وحدة الأمّة

مجلة علمية عربية دولية محكمة نصف سنوية
السنة الرابعة، العدد السابع، ربيع الأول ١٤٣٨هـ/ ديسمبر ٢٠١٦م

في هذا العدد

بحوث ودراسات

- مقوِّمات الثقافة الإسلامية
- الجانب اللغوي في تفسير شفاء الصدور
- فقه التميز مستنبط من سير الأئمة
- الأُسوة المصطلح والمفهوم
- تصور بلاغة القرآن عند المتقدمين وأثره
- الإمام شاه وَلِيّ الله الدِّهْلَوي وجهوده في القرآن الكريم تفسيراً
- أوضاع المرأة المالية والاقتصادية في الإسلام
- أهمية دراسة اللغة العربية وآدابها في الهند
- جهود علماء ديوبند في علم الأصوات القرآني
- الصفات الدعوية المعاصرة للفتوى في العصر الحاضر

إحياء تراث السلف

يصدرها مجمع حجة الإسلام
الجامعة الإسلامية دار العلوم وقف ديوبند الهند



وحدة الأمّة

مجلّة علميّة عربيّة دولية محكمة نصف سنويّة

السنة الرابعة، العدد السابع، ربيع الأوّل ١٤٣٨هـ / ديسمبر ٢٠١٦م

يصدرها

مجمع حجة الإسلام

الجامعة الإسلامية دار العلوم وقف ديوبند الهند


واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا
١٣ ٨٥

وحدة الأمّة

مجلّة علميّة عربيّة دولية محكمة نصف سنويّة

السنة الرابعة، العدد السابع، ربيع الأوّل ١٤٣٨هـ / ديسمبر ٢٠١٦م

المشرف العام:

فضيلة الشيخ محمد سالم القاسمي

الرئيس الأعلى للجامعة الإسلامية/دار العلوم وقف ديوبند

رئيس التحرير
أ. د. محمد شكيب القاسمي

مساعد التحرير
الأستاذ محمد نوشاد النوري القاسمي

مجلس الإدارة:

* أ.د. محمد أبوالليث الخيرآبادي
* أ.د. سيوطي عبدالمناس
* أ.د. عبد السميع بن محمد الأنيس

الإخراج الفني:

* الأستاذ محمد حسنين أرشد القاسمي

يصدرها

مجمع حجة الإسلام

الجامعة الإسلامية دار العلوم وقف ديوبند الهند

الهيئة الاستشارية للمجلة

- أ. د. محمد عوامة (سوريا)
- أ.د. يوسف القرضاوي (قطر)
- أ. د إبراهيم محمد زين (ماليزيا)
- أ. د. محمد أبو الليث الخير آبادي القاسمي (ماليزيا)
- أ. د. محي الدين محمد عوامة (سوريا)
- أ. د. أحمد معبد عبد الكريم (مصر)
- أ. د. بدر الحسن القاسمي (كويت)
- أ. د. عابد الله غازي (أمريكا)
- أ. د. محمد الغزالي (باكستان)
- أ. د. عزير أحمد القاسمي (الهند)
- أ. د. محمد أعظم القاسمي (الهند)
- أ. د. عبد المهدي عبد القادر (مصر)
- أ. د. حمزة المليباري (دبئي)
- أ.د. عبد السميع بن محمد الأنيس (شارقة)
- أ. د. فهمي أحمد عبد الرحمن القزاز (عراق)
- أ. د. شرف عالم القاسمي (الهند)
- أ. د. سعود عالم القاسمي (الهند)
- أ. د. إسرار أحمد خان (ماليزيا)
- أ. د. مسعود عالم الفلاحي (الهند)
- أ. د. سيوطي عبدالمناس (ماليزيا)

الملاحظة الهامة: مجلة وحدة الأمة هي مجلة علمية محكمة، تصدر بشكل دوري، وهي مفهرسة ومتاحة بنصوصها الكاملة ضمن أكبر قواعد المعلومات العربية على مستوى العالم والتابعة لشركة «دار المنظومة» بالرياض بالمملكة العربية السعودية.

تفاصيل المجلة

التخصص : قسم الدراسات الإسلامية العالية

الجهة المصدرة : مجمع حجة الإسلام للبحث والتحقيق

الجامعة : الجامعة الإسلامية / دار العلوم وقف ديوبند

المدينة : ديوبند

الدولة : الهند

العنوان البريدي : مجمع حجة الإسلام، الجامعة الإسلامية/ دار العلوم وقف ديوبند، المديرية: سهارنفور، يوفي ـ الهند

الرمز البريدي : ٢٤٧٥٥٤

الهاتف : ٢٢٢٣٥٢-١٣٣٦-٩١+

البريد الإلكتروني : editorwahdatulummah@dud.edu.in/ hujjatulislamacademy2013@gmail.com

الموقع الإلكتروني : www.dud.edu.in

مراسلات التحرير

Dr. Mohammad Shakaib Qasmi
Editor in chief,
Hujjatul Islam Academy
Aljamia al-Islamia Darululoom Waqf Deoband
Eidgah road.
Distt: Saharanpur, U.P Deoband, P.O 247554
INDIA
Tel:+91-1336-222352
Mob:+91-9897076726

قواعد النشر في المجلة

بالنسبة للبحوث التي ترسل للنشر في المجلة يرجى مراعاة القواعد الآتية:

١- تقبل المجلة نشر البحوث باللغة العربية، إذا توافرت فيها الشروط التالية:

أ- أن يتسم البحث بالأصالة والابتكار، والجدة العلمية والمنهجية، وسلامة الاتجاه.

ب- أن يلتزم بالمناهج والأدوات والوسائل العلمية المعتبرة في مجاله.

ج- أن يكون البحث دقيقاً في التوثيق والتخريج.

د- أن يتسم بالسلامة اللغوية.

هـ- الأفضل أن يتناول البحث موضوعاً جديداً ذا صلةٍ بالعلوم الإسلامية والأدبية من التفسير والفقه والحديث والأدب الإسلامي وما إليها.

٢- أن يتراوح البحث بين خمس وعشرين وخمس وثلاثين صفحة، والرجاء من الباحثين استخدام «Traditional Arabic Font» على حجم ١٨.

٣- ألا يكون البحث قد سبق نشره أو قدم لأي جهة أخرى من أجل النشر.

٤- يرفق بالبحث ملخص له في حدود صفحتين.

٥- أن يقر صاحب البحث بأن بحثه عمل أصيل له.

٦- تخضع البحوث المحكمة في المجلة إلى تحكيم لجان علمية أكاديمية متخصصة وفق المعايير المعتبرة.

٧- تحتفظ المجلة بحقها في حذف أو إعادة صياغة بعض الكلمات والعبارات التي لا تتناسب مع أسلوبها في النشر.

٨- تعبر الآراء العلمية المنشورة عن آراء كاتبيها، وإجتهاداتهم الشخصية، ولا تمثل بالضرورة وجهات نظر هيئة التحرير أو المجلة.

٩- «إحياء تراث السلف» محور يُنشر فيه المختار أو المترجم من تراث سلفنا الصالح.

١٠- يعطى صاحب البحث فصلتين (مستلتين) من بحثه المنشور

١١- **طريقة تدوين الهوامش في البحث:**

يُرجى في ذلك مراعاة الخطوات التالية:

أ- عند ذكر المرجع للمرة الأولى:

الكتب: اسم المؤلف، عنوان الكتب **بخط غليظ** (مكان النشر: الناشر، عدد الطبعة إن وجد، تاريخ النشر)، ج، ص. **مثلاً**: الكاساني، علاء الدين الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، تحقيق: أبو الفضل، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط٢، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م)، ج ٦، ص ١٧.

المقالات: اسم المؤلف، عنوان المقال "بين فاصلتين مزدوجتين"، اسم المجلة **بخط غليظ**، السنة، العدد، الصفحة. مثلاً: حسنين أرشد القاسمي، "الوكالة المطلقة بين أبي حنيفة والشافعي دراسة فقهية مقارنة"، **وحدة الأمة**، السنة الأولى، العدد الأول، ص ١٧١.

ب- عند تكرار المرجع في الهامش التالي مباشرة تتبع الطريقة الآتية: المرجع نفسه، ج، ص.

ج- عند تكرار المرجع في موضع آخر من البحث، اسم الشهرة للمؤلف، عنوان الكتاب (**بخط غليظ**)/ أو المقال مختصرًا، ج، ص. **مثلاً**: الكاساني، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، ج ٦، ص ١٧.

د- طريقة تخريج الآيات: تخرّج الآيات في متن البحث، وليس في الهوامش، ويكون التخريج كالآتي: (البقرة: ٢٥).

هـ- طريقة تخريج الحديث: أخرجه البخاري، محمد بن إسماعيل الجعفي، في **صحيحه**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط٣، ١٤٠٤ه/ ١٩٨٨)، كتاب الزكاة، باب: هل يشتري صدقته، ج٢، ص ٨٥، رقم ١٨١٣.

و- موضع الهوامش: تعتمد المجلّة على وضع الهوامش في حاشية كلّ صفحة، وليس في نهاية صفحات البحث.

ي- يُرسل البحث إلى العنوان التالي:

(1)editorwahdatulummah@dud.edu.in/
(2)hujjatulislamacademy2013@gmail.com

المحتويات

❁ **كلمة التحرير** ـــــــ

كلمة التحرير

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وأصحابه أجمعين، وبعد!

فهذا هو العدد السابع لمجلة وحدة الأمة العلمية العربيةالدوليةالمحكمة النصف سنوية، متضمنا-كالأعداد السابقة-البحوث القيمة ذات الجدة والرقة والعذوبة، التي من شأنها أن تبرز جوانب الاستقلال الذاتي والفكري لدى الأمة الإسلامية، وتتحدث عما تميزت بها من معاني النشاط والتميز والقناعة الذاتية والقيم المثلى والثقافة الرائعة؛ مما يجعلها أمة فريدة في جوهرها وطبيعتها ورائدة الأمم كلها في تطوير العقل البشري والنزعة الإنسانية، فالبحوث مع اختلاف مواضيعها متسقة في الغايات والأهداف، وموسومة بطابع التميز البحثي والمنهجية المطلوبة في المجلة.

وكعادتنا في كلمة التحرير يحسن أن نقف وقفة قصيرة مع البحوث إشارة إلى مغزاها ومرماها، وإشعارا بجدتها وقيمتها، فالعدد السابع تضمن عشرة بحوث كالتالي:

أوَّلها: بحث **"مقوِّمات الثقافة الإسلامية"** لصاحبيه الدكتورعارف علي عارف والدكتور أردوان مصطفى إسماعيل، وهذا البحث يروم تسليط الضوء على الثقافة الإسلامية المتمثلة بالكتاب والسنة ودورها في بناء أمةٍ، هي خير أمم الأرض ومزايا على الثقافات الإنسانية الأخرى، ومن شأن البحث أنه يربط المسلم بدينه ويدعوه إلى الاعتزاز به وبثقافته، ويقيه الانبهار بالثقافات الأجنبية الدخيلة.

وثانيها: بحث **"الجانب اللغوي في تفسير شفاء الصدورلأبي بكر محمد بن الحسن المعروف بالنقاش"** لصاحبيه الدكتور محمد أبو الليث الخير آبادي والأستاذة حمدة بنت خليفة بن سيف المهيري، هذا البحث هو نقر علمي في التراث الإسلامي الحي البكر، فكان تفسير شفاء الصدور لأبي بكر محمد بن الحسن المعروف بالنقاش (ت٣٥١هـ) من أهم التفاسير القرآنية، اعتمد فيه صاحبه على الجانب اللغوي كثيرا تاركا ذلك الدرب التفسيري المطروق المعروف بتساهل في نقل الرواية، وعشوائية في

ضبط اللغة، وفوضى في تفسير القرآن، والمعلوم لدى الجميع أن الجانب اللغوي والبياني هو أشد وجوه الإعجاز القرآني تأثيرا في قلوب العرب المخاطَبين، ولم يكن العرب ليدركوا الوجوه الأخرى من الإعجاز، فرفضُ الاهتمام بهذا الجانب الإعجازي لدى تفسير القرآن الكريم هو محاولة تشبه النفخ في الرماد، والرقم على الماء، فكان الباحثان موفقين في إبراز الجانب اللغوي في الكتاب.

وثالثها: بحث **"فقه التميز مستنبط من سير الأئمة(وفي سيرتي الإمامين الأوزاعي والشيباني(اهتداء، واقتداء، وعبر)"** لصاحبتها الباحثة الدكتورة حكيمة حفيظي، وجاءالبحث ليتناول تلك الآثار التي يمكن للأمة الإسلامية أن تقتفيها لإحياء مجدها التليد، واستعادة ريادتها من جديد، من خلال قراءة متأنية في سيرة هذين الإمامين؟ وفي سير غيرهما من الأئمة؟ فالباحثة على يقين بأن أمة من دون أجداد أمة من دون أمجاد، وأمة من غير أحفاد أمة من دون رواد.

ورابعها: بحث **"الأُسوة المصطلح والمفهوم"** لصاحبه الدكتورفهمي أحمد عبد الرَّحمن القزّاز، والبحث يتناول شرح مصطلح الأسوة، ولا يخفى على القارئ الكريم أنَّ تحديدَ المصطلح ومعرفَةَ مفهومهِ من الأهميةِ بمكانٍ لا يمكنُ إغفالُه والتغاضي عنه ؛ لأنه سيؤدّي إلى خلطٍ في المعنى والمبنى.

وخامسها: بحث **"تصور بلاغة القرآن عند المتقدمين وأثره في مسار علم التفسير وعلم البلاغة"** لصاحبته الباحثة الدكتورةسعاد كوريم، وهذا البحث يتناول الموضوع بإسهاب وتركيزأكثر.

وسادسها: بحث **"الإمام شاه وَلِيّ الله الدِّهْلَوي وجهوده في القرآن الكريم تفسيراً وترجمةً وتأصيلاً"** لصاحبه الدكتورسيد عبدالماجد الغوري، يتناول هذا البحث تعريفَ ودراسة جهود هذا الإمام ونابغة الهند في العلوم الإسلامية في هذا المجال المبارك باختصار، ليكون-حسب رأي الباحث- تمهيداً لمن يريد التوسُّعَ في ذلك في رسالة جامعية أو تأليف مستقلّ.

وسابعها: بحث **"أوضاع المرأة المالية والاقتصادية في الإسلام"**لصاحبه الدكتورعبد العظيم أبو زيد، يتناول البحث تحليلاً لمجمل أوضاع المرأة المالية

والاقتصادية في الإسلام على اختلاف موقعها زوجة مثلاً أو أماً أو بنتاً إلى ما سوى ذلك. كما أنه يبرز مكانة المرأة في الإسلام بالمقارنة مع مثيلاتها تحت بعض التشريعات الوضعية الأخرى ليبرز دور الإسلام في إنصاف المرأة ومناسبة تشريعاته لظروف وأحوال المرأة في عصرنا.

وثامنها: بحث **"أهمية دراسة اللغة العربية وآدابها في الهند"** لصاحبه الباحث الأستاذ محمد نوشاد النوري القاسمي، وهو بحث قيم، يتحدث عن أهمية دراسة اللغة العربية وآدابها في الهند، وقد أوضح البحث أهمية اللغة العربية في النواحي العديدة، ورؤية الباحث تجاه هذه اللغة العزيزة، ومدى فائدة إتقانها والاعتناء بها في الهند، وجاء في البحث استعراض سريع لما قام به علماء الهند من خدمات جسام في مجال اللغة العربية وإشارة إلى أعلام الأدب العربي في الهند.

وتاسعها: بحث **"جهود علماء ديوبند في علم الأصوات القرآني"** لصاحبها الأستاذ إمداد الحق بختيار القاسمي، يستعرض البحث جهود علماء ديوبند عبر التاريخ في خدمة التجويد وعلم الأصوات القرآني من خلال مؤلفاتهم، وكتبهم، وحلقات دروسهم، وخطبهم، وموعظتهم، فإن جهودهم في هذا المجال كغيره من المجالات الإسلامية بحيث تبهر الناظر وتدهش القارئ، فالبحث علمي ووثائقي معا.

وعاشرها: بحث **"الصفات الدعوية المعاصرة للفتوى في العصر الحاضر"** للدكتور بسيوني نحيلة، حاول الباحث من خلاله تناول أهم الصفات الدعوية التي يجب أن تتحلى بها الفتوى المعاصرة من أجل تسهيل مهمة الدعوة في وسط المدعوين المعاصرين من المسلمين وغيرهم.

وأخيرًا تحلو الإشارة إلى أن المجلة ماضية في طريقها، وهي على عهدها وشروطها، وكل ذلك بتوفيق الله سبحانه وتيسيره، فله الحمد أولا وآخرا، والشكر موصول كذلك لكل من لجنة التحكيم والباحثين المحترمين في إثراء المجلة بمعطياتهم البكر.

محمد شكيب القاسمي

مدير مجمع حجة الإسلام ورئيس التحرير

مقوِّمات الثقافة الإسلامية

أ.د. عارف علي عارف ❖
أ.د.أردوان مصطفى إسماعيل ❖❖

ملخص البحث

يروم هذا البحث تسليط الضوء على الثقافة الإسلامية المتمثلة بالكتاب والسنة، والتي لعبت دورًا بارزًا في بناء أمةٍ، هي خير أمم الأرض؛ لأنها تأمر بالمعروف، وتنهى عن المنكر. وعلى هذا، فقد ملكت الثقافة الإسلامية مقوِّمات أهلتها للتميز على الثقافات الأخرى، وذلك بإلهية مصدرها، وصحة عقيدتها، وفواضل أخلاقها، وشمولها لحقول الحياة كلِّها، ونظرتها المتوازنة للإنسان، والكون، والحياة، وواقعيتها، وإيجابيتها الفاعلة، وعالمية رسالتها. ومن هنا، فقد كانتِ الثقافة الإسلامية مستهدَفةً لدى أعداء الإسلام في القديم والحديث، وإن اختلفت الصور، في كل عصرٍ. وتكمن مشكلة البحث في تعرُّض الثقافة الإسلامية لتحدياتٍ جسيمة،

❖ أستاذ في قسم الفقه وأصول الفقه، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية ماليزيا.
البريدالإكتروني: arif.uia2@yahoo.com
❖❖ مدرس بكلية العلوم الإسلامية، جامعة صلاح الدين- أربيل، كوردستان، العراق.
البريدالإكتروني: ardawan.ismael@su.edu.krd

وشبهـاتٍ مغرِضة، في العصر الحـاضر؛ قصـد زعزعـة ثقـة المسـلم بدينه، وعقيدته، ومسخ شخصيته الإسلامية، ومن هنا، فإنَّ البحث يسعى لاستجلاء مفهوم الثقافة الإسلامية، وأهميتها، وأهدافها، وتبيان مقوِّماتها، واستنطاق دور الثقافة الإسلامية في التحديات المعاصرة. وفي خاتمة البحث تسطيرٌ لأبرز نتائج البحث وتوصياته.

مقدمة

إنَّ الثقـافة عماد الأمم، وأُسُّ الحضـارات، ومرشدة الشعوب، وهي الخلفية المحرِّكة لأي شعبٍ من شعوب العالم؛ ذلك أنَّ الشعب يقاس بعقيدته، وأخلاقه، وإنجازاته العلمية، وإسهاماته الحضارية، وهاته كلُّها من ماصَدقات الثقافة وأفرادها.

وقد لعبت الثقافة الإسلامية المتمثلة بالكتاب والسنة دورًا بارزًا في بناء أمةٍ، هي خير أمم الأرض؛ لأنها تأمر بالمعروف، وتنهى عن المنكر. وعلى هذا، فقد ملكت الثقافة الإسلامية مقوِّمات أهلتها للتميز على الثقافات الأخرى، وذلك بإلهية مصدرها، وصحة عقيدتها، وفواضل أخلاقها، وشمولها لحقول الحياة كلِّها، ونظرتها المتوازنة للإنسان، والكون، والحياة، وواقعيتها، وإيجابيتها الفاعلة، وعالمية رسالتها.

ومن هنا، كانتِ الثقافة الإسلاميةمستهدفةً لدى أعداء الإسلام في القديم والحديث، وإن اختلفت الصور، وتعددت السبل، في كل عصرٍ.

المبحث الأول: مفهوم الثقافة الإسلامية

المطلب الأول: تعريف الثقافة الإسلامية لغة ومصطلحا.

المطلب الثاني: أهمية الثقافة الإسلامية وأهدافها.

المبحث الثاني: مقوِّمات الثقافة الإسلامية

المطلب الأول: مصادر الثقافة الإسلامية

المطلب الثاني: خصائص الثقافة الإسلامية.

المطلب الثالث: دور الثقافة الإسلامية في مواجهة التحديات المعاصرة.

خاتمة.

والله نسأل أن يتقبله بقبولٍ حسنٍ، وأن ينفع به، ويغفر زلَّاتنا، إنه على كل شيءٍ قدير، وبالإجابة جديرٌ.

المبحث الأول:
مفهوم الثقافة الإسلامية

المطلب الأول: تعريف الثقافة الإسلامية لغة ومصطلحا

الفرع الأول: الثقافة لغة

اشتقت لفظة (الثقافة) من الفعل الثلاثي المجرد (ثَقُفَ يَثقف)، وتدلُّ على معاني عديدة، منها: تقويم اعوجاج الشيء[1]، وحِذْق العلم، والصناعة، والظفر بالشيء المطلوب، والتأديب، والتهذيب، والتعليم، وفلان ثقيف، أي: حاذق فطن[2].

ومن هاته الدلالات اللغوية لكلمة (الثقافة) نستنتج أنَّ الثقافة شاملةٌ لمفرداتٍ عديدة؛ إذ نلمس في حديقتها زهرة العلم، والتربية، والسلوك، والصنعة، والسعي المتواصل للظفر بالمراد.

الفرع الثاني: الثقافة مصطلحًا

تعدَّدت تعاريف (الثقافة)، ومن أحسنها تعريف المجمع اللغوي بأنها: "العلوم والمعارف والفنون التيي طلب الحذق فيها"[3].

وعرفها المفكر الإسلامي مالك بن نبي بأنها: "مجموعة من الصفات الخلقية،

(١) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، (بيروت: دارالكتاب، د. ط. د. ت)، ج١، ص٣٨٢.

(٢) **مجمع لغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط**، (القاهرة: دار ابن جوزية، د. ط. د. ت)، ج١، ص٩٨.

(٣) المرجع السابق.

والقيم الاجتماعية، التي تؤثر في الفرد منذ ولادته وتصبح لا شعوريًا العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه"(١).

الفرع الثالث: الثقافة الإسلامية

يعدُّ مصطلح (الثقافة الإسلامية) من المصطلحات المعاصرة؛ لذا، تباينت وجهات نظر الباحثين في تعريفه، شأن كلِّ المصطلحات الحديثة، ونزجي أبرزها فيما يأتي:

عرفت الثقافة الإسلامية بأنها:" العلم الذي يبحث بالمرتكزات الأساسية للفكر الإسلامي لبناء الذات ومواجهة التحديات المعاصرة"(٢).

أو"هي علم دراسة التصورات الكلية والمستجدات والتحديات المتعلقة بالإسلام والمسلمين بمنهجية شمولية مترابطة"(٣).

ومن تعريفاتها أنها: "الشخصية الإسلامية التي تقوم على عقيدة التوحيد وعلى تطبيق الشريعة الإسلامية والأخلاق الإيمانية المستقاة من مصادر الإسلام الأساسية وهي الكتاب والسنة"(٤).

ونستشفُّ من هاته التعريفات الأمور الآتية:

١- لم تتفق كلمة الباحثين المسلمين على تعريفٍ محدد لمصطلح الثقافة الإسلامية، ولعلَّ مردَّ ذلك راجعٌ إلى حداثة المصطلح، وثراء لفظة (الثقافة) من حيث

(١) مالك بن الحاج عمر بن الخضر بن نبي، **مشكلة الثقافة**، (بيروت: دار ابن حزم، د. ط. د. ت)، ص٧٤.

(٢) العيادي، أحمد صبحي العيادي، **المرتكزات الأساسية في الثقافة الإسلامية**، (القاهرة: دارالقلم، ط٣، د. ت)، ص٢٠.

(٣) محمد أبو يحيى وآخرون، **الثقافة الإسلامية: ثقافة المسلم وتحديات العصر**، (بيروت: دارالقلم، ط٣، د. ت)، ص٢١.

(٤) العمري، نادية شريف العمري، **أضواء على الثقافة الإسلامية**، (بيروت: دار ابن كثير، د. ط. د. ت)، ص١٧.

أبعادها الكبيرة، ودلالاتها العريضة، ولعُلقتها بالألفاظ المعنوية التي يصعب تحديد المرام منها.

٢- ظهرت الحاجة إلى دراسة (الثقافة الإسلامية) بعد نشوء القضايا المعاصرة في المجتمعات المسلمة، والتحديات التي تعرَّض لها العالم الإسلامي.

٣- تركِّز الثقافة الإسلامية على بناء شخصيةٍ إسلاميةٍ واعيةٍ بدينه، وبالواقع الذي يعيش فيه.

٤- تسعى الثقافة الإسلامية إلى رصد التحديات المعاصرة، ودراستها، وتنبيه المسلمين عليها، وكشفِ عُوارها، ودحضِ الشبهـات المستثارة حول مفاهيم الإسلام.

المطلب الثاني: أهمية الثقافة الإسلامية وأهدافها

الفرع الأول: أهمية الثقافة الإسلامية

أولاً: الاعتناء بالعقيدة الإسلامية

احتلَّ الاكتراث بالعقيدة الإسلامية مكانةً عليةً في مسيرة الثقافة الإسلامية؛ ذلك أنَّ العقيدة الإسلامية هي الدرع الحصين لحماية المسلم في مواجهة التحديات المعاصرة المتشعبة، وللصمود أمام الفلسفات البشرية الوضعية التي أرادت وعزمت على نزع العقيدة الإسلامية من قلوب المسلمين، تارةً بإثارة الشبهات حول المفاهيم الإسلامية في القضايا الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، وكرةً بالاستغاثة والاستنجاد بالغزو الفكري والثقافي للعالم الإسلامي من خلال أساليب شتى، كالتبشير، والاستشراق، والاشتراكية، والرأسمالية، والعلمانية، وغيرها.

ثانياً: بناء شخصية المسلم المتميز

تنجلي أهمية الثقافة الإسلامية في سعيها الدؤوب إلى ربط المسلم بماضيه، دون نسيان حاضره، ومستقبله، وتفهيمه بأنه عضو فاعلٌ ومهم ومؤثر في بنيان المجتمع المسلم، وأنه يكمل ما بدأ به أسلافه، وأنه قوة متفاعلة مع قيمه، وترسخ كيان الأمة الإسلامية في الأرض.

ومن ثمرات هذا الإحساس، فإنه يمثل "الشخصية الإسلامية في عالم الضمير، وفي واقع حياته الخاصة وفي واقع مجتمعه، ويستطيع أيضا أن يوصل الأمانة إلى من بعده، ويمدهم بمعارف جمة وحقائق علمية ثابتة، ويمهد لهم سبيل الاستمرار في تشييد النهضة العظيمة"[1].

ثالثاً: مواجهة التحديات المعاصرة

ومن المظانِّ التي تبرز أهمية الثقافة الإسلامية تنبيه المسلم على التحديات والمؤامرات والمكائد التي تدبَّر له ولدينه من قبل أعدائه المغرضين؛ لذا، أمسى من الضروري لكل مسلمٍ إدراك معنى الثقافة الإسلامية بعمقٍ، وتلبية مبادئها، وتطبيق منهجها على نفسه، وضمن أسرته، وفي مجتمعه.

ومن هنا، فإنَّ الالتزام بالثقافة الإسلامية، والانقياد لحدود الله تعالى، والمتانة في العقيدة الإسلامية، ووحدة صفوف المسلمين وتراصَّها، أسلوبٌ وقائي مهم لتجنب الوقوع في مستنقع أعداء الإسلام، وما أكثرهم! وإخفاقٌ لمخططاتهم.

ومن ناحيةٍ أخرى، فإنَّ الثقافة الإسلامية وسيلةٌ مهمة لكل مسلم يريد أن يعيش حياة إسلامية تحت مِظلَّة عقيدة التوحيد، وهي سلاح قوي في يد كل مسلم

(١) العمري، **أضواء على الثقافة الإسلامية**، ص٤٣.

واعٍ؛ لمجابهة التحديات المعاصرة، وطريقة التغلب عليها، وليدارج ركب الحياة[1].

الفرع الثاني: أهداف الثقافة الإسلامية

ترنو الثقافة الإسلامية تحقيق غاياتٍ نبيلة، وأهدافٍ منيفة، ومنها[2]:

١- تبيان مبادىء العقيدة الإسلامية، وتثبيتها في نفس المسلم؛ ليصمد بوعي وعلم أمام المذاهب الرديَّة.

٢- بناء مجتمع إسلامي مثالي واقعي، وتأسيس شخصية إسلامية متميزة ومتكاملة.

٣- إعادة بناء ثقافة المسلم على مبادىء الإسلام؛ ليضحى نائيًا من الخرافات، والأساطير، وتقاليد الجاهلية.

٤- إحياء صلة المسلمين بالإسلام، وذلك بتطبيق أحكامه على واقع الأرض؛ ذلك أنَّ الإسلام عقيدة، وشريعة، ونظام متكامل للحياة، وبهذا يضحى منتميًا للإسلام بروحه وجسده.

٥- العمل على التحلي بالأخلاقيات الإسلامية، وآدابها، وتعاليمها؛ لتغطي الثقافة الإسلامية الصالحة كل نواحي الحياة.

المبحث الثاني:
مقوِّمات الثقافة الإسلامية

المطلب الأول: مصادر الثقافة الإسلامية

الفرع الأول: القرآن الكريم

يعد القرآن الكريم المصدر الأول والرئيس للشريعة الإسلامية، وهو دستور المسلمين، ومرجِعهم في كافة شؤون الحياة، ومنه يتعرَّفون على أحكام دينهم في مجال

(١) المرجع السابق، ص٥٢.

(٢) العيادي، **المرتكزات الأساسية في الثقافة الإسلامية**، ص٤٠، ٤١.

العقائد، والعبادات، والمعاملات المالية، والأحوال الشخصية، والعلاقات الدولية، ونظام الجنايات والعقوبات، وغير ذلك، وقد نظَّم علاقة الإنسان مع ربه سبحانه وتعالى، ومع نفسه، ومع غيره؛ لذا فهو المصدر الأول للثقافة الإسلامية ومرشِدها، بل هو جوهرها الذي رسم خريطة الثقافة الإسلامية وشيَّد بنيانها.

والقرآن الكريم مبرأ من كلِّ نقصٍ، أو هوىً قد يؤثر في الفكر الإنساني، أو يرافق العمل البشري، وهو يلبي حاجات الفطرة الإنسانية كلها. ومن هنا، فالثقافة الإسلامية مختلفة تمامًا عن الثقافة الغربية المستمدة مصادرها من الفكر الفلسفي اليوناني، والقانون الروماني، ومن الفلسفة الوضعية، أو النصرانية المحرفة[1].

الفرع الثاني: الحديث النبوي

يعد الحديث النبوي المصدر الثاني للشريعة الإسلامية، ويتضمن كل ما صدر عن الرسولﷺ من أقوالٍ، وأفعال، وتقارير، وصفاتٍ خُلُقية، أو خَلْقية.

ووظيفة الحديث النبوي تبرز في تقييد مطلق القرآن الكريم، أو تفصيل مجمله، أو تخصيص عامِّه، أو تقرير أحكامه، أو تشريع حكمٍ جديدٍ. وهاته الشذرة التأصيلية توصلنا إلى أنَّالسنة النبوية مصدرٌ ثانٍ للثقافة الإسلامية.

ومما يجدر بالإلماع هنا، أنَّ القرآن الكريم، والسنة النبوية وهما مصدران رئيسانِ للإسلام ولثقافته، قد كان لهما حِصة الأسد من شبهات الأعداء؛ ذلك أنَّ النيل منهما قضاءٌ على جذور الإسلام، ولكن يأبى الله إلا أن يتمَّ نوره، ويحفظ الوحيَين.

(١) العمري، **أضواء على الثقافة الإسلامية**، ص٢٠.

الفرع الثالث: التراث الإسلامي

إن التراث "– بوجه عام– هو ما يخلفه السابق للاحق، في الدين، وفي الفكر، وفي الأخلاق، وفي الشرائع، وفي الآداب، وفي الفن، وغير ذلك، والتراث الإسلامي هو النتاج الإنساني الفكري والوجداني، الذي خلفته لنا أجيال الأمة الإسلامية السابقة، ويمكن بلورته وتحديده في أقسام ثلاثة ضرورية التمييز والفصل، وهي «التراث الديني»، « التراث الفكري العام»، «والتراث الوجداني»: الأدبي والفني بشعبه المتعددة"[1].

ومما يجب ذكره، وجوب التفرقة بين الوحي الإلهي المتمثل في الكتاب والسنة النبوية الصحيحة، وبين التراث؛ ذلك أنَّ الوحي منزه عن الباطل، ومعصوم من الخطأ قليله وكثيره، دقيقه وجليله، وهو مطلق عن الزمان والمكان. أما التراث فهو نتاج بشري، فيذعن لضغوطات الزمان والمكان وتأثيراتها، ويعتريه ما يعتري الإنسان، من قصورٍ، وهوىً، وخطأ[2]. وعليه، فالكتاب والسنة خارجان عن دائرة التراث.

الفرع الرابع: الخبرات البشرية النافعة

هي تلك المعارف والعلوم التي توصلت الإنسانية إليها؛ قصد خدمة المجتمع البشري، وذلك نتيجةً لتراكم الخبرات، من خلال البحوث والاكتشافات، أو عن طريق المنهج التجريبي، أو من خلال التطوير والإضافة في مختلف حقول الحياة[3].

---

(١) جمال سلطان، **الغارة على التراث الإسلامي**، (القاهرة: دار ابن جوزية، د. ط. د. ت)، ص ٢٠.

(٢) المرجع السابق، ص ٢٢.

(٣) العيادي، **المرتكزات الأساسية في الثقافة الإسلامية**، ص ٤٩.

ولا ضير في الرؤية الإسلامية من الاستفادة من تجارب الآخرين، وخبراتهم، مادامت لا تتناقض مع أصول الشريعة الإسلامية ومقاصدها؛ ذلك أنَّ الحكمة ضالَّة المؤمن، أين وجدها، في الشرق، أو في الغرب، أو في غيرهما، فهو أحقُّ بها.

المطلب الثاني: خصائص الثقافة الإسلامية

الفرع الأول: ربانية المصدر

تتميز الثقافة الإسلامية في إلهية مصدرها، وهاته الخصيصة"أم خصائص الثقافة الإسلامية"[1]؛ ذلك أنَّ المميزات الأخرى عائدةٌ إليها، ومبتناةٌ عليها، ومتولَّدة منها، وبهذه الميزة تميزت عن الثقافات الأخرى التي هي بشرية المصدر، كالثقافة المستندة إلى الفلسفات المادية، أو الوثنية، كما أصبحت تتسم بالصحة والصدق والخلود؛ إذ الكتب السماوية الأخرى حرِّفت وبدِّلت، فلم تعُد تحمل طبيعتها الربانية، سوى القرآن الكريم الذي بقي محفوظًا مصداقًا لوعد الله تعالى.

ولهذه الميزة، فإنَّ الثقافة الإسلامية أمست البيئة التي تؤسس سَنَن وطريقةَ حياة الأمة الإسلامية، وتربي أجيالها[2].

ومن موجَبات هاته الخصيصة وآثارها أنها[3]:

١- تجعل النفس الإنسانية سليمةً من الصراع والتشتت، واتباع الهوى، واقتفاء الشك.

---

(١) الفتياني، يحيى رامز كوكش، خالد إبراهيم الفتياني، **الواضح في الثقافة الإسلامية**، (القاهرة: ابن جوزية، د. ط. د. ت)، ص١٠٣.

(٢) الأشقر، **نحو ثقافة إسلامية أصيلة**، ص٦٨.

(٣) محمد أبو يحيى، **الثقافة الإسلامية ثقافة المسلم وتحديات العصر**، (بيروت: دارالقلم، د. ط. د. ت)، ص ١٠٦-١٠٩.

٢- تحرر الإنسان من العبودية لغير الله تعالى، واتباع الشهوات، والأنانية.

٣- هي العصمة من التطرف والاختلاف والتناقض الذي تئنُّ منها المناهج والأنظمة البشرية، والمحرفة.

٤- هي بريئةٌ من الظلم والنقص.

الفرع الثاني: الشمولية

تتميز الثقافة الإسلامية في انطلاقها من شمولية الإسلام للكون، والحياة، والإنسان؛ ذلك أنَّ الإسلام يخاطب روح الإنسان وعقله وجسده، ويشمل حياة الدينا والآخرة، والفرد والجماعة.

ومن أبرز مظاهر هاته الشمولية النقاط الثلاثة الآتية[1]:

١- عقيدة الإسلام تعطي تصورًا شاملاً عن الإنسان، والحياة، والكون، وتجيب عن تلك القضايا العظمى التي لم تستطع أساطين الفلسفة، وكبرى نظرياتها الإجابة عنها، والتي حيرت الفكر الإنساني، ولا تزال تحيره؛ ذلك أنَّ الإنسان كان ولا يزال يتساءل عن أصل نشأته، ومصيره، والغاية من وجوده، والوظيفة المنوط بها في هذا الوجود، وغير ذلك، وقد أجابت العقيدة الإسلامية عن هاته الأسئلة، بأسلوبٍ مقنعٍ.

٢- تصاحب الشريعة الإسلامية الإنسان في الأطوار التي يمر بها في الحياة، في مرحلة الطفولة، والشباب، والشيخوخة، بل وهو جنين في بطن أمه قبل الولادة، وهو ميت في قبره بعد الممات، لكل مرحلة أحكامها، فالإسلام يحيط

(١) الأشقر، **نحو ثقافة إسلامية أصيلة**، ص٧٣-٧٤.

الإنسان من كل جوانبه. ولم ينس الإسلام المجتمع في كلِّ المجالات الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، وغيرها.

٣- شملت الشريعة الإسلامية جميع التشريعات والقوانين التي أسماها الإنسان بأسماء شتى، كقانون الأحوال الشخصية، والقانون المدني، والقانون الإداري، والقانون الدستوري، والقانون الدولي، والقانون الجنائي، وغيرها، بيد أنها تميزت عنها بأنها تقوم على الوحي المنزل من عند الله تعالى.

وبهاته الشمولية انتفى عن الثقافة الإسلامية ذلك التناقض الذي أقامته التصورات المنحرفة بين الروح والمادة، وقد كانت عقيدة الخطيئة الأولى التي أتت بها النصرانية الأساس الأول لهذا التناقض، وبذلك التقت مع العقائد الزائفة الأخرى مثل البوذية، والبرهمية. ولم تمسِ الفلسفات القديمة والحديثة أحسن حالاً في تصور الإنسان من هذا التصور النصراني؛ ذلك أنَّ تصورها للإنسان ناقص محدود، تناولت الإنسان من ناحيةٍ، وأهمله من نواحي أخرى، فمنها من اعتنى بجانبه العقلي فحسب، ومنها من اكترث بجانبه الاجتماعي فقط، ومنها من أجحفت كثيرًا، فأتت بافتراضاتٍ عجيبة وغريبة عن ترتيب الإنسان بين الأحياء الأخرى حسب نظرية الارتقاء والنشوء[١].

الفرع الثالث: التوازن

أقامت الثقافة الإسلامية توازنا دقيقا بين المطالب الروحية والمادية، وبين الدنيا والآخرة، وبين الفرد والمجتمع، وهكذا.

ومن مظاهر التوازن في الثقافة الإسلامية ما يأتي[٢]:

(١) عمر عودة الخطيب، **لمحات في الثقافة الإسلامية**، ص٦٨-٦٩.

(٢) الفتياني، **الواضح في الثقافة الإسلامية**، ص ١٠٧-١٠٨.

١- التوازن بين مطالب الإنسان الروحية والجسدية؛ إذ لكل منهما مطالبه، فأمر بأداء العبادات إشباعًا لحاجة الروح، وأباح الطيبات من المأكل والمشرب غذاءً للبدن.

٢- توازنها بين العبادة والعمل، فجعل لكلٍ منهما وقتًا معينًا؛ لكيلا يطغى أحدهما على الآخر، قال تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوامِن فَضْلِ اللَّهِ وَاذْكُرُوا اللَّهَ كَثِيرًا لَّعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [الجمعة: ١٠].

٣- التوازن بين الخوف والرجاء، فلم يجعل المسلم يعيش في خوفٍ مستمر من عذاب الله تعالى، فييأس من رحمته، ولم يجعله يبقى في دائرة الرجاء المستمر، فيأمن نقمة الله تعالى، وعذابه.

الفرع الرابع: الإنسانية

مقياس الثقافة الإسلامية للإنسان واحدٌ، لا تبطله القومية، أو الجنس، أو اللون، أو العنصرية،" فليست ثقافة العرب ولا الفرس والبربر، وليست ثقافة الرجل الأبيض ولا الأسود، إنها ثقافة البشر كلهم على اختلاف أجناسهم وألوانهم، لم توضع لجنس ولا لون ولا لبيئة"(١).

وعلى هذا، تعد الثقافة الإسلامية الثقافة الوحيدة التي يمكن وسمها بالإنسانية؛ ذلك أن جميع عناصرها التربوية، والروحية، والأخلاقية، والنفسية، وقوانينها أتت وفق الطبيعة الذاتية للإنسان، مجردة عن إطار المكان والزمان؛ إذ الإنسان من الناحية التي شملته الثقافة الإسلامية ثابت لا يتغير، وبيان ذلك، أنَّ الإنسان مذ آدم عليه الصلاة والسلام إلى آخر إنسان على وجه الأرض واحدٌ في

(١) الأشقر، **نحو ثقافة إسلامية أصيلة**، ص٧١.

عواطفه، وأشواقه، وروحه، وضروراته، وغرائزه. أما الجانب المتغير في الإنسان فهو الجانب العملي، أو الناحية التي يتعامل فيها الإنسان مع الكون[1].

الفرع الخامس: الواقعية

يقصد بالواقعية هنا أن الثقافة الإسلامية تسنُّ التشريعات للإنسان من حيث هو إنسان؛ ذلك أنَّ الإنسان فيه جانب القوة وجانب الضعف، فيعلو أوقاتًا ويهبط أحيانًا؛ لذا فهو يفتقر إلى الإسلام الذي يرتقي به إلى مدارج الكمال، فيمدحه إذا استقام، ويبصره إذا أخطأ، ويفتح له باب التوبة إذا خالف، ويرشده إلى الرخصة في أوقات المرض، والضعف، ولا يكلفه فوق طاقته[2].

الفرع السادس: الإيجابية المؤثرة

من مميزات الثقافة الإسلامية أنها تمتلك الإيجابية الفاعلة، ويقصد بها استئصال شأفة الفساد والإفساد في الأرض، واستثمار خيراتها، لصالح العباد والبلاد.

وعلى هذا، فإنَّ الثقافة الإسلامية تربي المسلم على الإيجابية في الحياة، وذلك بأن يضحى إيجابيا مع نفسه، بتحليها بالفضائل، وتخليها عن الرذائل.

وقد دعتِ الثقافة الإسلامية المسلم إلى الإيجابية، ونبذ السلبية، فيحسن إلى الناس، والحيوانات، والبيئة، سواء أحسن الناس أم أساؤا، فهو ليس إمعةً.

ومن مظاهر إيجابية الثقافة الإسلامية إلزامها المسلم بالعمل والسعي في الأرض حسب قدرته وكفاءته، وحذرته من التواكل، والتكاسل، والتقاعس، والتخاذل.

---

(١) عدنان زرزور، **إنسانية الثقافة الإسلامية مدخل وتمهيد**، ص ٣٣، ٣٤.

(٢) الأشقر، **نحو ثقافة إسلامية أصيلة**، (بيروت: دارارقم، د. ط. د. ت)، ص ٧٥، ٧٦.

المطلب الثالث: دور الثقافة الإسلامية في مواجهة التحديات المعاصرة

لقد تعرَّضت أمة الإسلام منذ بزوغ فجرها إلى مهدِّداتٍ عديدة، وتحديات كثيرة، تحاول تقويض أعمدتها، وتهديم بنيانها، بدءًا بعصر الرسول ﷺ إلى عصرنا الحاضر، وإن تباينت الأساليب، واختلفت الأدوات؛ ذلك أنَّ الإسلام هو الرسالة الإلهية الأخيرة التي أرسلت للعالمين، ويمتلك ثقافة القرآن الكريم، ثقافةً تدعو إلى العلم، وتحارب الجهل، وتعين المظلوم، وتأخذ على يد الظالم، وتحقق التوازن بين طبقات المجتمع، وثقافةً تملك كل هاتيك المعاني المنيفة، والقيم العلية، ستواجه عداءً من قبل المغرضين.

وليس من وُكدنا هنا إشباع القول في جميع التحديات المعاصرة التي تواجهها الثقافة الإسلامية؛ لكثرتها، وتشعب فروعها، لكننا سنحكر تحدُّثنا على أبرزها، وأكثرها تأثيرًا في العالم الإسلامي، وهي الغزو الثقافي، أو الفكري الذي فعل فَعلته في العالم الإسلامي بأضعاف مضاعفة مما فعله الغزو العسكري.

الفرع الأول: مفهوم الغزو الثقافي وخطورته

أولاً: مفهوم الغزو الثقافي

يقصد بمصطلح الغزو الفكري "تغيير أحوال المسلمين السياسية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية عن طريق استعمار القلوب والعقول، وتبديل الأفكار والقيم والعقائد، فيصبح المغزو فكريا خاضعا بشكل تام لقادة الغزو وجنوده"[1].

وثمة تعريفات أخرى لهذا المصطلح، بيد أنَّ كلها تدور في هذا الاتجاه،

(١) صالح الرقب، **واقعنا المعاصر والغزو الفكري**، (فلسطين: الجامعة الإسلامية، غزة، ط٧، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٤م)، ص٣٠.

وتتركز على أنَّ الغزو الفكري مجموعة الأساليب غير العسكرية التي تبذلها أعداء الإسلام؛ لتغيير ثقافة المسلم المبتنـاة عـلى الكتـاب والسنـة، والتـأثير فيهـا مـن جميع جوانب الحياة، والإحلال محلها، بعضًا، أو كلاً.

ثانياً: خطورة الغزو الثقافي

يسعى أعداء الإسلام إلى تحقيق أهدافهم من خلال الغزو الفكري، والتي لم يحققوها بالغزو العسكري، وتنفيذ مخططاتهم المسمومة ضد الإسلام والمسلمين، والهدف منه الاستيلاء عـلى عقـل المسـلم وقلبـه، واحتـلال شخصيتـه الإسـلاميـة، والسيطرة على ثقافته الإسلامية.

وتنكشف هاته الخطورة في النقاط الآتية[1].

١- استئصـال العقيـدة الإسـلامية مـن قـلب المسـلم، وصرفه عن الاعتصـام بالإسلام الذي هو حبل الله المتين، وصراطه المستقيم؛ لأن العقيدة الإسلامية العقبة الأولى أمام تحقيق مآربهم.

٢- منع انتشار الإسلام خارج بلدان المسلمين؛ لكيلا يؤثر في الأقطار الأخرى بما يمتلكه من مبادىء سمحة، وقواعد إنسانية، وأصولٍ عالمية، وليصرفوا أنظار أتباعهم من الدخول في الإسلام، ولتحقيق ذلك اتبعوا وسائل عديدة، منها: تشويه صورة الإسلام ببثِّ أباطيل حول الإسلام ومصادره. وتضخيم نقاط ضعف المسلمين وتحميـل الإسـلام إيـاهـا. وتصـوير الإسلام على أنه تطرف، وعنف، وديـن الدمـاء؛ بحجـة وجـوب الجهـاد في سبيل الله، وأنَّ

(١) الرحيلي، حمود بن أحمد بن فرج الرحيلي، **تحصين المجتمع المسلم ضد الغزو الفكري**، (الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، عدد:١٢١، ١٤٢٤هـ)، ص٣٥٢-٣٥٥.

العقوبات الإسلامية مناقضةٌ لحقوق الإنسان، ولا تنسجم مع الحريات، كعقوبة قطع يد السارق، ورجم الزاني المحصن، وجلد القاذف. ومن ناحيةٍ أخرى تصوير محاسن الإسلام على أنها مساوىء، مثل: مسألة الطلاق، وتعدد الزوجات، وغير ذلك من الشبهات التي تتهاوى في محكمة البحث العلمي المنصف، والتي رد عليها علماء المسلمين قديمًا وحديثًا.

٣- ضرب الإسلام من الداخل، وذلك بإثارة النزاعات بين المسلمين وتضخيمها، والسعي إلى إفساد المسلمين في عقيدتهم وأخلاقهم، وتقسيم المسلمين من خلال بعث العصبيات والقوميات الجاهلية، وبث النظريات والفلسفات المعادية للإسلام.

٤- نهب خيرات بلدان العالم الإسلامي الملىء بالموارد الاقتصادية على مستوى العالم.

الفرع الثاني: وسائل الغزو الثقافي

لقد انتهج أشياع الغزو الثقافي وسائل عديدة، وتفننوا فيها؛ لتحقيق أهدافهم، وسموا تلك الوسائل بأسماء خلاَّبة المظهر، ومسمومة الباطن، كالتنصير (التبشير)، والاستشراق، والتغريب، والعولمة، ونجلِّي وسيلتين منها فيما يأتي:

أولاً: الاستشراق

١- مفهومه."تلك المحاولة التي قام ويقوم بها بعض مفكري الغرب للوقوف على معالم الفكر الإسلامي وحضارته وثقافة الشرق وعلومه"[1].

٢- أهدافه.

---

(١) محمد السيد الجليند، **الاستشراق والتبشير**، ص١٠.

يهدف الاستشراق إلى صرف المسلمين عن دينهم، وتضعيف قيم الإسلام، وتعظيم المثل الغربية، ومن أهدافها[1]:

- إنكار أن القرآن الكريم كتاب سماوي منزل من عند الله تعالى.
- عدم الاعتراف بنبوة محمد، حيث يشككون في صحة رسالته.
- إنكار كون الإسلام دينا من عند الله تعالى، وإنما هو ملفَّق من اليهودية والنصرانية.
- يشكك في السنة النبوية من حيث ثبوت صحتها.
- التشكيك في الفقه الإسلامي الذي لم تمتلك مثله في التشريع أمةٌ في كل العصور؛ لذا ادعوا أنه مستمد من الغرب وفقهه الروماني.
- يشكك المسلمين في قيمة تراثهم الحضاري بادعاء أن الحضارة الإسلامية مستقاة من حضارة الرومان واليونان، وكان دور المسلمين نقل فلسفة تلك الحضارة بدون إبداعٍ.

ثانيًا: التغريب

١- مفهومه: يقصد بالتغريب تلك الحملة المدبَّرةوالموجهة ضد المسلمين؛ قصد تطعيمهم الفكر الغربي وحضارته المعادية للإسلام، ليضحى المسلمون تحت تأثير هاته الحضارة، فتقضي على انتماءهم لدينهم، وتمسي الحياة في العالم الإسلامي مثل الحياة في الغرب في كل حقول الحياة[2].

(١) انظر: العيادي، **المرتكزات الأساسية في الثقافة الإسلامية**، ص ٢٩١-٢٩٢.

(٢) علي عبدالحليم محمود، **الغزو الفكري والتيارات المعادية للإسلام**، ص ١٠٧.

ومن العجب العاجب انبهار أغلب المسلمين بالحضارة الغربية، واقتصار نظرتهم على الجانب المادي المزخرف منها فحسب، وعدم الالتفات إلى الجانب الروحي المهمش في تلك الحضارة تهميشًا.

٢- عناصر التغريب.

ارتكز الغرب على عناصر ثلاثة لتغريب العالم الإسلامي، وثقافته، وهي[1]:

العنصر الأول: تفريغ عقول الأجيال من الدين الإسلامي.

سعى الغرب إلى تفريغ عقول الناشئة من مضمونها الإسلامي، ومحتواها الحضاري الذي يربطها بعقيدتها، وأخلاقها، وكشطها من جميع ماله علاقة بالثقافة الإسلامية.

ولتحقيق ذلك، ادعى وجود التناقض بين العلوم الإسلامية، والعلوم الدنيوية، وعزل طلاب العلوم الدنيوية، كالطب، والهندسة، وغيرهما عن طلاب العلوم الإسلامية، فأحدث فجوة عريضةً بينهما، وأفضى ذلك إلى إنتاج فئة متعلمة في المجتمع المسلم لا تعرف أحكام الإسلام إلا النتف اليسير، وليس كافيا لبناء شخصية إسلامية متميزة، وحجب طلاب العلوم الإسلامية عن الحقول الحيوية في المجتمع، واقتصر دورهم على المساجد فقط. وبهذا النمط يحقق الغزاة هدفهم من احتلال أفكار المسلمين وعقولهم.

