398. والزركلي، **الأعلام**, مصدر سابق، ج5، ص63. وكحالة، **معجم المؤلفين**, مصدر سابق، ج7، ص315.

943 – (وَالبِئرُ بِالدَّلْوِ الأَخيرِ تَطهُرُ وَالدَّلوُ بَعدُ فِي الهَواءِ تَقْطُرُ)

إذا وجب في بئرٍ نزحُ عددٍ من الدِّلاء, فنُزح والدَّلو الأخير بعدُ في الهواء:

طَهُرت البِئر عند محمّد –رحمه الله، وعندهما لا تَطْهُر.

وإنَّما وُضِع في كون الدَّلو في الهواء, إذ لو كان[4] بعدُ في الماء لم تطهر إجماعاً, وإن نُحِّيَ عن رأسِ البئر طهرت إجماعاً وإن لم يُصَبْ[5][6].

944 – (وَلاَ يُصلِّي قَاعِدٌ بِقَائِم وَعَادِمُ المَاءِ بِغَيْرِ عَادِمِ)

اقتداء القائم بالقاعد, والمتوضئُ بالمتيمّم:

لا يصحّ عند محمّد –رحمه الله، وعندهما يصحّ.

ومعنى المسألة الأولى: أن يصلّيَ الإمامُ قاعداً بركوع وسجود, حتّى لو كان يصلّي قاعداً بالإيماء والقوم بركوع وسجود لا يجوز عندهم. من «المغني»[7].

ومعنى المسألة الثانية: أن لا يبقى للمقتدي بعد التّوضئِ ماءٌ آخرُ, حتّى لو بقي معه[8] ماء آخر[9] لا يصحُّ اقتداؤه بالمتيمّم عندهم، خلافاً لزفر –رحمه الله[10]. والمسألة في «مبسوط خواهرزاده» في غير مؤضِع.

---

(1) (بل يشترط) ساقط من د.

(2)هو لعبيد الله بن عمر بن عيسى، أبوزيد الدَّبُوسي. هذه النسبة إلى الدَّبُوسية، وهي بليدة من السغد بين بخارى وسمرقند. السمعاني, **الأنساب**, مصدر سابق,ج5, ص305. كان من كبار أصحاب الإمام أبي حنيفة –رحمه الله– ممن يضرب به المثل في النظر واستخراج الحجج والرأي, وهو أوّل من وَضع علم الخلاف. توفي ببخارى 430هـ. وهو ابن ثلاث وستين سنة. ناظر مرة رجلاً، فجعل يتبسم ويضحك، فأنشد أبو زيد لنفسه: شعر:

ما لي إذا ألزمته حجة ... قابلني بالضحك والقهقهه

إن كان ضحك المرء من فقهه .. فالدّبُّ في الصّحراء ما أفقهه. ابن خَلِّكَان, **وفيات الأعيان**, مصدر سابق, ج3, ص48. وابن قطلوبغا, **تاج التراجم**, مصدر سابق, ص192.

(3) الكاساني, **بدائع الصنائع**, مصدر سابق, ج1, ص29-30. وقاضي خان, فخر الدين حسن بن منصور الأوزجندي (1310هـ), **فتاوى قاضي خان** المطبوعة بهامش الفتاوى العالمكيرية المعروفة بالفتاوى الهندية, ط2, ج1, ص 37 – 38, المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق, مصر. وابن مازة, **المحيط البرهاني**, مصدر سابق, ج1, ص74-75. والزيلعي, عثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين الزيلعي, (1313هـ), **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق** وحاشية الشِّلْبِيِّ (الحاشية: شهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن يونس بن إسماعيل بن يونس الشِّلْبِيُّ), ط1, ج1, ص12, المطبعة الأميرية الكبرى, بولاق, القاهرة.

(4) في أ (كانت).

(5) في أ (تصب).

(6) الشّيباني, **الأصل**, مصدر سابق, ج1, ص81. والسَّرخسيّ، و**المبسوط**، مصدر سابق، ج1، ص92. والكاساني, **بدائع الصنائع**, مصدر سابق, ج1, ص77. وابن مازة, **المحيط البرهاني**, مصدر سابق, ج1, ص110.

(7) الشّيباني, **الأصل**, مصدر سابق, ج1, ص218- 219. والشّيباني, **الجامع الصغير وشرحه النافع الكبير**, مصدر سابق, ص107 والسَّرخسيّ، و**المبسوط**، مصدر سابق، ج1، ص213.

(8) (معه) ساقط من ب و ج.

(9) (آخر) ساقط من ب.

(10) السَّرخسيّ، و**المبسوط**، مصدر سابق، ج1، ص120. والكاساني, **بدائع الصنائع**, مصدر سابق, ج1, ص56. وابن مازة, **المحيط البرهاني**, مصدر سابق, ج1, ص160.

والمراد بغير العادم: المتوضئ, لا الذي له الماء, مصداقه مقابلته بالعادم: وهو المتيمّم.

وصلّى به: أي أَمَّهُ. من «المغرِب»[1].

وتقدير البيت: ولا يؤُمُّ قاعدٌ قائماً, ولا متيمِّمٌ متوضئاً.

945 – (وَفِي فَسَادِ جِهَةِ الفَرضِيَّهْ فَسَادُ أصْلِ هَذهِ المَنْوِيِّه)

[أ/123]

صفة الفرضيَّة إذا بطلت:/

يبطل أصل الصّلاة عند محمّد –رحمه الله، وعندهما ينقلب نفلاً[2].

كما إذا خرج وقت الظّهر في صلاة الجمعة, أو تذكّر فائتة[3] في وقتيّة[4] مع سعة الوقت.

ويظهر الخلاف: فيما إذا قهقه في تلك الحالة, حيث لا ينقض الوضوء عند محمّد –رحمه الله، وينقضه عندهما.

قال القاضي الإمام ظهير الدّين[5] –رحمه الله– في «الفوائد»: سمعت والدي يقول: ليس هذا مذهباً لمحمّد –رحمه الله– في جميع المواضع, بل فيما إذا لم يتمكّن من إخراج نفسه عن العهدة بالمضي في تلك الصّلاة، حتّى قال محمّد –رحمه الله– فيمن صلّى ركعة من الظّهر ثُمَّ أقيمت: أنَّه يضيف[6] إليها ركعة أخرى ثُمَّ يقطع, ويشرع مع الإمام؛ إحرازا للّنفل, فإنَّه يتمكّن من التَّقَصّي[7] عن العهدة/ بالمضي فيها[8]/ بخلاف ما مرّ من الصّورتين[9].

[ب/120]

[ج/104]

946 – (وَالشَّمْسُ فِي الفَجرِ اذا مَا طَلَعَتْ لم تَبْقَ تَحْرِيمَتُهَا وَانْقطَعَتْ)

طلعت الشّمس في خلال الفجر:

---

(1) المطرزي, أبو الفتح ناصر الدين بن عبد السيد أبي المكارم إبن علي(1979م), **المُغْرِب في ترتيب المُعْرَب** (تحقيق: محمود فاخوري و عبدالحميد مختار), ط1, مادة (أمم), ج1, ص45, مكتبة أسامة بن زيد, حلب.

(2) وفي رواية أخرى عن أبي حنيفة –رحمه الله– أنّه لا تجزئه عن النّفل. السَّرخسيّ، و**المبسوط**، مصدر سابق، ج2، ص87. والعيني, أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفى بدر الدين (2000 م), **البناية شرح الهداية**, ط1, ج2, ص598, دار الكتب العلمية, بيروت.

(3) في أ (فائتته).

(4) في أ (وقته).

(5) هو محمّد بن أحمد بن عمر البخاري, ظهير الدّين، أبو بكر, فقيه، أصولي من القضاة، تولى الحسبة ببخارى، كان أوحد عصره في العلوم الدّينية أصولاً وفروعاً, أخذ العلم عن أبيه, اجتهد ولقي الأعيان حتّى وصل إلى خدمة ظهير الدّين الكبير أبي المحاسن الحسن بن علي المرْغينانيّ وكان يكرمه ويقدمه على كثير من طلبته.

من آثاره: «الفتاوى الظهيرية» و فوائد على الجامع الصغير للحسام الشهيد سماها «الفوائد الظهيرية» في الفقه. توفي سنة619هـ. كحالة, **معجم المؤلفين**, مصدر سابق, ج8, ص303. و اللكنوي, **الفوائد البهية**, مصدر سابق, 157.

(6) في أ (يضم).

(7) التَّقَصّي: فصيت الشيء عن الشيء فصياً: أي أزلته, وتَقَصَّى الإنسان من الشدة: تخلص منها, وتَقَصَّى من دَينه: خرج منه. الفيومي, أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس **المصباح المنيرفي غريب الشرح الكبير**, المكتبة العلمية , بيروت , مادة (فصي), ج2, ص475.

(8) (فيها) ساقطة من د.

(9) الشّيباني, **الجامع الصغير وشرحه النافع الكبير**, مصدر سابق, ص106. والسَّرخسيّ، و**المبسوط**، مصدر سابق، ج2، ص87. وابن مازة, **المحيط البرهاني**, مصدر سابق, ج1, ص511 و ج2, ص70. والزيلعي, **تبيين الحقّائق**, مصدر سابق, ج1, ص191. والبابرتي, أكمل الدين محمد بن محمد بن محمود, **العناية شرح الهداية**, ج1, ص470, دار الفكر. والعيني, **البناية شرح الهداية**, مصدر سابق, ج2, ص598.

يبطل أصل[1] الصّلاة عند محمّد[2] -رحمه الله، وعندهما ينقلب نفلاً لما مرّ[3]. من«الأصل»[4].

947 – (وَمَنْ تَلاَ فِي النَفْلِ في الأولى وَفِي رَابِعَةٍ بِرَكْعَتَيْنِ يَكْتَفِي)

قرأ المتنفّل في إحدى أُوْلَيَيه, وإحدى أُخريية:

يقضي ركعتين عند محمّد -رحمه الله، وعندهما يقضي أربعاً.

وهذه المسألة على ثمانية أوجه, وأصلُها أنّ عند[5] محمّد -رحمه الله- إخلاء الأوليين, أو إحداهما عن القراءة يقطع التّحريمة ,فلا يصحُّ الشّروع في الشّفع الثّاني.

وعند أبي حنيفة -رحمه الله- إخلاء الأوليين يقطع التّحريمة.

وعند أبي يوسف -رحمه الله- كلاهما لا يقطع التّحريمة, فيصحُّ بناءُ الشّفع الثّاني عليه، وإنّما يوجب فساد الأداء, حتّى لو قرأ في الشّفع الثّاني صحّ هذا الشّفع, وعليه قضاء الشّفع الأوّل.

قال خواهرزاده -رحمه الله- في مبسوطه: لما عرض محمّد «الجامع الصّغير» على أبي يوسف, فقال: أبو يوسف -رحمه الله- كلّ ذلك كما رويتَ عنّي وعن أبي حنيفة -رحمه الله- إلّا في ثلاث مسائل, منها هذه, فقد غلطتَ فيها, فإنّي رويتُ[6] لك عن أبي حنيفة -رحمه الله- أنّه يقضي ركعتين. فلماذا[7] رويتَ أنّه يقضي أربعاً؟

قال محمّد -رحمه الله: رويتَ لي كما ذكرتُ, إلّا أنّك نسيتَ وحفظتُ. فقال[8] أبو يوسف: لم أنس، فتجادلا.

ويُحتمل أنّ أبا يوسف -رحمه الله- ذكر له القياس والاستحسان, فحفظ محمّدٌ -رحمه الله- جواب الاستحسان, وهو قضاء الأربع, دون القياس.

قال في «جامع قاضي خان»: وجواب الاستحسان أظهرُ الرّوايتين عن أبي حنيفة -رحمه الله[9].

948 – (وَمَن يُصَلّي أرْبَعاً وَمَا قَعَدْ في وَسْطِهَا وَذاكَ في النَّفل فَسَدْ)

تطوّع بأربع ركعات[10]، ولم يقعد على الثانية:

فسد عند محمّد -رحمه الله، خلافاً لهما.

وإنّما خصّ النّفل، إذ الفرض لا يفسد به[11] عندهم[1].

---

(1) (أصل) ساقط من أ, ب, ج, د.

(2) (عند محمّد) ساقط من أ.

(3) المسألة السابقة.

(4) الشّيباني, **الأصل**, مصدر سابق, ج1, 153. والزيلعي, **تبيين الحقّائق**, مصدر سابق, ج1, ص137. وابن الهمام, كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي, **فتح القدير**, ج1, ص 364, دار الفكر.

(5) (عند) ساقطة من د.

(6) في ب (رأيت).

(7) في د (فلما).

(8) في ب (قال).

(9) الشّيباني, **الأصل**, مصدر سابق, ج1, ص160. والشّيباني, **الجامع الصغير وشرحه النافع الكبير**, مصدر سابق, ص 98-99. والسَّرخسيّ، **والمبسوط**، مصدر سابق، ج1، ص160. وابن مازة, **المحيط البرهاني**, مصدر سابق, ج1, ص312- 314.

(10) (ركعات) ساقط من ب, ج, د, هـ.

(11) (به) ساقط من ب.

949 – (وَسُنَّةُ الفَجْرِ لَهَا قَضَاءُ مِنْ بَعدِ مَا يَنْتَشِرُ الضِيَاءُ)

سنّة الفجر إذا فاتت بدون الفرض:

قال محمّد –رحمه الله: أحبُّ إليّ أن يقضيها إذا ارتفعت الشّمس، وقالا: لا يقضيها.

قيل: لا[2] خلاف في الحقيقة, فإنّ محمّداً –رحمه الله– قال: أحبُّ إليّ ان يقضي, وإن لم يقض فلا شي عليه، وهما[3] قالا: لا قضاء عليه, وإن قضى فلا بأس به.

وقيل: بل الخلاف متحقّقٌ, فإنَّه لو قضى يكون نفلاً عندهما, سُنَّةً عند محمّد –رحمه الله.

وإنَّما أَفرَدَ السّنّة بالذكر؛ لأنّها لو فاتت مع الفرض, تُقضى تبعاً للفرض إلى وقت الزّوال بالاتّفاق, سواءٌ قضى الفرض وحده, أو بجماعة، وبعد الزّوال لا يقضيها؛ لأنَّ السّنّة وردت في وقت مهمل, فلا يقاس عليه وقت فرض آخر.

وإنّما وُضِع في سّنّة الفجر, إذ في[4] سائر السّنن لا يقضي بعد خروج الوقت بالاتّفاق, فاتت مع الفرض, أو وحدها، في ظاهر الرّواية([5])[6].

وإنّما قال: **(من بعد ما ينتشر الضياء)** فإنَّها لا تقضى عند طلوع الشّمس حتّى ترتفع, وحَدُّ الارتفاع أن لا يقدر النّاظر أن ينظر إلى قرصها, وذلك إنّما يتحقَّق عند انتشار شعاعه[7] ومهما قدر النّظر إليه فهي في الطّلوع بعدُ, فلا تحلُّ الصّلاة. ذكره الزَّنْدَوِيستي([8]) –رحمه الله [9].

950– (وَفِي سِوَى الفَجْرِ يُطِيلُ مَا تلاَ في الرَكعَةِ الأولى فَيَتْلوُا كَمُلاَ)

---

(1) الشّيباني, **الأصل**, مصدر سابق, ج1, ص188. والسَّرخسيّ، و**المبسوط**، مصدر سابق، ج1، ص183. و الزيلعي, **تبيين الحقّائق**, مصدر سابق, ج1, ص173.

(2) (لا) ساقطة من أ, ب.

(3) (هما) ساقطة من ج.

(4) (في) ساقط من أ, ب, ج, هـ.

([5]) المراد بظاهر الرّواية, هي كتب ظاهر الرّواية, وهي الكتب الستة المشهورة لمحمد بن الحسن الشّيبانيّ–رحمه الله– وهي: «الجامع الصّغير»، و«الجامع الكبير»، و«السّير الصّغير»، و«السّير الكبير» و«المبسوط»، و«الزّيادات». وسميت بظاهر الرّواية؛ لأنها رويت عن محمد–رحمه الله– بروايات الثقات، فهي ثابتة عنه، إما متواترة أو مشهورة عنه. ابن عابدين, محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي (1992م), **رد المحتار على الدر المختار**, ط2, ج1, ص 69, دار الفكر, بيروت.

(6) الشّيباني, **الأصل**, مصدر سابق, ج1, ص161. والشّيباني, **الجامع الصغير وشرحه النافع الكبير**, مصدر سابق, ص91. والسَّرخسيّ، و**المبسوط**، مصدر سابق، ج1، ص162. والكاساني, **بدائع الصنائع**, مصدر سابق, ج1, ص 287. والبابرتي, **العناية شرح الهداية**, مصدر سابق, ج1, ص477– 478.

(7) في ب (ضيائه).

([8]) اختلف المترجمون للزندويستي في ضبط اسمه، ففي (الجواهر) اسمه علي بن يحيى، وفي (تاج التراجم) اسمه الحسين بن يحيى، وفي (الفوائد) يحيى بن علي بن عبد الله. الزندوستي أو الزّندويستيّ بالياء أو الزندويسي، أبو علي البخاري، كان إماماً فقيهاً ورعاً، توفي سنة 400هـ, له «نظم الفقه» و«روضة العلماء». القرشي، **الجواهر المُضِيَّة في طبقات الحنفيَّة**, مصدر سابق، ج2, ص313. وابن قطلوبغا، **تاج التراجم**، مصدر سابق، ص164– 165. وحاجي خليفة, **كشف الظنون**, مصدر سابق, ج2, ص 1964. واللكنوي، **الفوائد البهية**، مصدر سابق، ص225. والباباني, **هدية العارفين**, مصدر سابق, ج1, ص 307.

(9) قاضي خان, **فتاوى قاضي خان**, مصدر سابق, ج1, ص73. والعيني, **البناية شرح الهداية**, مصدر سابق, ج2, ص56.

القراءة في الرّكعتين في غير الفجر:

سواءٌ في القدر عندهما، وقال[1] محمّد –رحمه الله– أحبُّ إليَّ أن يُطَوِّلَ الرّكعة الأولى على الثانية.

وإنَّما خصَّ سوى الفجر, إذ في الفجر إطالة الأولى على الثانية مسنونةٌ بالإجماع؛ ليدرك النّاسُ الجماعةَ. قال في «جامع المحبوبي»([2]): الجمعة, والعيد, وغيرهما في هذا الحكم سواء.

وذكر في «نظم الزّندويستي» أن في الجمعة, والعيدين يسوي في القراءة في الرّكعتين بالاتفاق، وأما إطالة الرّكعة الثانية على الأولى بثلث آيات فصاعداً في الفرائض مكروه بالإجماع.

وفي السُّنن والنّوافل لا يكره؛ لأنَّ أمرهما أسهل. من «جامع المحبوبي»[3].

951– (سَلاَمُ مَن كَانَ علَيهِ السّهو لاَ يُخرِجُهُ عَنِ الصّلاة فَاعْقِلاَ)

سلامُ من عليه سجود السّهو:

لا يخرجه عن حرمة الصّلاة عند محمّد –رحمه الله، وعندهما يخرجه خروجاً موقوفاً إن عاد إلى سجود السّهو عاد إلى حرمة الصّلاة وإلا فلا.

ويُبْتَنى على هذا الأصل أربعُ مسائل:

إحداها: إذا اقتدى به رجلٌ بعد السّلام, قبل العود إلى السّجود:

فعلى قولهما اقتداؤه موقوف, إن عاد إلى السّجود صحّ, وإلّا فلا، وعلى قول محمّد –رحمه الله– يصحُّ على كلّ حال.

وثانيها: إذا نوى المسافر الإقامة في تلك الحالة:

فعندهما لا يتغيّر فرضه إلى الأربع, ويسقط عنه سجود السّهو؛ لأنّ في تصحيح نية الإقامة ابتداء, إبطالها انتهاء, لما عرف.

وعند محمّد –رحمه الله– يتغيّر فرضه فيتمّه أربعاً ويؤخر السّجدة إلى آخر الصّلاة.

وثالثها: إذا قهقه في تلك الحالة:

لا ينتقض وضوؤه[4] عندهما، وعند محمّد ينتقض[5]، لكن صلاته تامّة وتسقط عنه سجدة السّهو في قولهم.

ورابعها: اقتدى به رجل بِنيّة التّطوع في تلك الحالة, ثُمَّ تكلّم قبل عود الإمام إلى السّجود:

فليس عليه قضاء شيء عندهما وإن سجد الإمام/ بعده، وعند محمّد –رحمه الله– عليه قضاء التّطوع. من «المبسوط» و«شرح الطّحاوي»[1].

[124/أ]

(1) (قال) ساقطة من هـ.

(2) ألفه جمال الدين المحبوبي عبيد الله بن ابراهيم بن أحمد العُبادي البخاري الحنفي, وذكر اللكنوي أن نسبته العُبادي تعود إلى عُبادة بن الصامت – رضي الله عنه, ويكنى أبو حنيفة الثاني, توفي سنة 680هـ وقيل 630هـ, من تصانيفه «شرح الجامع الصّغير في الفروع للشيباني» , و«كتاب الفروق». القرشي, **الجواهر المضيّة**, مصدر سابق, ج1, ص 336. واللكنوي, **الفوائد البهية**, مصدر سابق, ص108. والباباني, **هدية العارفين**, مصدر سابق, ج1, ص 649.

(3) الشّيباني, **الجامع الصغير وشرحه النافع الكبير**, مصدر سابق, ص96. والمرْغينانيّ, **الهداية**, مصدر سابق, ج1, ص56. والعيني, **البناية شرح الهداية**, مصدر سابق, ج2, ص309–310. وابن نُجَيم, زين الدين بن إبراهيم بن محمد المعروف بابن نُجَيم المصري الحنفي, **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**, ط2, ج1, ص362, دار الكتاب الإسلامي.

(4) في ب زيادة (في تلك الحالة).

(5) في ج (ينقض).

952 – (ويُخرِجُ القَوْمَ مِنَ التَحريمَهْ تَحلُلُ الإمَامِ بِالتَّسْليمَهْ)

سلامُ الإمام في آخر الصّلاة:

يُخرج المقتدي عن الصّلاة عند محمّد –رحمه الله، خلافاً لهما.

ويظهر الخلاف في انتقاض الوضوء إذا سلَّم الإمام, ثُمَّ قهقه المقتدي قبل سلام نفسه, ذكر في نوادر «المبسوط»: أنَّ المقتدي يخرج عن الصّلاة بسلام الإمام ولم يذكر الخلاف, ثُمَّ قال: وقيل: هو قول محمّد –رحمه الله، أمّا عندهما فيخرج هو[2] بسلام نفسه.

ثُمَّ قال: وكان شيخنا –يعني الإمام الحلواني –رحمه الله– يقول: بهذه المسألة يتبيّن جهل بعض النّاس ممّن يشتغل بالدّعوات بعد سلام الإمام, فإنَّ الأولى أن يسلّم معه؛ ليكون خروجُه بسلام[3] نفسه, ولو أخَّر يكون خروجُه بسلام الإمام/ عند الكلّ على إطلاق جواب الكتاب[4]. وعند محمّد –رحمه الله/ على ما قيل[5].

[ب/121]

[ج/105]

وذكر في «المحيط»: أنَّ فيه عن أبي حنيفة –رحمه الله– روايتين[6]، ومال الفقيه أبو جعفر[7] إلى الرّواية التّي يصير[8] خارجاً بسلام الإمام[9].

وهذا الخلاف فيمن لم يبق عليه شيءٌ من واجبات الصّلاة, إذ مع بقاء شيء منها لا يخرج بسلام الإمام بالاتّفاق, كاللّاحق, والمسبوق, حتّى لو نام ولم يتشهّد حتّى سلَّم الإمام ينبغي أن يتشهد ثُمَّ يسلم.

وقوله: (**تحلُّلُ الإمام بالتّسليمة**) يدلّ على أن بالسّلام من أحد الجانبين يخرج من الصّلاة. من «المبسوط»[10].

953 – (وَلاَ يُصَلِّي عَارِياً إذَا قَدرْ عَلى لبَاسٍ كُلُّهُ مَعَ القَذَرْ)

إذا كان في السّفر, ومعه ثوب كلُّه نجس:

---

(1) الشّيباني, **الجامع الصغير وشرحه النافع الكبير**, مصدر سابق, ص104. والسَّرخسيّ، **المبسوط**، مصدر سابق، ج1، ص168. والكاساني, **بدائع الصنائع**, مصدر سابق, ج1, ص100. والمرْغينانيّ, **الهداية**, مصدر سابق, ج1, ص76. وابن مازة, **المحيط البرهاني**, مصدر سابق, ج1, ص500.

(2) (هو) ساقط من ب, د .

(3) في أ (بسلامه).

(4) يراد به كتاب الصّلاة في المبسوط.

(5) السَّرخسيّ، **المبسوط**، مصدر سابق، ج2، ص93.

(6) عن أبي حنيفة –رحمه الله– روايتان: في رواية يصير المقتدي خارجاً عن حرمة الصّلاة بسلام الإمام، وفي رواية لا يصير خارجاً. ابن مازة, **المحيط البرهاني**, مصدر سابق, ج1, ص371. والعيني, **البناية شرح الهداية**, مصدر سابق, ج2, ص291.

(7) هو محمّد بن عبد الله بن محمّد بن عمر, أبو جعفر الفقيه البلخي الهنداوي، شيخ كبير, إمام جليل القدر من أهل بلخ, كان فقيهاً, ذكياً, زاهداً, ورعاً, ويقال له: أبو حنيفة الصغير. توفي سنة 362هـ. من آثاره: «شرح أدب القاضي لأبي يوسف»، و«الفوائد الفقهية»، و«كشف الغوامض في فروع الفقه». كحالة, **معجم المؤلفين**, مصدر سابق, ج10, ص244. واللكنوي, **الفوائد البهية**, مصدر سابق, 179.

(8) في أ, ب (يكون).

(9) ابن مازة, **المحيط البرهاني**, مصدر سابق, ج1, ص371.

(10) السَّرخسيّ، **المبسوط**، مصدر سابق، ج2، ص93- 94.

يتخيَّر عندهما, إن شاء صلّى عارياً بالإيماء, وإن شاء صلّى فيه بركوع وسجود وهو أفضل، وقال محمّد –رحمه الله: لا يجوز إلّا الأخير.

وعلى هذا الخلاف إذا كان أقلّ من ربعه طاهراً, أمّا إذا كان ربعه طاهراً فصاعداً والباقي نجساً لم تجز الصّلاة عرياناً بالإجماع. من «زيادات البرهاني»([1])، و«قاضي خان»[2].

954– (وَلاَ يجُوزُ بَيعُ عَظمِ الفِيلِ وَالانْتِفَاعُ مِنْهُ بِالقَلِيلِ)

الفيل:

عندهما بمنزلة السّباع, حتّى يباع عظمه ويحلّ به الانتفاع، وعند محمّد –رحمه الله– نجسُ العين، حتّى لا يقبل الذكاة كالخنزير.

ودليلهما استعمال النّاس من غير نكير[3]. من «جامع المحبوبي»، و«الهداية»[4].

قال في «المبسوط»: الأصحَّ أنّ عظمه طاهرٌ, فقد «اشترى النّبي ﷺ لفاطمة[5] –رضي الله عنها– سِوارَين من عاج»[6] أي عظم الفيل[7][8][9] .

955– (لَو خَرَجَ الإمَامُ واسْتَخلَفَ مَنْ بِهِ اقْتَدىَ مِنْ خَارِجٍ فَهُوَ حَسَنْ)

([1]) وهي محمود بن أحمد بن عبد العزيز بن عمر بن مازة, برهان الدين, صاحب المحيط البرهاني, من تصانيفه «شرح الزّيادات». اللكنوي, **الفوائد البهية**, مصدر سابق, ص205.

(2) الشّيباني, **الأصل**, مصدر سابق, ج1, ص193 – 194. والسَّرخسيّ, **المبسوط**, مصدر سابق, ج1, ص187. والمرْغينانيّ, **الهداية**, مصدر سابق, ج1, ص46 . والحدّادي, أبو بكر بن علي بن محمد الحدّادي العبادي الزَّبِيدِي اليمني (1322هـ), **الجوهرة النيّرة على مختصر القدوري**, ط1, ج1, ص 47, المطبعة الخيرية. وملا خسرو, **درر الحكّام شرح غرر الأحكام**, مصدر سابق, ج1, ص58.

(3) في ب, ج زيادة (منكر).

(4) المرْغينانيّ, **الهداية**, مصدر سابق, ج3, ص46.

(5) فاطمة: بنت إمام المتقين رسول اللّه ﷺ أمها خديجة بنت خويلد, زوجة علي بن أبي طالب, وأم الحسن والحسين سيدا شباب أهل الجنة, تُلقّب الزهراء, أصغر بنات النبيّ ﷺ وأحبهنّ إليه. وهي – رضي الله عنها– أعرف من أن تعرف. ابن الأثير, علي بن محمد بن محمد بن عبد الكريم, عز الدين (1989م), **أسد الغابة**, ج7, ص216, دار الفكر, بيروت. والعسقلاني, أبو الفضل, أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر(1415هـ), **الإصابة في تمييز الصحابة**, (تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلى محمد معوض), ط1, ج8, ص262, دار الكتب العلمية, بيروت.

(6) رواه أبو داود, والبيهقي في سننه الكبرى. قال ابن الجوزي في التحقيق: فيه حميد الشامي وسليمان المنبهي غير معروفين. وقال أبو أحمد بن عدي الحافظ: حميد الشامي هذا إنما أنكر عليه هذا الحديث، وهو حديثه لم أعلم له غيره. أبو داود, سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي, (تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد) **سنن أبي داود**,كتاب الترجل, باب ما جاء في الانتفاع بالعاج, رقم: 4213ج4, ص87 , المكتبة العصرية، صيدا , بيروت. البيهقي, أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني (1424 هـ)، **السنن الكبرى** (تحقيق محمد عبد القادر عطا) , جماع أبواب الأواني, باب المنع من الادهان في عظام الفيلة وغيرها مما لا يؤكل لحمه, رقم: 97، ج1, ص41, دار الكتب العلمية، بيروت . والزيلعي, جمال الدين عبد الله بن يوسف بن محمد (1997م), **نصب الراية لأحاديث الهداية**, (تحقيق محمد عوامة), ط1, , كتاب الطهارات, باب الماء الذي يجوز به الطهارة, ج1, ص119, الحديث الخامس, مؤسسة الريان, بيروت.

(7) (أي عظم الفيل) ساقط من أ, ب, ج, هـ.

(8) الرازي, محمد بن أبي بكر بن عبد القادر, (1999م), **مختار الصحاح**, (تحقيق: يوسف الشيخ محمد), ط5, مادة (عوج), ص220 , المكتبة العصرية, الدار النموذجية, بيروت.

(9) السَّرخسيّ، **المبسوط**، مصدر سابق، ج1، ص203–204. وابن مازة, **المحيط البرهاني**, مصدر سابق, ج1, ص476.

إمامٌ أحدث فخرج, واستخلف من خارج المسجد, والصّفوف متصلة بصفوف المسجد:

لم يصحّ استخلافه، وتفسد صلاة القوم عندهما, وكذا صلاةُ الإمام في أصحِّ الرِّوايتين، وعند محمّد -رحمه الله- يصحّ استخلافه. من «المحيط».

ورَحَبة المسجد[1] من المسجد إذا كانت متصلة به, وإن كان بينهما طريق فليست الرّحبة منه. من «فتاوى قاضي خان»[2][3].

956- (مُسافِرٌ في شَفْعِهِ لَم يَقرأ نَوىَ المُقَامَ قَاعِداً فَلْيَبْدَأ)

مسافر صلّى الظّهر ركعتين بغير قراءة[4]، ثُمَّ نوى الإقامة:

فسدت صلاتُه عند محمّد، وعندهما تصير[5] أربعاً ويقرأ في الأُخريّين، وهو[6] حيلة الجواز لصاحب هذه الواقعة.

وقوله (**قاعداً**) اتفاقيٌّ, فقد ذكر في «المبسوط»، و«المحيط»: وكذلك لو[7] وُجدت نيّة الإقامة في قيام الثّالثة, أو ركوعها, أو قومة ركوعها[8] غير أنّه يعيد القراءة؛ لأنّه وقع[9] نفلاً فلا ينوب عن الفرض[10], أمّا إذا نوى في السّجود يستقبل عندهم[11].

957 - (وَيَسْجدُوْنَ مَا تلاهُ المُقتَدي بَعدَ الفَراغِ فَاحْفَظنَّ وَاجْهَدِ)

تلا المؤتمُّ خلف الإمام آيةَ سجدة, فسمعها الإمامُ والقومُ:

فعند محمّد -رحمه الله- يسجدونها إذا فرغوا من الصّلاة، وعندهما لا يسجدون.

وإنّما خصّ ما بعد الفراغ، فإنَّهم لا يسجدونها في الصّلاة إجماعاً. ويجب على مَن سمع خارج الصّلاة منه عند الكلِّ, وقيل: ذاك قول محمّد[12] -رحمه الله.

وإن سمعوا ممن تلا خارج الصّلاة تجب عليهم إذا فرغوا إجماعاً. من «الجامع الكبير»[1] لفخر الاسلام[2].

---

(1) رَحَبَةُ المسْجِد: بفتح الحاء ساحتُه. الرازي, **مختار الصحاح**, مصدر سابق, مادة (رحب), ص120.

(2) في ب, ج, د, هـ (فتاوى العتابي).

(3) قاضي خان, **فتاوى قاضي خان**, مصدر سابق, ج1, ص115-116. وابن مازة, **المحيط البرهاني**, مصدر سابق, ج1, ص493. ملا خسرو, , محمد بن فرامرز بن علي الشهير بملا خسرو, **درر الحكّام شرح غرر الأحكام**, ج1, ص104, , دار إحياء الكتب العربية.

(4) في هـ زيادة (ولم يقعد على رأس الركعتين أو قعد).

(5) في أ, ج, هـ (يصلي).

(6) في هـ (هي).

(7) (لو) ساقطة من ب.

(8) (أو قومة ركوعها) ساقط من د.

(9) في أ, ج (يقع).

(10) أي إنّه إن قام إلى الثالثة وركع, ثُمَّ نوى الإقامة, فإنّه إن كان لم يقرأ في الأوليين يعيد القراءة، وإن كان قرأ في الأوليين يعيد القيام والركوع؛ لأنّ ما أدى كان نفلا؛ لأنّه حين قام إلى الثالثة لم يكن نوى الإقامة فكانت هذه الركعة بقدر ما أدى إلى وقت نيّة الإقامة نافلة فلا تنوب عن الفرض فكان عليه الإعادة لهذا. السَّرخسيّ، **المبسوط**، مصدر سابق، ج1، ص247.

(11) الشّيباني, **الأصل**, مصدر سابق, ج1, ص288 . والسَّرخسيّ، **المبسوط**، مصدر سابق، ج1، ص247. والكاساني, **بدائع الصنائع**, مصدر سابق, ج1, ص99-100. وابن مازة, **المحيط البرهاني**, مصدر سابق, ج2, ص44.

(12) قوله (محمّد) ساقط من ج.

958 – (ومَنْ أتَتْ بِالوَلدِ الكَثيرِ كَانَ نِفَاسُهَا[3] مِن الأخيرِ)

ولدت وَلَدَين في بطنٍ واحدٍ:

فنفاسها من الثاني عند محمّد –رحمه الله، وعندهما من الأوَّل.

ولو ولدت الثاني في خلال النّفاس أتمّت نفاسها[4] مما رأت بعد الثاني.

بيانه: بلغت بالحَبَل، فولدت في غرّة شوال, ثُمَّ ولدت ولداً[5] آخراً في غرة ذي القعدة, ثُمَّ استمرَّ بها الدّم, فالشّوال نفاسٌ عندهما، وطهرٌ عند محمّد –رحمه الله، والعشرة الأولى من[6] ذي القعدة نفاس بالاتفاق.

أمّا عند محمّد –رحمه الله– فلأنّه مبتدأُ النّفاس، وأمّا عندهما فلأنّه بقية النّفاس الأوَّل, والعشرةُ الأولى من ذي الحجة دَمُ ترك يعني تترك فيه الصّلاة والصوم بالاتّفاق, لكن على اختلاف الأصلين عند محمّد –رحمه الله– بطريق النّفاس، وعندهما بطريق الحيض.

والغسل عند تمام السّبعين من غرّة شوال واجبٌ بالاتّفاق، لكن على[7] اختلاف الأصلين حتّى لو حلف رجلان وقال أحدهما: هذا غُسلٌ من النّفاس, وقال الآخر: لا[8] بل هذا غُسلٌ من الحيض, فلا يحنث واحد منهما.

وكلُّ وَلَدَين أو أكثر يكون بين خروجهما أقلَّ من ستَّة أشهر فالحملُ واحدُ. من «الشّفاء في الحيض»[9].

وذكر في «المبسوط» صورةً هي أيسر, فقال: إن كان بين الولدين عشرةُ أيّام, واستمرَّ بها الدَّم, وهي مُبتدأة في النّفاس, فعندهما تترك الصّلاة/ والصّوم بعد ولادة الولد الأوَّل, ونفاسها بعد وضع الثاني ثلاثون يوماً، وعند محمّد[10] –رحمه الله– لا تتركهما ما لم تضع الثاني, ونفاسها بعد ذلك أربعون يوماً. [أ/125]

فإن كان بين الولدين أربعون[11] يوماً, قال في حيض بدر الدِّين[1] –رحمه الله: فلا نفاس بعد الولد الثاني عند[2] أبي حنيفة وأبي يوسف –رحمهما الله، وعند محمّد ابتدأ نفاسها من الولد الثاني.

---

(1) ويراد به الجامع الكبير لفخر الاسلام البزدوي, والكتاب شرح للجامع الكبير للشيباني. ابن قطلوبغا, **تاج التراجم**, مصدر سابق, ص206. وحاجي خليفة، **كشف الظنون**، مصدر سابق, ج1, ص570

(2) الشّيباني, **الأصل**, مصدر سابق, ج1, ص319. والشّيباني, **الجامع الصغير وشرحه النافع الكبير**, مصدر سابق, ص102. والمرْغينانيّ, **الهداية**, مصدر سابق, ج1, ص78.

(3) النفاس: هو الدم الخارج عقيب الولادة؛ لأنّه مأخوذ من تنفس الرّحم بالدّم, أو من خروج النّفس بمعنى الولد. المرْغينانيّ, **الهداية**, مصدر سابق, ج1, ص35.

(4) (نفاسها) ساقط من د.

(5) (ولداً) ساقط من أ, ب, د, هـ.

(6) (من) ساقط من هـ.

(7) (على) ساقط من د.

(8) (لا) ساقط من أ, ج, هـ.

(9) الشفاء في الحيض لنور الأئمة الحيّاض. الأفشنجي, **حقائق المنظومة**, ق274/ ب.

(10) قوله (محمّد) ساقط من ج.

(11) (أربعون) ساقط من د.

وفي «المحيط» قيل: نفاسها من الثاني عند أبي حنيفة –رحمه الله– والصّحيح ما مرّ.

قال في «المبسوط»: حُكي أنَّ أبا يوسف قال لأبي حنيفة –رحمهما الله: أرأيت لو كان بين الولدين أربعون يوماً؟ قال: هذا لا يكون، قال[3]: فإن كان؟ قال: لا نفاس لها، وإن رغِمَ أنفُ أبي يوسف –رحمه الله، ولكنها تغتسل كما تضع الثاني, وهذا صحيح؛ لأنّه لا يتوالى نفاسان ليس[4] بينهما طهرٌ[5], كما لا يتوالى حيضان.

وإنّما وُضِع في النّفاس إذ العدّة تنقضي بالولد الأخير إجماعاً[6].

959 – (وَالحَيْضُ لاَ يُبْدَأُ بِالطُّهْرِ وَلاَ يُخْتَمُ أَيْضاً وَهُمَا قَد فَعَلاَ)

الأصل عند أبي يوسف –وهو قول أبي حنيفة –رحمه الله– آخراً– أنّه يجوز بداية الحيض بالطّهر وختمُه به[7] بشرط أن يكون قبل البداية دمٌ, وبعد الختم دمٌ، حتّى لو كان بعده دمٌ لا قبله يجوز الختم به[8] دون البداية, وفي العكس يجوز البداية به دون الختم.

وقال محمّد –رحمه الله– لا يجوز.

صورته: معتادة بخمسة رأت قبل خمستها يوماً دماً وطهرت خمستها ثُمَّ رأت يوماً دماً:

ففي قولهما خمستها حيضٌ؛ لإحاطة الدّمين بها, وتقع البداية والختم بالطّهر, وفي المبتدأة لا يتصوّر الابتداء إلا بالدّم. وعند محمّد –رحمه الله– لا يكون منها[9] شيءٌ حيضاً،/ والفتوى على قول أبي يوسف –رحمه الله/ من «المبسوط»، و«المحيط»[10] .

[ج/106]

[ب/122]

960 – (وَفَاصِلٌ طُهْرُ الثَّلاَثِ فَاعْلَمَا بَينَ الدَّمَينِ إنْ يَزِدْ عَلَيْهِمَا)

961 – (وَلَيسَ نِصْفُ الشَهْرِ شَرْطَ الفَصْلِ وَاشْتَرطَا ذَلِكَ فِي ذَا الفَصْلِ)

---

(1) هو محمد بن محمود بن عبد الكريم الكُردري, المعروف بخواهرزاده، العلّامة بدر الدين، ابن أخت الشيخ شمس الدين الكردري، تفقه على خاله شمس الأئمة الكردري، ورباه أحسن تربية ونشأ عنده وبلغ رتبة الكمال، توفي في سلخ ذي القعدة سنة 651هـ, ودفن عند خاله. من تصانيفه «الجواهر المنظومة في أصول الدين» و«شرح الحيل الشرعية للخصاف». ينظر: القرشي، **الجواهرالمضية**، مصدر سابق، ج2، ص131. واللكنوي، **الفوائد البهية**، مصدر سابق، ص200. والبغدادي الباباني, إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم (1951م), **هدية العارفين أسماء المؤلفين واثار المصنفين**, ج2, ص125، دار إحياء التراث العربي, بيروت.

(2) في هـ زيادة (محمّد).

(3) (قال) ساقط من ب.

(4) (ليس) ساقط من هـ.

(5) (طهر) ساقط من د.

(6) الشّيباني, **الأصل**, مصدر سابق, ج1, ص340. والشّيباني, **الجامع الصغير وشرحه النافع الكبير**, مصدر سابق, ص241 . والسمرقنديّ, **المختلف**, مصدر سابق, ج1, ص231. والسَّرخسيّ، **المبسوط**، مصدر سابق،ج3، ص212-213. والمرْغينانيّ, **الهداية**, مصدر سابق, ج1, ص36. وابن مازة, **المحيط البرهاني**, مصدر سابق, ج1, ص265.

(7) في ب (بالطهر).

(8) (به) ساقط من ب.

(9) (منها) ساقط من هـ.

(10) السَّرخسيّ، **المبسوط**، مصدر سابق، ج3، ص155. وابن مازة, **المحيط البرهاني**, مصدر سابق, ج1, ص220.

الأصل عند أبي يوسف –وهو قولٌ أبي حنيفة –رحمه الله– آخراً: أنّ الطّهر المتخلّل بين الدّمين إذا كان أقلّ من خمسة عشر يوماً لا يصير فاصلاً, بل يُجعل كالدَّم المتوالي, وإذا كان خمسة عشر يوماً أو أكثر يكون[1] فاصلاً, ثُمَّ ينظر إلى الدّمين إن أمكن جعلُ أحدهما حيضاً يُجعل حيضاً, وإن أمكن جعلُ كلِّ واحدٍ منهما حيضاً يُجعل كلُّ واحدٍ حيضاً؛ لتخلّل نصاب الطّهر.

والأصل عند محمّد –رحمه الله– أنّ الطّهر إذا كان ثلاثة أيام فصاعداً وزاد على الدّمين يصير فاصلاً, ثُمَّ ينظر, إن لم يمكن أن يُجعل[2] واحدٌ منهما حيضاً لا يُجعل شيءٌ منه حيضاً, وإن أمكن جَعلُ أحدهما حيضاً يُجعل حيضاً, وإن أمكن جَعلُ كلِّ واحدٍ منهما على حدةٍ[3] حيضاً يُجعل أوّلُهما حيضاً[4] لا كلاهما؛ إذ[5] لم يتخلَّلهما طهرٌ تام.

بيانه: مبتدأةٌ رأت يوماً دماً, وثمانية أيّامٍ[6] طهراً, ويوماً دماً:

فليس شيءٌ[7] من ذلك بحيضٍ في قول محمّد –رحمه الله؛ لأنّ الطّهر غالبٌ على الدَّمين في العشرة, وكلّ واحدٍ من الدّمين لا يصلح أن يكون حيضاً، وفي قول أبي يوسف –رحمه الله– العشرة كلّها حيضٌ؛ لأنّ الطّهر المتخلّل أقلّ من خمسة عشر يوماً ولم يفصل بين الدّمين.

وكذا المعتادةُ رأت قبل أيامها يوماً دماً, وطهرت أيامَها, ثُمَّ رأت بعد ذلك دماً:

فليس ذلك بحيض في قول محمّد[8] –رحمه الله؛ لأنَّ الطّهر غالبٌ على الدّمين، وكلُّ واحدٍ من الدّمين لا يصلح أن يكون حيضاً، وفي قول أبي يوسف –رحمه الله– كلّها حيضٌ إن لم يجاوز[9] العشرة, وإن جاوز العشرة[10] فأيّامها التّي طهرتها هي الحيض؛ لإحاطة الدّمين بها.

وإن رأت أوّل ما رأت يوماً دماً وسبعة طهراً وثلاثة دماً:

فالثّلاثة الأخيرة هي الحيض عند محمّد –رحمه الله؛ لأنّ الطّهر زائدٌ على الدّمين ففصلَ بين الدّمين ويصلح الأخيرُ حيضاً دون الأوَّل، وفي قول أبي يوسف –رحمه الله– العشرة من ذلك حيض.

فإن رأت ثلاثة دماً وسبعة طهراً, ويوماً دماً:

فالثّلاثة الأولى هي الحيض في قول محمّد –رحمه الله، وفي قول أبي يوسف –رحمه الله– العشرة من ذلك حيض؛ لما مرّ من الأصلين.

وإنّما وُضِع في طهر الثّلاث، إذ ما دون الثّلاث لا يَفْصِل عندهم، كمبتدأة رأت يوماً دماً ويومين طهراً ويوماً دماً, فالأربعة حيض؛ لأنّ الطّهر دون الثّلاث.

مجلة دراسات العلوم الاسلامية

(1) في ب, ج, هـ (يصير).

(2) في ج زيادة (كل).

(3) في ب (حاله) وفي د, هـ (حياله).

(4) (حيضا) ساقط من أ.

(5) في أ, ب, ج, د (إذا).

(6) (أيام) ساقط من د, هـ.

(7) في أ, ب (بشيء).

(8) قوله (محمّد) ساقط من د.

(9) في ب (يتجاوز).

(10) (العشرة) ساقطة من أ.

وإنّما شرط أن يزيد على الدّمين، إذ الطّهر الثّلاث إذا ساوى الدّمين لا يفصل عندهم أيضاً, كمبتدأة رأت ثلاثة[1] دماً وأربعة طهراً ويوماً دماً فالثّمانية حيضٌ؛ لاستواء الطّهر والدّمين, وكذلك إن زاد[2] الدّم عليه، بأن رأت في آخر هذه الصّورة يومين دماً فالتّسعة حيض عندهم. من حيض «المبسوط»، و«المحيط» وغيرهما.

والأخذ بقول أبي يوسف -رحمه الله- أيسرُ. كذا في «الهداية» وغيرها[3].

وأراد بـ (**الفصل**) الأخير[4] الباب.

962- (لاَ يَقْطَعُ الجُمعَةَ ذِكْرُ الفَجْرِ في حَالِ فَوْتِ هَذهِ لاَ الظُّهْرِ)

تذكَّر في صلاة الجمعة أنَّه لم يصلِّ الفجر:

فإن عَلِم أنّه لو قضى الفجر يدرك شيئاً من الجمعة يبدأ بالفجر إجماعاً. وإن علم أنّه يفوت الوقت مضى فيها إجماعاً، ولو[5] علم أنّه تفوت الجمعة دون الوقت:

مضى فيها[6] عند محمّد -رحمه الله؛ إذ هي فرض الوقت عنده، وعندهما يبدأ بالفجر؛ لأنّ الظّهرَ هو الأصلُ لما عُرِف[7].

963 - (وَمُدْرِكُ الجُمْعَةِ فِي التَّشَهُّدِ يُتِمُّهَا شَفْعَينِ فَاحْفَظ وَاجْهَدِ)

أدرك الإمام في قعدة الجمعة:

يصلي أربعاً ويقعد في الثانية ويقرأ في الكلِّ, معناه يصلي أربعاً بتحريمة الجمعة, ولا يستقبل التّكبير.

[126/أ] قال أبو حفص الكبير[8] -رحمه الله: قلتُ لمحمّد -رحمه الله: هل[9] يصير مُؤدّياً الظّهرَ بتحريمة الجمعة؟ فقال:/ ما نصنع وقد جاءت به الآثار.

وقالا: يصلي ركعتين حيث أدركه، قبل السّلام, أو بعده, في سجود السّهو, أو قبله, أو بعده, قبل السّلام الثاني, ويكون مدركاً للجمعة.

---

(1) في أ زيادة (يوما).

(2) في أ (ازداد).

(3) الشّيباني, **الأصل**, مصدر سابق, ج1, ص503. والسَّرخسيّ، **المبسوط**، مصدر سابق، ج3، ص154- 158. والكاساني, **بدائع الصنائع**, مصدر سابق, ج1, ص43-44. والمرْغينانيّ, **الهداية**, مصدر سابق, ج1, ص34 . وابن مازة, **المحيط البرهاني**, مصدر سابق, ج1, ص219-221.

(4) أي لفظة (الفصل) في آخر البيت الثاني من النّظم.

(5) في ج (ان).

(6) أي في الجمعة.

(7) الشّيباني, **الأصل**, مصدر سابق, ج1, ص353-354. والسَّرخسيّ، **المبسوط**، مصدر سابق، ج2، ص22, 31. الكاساني, **بدائع الصنائع**, مصدر سابق, ج1, ص134. وقاضي خان, **فتاوى قاضي خان**, مصدر سابق, ج1, ص177.

(8)أحمد بن حفص, أبو حفص الكبير, البخاري, الفقيه, العلّامة، شيخ ما وراء النهر، فقيه المشرق، والد العلامة محمد بن أحمد بن حفص المعروف بأبي حفص الصّغير, صحب محمد بن الحسن مدة وأخذ عنه، وسمع من وكيع بن الجراح, برع في الرأي, له اصحاب لا يحصون, توصيفه بالكبير بالنسبة إلى ابنه. ولد سنة150هـ, وتوفي ببخارى سنة 217هـ. الذهبي, **سير أعلام النبلاء**, مصدر سابق, ج10, ص157. وابن قطلوبغا, **تاج التراجم**, مصدر سابق, ج1, ص94.

(9) (هل) ساقط من أ, ب, ج, هـ.

وقوله (**في التّشهد**): أي فيه وما يقرب إليه, فالخلاف ثابت في قومة ركوع الرّكعة[1] الثانية إلى آخر الصّلاة.

أمّا إذا أدركه في ركوع الرّكعة الثانية يصير مدركاً للجمعة إجماعاً. من «المغني»، و«الخزانة»([2])[3].

964 – (وَفي مِنى لَيْسَ تُقامُ الجُمعهْ وَيُخْلَعُ المَيْتُ لِغَسْلِ اللُّمْعَهْ)

يجوز إقامة الجمعة في[4] أيّام الموسم بمنى عندهما، وعند محمّد –رحمه الله– لا يجوز.

وفي العرفات لا يجوز إجماعاً.

الموسم: مجمع العرب, وههنا مجمع الحاجّ. من «الطِلبة»[5].

وإنّما وُضِع في الجمعة، إذ العيد لا يصلّى عندهم بمنى.

ثُمَّ إنّما تجوز الجمعة بمنى عندهما إذا كان ثَمَّة[6] أميرُ مكة, أو أميرُ الحِجاز[7], أو الخليفةُ, أو أميرُ الموسم إن استُعمل على مكة يقيم الجمعة أيضاً, وإن استُعمل على الموسم لا غير؟ فإن كان من أهل مكة يقيم عندهما, وإلّا فلا. من «المحيط»[8].

المسألة الثانية: غُسِّل الميّتُ, وكُفِّن, وقد بقي على جسده عضو لم يُغَسَّل, نُزِع وغُسِّل, فإن بقي شيءٌ يسيرٌ، كإصبعٍ ونحوها:

تُرك ولم[9] ينزع عندهما، وقال محمّد –رحمه الله: ينزع ويغسل, بخلاف ما بعد الدفن فإنَّه خرج من أيديهم وسُلِّم إلى ربه فيسقط فرض الغسل. من «المبسوط»[10].

اللُّمْعة بالضمِّ لا غير: الموضِع الذي لم يصبه الماء في الوضوء, أو الغسل[11].

965 – (ومَنْ عَلَى المَيّتِ بِالتَّيمُّمِ صلّى فَلِلثَّاني يُعيدُ فَافْهَمِ[12])

تيمَّمَ وصلّى على جنازة, ثُمَّ أُتِي بجنازة أخرى, فإن تمكَّن من أن يتوضّأ فلم يفعل, أعاد التّيمُّم على الثّاني, ولو لم يتمكّن من ذلك وخاف إن اشتغل بالوضوء تفوته الثّانية:

فعندهما يصلّي بذلك التّيمُّم. وعند محمّد يُعيد التّيمّم على كلِّ حال. من «المبسوط»[1].

---

(1) (الرّكعة) ساقط من د.

(2) «خزانة الواقعات» ألفه افتخار الدّين البخاري، طاهر بن أحمد بن عبد الرشيد بن الحسين (482 – 542هـ), فقيه من كبار الأحناف، من أهل بخارى. القرشي, **الجواهر المضية**, مصدر سابق, ج1, ص265. واللكنوي, **عمدة الرعاية**, مصدر سابق, ج1, ص29. واللكنوي, **الفوائد البهية**, مصدر سابق, ص84. والزركلي, **الأعلام**, مصدر سابق, ج3, ص220.

(3) الشّيباني, **الأصل**, مصدر سابق, ج1, ص362-363. الطحاوي, **مختصر الطحاوي**, مصدر سابق, ص35. والسَّرخسيّ، **المبسوط**، مصدر سابق، ج2، ص 35. وابن مازة, **المحيط البرهاني**, مصدر سابق, ج2, ص90.

(4) (في) ساقط من د, هـ.

(5) النسفي, **طلبة الطلبة**, مصدر سابق, ج1, ص14.

(6) في ب, ج (ثُمَّ).

(7) في أ (الحاج).

(8) الشّيباني, **الجامع الصغير وشرحه النافع الكبير**, مصدر سابق, ص 111. والمرْغينانيّ, **الهداية**, مصدر سابق, ج1, ص82 . وابن مازة, **المحيط البرهاني**, مصدر سابق, ج2, ص67.

(9) في ب, ج (ولا).

(10) السمرقنديّ, **المختلف**, مصدر سابق, ج1, ص238. والسَّرخسيّ، **المبسوط**، مصدر سابق، ج2، ص73.

(11) الفيومي, **المصباح المنير**, مصدر سابق, مادة (لمع), ج2, ص559.

(12) في د (فاعلم).

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، بعد إكمال القسم الدراسي وقسم تحقيق النص من الجزء الذي تم اختياره من المخطوط نستنتج الآتي:

1. شرح الأفشنجي –رحمه الله– لمنظومة الإمام النسفي –رحمه الله– شرح مهم؛ لكونه شرح لأول منظومة في الخلافيات في الفقه الحنفي، ولإمام كبير كأبي حفص النسفي –رحمه الله، فصار الشرح مرجعاً مهماً في فقه الخلافيات.
2. سلك الشارح منهجاً وسطاً في شرحه بين الإطناب الممل والاختصار المخل.
3. تم –بحمد الله– التحقيق على نحو قريب مما كتبه مؤلفه، وذلك بعد الرجوع إلى المراجع التي أخذ منها وإثبات الفروق بين النسخ بعد مقارنة النص بخمس نسخ خطية.
4. أغلب نقولات الشارح كانت بالمعنى، ولم تكن باللفظ، وكانت في أغلب الأحيان دقيقة صحيحة.

التوصيات:

توصي الباحثة بالاهتمام بالتحقيق العلمي المنضبط وفق منهج علمي رصين على ما سار عليه علماء التحقيق، لما في ذلك من إحياء لتراث الأمة الإسلامية، ونشر للعلم بين النّاس، واطلاع أبناء الأمة الإسلامية على هذا التراث العظيم، ليستنيروا به في حياتهم، وينفعهم بعد مماتهم.

5. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وأصحابه أجمعين.

المراجع والمصادر

1. **القران الكريم**
2. ابن الأثير, علي بن محمد بن محمد بن عبد الكريم, عز الدين (1989م), **أسد الغابة**, دار الفكر, بيروت.
3. ابن الأثير, علي بن محمد بن محمد بن عبد الكريم, **اللباب في تهذيب الأنساب**, دار صادر, بيروت.
4. ابن خَلِّكَان, أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر البرمكي (1900هـ) **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان** (تحقيق إحسان عباس) دار صادر, بيروت.
5. ابن عابدين, محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي (1992م), **رد المحتار على الدر المختار**, ط2, دارالفكر, بيروت.
6. ابن قطلوبغا, أبو الفداء زين الدين قاسم بن قطلوبغا السودوني (1992م), **تاج التراجم** (تحقيق محمد خير رمضان يوسف), ط1, دار القلم, دمشق, بيروت.
7. ابن منظور، محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى (1414 هـ), **لسان العرب**, دار صادر, بيروت.
8. ابن مَازَةَ, أبو المعالي برهان الدين محمود بن أحمد بن عبد العزيز بن عمر البخاري الحنفي (2004 م), **المحيط البرهاني في الفقه النعماني** (تحقيق عبد الكريم سامي الجندي), ط1, دار الكتب العلمية، بيروت.

(1) السَّرخسيّ، **المبسوط**، مصدر سابق، ج2، ص 66. وابن مازة, **المحيط البرهاني**, مصدر سابق, ج2, ص204.

9. إبن نُجَيم, زين الدين بن إبراهيم بن محمد المعروف بابن نُجَيم المصري الحنفي, **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**, ط2, دار الكتاب الإسلامي.
10. ابن الهمام, كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي, **فتح القدير**, دار الفكر.
11. أبو داود, سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي, (تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد), **سنن أبي داود**, المكتبة العصرية، صيدا , بيروت.
12. البغدادي البابانى, إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم (1951م), **هدية العارفين اسماء المؤلفين واثار المصنفين**, ط 1 , دار احياء التراث العربي, بيروت.
13. البغدادي, عبد المؤمن بن عبد الحق، ابن شمائل القطيعي (1412هـ) **مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع** , ط1, دار الجيل، بيروت
14. البابرتي, أكمل الدين محمد بن محمد بن محمود ، **العناية شرح الهداية**, دار الفكر.
15. البيهقي, أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخُسْرَوْجِردي الخراساني (1424 هـ)، **السنن الكبرى** (تحقيق محمد عبد القادر عطا), دار الكتب العلمية، بيروت.
16. حاجي خليفة, مصطفى بن عبد الله كاتب جلبي القسطنطيني (1941م), **كشف الظنون عن اسامي الكتب والفنون**, بدون طبعة, مكتبة المثنى, بغداد.
17. الحدّادي, أبو بكر بن علي بن محمد الحدّادي العبادي الزَّبِيدِي اليمني (1322هـ), **الجوهرة النيّرة على مختصر القدوري**, ط1, المطبعة الخيرية.
18. الحموي, شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (1995م), **معجم البلدان**, ط2, دار صادر، بيروت.
19. الذهبي, شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (1990م), **تاريخ الإسلام وَوَفَيات المشاهير والأعلام** (تحقيق عمر عبد السلام تدمري), ط2, دار الكتاب العربي , بيروت.
20. الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (1982م), **سير أعلام النبلاء**(تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العِرقْسوسي)، ط2، مؤسسة الرسالة، بيروت.
21. الرازي, محمد بن أبي بكر بن عبد القادر, (1999م) **مختار الصحاح**, (تحقيق: يوسف الشيخ محمد), ط5, المكتبة العصرية, الدار النموذجية, بيروت.
22. الزركشي, محمد بن عبد الله الزركشي المصري الحنبلي (1993م), **شرح الزركشي**, ط1, دار العبيكان.
23. الزركلي, خير الدين (2002م)، **الأعلام**, ط15, دار العلم للملايين, بيروت.
24. الزيلعي, عثمان بن علي بن محجن البارعي، فخر الدين الزيلعي, (1313هـ), **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق** وحاشية الشِّلْبِيِّ (الحاشية: شهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن يونس بن إسماعيل بن يونس الشِّلْبِيُّ), ط1, المطبعة الأميرية الكبرى, بولاق, القاهرة.
25. الزيلعي, جمال الدين عبد الله بن يوسف بن محمد (1997م), **نصب الراية لأحاديث الهداية**, (تحقيق محمد عوامة), ط1, الحديث الخامس, مؤسسة الريان, بيروت.
26. السرخسي, محمد بن أحمد بن أبي سهيل (1993م), **المبسوط**, دار المعرفة, بيروت.

27.السمعاني, الكريم بن محمد بن منصور التميمي السمعاني المروزي، أبو سعد (1962م), **الأنساب**, (تحقيق عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني وغيره) ط1, مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد.

28.السمرقندي, محمد بن أحمد بن أبي أحمد، أبو بكر علاء الدين (1994 م) **تحفة الفقهاء**, ط2, دار الكتب العلمية، بيروت, لبنان.

29.السمرقندي, أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم (2005م), **مختلف الرواية**, برواية وترتيب العلاء العالم السمرقندي (دراسة وتحقيق الدكتور عبد الرحمن بن مبارك الفَرَج), ط1, مكتبة الرُشد, الرياض.

30.السيوطي, عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين (1396ه), **طبقات المفسرين العشرين** (تحقيق: علي محمد عمر), ط1, مكتبة وهبة, القاهرة.

31.السيوطي, عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين, **لب اللباب في تحرير الأنساب**, دار صادر, بيروت.

32.الشرنبلالي, **حاشية الشرنبلالي**, المطبوع مع, ملا خسرو, **درر الحكام شرح غرر الأحكام**, لمحمد بن فرامرز بن علي الشهير بملا خسرو, دار إحياء الكتب العربية.

33.الشيباني, أبو عبد الله محمد بن الحسن (1406ه), **الجامع الصغير مع شرحه النافع الكبير** لأبي الحسنات عبد الحي اللكنوي, ط1, عالم الكتب، بيروت

34.الشيباني, أبو عبد الله محمد بن الحسن الشيباني (1990م), **كتاب الأصل** المعروف بالمبسوط (تحقيق أبو الوفاء الأفغاني), ط1, عالم الكتب, بيروت.

35.الطحاوي, أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي (1370ه), **مختصر الطحاوي** (تحقيق وتعليق أبو الوفاء الأفغاني), دار الكتاب العربي, القاهرة.

36.العسقلاني, أبو الفضل, أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر(1415ه), **الإصابة في تمييز الصحابة**, (تحقيق عادل أحمد عبد الموجود وعلى محمد معوض), ط1, دار الكتب العلمية, بيروت.

37.العيني, أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابي الحنفى بدر الدين (2000 م), **البناية شرح الهداية**, ط1, دار الكتب العلمية, بيروت.

38.الفيومي, أحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، أبو العباس, **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**, المكتبة العلمية, بيروت.

39.قاضي خان, فخر الدين حسن بن منصور الأوزجندي (1310ه), **فتاوى قاضي خان** المطبوعة بهامش الفتاوى العالمكيرية المعروفة بالفتاوى الهندية, ط2, المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق, مصر.

40.القاري، علي بن سلطان(2002م)، **الأثمار الجنية في أسماء الحنفية**، خدابخش، الهند.

41.القزويني, زكريا بن محمد بن محمود, **آثار البلاد وأخبار العباد**, دار صادر, بيروت.

42.القرشي، أبو محمد عبد القادر بن محمد بن نصر الله, **الجواهر المُضِيَّة في طبقات الحنفيَّة**, مير محمد كتب خانه, كراتشي.

43.قلعجي, محمد رواس قلعجي – حامد صادق قنيبي (1988م), **معجم لغة الفقهاء**, ط2, دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع.