---

(١) انظر: الميداني، عبدالرحمن بن حسن حبنكة الميداني، **الغزو الفكري والتيارات المعادية للإسلام**، ص ٥٠٩؛ والعيادي، **المرتكزات الأساسية للثاقفة الإسلامية**، ص ٢٥٩-٢٦١.

العنصر الثاني: ملء الفراغ بالأفكار الغربية

استهدفت عملية التغريب شحن وتعبئة عقول أفراد المسلمين بالنظريات والفلسفات المتعارضة مع أصول الإسلام ومبادئه، كنظرية التطور الذي نظَّر لها داروين، وقرر أن أصل البشر قرد، ثم تطور بمرور الزمن، وهاته النظرية باطلةٌ؛ لمناقضتها للقرآن الكريم. وكالدعوة إلى بعث النزعات الجاهلية، حيث كانت فكرة القومية سائدة في أوروبا في القرن التاسع عشر، وبنقلها إلى العالم الإسلامي، مزقوا الأمة الإسلامية تمزيقًا، فأمسى دويلاتٍ متفرقة متنازعة. وكالدعوة إلى استعمال اللغة العامية بدلاً من اللغة العربية الفصحى، لغة القرآن الكريم. وكالدعوة إلى تحرير المرأة وخروجها على تعاليم الإسلام؛ ذلك أنَّ الغرب وأشياعه أدركوا منزلة المرأة في المجتمع، في تنشئة الأجيال، والتأثير في المجتمع، فهرعوا إلى تغريبها؛ إذ قاموا بمحاربة اللباس الشرعي للمسلمة، والدعوة إلى خروجها متبرجة سافرة، وغير ذلك.

العنصر الثالث: تجنيد بعض أبناء المسلمين

قام الغرب باستدراج مجموعة من أبناء المسلمين لجامعاتهم؛ لإكمال الدراسة فيها، ومنحهم الشهادات العليا، في تخصصات الشريعة الإسلامية، واللغة العربية، والعلوم الإنسانية، وجاهدوا بكل طاقاتهم للتأثير فيهم، وتشويه صورة الإسلام وتاريخه وعلومه في نفوسهم، وتثقيفهم ثقافة غربية محضة، حتى إذا رجعوا إلى بلدانهم، فيصبحوا جنودًا مقنعين للغرب، ويحققون أهدافهم داخل البلدان المسلمة، ودعاة للثقافة الغربية، ويقومون بهدم كلِّ مقوم من مقومات الثقافة الإسلامية.

الفرع الثالث: دور الثقافة الإسلامية في مواجهة التحديات المعاصرة

ثمة سبل مهمة، ووسائل فاعلة، نستطيع من خلالها الوقوف والصمود أمام تيار التحديات المعاصرة الجارف، ومن أبرزها[1]:

١- تقوية الهوية الإسلامية بالرجوع إلى الإسلام، وتنشئة الأمة عليه، حتى يمتلك المسلم العزة المعنوية، ويمسي متين الصلة بالله تعالى، ويستيقن أن النصر من حليف المسلمين إذا استجابوا لله ولرسوله، وسلكوا عوامل النصر، قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَايَعْلَمُونَ﴾ [المنافقون:٨].

٢- العمل على إبراز مميزات الإسلام وعقيدته وعدالته وعالمية رسالته وثقافته وأخلاقه للمسلمين قبل الغير؛ ليدركوا أنهم يمتلكون كنزًا ثمينًا لا يملكه غيرهم.

٣- الاهتمام بالثقافة الإسلامية، واللغة العربية الفصحى في مناهج التعليم، ووسائل الإعلام المختلفة.

٤- دراسة عوامل نهوض الأمة في جميع الحقول الدينية، والثقافية، السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والعسكرية، والتكنولوجية، وتغيير التخلف إلى التقدم، واستبدال التكاسل بالعمل.

٥- مجابهة التحديات بالاعتناء بالتعليم، والتربية، والتثقيف، وزيادة الإنتاج، ورفع الكفاءات، ومحاربة الجهل، والأمية المرتفعة في العالم الإسلامي.

---

(١) أعضاء هيئة التدريس بقسم الدراسات الإسلامية، (جامعة الملك سعود، **المدخل إلى الثقافة الإسلامية**)، ص٣٢-٣٥.

٦- تقليل مساحة الخلافات بين المسلمين شعوبًا وحكومات، أفرادًا وجماعات، والتمسك بحبل الله تعالى المتين؛ لكيلا نعطي الفرصة للأعداء، فيتسللوا من أبوابها.

٧- ضمان الحرية الثقافية المنضبطة بضوابط الشريعة الإسلامية، ومساندتها.

٨- انتهاض وسائل الإعلام بواجبها في صيانة الهوية الإسلامية، ومساندتها، والابتعاد عن جميع البرامج التي لا تنسجم مع الثقافة الإسلامية، وتخرب هوية الأمة، وينبغي لأصحاب القرار الضغط على هاته الوسائل لتحقيق هذا الأمر.

٩- انتهاض التعليم باستجلاء سلبيات العولمة، والتغريب، والعمل على تقوية الهوية الإسلامية.

١٠- تفعيل الحوار الثقافي الإسلامي وتنشيط التفاعل مع الثقافات الأخرى، نستفيد من إيجابياتها بما لا تتعارض مع شرعنا، ونتجنب سلبياتها، ونعرِّفهم ما لدينا من عقيدة، وقيم، وتراث، وحضارة.

الخاتمة

في ختام البحث، نسجِّل النتائج الآتية:

١- لم تتفق كلمة الباحثين المسلمين على تعريفٍ محددٍ لمصطلح الثقافة الإسلامية، ولعلَّ السببَعائدٌ إلى حداثة المصطلح وجِدَّة المبنى، وثراء لفظة (الثقافة) من حيث أبعادها الكبيرة، ودلالاتها العريضة، وصلتها بالألفاظ المعنوية التي يصعب تحديد المرام منها. وقد ظهرت الحاجة إلى دراسة (الثقافة الإسلامية) بعد نشوء القضايا المعاصرة في المجتمعات المسلمة، والتحديات التي تعرَّض لها العالم الإسلامي.

٢- تعتني الثقافة الإسلامية بغرس العقيدة الإسلامية في عقول المسلمين، وابتناء شخصية إسلامية متميزة وقادرة على اللاذوبان في بوتقة أعداء الإسلام، ومواجهة التحديات والمخاطر التي تتعرَّض لها مقوِّمات الثقافة الإسلامية، وتهدف إلى بناء مجتمع إسلامي واقعي، وإحياء صلة المسلمين بالإسلام.

٣- تستمدُّ الثقافة الإسلامية من القرآن الكريم، والسنة النبوية، والتراث الإسلامي، والخبرات البشرية النافعة، ومن مميزاتها: إلهية مصدرها، وصلاحيتها لكل زمانٍ ومكان، وتوازنها، ووسطيتها، وواقعيتها، وعالمية رسالتها، وإيجابيتها.

٤- لقد تعرَّضت الثقافة الإسلامية، والشخصية الإسلامية لتحدياتٍ شرسةٍ، ومخططاتٍ مسمومةٍ، على مرِّ العصور، وبأساليب مختلفة، بيد أنَّ أخطر أنواعها، وأشدها تأثيرًا في العالم الإسلامي هو الغزو الثقافي الذي تغلغل في

جسم الأمة الإسلامية، وفعل ما لم يتمكن الغزو العسكري فعلته. وقد اتخذ هذا الغزو ألوانًا شتى، ووسائل متشعبة، لتحقيق مآربه، ومن أخطرها وأبرزها: الغزو الثقافي المتمثل في التنصير (التبشير)، والاستشراق، والتغريب، والعولمة؛ قصد استئصال شأفة الثقافة الإسلامية، وزعزعة ثقة المسلم بدينه.

٥- ثمة مداخل عديدة، تمتلكها الثقافة الإسلامية، لمواجهة التحديات المعاصرة، وتحديدًا الغزو الثقافي، منها: تقوية الانتماء الإسلامي بالرجوع إلى الكتاب والسنة، وإبراز خصائص الإسلام، وتقليص مساحة الخلافات بين المسلمين شعوبًا وحكوماتٍ، والاعتناء بمؤسسة التعليم، والمناهج التربوية بإدراج الثقافة الإسلامية كمادة إجبارية؛ ليضحى الناشىء المسلم ملمًا بأساسيات دينه، وما يدبر له، وانتهاض وسائل الإعلام بواجبها في صيانة الهوية الإسلامية، والابتعاد عن جميع البرامج التي لا تنسجم مع الثقافة الإسلامية، وينبغي لأصحاب القرار الضغط على هاته الوسائل لتحقيق هذا الأمر.



الجانب اللغوي في تفسير شفاء الصدور لأبي بكر محمد بن الحسن المعروف بالنقاش

أ. د. محمد أبو الليث الخير آبادي ❖
الأستاذة حمدة بنت خليفة بن سيف المهيري ❖

ملخص البحث

تفسير شفاء الصدور لأبي بكر محمد بن الحسن المعروف بالنقاش (ت٣٥١هـ) اعتمد فيه صاحبه على اللغة العربية كثيرا، إذ نراه يذكر اللغة ويتوسع فيها فيأتي بشواهد ذات علاقات لغوية كعلاقة الترادف والتضاد والمشترك اللفظي، كما يبين أثر السياق وأثر العامل الديني في تحديد المعنى اللغوي للكلمة، ثم التفسير المعجمي. كما يذكر قضايا نحوية وصرفية كثيرة، وقضايا بلاغية من علم البيان كالحديث عن إعجاز القرآن الكريم، والبلاغة في مخاطبة الناس على قدر عقولهم، ويأتي بشواهد هي من علم البيان كالتشبيه والاستعارة والمجاز، ومن علم البديع

❖ أستاذ بقسم دراسات القرآن والسنة، بكلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.
البريدالإكتروني: mabullais@gmail.com
❖ طالبة دكتوراة بقسم دراسات القرآن والسنة، بكلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.
البريد الإكتروني: hamdaalmuheiri@gmail.com

كالمشاكلة اللفظية، ومن علم المعاني كالخبر والإنشاء، والحذف، ومن الخاص المراد به العام، والعام المراد به الخاص، ولكن هذا كله يأتي دون أن يذكر له المصطلح البديعي لأن هذه المصطلحات لم تكن معروفة في عهده. ولا ننسى أن النقاش أورد في مخطوطه التفسيري أمثالا وأشعارا.. وهذا الاهتمام باللغة ونحوها وصرفها وأدبها جاء في وقت مبكر مما ساهم في ترسيخ اللغة العربية وإغنائها، ولذلك يعد تحقيق ودراسة هذه المخطوطات التفسيرية قوة للعربية، وخدمة للأجيال في لغتهم الفصحى لغة القرآن الكريم، وخدمة للعلوم الإنسانية عامة في العالم كله الذي تتلاقى معارفه وتنتشر.

التمهيد: حياة النقاش وثقافته

هو محمد بن الحسن المعروف بأبي بكر النقاش، ولد في الموصل سنة ستة وستين ومئتين، رحل إلى بغداد في طلب العلم، ونهل من علوم شيوخها، ثم راح يجوب البلدان ليقتبس من علوم علمائها، فدخل مصر والشام والجزيرة، ثم ذهب إلى خراسان، ووصل إلى ما وراء النهر، وهي آخر أطراف الدولة الإسلامية آنذاك، وكانت تعيش العصر العلمي الذهبي للمسلمين.

وكان من شيوخ النقاش ثعلب إمام الكوفيين في النحو واللغة، وأبو نصر الفارابي، وابن جرير الطبري وغيرهم، وقد برع في مختلف العلوم الشرعية، حيث أسهم في كل منها مثل: القراءات والتفسير وعلوم القرآن والحديث والفقة واللغة، حتى عُدّ إمام أهل العراق في القراءات و التفسير، وقد خلف كتباً كثيرة منها: شفاء الصدور (الذي هو موضوع دراستنا)، الإشارة في غريب القرآن، والموضوح في معاني القرآن، كتاب ضد العقل، كتاب فهم المناسك، كتاب المعجم الأوسط والصغير، وله

كتاب المعجم الكبير في أسماء القراء وقراءاتهم، ومختصره وغيرها.

توفي النقاش في سنة ٣٥١هـ عن عمر يناهز الخامسة والثمانين، بعد أن قدم للعربية كتباً عديدة، ضاع معظمها في ظروف غامضة، منها غزو التتر لبغداد سنة ٦٥٦هـ[1]، وقد أثنى عليه الكثير من العلماء، فقال عنه ابن حجر في لسان الميزان: "أبو بكر النقاش المقرئ المفسر، قرأ بالرويات، ورحل إلى عدة مدائن، وتعب، واحتيج إليه، وصار شيخ المقرئين في عصره"[2].

ومن خلال اطلاعي على تفسير شفاء الصدور، رأيت كثرة ما يحويه من علوم لغوية ونحوية اعتمد عليها في تفسيره وهي:

الجانب اللغوي في تفسير شفاء الصدور:

أدهش القرآن الكريم العرب لما سمعوه، وحيّر ألبابهم وعقولهم بسحر بيانه وروعة معانيه، وائتلاف ألفاظه ومبانيه، وقد تحدى الله تعالى العرب عن أن يأتوا بسورة من مثله، وحكى النقاش هذا التحدي في معرض تفسيره لقوله تعالى: ﴿**فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ**﴾ [البقرة:٢٣].

ثم بين النقاش أن القرآن الكريم لإعجازه البياني لا يمكن أن يترجم إلى لغة أخرى غير العربية، ولا يقرأ بغيرها، وردَّ على من أجاز قراءته بالفارسية، وذكر أن الله

---

(١) ابن حجر، أحمد بن علي. **لسان الميزان**، تحقيق: دائرة المعارف النظامية، (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط٣، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م)، ج٥، ص١٣٢.

(٢) المهيري، حمدة بنت خليفة بن سيف، **كتاب شفاء الصدور من تفسير القرآن لأبي بكر محمد بن الحسن المعروف بالنقاش (٣٥١-٢٦٦هـ) سورة الفرقان والشعراء والنمل - دراسة وتحقيقاً وتخريجاً وتعليقاً**، (رسالة ماجستير مقدمة إلى جامعة الشارقة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية قسم أصول الدين، د. ط، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م)، ص٢١-٢٦.

عز وجل قال: ﴿ **فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ**﴾، ولم يقل بآية؛ لأن الآية قد تكون كلمتين كما في المدثر:٢١ ﴿**ثم نظر**﴾، وهذه أقصر آية في القرآن الكريم، وهناك آية الدَّيْن أطول آية فيه[1].

وكان القرآن الكريم معجزاً؛ لأنه جاء بأفصح الألفاظ، المتضمنة أفصح المعاني من توحيد، ووعظ، وأمر بمعروف، ونهي عن المنكر، وقد راح الدارسون يبحثون في سبب هذا الإعجاز، فكانت علوم العربية (البلاغة والنحو واللغة ودلالاتها)[2]، وهذا ما عني به النقاش في تفسيره شفاء الصدور؛ إذ كثر لديه الحديث عن اللغة والنحو والصرف والبلاغة، وإن لم تكن مصطلحاتها معروفة في عهده.

أولاً: الدلالات اللغوية في تفسير النقاش

اللغة العربية الفصحى مرت بمراحل تغيرت فيها بعض دلالات ألفاظها، وذلك نتيجة عوامل مختلفة كالإسلام أو العامل الديني، والعوامل الاقتصادية والسياسية؛ إذ كان العرب يتاجرون مع الأمم الأخرى، ومن ثم تأثرت اللغة بمفردات الأقوام الذين يتعاملون معهم سياسياً أو اقتصادياً، ولكن قريش كانت لهجتها أقوى اللهجات أثراً في تكوين اللغة العربية؛ وإن كانت لا تخلو من تأثرات بدت في حديث النقاش عن العلاقات اللغوية كالترادف والتضاد والاشتراك اللفظي

(١) الرحماني، رقية عبدالله يوسف، **شفاء الصدور من تفسير القرآن للشيخ أبي بكر محمد بن الحسن المعروف بالنقاش (٣٥١-٢٦٦هـ) سورة البقرة (٥٩-١) دراسة وتحقيق وتخريج**: (رسالة ماجستير مقدمة إلى جامعة الشارقة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، قسم أصول الدين، العام الجامعي، د. ط، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م)، ص١٩٧.

(٢) انظر: الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب، **إعجاز القرآن**، تحقيق: السيد أحمد صقر، (القاهرة: دار المعارف ط٥، د. ت)، ص٦-١٥.

وغير ذلك، فهو يرى أن ما تقوله قبيلة قد يوافق ما عند قبيلة أخرى أو يخالفها؛ وإن كان النقاش يرى أن لا ترادف تماماً بين المعاني، فلا بد للكلمة الثانية أن تحوي معنىً إضافياً أو ناقصاً عن الكلمة السابقة، يقول النقاش: "لم يتكلم العرب بلفظتين بمعنى إلا وفي إحداهما شيء ليس في الأخرى مثله، فمنه ما نقف عليه فنذكره، ومنه ما لا نقف عليه مثل النأي والبعد وأشباه ذلك"[1]. ولهذا نرى أصحاب المعاجم يوردون معاني كثيرة للكلمة الواحدة.

ومن الكلمات التي تبدو للوهلة الأولى **مترادفة المعاني** (الحمد والشكر)، ولكن النقاش قال: "قال أحمد بن يحيى: قلت لابن الأعرابي: تفرق بين الحمد والشكر؟ فقال: نعم، الشكر يكون جزاء النعمة وهو قولك إذا أنعم الله عليك بنعمة: الحمد لله، فهذا هو الشكر الصراح، وقولك إذا قيل لك إن فلانا استغنى بعد فقر: الحمد لله، فهذا ثناء، وذكر الله ليس فيه شيء من الشكر، وقال الخليل: الشكر عرفان الإنسان ونحوه وهو الشكور، وتقول: حمدت الرجل إذا أثنيت عليه بكرم أو شجاعة، وشكرت له إذا أثنيت عليه بمعروف، وقد يوضع الحمد موضع الشكر، ولا يوضع الشكر موضع الحمد[2].

---

(١) المري، مها غانم، **شفاء الصدور من تفسير القرآن للشيخ أبي بكر محمد بن الحسن المعروف بالنقاش (٣٥١-٢٦٦هـ) سورة آل عمران – دراسة وتحقيق وتخريج**: (رسالة ماجستير مقدمة إلى جامعة الشارقة قسم أصول الدين، العام الجامعي ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م)، ص ٢٠١؛ وانظر للترادف: الضامن، حاتم صالح. **فقة اللغة**، (الشارقة: مكتبة الصحابة، ط١، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م)، ص٦٥.

(٢) المري، جميلة سيف، **تفسير النقاش المسمى شفاء الصدور من تفسير القرآن للإمام أبي بكر محمد بن الحسن الأنصاري المعروف بالنقاش (٣٥١-٢٦٦هـ) (المقدمة وتفسير سورة الفاتحة)، دراسة وتحقيق**: (الشارقة: دار سيف الجابري، سلسلة الرسائل الجامعية، ط١، ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٥م)، المقدمة.

وهنا نرى النقاش يفرق بين الحمد والشكر، فالأول للمعنويات؛ والثاني للماديات غالباً، وذكر أن الحمد قد يوضع موضع الشكر دون العكس، وهذا يدل على أن اللفظين غير مترادفين تماما.

ومما لا يتطابق فيه معنى كلمتين لوجود زيادة في أحدهما قوله في تفسير ﴿لَا رَيْبَ فِيْهِ﴾ [البقرة:٢]: إذ قال: لا ريب فيه، لا شك عند المؤمنين أنه من عندي نزل، وهو مصدر رابني الشيء يريبني ريباً، والريب وإن كان معناه الشك ففيه زيادة توكيد في معناه، والشك اجتماع الضدين في قلب المفكر(١).

ومن علاقات اللغة **علاقة التضاد**، وقد ذكر النقاش المسيح عليه السلام، وذكر معه المسيح الدجال، قال أبو بكر: (وسمي المسيح؛ لأنه مسح بالبركة، والمسيح الدجال مُسح باللعنة، وقال: سمعت الثوري يقول: سمعت أبا عبيدة يقول: سمي المسيح لأن أمه ولدته وكان كأنه ممسوح بدهن، وأما المسيح الدجال فسمي بذلك لأنه ممسوح العين لا يبصر بها. ويقال: أخذ من المسح، وهو الذي يطبق الأرض، فعيسى طبق الأرض بالعدل، والمسيح الدجال طبق الأرض بالجور، قال ثعلب: والمسيح الذي يمسح الأرض أي يقطعها، وكل ملبس بما ليس له فهو دجال، والدجال المسيح الكذاب، وإنما دجله كذبه وفجوره؛ لأنه يدخل الحق بالباطل(٢).

وقد يكون للفظة الواحدة معنيان أو أكثر، وهذا ما سماه علماء اللغة **بالاشتراك اللفظي**، ففي كلمة الذرية في قوله تعالى: ﴿ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِنْ بَعْض﴾ [آل عمران:٣٤]، قال النقاش: أنث الذرية لمناسبتها لكلمة ﴿ذُرِّيَّةً طَيِّبَة﴾ [آل عمران:٣٨]. في دعاء زكريا، والذرية الآباء، والذرية الأولاد، والذرية في غير هذا الموضع النساء،

(١) الرحماني، **شفاء الصدور**، ص٩٦-٩٧.

(٢) المري، **شفاء الصدور**، ص٢٥٣.

وقال أبان بن عثمان: الذرية الأصل والذرية النسل، وقال زيد بن ثابت: الذرية ذرية الذرية[1].

ومن الاشتراك اللفظي كلمة ﴿**إِشْتَرَوْا بِهِ أَنْفُسَهُمْ**﴾ [البقرة:٩٠]، يعني باعوا به أنفسهم الهدايا والفضول بكتمان صفة الرسول ﷺ في كتابهم، وشريت الشيء بمعنى بعته، وإنما سمي الشاري من هذا؛ لأنه باع نفسه ودينه بآخرته، وهو شار بائع[2].

والسياق يؤثر على المعنى فوجود الكلمة اللغوية ضمن سياق ما له أثره في تحديد معناها، فكلمة ﴿**صبغة**﴾ مأخوذة من الصباغة، أي من اللون، ولكن السياق القرآني يجعل معناها شريعة الله، يقول تعالى: ﴿**صِبْغَةَ اللهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ**﴾ [البقرة:١٣٨]، ويقول النقاش في تفسيرها: صبغة الله دين الله، ومن أحسن من الله صبغة يعني ديناً، وإنما قيل صبغة الله لأن بعض النصارى كان إذا ولد لهم المولود، جعل في ماء لهم، ويقولون: هذا تطهير له كالختان، فجرت الصفة على الختان، وصبغت الثوب أي غيرت لونه وخلقته[3]. ويقول الدكتور نايف الزهراني: ينبغي أن لا يُتسرع في حمل المعاني القرآنية على معنى اللفظ مجرداً، فإن هذه المعاني الإفرادية وإن كانت أصلا للمعنى التركيبي، لا تكفي في تحديد المراد من الكلام، بل لا بد من الوقوف على سياق الكلام وسببه ومعرفة قول من شهده وعاصره، ولذلك أخذ العلماء على بعض أهل اللغة اعتماد اللغة مصدراً مستقلاً للتفسير

(١) المرجع السابق، ص٢٣٦.

(٢) عكاوي، ميادة رشدي عبد الكريم. **كتاب شفاء الصدور من تفسير القرآن للشيخ أبي بكر محمد بن الحسن المعروف بالنقاش المتوفي ٣٥١هـ**، (رسالة ماجستير مقدمة إلى جامعة الشارقة – كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، قسم أصول الدين، ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م)، ص١٢١.

(٣) عكاوي، **شفاء الصدور**، ص١١٢.

دون الالتفات إلى غيرها من المصادر[١]. ولذلك نرى أن الصبغة عند النصارى هي التعميد، وعند المسلمين هي الشريعة، ولغوياً تغيير اللون، والسياق يحدد المعنى.

ومن **تأثير العامل الديني في معاني الكلمة** قول النقاش في تفسيره لكلمة القواعد في قوله تعالى: ﴿**وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ**﴾ [البقرة:١٢٧]. والقواعد أساس البيت الذي أسس الله له، ويقال: أس وأساس، واحد القواعد قاعدة، وواحد القواعد من النساء قاعد، يقال: عجوزٌ قاعد، وهي التي قعدت عن الحيض والانتشار من الكبر[٢].

ومن ذلك أيضاً قول النقاش في تفسير ﴿**الجبت والطاغوت**﴾ في قوله تعالى: ﴿**أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيبًا مِنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ**﴾ [النساء:٥١]. الجبت: السحر، والطاغوت: الشيطان، ويقال: الطاغوت السحر، والجبت الكاهن، ويقال: الجبت مأخوذ من الاجتباء، أي اختيار عبادة الجبت على عبادة الله تعالى، والطاغوت فاعول من طغى، والطاغية مثله، وأصله الاستكبار والأنفة؛ لأن الذين عبدوهما استكبروا عن عبادة الله، وأنفوا عن الانقياد لرسله، وكذلك الطاغوت في نفسها أنفت وطغت عن الأنبياء وكفرت برسله فسموا طواغيت[٣].

---

(١) الزهراني، نايف بن سعيد بن جمعان، **الاستدلال في التفسير، دراسة في منهج ابن جرير الطبري في الاستدلال على المعاني في التفسير**، (الرياض: مركز تفسير الدراسات القرآنية، ط٢، ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٥م)، ص٨٣.

(٢) عكاوي، **شفاء الصدور**، ص١٦٣.

(٣) الخنيزان، أسماء سليمان إبراهيم، **كتاب شفاء الصدور من تفسير القرآن للشيخ أبي بكر محمد بن الحسن المعروف بالنقاش (٣٥١هـ) سورة النساء، دراسة وتحقيق وتخريج**، (رسالة ماجستير مقدمة إلى جامعة الشارقة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، العام الجامعي ٢٩١٤هـ / ٢٠٠٨م)، ص١٤١-١٤٢.

ويقول علماء اللغة: إن العامل الديني يؤثر على اللغة، ويُهيئ لظهور مفردات بمعاني جديدة، فكلمة "مناسك" يقال للذبيحة المتقرب بها إلى الله النسيكة، فكان الأصل في النُسك إنما هو النسيكة، أي الذبيحة، ثم صار المعنى في ﴿**أرنا مناسكنا**﴾ [البقرة:١٢٢]، يعني الطواف والمواطن كلها، وقد أرسل الله جبريل عليه السلام إلى عرفات ليعلمه مناسك الحج[١].

وكذلك الحال في كلمة السبط، فهي لغةً الجماعة الذين يرجعون إلى أب واحد، والسبط في اللغة الشجرة، والسبط الذين هم من شجرة واحدة، والسبط الأهل، ويكون واحداً وجمعا، ثم يجمع على أسباط، والأسباط هم بنو يعقوب[٢].

ومن **التفسير اللغوي** المعجمي الذي ورد عند النقاش تفسيره لكلمة ﴿**طغيانهم**﴾ في قوله تعالى: ﴿**اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ**﴾ [البقرة:١٥]. فقد فسر طغيانهم بِعُتوهم وضلالهم، ثم قال: "طغوت وطغيت الفعل، والاسم الطغوى، وهو كل شيء يجاوز القدر، كما طغى الماء على قوم نوح، أما كلمة ﴿**يعمهون**﴾ فقد فسرها: يتحيرون ويترددون، ويقال: عمه وعامه، الضال الجائر عن السبيل، والمعنى يمدهم ليتخذ الحجة عليهم[٣].

وقوله في القنوت: القنوت الصمت، والقنوت الدعاء، والقنوت أيضاً يكون الطاعة[٤].

---

(١) عكاوي، **شفاء الصدور**، ص١٦٥.

(٢) المرجع السابق، ص١٠٧.

(٣) الرحماني، **شفاء الصدور**، ص١٥٨.

(٤) عكاوي، المرجع السابق، ص١٥١.

ومثله تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ﴾ [البقرة:١٢٥]. أي معاداً لهم، من قولك: ثُبْتُ إلى كذا أي عدت، وثاب إليه جسمه بعد العلة أي عاد، أراد أن الناس يعودون إليه مرة بعد مرة[١].

ومن التفسير اللغوي المعجمي لقوله تعالى: ﴿لِمَنْ خَشِيَ الْعَنَتَ مِنْكُمْ﴾ [النساء:١١]. الإثم في دينه وهو الزنا، والعنت في اللغة المشقة الشديدة، يقال: من ذلك "أكمةٌ عنوتٌ"، إذا كانت شاقة، والعنت الهلاك، يقال: عنت يعنت عنتاً، وعنت البعير وغيره إذا سقط فاندق منه شيء[٢].

ومن تفسير النقاش المعجمي أيضا قوله في: ﴿فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيئًا مَرِيئًا﴾ [النساء:٤]. الهنيءُ: الذي لا ينغصه شيء من جميع جهاته، والمريء: المحمود العاقبة، والهنيء الخالص الذي لا تكدير فيه[٣].

ومن اللغويات **ما تبدو فيه الكلمتان بمعنى واحد، وقد اختلفتا في حرف واحد:** فالآل الشخص، والعرب تقول: حيا الله آلكَ أي شخصك، والآل والأهل سواء، الهمزة والهاء يتعاقبان، ويقال: هبرت الثوب وأبرته (من الإبرة، وقصد بها الخياطة)، وهرقت الماء وأرقته، والضمير إياك وهياك[٤]. وقد جاء تفسيرها ضمن قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَى ءَادَمَ وَنُوحًا وَءَالَ إِبْرَاهِيمَ وَءَالَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَلَمِينَ﴾ [آل عمران:٢٣].

---

(١) المرجع السابق، ص١٥٩.

(٢) الخنيزان، المرجع السابق، ص٧١.

(٣) المري، مها، المرجع السابق، ص٢٣٥.

(٤) المري، جميلة، المرجع السابق، ص٣١٠.

وهكذا نرى أن النقاش أكثر من التفسير اللغوي، سواء أكان يتعلق بالعلاقات اللغوية بالترادف أو الاشتراك اللفظي، أو بمعرفة الكلمة ضمن السياق، أو ما يتعلق بالعلاقات اللغوية بين المفردات كعلاقة التضاد، أو ما كان يتأثر بالمعنى الديني أو المعجمي، وذلك حفظاً للغة وتدقيقاً لمعاني القرآن الكريم.

ولقد كان هذا الاهتمام كله لحفظ القرآن الكريم وفهم معانيه بدقة، ولا ننسى أن الخليل الفراهيدي كان أول من جمع اللغة في كتابه العين في عصرٍ قريب من عصر النقاش، ولولا عناية اللغويين والمفسرين بحفظ اللغة مع وجود الأعاجم ودخولهم في الإسلام بكثرة، لضاعت اللغة.

ثانياً: النحو والصرف في تفسير شفاء الصدور

منذ أن كتب سيبويه كتابه، بدأ الاهتمام بالنحو يبدو في الدراسات العربية، وقد ترك أثره في تفسير القرآن الكريم، ولذلك نرى المفسرين يُدخلون النحو في شروحهم كثيرا، ولدى الاطلاع على ما كتبه النقاش في تفسيره شفاء الصدور تبينت مقدرته في علم النحو والصرف، ومن ثم ظهر أثر هذا المخطوط في تعلم العربية وتعليمها:

فعند تفسير النقاش لكلمة ﴿**الحمدُ لله**﴾ في الفاتحة، ذكر **أثر اختلاف الحركة الإعرابية في المعنى**، فقد ذكر أنه اختلف القراء في رفع الدال من ﴿**الحمدُ لله**﴾ وخفضها ونصبها، وضم الدال واللام من كلمة ﴿**الحمدُ لله**﴾ على الاتباع، يتبعون الضمة الضمة، وهم قوم ربيعة، والقراء العامة على رفع (الحمدُ وكسر اللام من لفظ الجلالة لله)، فالرفع عن البصريين للابتداء، الحمد مبتدأ، ولله شبه الجملة في محل رفع خبر المبتدأ، ومن نصب الحمدَ كانت بمعنى (أحمد الله الحمدَ) كقوله تعالى: ﴿**فضربَ**

الرقاب﴾ [محمد:٤]. أي فاضربوا ضربَ، والرفع أوجهُ من النصب؛ لأنه إقرار وإثبات بأن (الحمدُ لله) على كل حال، والجملة الإسمية تدل على الإثبات، وبعض قيس ينصب (الحمدَ لله)، وهناك من كسر (الحمدِ لله) لأنهم يكرهون الكسرة بعد الضمة من أسمائهم[1].

كما ذكر من الجموع **اسم الجمع واختلاف اللهجات العربية في الإعراب**، ففي كلمة ﴿**العالمين﴾** ذكر النقاش (أنها جمع عَالم، ولا واحدة للعالم من لفظه مثل: الأنام والرهط والجيش، لا واحد له من لفظه، فإن قيل: فما واحده؟ قيل: إنسان، ثم قال: "وأصل العالَم جنسٌ يشتمل على جماعة"، ثم قال: "والعرب تكتب العالمين بالياء في الرفع والنصب والخفض إلا قومُ بني كنانة، وقومٌ من بني أسد، فإنهم يقولون في الرفع: العالمون، وفي النصب والخفض: العالمين"[2].

وهنا نرى أن النقاش لم يسمِ المصطلح النحوي لكلمة العالمين، وهو اسم جمع، واسم الجمع هو كلمة تتضمن معنى الجمع، غير أنه لا واحد لها من لفظها، وإنما بين المعنى فحسب، ثم ذكر أن كلمة ﴿**العالمين﴾** أجريت مجرى غِسلين، وهذا يعني أن لها لهجة عربية أخرى، وهي لزوم الياء فيها في الرفع والنصب والجرّ، فهذا يجوز عند بعض العرب الذين يُجْرون ما ألحق بجمع المذكر السالم، ومنه كلمة ﴿**العالمين﴾** مجرى ﴿**غِسلين﴾** في لزوم الياء، مع الإعراب بالحركات على النون منونة.

ومن القضايا النحوية التي ذكرها النقاش في قوله في تفسير: ﴿**خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾** [البقرة:٧]. ذكر أن السمع جاء بالمفرد لأنه في (**معنى المصدر**)، **والمصدر يُعامل معاملة المفرد مع المفرد**

(١) المري، جميلة، المرجع السابق، ص٣١٢-٣١٤.

(٢) الرحماني، المرجع السابق، ص٢٦.

والمثنى والجمع، فنقول: هو عدوٌ، هما عدوٌ، هم عدوٌ، كما يجوز أن نقول: هما عدوان، وهم أعداء، ولذلك جاء لفظ السمع بالمفرد، كما أورد رأياً نحويًّا آخر؛ إذ ذكر أن الله سبحانه وتعالى أراد الختم على قلوبهم، وعلى مواضع سمعهم، ثم حذف المضاف، وأبقى المضاف إليه فحلّ محله، ولما كانت (مواضع السمع) تدل على الجمع، فقد حذف كلمة المواضع، فبقيت ﴿**وعلى سمعهم**﴾، فهي بمعنى الجمع وإن جاءت بالمفرد[1].

وحذف المضاف وإبقاء المضاف إليه أمر معروف في النحو والبلاغة، فالله سبحانه وتعالى قال: ﴿**واسألوا القرية**﴾، أراد واسأل أهل القرية.

ومن القضايا النحوية التي ذكرها النقاش في تفسير قوله تعالى: ﴿**وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ**﴾ [البقرة:١٠٢]. في معرض الحديث عن السحر؛ إذ قال: إن **اللام** في ﴿**لمن اشتراه**﴾ **مقدمة قسم**، والذي يقول فيها إذا وقعت مع اسم من هذه الأسماء نحو (مَن وما) أن (من وما) يكونان بمنزلة الذي في قوله تعالى: ﴿**لَمَا آتَيْتُكُم**﴾ [آل عمران:٨١]، إنما هي للذي آتيتكم من كتاب وحكمة، ومثل ذلك ﴿**لمن تبعك منهم**﴾ [الأعراف:١٨]، واللام إنما هي الإنذار بالقسم ليقع بعده الاسم، وتقديره: والله لزيدٌ لأضربنه أي وعزتي لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق[2]. فكأنه يقول: إن هذه اللام موطئة للقسم ممهدة له، فكأنها اللام المتصلة بإن الشرطية مثل ﴿**لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبِطَنَّ عَمَلُكَ**﴾.

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿**لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ**﴾ [البقرة:٢١]، قال النقاش: أي كي تتقوا العذاب بطاعتكم لله، ثم ذكر أن سيبويه قال: إن **لعل تأتي للترجي**، وذكر قوله تعالى: ﴿**لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ**﴾ [طه:٤٤]، أي رجاء أن يتذكر فرعون بالقول اللين

(١) عكاوي، **شفاء الصدور**، ص١٣٥-١٣٦.

(٢) الرحماني، **شفاء الصدور**، ص١٧٩-١٨٢.

فيرق قلبه، ثم قال النقاش: وزعم المفسرون أن (**لعل**) في جميع القرآن معناها (**لكي**) إلا في سورة الشعراء ﴿**وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ**﴾، أي كأنكم تخلدون، وروي ذلك عن ابن عباس وغيره، أن لعل في اللغة إنما هي للتوقع، والله يعلم ما يكون، فكل ما كان من الله عز وجل فمعناه من تقديركم وما تتوقعونه، فما كان في ذلك منسوباً إلى الله فإنما يحيّل بالرجاء على المخلوقين، يأمرهم بفعل ما يترجون عنده[1].

وفي **معنى بلى وعملها** في قول النقاش في تفسير قوله تعالى: ﴿**وَقَالُوا لَن يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِندَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ**﴾ [البقرة:١١١-١١٢]، جاءت كلمة بلى لتكذيبهم، وبلى وضعت لكل إيجاب وإقرار قبله جحد (نفي)، ووضعت نعم جواباً للاستفهام الذي لا جحد فيه مثل قوله تعالى: ﴿**فَهَلْ وَجَدتُّم مَّا وَعَدَ رَبُّكُمْ حَقًّا ۖ قَالُوا نَعَمْ ۚ**﴾ [الأعراف:٤٤]، وفي الجحد ﴿**أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ قَالُوا بَلَىٰ**﴾ [الملك:٨-٩]، قال الفراء: لو قال ألم يأتكم نذير؟ قالوا نعم، لكان إقرار بالجحد كأنه نعم لم يأتنا، فجعلت بلى رجوعاً عن الجحد. وزادوا عليها الياء ليخرج عن حد النسق في الجحد إذا قلت ما جاءني زيدٌ بل عمروٌ[2]. فكلمة بلى أصلها بل، فزيد عليها الباء أو الألف المقصورة لتختلف عن بل التي هي للإضراب، وتستخدم بلى لنفي مضمون الجملة، فإذا كان في الجملة نفي، نفت هذا النفي، أي أثبتت، وتستخدم نعم لإثبات مضمون الجملة، فإن سُئل ألم يأت فلان؟ وقيل نعم، فالمعنى لم يأتِ، فإن قيل بلى فهو قد جاء.

---

(١) عكاوي، **شفاء الصدور**، ص١٤٥.

(٢) المري، مها، **شفاء الصدور**، ص٢٢٤.

وفي كلمة **اللهم** في النداء ذكر النقاش (قال سيبويه عن الخليل: هي كلمة بمعنى يا الله، والميم مشددة في آخره، بدل من الياء التي للنداء، وهما ميمان، الأولى مجزومة (أي ساكنة) والثانية مفتوحة[1].

وفي **وزن فعول بمعنى مفعول** في تفسيره لقوله تعالى عن سيدنا يحيى ﴿**أَنَّ ٱللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَىٰ مُصَدِّقًۢا بِكَلِمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ**﴾ [آل عمران:٣٩]، ذكر النقاش أن حصوراً: الذي لا حاجة له في النساء؛ لأنه محبوسٌ عن النساء، ومن ذلك الحصير المحبوس عن الانبساط في الكلام، والحصير الحبس، وكذلك الحصير المحبوس والحصور، ثم قال: "والحصور الذي لا يخرج السير، وكل من حُصر عن شيء فهو حصور، وهو فعول بمعنى مفعول كأنه محصورٌ عنهن، أي مأخوذٌ محبوسٌ عنهن، ومثل ذلك فعول بمعنى مفعول: ركوب بمعنى مركوب وحلوب بمعنى محلوب[2]. فوزن (فعيل وفعول) تأتي في النحو واللغة بمعنى (مفعول)، فقوله تعالى: ﴿**وَسَيِّداً وَحَصُوْرًا**﴾ أي محصوراً عن النساء، محبوس منهن".

وذكر النقاش **الخلاف بين البصريين والكوفيين في إعراب لام التعليل** المتصلة بالفعل المضارع فقال في قوله تعالى: ﴿**يُرِيْدَ الله لِيُبَيِّنَ لَكُمْ**﴾ [النساء:٢٦]، يعني أن يبين لكم من النساء حلاله وحرامه. وهذه اللام يسميها الكوفيون لام كي، والبصريون يسمونها لام الخفض يعني لأن يبين لكم[3].

فالكوفيون ينصبون الفعل المضارع بلام التعليل، أما البصريون فينصبون المضارع بـ"أن" المضمرة بعد لام التعليل، ولذلك قالوا: يريد الله أن يبين لكم،

(١) المري، مها، **شفاء الصدور**، ص٢٤٧-٢٤٨.

(٢) الخنيزان، أسماء، **شفاء الصدور**، ص١٠٩.

(٣) المري، جميلة، **شفاء الصدور**، ص٣١٥-٣١٦.

ومعنى هذا أن المصدر المؤول من أن وما بعدها مجرور باللام، ولذلك قال البصريون: إن اللام هي لام الخفض، والتقدير: يريد الله لتبيان الأمر لكم، بينما الكوفيون يسمون اللام لام كي، وكي تنصب مباشرة، فهي عندهم ناصبة، وليست حرف جرّ.

الصرف عند النقاش:

كما اهتم النقاش بذكر القضايا الصرفية في كتابه، وسنأخذ أمثلة قليلة نظراً لضيق المجال، من ذلك قوله في **إعلال** الأيام: (الأيام في أصل البناء (أيْوام)، ولكن العرب إذا وجدوا كلمة بها واو أو ياء في موضع واحد، والأول منها ساكن، أدغموا أحدها في الآخر، وجعلوا الياء فيها الغالب، كانت قبل الواو أو بعدها، إلا في كلمات شاذة)[١]. وهذا يعني أنه إذا اجتمعت واو وياء، الأولى منها ساكنة، قلبت الواو ياء، وأدغمت في الياء الثانية، فكلمة (قضى) مثلاً، على وزن (مفعول) تصير (مقضوي) ثم تقلب الواو الساكنة ياءً، وتدغم في الياء الثانية فتصير (مقضُيّ)، ثم تقلب الضمة كسرة لمجانسة الياء، فتصير (مقضيّ)[٢]. ومثلها قوله في كلمة ﴿**لَيًّا بِأَلْسِنَتَهُمْ**﴾ [النساء:٤٦]: أصل (**ليًّا**) لوْياً، ولكن الواو أُدغمت في الياء لسبقها بالسكون[٣].

وقال أبو بكر النقاش في أصل كلمة التوراة، أصلها (وَوْراة)، فأبدلت الواو الأولى تاءً، كما قلبت في تُولج، وإنما هي ولج، وَوْلَجَ تولج لأنه على وزن (فوْعل) من ولجت، والتوْلجُ الموضع الذي يُولج فيه، وأصل توراة (ووراة) أراد مما يوري ويضيء ويظهر[٤].

---

(١) الغلاييني، مصطفى. **جامع الدروس العربية**، ج١، ص١٣٨.

(٢) الخنيزان، **شفاء الصدور**، ص١٣٤.

(٣) المري، مها، **شفاء الصدور**، ص٨٤.

(٤) الرحماني، **شفاء الصدور**، ص١٠١.

ومن الإبدال أيضا مما ذكره النقاش قلب الواو تاء في كلمة التقي؛ إذ بين أن الأصل في (تقوى) هو (وقوى) على وزن فُعلى من وقيتُ، فلما فُتحت الواو حُولت تاء، وتُركت الواو في تصريف الفعل، فصارت التقى والتقوى والتقاة والتقيةُ[1]، ومن تصريف هذا الفعل الذي حفظت فيه الواو قولنا: (وقى). فالفعل وقى على وزن فعل، وفي (اتقى) صارت الكلمة على وزن افتعل (اوتقى) قُلبت الواو لما اجتمعت مع التاء تاءً، وأدغمت في التاء فصارت اتقى.

كما ذكر النقاش في شرح ﴿فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا﴾ [البقرة:٧٢]، أن الأصل على وزن (تفاعلتم) أبدلت التاء دالاً، وأُدغمت في الدال الثانية، فصارت الكلمة مبدوءة بساكن، فوضعت لها همزة الوصل، فصارت (ادّارَأْتم)، والأصل درأ يدرأ، دُرْءاً[2].

وذكر النقاش أن اشتقاق الإسلام من اسم الله تعالى السلام، قال تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران:١٩]، قال النقاش: الإسلام اسم اشتق منه اسم الله تعالى لقوله ﷻ: ﴿اَلسَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ﴾ [الحشر:٢٣]، وهو في اللغة مأخوذ من الانقياد والخضوع والإخلاص، يقول تعالى: ﴿فَإِنْ أَسْلَمُوْا﴾ [آل عمران:٢٠]، يعني فإن أخلصوا له[3].

والإنجيل بالسريانية، نجلته أي استخرجته، ومنه **اشتق** الإنجيل، والإنجيل: إفعيل، مثل إكليل، معناه إن الله عز وجل أخرجه من اللوح المحفوظ[4].

---

(١) عكاوي، **شفاء الصدور**، ص٩٣.

(٢) المري، مها، **شفاء الصدور**، ص٢١٩.

(٣) المري، مها، **شفاء الصدور**، ص١٨٤-١٨٥.

(٤) القزويني، جلال الدين أبو عبد الله محمد بن سعد الدين بن عمر، **الإيضاح في علوم البلاغة**، تحقيق: محمد السعدي فرهود وآخرين، (القاهرة: دارالكتاب المصري؛ وبيروت: دار الكتاب اللبناني، د. ط، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م)، ص١٤-١٥.

ثالثاً: البلاغة عند النقاش

مما يلفت النظر كثرة القضايا البلاغية عند النقاش، ولكنه كان يُشير إليها دون أن يُسمي النوع البلاغي، وهذا أمر بديهي في عصر لم تكن فيه المصطلحات البلاغية قد استقرت، وكان كل دارسٍ يذكر ما يخطر له مما استقر بعد تحت أسماء بلاغية سُميت بالمصطلحات البلاغية[1].

وقد ذكر النقاش أن الله سبحانه **راعى مقتضى الحال، فخاطب الناس على قدر عقولهم**، وهذا ما يسمى في البلاغة بمخاطبة الناس على حسب مقتضى الحال، يقول القزويني: "فمقام التنكير يباين مقام التعريف. وخطاب الذكي يباين خطاب الغبي، ولكل كلمة مع صاحبتها مقام. وقد جاء ذلك في تفسيره لقوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ**﴾ [النساء:٤٠]، قال النقاش: "مثقال على وزن مفعال من الثقل، أي ما كان وزنه وزن الذرة، وقيل لكل ما يُعمل وزن مثقال تمثيلا لأن الصلاة والصيام والأعمال لاوزن لها، ولكن الناس خوطبوا فيما يقع في قلوبهم تمثيل ما تدرك أبصارهم لأن ما يبصر أبين لهم"[2].

ومن **علم البيان** ما جاء في تفسير النقاش في المثال نفسه، قوله يذكر التمثيل: "وقيل لكل ما يُعمل وزن مثقال تمثيلا"، وهذا يعني أن النقاش فهم وتذوق الصورة البيانية الاستعارية، فالعمل الصالح شبهه على سبيل **الاستعارة التصريحية** بأن جُسِّم له وزن، ولكنه لم يذكر مصطلح الاستعارة.

ومن الاستعارة التي ذكرها النقاش قوله في تفسير ﴿**وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا**﴾ [البقرة:٢٥] مقارنة بقوله تعالى: ﴿**وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ**﴾ [التوبة:٣].

(١) الخنيزان، المرجع السابق، ص١٢٥.

(٢) الرحماني، **شفاء الصدور**، ص ٢٠٢؛ وانظر: ابن منظور، **لسان العرب**، مادة بشر.

"البشارة هي إخبار، ومنه بشر القاتل أي أخبره بالنار، والأغلب أن البشارة تكون بمفروح، وسميت بشارة لأنها تظهر في بشرة من بشر بها أي وجهه، والبشارة في الحسن، ويجوز في اللغة بشر فلانا بالعطب، والبشارة عن كل وارد يفيد من صنوف المنافع. والبشارة المطلقة لا تكون إلا بالخير، وإنما تكون بالشر إذا كانت مقيدة مثل ﴿**فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ**﴾ [آل عمران:٢٢]. وقال ابن سيدة: التبشير يكون بالخير والشر[1].

ولكن علماء البلاغة يقولون: إن البشارة حينما تكون بالشر يقصد بها السخرية؛ لأن البشارة لا تكون إلا بالخير، وهذا يعني أن الله سبحانه يسخر من الكافرين والمنافقين حينما يبشرهم بعذاب أليم، وهذا عندهم من **الاستعارة العنادية للسخرية**، أي من باب تسمية الشيء بضده، فكأنه تعالى أحل التبشير محل الإنذار والوعيد، والنقاش عرض الصورة وذكر السخرية دون أن يسمي المصطلح البياني.

ومن **المجاز المرسل** قول النقاش في تفسير قوله تعالى: ﴿**وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ**﴾ [البقرة:٧٤]، إذ قال: "يتفجر منه الماء الذي يكون منه الأنهار، فاستغنى بذكر الأنهار عن ذكر الماء"[2]. ونحن نعلم أن هذا من المجاز المرسل ذي العلاقة المحلية؛ إذ ذكر تفجر النهر، وقصد به ما وجد في مكان النهر، وقد يكون من العلاقة المسببية؛ إذ يتفجر الماء فيتكون منه النهر، فالنهر نتيجة لهذا التفجر.

والنقاش يعتمد على **التشبيه** كثيرا، ففي تفسيره لقوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَن يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِن رَّبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ**﴾ [البقرة:٢٦]، ذكر النقاش أهمية التمثيل أو التشبيه

(١) عكاوي، **شفاء الصدور**، ص١٠٢.

(٢) الرحماني، **شفاء الصدور**، ص٢١٥-٢١٦.

في تأثيره على القلوب إذ قال: "وذلك أن الأمثال للقلوب كالمرايا للوجوه، فكما ينظر الإنسان وجهه فيرى ما فيه، كذلك ينظر المؤمن بقلبه إلى ما ضرب الله له من مثل، فيهتدي به ويزداد معرفة بالله ويقينا"، ثم ذكر النقاش عن الأمثال فقال: "أخبر تعالى أنه لا يعقلها ولا يفهمها إلا الخاصة من عباده وهم العالِمون بالله، فقال في كتابه: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُوْنَ﴾ [العنكبوت:٤٣]، وهي للعموم الجاهل والعالم، وما يعقلها إلا العلماء، وبذلك نفى الله سبحانه فهم الأمثال عن الجهال ومن غلب على قلبه الهوى"[١].

وقد شرح هذه الأمثال أي التشبيهات، فمثلا حين فسر قوله تعالى في المنافقين: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِى اسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ [البقرة:١٧] قال: مثلهم يعني مثل فعلهم، والمثل الصفة، وفي قوله: ﴿فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَّا يُبْصِرُونَ • صُمٌّ بُكْمٌ عُمْىٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ [البقرة:١٧-١٨]، قال: "والضياء هو وقوع النور على الأمكنة، فذلك ضوءٌ، والإشراق هو رميٌ بالشعاع من أصل النور، ومن كانت هذه صفته فهو ممن قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَتُ رَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ وَلَوْ جَاءَتْهُمْ كُلُّ آيَةٍ حَتَّىٰ يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ﴾ [يونس:٩٦-٩٧]، لأنهم صمٌ لا يسمعون، خرسٌ لا يتكلمون، وهذه صفة المنافق، فكأن الإيمان الذي نطق به له نور، كرجل أوقد ناراً فأضاءت النار ما حوله فأبصر، ثم خمدت النار وطُفيت، فقام من مكانه لا يُبصر"[٢]. فهنا نراه يُشير إلى الصورة، ويقول مثل فعلهم، ولكنه لا يذكر أن الصورة من التشبيه التمثيلي؛ لأن مصطلح التشبيه التمثيلي لم يكن يعرفه.

ومن **الصور التمثيلية** ما أورده النقاش في تفسير قوله تعالى عن اليهود: ﴿ثُمَّ

(١) الرحماني، **شفاء الصدور**، ص١٦١-١٦٢.

(٢) المرجع السابق، ص٩٦.

قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَّقَّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾ [البقرة:٧٤]. قال النقاش: "فهي كالحجارة في صلابتها وشدتها لا تلين للخير كما لا تلين الحجارة بالماء، وإنما هو مثل ضربه لهم فيما هو النهاية، والشيء يشبه بالشيء في معنى، كقولهم شعر فلانة مثل العناقيد لم يعن أنه يعصر منه الخمر"(١). فالنقاش شبه قسوة القلوب بعد ما تبينت لهم الآيات كإحياء الموتى وإعراضهم عن ذلك، وطغيانهم ومعصيتهم بعد ذلك، بالحجارة في صلابتها؛ لأن الحجارة لا تلين بالماء، فضرب هذا المثل لتبيان نهاية قسوتهم، فكأنه يقول: بلغت القسوة حدا كبيرا، ثم ذكر الشيء يشبه الشيء، وضرب لذلك مثلا بالشَّعر يشبه العنقود أي في شكله، فالمشبه هو القلوب القاسية المعْرِضة عن الدين مع عرض الأدلة عليها، والمشبه به هو الحجارة الصلبة، والصورة تمثيلية؛ وإن لم يذكر النقاش المصطلح البلاغي لها.

ومن البلاغة ما سماه علماء البلاغة **بالمشاكلة اللفظية**، وهو من **علم البديع**، ففي تفسير النقاش لقوله تعالى: **﴿أَللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾** [البقرة:١٥]، التي جاءت بعد قول الكافرين: **﴿إِنَّمَانَحْنُ مُسْتَهْزِئُوْن﴾** قال النقاش: "إن الله تعالى سمى العقوبة على الاستهزاء باسم الاستهزاء على سعة اللغة ومجازها، كما قال تعالى: **﴿فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوْا عَلَيْهِ﴾** [البقرة:١٧٨]، فسمى القصاص اعتداء. وقوله تعالى: **﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مُّثْلُهَا﴾** سمى العقوبة سيئة، والعرب تسمي الشيء باسم الشيء إذا قرب منه"(٢).

---

(١) الرحماني، **شفاء الصدور**، ص١٥١.

(٢) انظر: المرجع السابق، ص٨٠-٨٢.

ومن **بلاغة علم المعاني الحذف للإيجاز**، فالله سبحانه قال: ﴿**إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ**﴾ [البقرة:٦٢]، ويقول النقاش في تفسيرها: "الكلام إذا كان مفهوم المعنى حذف الإضمار من الخبر"، يريد أن المعنى إذا فهم حذف الخبر من الجملة؛ لأن السياق دل عليه، وكأنه تعالى يقول: إن هؤلاء من آمن بالله من قبل، وعمل صالحا بعد إيمانه بالرسول ﷺ فلهم أجرهم[1].

ومن الحذف أيضا حذف الفعل للإيجاز غير المخل بالمعنى: ﴿**وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم**﴾ [البقرة:٣٤]، قال النقاش: "وإذ قلنا: عطف إذ على قوله: ﴿**وإذ قال ربك للملائكة**﴾ [البقرة:٣٠]، وهو في موضع نصب على (إذ) الأولى بمعنى اذكر إذ قلنا[2]، وهذا الحذف للفعل فيه إيجاز"، والبلاغة كما يقال في الإيجاز.

ومن بلاغة الحذف للإيجاز أيضا ما ذكره النقاش في تفسير قوله تعالى: ﴿**وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ**﴾ [البقرة:٩٦]، يقول النقاش: أي: مَن يوَد أحدهم، فترك (مَن). ومثل قوله تعالى: ﴿**وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ**﴾ (الصافات١٦٤)، أي مَن له مقامٌ معلوم، حذف (مَن) للإيجاز، والإيجاز من البلاغة، وهو حذف كل ما يُمكن أن يُستغنى عنه إذا فُهم من السياق[3].

ومن **علم المعاني أيضا خروج الخبر عن معناه إلى معنى آخر لغايةٍ بلاغية**، قال النقاش في تفسير قوله تعالى: ﴿**فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ • وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ**﴾ [البقرة:٩٤-٩٥]، يعني عملته أيديهم، وهذا

(١) الرحماني، **شفاء الصدور**، ص٢٥٨.

(٢) الخنيزان، **شفاء الصدور**، ص٣٠٧.

(٣) عكاوي، المرجع السابق، ص١٢٥.

اللفظ خرجَ مخرج (التَّهدد). ومنه قولك للرجل المذنب: أنا عارفٌ بك، يُريد سأُعاقبك[1]، وخروج الخبر على خلاف الظاهر يأتي لغايةٍ بلاغية، كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِنَّكُم بَعْدَ ذَٰلِكَ لَمَيِّتُونَ﴾ [المؤمنون:١٥]، أراد الله به الوعيد والتهديد، وليس إخبارهم بالموت[2].

ومن **خروج الاستفهام عن معناه إلى معنى آخر**، قول النقاش في تفسير قول زكريا عليه السلام: ﴿أَنَّىٰ يَكُونُ لِي غُلَامٌ﴾ [آل عمران:٤٠]: "أي بلغت الكبر، فقال ذلك تعجباً؛ لأنه كان قد يبس جلده على عظمه من الكبر، وهذا يعني أن الاستفهام خرج من معناه إلى جهة التعجب، وكأنه يقول: كيف يكون لي ولدٌ وقد كبرتُ؟"[3]. ويقول الدكتور عبد العظيم إبراهيم المطعني: إن هذا الاستفهام هو استفهام حقيقي مشوب بالتعجب من طلاقة قدرة الله؛ لأن الأنبياء لا يرتابون في قدرة الله، وقد ذكر الآلوسي أنه للتعجب من كمال قدرة الله سبحانه وتعالى[4].

ومن خروج الاستفهام عن معناه قول النقاش في تفسير ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ﴾ [البقرة:٢٨]: "جاء القول على التوبيخ والتعجب، وهذا التعجب إنما هو للخلق والمؤمنين، أي اعجبوا من هؤلاء كيف يكفرون وقد ثبتت حجة الله عليهم"[5]،

---

(١) قصاب وليد، **البلاغة العربية، علم المعاني**، (دبي بالإمارات العربية المتحدة: دار القلم، د. ط، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م)، ص٢٧.

(٢) المري، مها، **شفاء الصدور**، ص٢٤٨.

(٣) المطعني، عبد العظيم إبراهيم، **التفسير البلاغي للاستفهام في القرآن الكريم**، (القاهرة: مكتبة وهبة، د. ط، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م)، ص١٦٢.

(٤) الرحماني، **شفاء الصدور**، ص٢١٩.

(٥) عكاوي، المرجع السابق، ص١٦٦.

فالنقاش يريد أن يقول: إن الاستفهام خرج عن معناه إلى معنى التوبيخ للكفرة والتعجب من الخلق جميعا، وتعجب المؤمنين من كفر المعاندين بعد أن ثبتت الحجة عليهم.

ومن خروج الاستفهام عن معناه إلى معنى آخر أيضا ما ذكره النقاش في قوله تعالى: ﴿**وَمَن يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ**﴾ [البقرة:١٣٠]، قال النقاش: "ومعنى (مَن) التقرير والتوبيخ، ولفظ "مَن" من ألفاظ الاستفهام، وموضعها رفعٌ بالابتداء، وهذا يعني أن الاستفهام خرج عن معناه إلى معنى التوبيخ كما يقول النقاش، والاستفهام في الأصل هو طلب الفهم لما هو غير معلومٍ للسائل، ولكن الله سبحانه وتعالى العالمُ بِكُل شيء، أخرج الاستفهام عن معناه لغرض بلاغي هو التوبيخ والإقرار بخطئهم[1].

أما في قوله تعالى: ﴿**أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء**﴾ [البقرة:٣٠]، فقد ذكر النقاش أن الملائكة لم تقل هذا على الاستفهام لأنهم ﴿**لَا يَسْبِقُوْنَه بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُوْنَ**﴾ [الأنبياء:٢٧]، وإنما جاء القول على معنى الإثبات. ويقال: بل جاء ذلك على التعجب ولم يكن إنكارا منهم. قال الأخفش: لم يكن إنكارا منهم، إنما سألوا ليعلموا، أو يكونوا أيضا على وجه الإقرار. وقال ثعلب: لم ترد الملائكة أن آدم يفسد ويسفك الدماء، وإنما أرادت أن تقول: إن من أولاده من يفعل ذلك، وقد يذكر الواحد ويراد به العموم كما في قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاء**﴾ [الطلاق:١]، ذكر النبي وأريد به العموم، وكما في قوله تعالى: ﴿**خَلَقَكُمْ مِنْ طِيْن**﴾ ذكر الجمع وأراد به آدم مع أن الجمع خلق من النطف"[2].

(١) الرحماني، **شفاء الصدور**، ص٢٤٠.

(٢) عكاوي، المرجع السابق، ص١٨٥.

ومن البلاغة خطاب الخاص، والمراد به العام، ففي قوله تعالى في قضية تحويل القبلة: ﴿**وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُم مِّن بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذًا لَّمِنَ الظَّالِمِينَ**﴾ [البقرة:١٤٥]، يقول النقاش في ذلك: "إنك إذاً إذا فعلت ذلك في حكم الظالمين، ولم يكن ليفعلَ ذلك، ولكن هذا خبرٌ من الله، وصفةٌ يصف بها حكمه الذي حكم به على خلقه من الظالمين، وقال بعضهم: إنك إذا لمن الظالمين، هذا الخطاب للنبي، والمعنى لسائر أُمته؛ لأن ما خُوطب به من هذا الجانب فقد خُوطبت به الأمة، والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ**﴾ [الطلاق:١]، وليس معه لفظ الأمة، أوجده دليل على أن الخطاب عام[1]، فالنقاش أوضح أن قول الله سبحانه وتعالى لنبيه: ﴿**إِنَّكَ إِذًا لَّمِنَ الظَّالِمِينَ**﴾ لم يُقصد به الرسول الكريم ﷺ، وإنما خاطب به سائر الأُمة، لئلا تتبع الأهواء بعدما جاءها من العلم، وهذا من الخطاب الخاص المراد به العام.

ومن البلاغة أيضا **خطاب العام والمراد به الخاص**، من ذلك تفسير النقاش لقوله تعالى: ﴿**زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ**﴾ [آل عمران:١٤]، ذكر العام وهم الناس على العموم، وفي الآية دلالة على التخصيص لقوله: ﴿**لِلَّذِينَ اتَّقَوْا**﴾ [آل عمران:١٥][2]، وكأنه يخاطب المؤمنين فحسب لئلا تُزين لهم الشهوات، لأنه تعالى قال بعد ذلك: ﴿**قُلْ أَؤُنَبِّئُكُم بِخَيْرٍ مِّن ذَٰلِكُمْ ۚ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِندَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ**﴾، فكأنه تعالى أراد أن ينفر المؤمنين الأتقياء من شهوات الدنيا، ويُرغبهم في الآخرة.

وكذلك في قوله تعالى: ﴿**إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ وَآلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ**﴾ [آل عمران:٣٣]، قال النقاش: "قصد بالعالمين، عالم ذلك الزمان. وعن ابن عباس: إن الله أصطفى آدم ونوحاً وآل إبراهيم وآل عمران، قال: عمران

(١) المري، مها، **شفاء الصدور**، ص٢٠٦.

(٢) المرجع السابق، ص٢٣٤.

هو إلياس بن مضر، اصطفاهم بالولاية والمحبة، لا بالأنساب"[١].

أما كلمة العالمين في الحديث عن مريم فكانت عامةً لجميع العالمين، وذلك في قوله تعالى: ﴿**يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَىٰ نِسَاءِ الْعَالَمِينَ**﴾ [آل عمران:٤٢]، يعني اختارك على نساء أهل زمانك، وعلى غير زمان أهلك، لأنه جعلها أُماً لعيسى، وجعل عيسى ابناً لها من غير أب، دون العالمين، فلما أن كان معناهما مختلفان خرجا من حدّ التكرار[٢].

وهكذا نرى أن النقاش نثر قضاياه اللغوية والنحوية والبلاغية في ثنايا تفسيره دون أن يسمي مصطلحاتها اتي عرفت بعد عصره.

رابعاً: قضايا أدبية في تفسير النقاش

من ذلك الأمثال والشعر:

فمن **الأمثال** التي أوردها في التفسير خلال شرحه لقوله تعالى: ﴿**فمن أظلم ممن منع مساجد الله**﴾ [البقرة:١١٤]، الظلم وضع الشيء في غير موضعه، ومنه قولهم: "من أشبه أباه فما ظلم"[٣].

ومن اعتماده على الشعر في التفسير قوله في شرح ﴿**فِيْ قُلُوْبِهِمْ مَرَضٌ**﴾ [البقرة:١٠]، "العرب تقول: يوم مريض، إذا لم تبدُ شمسه، وليلة مريضة إذا لم تبدُ نجومها، وأنشد ثعلب:

وليلة مرضت من كل ناحية * فما تضيء لها شمس ولا قمر[٤]

(١) المرجع السابق، ص٢٥٠.

(٢) عكاوي، ميادة، **شفاء الصدور**، ص١٤٧.

(٣) الرحماني، **شفاء الصدور**، ص١٣٦.

(٤) المرجع السابق، ص١٤٤.

وفي تفسير ﴿ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون﴾ [البقرة:١٢]، قال النقاش: "ألا حرف تنبيه كقولك: ألا أكرم زيدا، يكون صلة لابتداء الكلام، كأنه ينبه بهذا الخطاب، وقد يردف ب (لا) أخرى فيقول: (ألا لا) كقول الشاعر:

فقام يذود الناس عنها بسيفه * وقال: ألا لا سبيل إلى هند[1]

وعند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوْا بِعَهْدِيْ أُوْفِ بِعَهْدِكُمْ﴾ قال النقاش: ومن أوفى كقوله تعالى ﴿يُوْفُوْنَ بِالنّذر﴾ [الإنسان:٧]، ومن قرأ ﴿أُوْفِ بِعَهْدِكُمْ﴾ مشددة كقوله ﴿فوفاه حسابه﴾ [النور:٣٩]، وكقوله تعالى: ﴿وإبراهيم الذى وفّى﴾ [النجم:٣٧]، كقول الشاعر:

أما ابن عوف فقد أوفى بذمته * كما وفى بقلاص النجم حاديها

جمع بين اللغتين التشديد والهمز في بيت واحد[2]، وهذا يعني أنه جاء بـ (وفّى وأوفى)، وفي (وفى) ترك التشديد للضرورة الشعرية.

الخاتمة

وفي آخر المطاف توصلنا إلى النتاج التالية:

١- مخطوط شفاء الصدور لأبي بكر محمد بن الحسن المعروف بالنقاش من مخطوطات التفسير النادرة التي تعنى باللغة العربية وتكثر منها في الشروح.

٢- وقد جاء النقاش بقضايا لغوية عديدة تتعلق بالدلالات والعلاقات اللغوية، كالترادف والتضاد والمشترك اللفظي.

٣- وقد ظهر فيه أيضا تأثير العامل الديني وتأثير السياق في اللغة، فضلا عن التفسير المعجمي.

(١) الرحمان، **شفاء الصدور**، ص٢٨٣.

(٢) المرجع السابق، ص٢٨٣.

٤- وهناك قضايا نحوية وصرفية عديدة كالقسم والنداء والنصب، والخلاف بين البصريين والكوفيين في ذلك، والنفي والجموع، والاشتقاق والأوزان والإعلال والإبدال وغيرها.

٥- وهناك قضايا بلاغية عديدة أيضا كالإعجاز القرآني، والقول حسب مقتضى الحال، وهناك شواهد من علم البيان كالتشبيه والاستعارة والمجاز، ومن علم البديع كالمشاكلة اللفظية، ومن علم المعاني كالخبر والإنشاء وخروجهما عن معناهما إلى معان أخرى كالوعيد والتعجب والإقرار، وهناك ذكر العام ويراد به الخاص أو ذكر الخاص ويراد به العام، فضلا عن الأمثال والشعر مما يتعلق بالأدب.

وبذلك يعد تفسير شفاء الصدور للنقاش سفرا عربيا ومنهلا واسعا لمن أراد أن يطلع على العلوم العربية في ذلك العهد.

ولذلك أوصي بما يأتي:

١- الاهتمام بالمخطوطات العربية المتعلقة بالدراسات الإنسانية لأهميتها في حفظ اللغة العربية لغة القرآن الكريم.

٢- العمل على إتمام تحقيق هذا التفسير؛ إذ لم يبق منه إلا جزءان، والاستعانة بالدول للحصول عليهما.

٣- حبذا لو أفردت رسائل جامعية تتعلق بالتفاسير لإغناء اللغة العربية بمادة عظيمة المعنى والمبنى.

٤- العمل على استرداد مخطوطاتنا العربية من الدول التي أخذتها أيام استعمار الغرب للبلدان العربية، والاستعانة بالمنظمات العالمية لذلك أسوة بعملية استرداد المخطوطات.



فقه التميز مستنبط من سير الأئمة

(وفي سيرتي الإمامين الأوزاعي والشيباني (اهتداء، واقتداء، وعبر)

أ. د.حكيمة حفيظي*

ملخص البحث

إن كتابتي عن هذين الجبلين الشامخين لا يعد ترجمة لهما بالمعنى الحرفي للترجمة؛ فقد أفرد أهل الفن ممن ألف في تراجم الأعلام فصولا طويلة، فضلا عما كتبه أهل العلم والفضل من المعاصرين في جمع ترجمة الإمامين بالتفصيل؛ فذكروا كل ما يتعلق باسميهما، وأسرتيهما، وواقعيهما السياسي والاجتماعي والثقافي، وشيوخيهما، وتلاميذيهما، وغير ذلك؛ إن ترجمتيهما ميسرة لمن يريد أن يقرأ عن حياتيهما، فينظر مثلا، زيادة عن كتب تراجم الرواة: كتاب "الإمام الأوزاعي فقيه أهل الشام" للأستاذ عبد العزيز سيد الأهل، وكتاب "الأوزاعي إمام السلف" للشيخ مروان محمد الشعار، وكتاب "محمد بن الحسن الشيباني وأثره في الفقه الإسلامي" للدكتور محمد الدسوقي، ومقدمة كتاب الآثار، ومقدمة كتاب المهيأ في كشف أسرار الموطأ،

* أستاذة الحديث وعلومه قسم السنة، كلية الشريعة وأصول الدين، جامعة الملك خالد، أبها، المملكة العربية السعودية.

البريدالإكتروني: hakimahafidi61@gmail.com

ومقدمة شرح السير الكبير، وغيرها من الكتب التي تكلمت عن حياة الإمام محمد بن الحسن الشيباني.

وكلها كتب أفدت منها في هذا البحث، غير إنني في هذا المقال، والأمة الإسلامية تعيش الأزمات، والعولمة، في جوانبها السلبية أضحت وحشا يسعى إلى التهامها، أردت تناول أهم المحطات التي أثّرت في تكوين الإمامين، والكلام عن الظروف والأسباب التي مكنتهما من تبوء أعلى المراتب في العلم والفضل والإمامة.

إذ ما فائدة التعرف على حياة كل من الإمامين، إذا لم نستنطق هذه التراجم لنتفقه فنهتدي، ونتبصر فنقتدي؟.

وما الفائدة من دراسة سير العظماء إذا لم نقتبسها ونعمل بها؟ فالعصر الذي نحن فيه، كثر فيه الكلام، وقلت فيه الأعمال.

ومن ثم، رأيت التركيز في هذا المقال، على الكلام عن فقه سيرة الإمامين؛ أي أذكر فيه أهم المسائل والمحطات التي نفيد منها اليوم للانطلاق إلى عالم الريادة.

وبمعنى آخر، ما هي الآثار التي يمكن لأمتنا أن تقتفيها لإحياء مجدها التليد، واستعادة ريادتها من جديد، من خلال قراءة متأنية في سيرة هذين الإمامين؟ وفي سير غيرهما من الأئمة؟.

ليقيني بأن أمة من دون أجداد أمة من دون أمجاد، وأمة من غير أحفاد أمة من دون رواد.

ومن أجل تحقيق هذا الهدف، قسمت البحث إلى خمسة مباحث:

خصصت الأول منها للتعريف بالإمامين؛ ركزت فيه على أهم المحطات التي يمكننا استغلالها في الاقتداء بهما، فلم أتعرض إلى الكلام عن شيوخيهما وتلاميذيهما.

وفي المبحث الثاني، تكلمت عن حياتيهما العلمية، وفيه ركزت على أهم البصمات التي طبعت السيرة العلمية للإمامين، وخصصت المبحث الثالث لثناء العلماء عليهما.

وتناولت في المبحث الرابع، الكلام عن إمامتيهما في الفقه والحديث؛ وأفردت لهذه المسألة مبحثا دفعني إليه ما وقفت عليه من دفاع عن الإمام محمد بن الحسن، فيما يتعلق بما قاله فيه أهل الحديث من أئمة النقد من جرح، و قد اجتهد الأستاذان الكريمان د. محمد الدسوقي، ود. أحمد المعصراوي، في الدفاع عن الإمام، ورد هذه النصوص، وحاولت من جهتي مناقشتها بهدوء وموضوعية أملتها علي الأدلة التي استندت إليها في توضيح هذا الجانب.

أما المبحث الخامس، فخصصته للكلام عن فقه هذه السيرة العطرة، محاولة توظيف ما ذكرته في المباحث السابقة، مركزة على كيفية الإفادة من هذه السيرة، وأنهيت البحث بخاتمة أجملت فيها القول، وركزت فيها على العبر، ثم توجتها بما جادت علي به القريحة، من توصيات.

المبحث الأول:
التعريف بالإمامين

أولاً: الإمام الأوزاعي

هو عبد الرحمن بن عمرو بن أبي عمرو أبو عمرو الأوزاعي[1]، نشأ الإمام

(١) اتفق المترجمون على أن اسمه هو "عبد الرحمن"، إلاّ ما قاله أبو زرعة الدمشقي من أن اسمه كان "عبد العزيز"، فسمى نفسه "عبد الرحمن"، ولم يقدم دليلا على ما قاله.
كما لم يختلف المترجمون في كنيته "أبو عمرو"، واختلفوا في "يحمد"، فقيل: اسمه "يحمد"، وقيل "يحمد" اسم جده، وذهب ابن كثير إلى أن جده اسمه "محمد".

يتيما؛ فحضنته أمه، إلى أن التقى بشيخ جليل من أصحاب والده، فكفله وتولى رعايته وتدريسه إلى أن وظفه بالديوان، وقبل ذلك، كان إمامنا يتيما فقيرا في حضانة والدته التي كانت تتنقل به بين قرى الشام، وهذه نعمة من الله أنعمها على الإمام، الذي كان يتيما فآواه، وهداه إلى طريق العلم والتقوى والورع، قال العباس بن الوليد يصف حياة الإمام الأوزاعي في هذه المرحلة: "فما رأيت أبي يتعجب من شيء في الدنيا تعجبه من الأوزاعي، فكان يقول: سبحانك تفعل ما تشاء، كان الأوزاعي يتيما فقيرا في حجر أمه، تنقله من بلد إلى بلد، وقد جرى حكمك أن بلّغته حيث رأيته"[1].

عاش الإمام الأوزاعي من سنة ٨٨ هـ إلى سنة ١٥٧ هـ فترة متميزة بالعلم والعلماء؛ عاصر آخر عهد الصحابة، والتحق بالتابعين وأتباعهم، فأفاد من علومهم في القرآن، والتفسير، والحديث، والفقه، والكلام، والأدب، والإدارة والتنمية، خاصة في بلاد الشام، التي عرِّبت فيها الدواوين في هذه الفترة، ونشطت فيها الترجمة، وازدهر العمران.

ومع حلول القرن الهجري الثاني، كثر القراء، والمحدثون، والأخباريون،

واختلفوا في "الأوزاع"، فقيل: قرية بدمشق، إذا خرجت من باب الفراديس. وقيل: الأوزاع من حمير، وقيل: الأوزاع من قبائل شتى. وقيل: الأوزاع بطن من همدان. وقال الأصمعي: الأوزاع= تعني الفرق؛ يقال: وزعت الشيء على القوم، إذا فرقته عليهم. وذهب الرياشي إلى أن الأوزاع، بطن من العرب يجمعهم هذا الاسم؛ وانظر: المزي، **تهذيب الكمال**، (بيروت: دارالكتب العلمية، د. ط. د. ت)، ج١٧، ص٣١٢؛ والذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج٧، ص١٠٩؛ وابن سعد، **الطبقات الكبرى**، (بيروت: دارالعلم ، د. ط. د. ت)، ج٧، ص٤٨٨؛ وابن كثير، **البداية والنهاية**،ج١٠، ص١١٥؛ والسمعاني، **الأنساب**،ج١، ص٢٢٧؛ وابن حجر، **تهذيب التهذيب**، (بيروت: دارالكتب العلمية، د. ط. د. ت)، ج٦، ص٢٣٨.

(١) الشيخ مروان محمد الشعار، **الأوزاعي إمام السلف**، (بيروت: دارالكتب العلمية، ط٢، د. ت)، ص ٢٥.

والقصّاص، واشتد التناظر بين الفرق، ونشطت الرحلة في طلب العلم، وازدهرت العواصم في الشام، والعراق، والحجاز، وتطور العمران[1].

ومن الناحية السياسية، عاش الإمام في ظل العهدين الأموي والعباسي؛ ولد في خلافة عبد الملك، وعمر بن عبد العزيز، وترعرع في عهد يزيد، وشب في عهد هشام بن عبد الملك، عاش فتنة الوليد بن يزيد، وبداية اضمحلال الدولة مع خلافته، وانقراضها في المشرق بمقتل مروان بن محمد عام ١٣٢ هـ، برئاسة أبي العباس، ثم أبي جعفر المنصور[2].

ثانياً: الإمام محمد بن الحسن الشيباني

هو محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني أبو عبد الله[3]، ولد في مدينة "واسط" بالعراق، وكان والده ثريا، انتقل به إلى "الكوفة"، أين نشأ الإمام في موطن اتخذه أحد المبشرين، وأعز المقربين إلى سيد المرسلين، علي بن أبي طالب كرم الله وجهه، عاصمة لخلافته؛ فقد كانت تموج بالعلم والعلماء، عامرة مساجدها بحلقات الفقه، والتفسير، والحديث، والأدب، والشعر، والأخبار، وإلى هذا كانت ملتقى الثقافات الإسلامية والعادات العربية، والحضارات الأجنبية.

---

(١) الشيخ مروان محمد الشعار، **الأوزاعي إمام السلف**، ص ٢٥؛ و مع إضافة يسيرة مما أعلمه.

(٢) المرجع السابق.

(٣) وقيل: هو محمد بن الحسن بن طاووس بن هرمز بن ملك شيبان، والراجح ما أثبته لاتفاق المترجمين عليه. كما اختلف في تاريخ مولده، فقيل: سنة ١٣١ هـ، وقيل: ١٣٦ هـ، والراجح فيما أرى أنه ولد سنة ١٣١ – ١٣٢هـ، لاتفاق الطبري وابن سعد عند ذكر وفاته عام ١٨٩ هـ، أنه كان ابن ثمان وخمسون سنة؛ وانظر: محمد **بن سعد** بن منيع، **طبقات ابن سعد**، (القاهرة: دارابن جوزية، د. ط، ٢٠١٢م)، ج٧، ص٧٨.

أما سياسيا، فعاش إمامنا في كنف الدولة العباسية، التي ازدهرت فيها العلوم، ونشط فيها التدوين المبوب، وازدهرت فيها حركة الترجمة، لتنقل علوم مختلف البلاد المفتوحة من غير العرب إلى العربية[1].

المبحث الثاني:
الحياة العلمية للإمامين

أولاً: الإمام الأوزاعي

وإن لم تفصل لنا كتب التراجم عن حياة الإمام في مراحل نشأته الأولى، فإننا نستخلص مما حباه الله به من استعدادات فطرية؛ تمثلت في قوة شخصيته، وحدة ذكائه، وقدرته على الحفظ، ومن الازدهار العلمي الذي عاش في ظله، ومن جهود ذاك الشيخ العربي الذي كفله يتيما، ورباه وعلمه، ثم وظفه في الديوان، أن الإمام لم يكن ليلتحق بالديوان لو لم يكن يعرف الكتابة والقراءة، بل يجيدهما، ولا نشك في أن الشيخ الجليل الذي كفله، قد اجتهد في تعليمه مختلف العلوم يومئذ، وعلى رأسها

(١) انظر: محمد بن الحسن الشيباني، **مقدمة شرح السير الكبير**، ج١،ص٨؛ وابن خلكان، **وفيات الأعيان**، (بيروت: دارالكتب العلمية، د. ط. د. ت)ج٣، ص٣٢٤؛ وصلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي، **الوافي بالوفيات**، ج٢، ص٣٣٤؛ وعلي أحمد الندوي، **الإمام محمد بن الحسن الشيباني وأثره في الفقه الإسلامي**، (القاهرة: دارابن جوزية، د. ط. د. ت.)، ص ٧٠ – ٧٦؛ وكما اختلف في تاريخ مولده، اختلف في عروبته، أهو عربي أم مولى للعرب؟ والذي يهمنا في هذا البحث، هو انتماؤه إلى الإسلام، وتربعه على عرش الإمامة، والإفادة من سيرته العطرة؛ وانظر فيما يتعلق بالحياة الفكرية والسياسية، والاجتماعية التي عاش في وسطها الإمام: كتاب الدكتور محمد الدسوقي، "الإمام محمد بن الحسن الشيباني وأثره في الفقه الإسلامي، فقد أجاد في جمع مادته، وترتيبها، والإفادة منها، وله علي الفضل في كتابة هذا المقال.

حفظ القرآن الكريم وتدبره، والحديث النبوي الشـــريف، واللغـة والأدب، ولا أدل على ذلك من قول الشيرازي في طبقاته: إنه استفتي وله ثـلاث عشـــرة سـنة[1]، فهـل يعقل أن يجلس إمامنا على كرسي الإفتاء، ولا يملك من العلوم ما يؤهله لذلك؟.

ومما لا شك فيه، أن الإمـام قـد سـمع مـن مشـاهير فقهـاء بـلاد الشـام، وعلمائها، ومحدثيها،ثم توسعت معارفه، وتفتقت طاقاتـه العلميـة، بعـد أن تشـوفت نفسه إلى الرحلة في طلب العلم، بعد أن غرف من معين أئمة بلاد الشام[2]؛ وفد إمامنا على اليمامة، فكان أول من سمع منه من علمائها يحيـى بـن أبي كثـير[3]، الـذي لم يخـف إعجابه بالإمام الأوزاعي[4]، فلما سمع منه وكتب عنه أربعة عشر كتابا، رحـل إمامنـا

---

(١) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عـثمان بـن قَـايْماز الـذهبي، **سـير أعـلام النـبلاء**، ج٧، ص١٠٩ – ١١٠.

(٢) أهدافي من هذا البحث، هي استنباط العبر مـن سـيرة الإمـامين العظيمـين، مـن أجـل الاقتـداء والاهتداء والعمل، ومن ثم، تحاشيت ذكر شـيوخهما وتلاميـذهما إلا لضـــرورة البحـث، خشـية الطول، والبعد عن أهداف هذا الموضوع، والكـلام عـن شـيوخهما وتلاميـذهما ينظـر فيـه كتـب التراجم التي ذكرتها فيما سبق وغيرها.

(٣) هو يحيى بن أبي كثير الطائي مولاهم، أبو نصر اليمامي، واسم أبيه: صالح بـن المتوكـل؛ ثقـة مـن أصحاب الحديث، توفي سنة تسع وعشرين ومائة؛ وأبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بـن حجر العسقلاني، **تهذيب التهذيب**،ج٩، ص٢٨٥ – ٢٨٦.

(٤) قال الإمام الأوزاعي في وصف لقائه بهذا الشيخ: "فلما قدمت اليمامة ودخلـت المسـجد الجـامع، فلما خرجنا قال لي رجل من أصحابنا: رأيت يحيى بن أبي كثير معجبا بك يقول: ما رأيـت في هـذا البعث أهدى من هذا الشاب. قال: فجالسته، فكتبت عنه أربعة عشر كتابـا، فـاحترق كلـه"، وفي رواية: أن يحيى لما رآه يصلي، أعجبته صلاته وقال: ما أشبه صلاة هذا الفتى بصلاة عمـر بـن عبـد العزيزالخ. فلما أخبر الأوزاعي بذلك، ترك الديوان وجلـس إلى يحيـى بـن أبي كثـير، يسـمع منـه ويكتب عنه مدة، إلى أن نصحه بالرحلة إلى البصرة ليأخذ من علم ابن سيرين والحسن البصـــري؛

إلى البصرة بطلب من شيخه يحيى، حتى يسمع من علمائها ومحدثيها مثل محمد بن سيرين، و الحسن البصري، غير أنه لم يدرك الحسن البصري لوفاته، ولا سمع من ابن سيرين لمرضه.

ثم عاد الإمام من هذه الرحلة إلى بلاد الشام ليتذاكر مع من بقي حيا من شيوخها، كنمير بن أوس (ت ١٢١هـ)، والقاسم بن مخيمرة (ت ١١١ هـ) الذي أخذ عنه حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه[1]، ثم لما تاقت نفسه إلى أداء فريضة الحج، ولقاء علماء الحجاز، والسماع منهم، رحل إمامنا إلى هذه البلاد بين عامي ١١٠ه و ١١٣ه؛ تذكر كتب التراجم أنه رحل إلى هذه البلاد مرات كثيرة، فالتقى علماءها وعلى رأسهم الإمام أبي جعفر الباقر(ت ١١٤ هـ)، ومكحول (ت ١١٨ هـ)، وعمرو بن شعيب(ت١١٨ هـ)، ورجاء بن حيوة(ت١١٢ هـ)، ومن أقرانه التقى مالك بن أنس(ت ١٧٩ هـ)، وسفيان الثوري(ت ١٦١هـ)، وعبدة بن أبي لبابة(ت بعد ١٢٣ هـ)، وعطاء بن أبي رباح(ت ١١٤هـ)، والإمام الزهري(ت ١٢٣ أو ١٢٤ أو ١٢٥ هـ)، وأبي حنيفة(ت ١٥٠ هـ) وغيرهم[2]، كما رحل الإمام إلى

وانظر: الذهبي، **سير أعلام النبلاء**،(بيروت: دارالكتب العلمية، ط٣، د. ت) ج ٧، ص١١١؛ وابن حجر العسقلاني،**تهذيب التهذيب**،ج٥، ص١٤٩؛ والذهبي، **تذكرة الحفاظ**، ج١، ص١٧٩؛ و ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج١٠، ص١١٦.

(١) أحمد بن عبد الله الأصفهاني، **حلية الأولياء**، ج٦، ص١٤٦؛ وعبد الرحمن بن عمرو بن عبد الله بن صفوان النصري، **تاريخ أبي زرعة**، رقم ٢٣٢٣.

(٢) النصري، **تاريخ أبي زرعة**، رقم ٢٣٢٣؛ والأصفهاني، **حلية الأولياء**، ج٦، ص١٤٦؛ و يقول الإمام في وصف هذه الرحلة: "قدمت المدينة في خلافة هشام، فقلت: من هاهنا من العلماء؟ قالوا: هاهنا محمد بن المنكدر، ومحمد بن كعب القرظي، ومحمد بن علي بن عبد الله بن عباس، ومحمد بن علي بن الحسين بن فاطمة بنت رسول الله -ﷺ-، فقلت: والله لأبدأنّ بهذا قبلكم، قال:

بيت المقدس مرات، وصلى بالمسجد الأقصى، وهناك سمع من علمائها، وأفتى فيها.

ثانياً: الإمام محمد بن الحسن الشيباني

لم تفصل كتب التراجم في ذكر حياته العلمية في مرحلة الطفولة، لكننا نستخلص: من كون والده كان ميسور الحال، انتقل به من البصرة إلى الكوفة بلاد العلم والعلماء يومذاك، ومما ذكره أهل الحديث من أن عادة أهل الكوفة أنهم كانوا لا يجلسون أولادهم لسماع الحديث إلا عند بلوغهم سن العشرين(١)، أن الإمام محمد بن الحسن، بدأ كعادة الناس يوم ذاك في الكوفة، بحفظ القرآن الكريم، الذي لم يختمه إلا بعد اتصاله بحلقة أبي حنيفة، كما تعلم العربية وعلومها، والفقه، والتفسير، ثم ازدادت عنايته بالفقه، واستنباط الفروع، بعد التحاقه بأستاذه أبي حنيفة(٢)، أما سماع

فدخلت المسجد، فسلمت، فأخذ بيدي فأدناني منه وقال: من أي إخواننا أنت؟ فقلت له: رجل من أهل الشام. فقال: من أي أهل الشام؟ فقلت: رجل من أهل دمشق. قال: نعم، أخبرني أبي عن جدي أنه سمع رسول الله -ﷺ- يقول: "للناس ثلاثة معاقل؛ فمعقلهم من الملحمة الكبرى التي تكون بعمق أنطاكية دمشق، ومعقلهم من الدجال بيت المقدس، ومعقلهم من يأجوج ومأجوج طور سيناء".

(١) انظر: أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري، **مقدمة ابن الصلاح**، ص ١٦٣ – ١٦٤؛ وفيه عن سفيان الثوري قوله: "كان الرجل إذا أراد أن يطلب الحديث، تعبد قبل ذلك عشرين سنة، وقيل لموسى بن إسحاق: كيف لم تكتب عن أبي نعيم؟ فقال: كان أهل الكوفة لا يخرجون أولادهم في طلب الحديث حتى يستكملوا عشرين سنة، وقال موسى بن هارون: أهل البصرة يكتبون لعشر سنين، وأهل الكوفة لعشرين، وأهل الشام لثلاثين.

(٢) سبب اتصاله بأبي حنيفة بدأت بقصة وقوفه عند باب المسجد، يسمع كلام الإمام مثل غيره من الصبيان، وكان أبو حنيفة يعلم أصحابه مسألة الغلام الذي لم يبلغ وصلى العشاء، ثم نام واحتلم واستيقظ قبل ذهاب الوقت، فعليه أن يعيدها، وكان الإمام الشيباني قد ابتلي تلك الليلة بها، فدخل المسجد وأعاد العشاء، فدعاه أبو حنيفة وقال: ما هذه الصلاة التي صليتها؟ فأخبره. فقال:

الحديث، وإن لم يجلس الإمام إلى سماعه في الكوفة، فإن كتب التراجم تذكر أنه رحل إلى الحجاز قبل هذه السن، ولا شك أنه سمع من علمائها هناك، لأن أهل الحجاز لا يقيدون السماع بهذه السن[1].

وأهم ما ميز حياة الإمام في هذه الفترة، ملازمته أستاذه أبي حنيفة الذي أعجب بفطنته وذكائه، وطلب منه ملازمة حلقته، وبعد وفاته، التحق الشيباني بحلقة أستاذه الثاني أبي يوسف أحد تلاميذ أبي حنيفة الملازمين له، كما سمع من زفر إلا أنه لم يلازمه؛ فأخذ الشيباني عن أستاذيه منهج الحوار، وأدب المشاركة في النقاش،

و عدم الاستئثار بالرأي، وتمحيص المسائل، ومثل أي طالب علم نهم، يسعى وراء العلم أنى وجده، فإن الإمام لم يستقر في الكوفة؛ فبعد أن أخذ العلم من علمائها وعلى رأسهم أبي حنيفة، رحل الشيباني إلى بلاد كثيرة - خاصة وقد كان ميسورا ورث عن أبيه ثروة طائلة أنفقها على طلب العلم وطلبته – كالبصرة، ومكة، والمدينة، فأخذ العلم عن شيوخ هذه البلاد، خاصة عن عالم المدينة مالك بن أنس الذي لازمه ثلاث سنوات، روى عنه خلالها الموطأ، إذ تعد روايته له من أهم الروايات، وناظر أئمة الحجاز في مسائل كثيرة سجلها في كتابه "الحجة"، كما أتاحت له هذه الرحلات معرفة فقه الحجاز، ومكنته من لقاء كثير من العلماء الوافدين على هذه الأرض من غير أهل الحجاز، لأداء فريضتي الحج والعمرة[2]. ولمّا نمت مواهبه، واشرأبّ عوده، وتنوعت مشاربه، واستفاض نبوغه، تربع الشيباني على كرسي

يا غلام ألزم مجلسنا فإنك تفلح"؛ وانظر: السرخسي، **المبسوط**، ج ٢، ص٩٦؛ وعلي أحمد الندوي، **الإمام محمد بن الحسن الشيباني**، ص ٧٧.

(١) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**،ج٢، ص١٧٤.

(٢) المرجع السابق.

الإمامة عن جدارة، وذاع صيته في الأمصار، وأقبل عليه المشيب والصغار، يغترفون من علمه، ويتعلمون وفق منهجه، كما انكب هو منذ صغره على الكتابة والتأليف، إلى أن بلغ منه ذلك أن اتخذ وكيلا يرعى شؤون البيت والأولاد، كي يتفرغ هو للعلم والتأليف، وبلغ من شدة حرصه على طلب العلم والتأليف فيه، أن انزعج من وظيفة القضاء عندما طلب منه قضاء الرقة، وانزعج من أبي يوسف الذي نصح به لشغل هذه الوظيفة[1]

المبحث الثالث:
الإمامان في ميزان العلماء

أولاً: ثناء العلماء على الإمام الأوزاعي

ألم نقف، فيما سبق، على قول الوليد، فيما رواه عنه ابنه العباس، وهو يسبح الله عز وجل، لما رآه من شأن الأوزاعي، ذلك الطفل الفقير، اليتيم، الذي كانت أمه تنقله من قرية إلى أخرى، وقد جرى حكم الله أن بلغ هذه الدرجة من العلم والورع،

(١) جاء في مقدمة كتاب "**شرح السير الكبير**"، ص ١٣؛ وأن أستاذه أبا يوسف، وكان يوم ذاك قاضي قضاة الأقاليم، لما استشير في من يتولى قضاء الرقة، أشار عليهم بالإمام الشيباني، غير أن الأخير انزعج لما علم بذلك، وأخذ على أبي يوسف أنه أقحمه في أمر دون علمه، ودون أن يكون له رأي فيه، وكان جواب أبا يوسف، أنه إنما فعل ذلك رغبة في نشر الرأي في تلك المنطقة، غير أن الإمام الشيباني لم يقتنع بهذه الحجة، وقال لأستاذه: سبحان الله، أما كان لي في نفسك من المنزلة ما أخبر بالمعنى الذي من أجله أشخص قبل ذلك، فرد عليه أبو يوسف معتذرا: هم أشخصوك؛ وانظر: علي أحمد الندوي، **الإمام محمد بن الحسن الشيباني**، ص ٨٥ – ٨٦.

والثقة، والتثبت، والحفظ، ما أهله لنيل مقام الإمامة عن جدارة؟[١]، فكان من آثار نعمة الله على هذا الإمام، أن وقره العلماء، من شيوخه وأقرانه قبل تلاميذه، روى الرازي من طريق العباس بن الوليد قال: "ذكر لي رجل من ولد الأحنف بن قيس قال: بلغني أن سفيان الثوري بلغه مقدم الأوزاعي، فخرج حتى لقيه بذي طوى قال: فحلّ سفيان رأس البعير من القطار، ووضعه على رقبته، فكان إذا مر بجماعة قال: الطريق للشيخ"[٢].

لا أظنني أبالغ إن قلت: إن الإمام الأوزاعي كان عالم "أمة"، وحجتي على ذلك أستمدها من نصوص الأئمة وما خصوا به الإمام من أوصاف:

- الأوزاعي عالم الأمة، قال إسماعيل بن عياش: "انقلب الناس من غزاة البدرة سنة أربعين ومائة، فسمعتهم يقولون: الأوزاعي اليوم عالم الأمة"[٣]، وقال أبو إسحاق الفزاري: لو خيرت لهذه الأمة لاخترت لها الأوزاعي؛ لأنه كان أكثر توسعا"[٤].

- الأوزاعي قرة عين، روى ابن عساكر بسنده عن علي بن الحسين بن سفيان قال: "كنت في عقد أبي حمزة السكري جالسا مع أبي حمزة، إذ جاء عبد الله بن المبارك

---

(١) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج٧، ص١٠٩ – ١١٠؛ والشيخ مروان محمد الشعار، **الأوزاعي إمام السلف**، ص ٢٥.

(٢) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج٧، ص١١٢؛ وابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج٣، ص١٢٧، وعبد الحي بن أحمد بن محمد العكري الحنبلي، **شذرات الذهب**، ج١، ص٢٤١.

(٣) محمد بن أحمد بن عثمان الذهبى، **تذكرة الحفاظ**، ج١، ص١٧٩؛ والشيخ مروان محمد الشعار، **الأوزاعي إمام السلف**، ص ٦٢.

(٤) الذهبى، **تذكرة الحفاظ**، ج١، ص١٧٩؛ و ابن حجر، **تهذيب التهذيب**، ج٥، ص١٥٠.

فقال له أبو حمزة: يا أبا عبد الرحمن، ليث بن سعد من هو، رشدين بن سعد من هو، بقية من هو، جوسة بن شريح من هو؟ قال: وعبد الله ساكت حتى قال: الأوزاعي من هو؟ فلم يصبر عبد الله في الأوزاعي فقال: يا أبا حمزة لو رأيت الأوزاعي لرأيت قرة عين ريحانة، فقال أبو حمزة: هكذا، وجعل يتعجب، وعبد الله يصفه بأشياء".

- الأوزاعي قدوة، قال سعيد بن عبد العزيز مخاطبا الوليد بن مسلم: "هل رأيت أبا عمرو الأوزاعي؟ قلت: نعم، قال: فاقتد به، فلنعم المقتدى به"(١)، وذكر الأوزاعي عند مالك فقال: "الأوزاعي إمام يقتدى به"(٢).

- الأوزاعي رجل الشدائد، قال أبو إسحاق الفزاري: " ولو أن الأمة أصابتها شدة والأوزاعي فيها، لرأيت لهم أن يفزعوا إليه"(٣).

- الأوزاعي رجل الرفق، قال ابن المبارك: "لو قيل لي اختر لهذه الأمة، لاخترت الثوري والأوزاعي، ثم لاخترت الأوزاعي، لأنه أرفق الرجلين"(٤).

- الأوزاعي ميزان الامتحان، قال بقية بن الوليد: "إنا لنمتحن الناس بالأوزاعي، فمن ذكره بخير عرفنا أنه صاحب سنة"(٥).

- الأوزاعي رجل الحق، قال الوليد بن مزيد: "ما رأيت أحدا كان أسرع رجوعا إلى الحق منه"(٦).

---

(١) المرجع السابق.

(٢) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج٧، ص١١٢؛ وشمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، **تاريخ الإسلام**، ج١٢، ص٣٥٩؛ و ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج١٠، ص١١٦.

(٣) ابن حجر، **تهذيب التهذيب**، ج٥، ص١٥٠.

(٤) المرجع السابق.

(٥) المرجع السابق.

(٦) المرجع السابق.

- الأوزاعي رجل النصيحة، قال محمد بن عجلان: "لا أعلم كان أنصح للأمة منه"(١).

- الأوزاعي رجل الحلم، قال حماد بن سلمة: "رأيت الأوزاعي وسفيان الثوري يطوفان بالبيت، فلو قيل لي اختر أحد الرجلين للأمة لاخترت الأوزاعي، لأنه كان أحلم الرجلين"(٢).

- الأوزاعي إمام أهل زمانه، قال ابن عيينة: "الأوزاعي إمام أهل زمانه"(٣).

- الأوزاعي رجل يطابق قوله عمله، قال الإمام الشافعي: "ما رأيت رجلا أشبه فقهه بحديثه من الأوزاعي"(٤).

ثانياً: ثناء العلماء على الإمام محمد بن الحسن الشيباني

من المفارقات العجيبة، أن يكون الإمام الشيباني قد عاصر شيخه الأوزاعي، وروى عنه بالمراسلة كما تذكر ذلك كتب التراجم، وذهب ابن حجر إلى أنه سمع منه بالشام، قال: "سمع بالشام من الأوزاعي وغيره"(٥).

فلم يكن التلميذ أقل شأنا من شيخه؛ إذ تبوأ مكانة علمية رفيعة في العلم، وحسن الخلق والخلق؛ فقد كان فقيها مجتهدا، واسع الاطلاع، حريصا على التأليف، شغوفا على الطلب، إمام الدنيا في القانون الدولي والعلاقات الدولية، سمع من العلماء من مختلف المدارس، استقل بآراء اجتهادية في بعض الفروع الفقهية، كان عالما

(١) ابن حجر، **تهذيب التهذيب**، ج٥، ص١٥٠.

(٢) الشيخ مروان محمد الشعار، **الأوزاعي إمام السلف**، ص ٦٦.

(٣) ابن كثير، **البداية والنهاية**،ج١٠، ص١١٦.

(٤) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج٧، ص١١٣؛ وابن حجر، **تهذيب التهذيب**، ج٥، ص١٥٠.

(٥) أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني، **تعجيل المنفعة**، ص ٣٦١.

بكتاب الله، يعود إليه الفضل في نشر مذهب أستاذه أبا حنيفة[1]، أثنى عليه تلميذه محمد بن إدريس الشافعي ثناء لا يوصف، بيّن فيه قدره، قال: "لو أنصف الناس الفقهاء لعلموا أنهم لم يروا مثل محمد بن الحسن، وما جالست فقيها قط أفقه من محمد، ولا فتق لساني بالفقه مثله؛ لقد كان يحسن من الفقه وأسبابه شيئا يعجز عنه الأكابر[2]،وقال: "ما رأيت رجلا أعلم بالحلال والحرام، والعلل، والناسخ والمنسوخ من محمد بن الحسن"[3]، وعنه أيضا أنه قال: "لو أشاء أن أقول: نزل القرآن بلغة محمد بن الحسن لقلته، لفصاحته"[4]، وقال في فضل شيخه عليه: "إني لأعرف الأستاذية علي، لمالك ثم لمحمد بن الحسن"[5]، وقال الذهبي: "كان رحمه الله، آية في الذكاء، ذا عقل تام، وسؤدد، وكثرة تلاوة للقرآن"[6].

المبحث الرابع:
إمامتهما في الفقه والحديث

أولاً: الإمام الأوزاعي

من تتبعي ما ذكرته كتب التراجم في حق الإمام الأوزاعي، تبين لي أنه كان إماما في الفقه، إماما في السنة؛ جلس للإفتاء في الثالثة عشرة من عمره، أجاب عن سبعين ألف مسألة في الفقه من حفظه، وقيل في ثمانين ألف مسألة، كتب لمذهبه

(١) المرجع السابق.
(٢) عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري الحنبلي، **شذرات الذهب**، ج٢، ص٣٢٣.
(٣) المرجع السابق؛ وانظر: الموفق بن أحمد المكي، **مناقب أبي حنيفة**، ج٢، ص٤٣٠.
(٤) الموفق بن أحمد المكي، **مناقب أبي حنيفة**، ج٢، ص٤٣٠.
(٥) المرجع السابق.
(٦) الذهبي، **تاريخ الإسلام**، ج١٢، ص٣٦١.

الذيوع والانتشار ما يزيد عن ٢٢٠ سنة، و٤٠ سنة بعد وفاته في بلاد الأندلس، كان لتلاميذه في تلك الفترة الفضل الأوفر في نشر مذهبه[١]، كان من فقهاء أهل الشام وقرّائهم وزهادهم[٢]. ثم ما لبث مذهبه أن اندرس ويرجع ذلك في اعتقادي إلى ثلاثة أسباب:

الأول: فناء العارفين به في بلاد الشام

الثاني: تحول الناس عن مذهبه في بلاد الأندلس إلى مذهب الإمام مالك، بطلب من أمير البلاد نفسه في هذه البقعة، وفي توضيح هذين السببين يقول الإمام الذهبي: "كان أهل الشام ثم أهل الأندلس على مذهب الأوزاعي مدة من الدهر، ثم فنى العارفون به، وبقي منه ما يوجد في كتب الخلاف"[٣].

الثالث: احتراق كتب الإمام الأوزاعي إثر الزلزال الذي أصاب بلاد الشام في عهده؛ إذ لم يبق من آثاره إلا كتاب السير الذي دونه الإمام الشافعي ضمن كتاب "الأم"، أو ما توزع على كتب الخلاف والحديث؛ إذ لو كانت كتبه ما تزال بيننا، لظل الرجوع إلى مذهبه من أسهل الأمور، أما وقد تضافر هذا السبب مع السببين السابقين، فمن الصعب إحياء هذا المذهب، أو العثور عليه إلا بعد جهد شاق[٤].

---

(١) ابن حجر، **تهذيب التهذيب**، ج٥، ص١٥٠؛ والشيخ مروان محمد الشعار، **الأوزاعي إمام السلف**،ص ٣٦؛ وقال هقل بن زياد: "أجاب الأوزاعي في سبعين ألف مسألة أو نحوها"، وقال الخليلي: "أجاب عن ثمانين ألف مسألة"

(٢) ذكره ابن حجر في **التهذيب من كلام ابن حبان**، ج٥، ص١٤٩.