44. الكاساني, أبو بكر علاء الدين بن مسعود (1986), **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**, ط2, دار الكتب العلمية, بيروت.
45. كحالة, عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني كحالة الدمشق, **معجم المؤلفين**, مكتبة المثنى, بيروت، دار إحياء التراث العربي, بيروت.
46. الكفوي، محمود بن سليمان(مخطوط) **كتائب أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار**، كتابخانة مجلس شوراى ملي، إيران.
47. اللكنوي, محمد بن عبد الحي بن محمد, **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**, دار المعرفة, بيروت.
48. اللّكنوي, محمد بن عبد الحي بن محمد, (2009م), **عمدة الرعاية على شرح الوقاية** (تحقيق الدكتور صلاح أبو الحاج), ط1, دار الكتب العلمية.
49. المرغيناني, برهان الدين أبي الحسن علي بن أبي بكر بن عبد الجليل الفرغاني , **الهداية في شرح بداية المبتدي** (تحقيق طلال يوسف), دار إحياء التراث العربي, بيروت.
50. المطَرِّزِيّ, أبو الفتح ناصر الدين بن عبد السيد أبي المكارم إبن علي(1979م), **المُغْرِب في ترتيب المُعْرَب** (تحقيق: محمود فاخوري و عبدالحميد مختار), ط1, مكتبة أسامة بن زيد, حلب.
51. النسفي, أبو حفص عمر بن محمد بن أحمد بن إسماعيل (1311هـ), **طِلبة الطلبة**, المطبعة العامرة، مكتبة المثنى ببغداد.
52. اليعقوبي، أحمد بن اسحاق بن واضح (1422هـ)، **البلدان**، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت.

مجلة دراسات العلوم الاسلامية

إسهامات المنصات الرقمية في التصدي لظاهرة الشذوذ الجنسي واثره في نظام الحكم ودراسته من الناحية الشرعية في المجتمع العراقي منصة فيس بوك انموذجا

الأستاذ المساعد الدكتور واثق عباس عبد الرزاق
الجامعة العراقية/ كلية الإعلام
wathikabbas@yahoo.com

Contributions of Digital Platforms in Addressing the Phenomenon of Homosexuality from a Jurisprudential Perspective in the Iraqi Society

Assistant Professor Dr. Wathik Abbas Abdul Razzaq
University of Iraqia / College of Media

مجلة دراسات العلوم الاسلامية

إسهامات المنصات الرقمية في التصدي لظاهرة الشذوذ الجنسي واثره في نظام الحكم ودراسته من الناحية الشرعية في المجتمع العراقي منصة فيس بوك انموذجا

الأستاذ المساعد الدكتور واثق عباس عبد الرزاق

الجامعة العراقية/ كلية الإعلام

wathikabbas@yahoo.com

ملخص

البحث يركز على دور المنصات الرقمية في التأثير على الوعي والثقافة من الناحية الشرعية، خصوصًا فيما يتعلق بظاهرة الشذوذ الجنسي في الوسط العراقي. من خلال التسليط الضوء على النظرة الدينية والشرعية في الإسلام لهذه الظاهرة، والاعتماد على النصوص القرآنية والأحاديث النبوية، تم استعراض الموقف الإسلامي الرافض للشذوذ الجنسي. البحث يُظهر التحديات التي يواجهها المسلمون في فهم هذه القضية في ظل التفاعل الثقافي المتزايد والتطورات الاجتماعية المستمرة. ويُبرز البحث الحاجة إلى التوازن بين مبادئ الدين وحقوق الإنسان.

Abstract

The research focuses on the role of digital platforms in influencing awareness and culture, especially regarding the phenomenon of homosexuality within the Iraqi context. By highlighting the religious and jurisprudential perspective of Islam on this issue and relying on Quranic texts and Prophetic traditions, the research presents the Islamic stance that opposes homosexuality. The study showcases the challenges faced by Muslims in understanding this issue amidst increasing cultural interactions and ongoing social developments. Furthermore, the research underscores the need for a balance between religious principles and human rights

مقدمة

مع انفجار الثورة الرقمية وظهور المنصات الإلكترونية، غُيّرت طرق التواصل وتبادل المعلومات بشكل جذري واصبحت العادات الغربية تتدفق بسرعة عبر هذه المنصات، حيث أصبحت لها قوة كبيرة في تأثيرها على الوعي الجمعي وصنع الرأي العام؛ بالنظر إلى المجتمع العراقي، الذي يعتبر من المجتمعات ذات الهوية الثقافية والدينية القوية، نجد أن هذه المنصات تسعى للتأثير في مجموعة من القضايا الحساسة ومنها قضية الشذوذ الجنسي التي، تحت إطار الشريعة الإسلامية، يُعتبر الشذوذ الجنسي مخالفًا للأعراف والقيم ومن الممنوعات الشرعية التي حرمها الاسلام، وقد تمثلت الجهود في استخدام المنصات الرقمية لتصحيح المفاهيم، ونشر الوعي الديني والثقافي بشكل أعمق، وبث روح التقوى والمبادئ الأخلاقية الراسخة، ودعم المنصات الرقمية بالمفاهيم الصحيحة التي نصت عليها الشريعة الاسلامية والتي لها التأثير الكبير في المجتمع العراقي من اجل دعم الاسلام ودحض المفاهيم الغربية في العراق، وفي هذه المقدمة، نقدم نظرة عامة حول كيفية مساهمة المنصات الرقمية في التصدي لظاهرة الشذوذ الجنسي وتأكيد القيم الشرعية في المجتمع العراقي .

لذا جاء هذا البحث على ثلاث مباحث، تضمن المبحث الأول منهجية البحث، وناقش المبحث الثاني الإطار النظري للبحث، وأما المبحث الثالث ناقش موضوع السياسة الشرعية، والمبحث الرابع والأخير فتضمن الدراسة التحليلية للبحث، وأيضا توصل البحث إلى استنتاجات وتوصيات، ومن ثم تم ذكر المصادر والمراجع التي اعتمد عليها البحث. **المبحث الأول: منهجية البحث**

أولا: مشكلة البحث

ان الرقمنة المتسارعة وانتشار المنصات الإلكترونية، زادت من قوة وتأثير وسائل التواصل الاجتماعي في تشكيل وتوجيه الرأي العام وتغيير المفاهيم والأنماط الثقافية، في المجتمع العراقي، الذي يتميز بعمقه الثقافي والديني، ظهرت تساؤلات حول مدى قدرة هذه المنصات على التأثير في قضايا حساسة مثل الشذوذ الجنسي التي تعتبر من الممنوعات في الشريعة الاسلامية، ومن هذا السياق تولد لدينا تساؤل رئيس هو ما إسهامات المنصات الرقمية في التصدي لظاهرة الشذوذ الجنسي من ناحية شرعية في المجتمع العراقي؟

وانبثقت عدة تساؤلات فرعية من التساؤل الرئيس هي:

1. ما أساليب تأويل النصوص الشرعية المتعلقة بالشذوذ الجنسي في المحتوى الرقمي؟
2. ما الاستراتيجيات التي تتبعها المنصة الرقمية العراقية لتحديد وعرض مشكلات الشذوذ الجنسي والإجابة على التساؤلات الشرعية المتعلقة بها؟
3. ما الأدوات التي تقدمها المنصة للمستخدمين لفهم الأساس الشرعي في التعامل مع ظاهرة الشذوذ الجنسي والتصدي لها في المجتمع العراقي؟

ثانيا: أهمية البحث

أهمية علمية:

1. **إغناء المحتوى الأكاديمي** :سيساهم البحث في إغناء المكتبة الأكاديمية بالأبحاث المتعلقة بتأثير المنصات الرقمية في المجتمعات العربية، وخصوصاً في المجتمع العراقي.
2. **فتح أفق جديد للبحوث:** من خلال التعمق في موضوع جديد وحساس كظاهرة الشذوذ الجنسي في المجتمع العراقي ودور المنصات الرقمية فيه، قد يحفز البحث العلماء على اتخاذ نهج بحثية جديدة في قضايا مماثلة.

أهمية تطبيقية:

1. **وضع استراتيجيات فعالة:** الفهم العميق لتأثير المنصات الرقمية يمكن أن يساعد صانعي القرار في وضع استراتيجيات وسياسات تربوية واجتماعية فعالة للتعامل مع القضايا المطروحة.
2. **توجيه المحتوى الرقمي:** على ضوء النتائج، يمكن للمؤسسات المعنية بإنتاج المحتوى الرقمي توجيه نشرهم ليكون متوافقً مع قيم وتوجهات المجتمع العراقي، وبالتالي، الحفاظ على الهوية الثقافية والدينية وأيضاً معالجة القضايا الحساسة بطريقة متوازنة وموضوعية.

ثالثا: أهداف البحث

يهدف البحث إلى تحقيق الهدف الرئيس للبحث وهو ما إسهامات المنصات الرقمية في التصدي لظاهرة الشذوذ الجنسي من الناحية الشرعية في المجتمع العراقي؟

وأيضا الأهداف الفرعية الآتية:

1. معرفة أساليب تأويل النصوص الشرعية المتعلقة بالشذوذ الجنسي في المحتوى الرقمي.

2. بيان الاستراتيجيات التي تتبعها المنصة الرقمية العراقية لتحديد وعرض مشكلات الشذوذ الجنسي والإجابة على التساؤلات الشرعية المتعلقة بها.
3. الكشف عن الأدوات التي تقدمها المنصة للمستخدمين لفهم الأساس الشرعي في التعامل مع ظاهرة الشذوذ الجنسي والتصدي لها في المجتمع العراقي.

رابعا: حدود البحث ومجالاته

1. حدود البحث الزمانية:

يتمثل بالفترة الزمنية الممتدة من 2023/1/1 إلى 2023/2/1

2. حدود البحث المكانية:

تتمثل بالمنصات الرقمية العراقية أو التي لها تأثير مباشر ومعترف به من قبل الجمهور العراقي.

3. حدود البحث الموضوعية:

يقتصر البحث على تحليل الإسهامات المتعلقة بتوجيهات وتفسيرات النصوص الشرعية حول ظاهرة الشذوذ الجنسي، مع التركيز على المحتويات التي تعالج القضايا الاجتماعية والأخلاقية المتعلقة بها من منظور إسلامي.

خامسا: مجتمع وعينة البحث

أ. مجتمع البحث:

مجتمع البحث في هذا البحث يتألف من المنصات الرقمية العراقية التي تنشر محتوى يتعلق بالمواضيع الشرعية، خاصة تلك التي تتناول قضية الشذوذ الجنسي.

ب. عينة البحث:

تم أخذ العينة بطريقة" الهاشتاك" لكونها هي الطريقة العلمية لضمان الدقة والشمولية في دراسة إسهامات المنصات الرقمية في التصدي لظاهرة الشذوذ الجنسي ، و"الهاشتاكات" تعد مؤشرات قوية على الحوارات الأكثر انتشاراً وتداولاً بين مستخدمي المنصات الرقمية، ما يوفر فرصة لاستكشاف الآراء والمواقف السائدة ذات الصلة بالموضوع.

سادسا: نوع البحث ومنهجه وأداته

يستخدم هذا البحث المنهج الوصفي التحليلي والذي يُستخدم لدراسة الظواهر بشكل منظم، مع التركيز على وصف خصائصها ومكوناتها بتفصيل، وتحليل العلاقات والأنماط التي تظهر، أما الأداة المستخدمة فهي أداة تحليل المضمون.

سابعا: إجراءات البحث

الصدق والثبات

يعتمد صدق الأداة على عرض الأسئلة على مجموعة من الخبراء والمختصين وتم عرض الأسئلة على مجموعة من الأساتذة المختصين في مجال الاعلام والشريعة* للتأكد من صدقها ومدى صلاحيتها.

ثامنا: مصطلحات البحث

1. **إسهامات:** تمثل النتائج أو الاكتشافات الجديدة التي يقدمها الباحث والتي تُسهم في تقدم العلم أو الفهم حول موضوع معين[1].

* ا.م. دعبدالهادي محمود الزيدي/ ا.د صلاح الدين محمد/ ا.د محمد شاكر محمد/ ا.د سلام عبود/ ا.د سلام مجيد

2. **المنصات الرقمية:** هي أنظمة إلكترونية مبنية على التكنولوجيا تتيح للمستخدمين إنشاء، تبادل، نشر، واستهلاك المحتوى الرقمي عبر الإنترنت. تُعتبر المنصات الرقمية وسيلة أساسية في عصر الرقمنة، وهي تلعب دورًا مركزيًا في تحويل الأعمال التجارية والاجتماعية والثقافية في العالم المعاصر[2].

3. **ظاهرة الشذوذ الجنسي:** هي مصطلح يُستخدم عادةً في معظم الثقافات والمجتمعات للإشارة إلى الأفراد الذين يعبرون عن التوجه الجنسي أو الهوية الجندرية التي تعد خارج النطاق المعترف به تقليدياً[3].

المبحث الثاني

أولا: المنصات الرقمية ودورها في التأثير على الوعي والثقافة:

ان المنصات الرقمية، بما فيها شبكات التواصل الاجتماعي، المدونات، البودكاستات، والمنتديات الإلكترونية، أضحت جزءًا لا يتجزأ من النسيج الثقافي والمعرفي في مجتمعاتنا المعاصرة، لقد تجاوزت هذه المنصات حدود كونها مجرد أدوات للتواصل والترفيه، لتصبح مصادر قوية لتشكيل الوعي وتعزيز الثقافة، بتوفرها الدائم وسهولة الوصول إليها، تتيح المنصات الرقمية فرصًا فريدة للتعبير عن الذات وتبادل المعرفة؛ وتحمل هذه القوة مسؤولية كبيرة إذ يمكن للمعلومات المنتشرة عبرها أن تؤثر بشكل ملموس على الاتجاهات الاجتماعية والقيم المجتمعية، لتشكل بذلك السرديات الثقافية وتحدد مسارات الفكر الجماعي، لذا تبرز أهمية الوعي النقدي والمسؤولية الثقافية عند تقييم المحتوى الذي نستهلكه ونشارك في إنتاجه، لضمان أن تكون هذه المنصات مصدراً للإثراء وليس التضليل[4].

تنبع المنصات الرقمية أهميتها من قدرتها على نشر الأفكار والقيم بسرعة فائقة، عابرة الحدود الجغرافية والاجتماعية، مما يمكّنها من بناء جسور التواصل بين الثقافات المتنوعة وتوحيد الأصوات حول قضايا محورية. تكمن القوة الحقيقية للمنصات الرقمية في قدرتها على تحفيز الحوار، تعزيز التفاهم المتبادل، وتشجيع التنوع الفكري، ولكنها أيضًا قد تكون ساحة لترويج الأفكار الجامدة والأحكام المسبقة إن لم يتم استخدامها بحكمة وبوعي، وفي مجتمع يتسم بالتنوع والتغير المستمر، تستطيع المنصات الرقمية أن تكون عاملًا مهمًا في تشكيل هوية جماعية مشتركة، من خلال تعزيز القيم الإيجابية ودعم التبادل الثقافي، إلا أن الإفراط في استخدامها يمكن أن يؤدي إلى تأثيرات سلبية كالإدمان الرقمي وتآكل الحياة الاجتماعية التقليدية، مما يتطلب منا توخي الحذر وتعزيز الوعي الرقمي[5].

والمنصات الرقمية لها دور كبير ومؤثر في تشكيل الوعي والثقافة في العصر الحالي، وهذا يعود إلى النفاذية العالية والتواصل السريع والمباشر الذي توفره هذه المنصات. فيما يأتي بعض النقاط التي تبرز دور المنصات الرقمية في التأثير على الوعي والثقافة[6]:

([1]) ستانوود كوب، إسهامات الإسلام في الحضارة العالمية، ترجمة: هشام خداوردي، (القاهرة: مؤسسة إبداع للترجمة والنشر والتوزيع، 2015م)، ص29.

([2]) وسام كمال, الإعلام الإلكتروني بين المهنية وتحديات التطور التكنلوجي, (القاهرة: دار الفجر للنشر, 2014م)، ص43.

([3]) بابكر، اتجاهات الشباب نحو الانحرافات الجنسية وعلاقتها بأساليب المعاملة الوالدية، المجلة التربوية، كلية العلوم الإنسانية والتربوية، جامعة عدن، 2009م، ص18.

([4]) علي خليل شقرة، الإعلام الجديد: شبكات التواصل الاجتماعي، (عمان: دار أسامة للنشر والتوزيع، 2017م)، ص98.

([5]) المرجع نفسة، ص101.

([6]) أحمد الشرقاوي، جلسة بحثية عن تأثيرات المنصات الرقمية على الهوية الثقافية بالمؤتمر العلمي الدولي ال28 بالإعلام القاهرة، ينظر الرابط https://www.elaosboa.com/893473/ .

1. نشر المعلومات :المنصات الرقمية تتيح نشر المعلومات بسرعة فائقة، مما يسهم في إطلاع الأشخاص على أحداث ومعلومات من جميع أنحاء العالم في زمن قياسي.
2. التفاعل الثقافي :تمكن منصات التواصل الاجتماعي من التفاعل بين مختلف الثقافات، مما يسمح بتبادل الأفكار والتعرف على ثقافات وعادات جديدة.
3. تشكيل الرأي العام :عبر المنصات الرقمية، يمكن للقضايا والحملات الاجتماعية الحصول على دعم وانتشار واسع، مما يساهم في تشكيل وتوجيه الرأي العام.
4. التعليم والتوعية :الكثير من المنصات تقدم محتوى تعليمي وتوعوي يساهم في رفع مستوى الوعي والثقافة العامة لدى المستخدمين.
5. التأثير على القيم والأخلاق :مع الوصول السهل للمحتوى المتنوع، قد يتأثر الأشخاص بقيم وأخلاق مختلفة، سواءً بشكل إيجابي أو سلبي.
6. الاستهلاك الثقافي :من خلال المنصات الرقمية، أصبح الأشخاص قادرين على استهلاك محتوى ثقافي متنوع، سواء كان ذلك في شكل أفلام، موسيقى، كتب أو أعمال فنية أخرى.
7. تعزيز الابتكار: تسمح المنصات الرقمية بمشاركة الأفكار والمشاريع، مما يشجع على الابتكار والإبداع والتعاون بين الأشخاص من مختلف الثقافات والخلفيات.

ثانيا: أثر المحتوى الرقمي على تغيير الأنماط الاجتماعية

أثر المحتوى الرقمي على تغيير الأنماط الاجتماعية قد برز بشكل واضح في السنوات الأخيرة مع تطور التكنولوجيا وانتشار الإنترنت، أصبح المحتوى الرقمي جزءًا لا يتجزأ من حياتنا اليومية؛ و المحتوى، سواء أكان مقاطع فيديو، مقالات، منشورات على وسائل التواصل الاجتماعي أو أشكال أخرى؛ لذا فأنه يسهم بشكل مباشر في تشكيل وتوجيه الرأي العام[1].

المعلومات والقضايا التي تُبرز وتُناقش عبر المنصات الرقمية تؤثر في القيم والمعتقدات والتصرفات الاجتماعية للأفراد، هذه المنصات قد غيرت طريقة تفاعل الناس مع بعضهم البعض، وكيف يعبرون عن أنفسهم، وكيف يقومون بتكوين جماعات ومجتمعات افتراضية، في بعض الحالات، يمكن للمحتوى الرقمي أن يكون محركًا للتغيير الاجتماعي، بينما في أحيان

أخرى، قد يؤدي إلى تعزيز الأنماط الاجتماعية القائمة، في كلتا الحالتين، لا يمكن إنكار الدور الحاسم الذي يلعبه المحتوى الرقمي في تشكيل الواقع الاجتماعي للعديد من الأفراد حول العالم [2].

والمحتوى الرقمي له تأثير عميق ومتعدد الجوانب على الأنماط الاجتماعية، وذلك عبر عدة آليات [3]:

1. **نشر الأفكار**: المحتوى الرقمي يمكن أن يسهل انتشار الأفكار والاتجاهات الجديدة بسرعة كبيرة. الأفكار التي كانت محصورة ضمن مجتمعات معينة يمكن أن تصبح عالمية في غضون ساعات.
2. **التأثير على القيم والمعتقدات**: البرامج، المقالات، والمدونات التي تناقش قضايا اجتماعية معينة يمكن أن تؤثر على قيم ومعتقدات المستخدمين، وبالتالي تغيير الأنماط الاجتماعية بمرور الوقت.

([1]) راضي زاهر، استخدام مواقع التواصل الاجتماعي في العالم العربي، مجلة التربية، العدد15، جامعة عمان الأهلية، عمان، 2003م، ص19.

([2]) عبد المحسن أحمد العصيمي، الأثار الاجتماعية للأنترنت، (الرياض: دار قرطبة، 2004م)، ص28.

([3]) أحمد الشرقاوي، مرجع سابق.

3. **تشكيل الهوية**: وسائل التواصل الاجتماعي والمنتديات تسمح للأفراد بالتعبير عن هوياتهم الشخصية والجماعية، مما قد يؤدي إلى تغيير كيف يرى الأفراد أنفسهم وكيف يرون الآخرين.
4. **تحدي السلطة التقليدية**: المحتوى الرقمي يمكن أن يتحدى السلطات التقليدية مثل الإعلام المركزي، الحكومات، والمؤسسات الدينية، مما يسمح بظهور مصادر جديدة للمعلومات وأنماط اجتماعية جديدة.
5. **تعزيز التفاعل**: المحتوى الرقمي يسهل التفاعل بين الأفراد من خلفيات مختلفة، مما يعزز التنوع والتبادل الثقافي.
6. **التعليم والتوعية**: برامج التعليم الرقمية والحملات التوعوية يمكن أن تلعب دوراً في تغيير السلوكيات الاجتماعية وتشجيع ممارسات جديدة.
7. **التأثير على السلوك**: الإعلانات والتسويق الرقمي لهما القدرة على التأثير على خيارات الشراء والسلوك الاستهلاكي، مما يغير الأنماط الاقتصادية والاجتماعية.
8. **التمكين والمشاركة الجماهيرية**: المحتوى الرقمي يتيح للأفراد فرصاً للمشاركة في الحوارات العامة والحملات الاجتماعية، مما يزيد من قوة الجماهير وتأثيرهم على القرارات السياسية والاجتماعية.

ثالثا: ظاهرة الشذوذ الجنسي في الإطار الثقافي والديني للمجتمع العراقي

ان مصطلح "الشذوذ" يُستخدم بمعانٍ مختلفة في سياقات متعددة، سواء في العلوم الاجتماعية، الطب، أو حتى في الاستخدام العامي، وقد يتغير معناه بناءً على الثقافة والزمان والمكان، في البحث الذي ذكرته في السابق، يبدو أن المقصود به هو الإشارة إلى سلوكيات أو ممارسات جنسية تُعتبر خارجة عن المعايير الجنسية المقبولة أو التقليدية في مجتمع معين، وفيما يأتي بعض من هذهِ التعريفات [1]:

1. **العلوم الاجتماعية والإنسانية**: تعرف الشذوذ على انه السلوكيات أو الأنماط التي تخرج عن المعتاد أو المتوقع في مجتمع معين، اذ يمكن أن يشمل الشذوذ الجنسي الأفعال والتوجهات التي لا تتوافق مع القواعد الاجتماعية أو الدينية المهيمنة.
2. **الطب النفسي وعلم النفس**: يستخدم مصطلح الشذوذ في بعض الأحيان لوصف الأفراد الذين يعبرون عن رغبات جنسية أو يشاركون في ممارسات لا تتوافق مع المعايير الجنسية المعترف بها من قِبل الأغلبية، ومع ذلك هذا المعنى يتغير باستمرار مع تطور الفهم الاجتماعي والطبي.
3. **بشكل عام**: كثيراً ما يُستخدم مصطلح الشذوذ بشكل فضفاض للإشارة إلى أي شيء غير نمطي أو غير عادي دون النظر إلى السياق الثقافي أو الأخلاقي.

ومن الناحية الشرعية الشذوذ الجنسي، وخصوصًا –العلاقات الجنسية بين الأشخاص من نفس الجنس–، هي محرمة شرعًا، وان العلماء والمفسرين يوضحون كيف ان القرآن الكريم يدين العلاقات المثلية، خصوصاً في الرجوع إلى قصة قوم لوط، حيث وصفت العلاقات بين الرجال بأنها "فاحشة" لم تسبقهم بها من العالمين [2]؛ ويقول الله تعالى:

– "وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ الْعَالَمِينَ، إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِّن دُونِ النِّسَاءِ ۚ بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ"[3].

– "أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ وَقَوْمًا مَّا خَلَقْتُم مِّن دُونِ اللَّهِ أَوْ تَعْتَدُونَ فِي الْمَدِينَةِ وَتُخْرِجُونَ أَهْلَهَا إِنَّكُمْ لَتَأْتِينَ الْمَكْرَ الْمُبِينَ"[1].

([1]) راضي زاهر، مرجع سابق، ص31.

([2]) عباس محجوب، أصول الفكر التربوي في الإسلام، (دمشق: دار ابن كثير، 2002م)،ص73.

([3]) سورة الأعراف (آية 81).

– ""وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ إِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّنَ الْعَالَمِينَ، أَئِنَّكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ وَتَقْطَعُونَ السَّبِيلَ وَتَأْتُونَ فِي نَادِيكُمُ الْمُنكَرَ فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَن قَالُوا ائْتِنَا بِعَذَابِ اللَّهِ إِن كُنتَ مِنَ الصَّادِقِينَ.":[2].

يُعتبر الشذوذ الجنسي في الإسلام حرامًا، وقد جاءت الأحاديث النبوية في هذا الصدد:

– عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: "لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم من فعل فعلة قوم لوط، وقال: من وجدتموه فاقتلوا الفاعل والمفعول به". (رواه الترمذي)

– عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: "لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم الفاعل والمفعول به من الرجال." (رواه أحمد)

هذه الآيات والأحاديث توضح الموقف الشرعي والديني من ظاهرة الشذوذ الجنسي في الإسلام ويعتبر الكثير من العلماء والمفتين أن هذه العلاقات تتعارض مع تعاليم الدين الإسلامي، ومع ذلك فإن موقف المسلمين من هذه الظاهرة يختلف بناءً على الثقافة والمجتمع والتقاليد المحلية. ففي بعض المجتمعات، قد يتم التعامل مع الموضوع بطريقة أكثر صرامة وفقاً لتفسير النصوص الدينية، بينما في مجتمعات أخرى قد يكون هناك نقاشات حول معنى النصوص وسياقها. لكن

في النهاية، يبقى الرأي الديني واضحًا في الموقف من الشذوذ الجنسي وفقاً لتعاليم الإسلام الشرعية[3].

ومع تقدم الزمن وتطور التواصل الاجتماعي والمنصات الرقمية، بدأت الظاهرة في التفاعل بشكل أكبر مع المجتمعات الإسلامية؛ حيث أصبحت القضايا المتعلقة بالشذوذ الجنسي موضوعًا للحديث والنقاش في العديد من المنتديات الرقمية، وهذا بدوره أدى إلى ظهور آراء ووجهات نظر متنوعة بين المسلمين، بينما يرفض العديد من المسلمين هذه الظاهرة استنادًا إلى المبادئ والتعاليم الدينية، هناك أيضًا من يطالب بحقوق الأقليات الجنسية وينظر إلى القضية من منظور حقوق الإنسان وهؤلاء الأخيرين قد يستندون إلى المبادئ الإسلامية المتعلقة بالعدل، والرحمة، وكرامة الإنسان[4].

و تجدر الإشارة إلى أن الإسلام، كأي دين آخر، ليس فقط نظامًا من الأحكام والقوانين، بل هو أيضًا نظام حياة كامل، والإسلام يُشجع على فهم النصوص في سياقها والنظر في الحكم والمقصد الشرعي وراء كل توجيه، وان النظر في قضية الشذوذ الجنسي يستلزم أيضًا النظر في الأطروحات الاجتماعية والنفسية وكيف يمكن التعامل مع الأشخاص المتأثرين بهذه الظاهرة بطريقة تحترم حقوق الإنسان وكرامته، دون التنازل عن مبادئ الدين [5].

ومع تزايد التفاعل والتبادل الثقافي في العالم المعاصر، يُظهر الكثير من المسلمين حاجة لفهم موقف الإسلام من القضايا المعاصرة بعمق، والبحث عن حلول شرعية تتوافق مع التطورات الاجتماعية وفي هذه القضية، وكما في قضايا أخرى، يعود الأمر إلى الباحثين والعلماء لتقديم تفسيرات ونصائح مبنية على الفهم العميق للنصوص والواقع الحي [6].

رابعا: الأساليب المستخدمة للترويج لظاهرة الشذوذ

من الضروري توخي الحذر والدقة عند التحدث عن مواضيع حساسة مثل السلوكيات الجنسية في المجتمع، ولا سيما في سياق النقاش حول "الترويج" لأنماط جنسية معينة، من الناحية الأكاديمية والثقافية، يتم استخدام المصطلحات بحرص لتجنب الإيحاء بالتحيز أو التقييم الأخلاقي، ان وصف الأساليب التي تُستخدم في نشر المعلومات في العصر الرقمي الحالي والتي تعكس أو

([1]) سورة النمل (آية 55).

([2]) سورة العنكبوت (آية 29).

([3]) نهى القاطرجي، الشذوذ الجنسي في الفكر الغربي وأثره على العالم العربي، (الرياض: مركز الفكر الغربي للنشر والتوزيع، 1438هـ)، ص58.

([4]) رابطة العالم الإسلامي، ظاهرة المثلية الجنسية في الواقع المعاصر، ينظر الرابط https://2u.pw/rVkVu .

([5]) احمودة خير الله سلامة صالح، مقاصدية الإسلام في تحريم المثلية، مجلة الأبحاث، العدد الأول، المجلد الخامس عشر، مارس 2023م، ص15.

([6]) هند الميزر، الجنسية المثلية العوامل والأثار، مجلة دراسات في الخدمة الاجتماعية والعلوم الإنسانية، العدد34، جامعة حلوان، ص201.

تناقش قضايا التنوع الجنسي المختلف عن الأغلبية، تجد مكانًا لها في المحتوى الإعلامي من خلال الأفلام، المسلسلات، المقالات، المدونات، ومنشورات وسائل التواصل الاجتماعي[1].

اذ يتم تقديم الشخصيات ذات التنوع الجنسي في سياقات قصصية تعكس تجارب الحياة الواقعية أو تتحدى التصورات النمطية، الحملات التوعوية والتثقيفية التي تنفذها منظمات حقوق الإنسان تهدف إلى زيادة الوعي والفهم العام لقضايا الأقليات الجنسية، في حين أن الإعلانات التجارية التي تشمل تمثيلًا لهذه الجماعات تسعى لإظهار التنوع والشمولية، من المهم الإشارة إلى أن هذه الأساليب يمكن أن تُستخدم بطرق تهدف إلى التحسين الاجتماعي وتعزيز حقوق الإنسان، بدلاً من "الترويج" بمعنى تشجيع السلوكيات [2].

وبما أن المحتوى الرقمي يُنتج ويُستهلك على نطاق واسع، فإن تأثيره يمتد إلى مختلف جوانب الثقافة والمجتمع، يمكن للمبادرات التعليمية عبر الإنترنت أن تقدم موارد للدعم والتوجيه، كما يمكن للمنتديات والمجتمعات الافتراضية أن توفر مساحات للتبادل الآمن للمعلومات والخبرات علاوة على ذلك، قد تُظهر الدراسات والمقالات العلمية عبر الإنترنت تحليلات مفصلة للقضايا الاجتماعية المتعلقة بالشذوذ، مما يسهم في تعميق النقاش العام وإثراءه [3].

أن الطرق التي تناولتها المنصات الرقمية لقضايا التنوع الجنسي تباينت بشكل كبير على مر السنين، مع تغير السياقات الثقافية والقانونية؛ ففي بعض الحالات، يمكن أن تواجه المحتويات التي تناقش هذه القضايا رقابة أو تحديات قانونية، خاصة في المجتمعات التي تُعتبر فيها هذه المواضيع حساسة أو مثيرة للجدل. وفي المقابل، قد تسعى بعض المنصات إلى تعزيز حقوق الإنسان ودعم المساواة من خلال تقديم محتوى يهدف إلى التصدي للتمييز والوصمة [4].

لذا، يُعد الفهم الشامل لطبيعة المحتوى الرقمي وكيفية استقباله من قبل الجمهور عنصرًا أساسيًا لقياس تأثير هذه المنصات على المواقف والقيم الاجتماعية، ولا يُمكن إغفال أهمية الدراسات الأكاديمية التي تتبع منهجيات صارمة لتحليل كيفية تمثيل ومعالجة هذه القضايا في الساحة الرقمية وأثرها على الرأي العام [5].

ومثالا على تأويل الأسلوب لمصلحة عامة أو خاصة هي قصة قوم لوط وارتباطها باللواط المعروفة في الإسلام والتقاليد اليهودية والمسيحية، اذ ان اللواط محظورًا ومنبوذًا بناءً على القرآن والحديث، وهي تعتبر تحذيرًا من الله ضد فعل اللواط والشذوذ الجنسي، ومع ذلك، يُعتقد بأن بعض الأشخاص، خصوصاً في الثقافات الغربية المعاصرة، قد قاموا بإعادة تأويل القصة بطرق تُظهر أن الخطيئة الحقيقية لقوم لوط كانت التكبر والعنف وعدم الضيافة، وليس اللواط بحد ذاته [6].

ويعد البعض أن المحتوى الرئيس من القصة يتعلق بالتعامل مع الأجانب والمهملين والفقراء بلطف وعدالة، وليس بالتحديد مع التصرفات الجنسية، ويُعتقد أن هؤلاء الأشخاص قد استخدموا هذا التأويل لدعم فكرة قبول التنوع الجنسي وحقوق المثليين والمثليات والمتحولين جنسياً وغيرهم من الأقليات الجنسية، وهذا يظهر الطبيعة المعقدة لتأويل النصوص الدينية، بينما تعتبر بعض

([1]) الجنسية المثلية العوامل والأثار المرجع السابق، ص203.

([2]) بهار مراد اوغلو بهليفان، كيف تمثل وتحكم وسائل الإعلام بالانحراف الاجتماعي، دراسة ميدانية، رسالة ماجستير منشورة، جامعة اسكودار، 2016، ص97.

([3]) المرجع نفسه، ص99.

([4]) أسماء محمد مصطفى، استخدام شبكات التواصل الاجتماعي وانعكاساتها على تشكيل قيم الشباب الجامعي، أطروحة دكتوراه منشورة، جامعة جنوب الوادي، 2016م، ص114.

([5]) المرجع نفسه، ص115.

([6]) عبد الاله محمد النوايسة، المثلية الجنسية الرضائية بين التحريم والإباحة، مجلة الشريعة والقانون، العدد8، المجلد9، 2018م، ص200.

المجموعات أن القصة تُظهر بوضوح الموقف الديني ضد اللواط، ويرى آخرون أن التأويلات المختلفة ممكنة وأن القصة يجب أن تُقرأ في سياقها الثقافي والتاريخي، وكما هو الحال مع العديد من القضايا المتعلقة بالدين، يمكن أن يكون هناك اختلافات جوهرية في التفسيرات بين المؤمنين وحتى داخل مجتمع ديني واحد[1].

نبذة تعريفية عن منصة فيس بوك

فيسبوك (Facebook) هو منصة تواصل اجتماعي رائدة تأسست عام 2004 من قبل مارك زوكربرغ وزملائه في جامعة هارفارد. يسمح الموقع للمستخدمين بإنشاء ملفات شخصية، تحميل الصور والفيديوهات، إرسال الرسائل، والبقاء على اتصال مع الأصدقاء، العائلة، والزملاء. تشمل الميزات الأخرى إمكانية إنشاء صفحات للشركات والمشاهير، المجموعات لتشارك الاهتمامات، والأحداث لتنظيم التجمعات. بمرور الوقت، توسع فيسبوك ليشمل ميزات مثل البث المباشر، السوق للبيع والشراء، وواجهة الإعلانات المتقدمة. فيسبوك هو جزء من شركة ميتا) سابقًا(.Facebook Inc ، والتي تملك أيضًا منصات أخرى مثل إنستغرام وواتساب[2].

ان اختيار منصة فيسبوك كمجتمع للبحث يعود لأسباب عديدة، وهنا بعض التبريرات التي يمكن تقديمها في سياق أكاديمي أو بحثي وهي كالآتي [3].

1. فيسبوك هو واحد من أكثر المنصات الاجتماعية استخدامًا على مستوى العالم، مما يوفر قاعدة مستخدمين ضخمة ومتنوعة، ويمكن أن يعطي نظرة شاملة على السلوكيات والتفاعلات الاجتماعية المختلفة.
2. فيسبوك يشتمل على مجموعة متنوعة من أنواع المحتوى مثل النصوص، الصور، الفيديوهات، والروابط، مما يجعله منصة غنية لتحليل البيانات واستخراج الاتجاهات.
3. يتمتع فيسبوك بأدوات بحث قوية تسمح بتصفية المحتوى حسب الهاشتاكات، التاريخ، المواقع وغيرها، مما يسهل تحديد وجمع البيانات ذات الصلة بالبحث.
4. المنصة توفر إحصاءات عن التفاعلات مثل الإعجابات، التعليقات، والمشاركات، مما يمكن من تحليل مستويات الانخراط والتأثير بشكل كمي.
5. الفيس بوك توفير رؤية حول كيفية تفاعل الأفراد والجماعات مع القضايا الراهنة، ويمكن أن يكون مؤشرًا على الرأي العام والتوجهات المجتمعية.
6. توفر البيانات التاريخية في فيسبوك فهمًا لكيفية تطور النقاش حول قضية معينة عبر الزمن

المبحث الثالث: السياسة الشرعية

اولا: مفهوم وتعريف السياسة الشرعية:

تعتبر السياسة الشرعية من الاساسيات المهمة التي تحافظ على المجتمع الاسلامي من الافكار الغربية والتي تحد من نشرها على مواقع التواصل الاجتماعي ، حيث تعتبر ظاهرة الشذوذ الجنسي من الظواهر الغربية التي تهدم العادات والتقاليد المجتمعات الدينية المحافظة والتي يسعى الغرب في نشرها من اجل تطبيع المجتمعات بهذه الافكار عبر المنصات الرقمية وجعلها متداولة بين الافراد، لذلك فهي ستفكك العادات الدينية والاعراف المجتمعية وتخالف شريعة الله التي اعتادت المجتمعات الاسلامية على اتباعها،

([1]) المرجع نفسه، ص201.

([2]) عثمان كباشي، فيسبوك وإخوانه: ماذا فعلت بنا وسائل التواصل، (لندن: e-kutub Ltd، 2021م)، ص33.

([3]) المرجع نفسه، ص38.

لذلك لابد من توجيه وتوعية المجتمعات وتطبيق قوانين الردع من اجل المحافظة على الاخلاق المجتمعية ،والمحافظة على الافراد من الانحدار لهذه الافكار التي تنشئ الانحراف وتفقد الحياء في المجتمع الاسلامي... فيمكن تعريف السياسة الشرعية على انها:

" الاحكام والتدابير التي شرعها الله تعالى او اقرها لتنظيم شؤون الدولة الاسلامية، وادارة امورها الداخلية والخارجية، بما يحقق مصالح الناس في الدنيا والاخرة ، وفق الضوابط الشرعية".[1]

وفي اللغة تعنى:" ساس الامر سياسة: دبره. والسياسة: فعل السائس، وهو الوالي الذي يدبر الامور بحكمه".[2]

ثانياً: اهداف السياسة الشرعية:

*اقامة الدين وحمايته: من اجل الحفاظ على عقيدة الامة وشعائر الاسلام، ولضمان تطبيق احكام الشريعة في المجتمع.

*تحقيق العدل بين الرعية: العدل كأساس الحكم، ولإقامة القضاء العادل، ومنع الظلم والجور.

*حفظ المصالح العامة(جلب المنافع ودر المفاسد): من اجل حفظ(الدين،النفس،العقل،النسل،المال).

_تنظيم شؤون الدولة:

*السياسة الادارية: تحديد واجبات الحاكم ،تنظيم الولايات.

*السياسة المالية: كيفية توزيع الفيء والغنائم، وضبط بيت المال.

_تحقيق الشورى والمساواة:

*من اجل مشورة اهل الحل والعقد في القضايا الكبرى

*والعدل في توزيع الاموال العامة ، والمساواة امام القضاء.[3]

ثالثا: الحكم الشرعي للتعامل مع ظاهرة الشذوذ الجنسي في الدين الاسلامي:

يعتبر الشذوذ الجنسي من الظواهر التي انتشرت مع انتشار العادات الغربية، والذي يعتبر من المحرمات في الاسلام، لذلك لابد من تشديد العقوبات لكي لا نسمح للديانات الغربية بالانتشار ومحو العادات الدينية الاسلامية المتعارف عليها ، فعلى الصعيد الشخصي لابد للشخص المرتكب المعصية من التوبة والرجوع الى الله ومقاومة الملذات النفسية من اجل عدم الوقوع في معصية الله، مع التأكيد على اهمية مصاحبة الاشخاص الصالحين، واتباع اساليب النصح والتوعية من دون اكراه للوصول الى هدف التغيير الذاتي ، كما لابد ان يكون للدولة الدور الكبير في محاربة العادات الغربية وعدم فسح المجال للتطبيع بها عن طريقة توعية الافراد وتأكيد على العادات الاسلامية من خلال توعيتهم ورفض اي محاولات خارجية تحاول فرض القبول للعادات الخاطئة والمعادية للاسلام.

مجلة دراسات العلوم الاسلامية

المبحث الرابع: الدراسة التحليلية

تحليل وتفسير الجداول:

أولا: فئات ماذا قيل؟

[1] أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، الاحكام السلطانية، بيروت دار الكتب العلمية 2006.ص5-50-100

[2] د. عبد الكريم زيدان، السياسة الشرعية، نظام الدولة الإسلامية في الشؤون الدستورية، مؤسسة الرسالة ناشرون بيروت الطبعة السابعة،2005 ص17

[3] مرتضى الزيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت ت51005ج17 ص345

جدول(1): يوضح توزيع الفئات الرئيسة

ت	الفئات الرئيسة	التكرار	النسبة المئوية	المرتبة
1	أساليب التأويل	416	%32	الأولى
2	الاستراتيجيات	361	%27,77	الثانية
3	الإسهامات	297	%22,85	الثالثة
4	الأدوات	226	%17,38	الرابعة
المجموع		1300	%100	

يوضح الجدول المذكور أنفا نتائج التحليل للمحتوى على المنصات الرقمية العراقية أن الفئة الرئيسة الأكثر تكرارًا هي "أساليب التأويل"، بعدد (416) تكرارا والتي شكلت نسبة (32%) من إجمالي المحتوى المدروس، وهذا يُعطيها المرتبة الأولى، ويدل ذلك على اهتمام متزايد بتفسير وتحليل النصوص الشرعية المتعلقة بظاهرة الشذوذ الجنسي، مما يعكس الرغبة في استكشاف وفهم المواقف الدينية تجاه هذه القضية، وجاءت بعدها في المرتبة الثانية فئة "الاستراتيجيات"، بعدد (361) تكرارا والتي تمثل (27.77%) من المحتوى، وهذه النسبة تشير إلى التركيز على خطط ومناهج مختلفة يمكن استخدامها للتصدي للشذوذ الجنسي والتعامل مع تحدياته في السياق الاجتماعي والثقافي العراقي، أما الفئة الثالثة هي "الإسهامات" جاءت بعدد تكرار(297) وبنسبة (22.85%)، محتلة المرتبة الثالثة، وهذه النسبة تُظهر مدى التركيز على الدور الذي تؤديه المنصات الرقمية في نشر الوعي والمعلومات الصحيحة عن قضايا الشذوذ الجنسي، ومساعدة المجتمع على فهمها والتعامل معها بطريقة بناءة، وأخيرًا جاءت "الأدوات" في المرتبة الرابعة بنسبة (17.38%)، مما يعكس اهتمامًا أقل نسبيًا بالوسائل والموارد المتاحة للمستخدمين لفهم الأساس الشرعي في التعامل مع ظاهرة الشذوذ الجنسي، ويمكن تفسير هذا الاهتمام المنخفض نسبيًا بالتقنيات والأدوات مقارنة بالفئات الأخرى هو أن التأويلات والاستراتيجيات تقدم فهمًا أعمق وإرشادًا أكثر تأثيرًا في مواجهة التحديات الثقافية والاجتماعية.

جدول(2): الفئات الفرعية للفئة الرئيسة أساليب التأويل

ت	الفئات الفرعية	التكرار	النسبة المئوية	**المرتبة**
1	استخدام النصوص الشرعية في خطاب الإعلامي	153	%36,78	الأولى
2	الترويج لأجندات معينة من خلال التأويلات الدينية	102	%24,52	الثانية
3	تأثير التأويل على الوعي المجتمعي	87	%20,91	الثالثة
4	استخدام الاجتهادات الفقهية الجديدة	74	%17,79	الرابعة
المجموع		416	%100	

يبين الجدول المذكور أنفا الفئات الفرعية للفئة الرئيسة "أساليب التأويل"، والتي تُظهر كيفية تعامل المنصات الرقمية مع المسائل الشرعية المتعلقة بظاهرة الشذوذ الجنسي، جاءت فئة "استخدام النصوص الشرعية في الخطاب الإعلامي" بعدد (153) تكرارا، والتي تُشكل 36.78% من هذه الفئة، محتلة المرتبة الأولى. هذا يعكس الأهمية القصوى التي تُمنح للنصوص الدينية في تشكيل الخطاب العام حول الشذوذ الجنسي ويدل على سعي الإعلام لتقديم محتوى يستند إلى المرجعيات الدينية الأصيلة، وفي المرتبة الثانية، جاءت فئة "الترويج لأجندات معينة من خلال التأويلات الدينية"، بعدد (102) تكرارا وبنسبة (24.52%)، وهذا يلقي الضوء على كيفية استغلال بعض الجهات للتأويلات الدينية بهدف دفع أجندات معينة قد تتقاطع أو تتعارض مع الفهم التقليدي للنصوص الدينية، وفئة "تأثير التأويل على الوعي المجتمعي" تأتي في المرتبة الثالثة بعدد (87) تكرارا وبنسبة (20.91%) وهذا يُظهر الدور الذي تؤديه التأويلات الدينية في تشكيل وعي الأفراد والمجتمعات تجاه قضايا الشذوذ المختلفة، وكيف أن الخطاب الديني يمكن أن يكون له تأثير مباشر على الآراء والمواقف الاجتماعية، وأخيرًا "استخدام الاجتهادات الفقهية الجديدة" حصلت على (74) تكرارا ، وتشكل (17.79%) محتلاً المرتبة الرابعة، وهذا يدل على وجود مساحة للتجديد في الفهم الفقهي والشرعي ويعكس محاولة لمواكبة القضايا المعاصرة عبر تقديم تأويلات قد تختلف عن النظريات التقليدية، ما يوفر إمكانية التنوع في الردود الفقهية والشرعية على تحديات العصر.

جدول(3): الفئات الفرعية للفئة الرئيسة الاستراتيجيات

ت	الفئات الفرعية	التكرار	النسبة المئوية	المرتبة
1	التعاون مع منظمات المجتمع المدني لنشر الوعي	96	%26,59	الأولى
2	تبادل المحتوى والموارد مع المؤسسات التعليمية	74	%20,50	الثانية
3	إنشاء منتديات نقاش حول القضايا الشرعية	61	%16,90	الثالثة
4	تشجيع الحوار المفتوح	57	%15,79	الرابعة
6	اختيار اللغة وأسلوب الخطاب المناسب للجمهور المستهدف	42	%11,63	الخامسة
7	استخدام القصص	31	%8,59	السادسة
المجموع		361	%100	

في الجدول المذكور أنفا ضمن إطار التحليل، ظهرت الفئات الفرعية المتعلقة بإسهامات المنصات الرقمية في التوعية والتثقيف حول القضايا الشرعية المختلفة، وتحديدًا في معالجة ظاهرة الشذوذ الجنسي، توزعًا يعكس الأولويات والتكتيكات المستخدمة، جاءت فئة (التعاون مع منظمات المجتمع المدني لنشر الوعي) بعدد (96) تكرارا وبنسبة (26.59%)، محتلة المرتبة الأولى، مما يدل على اتباع نهج تشاركي في التصدي للمسائل الحساسة، وذلك بمشاركة الجهود مع منظمات تملك الخبرة والقدرة على التأثير الاجتماعي، تليها في المرتبة الثانية فئة (تبادل المحتوى والموارد مع المؤسسات التعليمية)، بنسبة (20.50%) هذا يعكس اعترافًا بأهمية التعليم في تشكيل الوعي، والسعي نحو ترسيخ مفاهيم شرعية مبنية على أسس علمية، وفئة (إنشاء منتديات نقاش حول القضايا الشرعية) التي تأتي في المرتبة الثالثة بعدد (61) بنسبة (16.90%)، تعد مؤشرًا على تبني نهج تفاعلي يشجع المشاركة والتباحث، مما يسهم في إغناء الفهم المجتمعي للقضايا الشرعية، وجاءت فئة (تشجيع الحوار المفتوح) ، بعدد (57) تكرار

وبنسبة (15.79%)، بالمرتبة الرابعة، مما يدل على محاولات المنصات الرقمية للتفاعل المباشر مع جمهورها، والاستماع للآراء والأسئلة بشكل يعزز من فهم المستخدمين ويؤسس لبيئة نقاش صحية، أما في المرتبة الخامسة، تأتي فئة (اختيار اللغة وأسلوب الخطاب المناسب للجمهور المستهدف) بعدد (42) تكرارا، بنسبة (11.63%)، وهذا يدل على إدراك المنصات لأهمية التواصل الفعّال الذي يراعي التنوع الثقافي والاجتماعي للجماهير، وأخيرًا، فئة (استخدام القصص) بعدد (31) وبنسبة (8.59%)، بالمرتبة السادسة، يُظهر استخدام أساليب سردية قادرة على تبسيط المفاهيم الشرعية وجعلها أكثر جاذبية وقابلية للفهم لدى الجمهور العام.

جدول(4): الفئات الفرعية للفئة الرئيسة الإسهامات

ت	الفئات الفرعية	التكرار	النسبة المئوية	المرتبة
1	الاهتمام بحملات التوعية الإلكترونية	81	%27.27	الأولى
2	التشجيع على عمل ورش والتدريب الإلكتروني	70	%23,57	الثانية
3	استخدام الأدوات التفاعلية والتعليمية	62	%20,87	الثالثة
4	التركيز على المحتوى التعليمي والإرشادي	52	%17,51	الرابعة
5	الاهتمام بالحوار والنقاش البناء	32	%10,78	الخامسة
المجموع		297	%100	

في الجدول المذكور انفا التحليل التفصيلي للفئات الفرعية ضمن سياق الاسهامات التي تقدمها المنصات الرقمية للتوعية والتثقيف حول الشذوذ الجنسي ومعالجته من منظور شرعي في المجتمع العراقي، يبرز التركيز الواضح على الحملات الإلكترونية، اذ جاءت فئة (الاهتمام بحملات التوعية الإلكترونية) بعدد تكرار(81) تكرارا، وبنسبة (27.27%) بالمرتبة الأولى في النتائج، ما يدل على استراتيجية موجهة للتأثير العام ونشر المعرفة بأوسع نطاق ممكن، التالي في الأهمية هي فئة (التشجيع على عمل ورش والتدريب الإلكتروني) التي جاءت في المرتبة الثانية بعدد تكرار(70) تكرارا، وبنسبة (23.57%)، مما يعكس الجهود المبذولة لتعزيز القدرات الشخصية والمهنية في مواجهة هذه الظواهر. يأتي بعدها فئة (استخدام الأدوات التفاعلية والتعليمية) بالمرتبة الثالثة بعدد(62) تكرار وبنسبة مئوية (20.87%)، والذي يُشير إلى تبني تقنيات حديثة لجذب الانتباه وتسهيل الاستيعاب، في حين تشير فئة (التركيز على المحتوى التعليمي والإرشادي) التي جاءت بالمرتبة الرابعة بعدد(52) وبنسبة (17.51%) إلى إعطاء اهتمام خاص لنشر معلومات موثوقة وإرشادات عملية، وأخيرًا تظهر فئة (الاهتمام بالحوار والنقاش البناء) التي جاءت بالمرتبة الخامسة بعدد(32) تكرارا، ونسبة (10.78%) الحرص على إشراك المستخدمين في التفاعل المباشر لتعزيز الفهم المتبادل وتبادل وجهات النظر.

ثانيا: فئات كيف قيل؟

جدول(5): يوضح فئات كيف قيل

ت	الفئات	التكرار	النسبة المئوية	المرتبة
1	تطبيقات المحاكاة والسيناريوهات الافتراضية	58	%25,66	الأولى
2	الانفوجرافيك والرسوم التوضيحية	49	%21,68	الثانية
3	تقارير إرشادية دينية	38	%16,81	الثالثة
4	المقالات الشرعية	32	%14,17	الرابعة
5	الفتاوى الدينية	28	%12,39	الخامسة
6	دعم وتبادل الخبرات	21	%9,29	السادسة
المجموع		226	%100	

في الجدول المذكور انفا تحليل النتائج للفئات المتعلقة بكيف قيل المستخدمة في المنصات الرقمية لتقديم فهم شرعي والتصدي لظاهرة الشذوذ الجنسي في المجتمع العراقي يكشف عن تفضيل واضح للتقنيات التفاعلية والبصرية، اذ جاءت فئة (تطبيقات المحاكاة والسيناريوهات الافتراضية) بعدد تكرار(58)، ونسبة مئوية (25,66%) بالمرتبة الأولى، مما يدل على استعداد المستخدمين للانخراط في بيئات تعليمية غامرة توفر تجارب واقعية محاكاة للتعامل مع مختلف السيناريوهات، تلتها في الأهمية فئة (الانفوجرافيك والرسوم التوضيحية) بعدد (49) تكرارا وبنسبة مئوية (21,68%)، والتي حصلت على المرتبة الثانية وتعكس استخدام استراتيجيات تواصلية تركز على الوضوح والتبسيط لتعقيدات الموضوعات الشرعية، وجاءت فئة (تقارير إرشادية دينية) بالمرتبة الثالثة بعدد(38)تكرارا ونسبة مئوية (16,81%) اذ تشير إلى ميل نحو تقديم المحتوى المنظم الذي يوفر إرشادات مباشرة وملخصة، بالنسبة لـ لفئة جاءت بالمرتبة الرابعة (المقالات الشرعية) بعدد (32)تكرارا، ونسبة مئوية (14,17%)، ويدل على ان هناك تقدير للعمق والتحليل الذي توفره هذه المقالات، مما يوفر مصداقية ومرجعية في النقاشات الفقهية، وفئة (الفتاوى الدينية) التي حصلت على المرتبة الخامسة بعدد (28) تكرارا، ونسبة مئوية (12,39%) اذ تأتي لتوضح الاحتياج للرأي الديني الرسمي والسلطة الفقهية في التعامل مع القضايا المعاصرة، أخيرًا فئة (دعم وتبادل الخبرات) حصلت على المرتبة السادسة بعدد(21) تكرارا ونسبة مئوية (9,29%) وهذا يعكس قيمة التواصل بين الأفراد وتبادل المعلومات من خلال شبكات الدعم المجتمعي والمهني، مما يعزز التعلم التعاوني والنمو الفكري.

الاستنتاجات

وبناءً على ما سبق توصل الباحث إلى الاستنتاجات الآتية:

1. ان هناك توجه واضح نحو استخدام النصوص الدينية في الخطاب الإعلامي، ما يشير إلى رغبة المستخدمين في الحصول على تفسيرات دينية تتناسب مع القضايا المعاصرة وربما يعكس هذا التوجه أيضًا محاولة للتأثير على الوعي المجتمعي.
2. استخدام "الهاشتاكات" في جمع البيانات يشير إلى استراتيجية مركزة لاستكشاف الأفكار والمواقف المتعلقة بظاهرة معينة على المنصات الاجتماعية، مما يوفر نظرة شمولية حول تفاعل المستخدمين مع الموضوعات الدينية.

3. الاستخدام المكثف للنصوص الشرعية والترويج لأجندات معينة قد يشير إلى محاولات لتوجيه الفهم الجماعي في اتجاهات معينة، ما يسلط الضوء على الدور القوي الذي يمكن أن تلعبه النظريات الفقهية في تشكيل الوعي المجتمعي.
4. الاعتماد على المنصات الرقمية لنشر الوعي يدل على تنامي الدور الذي يمكن أن تلعبه هذه المنصات في التعليم والتوعية الدينية، مع التركيز بشكل خاص على التوعية الإلكترونية وورش العمل التدريبية.
5. البيانات المجمعة توفر أساسًا لفهم كيف يتم تقديم واستقبال المعلومات الدينية حول موضوعات حساسة مثل الشذوذ الجنسي، لكنها تشير أيضًا إلى الحاجة لمزيد من البحث لتحديد الأساليب الأكثر فعالية في التوعية والتعليم.

التوصيات: في ختام الدراسة التحليلية يقدم الباحث التوصيات الآتية:

1. بتطوير المحتوى الرقمي التعليمي والتفاعلي الذي يتعامل مع المفاهيم الشرعية بشكل مبتكر ومواكب للتطورات التكنولوجية، مثل استخدام الواقع الافتراضي والألعاب التعليمية لتسهيل فهم النصوص الدينية وتطبيقاتها في القضايا المعاصرة.
2. تشجيع المناقشات وورش العمل التي تجمع بين العلماء الشرعيين وأفراد المجتمع لتبادل الآراء حول الشذوذ الجنسي وتأثيره على المجتمع، مع توفير منابر للنقاش تضمن التوازن بين الاحترام والانفتاح على وجهات النظر المختلفة.
3. بناء شراكات بين الجهات العلمية الدينية والأكاديمية لتطوير بحوث مشتركة تتناول الشذوذ الجنسي من منظور شرعي، وتسهيل الوصول إلى المعرفة من خلال قنوات موثوقة وأساليب بحثية مبتكرة.
4. نظرًا لتأثيرها البصري القوي، ينبغي تطوير مواد توعوية تستخدم الإنفوجرافيك والرسوم التوضيحية لنشر المعلومات الدينية بشكل يسهل الوصول إليها ويعزز من فهمها، خاصة للأجيال الشابة.
5. يوصي الباحث بأن تستخدم المؤسسات الدينية والبحثية تقنيات البيانات الكبيرة لفهم التوجهات والآراء المجتمعية حول الشذوذ الجنسي بشكل أعمق، و ذلك بهدف صياغة استراتيجيات تواصلية وتعليمية أكثر فاعلية وملاءمة للواقع المجتمعي.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

1. سورة الأعراف (آية 81).
2. سورة العنكبوت (آية 29).
3. سورة النمل (آية 55).

المراجع

1. ابو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي، الاحكام السلطانية، بيروت: دار الكتب العلمية،2006م،ص5_50_100
2. أحمد الشرقاوي، جلسة بحثية عن تأثيرات المنصات الرقمية على الهوية الثقافية بالمؤتمر العلمي الدولي ال28 بالإعلام القاهرة، ينظر الرابط https://www.elaosboa.com/893473 / .
3. احمودة خير الله سلامة صالح، مقاصدية الإسلام في تحريم المثلية، مجلة الأبحاث، العدد الأول، المجلد الخامس عشر، مارس 2023م.
4. أسماء محمد مصطفى، استخدام شبكات التواصل الاجتماعي وانعكاساتها على تشكيل قيم الشباب الجامعي، أطروحة دكتوراه منشورة، جامعة جنوب الوادي، 2016م.

5. بابكر، اتجاهات الشباب نحو الانحرافات الجنسية وعلاقتها بأساليب المعاملة الوالدية، المجلة التربوية، كلية العلوم الإنسانية والتربوية، جامعة عدن، 2009م.
6. بهار مراد اوغلو بهليفان، كيف تمثل وتحكم وسائل الإعلام بالانحراف الاجتماعي، دراسة ميدانية، رسالة ماجستير منشورة، جامعة اسكودار، 2016م.
7. د.عبدالكريم زيدان، السياسة الشرعية او نظام الدولة الاسلامية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية ، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت: الطبعة السابعة،2005م،ص17
8. رابطة العالم الإسلامي، ظاهرة المثلية الجنسية في الواقع المعاصر، ينظر الرابط https://2u.pw/rVkVu .
9. راضي زاهر، استخدام مواقع التواصل الاجتماعي في العالم العربي، مجلة التربية، العدد15، جامعة عمان الأهلية، عمان، 2003م.
10. ستانوود كوب، إسهامات الإسلام في الحضارة العالمية، ترجمة: هشام خداوردي، (القاهرة: مؤسسة إبداع للترجمة والنشر والتوزيع، 2015م).
11. عباس محجوب، أصول الفكر التربوي في الإسلام، (دمشق: دار ابن كثير، 2002م).
12. عبد الاله محمد النوايسة، المثلية الجنسية الرضائية بين التحريم والإباحة، مجلة الشريعة والقانون، العدد8، المجلد9، 2018م.
13. عبد المحسن أحمد العصيمي، الأثار الاجتماعية للأنترنت، (الرياض: دار قرطبة، 2004م).
14. عثمان كباشي، فيسبوك وإخوانه: ماذا فعلت بنا وسائل التواصل، (لندن: e-kutub Ltd، 2021م).
15. علي خليل شقرة، الإعلام الجديد: شبكات التواصل الاجتماعي، (عمان: دار أسامة للنشر والتوزيع، 2017م).
16. مرتضى الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية(دار الفكر للطباعة والنشر)،بيروت: ت.1205هـ، ج17،ص345
17. نهى القاطرجي، الشذوذ الجنسي في الفكر الغربي وأثره على العالم العربي، (الرياض: مركز الفكر الغربي للنشر والتوزيع، 1438هـ).
18. هند الميزر، الجنسية المثلية العوامل والأثار، مجلة دراسات في الخدمة الاجتماعية والعلوم الإنسانية، ع34،جامعة حلوان.
19. وسام كمال، الإعلام الإلكتروني بين المهنية وتحديات التطور التكنلوجي، (القاهرة: دار الفجر للنشر، 2014م).
1. Abu AL-Hassan Ali bin Muhammad bin Habib AL-Basri Al- Baghdadi Al-Mawardi, Al-Ahkam Al-Sultaniyya, Beirut: Dar Al-kotob Al-llmiyyah,2006 AD,pp.5-50-100
2. Abbas Mahjoub, Foundations of Educational Thought in Islam, (Damascus: Dar Ibn Kathir, 2002).
3. Abdul-Elah Mohammed Al-Nawaiseh, Consensual Homosexuality between Prohibition and Permission, Journal of Sharia and Law, Issue 8,Vol 9, 2018.
4. Abdulmohsen Ahmed Al-Osaimi, The Social Effects of the Internet, (Riyadh: Dar Qurtuba, 2004).

.5 Ahmed El-Sharkawy, A research session on the effects of digital platforms on cultural identity at the 28th International Scientific Conference in Media, Cairo. See the link https://www.elaosboa.com/893473/.

.6 Ahmouda Khairallah Salamah Saleh, The Purposiveness of Islam in Prohibiting Homosexuality, Journal of Research, Issue 1, Volume 15, March 2023.

.7 D. Abdul Karim Zidane Sharia Policy or the Islamic in State System in Constitutional, Foreign, and Financial Affairs, AL-Resalah Publishers, Beirut,7th edition,2005,p,17

.8 Ali Khalil Shaqra, The New Media: Social Networking Sites, (Amman: Osama Publishing House, 2017).

.9 Asmaa Mohamed Mostafa, The Use of Social Networking Sites and Their Reflections on the Formation of Values Among University Youth, Published Doctoral Thesis, South Valley University, 2016.

.10 Babiker, Youth Attitudes Towards Sexual Deviations and Their Relationship with Parental Treatment Methods, Educational Magazine, Faculty of Humanities and Educational Sciences, University of Aden, 2009.

.11 Bahar Murad Oglu Bahlivan, How Media Represents and Controls Social Deviance, Field Study, Published Master's Thesis, Uskudar University, 2016.

.12 Hind Al-Meizar, Homosexuality: Factors and Effects, Journal of Studies in Social Work and Humanities, Issue 34, Helwan University.

.13 Muslim World League, The Phenomenon of Homosexuality in Contemporary Reality. See the link https://2u.pw/rVkVu.

.14 Nuha Al-Qatariji, Sexual Deviance in Western Thought and Its Impact on the Arab World, (Riyadh: Western Thought Center for Publishing and Distribution, 1438 AH).

.15 Osman Kabashi, Facebook and Its Siblings: What Social Media Have Done to Us, (London: e-kutub Ltd, 2021).

.16 D. Abdul Karim Zidane Sharia Policy or the Islamic in State System in Constitutional, Foreign, and Financial Affairs, AL-Resalah Publishers, Beirut,7th edition,2005,p,17

.17 Radi Zaher, The Use of Social Media Sites in the Arab World, Education Magazine, Issue 15, Al-Ahliyya Amman University, Amman, 2003.

18. Stanwood Cobb, Contributions of Islam to World Civilization, Translation: Hisham Khadawardi, (Cairo: Ibdaa Foundation for Translation, Publishing and Distribution, 2015).

19. Wissam Kamal, Electronic Media Between Professionalism and the Challenges of Technological Development, (Cairo: Al-Fajr Publishing House, 2014).

تم بحمد الله

مجلة دراسات العلوم الاسلامية

آيات الشفاعة من خلال تفاسير أهل السنة والمعتزلة

(دراسة مقارنة)

فهد بن زويد مزيد العطري

استاذ مشارك، قسم: القرآن الكريم والدراسات الاسلامية،

كلية الشريعة والقانون، جامعة جدة، المملكة العربية السعودية

مجلة دراسات العلوم الاسلامية

آيات الشفاعة من خلال تفاسير أهل السنة والمعتزلة

(دراسة مقارنة)

فهد بن زويد مزيد العطري

استاذ مشارك، قسم: القرآن الكريم والدراسات الاسلامية، كلية الشريعة والقانون، جامعة جدة، المملكة العربية السعودية

ملخص البحث

يتناول البحث موضوع الشفاعة، من خلال الآيات الواردة في القرآن الكريم، ودراستها دراسة مقارنة، وقد بدأت البحث بمقدمة بينت خطة البحث، وسبب اختيار موضوعه، ثم مهدت بتعريف الشفاعة عند أهل اللغة، وفي الاصطلاح، ثم قدمت وجهة نظر النافين للشفاعة، من خلال بعض الظواهر القرآنية، مع بيان الفهم الصحيح لتلك الظواهر، وأردفت ذلك بالآيات الواضحة في اثبات الشفاعة، وتوثيق هذه الفهوم من أقوال أهل العلم، وقد أوضحت هذه الدراسة قوة استدلال أهل السنة، ونصاعة توجيههم الظواهر المنافية للنصوص المصرحة بوقوع الشفاعة.

الكلمات المفتاحية : الشفاعة – السنة – المعتزلة

Abstract

This research addresses the topic of Shafa'ah through the verses mentioned in the Holy Quran, examining them by means of a comparative study. The research begins with an introduction outlining the research plan and the reasons for choosing this topic. It then presents a preliminary discussion defining Shafa'ah according to linguists and in technical (Islamic) terminology. Subsequently, the study presents the viewpoint of those who deny Shafa'ah, based on certain Quranic phenomena, while clarifying the correct understanding of these phenomena. This is followed by clear Quran verses that affirm the occurrence of Shafa'ah, along with documentation of these understandings through the statements of scholars. This study demonstrates the strength of the evidences of Ahl al-Sunnah and the clarity of their interpretation of phenomena that appear to contradict the explicit texts affirming the occurrence of Shafa'ah.

Keywords: Intercession – Sunnah – Mu'tazilah

مقدمة:

القرآن الكريم حبل الله المتين، والهدى المبين، أنزله الله ليبين الحق، ويوضحه، وهو حق كله، لا يوجد بين آياته اختلاف، إلا أن يكون متوهما في أعين من لا يبصر، ولا يعرف من الحق شيئا، ومن الموضوعات التي حصل نزاع فيها: الشفاعة، لوجود آيات تنفي بعض الصور من الشفاعة، وآيات تثبت الشفاعة على وجهها الصحيح، فأردت أن أكتب بحثا في هذا الموضوع، ومما دعاني للكتابة في هذا الموضوع الأسباب الآتية:

1. تعلق هذا الموضوع بالعقيدة، لاتصالها بصفتي الله سبحانه من العدل، والرحمة.
2. وجود انحراف في الفهم الصحيح للشفاعة، فهذا البحث يجنب الفهوم غير الصحيحة، ويصفي منها المعاني الصحيحة المتصلة بجلال الله المبينة عن كرمه وعطائه سبحانه.
3. الرد على نفاة الشفاعة في العصر الحديث ودحض أدلتهم.
4. انكار الشفاعة، يؤدي إلى إنكار الأحاديث الصحيحة الصريحة في اثبات الشفاعة، فأردت أن أبين أن القرآن الكريم يتوافق مع تللك الأحاديث الشريفة.

وقد جاء البحث في مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة:

- أما المقدمة: فلبيان خطة البحث، وسبب اختيار موضوع البحث.
- وأما التمهيد فللتعريف بالشفاعة لغة، وعند العلماء الدارسين لها بين القديم والحديث.
- وأما المبحث الأول: نفي الشفاعة من خلال تفاسير المعتزلة.
- وأما المبحث الثاني: اثبات الشفاعة من خلال تفاسير أهل السنة والجماعة.
- وأما الخاتمة: فلذكر أهم النتائج، ولذكر المصادر، والفهرس العام.

وبعد:

فإن أصبت فمن الله تعالى وحده، وله الفضل، والحمد في كل الأحوال، وإن أخطأت، فمن نفسي، والشيطان، وأسأل الله التوبة النصوح، والعمل بكتابه، والسير على سنة نبيه –صلى الله عليه وسلم– آمين.

أهداف البحث

1- بيان أوجه استدلال النفاة للشفاعة، والقاعدة التي ينطلقون منها.

2- شرح لوجوه استدلال المثبتين للشفاعة،

3- بيان حقيقة الشفاعة: أنها نوع من فضل الله تعالى، وطريق لرحمته، وجعل سبحانه الشفاعة عن طريق الشافع لبيان منزلته.

4- بيان لأنواع شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم

أسئلة البحث:

1- كيف فهم المنكرون للشفاعة النصوص المثبتة للشفاعة؟

2- ما طريقة الجمع بين الآيات النافية للشفاعة والآيات المثبتة لها؟

3- هل الشفاعة تخالف حكم الله تعالى بوجود أحد في النار، أم هي –الشفاعة- من حكم الله تعالى؟

منهج البحث:

استخدمت في هذا البحث المنهج التحليلي، القائم على جمع البيانات، وتحليلها بشكل مفصل، للوصول إلى نتيجة توضح حقيقة الشفاعة، كما استخدمت المنهج النقدي، في ابطال استدلال النفاة. ومن أهم خطوات المنهج مايلي:

1. كتابة الآيات بالرسم العثماني مع عزوها الى سورها.
2. تخريج الأحاديث الواردة والحكم على الأحاديث التي وردت في غير الصحيحين.
3. نسبة الأقوال وتوثيقها من مصادرها الأصلية.
4. الاعتماد في المقارنة على كتاب الكشاف للزمخشري الذي يمثل اتجاه النفاة، وعلى التفاسير المشهورة التي تمثل اتجاه السلف الصالح في اثبات الشفاعة.

حدود البحث:

آيات الشفاعة بين النفاة، والمثبتين.

الدراسات السابقة

موضوع الشفاعة من الموضوعات التي اهتم بها الباحثون، ومنها بحث: (الشفاعة عند أهل السنة والجماعة)، للشيخ د/ سعيد بن سالم الدرمكي، ويقع البحث في ست عشرة صحيفة، وتناول: معنى الشفاعة، وأنواعها، ودليلها، والفرق بينه وبين بحثي أني تناولت القول بنفي الشفاعة، مع بيان وجه استدلالهم، والرد عليهم قبل عرض أدلة المثبتين للشفاعة، وأيضا يوجد بحث (أحاديث الشفاعة رواية ودراية) رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في السنة وعلومها من قسم السنة وعلومها، كلية أصول الدين بالرياض، إعداد: أحمد محمود بن حدمين بن إبراهيم، وهو بحث يهتم باحاديث الشفاعة، وأما بحثي فيهتم بالآيات القرآنية، وأوجه دلالتها، ومن الأبحاث (الشفاعة عند المثبتين والنافين) للدكتورة عفاف بنت حمد الونيس، نشر دار التوحيد الرياض 1429هـ وهو بحث جيد في جمع النصوص، وترتيبها، ولكن دون تحرير لاستدلال المخالفين والرد عليهم كما هو محرر ببحثي هذا.

تمهيد

الشفاعة

تعريف الشفاعة:-

لغة: الشَّفع: ما كان من العدد أزواجاً؛ تقول: كان وتراً فشفعته بالآخر حتى صار شفعاً[1]

والشفاعة: ضد الوتر، أو الفرد، فإذا انضم فردٌ إلى آخر: كان شفعا له.

وهي: أن يستوهب أحد لأحد شيئًا، ويطلب له حاجة من الغير، أو أن يدفع عنه مضرة، ولا بد من شافع ومشفوع له ومشفوع فيه ومشفوع إليه[2]

الشفاعة: هي السؤال في التجاوز عن الذنوب من الذي وقع الجناية في حقه[3]

أما اصطلاحا فالمعنى الاصطلاحي للشفاعة ليس بعيدا عن المعنى اللغوي، فحقيقته: ضم الشافع طلبه إلى طلب المشفوع له، فيصبح بذلك شفعاً وهو ضد الوتر.

قال ابن عاشور: وَالشَّفَاعَةُ: السَّعْيُ وَالْوَسَاطَةُ فِي حُصُولِ نَفْعٍ أَوْ دَفْعِ ضُرٍّ سَوَاءٌ كَانَتِ الْوَسَاطَةُ بِطَلَبٍ مِنَ الْمُنْتَفِعِ بِهَا أَمْ كَانَتْ بِمُجَرَّدِ سَعْيِ الْمُتَوَسِّطِ [4]

فالمعنى: أنَّ الله يتفضَّلُ على أهل الإخلاص، فيغفرُ لهم بواسطة دعاء من أذن الله عز وجل له أن يشفع؛ ليكرمه.

فالفضل كله بيد الله تعالى ولا يملك أحد –من الله– شيئا، غاية الأمر أن الله يظهر كرمه على عباده الذين يريد كرامتهم على يد بعض من يحبهم سبحانه لاظهار مكانتهم عنده.

الشفاعة بين القديم والحديث:

أما معناها عند من ينكر الشفاعة، فإنكارها قديم حديث، فقديما أنكرها الخوارج، والمعتزلة، وعندهم ما يبررون به ذلك، وهو: أن مرتكب الكبيرة الذي مات بدون توبة هو كافر عند الخوارج فاسق عند المعتزلة مخلد في النار عند الفريقين، ولذلك نفوا وقوع الشفاعة للمذنبين، غير التائبين، وتفصيل قولهم يأتي أثناء البحث إن شاء الله تعالى؛ وفي العصر الحديث ظهر هذا المفهوم

(1) العين لأبي عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (ت 170هـ) مادة شفع 1/ 260

(2) معجم الألفاظ ، والأعلام القرآنية، محمد إسماعيل إبراهيم، ط دار الفكر ص: ٢٧١، والتفسير الكبير، لأبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت 606هـ) ج٣، ص: ٥٩. دار إحياء التراث العربي – بيروت

(3) التعريفات لعلي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني (ت 816هـ) باب الشين ص 127

(4) التحرير والتنوير [تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد] : محمد الطاهر ابن عاشور [ت 1393 هـ] ج1 ص 486

المنحرف للشفاعة عند بعض المعاصرين الذين هم ورثة الخوارج والمعتزلة في هذا الفهم ، كما ظهر ذلك جليا في كتاب الشفاعة محاولة لفهم الخلاف القديم بين المؤيدين والمعارضين حيث وردت فيه عدة قواعد ومنها:

1- الوسيلة الوحيدة للنجاة هي: أ-وقاية الله عباده من الذنوب فلا يرتكبوها ب-التوبة قبل الممات لمن أذنب[1] جعل من فهمه للآيات التي ظاهرها ينفي الشفاعة قانونا لا ينخرم، ومن يثبت الشفاعة، فهو يهدم الناموس،[2]

2- جواز وقوع الشفاعة للمؤمنين العاصين –بفهم د مصطفى محمود- وساطة تدخل من لا يستحق الجنة[3]

3- الشفاعة –بفهمه- إضافة إلى علم الله تعالى، وهذا محال[4]

4- الشفاعة –عنده- إشراك في حكم الله تعالى، والله يقول وَلَا يُشرِكُ فِي حُكمِهِۦٓ أَحَدا [5] [الكهف: 26]

ويظهر لنا جليا من خلال تلك القواعد خوف المؤلف من تواكل المسلمين وظنهم انهم ما داموا من امة التوحيد فكلمة التوحيد تكفيهم وهذا هو السبب الذي انكر الشفاعة لأجله وهو معنى غير صحيح، وما بني عليه من انكار للشفاعة فهو غير صحيح أيضا، وذلك لأن الشفاعة نوع من فضل الله تعالى، وسعة رحمته، وطريق إلى مغفرته وعفوه، فمن ينفي وسيلة المغفرة – الشفاعة- ينفي الأصل، وهي رحمة الله وعفوه وطلاقة ارادته –سبحانه- في أن يعفو عمن يشاء، فغيرة الدكتور على محارم الله تعالى مقبولة ، ولكن النتيجة التي رتبها على هذه الغيرة مردودة، لأنها مصادمة للنصوص الصحيحة الصريحة، أما المسلمون المتواكلون، فزجرهم ليس بنفي الشفاعة، وإنما نزجرهم بأمرين،

الأول: أن من عاش بعيدا عن طاعة الله، ولم يعمل بمقتضى كلمة التوحيد نخاف عليه أن ينسلخ من التوحيد بسوء الخاتمة، لأن من عاش على المعصية تشبع قلبه بها، ولم يذق حلاوة كلمة التوحيد؛ فيخاف عليه سوء الخاتمة، ولذلك وصف النبي صلى الله عليه وسلم قائل: لا إله إلا الله بالإخلاص، فعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّهُ قَالَ: قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَنْ أَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ؟ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: (لَقَدْ ظَنَنْتُ – يَا أَبَا هُرَيْرَةَ – أَنْ لَا يَسْأَلَنِي عَنْ هَذَا الْحَدِيثِ أَحَدٌ أَوَّلُ مِنْكَ، لِمَا رَأَيْتُ مِنْ حِرْصِكَ عَلَى الْحَدِيثِ، أَسْعَدُ النَّاسِ بِشَفَاعَتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ، مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، خَالِصًا مِنْ قَلْبِهِ، أَوْ نَفْسِهِ) [6]، فهذا الحديث يدل على أن الشفاعة درجات، وأسعد الناس بها أي: المحصلون لها كاملة غير منقوصة هو: مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، بحضور قلب، وإخلاصه، الذي يستلزم العمل بمقتضاها، ولكن الحديث أيضا يثبت درجات أقل من ذلك، وذلك يشمل كل من قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وعمله قليل، أو مع وجود مخالفات ومعاص، ولذلك ترجم الامام البخاري لهذا الحديث بقوله: (باب الْحِرْصِ عَلَى الْحَدِيثِ) بمعنى الحرص على العلم، ويشرح ابن بطال هذا المعنى فيقول: فيه أن الحريص على الخير والعلم يبلغ بحرصه إلى أن يسأل عن غامض المسائل، ودقيق المعانى، لأن المسائل الظاهرة إلى الناس كافة يستوى الناس فى السؤال عنها، لاعتراضها فى أفكارهم، وما

(1) في ص 18 من كتابه المذكور.
(2) كما نص على ذلك في ص 19
(3) كما ورد في ص20
(4) كما ورد في ص22
(5) ص23
(6) صحيح البخاري لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي ،كِتَاب الْعِلْمِ، بَاب: الْحِرْصِ عَلَى الْحَدِيثِ.ح ٩٩ ج1 ص 49

غمض من المسائل، ولطف من المعانى، لا يسئل عنها إلا راسخ نجّاث، يبعثُه على ذلك الحرص، فيكون ذلك سببًا إلى إثارة فائدة يكون له أجرها، وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة[1] فالأمر الأول الذي ينزجر به المؤمنون هو علمهم، وتعليمهم بحقوق (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ)

الثاني: وأما الأمر الثاني فهو أن نقول لأنفسنا جميعا: إن يوم القيامة عظيم، لا يضمن الطائعون فيه نجاة، وهو يوم يزلزل قلوب العارفين، حتى خافوا من عذاب الله تعالى، الملائكة، والنبيون في مقام الخوف لا يتكلم أحد إلا بإذن رب العالمين؛ (عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنه قَالَ: لَمَّا مَاتَ عُثْمَانُ بْنُ مَظْعُونٍ قَالَتِ امْرَأَتُهُ: هَنِيئًا لَكَ الْجَنَّةُ فَنَظَرَ إِلَيْهَا النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم نَظْرَةَ غَضْبَانٍ، فَقَالَ: «وَمَا يُدْرِيكِ؟» فَقَالَتْ: فَارِسُكَ وَصَاحِبُكَ، فَقَالَ رَسُولُ صلى الله عليه وسلم: «وَاللهِ مَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي» فَاشْتَدَّ ذَلِكَ عَلَى أَصْحَابِ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وسلم مِنْ قَوْلِهِ لِعُثْمَانَ، وَهُوَ مِنْ أَفْضَلِهِمْ[2]

هو يوم تتجلى فيه قدرة الله ظاهرة للعيان وجميع أوصاف الله تعلى كذلك، فهي في الدنيا مخبأة خلف الأسباب، ولذلك اجترأ على المعصية من اجترأ؛ بل اجترأ على الكفر من كفر، أما في القيامة فلا أسباب، ولا فعل لأحد إلا لله سبحانه وَقَالُواْ لِجُلُودِهِم لِمَ شَهِدتُّم عَلَينَا قَالُواْ أَنطَقَنَا ٱللَّهُ ٱلَّذِي أَنطَقَ كُلَّ شَيءٖ وَهُوَ خَلَقَكُم أَوَّلَ مَرَّةٖ وَإِلَيهِ تُرجَعُونَ [فصلت: 21]، سبحانه فَعَّال لِّمَا يُرِيدُ [البروج: 16] قَالَ كَذَٰلِكَ ٱللَّهُ يَفعَلُ مَا يَشَاءُ[آل عمران: 40]، إِنَّ ٱللَّهَ يَفعَلُ مَا يَشَاءُ [الحج: 18] فإرادته المطلقة، سارية في خلقه لا راد لحكمه، ولا معقب على قضائه، وحجته بالغة، فكل ما سوى الله سبحانه مخلوق، مربوب، كل ما لدينا موهوب منه سبحانه، فمن له يد عنده؟ لا أحد، الكل من عطائه، مَا لَهُم مِّن دُونِهِۦ مِن وَلِيّٖ وَلَا يُشرِكُ فِي حُكمِهِۦٓ أَحَدا [الكهف: 26]، فمكان الالوهية مصون مرهوب محفوظ، والشفاعة من حكمه، وعطائه، وجوده، وإحسانه.

ومن خلال الحديث السابق يظهر لنا الفهم الصحيح للشفاعة وبعد الرد الإجمالي نأتي لمناقشة نفاة الشفاعة من المعتزلة والاتجاه المعاصر من خلال المبحثين القادمين.

المبحث الأول: آيات ظاهرها نفي الشفاعة:-

جاء في كتاب الله تعالى آيات ينفي ظاهرها وجود الشفاعة، ومن هذه الآيات: وَٱتَّقُواْ يَوما لَّا تَجزِي نَفسٌ عَن نَّفس شَيا وَلَا يُقبَلُ مِنهَا شَفَٰعَة وَلَا يُؤخَذُ مِنهَا عَدل وَلَا هُم يُنصَرُونَ 48 [البقرة: 48]

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ أَنفِقُواْ مِمَّا رَزَقنَٰكُم مِّن قَبلِ أَن يَأتِيَ يَوم لَّا بَيع فِيهِ وَلَا خُلَّة وَلَا شَفَٰعَة وَٱلكَٰفِرُونَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ [البقرة: 254-255]

أَفَمَن حَقَّ عَلَيهِ كَلِمَةُ ٱلعَذَابِ أَفَأَنتَ تُنقِذُ مَن فِي ٱلنَّارِ [الزمر: 19]

---

(1) شرح صحيح البخاري لابن بطال أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك (ت 449 هـ) ج ص175

(2) المعجم الكبير لسليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (ت 360 هـ) باب العين (نِسْبَةُ عُثْمَانَ بْنِ مَظْعُونٍ) 9 /33 دار النشر: مكتبة ابن تيمية – القاهرة ، فيه علي بن زيد بن جدعان، وهو ضعيف ولكن الشيخ شاكر صححه بروايات أخرى وقال: إسناده صحيح، ورواه ابن سعد في الطبقات 3/ 1/ 290 عن يزيد بن هرون وعفان بن مسلم وسليمان بن حرب، ثلاثتهم عن حماد بن سلمة،(مسند أحمد – ت شاكر – ط دار الحديث) حديث رقم 2127 جزء2 ص ٥٣٠

فَمَا تَنفَعُهُم شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ [المدثر: 48]،

توجيه الآية الأولى: قوله تعالى: وَٱتَّقُواْ يَوما لَّا تَجزِي نَفسٌ عَن نَّفس شَي ا وَلَا يُقبَلُ مِنهَا شَفَٰعَة وَلَا يُؤخَذُ مِنهَا عَدل وَلَا هُم يُنصَرُونَ [البقرة: 48]

وجه الدلالة: يقول القاضي عبدالجبار: "الآية تدل على أن من استحق العقاب لا يشفع النبي صلى الله عليه وسلم له، ولا ينصره؛ لأن الآية وردت في صفة اليوم ولا تخصيص فيها، فلا يمكن صرفها إلى الكفار دون أهل الثواب، وهي واردة فيمن يستحق العذاب في ذلك اليوم، لأن هذا الخطاب لا يليق إلا بهم، فليس لأحد أن يطعن على ما قلناه بأنه يمنع الشفاعة للمؤمنين أيضاً، ولو كان النبي صلى الله عليه وسلم يشفع لهم لكان قد أغنى عنهم وأجزى، فكان لا يصح أن يقول – تعالى –: لَّا تَجزِي نَفسٌ عَن نَّفس شَيا ، ولما صح أن يقول: وَلَا يُقبَلُ مِنهَا شَفَٰعَة. وقد قبلت شفاعته – صلى الله عليه وسلم – فيهم. ولما صح أن يقول: وَلَا يُؤخَذُ مِنهَا عَدل ؛ لأن قبول الشفاعة وإسقاط العقاب أعظم من كل فداء يسقط به ما قد استحقوه من المضرة، بل كان يجب أن تكون الشفاعة فداء لهم عما قد استحقوه .. ولما صح أن يقول: ... وَلَا هُم يُنصَرُونَ ، وأعظم النصرة تخليصهم من العذاب الدائم بالشفاعة. فالآية دالة على ما نقوله من جميع هذه الوجوه"[1]

وقال أيضا في كتاب تنزيه القرآن عن المطاعن في تفسيره للاية: وبيَّن لبني إسرائيل ولنا بقوله – تعالى –: وَٱتَّقُواْ يَوما لَّا تَجزِي نَفسٌ عَن نَّفس شَيا وَلَا يُقبَلُ مِنهَا شَفَٰعَة وَلَا يُؤخَذُ مِنهَا عَدل إن من حكمة ذلك اليوم أن المرء ينتفع بعمله دون هذه الامور، وإن أهل العقاب لا يتخلصون إلا بما يكون منهم في الدنيا من التوبة وتلافي المعصية[2] .

ونفس المعنى نجده عند الزمخشري؛ حيث يستفيد من تنكير نَفسٌ عَن نَّفس ، وكذلك تنكير شَي فيقول: ومعنى التنكير أن نفسا من الأنفس لا تجزي عن نفس منها شيئا من الأشياء وهو الإقناط الكلي القاطع للمطامع وكذلك قوله: وَلَا يُقبَلُ مِنهَا شَفَٰعَة وَلَا يُؤخَذُ مِنهَا عَدل أي: فدية؛ لأنها معادلة للمفدى ... وقيل: كانت اليهود تزعم: أن آبائهم الأنبياء يشفعون لهم؛ فأويسوا؛ فإن قلت: هل فيه دليل على أن الشفاعة لا تقبل للعصاة. قلت: نعم؛ لأنه نفي أن تقضي نفس عن نفس حقا أخلت به من فعل أو ترك ثم نفي أن يقبل منها شفاعة شفيع فعلم أنها لا تقبل للعصاة[3].

هكذا أخذ نفاة الشفاعة الآية الكريمة على ظاهرها، دون ردها إلى مثلها في نفس الموضوع، لأن تفسير الآيات موضوعيا يبين المعنى الصحيح، وذلك موجود عند أهل السنة،

تفسير أهل السنة للآية :

الحافظ ابن كثير بين بأكثر من دليل أن المراد بمن لا تقبل الشفاعة فيهم هم: الكفار فخصص عموم نَفسٌ عَن نَّفس [البقرة: 48]، حيث قال: {وَلا يُقْبَلُ مِنْها شَفاعَةٌ} يعني من الكافرين كما قال:{فَما تَنْفَعُهُمْ شَفاعَةُ الشّافِعِينَ} [المدثر: 48] وكما

(1) متشابه القرآن، للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني ت 415هـ ط. مكتبة دار التراث – القاهرة ص:٩٠.
(2) تنزيه القرآن عن المطاعن للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني ت 415هـ ط دار النهضة الحديثة بيروت لبنان.
(3) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل محمود بن عمر بن أحمد الزمخشري [ت 538 هـ]، ج١، ص:٦٧ ط دار المعرفة بيروت

قال عن أهل النار {فَما لَنا مِنْ شافِعِينَ وَلا صَدِيقٍ حَمِيمٍ} [الشعراء: 100] وقوله تعالى: {وَلا يُؤْخَذُ مِنْها عَدْلٌ} أي لا يقبل منها فداء، كما قال تعالى: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَماتُوا وَهُمْ كُفّارٌ فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْ أَحَدِهِمْ مِلْءُ الْأَرْضِ ذَهَباً وَلَوِ افْتَدى بِهِ} [آل عمران: 91] وقال: {إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ أَنَّ لَهُمْ ما فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً وَمِثْلَهُ مَعَهُ لِيَفْتَدُوا بِهِ مِنْ عَذابِ يَوْمِ الْقِيامَةِ ما تُقُبِّلَ مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ} [المائدة: 36] وقال تعالى:{وَإِنْ تَعْدِلْ كُلَّ عَدْلٍ لا يُؤْخَذْ مِنْها} [الأنعام: 70] وقال: {فَالْيَوْمَ لا يُؤْخَذُ مِنْكُمْ فِدْيَةٌ وَلا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مَأْواكُمُ النّارُ هِيَ مَوْلاكُمْ} [الحديد: 15]. فأخبر تعالى أنهم إن لم يؤمنوا برسوله ويتابعوه على ما بعثه به ووافوا الله يوم القيامة على ما هم عليه فإنه لا ينفعهم قرابة قريب ولا شفاعة ذي جاه، ولا يقبل منهم فداء ولو بملء الأرض ذهبا، كما قال تعالى: {مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لا بَيْعٌ فِيهِ وَلا خُلَّةٌ وَلا شَفاعَةٌ} [البقرة: 254] وقال: {لا بَيْعٌ فِيهِ وَلا خِلالٌ} [إبراهيم:31][1].

وهذا من ابن كثير جمع للآيات الواردة في الموضوع الواحد، وتفسير لبعضها ببعض ويوم القيامة يوم طويل، فيه أوقات لا يتكلم فيها أحد من شدتها، وأوقات يؤذن فيها بالكلام لمن رضي قوله، ولذلك قال القاسمي: (تنبيه) تمسكت المعتزلة بهذه الآية على أن الشفاعة لا تقبل للعصاة لأنه نفى أن تقضي نفس عن نفس حقا أخلت به من فعل أو ترك، ثم نفى أن يقبل منها شفاعة شفيع. فعلم أنها لا تقبل للعصاة. والجواب: أنها خاصة بالكفار. ويؤيده أن الخطاب معهم كما قال: {فَما تَنْفَعُهُمْ شَفاعَةُ الشّافِعِينَ} [المدثر: 48] ، وكما قال عن أهل النار {فَما لَنا مِنْ شافِعِينَ وَلا صَدِيقٍ حَمِيمٍ} [الشعراء: 100- 101] فمعنى الآية أنه تعالى لا يقبل فيمن كفر به فدية ولا شفاعة، ولا ينقذ أحدا من عذابه منقذ ولا يخلص منه أحد)[2].

وفي الانتصاف: من جحد الشفاعة فهو جدير أن لا ينالها. وأما من آمن بها وصدقها، وهم أهل السنة والجماعة، فأولئك يرجون رحمة الله، ومعتقدهم أنها تنال العصاة من المؤمنين وإنما ادخرت لهم. وليس في الآية دليل لمنكريها، لأن قوله يَوْماً أخرجه منكرا. ولا شك أن في القيامة مواطن. ويومها معدود بخمسين ألف سنة. فبعض أوقاتها ليس زمانا للشفاعة. وبعضها هو الوقت الموعود، وفيه المقام المحمود لسيد البشر عليه أفضل الصلاة والسلام. وقد وردت آيات كثيرة ترشد إلى تعدد أيامها واختلاف أوقاتها. منها قوله تعالى:{ فَلا أَنْسابَ بَيْنَهُمْ يَوْمَئِذٍ وَلا يَتَساءَلُونَ} [المؤمنون: 101] ، مع قوله: {وَأَقْبَلَ بَعْضُهُمْ عَلى بَعْضٍ يَتَساءَلُونَ}[الصافات: 27] فيتعين حمل الآيتين على يومين مختلفين ووقتين متغايرين:

أحدهما: محل للتساؤل والآخر ليس محلا له، وكذلك الشفاعة. وأدلة ثبوتها لا تحصى كثرة، رزقنا الله الشفاعة. وحشرنا في زمرة أهل السنة والجماعة[3]

والحق أن العموم في الآية الكريمة غير مسلم، وذلك لأمرين:

الأول: اتفاق المسلمين على ثبوت الشفاعة يوم القيامة للطائعين والتائبين لرفع الدرجات، فمن ينكر الشفاعة–قديما، وحديثا– إنما ينكرها في حق من مات على معصية، وهذا تخصيص بلا مخصص.

(1) تفسير القرآن العظيم : لعماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي (ت 774 هـ) 1/ 159

(2) محاسن التأويل: محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي (ت 1332 هـ) 1/ 302

(3) محاسن التأويل لمحمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم الحلاق القاسمي (ت 1332 هـ) ٣٠٣/1

الثاني: سياق الآيات يخصص عموم لَّا تَجزِي نَفسٌ عَن نَّفس شَيا [البقرة: 48] إذ الآية التي قبلها والتي بعدها حديث، وخطاب مباشر لبني اسرائيل، فوجب أن تكون الآية وسطهما خطابا لبني اسرائيل يَٰبَنِي إِسرَٰٓءِيلَ ٱذكُرُواْ نِعمَتِيَ ٱلَّتِي أَنعَمتُ عَلَيكُم وَأَنِّي فَضَّلتُكُم عَلَى ٱلعَٰلَمِينَ 47 وَٱتَّقُواْ يَوما لَّا تَجزِي نَفسٌ عَن نَّفس شَيا وَلَا يُقبَلُ مِنهَا شَفَٰعَة وَلَا يُؤخَذُ مِنهَا عَدل وَلَا هُم يُنصَرُونَ 48 وَإِذ نَجَّينَٰكُم مِّن ءَالِ فِرعَونَ يَسُومُونَكُم سُوءَ ٱلعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبنَاءَكُم وَيَستَحيُونَ نِسَاءَكُم وَفِي ذَٰلِكُم بَلَاء مِّن رَّبِّكُم عَظِيم 49 [البقرة: 47-48-49] .

انظر إلى ما ذكره ابن عاشور في مناسبة آية الأمر باتقاء عظم يوم القيامة بما قبلها: عطف التحذير على التذكير، فإنه لما ذكرهم بالنعمة وخاصة تفضيلهم على العالمين في زمانهم وكان ذلك منشأ غرورهم بأنه تفضيل ذاتي فتوهموا أن التقصير في العمل الصالح لا يضرهم فعقب بالتحذير من ذلك [1].

فالسياق كله واحد والمخاطب لم يتغير، والقرطبي: يصرح في تفسيره بما يفيده سياق الآية، وأنها مع سوابقها ولواحقها: خطاب لبني إسرائيل فيقول: "إن بني إسرائيل قالوا: نحن أبناء الله وأحباؤه وأبناء أنبيائه وسيشفع لنا آباؤنا، فأعلمهم الله تعالى عن يوم القيامة: أنه لا تقبل فيه الشفاعات، ولا يؤخذ فيه فدية، وإنما خص الشفاعة، والفدية، والنصر بالذكر؛ لأنها هي المعاني التي اعتادها بنو آدم في الدنيا، فإن الواقع في الشدة لا يتخلص إلا بأن يشفع له أو ينصر أو يفتدي[2].

والقرطبي يَلْفِت نظرنا إلى سياق الآية: فكله خطاب إلى بني إسرائيل فالسابقة وهي قوله – تعالى –: يَٰبَنِي إِسرَٰٓءِيلَ ٱذكُرُواْ نِعمَتِيَ ٱلَّتِي أَنعَمتُ عَلَيكُم وَأَنِّي فَضَّلتُكُم عَلَى ٱلعَٰلَمِينَ [البقرة: 47]، واللاحقة، وهي قوله – تعالى –: وَإِذ نَجَّينَٰكُم مِّن ءَالِ فِرعَونَ يَسُومُونَكُم سُوءَ ٱلعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبنَاءَكُم وَيَستَحيُونَ نِسَاءَكُم وَفِي ذَٰلِكُم بَلَاء مِّن رَّبِّكُم عَظِيم [البقرة: 49]، وآيتنا – موضع الحديث – بين هاتين الآيتين، فالخطاب كله لبني إسرائيل، والشفاعة التي يدعيها بنو اسرائيل لا تثبت لهم، لعدم إيمانهم بالرسول الخاتم صلى الله عليه وسلم، ولتحريفهم التوراة.

توجيه الآية الثانية: قوله تعالى –: يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ أَنفِقُواْ مِمَّا رَزَقنَٰكُم مِّن قَبلِ أَن يَأتِيَ يَوم لَّا بَيع فِيهِ وَلَا خُلَّة وَلَا شَفَٰعَة وَٱلكَٰفِرُونَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ 254 ٱللَّهُ [البقرة: 254-255]

استدل المعتزلة، ومن وافقهم بهذه الآية الكريمة على نفي الشفاعة؛ قال الزمخشري: وَلَا خُلَّة حتى يسامحكم أخلاؤكم به وإن أردتم أن يحط عنكم ما في ذمتكم من الواجب لن تجدوا شفيعًا يشفع لكم حط الواجبات؛ لأن الشفاعة ثمة في الزيادة"[3].

وقد رد ابن المنير، فقال: أوقات القيامة متعددة والشفاعة في بعضها ثابتة، فكل ما ورد مفهما لنفيها حمل على الأيام الخالية منها جمعا بين الأدلة، كما ورد قوله – تعالى –: فَإِذَا نُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَلَا أَنسَابَ بَينَهُم يَومَئِذ وَلَا يَتَسَاءَلُونَ [المؤمنون: 101] وورد: وَأَقبَلَ بَعضُهُم عَلَىٰ بَعض يَتَسَاءَلُونَ [الصافات: 27] وورد: فَيَومَئِذ لَّا يُسَٔلُ عَن ذَنبِهِۦٓ إِنس وَلَا جَانّ [الرحمن: 39]، وورد:

(1) التحرير والتنوير 1 /484

(2) الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي ج١، ص: ٣٢٥، ط: الدار الريان للتراث.

(3) الكاشف، ج1، ص:١٥2.

وَقِفُوهُم إِنَّهُم مَّسۡـُٔولُونَ [الصافات: 24] ولا تخلص في أمثال هذه الآي باتفاق إلا الحمل على تعدد أوقات القيامة واختلاف أحوالها وأيامها، وكذلك أمر الشفاعة سواء. رزقنا اللَّه الشفاعة وحشرنا في زمرة السنة والجماعة [1].

وأما الامام الطبري فيستدل بالسياق على خصوصية الكفار بعدم انتفاعهم بالشفاعة فيقول عند تفسيره لهذه الآية: وهذه الآية مخرجها في الشفاعة عام والمراد بها خاص، وإنما معناه:"من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة"، لأهل الكفر بالله، لأن أهل ولاية الله والإيمان به، يشفع بعضهم لبعض .... وأما قوله:"والكافرون هم الظالمون"، فإنه يعني -تعالى ذكره- بذلك: والجاحدون لله المكذبون به وبرسله "هم الظالمون"، يقول: هم الواضعون جحودهم في غير موضعه، والفاعلون غير ما لهم فعله، والقائلون ما ليس لهم قوله، فإن قال قائل: وكيف صرف الوعيد إلى الكفار والآية مبتدأة بذكر أهل الإيمان؟ قيل له: إن الآية قد تقدمها ذكر صنفين من الناس: أحدهما أهل كفر، والآخر أهل إيمان، وذلك قوله:"ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر". ثم عقب الله تعالى ذكره الصنفين بما ذكرهم به، بحض أهل الإيمان به على ما يقربهم إليه من النفقة في طاعته، وفي جهاد أعدائه من أهل الكفر به، قبل مجيء اليوم الذي وصف صفته. وأخبر فيه عن حال أعدائه من أهل الكفر به، إذ كان قتال أهل الكفر به في معصيته ونفقتهم في الصد عن سبيله، فقال تعالى ذكره: يا أيها الذين آمنوا أنفقوا أنتم مما رزقناكم في طاعتي، إذ كان أهل الكفر بي ينفقون في معصيتي من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه فيدرك أهل الكفر فيه ابتياع ما فرطوا في ابتياعه في دنياهم، ولا خلة لهم يومئذ تنصرهم مني، ولا شافع لهم يشفع عندي فتنجيهم شفاعته لهم من عقابي. وهذا يومئذ فعلي بهم جزاء لهم على كفرهم، وهم الظالمون أنفسهم دوني، لأني غير ظلام لعبيدي[2]

وعند جمع النصوص يتبين أن المراد: صنف مخصوص لا تناله الشفاعة، لأن الشفاعة نوع من الرحمة، لا ينالها إلا من دخل الإيمان قلبه.

توجيه الآية الثالثة: أَفَمَن حَقَّ عَلَيۡهِ كَلِمَةُ ٱلۡعَذَابِ أَفَأَنتَ تُنقِذُ مَن فِي ٱلنَّارِ [الزمر: 19]،

ظاهرها يدل على فهم المعتزلة، فظاهرها ينفي أن يكون النبي – صلى الله عليه وسلم – منقذًا لأهل النار، وما الشفاعة إلا إنقاذ لمن في النار، فالآيةُ تنفي الشفاعة،

ولذلك قال القاضي عبد الجبار: وإذا لم يجز أن ينقذ الرسول من في النار، فكيف يصلح ما يقوله القوم من أنه -صلى الله عليه وسلم- بشفاعته يخرج الكثير من أهل النار؟[3].

وقال أيضًا: "ويدل أيضا على أنه – صلى الله عليه وسلم – لا يشفع لهم؛ لأنه لو شفع لهم لوجب أن يكون منقذًا من النار، وقد نفى الله — تعالى – عنه ذلك"[4].

(1)الانتصاف من الكشاف» لأحمد المعروف بابن المنير الإسكندري [ت 683 على ذيل الكاشف، ج١، ص:١٥٢.

(2) تفسير الطبري = جامع البيان عن تأويل آي القرآن أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (310 هـ) دار التربية والتراث – مكة المكرمة5/ ٣٨٥

(3) تنزيه القرآن : ٣٦٢.

(4) متشابه القرآن، ج٢، ص:٥٩٢.

ولكي نفهم الآية ونعلم من هم الذين لا ينقذهم – صلى الله عليه وسلم – من النار: يجب أن نعلم من هم الذين حقت عليهم كلمت العذاب والذين حقت عليهم كلمة العذاب هم الكفار فهم أهل النار، وقد نطق القرآن بذلك، وسمى الكفار أصحابًا للنار، فقال – تعالى –: وَنَادَىٰٓ أَصۡحَٰبُ ٱلنَّارِ أَصۡحَٰبَ ٱلۡجَنَّةِ أَنۡ أَفِيضُواْ عَلَيۡنَا مِنَ ٱلۡمَآءِ أَوۡ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ قَالُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ حَرَّمَهُمَا عَلَى ٱلۡكَٰفِرِينَ [الأعراف: 50]، فقد ذكر أصحاب الجنة لأصحاب النار علة عدم إعطائهم من الماء والرزق أن الله حرمهما على الكافرين مما يدل على أن ماء الجنة، ورزقها، غير محرمين على الموحدين، مما يدل على دخولهما الجنة، ومن وسائل دخولهما الجنة الشفاعة، فدل هذا: أن الآية لا تنفي الشفاعة؛ والآية تدل أيضا أن: أصحاب النار هم الكافرون، وعليه: فهم الذين حقت عليهم كلمت العذاب، وهم الذين لن تنالهم شفاعة النبي صلى الله عليه وسلم، ولن ينقذهم صلى الله عليه وسلم.

والآية خطاب للنبي صلى الله عليه وسلم في الدنيا لتسكن خاطره جهة من سبقت كلمة الله عليهم بالعذاب فلا يحزن لعدم إيمانهم، يشير إلى ذلك الحافظ ابن كثير فيقول: يقول تعالى: أفمن كتب الله أنه شَقِي تَقْدر تُنْقذُه مما هو فيه من الضلال والهلاك؟ أي: لا يهديه أحد من بعد الله؛ لأنه من يضلل الله فلا هادي له، ومن يهده فلا مضل له[1]

ويؤكد ابن عاشور على أن الخطاب للنبي صلى الله عليه وسلم في الدنيا، فيقول: لما أفاد الحصر في قوله: لهم البشرى [الزمر: 17] والحصران اللذان في قوله: أولئك الذين هداهم الله وأولئك هم أولوا الألباب [الزمر: 18]، أن من سواهم وهم المشركون لا بشرى لهم ولم يهدهم الله ولا ألباب لهم لعدم انتفاعهم بعقولهم، وكان حاصل ذلك أن المشركين محرومون من حسن العاقبة بالنعيم الخالد لحرمانهم من الطاعة التي هي سببه فرع على ذلك استفهام إنكاري مفيد التنبيه على انتفاء الطماعية في هداية الفريق الذي حقت عليه كلمة العذاب، وهم الذين قصد إقصاؤهم عن البشرى، والهداية والانتفاع بعقولهم، بالقصر المصوغة عليه صيغ القصر الثلاث المتقدمة كما أشرنا إليه[2]

ثم إن هذه الآية –والآيات في نفس المعنى– تبين مدى رحمة النبي –صلى الله عليه وسلم– بأمته وحرصه على إيمانهم، قال – تعالى –: فَلَعَلَّكَ بَٰخِعٞ نَّفۡسَكَ عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِمۡ إِن لَّمۡ يُؤۡمِنُواْ بِهَٰذَا ٱلۡحَدِيثِ أَسَفًا [الكهف: 6]، وقال تعالى –: لَعَلَّكَ بَٰخِعٞ نَّفۡسَكَ أَلَّا يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ [الشعراء: 3]؛ فالنبي – صلى الله عليه وسلم – كان يكلف نفسه مشقة عدم إيمان الناس به؛ فأخبره تعالى في هذه الآية: إن هناك نوعًا من الناس لن يؤمن أبدًا، ولن ينفع معه الإنذار؛ لأنه تعالى علم –أزلًا– عدم إيمانه؛ فلا تحزن إذا لم يؤمن بعض الناس؛ لأن كلمة الله سبقت عليهم بعدم الإيمان، وسبقت كلمة الله عليهم بالعذاب في النار، قال – تعالى – مخاطبا إبليس: لَأَمۡلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكَ وَمِمَّن تَبِعَكَ مِنۡهُمۡ أَجۡمَعِينَ [ص: 85]؛ فموضوع الآية ليس للحديث عن الشفاعة اثباتا أو نفيا وإنما موضوعها هو تسكين فؤاد النبي – صلى الله عليه وسلم – ليس مقصرا، فلا يكلف نفسه فوق طاقتها، ولا يرهقها عسرًا؛ فإنه – صلى الله عليه وسلم – مهما تفنن أساليبَ للبلاغ؛ فلن يؤمن من حق عليه كلمة العذاب.

(1) تفسير القرآن العظيم أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي (700 – 774 هـ) 7/ 91 دار طيبة للنشر والتوزيع، الرياض – السعودية

(2) تفسير ابن عاشور ٣٦٨/23

والإمام القرطبي ينص على أن الذين حقت عليهم كلمة العذاب هم الكفار فيقول: كان النبي –صلى الله عليه وسلم– يحرص على إيمان قومه، وقد سبقت لهم من الله الشقاوة؛ فنزلت هذه الآية قال ابن عباس: يريد أبا لهب وولده ومن تخلف من عشيرة النبي –صلى الله عليه وسلم– عن الايمان [1]

ويربط الإمام الجمل بين الآية وسابقتها فيقول عن هذه الآية: بيان لأحوال أضداد المذكورين على طريقة الإجمال، وتسجيل عليهم بحرمان الهداية، وهم عبدة الطاغوت ومتبعو خطواتها، كما يلوح به التعبير عنهم بمن حق عليه كلمة العذاب؛ فإن المراد بها قوله تعالى – لإبليس: لَأَمۡلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكَ وَمِمَّن تَبِعَكَ مِنهُم أَجۡمَعِينَ [ص: 85]، وقوله تعالى –: لَّمَن تَبِعَكَ مِنهُم لَأَمۡلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنكُم أَجۡمَعِينَ [الأعراف: 18][2].

وجعل الآية لا تتناول الشفاعة، وإنما هي للمدعوين في الدنيا، وهذا معنى قال به الزمخشري نفسه؛ حيث قال: أصل الكلام: (أمن حق عليه كلمة العذاب فأنت تنقذه)، جملة شرطية دخل عليها همزة الإنكار، والفاء: فاء الجزاء، ثم دخلت الفاء التي في أولها للعطف على محذوف يدل عليه الخطاب تقديره: أأنت مالك أمرهم فمن حق عليه العذاب فأنت تنقذهم، والهمزة الثانية: هي الأولى كررت؛ لتوكيد معنى الإنكار والاستبعاد، ووضع من في النار موضع الضمير، فالآية على هذا جملة واحدة، ووجه آخر: وهو أن تكون الآية جملتين أفمن حق عليه العذاب، فأنت تخلصه؛ لأن أفأنت تنقذه يدل عليه نزول استحقاقهم العذاب، وهم في الدنيا منزلة دخولهم النار حتى نزل اجتهاد رسول الله –صلى الله عليه وسلم– وكد نفسه في دعائهم إلى الإيمان منزلة إنقاذهم من النار، وقوله: ﴿أَفَأَنتَ تُنقِذُ مَن فِي ٱلنَّارِ 19﴾ [الزمر: 19] يفيد أنّ الله تعالى هو الذي يقدر على الإنقاذ من النار وحده، لا يقدر على ذلك أحد غيره، فكما لا تقدر أنت أن تنقذ الداخل في النار من النار، لا تقدر أن تخلصه مما هو فيه من استحقاق العذاب بتحصيل الإيمان فيه"[3].

وخلاصة القول أن الآية في الكفار والنبي صلى الله عليه وسلم لا يخرجهم من النار، ومقام الخلاف بيننا ليس في الكافرين، وإنما فيمن مات على التوحيد، وحصلت له سيئات أدخلته النار.

توجيه الآية الرابعة

قوله تعالى فَمَا تَنفَعُهُمۡ شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ [المدثر: 48]،

فالآية: تخبر عن صنف من الناس أن شفاعة الشافعين لن تنفعهم، ولن تفيدهم؛ وهؤلاء قوم لم يقيموا الصلاة، ولم يطعموا المسكين، وتخبر عن فعلهم الرابع: أنهم كانوا يكذبون بيوم الدين، وهنا يقول أهل السنة: إنها واردة في الكافرين؛ بدليل هذه الصفة الرابعة بينما يفصل المعتزلة بين الصفات الأربع من عند أنفسهم، فيقول الزمخشري: "فإن قلت: أيريدون أنّ كل واحد منهم بمجموع هذه الأربع دخل النار، أم دخلها بعضهم بهذه وبعضهم بهذه؟ قلت: يحتمل الأمرين جميعا. فإن قلت: لم أخر التكذيب

(1) الجامع لأحكام القرآن، ج٨، ص:٥٦٨٨.

(2) حاشية الجمل على الجلالين: الفتوحات الإلهية، بتوضيح تفسير الجلالين للدقائق الخفية لسليمان بن عمر العجيلي الشهير بالجمل ج٣، ص:٥٩٥،ط الحلبي

(3) الكشاف، ج٣، ص: ٣٤٣.

وهو أعظمها؟ قلت: أرادوا أنهم بعد ذلك كله كانوا مكذبين بيوم الدين تعظيما للتكذيب. كقوله: ثُمَّ كَانَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلصَّبۡرِ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلۡمَرۡحَمَةِ [البلد: 17][1] والْيَقِينُ: الموت ومقدماته، أى: لو شفع لهم الشافعون جميعا من الملائكة، والنبيين، وغيرهم لم تنفعهم شفاعتهم، لأنّ الشفاعة لمن ارتضاه الله وهم مسخوط عليهم. وفيه دليل على أنّ الشفاعة تنفع يومئذ، لأنها تزيد في درجات المرتضين"[2]

ونحن نرى أن الزمخشري هنا يجعل بعض هذه الصفات يدخل النار ولا تنفع معها شفاعة الشافعين كما أن كلها يفعل ذلك وهذا منه تحكم لا مساغ له، فالواو هي أداة العطف وهي تفيد المصاحبة والاجتماع في الحكم وسياق الآيات بعد نفي نفع شفاعة الشافعين، يدل على أن المخبر عنهم ليسوا بمؤمنين فهم عن التذكرة معرضون، حتى أنهم لشدة اعراضهم كأنهم الحمر الفارة من الصياد أو الأسد فهل يصدق ذلك على المؤمنين؟ اللهم لا؛ ولو سلمنا له أن الآية التي تنفي الشفاعة تصدق على المتصفين ببعض الصفات، ولكننا نقول: فما السر في عدول الأسلوب عن نفي الفعل إلى نفي الانخراط في سلك الفاعلين، أي: لماذا لم يقولوا مخبرين عن أنفسهم (لم نصل)، بل: قَالُواْ لَمۡ نَكُ مِنَ ٱلۡمُصَلِّينَ [المدثر: 43] إنني ألحظ في هذا التعبير: نفيهم لوجودهم في صفوف المصلين أي: ليسوا من المسلمين ولو أنهم كانوا مسلمين ولا يصلون لقالوا لم نك نصلي كالذي هو من بلد مشهور أهلها بالكرم وهو ليس بكريم، فلا ينفي نسبته إلى أصل البلد ولكن ينفي عن نفسه صفة الكرم؛

ثم وصفهم بأنهم خاضوا مع الخائضين، فلم يرد في الكتاب العزيز وصف الخوض مع الخائضين إلا في حق الكفار؛ كما قال – سبحانه –: كَٱلَّذِينَ مِن قَبلِكُم كَانُوٓاْ أَشَدَّ مِنكُم قُوَّةٗ وَأَكثَرَ أَمۡوَٰلٗا وَأَولَٰدٗا فَٱستَمتَعُواْ بِخَلَٰقِهِم فَٱستَمتَعتُم بِخَلَٰقِكُم كَمَا ٱستَمتَعَ ٱلَّذِينَ مِن قَبلِكُم بِخَلَٰقِهِم وَخُضتُم كَٱلَّذِي خَاضُوٓاْ أُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَت أَعمَٰلُهُم فِي ٱلدُّنيَا وَٱلأٓخِرَةِ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلخَٰسِرُونَ [التوبة: 69] وقال – تعالى –: وَلَئِن سَأَلتَهُم لَيَقُولُنَّ إِنَّمَا كُنَّا نَخُوضُ وَنَلعَبُ قُل أَبِٱللَّهِ وَءَايَٰتِهِۦ وَرَسُولِهِۦ كُنتُم تَستَهزِءُونَ 65 لَا تَعتَذِرُواْ قَد كَفَرتُم بَعدَ إِيمَٰنِكُم إِن نَّعفُ عَن طَائِفَة مِّنكُم نُعَذِّب طَائِفَةَۢ بِأَنَّهُم كَانُواْ مُجرِمِينَ [التوبة: 65-66]

ولأن العلماء سلموا بأن هذه صفات الكافرين استدلوا بأن الشفاعة تنال المؤمنين بهذه الآية؛ لأنها لما نفت الشفاعة عن الكافرين على سبيل الجزاء لهم عن كفرهم فهي تثبت الشفاعة للمؤمنين لبركة إقرارهم بالله العظيم؛ ولذلك قال الإمام النسفي: قَالُواْ لَمۡ نَكُ مِنَ ٱلۡمُصَلِّينَ أي: لم نعتقد فرضيتها ولم نكن نطعم المسكين، كما يطعم المسلمون. وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ ٱلخَائِضِينَ الخوض: الشروع في

مجلة دراسات العلوم الاسلامية

(1) يقصد الزمخشري هنا في قوله تعالى ﴿مَا سَلَكَكُمۡ فِي سَقَرَ 42 قَالُواْ لَمۡ نَكُ مِنَ ٱلۡمُصَلِّينَ 43 وَلَمۡ نَكُ نُطۡعِمُ ٱلۡمِسۡكِينَ 44 وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ ٱلۡخَآئِضِينَ 45 وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾ [المدثر: 42-46] بيان أن تأخير التكذيب عن سابقيه ليس لقلة أهميته عمن سبقه بل لتعظيم التكذيب كما في ﴿وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا ٱلۡعَقَبَةُ 12 فَكُّ رَقَبَةٍ 13 أَوۡ إِطۡعَٰمٞ فِي يَوۡمٖ ذِي مَسۡغَبَةٖ 14 يَتِيمٗا ذَا مَقۡرَبَةٍ 15 أَوۡ مِسۡكِينٗا ذَا مَتۡرَبَةٖ 16 ثُمَّ كَانَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلصَّبۡرِ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلۡمَرۡحَمَةِ 17﴾ [البلد: 12-17] فالإيمان جاء بعد فك الرقبة وإطعام المساكين وهو أعظم منهما ولذلك عطف بـ ثم التي تفيد بعد المنزلة

(2) الكشاف، ج٤، ص: ١٦٢.

الباطل، أي: نقول الباطل والزور في آيات الله. وَكُنَّا نُكَذِّبُ بِيَومِ ٱلدِّينِ، الحساب والجزاء حَتَّىٰٓ أَتَىٰنَا ٱلۡيَقِينُ الموت فَمَا تَنفَعُهُم شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ من الملائكة والنبين والصالحين؛ لأنها للمؤمنين دون الكافرين. وفيها دليل ثبوت الشفاعة للمؤمنين[1]

والحافظ ابن كثير يؤكد على أن الآيات في الكافرين، فيقول: قال الله تعالى: فَمَا تَنفَعُهُم شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ أي: من كان متصفا بهذه الصفات فإنه لا تنفعه يوم القيامة شفاعة شافع فيه؛ لأن الشفاعة إنما تنفع إذا كان المحل قابلا، فأما من وافى الله كافرا يوم القيامة، فإنه له النار لا محالة، خالدا فيها[2]

المبحث الثاني: الآيات التي استدل بها أهل السنة على اثبات الشفاعة:

واستدل أهل السنة: على إمكان الشفاعة ووقوعها يوم القيامة بعد نقض وجه استدلال منكريها على نفيها بآيات كثيرة من كتاب الله سبحانه منها:

1- آيات تثبت الشفاعة وتقيدها بإذنه تعالى ورضاه وهي:-

أ. مَن ذَا ٱلَّذِي يَشفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذنِهِۦۚ [البقرة: 255]

ب. يُدَبِّرُ ٱلۡأَمرَ مَا مِن شَفِيعٍ إِلَّا مِن بَعدِ إِذنِهِۦۚ [يونس: 3]

ج. وَلَا يَشفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرتَضَىٰ [الأنبياء: 28]

د. لَّا يَمۡلِكُونَ ٱلشَّفَٰعَةَ إِلَّا مَنِ ٱتَّخَذَ عِندَ ٱلرَّحۡمَٰنِ عَهدا [مريم: 87]

هـ لَّا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَن أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحۡمَٰنُ وَقَالَ صَوَابا [النبأ: 38]

2- آيات تخبر عن طلب الشفاعة ومن ذلك:-

أ. سمحمَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن يَستَغفِرُواْ لِلمُشرِكِينَ وَلَو كَانُوٓاْ أُوْلِي قُربَىٰ مِن بَعدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُم أَنَّهُم أَصحَٰبُ ٱلجَحِيمِ 113 وَمَا كَانَ ٱستِغفَارُ إِبرَٰهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَن مَّوعِدَة وَعَدَهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُۥٓ أَنَّهُۥ عَدُوّ لِّلَّهِ تَبَرَّأَ مِنهُ إِنَّ إِبرَٰهِيمَ لَأَوَّٰهٌ حَلِيم [التوبة: 113-114]

ب. فَٱغفِر لِلَّذِينَ تَابُواْ وَٱتَّبَعُواْ سَبِيلَكَ وَقِهِم عَذَابَ ٱلجَحِيمِ [غافر: 7]

3- : آيات فسرت بالشفاعة وهي:-

أ. وَمِنَ ٱلَّيلِ فَتَهَجَّد بِهِۦ نَافِلَة لَّكَ عَسَىٰٓ أَن يَبعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاما مَّحمُودا [الإسراء: 79]

ب. وَلَسَوفَ يُعطِيكَ رَبُّكَ فَتَرضَىٰ [الضحى: 5]

(1) تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل) أبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود حافظ الدين النسفي (ت 710 هـ ، ج٤، ص: ٣١٢. الناشر: دار الكلم الطيب، بيروت

(2) تفسير القرآن العظيم لابن كثير 273/8

أما آيات القسم الأول؛ فتفيد في عمومها: أن هناك شفاعاتٍ ستقع يوم القيامة، غاية ما هناك أنها موقوفة على إذن الله – تعالى –، وهذا الشرط هو محل اتفاق بين جميع علماء المسلمين والآيات عامة في وجود الشفاعة لمن يأذن الله تعالى لهم، ولا يدخل في هذا العموم من لا تقبل الشفاعة لهم ولا حق لهم في مغفرة الله تعالى، وهم أهل الشرك؛ قال تعالى في حق أهل سقر: فَمَا تَنفَعُهُم شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ [المدثر: 48]، إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغفِرُ أَن يُشرَكَ بِهِۦ وَيَغفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ [النساء: 48]، ويحكي عن الغاوين الذين كانوا يعبدون آلهة من دون الله وساووهم برب العالمين قولهم: فَمَا لَنَا مِن شَٰفِعِينَ 100 وَلَا صَدِيقٍ حَمِيمٍ 101 فَلَو أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَكُونَ مِنَ ٱلمُؤمِنِينَ [الشعراء: 100-102]،

ولم تستثن النصوص غير أهل الشرك فبقى أهل الكبيرة والمعاصي داخلين في عموم النصوص القائلة بالشفاعة الموقوفة على إذن الله – تعالى –.

قال القرطبي: "قوله – تعالى –: لَّا يَمۡلِكُونَ ٱلشَّفَٰعَةَ [مريم: 87] أي: هؤلاء الكفار لا يملكون الشفاعة لأحدٍ إِلَّا مَنِ ٱتَّخَذَ عِندَ ٱلرَّحۡمَٰنِ عَهدا [مريم: 87]، وهم المسلمون، فيملكون الشفاعة فهو استثناء الشيء من غير جنسه، أي: لكن: مَنِ ٱتَّخَذَ عِندَ ٱلرَّحۡمَٰنِ عَهدا، يشفع. وقال أيضا: وَلَا يَشفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرتَضَىٰ [الأنبياء: 28]، قال ابن عباس: هم أهل الشهادة (لا إله الا الله)، وقال مجاهد: هم كل من رضي الله عنه[1]

والسر في ذكر ربنا سبحانه وتعالى: الإذن مع الشفيع: هو: أن ربنا سبحانه وتعالى يخاطب قومًا يدعون لأصنامهم المنزلة عند الله تعالى، وأنهم يشفعون لهم؛ ولذلك فهم يعبدونهم من دون الله –سبحانه وتعالى–

قال الطبري: وأما قولُه جلَّ ثناؤه: مَن ذَا ٱلَّذِي يَشفَعُ عِندَهُۥٓ ، فإنه يعنى بذلك: من ذا الذي يَشْفَعُ لمماليكِه إن أراد عقوبتَهم إلا أن يُخلِّيَه ويَأذنَ له بالشفاعةِ لهم، وإنما قال ذلك جل ثناؤه لأن المشركين قالوا: ما نعبد أوثانَنا هذه إلا لِيُقَرِّبونا إلى اللهِ زُلْفَى. فقال اللهُ لهم: لى ما في السماواتِ وما في الأرضِ مع السماواتِ والأرضِ مِلْكًا، فلا تَنبغِى العبادةُ لغيرِى، فلا تَعبُدوا الأوثانَ التي تزعُمون أنها تُقَرِّبُكم منى زُلْفَى، فإنها لا تنفَعُكم عندى، ولا تُغْنِى عنكم شيئًا، ولا يَشْفَعُ عندى أحدٌ لأحدٍ إلا بتَخْلِيَتِى إيَّاه والشفاعةَ لمن يَشْفَعُ له مِن رُسُلى وأوليائى وأهلِ طاعتِى[2]

قال الرازي: مَن ذَا ٱلَّذِي يَشفَعُ عِندَهُۥٓ: "استفهام معناه: الإنكار والنفي، أي: لا يشفع عنده أحد إلا بأمره، وذلك: أن المشركين كانوا يزعمون أن الأصنام تشفع لهم، وقد أخبر الله –تعالى– عنهم بأنهم يقولون: مَا نَعبُدُهُم إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى ٱللَّهِ زُلفَىٰ [الزمر: 3]، وقولهم: هَٰٓؤُلَآءِ شُفَعَٰٓؤُنَا عِندَ ٱللَّهِ [يونس: 18]، ثم بيّن –تعالى– أنهم لا يجدون هذا المطلوب، فقال: وَيَعبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُم وَلَا يَنفَعُهُم [يونس: 18]، فأخبر الله –تعالى– أنه لا شفاعة عنده لأحد إلا من استثناه الله –تعالى– بقوله: إِلَّا بِإِذنِهِۦ [البقرة: 255]، ونظيره قوله تعالى: يَومَ يَقُومُ ٱلرُّوحُ وَٱلمَلَٰٓئِكَةُ صَفّا لَّا يَتَكَلَّمُونَ إِلَّا مَن أَذِنَ لَهُ ٱلرَّحۡمَٰنُ وَقَالَ صَوَابا [النبأ: 38]....؛ ويقول أيضا: أما قوله: لَّا يَمۡلِكُونَ ٱلشَّفَٰعَةَ، أي: فليس لهم أن يشفعوا لغيرهم، كما يملك المؤمنون، وقال بعضهم: بل المراد: لا يملك غيرهم أن يشفعوا لهم، وهذا الثاني أولى؛ لأن حمل الآية على الأول: يجرى مجرى إيضاح الواضحات، وإذا ثبت

(1) القرطبي: ج٦، ص: ٤٣٢١.

(2) جامع البيان الطبري 535/4

ذلك دلت الآية على حصول الشفاعة لأهل الكبائر؛ لأنه قال عَقِبه: إِلَّا مَنِ ٱتَّخَذَ عِندَ ٱلرَّحۡمَٰنِ عَهدا [مريم: 87]، والتقدير: أن هؤلاء لا يستحقون أن يشفع لهم غيرهم إلا إذا كانوا قد اتخذوا عند الرحمن عهدًا: التوحيد والنبوة[1]

والحق أن هذه الآية من أقوى الأدلة على اثبات الشفاعة للموحدين، ولمن مات على التوحيد، فقوله وَلَا يَشفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرتَضَىٰ [الأنبياء: 28] ولو لم يكن من مات على التوحيد أهلا للرضا، فمن يكون؟

وكذلك أقول في قوله تعالى: لَّا يَمۡلِكُونَ ٱلشَّفَٰعَةَ إِلَّا مَنِ ٱتَّخَذَ عِندَ ٱلرَّحۡمَٰنِ عَهدا [مريم: 87] أي: شهادة أن (لا إله إلا الله) فإذا لم يكن من مات على التوحيد له عهد، فقد ورد في صحيح البخاري عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم: «يَا مُعَاذُ، أَتَدْرِي مَا حَقُّ اللهِ عَلَى الْعِبَادِ. قَالَ: اللهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: أَنْ يَعْبُدُوهُ وَلَا يُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا، أَتَدْرِي مَا حَقُّهُمْ عَلَيْهِ؟ قَالَ: اللهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: أَنْ لَا يُعَذِّبَهُمْ.» [2]، فعدم الاشراك بالله سبحانه، يثمر النجاة من النار، والعذاب؛ والشفاعة وسيلة من وسائل ذلك.

فهذه الآيات، تثبت الشفاعة مع شرط الإذن الملك الجليل سبحانه، وهذا لا نعارضه، بل نثبته؛ فيوم القيامة عظيم، جليل لا يتكلم أحد إلا بإذن الله، فكيف بالشفاعة؟

2- (آيات تخبر عن طلب الشفاعة من الله عز وجل)

وهي شفاعاتٍ حصلت من أعلم خلق الله بالله تعالى؛ لأنهم من الأنبياء والملائكة.