(٣) محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، **تذكرة الحفاظ**، ج١، ص١٨٢.

(٤) أرجع الشيخ مروان محمد الشعار في كتابه "الأوزاعي إمام السلف"، أسباب اندثار مذهب الإمام الأوزاعي إلى خمسة:

الأول: تحول تلاميذه إلى الأحياء من العلماء بعد وفاته طلبا لمزيد من العلم مثل: مالك بن أنس، وابن المبارك، وسفيان الثوري، وابن عيينة، والليث بن سعد، والشافعي.

الثاني: تقلب الأيام وتبدل الحكام الذين كان لكل منهم توجهاته العلمية، أو الأدبية، فكان يقرب من يميل إليه.

الثالث: أن الإمام الأوزاعي رحمه الله، أمضى ثلث حياته الأخير مرابطا في بيروت لا يغادرها إلاّ إلى الحج، أو الغزو، أو إذا أرسل الخليفة في طلبه؛ فبعدت بذلك المسافة بينه وبين العلماء، وإن كان بعضهم يقصده ليأخذ عنه.

الرابع: أن حركة النسخ لم تكن بعد قد بلغت أوجها؛ بحيث تتوافر كتبه ومؤلفاته لعامة الناس.

الخامس: أن الحكم بن هشام، رأى بعد أربعين سنة من انتشار مذهب الأوزاعي في بلاد الأندلس، أن يتحول وتتحول معه الدولة إلى مذهب مالك، بعد أن كان مذهب الأوزاعي قد وصل إلى هناك على يد صعصعة بن سلام الذي حمل مذهبه إلى مصر وحدث به هناك، ثم انتقل به إلى الأندلس؛ حيث لقي قبولا من المسلمين فاتبعوه.

ويسمح لي الشيخ، مع تقديري لجهده العظيم في جمع مادة هذا الكتاب، وترتيبها، وتضلعه وتوسعه في ترجمة الإمام الأوزاعي، أن أناقشه بموضوعية علمية في بعض هذه الأسباب:

أ ـ ففيما يتعلق بالسبب الأول المتمثل في تحول تلاميذ الأوزاعي بعد وفاته إلى غيره من الأئمة الأحياء، أقول: إن هذا لا يتنافى مع كون بعضهم قد اجتهد في نشر مذهب شيخه في بلاد الشام، بل أوصله البعض منهم إلى بلاد الأندلس، فظلّت عليه مدة لا تقل عن أربعين سنة إلى أن تحولت عنه بطلب من أمير البلاد، ثم إنّ تحول التلاميذ بعد وفاة الشيخ، أو الرحيل إلى بلد غير بلده، أمر طبيعي، لأن الهدف منه هو أخذ العلم عن غيره من الشيوخ في بلده أو بعيدا عنه. ثم إننا إذا أرجعنا سبب اندثار المذاهب إلى هذا السبب، لانتهينا إلى اندراس كل المذاهب؛ كمذهب مالك، وأبي حنيفة، والشافعي، وغيرهم؛ لأن تلاميذهم أيضا توجهوا إلى غيرهم من الشيوخ في حياتهم وبعد مماتهم، فلماذا كتب لمذاهبهم البقاء، واندرس مذهب الأوزاعي؟ ثم إن كتب التراجم تؤكد على أن مذهب الإمام ظل منتشرا في بلاد الشام مدة قرنين من الزمن، وفي الأندلس أربعين سنة، فما السر في أفوله بعد ذلك؟ أهو تحول تلاميذه إلى غيره؟ لا أظن .

ب ـ وفيما يتعلق بالسبب الثاني، وهو تقلب الأيام وتبدل الحكامفإنه لو كان سببا وجيها في اندثار مذهب الإمام الأوزاعي، لكان وجيها أيضا في اندراس المذاهب الأخرى التي كتب لها البقاء إلى

وأما في الحديث، فكان الأوزاعي إماما فيه؛ إذ تؤكد كتب التراجم على أنه كان ثقة، ثبتا، حجة، متبعا لما سمع، كان يتتبع رجال الإسناد كما يتتبع لفظه ومعناه، يهتم بعلم الحديث رواية ودراية، شرطه الأساس في سماع الحديث هو الحفظ. قال عمرو بن علي الفلاس: "الأوزاعي ثبت لما سمع" وقال ابن معين: "يكتب حديث سفيان ورأي سفيان، ويكتب حديث مالك ورأي مالك، ويكتب رأي حسن بن صالح، ويكتب رأي الأوزاعي؛ فإن هؤلاء ثقات"[1]، وقال ابن مهدي: "ما كان

اليوم. نعم، قد يصدق هذا في بلاد الأندلس لأن الأمير طلب من الرعية إتباع مذهب مالك، لكن هل ينطبق ذلك على البلاد الأخرى التي ساد فيها مذهب الإمام قرنين من الزمن؟.

ج- وفيما يتعلق بقوله في السبب الثالث: "إن الإمام الأوزاعي قضى ثلث عمره الأخير مرابطافبعدت بذلك المسافة بينه وبين العلماء" فلا أراه وجيها كسبب في اندراس مذهبه، لأن مذهبه ظل منتشرا بعد وفاته مدة غير يسيرة من الزمن. ثم لو سلمنا بوجاهته، لاتهمنا تلاميذ الإمام بعدم الوفاء لشيخهم، وعدم اكتراثهم بنشر علمه، وقد ذكرت كتب التراجم أنهم ظلوا يتصلون به، ويأخذون من علمه بعد احتراق كتبه، كما كانوا أوفياء في نشر مذهبه طيلة تلك المدة، ولعل الذي قصّر هم من خلفهم من التلاميذ بعد فنائهم.

د- وفيما يتعلق بقوله: إن حركة النسخ لم تكن بعد قد بلغت أوجها، فغير مسلم، وإن كانت فيه بعض الوجاهة من حيث العموم إذا قابلناه بحركة النسخ التي نشطت في العهد العباسي، وإلاّ فإن كثيرا من الأئمة كأبي حنيفة ماتوا قبل الأوزاعي ومع ذلك كتبت مؤلفاتهم واشتهرت مذاهبهم، فكيف يطال هذا السبب كتب الأوزاعي ولا يطال غيرها؟ وكتب الأوزاعي قد احترقت في حياته؟

هـ- إن تحول بلاد الأندلس إلى مذهب مالك بدلا من مذهب الأوزاعي، لا يفضي بالضرورة إلى تحول بقية البلدان عنه، فما السر في اندثار مذهب الإمام الأوزاعي، إن لم تكن هي الأسباب التي ذكرتها، مع احتمال وجود أسباب أخرى لم نطّلع عليها، والله أعلم.

(١) الشيخ مروان محمد الشعار، **الأوزاعي إمام السلف**،ص ٧٤؛ وانظر ملامح عن منهجه في الحديث، وفي التحمل والآداء، وموقفه من الرواية بالمعنى، ورواية الحديث بلفظه، وطرق التحمل، وغيرها: الذهبي، **تذكرة الحفاظ**،ج١، ص١٨٠؛ وما كتبه فضيلة الشيخ الجليل مروان محمد الشعار في كتابه "**الأوزاعي إمام السلف**"، ص ٦٩ إلى ٨١.

بالشام أعلم بالسنة منه"، وقال ابن معين: "ثقة، ما أقل ما روى عن الزهري"، وقال ابن سعد: "كان ثقة، مأمونا، صدوقا، فاضلا، خيّرا، كثير الحديث والعلم والفقه"(١).

ثانياً: الإمام محمد بن الحسن الشيباني

من تتبعي كتب التراجم التي كتبت عن سيرة الإمام، تبين لي أنه كان وما زال إماما في الفقه لا يضاهى، ولا أدل على ذلك من قول تلميذه، وهو أحد فطاحلة الفقه، ومؤسس علم أصول الفقه: "لو أنصف الناس الفقهاء لعلموا أنهم لم يروا مثل محمد بن الحسن، وما جالست فقيها قط أفقه من محمد، ولا فتق لساني بالفقه مثله؛ لقد كان يحسن من الفقه وأسبابه شيئا يعجز عنه الأكابر"(٢)؛ كان الشيباني إماما في الفقه، من حيث سعة المسائل، ودقتها، وغزارة مادتها، وتنوع العلوم الفقهية، وسيادته في تخريج الفروع الفقهية على القواعد النحوية، وتأسيسه لعلم الفروق الفقهية، والاقتصاد الإسلامي، يضاف إلى هذا أنه يعد أول من كتب في مسائل القانون الدولي والعلاقات الدولية، الأمر الذي يجعله جديرا بأن يعد من أعظم رواد الفقه الإسلامي، ونوابغه في التاريخ"(٣).

وأما في الحديث وعلومه، فنفرق بين أمرين:

الأول: يتعلق بفقه الحديث، ويعد الإمام الشيباني متظلعا في هذا الجانب، فهو العارف بالناسخ والمنسوخ، وغريب الحديث، ومختلف الحديث، والجمع بين الأدلة

---

(١) هذه النصوص من **تهذيب التهذيب**، ج٥، ص١٤٩ – ١٥٠؛ وانظر غيرها، في كتب التراجم:

(٢) الذهبي، **شذرات الذهب**، ج٢، ص٣٢٣.

(٣) للتوسع في معرفة فقه الإمام؛ وانظر: **الإمام الشيباني وأثره في الفقه الإسلامي**، للدكتور محمد الدسوقي، فقد وفق إلى حد بعيد وجيد في جمع مادته وترتيبها.

المتعارضة في الظاهر، إلى غير ذلك مما يتعلق بهذا الجانب، وقد تتلمذ فيها على أيدي أجلة من الشيوخ، كمالك بن أنس، والأوزاعي، وابن جريج، وابن المبارك، وسفيان الثوري، وأبي حنيفة، وغيرهم.

الثاني: يتعلق بكونه محدثا، وهذا فيه نظر؛ فقد حكم أئمة النقد من أهل الاختصاص في الحديث، على حديثه بالترك، والضعف، فقال ابن معين: "كذاب"، وقال مرة: "ليس بشيء لا يكتب حديثه"، وبه قال أحمد. وقال مرة: "لا أروي عنه شيئا"، وقال فيما رواه عنه معاوية بن صالح: "ضعيف"، وقال ابن حبان: "كان مرجئا داعيا إليه، وهو أول من رد على أهل المدينة، ونصر صاحبه – يعني أبا حنيفة – ويروى أن شريكا كان لا يجيز شهادته بسبب الإرجاء. وقال أبو داود: "لاشيء، لا يكتب حديثه". وقال النسائي: "حديثه ضعيف، يعني من قبل حفظه"، وقال ابن حبان: "كان عاقلا، ليس في الحديث بشيء؛ كان يروي عن الثقات ويهم فيها، فلما فحش منه ذلك استحق تركه من أجل كثرة خطأه، لأنه كان داعية إلى مذهبه"، وقال ابن عدي: "ليس هو من أهل الحديث، ولا هو ممن كان في طبقة من يعنون بالحديث، حتى أذكر شيئا من مسنده، على أنه سمع من مالك الموطأ وكان يقول لأصحابه: ما رأيت أسوأ ثناء منكم على أصحابكم، إذا حدثتكم عن مالك ملأتم علي الموضوع، وإذا حدثتكم عن غيره تجيئوني متكارهين، وإنما أراد به أبو حنيفة وأصحابه، والاشتغال بحديثه شغل لا يحتاج إليه؛ لأنه ليس هو من أهل الحديث فينكر عليه، وقد تكلم فيه من ذكرنا، وقد استغنى أهل الحديث عما يرويه محمد بن الحسن وأمثاله"، وقال أحمد بن حنبل: "ليس بشيء ولا يكتب حديثه[1]،وكان أحمد بن

(١) الشيباني، أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني، **الكامل**، ج٦، ص٢١٨٣ – ٢١٨٤؛ والذهبي، **تاريخ الإسلام**، ج٢، ص١٧٩؛ وابن أبي حاتم، **الجرح**

والتعديل، ج٧، ص٢٢٧؛ و ابن سعد، **الطبقات الكبرى**، ج٧، ص٣٣٤؛ والذهبي، **ميزان الاعتدال**، ج٣، ص٥١٣؛ وابن حجر، **تعجيل المنفعة بزوائد رجال الأئمة الأربعة**، ص ٣٦٢؛ وابن أيبك الصفدي، **الوافي بالوفيات**،ج٢، ص٢٤٧؛ وأود في هذا المقام تسجيل استماتة الدكتور محمد الدسوقي في الدفاع عن الإمام محمد بن الحسن الشيباني، سواء فيما يتعلق بتهمة الإرجاء والجهمية، أو فيما يتعلق بتضعيف أهل الحديث للشيباني، واستمات معه محقق كتاب "**الآثار**" للشيباني، أحمد عيسى المعصراوي في رد هذه التهم عنه أيضا. والذي تبين لي، أن فضيلة الدكتور محمد، وفق إلى حد بعيد في رد تهمة الجهمية عن الإمام، معتمدا في ذلك على نصوص للإمام الشيباني ينفي فيها هذه التهم عن نفسه، وأخرى للخطيب البغدادي، ينظر في ذلك كتابه " **الإمام محمد بن الحسن الشيباني وأثره في الفقه الإسلامي**"، ص ١٣٧ و ١٣٨ و٢٨٢ وما بعدها؛ ولم يذكر أدلة صريحة في رد تهمة الإرجاء عنه.

وأما فيما يتعلق بتجريحه من أئمة الحديث، فأرى أن الصواب لم يجانب الدكتور وهو يدافع عن الإمام ويعتبره من المحدثين، كما لم يجانب الدكتور أحمد المعصراوي، عندما قال: "إن هذه التهمة نتيجة غلو ناشئ عن اختلاف في المنهج العلمي، وحسب الرجل ما نقلته عنه من تزكية الإمام الشافعي له، وأخذه عنه"، ينظر: مقدمة الآثار، ج١، ص٤٢؛ وسوف أناقش هذه المسألة من جوانب:

أ- لا شك أن الأئمة بما فيهم المحدثين، اتفقوا على إمامة الشيباني في الفقه، قال الإمام أحمد: "أحد الفقهاء، لينه الناس من قبل حفظه"، وأنه كان من بحور العلم والفقه، قويا في مالك.

ب- إذا كان حاله في الفقه كما علمنا، فهو في الحديث بخلاف ذلك، وأستدل على رأيي هذا من أوجه:

إن المتعارف عليه بين أهل العلم، أن كل أمر يسند الحكم فيه إلى أهله؛ ففي الأمور التاريخية، يسند الأمر إلى المؤرخين، وفي المسائل الفلسفية، يتكلم الفلاسفة، وفي اللغة والأدب، يتكلم الأدباء والنحويون، وفي الفقه يسند الأمر إلى الفقهاء وهكذا، ففي الحديث يتكلم أهل الاختصاص، وهم الأئمة النقاد الذين عرفنا من منهجهم أنهم لا يعدلوا بشرا ولا يجرحوه، إلا بعد سبر رواياته، وتتبع أحاديثه، ومقابلتها مع روايات غيره، مع ما ينضم إلى ذلك من قرائن ومناسبات تدل على خطأه ووهمه، أو على صوابه واستقامة حديثه؛ فإذا وجدوه يحفظ ويصيب في أكثر الأحيان، عدّلوه وقبلوا حديثه، وإذا وجدوه كثير الخطأ والوهم، تركوا حديثه، أو اعتبروا به، أو قبلوه في الفضائل،

ولهم في كل حديث رأي يناسبه، والإمام محمد بن الحسن أقصى ما قالوه فيه، أنه متروك الحديث، وأدنى ما جاء فيه أنه ضعيف الحديث.

كون الرجل يكون فقيها لا يعني بالضرورة أنه محدث؛ فمن الناس من يجمع بين الفقه والحديث مثل: مالك، والبخاري، والترمذي، وغيرهم، ومن الناس من يتخصص في الفقه دون الحديث مثل الإمام محمد بن الحسن، ومنهم من يتخصص في الحديث دون الفقه مثل الإمام شعبة.

كون الإمام الشيباني كان من تلاميذ مالك، وروى عنه الموطأ، وروايته للموطأ من أشهر الروايات، وله كتاب "الآثار"، وهذا ما لا ينكره عاقل، لكن هذا لا يعني أنه ثقة في الحديث، متثبت فيه؛ فالإمام سمع الحديث من مالك ومن غيره من أئمة الحديث مثل سفيان الثوري، وغيره، لكنه لم يكن ثبتا فيه؛ حيث كان يروي عن الثقات ويهم، ولما فحش ذلك منه، استحق الترك.

أما قول ابن معين فيه "كذاب"، فلعله يتوضع على أحد معاني هذه العبارة في اللغة، وهو "الخطأ"، أي أنه يخطئ، أو لأن أبا يوسف أستاذه قال إنه يكذب عليه، وهذا فيما نقله عنه ابن عدي في **الكامل**، ج٦، ص٢١٨٤، وأنا لا أخالف الدكتور في كون الشيباني كان يتمتع بأخلاق سامية، وورع وتقوى لا توصفان، مما يحيل بينه وبين الكذب، ولهذا وجهت تلك العبارة هذا التوجيه، ويبقى علينا وجوب البحث عن أغوار هذه القضية في بطون الكتب، خاصة تتبع روايات الإمام الشيباني كلها، لأنها الفيصل في رد هذه التهمة أو إثباتها.

أما ما ذهب إليه الدكتور في الصحيفة ٢٨٣، من أن ما قيل في الإمام الشيباني من كلام سواء في اتهامه بالبدعة، أوبالضعف والترك في الحديث، أنه من صدى لموقف أهل الحديث من أهل الرأي، وهو موقف يتسم بشيء من التحامل والتنقص، والذم، والنفور من روايتهم، بل إن الرواية عنهم تعد من الأسباب المجرحة فيهم، الخ. أقول: هذا إطلاق يفتقر إلى تقييد، ويحتاج إلى توضيح: إن ما نعرفه عن الأئمة النقاد من أهل الحديث، وهم أهل التخصص المخول لهم التعديل والتجريح، اتصافهم بالدقة، والعدالة والإنصاف، وإن كان فيهم من يتشدد في مسألة البدع، وهي من أهم الأسباب التي أفضت إلى الكذب في الحديث، والتقول على رسول الله -ﷺ-، بما لم يثبت عنه، خاصة عند من كان ينتصر لمذهبه ويدعو له، غير أن كثيرا منهم أنصفوا أهل البدع؛ فهذا الإمام البخاري، والإمام مسلم، والأمة مجمعة على أن صحيحيهما أصح الكتب بعد كتاب الله عز وجل،

حنبل يقول، فيما رواه عنه حنبل: "كان أبو يوسف منصفا في الحديث، فأما محمد فكان مخالفا للأثر؛ يعني يخالف الأحاديث ويأخذ بعموم القرآن"[1].

المبحث الخامس:

الاهتداء والاعتبار والاقتداء بسيرة الإمامين

بعد هذا العرض الموجز لأهم ما ذكرته كتب التراجم فيما يتعلق بسيرة إمامين جليلين من أئمة الهدى، ومصابيح الدجى، وقد حاولت قدر المستطاع الابتعاد

يخرجان في صحيحيهما أحاديث رواها مبتدعة لم يكونوا يدعون إلى بدعتهم، مع توفر شروط الحفظ، والثقة، وعدم الكذب فيهم، وهذا الأمر فصل فيه الحافظ ابن حجر في "هدي الساري" وغيره من الأئمة.

وأما كون غلبة الرأي، أمارة على العفة والدقة في تحمل الحديث، فهذا ما لم يقل به أحد من أهل الحديث فيما أعلم؛ وعلامة الثقة عند المحدثين بالإضافة إلى عدالة الراوي في الدين، هي سلامة مروياته، واستقامة حديثه، وقلة خطأه ووهمه، وهو ما يسمونه بـ"الضبط".

وأما ما غمز به الدكتور في الصحيفة ٢٨٥ من كتابه، من أن تجريح الشيباني غير مفسر، فترده النصوص الصريحة، الواضحة المبينة لأسباب جرحه، من ذلك ما قاله ابن حبان: "كان عاقلا، ليس في الحديث بشيء، كان يروي عن الثقات ويهم فيها، فلما فحش ذلك منه استحق تركه من أجل كثرة خطأه، لأنه كان داعية إلى مذهبه" فجرحه في هذا النص مبين سببه وهو:

أ- كون الإمام فاحش الخطأ.

ب- يروي عن الثقات ويهم.

ج- يدعو إلى بدعته. ومع هذا، لم ينف ابن حبان أنه كان عاقلا.

وفي الرد على فضيلة الدكتور المعصراوي، أقول: نعم، أثنى الإمام الشافعي على الإمام محمد بن الحسن، وكل ما قاله عنه صحيح وسليم؛ في وصف فقهه، وفصاحته، وكرمه، إلى غير ذلك، لكن هل جاء في كل ما قاله الشافعي من نصوص ما يدل على ثقة الإمام الشيباني في الحديث، وتثبته فيه؟.

(١) الذهبي، **تاريخ الإسلام**،ج١٢، ص٣٦١.

عن النقل الحرفي؛ لأن هدفنا من كتابة هذا المقال، هو استخلاص العبر من السيرتين العطرتين، والاقتداء بالإمامين الجليلين؛ إذ ما فائدة الكلام عن سيرتيهما، وعن سيرة كل العظماء في الإسلام، إذا لم نقتبسها، ونقتدي بهديها، ونسير على خطاها، لأن آخر هذه الأمة، كما جاء في الأثر، لن يصلح إلاّ بما صلح به أولها؟.

وها نحن بعد هذا العرض الوجيز، الذي حاولنا فيه تسليط الضوء على أهم المحطات في حياة الإمامين، نستخلص منها: قيما حضارية، وسلوكات أخلاقية، ومناهج سنية، واستعدادات فطرية، ومبادئ إنسانية، وقواعد في التنمية الإدارية والبشرية، وآداب علمية، نوضح ذلك فيما يأتي:

أولاً: الاستعدادات الفطرية

حبا الله عز وجل الإمامين العظيمين، بقدرات عقلية، تمثلت في حدة الذكاء، وسرعة الفطنة والبديهة، وقدرة الذاكرة على الحفظ؛ استغلاها في الإقبال على حفظ القرآن الكريم، وتدبره، وسماع الحديث، ومختلف العلوم في مجالات: التفسير، والفقه، واللغة، والأدب، والسير؛ فلم يكد الإمام الأوزاعي يبلغ الثالثة عشر من عمره، حتى كان على درجة واسعة من العلم والفقه، دفعت الناس إلى سؤاله واستفتائه[1].

وجلس محمد بن الحسن الشيباني في حلقة أبي حنيفة عند احتلامه،، ولو لم يجتهد قبل هذه السن في طلب علوم اللغة، والآداب، والتفسير، والفقه، وغيرها، من شيوخ العراق، مع ما كان يتمتع به من فطنة، وقوة في الذاكرة، لما أعجب به أستاذه، ولما أجلسه في حلقته وهو في هذه السن[2].

(١) الشيخ مروان محمد الشعار، **الأوزاعي إمام السلف**،ص ٣٨.

(٢) انظر: علي أحمد الندوي، **الإمام محمد بن الحسن الشيباني وأثره في الفقه الإسلامي**، ص ٦٢ – ٦٣.

ثانياً: حفظ القرآن الكريم والارتباط به

تذكر المصادر التاريخية، أن الإمام الأوزاعي ختم حفظ القرآن الكريم في سن مبكرة، كما شهد له الأقران والتلاميذ بأنه كان يحفظ كتاب الله ويتدبر معانيه، سأل العباس بن الوليد والده: "كان الأوزاعي يحفظ القرآن؟ قال: ثكلتك أمك، وأي شيء كان لا يحفظ الأوزاعي"[1].

أما الإمام محمد بن الحسن، وإن لم يتم حفظ القرآن في سن الصبا، مثل شيخه الأوزاعي، فإنه ختمه في سن البلوغ، بطلب من أبي حنيفة، الذي أراد أن يختبر حفظه في بداية لقائه به، فلما لم يجده خاتما لكتاب الله، منعه من حضور حلقته حتى يختمه، فذهب محمد بن الحسن، وعاد بعد أسبوع إلى شيخه، وقد ختم حفظ كتاب الله العزيز؛ ألا ينم هذا عن شدة الحرص، وقوة الحفظ؟.

ثالثاً: توفر البيئة المناسبة للطلب

عاش الإمام الأوزاعي، رحمه الله، في ظل العهدين الأموي والعباسي، وولد الإمام محمد بن الحسن عشية قيام الدولة العباسية؛ فكانت الفترة التي عاشا فيها متميزة بالعلم والعلماء، في مجالات القرآن وعلومه، والتفسير، والحديث، والفقه، والكلام، واللغة، والأدب: والإدارة: ففي تلك الفترة، عربت الدواوين، وازدهرت حركة الترجمة، ونشط التدوين، وازدهر العمران، ومع مجيء القرن الثاني، كثر القراء، والمحدثون، والنقلة، والأخباريون، والقصاص، والكتاب، والشعراء، واتسعت رقعة بلاد الإسلام، واشتد الجدل والتناظر بين الفرق؛ فكان من أبرز رجالات الأمة

(١) الشيخ مروان محمد الشعار، **الأوزاعي إمام السلف**، ص ٧٣؛ ونقله عن مخطوط للرازي لم يتيسر لي الوقوف عليه.

يومذاك، الإمام أبي حنيفة، ومالك، والحسن البصري، ومحمد بن سيرين، والزهري، وحماد بن زيد، والليث بن سعد، وأبي يوسف، والأوزاعي، وغيرهم[1]

وكانت صناعة الورق مظهرا حضاريا عرفه العهد العباسي الأول، من الأسباب الهامة في تطور الحياة الفكرية؛ لأنها يسرت عملية النسخ.

ومما لا شك فيه، أن الانفتاح على ثقافات البلاد المفتوحة، كان له أثره البارز في نهضة الحياة الفكرية؛ حيث اتسعت آفاق العلماء، وقويت عندهم ملكة النقد، والتمحيص، وأصبح للمنهج العقلي السيادة في بلاد العراق خاصة، وللمنهج الحديثي الأثري الريادة في بلاد الحجاز والشام، وفي الديار الأولى بدأت حياة محمد بن الحسن، وبدأت حياة الأوزاعي في الثانية.

واستغل الإمامان هذه الظروف في طلب العلم، والسماع من شيوخ مختلف البلاد، وتدبر القرآن وعلومه، والعربية وفنونها، والفقه، وفروعه، والسير، والاقتصاد ومسائله[2].

رابعاً: الحرص على طلب العلم وكتابته

حرص الإمام الأوزاعي في بداية حياته العلمية على السماع المباشر من أفواه الشيوخ، وعلى حفظ ما يتعلمه في صدره، على عادة كثير من الصحابة – وقد عاش أواخر عهدهم – والتابعين، وأتباعهم الذين رووا الحديث شفاها وحفظا، تهيبا من الكتابة التي كانوا يكرهونها، لأنها تدخل التصحيف والغلط في الحديث، فيسند بذلك إلى النبي -ﷺ- ما لم يثبت عنه. روى ابن المبارك عن الإمام الأوزاعي أنه قال:

(١) الشيخ مروان محمد الشعار، **الأوزاعي إمام السلف**،ص ٢٤ – ٢٥.

(٢) علي أحمد الندوي، **الإمام محمد بن الحسن الشيباني وأثره في الفقه الإسلامي، ص ٦٢ -٦٣**، وتصرفت في الاختصار، وترتيب الأفكار، و إضافة ما أعرفه.

"ما زال هذا العلم عزيزا، يتلقاه الرجال حتى وقع في الصحف مجمله، أو دخل فيه غير أهله"(١)، وكان يقول: "كان هذا العلم كريما يتلقاه الرجال بينهم، فلما دخل في الكتب، دخل فيه غير أهله"(٢)، وقال الذهبي: "ولا ريب أن الأخذ من الصحف وبالإجازة يقع فيه خلل، ولا سيما في ذلك العصر؛ حيث لم يكن بعد نقط، ولا شكل؛ فتتصحف الكلمة بما يحيل المعنى، ولا يقع مثل ذلك في الأخذ من أفواه الرجال، وكذلك التحديث من الحفظ، يقع فيه الوهم، بخلاف الرواية من كتاب محرر"(٣).

ثم ما لبث الإمام أن أجاز الكتابة، وصنف ثلاثة أنواع من الكتب:

ـ ما كتبه عن شيوخه، وعلى رأسهم شيخ اليمامة يحيى بن أبي كثير، قال الرازي بسنده عن عبد الرزاق: "أول من صنف الكتب، ابن جريج، وصنف الأوزاعي حين قدم على يحيى بن أبي كثير كتبه"(٤)

ـ رسائل كتبها إلى عدد من الأمراء، والولاة، والإخوان من العلماء وغيرهم.

ـ ما صنفه من علمه في الفقه، والحديث، والسير، وغيرها، فقد ذكر أنه ألف أربعة كتب: المسند، والسنن في الفقه، والمسائل الفقهية، والسير(٥)، غير إنها احترقت في زلزال أتى على بلاد الشام، وبقي من تراثه، كتاب "السير" الذي حفظه لنا الإمام

---

(١) أخرجه الدارمي، عبدالله بن عبدالرحمن أبو محمد الدارمي، **في سننه**، ج١، ص١١٠.

(٢) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج٧، ص١١٤؛ وانظر: الأوزاعي، **إمام السلف**، ص ٧١.

(٣) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج٧، ص١١٤.

(٤) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج٧، ص١١١؛ وانظر: الشيخ مروان محمد الشعار، **الأوزاعي إمام السلف**، ص ٨٢.

(٥) الذهبي، **سير أعلام النبلاء**، ج ٧، ص١١١ وما بعدها؛ وانظر: الشيخ مروان محمد الشعار، **الأوزاعي إمام السلف**، ص ٨٣.

الشافعي في ضمن كتابه "الأم"، وما هو موزع في كتب الخلاف والحديث. قال أبو زرعة يصف حرص الأوزاعي على كتابة العلم: "كانت صنعته الكتابة والترسل، فرسائله تؤثر"(١).

أما الإمام محمد بن الحسن، فإن أهم ميزة طبعت حياته كلها، شغفه بطلب العلم؛ حيث كان منقطعا للعلم ومدارستة، حريصا على الإلمام بكل الثقافات في عصره، وكان على صغر سنه، حريصا على كتابة ما يسمعه من أبي حنيفة أو غيره من الشيوخ، مع أن أبا حنيفة نهاه عن ذلك؛ لأنه قد يرى الرأي اليوم ويتركه غدا، وخيرا فعل محمد بن الحسن، الذي حفظ بذلك فقه العراق، وفقه أستاذه الذي ذاع صيته في الدنيا، كما حفظ لنا نسخة مشهورة بروايته من موطأ مالك، وهذا ما يعبر في تاريخ الفقه الإسلامي، عن الحرية الفكرية في أدق معانيها، وأجمل صورها.

ومما يسر للإمام طلب العلم، إضافة إلى هذا الحرص، تلك الثروة الطائلة التي خلفها له والده، والتي أنفقها في سبيل العلم، وطلبته؛ حيث لم يدخر جهدا في إنفاقها من أجل تحقيق هذا الهدف، إلى أن بلغ به الأمر إلى توكيل من ينوبه في قضاء حاجات بيته وأولاده حتى يتفرغ هو لطلب العلم، وخدمته، والتأليف فيه(٢).

خامساً: الرحلة في طلب العلم

تعد الرحلة في طلب العلم من أهم الأسباب المساعدة على تنمية المعارف، واكتساب العلوم وتنوعها، وتبادل المعلومات ونشرها، واتساع الثقافات وكثرتها؛

---

(١) ابن حجر، **تذكرة الحفاظ**،ج١، ص١٧٨.

(٢) انظر: علي أحمد الندوي، **الإمام محمد بن الحسن الشيباني وأثره في الفقه الإسلامي**، ص ٦٢ – ٦٦، بتصرف.

فهي ميزة اختص بها العلماء الربانيون عبر تاريخ البشرية الواسع، ألم يرحل سيدنا موسى عليه السلام إلى الخضر من أجل سماع علمه؟ ألم يطف ذو القرنين بلاد الله الواسعة طلبا للعلم؟ ألم يتجول سيدنا إبراهيم في أرض الله من أجل تبليغ الرسالة؟ وهكذا دأب صحابة رسول الله على الرحلة من أجل سماع الحديث والعلم من أفواه بعضهم البعض، ثم رحل التابعون ومن بعدهم إلى الأمصار، وطلبوا مدارس الفقه، والحديث، والقراءات، من أجل توسيع معارفهم، وتنمية مواهبهم، فكانت الرحلة في طلب العلم ضالتهم، أنى وجدوها أدركوها. وعلى هذا الدرب سار الإمامان الأوزاعي، ومحمد بن الحسن؛ فرحلا إلى بلاد الحجاز وسمعوا من شيوخها، ورحل الأوزاعي إلى اليمامة، والبصرة، وبيت المقدس، وغيرها، وطاف محمد بن الحسن بلادا كثيرة طلبا للعلم، خاصة وكانت بين يديه ثروة أعانته على تحقيق هذا الهدف.

سادساً: خطاب الناس على قدر عقولهم

على الرغم من تضلع الإمام محمد بن الحسن الشيباني في العربية وعلومها، وتبحره في أعماقها، وتدبره معانيها، حتى قال الشافعي: "لو أشاء أن أقول: نزل القرآن بلغة محمد بن الحسن لقلته، لفصاحته"(١)، فعلى الرغم من ذلك، نقل عنه أنه كان أحيانا يستعمل عبارات عامية دارجة، غير فصيحة، في مخاطبة العامة، من أجل تقريب المعاني إلى أذهانهم، وتيسير فهم الأحكام عليهم، من ذلك قوله: حنطة مقلية لا مقلوة، واستعماله بعض العبارت الفارسية من أجل تحقيق هذا الهدف.

---

(١) السرخسي، **مقدمة شرح الزيادات**،ج١، ص٤٧؛ و فيما نقله منه محمد دسوقي في كتابه "**الإمام الشيباني وأثره في الفقه الإسلامي**".

سابعاً: قوة الشخصية وقول الحق

يروى أن أحد ولاة الشام أراد الأوزاعي في شيء، فلما لم يجده عنده همّ بإيذائه، فنصح بأن لا يفعل إذ لا مقام له بالشام مع الأوزاعي، فكف عنه، إلى أن جاءه كتاب من أمير المؤمنين، يطلب منه الخروج إلى أحد الثائرين ليقتله، فأشار عليه من كان يؤلبه على الأوزاعي بقتله، فأرسل الوالي إلى الأوزاعي، ولما اجتمع به قال له: "يا أبا عمرو، هذا كتاب أمير المؤمنين يأمر فيه بالخروج إلى هذا الظالم الثائر. فقال الأوزاعي: حدثني يحيى بن أبي كثير أن رسول الله -ﷺ- قال: إنما الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته لله ورسوله فهجرته لله ورسول ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه[1]. فقال الوالي: أخبرك عن كتاب أمير المؤمنين وتعارضني بغيره؟ فقال الأوزاعي: أسكت، أخبرك عن رسول الله -ﷺ-، وتعارضني بغيره"[2].

كما كانت قوة شخصيته، وثباته، وثقته بنفسه، سببا قويا في إعجاب الشيخ - الذي كان صديق والده – به، وكفالته، حكى الأوزاعي في قصته مع هذا الشيخ قال:

---

(١) هذا الحديث رواه الأئمة الستة، كلهم عن يحيى بن سعيد الأنصاري، عن محمد بن إبراهيم التيمي عن علقمة بن وقاص الليثي، عن عمر بن الخطاب -رضي الله عنه-، عن النبي -ﷺ-.
رواه البخاري في سبعة مواضع: كتاب بدء الوحي، وفي آخر الإيمان، وفي أول العتق، وفي أول الهجرة، وفي أول النكاح، وفي أواخر الأيمان، وفي أول الحيل.
ورواه مسلم والترمذي في الجهاد.
وأبو داود في "الطلاق".
والنسائي في "الطهارة"، و "الأيمان"، و "الطلاق".
وابن ماجه في "الزهد".
وأخرجه الإمام أحمد، والبيهقي، والمنذري، وابن كثير، وابن عبد البر، والحميدي، والبغوي، والتبريزي، وابن المبارك، والزبيدي، وابن حجر، والعراقي، وغيرهم.

(٢) الشيخ مروان محمد الشعار، **الأوزاعي إمام السلف**،ص ١٣٥.

"مات أبي وأنا صغير، فذهبت ألعب مع الصبيان، فمر بنا فلان، وذكر شيخا جليلا من العرب، قال: ففر الصبيان حين رأوه، وثبتّ أنا، فقال: ابن من أنت؟ فأخبرته، فقال: ابن أخي، يرحم الله أباك، فذهب بي إلى بيته، فكنت معه حتى بلغت، فألحقني بالديوان"[1].

ولم تكن شخصية الإمام محمد بن الحسن أقل قوة من شخصية شيخه؛ إذ لم تكن تغريه المناصب أو تؤثّر عليه، كما لم يكن حريصا عليها ولا ساعيا في طلبها، فقد غضب الرشيد عليه يوم استفتاه في أمان يحيى، ومنعه من الإفتاء، وها هو الرشيد يطلع في أحد الأيام على الناس فيقومون إجلالا له، إلا محمد بن الحسن، ظل جالسا في مكانه، واستطاع بشجاعته، وقوة شخصيته، حفظ كرامته، والرد على الرشيد بجواب أقنعه، بل أفحمه فيه، مستندا إلى حديث رسول الله -ﷺ-، واستطاع بهذا الذكاء، وتلك القوة أن يلين منه موقف الرشيد، الذي قربه منه بعد ذلك[2].

ثامناً: كفالة اليتيم والإحسان إلى عابر السبيل

ضرب لنا ذلك الشيخ الجليل مثالا رائعا في كفالة اليتيم؛ حيث كفل الإمام الأوزاعي، وآواه إلى بيته، وحباه بحبه وحنانه، وغمره من عطفه، وأنفق عليه من ماله، واجتهد في تعليمه، فكانت أول محطة بدأ منها الإمام الأوزاعي طريقه إلى المجد العلمي، ونيل شرف الإمامة.

وضرب لنا الإمام محمد بن الحسن مثالا آخر في إنفاق المال على عابر السبيل، وطالب العلم، بل أكثر من ذلك، فقد خص أسد بن الفرات، ومحمد بن إدريس

(١) الذهبي، سير **أعلام النبلاء**، ج٧ص١١٠؛ والذهبي، **تاريخ الإسلام**، ج٦، ص٤٨٦؛ والشيخ مروان محمد الشعار، **الأوزاعي إمام السلف**، ص ١٦.

(٢) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، ج٢، ص١٧٣ – ١٧٤؛ وانظر: علي أحمد الندوي، **الإمام محمد بن الحسن الشيباني وأثره في الفقه الإسلامي**، ص ٨٨ و ٨٩ و ١٠٦ و ١٠٧ و ١٣٠ و ١٣١.

الشافعي بمجالس خاصة في الليل قبل النهار، ينهلون فيها من علمه، ويتذوقون فيها حلاوة سمته وحسن عبادته.

تاسعاً: النصيحة لولي الأمر والرفق معه

لم يكن الإمام الأوزاعي يفوت الفرص في إسداء النصح لولاة الأمور، أو إخوانه من العلماء وغيرهم، كتب مرة إلى عبد الله بن محمد أبي جعفر المنصور رسالة جاء فيها: "أما بعد، فإن الله عز وجل إنما استرعاك أمر هذه الأمة لتكون فيها بالقسط قائما، وبنبيه -ﷺ- في خفض الجناح لهم متشبها، وبأعماله التي مع قرابته، فإنه من القدوة في أعمال رسول الله -ﷺ-، أسوة حسنة، وبلغنا أن رسول الله -ﷺ- قال في اليوم الذي قبضه الله عز وجل فيه: "يا فاطمة بنت رسول الله، ويا صفية عمة رسول الله، اعملا لما عند الله عز وجل، فإني لا أملك لكم من الله شيئا"، وبلغنا أنه أمر قريشا أن تجتمع، فلما اجتمعت قال لهم: "ألا إن أوليائي المتقون، فمن اتقى فهو أولى بي منكم"، وإن كنتم أقرب منه رحما، نسأل الله أن يسكن رهماء هذه الأمة على أمير المؤمنين، ويصلح به أمورها، ويرزقه رحمها والرأفة بها[1].

وأكتفي بانتقاء جملة واحدة من حوار جرى بين محمد بن الحسن وهارون الرشيد، أستدل بها على حلم الإمام، ورفقه بولي الأمر، عندما قال له: "وقد كشفت لك العلم، ورأيك أعلى"[2].

---

(١) ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد، **تقدمة المعرفة**، ص ١٨٧ – ٢٠٢؛ وانظر: الشيخ مروان محمد الشعار، **الأوزاعي إمام السلف**، ص ١٣٦ – ١٤٩؛ وفي رسائل الأوزاعي إلى سليمان بن مجالد، وعيسى بن علي، وأبي جعفر المنصور، والمهدي، وأبي عبيد الله، وأبي بلج، والحكم بن غيلان، وغيرهم.

(٢) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، ج٢، ص١٧٣ – ١٧٤؛ وانظر: علي أحمد الندوي، **الإمام محمد بن الحسن الشيباني وأثره في الفقه الإسلامي**، ص ٩٠ – ٩١.

الخاتمة

بعد عرض السيرة العطرة للإمامين، والوقوف فيها على أهم البصمات التي صبغت مسيرتيهما التربوية، والفكرية، والاجتماعية، والخلقية، أنتهي إلى السؤال الآتي:

ألم يأن لهذه الأمة أن تؤوب إلى رشدها، وتطبق شرع ربها، وتتبع سنة نبيها؟ ألم يأن لنا أن نتخذ من سيرة العظماء في أمتنا عبرة، ومن منهجهم قدوة؟.

نعم حان الأوان، في عصر العولمة الذي تحكمت فيه فينا الآلات، وابتعدنا عن أحسن الصفات، وتنكرنا لصناع أمجادنا، وقلدنا فتات حضارة على غير مقاسنا؛ فتقطعت أرحامنا، وساءت أخلاقنا، وقست قلوبنا، بهرتنا الأضواء، وتحكمت فينا الأهواء.

أجل، آن الأوان، لنسبق الزمان، ونعمل بشريعة الديان.

نعم، حان الأوان وآن، لنحيي سير العظماء؛ إذ ما الفائدة من دراستها إذا لم نقتبس منها، ونعمل بها، ونسير على دربها؟.

ولنا في الإمامين عبرة، كانا من أئمة الهدى، ومصابيح الدجى. والاقتداء بهما وبغيرهما من أئمتنا أمر واجب لأنهم حملة هذا الدين؛ بلغوه وحافظوا عليه، وأحسنوا العمل به ومن ثم أحسنوا الاقتداء برسول الله -ﷺ-، فهم ورثته في العلم والدين:

ـ فأما الاستعداد الفطري، فموهبة يهبها الله لمن يشاء، وينزعها ممن يشاء، لكنّا نستعين في صقلها بالله أولا وأخيرا، ثم بالأخذ بالأسباب، واستغلال الوسائل والإمكانيات المتاحة، واستغلال الفرص في تربية النشء على حفظ القرآن، والحديث، والأذكار، والتفسير، وعلوم العربية، وغير ذلك مع عدم إغفال العناية بتعليمهم شتى العلوم الأخرى، كالرياضيات، وفنون الرياضة، والتاريخ.الخ.

ـ وأما الجو العلمي، فنحن من يتحكم فيه؛ نجتهد في استغلال كل ما هو إيجابي مما اخترعه الإنسان من آلات، ونمجّ منها الفتات، وننشط في تخريج مناهج تربوية، وتحرير مقررات دراسية، يرتفع بها مستوى الأبناء، ونعلم أبناءنا سبل

الحرص على طلب العلم والعلا، ونحبب إليهم سير العظماء، ونوفر لهم الأسباب لبلوغ مدارج الصالحين.

ـ وفيما يتعلق بالآداب، فلنا في رسول الله الأسوة الحسنة؛ فقد كان على خلق عظيم، ولنا في سيرة العظماء طريقة للاهتداء؛ ألم يكن الإمامان تقيين، ورعين، حافظين، متدبرين، صادقين، مخلصين، يطابق فعلهما قولهما، رحيمين، خيّرين، حريصين على طلب العلم، كريمين، سخيّين، متثبتين، قويين؟

ألم يسخر الشيباني ماله وقلمه لخدمة العلم والعلماء؟ ألم يقض الأوزاعي بقية عمره مرابطا في سبيل الله؟

ألم يكن الأوزاعي عالم الأمة، ورجل الشدائد والمحن؟ ألم يكن محمد بن الحسن رائد القانون الدولي؟

ـ كيف بلغ الإمامان ذروة المجد، وتربعا على كرسي الإمامة؟

ـ أليست لنا فيهم القدوة الحسنة، وقد كانا على منهج القرآن والسنة ماضيين؟

وأختم هذا البحث بأربع توصيات:

الأولى: الدعوة إلى إحياء مذهب الإمام الأوزاعي، بالرجوع إلى كتب الحديث، وكتب الخلاف، ورسائله التي كتبها إلى الولاة والأمراء، والأصدقاء، وغيرها، وهو أمر يستلزم جهودا متكاثفة، ولعله يسهل إذا قرّر في فرق البحث.

الثانية: الدعوة إلى إحياء سير العظماء من أبناء هذه الأمة، من أجل الاقتداء بهم.

الثالثة: الدعوة إلى إدماج السيرة النبوية، و سير عظماء الأمة في المقررات الدراسية، حتى يتربى النشء عليها.

الرابعة: دعوة العلماء إلى التأليف في سير العظماء، على غرار ما فعل الدكتور محمد الدسوقي، والشيخ مروان محمد الشعار، أحسن الله إليهما.

اللهم اغفر لي زللي وإسرافي على نفسي، وتجاوز عن تقصيري، وتقبل مني هذا العمل خالصا لوجهك الكريم. وآخر دعوانا: الحمد لله رب العالمين.



الأُسوة المصطلح والمفهوم

أ. د. فهمي أحمد عبد الرَّحمن القزّاز ❖

ملخص البحث

إنَّ تحديدَ المصطلحِ ومعرفَةَ مفهومـهِ مـن الأهميـةِ بمكـانٍ لا يمكـنُ إغفالُـه والتغاضي عنه؛ لأنه سيؤدّي إلى خلطٍ في المعنى والمبنى، مـن هنـا جـال بخـاطري ان أكتبَ في هذه العجالةِ بحثاً في تحديدِ مصطلحِ الأسوةِ ومفهومِـهِ، لأنـه يتعلّقُبالتـأسّي بخير البريّة -ﷺ- الذي أَمرنا ربنا أن نُطِيعَهُ ونستجيبَ لندائه ونتبعَهُ وأن نتأسَّى بذاته صلوات ربي وسلامه عليه، فقال تعـالى:﴿**لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْـوَةٌ حَسَـنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللهَ كَثِيرًا** ﴾ [الأحزاب: ٢١]. فهناك فرق بين أن نقولَ: أطع سيّدَنا محمداً -ﷺ-، واستجبْ له، واتبعه، واتخذه قدوة وأسوة حسنة.

وعليه اقتضت خطةُ البحثِ تقسيمُهُ بعد المقدمـةِ الى خمـسِ مسـائلَ وخاتمـة، ذكرتُ فيها أهمَّ ما توصلتُ إليه من نتائج.

❖ معاون عميد كلية الإمام الأعظم الجامعة بنينوى.
البريدالإكتروني: fahmee_alkzaz@yahoo.com

مقدمة

لا يخفى على ذي لبٍّ أنَّ تحديدَ المصطلحِ ومعرفَةَ مفهومهِ من الأهميـةِ بمكـانٍ لا يمكنُ إغفالُه والتغـاضي عنـه؛ لأنـه سـيؤدّي إلى خلـطٍ في المعنـى والمبنـى، ودقَـةُ المصطلحِ ومعرِفَةُ دلالتهِ من الأهميّةِ بمكانٍ أرشدنا ربُنا في محكمِ تنزيلهِ ان نفهمَ معناهُ، وندركَ مغزاهُ، ونحسنَ التعـاملَ معه؛ فقـال الله تعالى: **﴿يَا أَيُّهَاالَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُـوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا وَاسْمَعُوا وَلِلْكَافِرِينَ عَـذَابٌ أَلِيـمٌ ﴾** [البقـرة :١٠٤]. فكلمتـي: (رَعَنَ) و (نَظَرَ) متساويتان في الحقيقةِ والمجازِوَعَدَدِ الْحُـرُوفِ، ولكـنهما مختلفتـان في أداء المقصود منهما؛ ففي الاولى رَاعِنَاچيراد منها أذى النبي -ﷺ- فهي اسْمَ فَاعِلٍ مِنْ (رَعَنَ) إِذَا اتَّصَفَ بِالرُّعُونَةِ حاشاه صلوات ربي وسلامه عليه، فأمرنا ربُّنـا أن نُبـدلها بمصطلح آخر وهو: (أنظرنا) فهو أليق بالأدب معه -ﷺ- فَـإِنْ (نَظَـرَ) فِي الْحَقِيقَـةِ بِمَعْنَى: حَرَسَ، وَصَارَ مَجَازًا عَلَى تَدْبِيرِ الْمَصَالِحِ.

من هنا جال بخاطري ان أكتـبَ في هـذه العجالـةِ بحثـاً في تحديـدِ مصـطلحِ الأسوةِ ومفهومِهِ، لأنه يتعلّقُبالتأسّي بخير البريّـة -ﷺ- الـذي أَمرنـا ربنـا أن نُطِيعَـهُ ونستجيبَ لندائه ونتبعَهُ وأن نتأسَّى بذاته صـلوات ربي وسـلامه عليـه،فقال تعـالى: **﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَـرَ اللهَ كَثِيرًا﴾** [الأحـزاب: ٢١]. فهنـاك فـرق بـين أن نقـولَ: أطـع سـيّدَنا محمـداً -ﷺ-، واستجبْ له، واتبعه، واتخذه قدوة وأسوة حسنة.

وعليه اقتضت خطةُ البحثِ تقسيمُهُ بعد المقدمـةِ الى خمـسِ مسـائلَ وخاتمـة، ذكرتُ فيها أهمَّ ما توصلتُ إليه من نتائج، واللهَ أسالُ أن يجعلَ هـذا العمـلَ خالصـاً

لوجهه الكريم: ﴿يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ ۝ إِلَّا مَنْ أَتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ [الشعراء: ٨٨-٨٩].

المسألة الأولى: الطاعة

قال ابن فارس: (طوع) الطاء والواو والعين: أصلٌ صحيحٌ واحد يدلُّ على الإصحابِ والانقيادِ، يقال: طاعَه يَطُوعه، إذا انقاد معه ومضى لأمره. وأطاعه بمعنى طاعَ له، ويقال لمن وافَقَ غيرَه: قد طاوعه.

والاستطاعة مشتّقةٌ من الطَّوع، كأنها كانت في الأصل الاستطواع، فلما أسقطت الواو جعلت الهاء بدلاً منها، مثل قياس الاستعانة والإستعاذة.وأمَّا قولهم في التبرُّع بالشيء: قد تطوَّعَ بهِ، فهو من الباب لكنَّه لم يلزمه، لكنَّه انقاد مع خيرٍ أحبَّ أن يفعله. ولا يقال هذا إلَّا في باب الخير والبِرّ [1].

وقال الراغب الاصبهاني: (الطوع) الانقياد، ويضاده الكره، قال عز وجل: ﴿ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا﴾ [فصلت:١١]، والطاعة أكثر ما تقال في الائتمار لما أمر، والارتسام فيما رسم. والتطوع: تكلف الطاعة، وهو في التعارف التبرع بما لا يلزم كالتنقل، قال: ﴿فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ﴾ [البقرة: ١٨٤].

وأضاف ابن منظور قائلاً: (طوع) قد طاع له يَطُوعُ إِذا انقاد له بغير أَلِف، فإِذا مضَى لأَمره فقد أَطاعَه، فإِذا وافقه فقد طاوعه، وفي الحديث" لا طاعةَ في مَعْصِيةِ الله"يريد طاعةَ وُلاةِ الأَمر إِذا أَمرُوا بما فيه معصية كالقتل والقطع أَو نحوه وقيل معناه: أَن الطاعة لا تسلم لصاحبها ولا تخلُص إِذا كانت مشوبةً بالمعصية، وإِنما

(١) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط٦، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م)، ج٣، ص٤٣١.

تصح الطاعة وتخلص مع اجتناب المعاصي، قال: والأَول أَشبه بمعنى الحديث لأَنه قد جاء مقيّداً في غيره، كقوله: "لا طاعةَ لمخلوق في معصية الله"(١)، وفي رواية: "في معصية الخالق(٢)"(٣).