الآية الأولى: مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن يَستَغفِرُواْ لِلمُشرِكِينَ وَلَوۡ كَانُوٓاْ أُوْلِي قُربَىٰ مِن بَعدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُم أَنَّهُم أَصحَٰبُ ٱلجَحِيمِ 113 وَمَا كَانَ ٱستِغفَارُ إِبرَٰهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَن مَّوعِدَة وَعَدَهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُۥٓ أَنَّهُۥ عَدُوّ لِّلَّهِ تَبَرَّأَ مِنهُ إِنَّ إِبرَٰهِيمَ لَأَوَّٰهٌ حَلِيم [التوبة: 113-114]

يبين الامام الرازي ارتباط الآية الكريمة بسورة التوبة التي هي براءة من الله ورسوله من المشركين فيقول: اعْلَمْ أَنَّهُ تَعَالَى لَمَّا بَيَّنَ مِنْ أَوَّلِ هَذِهِ السُّورَةِ إِلَى هَذَا الْمَوْضِعِ وُجُوبَ إِظْهَارِ الْبَرَاءَةِ عَنِ الْكُفَّارِ وَالْمُنَافِقِينَ مِنْ جَمِيعِ الْوُجُوهِ بَيَّنَ فِي هَذِهِ الْآيَةِ أَنَّهُ تَجِبُ الْبَرَاءَةُ عَنْ أَمْوَاتِهِمْ، وَإِنْ كَانُوا فِي غَايَةِ الْقُرْبِ مِنَ الْإِنْسَانِ كَالْأَبِ وَالْأُمِّ، كَمَا أَوْجَبَتْ الْبَرَاءَةَ عَنْ أَحْيَائِهِمْ، وَالْمَقْصُودُ مِنْهُ بَيَانُ وُجُوبِ مُقَاطَعَتِهِمْ عَلَى أَقْصَى الْغَايَاتِ وَالْمَنْعِ مِنْ مُوَاصَلَتِهِمْ بِسَبَبٍ مِنَ الْأَسْبَابِ[3]

فالآية أصل في أن المشركين هم أصحاب الجحيم، وأنهم هم من لا تجوز الشفاعة لهم، فالدعاء، والاستغفار هو عين الشفاعة، إذ قصد الاستغفار لهم اخراجهم من الجحيم، وما الشفاعة إلا ذلك، فالصفة المانعة من الاستغفار هي الشرك بالله تعالى، فمفهوم

(1) مفاتيح الغيب = التفسير الكبير أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (ت 606هـ) ، ج٢١، ص: ٢٥٤ ،٢٥٣. الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت

(2) صحيح البخاري كِتَابُ التَّوْحِيدِ، بَابُ مَا جَاءَ فِي دُعَاءِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم أُمَّتَهُ إِلَى تَوْحِيدِ اللهِ تبارك وتعالى 114/9 رقم ٧٣٧٣

(3) تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير 16 / 157

المخالفة يدل على أن: من مات على الاسلام جاز الاستغفار له، فالشفاعة لمن مات على الاسلام واقعة، ولما احتج البعض باستغفار إبراهيم عليه السلام، رد القرآن بأن ذلك كان وعدا لأبيه، ثم ترك الدعاء له لما علم بأنه مخلد بالنار.

وأهل القبلة كلهم تجوز الشفاعة فيهم، وصلاة الجنازة نوع من الشفاعة، ولذلك لا تجوز على الكافرين، والمنافقين، ولذا وقف عمر بن الخطاب رضي الله عنه بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وجنازة ابن سلول فنحاه النبي صلى الله عليه وسلم حتى نزل النهي عن ذلك ، فما صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم على أحد منهم أبدا[1]؛

قال الحافظ ابن كثير: وقال عطاء بن أبي رباح: ما كنت لأدع الصلاة على أحد من أهل القبلة، ولو كانت حبشية حبلى من الزنا؛ لأني لم أسمع الله حجب الصلاة إلا على المشركين، يقول الله، عز وجل: مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن يَستَغفِرُواْ لِلمُشرِكِينَ [التوبة: 113]

وعن ابن وَكِيع، عن أبيه، عن عصمة بن زامل، عن أبيه قال: سمعت أبا هريرة يقول: رحم الله رجلا استغفر لأبي هريرة ولأمه. قلت: ولأبيه؟ قال: لا. قال: إن أبي مات مشركا؛ وقوله: (فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ) قال ابن عباس: ما زال إبراهيم يستغفر لأبيه حتى مات، فلما تبين له أنه عدو لله تبرأ منه. وفي رواية: لما مات تبين له أنه عدو لله[2]

وقال الطبري:{أَنْ يَسْتَغْفِرُوا}. يقولُ: أن يَدْعوا بالمغفرةِ للمشركين، ولو كان المشركون الذين يَسْتَغْفرون لهم ذَوى قَرابةٍ لهم، {مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ أَصْحَابُ الْجَحِيمِ}. يقولُ: مِن بعدِ ما ماتوا على شِرْكِهم باللَّهِ وعبادةِ الأوثانِ، فتَبَيَّنَ لهم أنهم مِن أهلِ النارِ؛ لأن اللَّهُ قد قَضَى أن لا يَغْفِرَ لمشركٍ، فلا يَنْبَغِى لهم أن يَسْأَلُوا ربَّهم أن يفعلَ ما قد عَلِموا أنه لا يفعلُه؛ فإن قالوا: فإن إبراهيمَ قد اسْتَغْفر لأبيه وهو مشركٌ؟ وَمَا كَانَ ٱستِغفَارُ إِبرَٰهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَن مَّوعِدَة وَعَدَهَا إِيَّاهُ [التوبة: 114]، {فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ} وعَلِمَ أنه للَّهِ عدوٌّ، خَلَّاه وتَرَكَه، وتَرَكَ الاستغفارَ له، وآثَرَ اللَّهَ وأمْرَه عليه، فتبرَّأَ منه حينَ تَبَيَّنَ له أَمرُه؛ واختَلف أهلُ التأويلِ في السببِ الذي نَزَلَت هذه الآيةُ فيه؛ فقال بعضُهم: نَزَلَت في شأنِ أبي طالبٍ عمِّ النبيِّ صلى الله عليه وسلم؛ لأن النبيَّ صلى الله عليه وسلم أرادَ أن يستغفرَ له بعدَ موتِه، فنَهاه اللَّهُ عن ذلك[3]

فتبين بذلك أن أهل (لا إله إلا الله) أهل للدعاء، وصلاة الجنازة عليهم، والاستغفار لهم؛ وإن لم يكن ذلك شفاعة فكيف تكون إذا؟

فالإنكار على من يفعل ذلك للمشركين، والمنافقين إقرار على قبول الدعاء لمن مات موحدا.

الآية الثانية: ٱلَّذِينَ يَحمِلُونَ ٱلعَرشَ وَمَن حَولَهُۥ يُسَبِّحُونَ بِحَمدِ رَبِّهِم وَيُؤمِنُونَ بِهِۦ وَيَستَغفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ رَبَّنَا وَسِعتَ كُلَّ شَيء رَّحمَة وَعِلما فَٱغفِر لِلَّذِينَ تَابُواْ وَٱتَّبَعُواْ سَبِيلَكَ [غافر: 7]

(1) ينظر: جامع المسائل لابن تيمية 5 / 74

(2) تفسير ابن كثير 4 /225

(3) تفسير الطبري 12/ 19 المحرر في أسباب نزول القرآن من خلال الكتب التسعة المؤلف: خالد بن سليمان المزيني الناشر: دار ابن الجوزي، الدمام – المملكة العربية السعودية 2/ ٧٦٨

قال الإمام الرازي: هذه الآية تدل على حصول الشفاعة من الملائكة للمذنبين، فنبين هذا فنقول: أما بيان دلالة هذه الآية على ما قلناه فمن وجوه:

- **الأول:** قوله (وَيَستَغفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ) والاستغفار طلب المغفرة، والمغفرة لا تذكر إلا في إسقاط العقاب؛ أما طلب النفع الزائد فإنه لا يسمى استغفارا.

- **الثاني:** قوله – تعالى –: (وَيَستَغفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ) وهذا يدل على أنهم يستغفرون لكل أهل الإيمان، فإذا دللنا على أن صاحب الكبيرة مؤمن، وجب دخوله تحت هذه الشفاعة.

- **الثالث:** قوله تعالى: (فَٱغفِر لِلَّذِينَ تَابُواْ) طلب المغفرة للذين تابوا، ولا يجوز أن يكون المراد إسقاط عقوبة الكبيرة بعد التوبة، لأن ذلك واجب على الله عند الخصم، وما كان فعله واجبا كان طلبه بالدعاء قبيحا، ولا يجوز أيضا أن يكون المراد إسقاط عقوبة الصغائر؛ لأن ذلك أيضا واجب فلا يحسن طلبه بالدعاء، ولا يجوز أن يكون المراد طلب زيادة منفعة على الثواب، لأن ذلك لا يسمى مغفرة، فثبت أنه لا يمكن حمل قوله (فَٱغفِر لِلَّذِينَ تَابُواْ)، إلا على إسقاط عقاب الكبيرة قبل التوبة، وإذا ثبت هذا في حق الملائكة فكذلك في حق الأنبياء لانعقاد الإجماع على أنه لا فرق.

أما الذي يتمسك به نفاة الشفاعة وهو: أنهم طلبوا المغفرة للذين تابوا، فنقول: يجب أن يكون المراد منه الذين تابوا عن الكفر، واتبعوا سبيل الإيمان؛ وقوله: إن التائب عن الكفر المصر على الفسق لا يسمى تائبا، ولا متبعا سبيل الله، قلنا لا نسلم قوله، بل يقال: إنه تائب عن الكفر وتابع سبيل الله في الدين والشريعة، وإذا ثبت أنه تائب عن الكفر ثبت أنه تائب، ألا ترى أنه يكفي في صدق وصفه بكونه ضاربا وضاحكا صدور الضرب والضحك عنه مرة واحدة، ولا يتوقف ذلك على صدور كل أنواع الضرب والضحك عنه فكذا هاهنا[1].

فطلب المغفرة للذين آمنوا نص قاطع بطلب المغفرة للمذنبين، وهذا هو معنى الشفاعة.

3– آيات فسرت بالشفاعة .

آياتان فسَّرهما العلماء بشفاعة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم.

أما أولاهما: فهي قوله تعالى في سورة الإسراء:(وَمِنَ ٱلَّيلِ فَتَهَجَّد بِهِۦ نَافِلَة لَّكَ عَسَىٰ أَن يَبعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاما مَّحمُودا) [الإسراء:79] وقد فسر علماء السنة المقام المحمود: بالشفاعة العظمى تارة، وبالشفاعة للمذنبين تارة آخرى، وذلك؛ لورود المعنيين كلاهما في الصحيح من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، وعموم الآية الكريمة يتناول الأمرين بلا تعارض.

قال الطبري: اختلف أهل التأويل في معنى ذلك المقام المحمود، فقال أكثر أهل العلم: ذلك هو المقام الذي هو يقومه صلى الله عليه وسلم يوم القيامة للشفاعة للناس ليريحهم ربهم من عظيم ما هم فيه من شدّة ذلك اليوم .... ثم روى بسنده عن حذيفة ما

(1) التفسير الكبير، ج٢٧، ص: (34– 35)

يفيد ذلك، والقول الثاني هو الشفاعة لأمته، وهي شفاعة خاصة بعد العامة ثم يروي الامام الطبري عن الحسن ومجاهد وغيرهما ما يبين ذلك، وهو: أن المقام المحمود هو الشفاعة لأمته. [1]

قال الإمام الرازي: قال الواحدي: أجمع المفسرون على أنه مقام الشفاعة، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم في هذه الآية "هو المقام الذى أشفع فيه لأمتي"(2)، وأقول: اللفظ مشعر به، وذلك لأن الإنسان إنما يصير محمودا، إذا حمده حامد، والحمد إنما يكون على الإنعام؛ فهذا المقام المحمود يجب أن يكون مقاما أنعم رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه على قوم، فحمدوه على ذلك الإنعام، وذلك الإنعام لا يجوز أن يكون هو: تبليغ الدين، وتعليم الشرع؛ لأن ذلك كان حاصلا في الحال؛ وقوله: عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا تطميع، وتطميع الإنسان في الشيء الذي وعده في الحال محال فوجب أن يكون ذلك الإنعام الذي لأجله يصير محمودا إنعاما سيصل منه حصل له بعد ذلك إلى الناس وما ذاك إلا شفاعته عند الله فدل هذا على أن لفظ الآية وهو قوله (عَسَىٰ أَن يَبعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاما مَّحمُودا) يدل على هذا المعنى وأيضا التنكير في قوله: (مَقَاما مَّحمُودا) يدل على أنه يحصل للنبي صلى الله عليه وسلم في ذلك المقام حمد بالغ عظيم كامل، ومن المعلوم أن حمد الإنسان على سعيه في التخليص عن العقاب أعظم من حمده في السعي في زيادة من الثواب لا حاجة به إليها؛ لأن احتياج الإنسان إلى دفع الآلام العظيمة عن النفس، فوق احتياجه إلى تحصيل المنافع الزائدة التي لا حاجة به إلى تحصيلها، وإذا ثبت هذا: وجب أن يكون المراد من قوله: (عَسَىٰ أَن يَبعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاما مَّحمُودا هو الشفاعة في إسقاط العقاب على ما هو مذهب أهل السنة، ولما ثبت أن لفظ الآية مشعر بهذا المعنى إشعارا قويا، ثم وردت الأخبار الصحيحة في تقرير هذا المعنى، وجب حمل اللفظ عليه؛ ومما يؤكد هذا الوجه الدعاء المشهور {وابعثه المقام المحمود الذي وعدته}[3]، يغبطه به الأولون والآخرون، واتفق أهل العلم على أن المراد منه الشفاعة[4]

والسنة الصحيحة تؤكد ذلك: فقد روى الإمام مسلم بسنده المتصل إلى جابر بن عبد الله يحدث القوم جالسًا إلى سارية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: فإذا هو قد ذكر الجهنميين قال(5): فقلت له: يا صاحب رسول الله ما هذا الذى تحدثون والله يقول: (رَبَّنَا إِنَّكَ مَن تُدخِلِ ٱلنَّارَ فَقَد أَخزَيتَهُۥ)[آل عمران: 192] (كُلَّمَا أَرَادُواْ أَن يَخرُجُواْ مِنهَا أُعِيدُواْ فِيهَا) [السجدة: 20]، فما هذا الذى تقولون؟ قال: فقال: أتقرأ القرءان قلت: نعم، قال: فهل سمعت بمقام محمد صلى الله عليه وسلم يعني الذى يبعثه الله فيه؟ قلت: نعم، قال: فإنه مقام محمد صلى الله عليه وسلم المحمود الذى يخرج الله به من يخرج[6]

قال الإمام محى الدين النووي في شرحه على مسلم: قال القاضي عياض رحمه الله مذهب أهل السنة جواز الشفاعة عقلا ووجوبها سمعا بصريح قوله – تعالى –: [الأنبياء: 28]، وأمثالهما؛ وبخبر الصادق صلى الله عليه وسلم، وقد جاءت الآثار التي بلغت

(1) جامع البيان عن تأويل آي القرآن لأبي جعفر، محمد بن جرير الطبري (224 – 310هـ) 168/14.

(2) مسند الإمام أحمد بن حنبل (ت 241 هـ) ٢،٤٤١،٥٢٨"، وابن عساكر في تهذيب تاريخ دمشق"٢،٢٦٠"، والقاضي عياض في الشفاعة، "١،٤٢٠.

(3) البخاري ك: الأذان، ب: الدعاء عند الأذان، وفي فتح الباري، ج٢، ص:١١٢.

(4) التفسير الكبير، ج ٢١، ص: ٣٢،٣٣.

(5) هو يزيد الفقير الراوى عن جابر.

(6) صحيح مسلم أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (206 – 261 هـ) ك الايمان بَابُ أَدْنَى أَهْلِ الْجَنَّةِ مَنْزِلَةً فِيهَا 123/1 رقم 191. ط الحلبي

بمجموعها التواتر بصحة الشفاعة في الآخرة لمذنبي المؤمنين، وأجمع السلف، والخلف ومن بعدهم من أهل السنة والجماعة عليها ولم يخالف الا الخوارج والمعتزلة، وتعلقوا بمذاهبهم في تخليد المذنبين في النار، واحتجوا بقوله تعالى فَمَا تَنفَعُهُم شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ [المدثر: 48]، وبقوله تعالى مَا لِلظَّٰلِمِينَ مِن حَمِيم وَلَا شَفِيع يُطَاعُ [غافر: 18]، وهذه الآيات في الكفار؛ وأما تأويلهم أحاديث الشفاعة بكونها في زيادة الدرجات فباطل؛ وألفاظ الأحاديث في الكتاب، وغيره، صريحة في بطلان مذهبهم، وإخراج من استوجب النار؛ والشفاعة خمسة أنواع، أولها: مختصة بنبينا صلى الله عليه وسلم وهي: الإراحة من هول الموقف، وتعجيل الحساب، الثانية: في إدخال قوم الجنة بغير حساب، الثالثة: الشفاعة لقوم استوجبوا النار، فيشفع فيهم نبينا صلى الله عليه وسلم، ومن شاء الله تعالى الرابعة: فيمن دخل النار من المذنبين، فقد جاءت هذه الأحاديث بإخراجهم من النار بشفاعة نبينا صلى الله عليه وسلم والملائكة وإخوانهم من المؤمنين، ثم يخرج الله تعالى كل من قال: (لا إله إلا الله) الخامسة في زيادة الدرجات في الجنة لأهلها؛ وهذه لا ينكرها المعتزلة، ولا ينكرون أيضا شفاعة الحشر الأول؛ قال القاضي عياض: وقد عرف بالنقل المستفيض سؤال السلف الصالح رضي الله عنهم شفاعة نبينا صلى الله عليه وسلم، ورغبتهم فيها، وعلى هذا: لا يلتفت إلى قول من قال: إنه يكره أن يسأل الإنسان الله تعالى أن يرزقه شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم؛ لكونها لا تكون إلا للمذنبين، فإنها قد تكون –كما قدمنا– لتخفيف الحساب، وزيادة الدرجات، ثم كل عاقل معترف بالتقصير؛ محتاج إلى العفو، غير معتد بعمله، مشفق من أن يكون من الهالكين؛ ويلزم هذا القائل ألا يدعو بالمغفرة والرحمة؛ لأنها لأصحاب الذنوب، وهذا كله خلاف ما عرف من دعاء السلف والخلف)[1].

فقوله تعالى: (عَسَىٰ أَن يَبعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاما مَّحمُودا) إخبار منه — تعالى – أنه سيعطيه مقامًا يُحمَد عليه صلى الله عليه وسلم، وأخبرت الأحاديث بأنه صلى الله عليه وسلم يشفع في فصل القضاء، وسيشفع في إخراج من قال: لا إله إلا الله وفي قلبه مثقال ذرة من خير وظل –صلى الله عليه وسلم– يخرج من النار حتى لا يبقى في النار إلا من أوجب القرآن عليه الخلود، وهم: الكفار، وهذه كلها مقاماتٌ يُحمَد عليها –صلى الله عليه وسلم–.

ولنذكر طرفا من الأحاديث المصرحة بشفاعته صلى الله عليه وسلم، منها قوله – صلى الله عليه وسلم: "لكل نبي دعوة مستجابة؛ فتعَجَّل كلُّ نبي دعوتَه، وإني اختبأت دعوتي شفاعة لأمتي يوم القيامة، فهي نائلة إن شاء الله مَن مات مِن أمتي لا يشرك بالله شيئا[2]، ومنها: حديث الشفاعة الطويل، وفيه أن النبي –صلى الله عليه وسلم– كلما سجد وحمد الله تعالى يحد له حدا يخرجه من النار ويدخله الجنة وفي آخره: ثم أرجِع فأقول: يا رب ما بقي في النار إلا مَن حبسه القرآن،[3] أي: وجب عليه الخلود.

وروى الإمام البخاري في صحيحه بسنده المتصل إلى عمران بن حصين –رضى الله عنه– عن النبي –صلى الله عليه وسلم– قال: يخرج قوم من النار بشفاعة محمد –صلى الله عليه وسلم–؛ فيدخلون الجنة يسمون الجهنميين[4].

---

(1) المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي (ت 676هـ) ج٣ص٣٥،٣٦. دار إحياء التراث العربي – بيروت

(2) مسلم في الصحيح، ك: الإيمان: ٣٣٨، وأحمد في المسند، ٢:٢٧٥.

(3) مسلم في الصحيح، ١٨٤، وفتح الباري، ج١١، ص: ٤٢٥.

(4) البخاري في صحيحه كتاب الرقاق باب: صفة الجنة والنار 8/ 325 رقم ٦٥٧٥

قال ابن حجر في شرحه لهذا الحديث: وحاصله أن الخوارج الطائفة المشهورة المبتدعة كانوا ينكرون الشفاعة، وكان الصحابة ينكرون إنكارهم، ويحدثون بما سمعوا من النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك، فأخرج البيهقي في البعث من طريق شبيب بن أبي فضالة: ذكروا عند عمران بن حصين الشفاعة، فقال رجل: إنكم لتحدثوننا بأحاديث لا نجد لها في القرآن أصلا، فغضب وذكر له ما معناه أن الحديث يفسر القرآن.

وأخرج سعيد بن منصور بسند صحيح، عن أنس قال: من كذب بالشفاعة فلا نصيب له فيها. وأخرج البيهقي في البعث من طريق يوسف بن مهران، عن ابن عباس: خطب عمر فقال: إنه سيكون في هذه الأمة قوم يكذبون بالرجم، ويكذبون بالدجال، ويكذبون بعذاب القبر، ويكذبون بالشفاعة، ويكذبون بقوم يخرجون من النار. ومن طريق أبي هلال، عن قتادة قال: قال أنس: يخرج قوم من النار ولا نكذب بها كما يكذب بها أهل حروراء يعني الخوارج.

قال ابن بطال: أنكرت المعتزلة والخوارج الشفاعة في إخراج من أدخل النار من المذنبين، وتمسكوا بقوله – تعالى فَمَا تَنفَعُهُم شَفَٰعَةُ ٱلشَّٰفِعِينَ، وغير ذلك من الآيات، وأجاب أهل السنة بأنها في الكفار، وجاءت الأحاديث في إثبات الشفاعة المحمدية متواترة، ودل عليها قوله تعالى (عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا) والجمهور على أن المراد به الشفاعة، وقال الطبري: قال أكثر أهل التأويل المقام المحمود هو الذي يقومه النبي صلى الله عليه وسلم ليريحهم من كرب الموقف، ثم أخرج عدة أحاديث في بعضها التصريح بذلك، وفي بعضها مطلق الشفاعة، فمنها حديث سلمان قال: فيشفعه الله في أمته فهو المقام المحمود، ومن طريق رشدين بن كريب، عن أبيه، عن ابن عباس: المقام المحمود: الشفاعة، ومن طريق داود بن يزيد الأودي، عن أبيه، عن أبي هريرة في قوله – تعالى -: (عَسَىٰٓ أَن يَبۡعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامٗا مَّحۡمُودٗا)، قال: سئل عنها النبي صلى الله عليه وسلم فقال: هي الشفاعة، ومن حديث كعب بن مالك مرفوعا: أكون أنا وأمتي على تل فيكسوني ربي حلة خضراء، ثم يؤذن لي فأقول ما شاء الله أن أقول، فذلك المقام المحمود؛ ومن طريق يزيد بن زريع، عن قتادة ذكر لنا أن نبي الله صلى الله عليه وسلم أول شافع، وكان أهل العلم يقولون: إنه المقام المحمود[1].

والآية الثانية: قوله تعالى : (وَلَسَوفَ يُعطِيكَ رَبُّكَ فَتَرضَىٰ) [الضحى: 5]، ووجه الدلالة من هذه الآية: أن النبي –صلى الله عليه وسلم– عرف برحمته الواسعة نحو أمته، قال تعالى: (بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ رَءُوف رَّحِيم) [التوبة: 128]، روى مسلم عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَمْرِو بْنِ الْعَاصِ « أَنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم تَلَا قَوْلَ اللهِ عز وجل فِي إِبْرَاهِيمَ: {رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي} الْآيَةَ. وَقَالَ عِيسَى عليه السلام: {إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ} فَرَفَعَ يَدَيْهِ وَقَالَ: اللَّهُمَّ، أُمَّتِي أُمَّتِي وَبَكَى، فَقَالَ اللهُ عز وجل يَا جِبْرِيلُ، اذْهَبْ إِلَى مُحَمَّدٍ، وَرَبُّكَ أَعْلَمُ، فَسَلْهُ مَا يُبْكِيكَ؟ فَأَتَاهُ جِبْرِيلُ عليه الصلاة والسلام، فَسَأَلَهُ فَأَخْبَرَهُ رَسُولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم بِمَا قَالَ، وَهُوَ أَعْلَمُ، فَقَالَ اللهُ: يَا جِبْرِيلُ، اذْهَبْ إِلَى مُحَمَّدٍ فَقُلْ: إِنَّا سَنُرْضِيكَ فِي أُمَّتِكَ وَلَا نَسُوءُكَ »[2]

فرضا النبي –صلى الله عليه وسلم– وعدم مساءته في أمته يتناول قبول شفاعته إذا شفع في المذنب منهم أقول: رضا النبي –صلى الله عليه وسلم– بأشياء كثيرة منها كثرة القصور وزواجه من حور العين ومنها: الشفاعة.

(1)فتح الباري بشرح البخاري أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (773 – 852 هـ)، ج١١، ص: ٤٢٥ المكتبة السلفية – مصر

(2) صحيح الامام مسلم بَابُ دُعَاءِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم لِأُمَّتِهِ وَبُكَائِهِ شَفَقَةً عَلَيْهِمْ حديث رقم 202 ج1 ص 122

أما الإمام الرازي: فجعل حمل هذه الآية على الشفاعة متعين، ودلل عليه بوجوه، فقال: واعلم أن الحمل على الشفاعة متعين، ويدل عليه وجوه:

أحدها: أنه –تعالى– أمره في الدنيا بالاستغفار، فقال وَٱستَغفِر لِذَنبِكَ وَلِلمُؤمِنِينَ وَٱلمُؤمِنَٰتِ [محمد: 19] فأمره بالاستغفار، والاستغفار: عبارة عن طلب المغفرة، ومن طلب شيئا؛ فلا شك أنه لا يريد الرد، ولا يرضى به، وإنما يرضى بالإجابة، وإذا ثبت أن الذي يرضاه الرسول –صلى الله عليه وسلم– وهو الإجابة، لا الرد، ودلت هذه الآية: على أنه تعالى يعطيه كل ما يرتضيه علمنا أن هذه الآية دالة على الشفاعة في المذنبين.

والثاني: وهو أن مقدمة الآية مناسبة لذلك، كأنه تعالى يقول: لا أودعك، ولا أبغضك، بل لا أغضب على أحد من أصحابك وأتباعك وأشياعك؛ طلبًا لمرضاتك وتطييبًا لقلبك، فهذا التفسير أليق بمقدمة الآية.

والثالث: الأحاديث الكثيرة الواردة في الشفاعة: داله على أن رضا الرسول–صلى الله عليه وسلم– في العفو عن المذنبين، وهذه الآية دلت على أنه تعالى يفعل كل ما يرضاه الرسول–صلى الله عليه وسلم–؛ فتحصل من مجموع الآية، والخبر: حصول الشفاعة؛ وعن جعفر الصادق، أنه قال: رضا جدي: أن لا يدخل النار مُوَحِّد، وعن الباقر: أهل القرآن يقولون: أرجى آية قوله: قُل يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِم لَا تَقنَطُواْ مِن رَّحمَةِ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ يَغفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُۥ هُوَ ٱلغَفُورُ ٱلرَّحِيمُ [الزمر: 53] **وإنَّا أهل البيت نقول: أرجى آية قوله – تعالى –**: وَلَسَوفَ يُعطِيكَ رَبُّكَ فَتَرضَىٰٓ [الضحى: 5] ، والله: إنها الشفاعة؛ ليعطيها في أهل لا إله إلا الله حتي يقول رضيت(1).

أنواع الشفاعة، وهل هي مختصة بنبينا – صلى الله عليه وسلم –؟.

١– **النوع الأول**: التخفيف من هَوْل الموقف يوم القيامة على الخلق، والتعجيل بالفصل بينهم، وتسمى هذه الشفاعة: بالشفاعة العظمى، وفي رأي جمهور العلماء، وهي أيضًا: المقام المحمود الذي وعده الله تعالى نبيه –صلى الله عليه وسلم– الوارد في قوله – تعالى عَسَىٰٓ أَن يَبعَثَكَ رَبُّكَ مَقَامًا مَّحمُودا [الإسراء: 79]، وهذه الشفاعة خاصة بنبينا –صلى الله عليه وسلم–، ودليلها: ما رواه البخاري عَنْ أَنَسٍ : أَنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم قَالَ: «يَجْمَعُ اللهُ الْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ، فَيَقُولُونَ: لَوِ اسْتَشْفَعْنَا إِلَى رَبِّنَا حَتَّى يُرِيحَنَا مِنْ مَكَانِنَا هَذَا، فَيَأْتُونَ آدَمَ فَيَقُولُونَ: يَا آدَمُ، أَمَا تَرَى النَّاسَ، خَلَقَكَ اللهُ بِيَدِهِ وَأَسْجَدَ لَكَ مَلَائِكَتَهُ، وَعَلَّمَكَ أَسْمَاءَ كُلِّ شَيْءٍ، شَفِّعْ لَنَا إِلَى رَبِّنَا حَتَّى يُرِيحَنَا مِنْ مَكَانِنَا هَذَا، فَيَقُولُ: لَسْتُ هُنَاكَ، وَيَذْكُرُ لَهُمْ خَطِيئَتَهُ الَّتِي أَصَابَ، وَلَكِنِ ائْتُوا نُوحًا، فَإِنَّهُ أَوَّلُ رَسُولٍ بَعَثَهُ اللهُ إِلَى أَهْلِ الْأَرْضِ، فَيَأْتُونَ نُوحًا، فَيَقُولُ: لَسْتُ هُنَاكُمْ، وَيَذْكُرُ خَطِيئَتَهُ الَّتِي أَصَابَ، وَلَكِنِ ائْتُوا إِبْرَاهِيمَ خَلِيلَ الرَّحْمَنِ، فَيَأْتُونَ إِبْرَاهِيمَ فَيَقُولُ: لَسْتُ هُنَاكُمْ، وَيَذْكُرُ لَهُمْ خَطَايَاهُ الَّتِي أَصَابَهَا، وَلَكِنِ ائْتُوا مُوسَى، عَبْدًا آتَاهُ اللهُ التَّوْرَاةَ وَكَلَّمَهُ تَكْلِيمًا، فَيَأْتُونَ مُوسَى فَيَقُولُ: لَسْتُ هُنَاكُمْ، وَيَذْكُرُ لَهُمْ خَطِيئَتَهُ الَّتِي أَصَابَ، وَلَكِنِ ائْتُوا عِيسَى، عَبْدَ اللهِ وَرَسُولَهُ، وَكَلِمَتَهُ وَرُوحَهُ، فَيَأْتُونَ عِيسَى فَيَقُولُ: لَسْتُ هُنَاكُمْ، وَلَكِنِ ائْتُوا مُحَمَّدًا صلى الله عليه وسلم، عَبْدًا غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ وَمَا تَأَخَّرَ، فَيَأْتُونِي فَأَنْطَلِقُ فَأَسْتَأْذِنُ عَلَى رَبِّي فَيُؤْذَنُ لِي عَلَيْهِ، فَإِذَا رَأَيْتُ رَبِّي وَقَعْتُ لَهُ سَاجِدًا، فَيَدَعُنِي مَا شَاءَ اللهُ أَنْ يَدَعَنِي، ثُمَّ يُقَالُ لِي: ارْفَعْ مُحَمَّدُ، وَقُلْ يُسْمَعْ، وَسَلْ تُعْطَهْ، وَاشْفَعْ تُشَفَّعْ، فَأَحْمَدُ رَبِّي بِمَحَامِدَ عَلَّمَنِيهَا، ثُمَّ أَشْفَعُ، فَيَحُدُّ لِي حَدًّا فَأُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ، ثُمَّ أَرْجِعُ فَإِذَا رَأَيْتُ رَبِّي

(1) التفسير الكبير، ج٣٢، ص:٢١٣.

وَقَعْتُ سَاجِدًا، فَيَدَعُنِي مَا شَاءَ اللهُ أَنْ يَدَعَنِي، ثُمَّ يُقَالُ: ارْفَعْ مُحَمَّدُ، وَقُلْ يُسْمَعْ، وَسَلْ تُعْطَهْ، وَاشْفَعْ تُشَفَّعْ، فَأَحْمَدُ رَبِّي بِمَحَامِدَ عَلَّمَنِيهَا ثُمَّ أَشْفَعُ فَيَحُدُّ لِي حَدًّا فَأُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ، ثُمَّ أَرْجِعُ، فَإِذَا رَأَيْتُ رَبِّي وَقَعْتُ سَاجِدًا، فَيَدَعُنِي مَا شَاءَ اللهُ أَنْ يَدَعَنِي، ثُمَّ يُقَالُ: ارْفَعْ مُحَمَّدُ، قُلْ يُسْمَعْ، وَسَلْ تُعْطَهْ، وَاشْفَعْ تُشَفَّعْ، فَأَحْمَدُ رَبِّي بِمَحَامِدَ عَلَّمَنِيهَا، ثُمَّ أَشْفَعُ فَيَحُدُّ لِي حَدًّا فَأُدْخِلُهُمُ الْجَنَّةَ، ثُمَّ أَرْجِعُ فَأَقُولُ: يَا رَبِّ مَا بَقِيَ فِي النَّارِ إِلَّا مَنْ حَبَسَهُ الْقُرْآنُ، وَوَجَبَ عَلَيْهِ الْخُلُودُ قَالَ النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم: يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، وَكَانَ فِي قَلْبِهِ مِنَ الْخَيْرِ مَا يَزِنُ شَعِيرَةً، ثُمَّ يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، وَكَانَ فِي قَلْبِهِ مِنَ الْخَيْرِ مَا يَزِنُ بُرَّةً، ثُمَّ يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، وَكَانَ فِي قَلْبِهِ مَا يَزِنُ مِنَ الْخَيْرِ ذَرَّةً.» [1].

النوع الثاني: وهو: الشفاعة في إدخال قوم الجنة بغير حساب، وهى خاصة بنبينا –صلى الله عليه وسلم– ويشهد لهذا القسم: قوله –صلى الله عليه وسلم– في جزء من حديث مسلم، وفيه: يقول النبي –صلى الله عليه وسلم–: "ثم يفتح الله، ويلهمني من محامده، وحسن الثناء عليه شيئًا لم يفتحه لأحد قبلي، ثم يقال: يا محمد، ارفع رأسك، سل تعطَه، اشفع تشفع، فأرفع رأسي فأقول: يا ربي أمتي، امتى، فيقول: يا محمد أدخل الجنة من أمتك من لا حساب عليه، من الباب الأيمن من أبواب الجنة وهم شركاء الناس فيما سوى ذلك من الأبواب[2].

وروى البخاري في صحيحه عَنْ حُصَيْنِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رضي الله عنهما قَالَ: «خَرَجَ عَلَيْنَا النَّبِيُّ صلى الله عليه وسلم يَوْمًا، فَقَالَ: عُرِضَتْ عَلَيَّ الْأُمَمُ فَجَعَلَ يَمُرُّ النَّبِيُّ مَعَهُ الرَّجُلُ، وَالنَّبِيُّ مَعَهُ الرَّجُلَانِ، وَالنَّبِيُّ مَعَهُ الرَّهْطُ، وَالنَّبِيُّ لَيْسَ مَعَهُ أَحَدٌ، وَرَأَيْتُ سَوَادًا كَثِيرًا سَدَّ الْأُفُقَ، فَرَجَوْتُ أَنْ تَكُونَ أُمَّتِي، فَقِيلَ هَذَا مُوسَى وَقَوْمُهُ، ثُمَّ قِيلَ لِي: انْظُرْ، فَرَأَيْتُ سَوَادًا كَثِيرًا سَدَّ الْأُفُقَ، فَقِيلَ لِي: انْظُرْ هَكَذَا وَهَكَذَا، فَرَأَيْتُ سَوَادًا كَثِيرًا سَدَّ الْأُفُقَ، فَقِيلَ: هَؤُلَاءِ أُمَّتُكَ، وَمَعَ هَؤُلَاءِ سَبْعُونَ أَلْفًا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ بِغَيْرِ حِسَابٍ.[3].

وروى مسلم عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم قَالَ: « يَدْخُلُ مِنْ أُمَّتِي الْجَنَّةَ سَبْعُونَ أَلْفًا بِغَيْرِ حِسَابٍ، فَقَالَ رَجُلٌ: يَا رَسُولَ اللهِ، ادْعُ اللهَ أَنْ يَجْعَلَنِي مِنْهُمْ، قَالَ: اللَّهُمَّ اجْعَلْهُ مِنْهُمْ، ثُمَّ قَامَ آخَرُ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللهِ، ادْعُ اللهَ أَنْ يَجْعَلَنِي مِنْهُمْ، قَالَ: سَبَقَكَ بِهَا عُكَّاشَةُ) [4]

النوع الثالث:– وهو: الشفاعة لقوم استحقوا النار؛ فيشفع فيهم رسولنا –صلى الله عليه وسلم– ويشفع فيهم أيضًا غيره ممن أراد الله وأذن له من الملائكة والنبين –عليهم الصلاة السلام– دليلها في حق نبينا –صلى الله عليه وسلم– ما عند مسلم قوله –صلى الله عليه وسلم–: "ونبيكم على الصراط يقول: يا رب سلم سلم"[5]، فالنبي –صلى الله عليه وسلم– يقف لأمته وهى تجتاز الصراط يدعو لها بالسلام، ويستجيب الله له، والفرق بين هذا القسم والذى قبله: أن الذين قبلهم لم يحاسبوا أصلا، وإنما يشفع فيهم رسول الله –صلى الله عليه وسلم– فقط فيدخلون الجنة بغير حساب؛ أما هؤلاء الذين في القسم الثالث؛ فقد حوسبوا وبعد الحساب تبيَّن أنهم مستحقون النار؛ بسبب ما ارتكبوه من المعاصى؛ فيشفع فيهم رسول الله –صلى الله عليه وسلم– فيدخلون الجنة بغير عذاب، ولكن بعد الحساب.

ومن هذا الباب ما رواه الترمذي عَنْ جَابِرٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: «يُعَذَّبُ نَاسٌ مِنْ أَهْلِ التَّوْحِيدِ فِي النَّارِ حَتَّى يَكُونُوا

(1) صحيح الامام البخاري ك التوحيد باب قَوْلُ اللهِ تَعَالَى {لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ حديث رقم7410 ج 9 ص 121

(2) جزء من حديث الشفاعة: رواه مسلم فى كتاب الإيمان، باب: أدنى أهل الجنة منزلة فيها.127/1 رقم ١٩٤

(3) صحيح البخاري كِتَابُ الطِّبِّ بَابُ مَنْ لَمْ يَرْقِ 134/7 رقم٥٧٥٢

(4) صحيح مسلم كِتَابُ الْإِيمَانِ بَابُ الدَّلِيلِ عَلَى دُخُولِ طَوَائِفَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ الْجَنَّةَ بِغَيْرِ حِسَابٍ وَلَا عَذَابٍ 136/1 رقم 216

(5) المرجع السابق.

فِيهَا خُمَمًا ثُمَّ تُدْرِكُهُمُ الرَّحْمَةُ فَيُخْرَجُونَ وَيُطْرَحُونَ عَلَى أَبْوَابِ الجَنَّةِ» قَالَ: «فَيَرُشُّ عَلَيْهِمْ أَهْلُ الجَنَّةِ الماءَ فَيَنْبُتُونَ كَمَا يَنْبُتُ الغُثَاءُ فِي حَمِالَةِ السَّيْلِ ثُمَّ يَدْخُلُونَ الجَنَّةَ»[1]

ودليله فى حق الملائكة: وَلَا يَشفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرتَضَىٰ [الأنبياء: 28]، وقوله – تعالى لَّا يَملِكُونَ ٱلشَّفَٰعَةَ إِلَّا مَنِ ٱتَّخَذَ عِندَ ٱلرَّحمَٰنِ عَهدا [مريم: 87]، وقد مر تفسير هاتين الآيتين وبيَّن أن المرضي عنهم، والمتخذين عند الله عهدًا هم الموحِّدون، وفي حق الأنبياء قوله تعالى على لسان عيسي – عليه السلام –: إِن تُعَذِّبهُم فَإِنَّهُم عِبَادُكَ وَإِن تَغفِر لَهُم فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلعَزِيزُ ٱلحَكِيمُ [المائدة: 118]

النوع الرابع: الشفاعة فيمن دخل النار من عصاة المؤمنين، فيخرجون من النار قبل أن يستوفوا ما عليهم من عقاب، وهؤلاء يشفع فيهم رسولنا –صلى الله عليه وسلم– ويشفع الملائكة وصالح المؤمنين، وهذه الشفاعة لها ادلة عديدة: منها قوله النبي –صلى الله عليه وسلم–: يخرج قوم بالشفاعة من النار بعدما مسهم منها سفع؛ فيدخلون الجنة، فيسميهم أهل الجنة: الجهنميين"[2]، ومن أدلتها أيضًا: ما ورد من حديث طويل– قوله صلى الله عليه وسلم: "فيقول الله عز وجل: شفعت الملائكة، وشفع النبيون، وشفع المؤمنون، فيقول الجبار: بقيت شفاعتي، وفي رواية لمسلم: ولم يبق إلا أرحم الرحمين؛ فيقبض قبضة من النار، فيُخرج منها قومًا لم يعملون خيرًا قط"[3].

النوع الخامس: الشفاعة في زيادة الدرجات في الجنة لأهلها، ودليل هذا القسم: ما رواه مسلم، قال: "أنا أول شافع يشفع في الجنة. وأنا أكثر الأنبياء تبعًا"[4]، ووجه الدلالة، كما ذكر النووي، وابن حجر من هذا الحديث: أنه جعل الجنة ظرفً مكان للشفاعة.

النوع السادس: الشفاعة في تخفيف العذاب من نار جهنم وهي شفاعة خاصة بعمه أبي طالب ودليله ما ورد في الصحيحين من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه "أَنَّ رَسُولَ اللهِ ﷺ ذُكِرَ عِنْدَهُ عَمُّهُ أَبُو طَالِبٍ فَقَالَ: لَعَلَّهُ تَنْفَعُهُ شَفَاعَتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَيُجْعَلُ فِي ضَحْضَاحٍ مِنْ نَارٍ يَبْلُغُ كَعْبَيْهِ يَغْلِي مِنْهُ دِمَاغُه "[5]،

من خلال ذكرنا لأنواع الشفاعة تبيَّن أن من يقوم: بالشفاعة هم رسولنا –صلى الله عليه وسلم– والأنبياء، والملائكة، وصالح المؤمنين، وقبل ذلك وبعده: شفاعة أرحم الرحمين فهل يوجد شفعاء آخرون يشفعون لأصحابهم؟ نعم، وردت أحاديث بذلك تُبيِّن الشفعاء الذين يشفعون لغيرهم فمنهم: الشهيد؛ لقوله –صلى الله عليه وسلم–: "للشهيد عند الله ست خصال: يُغْفَرُ له في أول دَفْعَةٍ ويُرَى مقعدَه في الجنة، ويُجَارُ من عذاب القبر، يأمن من الفزع الأكبر، ويوضَع على رأسه تاج الوقار الياقوتة منها خير من الدنيا وما فيها، ويزوج اثنين وسبعين زوجة من الحور العين، ويُشَفَّع في سبعين من أقاربه"[6]،

(1) قال الترمذي: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ، وَقَدْ رُوِيَ مِنْ غَيْرِ وَجْهٍ عَنْ جَابِرٍ، وصححه الألباني (سنن الترمذي) بَابُ مَا جَاءَ أَنَّ لِلنَّارِ نَفَسَيْنِ، وَمَا ذُكِرَ مَنْ يَخْرُجُ مِنَ النَّارِ مِنْ أَهْلِ التَّوْحِيدِ 713/4 رقم ٢٥٩٧

(2) البخاري، ك: الرقاق، باب: صفة الجنة والنار.

(3) البخاري، ك: التوحيد، باب: قول الله" وجوه يومئذ ناضرة، رقم 7445 ومسلم، ك: الإيمان، باب: معرفة طريق الرؤية.163/1 رقم 182

(4) مسلم، ك: الإيمان، باب: قول النبي –صلى الله عليه وسلم–: "أنا أول الناس يشفع في الجنة. رقم 196.

(5) مسلم، باب: شفاعة النبي –صلى الله عليه وسلم–: (135/1) رقم: 210.

(6) الجامع الكبير (سنن الترمذي) أبو عيسى محمد بن عيسى الترمذي (ت 279 هـ) ، ك: فضائل الجهاد، باب: في ثواب الشهيد. دار الغرب الإسلامي – بيروت

وكلما كثر عدد المصلين والمشيِّعين للميت: كان ذلك شفاعة له قال –صلى الله عليه وسلم–: "ما من ميِّت يصلي عليه أمة من المسلمين يبلُغون مائة كلهم يشفعون له إلا شُفِّعُوا فيه"[1]، وقال –صلى الله عليه وسلم–: " ما من رجل مسلم يموت؛ فيقوم على جنازته أربعون رجلا لا يشركون بالله شيئًا إلا شَفَّعَهم الله فيه.[2]، والقران الكريم يشفع لحافظه وقرائه والعاملين به، قال –صلى الله عليه وسلم–: " اقرءوا القران فإنه يأتي يوم القيامة شفيعًا لأصحابه"[3]" وكذلك الصيام مع القرآن، قال –صلى الله عليه وسلم–: "الصيام والقرآن يشفعان للعبد يوم القيامة: يقول الصيام: أي يا رب منعته الطعام والشهوات بالنهار فشفعنى فيه، ويقول القران: منعته النوم بالليل فشفعني فيه قال: فيشفعان"[4].

وتلخيصًا لما سبق: فإن الذين يشفعون في غيرهم هم: سيدنا محمد –صلى الله عليه وسلم– والأنبياء والملائكة وصالح المؤمنين العاملون والشهداء في سبيل الله والقرآن الكريم والصيام، وحفظة القرآن العاملون به، ثم يتفضل الرحمن الرحيم؛ فيخرج بعد ذلك– بفضله وكرمه– من النار كل من كان فى قلبه مثقال ذرة من الإيمان[5].

جعلنا الله من أهل الشفاعة وحشرنا فى زمرة أهل السنة والجماعة ... آمين.

الخاتمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين، وبعد

فيمكن بعد هذا التطواف مع بحث الشفاعة أن نستخلص النتائج التالية:

1- الشفاعة ثابتة يوم القيامة بصحيح النصوص، وصريحها.

2- ما استدل به نفاة الشفاعة لا يصلح دليلا على دعواهم، وقد وجه أهل السنة ظواهر تلك النصوص بما لا يتعارض مع صريح المنقول، وصحيحه.

3- قد تصلح النية، ولكن القصد الصحيح لابد له من علم صحيح يصدقه، ويؤيده، فبعض من أنكر الشفاعة قد ينطلق من معنى مقبول، وهو قولهم : إن الشفاعة نوع من الحكم مع الله يوم القيامة – تعالى ربنا سبحانه أن يشرك في حكمه أحداً– أو يظن أن القول بوقوع الشفاعة يؤدي إلى تواكل المسلمين، وظنهم أنهم ما داموا من أمة التوحيد فكلمة التوحيد تكفيهم.

4- طلب العمل وترك التواكل معنى صحيح، ولكن ترتيبه على الشفاعة غير صحيح. فسلامة المقدمات لا تستلزم سلامة النتائج، فأوافقهم على ترك التواكل وضرورة العمل، ولكن لا تلازم بين القول بالشفاعة والتواكل، فإنا لا ندري ما الله فاعل بنا، فكما أخبرنا بوجود الشفاعة، أخبرنا كذلك بأنه (وَهُوَ ٱلۡغَفُورُ ٱلۡوَدُودُ 14 ذُو ٱلۡعَرۡشِ ٱلۡمَجِيدُ 15 فَعَّالٞ لِّمَا يُرِيدُ) [البروج: 14-16] ولا راد لقضائه ولا معقب على حكمه، ولا تناقض بين الخبرين كي نبقى بين الخوف والرجاء.

5- الشفاعة هي إيصال فضل الله تعالى إلى عباده، ولكن سبحانه جعل سبيل ذلك على يدي بعض عباده، وقد كان النبي

(1) مسلم في: ك: الجنائز، باب: مَن صلى عليه مائة شُفِّعُوا فيه.654/2 رقم ٩٤٧

(2) مسلم في: ك: الجنائز، باب: مَن صلى عليه أربعون شُفِّعُوا فيه.655/2 رقم ٩٤٨

(3) مسلم، ك: صلاة المسافرين، باب: فضل قراءة القرآن، وسورة البقرة.

(4) مسند أحمد، ج٢، ص: ١٧٤.

(5) انظر: الشفاعة، للقاضي عياض، "١/٣١٧"، ومفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة، للسيوطي، وقطف الثمار من هدي سيد الأبرار، أ.د/مروان شاهين، ص:٦١.

صلى الله عليه وسلم يوضح ذلك لأصحابه عمليا وذلك فيما روى البخاري عن أَبِي بُرْدَةَ بْنُ أَبِي مُوسَى، عَنْ أَبِيهِ رضي الله عنه قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم إِذَا جَاءَهُ السَّائِلُ، أَوْ طُلِبَتْ إِلَيهِ حَاجَةٌ قَالَ: "اشْفَعُوا تُؤْجَرُوا، وَيَقْضِي اللَّهُ عَلَى لِسَانِ نَبِيِّهِ صلى الله عليه وسلم مَا شَاءَ) [1]

6- الشفاعة لا تصلح لكل أحد فمن ليس أهلا للرحمة، كمن أشرك مع الله غيره، لا تناله الشفاعة، وعلي هؤلاء تحمل النصوص النافية للشفاعة.

7- الشفاعة أنواع، فمنها المقام المحمود، ومنها دخول بعض الخلق الجنة بغير حساب، ومنها مايكون في العصاة الذين ماتوا على التوحيد.

المصادر والمراجع

1- إبراهيم، محمد شمس الدين، *شرح الرسالة الشمسية*، الطبعة الرابعة.

2- ابن العماد، *شذرات الذهب*، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

3- ابن القيم الجوزية، *مختصر الصواعق المرسلة*، دار الكتب العلمية، بيروت.

4- ابن المنير الإسكندري، ناصر الدين أحمد، *الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال*، دار المعرفة، بيروت.

5- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، *جامع المسائل*، تحقيق: العمران وآخرون، الطبعة الثانية، دار ابن حزم.

6- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، *تهذيب التهذيب*، دار الكتب العلمية.

7- ابن حجر العسقلاني، *فتح الباري شرح صحيح البخاري*، دار الريان؛ دار المعرفة، بيروت.

8- ابن حجر العسقلاني، *لسان الميزان*، الطبعة الثانية، بيروت.

9- ابن حزم، علي بن أحمد، *الفصل في الملل والأهواء والنحل*، دار الجيل، بيروت.

10- ابن عساكر، علي بن الحسن، *تبيين كذب المفتري*، دمشق.

11- ابن عقيل، عبد الله بن عبد الرحمن، *شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك*، الطبعة العشرون، دار التراث، القاهرة.

12- ابن كثير، إسماعيل بن عمر، *البداية والنهاية*، دار الغد العربي.

13- ابن كثير، إسماعيل بن عمر، *تفسير القرآن العظيم*، عالم الكتب، بيروت.

14- ابن ماجه، محمد بن يزيد، *سنن ابن ماجه*، دار إحياء الكتب العلمية.

15- ابن منظور، *لسان العرب*، دار المعارف.

16- أبو السعود، محمد بن محمد بن مصطفى، *إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم*، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

17- أبو حيان الأندلسي، *البحر المحيط*، دار الفكر.

18- أبو داود، سليمان بن الأشعث، *سنن أبي داود*، دار الريان للتراث.

19- أبو ريان، محمد، *تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام*، دار المعرفة.

20- أبو زهرة، محمد، *ابن حنبل*، دار الفكر العربي.

21- أبو زهرة، محمد، *تاريخ المذاهب الإسلامية*، دار الفكر العربي، القاهرة.

(1) صحيح البخاري وجوب الزكاه بَابُ التَّحْرِيضِ عَلَى الصَّدَقَةِ، وَالشَّفَاعَةِ فِيهَا رقم الحديث١٤٤٢

22- أحمد بن حنبل، *المسند*، دار الحديث، القاهرة.
23- الإسفراييني، أبو المظفر، *التبصير في الدين*، مطبعة الأنوار.
24- إسماعيل، إبراهيم بن محمد، *معجم الألفاظ والأعلام القرآنية*، دار الفكر العربي، القاهرة، 1968م.
25- الألوسي، محمود، *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني*، دار الفكر.
26- أنيس، إبراهيم وآخرون، *المعجم الوسيط*، دار المعارف.
27- البغدادي، عبد القاهر، *الفرق بين الفرق*، دار الكتب العلمية، بيروت.
28- البيهقي، أحمد بن الحسين، *الأسماء والصفات*، دار إحياء التراث.
29- البيهقي، أحمد بن الحسين، *الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة*، 1380هـ / 1961م.
30- الترمذي، محمد بن عيسى، *سنن الترمذي (الجامع الصحيح)*، دار إحياء التراث العربي.
31- التفتازاني، سعد الدين، *شرح العقائد النسفية*، مكتبة الكليات الأزهرية.
32- التفتازاني، سعد الدين، *شرح المقاصد*، عالم الكتب، بيروت.
33- الجرجاني، علي بن محمد، *التعريفات*، دار الكتاب المصري.
34- الجزري، علي بن محمد، *أسد الغابة في معرفة الصحابة*، دار الكتب العلمية.
35- الجليند، محمد السيد، *قضية الخير والشر*، دار الحلبي.
36- الجمل، سليمان بن عمر، *الفتوحات الإلهية بتوضيح تفسير الجلالين*، دار إحياء الكتب العربية.
37- الجويني، عبد الملك بن عبد الله، *الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد*، تحقيق: د. محمد يوسف موسى، مكتبة الخانجي.
38- الحاكم النيسابوري، *المستدرك*، دار المعرفة.
39- الحويني، حسن محرم السيد، *قضية الصفات الإلهية*، دار الهدى.
40- الخازن، علاء الدين علي بن محمد، *لباب التأويل في معاني التنزيل*، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت.
41- خليفة، إبراهيم، *الدخيل في التفسير*.
42- خليفة، إبراهيم، *دراسات في مناهج المفسرين*، مكتبة الأزهر.
43- الخياط، عبد الرحمن، *الانتصار*، مكتبة الكليات الأزهرية.
44- الدارقطني، علي بن عمر، *سنن الدارقطني*، دار الفكر.
45- الذهبي، شمس الدين محمد، *سير أعلام النبلاء*، مؤسسة الرسالة، بيروت.
46- الذهبي، محمد حسين، *التفسير والمفسرون*، مكتبة وهبة.
47- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، *اعتقادات فرق المسلمين والمشركين*، مكتبة الكليات الأزهرية.
48- الرازي، فخر الدين، *مفاتيح الغيب*، دار الغد العربي.
49- الرازي، محمد بن أبي بكر، *مختار الصحاح*، دار المعارف.
50- زاده، مصطفى، *حاشية زاده على تفسير البيضاوي*، دار صادر، بيروت.
51- الزبيدي، محمد الحسيني، *إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين*، دار الفكر، القاهرة.
52- الزرقاني، محمد عبد العظيم، *مناهل العرفان في علوم القرآن*، دار الحلبي.
53- الزركلي، خير الدين، *الأعلام*، الطبعة الثالثة، بيروت، لبنان.

54-الزمخشري، محمود بن عمر، *الكشاف*، دار المعرفة، بيروت.
55-زيدان، عبد الكريم، *أصول الدعوة*، مؤسسة الرسالة.
56-الشهاب الخفاجي، *حاشية الشهاب على البيضاوي*، دار صادر، بيروت.
57-الشوكاني، محمد بن علي، *فتح القدير*، تحقيق: سيد إبراهيم، دار الحديث.
58-صبحي، أحمد محمود، *الفلسفة الأخلاقية*، دار المعارف، مصر.
59-الطبري، محمد بن جرير، *جامع البيان في تأويل القرآن*، دار الغد العربي.
60-طرابيش، جورج، *معجم الفلاسفة*، دار مدارك للنشر.
61-الطوسي، فخر الدين، *محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين*، مكتبة الكليات الأزهرية.
62-عبد الجبار، القاضي، *المحيط بالتكليف*، الدار المصرية للتأليف والترجمة.
63-عبد الجبار، القاضي، *المغني في أبواب التوحيد والعدل*، المؤسسة المصرية.
64-عبد الجبار، القاضي، *تنزيه القرآن عن المطاعن*، دار النهضة الحديثة.
65-عبد الجبار، القاضي، *رسائل العدل والتوحيد*، تحقيق: محمد عمارة، دار الشروق.
66-عبد الجبار، القاضي، *شرح الأصول الخمسة*، مكتبة وهبة.
67-عبد الجبار، القاضي، *متشابه القرآن*، دار التراث.
68-الغرابي، علي مصطفى، *تاريخ الفرق الإسلامية ونشأة علم الكلام*، مطبعة السعادة.
69-الغزالي، محمد بن محمد، *الاقتصاد في الاعتقاد*، دار الكتب العلمية.
70-غطاس، محمود محمد، *القاضي عبد الجبار ومنهجه في تنزيه القرآن عن المطاعن*.
71-فايد، عبد الوهاب، *منهج ابن عطية في التفسير*، مجمع البحوث الإسلامية.
72-الفوزان، صالح بن فوزان بن عبد الله، *الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد والرد على أهل الشرك والإلحاد*، الطبعة الرابعة، دار ابن الجوزي، 1420هـ / 1999م.
73-قاسم، محمود، *دراسات في الفلسفة الإسلامية*، دار المعارف.
74-القرآن الكريم، جلَّ من أنزله، بدون دار نشر، بدون مكان نشر، بدون سنة نشر.
75-القرآن الكريم؛ جلَّ مَن أنزله.
76-القرطبي، محمد بن أحمد، *الجامع لأحكام القرآن*، دار الغد العربي؛ دار الريان للتراث.
77-مزروعة، محمود محمد، *تاريخ الفرق الإسلامية*، دار المنار.
78-مسلم بن الحجاج، *صحيح مسلم بشرح النووي*، بيروت.
79-المناوي، عبد الرؤوف، *فيض القدير شرح الجامع الصغير*، دار المعرفة.
80-موسى، محمد يوسف، *القرآن والفلسفة*، دار المعارف.
81-النسائي، أحمد بن شعيب، *سنن النسائي بشرح السيوطي وحاشية السندي*، دار الجيل، بيروت.
82-النسفي، عبد الله بن أحمد، *مدارك التنزيل وحقائق التأويل*، دار عيسى الحلبي.
83- النيسابوري، *غرائب القرآن ورغائب الفرقان*، دار الجيل، بيروت.

أساليب النقاد في الجرح والتعديل

The Techniques of Critics in Al-Jarḥ wa Al-Taʿdīl

أ.د. عبد الرحمن بن نويفع السلمي

أستاذ الحديث وعلومه بقسم الكتاب والسنة بجامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية

ansulami@uqu.edu.sa

أ. أمل بنت محمد فلاته

محاضر بقسم الكتاب والسنة بجامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية

amafallatah@uqu.edu.sa

مجلة دراسات العلوم الاسلامية

أساليب النقاد في الجرح والتعديل

The Techniques of Critics in Al-Jarḥ wa Al-Taʿdīl

أ.د. عبد الرحمن بن نويفع السلمي*

أستاذ الحديث وعلومه بقسم الكتاب والسنة بجامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية

ansulami@uqu.edu.sa

أ. أمل بنت محمد فلاته

محاضر بقسم الكتاب والسنة بجامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية

amafallatah@uqu.edu.sa

الملخص:

يتناول هذا البحث بالدراسة أساليب النقاد في الجرح والتعديل بتعريفها، وبيان صورها والعلاقات بينها، وإبراز أهمية معرفتها، وآفاق استثمارها، وذكر أبرز الدراسات والأبحاث في كل منها. واعتمدت الدراسة المنهج الوصفي، وذلك بالإفادة من خلاصة ما قرّره الباحثون وتحريره والبناء عليه. ويتكون البحث من فصلين؛ خُصِّص الأول للأحكام الصريحة، وتناول أسلوب الحكم القولي وأنواعه، وأسلوب الحكم بالحركات والإشارات، مبيّنًا دلالتها النقدية. أما الفصل الثاني فاختصّ بالأحكام الضمنية، ببيّان صور التوثيق الضمني وصور التضعيف الضمني، وتحرير ضابط التفريق بينها وبين الأحكام الصريحة، وتوصّلت الدراسة إلى أن أساليب النقاد في الجرح والتعديل متعددة ومتنوعة ولمعرفتها قيمة كبيرة في التطبيقات النقدية، كما بيّنت الدراسة أن لكل من الأحكام الصريحة والضمنية صورًا متعددة، وأن الاختلاف في تصنيف بعض الصور راجع إلى اختلاف الباحثين في تحرير ضابط التفريق بين الصريح والضمني، وأن ضابط التفريق الطريقة التي يستفاد بها الحكم على الراوي؛ فالأحكام الصريحة تُستفاد من ألفاظ وعبارات الجرح والتعديل، في حين تُستفاد الأحكام الضمنية من النظر في تعامل النقاد مع الراوي ومروياته، ومن دلائل في سيرته وتاريخه. ومازال في الباب مندوحة للمزيد من الأبحاث والدراسات حول الأساليب التي لم يكتب فيها استقلالا.

الكلمات المفتاحية: الجرح والتعديل – أساليب النقاد – الضمني – الصريح.

Abstract:

This research examines the methods used by critics in jarḥ wa-taʿdīl by defining them, clarifying their forms and relationships, highlighting their importance and prospects for application, and reviewing the most prominent studies related to them. The study adopts a descriptive approach, drawing on and refining the conclusions of previous research.

The research consists of two chapters: the first addresses explicit methods, including verbal judgment and its types, as well as judgment through movements and gestures, and their critical significance; the second focuses on implicit methods, outlining the forms of implicit authentication and weakening, and clarifying the criterion for distinguishing them from explicit methods.

*المؤلف المرسل: أ.د. عبد الرحمن بن نويفع السلمي

The study concludes that critics' methods in jarḥ wa-taʿdīl are diverse and of great value in critical applications. It also shows that both explicit and implicit methods have multiple forms, and that differences in classifying some forms stem from differing scholarly views on the criterion of distinction, which lies in how the judgment on a narrator is derived—explicitly through evaluative terms, or implicitly through critics' treatment of the narrator, his narrations, and indications in his biography and history. There remains scope in this field for further studies and research on the subject..

Key words: Al-Jarḥ wa Al-Taʿdīl – Critics' Techniques – Implicit – Explicit.

- **مقدمة:**

الحمد لله ربِّ العالمين، والصلاةُ والسلام على رسوله الأمين، وعلى آلِه وصحبه أجمعين.

أما بعد؛

فقد سخَّر الله عزَّ وجل للسُّنة في كل عصرٍ أعلامًا أجِلَّاء، اشتغلوا بتبليغها وفقهها ونقد رواياتها، فنفوا عنها تحريفَ الغالين، وتأويلَ الجاهلين، وانتحالَ المبطلين والكاذبين، وخطأ الناقلين، وكان نقد الراوي أهم ركائز منهجهم النقدي، فقد كان كل حديث يروونه يفحصون أحوال رواته من جهة العدالة والضبط، مما أنتج مادة نقدية واسعة سميت في الزمن الأول بالمعرفة فكان المحدثون يشتغلون بالرواية والمعرفة، ثم تطورت تسمية المعرفة إلى علوم عدة أهمها العلل والرجال (التاريخ والجرح والتعديل)، ومع توالي جهود المحدثين وأجيالهم أصبحت ألفاظ الجرح والتعديل تروى كما تروى الأحاديث النبوية وتدون في مصنفات كما تدون الأحاديث المروية.

وقد كان علم الرجال من أوسعِ فروع علمِ الحديث حيث أولاه المحدِّثون عنايةً كُبرى منذ بداية حركة النقد في صدر الإسلام، فأحكام أئمة الحديث على الرواة هي أساس المنهج النقدي الحديثي، ولذا حرص أئمة النقد على نقل هذه الأحكام عن أهل المعرفة، وأصبحت تعرف بألفاظ الجرح والتعديل.

واعتنوا بألفاظ الجرح والتعديل عناية خاصة لأنها تتضمن أحكام الأئمة النقاد على الرواة، ولأن لهم في بيان أحوال الرواة ومراتبهم والحُكم عليهم طرقٌ وأساليب تنوعت وتطورت وانتشرت؛ لأنها كانت تصدر عن أئمة متباعدين وفي ظروف زمانية ومكانية مختلفة، فاستخدموا العبارات والإشاراتِ والحركات العملية.

وقد عُني أهل الفن قديمًا وحديثًا بدراسة هذه الأساليب، وفَهم مراد النُّقَّاد بها؛ لما في معرفتها والوقوف على دلالتها من أثرٍ بالغ في الحُكم على الرواة وبيان منزلتهم في الرواية.

واعتنى أئمة الحديث أيضًا بشيء آخر يتضمن أحكامًا لأئمة النقد، ولكنها ليست منقولة عنهم نقل ألفاظ الجرح والتعديل، ذلك أنهم كانوا يجدون دلالات جرح وتعديل في غير المادة المنقولة عن أئمة النقد على هيئة ألفاظ جرح وتعديل، كانوا يجدونها في دلالات تصرفاتهم مع الرواة ومع مرويات أولئك الرواة ونحوها، فاعتنوا بها أيضًا أشد عناية.

وقد آن أوان بحث هذا الإطار النقدي وتوضيحه، واستثماره على الوجه الأكمل، وهذا ما دعا إلى تسميته بـ«أساليب النقاد

في الجرح والتعديل» [1]، واللهَ نسأل التوفيق والسداد.

- **أهمية الموضوع وسبب اختياره:**

تبرز قيمة الموضوع وأهميته في إدراك ما يترتب على معرفة أساليب النقاد في الجرح والتعديل ومراتبِها من آثار علمية ومنهجية في الحكم على الرواة ومروياتهم، فلمعرفتها أثر في فهم أقوال النقَّاد وتصرفاتهم، وفي الإفادة منها في إثراء تراجمِ الرواة بأحكام جديدة للنقاد في جَرح الرواة وتعديلهم، ليس لها ذِكرٌ غالبًا في تراجمهم؛ لوجودها في غيرِ مَظانِّها، وكذلك في الترجيح حال تعارض الجرح والتعديل، مما يُساعدنا في الوصول إلى حكمٍ أدقَّ على كثير من الرواة، وغير ذلك من الفوائد.

- **مشكلة البحث:**

تستفاد أحكام أئمة النقد على الرواة من موارد مختلفة، وتختلف هذه الأحكام في الوضوح والدلالة مما يوجب على الدراسين معرفتها وكيفية استفادتها والتعامل معها، ويمكن أن تُلخص المشكلة في الأسئلة الأتية:

1- ما هي الموارد التي اشتملت على أحكام أئمة النقد على الرواة؟

2- ما هي الأساليب التي استعملها نقاد الحديث في الحكم على الرواة؟

3- ما دلالة كل أسلوب من هذه الأساليب وقيمته؟

4- ما هو التعديل والتجريح الضمني ومن أين يستفاد؟

5- ما هو ضابط التفريق بين الصريح والضمني؟

- **هدف البحث:**

عرض أساليب النقاد في الجرح والتعديل في سياق مترابط مع التعريف بها، وتحرير العلاقات بينها، ومواطن الإفادة منها، وذكر أبرز الدراسات والأبحاث فيها.

- **منهج الدراسة:**

يعتمد هذا البحث على المنهج الوصفي، من خلال مراجعة وتحليل الدراسات السابقة ذات الصلة بأساليب النقاد في الجرح والتعديل، والربط بينها، ثم عرض أساليب النقاد في الجرح والتعديل، والتعريف بها، وبيان صورها، وتحليل دلالاتها النقدية، مع تحرير الفروق بينها وبيان ضوابط الإفادة منها.

.. **تمهيد..**

يُعَدُّ علم الجرح والتعديل أحدَ أهمِّ ركائز النقد الحديثي، وقد بذل النقَّاد جهدَهم في تبيين أحوال الرواة بما استطاعوا مِن أساليب الإيضاح والبيان التي يستعملها الناس في كلامهم وتعاملاتهم من تصريح، وتلميح، وتشبيه، وموازنة وتأكيد وغير ذلك، وبرعوا في توظيفها وبيان دلالاتها، ممَّا جعل أحكامهم على الرجال أكثر وضوحًا ودقَّة.

ومعرفة أساليب النقَّاد في الحكم على الرواة ومراتبها من أهم ما يُعين على الاستفادة من كلامهم على الوجه الأمثل، وعلى إنزال عبارتهم وتصرُّفاتهم في منازلها، وهو أحدُ أسس الترجيح عند تعارض الجرح والتعديل، ويمكن أن تصنف هذه الأساليب على تنوعها تحت الموردين الأساسيين اللذين تُستقى منهما الأحكام على الرواة، فالأحكام المستفادة من النقاد في الجرح والتعديل تنقسم إلى قسمين:

الأول: الأحكام المنقولة عن أئمة النقد والتي اشتملت عليها المصنفات الحديثية سواء كانت خاصة بالرجال أم لم تكن كذلك.

---

[1] هذا البحث في أصله مستل من رسالة دكتوراه عنوانها (أسلوب التعديل والتجريح الجماعي عند أئمة الحديث، "مع دراسة تحليلية لأحكام الإمام يحيى بن معين") للباحثة أمل فلاته، بإشراف أ.د. عبد الرحمن السلمي.

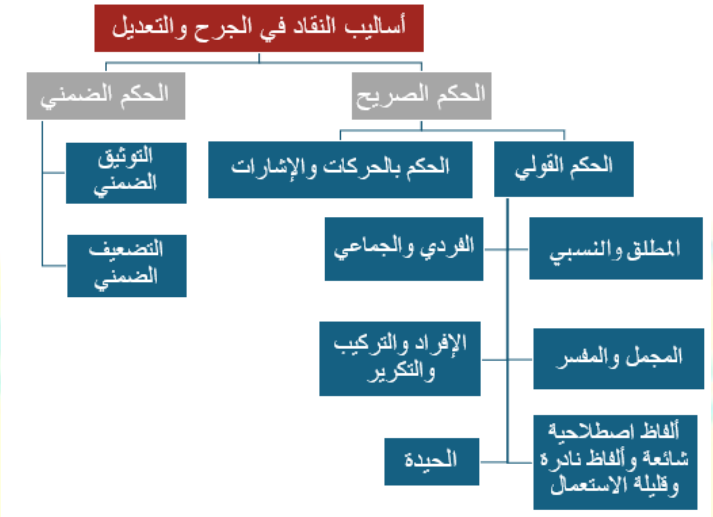
والثاني: الأحكام المستنبطة من تصرفات النقاد ومن سياق المعرفة الحديثية العامة.

وقد كان المحدثون في زمن الرواية يسألون النقاد ويتناقلون المادة النقدية الخاصة بالرواة والإسناد ويسمونها المعرفة، وكانوا أيضًا يستنبطون أحوال الرواة من تصرفات النقاد معهم ومن دلالات أخرى، فبقي هذان الموردان من مصادر استفادة الأحكام بعد ذلك.

وعُرِفَ لاحقًا القسم الأول باسم (الأحكام الصريحة)، والقسم الثاني بـ(الأحكام الضمنية) في كتب الأصوليِّين، ونقله عنهم بعض المحدّثين، وعليه تنقسم أحكام النقَّاد على الرواة، إلى قسميين رئيسيِّين: (أحكام صريحة، وأحكام ضمنية)، وهذا بيانها:

الشكل 1: هيكلة أساليب النقاد في الجرح والتعديل

المبحث الأول: الأحكام الصريحة على الرواة



وسُمِّيت هذه الأحكام أيضًا بـ «التعديل التصريحي»[1]، وبـ «الأحكام النظرية على الرواة» [2].

وقد عَرَّف الحكمَ الصريحَ بعضُ الباحثين [3]، والذي خلصنا إليه أنَّه: بيان الناقد لحال الراوي جرحًا أو تعديلًا بالقول أو بالإشارة والحركة المفهمة .

فالأحكام الصريحة تُؤخذ مباشرة من (ألفاظ وعبارات الجرح والتعديل وما يقوم مقامها من حركات ونحوها)، وقد يكون هذا الحكم لفظيًّا بالقول، أو غيرَ لفظي بالحركة والإشارة المفْهِمة، وهما صورتا الأحكام الصريحة. وتتفاوت هذه الأحكام في وضح الدلالة والمعنى، فبعضها بيّنُ المعنى ظاهر الدلالة، وبعضها يحتاج لتفسير وبيان، مثل: بعض الألفاظ النادرة وقليلة الاستعمال، وبعض الحركات والإشارات، وبعض الألفاظ المتجاذبة.

المطلب الأول: الصورة الأولى: الحكم القولي:

ويمكن أن يُعَرَّف بأنه: كلُّ قولٍ أفاد تعديل أو تجريحَ راوٍ أو رواة بأعيانهم.

ويشمل هذا النوع من الأحكام الألفاظ المفردة والعبارات والتراكيب، ولهم في إطلاقها أساليب متعدِّدة، يمكن تقسيمها

---

[1] المازري، محمد بن علي التميمي، إيضاح المحصول من برهان الأصول، تحقيق: د. عمار الطالبي (الأستاذ بجامعة الجزائر)، الطبعة: الأولى، الناشر: دار الغرب الإسلامي، تونس، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م، (ص:473).

[2] انظر: اللاحم، إبراهيم بن عبد الله، الجرح والتعديل، مكتبة الرشد، سنة النشر 1424 – 2003م، (ص:224).

[3] انظر مثلًا: إيمان رجب حمدان، التوثيق الضمني وأثره في تعديل الرواة، الطبعة الأولى، الناشر: المكتبة العمرية، ودار الذخائر – القاهرة، 1445هـ-2024م. (ص:35).

إلى ستٍّ تقسيمات باعتبارات مختلفة:

أولا: من حيث الإطلاق والتقييد:

1- التوثيق والتضعيف المطلق[1]:

وهو حكمٌ عامٌّ على الراوي، يعبِّر عن خلاصة حاله عند الناقد.

كقولهم: (فلان ثقة)، و(فلان ضعيف الحديث)، ونحو ذلك.

ويسمَّى أيضًا بالنقد المطلق[2]، والأحكام المطلقة على الرواة[3]، والجرح المطلق[4]، والتعديل المطلق، ويمكن أن يسمى بالعام أيضًا.

وأكثر الأحكام الموروثة عن أئمة النقد على الرواة تندرج تحت هذا النوع.

2- التوثيق والتضعيف النسبي :

وهو أنْ يُصدر الناقد حكمًا يبيِّن حالَ الراوي في حالة معيَّنة دون غيرها، أو حالَهُ مقارنةً برواةٍ آخرين[5].

فتدخل فيه المفاضلات والموازنات بين الرواة، والكلام عن طبقات الرواة عن الشيوخ، والأحكام المقيّدة بزمان معين، أو بلد معين، أو شيخ معين، أو فنّ وعلْم معيَّن، أو حال معيَّن كالرواية من حفظه أو كتابه، وغير ذلك، فهي بمثابة أحكام استثنائية على الرواة، ينبغي أن يتفطَّن لها عند نقلها، وعند الاستفادة منها حال دراسة الرواة.

والأحكام الواردة بهذا الأسلوب أقرب للإفادة في الدراسات التطبيقية، والحكم على الأحاديث.

ويقال لهذا الأسلوب أيضًا: الجرح النسبي[6]، والتعديل النسبي[7]، النقد المقيد[8]، التوثيق والتضعيف المقيد[1]، الأحكام

---

(1) ذكره بهذا العنوان الدكتور إبراهيم اللاحم، في مقارنة المرويات، الطبعة: الأولى، الناشر: مؤسسة الريان، 1433هـ/ 2012م، (422/1).

(2) مقدمة تحقيق د. موفَّق عبد القادر لكتاب، السهمي، أبو القاسم حمزة بن يوسف بن إبراهيم القرشي الجرجاني، سؤالات حمزة بن يوسف السهمي، تحقيق: موفق بن عبد الله بن عبد القادر، الطبعة: الأولى، الناشر: مكتبة المعارف – الرياض، ١٤٠٤هـ – ١٩٨٤م. (ص:55).

(3) المعلمي، عبد الرحمن بن يحيى العتمي اليماني، التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل، مع تخريجات وتعليقات محمد ناصر الدين الألباني – زهير الشاويش – عبد الرزاق حمزة، الطبعة الثانية، الناشر: المكتب الإسلامي، 1406 هـ - 1986 م، (588/2)، اللاحم، إبراهيم بن عبدالله، مقارنة المرويات، الطبعة: الأولى، الناشر: مؤسسة الريان، 1433هـ/ 2012م، (422/1).

(4) انظر: الجديع، عبد الله بن يوسف، تحرير علوم الحديث، الطبعة: الأولى، الناشر: مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، 1424 هـ - 2003 م. (548/1).

(5) انظر: اللاحم، إبراهيم بن عبد الله، الجرح والتعديل، مكتبة الرشد، سنة النشر 1424 – 2003م، (ص:438) بتصرف.

(6) العوني، حاتم بن عارف بن ناصر، خلاصة التأصيل لعلم الجرح والتعديل، الطبعة: الأولى، الناشر: دار المعراج، 1443 هـ-2021م، (ص: 40)، والجديع، عبدالله بن يوسف، تحرير علوم الحديث، الطبعة: الأولى، الناشر: مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، 1424 هـ - 2003 م. (1/ 465).

(7) الهاشمي، سعدي بن مهدي، اختلاف أقوال النقاد في الرواة المختلف فيهم مع دراسة هذه الظاهرة عند ابن معين، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، (ص:31)، والعوني، حاتم بن عارف بن ناصر، خلاصة التأصيل لعلم الجرح والتعديل، الطبعة: الأولى، الناشر: دار المعراج، 1443 هـ-2021م، (ص: 40).

(8) مقدمة تحقيق د. موفق عبد القادر لكتاب، السهمي، أبو القاسم حمزة بن يوسف بن إبراهيم القرشي الجرجاني، (ت ٤٢٧هـ)، سؤالات حمزة بن يوسف السهمي، تحقيق: موفق بن عبد الله بن عبد القادر، الطبعة: الأولى، الناشر: مكتبة المعارف – الرياض، ١٤٠٤هـ – ١٩٨٤م. (ص:55).

النسبية المقيدة[2].

ومن الأبحاث والدراسات في هذا الأسلوب:

1. النسبية في الجرح والتعديل، للدكتور بركات ديب محمد ديب.
2. التضعيف النسبي لأحاديث جرير بن حازم عن قتادة السدوسي: جمعًا ودراسة، للدكتور سعيد بن صالح الرقيب الغامدي.
3. التضعيف النسبي لأحاديث سفيان بن حسين الواسطي عن محمد بن شهاب الزهري جمعاً ودراسة، للدكتور سعيد بن صالح الرقيب الغامدي.
4. التضعيف النسبي لبعض الرواة حفص بن سليمان الأسدي أنموذجًا، للدكتور أنور فارس عبد والسيد زكريا شعبان حنش.
5. التجريح النسبي في بعض الأمكنة دون بعض ممن خَرَّج لهم البخاري في صحيحه، للدكتورة لزكرية بنت أحمد محمد زكري.
6. الجرح المقيد وأثره على مرويات الراوي: تطبيق على نماذج من مرويات الإمام عبد الرزاق الصنعاني، لشيماء بنت خالد النمري.
7. الترك النسبي وأثره في التوثيق عند أئمَّة الجرح والتعديل، للدكتور ليث هاشم حمزة .
8. توثيق الرواة في حالات مخصوصة عند الإمام أحمد بن حنبل وأثره في الحكم على مرويَّاتهم، للدكتور عبد العزيز شاكر حمدان الكبيسي .
9. ألفاظ المفاضلة في الجرح والتعديل وأثرها في الحكم على الرواة ومرويَّاتهم، للدكتور محمد عيد محمود الصاحب.
10. المفاضلة بين الرواة عند الإمام عبد الرحمن بن مهدي: دراسة نظرية تطبيقية، للدكتور متعب بن سالم الخمشي .

ثانيا: من حيث الإفراد والجمع:

1- التوثيق والتضعيف الفردي:

أن يحكم الناقد على راوٍ بعينه بحكم مستقل، كقولهم: (فلان ثقة)، (وفلان ضعيف). وهو الأصل في الأحكام، والشائع في استعمال النقَّاد.

2- التوثيق والتضعيف الجماعي:

وهو حكم يُطلقه الناقد على راويين فأكثر، مذكورين في النصّ يتضمَّن جرحًا أو تعديلًا يشملهم جميعًا، كقولهم: (هؤلاء كلُّهم ثقات)، و(فلان وفلان ضعيفان متقاربان)، و(ليس في موالي فلان ضعيف).

ويمكن تسمية هذين الأسلوبين أيضًا بـ:الجرح والتعديل الفردي، والجرح والتعديل الجماعي، ومن الأسماء التي أطلقت عليه: التوثيق الجملي، التوثيق الإجمالي، التعديل الإجمالي، التوثيق بلفظ العموم، التعديل الكلي، التوثيق المشترك.

وهي دون الأحكام الفردية في المرتبة، ولها صور متعددة، وقيمة في جوانب عدة لا تنحصر في رفع الجهالة عمن خلت تراجمهم من الجرح أو التعديل، بل لها أثر في مسائل الاتفاق والافتراق، وتعارض الجرح والتعديل، ومعرفة مراتب الرواة وغير ذلك.

ومما كتب في هذا الأسلوب:

---

[1] اللاحم، إبراهيم بن عبد الله، الاتصال والانقطاع، الطبعة: الأولى، الناشر: مكتبة الرشد، 1426هـ/ 2005م، (ص:336)، اللاحم، إبراهيم بن عبدالله، مقارنة المرويات، الطبعة: الأولى، الناشر: مؤسسة الريان، 1433هـ/ 2012م، (422/1)، إيمان رجب حمدان، التوثيق الضمني وأثره في تعديل الرواة، الطبعة الأولى، الناشر: المكتبة العمرية، ودار الذخائر – القاهرة، 1445هـ-2024م.

[2] اللاحم، إبراهيم بن عبد الله، مقارنة المرويات، الطبعة: الأولى، الناشر: مؤسسة الريان، 1433هـ/ 2012م، (422/1).

1. التوثيق الجماعي عند المحدثين، للدكتورة أسماء البغا.
2. أسلوب التعديل والتجريح الجماعي عند أئمة الحديث، "مع دراسة تحليلية لأحكام الإمام يحي بن معين"، لأمل فلاته.

وتطرق للموضوع أو لجزء منه بعض الأساتذة المعاصرين في ثنايا كتاباتهم، أو دروسهم الصوتية، ومنهم: الدكتور أحمد معبد في شرحه الصوتي لكتاب (تدريب الراوي)، والدكتور حاتم العوني في كتابه (خلاصة التأصيل لعلم الجرح والتعديل)، والدكتور اللاحم في كتابه (الجرح والتعديل)، والدكتور عبد الله الجديع في كتابه (تحرير علوم الحديث)، والشيخ محمد عوامة في مقدمة تحقيقه لكتاب (الكاشف).

ثالثًا: من حيث الإجمال والتفسير[1]:

1- المجمل: هو الذي لم يبيِّن فيه الناقد سببَ جرح الراوي أو تعديله[2]، كقولهم: (فلان ضعيف)، و(رجل مقبول). ويقال له: المبهم[3]، وفي كتب الأصوليِّين المطلق[4].

2- المفسَّر: هو الذي بيَّن الناقد فيه سبب جرح الراوي أو تعديله[5]، كقولهم: فلان (سيء الحفظ)، و(فلان ثقة).

ويستفاد من التفسير عند تحرير حال الراوي وعند تعارض الجرح والتعديل، والأصل أن النقاد تقبل أحكامهم المجملة لأنهم يحكمون على الرواة معتمدين على قواعد علم الجرح والتعديل وضوابطه، ولذلك كانت الأحكام المجملة هي الغالب على أحكامهم الموروثة رحمهم الله.

رابعًا: من حيث الإفراد والتركيب والتكرير.

تنوَّعت صور استخدام النقَّاد لألفاظ الجرح والتعديل الاصطلاحيَّة، فاستخدموها تارةً مفردةً، وأخرى مركبةً، أو مكررةً. وعرَّف الدكتور أحمد معبد **الإفراد** بقوله: «بيان حال الراوي عدالةً وضبطًا، أو أحدهما، بلفظة أو بعبارة تدلُّ اصطلاحًا

---

(1) وردت هذه التسمية في كتب علوم الحديث، ومنها مثلًا: التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح لمؤلفه العراقي، أبو الفضل زين الدين عبدالرحيم بن الحسين، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، الطبعة: الأولى، الناشر: محمد عبد المحسن الكتبي صاحب المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م. (ص:140).

(2) انظر: العوني، حاتم بن عارف بن ناصر، خلاصة التأصيل لعلم الجرح والتعديل، الطبعة: الأولى، الناشر: دار المعراج، 1443 هـ-2021م، (ص:34).

(3) المرجع السابق (ص:34).

(4) انظر مثلًا: الجويني، عبد الملك بن عبد الله، أبو المعالي، ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين، التلخيص في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله جولم النبالي وبشير أحمد العمري، الناشر: دار البشائر الإسلامية – بيروت. (366/2)، الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، المنخول من تعليقات الأصول، حققه وخرج نصه وعلق عليه: الدكتور محمد حسن هيتو، الطبعة: الثالثة، الناشر: دار الفكر المعاصر- بيروت لبنان، دار الفكر دمشق – سورية، ١٤١٩هـ – ١٩٩٨م، (ص:352)، الكَلْوَذَاني، محفوظ بن أحمد بن الحسن أَبُو الخطاب الحنبلي، التمهيد في أصول الفقه، دراسة وتحقيق: جـ ١، ٢ (د مفيد محمد أبو عمشة)، جـ ٣، ٤ (د محمد بن علي بن إبراهيم)، الطبعة: الأولى، الناشر: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي – جامعة أم القرى، دار المدني للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠٦هـ – ١٩٨٥م.
(128/3)، ابن هبيرة، يحيى بن هُبَيْرَة الذهلي الشيبانيّ، أبو المظفر، اختلاف الأئمة العلماء، تحقيق: السيد يوسف أحمد، الطبعة: الأولى، الناشر: دار الكتب العلمية – لبنان / بيروت، 1423هـ – 2002م. (401/2).

(5) انظر: العوني، حاتم بن عارف بن ناصر، خلاصة التأصيل لعلم الجرح والتعديل، الطبعة: الأولى، الناشر: دار المعراج، 1443 هـ-2021م، (ص:34).

على مرتبةٍ واحدةٍ للراوي من مراتب الجرح أو مراتب التعديل»[1]، كقولهم: (ثقة) (صدوق) (ضعيف)، وهو أكثر الأنواع استعمالًا في بيان حال الرواة.

والتركيب بقوله: «جمع لفظين أو عبارتين معًا في وصف الراوي»[2]، كقولهم: (صدوق لا بأس به)، و(ثقة وفيه ضعف).

والتكرار بقوله: «إعادة لفظة أو عبارة نقدية، أكثر من مرَّة»[3]، كقولهم: (ثقة ثقة)، و(ضعيف، ضعيف، متروك).

وتختلف دلالات عبارات الجرح والتعديل غالبًا حال تركيبها أو تكريرها عن دلالتها عند ورودها مفردة، وأبرز ما أُلِّف فيه كتاب: «ألفاظ وعبارات الجرح والتعديل بين الأفراد والتكرير والتركيب، ودلالة كلّ منها على حال الراوي والمروي»، للدكتور أحمد معبد عبد الكريم.

خامسًا: من حيث شهرة الألفاظ والعبارات:

1- الألفاظ والاصطلاحات المعروفة والشائعة :

وهي التي يكثر دورانها على ألسنة النقَّاد، وامتلأت بها كتب الجرح والتعديل، ولها دلالات اصطلاحيَّة معروفة، كقولهم: (ثقة)، و(صدوق)، و(ضعيف)، و(متروك) وغير ذلك كثير، وقد تكلَّم عنها العلماء في كتب علوم الحديث، ومقدِّمات كتب الجرح والتعديل، وأُلِّفت معاجم لشرحها، ومنها:

1. السلسبيل في شرح ألفاظ وعبارات الجرح والتعديل، لخليل بن محمد العربي.
2. شفاء العليل بألفاظ وقواعد الجرح والتعديل، لأبي الحسن مصطفى السليماني.
3. ألفاظ الجرح والتعديل، جمع ودراسة من (تهذيب التهذيب)، لسليمان طاهر الحسيني الندوي، وعادل حسن اليماني الندوي.
4. معجم ألفاظ وعبارات الجرح والتعديل المشهورة والنادرة، للدكتور سيد عبد الماجد الغوري.
5. المعجم الوجيز لألفاظ الجرح والتعديل، للدكتور سيد عبد الماجد الغوري.
6. المعجم الاصطلاحي لألفاظ الجرح والتعديل في علم الحديث النبوي الشريف، للدكتور بشير محمود فتاح.
7. لسان المحدثين، للدكتور محمد خلف سلامة .
8. المغني في ألفاظ الجرح والتعديل، لمحمد ذاكر عباس.

2- الألفاظ والعبارات النادرة أو قليلة الاستعمال:

والمراد بها الألفاظ والتراكيب التي يقل دورانها على ألسنة النقَّاد، ولم تستخدم في الكلام على الرواة جرحًا وتعديلًا إلَّا في القليل النادر، وأطلقت على عددٍ محدودٍ من الرواة، وتنوَّعت صورها وطرقهم فيها، فاستخدموا الكنايات كقول ابن معين في سويد بن عبد العزيز: (لا يجوز في الضحايا)[4] كنايةً عن فقده لشيءٍ من شروط القبول، وقول أبي داود في

---

[1] انظر: عبد الكريم، أحمد معبد، ألفاظ وعبارات الجرح والتعديل بين الأفراد والتكرير والتركيب، الطبعة: الأولى، الناشر: أضواء السلف، 1425هـ/ 2004م، (ص:11).

[2] انظر: المرجع السابق، (ص:99).

[3] انظر: المرجع السابق، (ص:29).

[4] انظر: المزيّ، جمال الدين يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف، أبو الحجاج، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق: د. بشار عواد معروف، الطبعة الأولى، الناشر: مؤسسة الرسالة – بيروت، 1400هـ – 1980م، (259/12).

عبد الله بن المثنى: (لم يكن من القريتين عظيم)[1]، واستخدموا التشبيه: كقولهم: (المكنسة)[2] ، و(فلان حاطب ليل)[3]، أو يشتقون عبارة من مثل سائر كقولهم: (بحر لا تكدره الدلاء)[4]، و(كلاهما وتمرا)[5]، و(حمَّالة الحطب)[6]، وربَّما استعملوا كلمات من لغات أخرى كقولهم: (فُلانٌ زَرْزَدَة) أي ذهب مضروب خالص [7]، و(فُلانٌ دَرُوْزَن) أي كذاب بالفارسية [8]، أو يشتقون لفظًا من اسم الراوي كقول ابن معين في علي بن غراب: (طار مع الغراب)[9]، وقوله: (رشدينين ليسا برشيدين، رشدين بن كريب ورشدين بن سعد)[10] وغير ذلك .

والألفاظ التي من هذا القبيل تحتاج لدَّقة في تفسيرها وتحديد دلالتها ومرتبتها، لذا عني بها المحدِّثون، وكُتِبتْ فيها أبحاثٌ مستقلَّة، منها:

1. شرح ألفاظ التجريح النادرة أو قليلة الاستعمال؛ للدكتور سعدي الهاشمي.
2. شرح ألفاظ التعديل والتوثيق النادرة أو قليلة الاستعمال؛ للدكتور سعدي الهاشمي.
3. الشرح والتعليل لألفاظ الجرح والتعديل، ليوسف محمد صديق.

---

[1] انظر: أبو داود، سليمان بن الأشعث الأزدي السِّجِسْتاني، سؤالات أبي عبيد الآجري أبا داود السجستاني في الجرح والتعديل، تحقيق: محمد علي قاسم العمري، الطبعة: الأولى، الناشر: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، 1403هـ/1983م. (ص: 299) (436).

[2] انظر: ابن عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله، أبو القاسم، تاريخ دمشق، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1415هـ - 1995 م. (359/10).

[3] انظر: ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع الزهري، الطبقات الكبير، تحقيق: الدكتور علي محمد عمر، الطبعة: الأولى، الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة – مصر، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م. (573/7)، وابن الجعد، علي بن الجَعْد بن عبيد الجَوْهَري البغدادي، مسند ابن الجعد، تحقيق: عامر أحمد حيدر، الطبعة: الأولى، الناشر: مؤسسة نادر – بيروت، ١٤١٠هـ – ١٩٩٠م. (ص:158) (1011)، وابن أبي خيثمة، أبو بكر أحمد، التاريخ الكبير لابن أبي خيثمة - أخبار المكيين -، تحقيق: إسماعيل حسن حسين، الطبعة: الأولى، الناشر: دار الوطن – الرياض، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧م. (ص:381) (395).

[4] انظر: ابن عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله، أبو القاسم، تاريخ دمشق، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1415هـ - 1995 م. (252/40)، والبكجري، مغلطاي بن قليج بن عبد الله المصري الحكري الحنفي، أبو عبد الله، علاء الدين، إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق: محمد عثمان، الطبعة: الأولى، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، 2011م، (326/8).

[5] انظر: أبو زكريا البغدادي، يحيى بن معين بن عون المري بالولاء، تاريخ ابن معين (رواية عثمان الدَّارمي)، تحقيق: د. أحمد محمد نور سيف، الطبعة الأولى، الناشر: دار المأمون للتراث – دمشق، 1399هـ – 1980/1979م. (ص:92) (246).

[6] انظر: أبو زكريا البغدادي، يحيى بن معين بن عون المري بالولاء، تاريخ ابن معين (رواية عثمان الدَّارمي)، تحقيق: د. أحمد محمد نور سيف، الطبعة الأولى، الناشر: دار المأمون للتراث – دمشق، 1399هـ – 1980/1979م. (ص:220) (828).

[7] انظر: المزيّ، جمال الدين يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف، أبو الحجاج، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق: د. بشار عواد معروف، الطبعة الأولى، الناشر: مؤسسة الرسالة – بيروت، 1400هـ – 1980م، (323/16).

[8] انظر: النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب الخراساني، السنن الكبرى، حققه وخرج أحاديثه: حسن عبد المنعم شلبي، أشرف عليه شعيب الأرناؤوط، قدم له عبد الله بن عبد المحسن التركي، الطبعة: الأولى، الناشر: مؤسسة الرسالة – بيروت، 1421 هـ - 2001 م، (368/3).

[9] ا انظر: بن عدي، لأبي أحمد الجرجاني، الكامل في ضعفاء الرِّجال، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود-علي محمد معوض، شارك في تحقيقه: عبدالفتاح أبو سنة، الطبعة: الأولى، الناشر: الكتب العلمية - بيروت-لبنان، 1418هـ-1997م. (351/6).

[10] انظر: ابن عدي، لأبي أحمد الجرجاني، الكامل في ضعفاء الرِّجال، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود-علي محمد معوض، شارك في تحقيقه: عبدالفتاح أبو سنة، الطبعة: الأولى، الناشر: الكتب العلمية - بيروت-لبنان، 1418هـ-1997م. (68/4).

4. الألفاظ النادرة في الجرح الواقعة على غير أهلها، البدري عبد المجيد أحمد سالم.
5. ألفاظ وعبارات التعديل والتجريح النَّادرة عند الإمام عبد الله بن المبارك، لحازم عبد الوهاب عارف.
6. بعض ألفاظ الجرح والتعديل التي يقلّ دورانها عند أئمَّة النقد: دراسة نقديَّة من خلال سؤالات الحاكم وحمزة السهمي للدارقطني؛ للدكتورة هيام عبد الباسط محمد عبد الغني.
7. بعض ألفاظ الجرح والتعديل النادرة والرواة الموصوفون بها، للدكتور معاذ عقاب عواد.
8. الرواة الذين أطلق عليهم أهل الجرح والتعديل ألفاظًا خاصَّةً: دراسة مقارنة، للدكتور عصام خليل إبراهيم
9. نوادر مصطلحات الجرح والتعديل، أسبابها وأثرها النقدي، للدكتور حمزة بن فايع آل فتحي.
10. بعض ألفاظ الجَرح والتَّعديل القليلة التَّدَاوُل، للدكتور محمد بن علي اليولو الجزولي (مقال) .
11. النفح العليل بفرائد ألفاظ الجرح والتعديل، لماجد آل عبد الله.
12. تعريف ألفاظ المصطلحات الغريبة عند أئمَّة الجرح والتعديل – (دراسة تحليلية) نماذج مختارة، للدكتور جلال مثنى جلال.
13. ألفاظ الجرح والتعديل النادرة ومصطلحات الأئمَّة، للسيد عزت المرسي عبد الرحمن.
14. اشتقاق عبارات التوثيق والتجريح من جنس لفظ اسم الراوي الموثَّق أو المجرَّح، للدكتور محمد عزيز العازمي.
15. جرح وتعديل الرواة بالشعر وضرب المثل – دراسة تطبيقيَّة، للدكتور أشرف خليفة عبد المنعم.
16. المثل السائر واستخدامه في نقد الرواة (لفظ أحد الأحدين، ونسأل الله السلامة أنموذجًا)، للدكتورة نجاح العزام.
17. التشبيه في ألفاظ التعديل، للدكتور خالد البداح.
18. التشبيه في ألفاظ الجرح، للدكتور خالد البداح.

سادسًا: أخرى ومنها: الحيدة[1] :

و«هي العدول في جواب السائل عن بيان حال راوٍ إلى جوابٍ آخر، لا علاقة له بالسؤال، أو لا علاقة له بالمسؤول عنه مطلقًا»[2].

وهو أسلوبٌ يُستخدم في التضعيف خاصَّةً، وعادةً ما يقع من ناقدٍ معاصرٍ للراوي[3]، لجأ له النقَّاد لأسبابٍ متعدِّدةٍ سياسيَّةٍ واجتماعيَّةٍ، فصلها الدكتور عادل المطرفي في بحثه[4].

ومن أمثلتها:

1- قال ابن أبي حاتم: «نا إبراهيم بن يعقوب الجوزجاني فيما كتب إليَّ قال: قلتُ لعبد الصمد – يعني ابن عبد الوارث: مَن مجاعة هذا؟ قال كان جارًا لشعبة نحو الحسن بن دينار، وكان شعبة يُسأل عنه وكان لا يجترئ عليه؛ لأنَّه كان من العرب، وكان يقول: هو خَيِّرٌ كثيرُ الصوم والصلاة». علَّق عليه ابن أبي حاتم بقوله: «كان يَحيد عن الجواب فيه، ودلَّ حيدانه عن الجواب على توهينه»[5]. فعدل هنا عن بيان حاله عمومًا بالكلام عن عبادته وأمر يتعلَّق بعدالته الدينيَّة.

---

[1] ملخصة من بحث الدكتور عادل المطرفي: الحيدة في أجوبة المحدثين (دراسة تحليلية)، بحث منشور في مجلة العلوم الشرعية، الناشر: جامعة القصيم، مج17, ع5.

[2] المرجع السابق (ص: 4555).

[3] انظر المرجع السابق (ص:4578).

[4] انظر المرجع السابق (ص: 4565).

[5] ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد التميمي، الحنظلي، الرازي، الجرح والتعديل، الطبعة الأولى، الناشر: طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية – بحيدر آباد الدكن – الهند دار إحياء التراث العربي – بيروت، 1271 هـ - 1952م. (154/1)، (420/8).

2- روى ابن أبي حاتم بإسناده إلى محمود بن غيلان أنَّه قال: «سمعت وكيعًا وسئل عن عمر بن هارون فقال: بات عندنا الليلة – حاد عن الجواب»[1]. فحاد هنا بالإجابة عن السؤال بأمرٍ آخر لا علاقة له بالجرح ولا التعديل .

3- روى ابن عبد البرّ بإسناده إلى ابن وَهْب أنَّه قال: «سُئِلَ مالكٌ، فقيل لهُ: ما تقولُ في أبِيكَ؟ قال: كان عمِّي أبو سُهَيلٍ نافعُ بنُ مالكٍ ثِقةً»[2]. فحاد عن الجواب هنا بالكلام في راوٍ آخر، وهو أكثر الأساليب استخدامًا.

4- ومنه قول أبي طالب أحمد بن حميد: «سئل أحمد بن حنبل عن سلمة بن وردان فقال: كان سلمة بن نبيط ثقةً، وكان وكيع يفتخر به ويقول: حدثنا سلمة بن نبيط وكان ثقةً، وأمسك عن سلمة بن وردان كأنَّه لم يعجبه» [3]. ونُقل عن أحمد بسياقٍ آخر أيضًا: قال أحمد: «لم يرو شعبة عن محمد بن عمرو إلَّا حديثًا واحدًا. قال: ومحمد قدم البصرة فكتبوا عنه. قيل: سلمة بن وردان كيف هو؟ قال: سلمة بن نبيط شيخ ثقة، وكأنَّه ضعَّف بن وردان»[4].

وممَّا كُتب في هذا الأسلوب:

1. الحيدة في أجوبة المحدِّثين دراسة تحليلية، للدكتور عادل المطرفي.
2. تكلَّم عنها بعض المعاصرين في ثنايا كتبهم، ومنهم الدكتور حاتم العوني في كتابه (عقلانيَّة منهج المحدِّثين في التحقُّق من عدالة الرواة[5])، والدكتور إبراهيم اللاحم في كتابه: (الجرح والتعديل) [6] .

المطلب الثاني: الصورة الثانية: الحكم بالإشارات والحركات:

ويمكن أن يُعرَّف بأنه: تعبير الناقد عن حال الراوي بوسيلة غير لفظية تدل على مراده تعديلًا أو جرحًا.

فقد يكتفي الناقد عند الحكم على الراوي بإشارةٍ أو حركةٍ مفهمةٍ تنمُّ عن مراده ومقصده، مثل: تكليح الوجه، وتحريك اليدين، وهزّ الرأس، وعِوَج الفم، والسكوت وغيرها، وكثيرًا ما يفسِّر تلاميذُهم والناقلون عنهم هذه الحركات والإشارات، فيحكون الحركة مقرونةً بتفسيرها، مثل قول عبد الله بن أحمد: «سألت أبي عن ثابت بن عجلان فقال: كان يكون بالباب والأبواب. قلت له: هو ثقة؟ فسكت. كأنَّه مرَّض في أمره» [7]. وقول ابن أبي حاتم: «سألت أبا زرعة عن سعيد بن سِنَان أبي مهدي، فأومأ بيده أنَّه ضعيف» [8].

---

(1) ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد التميمي، الحنظلي، الرازي، الجرح والتعديل، الطبعة الأولى، الناشر: طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية – بحيدر آباد الدكن – الهند دار إحياء التراث العربي – بيروت، 1271 هـ - 1952م. (229/1).

(2) ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري القرطبي، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد في حديث رسول اللَّه -صلى اللَّه عليه وسلم-، حققه وعلق عليه: بشار عواد معروف، وآخرون، الطبعة: الأولى، الناشر: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي – لندن، 1439هـ - 2017م. (187/10).

(3) ابن عدي، لأبي أحمد الجرجاني، الكامل في ضعفاء الرِّجال، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود-علي محمد معوض، شارك في تحقيقه: عبد الفتاح أبو سنة، الطبعة: الأولى، الناشر: الكتب العلمية - بيروت-لبنان، 1418هـ-1997م. (358/4).

(4) حابس، فايز بن أحمد، مسائل حرب الكرماني من كتاب النكاح إلى نهاية الكتاب، رسالة: دكتوراة -كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة أم القرى، عام: ١٤٢٢ هـ.. (1311/3) (2322).

(5) العوني، حاتم بن عارف، عقلانية منهج المحدثين، الناشر: مركز إحياء للبحوث والدراسات، القاهرة، 1442هـ/ 2020م، (ص:111).

(6) (ص:234).

(7) الشيباني، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، العلل ومعرفة الرِّجال، تحقيق: وصي الله بن محمد عباس، الطبعة: الثانية، الناشر: دار الخاني، الرياض، 1422هـ - 2010م، (97/3) (4358).

(8) ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي، الجرح والتعديل، الطبعة الأولى، الناشر: طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية – بحيدر آباد الدكن – الهند دار إحياء التراث العربي – بيروت، 1271 هـ - 1952م. (28/4-29).

وقد تفهم بالنظر للسياق والقرائن الأخرى المحتفَّة بالنصّ. ثمَّ إنَّ اعتمادها كحكمٍ على الراوي يتطلَّب تدقيقًا قبل الجزم بدلالتها، والتأكُّد ممَّا إنْ كان مراد الناقد بها الجرح والتعديل، أم عرض له عارضٌ جعله يشير بإشارةٍ أو يتحرَّك بحركةٍ ما، وفهمت عنه خطأً أنَّه أراد الجرح أو التعديل، لذا تُعَدُّ الأحكام الواردة بهذا الأسلوب دون الأحكام القوليَّة في المرتبة.

والمتأمّل للنصوص التي من هذا النوع يلاحظ أنَّ عامَّتها في الجرح، ويَقلُّ استعمالهم لهذا الأسلوب في التعديل[1]، وقد كُتِبَ في هذا الأسلوب عددٌ من الأبحاث والدراسات، منها:

1. الجرح والتعديل بالحركة والإشارة دون العبارة، لياسر بن عبد الله السلمان.
2. أوجز الإشارة في الجرح والتعديل بالإشارة، للدكتورة سعاد جعفر حمادي.
3. دلالات الإشارات الجسمية عند علماء الحديث النبوي: تقييم الرواة نموذجًا، لخيري قدري أيوب محمود.
4. الجرح والتعديل بالجوارح، لفهمي أحمد عبد الرحمن.
5. نقد الرواة بالحركات والإشارات، لعثمان محمد بشير كمارا.
6. التجريح بالإشارة وأثره على الراوي، لزينب أحمد حسن.

المبحث الثاني: الأحكام الضمنية على الرواة

قد حظي هذا النوع من الأحكام بعناية فائقة من الكتَّاب والمؤلِّفين؛ لِما له من أثرٍ في إثراء التراجم بأحكامٍ على الرواة الذين خلتْ تراجمهم من الأحكام الصريحة، وفي تأييد فهم بعض العبارات الصريحة أو تفسيرها، وكذا الاستئناس بها عند الترجيح حال تعارض الجرح والتعديل.

والكلام عن هذا الأسلوب منثورٌ في كتب المحدِّثين والأصوليِّين، وسمَّوه بأسماءٍ عدَّةٍ، منها: الضمني، والفعلي، والعملي، والحكمي، والتعديل بالرواية[2]، وغير الصَّرِيحِيِّ[3]، والأحكام التطبيقيَّة[4].

المطلب الأول: تعريف الأحكام الضمنية:

قد عرَّف التوثيقَ الضمنيَّ غيرُ واحدٍ من المتخصصين [5]، ومنهم:

- الدكتور حاتم العوني، عرَّفه بقوله: «هو التوثيق المستفاد بدلالة التضمّن من موقف ناقد من النقَّاد، سواءً كان قولًا أو

---

[1] أشار لهذه النقطة الدكتور محمد العمري في كتابه: دراسات في منهج النقد عند المحدثين، الناشر: دار النفائس للنشر والتوزيع- الأردن، (ص:269).

[2] الفرماوي، عمر، التعديل الفعلي (دراسة تطبيقية)، بحث منشور في المجلة العلمية لكلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بدمياط الجديدة، العدد (11) ديسمبر 2022م، (ص:743).

[3] السخاوي، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن، فتح المغيث بشرح الفية الحديث للعراقي، تحقيق: علي حسين علي، الطبعة: الأولى، الناشر: مكتبة السنة – مصر، 1424هـ / 2003م، (43/2).

[4] اللاحم، إبراهيم بن عبد الله، الجرح والتعديل، مكتبة الرشد، سنة النشر 1424 – 2003م، (ص:244).

[5] انظر: الأسمري، خالد بن جابر بن علي، التعديل الضمني عند ابن عدي لشيوخه (جمع ودراسة موازنة)، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، 1429هـ.، (ص:35)، الرشودي، وليد، التعديل الفعلي وأثره في الحكم على الرواة، الناشر: دار الأقصى للطباعة. (ص:1115)، الفرماوي، عمر، التعديل الفعلي (دراسة تطبيقية)، بحث منشور في المجلة العلمية لكلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بدمياط الجديدة، العدد (11) ديسمبر 2022م، (ص: 746)، إيمان رجب حمدان، التوثيق الضمني وأثره في تعديل الرواة، الطبعة الأولى، الناشر: المكتبة العمرية، ودار الذخائر – القاهرة، 1445هـ-2024م، (ص: 41). وغيرهم.

فعلًا»[1]. ولو أضيفت له كلمة [والتضعيف] شمل قسمي الأحكام الضمنيَّة، وهو تعريفٌ جامعٌ للصور التي ذكرها في كتابه، لكن هناك صورٌ أخرى للأحكام الضمنيَّة تستفاد من دلائل في سيرة الراوي وتاريخه، لا يشملها هذا التعريف.

- والدكتور صلاح أحمد بقوله: «نسبة الراوي إلى العدالة بغير اللفظ الصريح»[2]. ولو أضيفت له كلمة [أو الجرح] شمل قسمي الأحكام الضمنيَّة، وقد يؤخذ عليه أن الإشارات المفهمة قد تدخل ضمن الأحكام الضمنية وفقا لتعريفه.
  - التعريف المختار للأحكام الضمنية:

يُمكن أن تُعَرَّف بأنَّها: الأحكام التي لا تستفاد من ألفاظِ وعباراتِ الجرح والتعديل الموروثة عن النقَّاد، ولكنها تستنبط من تعامل النقَّاد مع الراوي ومرويَّاته، أو من الدلائلَ المستنبطةٍ من سيرته وتاريخه.

والأحكام الواردة بهذا الأسلوب معتبرة ومعتدٌّ بها في الأصل، ولها صورٌ عدَّةٌ، وليست على درجةٍ واحدةٍ من القوة، وبعضها يقع فيه الخلاف بين المحدثين أنفسهم، فضلا عن الخلاف بينهم وبين الأصوليين، وخلاصة ما ذكر الباحثون تحت هذا القسم من صور كالتالي:

المطلب الثاني: صور الأحكام الضمنية:

أولا: صور التوثيق الضمني.

بلغ مجموع ما ذكره الباحثون من صورٍ للتوثيق الضمني قرابة العشرين صورة، وهي قابلة للزيادة، والمتأمِّل في تلك الصور يجد أنَّها تعود إلى ثلاثة دلائل رئيسيَّة، ولذا سنعتمد هذه القسمة الثلاثية:

1- **الدلائل الضمنيَّة المستفادة من معرفة الراوي وتاريخه.**

ومنها:

أ- أن يكون الراوي الذي لا نجد كلاما لأئمة النقد فيه متَّصفًا بوصفٍ يجعلنا نميل لقبول حديثه إحسانًا للظنِّ به، كأنْ يكون من كبار التابعين، أو يكون مشهورًا بحمل العلم[3]، أو يكون شريفًا في الناس سيِّدًا، فهؤلاء الأصل فيهم أنَّهم لا يكذبون. قال شعبة: «خذوا عن أهل الشرف، فإنَّهم لا يكذبون»[4]. وفي رواية: «حدثوا...» [5]، فيكتسب من هذه حاله العدالة الظاهرة، وتقبل روايته ما لم تشتمل على نكارة.

مجلة دراسات العلوم الإسلامية

(1) العوني، حاتم بن عارف، التَّوثيق الضمني حجيته وأنواعه ومناقشة تفاريعه، الطبعة الأولى، الناشر: دار المعراج، 1445هـ-2023م، (ص:9) بتصرف يسير.

(2) صلاح أحمد محمد عيسى، التعديل الضِّمْنِيُّ عند المحَدِّثين والأصوليين، بحث منشور في مجلة كلية أصول الدين والدعوة بأسيوط، العدد (36)، الجزء الأول،2018م، (ص:256).

(3) تكلَّمت عنها الدكتورة إيمان رجب، في التوثيق الضمني وأثره في تعديل الرواة، الطبعة الأولى، الناشر: المكتبة العمرية، ودار الذخائر – القاهرة، 1445هـ-2024م. (ص:397)، (ص:449).

(4) أخرجه ابن الجعد، علي بن الجَعْد بن عبيد الجَوْهَري البغدادي، في مسند ابن الجعد، تحقيق: عامر أحمد حيدر، الطبعة: الأولى، الناشر: مؤسسة نادر – بيروت، ١٤١٠هـ – ١٩٩٠م، (ص:22) (28). وانظر إعمال البزار لهذه القرينة في الحكم على الحديث في "مسنده" (395/11) (5232).

(5) أخرجها الخطيب البغدادي، في الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تحقيق: د. محمود الطحان [ت ١٤٤٤ هـ]، الناشر: مكتبة المعارف – الرياض، (127/1) (130).

ب- أن يكون الراوي ممَّن وَلِي بعض الأعمال التي لا تُولى غالبًا إلَّا للعدول المعروفين المؤتمنين[1]، كالمعدِّل المُزَكِّى للشهود[2]، أو مَن ولي القضاء، أو إمامة الناس في الصلاة أو الأذان[3]، أو يكون ممَّن استعملهم عمر بن عبد العزيز؛ لأنَّه كان لا يستعمل إلَّا العدول[4].

2- الدلائل الضمنيَّة المستفادة من تصرُّف النقَّاد مع الراوي .

ومنها:

أ- عدم ذكر الراوي في الضعفاء[5]، وممَّا يندرج تحتها :

- «شيوخ العقيلي وابن حبان وابن عدي الذين لم يذكروهم في الضعفاء، معدلون بهذا لديهم إذ لو علموا فيهم قدحًا لذكروهم في الضعفاء» [6].
- «شيوخ الطبراني الذين لم يُذكروا في كتب الضعفاء يلتحقون بالثقات» »[7].
- الرواة الذين سكت عنهم يحي بن معين ثقاتٌ عنده، فقد قال عبد الله بن أحمد الدورقي: «كلُّ مَن سكت عنه يحي بن معين فهو عنده ثقة»»[8].

ب- التعديل المستفاد من كيفيَّة ذكر الراوي في كتب التراجم وغيرها، ومن ذلك:

---

(1) انظر: صلاح أحمد محمد عيسى، التعديل الضِّمْنِيُّ عند المحَدِّثين والأصوليين، بحث منشور في مجلة كلية أصول الدين والدعوة بأسيوط، العدد (36)، الجزء الأول،2018م، (ص:326).

(2) ذكرها الدكتور يحي البكري، في زوائد رجال صحيح ابن حبان على الكتب الستة، الطبعة: الأولى، الناشر: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض، 2001م، (ص:188).

(3) ذكرها الدكتور عمر الفرماوي، في التعديل الفعلي (دراسة تطبيقية)، بحث منشور في المجلة العلمية لكلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بدمياط الجديدة، العدد (11) ديسمبر 2022م، (ص:747).

(4) ذكرها الدكتور يحي البكري، في زوائد رجال صحيح ابن حبان على الكتب الستة، الطبعة: الأولى، الناشر: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض، 2001م، (ص:194)، والدكتور خالد الأسمري، في التعديل الضمني عند ابن عدي لشيوخه (جمع ودراسة موازنة)، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، 1429هـ.، (ص:53)، والدكتورة إيمان رجب، وتكلمت عن قاعدة توثيق عمال عمر بن عبد العزيز بالتفصيل في كتابها: التوثيق الضمني وأثره في تعديل الرواة، الطبعة الأولى، الناشر: المكتبة العمرية، ودار الذخائر – القاهرة، 1445هـ-2024م. (ص:471).

(5) صلاح أحمد محمد عيسى، التعديل الضِّمْنِيُّ عند المحَدِّثين والأصوليين، بحث منشور في مجلة كلية أصول الدين والدعوة بأسيوط، العدد (36)، الجزء الأول،2018م، (ص: 275) بتصرف.

(6) ذكرها الدكتور يحي البكري، في زوائد رجال صحيح ابن حبان على الكتب الستة، الطبعة: الأولى، الناشر: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض، 2001م، (ص:195)، والدكتور خالد الأسمري، في التعديل الضمني عند ابن عدي لشيوخه (جمع ودراسة موازنة)، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، 1429هـ.، (ص:54)، والدكتورة إيمان رجب، في التوثيق الضمني وأثره في تعديل الرواة، الطبعة الأولى، الناشر: المكتبة العمرية، ودار الذخائر – القاهرة، 1445هـ-2024م. (ص:359).

(7) ذكرها الدكتور يحي البكري، في زوائد رجال صحيح ابن حبان على الكتب الستة، الطبعة: الأولى، الناشر: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض، 2001م، (ص:197)، والدكتور خالد الأسمري، في التعديل الضمني عند ابن عدي لشيوخه (جمع ودراسة موازنة)، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، 1429هـ.، (ص:56)، والدكتورة إيمان رجب، في التوثيق الضمني وأثره في تعديل الرواة، الطبعة الأولى، الناشر: المكتبة العمرية، ودار الذخائر – القاهرة، 1445هـ-2024م. (ص:373).

(8) ابن عدي، لأبي أحمد الجرجاني، الكامل في ضعفاء الرِّجال، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود-علي محمد معوض، شارك في تحقيقه: عبد الفتاح أبو سنة، الطبعة: الأولى، الناشر: الكتب العلمية - بيروت-لبنان، 1418هـ-1997م. (218/1).

- ذكر الراوي في مُصنَّفٍ أفرد للرواة الثقات، دون تنصيص على تعديله[1].
- الترجمة للراوي في كتب المشيخات التي اشترط أصحابها ذكر ثقاتِ شيوخهم، ومنهما: مشيخة ابن القواس، وابن قاضي المارستان، وأمثالهما[2] .
- عدم تضعيف الراوي المترجَم له في الكتب التي اشترط أصحابها تبيين ضعْف الضعفاء من المترجمين، مثل: الإسماعيلي في معجم أسماء شيوخه[3] .
- «حكاية العالم لتوثيق الراوي من غير تعقّب»[4].

ج- حكم الحاكم بشهادة الشاهد وليس على إطلاقه، بل بشروط[5] .

د- التوثيق المستفاد من الرواية عن الراوي، وممَّا يندرج تحته من الصور:

- رواية مَن لا يروي إلَّا عن ثقة[6] .
- «رواية إمامٍ ناقلٍ للشريعة لرجل ممَّن لم يرو عنه سوى راوٍ واحدٍ في مقام الاحتجاج» [7].
- رواية جمْعٍ من الثقات والحفاظ عن الراوي مع عدم وجود جرحٍ أو تعديلٍ فيه تقوّي حاله[8] .
- رواية الثقة، ورواية الثقتان عن الراوي[9] .

---

[1] انظر: صلاح أحمد محمد عيسى، التعديل الضِّمْنِيُّ عند المحَدِّثين والأصوليين، بحث منشور في مجلة كلية أصول الدين والدعوة بأسيوط، العدد (36)، الجزء الأول،2018م، (ص:304)، الرشودي، وليد، التعديل الفعلي وأثره في الحكم على الرواة، الناشر: دار الأقصى للطباعة، (ص: 1114-1115).

[2] وانظر الكلام عن هذا النوع من المشيخات في مقدمة تحقيق الدكتور حاتم العوني لمشيخة قاضي المارستان، أحاديث الشيوخ الثقات (المشيخة الكبرى)، تحقيق: الشريف حاتم بن عارف العوني، الطبعة الأولى، الناشر: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، 1422 هـ. (ص:227).

[3] انظر: صلاح أحمد محمد عيسى، التعديل الضِّمْنِيُّ عند المحَدِّثين والأصوليين، بحث منشور في مجلة كلية أصول الدين والدعوة بأسيوط، العدد (36)، الجزء الأول،2018م، (ص:279)، والدكتور خالد الأسمري، في التعديل الضمني عند ابن عدي لشيوخه (جمع ودراسة موازنة)، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، 1429هـ.، (ص:55)، والدكتورة إيمان رجب، في التوثيق الضمني وأثره في تعديل الرواة، الطبعة الأولى، الناشر: المكتبة العمرية، ودار الذخائر – القاهرة، 1445هـ-2024م. (ص:349).

[4] صلاح أحمد محمد عيسى، التعديل الضِّمْنِيُّ عند المحَدِّثين والأصوليين، بحث منشور في مجلة كلية أصول الدين والدعوة بأسيوط، العدد (36)، الجزء الأول،2018م، (ص: 319).

[5] صلاح أحمد محمد عيسى، التعديل الضِّمْنِيُّ عند المحَدِّثين والأصوليين، بحث منشور في مجلة كلية أصول الدين والدعوة بأسيوط، العدد (36)، الجزء الأول،2018م، (ص: 317).

[6] لا يكاد يخلو بحث في هذا الموضوع مِن ذِكْرٍ لهذه الصورة.

[7] السخاوي، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن، فتح المغيث بشرح الفية الحديث للعراقي، تحقيق: علي حسين علي، الطبعة: الأولى، الناشر: مكتبة السنة – مصر، 1424هـ / 2003م. (53/2).

[8] ذكرها الدكتور يحيى البكري، في زوائد رجال صحيح ابن حبان على الكتب الستة، الطبعة: الأولى، الناشر: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض، 2001م، (ص:189)، والدكتور خالد الأسمري، في التعديل الضمني عند ابن عدي لشيوخه (جمع ودراسة موازنة)، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، 1429هـ. (ص:52)، والدكتورة إيمان رجب، في التوثيق الضمني وأثره في تعديل الرواة، الطبعة الأولى، الناشر: المكتبة العمرية، ودار الذخائر – القاهرة، 1445هـ-2024م. (ص:327).

[9] ذكرها الدكتور صلاح أحمد، في التعديل الضِّمْنِيُّ عند المحَدِّثين والأصوليين، بحث منشور في مجلة كلية أصول الدين والدعوة بأسيوط، العدد (36)، الجزء الأول،2018م، (ص: 282-303)، والدكتور عمر الفرماوي، في التعديل الفعلي (دراسة تطبيقية)، بحث منشور في المجلة العلمية لكلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بدمياط الجديدة، العدد (11) ديسمبر 2022م، (ص:747).

3- الدلائل الضمنيَّة المستفادة مِن تصرُّف النقَّاد مع روايته.

ومنها:

أ- التوثيق المستفاد من تصحيح أو تحسين حديث الراوي، وممَّا يندرج تحته من الصور:

- تخريج حديث الراوي في كتاب من الكتب التي اشترط أصحابها الصحَّة، في مقام الاحتجاج والاستدلال[1]. ويلتحق به تخريج أصحاب المستخرجات للحديث على تفاوت بين منزلة إخراجهم للراوي وإخراج أصحاب الصحاح له.
- تصحيح الأئمَّة أو تحسينهم لحديثِ راوٍ انفرد بروايته.

ب- الاحتجاج بخبر الراوي والاعتماد عليه في استنباط حكْم أو إثبات خبر غيبي، ومنه عمل العالم بخبر الراوي، أو فتياه بفتوى لا مستند لها إلَّا هذا الحديث، فيكون تعديلًا لراويه ولو لم يصرِّح بذلك[2] .

ثانيا: صور التضعيف الضمني.

1- الترك المتعمَّد للرواية عن الراوي وتقصُّد الإعراض عن حديثه، خصوصًا إنْ كان التارك لحديثه من الرواة الذين يروون عن كلِّ أحدٍ، فهذا يدلُّ على شدَّة ضعْفه[3]، أو كان التارك ممَّن ألَّف في الثقات ولم يذكر شيوخَه المعروفين والمشاهير، ففي تركِه لذكرهم تضعيفٌ ضمنيٌّ خصوصًا إنْ ضعَّفه غيرهم، وكذلك ترك أصحاب الصحاح وأمَّهات كتب السُّنَّة تخريج حديث راوٍ ما.

2- «تضعيف الحديث الذي ليس فيه ما يقتضي التضعيف إلَّا ذلك الراوي» [4].

3- «ترك العمل بمقتضى الحديث الذي ليس فيه ما يقتضي التضعيف إلَّا ذلك الراوي» [5].

4- ذكْره في كتابٍ وُسِم بالضعفاء، مع خلوِّ ترجمته فيه مِن الجرح والتعديل الصريح.

وتُعدُّ الأحكام الضمنيَّة بالمجمل دون الأحكام الصريحة في المرتبة، نص على ذلك بعض الأصوليون في كتبهم ومنهم الآمدي في "الإحكام"[6]، والشاطبي في "الموافقات". ولصورها مراتب ذكرتها الدكتورة إيمان رجب في كتابها (التوثيق الضمني) [7]، وقد كُتِبَ فيه عددٌ من الأبحاث والدراسات، ومنها:

---

[1] ولا يكاد يخلو بحث في هذا الموضوع من ذكر لهذه الصورة، وكذلك الصورة التي تليها.

[2] ذكرها الدكتور حاتم العوني، في التَّوثيق الضمني حجيته وأنواعه ومناقشة تفاريعه، الطبعة الأولى، الناشر: دار المعراج، 1445هـ-2023م، (ص:266)، والدكتور صلاح أحمد، في التعديل الضِّمْنِيُّ عند المحَدِّثين والأصوليين، بحث منشور في مجلة كلية أصول الدين والدعوة بأسيوط، العدد (36)، الجزء الأول،2018م، (ص: 311)، والدكتور عمر الفرماوي، في التعديل الفعلي (دراسة تطبيقية)، بحث منشور في المجلة العلمية لكلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بدمياط الجديدة، العدد (11) ديسمبر 2022م، (ص:747)، والدكتور خالد الأسمري، في التعديل الضمني عند ابن عدي لشيوخه (جمع ودراسة موازنة)، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، 1429هـ.، (ص:60)، والدكتورة إيمان رجب، في التوثيق الضمني وأثره في تعديل الرواة، الطبعة الأولى، الناشر: المكتبة العمرية، ودار الذخائر – القاهرة، 1445هـ-2024م. (ص:255).

[3] انظر: العوني، حاتم بن عارف، خلاصة التأصيل لعلم الجرح والتعديل وشرحها، الطبعة: الأولى، الناشر: دار المعراج، 1443 هـ-2021م، (ص: 18)، اللاحم، إبراهيم بن عبد الله، الجرح والتعديل، مكتبة الرشد، سنة النشر 1424 – 2003م، (ص: 250).

[4] العوني، حاتم بن عارف، خلاصة التأصيل لعلم الجرح والتعديل وشرحها، الطبعة: الأولى، الناشر: دار المعراج، 1443 هـ-2021م، (ص:18).

[5] العوني، حاتم بن عارف، خلاصة التأصيل لعلم الجرح والتعديل وشرحها، الطبعة: الأولى، الناشر: دار المعراج، 1443 هـ-2021م، (ص:18).

[6] انظر: الآمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، علق عليه: عبد الرزاق عفيفي، الطبعة: الثانية، الناشر: المكتب الإسلامي، (دمشق - بيروت)، ١٤٠٢ هـ.. (245/4).

[7] انظر: (ص:46).

1. التوثيق الضمني حجيته وأنواعه ومناقشة تفاريعه، للدكتور الشريف حاتم العوني.
2. التعديل الضمني عند ابن عدي لشيوخه "جمع ودراسة موازنة"، للدكتور خالد الأسمري.
3. التعديل الضمني عند المحدثين والأصوليين، للدكتور صلاح أحمد محمد عيسى.
4. التعديل الفعلي وأثره في الحكم على الرواة، للدكتور وليد الرشودي.
5. التعديل الفعلي "دراسة تطبيقية"، للدكتور عمر الفرماوي.
6. التوثيق الفعلي عند المحدثين، للدكتور أيمن عيد الحجار.
7. التوثيق الضمني وأثره في تعديل الرواة، للدكتورة إيمان رجب حمدان.

وممَّا كُتِب مِن أبحاثٍ عن بعض صوره:

1. الرواة الذين لا يحدِّثون إلَّا عن ثقةٍ – دراسة استقرائية نقديَّة، للدكتور ناصر بن محمد الهويمل .
2. مَن قالوا فيه: «لا يروي إلَّا عن ثقة» ، للدكتور وصي الله بن محمد عباس.
3. دراسات حديثيَّة متعلِّقة بمن لا يروي إلَّا عن ثقةٍ، مع ذكر أسماء مَن وُصِف بذلك من الرواة، لنور الدين الوصابي.

وتطرَّق له آخرون كمبحثٍ في كتبهم، ومنهم: الدكتور يحيى البكري في كتابه (زوائد رجال صحيح ابن حبان على الكتب الستَّة: جمعًا ودراسةً).

..الخاتمة..

تم بحمد الله وفضله، وبعد جمع مسائل الموضوع والنظر فيها، خلصت الدراسة إلى عدد من النتائج أبرزها:

1- تُعَدّ معرفة أساليب النقاد من الأسس الهامة للفهم الصحيح لكلام النقاد، وحسن استثماره في رفع الجهالة، والترجيح بين الأحكام عند التعارض، وفي الوصول إلى أحكام أدق على الرواة.

2- أساليب النقاد في الجرح والتعديل متعددة ومتنوعة، وقد استخدموا في تبيين أحوال الرواة ما استطاعوا مِن أساليب الإيضاح والبيان التي يستعملها الناس في كلامهم وتعاملاتهم، ممَّا جعل أحكامهم على الرجال أكثر وضوحًا ودقَّة.

3- الفرق بين الأحكام الصريحة والأحكام الضمنية: أن الأحكام الصريحة تُستفاد من ألفاظ الجرح والتعديل الموروثة عن نقاد المحدثين، ومن سَبر الناقد لروايات الراوي. وأما الأحكام الضمنية فتستفاد من النظر في تعامل النقاد مع الراوي ومروياته، أو من دلائل تستنبط من سيرته وتاريخه. فضابط التفريق بينها طريقة الوصول للحكم على الراوي.