وقال الفيروزآباديّ: طاع له يَطوعُ ويَطاع: انْقاد وهو طوْعُ يديك: منْقاد لكَ. وفرس طوع العنانِ: سلس. وطاوع: وافق(٤).

والحاصل في الطاعة لغةً أنها تدل على ما يأتي:

الإصحابِ والانقيادِ بسلس، وهي وتضاد الكره، وأكثر ما تقال في الائتمار لما أمر، والارتسام فيما رسم، وقيل معناه: أَن الطاعة لا تسلم لصاحبها ولا تخلُص إِذا كانت مشوبةً بالمعصية، وإِنما تصح الطاعة وتخلص مع اجتناب المعاصي.

والطاعة اصطلاحاً لا تخرج عن معناها اللغوي، والمتدبّرُ للآيات الكريمة في القرآن الكريم يجد ان طاعة الرسول قرنت بطاعة الله وهذا من علو شأنه -ﷺ-، قال تعالى: **﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾** [الأنفال: ١]. وقال تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّوْا عَنْهُ وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ﴾** [الأنفال: ٢٠].

ومن عظيم أدبه -ﷺ- أنه عَنَّفَ من قرن بين معصية الله ورسوله بحرف

---

(١) أُنْظَر: احمد بن حنبل، في **مسنده**، (دمشق: دار ابن كثير، ط٢، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م)، ج٢، ص ٣٣٣، رقم١٠٩٥.

(٢) انْظَر: عبد الله بن محمد بن إبراهيم أبي شيبة العبسي أبو بكر، **مصنف ابن أبي شيبة**، تحقق: احمد بن عبد الله الجمعة، ج٦، ص ٥٤٥، رقم٣٣٧١٧.

(٣) ابن منظور، **لسان العرب**، (بيروت: دار ابن حزم، ط١، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م)، ج٨، ص ٢٤٠.

(٤) فيروز آبادي، **القاموس المحيط**، (بيروت: دار ابن كثير، د. ط، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م)، ص ٩٦٢.

الواو، فسمع مرةً خطيباً يخطب، يقول:مَنْ يتَّقِ اللهَ ورسوله يُثبْه الله، ومَنْ يعصهما يعاقبه الله، فقال-ﷺ- له: "بِئْسَ الْخَطِيبُ أَنْتَ، قُلْ: وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ "[1]

والهداية تتعلق بالطاعة قال الله تعالى: ﴿ **قُلْ أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ** ﴾ [النور: ٥٤-٥٥].

وجاءت في القرآن بتكرار لفظ الطاعة في أكثر من موضع قال الله تعالى:﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ** ﴾ [محمد: ٣٣].

الطاعة تكون لله وللرسول -ﷺ- ولغيرهما قال تعالى: ﴿ **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا**﴾ [النساء: ٥٩]، والمتأمل جيدا يجد أنّ طاعة الرسول وأولى الامر منبثقة من طاعة الله تعالى، وهنا نعلم معنى قوله -ﷺ-: الذي يرويه سيدنا عَلِيٍّ، عَنِ النبيِّ -ﷺ-، قَالَ: " لَا طَاعَةَ لِمَخْلُوقٍ فِي مَعْصِيَةِ اللهِ عَزَّ وَجَلَّ "[2].

وعن عبد الله بن عُمر، قال: قال رسول الله -ﷺ-: «السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكرِه ما لم يؤمر بِمعصية، فإن أمر بِمعصية فلا سمع عليه ولا طاعة»[3] .

وأقول: الطاعة تكون بعد الأمر وليس قبله وهي علامة الانقياد، وتصح

---

(١) أخرجه المسلم، في **صحيحه**، (بيروت: دار ابن حزم، ط٥، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م)، ج٢ ، ص ٥٩٤، رقم ٨٧٠.

(٢) أخرجه أحمد بن حنبل، في **مسنده**، ج٢، ص٣٣٣، رقم١٠٩٥ .

(٣) أخرجه الترمذي، في **سننه**، (بيروت: دار ابن حزم، ط٤، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م)، ج٤ ، ص٢٠٩، رقم١٧٠٧؛ وقال الترمذي: وَفِي البَاب عَنْ عَلِيٍّ، وَعِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ، وَالحَكَمِ بْنِ عَمْرٍو الغِفَارِيِّ، وَهَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.

الطاعة اذا كانت بسلاسة، وهي تضاد الكره، فالمطيع يكون محبا للمطاع له والا لما أتمر بأمره، وهي تكون في الواجبات والمندوبات، والانتهاء عن المحرمات والمكروهات.

فعن أبي هريرة أنه سَمِع رسولَ الله -ﷺ- يقولُ: «ما نهيتكم عنْهُ، فاجْتَنبوهُ وما أمرْتُكمْ بِهِ فافْعلُوا منْه ما اسْتطَعتمْ، فإنما أهلك الَذينَ منْ قَبلِكمْ كَثْرَةُ مَسَائِلِهِمْ، وَاخْتِلَافُهُمْ عَلَى أَنْبِيَائِهِمْ»(١).

والطاعة لاتكون الا بالمستطاع فمن المعلوم من الدين بالضرورة أن الله لا يكلف إلا بالمستطاع، ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة :٢٨٦]، حتى قيل: إذا أردت أن تطاع فأمر بالمستطاع، وهذه قاعدة عامة في الأحكام جميعها، ومن العبث الذي لا يجوز بحق الخالق أن يكلف عباده بأمر لا يقدرون عليه والله ارحم بعباده من ذلك جل جلاله، فأنت لا تجد عبدا يكلفه الله بعبادة الحج مثلا فيقول بلسان فصيح يؤجر عليه: يا رب؛ حج عني، أو قم عني بعبادة الحج، وكذلك من خوطب بعبادة الزكاة فيقول: يا رب؛ زكِ عني، ومن يفعل ذلك فهو مجنون محض يسقط عنه التكليف، أو هو منكر جاحد فيستحق العقاب والعتاب والتوبيخ فضلا عن التعزير.

ومع ذلك كله كلفنا الله بعبادة شرفنا وأعلى مكانتنا بها بين الأمم، ألا وهي عبادة الصلاة والسلام على الحبيب الشفيع محمد -ﷺ- ولو أنعمنا النظر بهذا الخطاب الرباني لوجدناه خطابا فريدا لا يشبهه شي من الأحكام والتشريع والتكليف، فالله أمرنا بالصلاة والسلام، على نبيه وصفيه محمد -ﷺ- وجاء ذلك بصيغة الأمر المحض ولم يقترن بقرينة تصرف ذلك الأمر إلى غيره، كما هو معلوم لدى طلبة العلم وأهله، فهو حكم تكليف يفيد الوجوب، فقد جاء باللفظ الصحيح

(١) أخرجه المسلم، في **صحيحه**، ج٤ ، ص١٨٣٠، رقم١٣٣٧.

الصريح القطعي الدلالة والثبوت، وسبقه بقوله جل وعلا وهو يخاطب المجتمع المؤمن بقوله: (لٰ لٰ ۈ ۈ). ومع ذلك كله نقول كما علمنا النبيَّ الأعظم صلوات ربي وسلامه عليه عندما سأله الأصحاب: كيف نصلي عليك؟فقال: "قُولُوا: اللهم؛ صل على مُحَمَّد وأزْواجِه وذُرّيّته كما صلّيت على آل إبْراهيم، وباركْ على محمد وأزواجه وذريته كما باركت عألى آل إبراهيم إنك حميد مجيد"(١).

المسألة الثانية: الاستجابة

الاستجابة لغة: قيل: هي الإجابة، وحقيقتها هي التحري للجواب والتهيؤ له، لكن عبر به عن الإجابة لقلة انفكاكها منها، قال تعالى: **﴿اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ﴾** [الأنفال: ٢٤].

الفرق بين الاستجابة والاجابة: قيل: الاستجابة فيه: قبول لما دعا إليه، ولذا وعد سبحانه الداعين بالاستجابة في قوله سبحانه: **"ادعوني أستجب لكم"** والمستجيبين بالحسنى في قوله: **﴿لِلَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمُ الْحُسْنَى﴾** (٢).

---

(١) أخرجه البخاري، في **صحيحه**، (بيروت: دار ابن حزم، د. ط. د. ت)، ج٨، ص٤٤١، رقم ٣٣٦٩)؛ ومسلم، في **صحيحه**، ج٢، ص ١٦، رقم ٩٣٨؛ وهي من المواطن التي صلى رسول الله -ﷺ- على نفسه، ويكرره في تشهده عليه أفضل الصلاة والسلام وهو ما يلغز لطلبة العلم. قال الآلوسي: وفي دخوله -ﷺ- في الخطاب بيا أيها الذين آمنوا هنا خلاف، فقال بعضهم بالدخول، وقد صرح بعض أجلة الشافعية بوجوب الصلاة عليه -ﷺ- في صلاته وذكر أنه -ﷺ- كان يصلي على نفسه خارجها كما هو ظاهر أحاديث كقوله حين ضلت ناقته وتكلم منافق فيها: «إن رجلا من المنافقين شمت أن ضلت ناقة رسول الله -ﷺ-»، وقوله حين عرض على المسلمين: «رد ما أخذوه من أبي العاص»؛ و انْظَر: آلوسي، **روح المعاني**، (بيروت: دار ابن حزم، د. ط، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م)، ج٢٢، ص ٨٣.

(٢) العسكري، حسن بن عبد الله بن سهل أبو هلال العسكري، **الفروق اللغوية**، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، (دمشق: دار ابن كثير، د. ط. د. ت)، ص ٤٤.

والاستجابة اصطلاحاً لا تخرج عن معناها اللغوي؛ والفرق بين الطاعة والاستجابة هو:أن الطاعة موافقة الداعي غير أن المستعمل في حق الأكابر الإجابة، وفي حق الأصاغر الطاعة، والاستجابة لا تكون الا لله ورسوله، بخلاف الطاعة كما مرّ، وقد ورد القرآن على أصل اللغة [١].

قال تعالى: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا للهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَأعلموا أَنَّ اللهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ ﴿٢٤﴾ وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَأعلموا أَنَّ اللهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿٢٥﴾﴾** [الأنفال:٢٤، ٢٥].

وعن أبِي سعيدِ بنِ المعلى قال: كنت أصلي في المسجد فدعاني رسول الله -ﷺ- فلم أجبه، فقلت: يا رسول الله؛ إني كنت أصلي، فقال: «ألم يقل الله **﴿اسْتَجِيبُوا للهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾** ثم قال لِي - لَأعلمنك سورة هي أعظم السور في القرآن قبل أن تخرج من المسجد»، ثم أخذ بِيدي، فلما أراد أن يخرج قلت له: ألم تقل لأعلمنك سورة هي أعظم سورة في القرآن، قال: "الحمد لله رب العالمين، هي السبع المثاني والقرآن العظيم الذي أوتيته» [٢].

وعن أبي هريرة أن رسول الله -ﷺ- مر على أُبي بن كعب وهو يصلي، فناداه، فالتفتَ أبيّ ثم انصرف إلى رسول الله -ﷺ- فقال: السلام عليك يا رسول الله، قال:"وعليك السلام، ما منعك أي: أُبي إذ دعوتك أن لا تجيبني؟ "فقال: يا رسول الله؛ كنتُ في الصلاة، قال: «أو ليسَ تجدُ في كتاب الله**﴿اسْتَجِيبُوا للهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا**

(١) النيسابوري، الحسن بن محمد بن الحسين القمي النيسابوري، **غرائب القرآن ورغائب الفرقان**، (بيروت: دار ابن كثير. ط٣، د. ت)، ج٦، ص ١٦١).

(٢) أخرجه البخاري، في **صحيحه**، ج٤، ص١٦٢٣، رقم ٤٢٠٤.

دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾. قال: بلى بأبي أنتَ وأمي، قال أُبي: لا أعود إن شاء الله[1].

قال الزمخشري (ت ٥٣٨هـ): وحد الضمير كما وحده فيما قبله؛ لأنّ استجابة رسول الله -ﷺ- كاستجابته، وإنما يذكر أحدهما مع الآخر للتوكيد، والمراد بالاستجابة: الطاعة والامتثال، وبالدعوة: البعث والتحريض[2]، وفيه قولان:

أحدهما: إن هذا مما اختصَّ به رسول الله-ﷺ-.

والثاني: أن دعاءه كان لأمرٍ لم يحتمل التأخير، وإذا وقع مثله للمصلي. فله أن يقطع صلاته [3].

قلت: وهذا يعني أن هذا الحكم يتعدى إلى كل ما هو مفسدة تربو على مواصلة في الصلاة، وهذا ما ذكره الفقهاء.

قال الرازي(ت ٦٠٤هـ): أكثر الفقهاء على أن ظاهر الأمر للوجوب وتمسكوا بهذه الآية على صحة قولهم[4] .

قال النيسابوري (ت ٨٥٠هـ): المراد بالاستجابة: الطاعة والامتثال، وبالدعوة: البعث والتحريض، وقد يتمسك الفقهاء بهذا الخبر على أن ظاهر الأمر دعاءه كان لأمر لم يحتمل التأخير، وإذا وقع مثله للمصلي فله أن يقطع صلاته[5].

---

(١) السلمي، محمد بن إسحاق بن خزيمة السلمي، **صحيح ابن خزيمة**، (بيروت: دار ابن حزم، د. ط. د. ت)، ج٢، ص ٣٧، رقم ٨٦١.

(٢) انْظَر: الزمخشري، **تفسير الكشاف**، (القاهرة: دار ابن جوزية، د. ط. د. ت)، ج٢، ص١٩٩ .

(٣) انْظَر: المرجع السابق، ج٢، ص ٢٠٠.

(٤) انْظَر: الرازي، فخر الدين الرازي، **تفسير الرازي**، (بيروت: دار ابن كثير، د. ط. د. ت)، ج١٥، ص ١١٧.

(٥) انْظَر: النيسابوري، الحسن بن محمد بن الحسين القمي النيسابوري، **غرائب القرآن ورغائب الفرقان**، ج٣، ص٣٨٨.

وقال شراح الحديث:

عنون ابن المنذر (ت ٣١٩هـ) لهذا الحديث بقوله: ذكر ما خصَّ الله به نبيه -ﷺ- وأبانَ به بينه وبين أمته مما أوجب على الناس إجابته إذا دعاهم لما يحييهم، وذكر الحديث[١].

وقال الطحاويّ (ت٣٢١هـ): ففيما روينا عن رسول الله -ﷺ- إيجابه على من دعاه وهو يصلي إجابته وترك صلاته، وأن ذلك أولى به من تماديه في صلاته بما يلام عليه مما أنزله الله عزوجل عليه؛ إذ كان المصلي قد يقدر أن يخرجَ من صلاته إلى الفضل الذي يصيبه في إجابته رسول الله -ﷺ- لما دعاه[٢].

وعنون له النووي (ت ٦٧٦هـ) بقوله: (باب بيان أن خطاب الْمصلي في زمن النبيَّ -ﷺ- لَهُ لم يكن مبطلا لأنه واجب)[٣].

وقال ابن حجر (ت ٨٥٢هـ): هل يختص هذا الْحُكْم بِالنداء أو يشمل ما هو أعم حتى تجب إجابته إذا سأل؟ فيه بحث، وقد جزم ابن حبان بِأن إجابة الصحابة في قصة ذي اليدينِ كان كذلك[٤].

وقال الأصوليّون والفقهاء:

إجابة دعوته -ﷺ- فرض على الفور بدليل الآية والحديث، ولو لم تكن

---

(١) انْظَر: ابن المنذر، **المعجم الأوسط**، (دمشق: دار ابن كثير، د. ط. د. ت)، ج٥، ص ٨١ .

(٢) الطبراني، **المعجم الكبير**، (بيروت: دار ابن حزم، ط٣، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م)، ج١٣، ص١٣٣، رقم ١٤٩٦٢.

(٣) انْظَر: النووي، يحيى بن شرف النووي، **خلاصة الأحكام** ، (بيروت: دار ابن كثير، د. ط. د. ت)، ج١، ص ٤٩٦.

(٤) انْظَر: ابن حجر، **فتح الباري**، ج١٢، ص٢٨٥.

فرضالما وبخه وذمه -ﷺ- على تأخيره لاستجابة أمره، بدَلِيل عَلَى أنهُ لَمْ يقبل اعْتذارَهُ بِأنهُ كَانَ فِي الصلَاة، وإنما كان محمولاً على وجوب إجابة النداء؛ تعظيماً لله تعالى ولرسوله في إجابة دعائه، ونفياً للإهانة عنه والتحقير له بالإعراض عن إجابة دعائه؛ لما فيه من هضمه في النفوس، وإفضاء ذلك إلى الإخلال بمقصود البعثة، ولايمتنع صرف الأمر إلى الوجوب بقرينة [1].

فان قيل: كيف يأمره بالإجابة وقد نهاه عن الكلام في الصلاة؟

قلنا: هذا عليه دلالة؛ لأن النبي-ﷺ- أخبره أن قوله تعالى: ﴿**اسْتَجِيبُوا للهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ**﴾ [الأنفال: ٢٤]، قاضٍ على النهيِ عن الكلامِ في الصلاة والآية عامة والنهي عن الكلامِ في الصلاة خاص، فأعلمه-عليه السلام- أن العام قاضٍ على الخاص، وكل موضعٍ بني فيه العام على الخاص فلم يخل من دلالة أوجبته[2].

قلت: ويمكن أن يستفاد من الآية والحديث أن تزاحم المصالح يُرعى فيه الأكبر، ومن ضوابط التفريق بين الصغرى والكبرى هو: أن الصغرى تفوت إلى خلف والكبرى لا إلى خلف، وكذلك المؤقتة اكبر من ذات الطلب المؤقت بوقت واسع، وكذلك أن الصلاة جزء من دعاء النبيَّ-ﷺ- لامته والاستجابة لدعائه أعم وأعظم؛ ولهذا جاز قطع الصلاة به، والله أعلم بالصواب.

---

(١) انْظَر: السمعانى، **قواطع الأدلة في الأصول**، ج١ ، ص٤١؛ وآمدي، **والإحكام في أصول الأحكام**، ج١، ص٣٩٩-٤٠٢؛ و ابن حجر، **فتح الباري**، ج ١٢، ص٢٨٥؛ ومنصور بن يونس بن إدريس البهوتي، تحقيق: **شرح منتهى الإرادات**، عبد الله بن عبد ج١، ص ٤٩٦؛ ومنصور بن يونس بن إدريس البهوتي، **كشاف القناع**، ج٢، ٣٤٣ص.

(٢) انْظَر: أحمد بن علي الرازي الجصَّاص، **الفصول في الأصول**، ج١، ص٣٩٥؛ و ابن حزم، **الأحكام**، ج٣ ، ص٣٦٧.

وإذا تقرر ذلك قال العلماء: من خصائصه عليه الصلاة والسلام أنه إذا دعا أحدا. فعليه أن يجيبه ولو كان في الصلاة، فإن أجابه فِي الصلاة فإنه لا تفسد صلاته[1].

وصرحوا بذلك فقالوا: فإن كلمه رسول الله -ﷺ- فأجابه. لم تبطل؛ صلاته لحَدِيثِ أبي هريرة، وأنه حكم يختصّ بالنبيَّ -ﷺ- [2].

فان قيل إنّ الصلاة جاز أن تقطع لنداء الوالدينِ أو لإنقاذ نفس معصومة وغيرها، فما الفرق بينهما؟.

قلنا: إجابة النبي -ﷺ- ممن دعاه في عصرِه في الصلاة وإنذار الهالك؛ أي: المشرِف على الهلاك كأعمى أشرف على وقوعه في بِئرٍ في الصلاة واجبان؛ لقوله تعالى: **﴿اسْتَجِيبُوا للهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾** [الأنفال: ٢٤]، ولإنقاذ الروحِ، لكن تبطل الصلاة بِالإنذار خلافا لا صححه في "التحقيق" لإِطلاق النصوصِ دون الإجابة لشرفه-ﷺ-، وتبطل بإِجابة أبويه وإن أوجبناها[3].

ويمكن القول: إن الشريعة أباحت لمن هو في الصلاة أن يقطعها من أجل إحياء نفس يوشك أن تهلك، وان عدم إجابة النبيَّ -ﷺ- هلاك وإجابته حياة، ومعلوم أنّ قطع الصلاة من أجل الحياة جائزة، ولئن كانت جائزة، من أجل حياة الغير، فمن

---

(١) أُنْظَر: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية- الكويت، **الموسوعة الفقهية الكويتية**، ج٢، ص ٢٦٨.

(٢) انْظَر: ابن عربي، **أحكام القرآن**، ج٤، ص٧٥؛ وتفسير القرطبي، ج٧، ص٣٩٠؛ **وإبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزاباذي الشيرازي، المهذب**، ج١، ص٨٧؛ **ومحي الدين النووي، المجموع**، ج٤، ص٨١)؛ و الشيخ خليل، **مواهب الجليل في شرح مختص**، ج١٠، ص٣٧؛ وابن حجر، **فتح الباري**، ج١٢، ص٢٨٥؛ **وزكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، أسنى المطالب في شرح روض الطالب**، ج١، ص١٨٠؛ **ومشكاة المصابيح مع شرحه مرعاة المفاتيح**، ج٧، ص٣٧٤-٣٧٨.

(٣) انظَر: **زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري، أسنى المطالب في شرح روض الطالب**، ج١، ص١٨٠.

أجل حياة النفس أولى، وهذا يتحقق بإجابة دعاءه-ﷺ-، والله أعلم بالصواب.

وفَقِهَ الأصحابُ هذا المعنى الدقيق، فكانوا أهلا لهذه الاستجابة لندائه -ﷺ- حتى وان لم يكونوا مخاطبين بهذا النداء، بل لمجّرد سماعهم أمره -ﷺ- نفذوا أمره، وان لم يكونوا مخاطبين به بالذات، فعن هشام بن عروة أن عروة حدثه، عن عائشة: أن رسول الله -ﷺ- جلس على المنبر يوم الجمعة، فلما جلس. قال: "اجلسوا"، فسمع عبدالله بن رواحة قوله -ﷺ-: "اجلسوا" فجلس في بني غنم، فقيل: يا رسول الله؛ ذاك بن رواحة جالس في بني غنم، سمعك وأنت تقول للناس: اجلسوا فجلس في مكانه(١)، وفي رواية: أنه سمع النبيَّ -ﷺ- وهو بالطريق يقول: "اجلسوا" فجلس في الطريق، فمربه النبيَّ -ﷺ- فقال له: "ما شأنك"، قال: سمعتك تقول: اجلسوا فجلستُ، فقال له -ﷺ-: "زادك الله طاعة"(٢). وكذلك رويَ عن ابن مسعود (٣).

أقول: من أجل ذلك لم يؤثر عن النبيَّ -ﷺ- أن رفع الآذن ولو مرة مع حثه

---

(١) ابن المنذر، **المعجم الأوسط**، ج٩، ص ٦٢، رقم ٩١٢٨؛ وقال: لم يرو هذا الحديث عن هشام بن عروة إلا إبراهيم بن إسماعيل، ولا عن إبراهيم إلا فضالة بن يعقوب، تفرد به إبراهيم بن المنذر، قال الهيثميّ: رواه الطبراني في الأوسط وفيه إبراهيم بن إسماعيل بن مجمع وهو ضعيف؛ وانْظَر: **مجمع الزوائد**، ج٩ ، ص٣١٦.

(٢) أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، **مصنف عبد الرزاق**، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٣هـ)، ج٣ ، ص٢١١، رقم ٥٣٦٧.

(٣) الصنعاني، **مصنف عبد الرزاق**، ج٣، ص٢١١، رقم ٥٣٦٨؛ و أبو بكر عبد الله بن محمد بن أبي شيبة العبسي الكوفي، **مصنف ابن أبي شيبة**، (القاهرة: دارابن جوزية، د. ط. د. ت)، ج١، ص٤٥١، رقم٥٢١٣؛ و محمد بن إسحاق بن خزيمة أبو بكر السلمي النيسابوري، **صحيح ابن خزيمة**، تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، (بيروت: المكتب الإسلامي، د. ط، ١٣٩٠هـ-١٩٧٠م)، ج٣ ، ص١٤١، رقم ١٧٨٠.

على ذلك وإخباره الأمة بالثواب الجزيل عليه[١]، لأنه لو فعل ذلك. لوجب على كل من سمعه إجابة ندائه وسيلحقهم حرج في ذلك، لا فرق بين صغير وكبير ذكر وأنثى معذور وغيره، ولا سيما ان صوته الشريف يسمع من مكان بعيد، فيلحقهم حرج ومشقة والنبيَّ -ﷺ- أرحم بأمته من ذلك، والله أعلم بالصواب. ولعل في هذا السبب أنه -ﷺ- أمر العباس بنداء من فرّ من ساحة القتال في غزوة حنين، ولم يفعل ذلك هو -ﷺ- وان فعله. كان أقوى في نفوسهم وأكثر وقعا، ومع ذلك لم يفعله؛ لأنه لو فعل ذلك لوجب إطاعة أمره -ﷺ- وهوأرحم بهم من أنفسهم -ﷺ-. وهذا ما فهمته أمنا أم سلمة في صلح الحديبية عندما طلبت منه صلوات ربي وسلامه عليه أن يذبح هديه ويحلق شعره الشريف بعدما امتنع أصحابه عن فعل ذلك؛ لأنها علمت ما سيلحقهم بتأخير الفعل، ففعل رسول الله -ﷺ- ذلك ففعلوا مثل ما فعل -ﷺ- [٢].

المسألة الثالثة: الاتّباع

قال ابن فارس: (تبع) التاء والباء والعين: أصل واحد لا يشذ عنه من الباب

---

(١) قلت: ولم يصح خبر ان رسول الله -ﷺ- اذن لو مرة وما ذكر من الاخبار فلا تصح؛ و انْظَر: البحث بالتفصيل في **فتح الباري** لابن حجر، ج٢، ص٣٩٧.

(٢) عن المسور بن مخرمة ومروان يصدق كل واحد منهما حديث صاحبه قالا: (فلما فرغ من قضية الكتاب قال رسول الله -ﷺ- لأصحابه: "قوموا فانحروا ثم احلقوا"، قال: فوالله ما قام منهم رجل حتى قال ذلك ثلاث مرات، فلما لم يقم منهم أحد. دخل على أم سلمة فذكر لها مالقي من الناسِ، فقالت أم سلمة: يا نبي الله؛ أتحب ذلك؟ اخرج ثم لا تكلم أحدا منهم كلمة حتى تنحر بدنك وتدعو حالقك، فيحلقك فخرج فلم يكلم أحدا منهم حتى فعل ذلك؛ نحر بدنه ودعا حالقه فحلقه، فلما رأوا ذلك. قاموا فنحروا، وجعل بعضهم يحلق بعضا حتى كاد بعضهم يقتل بعضا؛ وأخرجه البخاري في **صحيحه**، ج٢، ص ٩٧٤، رقم٢٥٨١.

شيءٌ، وهو التلو والقفْو، يقال: تبِعْتُ فلاناً إذا تلوته واتبعته. وأتبعته إذا لحقته[1].

وقال ابن منظور: تبع الشيء تبعا وتباعاً في الأفعال وتبِعت الشيء تبوعا سرت في إثرِه واتبعه وأتبعه وتتبعه قفاه وتَطلبه متبعاً له وكذلك تتبعه وتتبعْته تتبعاً. وأتبعه الشيءَ جعله له تابعاً وقيل أتبعَ الرجلَ سبقه فلَحقه وتبِعه تبعاً واتبَعه مرَّ به فمضى معه. والتابعُ التَّالي. والتَّبَعُ يكون واحداً وجماعة. والإِتْباعُ في الكلام مثل حَسَن بَسَن وقَبِيح شَقِيح[2].

وقال الراغب: تبعه وأتبعه: قفا أثره، وذلك تارة بالجسم، وتارة بالارتسام والائتمار، ويقال: أتبعه: إذا لحقه[3].

والحاصل في الاتّباع لغةً هو: التُّلُوُّ والقَفْو، والسير في إِثْرِه، ويكون في الأقوال والأفعال، والاتباع يكون بلا أمر، وهي أمر منبثق من ذات المتبع، والمتبع للنبي -ﷺ- فهو علامة من علامات محبة الله قال الله تعالى:﴿**قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٣١﴾ قُلْ أَطِيعُوا اللهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ**﴾ [آل عمران: ٣١- ٣٢].

والاتباع اصطلاحاً لا يخرج عن معناه اللغوي، والملاحظ أنّ الاتباع هنا غير الطاعة فالطاعة تكون بعد الأمر والاتباع يكون بلا أمر والّا فما فائدة ذكر الطاعة بعد الاتباع في النص أعلاه؟ والله أعلم بالصواب.

---

(١) ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، (بيروت: المكتب الإسلامي د. ط، ١٣٩٠هـ- ١٩٧٠م)، ج١، ص ٣٦٢.

(٢) ابن منظور، **لسان العرب**، (بيروت: دار ابن كثير، د. ط. د. ت)، ج٨، ص ٢٧.

(٣) الأصفهاني، الحسين بن محمد بن المفضل المعروف بالراغب الأصفهاني أبو القاسم، **مفردات ألفاظ القرآن**، ج١، ص ١٤١.

قال ابن عاشور جامعا محصلة ما قاله علماء التفسير في هذه الآية: ﴿ قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [آل عمران: ٣١].

انتقال إلى الترغيبِ بعد الترهيبِ على عادة القرآن، والمناسبة أن الترهيب المتقدم ختم بقوله: ﴿وَاللهُ رَؤُفٌ بِالْعِبادِ﴾ [آل عمرَان: ٣٠]، والرأفة تستلزِم محبة المرءوف بِه الرؤوف، فجعلمحبة الله فعلا للشرط في مقامِ تعليق الأمرِ باتباعِ الرسول عليه مبني على كون الرأفة تستلزِم المحبة، أو هو مبني على أن محبة الله أمر مقطوع بِه من جانبِ المخاطبِين، فالتعليق عليه تعليق شرط محقق، ثم رتب على الجزاء مشروط آخر وهو قوله: يحبِبكم الله لكونه أيضا مقطوع الرغبة من المخاطبِين، لأن الخطاب للمؤمنين، والمؤمن غاية قصده تحصيل رضا الله عنه ومحبته إياه.

ومن آثار المحبة تطلب القربِ من المحبوبِ والاتصال بِه واجتناب فراقه، ومن آثارها محبة ما يسره ويرضيه، واجتناب ما يغضبه، فتعليق لزومِ اتباعِ الرسول على محبة الله تعالى لأن الرسول-ﷺ- دعا إلى ما يأمر الله بِه وإلى إفراد الوجهة إليه، وذلك كمال المحبة.

وأما إطلاق المحبة في قوله: ﴿يُحْبِبْكُمُ الله﴾ فهو مجاز لا محالة أريد بِه لازم المحبة وهو الرضى وسوق المنفعة ونحو ذلك من تجليات لله يعلمها سبحانه، وهما المعبر عنهما بقوله: ﴿يُحْبِبْكُمُ اللهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ﴾ فإن ذلك دليل المحبة، وتعليق محبة اللهِ إياهم على فاتبِعوني المعلق على قوله: ﴿إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللهَ﴾ ينتظم منه قياس شرطي اقتراني، ويدل على الحب المزعوم إذا لم يكن معه اتباع الرسول فهو حب كاذب، لأن المحب لمن يحب مطيع، ولأن ارتكاب ما يكرهه المحبوب إغاضة له وتلبس بعدوه.

وجملة:(**وَاللهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ**) في قوة التذييلِ مثل جملة: ﴿**وَاللهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ**﴾ [البقرة: ٢٨٤]، المتقدمة، ولم يذكر متعلق للصفتين ليكون النَّاسُ سَاعِينَ فِي تَحصِيلِ أَسْبَابِ الْمَغفرَة وَالرحْمَة[1].

وما اروع قول ابن القيم رحمه الله وهو يصف حال المتبعين لسنة رسول-ﷺ- يوم القيامة فقال:

أن ورود الناسِ الحوض وشربهم منه يوم العطشِ الأكبر بِحسبِ ورودهم سنة رسول الله-ﷺ- وشربِهم منها، فمن وردها في هذه الدار وشرِب منها وتضلع ورد هناك حوضه وشرِب منه وتضلع، فله-ﷺ- حوضان عظيمان: حوض في الدنيا وهو سنته وما جاء بِه، وحوض في الآخرة، فالشاربون من هذا الحوضِ في الدنيا هم الشاربون من حوضه يوم القيامة فشارب ومحروم ومستقل ومستكثر والذين يذودهم هو والملائكة عن حوضه يوم القيامة هم الذين كانوا يذودون أنفسهم وأتباعهم عن سنته ويؤثرون عليها غيرها فمن ظمأ من سنته في هذه الدنيا ولميكن له منها شرب فهو في الآخرة أشد ظمأ وأحر كبِدا وإن الرجل ليلقى الرجل فيقول: يا فلان أشرِبت فيقول: نعم والله فيقول: لكني والله ما شرِبت، واعطشاه.

فرِد أيها الظمآن والورد ممكن فإن لم ترد فاعلم بِأنك هالك وإن لم يكن رضوان يسقيك شربة سيسقيكها إذ أنت ظمآن مالك وإن لم ترد في هذه الدار حوضه ستصرف عنه يوم يلقاك آنك.

ومنها: قسمه الأنوار في الظلمة دون الجسرِ، فإن العبد يعطى من النور هناك بِحسبِ قوة نور إيمانه ويقينه وإخلاصه ومتابعته للرسول في دار الدنيا فمنهم: من يكون نوره كالشمسِ ودون ذلك كالقمرِ ودونه كأشد كوكبٍ في

(١) انظر: محمد الطاهر بن عاشور، **التحرير والتنوير**، (تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع د. ط، ١٩٩٧م)، ج٣، ص ٢٢٤؛ وما بعدها باختصار.

السماء إضاءة[١].

المسألة الرابعة: القدوة

قال ابن فارس: القاف والدال والحرف المعتلّ: أصلٌ صحيح يدلُّ على اقتباسٍ بالشَّيء واهتداء، ومُقادَرة في الشيء حتى يأتي به مساوياً لغيره. من ذلك قولهم: هذا قِدَى رُمْحٍ، أي قيسُه، وفلان قُدوةٌ: يُقتدَى به، ويقولون: إنَّ القَدْوَ: الأصل الذي يتشعَّب منه الفروع.

وفلانٌ يَقْدُو به فرسُه، إذا لزم سَنَن السِّيرة. وإنما سمِّي قدْواً لأنَّه تقديرٌ في السَّير. وتقدَّى فلانٌ على دابَّته، إذا سار سِيرةً على استقامة. وكلُّ ذلك من تقدير السَّير[٢].

وقال ابن منظور: القُدْوة والقِدْوة ما تَسَنَّنْتَ به قلبت الواو فيه ياء للكسرة القريبة منه وضَعْف الحاجز، والقِدوة الأُسْوة يقال فلان قدوة يقتدى به، يقال: مرَّ بي يَتَقَدَّى فرسُه أَي: يلزَم به سَنَنَ السِّيرة وتَقدَّيْتُ على فرسي وتَقدَّى به بعيرُه أَسرع[٣].

وقال الزبيديّ: الضمُّ أَكْثَر مِن الكَسْر، وقَدَا يَقْدُو قَدْواً، كُلُّه إذا شَمِمْت له رائِحَةٌ طَيِّبَةً، وما أَقْداهُ: أَي: ما أَطْيَبَهُ، والاقْتِداء يأْتِي بمعْنَى القُرْبِ، والقِدْوُ، بالكسْرِ: الأَصْلُ الذي تَتَشعَّبُ منه الفُرُوعُ، والقَدْوَةُ، بالفَتْح: التَّقدُّمُ[٤].

---

(١) أُنْظَر: ابن قيم الجوزية، **اجتماع الجيوش الإسلامية**، (بير وت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٤هـ – ١٩٨٤م)، ج٢ ، ص ٨٥.

(٢) أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، **معجم مقاييس اللغة**، ج٥، ص٦٦.

(٣) ابن منظور، **لسان العرب**، ج١٥، ص ١٧١.

(٤) الزبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، الزَّبيدي ، **تاج العروس من جواهر القاموس**، (بيروت: المكتب الإسلامي د. ط. د. ت)، ج٣٩، ص ٢٧٦.

والحاصل في القدوة لغةً أنها:

تدلُّ على اقتباسٍ بالشَّيء والاهتداء به، وهو: لزوم سَنَن السِّيرة على استقامة حتى يأتي به مساوياً لغيره، ويأْتِي بمعْنَى القُرْبِ، والقَدْوَةُ، بالفَتْح: التَّقدُّمُ، وهو: ما تَسَنَّنْتَ به، إذا شَمِمْتَ له رائِحَةً طَيِّبَةً، وقيل: القِدوة: الأُسْوة.

والقدوة اصطلاحاً لا تخرج عن معناها اللغوي، ومن المعلوم أنه لم يرد النص بأن نتأخذ النبيَّ قدوة-ﷺ-، وانما ورد بان نتخذه أسوة حسنة، وأمر-ﷺ- ان يقتدي بهدي الانبياء قبله وليس بذواتهم صلوات ربي وسلامه عليهم أجمعين.

فالقدوة وردتْ في موضع واحد في القرآن قال تعالى: ﴿**وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ ﴿٨٣﴾ وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ﴿٨٤﴾ وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَى وَعِيسَى وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِنَ الصَّالِحِينَ ﴿٨٥﴾ وَإِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطًا وَكُلًّا فَضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ ﴿٨٦﴾ وَمِنْ آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿٨٧﴾ ذَلِكَ هُدَى اللهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٨٨﴾ أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْمًا لَيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ ﴿٨٩﴾ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرَى لِلْعَالَمِينَ**﴾ [الأنعام: ٨٤ - ٩٠].

وجمع ابن عاشور أقوال من سبقه في تفسير هذه الآية فقال:﴿**أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ**﴾، جملة ابتدائية قصد من استئنافها استقلالها للاهتمام بمضمونها، ولأنها وقعت موقع التكرير لمضمون الجملتين اللتين قبلها: جملة

﴿ وَهَدَيْناهُمْ إِلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾ [الأنعام: ٨٧]، وجملة ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ﴾ [الأنعام: ٨٩]، وحق التكرير أن يكون مفصولا، وليبنى عليها التفريع في قوله: فبِهداهم اقتده. والمشار إليهم باسمِ الإشارة هم المشار إليهم بقوله: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ﴾ [الأنعام: ٨٩]، فإنهم الذين أمر نبيّنا -ﷺ- بِالاقتداء بِهداهم، وتكرير اسمِ الإشارة لتأكيد تمييزِ المشار إليه ولما يقتضيه التكرير من الاهتمامِ بالخبر.

وأفاد تعرِيف المسند والمسند إليه قصر جنسِ الذين هداهم الله على المذكورين تفصيلا وإجمالا، لأنّ المهديين من الْبشَرِ لا يعْدون أن يكونوا أولئك المسمين ومن آبائِهم وذرياتِهم وإخوانِهم، فإن من آبائِهم آدم وهو الأب الجامع للبشرِ كلهِم، فأريد بِالهدى هدى البشرِ، أيِ الصرف عنِ الضلالة، فالقصر حقيقي. ولا نظر لصلاحِ الملائكة لأنه صلاح جبِلي، وعدل عن ضمير المتكلمِ إلى اسمِ الجلالة الظاهر لقرن هذا الخبر بِالمهابة والجلالة.

وقوله: ﴿فَبِهُداهُمُ﴾اقتده تفريع على كمال ذلك الهدى، وتخلص إلى ذكرِ حظ محمد -ﷺ- من هدى الله بعد أن قدم قبله مسهب ذكر الأنبياء وهديهم إشارة إلى علو منزلة محمد -ﷺ- وأنها منزلة جديرة بِالتخصيصِ بِالذكرِ حيث لم يذكر مع الأنبياء المتقدمين، وأنه جمع هدى الأولين، وأكملت له الفضائل، وجمع له ما تفرق من الخصائصِ والمزايا العظيمة. وفي إفراده بِالذكرِ وترك عده مع الأولين رمز بديع إِلَى فذاذته وتفرد مقداره، ورعي بديع لحال مجيء رسالته بعد مرور تلك العصور المتباعدة أو المتجاورة، ولذلك قدم المجرور وهو: ﴿فَبِهُداهُمُ﴾، على عامله، للاهتمامِ بِذلك الهدى لأنه هو منزِلتك الجامعة للفضائلِ والمزايا، فلا يليق بِه الاقتداء بِهدى هو

دون هداهم، ولأجلِ هذا لم يسبق للنبيء -ﷺ- اقتداء بِأحد ممن تحنفوا في الجاهلية أو تنصروا أو تهودوا. ولم يقتد بِأحد من أولئك وبقي على الفطرة إلى أن جاءته الرسالة.

وفي قوله: ﴿فَبِهُداهُمُ﴾اقتده تعرِيض للمشرِكين بأن محمدا -ﷺ- ما جاء إلا على سنة الرسلِ كلهِم وأنه ما كان بِدعا من الرسلِ.

وأمر النبيء -ﷺ- بِالاقتداء بِهداهم يؤذن بِأن الله زوى إليه كل فضيلة من فضائلهِم التي اختص كل واحد بِها سواء ما اتفق منه واتحد، أو اختلف وافترق، فإنما يقتدى بِما أطلعه الله عليه من فضائلِ الرسلِ وسيرهم، وهو الخلق الموصوف بِالعظيمِ في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: ٤]. ويشمل هداهم ما كان منه راجعا إلى أصول الشرائعِ، وما كان منه راجعا إلى زكاء النفسِ وحسنِ الخلق. وافتتح الكلام بفعلِ ﴿قُلْ﴾ للتنبِيه على أهميته كما تقدم في هذه السورة غير مرة. وقدم ذلك بقوله: لا أسئلكم عليه أجرا أي لست طالب نفعٍ لنفسي على إبلاغِ القرآن، ليكون ذلك تنبِيها للاستدلال على صدقه لأنه لو كان يريد لنفسه نفعا لصانعهم ووافقهم[1].

وأقول: الاقتداء افتعال من القدوة يصح في جزئيه واحدة وليس في كل جوانب الحياة، ففلان شجاع يقتدى به في الشجاعة، وفلان كريم يقتدى به في الكرم، وفلان أديب يقتدى بأدبه، وفلان ذو خلق يقتدى بأخلاقه، وفلان شجاع ولكنه لا يصلي يقتدى به في الشجاعة ولا يصح أن يقتدى به في تركه للصلاة، وهكذا ومن اقتدى بشيء لزمه ومشى على دربه باستقامة محاولا المساواة له في هذه الصفة، ولا يكون الاقتداء الا بالقرب من صاحبه لمعرفة أحواله، ومن تقرب منه شم له رائحة طيبة معنوية في تلك الصفة فكان متأسيا به في تلك الجزئية فحسب، والله أعلم بالصواب.

(١) ابن عاشور، محمد الطاهر بن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج٧، ص ٣٥٤؛ وما بعدها مختصرا.

والسؤال المهم كيف يطلب من صاحب المقام العالي ان يقتدي بمن هو أدنى منه مقاما؟ أي: كيف يطلب من النبيَّ -ﷺ- ان يقتدى بالأنبياء وهو أعلى منهم رتبه ومقاما عند الله وهو امر مفروغ منه بالنص والعقل؟.

والجواب: أن هذا السؤال يصح لو طلب منه ذلك، ولكن الله تعالى لم يقل فبهم أقتده، ولكن قال: **﴿فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ﴾**، وهناك بون كبير بين ان يقال له فبهم اقتده وبين ان يقال له: فبهداهماقتده، فمعلوم أن الهدى واحد وهو من الله، وليس تابع لأشخاص الانبياء صلوات ربي وسلامه عليه، ومن هنا تصح المسألة فالعقيدة واحدة والقيم واحدة والتشريع يختلف فصح اقتداؤه بهديهم، ولا يصح الاقتداء بهم، من هنا نقول: من آمن بمحمد -ﷺ- آمن بجميع الانبياء.

والسياق القرآني يرجح ذلك، فبعد ذكر أسماء الانبياء جاء التعقيب القرآني: **﴿ذَلِكَ هُدَى اللهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٨٨﴾ أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ فَإِنْ يَكْفُرْ بِهَا هَؤُلَاءِ فَقَدْ وَكَّلْنَا بِهَا قَوْمًا لَيْسُوا بِهَا بِكَافِرِينَ ﴿٨٩﴾ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللهُ فَبِهُدَاهُمُ اقْتَدِهْ قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرَى لِلْعَالَمِينَ﴾** [الأنبياء: ٩٠-٨٨]، فالهداية من الله، والأنبياء ممن هدى الله، وعليه جاء الامر بالاقتداء بهداهم، والذي يؤكد المعنى الذي أسلفت أنّ الاقتداء يصح في أمر جزئيّ انه سبحانه وتعالى حصر الاقتداء بالهداية دون غيرها، والله أعلم بالصواب.

المسألة الخامسة: الأسوة

قال ابن فارس: (أسو) الهمزة والسينوالواو أصل واحد: يدلّ على المداواة والإصلاح، يقال أَسَوْت الجُرْحَ إذا داويتَه، ولذلك يسمَّى الطبيب الآسِي.

ويقال: أَسَوتُ بين القوم، إذا أصلحتَ بينهم، ومن هـذا البـاب: لي في فُـلانٍ إسْوَةٌ أي قُدوة، أي إنّي أقتدي به. وأسَّيتُ فلاناً إذا عَزّيتَهُ، من هذا، أي قلت له: ليكنْ لك بفلان أسوة فقد أصيب بمثل ما أُصِبتَ به فرضِي وسَلَّم. ومن هذا الباب: آسَـيْتُهُ بنفسي[1].

وقال الراغب الاصفهاني: الأسوة والإسوة كالقدوة، وهي الحالة التي يكون الإنسان عليها في اتباع غيره إن حسنا وإن قبيحـا، وإن سـارّاً وإن ضـارّاً، ولهـذا قـال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُـمْ فِي رَسُـولِ اللهِ أُسْـوَةٌ حَسَـنَةٌ﴾ [الأحـزاب: ٢١]. فوصـفها بالحسنة[2].

وقال ابن منظور: تكرر ذكر الأُسْـوة والإسْـوة والمُواسـاة في الحـديث وهـو بكسر الهمزة وضـمها: القُـدْوة والمُواسـاة المشـاركة والمُسـاهَمة في المعـاش والـرزق، والأُسْوة والإسْوة بالضم والكسر لغتان وهو ما يَأْتَسِـي بـه الحَـزينُ أَي يَتَعَـزَّى بـه، وجمعها أُساً وإساً، وَأْتَسَى به أَي اقتدى به ويقال لا تَأْتَسِ بمن ليس لك بأُسْوة، أَي لا تقتد بمن ليس لك بقدوة والآَسِيَة البناء المُحْكَم والآسِيَة الدِّعامة والسـارية والجمـع الأَواسِي[3].

والحاصل في الأسوة لغة:

الأُسْوة والإسْوة بالضم والكسر لغتان، وهو ما يَأْتَسِي به الحَـزينُ أَي يَتَعَـزَّى به، وهي المداواة والإصلاح، وفلان أسوة فقد أصـيب بمثـل مـا أُصِـبتَ بـه فـرضِي

(١) أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، **معجم مقاييس اللغة**، ج١، ص ١٠٥.

(٢) الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن**، ج١، ص ٣١.

(٣) ابن منظور، **لسان العرب**، ج١٤، ص ٣٤.

وسَلَّم، وهي: إزالة الأسى، والمشاركة والمُساهَمة في المعاش والرزق، وهي الحالة التي يكون الإنسان عليها في اتباع غيره إن حسنا وإن قبيحا، وإن سَارّا وإن ضارّاً، ولهذا قال تعالى:﴿ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾، الأسوة كالقدوة .

والأُسوة اصطلاحاً لا تخرج عن معناها اللغوي وهذا ما سنبينه بعد ذكر اقوال العلماء في تفسير قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللهَ كَثِيرًا﴾ [الأحزاب: ٢١].

قال الزمخشري: فإن قلت : فما حقيقة قوله : ﴿لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾. وقرىء : ﴿أُسوة﴾ بالضم ؟ قلت : فيه وجهان :

أحدهما: أنه في نفسه أسوة حسنة، أي: قدوة ، وهو المؤتَسى، أي: المقتدى به، كما تقول: في البيضة عشرون منا حديد، أي: هي في نفسها هذا المبلغ من الحديد.

والثاني: أن فيه خصلة من حقها أن يؤتسى بها وتتبع. وهي المواساة بنفسه: ﴿لمن كَانَ يَرْجُو اللّهَ﴾ بدل من لكم، كقوله: ﴿لِلَّذِينَ اسْتُضْعِفُواْ لِمَنْ ءامَنَ مِنْهُمْ﴾ (الأعراف: ٧٥). ﴿يرجو الله واليوم الآخر﴾: من قولك رجوت زيداً وفضله، أي: فضل زيد، أو يرجو أيام الله، واليوم الآخر خصوصاً. والرجاء بمعنى الأمل أو الخوف ﴿وَذَكَرَ اللّهَ كَثِيراً﴾.

وقال بعضهم كلمة: ﴿في﴾ تجريديّة جرد من نفسه الزكية شئ وسمى قدره وهى هو يعنى أنّ رسول الله -ﷺ- في نفسه أُسوة وقدوة يحسن التأسي والاقتداء به. وقرن بالرجاء كثرة الذكر المؤدية الى ملازمة الطاعة وبها يتحقق الأتساء برسول الله -ﷺ-.

قال الحكيم الترمذي الاسوة في الرسول الاقتداء به والاتباع لسنته وترك مخالفته فى قول وفعل؛ فمتابعة الرسول تجب على كل مؤمن حتى يتحقق رجاؤه ويثمر

عمله لكونه الواسطة والوسيلة وذكر الرجاء اللازم للإيمان بالغيب في مقام النفس وقرن به الذكر الكثير الذى هو عمل ذلك المقام ليعلم أن من كان في البداية يلزم متابعته في الأعمال والأخلاق والمجاهدات بالنفس والمال اذ لو لم يستحكم البداية لم يفلح بالنهاية، ثم اذا تجرد وتزكى عن صفات نفسه فليتابعه في موارد قلبه كالصدق والإخلاص والتسليم ليحتظى ببركة المتابعة بالمواهب والاحوال وتجليات الصفات في مقام القلب كما احتظى بالمكاسب والمقامات وتجليات الافعال فى مقام النفس [1].

وقال البقاعي: **﴿أسوة﴾**، أي: قدوة عظيمة – على قراءة عاصم بضم الهمزة، وفي أدنى المراتب – على قراءة الباقين بالكسر، تساوون أنفسكم به وهو أعلى الناس قدراً يجب على كل أحد أن يفدي ظفره الشريف ولو بعينه فضلاً عن أن يسوي نفسه بنفسه، فيكون معه في كل أمر يكون فيه، لا يختلف عنه أصلاً.

وعبر عنه بوصف الرسالة لأنه حظ الخلق منه ليقتدوا بأفعاله وأقواله، ويتخلقوا بأخلاقه وأحواله، ونبه على ان الذي يحمل على التآسي به –ﷺ– إنما هو الصدق في الإيمان ولا سيما الإيمان بالقيامة، وأن الموجب للرضا جبلة له **﴿يَرْجُو اللهَ﴾** أي: في جبلته أنه يجدد الرجاء مستمراً للذي لا عظيم في الحقيقة سواه فيأمل إسعاده ويخشى إبعاده **﴿وَالْيَوْمَ الْآخِرَ﴾**، الذي لا بد من إيجاده ومجازاة الخلائق فيه بأعمالهم، فمن كان كذلك حمله رجاؤه على كل خير، ومنعه من كل شر، فإنه يوم التغابن، لأن الحياة فيه دائمة، والكسر فيه لا يجبر.

ولما عبر بالمضارع المقتضي لدوام التجدد اللازم منه دوام الاتصاف الناشئ عن المراقبة لأنه في جبلته، فأسى رسول الله –ﷺ– تصديقاً لما في جبلته من الرجاء،

(١) الزمخشري، **تفسير الكشاف**، ج٣، ص٥٣٩.

فعطف عليه، أو على ﴿كان﴾ المتقضية للرسوخ قوله: ﴿وَذَكَرَ اللهَ كَثِيرًا﴾ الذي له صفات الكمال، وقيده بقوله: ﴿كثيراً﴾ تحقيقاً لما ذكر من معنى الرجاء الذي به الفلاح، وأن المراد منه الدائم في حالي السراء والضراء[1].

وأضاف الالوسيّ فقال: يجوز أن يراد بالأسوة القدوة بمعنى المقتدي على معنى هو -ﷺ- في نفسه قدوة يحسن التأسّي به، وفي الكلام صنعة التجريد وهو أن ينتزع من ذي صفة آخر مثله فيها مبالغة في الإتصاف، والآية وإن سيقت للاقتداء به عليه الصلاة والسلام في أمر الحرب من الثبات ونحوه فهي عامة في كل أفعاله -ﷺ- إذا لم يعلم أنها من خصوصيّاته.