4- اختلاف الباحثين في تصنيف بعض الأساليب بين الحكم الصريح أو الضمني تابع لاختلافهم في ضابط التفريق بين الصريح والضمني.

5- استُنبِطَت صورُ الأحكامِ الضمنيةِ من خلال النظر في ثلاثةِ دلائلَ رئيسةٍ:

الأولى: تعامل النقاد مع الراوي.

الثاني: تعامل النقاد مع مرويات الراوي.

الثالث: دلائل في سيرة الراوي وتاريخه.

وما زال هناك مجال للمزيد من الأبحاث في هذا الباب، ومما نوصي به إكمال الدراسات في أساليب الجرح والتعديل التي لم تفرد بالدراسة كالسكوت، والتضعيف الضمني.

وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم

الجداول والأشكال:

الشكل 1: هيكلة أساليب النقاد في الجرح والتعديل.

المصدر: فلاته، أمل بنت محمد، أسلوب التعديل والتجريح الجماعي عند أئمة الحديث، "مع دراسة تحليلية لأحكام الإمام يحي بن معين" (رسالة دكتوراه).

قائمة المصادر والمراجع:

1. ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي (ت 327هـ)، الجرح والتعديل، الطبعة الأولى، الناشر: طبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية – بحيدر آباد الدكن – الهند دار إحياء التراث العربي – بيروت، 1271 هـ - 1952م.
2. ابن أبي خيثمة، أبو بكر أحمد، (ت ٢٧٩ هـ)، التاريخ الكبير لابن أبي خيثمة – أخبار المكيين –، تحقيق: إسماعيل حسن حسين، الطبعة: الأولى، الناشر: دار الوطن – الرياض، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧م.
3. ابن الجعد، علي بن الجَعْد بن عبيد الجَوْهَري البغدادي، (ت ٢٣٠هـ)، مسند ابن الجعد، تحقيق: عامر أحمد حيدر، الطبعة: الأولى، الناشر: مؤسسة نادر – بيروت، ١٤١٠هـ – ١٩٩٠م.
4. ابن سعد، محمد بن سعد بن منيع الزهري، (ت ٢٣٠ هـ)، الطبقات الكبير، تحقيق: الدكتور علي محمد عمر، الطبعة: الأولى، الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة – مصر، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.
5. ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله النمري القرطبي، أبو عمر، (368 - 463 هـ)، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد في حديث رسول اللَّه –صلى اللَّه عليه وسلم–، حققه وعلق عليه: بشار عواد معروف، وآخرون، الطبعة: الأولى، الناشر: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي – لندن، 1439هـ - 2017م.
6. ابن عدي، لأبي أحمد الجرجاني، (ت 365هـ)، الكامل في ضعفاء الرِّجال، تحقيق: عادل أحمد عبدالموجود-علي محمد معوض، شارك في تحقيقه: عبد الفتاح أبو سنة، الطبعة: الأولى، الناشر: الكتب العلمية - بيروت-لبنان، 1418هـ-1997م.
7. ابن عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله، أبو القاسم، (ت 571هـ)، تاريخ دمشق، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1415هـ - 1995 م.
8. ابن هبيرة، يحيى بن هُبَيْرَة الذهلي الشيبانيّ، أبو المظفر (ت 560هـ)، اختلاف الأئمة العلماء، تحقيق: السيد يوسف أحمد، الطبعة: الأولى، الناشر: دار الكتب العلمية - لبنان / بيروت، 1423هـ - 2002م.
9. أبو داود، سليمان بن الأشعث ابن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السِّجِسْتاني (ت 275هـ)، سؤالات أبي عبيد الآجري أبا داود السجستاني في الجرح والتعديل، تحقيق: محمد علي قاسم العمري، الطبعة: الأولى، الناشر: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، 1403هـ/1983م.
10. أبو زكريا البغدادي، يحيى بن معين بن عون المري بالولاء، (المتوفى: 233هـ)، تاريخ ابن معين (رواية عثمان الدَّارمي)، تحقيق: د. أحمد محمد نور سيف، الطبعة الأولى، الناشر: دار المأمون للتراث – دمشق، 1399هـ – 1980/1979م.
11. الأسمري، خالد بن جابر بن علي، التعديل الضمني عند ابن عدي لشيوخه (جمع ودراسة موازنة)، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، 1429هـ .
12. الآمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، علق عليه: عبد الرزاق عفيفي، الطبعة: الثانية، الناشر: المكتب

الإسلامي، (دمشق – بيروت)، ١٤٠٢ هـ.
13. إيمان رجب حمدان، التوثيق الضمني وأثره في تعديل الرواة، الطبعة الأولى، الناشر: المكتبة العمرية، ودار الذخائر – القاهرة، 1445هـ-2024م.
14. الجديع، عبد الله بن يوسف، تحرير علوم الحديث، الطبعة: الأولى، الناشر: مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، 1424 هـ - 2003 م.
15. الجويني، عبد الملك بن عبد الله، أبو المعالي، الملقب بإمام الحرمين، (ت ٤٧٨هـ)، التلخيص في أصول الفقه، تحقيق: عبد الله جولم النبالي وبشير أحمد العمري، الناشر: دار البشائر الإسلامية – بيروت.
16. حابس، فايز بن أحمد، مسائل حرب الكرماني من كتاب النكاح إلى نهاية الكتاب، رسالة: دكتوراة – كلية الشريعة والدراسات الإسلامية – جامعة أم القرى، عام: ١٤٢٢ هـ..
17. الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت، (ت ٤٦٣ هـ)، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، تحقيق: د. محمود الطحان [ت ١٤٤٤ هـ]، الناشر: مكتبة المعارف – الرياض.
18. الرشودي، وليد، التعديل الفعلي وأثره في الحكم على الرواة، الناشر: دار الأقصى للطباعة.
19. السخاوي، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد (ت 902هـ)، فتح المغيث بشرح الفية الحديث للعراقي، تحقيق: علي حسين علي، الطبعة: الأولى، الناشر: مكتبة السنة – مصر، 1424هـ / 2003م.
20. السهمي، أبو القاسم حمزة بن يوسف القرشي الجرجاني، (ت ٤٢٧هـ)، سؤالات حمزة بن يوسف السهمي، تحقيق: موفق بن عبد الله بن عبد القادر، الطبعة: الأولى، الناشر: مكتبة المعارف – الرياض، ١٤٠٤هـ – ١٩٨٤م.
21. الشهري، يحيى بن عبد الله البكري، زوائد رجال صحيح ابن حبان على الكتب الستة، الطبعة: الأولى، الناشر: مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض، 2001م.
22. الشيباني، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، (ت 241هـ)، العلل ومعرفة الرِّجال، تحقيق: وصي الله بن محمد عباس، الطبعة: الثانية، الناشر: دار الخاني، الرياض، 1422هـ - 2010م.
23. صلاح أحمد محمد عيسى، التعديل الضِّمْنِيُّ عند المحَدِّثين والأصوليين، بحث منشور في مجلة كلية أصول الدين والدعوة بأسيوط، العدد (36)، الجزء الأول،2018م.
24. العراقي، أبو الفضل زين الدين عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن إبراهيم، (ت ٨٠٦هـ)، التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، الطبعة: الأولى، الناشر: محمد عبد المحسن الكتبي صاحب المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.
25. العمري، محمد علي، دراسات في منهج النقد عند المحدثين، الناشر: دار النفائس للنشر والتوزيع- الأردن.
26. العوني، حاتم بن عارف بن ناصر، خلاصة التأصيل لعلم الجرح والتعديل، الطبعة: الأولى، الناشر: دار المعراج، 1443 هـ- 2021م.
27. العوني، حاتم بن عارف، التَّوثيق الضمني حجيته وأنواعه ومناقشة تفاريعه، الطبعة الأولى، الناشر: دار المعراج، 1445هـ- 2023م.
28. العوني، حاتم بن عارف، عقلانية منهج المحدثين، الناشر: مركز إحياء للبحوث والدراسات، القاهرة، 1442هـ/ 2020م.

29. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، (ت ٥٠٥هـ)، المنخول من تعليقات الأصول، حققه وخرج نصه وعلق عليه: الدكتور محمد حسن هيتو، الطبعة: الثالثة، الناشر: دار الفكر المعاصر- بيروت لبنان، دار الفكر دمشق – سورية، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

30. الفرماوي، عمر، التعديل الفعلي (دراسة تطبيقية)، بحث منشور في المجلة العلمية لكلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين بدمياط الجديدة، العدد (11) ديسمبر 2022م.

31. قاضي المارِسْتان، محمد بن عبد الباقي الأنصاري الكعبي، أبو بكر، (ت 535هـ)، أحاديث الشيوخ الثقات (المشيخة الكبرى)، تحقيق: الشريف حاتم بن عارف العوني، الطبعة الأولى، الناشر: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، 1422 هـ .

32. الكَلْوَذَاني، محفوظ بن أحمد بن الحسن أَبُو الخطاب الحنبلي (٤٣٢ - ٥١٠ هـ)، التمهيد في أصول الفقه، دراسة وتحقيق: جـ ١، ٢ (د مفيد محمد أبو عمشة)، جـ ٣، ٤ (د محمد بن علي بن إبراهيم)، الطبعة: الأولى، الناشر: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي – جامعة أم القرى، دار المدني للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م.

33. عبد الكريم، أحمد معبد، ألفاظ وعبارات الجرح والتعديل بين الأفراد والتكرير والتركيب، الطبعة: الأولى، الناشر: أضواء السلف، 1425هـ/ 2004م.

34. اللاحم، إبراهيم بن عبد الله، الاتصال والانقطاع، الطبعة: الأولى، الناشر: مكتبة الرشد، 1426هـ/ 2005م.

35. اللاحم، إبراهيم بن عبد الله، الجرح والتعديل، مكتبة الرشد، سنة النشر 1424هـ – 2003م.

36. اللاحم، إبراهيم بن عبد الله، مقارنة المرويات، الطبعة: الأولى، الناشر: مؤسسة الريان، 1433هـ/ 2012م.

37. المازري، محمد بن علي التميمي، أبو عبد الله، إيضاح المحصول من برهان الأصول، تحقيق: د. عمار الطالبي (الأستاذ بجامعة الجزائر)، الطبعة: الأولى، الناشر: دار الغرب الإسلامي، تونس، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.

38. المزيّ، جمال الدين يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف، أبو الحجاج، (ت 742هـ)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق: د. بشار عواد معروف، الطبعة الأولى، الناشر: مؤسسة الرسالة – بيروت، 1400هـ – 1980م.

39. المطرفي، عادل بن سعد بن مشعل، الحيدة في أجوبة المحدثين (دراسة تحليلية)، بحث منشور في مجلة العلوم الشرعية، الناشر: جامعة القصيم، مج17, ع5.

40. المعلمي، عبد الرحمن بن يحيى بن علي بن محمد العتمي اليماني، (ت 1386هـ)، التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل، مع تخريجات وتعليقات محمد ناصر الدين الألباني – زهير الشاويش – عبد الرزاق حمزة، الطبعة الثانية، الناشر: المكتب الإسلامي، 1406 هـ - 1986 م.

41. مغلطاي، بن قليج بن عبد الله البكجري المصري الحكري الحنفي، أبو عبد الله، علاء الدين، (ت 762 هـ)، إكمال تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق: محمد عثمان، الطبعة: الأولى، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، 2011م.

42. النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب الخراساني، (ت 303هـ)، السنن الكبرى، حققه وخرج أحاديثه: حسن عبد المنعم شلبي، أشرف عليه شعيب الأرناؤوط، قدم له عبد الله بن عبدالمحسن التركي، الطبعة: الأولى، الناشر: مؤسسة الرسالة – بيروت، 1421 هـ - 2001 م.

43. الهاشمي، سعدي بن مهدي، اختلاف أقوال النقاد في الرواة المختلف فيهم مع دراسة هذه الظاهرة عند ابن معين، الناشر: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

الاستنباط اللغوي عند ابن عرفة الورغمي من خلال تفسيره:
المفهوم والقواعد والمجالات

الدكتور: مصطفى مفتاح
جامعة محمد الأول وجدة، الكلية المتعددة التخصصات الناظور، المملكة المغربية

Exploring Linguistic Inference in Ibn ‘Arafa al-Warghami’s Tafsir: -Concepts, Methodologies, and Scope-

Mustapha Maftah
mustafa_bou@hotmail.com

مجلة دراسات العلوم الاسلامية

الاستنباط اللغوي عند ابن عرفة الورغمي من خلال تفسيره:
المفهوم والقواعد والمجالات

الدكتور: مصطفى مفتاح
جامعة محمد الأول وجدة، الكلية المتعددة التخصصات الناظور، المملكة المغربية

Exploring Linguistic Inference in Ibn ‘Arafa al-Warghami’s Tafsir: – Concepts, Methodologies, and Scope–

Mustapha Maftah
mustafa_bou@hotmail.com

الملخص:

يسعى هذا البحث إلى إبراز منهج الإمام ابن عرفة الورغمي في الاستنباط اللغوي من خلال تفسيره، بوصفه من المفسرين الذين أولوا اللغة العربية عناية دقيقة وعدّوها المفتاح الأساس لفهم الخطاب القرآني الكريم. وتكمن أهمية البحث في الكشف عن طبيعة اشتغاله اللغوي، وما اتسم به من عمق وتحقيق، حيث يظهر من خلال تفسيره أنّ ابن عرفة لا يَرِدُ على المعاني إلا من بوابة اللغة، مستندًا إلى قواعدها وأقيستها، ومستثمرًا ما تتيحه علوم النحو والصرف والدلالة والبلاغة من أدواتٍ تضبط المعنى وتكشف دقائقه وتستخرج لآلئه وجواهره. ويوضح البحث أن منهجه في الاستنباط اللغوي يقوم على ركيزتين: صرامة لغوية في تحليل اللفظ القرآني وبنائه وسياقه، ومنهجية ترجيحية تعتمد على التحقيق اللغوي لاختيار الوجه الأقرب إلى مدلول النص القرآني الكريم. وقد اعتمد ابن عرفة على جملة من القواعد التي شكّلت عمود منهجه، كمركزية السياق في فهم الدلالة، ودقة الإعراب باعتباره مفتاحًا للمعنى، والتمييز بين الدلالات بحسب اختلاف الصيغ، واستثمار القراءات القرآنية في إغناء المعنى وتوجيهه، إضافة إلى الاحتجاج بالشواهد العربية لإثبات الصواب اللغوي. كما بيّن البحث اتساع مجالات استنباطه، إذ لم يقتصر على الإعراب، بل امتد إلى فقه الصيغة الصرفية، ورصد الفروق الدلالية بين الألفاظ، وبيان الأساليب البلاغية ودورها في توليد المعنى، وربط الآيات بروابط السياق العام للسورة. وتخلص النتائج إلى أن ابن عرفة قدّم نموذجًا تفسيريا يجمع بين متانة اللغة ودقة التحليل، ويُظهر حضور المدرسة المغربية في خدمة علوم القرآن من خلال معالجات لغوية أصيلة ذات قيمة علمية رفيعة.

الكلمات المفتاحية: الاستنباط اللغوي – قواعد الاستنباط – مجالات الاستنباط – ابن عرفة الورغمي – التفسير.

Abstract

This study examines the approach of Imam **Ibn `Arafa al-Warghami** to linguistic deduction in his Qur’anic exegesis, emphasizing his meticulous attention to the Arabic language as the primary key to understanding the Qur’anic text. The study highlights his methodical use of grammar, morphology, semantics, and rhetoric to regulate meaning, reveal subtleties, and extract the linguistic pearls of the Qur’an.

Ibn `Arafa's approach rests on two main principles: **linguistic rigor**, analyzing expressions, structure, and context, and a **preferential methodology**, selecting meanings closest to the intended message through linguistic verification. He relies on context, precise grammatical analysis, distinctions between semantic forms, Qur'anic readings, and Arabic linguistic evidence to support his interpretations.

His linguistic deduction spans syntax, morphology, semantic distinctions, rhetorical devices, and contextual links between verses, reflecting the depth of the Moroccan exegetical tradition. The study concludes that Ibn `Arafa presents a model that combines **linguistic precision with analytical depth**, demonstrating the enduring contribution of his methodology to Qur'anic sciences.

Keywords :Linguistic Deduction – Deduction Rules – Deduction Domains – Ibn `Arafa al-Warghami – Qur'anic Exegesis

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي أكرمنا بدين الإسلام، وأرسل إلينا نبينا المصطفى العدنان، وتفضل علينا بنعمة القرآن، ليخرجنا من الظلمات إلى النور، وقيض له رجالا آتاهم من العلم والحكمة ما يفسرون به ألفاظه، ويستنبطون به أسراره، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين:

وبعد، شاء الله تعالى أن ينزل كتابه الكريم بلسان عربي مبين، فقال تعالى في سورة الشعراء: ﴿ **نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلۡأَمِينُ (193)عَلَىٰ قَلۡبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلۡمُنذِرِينَ (194) بِلِسَانٍ عَرَبِيّٖ مُّبِينٖ** ﴾ [الشعراء: 193-195] وفي سورة يوسف يقول جل ذكره: ﴿ **إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ** ﴾ [يوسف: 02]، وفي سورة طه يقول سبحانه: ﴿ **وَكَذَٰلِكَ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَانًا عَرَبِيّٗا وَصَرَّفۡنَا فِيهِ مِنَ ٱلۡوَعِيدِ لَعَلَّهُمۡ يَتَّقُونَ أَوۡ يُحۡدِثُ لَهُمۡ ذِكۡرٗا** ﴾ [طه: 113]. وجعله بهذا اللسان القوي معجزة أعجزت فصحاء العرب وبلغاءهم على أن ياتوا بمثله أو بسورة من مثله أو بآيات من مثله، كما بين العليم الحكيم جل جلاله الغرض من إنزال هذا الكتاب المعجز، فقال: ﴿**كِتَٰبٌ أَنزَلۡنَٰهُ إِلَيۡكَ مُبَٰرَكٞ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ** ﴾ [ص: 29]، وقال: ﴿ **أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَ وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا** ﴾ ﴿**أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَ أَمۡ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقۡفَالُهَا** ﴾ [النساء:81-محمد: 25].

لذلك، كان لزاما على المتعامل مع هذا الكتاب تلاوة وفهما وتدبرا واستنباطا أن يكون على علم بعلوم اللسان العربي التي يتوصل بها إلى معرفة المعنى وخواص التركيب ووجوه الإعجاز فيه، بل إن شرط المعرفة بعلوم اللغة المختلفة هو من أولى الضرورات التي يجب أن يتحلى بها كلّ قاصد لتفسير كتاب الله تعالى، ناهيك عن القاصد لاستخراج ما خفي من معانيه وأحكامه وحكمه وهداياته؛ لذا نجد غير واحد من علماء الأمة منذ زمن الصحابة والتابعين يحرم على كل أحد يؤمن بالله وباليوم الآخر أن يتكلم في كتاب الله إذا لم يكن عالما بلغات العرب؛ ذلك أن من لم يكن متمكنا من دقائق هذه اللغة وأسرارها وتراكيبها ثم تجرأ على كتاب الله تعالى بالتفسير والبيان بله عن الاستنباط أتى بالعجائب والبدع ووقع في المحظور وضل وأضل. لذلك ما فتئ العلماء قديما

وحديثا يحذرون من لا علم له بهذه اللغة الجليلة التي اختارها الله تعالى لكلامه الكريم من الخوض فيه تفسيرا أو استنباطا... ومن هنا مست الحاجة للمتعامل مع الكتاب الكريم إلى علوم اللغة نحوا وصرفا وبلاغة...؛ إذ بها تعرف الأبنية، وتبين الألفاظ والتراكيب، وتحدد الاشتقاقات، وتفهم الدلالات، وتستفاد المعاني والأحكام، وبها تتذوق حلاوة الإعجاز وتظهر فصاحة الآيات.

وجلالة هذا الأمر كان ابن عرفة رحمه الله على علم ووعي تام بها، إذ إن الدارس لتفسيره يجده مستحضرا له ومنبها إليه قبل الشروع في تفسير أول آية من آيات الكتاب الحكيم؛ ذلك أنه قدم لمجالسه التفسيرية بمقدمة وقف فيها عند المبادئ العشرة لعلم التفسير، فجعل العلم بعلوم العربية هو المستند والدليل الذي ينبغي للمفسر التمكن منه وضبطه؛ لأن المفسر يفسر اللفظة بمعنى، ويستدل عليها بشواهد من الشعر، وكذلك يستدل على إعرابها.

وعليه، فإن المتأمل في استنباطاته يجد أن كثيرا منها، قد توصل إليها باعتماده واتباعه لقواعد لغوية تسهل عليه أخذ الحكمة، وكشف السر في التعبيرات والألفاظ القرآنية، كما أنه لم يقتصر في استنباطاته على مبحث لغوي دون غيره، وإنما كانت استنباطاته اللغوية متنوعة المجالات ومتعددة المسائل والقضايا والاهتمامات. ومن هنا تنبع إشكالية هذا البحث التي تتمثل في الكشف عن معالم الاستنباط اللغوي عند ابن عرفة الورغمي، من حيث المدلول والمفهوم، ومن حيث أصوله وقواعده النظرية، ومن حيث مجالاته التطبيقية، مع بيان مدى تأثير تكوينه اللغوي في تفسير الآيات واستنباط مقتضياتها ودلالاتها. وبعبارة أخرى كيف وظف ابن عرفة اللغة وعلومها في استنباط ما وراء معاني الآيات وألفاظها من الحِكم والأحكام والفوائد والنكت واللطائف؟

ومع أهمية بحث هذا موضوع سواء من جهة تعلقه باستنباط لطائف وفوائد القرآن الكريم اللغوية ولا من جهة أهمية تفسير ابن عرفة الورغمي ومكانته العلمية الذي كان ثمرة مجالس تفسيرية تُثور فيها الآيات القرآنية تثويرا بين الشيخ وطلابه، فإن الباحث –حسب اطلاعه وبحثه– لم يجد من بحث فيه من الدراسات السابقة لا عنوانا ولا مضمونا، أما البحوث والدراسات التي تخص موضوع الاستنباط من القرآن الكريم بعامة، فهي كثيرة ومتنوعة، استفاد الباحث من بعضها ما يخدم بحثه وأغراضه وهي مذكورة في قائمة المصادر والمراجع.

أما عن المنهج المتبع في البحث، فإن الباحث قد وظف في بحثه منهجين من مناهج البحث العلمي، وهما:

– **المنهج الاستقرائي**: تجلى في تتبع مواطن الاستنباط اللغوي في تفسير ابن عرفة.

– **المنهج الوصفي**: تجلى في بحث مفهوم الاستنباط اللغوي، وبيان مجالاته وكشف قواعده عند ابن عرفة في تفسيره.

ولتحقيق أغراض هذا البحث، المتمثلة أساسا في تحديد مدلول الاستنباط اللغوي، والكشف عن قواعده وبيان مجالاته عند ابن عرفة في تفسيره، وتنبيه الباحثين إلى دراسته عند أهل الرسوخ في العلم من المفسرين لكتاب الله تعالى، قام الباحث بوضع خطة تتكون من مقدمة ومباحث ثلاثة وخاتمة؛ أما المقدمة، فتشمل التوطئة لموضوع البحث، وبيان إشكاليته، وأهميته، وأهدافه، وخطته، والدراسات السابقة فيه، ومنهجه. والمبحث الأول: حدد فيه الباحث مفهوم الاستنباط اللغوي. والمبحث الثاني: خصصه الباحث لبحث قواعد الاستنباط اللغوي عند ابن عرفة في تفسيره، إذ إن الناظر في استنباطاته اللغوية ليجد أنها مؤصلة بل ومبنية على قواعد علمية محددة تضبط استنباطه وتعصم نظره في دقائق الآيات والألفاظ القرآنية الكريمة التي ستعرض في هذا المبحث مشفوعة بالبيان والتمثيل. والمبحث الثالث: كشف فيه الباحث مجالات الاستنباط اللغوي عند ابن عرفة في تفسيره، إذ جاءت شاملة لجل المباحث اللغوية والبلاغية من تقديم وتأخير وتنكير وتعريف وإفراد وجمع، وإضراب... والخاتمة: خصصها لذكر أهم النتائج وأبرز التوصيات.

المبحث الأول: مفهوم الاستنباط اللغوي من القرآن الكريم

إن تحديد مدلول هذا المفهوم المركب من لفظ «الاستنباط» ووصف «اللغوي» يستلزم الوقوف عند لفظة «الاستنباط» لبيان مدلولاتها اللغوية والاصطلاحية، ليتم بعد ذلك تعريف هذا المفهوم باعتباره لقبا.

المطلب الأول: الاستنباط في اللغة والاصطلاح

✓ **الاستنباط في اللغة:**

الاستنباط في لغة العرب يدل على الاستخراج، ومنه قوله تعالى: ﴿ **أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرءَانَ وَلَو كَانَ مِن عِندِ غَيرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱختِلَٰفا كَثِيرا**﴾[النساء: 82] أي: يستخرجونه منهم[1]. والاستنباط أصله من مادة "نبط"، قال ابن فارس: "النون والباء والطاء كلمة تدل على **استخراج شيء**. واستنبطت الماء: **استخرجته**، والماء نفسه إذا استخرج نبط"[2].

✓ **الاستنباط في الاصطلاح:**

تعددت تعريفات العلماء للاستنباط وتنوعت عباراتهم في بيان مدلوله ومعناه، من ذلك:

تعريف الماوردي (450هـ): "الاستنباط: مختص باستخراج المعاني من ألفاظ النصوص"[3].

تعريف ابن حزم (456هـ): عرف ابن حزم الاستنباط في موضعين من «الإحكام»:

✓ "الاستنباط إخراج الشيء المغيب من شيء آخر كان فيه"[4].

✓ "فالاستنباط هو استخراج الحكم من لفظ هو خلاف لذلك الحكم"[5].

تعريف السرخسي (490هـ): "والاستنباط لَيْسَ إِلَّا اسْتِخْرَاج الْمَعْنى من الْمَنْصُوص بِالرَّأْيِ"[6].

تعريف الزمخشري (538هـ): "ما يستخرجه الرجل بفضل ذهنه من المعاني والتدابير فيما يَعْضُلُ وَيُهِم"[7].

تعريف ابن القيم (752هـ): "الاستنباط استخراج الأمر الذي من شأنه أن يخفى على غير مستنبطه"[8].

تعريف الجرجاني(816هـ): "استخراج المعاني من النصوص بفرط الذهن، وقوة القريحة"[9].

---

[1] أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (502هـ)، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية – دمشق بيروت الطبعة: الأولى – 1412 هـ. 788/01.

[2] ابن فارس، معجم مقاييس اللغة: 304/5.

[3] أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (450هـ)، الحاوي الكبير، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض – الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، 1419 هـ -1999م: 130/16.

[4] أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (456هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر، قدم له: الأستاذ الدكتور إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة، بيروت:48/1.

[5] نفسه: 21/6.

[6] محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (483هـ)، أصول السرخسي، دار المعرفة – بيروت: 128/2.

[7] الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، لأبي القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (538هـ)، دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة الثالثة – 1407 هـ. 541/01.

[8] محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (751هـ)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، 1411هـ – 1991م : 172/1.

[9] علي بن محمد بن علي الجرجاني، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة الأولى، 1405: 01 /22.

تعريف مساعد الطيار: الاستنباط ربط كلام له معنى بمدلول الآية، بأي نوع من أنواع الربط، كأن يكون بدلالة إشارة أو دلالة مفهوم، أو غيرها"[1].

تعريف فهد الوهبي: استخراج ما خفي من النص بطريق صحيح"[2].

وبعد التأمل فيما سبق من تعريفات علمائنا للاستنباط يمكن استخلاص الآتي:

- من شروط الاستنباط إظهار ما كان خفيا.
- جميع التعريفات السابقة اتفقت على التعبير عن الاستنباط بالاستخراج.
- الاستنباط يتعلق بالنص، ولا يعتبر ما يستخرج من التفسير استنباطا، وهذا ظاهر في تعريف الماوردي.
- تعدد عبارات العلماء في تعريف الاستنباط مَرَده إلى المعنى المستنبط؛ فمنهم من جعل المعنى المستنبط هو الحكم؛ كما في تعريف ابن حزم، ومنهم من عبر بالمعاني؛ كما عند السرخسي والزمخشري، والجرجاني، ومنهم من جعل المعنى المستنبط عاما؛ كما في تعريف ابن القيم.
- تقييد ابن حزم لتعريف الاستنباط بقوله: "من لفظ هو خلاف لذلك الحكم" يمكن أن يكون قاصدا بهذا التعريف الاستنباط الباطل؛ إذ إن الاستنباط الصحيح يكون موافقا للنص وليس مخالفا له. كما يمكن أن يكون قد قصد كذلك ما يستنبط من أحكام لمسائل من نصوص غير واردة في تلكم المسائل ابتداء، كاستنباط علي رضي الله عنه لحد شارب الخمر من آية القذف –والله أعلم–
- عملية الاستنباط تتطلب بذل الوسع، وسعة الفهم؛ كما في تعريف الجرجاني.
- ضرورة وجود علاقة أو ارتباط بين النص والاستنباط بمختلف أنواع الربط؛ كما في تعريف مساعد الطيار.
- يشترط في الاستنباط أن يكون بطريق صحيح؛ كما في تعريف فهد الوهبي.

المطلب الثاني: مفهوم الاستنباط اللغوي باعتباره لقبا:

بعد تحديد معاني الاستنباط في اللغة والاصطلاح، يمكن تعريف مفهوم الاستنباط اللغوي باعتباره لقبا بأنه:

"**توظيف علوم اللغة العربية في استخراج ما خفي من المعاني والأحكام والحِكم القرآنية مما تدل عليه الآيات وتقتضيه بطريق صحيح**".

❖ **شرح التعريف:**

– **توظيف علوم اللغة العربية**: معنى هذا القيد هو أن المفسر عند قيامه بعملية الاستنباط من القرآن الكريم يوظف علوم العربية المختلفة نحوا وبلاغة... لاستخراج أنوار القرآن الكريم ولآلئه الذي نزل بلسان عربي مبين.

– **في استخراج**: كلمة استخراج يقتضيها التعريف اللغوي للاستنباط، ثم إنها تدل على معنى بذل الوسع والاجتهاد الذي هو من شروط الاستنباط.

– **ما**: للدلالة على شمولية الاستنباط لمختلف المجالات والقضايا والمباحث اللغوية.

– **خفي**: قيد لإخراج ما تدل عليه الآيات دلالة ظاهرة، ولا يحتاج إلى مشقة ولا بذل للوسع لاستخراجه.

---

[1] الدكتور مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار، مفهوم التفسير والتأويل والاستنباط والتدبر والمفسر، دار ابن الجوزي، الطبعة الثانية شوال 1437هـ. ص 160-161.

[2] فهد بن مبارك بن عبد الله الوهبي، منهج الاستنباط من القرآن الكريم، مركز الدراسات والمعلومات القرآنية بمعهد الإمام الشاطبي بجدة، الطبعة الأولى2007م-1428هـ. ص44.

– **من المعاني والأحكام والحكم**: تأكيد على شمولية الاستنباط؛ إذ إن الاستنباط قد يكون له ارتباط بالمعاني أو الأحكام أو الفوائد واللطائف اللغوية بعامة.

– **مما تدل عليه الآيات وتقتضيه**: قيد لا بد منه للدلالة على ضرورة تعلق الاستنباط بالآية التي يؤخذ منها الحكم أو المعنى، إذ لا معنى لاستنباط بعيد عن دلالات الآيات ومقتضياتها.

– **بطريق صحيح**: قيد يُخرج الاستنباط غير الصحيح، وغير المبني على الأصول والقواعد العلمية؛ إذ إن الاستنباط الباطل هو استنباط من حيث كونه استخراجا لما خفي بمشقة وجهد، إلا أنه لا يعتد به عند أهل العلم لكونه مبنيا على محض الهوى أو التعصب المجرد من القواعد والدلالات اللغوية.

المبحث الثاني: قواعد الاستنباط اللغوي عند ابن عرفة الورغمي في تفسيره

لقد حث الإسلام الراسخين في العلم على التدبر في آيات هذا الكتاب العظيمة، وإعمال الفكر فيها لاستنباط مقتضياتها وما تدل عليه وترشد إليه، قال تعالى: ﴿ **وَلَقَد يَسَّرنَا ٱلقُرءَانَ لِلذِّكرِ فَهَل مِن مُّدَّكِر** ﴾ [القمر: 22] وقال: ﴿ **أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلقُرءَانَ وَلَو كَانَ مِن عِندِ غَيرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱختِلَٰفا كَثِيرا**﴾ [النساء: 82][1]. ومفهوم الآية أنه ليس لأحد أن يتعامل مع القرآن الكريم فهما وتفسيرا واستنباطا على وفق هواه، بل لابد له من قواعد تحكمه وتضبطه، وقانون كلي يعول عليه ويعصمه، قال الزركشي رحمه الله: "ومعلوم أن تفسيره يكون بعضه من قبيل بسط الألفاظ الوجيزة وكشف معانيها وبعضه من قبيل ترجيح بعض الاحتمالات على بعض لبلاغته ولطف معانيه **ولهذا لا يستغنى عن قانون عام يعول في تفسيره عليه ويرجع في تفسيره إليه من معرفة مفردات ألفاظه ومركباتها وسياقه وظاهره وباطنه وغير ذلك مما لا يدخل تحت الوهم ويدق عنه الفهم**"[2].

وعليه، فإن قواعد الاستنباط هي بمثابة أدوات تورث المفسِّر **العصمة العلمية**، وتحفظه من الوقوع في الخطأ والزلل أثناء قيامه بعملية الفهم مرورا بعملية التدبر ووصولا إلى نتيجة الاستنباط، كما تحميه أيضا من القول على الله بغير علم وتحميل الآية ما لا تطيق، وهذا بلا شك قد وقع فيه الكثير ممن حاول أن يستنبط بناء على فهمه المجرد من القواعد والمبني على محض الهوى والتشهي، فجاؤوا بالعجائب والغرائب والافتراءات والأباطيل التي ما أنزل الله بها من سلطان، وهذا ما يعرف عند المفسرين ببدع التفاسير.

إن الوعي التام بأهمية الاستناد إلى القواعد العلمية للراغب في تثوير القرآن الكريم للوصول إلى بعض كنوزه وأنواره سبق إلى ابن عرفة رحمه الله تعالى قبل أن يفكر في خوض بحر أحكام وحكم وجواهر القرآن الكريم، إذ خصص مجلسه الأول من مجالسه التفسيرية للحديث عن المؤهلات والكفاءات العلمية والعملية والأخلاقية التي يجب توفرها في المفسر بعامة وفي المفسر المجتهد بخاصة، فقد ميز رحمه الله بين نوعين من المفسرين؛ مفسر غير مجتهد، ويقصد به من يرغب أصالة في بيان معاني الألفاظ دون الاجتهاد في استخراج ما وراءها من المقتضيات والأحكام. ومفسر مجتهد: ويقصد به المفسر الذي تمكن من أدوات التفسير وحصل ملكات الاجتهاد والاستنباط. فقال رحمه الله –متحدثا عن شروط المفسر المجتهد–: "والمفسر من شروطه: حفظ القرآن كله؛ لأن المفسر إذا استحضر آية لا يحل له أن يفسرها لاحتمال أن يكون هنالك آية أخرى ناسخة لها أو مقيدة أو مخصصة أو

[1] أ. د. محمد عبد المنعم القيعي، الأصلان في علوم القرآن، الطبعة الرابعة مزيدة ومنقحة 1417هـ- 1996م. 161/1.

[2] أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (794هـ)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركائه، الطبعة: الأولى، 1376 هـ - 1957 م: 15/1.

مبيّنة فلا بد للمفسر من حفظ القرآن كله". وقال أيضا –مبينا ضرورة تمكن المفسر المجتهد من اللغة وقواعدها وشواهدها: " ودليله: اللغة العربية والبيان؛ لأن المفسر يفسر اللفظة بمعنى ويستدل عليها بشواهد من الشعر وكذلك يستدل على إعرابها".

فإذا كان هذا هو حال ابن عرفة مع قواعد الاستنباط والاجتهاد وهو لايزال في مقدماته الأولى من تفسيره، فإن القارئ والدارس لتفسيره الكبير يدرك يقينا مدى اهتمامه بالقواعد العلمية بعامة والقواعد اللغوية بخاصة؛ إذ إن استنباطاته اللغوية لم تكن أبدا عن تدبر مجرد من القواعد العلمية، وإنما هي مبنية على قواعد علمية لغوية متنوعة بتنوع علوم اللغة نحوا وصرفا وبلاغة... ولما كانت قواعد الاستنباط اللغوية هي السبيل الموصل لاستنباط مقتضيات الآيات اللغوية، والقانون العاصم من تحميل الآيات ما لا تطيقه، فإن توظيف ابن عرفة للقواعد العلمية اللغوية المختلفة في استنباطاته القرآنية قد تميز بغاية الحكمة والدقة. فتجده أحيانا يقف مع آية من الآيات القرآنية الجليلة ثم يستنبط منها ما يتوصل إليه باجتهاده المبني على قاعدة علمية لغوية معينة، وأحيانا يستنبط الحِكَمَ والأسرار من مخالفة قاعدة علمية لغوية لدلالات الآية الظاهرة، فيقول–على سبيل المثال–: "لم جاءت الآية على خلاف هذه القاعدة؟"، وأحيانا يحصل لأحد طلابه إشكال ما في قاعدة علمية لغوية معينة تكون لها علاقة بالآية المفَسَّرة، فيستنبط ابن عرفة الجواب بناء على مقتضيات تلك القاعدة، وأحيانا يستنبط السر من توظيف لفظ دون سواه أو تعبير دون غيره، فيقول–على سبيل المثال–: "لم جاءت لفظة كذا مفردة في موضع كذا ووردت بالجمع في موضع كذا؟ أو لم قدمت في هذا الموضع وأخرت في موضع آخر؟"،

وفيما يلي بسط لجملة من القواعد العلمية اللغوية التي بنى عليها ابن عرفة استنباطاته القرآنية مع التمثيل لها، والتعليق عليها بيانا وتحليلا واستدلالا كلما دعت الحاجة إلى ذلك.

قاعدة: "الإشارة بلفظ البعيد للقريب تفيد التعظيم"[1]:

لفظ "ذلك+ اسم دال على الإشارة، يجاء به في لسان أهل اللغة للدلالة على بعد المنزلة المشار إليه، فإنه مع الكاف وحدها "ذاك+ للمتوسط، وبدونها "ذا+ للقريب، وبهما معا "ذلك+ للبعيد جدا. وحينما يقصد المتكلم التعظيم يستعمل "ذلك+ الدال في الأصل على البعد، فإن لفظ البعد بنفسه يفيد التعظيم، كما يقال هذا أمر بعيد عن فلان أي عزيز التناول بعيد الإدراك لشرفه ورفعته، وبعد درجته، وعلو مرتبته، يقول السكاكي –متحدثا عن دلالات اسم الإشارة– "...وببعده تعظيمه كما تقول في مقام التعظيم "ذلك الفاضل+ و"أولئك الفحول+، وكقوله عز وعلا: ﴿ **ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ** ﴾ [البقرة: 2] ذهابا على بعده درجة، وقولها فيما يحكيه جل وعلا: ﴿ **قَالَت فَذَٰلِكُنَّ ٱلَّذِي لُمتُنَّنِي فِيهِ وَلَقَدۡ رَٰوَدتُّهُۥ عَن نَّفۡسِهِۦ فَٱسۡتَعۡصَمَ وَلَئِن لَّمۡ يَفۡعَلۡ مَآ ءَامُرُهُۥ لَيُسۡجَنَنَّ وَلَيَكُونٗا مِّنَ ٱلصَّٰغِرِينَ** ﴾[يوسف: 32] ولم تقل فهذا ويوسف حاضر رفعا لمنزلته في الحسن واستحقاق أن يحب ويفتتن به واستبعادًا لمحله، ومن التبعيد لقصد التعظيم قوله تعالى: ﴿ **وَتِلۡكَ ٱلۡجَنَّةُ ٱلَّتِيٓ أُورِثۡتُمُوهَا بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ** ﴾[الزخرف: 72] أو خلاف تعظيمه كما تقول "ذلك اللعين+ أو ما سوى ذلك مما له انحراط في هذا السلك ولطائف هذا الفصل لا تكاد تنضبط". ومثال هذه القاعدة في تفسير ابن عرفة: ما استنبطه رحمه الله عند تفسير قوله تعالى: ﴿ **ذَٰلِكَ ٱلۡكِتَٰبُ لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ هُدٗى لِّلۡمُتَّقِينَ** ﴾ [البقرة: 2] للحكمة من الإشارة بلفظ البعيد للقريب، فقال رحمه الله: "أورد الزمخشري هنا سؤالا قال: الإشارة بذلك للبعيد وهو هنا قريب. وأجاب بأن المراد القرب المعنوي. قلت: السؤال غير وارد لأنه أجاب في غير هذا الموضع في قوله تعالى: ﴿ **قَالَت فَذَٰلِكُنَّ ٱلَّذِي لُمتُنَّنِي فِيهِ وَلَقَدۡ رَٰوَدتُّهُۥ عَن نَّفۡسِهِۦ فَٱسۡتَعۡصَمَ وَلَئِن لَّمۡ يَفۡعَلۡ مَآ ءَامُرُهُۥ**

[1] يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي (626هـ)، مفتاح العلوم، ضبطه وكتب هوامشه وعلق عليه: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الثانية، 1407 هـ - 1987م. 183/1.

لَيُسجَنَنَّ وَلَيَكُونا مِّنَ ٱلصَّٰغِرِينَ ﴾ [يوسف:32] وفي قوله تعالى: ﴿ **قَالُواْ ٱدعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُۥ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَة لَّا فَارِض وَلَا بِكرٌ عَوَانُ بَينَ ذَٰلِكَ فَٱفعَلُواْ مَا تُؤمَرُونَ** ﴾ [البقرة:67] أن الإشارة بلفظ البعيد للقريب على سبيل التَّعظيم وهو معنى يذكره البيانيون"[1].

2. قاعدة: "الاسم يقتضي الثبوت، والفعل يقتضي التجدد":

اشتهر عند أهل البيان أن الاسم يدل على الثبوت والاستمرار، والفعل يدل على التجدد والحدوث، ولا يحسن وضع أحدهما موضع الآخر، فمن ذلك: قول الله تعالى: ﴿ **وَتَحسَبُهُم أَيقَاظا وَهُم رُقُود وَنُقَلِّبُهُم ذَاتَ ٱليَمِينِ وَذَاتَ ٱلشِّمَالِ وَكَلبُهُم بَٰسِط ذِرَاعَيهِ بِٱلوَصِيدِ لَوِ ٱطَّلَعتَ عَلَيهِم لَوَلَّيتَ مِنهُم فِرَارا وَلَمُلِئتَ مِنهُم رُعبا** ﴾[الكهف:18]. لو قيل "يبسط" لم يؤد الغرض؛ لأنه يؤذن بمزاولة الكلب البَسْط، وأنه يتجدد له شيئاً بعد شيء، فباسط أشعر بثبوت الصفة. وقوله: ﴿ **يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱذكُرُواْ نِعمَتَ ٱللَّهِ عَلَيكُم هَل مِن خَٰلِقٍ غَيرُ ٱللَّهِ يَرزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَاءِ وَٱلأَرضِ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ فَأَنَّىٰ تُؤفَكُونَ** ﴾[فاطر:03]، لو قيل: رازقكم لفات ما أفاده الفعل من تجدد الرزق شيئاً بعد شيء، ولهذا جاء الفعل في صورة المضارع مع أنَّ العامل الذي يفيده ماضٍ، نحو: ﴿ **وَجَاءُو أَبَاهُم عِشَاء يَبكُونَ** ﴾[يوسف:16]، إذ المراد أنْ يفيد صورة ما هم عليه وقْتَ المجيء، وأنهم آخذون في البكاء يجدِّدونه شيئاً بعد شيء[2]. ومثالها في تفسير ابن عرفة: استنباطه رحمه الله عند تفسير قوله تعالى: ﴿**قَد كَانَ لَكُم ءَايَة فِي فِئَتَينِ ٱلتَقَتَا فِئَة تُقَٰتِلُ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَأُخرَىٰ كَافِرَة يَرَونَهُم مِّثلَيهِم رَأيَ ٱلعَينِ وَٱللَّهُ يُؤَيِّدُ بِنَصرِهِۦ مَن يَشَاءُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبرَة لِّأُوْلِي ٱلأَبصَٰرِ** ﴾[آل عمران:13] للحكمة من التعبير في الفئة الأولى بالفعل وفي الثانية بالاسم، قال رحمه الله: "فيها سؤال، وهو لم عبر في الأولى بالفعل وفي الجملة الثانية بالاسم، وهلا قيل فيه: مقاتلة في سبيل الله وأخرى كافرة، أو يقال فيه: تقاتل في سبيل الله وأخرى تكفر؟ والجواب: إما بأن القتال أمر فعلي فهو متجدد فلذلك عبر عنه بالفعل، والكفر أمر اعتقادي قلبي فهو ثابت، فناسب التعبير عنه بالاسم، وإما بأن في الآية حذف التقابل أي فئة مؤمنة تقاتل في سبيل الله، وأخرى كافرة تقاتل في سبيل الطاغوت"[3].

واستنبط ابن عرفة على وفق هذه القاعدة أيضا عند تفسير قول الله تعالى: ﴿ **أَفَأَمِنَ أَهلُ ٱلقُرَىٰ أَن يَأتِيَهُم بَأسُنَا بَيَٰتا وَهُم نَائِمُونَ (97)أَوَ أَمِنَ أَهلُ ٱلقُرَىٰ أَن يَأتِيَهُم بَأسُنَا ضُحى وَهُم يَلعَبُونَ (98)** ﴾[الأعراف:96-97]. حيث سئل رحمه الله عن الحكمة في التعبير بالاسم في قوله: « **نَائِمُونَ** »، والتعبير بالفعل في قوله: « **يَلعَبُونَ** ». فأجاب رحمه الله: "بأن الاسم يقتضي الثبوت؛ والنائم ساكن، والفعل يقتضي التجدد؛ واللعب حركة تتجدد شيئا فشيئا"[4].

3. قاعدة: "التوبيخ على الأدنى يستلزم التوبيخ على ما فوقه"[5]:

---

[1] تفسير ابن عرفة: 105/1.

[2] راجع: أبو البقاء الكفوي، الكليات، تحقيق: عدنان درويش – محمد المصري، مؤسسة الرسالة – بيروت – 1419هـ – 1998م. 139/2. جلال الدين السيوطي (911هـ)، معترك الأقران في إعجاز القرآن، دار الكتب العلمية – بيروت – لبنان، الطبعة الأولى 1408 هـ – 1988م. 495/3.

[3] تفسير ابن عرفة: 70/2.

[4] نفسه: 119/3.

[5] راجع بعض تطبيقات هذه القاعدة في الألوسي (1270هـ)، تفسير روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى، 1415 هـ. 305/1.

مثالها: سؤال طرح على ابن عرفة عند تفسير قول الله تعالى: ﴿ **يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تُطِيعُواْ فَرِيقا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلكِتَٰبَ يَرُدُّوكُم بَعدَ إِيمَٰنِكُم كَٰفِرِينَ** ﴾ [آل عمران:99]. حيث قيل له: "قلتم إن الاستفهام هذا للإنكار والتوبيخ، وأنه يتنزل منزلة النفي، ونفي الأعم يستلزم نفي الأخص، والتوبيخ على الأدنى يستلزم التوبيخ على ما فوقه، فَوُبِّخوا أولا على معصية قاصرة وهي كفرهم في أنفسهم، فلا فائدة في توبيخهم على تسببهم في كفر غيرهم. فأجاب رحمه الله مستنبطا الحكمة من ذلك: "التوبيخ هنا مشوب بالنعي[1] عليهم بأفعالهم القبيحة، ولا شك أن قولك للشخص: "لم تسرق؟+ أخف من قولك: "لم تسرق وتزني؟+؛ لأن الثاني أبلغ في القبح"[2].

4.قاعدة: "التعبير بالماضي يقتضي التحقق والحصول، والتعبير بالمستقبل يفيد التجدد والتصوير"[3]:

مثالها: استناط ابن عرفة عند تفسير قول الله تعالى: ﴿ **إِنَّمَا ٱلمُؤمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَت قُلُوبُهُم وَإِذَا تُلِيَت عَلَيهِم ءَايَٰتُهُۥ زَادَتهُم إِيمَٰنا وَعَلَىٰ رَبِّهِم يَتَوَكَّلُونَ** ﴾ [الأنفال:02]. لسبب التعبير بالماضي في قوله تعالى: « **ذُكِرَ** »،وقوله: «**وَجِلَت** »،وعبر بعد ذلك بالمستقبل في قوله تعالى: « **تُلِيَت** »،؟ فأجاب رحمه الله: "بأن الماضي يقتضي التحقق والحصول، فناسب الأولين لأنه أبلغ في المدح إشارة إلى سرعة الحصول، وعبر في الثالث بالمستقبل إشارة إلى التجدد والتصوير، كقوله تعالى: ﴿ **ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ يُولِجُ ٱلَّيلَ فِي ٱلنَّهَارِ وَيُولِجُ ٱلنَّهَارَ فِي ٱلَّيلِ وَأَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعُ بَصِير** ﴾ [الحج:61]"[4].

5.قاعدة: "إن ما بعد الغاية مخالف لما قبلها"[5]:

مثالها: استنباط ابن عرفة عند تفسير قول الله تعالى: ﴿ **لَقَدِ ٱبتَغَوُاْ ٱلفِتنَةَ مِن قَبلُ وَقَلَّبُواْ لَكَ ٱلأُمُورَ حَتَّىٰ جَاءَ ٱلحَقُّ وَظَهَرَ أَمرُ ٱللَّهِ وَهُم كَٰرِهُونَ** ﴾ [التوبة: 48] لجواب يتعلق بإشكال في فهم الآية، حيث إن القاعدة أن ما بعد الغاية مخالف لما قبلها، فيوهم ظاهر الآية أنهم لما جاء الحق وظهر أمر الله تابوا ورجعوا عن ابتغاء الفتنة، والفَرْضُ أنهم لم يزالوا منافقين، فقال رحمه الله: وأجيب بوجهين:

الوجه الأول: أن المنافقين كانوا أولا يبتغون الفتنة ويقاتلون ويضرون المؤمنين بالفعل، فلما كثر الإسلام وضعف الكفار، صاروا يضرونهم بإيقاع الفتنة بينهم فقط، لَا بنصرة الكفار عليهم، فالغاية بينة. ورده ابن عرفة بأنه لَا ينفي السؤال؛ لأن أول الآية: ﴿ **لَو خَرَجُواْ فِيكُم مَّا زَادُوكُم إِلَّا خَبَالا وَلَأَوضَعُواْ خِلَٰلَكُم** ﴾ [التوبة: 47].

الوجه الثاني: أن الغاية راجعة إلى الأخير فقط؛ لأن ابتغاءهم الفتنة لم يزل واقعا منهم، وتقليبهم الأمور وتجمعهم على المؤمنين انقطع بظهور الحق، فلم يقدروا عليه"[6].

---

[1] النعي في اللغة: قال ابن فارس: "النون والعين والحرف المعتل: أصل صحيح يدل على إشاعة شيء. منه النعي: خبر الموت، ويقال ينعى على فلان، إذا وبخه، كأنه يشيع عليه ذنوبه". مقاييس اللغة: 447/5.

[2] تفسير ابن عرفة: 197/2.

[3] نماذج هذه القاعدة كثيرة جدا في كتب التفسير، للاطلاع على بعضها ينظر –على سبيل المثال– تفسير التحرير والتنوير: 229/1- 296/2- 172/30.

[4] تفسير ابن عرفة: 215/3.

[5] أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (745هـ)، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر – بيروت: 266/7.

[6] تفسير ابن عرفة: 281/3-282.

6.قاعدة: ""إذا لا تدخل إلا على المحقق الوقوع، "وإن تدخل على المشكوك فيه"[1]:

وظف ابن عرفة رحمه الله هذه القاعدة عند تفسير قول الله تعالى: ﴿ **وَإِن تَعجَب فَعَجَب قَولُهُم أَءِذَا كُنَّا تُرَٰبًا أَءِنَّا لَفِي خَلق جَدِيدٍ أُوْلَٰئِكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِم وَأُوْلَٰئِكَ ٱلأَغلَٰلُ فِي أَعنَاقِهِم وَأُوْلَٰئِكَ أَصحَٰبُ ٱلنَّارِ هُم فِيهَا خَٰلِدُونَ** ﴾[الرعد:05]، حيث قال: "في الآية سؤال وهو أن (إذا) لَا تدخل إلا على المحقق الوقوع، و(إنْ) تدخل على المشكوك فيه، والتعجب من هؤلاء محقق وقوعه؛ لأنهم أنكروا البعث وخالفوا مع علمهم أن الله خلقهم وأوجدهم وأوجد المخلوقات من عدم فهو قادر على إعادتها.

فأجاب رحمه الله –مستنبطا-: بأن التعجب إنما يكون مما خفي سببه، فما يتعجب إلا مَن يخفي عليه السبب، والنبي عالم بأن ذلك الواقع منهم أراده الله وقدره عليهم، فهو في خاصته لَا يتعجب منهم، فضلا عن أن يكون تعجبه منهم محققا بدليل قوله تعالى: ﴿ **قَالَت يَٰوَيلَتَىٰٓ ءَأَلِدُ وَأَنَا عَجُوز وَهَٰذَا بَعلِي شَيخًا إِنَّ هَٰذَا لَشَيءٌ عَجِيب** ﴾ [هود:72][2].

7. قاعدة: "الفعل إذا كان غريبا عجيبا مما يستبعد وقوعه ويستغرب يؤتى فيه بـ"السين الدالة على تحقيق وقوعه لَا على الاستقبال"[3]:

مثالها: استنباط ابن عرفة عند تفسير قول الله تعالى: ﴿ **سَيَقُولُونَ ثَلَٰثَة رَّابِعُهُم كَلبُهُم وَيَقُولُونَ خَمسَة سَادِسُهُم كَلبُهُم رَجمَا بِٱلغَيبِ وَيَقُولُونَ سَبعَة وَثَامِنُهُم كَلبُهُم قُل رَّبِّي أَعلَمُ بِعِدَّتِهِم مَّا يَعلَمُهُم إِلَّا قَلِيل فَلَا تُمَارِ فِيهِم إِلَّا مِرَاء ظَٰهِرا وَلَا تَستَفتِ فِيهِم مِّنهُم أَحَدا** ﴾[الكهف:23]. للحكمة من التعبير بـ "السين في قوله تعالى: «**سَيَقُولُونَ** »،دون ما عداه؟ حيث قال رحمه الله –بعدما انتقد استنباط الزمخشري[4]-: "والصواب أن يقال: إن الفعل إذا كان غريبا عجيبا مما يُستبعد وقوعه يؤتى فيه بـ "السين الدالة على تحقيق وقوعه، لَا على الاستقبال، كقوله تعالى: ﴿ **سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَاءُ مِنَ ٱلنَّاسِ مَا وَلَّىٰهُم عَن قِبلَتِهِمُ ٱلَّتِي كَانُواْ عَلَيهَا قُل لِّلَّهِ ٱلمَشرِقُ وَٱلمَغرِبُ يَهدِي مَن يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَٰط مُّستَقِيم**﴾[البقرة:142]، وقوله: ﴿ **وَجَعَلُواْ ٱلمَلَٰئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُم عِبَٰدُ ٱلرَّحمَٰنِ إِنَٰثًا أَشَهِدُواْ خَلقَهُم سَتُكتَبُ شَهَٰدَتُهُم وَيُسـَٔلُونَ** ﴾[الزخرف:19] وهنا لَا شك إن قول من قال: إنهم « »، أبعد عن الصواب وأغرب من قول من قال: إنهم « »؛ لأن الصحيح أنهم « » فأقرب منه كان أصوب مما بعد"[5].

8. القاعدة تغليب المتكلم على المخاطَب[6]:

مثالها: استنباط ابن عرفة عند تفسير قول الله تعالى: ﴿ **أُوْلَٰئِكَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِم وَلِقَائِهِۦ فَحَبِطَت أَعمَٰلُهُم فَلَا نُقِيمُ لَهُم يَومَ ٱلقِيَٰمَةِ وَزنا** ﴾ [الكهف:105] للحكمة من تغليب المخاطَب على المتكلم في قوله: « » مع أن القاعدة العكس،

---

[1] عباس حسن (1398هـ)، النحو الوافي، دار المعارف، الطبعة الخامسة عشر: 279/2.

[2] تفسير ابن عرفة: 484/3-485.

[3] خالد بن محمد الجرجاويّ الأزهري، وكان يعرف بالوقاد (905هـ)، شرح التصريح على التوضيح، دار الكتب العلمية –بيروت–لبنان، الطبعة الأولى 1421هـ- 2000م. 396/2.

[4] قال الزمخشري: "فإن قلت: لم جاء بسين الاستقبال في الأوّل دون الآخرين؟ قلت: فيه وجهان: أن تدخل الآخرين في حكم السين، كما تقول: قد أكرم وأنعم، تريد معنى التوقع في الفعلين جميعا، وأن تريد بيفعل معنى الاستقبال الذي هو صالح له". الكشاف: 713/2.

[5] تفسير ابن عرفة: 715/3.

[6] البرهان في علوم القرآن: 303/3.

فقال رحمه الله: "إن قلت: القاعدة تغليب المتكلم على المخاطب، فهلا قال: "إلهنا « »؟ فالجواب: أنه يوحد الله تعالى لَا يعتقد له شريكا، والآية خرجت مخرج الرد عليهم، فناسب أن يقول « » لأنهم يشركون به"[1].

9. قاعدة: "إذا تقدم اسم نكرة ثم أعيد فإنما يعاد معرفا بالألف واللام"[2]:

مثالها: استنباط ابن عرفة عند تفسير قول الله تعالى: ﴿ **يُزَكَرِيَّا إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَٰمٍ ٱسمُهُۥ يَحيَىٰ لَم نَجعَل لَّهُۥ مِن قَبلُ سَمِيّا (7) قَالَ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَٰم وَكَانَتِ ٱمرَأَتِي عَاقِرا وَقَد بَلَغتُ مِنَ ٱلكِبَرِ عِتِيّا**﴾[مريم:7-8] للسر من عدم تعريف "غلام لما أعيد ذكره ثانية، حيث إن القاعدة إذا تقدم اسم نكرة، ثم أعيد، فإنما يعاد معرفا بالألف واللام، كما قال الله تعالى: ﴿ **أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَٰم** ﴾[المزمل:14-15]، وقال هنا « »، فقال: « » فهلا قال: "أنى يكون لي الولد؟ أو يقول: "أنى يكون لي الغلام؟ فأجاب رحمه الله بوجهين:

أحدهما: أن الغلام هنا مصرح باسمه، فأشبه المعرفة، فلذلك لم يعده معرفا.

الثاني: أن ذلك إنما هو حيث يعاد بلفظه، وهنا إنما أعيد بلفظ الولد، ولا شك أن أحدهما أعم من الآخر، فالغلام أعم؛ فإنه يمكن أن يكون ولد ولده، أو ولد أحد من قرابته؛ فأخذ هو بحق السؤال باستبعاد كونه ولده"[3].

10.قاعدة: "المفعول يحذف قصداً للعموم"[4]:

مثالها: استنباط ابن عرفة عند تفسير قول الله تعالى: ﴿ **وَلَا تَزِرُ وَازِرَة وِزرَ أُخرَىٰ وَإِن تَدعُ مُثقَلَةٌ إِلَىٰ حِملِهَا لَا يُحمَل مِنهُ شَيء وَلَو كَانَ ذَا قُربَىٰ** ﴾ [فاطر: 18]. للفائدة من قوله تعالى: « **وَإِن تَدعُ مُثقَلَةٌ** »، حيث إن القاعدة أن المفعول إنما يحذف قصدا للعموم، فالمراد: "وإن تدع مثقلة أحدا، وهو عام في القريب والبعيد. فقال رحمه الله تعالى: "وأجيب بأنه نفي لما قد يتوهم من أن القريب قد يتحمل عن قريبه فيذب عنه ويرعاه"[5].

مجلة دراسات العلوم الاسلامية

1 تفسير ابن عرفة: 753/3.

2 البرهان في علوم القرآن: 99/4. أحمد الفزاري القلقشندي (821هـ)، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، دار الكتب العلمية، بيروت: 220/6.

3 تفسير ابن عرفة: 129/4.

4 ذكر أهل البلاغة عدة أغراض لحذف المفعول، منها: القصد إلى التعميم في المفعول، والامتناع عن أن يقصره السامع على ما يذكر معه دون غيره، مع الاختصار. كما تقول: "قد كان منك ما يؤلم" أي ما الشرط في مثله أن يؤلم كل أحد وكل إنسان. وعليه قوله تعالى: ﴿ ﴾ [يونس: 25] أي: يدعو كل أحد.

أبو المعالي القزويني الشافعي(739هـ)، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجيل – بيروت، الطبعة الثالثة: 158/2.

5 تفسير ابن عرفة: 779/4.

المبحث الثالث: مجالات الاستنباط اللغوي عند ابن عرفة الورغمي من خلال تفسيره

قد سبقت الإشارة في مقدمة البحث إلى أن كتاب الله الكريم نزل بلسان عربي مبين، مما يعني أن التمكن من هذا اللسان لمن أراد أن يتعامل مع ألفاظه وآياته حتم لازم، لأن معرفة معاني ألفاظ الكتاب العزيز بله عن استنباط دلالاته ومقتضياته وما خفي من أحكامه وحكمه لا يتحقق إلا بها، وفي هذا المعنى يقول ابن فارس (395هـ) في كتابه «الصاحبي»: «إن العلم بلغة العرب واجب على كل متعلم من العلم بالقرآن والسنة والفتيا بسبب، حتى لا غناء بأحد منهم عنه، وذلك أن القرآن نازل بلغة العرب، ورسول الله صلى الله عليه وسلم عربي، فمن أراد معرفة ما في كتاب الله جل وعز، وما في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم من كل كلمة غريبة أو نظم عجيب، لم يجد من العلم باللغة بدا"[1].

وليس المراد بهذا الكلام أن المتعامل مع كتاب الله تعالى فهما وتفسيرا وتدبرا واستنباطا ملزم بالإحاطة بكل ما قلته العرب في الفلوات والفيافي وما جاء عنهم من شواذ الأبنية وغرائب التصريف، وإنما المراد هو معرفة مقاصد العرب من كلامهم وأدب لغتهم، وفي هذا المعنى يقول الطاهر ابن عاشور رحمه الله: "ويعني بقواعد العربية مجموع علوم اللسان العربي، وهي: متن اللغة، والتصريف، والنحو، والمعاني، والبيان، ومن وراء ذلك استعمال العرب المتبع من أساليبهم في خطبهم وأشعارهم وتراكيب بلغائهم، ويدخل في ذلك ما يجري مجرى التمثيل والاستئناس للتفسير من أفهام أهل اللسان أنفسهم لمعاني آيات غير واضحة الدلالة عند المولدين"[2].

ولا شك في أن الناظر في تفسير ابن عرفة ليدرك جلالة اجتهاده في خدمة اللغة العربية من خلال طرح كثير من الآراء في مجالات لغوية مختلفة نحوا وصرفا وبلاغة... فلا تكاد تقرأ بعض الصفحات من تفسيره إلا وجدتها حاوية لجملة من القضايا والمسائل اللغوية المختلفة. وبالطبع، فإن هذا الأمر بديهي عند من يدرك إلمام وإحاطة ابن عرفة رحمه الله بقواعد اللغة ومجالاتها المختلفة، حتى إن الباحث في سيرته رحمه الله وقيمة تفسيره العلمية ليجد عددا ممن ترجم له أو عرَّف بتفسيره يثني على فضله في مجال العلوم الشرعية بعامة ومجال اللغة بخاصة، ويكفي أن أستشهد في هذا السياق بكلام الفاضل محمد بن عاشور حينما تحدث عن تفسير ابن عرفة ومنهجه ومكانته، فقال: "وكان ابن عرفة يسلك مسلك الجمع والتحليل والإملاء فتُتلى الآية أو الآيات بين يديه ثم يأخذ معناها بتحليل التركيب وإيراد كلام أئمة اللغة أو النحو على معاني المفردات ومفاد التراكيب منشداً على ذلك الشواهد وموردا الأمثال والأحاديث، ويهتم بالتخريج والتأويل حتى تتضح دلالة الآية مستقيمة على المعنى الذي يتعلق به ويرد ما عسى أن يكون قد وقع من تخريج بعيد أو تأويل غير مقبول بتطبيق القواعد اللغوية والنكت البلاغية أو بإثارة ما يتعلق بالمفاد"[3].