ووضع اليوم الآخر بمعنى يوم القيامة موضع الثواب لأن ثوابه تعالى يقع فيه فهو على ما قال الطيبيّ من إطلاق اسم المحل على الحال والكلام؛ والفائدة فيه الحث على التأسي وإبدال الأسم الظاهر من ضمير المخاطب هذا الإبدال جائز عند الكوفيين والأخفش[2].

وحقق ابن عاشور المسألة قائلا: حق الأسوة أن يكون المؤتسى به هو القدوة ولذلك فحرف ﴿في﴾، جاء على أسلوب ما يسمى بالتجريد المفيد للمبالغة إذ يجرد من الموصوف بصفة موصوف مثله ليكون كذاتين؛

فالأصل: رسولُ الله إسوة، فقيل: في رسول الله إسوة. وجعل متعلقُ الائتساء ذاتَ الرسول دون وصف خاص ليشمل الائتساء به في أقواله بامتثال أوامره واجتناب ما ينهَى عنه، والائتساءَ بأفعاله من الصبر والشجاعة والثبات.

---

(١) ابقاعي، برهان الدين أبي الحسن إبراهيم بن عمر البقاعي، **نظم الدرر**، (بيروت: **دار** الكتب العلمية، د. ط، ١٤١٥هـ)، ج٦، ص ٩١.

(٢) آلوسي، **روح المعاني**، ج٢١، ص ١٦٧.

وفي الآية دلالة على فضل الاقتداء بالنبيَّ -ﷺ- وأنه الإسوة الحسنة لا محالة ولكن ليس فيها تفصيل وتحديد لمراتب الائتساء والواجب منه والمستحب. واصطلاحُ أهل الأصول على جعل التأسّي لقبَاً لاتِّباع الرسول في أعماله التي لم يطالب بها الأمة على وجه التشريع [1].

وأقول: وصفت الاسوة بأنها حسنة دون غيرها لأنه لا يتصور ان يصدر من ذاته -ﷺ- حاشاه أمر قبيح، وكأن الحسن تجسد به صلوات ربي وسلامه عليه وهذا ما تفيده الظرفية كما هو معلوم.

ومما ينبغي أن يعلم ان موضوع الأسوة والقدوة والاتباع بحث مفصلا في كتب اصول الفقه، فقال الآمدي (ت: ٦٣١هـ): إذا فعل النبي عليه السلام فعلا ولم يكن بيانا لخطابٍ سابِق، ولا قام الدليل على أنه من خواصه، وعلمت لنا صفته من الوجوبِ أو الندبِ أو الإباحة إما بنصه عليه السلام على ذلك وتعرِيفه لنا أو بغير ذلك من الأدلة، فمعظم الأئمة من الفقهاء والمتكلمين متفقون على أننا متعبدون بِالتأسي بِه في فعله واجبا كان أو مندوبا أو مباحا.

ومنهم من منع من ذلك مطلقا، ومنهم من فصل كأَبِي علي بنِ خلاد، وقال بالتأسي في العبادات دون غيرها.

والمختار إنما هو المذهب الجمهوري ودليله النص والإِجماع، أما النص فقوله تعالى: ﴿**لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ**﴾ [الأحزاب: ٢١]، ووجه الاحتجاجِ بِه أنه جعل التأسي بِالنبي -عليه السلام- من لوازمِ رجاء اللهِ تعالى واليومِ الآخرِ. ويلزم من عدمِ التأسي عدم الملزومِ، وهو الرجاء للهِ

(١) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج١١، ص ٣٠٥.

واليومِ الآخرِ، وذلك كفر. والمتابعة والتأسي في الفعلِ: هو أن يفعل مثل ما فعل على الوجه الذي فعل من أجلِ أنه فعل.

أما الإجماع فهو أن الصحابة كانوا مجمعين على الرجوع إلى أفعاله كرجوعهم إلى تزويجه لميمونة، وهو حرام وفي تقبيله -عليه السلام- للحجر الأسود، وجواز تقبِيله وهو صائم إلى غير ذلك من الوقائع الكثيرة التي لا تحصى.

فإن قيل: أما الآية الأولى وإن دلت على التأسي بِه والمتابعة في التزويجِ من أزواج الأدعياء إذا قضوا منهن وطرا، فليس فيها ما يدل على التأسي والمتابعة في كل فعلٍ.

وأما الأخيرتان فلا نسلم عموم دلالتها على المتابعة والتأسي في كل شيء إذ لا عموم لهما في ذلك؛ ولهذا فإنه يحسن أن يقال: (لك في فلان أسوة في كل شيء)، ويقال: (لك في فلان أسوة حسنة في هذا الشيء دون غيره)، ولو كان لفظ: (الأسوة) عاما في كل شيء لكان قوله: (في كل شيء) تكرارا، وقوله: (في هذا الشيء دون غيره) مناقضة بل غايتها الدلالة على المتابعة والتأسي في بعضِ الأشياء.

ونحن قائلون بِذلك في اتباعِ أقواله والتأسي بِما دل الدليل القولِي على التأسي به في أفعاله، كقوله: "«صلوا كما رأيتموني أصلي» "، و"خذوا عني مناسككم" ونحوه.

وأما ما ذكرتموه من الإِجماعِ، فلا نسلم أن مستندهم فيما كانوا يفعلونه بِالتأسي بِالنبي في فعله وإنما كان مستندهم في ذلك غيره، أما فيما كان مباحا فالبقاء على الأصل، أما فيما كان واجبا أو مندوبا فالأقوال الدالة على ذلك.

والجواب عنِ الاعتراض على الآية الأولى: أن الآية ليس فيها دلالة على خصوص متابعة المؤمنين للنبِي -عليه السلام- في ذلك، ولولا أن التأسي بِالنبي -صلى الله عليه وسلم- في جميعِ أفعاله لازم لما فهِم المؤمنون من إباحة ذلك للنبِي -عليه السلام- إباحة ذلك لهم، ولا

يمكن أن يقال بأن فهم الإباحة إنما كان مستندا إلى الإباحة الأصلية وإلا لما كان لتعليل تزويج النبي-ﷺ- بنفيِ الحرج عن المؤمنين معنى لكونه مدفوعا بغيره.

وعنِ الاعتراضِ الثاني على الآيتين الأخريين، أن مقصودهما إنما هو بيان كون النبي-ﷺ- أسوة لنا ومتبعا، إظهارا لشرفه وإبانة لخطره، وذلك إنما يكون في شيء واحد أو في جميعِ الأشياء.

فإن كان في شيء واحد فإما أنيكون معينا أو مبهما، والقول بالتعيين ممتنع لعدم دلالة اللفظ عليه، والقول بالإبهام ممتنع لأنه على خلاف الغالب من الشرع ولكونه أبعد عن إظهار شرف النبي عليه السلام، فلم يبق إلا أن يكون في جميع الأشياء.

وإذا قال: (لك أسوة في فلان في جميع الأشياء)، فهومفيد للتأكيد وليس تكرارا خليا عنِ الفائدة، وإذا قال: (لَكَ أُسْوَةٌ فِي فُلَانٍ فِي هَذَا الشَّيْءِ دُونَ غَيْرِهِ)، فلا يكون مناقضة لأن العموم إنما هو مستفاد من التأسي والمتابعة المطلقة وهذا ليس بمطلق، بلِ الكل جملة واحدة مفيدة لشيء معين.

وأما ما ذكروه على الإجماع، فهو خلاف المشهور المأثور عنهم، ولو كان ثم دليل يدل على المتابعة والتأسي غير النظرِ إلى أفعاله لبادروا إليه من غير توقف على البحث عن فعله عليه السلام، وعلى ما ذكرناه في فعله يكون الحكم في تركه[1].

وحرر الامام السبكي وهو يشرح كلام البيضاوي المسألة فقال: والذي يظهر في الآية أن الله تعالى جعل للمؤمنين في النبيِّ-ﷺ- أسوة حسنة وتلك الأسوة هي الاقتداء به وليست عامة في كل شيء إذ هي نكرة في سياق الإثبات فلا تقتضي العموم

(١) الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام**، ج١، ص ١٨٦- ١٨٨ مختصراً.

فلا يلزم دخول الفعل المجرد تحتها هذا من حيث اللفظ وسواء قرر على الوجه المقتضي للوجوب أم للندب، وألحق من الدلائل الخارجية والبراهين القاطعة أنّ الاقتداء به في كل شيء مشروع محبوب لأن الله تعالى جعله قدوة الخليقة، ولكن الاقتداء به يستدعي العلم بصفة الفعل، والفعلُ المجرد لم تعلم صفته، فلا يدل وجوب الاقتداء ولا استحبابه عليه[1].

والمطلع للنصوص أعلاه يعلم يقينا أنّ الأُسوة اصطلاحاً تعني:

القدوة العظيمة، على قراءة عاصم بضم الهمزة ، وفي أدنى المراتب - على قراءة الباقين بالكسر، تساوون أنفسكم به، وهو أعلى الناس قدراً يجب على كل أحد أن يفدي ظفره الشريف ولو بعينه فضلاً عن أن يسوي نفسه بنفسه، فيكون معه في كل أمر يكون فيه، لا يختلف عنه أصلاً.

وجعل التأسّي لقبَاً لاتِّباع الرسول في أعماله التي لم يطالب بها الأمة على وجه التشريع، وجعل متعلقُ الائتساء ذاتَ الرسول دون وصف خاص ليشمل الائتساء به في أقواله بامتثال أوامره واجتناب ما ينهَى عنه، والائتساءَ بأفعاله من الصبر والشجاعة والثبات. وهي تكون فِي جَمِيعِ الْأَشْيَاءِ.

قال السيوطي: إِن الله تَعَالَى أوجب على النَّاس التأسي بِهِ قولا وفعلا مُطلقًا بِلَا إستثناء فَقَالَ: **﴿لقد كَانَ لكم فِي رَسُول الله أُسْوَة حَسَنَة﴾** [2].

---

(١) السبكي، علي بن عبد الكافي السبكي، **الإبهاج في شرح المنهاج**، ج٢ ، ص ٢٦٨.

(٢) السيوطي، أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن أبي بكر السيوطي، **الخصائص الكبرى**، (بيروت: دار الكتب العلمية ، د. ط، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م)، ج٢، ص ٣٤٢.

وهذا ما نفهمه من قوله تعالى: ﴿فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾، فالأصل أن يقال: رسولُ الله إسوة، فقيل: ﴿فِي رَسُولِ اللهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ فجعل متعلقُ الائتساء ذاتَ الرسول دون وصف خاص ليشمل الائتساء به في أقواله بامتثال أوامره واجتناب ما ينهَى عنه، والائتساءَ بأفعاله.

من هنا نعلم لماذا قدمت الأسوة الحسنة ، وأخر اسم نبي الله ابراهيم عليه وعلى نبينا افضل الصلاة واتم التسليم في قوله تعالى: ﴿قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرَآءُ مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةُ وَالْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللهِ وَحْدَهُ إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ وَمَا أَمْلِكُ لَكَ مِنَ اللهِ مِنْ شَيْءٍ رَبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنَبْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ [الممتحنة: ٤]. فَتبرؤهم من المشركين مقصود بالاقتداء به دون الأتساء بذواتهم ؛ فقال تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا وَاغْفِرْ لَنَا رَبَّنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ۝٥ لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيهِمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُو اللهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَمَنْ يَتَوَلَّ فَإِنَّ اللهَ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ [الممتحنة: ٦]. والله أعلم بالصواب.

وأختم البحث بقولي: ان كلمتي: (قدوة) و(أُسوة) وان كانتا متساويتان في عدد الحروف والمبنى ولكن بينهما عموم وخصوص فالأسوة أعلى من القدوة ونحن أمرنا ان نتأخذ رسول الله -ﷺ- قدوة عظيمة فكانت الاسوة والله أعلم بالصواب.

الخاتمة وأهم النتائج

بعد هذه الرحلة العلمية الممتعة في تحديد مصطلح الأُسوة ومفهومه

لا بد لنا أن نختم هذا البحث بما توصلنا إليه من نتائج، ومن أهمها:

١- لا يمكن التوصل الى معرفة مصطلح الأسوة التي ورد بها النص الا بعد معرفة مصطلحات أربعة وهي: الطاعة، والاستجابة، والاتباع، والقدوة.

٢- الطاعة للنبيّ -ﷺ- لا تكون الّا بعد الأمر وهي شاملة للأمر والنهي معاً ولا تكون الّا بأمر مستطاع.

٣- الاستجابة للنبي -ﷺ- طاعة مخصوصة بأمر مخصوص .

٤- الفرق بين الطاعة والاستجابة هو: أن الطاعة موافقة الداعي غير أن المستعمل في حق الأكابر الإجابة، وفي حق الأصغر الطاعة، والاستجابة لا تكون الا لله ورسوله، بخلاف الطاعة فقد تكون لغيرهما.

٥- الاتباع للنبي -ﷺ- يكون في الأقوال والأفعال من غير طلب من المشرّع فيكون في المستحبات والمندوبات وهي علامة الانقياد ودليل المحبة.

٦- القدوة تكون في جزئية مخصوصة وليس في كل نواحي الحياة بمن نقتدي به.

٧- لم يرد النص بأن نتأخذ النبيَّ -ﷺ- قدوة وانما ورد بان نتخذه أسوة حسنة.

٨- الأسوة أرفع مقاماً من القدوة فهي قدوة عظيمة ولقبٌ لاتِّباع الرسول -ﷺ- في أعماله التي لم تطالب بها الأمة على وجه التشريع وهي متمثلة بالتأسي بذاته -ﷺ- قولاً وفعلاًوتصرفاًوحالاً.



تصور بلاغة القرآن عند المتقدمين وأثره في مسار علم التفسير وعلم البلاغة

أ. د. سعاد كوريم ❖

ملخص البحث

إن من السنن المطردة التي بثها الله تعالى في الوجود لتأمين بناء العمران على أساس من القرآن سنةٌ كلية ثابتة في تاريخ الرسالات، غايتها ترجمة الوحي المنـزل على الرسل إلى واقع ملموس في حياة الناس. هذه السنة هي سنة اللسان التي قضى بها الله تعالى أن يبعث كل رسول بلسان قومه، وهي التي قال عنها في محكم تنـزيله: ﴿ **وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ**﴾ [إبراهيم: ٤]، وجريا على هذه السنة العمرانية المطردة في إرسال الرسل فإن الله تعالى لما اختار أن يكون رسول الله محمد -ﷺ- عربيا فقد جعل الكتاب المنـزل عليه بلسان قومه عربيا كذلك.

وقد جاء النص على عربية القرآن في غير ما آية، مما يؤكد اطراد سنة اللسان في حق القرآن، ويؤكد اعتبارها مدخلا منهجيا في فهمه وفي تنـزيله على الواقع، ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿**إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**﴾ [يوسف: ٢]،

❖ رئيسة قسم الدراسات الإسلامية، بجامعة طيبة، ينبع، المملكة العربية السعودية.
البريدالإكتروني: souadkourime@gmail.com

وقوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الزخرف: ٣]، وقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَنزَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنْ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ أَوْ يُحْدِثُ لَهُمْ ذِكْراً﴾ [طه: ١١٣]، وقوله تعالى: ﴿وَهَذَا كِتَابٌ مُصَدِّقٌ لِسَاناً عَرَبِيّاً لِيُنْذِرَ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَبُشْرَى لِلْمُحْسِنِينَ.﴾ [الأحقاف:١٢].

إذا كانت هذه الآيات تنص على عربية القرآن وغاياتها، فتجعل اللسان العربي مدخلا منهجيا للتعامل مع القرآن الكريم، فإن هناك آيات أخرى تضفي على عربية القرآن أوصافا إضافية تجعل العلاقة بين كلام الله وكلام البشر من جهة، وعلاقتهما بالجهاز اللساني[1] من جهة أخرى موضع تساؤل، وتفتح المجال أمام انبثاق العديد من التصورات بخصوص تلك العلاقات، بحيث يكون لكل تصور منها مداخله المنهجية وأدواته الإجرائية ونهاياته المعرفية وأثره العمراني.

من تلك الآيات قوله تعالى عن القرآن الكريم: ﴿وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنْ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٢ – ١٩٥]، فهل تعني هذه الآية أن اللسان الذي نزل به القرآن الكريم، وهو لسان العرب، لسان مبين؟ أم تعني أن القرآن نزل بالشق المبين من لسان العرب؟ والفرق بين المعنيين أن البيان في الحالة الأولى لا يكون وصفا خاصا بالقرآن وحده، وإنما يكون من الخصائص العامة للسان العربي في جملته، بينما يكون البيان في الحالة

(١) المقصود بالجهاز اللساني في هذه الدراسة هو "مجموع القواعد والإمكانات التي يختزنها متكلم اللغة المثالي في دماغه، وبواسطتها يستطيع أن ينتج ويفهم عددا لا متناهيا من الجمل التي لم تخطر على باله من قبل، ويفهم ويركب جملا صحيحة نحويا، ويكشف عن الجمل المبهمة."
Oswald Ducrot, Tzvetan Todorov "Langue et Parole" in Dictionnaire encyclopedique des sciences du langage, Seuil, 1972, p158.

الثانية وصفا لصيقا بالقرآن وحده، مميزا له عن لسان العرب الذي يتضمن المبين وغير المبين. ولكل حالة من الحالتين تبعاتها المنهجية في فهم القرآن وفي التقعيد للسان على حد سواء.

ومن تلك الآيات أيضا قوله تعالى: ﴿قُرآناً عَرَبِيّاً غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [الزمر: ٢٨]، وهنا أيضا يمكن التساؤل عما إذا كان قوله تعالى "غَيْرَ ذِي عِوَجٍ" عاما للسان كله أم خاصا بالقرآن وحده، وإذا علمنا أن أمر اللسان عند العرب كان موكولا إلى السليقة والفطرة فإن الآية في حال العموم تكون متجهة للدلالة على سلامة فطرة اللسان عند الإنسان العربي، وإدراكه للمثال الفطري الكامل في الإنجاز اللساني،(١) ونزول القرآن الكريم على مقاسات تلك الفطرة، أو ما يسمى بسنن العرب في كلامهم. أما في حال الخصوص فإن الآية تنصرف للدلالة على تفاوت مستويات فطرة اللسان ومقاييسها في الإنجاز البشري، وبلوغها إلى درجة الكمال المطلق - الذي هو الحدّ الأعلى في طبيعة تركيبها – في القرآن الكريم وحده. ولكل حالة من الحالتين تبعاتها المنهجية في فهم القرآن وفي التقعيد للعربية أيضا.

ينتج عن الحالتين المستخلصتين من النصين السابقين(٢) تصوران مختلفان لعلاقة كلام الله بكلام البشر. وينتج عن الاختلاف في تصور العلاقة بين الكلامين اختلاف في تصور علاقتهما بالجهاز اللساني، أما التصور الأول لعلاقة كلام الله تعالى

---

(١) المقصود بالإنجاز اللساني في هذه الدراسة هو "طريقة استعمال المتكلم لكفايته اللغوية بهدف التواصل في ظروف زمكانية محددة وآنية."

Oswald Ducrot, Tzvetan Todorov "Langue et Parole" in Dictionnaire encyclopedique des sciences du langage, Seuil, 1972, p158.

(٢) سورة الشعراء، الآيات ١٩٢ – ١٩٥. وسورة الزمر، الآية ٢٨.

بكلام البشر فيتمثل في كون لسان العرب لسانا مبينا غير ذي عوج نزل به القرآن الكريم. ومن ثم فإن "العلم بلغة العرب واجب على كل متعلق من العلم بالقرآن بسبب."[1] كما أنه "لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين، وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم، فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمر فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثم عرف، فلا يصح أن يجري في فهمها على ما لا تعرفه، وهذا جاء في المعاني والألفاظ والأساليب."[2] وبموجب هذا التصور يكون الكلامان متساويين من حيث مصدريتهما للتقعيد للجهاز اللساني واستنباط أحكامه، لأنهما معا كلامان مُبِينان في لسان واحد.

وأما التصور الثانى فيركز على الفروق التي تميز بين الكلامين؛ فلو عقدنا مقارنة بين ما في القرآن من بلاغة القول وبين أحسن ما استخرجه العلماء من جملة كلام العرب لوجدنا الفرق ما بين كلام الله وكلام البشر في سمو اللغة وأحكام البيان كالفرق الذي تكشفه المقابلة ما بين النبوغ والتقليد.[3] وبعبارة أخرى فإن الكلام لما كان تابعا لمقدار صاحبه قوة وضعفا، لأنه صورته المتكلمة، كان الفرق بين كلام الله وكلام البشر كالفرق بين مقام الله ومقام البشر، وبموجب هذا التصور يكون مستوى كلام الله تعالى أعلى بكثير من مستوى كلام البشر، فهو لغة فوق اللغة، وهو المعيار الوحيد الذي يحتكم إليه في التقعيد للجهاز وفي تفسير كل إنجاز.

---

(١) ابن فارس، أبو الحسين أحمد، **الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها**، تحقيق: أحمد صقر، (القاهرة: مكتبة البابي الحلبي، د. ط. د. ت)، ص ٥٠.

(٢) الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق: محيي الدين عبد الحميد، (القاهرة: مكتبة محمد علي صبيح، د. ط. د. ت)، ج ٢، ص ٥٦.

(٣) الرافعي، مصطفى صادق، **إعجاز القرآن والبلاغة النبوية**، (بيروت: دار الكتاب العربي، د. ط، ١٤٢٥ هـ/ ٢٠٠٥ م)، ص ١٧٤ بتصرف.

إن التصور الأول هو التصور الذي ساد منذ بداية نظر المتقدمين[1] إلى لغة القرآن الكريم، وهو الذي وجه دفة تاريخ التعامل مع القرآن وتاريخ التقعيد لعلوم اللسان. ولما كانت بلاغة القرآن مستوى تحليليا من مستويات لغة القرآن فإنها لم تستثن من انعكاس ذلك التصور عليها أيضا. فما هي البوادر الأولى لنشأة هذا التصور في مجال البلاغة القرآنية؟ وما هي الظرفية التاريخية والأسباب الموضوعية التي رجحت بكفة التصور الأول وأفضت إلى اختياره؟ ثم ما هي آثاره في تفسير القرآن وتذوق بلاغته، وبناء علم البلاغة العربية وتشييد قواعده؟.

تهدف هذه الدراسة إلى الإجابة عن هذه الأسئلة من خلال مقاربة أبرز مظان استخراج تصور المتقدمين لبلاغة القرآن وهو "مجاز القرآن" لأبي عبيدة معمر بن المثنى، باعتباره أول مؤلف في بلاغة القرآن وفي علوم البلاغة.

١- دواعي اختيار "مجاز القرآن":

تكمن أهمية الكشف عن تصور المتقدمين لبلاغة القرآن الكريم من خلال كتاب "مجاز القرآن" في أن هذا الكتاب يعتبر أول مؤلف يهتم بالجانب البلاغي من اللغة القرآنية، إنه أول دراسة تفسيرية تعنى بتحديد المنهج اللغوي عموما، والبلاغي خصوصا، في التعامل مع القرآن الكريم، كما أن "مجاز القرآن" هو أول دراسة، في سيرة تطور النقد الأدبي والدراسات البيانية، أرست الدعائم الأولى وأسست لجذور علم البلاغة عند العرب، وبالإضافة إلى ذلك فإن "مجاز القرآن" كان مرجعاً لكثير من الدراسات التفسيرية واللغوية والبلاغية والأدبية التي تلته، لأن مؤلفه عَلم من

(١) المراد بالمتقدمين في هذا المقام هم العلماء المشتغلون بلغة القرآن الكريم منذ بدأ تدوينهم للعلوم العربية الإسلامية.

أعلام اللغة والأدب في القرنين الثاني والثالث الهجريين؛ فلما حدَّدَ القول في بعض مسائل أسلوب القرآن، صارت تحديداته فيما بعد مسائل للبيان العربي بشكل عام، وأضحت ذات قيمة لغوية كبيرة أفادت بحوث التفسير والبلاغة على حد سواء.

ومما يدل على السبق الزمني لمجاز القرآن على غيره من المؤلفات في هذا المجال ثلاثة أدلة:

١- الدليل الأول:

يعتبر معاني القرآن لأبي زكريا الفراء (ت ٢٠٧ هـ)، ومجاز القرآن لأبي عبيدة (ت ٢٠٩ هـ)، ومعاني القرآن للأخفش الأوسط (ت ٢١٥ هـ)، أولى المؤلفات المهتمة عموما بالمنهج اللغوي في تفسير القرآن الكريم، غير أن أبا عبيدة قد ألف كتاب المجاز سنة ثمان وثمانين ومائة هـ،(١) وهذا يعني أنه سابق لكتاب الأخفش،

(١) ذكرت كتب التراجم زمن تأليف مجاز القرآن من غير تحديد دقيق للسنة التي تم فيها ذلك، سوى ياقوت الحموي الذي حدد زمن تأليفه بسنة ١٨٨ هـ، حيث قال: "قال أبو عبيدة: أرسل إلي الفضل بن الربيع إلى البصرة في الخروج إليه سنة ١٨٨ هـ، فقدمت إلى بغداد واستأذنت عليه فأذن لي، ودخلت وهو في مجلس له طويل عريض في بساط واحد قد ملأه، وفي صدره فرش عالية لا يرتقى إليها إلا على كرسي وهو جالس عليها، ثم دخل رجل في زي الكتَّاب له هيئة فأجلسه إلى جانبي. وقال له: أتعرف هذا؟ قال: لا. قال: هذا أبو عبيدة علامة أهل البصرة، أقدمناه لنستفيد من علمه، فدعا له الرجل وقرظه لفعله هذا. قال لي: إني كنت إليك مشتاقاً وقد سئلت عن مسألة أفتأذن لي أن أعرفك إياها؟ قلت: هات، قال: قال الله تعالى: (طلعها كأنه رؤوس الشياطين). وإنما يقع الوعد والإيعاد بما قد عرف مثله، وهذا لم يعرف، فقلت: إنما كلم الله العرب على قدر كلامهم، أما سمعت قول امرئ القيس:

أيقتلني والمشرفيُّ مضاجعي * ومسنونة زرق كأنياب أغوال

خاصة وأن الأخفش قد اعترف بأنه أفاد من "مجاز القرآن" في كتابه "معاني القرآن".[1] كما أن كتاب أبي عبيدة أسبق من كتاب الفراء الذي أُلف في الفترة ما بين سنتي ٢٠٢ هـ و ٢٠٤ هـ.[2]

٢- الدليل الثاني:

إن مما يعزز كون مجاز القرآن أول كتاب في بابه هو الحملة الاستنكارية التي قامت ضده. ففي ذلك دليل على أنه مبتدَع في مجاله. فما إن ألف أبو عبيدة هذا الكتاب

وهم لم يروا الغول قط، ولكنه لما كان أمر الغول يهولهم أوعدوا به، فاستحسن الفضل ذلك، واستحسنه السائل، واعتقدت من ذلك اليوم أن أضع كتاباً في القرآن لمثل هذا وأشباهه، ولما يحتاج إليه من علم. فلما رجعت إلى البصرة عملت كتابي الذي سميته المجاز، وسألت عن الرجل فقيل لي: هو من كتاب الوزير وجلسائه يقال له إبراهيم بن اسماعيل بن داود الكاتب." الحموي، ياقوت، معجم الأدباء. (بيروت : طبعة دار المأمون، د. ط، ١٣٥٥ هـ/ ١٩٣٦م)، ج ٧، ص ١٦٦.

(١) أعلن الأخفش عن تأثره بكتاب المجاز وإفادته منه في كتابه معاني القرآن. فقد "قال أبو حاتم: كان الأخفش قد أخذ كتاب أبي عبيدة في القرآن فأسقط منه شيئاً وزاد شيئاً، وأبدل منه شيئاً، قال: أبو حاتم: فقلت له: أي شيء هذا الذي تصنع؟ من أعرف بالغريب أنت أو أبو عبيدة؟ فقال: أبو عبيدة، فقلت: هذا الذي تصنع له ليس بشيء، فقال: الكتاب لمن أصلحه، وليس لمن أفسده". الزبيدي، أبو بكر محمد بن الحسن، **طبقات النحويين واللغويين**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (سلسلة ذخائر العرب: والقاهرة: دار المعارف، ط ٢، د.ت)، ص ٧٣.

(٢) يقول أبو عبد الله محمد بن الجهم بن هارون السِّمَّرِي عن معاني القرآن للفراء: "هذا كتاب فيه معاني القرآن، أملاه علينا أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء - يرحمه الله – عن حفظه من غير نسخة، في مجالسه أول النهار من أيام الثلاثاوات والجُمع في شهر رمضان وما بعده من سنة اثنتين، وفي شهور سنة ثلاث، وشهور من سنة أربع ومائتين." الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد، معاني **القرآن**، (بيروت: عالم الكتب، ط ٣، ١٤٠٣ هـ/ ١٩٨٣م)، ج ١، ص ١.

حتى أحدث ضجة في الساحة العلمية. ففي البصرة كان الأصمعي يتهم أبا عبيدة بأنه فسر القرآن برأيه، فلما بلغ ذلك أبا عبيدة سأل عن مجلس الأصمعي في أي يوم هو، فذهب إليه وسأله: أبا سعيد، ما تقول في الخبز؟ قال: هو الذي تخبزه وتأكله، فقال له أبو عبيدة: فسرت كتاب الله برأيك؟ قال: قال تعالى: ﴿**إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْزاً**﴾ [يوسف: ٣٦]، قال: الأصمعي: هذا شيء بان لي فقلته ولم أفسره برأيي، فقال له أبو عبيدة: وهذا الذي تعيبه علينا كله شيء بان لنا فقلناه ولم نفسره برأينا.[١] أما الكوفة فقد أنكر علماؤها على أبي عبيدة ما جاء في مجاز القرآن حتى قال الفراء: "لو حمل إلي أبو عبيدة لضربته عشرين في كتابه المجاز."[٢]

٣- الدليل الثالث:

قد يمنع من اعتبار أبي عبيدة أول من اعتنى ببلاغة القرآن أن التعريف ببعض وجوه البيان قد جاء في مصنف سابق، هو كتاب سيبويه، وإن لم يكن ذلك التعريف على نفس القدر من الجمع والتفصيل الموجودين في مجاز القرآن، فقد أشار سيبويه مثلا إلى ما سماه أبو عبيدة (مجاز ما جاء لفظه لفظ الواحد ووقع على الجميع)[٣] بقوله في كتابه: "ليس بمستنكر في كلامهم أن يكون اللفظ واحدا والمعنى جميع، حتى قال بعضهم في الشعر من ذلك ما لا يستعمل في الكلام وقال علقمة بن عبدة:

بها جِيفُ الحَسْرى فأما عظامُها * فَبِيضٌ وأما جِلدُها فَصَلِيبُ[٤]

(١) الحموي، **معجم الأدباء**، ج ١٩، ص ١٥٩.

(٢) المرجع السابق.

(٣) ابن المثنى، أبو عبيدة معمر، **مجاز القرآن**، عارضه بأصوله وعلق عليه: محمد فؤاد سَزْكين، (القاهرة: مكتبة الخانجي، د. ط. د. ت)، ج ١، ص ٩.

(٤) البيت من الطويل، وهو البيت العشرون من القصيدة التي مطلعها:

ومثل ذلك في الكلام قوله تبارك وتعالى: ﴿فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْساً﴾ [النساء: ٤]، وقررن به عينا، وإن شئت قلت: أعينا وأَنْفُسا."[١]

وفي تأويل قوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لا يَسْمَعُ﴾ [البقرة: ١٧١]، قال سيبويه: "فلم يُشَبَّهوا بما يَنعِقُ، وإنما شُبِّهوا بالمنعوق به، وإنما المعنى: مثَلكم ومثل الذين كفروا كمثل الناعق والمنعوق به الذي لا يسمع. ولكنه جاء على سعة الكلام والإيجاز لعلم المخاطب بالمعنى."[٢]

وقال أبو عبيدة: "إنما الذي ينعِق الراعي ووقع المعنى على المنعوق به وهي الغنم – تقول: كالغنم التي لا تسمع، التي ينعِق بها راعيها- والعرب تريد الشيء فتحوله إلى شيء من سببه، يقولون: أدخلت القلنسوة في رأسي وإنما أدخلتَ رأسك في القلنسوة."[٣] فقد وافق أبو عبيدة سيبويه في أن المعنى - في التشبيه- على المنعوق به، ولكنه في تفسير هذا اللون من البيان لم يأخذ بما ذهب إليه، ففي الوقت الذي فسره سيبويه على الاختصار – أي الإيجاز بالحذف- وفسره هو على القلب، وهذا مما يشهد بأصالته.[٤]

طحا بك قلبٌ في الحسان طروب * بُعيد الشباب عصر حان مَشيبُ

انظر: **ديوان علقمة الفحل بشرح الأعلم الشنتمري**، تحقيق: لطفي الصقال ودرية الخطيب، راجعه: فخر الدين قباوة، (حلب: دار الكتاب العربي، ط ١، ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م)، ص ٤٠.

(١) سيبويه، عمرو بن عثمان، **الكتاب**، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، (القاهرة: مكتبة الخانجي. ط ٣، ١٤٠٨ هـ/ ١٩٨٨ م)، ج ١، ٢٠٩ - ٢١٠، بتصرف.

(٢) سيبويه، **الكتاب**، ج ١، ص ٢١٢.

(٣) ابن المثنى، مجاز القرآن، ج ١، ٦٣- ٦٤.

(٤) عبد الواحد، أحمد، **الدراسات البيانية في المصنفات الأولى في معاني القرآن**، (جامعة أم القرى، مطبوعات نادي مكة الثقافي، عدد ٦٦، مكة: مطابع الصفا، د. ط. د. ت)، ص ٢٨- ٣٠.

ومن هذا المنطلق فإن الإشارات المبثوثة عند سيبويه لا تعني سبقه في التأليف في بلاغة القرآن، ولا تعني أنه المؤسس للجذور الأولى لعلم البلاغة عند العرب أو أنه أول من ألف في هذا العلم، لسبب بسيط هو أن طريقة سيبويه ظاهرة في كتابه؛ إذ يبدو ذلك في منهج التعليم القائم على التبسيط، عن طريق الشرح وضرب الأمثلة من الكلام المستعمل في لغة الحديث، وتوجيه الخطاب إلى السامع أو القارئ والاستشهاد بالشعر والمروي من الكلام، دون أن يصحب ذلك إفراد للأمور البلاغية بالتأليف أو تعمق أصيل في معالجتها على النحو الذي الملحوظ عند أبي عبيدة.

إن كون مجاز القرآن أول كتاب تفسير يعنى ببلاغة القرآن، وأول كتاب يؤسس لعلم البلاغة، إضافة إلى تأثيره القوي في الكتابات اللاحقة، يؤهل التصور الذي أودعه أبو عبيدة في هذا الكتاب عن لغة القرآن وبلاغته ليَسود في أعمال المؤلفين الذين جاؤوا بعده، وليحدد مسار علمي التفسير والبلاغة.

٢- التعريف بأبي عبيدة معمر بن المثنى:

إن التعريف بأبي عبيدة، وبأهم المراحل البارزة في حياته، يساعد في تجلية الظروف التي أحاطت بعمله فمهدت له سبيل التأثير في لاحقيه.

مؤلف "مجاز القرآن" هو أبو عبيدة معمر بن المثنى، من تيم قريش،[١] ولد في البصرة سنة عشر ومائة (١١٠ هـ) في الليلة التي مات فيها الحسن البصري،[٢] وقيل

(١) ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق، **الفهرست**، تحقيق: رضا تجدد، (بدون بيانات)، ج ٢، ص ٥٨؛ وانظر: ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين، **وفيات الأعيان**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (مصر: مطبعة السعادة، د. ط، ١٣٦٧هـ/ ١٩٤٨م)، ج ٥، ص ٢٣٥.

(٢) البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب، **تاريخ بغداد**، (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ط. د. ت)، ج ١٣، ص ٢٥٢.

سنة أربع عشرة ومائة.[1] أما عن أصل آبائه فتذكر بعض المصادر – استنادا إلى قول يرويه أبو العيناء[2] عن أبي عبيدة – أنه يهودي.[3] غير أن فؤاد سَزْكين محقق كتاب "مجاز القرآن" فند هذا القول مبينا أن أبا عبيدة لم يكن يقصد إلى الجِد في حديثه عن آبائه، وقد استند في ذلك إلى ما يُشعر به جو ذلك الحديث، ووضح أن علاقة أبي عبيدة بمعاصريه – والتي سنرى فيما بعد أنها لم تكن جيدة- جعلت خصومه يحملون قوله هذا محمل الجد لينالوا منه. وفند سزكين أيضا ما ذهب إليه بعض الباحثين الغربيين من أن أبا عبيدة كان يفتخر بيهوديته،[4] فذكر أن هذا القول بناء على غير أساس، وأنه غير مفهوم من نص أبي عبيدة الذي يرويه أبو العيناء.[5]

---

(١) ابن النديم، **الفهرست**، ج ٢، ص٥٨.

(٢) أبو العيناء: "هو أبو عبد الله محمد بن القاسم بن خلاد بن ياسر بن سليمان الهاشمي بالولاء، الضرير مولى أبي جعفر المنصور المعروف بأبي العيناء، صاحب النوادر والشعر والأدب. أصله من اليمامة، ومولده بالأهواز، ومنشؤه بالبصرة وبها طلب الحديث وكسب الأدب وسمع من أبي عبيدة والأصمعي وأبي زيد الأنصاري والعتبي وغيرهم. وكان من أحفظ الناس وأفصحهم لسانا وكان من ظرفاء العالم. وفيه من اللسن وسرعة الجواب والذكاء ما لم يكن في أحد من نظرائه. وله أخبار حسان وأشعار ملاح مع أبي علي الضرير، "ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج ٤، ص ٣٤٣.

(٣) قال أبو العيناء: "قال رجل لأبي عبيدة: يا أبا عبيدة قد ذكرت الناس وطعنت في أنسابهم، فبالله إلا عرفتني من كان أبوك وما أصله؟ فقال حدثني أبي أن أباه كان يهوديا بباجروان، قرية في ديار مضر بالجزيرة،" أنظر: ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج ٢، ص ١٥٧؛ وانظر: الحموي، **معجم الأدباء**، ج ١٩، ص١٥٦.

(٤) ويقصد هنا جولد زيهر بالأساس.

(٥) ابن المثنى، **مجاز القرآن**، ج ١، ص ٩.

ذاع صيت أبي عبيدة واشتهرت مكانته العلمية بين معاصريه، وقدم إلى بغداد في أيام الرشيد، وقرأ عليه بها أشياء من كتبه.[١] وقد كان أبو عبيدة من أئمة العلم والأدب، حافظا للعلوم وإماما في مصنفاته،[٢] حيث قال عنه الجاحظ: "لم يكن في الأرض أعلم بجميع العلوم منه"[٣]، كما كان ثقة بشهادة المحدثين أنفسهم، إذ أحسن علي بن المديني[٤] ذكره وصحح روايته قائلا: "كان لا يحكي عن العرب إلا الشيء الصحيح."[٥] وبالإضافة إلى ذلك كان أبو عبيدة عالما نحويا، فقد جاء في مراتب

(١) ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج ٥، ص ٢٣٥.

(٢) ابن العماد، أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد، **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، (القاهرة: مطبعة القدس، د. ط، ١٣٥٠ هـ) ج ٢، ص ٢٤-٢٥.

(٣) الجاحظ، عمرو بن بحر، **البيان والتبيين**، (القاهرة: نشر حسن السندوبي، د. ط، ١٩٤٧م)، ج١، ص ٣٣١؛ ولم يشذ أبو عبيدة في ذلك عما كان سائدا في عصره، وهو عصر كان فيه المبرزون للتأليف في البلاغة محيطين بشتى العلوم والفنون نظرا لجلالتها.

(٤) علي بن المديني: "هو الشيخ الإمام الحجة أمير المؤمنين في الحديث أبو الحسن علي بن عبد الله بن جعفر بن نجيح بن بكر بن سعد السعدي مولاهم، البصري المعروف بابن المديني، مولى عروة بن عطية السعدي، كان أبوه محدثا مشهورا لين الحديث. يروي عن عبد الله بن دينار وطبقته من علماء المدينة وبرع في هذا الشأن وصنف وجمع وساد الحفاظ في معرفة العلل؛ ويقال إن تصانيفه بلغت مائتي مصنف، حدث عنه أحمد بن حنبل وأبو يحيى صاعقة والزعفراني وأبو بكر الصاغاني والبخاري وغيرهم. مولد علي في سنة إحدى وستين. وقال البخاري مات ليومين بقيا من ذي القعدة سنة أربع وثلاثين ومئتين؛" والذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، **سير أعلام النبلاء**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط ٩، ١٤١٣هـ)، ج ١١، ص ٤١- ٤٤، ٥٩.

(٥) ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج ٥، ص ٢٣٥.

النحويين عن أبي حاتم[1] أنه قال: "أملى علينا أبو عبيدة بيت عبد مناف بن ربع الهذلي:

حتى إذا أسلكوهم في قتائده * شلاً كما تطردُ الجمَّالة الشُّرُدا[2]

وقال هذا كلام لم يجئ له خبر، وهذا البيت آخر القصيدة، قال: ومثله قول الله عز وجل: ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْآناً سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ الْمَوْتَى بَلْ لِلَّهِ الأَمْرُ جَمِيعاً﴾ [الرعد: ٣١]، قال: فجئت إلى الأصمعي فأخبرته بذلك، فقال: أخطأ ابن الحائك – يريد أبا عبيدة- إنما الخبر في قوله (شلا) كأنه قال: شلوهم شلا. قال: فجعلت أكتب ما يقول، ففكر ساعة ثم قال لي: اصبر، فإني أظنه كما قال."[3]

أما عن مذهب أبي عبيدة فقد كاد المترجمون له يتفقون على أنه كان من الخوارج، وأنه كان يكتم ذلك ولا يعلنه، واستدلوا على صحة اتباعه مذهبهم بأنه كثيرا ما كان ينشد أشعارهم ويفيض في الحديث عنهم وعن أخبارهم ومفاخرهم.[4] ثم نسبوا إليه بعد ذلك القول بالقدر، ولعل السبب أنه كان يمدح النظام ويعظم شأنه، ولكن أبا حاتم كان يبرئه من القدر وينفيه عنه.[5] ويميل بعض الباحثين

---

(١) هو أبو حاتم السجستان، من خوارج سجستان، وكان يكرمه أبو عبيدة؛ وابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج ٥، ص ٢٤١.

(٢) البيت من البسيط، ومن القصيدة التي مطلعها:

ماذا يغير ابنتي ربع عويلهما * لا ترقدان ولا بوسى لمن رقدا

انظر: شعر عبد مناف بن ربع، **ديوان الهذليين**، تحقيق: أحمد الزين، (القاهرة: دار الكتب المصرية- القسم الأدبي، د. ط. د. ت)، ج ٢، ص ٤٢.

(٣) أبو الطيب اللغوي، عبد الواحد بن علي، **مراتب النحويين**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: دار النهضة، د. ط، ١٣٩٤هـ)، ص٨٦.

(٤) ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج ٢، ص ١٥٧-١٥٨.

(٥) الزبيدي، **طبقات النحويين واللغوين**، ص ١٧٥.

المعاصرين إلى أن شعوبية أبي عبيدة[١] وحدَّته في نقد معاصريه هي التي جعلت خصومه يميلون إلى ثلبه وتنقصه، بنسبة آبائه إلى اليهودية واتهامه في دينه ونَسبه تارة، أو بنسبته إلى مذهب الخوارج والقول بالقدر تارة أخرى.[٢] على أنه ليس في كتاب المجاز ما يدل على هذه الميول، إذ ليس فيه إلا ما يشهد بحسن إسلامه وغيرته على دينه، من دفاع عن عربية المفردات التي عرفت بالمعرَّب في القرآن، وتعريف بوجوه النظم فيه، وغير ذلك.

وبالنظر إلى طبيعة العلاقة التي ربطت أبا عبيدة بمعاصريه يترجح ما ذهب إليه هؤلاء الباحثون. فقد كان الأصمعي (ت٢١١هـ) مثلا يخشى مجلس أبي عبيدة فإذا " أراد – أي الأصمعي- دخول المسجد قال: انظروا لا يكون فيه ذاك، يعني أبا عبيدة، خوفا من لسانه".[٣] ومن جهته فإن أبا عبيدة كان يرد على هجوم معاصريه، ولا يتردد في الذهاب إليهم ومحاورتهم في مجالسهم، فقد بلغه يوما "أن الأصمعي يعيب عليه كتاب المجاز فقال: يتكلم في كتاب الله تعالى برأيه، فسأل عن مجلس الأصمعي في أي يوم هو، فركب حماره في ذلك اليوم ومر بحلقته، فنزل عن حماره وسلم عليه، وجلس عنده وحادثه ثم قال له: أبا سعيد، ما تقول في الخبز؟ أي شيء هو؟ فقال هو الذي تخبزه وتأكله، فقال أبو عبيدة: فقد فسرت كتاب الله برأيك، فإن الله تعالى قال: ﴿وَقَالَ الآخَرُ إِنِّي أَرَانِي أَحْمِلُ فَوْقَ رَأْسِي خُبْزاً﴾ [يوسف: ٣٦]، فقال الأصمعي: هذا شيء بان لي فقلته ولم أفسره برأيي، فقال أبو عبيدة: والذي تعيبه علينا

(١) المسعودي، أبو الحسن علي، **مروج الذهب**، (القاهرة: مطبعة الشرق الإسلامية، د. ط. د. ت)، ج٥، ص ٤٨٠؛ وغير أنه ليس لهذه الشعوبية ما يؤكدها.

(٢) راجع: بروكلمان، كارل، **تاريخ الأدب العربي**، نقله إلى العربية رمضان عبد التواب، (القاهرة: دار المعارف، د. ط، ١٩٧٥م)، ج ٢، ص ١٤٤؛ وراجع: ابن المثنى، **مجاز القرآن**، ج ١، ص ١٠ – ١١.

(٣) ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج ٥، ص ٢٤٠.

شيء بان لنا فقلناه ولم نفسره برأينا، وقام فركب حماره وانصرف."[1] وبالإضافة إلى ذلك أشاع معاصروه أنه كان يخطئ إذا قرأ القرآن نظرا،[2] ويلحن في قراءة الشعر.[3]

وقد دافع فؤاد سَزْكين عن أبي عبيدة على نحو موضوعي فقال: "وليس هناك شك في أن أبا عبيدة كان يلحن حين يتحدث، فالحديث اليومي العادي أيام أبي عبيدة لم يكن من سلامة البنية بحيث يُلتزم فيه الإعراب، وشأن أبي عبيدة في هذا شأن غيره من المتحدثين الذين كانوا يكرهون التزام الإعراب وسلوك سبيل التقعير في حديثهم العادي. أما أنه كان يلحن [في الشعر]، فمرده ضعف الملكة التطبيقية عند أبي عبيدة، وهو أمر مألوف غير غريب حين تتسع الفروق وتعظم بين لغة الحياة اليومية ولغة العلم والأدب. أما ما رآه أبو عبيدة من آراء نحوية وخالفه فيها النحاة وخطَّأوه فهو الأمر الذي يجب أن يكون له محمل يليق بمكانة أبي عبيدة العلمية، فقد كان يعتمد على حسه اللغوي الخاص في إعراب آيات أو أشعار بدون أن يقدر ما كانت تؤسسه المدرسة النحوية في عهده من قواعد تلتزم السير عليها ولا تتعداها، ومن هنا جاء نكيرهم عليه. وأبو عبيدة التفت إلى أبواب من سر العربية حال دون الاستفادة منها مسلك النحاة بما أحكموا من قواعد وأسسوا من أسس."[4]

توفي أبو عبيدة بالبصرة سنة تسع ومائتين، وقيل سنة إحدى عشرة، وقيل سنة عشر، وقيل سنة ثالث عشرة ومائتين رحمه الله تعالى،[5] ولم يحضر جنازته أحد،

(١) ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج ٥، ص ٢٤٠.

(٢) المرجع السابق، ج ٢، ص ١٥٥؛ وانظر: الحموي، **معجم الأدباء**، ج ١٩، ص ١٥٦.

(٣) الحموي، **معجم الأدباء**، ج ١٩، ص ١٥٧.

(٤) ابن المثنى، **مجاز القرآن**، ج ١، ص ١٤ - ١٥.

(٥) ابن النديم، **الفهرست**، ج ٢، ص ٥٩.

لأنه "لم يكن سليما من لسانه شريف ولا غيره."[١]

وقد خلف أبو عبيدة تراثا ضخما في مختلف العلوم والفنون، فمن مؤلفاته - كما تحكي المصادر - كتاب "مجاز القرآن"، وكتاب "معاني القرآن"، وكتاب "غريب القرآن"،[٢] وكتاب "الديباج"، وكتاب "التاج"، وكتاب "الحدود"، وكتاب "خراسان"، وكتاب "الموالي"، وكتاب "القرائن"، وكتاب "الخيل"، وكتاب "الدلو"، وكتاب "الشوارد"، وكتاب "الشعر والشعراء"، وكتاب "مكة والحرم"، وكتاب "مآثر العرب"، وكتاب "فتوح الأهواز"، إلى غير ذلك من الكتب النافعة التي تعكس منزلته العلمية وثقافته الواسعة.[٣]

٣- التعريف بـ "مجاز القرآن":

يعد "مجاز القرآن" من أبرز مؤلفات أبي عبيدة وأكثرها شهرة، ولعله كتابه الوحيد المرتبط بالقرآن. أما كتاب "معاني القرآن"، وكتاب "غريب القرآن" اللذان ذكر ابن النديم – وتبعه في ذلك من جاء بعده – فليست سوى أسماء أخذت من الجوانب التي عالجها "مجاز القرآن". ذلك أن هذا الكتاب يتناول معاني القرآن، ويفسر غريبه ويعرض لإعرابه، كما يبرز أوجه تعبيره وهو ما عبر عنه أبو عبيدة بمجاز القرآن. فكل سمى الكتاب بحسب أوضح المواضيع التي استرعت انتباهه أكثر من غيرها، وحسبما ترجح لديه أن الكتاب تولى معالجته. ومن الباحثين الذين تأولوا تعدد أسماء الكتاب على هذا النحو فؤاد سزكين، حيث يرى أن ابن النديم لم يطلع على الكتاب، بل ربما سمع هذه الأسماء من أشخاص متعددين فذكر لأبي عبيدة

(١) ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج ٥، ص ٢٤٠.

(٢) معاني القرآن وغريب القرآن اسمان كانا يطلقان على مجاز القرآن أيضا.

(٣) أنظر: ابن خلكان، **وفيات الأعيان**، ج ٥، ص ٢٣٨، ٢٣٩؛ وانظر: ابن النديم، **الفهرست**، ج ٢، ص ٥٩.

في موضوع القرآن هذه الكتب المختلفة الأسماء. وقد استدل على هذا الذي ذهب إليه بدليلين اثنين:

الدليل الأول: أن نسخ المجاز تحمل هذا الاضطراب في اسم الكتاب.

الدليل الثاني: وجود نصين يثبتان إحالة هذه الأسماء على مسمى واحد، أحدهما أورده الزبيدي في طبقات النحويين وفيه: "سألت أبا حاتم عن غريب القرآن لأبي عبيدة الذي يقال له المجاز"[1]، والثاني جاء عند ابن خير الإشبيلي في الفهرست حيث قال: "أول كتاب جمع في غريب القرآن ومعانيه كتاب أبي عبيدة معمر بن المثنى وهو كتاب المجاز."[2]

ويوهم ظاهر عنوان الكتاب "مجاز القرآن" بأنه مصنف في المجاز بالمعنى البلاغي الاصطلاحي.[3] والواقع أن أبا عبيدة كان يستعمل هذه العبارة ويعني بها الدلالة الدقيقة لصيغ التعبير القرآنية المختلفة،[4] وهو أمر فطن إليه القدماء كابن تيمية الذي يقول: "وأول من عرف أنه تكلم بلفظ المجاز أبو عبيدة معمر بن المثنى في كتابه، ولكن لم يعن بالمجاز ما هو قسيم الحقيقة، وإنما عنى بمجاز الآية ما يعبَّر به عن

---

(١) الزبيدي، **طبقات النحويين واللغويين**، ص ١٧٦.

(٢) راجع: ابن المثنى، **مجاز القرآن**، ج ١، ص ١٨؛ وقد أحال فيها على **فهرست ابن خير**، ص ١٣٤.

(٣) المجاز بالمعنى الاصطلاحي هو: "استعمال اللفظ أو التركيب في غير المعنى الذي وضعته له العرب لعلاقة مع قرينة مانعة من إرادة المعنى الأصلي في المجاز اللغوي، أو إسناد الشيء إلى ما ليس حقه أن يسند في المجاز العقلي أو المجاز الإسنادي" انظر: طَبَانة، بدوي، **البيان العربي: دراسة في تطور الفكرة البلاغية عند العرب ومناهجها ومصادرها الكبرى**، (بيروت: دار الثقافة، ط ٥، ١٤٠٦ هـ/ ١٩٨٦م)، ص٢٢.

(٤) ضيف، شوقي، **البلاغة تطور وتاريخ**، (مصر: دار المعارف، ط٢، د. ت)، ص٢٩.

الآية"،[١] أي تفسيرها وتأويلها. ويظهر هذا المعنى منذ أول الكتاب، إذ جاء فيه: "قال الله جل ثناؤه: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ [القيامة: ١٧]، مجازه: تأليف بعضه إلى بعض، ثم قال: ﴿فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾ [القيامة: ١٨]، مجازه: فإذا ألَّفنا منه شيئا فضممناه إليك فخذ به، واعمل به وضمه إليك."[٢]

فأبو عبيدة أراد بالمجاز معناه الواسع الموافق للوضع اللغوي، وهو المعبر والطريق؛ أي أن "مجاز القرآن" هو الطريق التي يسلكها القرآن في تعبيراته، أو طريق الوصول إلى فهم المعاني القرآنية. ويمكن القول إن المجاز بدأ مرادفا للتأويل والتفسير، فهو يستعمل في تفسيره للآيات هذه الكلمات: "مجازه كذا" و"تفسيره كذا" و"معناه كذا" و"غريبه" و"تقديره" وتأويله" على أن معانيها واحدة أو تكاد. وبهذا يتسع مدلول المجاز عند أبي عبيدة، ويصير صالحا لكل وسيلة معينة على إدراك معاني القرآن الكريم وفهم آياته.

يقع هذا الكتاب – الذي يعده البلاغيون أقدم مصنف بلاغي– في مجلدين، وقد عمل على تحقيقه ومعارضته بأصوله والتعليق عليه محمد فؤاد سزكين. وبتصفح الكتاب وفهرسته يمكن القول إن مجاز أبي عبيدة لم يكن إلا تفسيرا موجزا لمعاني القرآن، خاصة وأنه يعرض للآيات حسب ترتيب السور لا حسب ترتيب المواضيع البلاغية، كما أنه يخصص الجزء الأول من المقدمة للتعريف بـ"القرآن" و"السورة" و"الآية" ويذكر أسماء بعض السور ويبين معانيها.[٣] لكن هذا الانطباع سريعا ما

(١) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، **الإيمان**، (المكتب الإسلامي، ط ٣، ١٤٠١هـ)، ص٣٥.

(٢) ابن المثنى، **مجاز القرآن**، ج ١، ص ٢.

(٣) المرجع السابق، ج ١، ص١ – ٧.

يتغير بالنظر إلى ما أورده المؤلف في الجزء الثاني من المقدمة،[1] والذي ضمنه فكرة الكتاب الأساس وقضيته المحور ذات الصبغة البلاغية. فقد عالج كيفية التوصل إلى فهم المعاني القرآنية، مبرزا أن هذا الفهم يتحقق باحتذاء أسلوب العرب في الإبانة عن المعاني، وسننهم في الكلام، إذ لا سبيل إلى تحصيل هذا الفهم إلا بوصل حاضر اللغة بسالفها، فبه يتسنى بلوغ حقائق المعاني الواردة في القرآن الكريم، خاصة وأن ما في القرآن هو مثل ما في الكلام العربي من وجوه الإعراب، ومن الغريب والمعاني، ولهذا كان كتاب أبي عبيدة غنيا بالمأثور من كلام العرب، لأنه طريق تفهم المعاني القرآنية، مما يكشف عن وفرة رصيده اللغوي والبلاغي.

من أهم السمات المنهجية التي تميز بها "مجاز القرآن" الابتعاد عن الجدل العقلي والخلاف المذهبي، وتناول القضايا البلاغية على نحو دقيق موصول بالقرآن الكريم بأسلوب تطبعه السهولة واليسر. ويعمد أبو عبيدة إلى تفسير الكلمات اللغوية التي تحتاج إلى تفسير مستعينا تارة بالجملة الشارحة[2] وتارة أخرى بالمرادف المفسر،[3] سواء أكان ذلك عن طريق الحقيقة أم عن طريق المجاز بمعناه عند البلاغيين.[4]

---

(١) المرجع السابق، ج ١، ص٨- ١٩.

(٢) ومن ذلك قوله: (وريشا) وهو ما ظهر من اللباس والشارة؛ وابن المثنى، **مجاز القرآن**، ج ١، ٢١٣.

(٣) ومن ذلك قوله: (المس) من الشيطان، والجن، وهو اللمم، وهو ما ألم به، وهو الأولَق، والأَلْسُ، والزُّؤد؛ وابن المثنى؛ **مجاز القرآن**، ج ١، ص ٨٣؛ وقوله أيضا: " **(لِكُلّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شَرْعَةً)** أي سنة."

(٤) ومن ذلك قوله في تفسير قوله تعالى: (واسأل القرية التي كنا فيها والعير التي أقبلنا فيها) "مجازه وسل أهل القرية، ومن في العير؛ و" انظر: ابن المثنى، **مجاز القرآن**، ج ١، ص ٨. وقوله أيضا في تفسير قوله تعالى: (وأرسلنا السماء عليهم مدرارا): "مجاز السماء ها هنا مجاز المطر، يقال: ما زلنا في سماء، أي في مطر، وما زلنا نطأ السماء، أي أثر المطر، وأنَّى أخذَتكم هذه السماء؟" ابن المثنى، **مجاز القرآن**، ج ١، ص ١٨٦.

أما منهجه في الاستدلال فالملاحظ أن أبا عبيدة يكثر من الأدلة السمعية[١] في توضيح رأيه وبيان فكرته، فهو يكثر من عبارات مثل: "والعرب تصنع ذلك"[٢] أو "تفعل ذلك"،[٣] و"العرب تقول"[٤]. وإلى جانب ذلك فقد يستدل بالآيات القرآنية لتوضيح رأيه كالذي ذهب إليه في بيان قوله تعالى: ﴿وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ﴾ [البقرة: ٢٥]، حيث قال: "واحدها زوج، الذكر والأنثى فيه سواء. ﴿وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾"[٥] [البقرة: ٣٥]، كما أنه قد يجمع بين الاستشهاد بالآيات القرآنية والاستشهاد بالمأثور من الشعر في مقام واحد زيادة في توضيح معنى الآية وبيان ما تضمنته من قضايا بلاغية. ومن ذلك قوله في تفسير قوله تعالى ﴿وَجَعَلْنَا فِيهَا جَنَّاتٍ مِنْ نَخِيلٍ وَأَعْنَابٍ وَفَجَّرْنَا فِيهَا مِنْ الْعُيُونِ لِيَأْكُلُوا مِنْ ثَمَرِهِ﴾ [يس: ٣٤-٣٥]، "مجاز هذا مجاز قول العرب، يذكرون الاثنين ثم يقتصرون على خبر أحدهما وقد أشركوا ذاك فيه، وفي القرآن ﴿وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللهِ﴾ [التوبة: ٣٤]، وقال الأزرق بن طرفة بن العمرِّد الفَراصي من بني فَراص من باهلة:[٦]

رماني بأمر كنتُ منه ووالدي ❊ بَرِئا ومن أجل الطَّوِيِّ رماني[٧]

---

(١) والعلة في ذلك أن أبا عبيدة كان من رواة الشعر الجاهلي، وأن مروياته كانت شفوية أساسا، وهذا يعني أنه كان يعتد بالأدلة السمعية شأن معاصريه من رواة الشعر والحديث النبوي.

(٢) انظر: مثلا ابن المثنى، **مجاز القرآن**، ج ١، ص ٨٣.

(٣) المرجع السابق، ج ١، ص ١٠٨، ١٢٢.

(٤) المرجع السابق، ج ١، ص ٨٨، ١٠٣، ١١٢.

(٥) ابن المثنى، **مجاز القرآن**، ج ١، ص ٣٤.

(٦) هو جد قديم من أجداد العرب في الجاهلية، يتصل نسبه بالعمالقة من العرب البائدة؛ وانظر: الزركلي، خير الدين، الأعلام، **قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**، (بيروت: دار العلم للملايين، ط ١٢، ١٩٩٧م)، ج ١، ص ٢٨١.

(٧) البيت من الطويل، وهو منسوب في الكتاب إلى ابن أحمر، ونسبه مؤلف شرح شواهد الكشاف إلى

اقتصر على خبر واحد وقد أدخل الآخر معه."[1] ويستعين أبو عبيدة بلغات العرب في التفسير على صورتين؛ إحداهما أن يذكر اللغة دون أن يعزوها إلى أصحابها، كأن يقول مثلا: ﴿عَلَى سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ﴾[الصافات: ٤٤]، مضموم الأول والثاني، وبعض العرب يفتحون الحرف الثاني."[2] أو أن يقول: ﴿اخْرُجْ مِنْهَا مَذْءُوماً مَدْحُوراً﴾ [الأعراف: ١٨]، وهي من ذأمتَ الرجلَ، وهي أشد مبالغة من ذممتَ ومن ذِمتَ الرجل تذيم، وقالوا في المثل: لا تَعْدَم الحسناء ذَاماً، أي ذماً، وهي لغات."[3] أما الصورة الثانية فهي أن يذكر اللغة وينسبها إلى القائل بها كما هو الشأن في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لأَبِيهِ وَقَوْمِهِ إِنَّنِي بَرَاءٌ مِمَّا تَعْبُدُونَ﴾ [الزخرف: ٢٦]، حيث قال: "مجازها بلغة عُلْوية يجعلون الواحد والاثنين والثلاثة من الذكر والأنثى على لفظ واحد، وأهل نجد يقولون: أنا برئ وهي بريئة ونحن براء للجميع."[4]

غير أن أبا عبيدة لا يكتفي بالأدلة السمعية فحسب، وإنما يستعين أحيانا بالقياس كلما دعت الضرورة إلى ذلك، وهي استعانة محدودة نظرا لأن أبا عبيدة عالم مفسر لغوي، وعلماء اللغة عادة يكثرون من السماع دون القياس.[5] ومن ذلك قوله في

الفرزدق؛ وانظر: سيبويه، **الكتاب**، ج ١، ص ٧٥؛ وانظر: أفندي، محب الدين، **تنزيل الآيات على شواهد الأبيات شرح شواهد الكشاف**، ص٣١١.

(١) ابن المثنى، **مجاز القرآن**، ج ٢، ص ١٦١.

(٢) ابن المثنى، **مجاز القرآن**، ج ٢، ص ١٦٩.

(٣) ابن المثنى، **مجاز القرآن**، ج ١، ص ٢١١، وهناك نماذج أخرى في المرجع السابق، ج ١، ص ٢٤١، ٢٥٠، ٢٧٦.

(٤) ابن المثنى، **مجاز القرآن**، ج ٢، ص ٢٠٣.

(٥) أنظر: محمد، السيد أحمد علي، **قضايا المذكر والمؤنث في مجاز القرآن لأبي عبيدة**، (القاهرة: مكتبة الزهراء، د. ط، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠ م)، ص ٢٦- ٢٧.

بيان معنى الفرقان: "وإنما سمي القرآن فرقانا لأنه يفرق بين الحق والباطل، وبين المسلم والكافر، وخرج تقديره على تقدير: رجل قُنْعان، والمعنى أنه يَرضَى الخصمان والمختلفان في الأمر بحكمه بينهما ويقنعان به."(١)

٤- العوامل المؤثرة في تصور أبي عبيدة لبلاغة القرآن:

إن أبرز العوامل المؤثرة في تكوين تصور أبي عبيدة لبلاغة القرآن الكريم عاملان هما العامل الديني والعامل التعليمي. فالمتتبع لنمو التفكير في بلاغة القرآن ونمو الفكر البلاغي عند العرب، والراصد لمراحل تطورهما عبر الحقب الزمنية السالفة، سيلحظ لا محالة أن هذا اللون من الفكر كان منذ أول العهد به كلاما في القرآن الكريم، ومحاولة لإثبات إعجازه؛ أي أن العامل الديني كان أهم باعث على البحث في أوجه تصريف الخطاب وترتيب الكلام وسائر طرق البلاغة. وقد تجسدت علاقة الدين بمنهج البحث البلاغي في الدفاع عن القرآن والتماس أوجه إعجازه، وتجسدت أيضا في الضرورة التي يحسها المسلم من جهة فهم معانيه، وهو فهم لا يتم إلا بتعرف أساليبه، وما يمكن أن ينطوي وراء تعبيراته من المعاني والمقاصد. ولا تقل هذه الغاية أهمية عن غاية التصدي لهجمات الطاعنين الكائدين للدين ومعتنقيه.

لقد استحث هذا الواقع حركة تأليفية على نطاق واسع، فلم يبق تذوق بلاغة القرآن حكرا على فرسان الفصاحة من العرب ممن كان لهم البيان طبعا وسليقة، وإنما أوْلت الصفوة من علماء العربية هذا البيان من ضروب العناية ما هداهم إليه تصورهم لمعناه، وتفهمهم لغايته. فتشعبت المصنفات وتنوعت خدمة لهذا الفن حتى استوى على سوقه، وضبطت مسائله، واتسعت مباحثه، وتفرعت مدارسه.

(١) ابن المثنى، **مجاز القرآن**، ج ١، ص ٣.

في إطار هذا الجو ظهر أبو عبيدة معمر بن المثنى، وقد عاصر الفترة التي بعُد فيها العهد بين المسلمين – في العصر العباسي – والعرب الخلص في صدر الإسلام، مما كان سببا في خفاء بعض المعاني القرآنية عليهم، فانطلقوا يسألون عنها العارفين بالعربية وأسرارها. ومن ذلك ما يذكر من أن أبا عبيدة معمر بن المثنى كان في مجلس الفضل بن الربيع،(١) فاستفسره بعض من كان في المجلس عن قول الله عز وجل: ﴿طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ﴾ [الصافات: ٦٥]، قائلا: وإنما يقع الوعد والإيعاد بما عرف مثله، وهذا لم يعرف. فقال أبو عبيدة: إنما كلم الله تعالى العرب على قدر كلامهم، أما سمعت قول امرئ القيس:

أيقتلني والمشرفي مضاجعي ❋ مسنونة زرق كأنياب أغوال(٢)

وهم لم يروا الغول قط، ولكنهم لما كان أمر الغول يهولهم أوعدوا به، فاستحسن الفضل ذلك، واستحسنه السائل. وعزم أبو عبيدة من ذلك اليوم أن يعد كتابا في القرآن في مثل هذا وأشباهه، وما يحتاج إليه من علمه، فلما رجع إلى البصرة ألف كتابه الذي سماه "مجاز القرآن".(٣)

---

(١) هو الفضل بن الربيع بن يونس بن محمد، وكان حاجب هارون الرشيد ومحمد الأمين، وكان أبوه حاجب المنصور والمهدي؛ وانظر: البغدادي، **تاريخ بغداد**، ج ١٢، ص ٣٤٣.

(٢) البيت من الطويل، وهو البيت الثامن والعشرون من القصيدة التي مطلعها:

ألا عم صباحا أيها الطلل البالي ❋ وهل يَعِمَن من كان في العُصُر الخالي

والقصيدة من رواية الأصمعي من نسخة الأعلم؛ وانظر: **ديوان امرئ القيس**، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، (القاهرة: دار المعارف، ط ٤، د. ت).

(٣) أنظر: الحموي، **معجم الأدباء**، ج ١٩، ص ١٥٩.

وإضافة إلى العنصر الديني الذي أسهم في بلورة تصور أبي عبيدة للغة القرآن عموما ولجانبها البلاغي على وجه الخصوص فإن هناك جانبا آخر يمكن استخلاصه من هذه الحادثة، وهو أن تشكيل التصور وترجمته إلى كتاب كان بدافع تعليم الأعاجم الذين دخلوا الإسلام أفواجاً. فالفكرة التي راودت أبا عبيدة وهو يؤلف كتابه، كانت مدرسية، فقد حاول أن يضع أمام طبقة المستعربين صوراً من التعبير في القرآن، وما يقابلها من التعبير في الأدب العربي شعراً ونثراً، ويبين ما فيها من التجاوز أو الانتقال من المعنى القريب أو التركيب المعهود للألفاظ والعبارات إلى معان أخرى اقتضاها الكلام.

٥- تصور أبي عبيدة لبلاغة القرآن (الإطار النظري):

التصور الذي يحمله أبو عبيدة عن بلاغة القرآن هو التصور الأول لعلاقة كلام الله بكلام البشر، والذي يقضي بكون لسان العرب لسانا مبينا غير ذي عوج نزل به القرآن الكريم، وبأن الكلامين متساويين من حيث المصدرية للتقعيد للجهاز اللساني واستخراج أحكامه.

يتأكد وجود هذا التصور لدى أبي عبيدة من خلال مجموعة من المؤشرات النظرية وهي:

١- المؤشر الأول:

إن مما يرجح حمل أبي عبيدة للتصور الأول هو كلامه عن المراد باللسان العربي المبين عند بيان موقفه من المعرَّب. فقد أراد أن يبين أن القرآن عربي، وليس فيه مدخل للسان غير العربية، فذهب إلى أن القرآن نزل بلسان العرب بشكل واضح لا يحتمل دخول أي لسان آخر في تكوين النص القرآني. إن المقارنة هنا هي بين لسان

العرب ولسان غيرهم من الأقوام، وليست بين كلام الله وكلام البشر. وبصرف اللسان العربي المبين لإفادة هذا المعنى الذي ينفي وجود ألفاظ بغير العربية في القرآن يكون أبو عبيدة قد جعل لغة العرب هي نفسها لغة القرآن. يتضح هذا الموقف من خلال قول أبي عبيدة في هذا المقام: "أنزل القرآن بلسان عربي مبين، فمن زعم أن فيه غير العربية فقد أعظم القول، ومن زعم أن (طه) بالنبطية، فقد أكبر، وإن لم يعلم ما هو فهو افتتاح كلام، وهو اسم للسورة وشعار لها. وقد يوافق اللفظ اللفظَ ويقاربه، ومعناهما واحد، وأحدهما بالعربية والآخر بالفارسية أو غيرها؛ فمن ذلك الإستبرق بالعربية، وهو الغليظ من الديباج، والفرندُ، وهو بالفارسية: إستبره. وكَوْز، وهو بالعربية: جوْز، وأشباه هذا كثير. ومن زعم أن ﴿حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ﴾ [هود: ٨٢]، بالفارسية، فقد أعظم من قال: إنه (سنك) و(كل)، إنما السجيل الشديد ففي القرآن ما في الكلام العربي من الغريب والمعاني، ومن مجاز ما اختصر، ومجاز ما حذف، ومجاز ما كُفَّ عن خبره، ومجاز ما جاء لفظه لفظ الواحد ووقع على الجميع."[1]

٢- المؤشر الثاني:

يمكن استخراج تصور أبي عبيدة لبلاغة القرآن من خلال تفسيره – على طريقة التفسير الموضوعي – لقوله تعالى ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [الشعراء: ١٩٥]، بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾ [إبراهيم: ٤]، حيث يقول: "قالوا: إنما أنزل القرآن بلسان عربي مبين، وتصداق ذلك في آية من القرآن، وفي آية أخرى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ﴾[2] فلم يحتج السلف ولا الذين أدركوا

(١) ابن المثنى، **مجاز القرآن**، ج ١، ص ١٧ – ١٨.

(٢) المرجع السابق.

وحيَه إلى النبي -ﷺ- أن يسألوا عن معانيه، لأنهم كانوا عرب الألسن، فاستغنوا بعلمهم به عن المسألة عن معانيه، وعما فيه مما في كلام العرب مثله من الوجوه والتلخيص. وفي القرآن مثل ما في الكلام العربي من وجوه الإعراب، ومن الغريب والمعاني، ومن المحتمل: من مجاز ما اختُصر وفيه مضمر."(١)

إن الربط بين نزول القرآن بلسان عربي مبين، وبين كون كل رسول أرسل بلسان قومه، يفضي إلى نتيجة مفادها أن لسان قوم الرسول -ﷺ- هو اللسان العربي المبين. ومعنى ذلك أن في القرآن مثل ما في كلام العرب من وجوه التعبير، فمن جهته يفهم. أما الذين في زمان أبي عبيدة فهم بحاجة إلى بيان عربيته، بخلاف من سلفهم من الصحابة والتابعين الذين كانوا عربا يعلمون معانيه. ولهذا السبب فقد نحا أبو عبيدة في بيان بلاغة القرآن منحى سنن العرب في كلامهم، معتبرا أن الفهم يتحقق باحتذاء أسلوب العرب في الإبانة عن المعاني، وسننهم في الكلام، إذ لا سبيل إلى تحصيل هذا الفهم إلا بوصل حاضر اللغة بسالفها، فبه يتسنى بلوغ حقائق المعاني الواردة في القرآن الكريم، خاصة وأن ما في القرآن هو مثل ما في الكلام العربي من وجوه الإعراب، ومن الغريب والمعاني. ولهذا كان كتاب أبي عبيدة غنيا بالمأثور من كلام العرب، لأنه طريق تفهم المعاني القرآنية.

٣- المؤشر الثالث:

إن مما يرجح كفة التصور الأول على التصور الثاني عند أبي عبيدة هو أن الفكرة التي كانت تراوده وهو يؤلف كتابه كانت فكرة مدرسية، حيث حاول أن يضع أمام طبقة المستعربين صوراً من التعبير في القرآن، وما يقابلها من التعبير في

(١) ابن المثنى، **مجاز القرآن**، ج ١، ص ٧.

الأدب العربي شعراً ونثراً حتى يتمكنوا من الفهم. فأبو عبيدة لم يضع كتابه للعرب الفصحاء وإنما وضعه لعامة الناس، بما فيهم الأعاجم الذين شعر بحاجتهم إلى فهم القرآن وإدراك معانيه، والإلمام بأساليبه غير المعهودة لدى غير العربي الأصيل، لأن عرب الألسن – كما يقول – مستغنون بعلمهم عن المسألة عن معاني القرآن وما فيه مما في كلام العرب مثله.(١)

يستفاد هذا الغرض التعليمي أيضا من خلال القصة التي تحكي سبب تأليف أبي عبيدة لمجاز القرآن، فالقصة تروي أن أبا عبيدة استُفسر في مجلس الفضل بن الربيع عن معنى قوله تعالى: ﴿طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ﴾ [الصافات: ٦٥]، والمستفسر، وهو إبراهيم بن إسماعيل بن داود أحد كتاب الوزير الفضل بن الربيع، لم يكن معروفا بالفصاحة والحذق وسعة الاطلاع على العربية ومذاهبها.

من خلال هذه المعطيات يتبين أن الغرض التعليمي المتجه إلى الأعاجم والعوام وغير المتمكنين من زمام اللسان العربي هو غرض تقريبي. والأسهل لخدمة غرض التقريب هو التصور الأول لبلاغة القرآن الكريم دون التصور الثاني، إذ كيف بمن ليست له سليقة في كلام العرب أن يخاطب بكلام تحدى الله به العرب؟ وكيف بمن هو أمي في لسان العرب أن يسبر أغوار ما فوق لسان العرب؟ وكيف يخاطب بالحد الأعلى مِن اللغة مَن لم يتحصل لديه غير الحد الأدنى من الفهم؟ إذن فالتصور الثاني لبلاغة القرآن تعجيزي في حق هؤلاء، ولا يلائم حالهم من الناحية البيداغوجية غير التصور الأول الذي يساعدهم على شق طريقهم نحو تحصيل الحد الأدنى من مستويات الفهم والذوق الذي يحصل به التكليف.

(١) المرجع السابق.

٦- تصور أبي عبيدة لبلاغة القرآن (التطبيق العملي):

لم يبق إعلان أبي عبيدة عن تصوره للغة وبلاغة القرآن وقفا على الجانب النظري فحسب، وإنما أخذ أبو عبيدة بمقتضى ذلك التصور لدى تعامله مع بلاغة القرآن الكريم. وقد كانت النتيجة كتابا يبرهن عمليا على صلة أسلوب القرآن بأساليب العرب، خاصة وأن أبا عبيدة يقدم بإزاء ما يفسره من طرق التعبير في القرآن شواهد من الشعر والنثر تبين أن ذلك الطريق مسلوك من قبل العرب، ويذكر في ختام كلامه أن "العرب تفعل هذا" لمزيد من التأكيد على الصلة بين الأسلوبين. وعلى أساس الإشارات الواضحة إلى كثير من وجوه النظم وألوان البيان التي توزعتها فيما بعد مباحث البلاغة بالبحث والدرس، فإن "مجاز القرآن" يؤدي وظيفة مزدوجة تتمثل في التأسيس الفعلي لعلم البلاغة عند العرب والتأسيس لمنهج لغوي في التفسير يجعل علم البلاغة من أهم مداخل فهم القرآن الكريم وإدراك بلاغته.

تستدعي البرهنة على تصور أبي عبيدة والخروج بها من حيز النظرية إلى مجال التطبيق أن يتم تحديد بعض ما جاء في "مجاز القرآن" من مباحث بلاغية موزعة على علوم البلاغة، وهي مباحث أعوزها التبويب والتصنيف الذي حظيت به في المصنفات اللاحقة.

في مقدمة كتابه يعدد أبو عبيدة تسعة وثلاثين مجازا من مجازات القرآن لا تعدو أن تكون في مجملها مباحث بلاغية متفرقة، نذكر منها قوله: "في القرآن ما في الكلام من الغريب والمعاني، ومن المحتمل من مجاز ما اختصر، ومجاز ما حُذِف، ومجاز ما كُفَّ عن خبره، ومجاز ما جاء لفظه لفظ الواحد ووقع على الجميع، ومجاز ما جاء لفظه لفظ الجميع ووقع معناه على الاثنين، ومجاز ما جاء لفظه خبر الجميع على لفظ

خبر الواحد، ومجاز ما جاء الجميع في موضع الواحد إذا أُشرِك بينه وبين آخر مفرد، ومجاز ما خبر عن اثنين أو عن أكثر من ذلك فجعل الخبر للواحد أو للجميع وكُفَّ عن خبر الآخر، ومجاز ما خبر عن اثنين أو عن أكثر من ذلك فجعل الخبر للآخر منهما، ومجاز ما جاء من لفظ خبر الحيوان والموات على لفظ خبر الناس – والحيوان كل ما أكل من غير الناس وهي الدواب كلها- ومجاز ما جاءت مخاطبته مخاطبة الغائب ومعناه مخاطبة الشاهد، ومجاز ما جاءت مخاطبته مخاطبة الشاهد، ثم تُركت وحُوِّلت مخاطبته هذه إلى مخاطبة الغائب، ومجاز ما يزاد من حروف الزوائد ويقع مجازُ الكلام على إلقائهن، ومجاز المضمر استغناءً عن إظهاره، ومجاز المكرر للتوكيد، ومجاز المجمل استغناءً عن كثرة التكرير، ومجاز المقدَّم والمؤخَّر، ومجاز ما يُحَوَّل من خبره إلى خبر غيره بعد أن يكون من سببه، فيجعل خبره للذي من سببه ويترك هو. وكل هذا جائز قد تكلموا به."[1]

وفي حديثه عن هذه المجازات يقدم أمثلة قرآنية زيادة في توضيح القاعدة البلاغية، كما يعلق على المثال مبينا وجه صلته بالقاعدة، كأن يقول:"ومن مجاز ما جاء من لفظ خبر الجميع المشرَك بالواحد الفرد على لفظ خبر واحد، قال الله: ﴿**أَوَلَمْ يَرَى الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ كَانَتَا رَتْقاً فَفَتَقْنَاهُمَا**﴾ [الأنبياء:٣٠]، جاء فعل السموات على تقدير لفظ الواحد لما أُشركن بالأرض."[2]

---

(١) ابن المثنى، **مجاز القرآن**، ج ١، ص ١٨- ١٩.

(٢) المرجع السابق، ج ١، ص ١٠.

وقد نبه أبو عبيدة في ثنايا تفسيره على مباحث أخرى لم ترد في هذه المقدمة، وعالجها بالشرح والبيان، نذكر منها مجموعة من النماذج موزعة على مباحث علم المعاني[1] والبيان[2] والبديع.[3]

---

(١) علم المعاني: "وهو علم يعرف به أحوال اللفظ العربي التي بها يطابق مقتضى الحال". القزويني، الخطيب، **الإيضاح في علوم البلاغة: المعاني والبيان والبديع**، وضع حواشيه: إبراهيم شمس الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٤٢٤ هـ/ ٢٠٠٣ م)، ص ٢٣؛ وقد عرفه المراغي تعريفا أكثر تفصيلا حيث قال: علم المعاني هو "قواعد يعرف بها كيفية مطابقة الكلام مقتضى الحال حتى يكون وفق الغرض الذي سيق له، فيه تحترز عن الخطأ في تأدية المعنى المراد، فنعرف السبب الذي يدعو إلى التقديم والتأخير، والحذف والذكر، والإيجاز حينا والإطناب آخر، والفصل والوصل على غير ذلك." انظر: المراغي، أحمد مصطفى، **علوم البلاغة، البيان والمعاني والبديع**، (دار الآفاق العربية، ط ١، ١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م)، ص٤٤؛ وعلى هذا الأساس فدراسة علم المعاني تعين على تأدية الكلام مطابقا لمقتضى الحال، مع وفائه بغرض بلاغي يفهم ضمنا من سياقه وما يحيط به من قرائن.

(٢) علم البيان: "هو علم يعرف به إيراد المعنى الواحد بطرق مختلفة في وضوح الدلالة عليه؛" وانظر: القزويني، **الإيضاح، في علوم البلاغة: المعاني والبيان والبديع**، ص ١٦٣؛ وقد بين الشيخ مصطفى المراغي أن الأساليب المختلفة التي يؤدَّى بها المعنى الواحد هي موضع بحث علم البيان قائلا: "البيان لغة الكشف والإيضاح، يقال فلان أبين من فلان أي أوضح منه كلاما؛ واصطلاحا علم يستطاع بمعرفته إبراز المعنى الواحد في صور مختلفة وتراكيب متفاوتة في وضوح الدلالة مع مطابقة كل منها مقتضى الحال،" انظر: المراغي، **علوم البلاغة**، ص٢٥١.

(٣) علم البديع: "هو علم يعرف به وجوه تحسين الكلام، بعد رعاية تطبيقه على مقتضى الحال ووضوح الدلالة." القزويني، **الإيضاح**،ص ٢٥٥؛ وقد زاد المراغي تعريف هذا العلم تفصيلا فقال: "علم تعرف به الوجوه والمزايا التي تكسب الكلام حسنا وقبولا بعد رعاية المطابقة لمقتضى الحال التي يورد فيها ووضوح الدلالة على ما عرفت في العلمين السابقين. إذ المستفاد من علم البديع الحسن العرضي، ومن العلمين السابقين الحسن الذاتي،" المراغي، **علوم البلاغة**، ص ٣٩٧.

الأول: مباحث من علم المعاني

١- الاستفهام:

هو طلب العلم بشيء لم يكن معلوما من قبل بأداة خاصة. وأدوات الاستفهام كثيرة منها: الهمزة وهل.[1] وقد تخرج أدوات الاستفهام عن معانيها الأصلية إلى معان أخرى على سبيل المجاز تفهم من سياق الكلام وقرائن الأحوال. وقد عرج أبو عبيدة على مجموعة من هذه المعاني الزائدة التي تحتملها ألفاظ الاستفهام، ونذكر منها:

- **الإيجاب**: وهو حين لا يفيد الكلام استفهاما أو نفيا. وقد نبه أبو عبيدة إلى أن الاستفهام قد يخرج إلى هذا المعنى، وذلك عند تفسير قوله تعالى: ﴿**أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِلْكَافِرِينَ**﴾ [العنكبوت: ٦٨]، حيث يقول: "مجازه مجاز الإيجاب، لأن

(١) عتيق، عبد العزيز، **علم المعاني**، (بيروت: دار النهضة العربية، د. ط، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، ص٩٦؛ ويقول السكاكي في تعريف الاستفهام: "الاستفهامُ لطلب حصول في الذهن، والمطلوب حصوله في الذهن إما أن يكون حكماً بشيء على شيء أو لا يكون. والأول هو التصديق ويمتنع انفكاكه من تصور الطرفين، والثاني هو التصور، ولا يمتنع انفكاكه من التصديق، ثم المحكوم به إما أن يكون نفس الثبوت أو الانتفاء، كما تقول: الانطلاق ثابت أو متحقق أو موجود كيف شئت أو: ما الانطلاق ثابتا، فتحكم على الانطلاق بالثبوت أو الانتفاء بالإطلاق، أو ثبوت كذا أو انتفاء كذا بالتقييد، كما تقول: الانطلاق قريب، أو: ليس بقريب، فتحكم على الانطلاق أو بثبوت القرب له أو بانتفائه عنه، لا مزيد للتصديق على هذين النوعين، والنوع الأول لا يحتمل الطلب إلا في التصديق، والمسند إليه لكون المسند فيه نفس الثبوت والانتفاء، مستغنيا عن الطلب، والثاني يحتمله في التصديق وطرفيه؛ و" السكاكي، أبو يعقوب يوسف. **مفتاح العلوم**، ضبطه وكتب هوامشه وعلق عليه: نعيم زرزور، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٤٠٧ هـ/ ١٩٨٧م)، ص٣٠٣ – ٣٠٤.

هذه الألف تكون للاستفهام وللإيجاب، فهي ها هنا للإيجاب."[١] وهذا قول لا غبار عليه لسببين؛ أولهما أن الألف قد تستخدم لإفادة الاستفهام والإيجاب، والثاني أن مقام الآية يدل لهذا المعنى لأن الكلام في الآية صادر من الله عز وجل الذي خلق جهنم وجعلها مثوى للكافرين، فلا يعقل أن يستفهم عن ذلك.

- **التقرير**: هو حمل المخاطب على الإقرار بما يعرفه إثباتا ونفيا لغرض من الأغراض، على أن يكون المقرر به تاليا لهمزة الاستفهام، فتقول: أفعلت؟ إذا أردت أن تقرره بأنه الفاعل.[٢] ومن الاستفهام التقريري قوله تعالى: ﴿**أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ**﴾ [الشرح: ١]، وقوله: ﴿**أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيماً فَآوَى**﴾ [الضحي: ٦]، وقد نبه أبو عبيدة إلى شيء من ذلك في مجاز القرآن، ففي تفسير قوله تعالى مثلا: ﴿**أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لا يَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلا يَهْتَدُونَ**﴾ [البقرة: ١٧٠]، يقول: "الألف ليست ألف الاستفهام أو الشك، إنما خرجت مخرج الاستفهام تقريرا بغير الاستفهام أي: وإن كان آباؤهم."[٣] وهو قول يدل على عمق حسه البلاغي والتفاته إلى دقائق التعبير. ولكن هذا لا يمنع من أن الاستفهام في الآية قد يؤدي معنى آخر غير هذا الذي ذكر أبو عبيدة، إذ من الممكن أن يفيد التعجب من حالهم فيكون المعنى: أيتبعونه ولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا من الدين ولا يهتدون للصواب.

- **التنبيه**: وقد يكون تنبيها على الخطأ أو الباطل وضلال الطريق. فمن الأول قوله تعالى: ﴿**قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَى بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ**﴾ [البقرة: ٦١]، ومن الثاني قوله تعالى: ﴿**أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ أَوْ تَهْدِي الْعُمْيَ**﴾ [الزخرف: ٤٠]، ومن الثالث

(١) ابن المثنى، **مجاز القرآن**، ج ٢، ص ١١٨.

(٢) عتيق، **علم المعاني**، ص١٠٨.

(٣) ابن المثنى، **مجاز القرآن**، ج ١، ص ٦٣.

قوله تعالى: ﴿فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ﴾ [التكوير: ٢٦]، وقد أشار أبو عبيدة إلى أن الاستفهام قد يفيد التنبيه فقال في تفسير قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يُزَكُّونَ أَنفُسَهُمْ بَلْ اللَّهُ يُزَكِّي مَنْ يَشَاءُ وَلا يُظْلَمُونَ فَتِيلاً﴾ [النساء: ٤٩]، "ليس هذا رأي عين، هذا تنبيه في معنى: ألم تعرف."(١) وهو قول يدل على معرفته الدقيقة بالصيغ ومعانيها. وقد أقر الزركشي هذا المعنى في دخول الهمزة على "لم"، إذ ذكر أنها تفيد معنيين: "أحدهما التنبيه والتذكير، والثاني التعجب من الأمر العظيم."(٢)

- **التوعد**: ويسميه بعض البلاغيين التهديد، وذلك نحو قوله لمن يسيء الأدب: (أولم أأدب فلانا؟) إذا كان المخاطب المسيء للأدب عالما بذلك، وهو أنك أدبت فلانا، فيفهم معنى الوعيد والتهديد والتخويف فلا يحمل كلامك على الاستفهام الحقيقي.(٣) ومنه قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَى كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِعَادٍ﴾ [الفجر: ٦]، وقد نبه أبو عبيدة إلى هذا المعنى وذلك عند تفسير قوله تعالى: ﴿أَفَسِحْرٌ هَذَا﴾ [الطور: ١٥]، حيث قال: "ليس باستفهام بل هو توعد."(٤) والآية تحتمل هذا الذي ذهب إليه كما تحتمل أن تدل على التقريع والتهكم الذي نبه إليه أهل العلم بالتفسير.(٥)

٢- الأمر:

هو طلب الفعل على وجه الاستعلاء والإلزام. ويقصد بالاستعلاء أن ينظر الآمر لنفسه على أنه أعلى منزلة ممن يخاطبه أو يوجه الأمر إليه، سواء أكان أعلى منزلة

(١) ابن المثنى، **مجاز القرآن**، ج ١، ص ١٢٩.

(٢) الزركشي، بدر الدين، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، صيدا، (بيروت: المكتبة العصرية، ط ٢، ١٣٩١هـ/ ١٩٧٢م)، ج ٤، ص ١٧٩.

(٣) عتيق، **علم المعاني**، ص١١٥.

(٤) ابن المثنى، **مجاز القرآن**، ج ٢، ص ٢٣١.

(٥) انظر الزركشي، **البرهان**، ج ٢، ص ٣٣٨.

منه في الواقع أم لا. وله أربع صيغ[١]: فعل الأمر كقوله تعالى: ﴿**وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ**﴾ [البقرة: ٤٣]، والمضارع المقرون بلام الأمر كقوله تعالى: ﴿**فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ**﴾ [قريش: ٣]، واسم فعل الأمر في مثل قوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنفُسَكُمْ لا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ**﴾ [المائدة: ١٠٥]، ثم المصدر النائب عن فعل الأمر كقوله تعالى: ﴿**وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَاناً**﴾ [الإسراء: ٢٣]، ويخرج الأمر عن معناه الحقيقي للدلالة على معان أخرى يحتملها اللفظ، وتستفاد من السياق وقرائن الأحوال. وقد أشار أبو عبيدة إلى بعض منها كالآتي:

- **التوعد**: ويكون باستعمال صيغة الأمر من جانب المتكلم في مقام عدم الرضا منه بقيام المخاطب بفعل ما أمر به تخويفا وتحذيرا له،[٢] نحو قوله تعالى: ﴿**فَتَمَتَّعُوا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ**﴾ [الروم: ٣٤]، وقد نبه أبو عبيدة إلى هذا المعنى في تفسير قوله تعالى: ﴿**اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ**﴾ [فصلت: ٤٠]، إذ يقول: "لم يأمرهم بعمل الكفر إنما هو توعد."[٣] وهو محق فيما ذهب إليه، فالأمر هنا موجه لمن يلحدون في آيات الله، والغرض منه التهديد والتوعد، والدليل على ذلك أن الله عز وجل قال عقبه: ﴿**إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ**﴾[فصلت: ٤٠]، ومما يدل على ذلك أيضا أن الله تعالى يأمر بالطاعة ولا يقر على عمل الكفر.

---

(١) عتيق، **علم المعاني**، ص٨١- ٨٣؛ ويقول السكاكي في تعريف الأمر: "أما الأمر، فلطلب الحصول في الخارج، حصول ثبوت [متصور] كقولك في الأمر قم، فإنك تطلب، حصول قيام صاحبك، والفرق بين الطلب في الاستفهام وبين الطلب في الأمر، واضح فإنك في الاستفهام تطلب ما هو في الخارج ليحصل في ذهنك نقش له مطابق وفيما سواه تنقش في ذهنك، ثم تطلب أن يحصل له في الخارج مطابق. فنقش الذهن في الأول تابع وفي الثاني متبوع؛" والسكاكي، **مفتاح العلوم**، ص ٣٠٤، بتصرف.

(٢) عتيق، **علم المعاني**، ص ٨٧.

(٣) ابن المثنى، **مجاز القرآن**، ج ٢، ص ١٩٧.

• **الدعاء**: وهو الطلب على سبيل الاستغاثة والعون والتضرع والعفو والرحمة وما أشبه ذلك. ويكون بكل صيغة للأمر يخاطب بها الأدنى من هو أعلى منه منزلة وشأنا،[1] نحو قوله تعالى: ﴿**رَبَّنَا إِنَّنَا سَمِعْنَا مُنَادِياً يُنَادِي لِلإِيمَانِ أَنْ آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا رَبَّنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَتَوَفَّنَا مَعَ الأَبْرَارِ**﴾ [آل عمران: ١٩٣]، وقد أشار أبو عبيدة إلى ذلك في تأويل قوله تعالى: ﴿**رَبَّنَا بَاعِدْ بَيْنَ أَسْفَارِنَا**﴾ [سبأ: ١٩]، حيث يقول: "مجازه مجاز الدعاء."[2] وهذا صحيح لأن الطلب هنا غير موجه من الأعلى إلى الأدنى حتى يكون أمرا حقيقيا، بل هو موجه من العبد إلى مولاه وخالقه، أي من الأدنى منزلة وشأنا إلى من هو أعلى منه في ذلك كله.

• **التنبيه**: في قوله تعالى: ﴿**انظُرْ كَيْفَ يَفْتَرُونَ عَلَى اللهِ الْكَذِبَ**﴾ [النساء: ٥٠]، قال: "مثل ﴿**أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ**﴾"[3] [النساء: ٤٩]، وقد قال في تأويلها: "هذا تنبيه."[4] وهذا تأويل وجيه منه للآية إذ ليست الغاية من الخطاب هي مجرد النظر إلى افترائهم، وإنما المعنى المراد هو التنبه إلى الكيفية التي يفترون بها الكذب على الله عز وجل.

٣- التمني:

هو طلب أمر محبوب لا يرجى حصوله إما لكونه مستحيلا، والإنسان كثيرا

---

(١) عتيق، **علم المعاني**، ص٨٣.

(٢) ابن المثنى، **مجاز القرآن**، ج ٢، ص ١٤٧.

(٣) ابن المثنى، **مجاز القرآن**، ج ١، ص ١٢٩.

(٤) المرجع السابق.

ما يحب المستحيل ويطلبه، وإما لكونه ممكنا غير مطموع في نيله.[١] ومثاله قوله تعالى: ﴿يَا لَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ﴾ [القصص: ٧٩]، واللفظ الذي يدل بأصل وضعه اللغوي على التمني هو (ليت)، وقد يُتمنى بثلاثة ألفاظ أخرى لغرض بلاغي، وهذه هي (هل، لعل، لو). وإذا كان الأمر المحبوب مما يرجى حصوله كان طلبه ترجيا. وألفاظ الرجاء التي يُطلب بها الأمر المحبوب المطموع فيه والممكن حصوله هي (لعل وعسى).[٢] كقوله تعالى: ﴿لَعَلَّ اللهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْراً﴾ [الطلاق: ١]، وقوله: ﴿عَسَى رَبُّنَا أَنْ يُبْدِلَنَا خَيْراً مِنْهَا﴾ [القلم: ٣٢].

وقد نبه أبو عبيدة على معنى بعض الأدوات المستعملة للتمني، نذكر منها "عسى" و"لولا":

- **عسى**: في قوله تعالى: ﴿عَسَى اللهُ أَنْ يَكُفَّ بَأْسَ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [النساء: ٨٤]، يقول: "هي إيجاب من الله، وهي في القرآن كلها واجبة، فجاءت على إحدى لغتي العرب، لأن عسى في كلامهم رجاءٌ ويقين."[٣] ويمكن أن نستشف من كلامه هنا فائدتين اثنتين؛ الأولى أن عسى تتراوح بين إفادة التمني وإفادة اليقين، وأنها تدل على المعنيين معا بالأصالة لأن كل واحد منهما لغة من لغات العرب. أما الفائدة

(١) عتيق، **علم المعاني**، ص ١٢٢؛ ويقول السكاكي في تعريف التمني: "أما النوع الأول من الطلب فهو التمني، أو ما ترى كيف تقول: ليت زيدا جاءني، فتطلب كون غير الواقع فيما مضى واقعاً فيه مع حكم العقل بامتناعه، أو كيف تقول: ليت الشباب يعود، فتطلب عود الشباب مع جزمك بأنه لا يعود، أو كيف تقول: ليت زيدا يأتيني، أو ليتك تحدثني، فتطلب إتيان زيدا أو حديث صاحبك في حال لا تتوقعهما ولا لك طماعية في وقوعهما، إذ لو توقعت أو طمعت لاستعملت: لعل أو عسى،" السكاكي، **مفتاح العلوم**، ص ٣٠٣.

(٢) عتيق، **علم المعاني**، ص ١٢٣.

(٣) ابن المثنى، **مجاز القرآن**، ج ١، ص ١٣٤.

الثانية فتتمثل في خصوصية الاستعمال الإلهي للغة في القرآن الكريم في مقابل الاستعمال البشري لنفس اللغة، فإذا كانت "عسى" تدل في المعهود البشري على معنيين اثنين فإنها لا تحيل في القرآن الكريم إلا على معنى واحد هو الإيجاب، لأنها في القرآن كله واجبة.

- **لولا**: ذكر هذه الأداة عند حديثه عن قوله تعالى: ﴿**وَقَالُوا لَوْلا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِنْ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ**﴾ [الزخرف: ٣١]، حيث قال في تفسيرها: "معناها: هَلاَّ."[1] وفي كلامه تنبيه على أن "لولا" قد ترد بمعنى "هَلاَّ" فتفيد معناها إذا استدعى المقام ذلك، أي أنها قد تخرج عن المعنى الذي وضعت له في الأصل وهو كونها حرف امتناع لوجود.

٤- التقديم والتأخير:

إن تقديم جزء من الكلام أو تأخيره لا يرد اعتباطا في نظم الكلام وتأليفه، فهو عمل مقصود يقتضيه غرض بلاغي. وما يقتضي بلاغيا تقديم جزء من الكلام هو ذاته ما يقتضي تأخير الجزء الآخر.[2] ومن الدواعي البلاغية التي توجب التقديم والتأخير في الكلام تقوية الحكم وتقريره،[3] ومن هذا القبيل قوله تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ هُمْ بِرَبِّهِمْ لا يُشْرِكُونَ**﴾ [المؤمنون: ٥٩]، فهذا أبلغ في تأكيد نفي الإشراك مما لو قيل: والذين بربهم لا يشركون أو لا يشركون بربهم.

وللتقديم أربعة أحوال يهمنا منها حالان فقط لوقوعهما في القرآن الكريم؛

---

(١) ابن المثنى، **مجاز القرآن**، ج ٢، ص ٢٠٣.

(٢) عتيق، **علم المعاني**، ص١٤٩.

(٣) المرجع السابق، ص ١٥٢.

الأول: ما يفيد زيادة في المعنى مع تحسين في اللفظ وذلك هو الغاية القصوى، والعمدة في هذا هو الكتاب الكريم، ومثاله قوله تعالى: ﴿**وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ**﴾ [القيامة: ٢٢-٢٣]، إذ أفاد تقديم الجار والمجرور التخصيص وأن النظر لا يكون إلا لله، مع جودة الصياغة وتناسق السجع.

والثاني: ما يفيد زيادة في المعنى فحسب نحو قوله تعالى: ﴿**بَلْ اللهَ فَاعْبُدْ وَكُنْ مِنْ الشَّاكِرِينَ**﴾ [الزمر: ٦٦]، فتقديم المفعول في هذا لتخصيصه بالعبادة دون سواه، ولو أخر لم يفد الكلام ذلك.(١)

أورد أبو عبيدة أمثلة عن المقدم الذي يراد به التأخير، ومن ذلك:

- في قوله تعالى: ﴿**فَرِيقاً كَذَّبُوا**﴾ [المائدة: ٧٠]، قال: "مقدم ومؤخر، مجازه: كذبوا فريقا. ﴿**وَفَرِيقاً يَقْتُلُونَ**﴾(٢) مجازه: يقتلون فريقا."(٣) ومما يؤكد هذا الذي ذهب إليه أبو عبيدة دلالةُ الإعراب وقواعد النحو؛ حيث تعرب "فريقا" مفعولا به منصوبا مقدما، أي أنها مما قدم والنية به التأخير.
- في قوله تعالى:﴿**مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى إِلاَّ تَذْكِرَةً لِمَنْ يَخْشَى**﴾ [طه: ٢-٣]، يقول: "مجازه مجاز المقدم والمؤخر، [والمعنى] ما أنزلنا عليك القرآن إلا

---

(١) وعدا ما ذُكر هنا فهناك للتقديم حالان آخران: **أحدهما**: ما يفيد فيه التقديمَ والتأخيرَ، وليس لهذا الضرب شيء من الملاحة. نحو (وكانت يدي ملأى به ثم أصبحت -بحمد إلهي- وهي منه سليب)، **والثاني**: ما يختل به المعنى ويضطرب وذلك هو التعقيد اللفظي؛ ولمزيد من التفصيل انظر: المراغي، **علوم البلاغة**، ص١١٩- ١٢٠.

(٢) المرجع السابق.

(٣) ابن المثنى، **مجاز القرآن**، ج ١، ص ١٧٣.

تذكرة لمن يخشى لا لتشقى."[1] ومن الممكن تفسير الآية على غير هذا النحو خاصة وأن ليس فيها ما يوجب القول بالتقديم والتأخير. وممن ذهب إلى ذلك الزمخشري الذي قال في الكشاف: "لتشقى: لتتعب بفرط تأسفك عليهم وعلى كفرهم وتحسرك على أن يؤمنوا، والشقاء يجيء في معنى التعب، أي: ما عليك إلا أن تبلغ وتذكر، ولم يكتب عليك أن يؤمنوا لا محالة، وتذكرة نصب على الاستثناء المنقطع الذي (إلا) فيه بمعنى (لكن)."[2]

٥- القلب:

هو جعل جزء من أجزاء الكلام مكان الآخر والآخر مكانه على وجه يثبت حكم كل منهما للآخر، كقولهم عرضت الحوض على الناقة مكان عرضت الناقة على الحوض، إذ الأصل أن يُجاء بالمعروض إلى المعروض عليه.

وقد ذكر أبو عبيدة أمثلة للمقلوب وعدَّ فيها:

- قوله تعالى: **﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لا يَسْمَعُ﴾** [البقرة: ١٧١]، حيث قال: "إنما الذي ينعِق الراعي، ووقع المعنى على المنعوق به، وهي الغنم، تقول: كالغنم التي لا تسمع التي يَنعِقُ بها راعيها، والعرب تريد الشيء فتحَوِّله إلى شيء من سببه، يقولون: أعرِض الحوضَ على الناقة، وإنما تُعرض الناقة على الحوض، ويقولون: أدخلت القلنسوة في رأسي، وإنما أدخلت رأسك في القلنسوة، وكذلك الخُفّ وهذا الجنس."[3]

وقد عقب ابن قتيبة على هذا المثال قائلا: "وهذا ما لا يجوز لأحد أن يحكم

---

(١) ابن المثنى، **مجاز القرآن**، ج ١،ص ٣٩٨.

(٢) الزمخشري، جار الله محمود بن عمر الزمخشري، **الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل**، رتبه وضبطه وصححه: مصطفى حسين أحمد، (بيروت: دار الكتاب العربي، د. ط، ١٤٠٧هـ)، ج ٣، ص٥٠-٥١.

(٣) ابن المثنى، **مجاز القرآن**، ج ١، ص ٦٣ - ٦٤.

به على كتاب الله عز وجل لو لم يجد له مذهبا، لأن الشعراء تقلب اللفظ وتزيل الكلام على الغلط، أو على طريق الضرورة للقافية، أو لاستقامة وزن البيت، والله تعالى لا يغلط ولا يضطر، وإنما أراد: ومثل الذين كفروا ومثلنا في وعظهم كمثل الناعق بما لا يسمع، فاقتصر على قوله: ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ وحذف ﴿ومَثَلُنا﴾ لأن الكلام يدل عليه، ومثل هذا كثير في الاختصار."[1]

- وقوله تعالى: ﴿وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ﴾ [آل عمران: ٤٠]، إذ يقول: "أي بَلَغْتُ الكِبَرَ، والعرب تصنع مثل هذا."[2] ووافقه ابن قتيبة واعتبر هذا المثال من المقلوب الذي يكون بتقديم ما يوضحه التأخير، وتأخير ما يوضحه التقديم.[3]

٦- الالتفات:

وهو التعبير عن معنى بطريق من الطرق الثلاثة: التكلم والخطاب والغيبة بعد التعبير عنه بطريق آخر، وهو من أحسن الأساليب تطرية لنشاط السامع.[4]

---

(١) ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم، **تأويل مشكل القرآن**، تحقيق: السيد أحمد صقر، (القاهرة: دار التراث، ط ٢، ١٣٩٣ هـ/ ١٩٧٣م)، ص ١٩٨- ٢٠٣.