ويأتي هذا المبحث ليجلي بعض تلك المجالات اللغوية التي استند إليها ابن عرفة في فهمه لكتاب الله تعالى والاستنباط منه، حيث إن المتأمل في استنباطاته اللغوية ليجد كثيرا منها من أبكار أفكاره إذ لا يكاد يعثر على مثيلاتها في كتب التفسير، وهذا فضل آخر يضاف إلى ما أورده الفاضل ابن عاشور من فضائل ابن عرفة اللغوية ذلك أنه مارس القواعد والمسائل اللغوية حتى صارت له ملكة يتوصل بها إلى معرفة كثير من الجزئيات والدقائق واللطائف القرآنية سواء المتعلقة بالألفاظ أو بالأبنية والتراكيب على نحو لم يسبق إليه في كثير من المواضع. وفيما يلي طائفة من المجالات اللغوية التي جعلها ابن عرفة مسلكا لاستنباط الحِكم

---

[1] أحمد بن فارس، الصاحبي، تحقيق: أحمد صقر، باب القول في حاجة أهل الفقه والفتيا إلى معرفة اللغة العربية، الطبعة الأولى، «عيسى البابي الحلبي»، القاهرة 1977م. ص: 50

[2] التحرير والتنوير: 18/01.

[3] محمد الفاضل بن عاشور، التفسير ورجاله، مجمع البحوث الإسلامية سلسلة البحوث الإسلامية، الطبعة الثانية 1417هـ: ص97.

والأحكام واللطائف والفوائد القرآنية المتنوعة، موزعة على بعض المباحث اللغوية على سبيل المثال لا الحصر؛ إذ استيعاب مجالات الاستنباط اللغوي في تفسير ابن عرفة يحتاج لتأليف خاص مستقل لا إلى مبحث مختصر.

أولا: التنكير والتعريف[1]:

يعد التنكير والتعريف من أهم المباحث اللغوية التي اعتمد عليها ابن عرفة كثيرا في استنباطاته، فكان يكثر السؤال عن السر والغرض من تنكير كلمة ما في موضع وتعريفها في آخر، وعن التعبير بالتنكير دون التعريف والعكس، ومن أمثلة ذلك:

1. استنبط ابن عرفة من قول الله تعالى: ﴿ **وَلَو أَنَّهُم ءَامَنُواْ وَٱتَّقَواْ لَمَثُوبَة مِّن عِندِ ٱللَّهِ خَير لَّو كَانُواْ يَعلَمُونَ** ﴾[البقرة: 103] بناء على تحديده لغرض التنكير أن الثواب من عند الله تعالى وحده، فقال رحمه الله: "التّنكير هنا **للتعليل** بمعنى: أنّ الثواب من عند الله وإن قل في ذاته فهو خير من ذلك كلّه، " وجواب "لَوْ" إما نفس قوله « » وإما نفس الثواب المفهوم منها، وإما مقدر[2].

2. استنباطه لحقيقة الحياة الدنيا بناء على تحديده لعلة تنكير لفظ الحياة في قول الله تعالى: ﴿ **وَلَتَجِدَنَّهُم أَحرَصَ ٱلنَّاسِ عَلَىٰ حَيَوٰة وَمِنَ ٱلَّذِينَ أَشرَكُواْ يَوَدُّ أَحَدُهُم لَو يُعَمَّرُ أَلفَ سَنَة** ﴾[البقرة: 96]، فقال رحمه الله: "إنّه نكرة للتقليل، أي: يحرصون على الحياة القليلة فأحرى الكثيرة، فيكون من التنبيه بالأدنى على الأعلى، هذا أظهر وأدلّ على اختصاصهم بالحرص على الحياة وأبلغ"[3].

3. استنباطه لعلة تنكير لفظ آية في قول الله تعالى: ﴿ **وَلَو أَنَّنَا نَزَّلنَا إِلَيهِمُ ٱلمَلَٰئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ ٱلمَوتَىٰ وَحَشَرنَا عَلَيهِم كُلَّ شَيء قُبُلا مَّا كَانُواْ لِيُؤمِنُواْ إِلَّا أَن يَشَاءَ ٱللَّهُ وَلَٰكِنَّ أَكثَرَهُم يَجهَلُونَ** ﴾[الأنعام: 111]، فقال: "لو جاءتهم آية على وفق تمنيهم لكانت معرفة، فكان يقال: "لَئِنْ جَاءَتْهُمْ الآيَةُ لَيُؤْمِنُنَّ بِهَا" فلم نكرت؟ وأجيب بأنها نكرت تنكير تعظيم وتخصيص بالصفة، أي آية مقترحة، كما قال في قوله تعالى: ﴿ **وَٱلفَجرِ (1)وَلَيَالٍ عَشر**﴾[الفجر: 1-2]"[4].

ثانيا: الجمع والإفراد:

يعد الإفراد والجمع من المعجزات اللغوية التي تميز بها القرآن الكريم، إذ إنه بلغ المنتهى في هذا المبحث اللغوي الدقيق كما في سائر مناحي اللغة العربية التي عجز فصحاء العرب وبلغاؤهم عن الإتيان بمثلها. فالمتدبر في الاستعمالات القرآنية للألفاظ سواء في حال الجمع أو في حال الإفراد ليجد أن أي محاولة للتغيير أو التبديل في توظيف تلك الصيغ إفرادا أو جمعا قد يفسد التعبير بالكلية ويغير المعنى بالجملة أو على الأقل يذهب قوة بلاغته وحلاوة فصاحته وجزالة ألفاظه. ولهذا فقد اهتم ابن عرفة رحمه الله بهذا المبحث اهتماما خاصا، إذ لا يكاد يغفل عن النظر في الألفاظ من حيث الإفراد أو الجمع ليستنبط ما يدل عليه اختيار القرآن لإفراد دون جمع أو لجمع دون إفراد، فتجده يقول على سبيل المثال: "لماذا جمع لفظ كذا وأفرد لفظ كذا" خاصة إذا ذكروا

---

[1] عرف الجرجاني المعرفة بقوله: "المعرفة ما وضع ليدل على شيء بعينه وهي المضمرات والإعلام والمبهمات وما عرف باللام والمضاف إلى أحدهما والمعرفة أيضا إدراك الشيء على ما هو عليه وهي مسبوقة بجهل بخلاف العلم ولذلك يسمى الحق تعالى بالعالم دون العارف". وقال في النكرة: "النكرة ما وضع لشيء لا بعينه كرجل وفرس". التعريفات: 1/221-246.

[2] تفسير ابن عرفة: 1/368.

[3] نفسه: 1/357.

[4] نفسه: 2/696.

في آية واحدة أو في سياق واحد، وتجده تارة أخرى يقعد قاعدة خاصة بهذا المبحث بناء على استعمال القرآن للألفاظ إفرادا وجمعا، وأحيانا تجده يستنبط ما يرجح مذهبا لغويا على آخر في الإفراد والجمع، ومن أمثلة ذلك:

1. استنباطه للحكمة من جمع السماوات وإفراد الأرض في قوله تعالى: ﴿ **إِنَّ فِي خَلقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلأَرضِ وَٱختِلَٰفِ ٱلَّيلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلفُلكِ ٱلَّتِي تَجرِي فِي ٱلبَحرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ** ﴾ [البقرة:164] فقال رحمه الله: "وإنما جمعت السماوات وأفردت الأرضون مع أنها سبع لأنّ عدد السماوات يدرك بالرصد، وطول الأعمار، والكسوفات، وأطوال البلاد وأعراضها، وجري الكواكب، والأرضون لا طريق لنا إلى إدراكها بوجه إلا من السمع، لأن المشاهد لنا منها إنما هي أرض واحدة فأفردت بالذكر، ولذلك اختلف فيها الإمام المازري وشيخه عبد الحميد الصائغ"[1].

2. استنباطه للسر من إفراد المغفرة في قوله تعالى: ﴿ **أُوْلَٰئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشتَرَوُاْ ٱلضَّلَٰلَةَ بِٱلهُدَىٰ وَٱلعَذَابَ بِٱلمَغفِرَةِ فَمَا أَصبَرَهُم عَلَى ٱلنَّارِ** ﴾ [البقرة:175] فقال: "وإنما أفردت المغفرة إشارة إلى أن مغفرة واحدة تكفي في رفع العذاب وإن تعدد، وهذا دليل على أن التوبة من الكفر قطعية القبول وأنّها تَجُبّ ما قبلها، قال الله تعالى: ﴿**قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ إِن يَنتَهُواْ يُغفَر لَهُم مَّا قَد سَلَفَ وَإِن يَعُودُواْ فَقَد مَضَت سُنَّتُ ٱلأَوَّلِينَ** ﴾ [الأنفال:38]"[2].

3. تقريره لقاعدة «الجمع المحلى بالألف واللام لا يفيد العموم» في قوله تعالى: ﴿ **سَل بَنِي إِسرَٰءِيلَ كَم ءَاتَينَٰهُم مِّن ءَايَةٍ بَيِّنَةٍ وَمَن يُبَدِّل نِعمَةَ ٱللَّهِ مِن بَعدِ مَا جَاءَتهُ فَإِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلعِقَابِ**﴾ [البقرة:211]، فقال رحمه الله: "الآية دالة على أن الجمع المحلي بالألف واللاّم لا يفيد العموم إذ ليس كل نبي مبعوثا"[3].

4. استنباطه لما يدل على أن أقل الجمع اثنين، من قوله تعالى: ﴿ ﴾ [النحل: 75]، فقال رحمه الله: "هذا دليل لمن يقول إن أقل الجمع اثنين"[4]. ومن قوله تعالى: ﴿ **ثُمَّ قَفَّينَا عَلَىٰ ءَاثَٰرِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّينَا بِعِيسَى ٱبنِ مَريَمَ وَءَاتَينَٰهُ ٱلإِنجِيلَ** ﴾ [الحديد: 27]. حيث قال: "فيه دليل على أن أقل الجمع اثنان؛ لأن الضمير في آثارهم عائد على نوح وإبراهيم"[5].

ثالثا: التقديم والتأخير[6]

اهتم ابن عرفة بقضية التقديم والتأخير في القرآن الكريم، إذ كان كثير السؤال حول سر تقديم لفظ ما في موضع وتأخيره في موضع آخر، وعن الحكمة من تقديم الخبر وتأخير المبتدأ... فتوصل بذلك إلى استنباطات جليلة قل نظيرها في كتب التفسير، فمن ذلك:

مجلة دراسات العلوم الاسلامية

---

[1] تفسير ابن عرفة: 455/1.

[2] نفسه: 476/1.

[3] نفسه: 566/1.

[4] نفسه: 625/3.

[5] نفسه: 392/5.

[6] قال عنه عبد القاهر الجرجاني: "هو باب كثير الفوائد، جم المحاسن، واسع التصرف، بعيد الغاية، لا يزال يَفْتَرُّ لك عن بديعة، ويفضي بك إلى لطيفة. ولا تزال ترى شعراً يروقك مسمعه، ويلطف لديك موقعه، ثم تنظر فتجد سبب أن راقك، ولطف عندك أن قدم فيه شيء وحول اللفظ عن مكان إلى مكان".

= عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي الأصل، الجرجاني الدار (471هـ)، دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود محمد شاكر أبو فهر، مطبعة المدني بالقاهرة – دار المدني بجدة، الطبعة الثالثة 1413هـ – 1992م. 106/1.

وقال عنه الزركشي رحمه الله: "هو أحد أساليب البلاغة فإنهم أتوا به دلالة على تمكنهم في الفصاحة وملكتهم في الكلام وانقياده لهم وله في القلوب أحسن موقع وأعذب مذاق". البرهان في علوم القرآن: 87/1.

1. استنباطه للسر من تقديم المجرور في قوله تعالى: ﴿ **أَلَم تَرَ إِلَى ٱلمَلَإِ مِن بَنِي إِسرَٰٓءِيلَ مِن بَعدِ مُوسَىٰ إِذ قَالُواْ لِنَبِيّ لَّهُمُ ٱبعَث لَنَا مَلِكا نُّقَٰتِل فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ** ﴾ [البقرة: 246]، فقال: "إن قلت: لِمَ أضافه هنا إليهم ﴿ ﴾ [البقرة: 246] ولم يضفه في ﴿ **وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱعلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيم**﴾ [البقرة: 244]؟ قلنا: إنّما أضافه هنا؛ لأنه في مقام التبليغ لهم بخلاف الأول فإنه حكاية عن مقالتهم التي لم يوفّوا بها وعصوا **وقدم المجرور** لأنهم المقصودون بالذكر"[1].

2. استنباطه للغرض من تقديم المجرور في قول الله تعالى: ﴿ ﴾ [النساء: 125]' فقال: "إما باعتبار الملك، أو باعتبار الخلق والاختراع، **وقدم المجرور وهو خبر إما للحصر أو للتشريف**، فإن كان باعتبار الملك فالحصر ظاهر، وإن كان باعتبار الخلق والاختراع فينكره المعتزلي"[2].

3. استنباطه للحكمة من تقديم المجرور على المفعول في قول الله تعالى: ﴿ **وَإِذ قَالَ مُوسَىٰ لِقَومِهِۦ يَٰقَومِ إِنَّكُم ظَلَمتُم أَنفُسَكُم بِٱتِّخَاذِكُمُ ٱلعِجلَ** ﴾ [البقرة: 54]' فقال: "**وقدم المجرور هنا على المفعول والأصل تأخيره عنه**، ولا يقدم إلا لنكتة تتوخى، والحكمة في ذلك أن النداء إقبال على المنادى، وتخصيص له فلو قيل: وإذ قال موسى: يا قوم إنكم ظلمتم أنفسكم لقومه، لما كان لقومه فائدة بخلاف قوله تعالى: ﴿ **وَإِذ قَالَ مُوسَىٰ لِفَتَىٰهُ لَا أَبرَحُ حَتَّىٰٓ أَبلُغَ مَجمَعَ ٱلبَحرَينِ أَو أَمضِيَ حُقُبا** ﴾ [الكهف: 60] فإن تقديم المجرور هناك لمعنى آخر؛ وهو الاعتناء بالمقول له وتشريفه، والاهتمام به وتخصيصه بتلك المقالة دون غيره، وبين قوله: « **إِنَّكُم ظَلَمتُم أَنفُسَكُم** » أن الله تعالى منزه عن أن يناله شيء من ظلمهم، وإنما ضرر ذلك راجع عليهم[3].

رابعا: الإضراب[4]:

يعد الإضراب من المباحث اللغوية المهمة في بيان المعاني وفهم المباني؛ لذلك كان ابن عرفة كثير الإشارة إلى مواضع الإضراب في القرآن الكريم، مع تحديد نوعه وأغراضه وإفاداته، ثم يستنبط بناء على ذلك معاني وأحكاما وحكما جليلة؛ منها:

1. استنباطه لغرض الإضراب في قول الله تعالى: ﴿ **أَم تَحسَبُ أَنَّ أَكثَرَهُم يَسمَعُونَ أَو يَعقِلُونَ إِن هُم إِلَّا كَٱلأَنعَٰمِ بَل هُم أَضَلُّ سَبِيلا** ﴾ [الفرقان:44]، فقال: "أم بمعنى بل والإضراب بها انتقال، وتقدم أن الانتقال إنما يكون من الشيء إلى شيء أبلغ منه في بابه إما مدح أو ذم، وبيان الأبلغية هنا أن الأول: ذم لهم بخطابهم في أمر تصديقي، وهو اتخاذهم آلهتهم هواهم، والثاني: ذم لهم بخطاياهم في التصور وهو أقبح من الخطأ في التصديق"[5].

2. استنباطه للمعنى الذي أفاده إضراب الانتقال في قول الله تعالى: ﴿ **فَمَا كَانَ جَوَابَ قَومِهِۦٓ إِلَّآ أَن قَالُوٓاْ أَخرِجُوٓاْ ءَالَ لُوط مِّن قَريَتِكُم إِنَّهُم أُنَاس يَتَطَهَّرُونَ (56)فَأَنجَينَٰهُ وَأَهلَهُۥٓ إِلَّا ٱمرَأَتَهُۥ قَدَّرنَٰهَا مِنَ ٱلغَٰبِرِينَ** ﴾ [النمل:57-56]، فقال: "

---

[1] تفسير ابن عرفة: 656/1.

[2] نفسه: 473/2.

[3] نفسه: 274/1.

[4] الإضراب في اللغة هو الكف والإعراض، قال ابن فارس: "أضرب فلان عن الأمر، إذا كف، وهو من الكف" مقاييس اللغة: 399/3.

وفي الاصطلاح: "جعل الحكم الأول، موجبا كان أو غير موجب: كالمسكوت عنه بالنسبة إلى المعطوف عليه، ففي قولك: ما جاءني زيد، بل عمرو، أفادت (بل) أن الحكم على زيد بعدم المجيء كالمسكوت عنه، يحتمل أن يصح هذا الحكم فيكون زيد غير جاء، ويحتمل ألا يصح فيكون قد جاءك".

الشيخ رضي الدين محمد بن الحسن الاستراباذي النحوي 686 هـ، شرح الرضي على الكافية لابن الحاجب، تحقيق وتصحيح وتعليق: أ. د. يوسف حسن عمر، جامعة قار يونس – ليبيا، تاريخ الطبع: 1395 - 1975 م. 4 /417.

[5] تفسير ابن عرفة: 409/4

والإضراب بـ "بل" إضراب انتقال، والانتقال في باب الذم إنما هو عن أمر خفيف إلى ما هو أشد منه. وقدر بعضهم الأشدية هنا بأن المضروب عنه راجع للقوة الحسية العملية، وهي منقطعة تنقضي بانقضاء ذلك الفعل. والثاني: راجع للقوة العلمية وهي دائمة؛ لأن العلم بالشيء دائم، والعمل به منقطع غير دائم"[1].

3. استنباطه لمقتضى الإضراب في قول الله تعالى: ﴿ **وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَءِذَا كُنَّا تُرَٰبًا وَءَابَآؤُنَآ أَئِنَّا لَمُخرَجُونَ (67)لَقَد وُعِدنَا هَٰذَا نَحنُ وَءَابَآؤُنَا مِن قَبلُ إِن هَٰذَآ إِلَّآ أَسَٰطِيرُ ٱلأَوَّلِينَ** ﴾ [النمل: 68-67]، فقال: "الشعور هو مبادئ العلم، ثم أضرب عنه بقوله تعالى: « »، فالأول اقتضى نفي النظر عنهم، والثاني اقتضى أنهم نظروا وتتابع نظرهم إلى عدم معرفة وقتها، وإنَّمَا لهم ظنون كاذبة أو هم في شك منها، والشاك غير حاكم بشيء، فهم جاهلون بها جهلا مركبا؛ لأن الناظر تارة ينظر عبودية نظره إلى الشك، فاستوى الطرفان عنده، وتارة يحكم بترجيح الراجح وهذا عالم، وتارة يحكم على ترجيح المرجوح، فهذا وهم وجهل مركب. وأفاد الإضراب بـ "بل" أنهم أولا جاهلون، لا شعور لهم بها ألبتَّة، بل انتقلوا إلى النظر الموصل للعلم بها، ثم نظروا وأداهم النظر إلى الشك فيها، ثم بعد ذلك قطعوا وصمموا على إنكار الإعادة، فكانوا بحيث تنفع فيهم الموعظة ويطمع في رجوعهم، ثم انتقلوا إلى حالة اليأس منهم والقطع بعدم رجوعهم[2].

خاتمة:

وفي الختام لا يسع الباحث إلا أن يحمد الله تعالى على توفيقه وسداده، والتوبة إليه من كل خطأ أو سهو أو جهل أو نسيان، ويذكر بعض النتائج والتوصيات عسى الله تعالى أن ينفع بها البحث العلمي والباحثين.

- **أبرز النتائج:**

– تميز تفسير ابن عرفة رحمه الله عن غيره من التفاسير كونه اعتمد طريقة تعليمية تعلمية يبني مع طلابه المعارف والاستنباطات.

– اعتماد ابن عرفة رحمه الله منهجية البناء (بناء التعلمات مع طلابه الأبرار تفسيرا وتحليلا ومقارنة وترجيحا واستنباطا) دل على تنوع طرائق ابن عرفة وأساليبه في التدريس.

–اهتمام ابن عرفة بالمسائل والقضايا اللغوية في تفسيره لم يكن عرضا، وإنما كان دقيقا ومتميزا، إذ تتبع مختلف الأوجه وأبدع حلولا جمة لإشكاليات لغوية كثيرة بما يتلاءم مع لغة العرب في أسلوبها وسياقها وقواعد تركيبها واشتقاقها.

– كثير من استنباطات ابن عرفة اللغوية تعد أدلة تأصيلية مبتكرة لكثير من المسائل الخلافية.

–الاستنباط اللغوي عند ابن عرفة لم يكن بمعزل عن سياق الآيات ومقاصدها الشرعية.

– الاستنباط اللغوي عند ابن عرفة الورغمي كان في كثير من الأحيان ثمرة مناقشته وتحليله بل ونقده لكثير من الآراء والأقوال التفسيرية، إذ إنه لم يكتف بسرد ما يذكره أصحاب المصادر التي اعتمدها في تفسيره، وإنما كان يتخير تلك النقول ليتعقبها إما بتقريرها وقبولها أو بردها وإبطالها، بناء على الأدلة والقواعد العلمية.

- **أهم التوصيات:**

– يوصي الباحث ببحث طرائق التدريس وأساليبه عند ابن عرفة الورغمي من خلال تفسيره، إذ إن تفسيره هو في الأصل تقييدات طلابه الأبرار لحلقه ومجالسه التفسيرية.

[1] نفسه: 4/478.

[2] نفسه: 4/484-485.

– يوصي الباحث ببحث ترجيحات ابن عرفة اللغوية، إذ إنه كان يسلك الترجيح عند تعذر الجمع والتوفيق بين الآراء في كثير من المسائل اللغوية المختلف فيها.

– يوصي الباحث ببحث جهود ابن عرفة البلاغية في تفسيره، إذ إن تفسيره وعاء لنكت بلاغية كثيرة ومتميزة.

– يوصي الباحث ببحث جهود ابن عرفة في علم البديع، إذ أبرز في تفسيره الكثير من المحسنات المعنوية، ووظف الكثير من مسائل هذا العلم في استنباط الأحكام والحكم واللطائف القرآنية.

– يوصي الباحث باعتماد تفسير ابن عرفة في الدراسات اللغوية والبلاغية الجامعية بوصفه نموذجا يجمع بين التنظير والتأصيل وبين التطبيق والتنزيل للمسائل والقضايا اللغوية.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم برواية ورش عن نافع.

1. أبو البقاء الكفوي، الكليات، تحقيق: عدنان درويش – محمد المصري، مؤسسة الرسالة – بيروت – 1419هـ – 1998م.
2. أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب البصري البغدادي، الشهير بالماوردي (450هـ)، الحاوي الكبير، تحقيق: الشيخ علي محمد معوض – الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، 1419 هـ -1999م.
3. أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهانى (502هـ)، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، الدار الشامية – دمشق بيروت الطبعة: الأولى – 1412 هـ.
4. أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري جار الله (538هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة الثالثة – 1407 هـ.
5. أبو المعالي القزويني الشافعي(739هـ)، الإيضاح في علوم البلاغة، تحقيق: محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجيل – بيروت، الطبعة الثالثة.
6. أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان أثير الدين الأندلسي (745هـ)، البحر المحيط في التفسير، تحقيق: صدقي محمد جميل، دار الفكر – بيروت.
7. أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (794هـ)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركائه، الطبعة: الأولى، 1376 هـ – 1957 م.
8. أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (794هـ)، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابى الحلبي وشركائه، الطبعة: الأولى، 1376 هـ – 1957 م.
9. أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (456هـ)، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: الشيخ أحمد محمد شاكر، قدم له: الأستاذ الدكتور إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
10. أحمد الفزاري القلقشندي (821هـ)، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، دار الكتب العلمية، بيروت.
11. أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي (395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ – 1979م.
12. أحمد بن فارس، الصاحبي، تحقيق: أحمد صقر، باب القول في حاجة أهل الفقه والفتيا إلى معرفة اللغة العربية، الطبعة الأولى، «عيسى البابي الحلبي»، القاهرة 1977م.

13. الألوسي (1270هـ)، تفسير روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة الأولى، 1415 هـ.
14. جلال الدين السيوطي معترك الأقران في إعجاز القرآن، دار الكتب العلمية - بيروت – لبنان، الطبعة الأولى 1408 هـ - 1988م.
15. خالد بن محمد الجرجاويّ الأزهري، وكان يعرف بالوقاد (905هـ)، شرح التصريح على التوضيح، دار الكتب العلمية - بيروت–لبنان، الطبعة الأولى 1421هـ- 2000م.
16. د. محمد عبد المنعم القيعي، الأصلان في علوم القرآن، الطبعة الرابعة مزيدة ومنقحة 1417هـ- 1996م.
17. الدكتور مساعد بن سليمان بن ناصر الطيار، مفهوم التفسير والتأويل والاستنباط والتدبر والمفسر، دار ابن الجوزي، الطبعة الثانية شوال 1437هـ.
18. الشيخ رضي الدين محمد بن الحسن الاستراباذي النحوي 686 هـ، شرح الرضي على الكافية لابن الحاجب، تحقيق وتصحيح وتعليق: أ. د. يوسف حسن عمر، جامعة قار يونس – ليبيا، تاريخ الطبع: 1395 - 1975 م.
19. عباس حسن (1398هـ)، النحو الوافي، دار المعارف، الطبعة الخامسة عشر.
20. عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الفارسي الأصل، الجرجاني الدار (471هـ)، دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود محمد شاكر أبو فهر، مطبعة المدني بالقاهرة - دار المدني بجدة، الطبعة الثالثة 1413هـ - 1992م.
21. علي بن محمد بن علي الجرجاني، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة الأولى، 1405.
22. فهد بن مبارك بن عبد الله الوهبي، منهج الاستنباط من القرآن الكريم، مركز الدراسات والمعلومات القرآنية بمعهد الإمام الشاطبي بجدة، الطبعة الأولى2007م-1428هـ.
23. محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (1393هـ)، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، الدار التونسية للنشر – تونس 1984 هـ.
24. محمد الفاضل بن عاشور، التفسير ورجاله، مجمع البحوث الإسلامية سلسلة البحوث الإسلامية، الطبعة الثانية 1417هـ.
25. محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (751هـ)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، 1411هـ - 1991م.
26. محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة السرخسي (483هـ)، أصول السرخسي، دار المعرفة – بيروت.
27. محمد بن عرفة الورغمي التونسي(803هـ)، تفسير ابن عرفة برواية الأبي، دار ابن حزم 2014م.
28. يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي السكاكي (626هـ)، مفتاح العلوم، ضبطه وكتب هوامشه وعلق عليه: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، الطبعة: الثانية، 1407 هـ - 1987م.

التحليل النحوي في ضوء المعالجة الآلية للغة العربية:
دراسة نقدية في نماذج الذكاء الاصطناعي

الباحثة : م. د سميرة خطاف عبد الكريم
جامعة الفلوجة / كلية التربية

Syntactic Analysis from the Perspective of Arabic Natural Language Processing: A Critical Examination of Artificial Intelligence Models.

Asst. Prof. Dr. Samira Khataf Abdul Karim
University of Fallujah – College of Education
Samirah.k.abdul-kareem@uofallujah.edu.iq

مجلة دراسات العلوم الاسلامية

التحليل النحوي في ضوء المعالجة الآلية للغة العربية
دراسة نقدية في نماذج الذكاء الاصطناعي

الباحثة : م. د سميرة خطاف عبد الكريم
جامعة الفلوجة / كلية التربية

Syntactic Analysis from the Perspective of Arabic Natural Language Processing: A Critical Examination of Artificial Intelligence Models.

Asst. Prof. Dr. Samira Khataf Abdul Karim
University of Fallujah – College of Education
Samirah.k.abdul-kareem@uofallujah.edu.iq

الملخّص

يتناول هذا البحث إشكالية التحليل النحوي في ضوء المعالجة الآلية للغة العربية، من خلال مقاربة نقدية تقارن بين المنهج النحوي العربي التراثي ونماذج الذكاء الاصطناعي الحديثة المعتمدة في تحليل البنية النحوية. وحاول البحث أن يكشف عن حدود الكفاءة التحليلية لهذه النماذج، ولا سيما في تعاملها مع ظواهر الإعراب القائمة على التقدير والتأويل وتعدّد الوظائف النحوية، كما يقارن بين أداء نماذج مختلفة، ويُبرز الفجوات المعرفية والعملية التي تحتاج إلى بحث وتطوير. توصل البحث إلى أن اللغة العربية تواجه تحديات فريدة نتيجة لغتها المعقدة من ناحية الصياغة النحوية والصرفية، وعدم توحيد البيانات التدريبية، مما يستدعي تطوير نماذج متخصصة وتحسين الموارد اللغوية العربية، وقد خلص البحث إلى أن نماذج الذكاء الاصطناعي، رغم تطورها التقني، ما تزال عاجزة عن استيعاب الخصوصية التركيبية والدلالية للنحو العربي، ما يستدعي ضرورة إدماج المعرفة النحوية الصريحة في بناء النماذج اللغوية الآلية.

الكلمات المفتاحية: التحليل النحوي، المعالجة الآلية، الذكاء الاصطناعي.

Abstract

This study addresses the problem of syntactic analysis in the context of Arabic Natural Language Processing (ANLP) through a critical approach that compares the traditional Arabic grammatical framework with contemporary artificial intelligence models used for syntactic structure analysis. The research seeks to reveal the limitations of the analytical efficiency of these models, particularly in their handling of inflectional phenomena based on ellipsis, interpretation, and the multiplicity of syntactic

functions. It also compares the performance of different models and highlights the theoretical and practical gaps that require further investigation and development.

The study concludes that the Arabic language poses unique challenges due to its complex syntactic and morphological structure, as well as the lack of standardized and adequately annotated training data. These challenges necessitate the development of specialized models and the enhancement of Arabic linguistic resources. The research further demonstrates that, despite their technological advancement, current artificial intelligence models remain incapable of fully capturing the structural and semantic specificity of Arabic grammar, which underscores the need to integrate explicit grammatical knowledge into the design of automated language models.

Keywords:Syntactic Analysis; Arabic Natural Language Processing; Artificial Intelligence; Grammar

المقدمة:

شهدت الدراسات اللغوية في العقود الأخيرة تطورًا ملحوظًا مع بروز المعالجة الآلية للغات الطبيعية، وما رافقها من اعتماد متزايد على نماذج الذكاء الاصطناعي في تحليل النصوص اللغوية. وقد حظيت اللغة العربية بنصيب من هذه الجهود، غير أن خصوصيتها التركيبية والإعرابية جعلت عملية تحليلها آليًا أكثر تعقيدًا مقارنة باللغات الأخرى.

ويُعدّ التحليل النحوي من أكثر المستويات اللغوية تأثرًا بهذه الإشكالية، لما يتسم به النحو العربي من اعتماد على القرائن السياقية، والتقدير، والحذف، وتعدّد الأوجه الإعرابية، وهي عناصر يصعب على النماذج الآلية تمثيلها تمثيلًا دقيقًا. ومن هنا تبرز الحاجة إلى دراسة نقدية تتناول قدرة نماذج الذكاء الاصطناعي على محاكاة التحليل النحوي العربي، والكشف عن مواطن القصور البنيوي فيها. من هنا تنطلق هذه الدراسة لبحث التحليل النحوي في ضوء المعالجة الآلية للغة العربية، والكشف عن حدود كفاءة نماذج الذكاء الاصطناعي في تمثيل البنية النحوية العربية، مع تقديم قراءة نقدية علمية لهذه النماذج في ضوء خصائص اللغة العربية.

مشكلة البحث : تتمثل مشكلة البحث في التساؤلات الآتية:

إلى أي مدى تنجح نماذج الذكاء الاصطناعي في تحليل البنية النحوية العربية، وما أوجه القصور البنيوي التي تعاني منها عند التعامل مع الإعراب العربي؟ وما الآليات التي تعتمدها نماذج الذكاء الاصطناعي في التحليل النحوي؟

أهداف البحث : يهدف البحث إلى:

1. بيان أسس التحليل النحوي في التراث العربي.
2. توضيح آليات التحليل النحوي في نماذج الذكاء الاصطناعي.
3. الكشف عن القصور البنيوي في التحليل الآلي للإعراب العربي.
4. تقديم رؤية نقدية تسهم في تطوير المعالجة الآلية للغة العربية.

أهمية البحث : تبرز أهمية هذا البحث في كونه:

1. يسهم في ربط الدراسات النحوية التراثية بالاتجاهات اللسانية الحديثة.
2. يقدّم قراءة نقدية علمية لنماذج الذكاء الاصطناعي في مجال التحليل النحوي.
3. يسلّط الضوء على خصوصية اللغة العربية وتحديات معالجتها آليًا.
4. يفتح آفاقًا بحثية لتطوير نماذج لغوية عربية أكثر دقة.

منهج البحث:

اعتمد البحث المنهج الوصفي التحليلي مقرونًا بالمنهج النقدي، في عرض المفاهيم النحوية والآلية، وكذلك تقويم نماذج الذكاء الاصطناعي، من خلال تحليل نماذج تطبيقية ، للكشف عن أوجه القصور البنيوي في التحليل الآلي مقارنة بالتحليل النحوي العربي. مع توظيف التحليل التطبيقي لأمثلة مختارة من النص القرآني والنصوص العربية الفصيحة.

المبحث الأول: التحليل النحوي في التراث العربي

المطلب الأول: مفهوم التحليل النحوي

يقوم التحليل النحوي في التراث العربي على بيان العلاقات التركيبية بين الكلمات داخل الجملة، وربط الإعراب بالمعنى والسياق. وقد أسس سيبويه هذا المنهج حين جعل الإعراب دليلًا على المعنى، لا مجرد علامة صوتية[1].

ولم يكن التحليل النحوي عندهم مجرد ضبط شكلي، بل كان وسيلة لفهم المعنى واستجلاء المقاصد الكلامية.

وقد نشأ النحو العربي في سياقٍ علميٍّ هدفه صون اللسان العربي من اللحن، وحفظ القرآن الكريم، فارتبط منذ بداياته بالتحليل العميق للتركيب اللغوي. ويُعدّ كتاب سيبويه النموذج الأبرز لهذا الاتجاه؛ إذ قدّم تصورًا شاملًا لبنية الجملة العربية قائمًا على الاستقراء، والسماع، والتعليل النحوي [1].

[1] – الكتاب، ج1، ص 23–25.

ويرتكز التحليل النحوي في التراث العربي على مجموعة من الأسس، من بينها: تحديد العامل والمعمول. وبيان العلاقات الإسنادية داخل الجملة. كذلك ربط الإعراب بالمعنى. والاعتماد على السياق اللغوي في التوجيه النحوي.

وهذا بدوره ما جعل التحليل النحوي العربي تحليلًا بنيويًا دلاليًا في آن واحد، لا يقتصر على الشكل الظاهر، بل يتجاوز ذلك إلى استنباط الدلالة الكامنة وراء التركيب.

المطلب الثاني: خصائص التحليل النحوي العربي

يتسم التحليل النحوي في التراث العربي بعدد من الخصائص التي تميّزه عن كثير من المناهج اللسانية الحديثة، ومن أبرزها:

أولًا: الارتباط الوثيق بين النحو والدلالة

لم يفصل النحاة بين الإعراب والمعنى، بل جعلوا الإعراب طريقًا لفهم الدلالة. وقد أكّد عبد القاهر الجرجاني أن المعنى لا يُفهم إلا من خلال النظم، أي من خلال العلاقات التي تنشأ بين الكلمات داخل التركيب [2].

ثانيًا: الاعتماد على السماع والقياس

قام التحليل النحوي على الجمع بين السماع من العرب والقياس العقلي، وهو ما أتاح للنحو العربي قدرًا كبيرًا من المرونة في تفسير الظواهر التركيبية، مع المحافظة على أصول عامة تضبط الاستعمال.

ثالثًا: مراعاة السياق

راعى النحاة السياق الكلامي في التوجيه النحوي، فكان اختلاف الإعراب يؤدي أحيانًا إلى اختلاف المعنى، وهو ما يدل على وعي مبكر بأهمية السياق في التحليل اللغوي.

رابعًا: التداخل بين النحو والصرف

لم يكن التحليل النحوي معزولًا عن الصرف، بل تداخل المجالان في تفسير كثير من الظواهر، وهو ما يزيد من تعقيد التحليل، ويُبرز غنى اللغة العربية.

المطلب الثالث: آليات التحليل النحوي في التراث

اعتمد النحاة في تحليلهم للجملة العربية على عدد من الآليات المنهجية، من أهمها:

1. نظرية العام : وهي الأساس الذي يقوم عليه التحليل الإعرابي، إذ يُفسَّر الإعراب بوجود عامل لفظي أو معنوي [3].
2. التقدير والتأويل :استخدم النحاة التقدير لتفسير التراكيب غير الظاهرة، وهو ما يعكس عمق التفكير التحليلي لديهم.

---

[1] – المصدر نفسه ، ج1، ص 35–40.

[2] –دلائل الإعجاز، ص 98–105 .

[3] –الخصائص، ج2، ص 15–25.

3. التوجيه النحوي :حيث تُحتمل الجملة أكثر من وجه إعرابي، فيُرجّح أحدها بناءً على المعنى أو السياق.

وتكشف هذه الآليات عن أن التحليل النحوي العربي ليس آليًا أو شكليًا، بل هو تحليل عقلي تفسيري، يقوم على الربط بين البنية والمعنى ، والإعراب بوصفه نظامًا دلاليًا فأنه لا ينفصل في العربية عن الدلالة؛ إذ يؤدي تغيّر الحركة الإعرابية إلى تغيّر المعنى أو توجيهه. وقد أكّد عبد القاهر الجرجاني أن النظم هو أساس الفهم، وأن المعنى وليد العلاقات النحوية[1].

إن التحليل التراثي يمتاز بعمقه المفهومي ودقته اللغوية، لكنه غير قابل للتطبيق الآلي دون تحويله إلى صيغ رياضية، بينما التحليل الآلي يتسم بالسرعة والشمولية، لكنه يعاني من ضعف الفهم الدلالي والوظيفي[2] .

المطلب الرابع: قيمة التحليل النحوي التراثي في ضوء الدراسات الحديثة

أثبتت الدراسات اللسانية الحديثة أن كثيرًا من المفاهيم التي قدّمها النحاة العرب تلتقي مع ما توصلت إليه النظريات اللسانية المعاصرة، مثل: مفهوم البنية العميقة. والعلاقة بين التركيب والدلالة. وأهمية السياق في فهم الجملة. غير أن التحليل النحوي العربي يمتاز بتفصيله الدقيق للعلاقات الإعرابية، وهو ما يجعل الإفادة منه ضرورية عند تطوير نماذج المعالجة الآلية للغة العربية، خاصة في مجال التحليل النحوي.

المبحث الثاني: التحليل النحوي في المعالجة الآلية للغة العربية

المطلب الأول: مفهوم المعالجة الآلية للغة العربية

تُعدّ المعالجة الآلية للغة الطبيعية (Natural Language Processing) فرعًا من فروع الذكاء الاصطناعي يُعنى بتمكين الحاسوب من فهم اللغة البشرية وتحليلها وتوليدها. وفيما يخص اللغة العربية، تركز المعالجة الآلية على التعامل مع خصائصها البنيوية، ولا سيما البنية الصرفية والنحوية المعقدة.

ويُقصد بالتحليل النحوي الآلي للغة العربية محاولة تحديد البنية التركيبية للجملة آليًا، من خلال تعيين العلاقات النحوية بين الكلمات، وتحديد الوظائف الإعرابية، اعتمادًا على خوارزميات وقواعد أو نماذج تعلم آلي. ويُعدّ هذا النوع من التحليل من أصعب مهام المعالجة الآلية؛ لما تتسم به العربية من ظواهر لغوية، مثل الحذف، والتقديم والتأخير، وتعدد الأوجه الإعرابية[3].

المطلب الثاني: اتجاهات التحليل النحوي الآلي للغة العربية

يمكن تصنيف اتجاهات التحليل النحوي الآلي إلى ثلاثة اتجاهات رئيسة:

أولًا: الاتجاه القائم على القواعد (Rule-Based Approach).

[1] – دلائل الإعجاز ، ص 145–150.

[2] –

[3] – المعالجة الآلية للغة العربية: المفاهيم والتطبيقات، ص 45–50 .

يعتمد هذا الاتجاه على وضع قواعد لغوية نحوية وصرفية مستمدة من النحو العربي التقليدي، تُبرمج داخل النظام الحاسوبي. وتمتاز هذه الطريقة بدقتها في التراكيب القياسية، إلا أنها تعاني من محدودية كبيرة في التعامل مع النصوص الحرة والمتنوعة، كما تتطلب جهدًا لغويًا ضخمًا في صياغة القواعد[1].

ثانيًا: الاتجاه الإحصائي (Statistical Approach).

ظهر هذا الاتجاه مع تطور الحوسبة، ويعتمد على تحليل كميات كبيرة من النصوص الموسومة نحويًا (Corpora)، واستخلاص الأنماط الإحصائية منها. غير أن هذا الاتجاه يواجه تحديات واضحة في اللغة العربية، بسبب نقص الموارد الموسومة، وغياب التشكيل في معظم النصوص[2].

ثالثًا: الاتجاه القائم على التعلم العميق (Deep Learning Models).

يمثل هذا الاتجاه المرحلة الأحدث، حيث تعتمد نماذج الذكاء الاصطناعي الحديثة على الشبكات العصبية العميقة ونماذج التحويل (Transformers)، مثل النماذج المعتمدة على التمثيل السياقي للكلمات. وقد حققت هذه النماذج تقدمًا ملحوظًا في فهم السياق العام للجملة، إلا أنها لا تزال تواجه صعوبات في تمثيل الإعراب العربي تمثيلًا دقيقًا[3].

المطلب الثالث: إشكاليات التحليل النحوي الآلي للغة العربية

أفضت التطورات المتسارعة في مجال الذكاء الاصطناعي ومعالجة اللغات الطبيعية (NLP) إلى ظهور أنظمة آلية لتحليل البنية النحوية للغات المختلفة، غير أن اللغة العربية ما تزال تمثل تحديًا خاصًا لتلك الأنظمة، لما تتسم به من خصائص بنيوية ودلالية لا تنفصل فيها القواعد عن المعنى والسياق. فهناك بعض الإشكاليات التي تواجه التحليل النحوي الآلي للغة العربية، مع مقارنتها بالتصور النحوي التراثي الذي أسس لتحليل لغوي تكاملي يجمع بين الإعراب ، ومن أبرز تلك الإشكاليات:

1. غياب التشكيل : يؤدي غياب الحركات إلى تعدد الأوجه الإعرابية، للكلمة الواحدة، مما يربك النماذج الآلية. بما يفتح المجال لتأويلات نحوية متباينة. فالكلمة غير المشكلة قد تحتمل الرفع أو النصب أو الجر، وقد تختلف وظيفتها النحوية تبعًا لذلك اختلافًا جوهريًا.

وقد تنبه النحاة القدماء إلى خطورة هذا الغموض، فجعلوا العلامة الإعرابية قرينة أساسية في تحديد المعنى، حتى قال سيبويه إن الإعراب «إنما جيء به ليفرق بين المعاني المتكافئة في اللفظ»[4] . أما النماذج الآلية، فإنها غالبًا ما تعتمد

---

[1] Habash, N., *Introduction to Arabic Natural Language Processing*, Morgan & Claypool, 2010, pp. 73–80

[2]- Al-Sabbagh, R., et al., "Statistical Parsing for Arabic", *Computational Linguistics Journal*, 2014

[3]- Devlin, J. et al., "BERT: Pre-training of Deep Bidirectional Transformers", 2019

[4] - الكتاب، ج1، ص 13–15.

على احتمالات إحصائية أو أنماط تدريبية، دون امتلاك القدرة على الترجيح الدلالي العميق، مما يؤدي إلى أخطاء في التحليل الإعرابي، خاصة في الجمل المركبة أو النصوص الأدبية.

2. الثراء الصرفي :تُنتج الكلمة الواحدة عددًا كبيرًا من الصيغ، وهو ما يزيد من تعقيد التحليلK .وتعدد صيغ الاشتقاق والتصريف، الأمر الذي يجعل الكلمة الواحدة قابلة لأن تؤدي وظائف نحوية متعددة تبعًا لصيغتها وسياقها. وقد أشار ابن جني إلى هذه الخصيصة بقوله: «تصرف العرب الكلمة الواحدة على وجوه شتى لمعانٍ مختلفة» [1].

ويمثل هذا الثراء تحديًا كبيرًا للتحليل الآلي، إذ يصعب على الأنظمة الحاسوبية الفصل بين الوظيفة الصرفية والوظيفة النحوية، أو الربط الدقيق بين الصيغة والمعنى المقصود. فكثير من النماذج الآلية تعالج الكلمة بوصفها وحدة مستقلة، في حين أن التحليل التراثي كان ينظر إليها ضمن شبكة من العلاقات التركيبية والدلالية.

3. التقديم والتأخير : يصعب على النماذج الآلية تفسير العلاقات النحوية في الجمل غير النمطية. فنظامها التركيبي مرن يتيح تقديم بعض عناصر الجملة وتأخيرها لأغراض بلاغية أو دلالية، دون الإخلال بصحة التركيب. وقد أفاض عبد القاهر الجرجاني في بيان أثر النظم والترتيب في المعنى، مؤكدًا أن «المزية ليست في اللفظ مفردًا، بل في موضعه من النظم»[2].

غير أن هذه المرونة التركيبية تمثل إشكالية جوهرية للتحليل النحوي الآلي؛ إذ تعتمد كثير من النماذج على افتراض ترتيب معياري (فاعل ثم فعل ثم مفعول)، وهو افتراض لا ينسجم مع طبيعة العربية التي تسمح بتعدد البنى التركيبية. ونتيجة لذلك، تخفق الأنظمة الآلية في تحديد العلاقات النحوية الدقيقة بين عناصر الجملة عند الخروج عن النمط الشائع.

4. التعدد الدلالي :تؤثر الدلالة والسياق في التوجيه النحوي، وهو عنصر يصعب تمثيله آليًا بدقة [3]

وتُظهر هذه الإشكاليات أن التحليل النحوي الآلي لا يزال بعيدًا عن الوصول إلى مستوى التحليل النحوي التراثي الذي يراعي البنية والدلالة معًا. في هذا السياق، يرى ابن جني أن «الإعراب فرع المعنى، والمعنى هو الأصل الذي يُرجع إليه»[4] أما التحليل النحوي الآلي، فيعاني من قصور واضح في تمثيل البعد الدلالي والسياقي، لافتقاره إلى الوعي التداولي والقدرة على استحضار المقاصد البلاغية، مما يجعله عاجزًا عن معالجة كثير من الظواهر النحوية المعتمدة على السياق.

المبحث الثالث: دراسة نقدية لنماذج الذكاء الاصطناعي المستخدمة في التحليل النحوي

[1] – الخصائص، ج1، ص 34.

[2] – دلائل الإعجاز، ص 145–148.

[3]– Habash, N., op. cit., pp. 120–135.

[4] – الخصائص، ج2، ص 358.

المطلب الأول: نماذج الذكاء الاصطناعي في معالجة اللغة العربية

شهدت نماذج الذكاء الاصطناعي في السنوات الأخيرة تطورًا ملحوظًا، ولا سيما النماذج المعتمدة على التعلم العميق ونماذج التحويل(Transformers) ، التي تعتمد على تمثيل الكلمات تمثيلًا سياقيًا داخل النص. وقد استُخدمت هذه النماذج في تحليل النصوص العربية، بما في ذلك مهام التحليل النحوي، واستخراج البنية التركيبية للجملة ، ومن أبرز هذه النماذج :

- نموذج AraBERT : يُعدّ من النماذج اللغوية الرائدة المخصّصة للعربية، طُوّر من قبل فريق الباحثين في جامعة نيويورك – أبوظبي[1]، وهو مبني على معمارية BERT التي تعتمد على التعلم العميق من خلال الانتباه (Attention Mechanism).

أظهر AraBERT كفاءة في مهام مثل تحليل المشاعر والتصنيف النصي، لكنه واجه ضعفًا نسبيًّا في التحليل النحوي التفصيلي (Parsing)، بسبب محدودية البيانات النحوية المعلمة التي دُرّب عليها النموذج[2] .

- نموذج ChatGPT (OpenAI,2024) : يعتمد على بنية المحولات (Transformers) ويتميّز بالقدرة التوليدية في إنتاج النصوص الطبيعية. ويُظهر تفوقًا نسبيًا في توليد جمل صحيحة نحويًا أكثر من تحليلها وفق قواعد النحو العربي التقليدي، وقد أثبتت الدراسات[3] أن النموذج يستطيع تقديم تحليل نحوي أولي دقيق في الجمل البسيطة، لكنه يخطئ في التراكيب المركّبة مثل الجمل الشرطية أو الجمل ذات التقديم والتأخير.
- نموذج Google Bard / Gemini : يعتمد على البيانات متعددة اللغات، ويستفيد من الدمج بين النماذج الإحصائية والتعلم العميق. تشير الدراسات[4] , إلى أن أداء Bard في التحليل النحوي العربي محدود بسبب نقص التخصيص للعربية مقارنةً بالإنجليزية، مما يؤدي إلى أخطاء في الإعراب والتصنيف الصرفي.

تسعى هذه النماذج إلى محاكاة الفهم اللغوي البشري من خلال تعلّم الأنماط المتكررة في البيانات، دون الاعتماد المباشر على القواعد النحوية التقليدية[5].

مجلة دراسات العلوم الاسلامية

[1]- Antoun, W., Baly, F., & Hajj, H. (2020 . AraBERT: Transformer-based model for Arabic NLP. arXiv preprint arXiv:.2003.00104

[2]- • Zalmout, N., & Habash, N. (2021). Deep learning approaches to Arabic syntactic parsing. Journal of Natural Language Engineering, 27(4), 555–.578

[3]- Al-Khalifa, H. S . 2024Arabic grammar and AI: Evaluating ChatGPT's linguistic capabilities. International Journal of Arabic Linguistics, 15(1), 55–.(78

[4]- Hussein, A., & Omar, M. (2023). Evaluating multilingual AI models for Arabic grammatical analysis. Computational Arabic Linguistics Review, 12(3), 87–102.

[5]- Jurafsky, D. & Martin, J., *Speech and Language Processing*, Pearson, 2020, pp. 255–270.

تعتمد نماذج الذكاء الاصطناعي الحديثة على التعلّم العميق والشبكات العصبية، حيث يُحلَّل النص لغويًا اعتمادًا على الأنماط الإحصائية والتعلّم من البيانات الضخمة، دون وعي حقيقي بالبنية النحوية أو الدلالة العميقة[1].فعند إخضاع نماذج الذكاء الاصطناعي الحديثة للتحليل النقدي، يتبيّن ما يأتي:

- تتفوق النماذج الحديثة في التنبؤ التركيبي العام، لكنها تُخفق في التفسير النحوي الدقيق.
- تعتمد النماذج الآلية على الاحتمال الإحصائي أكثر من اعتمادها على التعليل النحوي.
- تغيب في هذه النماذج مفاهيم نحوية أصيلة، مثل العامل، والتقدير، والعلل النحوية.

ومن هنا، فإن نتائج هذه النماذج – على الرغم من أهميتها – تظل نتائج تقريبية لا ترقى إلى مستوى التحليل النحوي العربي العميق، ما لم تُدعّم بالمعرفة اللغوية التراثية. [2]

المطلب الثاني: حدود التحليل الآلي وآفاق تطويره في ضوء النحو العربي

تعاني النماذج الآلية من صعوبات جمة في معالجة ظواهر الحذف، والتقدير، وتعدّد الأوجه الإعرابية، مما يؤدي إلى نتائج تحليلية مضطربة عند التعامل مع النصوص العربية المعقّدة.

إذ تعتمد نماذج الذكاء الاصطناعي في التحليل النحوي على آليات مختلفة، من أهمها:

1. التمثيل السياقي للكلمات :حيث تُفهم الكلمة بناءً على موقعها في الجملة، لا بمعزل عن السياق.
2. التعلّم من البيانات الموسومة :إذ تُدرَّب النماذج على نصوص حُدّدت فيها العلاقات النحوية مسبقًا.
3. التنبؤ الاحتمالي :حيث تُرجّح البنية النحوية الأكثر احتمالًا بناءً على البيانات السابقة.

غير أن هذه الآليات – على الرغم من تقدمها – تقوم في جوهرها على الاستقراء الإحصائي، لا على التعليل النحوي أو الفهم الدلالي العميق[3].

لذلك تؤكد الدراسات الحديثة إلى أن تطوير التحليل النحوي الآلي للغة العربية يقتضي:

1. دمج القواعد النحوية التراثية في النماذج الذكية.
2. إنشاء مدونات لغوية موسومة إعرابيًا اعتمادًا على النحو العربي.
3. تطوير نماذج هجينة تجمع بين القواعد والتعلم العميق.
4. مراعاة البعد الدلالي والسياقي في التحليل النحوي الآلي، ويُعدّ هذا الاتجاه من أكثر الاتجاهات وعدًا في تحقيق تحليل نحوي آلي أدق للغة العربية.

---

[1] – Jurafsky, D. & Martin, J., Speech and Language Processing, 3rd ed., Pearson2023 ,, pp. 85–92.

[2]– Kübler, S., McDonald, R., Nivre, J., Dependency Parsing, Morgan & Claypool, 2009.

[3]– Devlin, J. et al., "BERT: Pre-training of Deep Bidirectional Transformers", NAACL, 2019

المطلب الثالث: القصور البنيوي في نماذج الذكاء الاصطناعي في التحليل النحوي.

يُعدّ القصور البنيوي في نماذج الذكاء الاصطناعي من أبرز الإشكالات التي تواجه التحليل النحوي الآلي للغة العربية، ولا سيما في ما يتصل بتمثيل الإعراب تمثيلًا دقيقًا. ويُقصد بالقصور البنيوي هنا عدم قدرة البنية الداخلية للنماذج الذكية على استيعاب النظام الإعرابي العربي بوصفه نظامًا دلاليًا تفسيريًا، لا مجرد علامة شكلية.

تعتمد نماذج الذكاء الاصطناعي الحديثة على تمثيل الكلمات في سياقها عبر متجهات رقمية، وتستند في تحليلها إلى العلاقات الإحصائية بين الوحدات اللغوية، في حين يقوم الإعراب العربي على الربط بين الحركة الإعرابية والوظيفة النحوية والمعنى السياقي، ويؤدي هذا التباين الجوهري إلى عجز النماذج الآلية عن التمييز بين الأوجه الإعرابية المختلفة التي يفرضها السياق، لا سيما في النصوص غير المشكولة[1]

أولًا: القصور في تمثيل الإعراب.

يُعدّ الإعراب من أهم خصائص النحو العربي، إذ تتغير الوظيفة النحوية للكلمة بتغير حركتها. غير أن معظم نماذج الذكاء الاصطناعي تتعامل مع النصوص غير المشكولة، مما يؤدي إلى:

تعدد التحليلات النحوية دون ترجيح دلالي والخلط بين الوظائف النحوية المتشابهة شكليًا المختلفة معنًى[2].

إن نماذج الذكاء الاصطناعي تُعالج الإعراب بوصفه ناتجًا شكليًا، لا بوصفه نتيجة لعامل نحوي أو دلالي، الأمر الذي يُفضي إلى تحليل نحوي آلي يفتقر إلى التعليل والتفسير، ويكتفي بترجيح الاحتمال الأعلى إحصائيًا، ولو كان مخالفًا للمعنى المقصود في السياق[3].

ثانيًا: إغفال نظرية العامل والتعليل النحوي.

يقوم النحو العربي على مفهوم العامل بوصفه أساسًا في تفسير العلاقات النحوية، في حين تعتمد نماذج الذكاء الاصطناعي على العلاقات السطحية بين الكلمات دون إدراك سببي أو تعليلي. ويؤدي ذلك إلى تحليل نحوي آلي يفتقر إلى التفسير، ويقتصر على الوصف الإحصائي [4].

ثالثًا: ضعف التعامل مع الظواهر الأسلوبية.

---

[1]. Habash, N., Introduction to Arabic Natural Language Processing, Morgan & Claypool, 2010, pp. 110–125.

[2] – المصدر السابق.

[3]- Jurafsky, D. & Martin, J., Speech and Language Processing, Pearson, 2020, pp. 265–.275

[4] – الخصائص ج1، ص 45–50.

يزداد هذا القصور وضوحًا عند التعامل مع ظواهر نحوية عربية أصيلة، مثل: التقديم والتأخير، والحذف والتقدير، والأساليب البلاغية وتعدد الأوجه الإعرابية تبعًا للمعنى، وهي ظواهر تتطلب وعيًا سياقيًا وتفسيرًا دلاليًا يتجاوز القدرة الحسابية المجردة [1].

ومن هنا، يمكن القول إن القصور في نماذج الذكاء الاصطناعي ليس قصورًا تقنيًا عابرًا، بل هو قصور بنيوي نابع من اختلاف طبيعة النظام اللغوي العربي عن البنية التي تقوم عليها هذه النماذج، وهو جانب لم يحظَ — حتى الآن — بدراسة معمقة في البحوث العربية، رغم أثره المباشر في دقة التحليل النحوي الآلي[2].

وكذلك عجز النماذج الآلية عن تمثيل العلاقات النحوية غير الظاهرة، واعتمادها على التحليل الخطي، مما يؤدي إلى إغفال البعد التأويلي الذي يُعدّ ركنًا أساسًا في النحو العربي.

ومثال ذلك وتطبيقه على ما جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: 82] وحملت لفظة القرية على حذف مضاف، أي : أهل القرية غير أن التحليل الآلي غالبًا ما يتعامل مع اللفظ على ظاهره، دون إدراك لآلية الحذف والتقدير، مما يكشف عن قصور واضح في فهم البنية العميقة للجملة [3].

وأيضا كما في قول الشاعر: وما كلُّ ما يتمنى المرءُ يُدركُه ... ...

تُظهر بعض نماذج التحليل النحوي الآلي ميلًا إلى تفسير الجملة تفسيرًا خطيًا، فتُخطئ في تحديد وظيفة بعض عناصرها، ولا سيما في: إعراب ما، وتوجيه الجملة الفعلية بعدها.

هنا يُخطئ التحليل الآلي في تمييز وظائف "ما" المتعددة، ويُسوي بين أدوات مختلفة الوظيفة، بينما يبيّن النحو العربي التعدد الوظيفي والدلالي للأدوات، وهو ما تعجز النماذج الآلية عن استيعابه والتحليل النحوي العربي يقرر أن[4]: ما : نافية، كلُّ :مبتدأ مرفوع، ما :اسم موصول في محل مضاف إليه، يتمنى :فعل مضارع مرفوع، وفاعله مستتر، يُدركُه :جملة فعلية في محل خبر.

غير أن النماذج الآلية كثيرًا ما تتعامل مع ما الأولى والثانية بوصفهما عنصرين متماثلين، أو تُخضع الجملة لتحليل إحصائي يُغفل الفروق الوظيفية الدقيقة بين الأدوات، مما يؤدي إلى تحليل نحوي قاصر لا يراعي التعدد الوظيفي للأدوات في العربية.

[1] – دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود شاكر، ص 120–135.

[2] – Kübler, S., McDonald, R., Nivre, J., Dependency Parsing, Morgan & Claypool, 2009.

[3] – الكشاف عن حقائق التنزيل، ج2، ص 471.

[4] – مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ج1، ص 35–40.

ويكشف هذا المثال عن عجز النماذج الآلية عن التعامل مع التراكيب المعقّدة التي تتداخل فيها الوظائف النحوية والدلالية، ويؤكد أن التحليل النحوي العربي يقوم على تمييز دقيق بين الأدوات ووظائفها، وهو ما لا تستطيع النماذج الذكية محاكاته دون إدماج المعرفة النحوية الصريحة.

المطلب الرابع: مقارنة نقدية بين التحليل النحوي التراثي والتحليل الآلي

تُبرز هذه المقارنة أن التحليل النحوي التراثي لا ينظر إلى الإعراب بوصفه إجراءً شكليًا فحسب، بل يعدّه نظامًا تفسيريًا متكاملًا يقوم على استكشاف العلاقات الدلالية بين مكوّنات الجملة، وربطها بالسياق التداولي والمعنى المقصود. وقد أكّد النحاة العرب، منذ سيبويه، أن الإعراب فرع عن المعنى، وأن تغيّر الحركة الإعرابية ليس اعتباطيًا، بل محكوم بعلل لغوية ودلالية دقيقة[1]. وقد تطور هذا التحليل على يد النحاة الكوفيين والبصريين، الذين سعوا إلى بيان العلاقات الإعرابية بين مكونات الجملة من خلال العمل والعامل والمعمول[2] .

في المقابل، تعتمد نماذج التحليل النحوي الآلي على تمثيلات رياضية تُعالج اللغة في صورتها السطحية، وتُرجّح أحد الأوجه التحليلية بناءً على الاحتمال الإحصائي، دون القدرة على تقديم تعليل نحوي أو تفسير دلالي مقنع. ويؤدي هذا المنهج إلى نتائج تحليلية قد تكون صحيحة شكليًا، لكنها تفتقر إلى العمق التفسيري الذي يُميّز التحليل النحوي العربي[3].

كما يظهر القصور البنيوي بوضوح في تعامل النماذج الآلية مع السياق؛ إذ يظل السياق في هذه النماذج محصورًا في حدود الجملة أو المتجاورات اللفظية، بينما يتجاوزه النحو العربي إلى سياق المقام، والقرائن المعنوية، والمقاصد البلاغية. ويؤكد هذا أن التحليل النحوي الآلي لم يبلغ بعد مستوى تمثيل النحو العربي بوصفه نسقًا معرفيًا قائمًا على التأويل، لا مجرد بنية تركيبية قابلة للحوسبة[4].

جدول (1): مقارنة بين التحليل النحوي التراثي والتحليل النحوي الآلي :

وجه المقارنة	التحليل النحوي التراثي	التحليل النحوي الآلي
الأساس النظري	العامل، المعنى، السياق	الاحتمال الإحصائي
الإعراب	دقيق ومفسَّر	تقريبي وغير معلَّل
التعامل مع السياق	عميق ودلالي	محدود
التفسير النحوي	حاضر بوضوح	غائب أو ضعيف

[1] – الكتاب، ج1، ص 48–50.

[2] – الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، لابن الانباري. ص 60–70.

[3]– Jurafsky, D., & Martin, J. H., Speech and Language Processing 3rd ed., Pearson, 2023, pp. 93–.98

[4] – دلائل الإعجاز، ص 152–160.

وتُظهر هذه المقارنة أن نماذج الذكاء الاصطناعي لا تزال قاصرة عن محاكاة التحليل النحوي العربي بوصفه نظامًا تفسيريًا دلاليًا، لا مجرد بنية شكلية[1]. ويُعدّ الدمج بين المنهجين — أي تحويل القواعد التراثية إلى مخططات خوارزمية — هو الطريق الأمثل لخلق نموذج هجين (Hybrid Model) يجمع بين الصرامة النحوية العربية والقدرات الإحصائية للذكاء الاصطناعي[2] .

النتائج والتوصيات :

أسفرت هذه الدراسة، بعد تحليل التحليل النحوي في التراث العربي ومقارنته بالمعالجة الآلية ونماذج الذكاء الاصطناعي، عن جملة من النتائج، من أبرزها:

1. أثبت التحليل النحوي التراثي أنه تحليل تفسيري دلالي يقوم على الربط بين الإعراب والمعنى والسياق، ولا يقتصر على الوصف الشكلي للبنية اللغوية.
2. أظهرت نماذج الذكاء الاصطناعي كفاءة عالية في التعرّف على الأنماط التركيبية العامة، لكنها لا تزال عاجزة عن تمثيل الإعراب العربي تمثيلًا دقيقًا.
3. يعتمد التحليل النحوي الآلي في جوهره على الاحتمال الإحصائي، لا على التعليل النحوي، مما يؤدي إلى نتائج تقريبية غير مفسَّرة.
4. تبيّن أن غياب التشكيل والثراء الصرفي والتقديم والتأخير تمثل عوائق بنيوية أمام التحليل النحوي الآلي للغة العربية.
5. كشفت الدراسة عن فجوة واضحة بين التحليل النحوي الإنساني والتحليل الآلي، وهي فجوة معرفية لا يمكن تجاوزها إلا بالتكامل بين النحو العربي والذكاء الاصطناعي.
6. أثبتت الدراسة أن النحو العربي التراثي يشكّل موردًا علميًا أساسيًا يمكن الإفادة منه في تطوير نماذج تحليل نحوي آلي أكثر دقة وملاءمة للغة العربية.
7. يوصي البحث بضرورة تطوير نماذج هجينة تجمع بين الذكاء الاصطناعي والنظرية النحوية العربية، بما يسهم في تحسين أداء المعالجة الآلية للغة العربية مستقبلًا.
8. يُوصى بإنشاء مشروع عربي موحّد لجمع النصوص النحوية الموثّقة وتحويلها إلى بيانات قابلة للمعالجة الآلية (Annotated Arabic Grammar Corpus) لتكون مرجعًا تدريبيًا للنماذج الحديثة.

---

[1]- Kübler, S., McDonald, R., Nivre, J., Dependency Parsing, Morgan & Claypool, .2009

[2]- • Hassan, S., & Mubarak, H. (2022). "Evaluating Arabic Grammar Parsing Using Transformer Models." Journal of Artificial Intelligence Research, 73(2), 88–107.

9. طلاق مبادرات تعليمية وبحثية عربية في "الذكاء اللغوي العربي" وبهدف إعداد جيل من الباحثين يجمع بين التخصّص في النحو العربي وفهم تقنيات الذكاء الاصطناعي وتطبيقاته.

10. تعزيز التعاون بين اللغويين ومهندسي الذكاء الاصطناعي لبناء نماذج تراعي الخصائص اللغوية العربية الأصيلة.

الخاتمة:

لا تهدف هذه الدراسة إلى رفض نماذج الذكاء الاصطناعي، بل إلى نقدها نقدًا علميًا بنّاءً، يرسم مسارًا واعدًا لتجاوز الفجوة بين التحليل النحوي الإنساني والتحليل النحوي الآلي. وينطلق الى :

- ضرورة الإفادة من التقدم التقني.
- أهمية إدماج المعرفة النحوية التراثية في بناء النماذج.
- تطوير نماذج هجينة تجمع بين القاعدة النحوية والذكاء الاصطناعي.
- إن التحليل النحوي العربي، بما يتسم به من عمق دلالي وتأويلي، لا يزال يتفوق على نماذج الذكاء الاصطناعي في تفسير البنية التركيبية للنصوص العربية.
- كما أثبتت الدراسة وجود قصور بنيوي واضح في هذه النماذج عند تعاملها مع الإعراب العربي، نتيجة اعتمادها على التحليل الإحصائي وإغفالها للمعرفة النحوية الصريحة.
- إن التحليل النحوي في ضوء المعالجة الآلية للغة العربية يمثل مجالًا بحثيًا حديثًا تتقاطع فيه الدراسات اللغوية التراثية مع تقنيات الذكاء الاصطناعي المعاصرة.
- قد أظهرت الدراسة أن نماذج الذكاء الاصطناعي، على الرغم من التطور التقني الكبير الذي حققته، لا تزال قاصرة عن تمثيل جوهر النحو العربي القائم على الإعراب والتعليل والدلالة والسياق.
- أكد البحث أن النحو العربي ليس مجرد نظام شكلي، بل هو منظومة تفسيرية متكاملة، الأمر الذي يجعل إدماجه في نماذج المعالجة الآلية ضرورة علمية لا غنى عنها.
- كما بيّن أن مستقبل التحليل النحوي الآلي للغة العربية مرهون بتبني نماذج هجينة تجمع بين المعرفة النحوية التراثية والتقنيات الحديثة، بما يسهم في تطوير أدوات لغوية أكثر دقة وفاعلية.

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم.

1. ابن جني، عثمان، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، القاهرة: دار الهدى.
2. ابن هشام، عبد الله، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة: دار الفكر .
3. الأنباري، ابن الأنباري. (1981). الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: دار الفكر العربي.
4. سيبويه، عمرو بن عثمان، الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة: دار الجيل.
5. الجبوري، محمد. (2022). الذكاء الاصطناعي في خدمة اللغة العربية: دراسة في المعالجة الآلية للنحو والصرف. مجلة اللغة والتقنية، 4(2)، 55–77.
6. طه، أحمد. (2023). التحليل الآلي للغة العربية بين الدقة النحوية والذكاء الاصطناعي. مجلة دراسات لغوية، 12(1)، 33–60.
7. الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، تحقيق: محمود شاكر، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1992م .
8. الزمخشري، محمود، الكشاف عن حقائق التنزيل، بيروت: دار المعرفة.
9. الجرف، رجاء، المعالجة الآلية للغة العربية: المفاهيم والتطبيقات، الرياض: مكتبة العبيكان، 2019م .

المصادر الأجنبية :

1. Habash, N., *Introduction to Arabic Natural Language Processing*, Morgan & Claypool, 2010, pp..
2. Jurafsky, D. & Martin, J., *Speech and Language Processing*, Pearson, 2020, pp.
3. Kübler, S., McDonald, R., Nivre, J., *Dependency Parsing*, Morgan & Claypool, 2009.
4. Jurafsky, D. & Martin, J., Speech and Language Processing, 3rd ed., Pearson, 2023, pp .

5. Al-Khalifa, H. S. (2024). *Arabic grammar and AI: Evaluating ChatGPT's linguistic capabilities*. International Journal of Arabic Linguistics, 15(1), 55–78..
6. Hussein, A., & Omar, M. (2023). *Evaluating multilingual AI models for Arabic grammatical analysis*. Computational Arabic Linguistics Review, 12(3), 87–102.
7. Devlin, J. et al., "BERT: Pre-training of Deep Bidirectional Transformers", 2019.

مجلة دراسات العلوم الاسلامية

"رسالة في تفسير" قوله تعالى: " قَد أَفلَحَ ٱلمُؤمِنُونَ "
للشيخ مصطفى بن أبي نعيم أحمد الخادمي المُتَوَفَى سنة: (1186 هـ)
"دراسة وتحقيق"

الباحث الأول: أ. م. د. محمد حمد الله جمعة أحمد الدليمي

المدرس في ديوان الوقف السني _ دائرة التعليم الديني والدراسات الاسلامية– العراق

sagshhshsh8@gmail.com

Mobile: 07734480461

Prof. Asst. Dr. Muhammad Hamdallah Jumah Ahmed

Lecturer in the Department of Religious and Islamic Studies

. / Sunni Endowment Office.-Iraq

الباحث الثاني: أ. م. د. ضياء فيصل محمد عنتر الفهداوي

المدرس في ديوان الوقف السني _ دائرة التعليم الديني والدراسات الاسلامية

Dyafysl288@gmail.com

Mobile: 07735336468

Diyaa Faisal Mohammad Antar Al-Fahdawi Prof. Asst. Dr.

Office of Religious Education and Islamic Studies/

Sunni Endowment Office- Iraq. ، Sunni Endowment

1447. هـ الأنبار 2025.م

"رسالة في تفسير" قوله تعالى: " قَد أَفلَحَ ٱلمُؤمِنُونَ "
للشيخ مصطفى بن أبي نعيم أحمد الخادمي المُتَوّفَى سنة: (1186 هـ) "دراسة وتحقيق"

الباحث الأول: أ. م. د. محمد حمد الله جمعة أحمد الدليمي

المدرس في ديوان الوقف السني _ دائرة التعليم الديني والدراسات الاسلامية– العراق

sagshhshsh8@gmail.com

Mobile: 07734480461

Prof. Asst. Dr. Muhammad Hamdallah Jumah Ahmed

Lecturer in the Department of Religious and Islamic Studies / Sunni Endowment Office.–Iraq.

الباحث الثاني: أ. م. د. ضياء فيصل محمد عنتر الفهداوي

المدرس في ديوان الوقف السني _ دائرة التعليم الديني والدراسات الاسلامية

Dyafysl288@gmail.com

Mobile: 07735336468

.Prof. Asst. Dr Diyaa Faisal Mohammad Antar Al-Fahdawi

، Office of Religious Education and Islamic Studies/ Sunni Endowment Office– Iraq.

Sunni Endowment

1447. هـ الأنبار 2025.م

الملخص:

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم الانبياء والمرسلين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه المنتجبين **أمَّا بعد:**

فقد تناول الباحثان:

هذه المخطوطة، الموسومة بـ: **"رسالة في تفسير" قوله تعالى: " قَد أَفلَحَ ٱلمُؤمِنُونَ " للشيخ مصطفى بن أبي نعيم أحمد الخادمي المُتَوّفَى سنة: (1186 هـ)** بالدراسة والتحقيق وبيان ما لها من معاني عظيمة ودلالات قيّمة من جوانب عدة كالتفسير، وجانب اللغة العربية، وجوانب أخرى متعددة، وما إلى ذلك من معاني، ولما فيها من إثراء علمي واسع ونتاج فكري منير متقد وتفسير عميق متبحّر، حيث تحدثنا في هذا البحث في القسم الدراسي، عن الحياة الشخصية والعلمية للشيخ مصطفى الخادمي وختامًا بمنهج الباحثينِ في هذا البحث، وصور من المخطوط.

أمَّا القسم الثاني منه: فقد خصصناه للنص المحقق، كما أراده المؤلف وقد دار الحديث فيه عن معنى الفلاح الحقيقي والمجازي ولابد للعبد أن يكون نبهًا متحريًا لأسباب الفلاح الحقيقي إذ دار الحديث فيه عن تفسير قوله تعالى: " **قَد أَفلَحَ ٱلمُؤمِنُونَ** " للشيخ مصطفى بن أبي نعيم أحمد الخادمي (ت/ **1186 هـ**)، وما لها من معاني قيمة وتفاسير جليلة، لا سيما أنَّها تتعلق ببيان الأسباب الموصلة إلى الفوز الحقيقي في الدنيا والآخرة.

ثمَّ ختمنا هذا البحث بخاتمة أودعنا فيها أهم النتائج التي توصل لها الباحثان.

الكلمات المفتاحية: (**رسالة، أفلح، المؤمنون، مصطفى، الخادمي**).

Abstract:

In the Name of God, the Most Gracious, the Most Merciful

Praise be to the Lord of the Worlds, and prayers and peace be upon the Seal of the Prophets and Messengers, our Master Muhammad, and upon his family and chosen companions. Now then:

In this manuscript, entitled "A Letter on the Interpretation of" ( ), by Sheikh Mustafa bin Abi Na'im Ahmad al-Khadimi (d. 1186 AH), the two researchers studied and investigated the great meanings and valuable connotations it holds from various perspectives, such as interpretation, the Arabic language, and various other aspects, among other meanings, because it contains a wide scientific enrichment, an enlightening and advanced intellectual output, and a deep and erudite interpretation, we talked in this research in the academic section, and we talked in this research in its academic section about the personal and academic life of Sheikh Mustafa Al-Khademi, and in conclusion with the researcher's method in this research, and pictures from the manuscript.

As for the second part of it: We have dedicated it to the verified text, as the author intended it, and the discussion in it revolved around the meaning of true and metaphorical success, and the servant must be alert and seek the reasons for true success, as the discussion in it revolved around the interpretation of the Almighty's saying: "Indeed, the believers have succeeded" by Sheikh Mustafa bin Abi Naim Ahmad Al-Khademi (d. 1186 AH), It has valuable meanings and sublime interpretations, especially as it relates to explaining the reasons that lead to true success in this world and the hereafter. We then conclude this research with a conclusion in which we present the most important findings reached by the researchers.

Keywords: (message, successful, believers, Mustafa, Al-Khademi)

المقدمة

الحمد لله الرحيم الرحمن، والصلاة والسلام على سيدنا محمد سيد الأولين والآخرين، و آله وصحبه الغُر الميامين، وبعد:

فإنّ لكل أمة حضارةً وتراثًا ورثه الأَبناء عن الآباء، ولا يكون نهوض الأمة إلاّ مقرون بإحيائه، لا سيما وقد تميّز العرب بحضارة عريقة، سبقوا بها أمم العالم قبل الإسلام وبعده فكان الحجاز والعراق والشام والأندلس ومناطق أُخرى من الدولة العربية الإسلامية تزخر بالعلماء والأدباء والشعراء وأهل الحديث وأهل التفسير والمؤرخين؛ فألّفوا لنا المؤلفات الكثيرة التي لا تعد ولا تحصى، وتراث كل أمّة هو رصيدها الباقي، وذخيرتها الثابتة، وفرق بين أُمّة لها موروث تعيش به عبق الماضي وأُمّة لا موروث لها، وما حرصت الأمة العربية على تراثها؛ إلّا لتعيش حاضرًا موصولًا بماضيها، والتراث لا شك هو وسيلتنا الوحيدة إلى هذا الوجود الحي، وللحفاظ على وجودنا باعتبارنا أمّة عربية إسلامية، وأول ما لنا من هذا التراث: هو اللغةُ العربية التي كتب بها والتي أثبتت وجودها واتسعت لحضارات مختلفة.

والتراث الذي نعنيه: هو ما خلّفته أجيال من العرب والمسلمين في تأليف الكتب والرسائل، التي حفظها لنا التأريخ فوصلت إلينا في صورة كتب مخطوطة أو لفائف أو كراسات أو رسائل وما يزال كثير منها مخطوطًا في مكتبات العالم في الشرق والغرب على السواء، وما تحتوي هذه الكتب من آراء ونظريات علمية ليس إلى حصرها سبيل ،إلا أنَّ أعظم العلوم شرفًا وأنماها علمًا، وأنبلها مقصدًا هي علوم كتابِ الله؛ إذ هو العلم النافع الذي لا تنتهي عجائبه فو الله لو فُنيتْ الأَقلام والأَوراق والمحابر ما ارتوى من بحره الواردون، وما انتهى ولا ينتهي من استخراج درره الباحثون؛ ولهذا تسابق العلماء لينهلوا من شاطئ كتاب الله قراءة وتدبرًا وتفسيرًا واستنباطًا؛ فكثُرت التأليف في علومه ودرره؛ إذ كان من بين هؤلاء العلماء الشيخ مصطفى بن أبي نعيم أحمد الخادمي – رحمه الله تعالى– فهو بحق صاحب علمية رفيعة، وشخصية فريدة، فتحقيق مؤلفاته يُعد ذا أهمية كُبرى.

أهمية تحقيق هذا المخطوط

لا يخفى ما لهذا المخطوط من الأهمية والمكانة في تراثنا الإسلامي؛ لذا فإنَّ في تحقيقه إحياء لبعض تراث أمتنا الإسلامية ونتاجها العلمي القيم؛ إذ استخراج العلوم والجواهر من بطون المتاحف و المذاخر، بمثابة الإحياء لبني البشر، لا سيَّما إذا كان هذا المخطوط يُعنى بموضوعات كتاب الله خالق البشر، فأردنا ان نسهم في خدمة تراثنا الخالد بعد أن بحثنا عن أثر من آثار هذا التراث، وفي أعظم الموضوعات وأشرفها وأجلها ألا وهو علم التفسير؛ فشرف كل علم بشرف موضوعه، وموضوع علم التفسير كلام الملك القدير؛ لذلك فهو من المخطوطات المهمة التي وضعت في خدمة كتاب الله تعالى.

سبب اختيار المخطوط

وبعد الجهد والبحث المتواصل واستشارة المختصين بذلك يسّر الله لنا أن يقع الاختيار على هذه المخطوطة التي كانت بعنوان: **"رسالة في تفسير" قوله تعالى: " قَد أَفلَحَ ٱلمُؤمِنُونَ "[1] للشيخ مصطفى بن أبي نعيم أحمد الخادمي (ت: 1186 هـ) "دراسة وتحقيق".**

أمَّا عن أسباب اختيارنا لهذا الموضوع فقد كانت من أهمها:–

–الإسهام قدر ما أُوتينا من قوةٍ في بناء الصرح الفكري لأُمتنا الإسلامية، وإحياء تراثها الخالد، ونفض الغبار المتراكم عن كنوزها الثمينة.

– رغبتنا في تحقيق كتاب من تراثنا الإسلامي لعالم هو من علماء الأحناف الأجلاء ألا وهو الشيخ مصطفى الخادمي –رحمه الله– لأهمية كتابه وقيمته العلمية الكبيرة.

([1]) سورة المؤمنون، الآية: 1.

– غزارة الفوائد التي اشتمل عليها هذا المخطوط من علوم مختلفة.

– الرغبة في المشاركة في خدمة كتاب الله تعالى.

– لأنَّ العمل في تحقيق التراث كالعمل في إحياء الأرض الموات بل هو أعظم؛ لأنَّهُ يترتب عليه إحياء القلوب بنور العلم والهداية.

خطة البحث

قسّمنا هذا البحث على قسمين:

–أمَّا القسم الأول: فقد ضمّنا فيه الحديث عن حياة الشيخ مصطفى الخادمي، بإيجازٍ متوجّهين له بالحديث عن دراسة المخطوط على وفق الآتي:

- **المبحث الأول:** التعريف بحياة الشيخ مصطفى الخادمي الشخصية والعلمية، وفيه مطلبان:
- **المطلب الأول:** حياته الشخصية.
- **المطلب الثاني:** حياته العلمية.
- **المبحث الثاني:** دراسة المخطوط ونسخه، ومنهج التحقيق، وفيه ثلاثة مطالب:
- **المطب الأَول:** اسم الكتاب وَصَحة نِسبتهِ إلى المؤلف، والرموز المستخدمة فيه.
- **المطلب الثاني:** وصف النسخ الخطية للكتاب.
- **المبحث الثالث:** منهج الباحثين في التحقيق، ونماذج مصورة للمخطوط.
- **القسم الثاني:** النص المحقق (رسالة في تفسير" قوله تعالى: " **قَد أَفلَحَ ٱلمُؤمِنُونَ** "[1])

- **وفي الختام:** نسألُ اللهَ أَنْ نكونَ قد وفقنا لما قمنا به من خدمةٍ لهذا المخطوط، فالتحقيق ليس بالأمر السهل كما يظنه بعض الناس فهو عملٌ شاق وأمانة علمية، وفي هذا يقول الجاحظ: "**ولربّما أراد مؤلّف الكتاب أن يصلح تصحيفا، أو كلمة ساقطة، فيكون إنشاء عشر ورقات من حرّ اللفظ وشريف المعاني، أيسر عليه من إتمام ذلك النقص، حتى يردّه إلى موضعه من اتّصال الكلام**"[2]، ولربما هذه الحقيقة غابت عن الكثيرين حتى ظنّوه عملاً سهلاً يسيراً.

- وبعد فنقول: بأنَّ هذا هو جهدنا المقل، وحسبنا أنّنا اجتهدنا" وكل ابن آدم خطاء وخير الخطائين التوابون"[3]، فقد بذلنا ولله الحمد قُصارى جهدنا؛ لنخرجه بهذا الشكلِ، ولا ندعي الكمال فهو لله وحده تبارك وتعالى، فما كان فيه من صواب فما هو إلاَّ من توفيق الله وحده ولا ندعي هذا رفعة لشأن عملنا، فما كان فيه من خطأ أو سهو أو نسيان فذلك مِنّا، والله ورسوله منه برآء ونستغفر الله منه ابتداءً، وآخر دعوانا أن الحمدُ لله رب العالمين والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

([1]) سورة المؤمنون، الآية: 1.

(2) الحيوان، للجاحظ:55/1.

(3) جزء من حديث أخرجه ابن أبي شيبة، في مصنفه:(62/7)، والإمام أحمد، في مسنده:(198/35)، والترمذي، في سننه:(568/4) ، وقال عنه: " هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث علي بن مسعده عن قتادة "، وقال: حسين سليم أسد الداراني: حديث حسن.

المبحث الأول

التعريف بحياة الشيخ مصطفى الخادمي الشخصية والعلمية:

سنتحدث في هذا المبحث عن حياة الشيخ مصطفى الخادمي الشخصية والعلمية على حد سواء، على وفق الآتي:

المطلب الأول: حياته الشخصية:

سنتحدث في هذا المطلب عن حياة الشيخ مصطفى الخادمي الشخصية، على نحو الآتي:

أولًا: اسمه، وكنيته، ولقبه، و نسبته

اسمه: مصطفى بن أبي نعيم أحمد الخادمي أخو أبي سعيد محمد بن محمد بن مصطفى بن عثمان المفتي الخادمي ، وقيل: بن أبي سعيد الخادمي[1]. أمَّا: كنيته ولقبه: فلم أجد له كنية إلا أنَّه لُقب بالمدرس والفقيه والمفسِّر الحنفي[2]. **فالخادمي** نسبة إلى قرية خادم[3]، وقد وردت له نسب أخر: كالحنفي[4]، والحسيني والرومي **فالرومي** نسبة إلى الرُّوم[5]؛ لكنَّه اشتهر بمصطفى الخادمي[6].

ثانيًا: ولادته: لم يجد الباحثان فيما بين يديهما من المصادر التي ترجمت له مَن ذكر له سنة ولادة.

ثالثًا: وفاته: كانت وفاة الشيخ مصطفى الخادمي – رحمه الله تعالى- سنة: (1186هـ) من هجرة رسولنا الكريم ﷺ[7].

المطلب الثاني

التعريف بحياة الشيخ مصطفى (الخادمي) العلمية

سنتحدث في هذا المطلب عن حياة الشيخ مصطفى الخادمي العلمية على وفق الآتي:

أولًا: شيوخه

لم تذكر المصادر المترجمة له شيوخًا.

---

(1) ينظر: معجم المطبوعات العربية والمعربة:(2/ 1974)، هدية العارفين، للبغدادي:(2 /452)، معجم المؤلفين، لكحالة:(12 /238)، خزانة التراث- فهرس مخطوطات، مركز الملك فهد:(45/ 52) .

(2) ينظر: هدية العارفين، للبغدادي:(2 /452)، معجم المؤلفين، لكحالة:(12 /238).

(3) **قرية خادم:** وهي قرية من توابع قنوية، وقنوية: هي مدينة جميلة من أعظم مدن الإسلام في بلاد الروم وهي موضع مدينة القيروان الآن. ينظر: نزهة المشتاق في اختراق الآفاق:(2/ 812)، معجم البلدان، للحموي: (4/ 415).

(4) أَمَّا الحنفي فنسبة إلى مذهب الإمام ابي حنيفة النعمان، وهو أحد المذاهب الأربعة المعتمدة عند أهل السنّة، ويعدّ المذهب الأول، نسبة إلى الإمام أَبِي حَنِيفَةَ رحمه الله، الإِمَامُ الْأَعْظَمُ: هو أَبُو حَنِيفَةَ النُّعْمَانِ بنِ ثَابِتِ بنِ كَاوسَ بنِ هُرْمُز التيمي مولاهم الكوفِي، فقيه العراق، وأحد أئمة الإسلام، والسادة الأعلام، وأحد أركان العلماء، إِمَامُ المذهَبِ الحنفي، ولِدَ سَنَةَ: (80هـ)، سَمِعَ حَلقًا مِنَ التَّابِعِينَ كَعَطَاءَ بنَ أَبِي رَبَاح وَنَافِع مَولَى ابْنِ عُمَرَ وَغَيرِهمَا، (رَضِيَ اللهُ عَنهُم) ، وَرَوَى عَنهُ الجَمُّ الْغَفِيرُ من العلماء، وتوفي بِبَغْدَادَ سَنَةَ: (150هـ) رحمه الله. ينظر: البداية والنهاية، لابن كثير:110/10، والجواهر المضيئة في طبقات الحنفية:(49/1-53)، وتهذيب التهذيب، لابن حجر العسقلاني:(401/10)، وهدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، للبغدادي:(346/1)،والأعلام، للزركلي:(36/8).

(5) **الروم:** وهي مدينة غربيّة دبوريّة، هي من أنطاكية إلى صقلّيّة، ومن قسطنطينيّة إلى تولية، الغالب عليها روسيّ وصقلبيّ وأندلسيّ والصقالبة صنفان: سمر، وأدم، وهو ممّا يلي البحر ومنهم بيض فيهم جمال وهم في البرّ ومدينة الملك قسطنطينيّة وأنطاكية على ساحل البحر وفيها مجمع البطارقة ومن طرسوس إلى خليج قسطنطينيّة مائة ميل، وسمّيت الروم بني الأصفر؛ لأنَّه لما مات ملكهم لم يبق منهم من يصلح للملك إلّا امرأة. ينظر: معجم البلدان، للحموي:(190/1).

(6) ينظر: معجم المطبوعات العربية والمعربة:(2/ 1974)، هدية العارفين، للبغدادي :(2 /452)، معجم المؤلفين، لكحالة:(12 /238).

(7) ينظر:هدية العارفين:(2 /452).

ثانيًا: تلاميذه

رغم ما أضاف هذا العالم من تراث علمي واشتهاره بالتدريس إلا أنَّه لم تذكر له كتب التراجم التي ترجمت له أحدًا من التلاميذ.

ثالثًا: مؤلفاته

لم تذكر المصادر التي ترجمت للشيخ مصطفى الخادمي إلا مؤلفين –وهذا قد يكون بسبب اشتغاله بالتدريس – و مصنفاته[1] :

1 –الرسَالَة فِي تَفْسِير قَوْله تَعَالَى: " **قَد أَفلَحَ ٱلمُؤمِنُونَ**"[2]. وهذه الرسالة نحن بصدد تحقيقها إن شاء الله تعالى.

2– منهاج المصطفوية الْفِقْه والعبادات.

المبحث الثاني

اسم الكتاب وصحة نسبته إلى المؤلف والرموز المستخدمة فيه

لتوثيق اسم أي: كتابٍ والتحقق من صحة نسبته للمؤلف لابدَّ من التدقيق والتمحيص في بطون الكتب، وعناوين نسخ المخطوط.

فعند تقليب النظر في بطون الكتب التي ترجمت له وجدنا أنَّها قد ذكرت له كتابًا بهذه العنوان:(رسالة أو (الرسَالَة) فِي تَفْسِير قَوْله تَعَالَى:ٌ قد أفلح الْمُؤْمِنُونَ ً)[3].

أمَّا نُسخ المخطوط: فقد أشار في مقدمة النسختين الأولى والثانية إلى هذا العنوان قائلًا: " وبعد: فلمَّا عرض عليّ معنى قوله تعالى: " **قَد أَفلَحَ ٱلمُؤمِنُونَ** "[4] وكثر فيه القيل والقال وكثير من الإقدام والأفهام فيه زال. وجب عليها أن نحرر نبذة من المقال بعناية الملك المتعال".

وكذلك جاء في أعلى النسخة الثانية عنوانًا وِسم ب:(رسالة في حق قوله تعالى:ٌ قد أفلحً لمصطفى بن أبي سعيد محمد الخادمي)[5].

ومن هنا يمكننا القول: جمعًا بين الأقوال السابقة بأنَّ نسبتها إلى المؤلف لا غبار عليها وإن اختلف في اسم أَبيه.

أمَّا الرموز المستخدمة فيه: فقد استخدم في هذه الرسالة بعض الرموز نحو: المق، ويعني: المقصود ، والمط، ويعني: المطلوب.

المطلب الثاني

وصف النسخ الخطية للكتاب

مخطوط " رسالة في تفسير " قَد أَفلَحَ ٱلمُؤمِنُونَ "مخطوط غني بالفوائد العلمية القيمة وقد اعتمدنا في تحقيق هذه المخطوطة على نسختين:

2– النسخة الأولى الأصل: وَرَمزنا لها بالرمز(أ):

---

(1) ينظر: معجم المطبوعات العربية والمعربة:(2/ 1974) ؛ هدية العارفين :(2 /452)؛ معجم المؤلفين:(12 /238).

(2) سورة المؤمنون، الآية: 1.

(3) ينظر:معجم المطبوعات العربية والمعربة:(2/ 1974)، هدية العارفين :(2 /452)، معجم المؤلفين:(12 /238)؛ خزانة التراث – فهرس مخطوطات: (17/ 443).

(4) سورة المؤمنون، من الآية: 1.

(5) وردت هذه الرسالة في أعلى النسخة الثانية بهذا العنوان منسوبة إلى الشيخ مصطفى بن أبي سعيد الخادمي لكن بعد البحث والتحقيق تبين لنا أنَّها قد صحت نسبتها إلى الشيخ مصطفى واسم أبيه هو الشيخ أبي نعيم أحمد الخادمي وهو أخو أبي سعيد الخادمي رحمهم الله تعالى.

- اسم المخطُوطة:" رسالة في تفسير" قوله تعالى: " **قَد أَفلَحَ ٱلمُؤمِنُونَ** "
- التصنيف: التفسير.
- اسم المؤلف: الشيخ مصطفى بن أبي نعيم أحمد الخادمي (ت/ **1186 هـ**)
- اسم الناسخ: غير معروف
- سنة النسخ: لا يوجد تأريخ نسخٍ.
- اسم المكتبة: مطبعة الاستانة.
- رقم المخطوطة:243.
- عدد الكلمات: يتراوح بين (11 – 12) كلمة في كل سطر.
- عدد الأسطر: 28.
- نوع الخط: نسخ.
- عدد اللوحات: لوحة واحدة.

حالة المخطوط: المخطوطة مطبوعة طبعة حجرية ضمن مجموع رسائل الخادمي أبي سعيد، جيدة وخطها واضح جدًا، وتكاد تكون خالية من السقط؛ لذلك جعلناها أصلًا.

– النسخة الثانية: ورمزنا لها بالرمز (ب):

- اسم المخطوطة: " **قَد أَفلَحَ ٱلمُؤمِنُونَ** "
- التصنيف: التفسير.
- اسم المؤلف: الشيخ مصطفى بن أبي نعيم أحمد الخادمي (ت/ **1186 هـ**)
- اسم الناسخ: غير معروف.
- سنة النسخ: لا يوجد تأريخ نسخٍ
- اسم المكتبة: السليمانية العامة ضمن مجموع:(5034).

رقم المخطوط : 337.

- عدد الكلمات: يتراوح بين (18 –22) كلمة في كل سطر.
- عدد الأسطر: 21 سطر.
- نوع الخط: نسخ.
- عدد اللوحات: لوحة واحدة.
- كتب على جانبيها تعليقات.
- حالة المخطوط: المخطوطة، غير ملونة، لكنَّها جيدة وخطها واضح جدًا؛ لكن فيها سقط.

مجلة دراسات العلوم الاسلامية

المبحث الثالث

المطلب الثاني: منهج الباحثين في التحقيق، وصور لنسخ المخطوط:

سرنا في عملنا بتحقيق هذا المخطوط على خطوات من سبقنا من المحققين والباحثين في هذا المجال، وأصحاب الخبرة، ومن المعلوم أَنَّ الغرض من تحقيق أي مخطوط: هو إخراجه، وإبرازه على النحو الذي يريده مصنفه، أو أجمل مما يريد، وأَن يصل المحقق بالمخطوط إلى أفضل صورة، وفي أحسن وجه يمكن الاستفادة منه، ويكون هذا خدمة للمخطوط من خلال تحقيقه، وتتلخص منهجيتنا في التحقيق بالأمور الآتية:

(1)- رمزنا للنسخة الأُولى بـ (أ) وجعلناها أصلًا، ورمزنا للأخرى بـ (ب) وجعلناها فرعًا لإكمال ما نقص في نسخة الأَصل .

(2)- قابلنا النسختين وأَثبتنا ما وقع من اختلاف بينهما، وأشرنا إلى ذلك في الهامش.

(3)- أشرنا في الهوامش إلى أسماء المصادر والمراجع من غير أَنْ نذكر بطاقة الكتاب؛ تخفيفًا لسعة الهامش، وذكرنا البطاقة كاملة في قائمة المصادر والمراجع، فضلًا عن اعتمادنا على نسق معين في كتابتنا للمصادر والمراجع.

(4)- بيَّنا معاني الكلمات العربية التي تحتاج إلى توضيح بالرجوع إلى كتب اللغة، والبلاغة والتفسير، والمعاجم، وغيرها.

(5)- ترجمنا للأعلام الواردة أسماؤهم في النص المحقق من كتب التراجم.

(6)- قمنا بضبط نصوص الآيات القرآنية على ضوء مصحف المدينة المنورة؛ وذلك لخلوه من الأخطاء، التي استشهد بها المصنف، وذكرنا اسم السورة، ورقم الآية التي وردت بها، ووضعنا الآيات بين قوسين مزهرين هكذا: ﴿ ﴾.

(7)- نسبنا الأقوال إلى قائليها، فإن لم نجد فإلى كتاب أسبق من كتاب المؤلف.

(8)- عند حصول اختلاف بين الالفاظ اخترنا اللفظ المناسب، وأشرت إلى المخالفة بالهامش.

(9)- وضَّحنا النص المحقق بما يتَّطلبه الخط العربي من علامات الترقيم، والتنصيص وقواعد الاملاء الحديثة؛ لأنَّها غير موجودة في الأصل؛ لتساعد على وضوح النص، مثل كلمة (نسئله)، وكتبناها على طرقية الخط العربي المعاصر هكذا: (نسأله) .

(10)- وضعنا الكلمات الساقطة من الأصل (أ)، بين المعقوفتين [ ]، وقلنا هكذا: ما بين المعقوفتين سقط من (أ) وما اثبتناه من (ب).

(11)- عرّفنا بالأماكن، والمدن التي ورد ذكرها في النص من كتب البلدان.

(12)- أثبتنا نقاط (ي) التي استعملها المؤلف بدون نقاط.

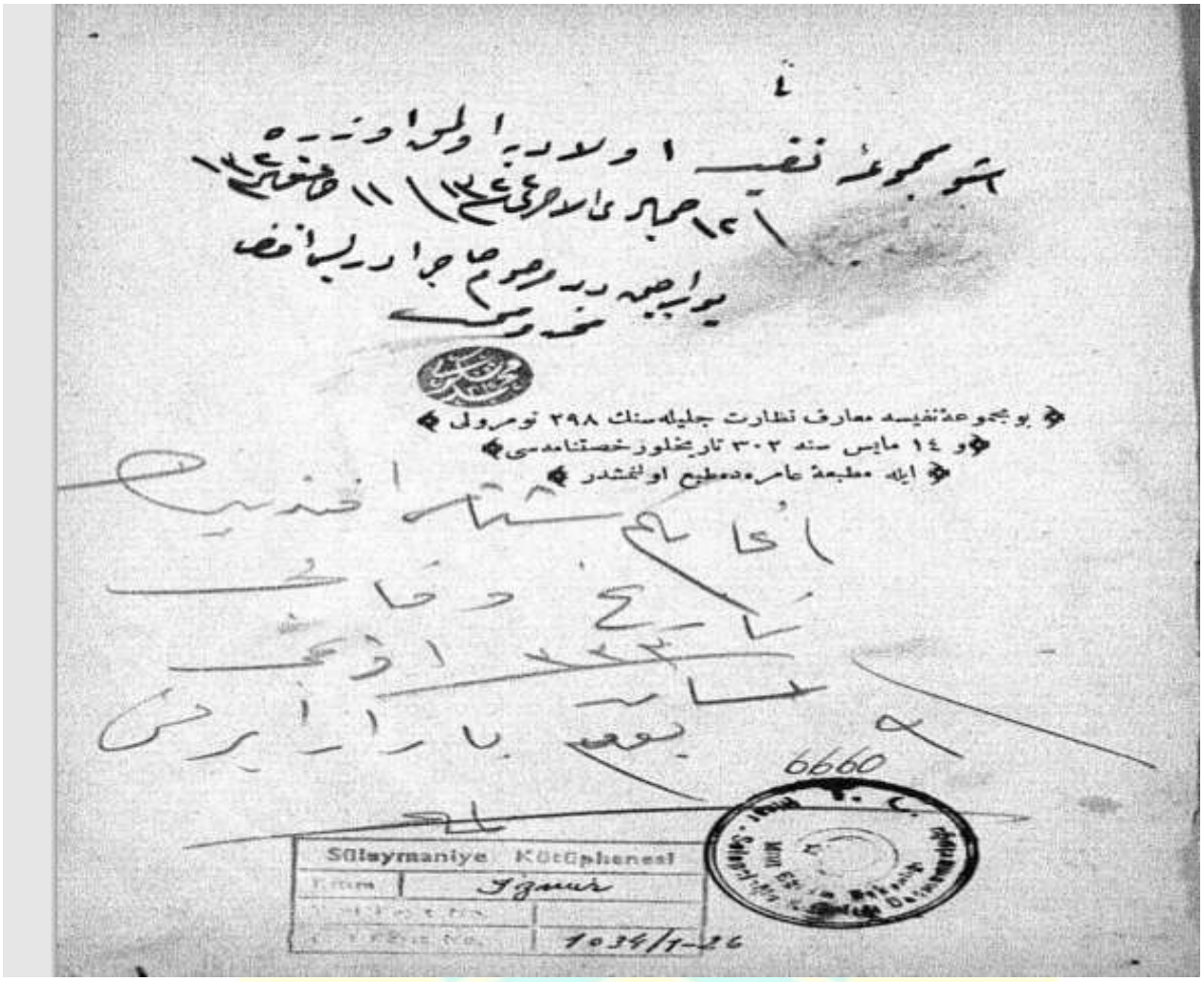
(13)- أينما ورد ذكر الباري ﷻ ذكرناه بصيغة التعظيم والتبجيل دون النظر إلى ما في النسختين من اختلاف في ذلك، وكذلك الحبيب المصطفى ﷺ، أَثبتناه (ﷺ)، وكذا الصحابة بكتابة (ﷺ).

(14)- علقنا على بعض المسائل الواردة في المتن إن دعت الحاجة إلى ذلك بقدر استطاعتنا.

(15)- وكذلك اعتمدنا على نوع الخط(simplified Arabic)بحجم(16)للأصل، وبحجم (14) للهامش.

16- وضعنا نماذج مصورة لنسخ المخطوطة وهي كالآتي:-

صورة غلاف النسخة الأولى: (الأصل: أ)



مجلة دراسات العلوم الاسلامية

فهرست مجموعة الرسائل

٣	شرح ديباجة النتائج لأوتا عبدالله بن ابي سعيد محمد الخادمي
٣٤	شرح مباركة لابي سعيد محمد الخادمي على القصيدة الرائية المضرية في ذكر الصلوة على النبي خير البرية للامام البوصيري
٥٤	البلغة البدرية شرح القصيدة المضرية لنابلسي
٩٢	القصيدة المفرجة للامام الفرد فريد بن الصوفي
٩٤	شرح القصيدة المسمى بالانوار السنية لاقي اباز دقاق المفرجة للشيخ الامام زكريا الانصاري
١٢٤	رسالة النصائح والوصايا المباركة لابي سعيد محمد الخادمي
١٥٠	رسالة نثر من الوصايا المتعلقة بمفايد اهل السنة للامام الاعظم والصمام الافخم الافدم
١٥٤	شرح مبارك لابي سعيد محمد الخادمي على رسالة نثر للامام الاعظم والصمام الافخم
١٩٣	رسالة الوصية والنصيحة لابي سعيد محمد الخادمي اولده الاعز محمد السعيد ولكل من اخوانه وتلامذته واحبائه
١٩٦	رسالة الغنى الخادمي في حق افعال العباد
١٩٩	رسالة الخشوع في الصلوة وما يتعلق بها من الآداب الباطنية والظاهرية لابي سعيد محمد الخادمي
٢١٠	رسالة في حق التسبيح والتحميد والتكبير على ثلث وثلثين والتوحيد لابي سعيد محمد الخادمي
٢١١	رسالة شبهات عارضة في طريق اهل الشريعة ومعروضة على العالم العامل الشيخ محمد الحياتي السندي
٢١٥	رسالة متعلقة بدفول صاحب الدرر لابن كال باشا
٢١٧	رسالة في حق الاستخلاف لابي سعيد محمد الخادمي لدفع ما ورد من الخيال على الدرر
٢٢٠	رسالة الشبهات الواردة على الشيخ محمد حياتي السندي محمد الخادمي
٢٢٥	رسالة في حق قوله تعالى ان [illegible] لابي سعيد محمد الخادمي
٢٢٧	رسالة في حق الحديث الشريف لابث به الاحكام الشرعية لابي سعيد محمد الخادمي
٢٢٩	رسالة في حق قوله تعالى قل اللهم مالك الملك لابي سعيد محمد الخادمي
٢٣٣	رسالة في حق القهوة لابي سعيد محمد الخادمي
٢٣٣	رسالتان على حظرية الدخان لابي سعيد محمد الخادمي
٢٣٥	رسالة في حق مسنونية السواك لابي سعيد محمد الخادمي
٢٤٠	رسالة في حق الالفاظ المجازية لابي نعيم احمد الخادمي اخ ابي سعيد الخادمي
٢٤١	رسالة في حق ماشاء الله كان ومالم يشاء لم يكن اذا ختم بقوله تعالى ومالتشاؤن الان يشاء الله لابي سعيد محمد الخادمي
٢٤٢	رسالة في حق ومالتشاؤن الان يشاء الله والحديث وهو ماشاء الله كان ومالم يشأ لم يكن لابي نعيم احمد الخادمي اخ محمد الخادمي
٢٤٣	رسالة في حق قوله تعالى قد افلح المؤمنون لمصطفى بن ابي سعيد محمد الخادمي

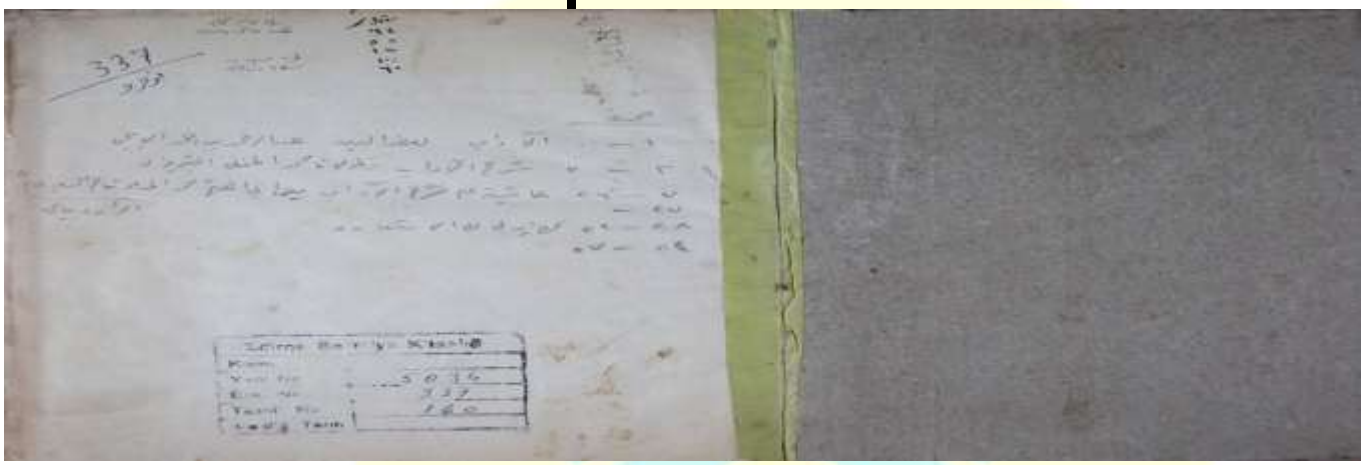
صورة النسخة الأولى (الأصل : أ).

٢٤٣

رسالة في حق قوله تعالى قد افلح لمصطفى بن ابي سعيد محمد الخادمي

بسم الله الرحمن الرحيم

صورة غلاف النسخة الثانية: (ب)



صورة النسخة الثانية: (ب).

القسم الثاني:

النص المحقق

رسالة في حق قوله تعالى: " قَد أَفلَحَ ٱلمُؤمِنُونَ"[1] لمصطفى بن أبي سعيد محمد الخادمي[2].

بسم الله الرحمن الرحيم

بسمه ونسأله إحسانه، والصلاة على من أرسله من علم القرآن وبيانه، وعلى آله وصحبه[3] [جنده وأعوانه][4]، وبعد: فلمَّا عرض عليَّ معنى قوله تعالى: " **أَفلَحَ**[5] وكثر فيه القيل والقال وكثير من الإقدام والأفهام فيه[6] زال. وجب عليها أن نحرر نبذة من المقال بعناية الملك المتعال.

أقول:[7] إنَّ قوله تعالى: " **أَفلَحَ** " محمول على المجاز ولا كلام فيه وإنَّما الكلام في تفسيره وتعبيره وبيان معناه حين التفهيم والتقرير[8] بالعربية أو بلغة أخرى.

وفيه احتمالان:

أحدهما: التعبير بالمعنى المجازي الذي لا يرادفه اللفظ في اللغات كلها.

وثانيهما: التعبير بالمعنى الحقيقي الذي يرادفه في جميع اللغات فعلى الأول: يكون المعنى يدخل ويصل[إلى] [9] الفوز، وبالتركي: (فوز بواور).

وعلى الثاني: دخل ووصل الفَلاح، وبالتركي: "فلاح بولدي"، وكل واحدٍ منهما صحيح ههنا[10]، **أمَّا: الأول:** فلأنَّه المقصود الأصلي من اللفظ لقرينة[11] معينة له، وإن لم يكن مدلول اللفظ ولكن بينهما علاقة تامة ومناسبة كاملة تقتضى صحة قصد هذا المعنى عن هذا اللفظ والتعبير به.

وأمَّا الثاني: فلأنَّه مدلول اللفظ، وإن لم يكن مقصودًا أصليًا؛ لقرينة مانعة عنه، ولكنَّه آلة ووسيلة له لأجل تلك العلاقة.

([1]) سورة المؤمنون، الآية: 1.

[2] جملة" رسالة في حق قوله تعالى: "ٱلمۡ لخ لم ّ لمصطفى بن أبي سعيد محمد الخادمي" لم ترد في (ب). وقد بينا صحة نسبة إلى الشيخ مصطفى بن أبي نعيم أحمد في القسم الدراسي.

[3] بدأ بالبسملة والحمدلة والصلاة على رسول الله ﷺ كما هو عادة العلماء؛ إذ يفتتحون مصنفاتهم في الغالب بالبسملة والحمدلة، والصلاة على النبي ﷺ أو بأحدهما اقتداء بالكتاب العزيز، وتيمنًا وتبريكًا بهما.

[4] عبارة" جنده وأعوانه" لم ترد في (ب).

([5]) سورة المؤمنون، من الآية: 1.

[6] عبارة" فيه" لم ترد في (ب).

[7] في (ب)" فأقول".

[8] **التقرير:** هو توكيد الكلام توكيدًا يقطع احتمال المجاز والتخصيص، نحو قوله تعالى: { فَسَجَدَ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ كُلُّهُمۡ أَجۡمَعُونَ}سورة الحجر، الآية: ٣٠ قرر معنى العموم من الملائكة بذكر الكل حتى صارت بحيث لا تحتمل التخصيص و نحو قوله تعالى: {وَمَا مِن دَآبَّةٖ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا طَٰٓئِرٖ يَطِيرُ بِجَنَاحَيۡهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمۡثَالُكُمۚ}، سورة الأنعام، من الآية: ٣٨ فإن قوله: { وَلَا طَٰٓئِرٖ يَطِيرُ بِجَنَاحَيۡهِ}، سورة الأنعام، من الآية: ٣٨ تقرير لموجب الكلام وحقيقته قطعًا لاحتمال المجاز، إذ يقال: المرء يطير بهمته، ويقال للبريد طائر لإسراعه في مشيه. ينظر: الكليات: للكفوي: (230).

[9] ما بين المعقوفتين من (ب).

[10] عبارة" هاهنا" لم ترد في (ب).

[11] **القرينة:** هي " أمر يشير إلى المطلوب". التعريفات، للجرجاني: (ص: 174).

والمناسبة تقتضى صحة التعبير بهذا التعبير عن المعنى المقصود من هذا اللفظ والنكتة[1] المشهورة التي هي تحققت جارية ومرعية[2]، ههنا على كلا التقديرين إلا أنَّه على الأول مرعية في جانب اللفظ فقط دون المعنى الذي عبّر [به] [3] مقصودًا أصليًا.

وعلى الثاني: في جانبي اللفظ والمعنى الذي عبّر[به] [4] وسيلة فيكون المعنى صحيحًا.

والنكتة المشهورة: مرعية فيهما وليس في أحدهما خطأ بل الخطأ فيمن قال بالخطأ فعلم من هذا التفصيل أنَّه إن قصد في أثناء التدريس والتفهيم إفادة المعنى المقصود الأصلي الذي استعمل فيه اللفظ على طريق المجاز[5]، إمَّا: لعلاقة المشابهة استعارة مصرّحة [6]، أو لغيرها مجازًا مرسلًا[7] فيعبّر بالأول.

وإن قصد إفادة المعنى الذي هو مدلول اللفظ ووسيلة إلى المقصود الأصلي فيعبر بالثاني.

وعلم منه أيضًا: إنَّ هذا اللفظ مجازي بأي تفسيرٍ فُسّر وبأي تعبيرٍ عبّر عن المعنيين المذكورين لا أنَّه يكون التجوز على الأول بحسب التعبير الذى هو المعنى المقصود الأصلي وعلى الثاني ليس بحسب التعبير الذي هو مدلول اللفظ بل بالمعنى الذي يتوسل إليه بهذا التعبير مقصودًا أصليًا تأمل وأحفظ .

ثمَّ اعلم أنَّ الأحرى والأرجح هو الأول كما ذهب إليه بعض أفاضل عصرنا من المشاهير[8] **روح روحه من وجوه أمَّا:**

أولًا: فلأنَّ هذا لفظ مجازي مطلقًا كما عرفت واللفظ لا بوصف بالمجازية إلا إذا استعمل في غير معناه ولما كان التعبير والمعنى الذى تعلق به[9] القصد والإرادة ولا يكون مدلول اللفظ متحدًا على الأول كان استعماله في غير معناه أظهر ومجازيته أبرز بخلاف الثاني؛ لأنَّه لما كان التعبير الذى هو مدلول اللفظ والمعنى الذي قُصد وأريد متغايرًا فيه كان استعماله في غير معناه وحقيقته ومجازته مستورة.

وأمَّا: ثانيًا: فلأنَّ [الأول: تعبير بما هو مقصود أصلي من الكلام و][10] الثاني: تعبير بما هو آلة [و][11] وسيلة [له][1] كما عرفت آنفًا.

---

(1) **النكتة:** " هي مسألة لطيفة أخرجت بدقة نظر وإمعان". التعريفات، للجرجاني: (ص: 246)

(2) في (ب) " تحقق الوقوع".

(3) ما بين المعقوفتين من (ب).

(4) ما بين المعقوفتين من (ب).

(5) **المجاز:** "هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له في اصطلاح التخاطب لعلاقةٍ، مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الوضعي". ينظر: بغية الإيضاح:(456/3)، وجواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع:(251).

(6) **الاستعارة التصريحية:** وهي ما صُرِّحَ فيها بلَفظِ المشبَّه بِهِ وحذف لفظ المشبه. ينظر: البلاغة الواضحة: (ص: 94)

(7) **المجاز المرسل:** وهو لفظ استعمل في غير معناه الأصلي لعلاقة غير (المشابهة) كأنَّ تكون سببية، مسبِّبيَّة، جزئية كلية... مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الأصل؛ فالعلاقة هنا سببية. ينظر: جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع:(252)؛ البلاغة الواضحة، لمصطفى البغا:(110).

(8) كالإمام إسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي الحنفي الخلوتي – رحمه الله- في كتابه: روح البيان ، للخلوتي:(6 /66).

(9) جملة" واللفظ لا بوصف بالمجازية إلا إذا استعمل في غير معناه ولما كان التعبير والمعنى الذى تعلق به " لم ترد في (ب). وفي (ب) بدأ بقوله: "وبه القصد والإرادة".

(10) مابين المعقوفتين من (ب).

(11) مابين المعقوفتين من (ب).

والتعبير بالمقصود الأصلي أولى من التعبير بالآلة والوسيلة إذ لا ضرورة للتعبير بها[2].

وأمَّا: ثالثًا: فلأنَّه على الأول يكون الخواص والعوام مستوية الإقدام في فهم المعنى بلا إبهام بخلاف الثاني؛ فلأنَّ العوام الذى لا يعرف الدقائق والصنائع يتوهم أنَّ هذا التعبير هو المعنى المقصود واللفظ حقيقة لا مجاز وإن كان العبرة إلى الخواص دون العوام وأن[3] أمكن الحمل على الحقيقة[4] بنوع تأويل[5]، وتمحل في الكلام إلا أنَّه خلاف الظاهر.

وأمَّا رابعًا: فلأنَّه على الأول يكون حصول المطلوب وفهم المقصود واضحًا من أول الأمر بلا احتياج في التفسير إلى اعتبار النكتة التي اعتبرت في المفسر بخلاف الثاني فإنَّه يحتاج الى التأويل[6] واعتبارها فيه[7] كما في المفسَّر.

ومنهم: من يرجح الثاني ولم يبين له سندًا أصلًا[8]، وكذا الحال على هذا المنوال في قوله تعالى: **{ إِنَّا أَعْطَيْنَا }** [9]، وسائر المجازات[10] والاستعارات[11]، كقولنا: رأيت أسدًا يرمي.

والحاصل: إنَّك إذا رأيت رجلًا شجيعًا[12] يصدر منه الرمي[و] [13] قلت: رأيت أسدًا يرمي. فإنَّ أردت به معناه المجازي: الذى هو رأيت الرجل الشجاع فيكون صحيحًا سواء عبرت حين التفهيم والتقرير بهذا المعنى المجازي وقلت رأيت أسدًا، أي: رجلًا شجيعًا وبالتركي: (بن بر رجل جسور كوردم) أو بمدلوله الحقيقي الذي هو رؤية الحيوان المفترس، وقلت: رأيت أسدًا أي: حيوانًا مفترسًا، وبالتركي: (بن بر أرسلان كوردم)، لكن الأول: أرجح وأليق كما عرفت.

---

(1) مابين المعقوفتين من (ب).

(2) هذه قاعدة أصولية مفهومها: الحمل على الحقيقة أولى من المجاز لأنّها هي الأصل، ولا يصار إلى المجاز إلا ضرورة. ينظر: كشف الأسرار شرح أصول البزدوي: (1 /103).

(3) عبارة" إن" لم ترد في (ب).

(4) **الحقيقة:** وهي اللفظ الدال على موضوعه الأصلي أو هي اللّفظ المستعمل فيما وُضِع له في اصطلاح التخاطب. ينظر: المثل السائر:(74/1)، والبلاغة العربية:(128/2).

(5) **التأويل** : وهو صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى مرجوح يحتمله؛ لدليل دل على ذلك . ينظر: كشف الأسرار، للنسفي:22/1، والبرهان في علوم القرآن:511/1.

(6) في (ب) " تأويل دقيق).

(7) عبارة" فيه" لم ترد في (ب).

(8) كالإمام الطبري– رحمه الله – ينظر: تفسير الطبري = جامع البيان في تأويل آي القرآن، للطبري: (19 /694).

(9) سورة الكوثر، الآية: (1). في النسختين ذكرت الآية بدون الكاف كالآتي: **{ إِنَّا أَعْطَيْنَا }**.

(10) **المجازات جمع مجاز، والمجاز:** "هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له في اصطلاح التخاطب لعلاقةٍ، مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الوضعي". جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع:(251).

(11) **الاستعارات:** وهي جمع استعارة، والاستعارة:" هي اللفظ المستعمل في غير ما وضع له، لعلاقة المشابهة، مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الوضعي". جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع: (267).

(12) وهي على وزن (فعيل)، وهي على صيغة مبالغة.

(13) ما بين المعقوفتين من (ب).

وجه صحتهما: ووجه رجحان الأول معلوم مما سبق[1]:{ثُمَّ ٱرۡجِعِ ٱلۡبَصَرَ كَرَّتَيۡنِ يَنقَلِبۡ إِلَيۡكَ ٱلۡبَصَرُ خَاسِئٗا وَهُوَ حَسِيرٞ} [2] وإن أردت معناه الحقيقي الذي هو مدلول اللفظ فلا يكون صحيحًا على كلا التعبيرين حين التفهيم والتقرير.

ووجه عدم صحته غني عن البيان لمن له شعور واذعان وقس ما عدا المجازات على هذا[3] الميزان فتفطن{ ٱذۡكُر رَّبَّكَ فِي نَفۡسِكَ تَضَرُّعٗا وَخِيفَةٗ وَدُونَ ٱلۡجَهۡرِ مِنَ ٱلۡقَوۡلِ بِٱلۡغُدُوِّ وَٱلۡأٓصَالِ وَلَا تَكُن مِّنَ ٱلۡغَٰفِلِينَ} [4]،{قَالَ يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّي ٱصۡطَفَيۡتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَٰلَٰتِي وَبِكَلَٰمِي فَخُذۡ مَآ ءَاتَيۡتُكَ وَكُن مِّنَ ٱلشَّٰكِرِينَ} [5][6] [هذه للفاضل الكامل مصطفى بن أبي سعيد محمد الخادمي رحمة الله عليهما رحمة الباري][7].

الخاتمة وأهم النتائج التي توصّل لها الباحثان:

الحمد لله الذي يسّر لنا بخير الختام، ونصلي ونسلّم على البدر التمام ومصباح الظلام سيدنا محمدٍ رسول الإسلام، وعلى آله، وصحبه خير الأنام، **وبعد:**

فقد أنعم الله تعالى علينا بإتمام تحقيق ودراسة هذا المخطوط الموسوم: بـ **"رسالة في تفسير" قوله تعالى: "ۗ قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ" للشيخ مصطفى بن أبي نعيم أحمد الخادمي المتوفى سنة: (ت/ 1186 هـ) "دراسة وتحقيق"**

وها هنا نقف لنسجل أهم النتائج التي توصلنا إليها في بحثنا هذا:

1. لم نجد للإمام (مصطفى الخادمي) رحمه الله تعالى، خطة يسير عليها في رسالة هذه، واكتفى بالتفسير الفعلي فقط لهذه الآية الكريمة.
2. بعد هذا البحث والتدقيق ثبت للباحثينِ صحة هذه الرسالة للإمام (مصطفى الخادمي) رحمه الله تعالى.
3. استشهد الإمام (مصطفى الخادمي) بالآيات القرآنية، واللغة العربية في تحرير المعنى التفسيري.
4. من منة الباري عز وجل أنَّه اختصّ أمة النبي محمد صلى الله عليه وسلم بهذا الإرث الرباني.
5. إنَّ الفوز الحقيقي هو تحري الوصول إلى مرضات الله تعالى.

وفي الختام نسأل الله تعالى أن يجعله عملًا مقبولًا خالصًا لوجهه الكريم، وأن يدخلنا به وأهلنا وأحبتنا وجميع موتانا وموتى المسلمين، ومن ساهم بإخراج هذا المخطوط إلى النور وكتابته، وتحقيقه، وتصويبه وقارئه، وأن يكتب لنا أجره في جنّات النعيم في مقعد صدق مستقر، عند مليك مقتدر، وأن يحسن لنا خاتمتنا إنَّه سبحانه أكرم مسؤول وأعظم مأمول.

مجلة دراسات العلوم الاسلامية

---

[1] عبارة" معلوم مما سبق " لم ترد في (ب).

[2] سورة الملك ، الآية : 4.

[3] عبارة" فيه" لم ترد في (ب).

[4] سورة الأعراف ، من الآية : 205.

[5] سورة الأعراف ، من الآية : 144.

[6] هذا الأسلوب هو الاقتباس وهو أحد أساليب البلاغة الذي يُعنى بتضمين النثر أو الشعر شيئًا من غيره كأن يكون نصًا قرآنًا، أو حديثًا نبويًا، من غير دلالة على ذلك التضمين. ينظر: البلاغة الواضحة:(270).

[7] ما بين المعقوفتين من (ب).وقد بيننا صحة نسبة هذا المخطوط في القسم الدراسي إلى المؤلف حيث تبين بعد البحث والتحقيق صحت نسبتها إلى الشيخ مصطفى واسم أبيه هو الشيخ أبي نعيم أحمد الخادمي وهو أخو أبي سعيد الخادمي رحمهم الله تعالى. .

المصادر و المراجع:

أهم المصادر والمراجع بعد القرآن الكريم.

(حرف الألف)

1. **الأعلام:** لخير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الدمشقي (ت/ 1396هـ)، دار العلم للملايين، (ط/ 15) لشهر أيار / مايو 2002 م.

(حرف الباء)

2. **البلاغة العربية:** لعبد الرحمن بن حسن حَبَنَّكَة الميداني الدمشقي (ت/1425هـ)، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، (ط/ 1)، 1416هـ - 1996م.
3. **بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة:** لعبد المتعال الصعيدي، (ت/1391هـ)، مكتبة الآداب، (ط/ 17)، 1426هـ = 2005م.
4. **البلاغة الواضحة:** لعلي الجارم، ومصطفى أمين، دار النعمان للعلوم ، دمشق، (ط/ 1)، 1418هـ -1997م.

(حرف التاء)

5. **التعريفات:** للجرجاني، علي بن محمد بن علي الزين الشريف الجرجاني(ت: 816هـ)، دار الفكر بيروت – لبنان، (ط/1)، 1425هـ-2005م.
6. **تهذيب التهذيب:** لأبي الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، (ت/ 852هـ)، ن: مطبعة دائرة المعارف النظامية _ الهند، (ط/1)، 1326هـ = 1908 م.
7. **تفسير الطبري = جامع البيان في تأويل القرآن:** للطبري أبي جعفر محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، الطبري (ت/310هـ)، تح: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة، (ط/ 1)، 1420 هـ - 2000 م.
8. **تعريف بالأعلام الواردة في البداية والنهاية لابن كثير:**لموقع الإسلام، (د. ط)،(د. ت).

(حرف الحاء)

9. **الحيوان:**للجاحظ أبي عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، الليثي،(ت/255هـ)، دار الكتب العلمية – بيروت، (ط/2)، 1424 هـ.

(حرف الجيم)

10. **الجواهر المضية في طبقات الحنفية:** لعبد القادر أبي محمد بن نصر الله القرشي، ابو محمد، محي الدين الحنفي، (ت/775هـ)، ن: مير محمد كتب خانه_ كراتشي، (د. ط) ، (د. ت).
11. **جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع:** للهاشمي، لأحمد بن إبراهيم بن مصطفى (ت/ 1362هـ)، تح: د. يوسف الصميلي، المكتبة العصرية، بيروت،(ب. ط)،(د. ت).

(حرف الخاء)

12. **خزانة التراث فهرس مخطوطات:** قام بإصداره مركز الملك فيصل،(ب. ط)، (د. ت).

(حرف الراء)

13. **روح البيان:** لأبي الفداء، إسماعيل حقي بن مصطفى الإستانبولي الحنفي الخلوتي(ت: 1127هـ)، دار الفكر – بيروت،(ب. ط)، (د. ت).

(حرف السين)

14. **سنن الترمذي: ويسمى بـ الجامع الكبير:** للترمذي أبي عيسى محمد بن عيسى بن سَوْرة بن موسى بن الضحاك، (ت/279هـ)، تح: بشار عواد معروف، ن: دار الغرب الإسلامي ـ بيروت ـ لبنان، (د. ط)، 1418هـ = 1998 م.

(حرف الكاف)

15. **كشف الأسرار شرح أصول البزدوي:** لعبد العزيز بن أحمد بن محمد، علاء الدين البخاري الحنفي (ت/ 730هـ)، دار الكتاب الإسلامي،(ب. ط)، (د. ت).

16. **الكليات:** للكفوي لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي (ت/ 1094هـ)، تح: عدنان درويش- محمد المصري، مؤسسة الرسالة – بيروت، (ب. ط)، (د. ت).

(حرف اللام)

17. **المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر:** لأبي الفتح ضياء الدين نصر الله بن محمد بن محمد بن عبد الكريم المعروف بابن الأثير، (ت/637هـ)، تح: محمد محي الدين عبد الحميد، ن: المكتبة العصرية للطباعة والنشر ـ بيروت ـ لبنان، (د. ط)، 1995م.

(حرف الميم)

18. **معجم البلدان:** لياقوت الحموي، شهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي (ت/ 626هـ)، دار صادر، بيروت، (ط/ 2)، 1995 م .

19. **مسند الإمام أحمد بن حنبل:** لأبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، (ت/241هـ)، تح: أحمد محمد شاكر، دار الحديث، القاهرة ـ مصر، (ط/1)، 1416 هـ = 1995 م.

20. **مصنف ابن أبي شيبة في الاحاديث والاثار:** للحافظ عبد الله بن محمد بن أبي شيبة إبراهيم بن عثمان ابن أبي بسكر بن أبي شيبة الكوفي العبسي (ت/235 هـ)، طبعة مستكملة النص ومنفحة ومشكولة ومرقمة الاحاديث ومفهرسة، ضبطه وعلق عليه الاستاذ سعيد اللحام الاشراف الفني والمراجعة والتصحيح: مكتب الدراسات، والبحوث في دار الفكر دار الفكر(د. ط)، (د. ت).

21. **معجم المطبوعات العربية والمعربة:** ليوسف بن إليان بن موسى سركيس (ت/ 1351هـ)، مطبعة سركيس بمصر، (د. ط)، 1346 هـ - 1928م.

22. **معجم المؤلفين:** لعمر كحالة، عمر بن رضا بن محمد كحالة (ت/ 1408هـ)، مكتبة المثنى - بيروت، دار إحياء التراث العربي بيروت،(ب. ط) ، (د. ت).

(حرف النون)

23. **نزهة المشتاق في اختراق الآفاق:** للإدريسي، محمد بن محمد بن عبد الله بن إدريس الحسني الطالبي (ت/ 560هـ)،عالم الكتب، بيروت، (ط/ 1)، 1409هـ.

(حرف الهاء)

24. **هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين:** لإسماعيل البابانى، إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم البابانى البغدادي (ت/ 1399هـ)، طبع بعناية وكالة المعارف الجليلة في مطبعتها البهية استانبول 1951م، أعادت طبعه بالأوفست: دار إحياء التراث العربي بيروت – لبنان، (د. ت).

مجلة دراسات العلوم الاسلامية

البحث الأخير

مجلة دراسات العلوم الاسلامية