(٢) ابن المثنى، **مجاز القرآن**، ج ١، ص ٩٢.

(٣) ابن قتيبة، **تأويل مشكل القرآن**، ص ١٩٥.

(٤) يقول ابن المعتز في تعريف الالتفات: "هو انصراف المتكلم عن المخاطبة إلى الإخبار وعن الإخبار إلى المخاطبة وما يشبه ذلك. ومن الالتفات الانصرافُ عن معنى يكون فيه إلى معنى آخر؛ و" انظر: ابن المعتز، عبد الله، **البديع**، اعتنى بنشره وتعليق المقدمة والفهارس عليه: اغناطيوس كراتشقو فسكي عضو أكاديمية العلوم في لينينغراد، منشورات، (Messrs. Luzac and CO لندن، د. ط، ١٩٣٥م)، ص ٥٨.

وقد نبه أبو عبيدة على هذا الأسلوب في التعبير في عدة مواطن نذكر منها:

- في قوله تعالى: ﴿إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ﴾ [يونس: ٢٢]، قال في المقدمة: "من مجاز ما جاءت مخاطبته مخاطبة الشاهد، ثم تركت وحولت مخاطبته هذه إلى مخاطبة الغائب،"[١] وللالتفات هنا فائدة كبيرة، فهو يفيد التعجيب من فعلهم وكفرهم بحكاية حالهم لغيرهم إشارة إلى أن ما يعتمدونه بعد الإنجاء – من بغي في الأرض بغير الحق- مما ينكر ويقبح.
- في قوله تعالى:﴿ثُمَّ ذَهَبَ إِلَى أَهْلِهِ يَتَمَطَّى أَوْلَى لَكَ فَأَوْلَى﴾ [القيامة: ٣٣-٣٤]، قال في المقدمة: "من مجاز ما جاء خبره عن الغائب ثم خوطب الشاهد."[٢]

٧- الحذف:

وهو حين يكون ترك الذكر والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة. ومن شرط الحذف أن يكون في الكلام ما يدل على المحذوف وإلا كان تعمية وإلغازا. ومن شرط حسنه أنه متى ما ظهر المحذوف زال ما كان في الكلام من البهجة.[٣] ويفترق عن الإيجاز بأنه في الحذف يكون ثم مقدر، كقوله تعالى: ﴿وَاسْأَلْ الْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]، بخلاف الإيجاز فإنه عبارة عن اللفظ القليل الجامع للمعاني الجمة بنفسه، كقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩]، ويفترق عن الإضمار بأن شرط المضمر بقاء أثر المقدر في اللفظ كقوله تعالى: ﴿وَيُعَذِّبَ الْمُنَافِقِينَ﴾ [الأحزاب: ٢٤].

وقد تطرق أبو عبيدة إلى أقسام عديدة من الحذف نذكر منها:

---

(١) ابن المثنى، **مجاز القرآن**، ج ١، ص ١١.

(٢) المرجع السابق.

(٣) المراغي، **علوم البلاغة**، ص١٠٥.

• ما يكون بذكر شيئين ثم يعود الضمير إلى أحدهما دون الآخر في مثل قوله تعالى: ﴿وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلاَّ عَلَى الْخَاشِعِينَ﴾ [البقرة: ٤٥]، حيث قال: "العرب تقتصر على أحد هذين الاسمين، قال عمرو بن امرئ القيس من الخزرج:[1]

نحن بما عندنا وأنت بما ❊ عندك راض والرأي مختلف[2]

الخبر للآخِر، وفي القرآن مما جُعل معناه على الأول قوله: ﴿وَإِذَا رَأَوْا تِجَارَةً أَوْ لَهْواً انفَضُّوا إِلَيْهَا﴾.[3]" [الجمعة: ١١]، ففي الآية الأولى ذكر الصبر والصلاة غير أن الضمير عاد على الصلاة دون الصبر، والصلاة أول ما ذكر. أما في الآية الثانية فقد ذكر التجارة واللهو ثم عاد الضمير على التجارة دون اللهو، والتجارة أول ما ذكر.

• ما يكون بالحذف من أحد الأمرين لدلالة الآخر، وقد عرض له في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أُوحِيَ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكَ لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ

(١) عمرو بن امرئ القيس من بني الحارث بن الخزرج، جاهلي ترجم له المرزباني؛ وانظر: المرزباني، أبو عبد الله محمد بن عمران، **معجم الشعراء**، (القاهرة: ابن جوزية، د. ط، ١٣٥٤هـ)، ص٢٣٣.

(٢) البيت من المنسرح، وهو من الأبيات المختلف في عزوها، فقد نسبه أبو عبيدة إلى عمرو بن امرئ القيس، ونسبه سيبويه، سيبويه، **الكتاب**، ج ١، ص ٢٩؛ وإلى قيس بن الخطيم أحد فحول الشعراء في الجاهلية. وقد ورد البيت في ملحق ديوان قيس بن الخطيم؛ وانظر: ديوان قيس بن الخطيم، باعتناء كلسكي ليبسك، ١٩١٤م، البيت رقم ١٤؛ وانظر: أيضا الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، **تاريخ الأمم والملوك**، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٧هـ)، ج ١٠، ص ٧٢؛ وقد صحح العباسي في معاهد التنصيص نسبته إلى ابن الخطيم؛ وانظر: العباسي، عبد الرحيم بن أحمد، **معاهد التنصيص على شواهد التلخيص**، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: عالم الكتب، د. ط. د. ت)، ج ١، ص ٩٩؛ والبيت من قصيدة له أولها قوله:

رَدَّالخليطُ الجمال فانصرفوا ❊ ماذا عليهم لو أنهم وقفوا؟

(٣) ابن المثني، **مجاز القرآن**، ج١، ص٣٩.

﴿وَلَتَكُونَنَّ مِنْ الْخَاسِرِينَ﴾ [الزمر: ٦٥]، حيث قال: "مجازها: ولقد أوحى إليك لئن أشركت ليحبطن عملك وإلى الذين من قبلك، مجازها مجاز الأمرين اللذين يخبَر عن أحدهما ويكَفُّ عن الآخر وهو داخل في معناه."(١) وعليه فإننا إذا سألنا: كيف قال: "لئن أشركت" في حين أن الموحى إليهم جماعة؟ كان الجواب: إن معنى الآية (أوحى إليك لئن أشركت ليحبطن عملك، ومثل ذلك أوحاه إلى الذين من قبلك).

الثاني: مباحث من علم البيان

١ – التشبيه:

هو إلحاق أمر (المشبه) بأمر (المشبه به) في معنى مشترك (وجه الشبه) بأداة (الكاف، كأن، وما في معناهما) لغرض (فائدة). وأركانه هي: المشبه والمشبه به، وهما الطرفان، ووجه الشبه، والأداة.(٢)

وقد ورد ذكر هذا اللفظ – الذي صار فيما بعد مصطلحا بلاغيا– عند أبي عبيدة. ومثال ذلك:

- في تفسير قوله تعالى: ﴿فَقَدْ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى﴾ [البقرة: ٢٥٦]، قال: "شُبه بالعُرى التي يُتمسك بها."(٣)

ولا يكتفي أبو عبيدة أحيانا بالتنبيه على التشبيه الواقع في الآية، وإنما يعمد إلى:

---

(١) ابن المثنى، **مجاز القرآن**، ج ٢، ص ١٩١.

(٢) المراغي، **علوم البلاغة**، ص ٢٥٩؛ ويعرفه الطوفي في الإكسير بأنه: "إلحاق أدنى الشيئين بأعلاهما في صفة اشتركا في أصلها، واختلفا في كيفيتها قوة وضعفا؛ و" الطوفي، سليمان الصرصري، **الإكسير في علم التفسير**، تحقيق: عبد القادر حسين، (القاهرة: مكتبة الآداب، د. ط. د. ت)، ص ١٦٨.

(٣) ابن المثنى، **مجاز القرآن**، ج ١، ص ٧٩.

• بيان وجه الشبه كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا غَشِيَهُمْ مَوْجٌ كَالظُّلَلِ﴾[لقمان: ٣٢]، حيث قال: "ومجازه من شدة سواد كثرة الماء ومعظمه، قال النابغة الجعدي وهو يصف البحر:

يُماشيهِنَّ أَخضر ذو ظلالٍ * على حافاته فِلَقُ الدِّنانِ[1]"[2]

• تعيين طرفي التشبيه، المشبه والمشبه به كما في تفسير قوله تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ أَعْمَالُهُمْ كَرَمَادٍ﴾ [إبراهيم: ١٨]، حيث يقول: "مجازه: مثل أعمال الذين كفروا بربهم كمثل رماد."[3]

٢- الاستعارة التصريحية:

الاستعارة هي ادعاء الحقيقة في الشيء للمبالغة في التشبيه مع طرح ذكر المشبه كقولك: لقيت أسدا وأنت تعني به الرجل الشجاع.[4] ويقسم البلاغيون الاستعارة من حيث ذكر أحد طرفيها إلى تصريحية ومكنية.

والاستعارة التصريحية هي ما صرح فيها بلفظ المشبه به أو ما استعير فيها لفظ المشبه به للمشبه.[5] في مثل قوله تعالى: ﴿الر كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنْ

(١) البيت من الوافر، وقد ذكره الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج ٢١، ص ٤٩.

(٢) ابن المثنى، **مجاز القرآن**، ج ٢، ص ١٢٨- ١٢٩.

(٣) المرجع السابق، ج ١، ص ٣٣٨.

(٤) الجرجاني، علي بن محمد بن علي، **التعريفات**، تحقيق: إبراهيم الأبياري، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط ١، ١٤٠٥هـ)، ص٣٥.

(٥) المراغي، **علوم البلاغة**، ص ١٧٧؛ وعتيق، عبد العزيز، **علم البيان**، (بيروت: دار النهضة العربية، د. ط، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، ص ٣٢٧؛ وقد سميت الاستعارة تصريحية لأن المتكلم صرح فيها بلفظ المشبه به، فهي كما عرفها السكاكي: "أن يكون الطرف المذكور من طرفي التشبيه هو المشبه به؛" والسكاكي، **مفتاح العلوم**، ص ١٧٦.

الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾ [إبراهيم: ١]، ففي الآية الكريمة مجازان لغويان في كلمتي (الظلمات والنور) قُصد بالأولى الضلال وبالثانية الهدى والإيمان. فقد استعيرت الظلمات للضلال لعلاقة المشابهة بينهما في عدم اهتداء صاحبهما. كذلك استعير النور للهدى والإيمان لعلاقة المشابهة بينهما في الهداية، والقرينة التي تمنع إرادة المعنى الحقيقي في كلا المجازين قرينة حالية تفهم من سياق الكلام. والمشبه به مصرح به.

لم يذكر أبو عبيدة الاستعارة بمعناها الاصطلاحي، لكن إدراكه لمعناها ورسوخه في فهمها يتضح من خلال بعض النماذج التي نذكر منها:

- التنبيه على ما جرت فيه الاستعارة بين وسائل مختلفة للإدراك كقوله تعالى: **﴿وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾** [البقرة: ١٦٥]، حيث قال: "أي يعلم، وليس برؤية عين."[١] وكقوله أيضا: **﴿فَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾** [الأنفال: ٣٥]، إذ يرى أن "مجازه: فجربوا وليس من ذوق الفم."[٢]

- التنبيه على استعارة المحسوس للمعقول: كقوله تعالى: **﴿وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ﴾** [المائدة: ٦٤]، حيث قال: "أي جعلنا"[٣] وكقوله تعالى: **﴿وَاشْدُدْ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَلا يُؤْمِنُوا حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ الأَلِيمَ﴾** [يونس: ٨٨]، الذي قال عنه: "مجازه هاهنا كمجاز – اشدد الباب- ألا ترى بعده (فَلا يُؤْمِنُوا)؟"[٤]

٣- الاستعارة في الحرف:

الاستعارة في الحرف استعارة تبعية. والاستعارة التبعية هي التي تكون في

(١) المرجع السابق، ج ١، ص ٦٢.
(٢) المرجع السابق، ج ١، ص ٢٤٦.
(٣) المرجع السابق، ج ١، ص ١٧١.
(٤) المرجع السابق، ج ١، ص ٢٨١.

الأفعال والمشتقات والحروف. وقد ذكر أبو عبيدة هذا النوع من الاستعارة – أي الاستعارة في الحرف – في "مجاز الأدوات اللواتي لهن معان في مواضع شتى، فتجيء الأداة منهن في بعض تلك المواضع لبعض تلك المعاني."[1] ومن الآيات التي تطرق فيها إلى هذا النوع من الاستعارة:

- قوله تعالى: ﴿وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ﴾ [غافر: ٨٠]، فقد قال: "مجازها: وفي الفلك تحملون."[2] وفي واقع الأمر ليس في الآية ما يحمل على القول بالاستعارة في الحرف، لأن الفلك وإن كان فيها معنى الوعاء الذي يدل عليه قوله تعالى: ﴿قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ﴾ [هود: ٤٠]، فإن فيها معنى الاستعلاء أيضا، لأن الفلك وعاء لما فيها وحمولة لمن عليها، وهذا يعني أن لكل عبارة وجها من الصحة من غير حاجة إلى حمل الكلام على الاستعارة.

٤ – الاستعارة المكنية:

وهي ما حذف فيها المشبه به أو المستعار منه، ورمز له بشيء من لوازمه.[3] ومثاله قوله تعالى: ﴿وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنْ الرَّحْمَةِ﴾ [الإسرائيل: ٢٤]، حيث شبه الذل بطائر بجامع الخضوع، واستعير الطائر للذل ثم حذف ورمز إليه بشيء من لوازمه وهو الجناح على طريق استعارة تخييلية وهي قرينة المكنية، ويجعل الطائر مستعارا للمخاطب أي للولد في معاملة والديه، والأصل واخفض لهما جناحك ذلا.

---

(١) المرجع السابق، ج ١، ص ١٤.

(٢) ابن المثنى، **مجاز القرآن**، ج ٢، ص ١٩٥.

(٣) المراغي، **علوم البلاغة**، ص ١٧٧؛ وعتيق، **وعلم البيان**، ص٣٢٧؛ ويقول القزويني في تعريفها: "قد يضمَر التشبيه في النفس فلا يصرح بشيء من أركانه سوى لفظ المشبه، ويُدل عليه بأن يُثبَت للمشبه أمر مختص بالمشبه به، من غير أن يكون هناك أمر ثابت حسا أو عقلا أُجري عليه اسم ذلك الأمر؛ فيسمى التشبيه استعارة بالكناية، أو مكنيا عنها؛ و" القزويني، **الإيضاح**، ص٢٣٤.

وقد أدرك أبو عبيدة معنى الاستعارة المكنية وإن لم يخصها بتسمية:

• ففي قوله تعالى: ﴿جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنقَضَّ﴾ [الكهف: ٧٧]، قال: "وليس للحائط إرادة ولا للموات، ولكنه إذا كان في هذه الحال من ربه فهو إرادته، وهذا قول العرب في غيره، قال الحارثي:

يُريد الرمحُ صدرَ بني بَرَاءٍ * ويَرغَب عن دماء بني عقيل[١]

ومجاز (أَنْ يَنقَضَّ) مجاز (يقع)، يقال: انقضت الدار إذا انهدمت."[٢]

وقد تأثر ابن قتيبة بهذا الذي ذكره أبو عبيدة بالغ التأثير، وذلك عند رده على الطاعنين في المجاز والزاعمين أنه كذب حيث قال: "ولو قلت للمنكر كيف كنت قائلا في جدار رأيته على شفا انهيار: رأيت جدارا ماذا؟ لم يجد بدا من أن يقول: جدارا يهم أن ينقض أو يكاد أن ينقض، أو يقارب أن ينقض، وأيّا ما قال فقد جعله فاعلا، وأنشدني السجستاني عن أبي عبيدة في مثل قول الله ﴿يُرِيدُ أَنْ يَنقَضَّ﴾: يريد الرمح (البيت)."[٣]

٥- إجراء لفظ من يعقل على الجماد وما لا يعقل:

يسميه أبو عبيدة: "مجاز ما جاء من لفظ الحيوان والموات على لفظ خبر الناس"[٤]، وله نماذج كثيرة نذكر منها:

• **في الضمير**: كقوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنطِقُونَ﴾ [الأنبياء: ٦٣]،

---

(١) البيت من الوافر، وقد ذكره الطبري، **تاريخ الأمم والملوك**، ج ١٥، ص ١٧١.

(٢) ابن المثنى، **مجاز القرآن**، ج ١، ص ٤١٠- ٤١١.

(٣) ابن قتيبة، **تأويل مشكل القرآن**، ص ٢٠٠.

(٤) ابن المثنى، **مجاز القرآن**، ج ١، ص ١٩.

حيث قال أبو عبيدة: "فهذا من الموات وخرج مخرج الآدميين، بمنزلة قوله: ﴿رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَباً وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾"[1] [يوسف: ٤]، فالذي سوغ إجراء ضمير ما لا يعقل على حد من يعقل في هذه الآيات ومثيلاتها هو أنه أخبر عن هذه الأشياء بأخبار الآدميين، كالنطق والسجود، فأنزلها منزلتهم.

• في الإشارة: كقوله تعالى: ﴿كُلُّ أُوْلَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولاً﴾ [الإسرائيل: ٣٦]، إذ قال: "خرج مخرج ما جعلوا الخبر عنه والعدد كالخبر عن الآدميين وعلى لفظ عددهم إذا جمعوا وهو في الكلام: كلُّ تلك."[2] وواضح من كلام أبي عبيدة أن ما سوغ وأجاز مخاطبة من لا يعقل بخطاب من يعقل في الضمير هو نفسه ما سوغه في الإشارة.

٦- المجاز المرسل:

المجاز اسم لما أريد به غير ما وضع له لمناسبة بينهما.[3] أما المجاز المرسل فهو مجاز تكون العلاقة فيه غير المشابهة، وسمي مرسلا لأنه لم يقيد بعلاقة المشابهة أو لأن له علاقات شتى.[4] ومثاله قوله تعالى: ﴿وَيُنَزِّلُ لَكُمْ مِنْ السَّمَاءِ رِزْقاً﴾ [غافر: ١٣]، فالمجاز هنا هو في كلمة (رزقا) والرزق لا ينزل من السماء، ولكن الذي ينزل منها مطر ينشأ عنه النبات الذي منه طعامنا ورزقنا. فالرزق مسبب عن المطر، فهو مجاز مرسل علاقته المسببية.

---

(١) ابن المثنى، **مجاز القرآن**، ج ٢، ص ٤٠.

(٢) المرجع السابق، ج ١، ص ٣٨٠.

(٣) الجرجاني، **التعريفات**، ص ٢٥٧.

(٤) عتيق، **علم البيان**، ص١٤٣- ١٤٤؛ وعرف القزويني المجاز المرسل بأنه "ما كانت العلاقة بين ما استُعمل فيه وما وُضع له ملابسة غير التشبيه؛" والقزويني، **الإيضاح**، ص ٢٠٥.

ومن نماذج ما ذكره أبو عبيدة في ذلك:

- في قوله تعالى: ﴿**وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَاراً**﴾ [الأنعام: ٦]، يقول: "مجاز السماء هاهنا مجاز المطر، يقال: ما زلنا في سماء، أي في مطر، وما زلنا نطأ السماء، أي: أثر المطر، وأنَّى أخذتكم هذه السماء؟"[1] والكلام الذي ساقه هنا يشير إلى عمق فهمه لهذا النوع من المجاز وإدراكه الجيد لعلاقاته خاصة وأنه يشير إشارة قوية وظاهرة إلى أن العلاقة في هذا المثال هي علاقة المحلية.

٧- المجاز العقلي:

ويكون في الإسناد، أي في إسناد الفعل أو ما في معناه إلى غير ما هو له.[2] ومثاله قوله تعالى: ﴿**إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيّاً**﴾ [مريم: ٦١]، حيث نجد أن كلمة "مَأْتِيّاً" جاءت بدل كلمة "آت" فاستعمل هنا اسم المفعول مكان اسم الفاعل، أو بعبارة أخرى أسند الوصف المبني للمفعول إلى الفاعل، وهذا مجاز عقلي علاقته الفاعلية.

ومن نماذج ما ذكره أبو عبيدة في ذلك:

- إسناد ما بني للفاعل إلى المفعول كالذي نبه عليه في تفسير قوله تعالى: ﴿**فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ**﴾ [الحاقة: ٢١]، إذ قال: "مجاز مَرضِيَّة، فخرج مخرج لفظ صفتِها [أي اسم الفاعل] والعرب تفعل ذلك إذا كان من السبب في شيء، يقال: نام ليلُه، وإنما ينام هو فيه."[3]

---

(١) ابن المثنى، **مجاز القرآن**، ج ١، ص ١٨٦.

(٢) عتيق، **علم البيان**، ص ١٤٣- ١٤٤؛ وعرف القزويني المجاز العقلي بأنه "هو إسناد الفعل، أو معناه، إلى ملابس له، غير ما هو له، بتأوُّل، وللفعل ملابسات شتى، يلابس الفاعل، والمفعول به، والمصدر، والزمان، والمكان، والسبب؛ و" القزويني، **الإيضاح**، ص ٣٢.

(٣) ابن المثنى، **مجاز القرآن**، ج ٢، ص ٢٦٨.

٨- الكناية:

هي التعبير عن شيء، لفظا كان أو معنى، بلفظ غير صريح في الدلالة عليه لغرض من الأغراض كالإبهام على السامع.[١] ومن أمثلتها قوله تعالى: **﴿فَأَصْبَحَ يُقَلِّبُ كَفَّيْهِ عَلَى مَا أَنفَقَ فِيهَا وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَيَقُولُ يَا لَيْتَنِي لَمْ أُشْرِكْ بِرَبِّي أَحَداً﴾** [الكهف: ٤٢]، فالكناية في الآية الكريمة هي في قوله تعالى (يقلب كفيه)، والصفة التي تلزم من تقليب الكفين هي الندم والحزن، لأن النادم والحزين يعملان ذلك عادة. فتقليب الكفين في مثل هذا الموقف كناية على الندم والحزن.[٢]

وقد أشار أبو عبيدة إلى الكناية في مواضع عديدة نذكر منها:

- الكناية عن الصفة في مثل قوله تعالى: **﴿أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنْ الْغَائِطِ أَوْ لامَسْتُمْ النِّسَاءَ﴾** [النساء: ٤٣]، حيث قال: "كناية عن حاجة ذي البطن."[٣] وفي كلامه هنا دلالة على أنه أورد لفظ الكناية واستعمله على النحو الذي عرف عند البلاغيين لاحقا، وفيه دلالة أيضا على إحاطته ودقة فهمه وإدراكه الجيد لمرماها ونجاحه في التوصل إلى ما يطلب بها.

الثالث: مباحث من علم البديع

لعل أهم ما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام أن أبا عبيدة لم يتناول من ألوان البديع إلا النزر اليسير، وقد يكون مرد ذلك إلى عدم معرفته بها. وممن أشار إلى ذلك الدكتور أحمد عبد الواحد أثناء حديثه عن كتاب الفراء حيث قال: "وفي معاني الفراء، مباحث لم يعرف بها أبو عبيدة، من مثل ما عرف في البلاغة بالمجاز المرسل المركب،

(١) الجرجاني، **التعريفات**، ص ٢٤٠.

(٢) عتيق، **علم البيان**، ص ٢٢٤.

(٣) ابن المثنى، **مجاز القرآن**، ج ١، ص ١٢٨.

وبعض ألوان البديع."[1] وقد أمكن العثور في مجاز القرآن على نموذج هو:

١- المشاكلة:

وهي المماثلة، ومعناها اصطلاحا ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته تحقيقا أو تقديرا.[2] ومن نماذجها قوله تعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠]، إذ الجزاء على السيئة ليس بسيئة في الحقيقة لكنه سمي سيئة للمشاكلة اللفظية. وقد لامس أبو عبيدة هذا المبحث في مواضع نذكر منها:

- في قوله تعالى: ﴿لا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْواً وَلا تَأْثِيماً﴾ [الواقعة: ٢٥]، حيث قال: "مجازه مجاز (أكلت خبزا ولبنا) واللبن لا يؤكل، فجاز إذا كان معها شيء يؤكل، والتأثيم لا يسمع، إنما يسمع اللغو."[3] ومعنى ذلك أن التأثيم لما ذكر مصاحبا للغو عومل معاملته وإن كان لا يُسمع في الحقيقة.

ولا يخفى أثر كلام أبي عبيدة فيما كتبه ابن قتيبة من بعد، والذي سايره فيما ذهب إليه وعَدَّ المشاكلة في كتابه من باب مخالفة ظاهر اللفظ لمعناه فقال: "ومن ذلك الجزاء عن الفعل بمثل لفظه والمعنيان مختلفان نحو قوله تعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا﴾ [الشورى: ٤٠]، فهي من المبتدئ سيئة ومن الله عز وجل جزاء، وقوله: ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤]، فالعدوان الأول ظلم والثاني جزاء، والجزاء لا يكن ظلما، وإن كان لفظه كلفظ الأول."[4]

---

(١) عبد الواحد، أحمد، **الدراسات البيانية في المصنفات الأولى في معاني القرآن**، ص٢١٥.

(٢) المراغي، **علوم البلاغة**، ص٣٨٥؛ وعتيق، عبد العزيز، **علم البديع**، (بيروت: دار النهضة العربية، د. ط، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م)، ص٩٩؛ ويقول السكاكي في تعريف المشاكلة: "هي أن تذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته؛" والسكاكي، **مفتاح العلوم**، ص ٤٢٤.

(٣) ابن المثنى، **مجاز القرآن**، ج ٢، ص ٢٤٩.

(٤) ابن قتيبة، **تأويل مشكل القرآن**، ص٢٧٧- ٢٧٩.

٧- تقييم "مجاز القرآن" لأبي عبيدة وتصوره لبلاغة القرآن:

١- تقييم "مجاز القرآن":

لقي "مجاز القرآن" معارضات شديدة لأنه وضع تصورات المجاز في القرآن الكريم واتسم بالجرأة على التأويل، فاعتبره العلماء من قبيل التفسير بالرأي. وقد كانت لأبي عبيدة رؤية واضحة في التعامل مع لغة القرآن وتحليلها من مستوى فني جمالي يعتمد على التأويل، كما كانت له قدرة كبيرة على التخريج، ولعل هذا هو الذي أزعج بعض العلماء. فقد تجاوز، في نظرهم، حدوداً لا يمكن تجاوزها، ولأنه كان يقل من النقل عن المتقدمين من علماء السلف واللغويين، فأظهره جماعة من معاصريه في صورة شخصية غريبة في أصلها ومعتقدها وثقافتها. بل نُسب إليه اللحن المتعمد في اللغة، والخطأ في قراءة القرآن نظراً. ولم يقف الأمر عند هذا الحد، إنما وصل إلى حدّ عدّ عمله هذا تجرؤاً على كتاب الله، فقد تمنى الفراء أن يضرب أبا عبيدة لمسلكه في هذا التفسير،(١) وحرّم أبو حاتم السجستاني كتابه "المجاز" وقراءته.(٢)

إن هذا النقد الموجه لـ "مجاز القرآن" لا يحط من قيمته العلمية، ولا ينفي إسهامه البارز في مسيرة علمي البلاغة والتفسير. ومن مظاهر هذه القيمة العلمية ما يلي:

١- أن محورية البلاغة القرآنية في "مجاز القرآن" وطبيعةَ التصور الذي يحمله أبو عبيدة عن علاقة الكلام الإلهي بالكلام البشري أفضت إلى إيجاد نمط جديد من التفسير هو تفسير الأعراب كما يسميه أبو عبيدة. وعن هذا التفسير يقول أبو عمر

(١) البغدادي، **تاريخ بغداد**، ج ١٣، ص ٢٥٥.

(٢) الزبيدي، **طبقات النحويين واللغويين**، ص ١٧٦.

الجَرْمِي[1]: "أتيت أبا عبيدة بشيء منه [أي مجاز القرآن] فقلت له: عمن أخذت هذا يا أبا عبيدة؟ فإن هذا خلاف تفسير الفقهاء. فقال لي: هذا تفسير الأعراب البوالين على أعقابهم، فإن شئت فخذه، وإن شئت فذره."[2]

تتمثل القيمة العلمية لتفسير الأعراب في كونه فاتحة لنمط دراسي ينهل من أدوات إجرائية مستمدةٍ من التفاعل المباشر بين بلاغة القرآن وبلاغة العرب. ذلك التفاعل الذي بموجبه يكون النمط القرآني في التعبير هو النمط عينه الذي كان للعرب في أسلوبهم. وقد كانت الوسيلة الأساس المدعمة لذلك التفاعل هي الاستعانة بمكونات التعبير العربي من خلال الاستشهاد بنصوص من لسان العرب؛ حيث نلمس في "مجاز القرآن" حضوراً قوياً للنصوص الشعرية، التي لا تكاد تخلو منها صفحة من صفحات الكتاب.

يستثمر تفسير الأعراب هذا التفاعل في استجلاء غوامض النص القرآني، والكشف عن خصوصيته التي تنبع من خصوصية التعبير العربي نفسه، وذلك من خلال المقابلة بين اللغة في استعمالها الإنساني واللغة في استعمالها الإلهي. وقد مكنت هذه المقابلة من الوصول إلى أن القرآن الكريم هو من جنس كلام العرب، فمن جهته ينبغي أن يُفهم، وأنه إبداع داخل اللغة المعهودة وليس إبداعا خارجها. ومن ثم فإن

(١) هو صالح بن إسحاق البجلي، أبو عمر الجرمي، أخذ عن الأخفش وأبي عبيدة والأصمعي وطبقتهم، كان ذا دين وورع، وله كتب في النحو ككتاب الأبنية. توفي سنة ٢٢٥ للهجرة؛ وانظر: الزبيدي، **طبقات النحويين واللغويين**، ص ٧٤ – ٧٥؛ والقفطي، أبو الحسن علي بن يوسف، **إنباه الرواة**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، (القاهرة: دار الفكر العربي، ط ١، ١٤٠٦ هـ)، ج ٢، ص ٨٠ – ٨٣.

(٢) الزبيدي، **طبقات النحويين واللغويين**، ص ١٧٦.

خصوصية القرآن التي يحققها العدول الذي حصل عن الاستخدام المعياري، كالانتقال من ضمير الغائب إلى ضمير المخاطب، وغير ذلك من "المجازات"، تقابلها خصوصية في اللسان العربي تُمكن من فهم ذلك العدول. وقد جاء تفسير الأعراب في "مجاز القرآن" ليجسد هذه الخاصية الأسلوبية المهمة، حيث نوع أبو عبيدة وقفاته عند نماذج من النص القرآني تمثل ألواناً متنوعة من الصياغة والدلالة، وأعقبها في كل مرة بنماذج تفسيرية من معهود العرب تصبغها نفس الألوان.

ومما يعلي من قيمة تفسير الأعراب أيضا أنه لما جعل لسان العرب مدخلا لفهم القرآن الكريم، وبيَّن بشكل عملي أن الدراية بأساليب القرآن لا تقيمها إلا الدراية بأساليب العرب، فإنه قد أسدى للتراث اللغوي العربي المنظوم والمنثور خدمة كبيرة تتمثل في صيانته وتوثيقه والحفاظ عليه من الانقراض. إذ لولا التأكيد العملي على الصلة التفسيرية بين الأسلوبين لبطل الشعر واندثر، ولما قامت للدراسات اللغوية العربية قائمة، ولأُهمِل سَنن العرب ومعهودهم في كلامهم، و"لتبدَّلت لغاتهم بالاختلاط الذي وقع ولم يكن منه بد، حتى تنتقض الفطرة وتختبل الطباع، ثم يكون مصير هذه اللغات إلى العفاء لا محالة، إذ لا يخلفهم عليها إلا من هو أشد منهم اختلاطا وأكثرُ فساداً، وهكذا يتسلسل الأمر حتى تستبهِم العربية فلا تبِين - وهي أفصح اللغات - إلا بضرب من إشارة الآثار، وتنزل منزلة هذا (الهير غليف) الذي قبره المصريون في الأحجارِ."[1]

٢- أن التصور الذي يحمله أبو عبيدة عن علاقة كلام الله وكلام البشر بالجهاز اللساني، والمتمثل في اعتبار كلام الله وكلام العرب كلامين مُبِينين في لغة

(١) الرافعي، **إعجاز القرآن والبلاغة النبوية**، ص ٥٨ – ٥٩.

واحدة، دفعه إلى وضع اللبنات الأولى لعلم البلاغة عند العرب من خلال ربطها بالقرآن الكريم مباشرة، وإلى التعزيز الفعلي لمصدرية النص القرآني بالنسبة لعلم البلاغة. كما دفعه أيضا إلى جعل القرآن أحد أصلي التقعيد للجهاز اللساني، مستثمرا بذلك الخصائص الداخلية للنص في تحديد منهج فهمه.

ومما مكن من إبراز المكانة التقعيدية التي يحظى بها القرآن الكريم هو اتجاه أبي عبيدة اتجاها خاصا في فهم النصوص، حيث لم يتقيد في تفسيره بالقيود التي كانت المدرستان البصرية والكوفية تضعانها لفهم النصوص العربية، لأنه كان متمسكا بروح العربية الأصيلة المأخوذة عن القدماء، وبذلك نجا من الخضوع لقواعد هاتين المدرستين اللتين كانتا في طور التكوين. وفي ضوء هذا التحرر عني بالناحية اللغوية في القرآن على النحو الذي سبق بيانه، معتمدا على حسه اللغوي في استقراء مناحي المجاز دون التزام القواعد اللغوية الحديثة التكوين.

٣- أن مقاربة بلاغة القرآن في "مجاز القرآن" كانت مقاربة شمولية تكاملية توظف مستويات عديدة من مستويات الدرس اللغوي، تتظافر جميعها لتحقيق فهم أفضل للقرآن الكريم وتذوق أفضل لبلاغته. يعني ذلك أن سبر أغوار البلاغة عموما وكشف أسرار بلاغة القرآن على وجه الخصوص يستدعي استحضار أكثر من بعد واحد من أبعاد التحليل اللغوي للنصوص. يظهر ذلك من خلال الدراسة التحليلية التي أنجزها أبو عبيدة عن "مجازات" القرآن باعتبار تلك المجازات هي طريقة تعبير البلاغي في القرآن الكريم. والمجازات التي درسها أبو عبيدة، وأشار إليها في المقدمة، تبلغ تسعاً وثلاثين حالة تتوزع على علوم البلاغة (المعاني والبيان والبديع) وعلم النحو، حيث ربط فيها بين النحو من جهة، وبين الأساليب والتراكيب من جهة أخرى. كما اهتم أبو عبيدة، في ثنايا المجازات التي عرض لها في

تفسيره، ببيان معاني ما أشكل من الألفاظ على الفهم، في إطار ما يعرف بغريب القرآن. وأثناء دراسة أبي عبيدة لهذه المجازات وبيانه لمعاني الألفاظ فقد كان يؤسس لنمط إجرائي، ويقنن لتناول النص القرآني بالدراسة والتحليل، متجها نحو التقعيد ووضع الأسس بخلفية تكاملية تجمع بين مختلف مستويات الدرس اللغوي في مقام واحد ولخدمة غرض واحد.

٤- أن "مجاز القرآن" قد كان له تأثيره على الكتب التي جاءت بعده ورامت الرجوع إلى الأساليب العربية المستعملة، ومعرفة الطرق التي تسلكها في التعبير، ومن ثم فهم آي التنزيل التي نزلت على طريقة العرب. ويمكن القول إن هذا الكتاب من أوائل المؤلفات التي فتحت آفاق هذا النمط من المعالجة، والذي تلقفه الدارسون فيما بعد – خاصة البلاغيين منهم- وطوروه بالإسهام النظري والإجراء التطبيقي. وتزداد قيمة "مجاز القرآن" لدى الدارسين بالنظر إلى أن أبا عبيدة قد اجتهد في تخريج المعاني؛ خاصة وأن هناك جوانب في دلالات الألفاظ والتراكيب لا تنهض ببيانها المفردات المأثورة. ولهذا السبب كان "مجاز القرآن" منهلاً للكثير من الدارسين كالبخاري (٢٥٥ هـ)، وابن قتيبة (٢٧٦ هـ)، والطبري (٣١٠ هـ)، وابن دريد (٣٢١ هـ)، وابن النحاس (٣٣٣ هـ)، والأزهري (٣٧٠ هـ)، والجوهري (٣٩١ هـ) وابن حجر العسقلاني (٨٥٢ هـ)،[1] وغيرهم ممن أكثروا من العودة إليه، والاستشهاد بما تطرق إليه من مباحث لغوية وبلاغية في مجاز القرآن مع الإحالة الصريحة عليه؛[2]

(١) أرحيلة، عباس، **مجاز القرآن** لأبي عبيدة: محاولة رائدة في مرحلة التأسيس. مجلة الدارة، دارة الملك عبد العزيز، سنة ١٢، عدد ٣، ربيع الآخر ١٤٠٧ هـ/ ديسمبر ١٩٨٦م، ص٢٤٥.

(٢) انظر: الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير، **جامع البيان في تأويل آي القرآن**، (بيروت: دار الفكر، د. ط، ١٤٠٥هـ، ج ٧ ص ١٧١، ج ١٢ ص ١٨٢، ج ٢٢ ص ١٢٨، ج ٣٠ ص ٢٩٦؛ وغيرها من المواضع كثير.

مما يدل دلالة واضحة وبينة على أخـذهم عنـه وإفـادتهم منـه. ولا عجـب في ذلـك، فإضافة إلى تقدمه الزمني عنهم فإنه كان لغويا حجة ومثالا للقارئ النموذجي الـذي ينطلق من الخصائص الداخلية للنص.

٢- تقييم تصور أبي عبيدة لبلاغة القرآن:

ليس التقييم هنا متجها إلى تصور أبي عبيدة لبلاغة القرآن من خلال "مجاز القرآن" فحسب، أي إلى التصور الأول لبلاغة القرآن في صيغته التي جاءت عند أبي عبيدة. وإنما يتجه التقييم إلى التصور الأول بشكل عام، فيمتد ليشمل المؤلفين الذين جاؤوا بعد أبي عبيدة أيضا، مما يمكن من الوقوف على عطاءات التصور من حيث آثاره المعرفية وكفايته المنهجية.

ومهما كانت النتائج الإيجابية التي حققها أبو عبيدة في "مجاز القرآن" فإن ذلك لا ينبغي أن يحجب عنا حقيقة قصور التصور الذي بنى عليه كتابه. ذلك أن التصور الأول للعلاقة بين كلام الله وكلام البشر من جهة، وعلاقتهما بالجهاز اللساني من جهة أخرى، قد انحرف قليلا فيما بعد عن مساره الإيجابي المرصود في تقييم "مجاز القرآن"، وما ذلك إلا لأنه كان يحمل في طياته إمكانات وإرهاصات الخروج عن ذلك المسار.

تتمثل تلك الإرهاصات في كون التصور الأول يعتبر أن القرآن جاء على نفس نمط التعبير لدى العرب. أي أنه يعتبر كلا الكلامين مبينا، ويعتبرهما متساويين في التقعيد للجهاز اللساني. وينتج عن ذلك مقولتان منهجيتان هما أن القرآن ليس وحده مصدر التقعيد اللغوي، وأن القرآن ينبغي أن يُفهم من جهة لسان العرب. وبصرف النظر عن صحة هاتين المقولتين من الناحية النظرية فإنهما تفتحان المجال

لاعتبار لسان العرب هو المعيار الذي يقاس به صواب التعبير القرآني ويحدَّد به قصده، ومن شأن ذلك أن يفضي إلى تبعات سلبية تخرج بسنة اللسان - التي سخرها الله لتقصيد الخطاب الشرعي – عن وظيفتها العمرانية.

يتحدد حجم التبعات السلبية التي يفضي إليها التصور الأول، والتي تكشف عن مدى قصوره، من خلال الاحتكام إلى جملة من المعايير المفيدة في تقييمه. فالتصور الإيجابي الذي يُمكِّن سنة اللسان من أداء وظيفتها على ما يرام، والمتمثلة في تأمين الانتقال السليم من القرآن إلى العمران، هو ذاك الذي يحقق ما يلي:

- يجعل لغة القرآن مصدرا للتقعيد، ويضع ضمانات لبقائها كذلك.

- يجعل علوم اللغة الناتجة عن التقعيد جسرا يبدأ عنده الذوق، لا قيدا يكبل الذوق.

- يجعل العلوم الشرعية المعنية بفهم الخطاب[1] مؤَمنة لإدراك القصد على سبيل الجزم أو التقريب والتغليب، ومانعة من ضياعه.

- يجعل العلوم الشرعية المعنية بالامتثال للخطاب[2] قادرة على ترجمة مراد الله من البشر إلى سلوك ملموس في حياة البشر، وهذا هو معنى بناء العمران على أساس من القرآن.

إن التصور الأول حين يفتح المجال لجعل لسان العرب هو المعيار الذي يقاس به صواب التعبير القرآني ويحدَّد به قصده، فإنه يقوم بما يلي:

- يجعل لغة القرآن، بما فيها بلاغته، تتحول من مصدر للتقعيد إلى شاهد على التقعيد.

---

(١) كأصول الفقه والتفسير.

(٢) كالفقه والسلوك.

- يجعل علوم اللغة، بما فيها علم البلاغة، تتحول من جسر للذوق إلى سقف للذوق.

- يجعل علوم فهم الخطاب الشرعي تتحول من مؤَمِّن لإدراك القصد إلى مرتع لضياع القصد. ويحدث هذا التحول باعتباره نتيجة حتمية لعدم استمرار لغة القرآن مصدرا مواكبا لحركة التقعيد للفهم، وتحولها إلى شاهد يستجلب – فقط – للبرهنة على مصداقية تلك الحركة.

- يجعل علوم الامتثال للخطاب الشرعي تنـزل عن سقف الارتفاع بالواقع إلى مستوى النص، إلى سفح النـزول بالنص إلى مستوى الواقع. ويحدث هذا التحول باعتباره نتيجة حتمية لاتساع رقعة ما لا نعرف قصد الشارع فيه، وتلاحق النوازل المستجدة في كافة مناحي الحياة. وهو نتيجة أيضا لكون مواقف التصور الأول - في محطات التقييم السابقة - جعلته يحجب نور القرآن من حيث يريد أن يكشفه، أو هو بالأحرى يحجب أعين الناس عن رؤية نور القرآن من حيث يريد لها أن تنبهر بذلك النور. وتفضي هذه المقدمات[1] إلى اتساع الهوة بين النص والواقع، بحيث يصير الحل العملي للالتزام بالدين هو تفصيل أحكام القرآن على مقاسات العمران بدل بناء العمران على أساس القرآن.

ولما كانت هذه الدراسة معنية ببلاغة القرآن لزم التفصيل في نتيجة العنصرين الأولين من عناصر التقييم المتمثلين في بلاغة القرآن وعلوم البلاغة.

٣- بلاغة القرآن: من مصدر التقعيد إلى شاهد التقعيد

إن من أبلغ ما يعبر عن هذه الوضعية التي آلت إليها بلاغة القرآن هو ما

(١) أي ضياع القصد، وتلاحق النوازل، ومواقف التصور.

ذهب إليه الرافعي من أن "القرآن كان علم البلاغة عند العرب، ثم صار بعدهم بلاغة هذا العلم"،[1] أي أنه تحول من مصدر إلى شاهد، ومن غاية إلى وسيلة. ولعل ما تسبب في ذلك التحول هو التركيز القوي للتصور الأول على معيارية لسان العرب وكونه مقياسا لصواب التعبير القرآني. فمن شأن ذلك أن يفضي شيئا فشيئا إلى التحول من اعتبار لغة القرآن ولسان العرب مصدرين متساويين في التقعيد إلى تغليب كفة لسان العرب في المصدرية للتقعيد، ومن شأنه أن يفضي بعد استقرار علم البلاغة واستوائه على سوقه إلى تناسي مصدرية القرآن، أو بالأحرى إلى تحوله من مصدر للقواعد إلى مصدر للشواهد.

وقد كانت لهذا التحول آثار وخيمة العواقب على منهج التفسير وعلم البلاغة، نذكر منها:

١- التعامل التجزيئي مع النصوص: حيث يستدعي التعاملُ مع بلاغة القرآن باعتبارها شواهد لمباحث علم البلاغة ومسائله أن يتم اقتطاع النصوص المستشهد بها من سياقاتها، وأن يتم الاكتفاءُ منها بالمقدار المجزِئ الذي تحصل به الشهادة. وهذا النوع من التعامل يشجع على سيادة النظرة التجزيئية في تحليل الخطاب بدل النظرة الكلية المحددة إلى حد كبير لدلالته. كما أن هذا النوع من التعامل يعتبر أول خطوات تضييع القصد الثاوي في الخطاب الشرعي.

٢- ظهور الخلاف البلاغي: حيث يُعد تهميش بلاغة القرآن في عملية التقعيد، مضافا إليه اعتماد النظرة التجزيئية، من العوامل المسؤولة عن ظهور الخلاف بين البلاغيين. إذ كلما ازداد الاعتماد المنهجي على النص القرآني في التقعيد ارتفعت

(١) الرافعي، **إعجاز القرآن والبلاغة النبوية**، ص ١٧٧.

حظوظ الائتلاف، وكلما نقص ذلك الاعتماد ارتفعت حظوظ الاختلاف. ولا ينعكس الخلاف البلاغي على مسيرة علم البلاغة فحسب، وإنما ينعكس على منهج التفسير ونتائجه أيضا؛ فاعتبار علوم البلاغة من الروافد المنهجية لعلم التفسير يجعل الاختلاف في قواعدها مفضيا بالضرورة إلى الاختلاف في قواعده. وحين تختلف القواعد فمن الضروري أن تختلف المعاني التي تكشف عنها عملية التفسير.

٣- تطويع البلاغة لخلفيات البلاغيين: حيث ازدادت حدة الخلاف البلاغي بسبب تعدد خلفيات البلاغيين واختلاف قبلياتهم المعرفية التي أسهم في تشعبها وتعارضها ضياع القصد الناتج عن اعتماد النظرة التجزيئية. وقد أسفر ذلك عن ظهور قضايا مثل الموقف من المجاز، وثنائية اللفظ والمعنى، وتقسيم المحسنات إلى معنوية ولفظية. ولعل من أخطر النتائج السلبية التي يؤدي إليها تطويع علم البلاغة لتلك الخلفيات نتيجتان هما:

- أن اتخاذ آيات القرآن شواهد لعلم البلاغة مطيةٌ إلى إكساب خلفيات البلاغيين مشروعية وإعطائها مصداقية؛ فلا تبقى بعد ذلك مجرد دعوى بلا دليل، وإنما تبدو وكأنها امتداد طبيعي للغة القرآن نفسه.

- أن اعتبار علم البلاغة رافدا لعلم التفسير يضفي مشروعية على تسلل تلك الخلفيات إلى أعمال المفسرين، ويضمن تأثيرها في توجيه المعنى وتعيين القصد.

٤- الفصل بين علوم اللغة بدل وصلها: حيث أفضت العوامل السابقة إلى تضخم علم البلاغة وابتعاده عن الغاية الأولى التي نشأ لأجلها، مما اقتضى فصله عن باقي العلوم التي كانت تشاركه في خدمة بلاغة القرآن. وقد ساعد على التعجيل بذلك الفصل نضج كل واحد من تلك العلوم – بما فيها علم البلاغة - واكتمال

تقعيده،[1] فتم بذلك القضاء النهائي على النظرة التكاملية في تحليل بلاغة القرآن.

٤- علوم البلاغة: من جسر الذوق إلى سقف الذوق

حين يعتبر التصور الأول أن بلاغة القرآن قد جاءت على نفس نمط التعبير لدى العرب فإنه يجعل مدخل فهمها وتذوقها هو لسان العرب؛ بحيث يصير ذلك اللسان هو المعيار الذي يحدَّد به القصد في القرآن وهو المقياس الذي تقاس به جمالية أسلوبه. والواقع أن التصور الأول -في هذه الحدود- لا يحجر على الفهم ولا يُنمط الذوق، ولكنه يشرع في اتخاذ ذلك المنحى شيئا فشيئا حين يتحول علم البلاغة إلى قواعد تحدّ العمل الأدبي بعد أن كان ظواهر جمالية تنتج عن العمل الأدبي نفسه. إن هذا المنحى الذي نحاه علم البلاغة قد جعله يبتعد عن دوره في الإحساس بالإعجاز والنهوض بالذوق، ليصير سقفا لا يُسمح بتجاوز حدوده في الذوق.

ومما يكرس تحول علم البلاغة من جسر لتذوق جمالية أسلوب القرآن إلى سقف لذلك التذوق هو ما حصل من انتقال تدريجي ببلاغة القرآن من كونها مصدرا للتقعيد إلى صيرورتها تطبيقات له فحسب. ذلك أن "الجري خلف القواعد والفنون من شأنه أن يلحق حاسة الذوق بالضمور، وذلك لأن البلاغي منهمك في إحكام القاعدة أولا، وهو إحكام عقلي صرف، وتبقى النصوص غائبة، فلا يساعد القارئ

(١) عن إسهام التقعيد في إحداث ذلك الفصل يقول محمد إقبال عروي: "بعدما كان البلاغيون ينطلقون في جهودهم من الخطاب، أخذوا يصدرون عن القواعد، وقد كان لهذا الشأن تأثير كبير على مسيرة البلاغة، حيث انفصلت مباحثها عن التحليل والتفسير، وأضحت علما مستقلا قائم الذات، مستوي الأركان، مثل حقول علوم الآلة الأخرى كالنحو والصرف والعروض؛ " وعروي، محمد إقبال، **بديع القرآن: دراسة تاريخية نقدية**، (الكويت: إدارة الثقافة الإسلامية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط١، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م)، ج ١ ص ٣٤٤.

على تذوقها واستشعار جماليتها، وليس للذوق حياة إلا بانتهاج سبيل التحليل، وجعل القواعد مجرد وسائل مساعدة."[1]

وتزداد فسحة التذوق تقلصا حين تصطبغ البلاغة بخلفيات المشتغلين في مجالها، فتتأثر بسلبيات طريقة المتكلمين والفلاسفة في درس البلاغة، ليصير السقف الواحد الذي وضعه علم البلاغة آنفا أسقفا متعددة بتعدد الدارسين لذلك العلم.

الخاتمة

يظهر من خلال تقييم "مجاز القرآن" وتصور أبي عبيدة لبلاغة القرآن أن التصور الأول، في شكله الذي آل إليه، لم يعد قادرا على أن ينهض بالذوق البلاغي، وأنه يحمل في ثناياه أسباب انحرافه عن المسار الذي وضعه له الرواد الأوائل لعلم البلاغة عند العرب، والذين كانت بحوثهم في هذا المجال تدور أساسا حول مدارسة بلاغة القرآن طلبا لإدراك سر إعجازه أو للاقتراب من ذلك السر. ولعل قصور التصور الأول في هذه الناحية كان من بين الأسباب الموضوعية التي أفضت إلى ما نلحظه من بُعد في المسافة التي تفصل كلام الله عن تطبيقه في حياة البشر، على الرغم من أن الله أقرب إلى الإنسان من حبل الوريد.

غير أن قصور التصور الأول – بحسب ما أسفر عنه التقييم – لا يعني تعميم الحكم عليه بالخطأ، ولا يستدعي إقصاءه عن ساحة التصورات المعتبرة في مقاربة بلاغة القرآن الكريم. كما لا يعني ذلك القصور عدم صلاحية المؤلفات المبنية على

---

(١) عروي، **بديع القرآن**، ج ١ ص ٣٤٤.

التصور الأول – بناء كليا أو جزئيا – لأنْ يستفاد منها بشكل من أشكال الاستفادة المشروعة منهجيا في مجال من مجالات التعامل مع بلاغة القرآن الكريم. ومن ثم يصير المجال مفتوحا – لمواجهة ذلك القصور في مقاربة لغة القرآن عموما وبلاغته على وجه الخصوص – أمام ثلاثة إمكانات هي: إكمال التصور الأول، أو إبدال التصور الأول بالثاني، أو إحداث تصور جديد.

أما الخياران الثاني والثالث فهُما ناتجان عن موقف يرى أن الحل الأسلم لتجاوز الأخطاء المعرفية والمنهجية التي أفرزها التصور الأول – بعدما انحرف عن مساره – هو تعويضه بتصور آخر له منطلقات مغايرة. وبصرف النظر عن مدى جدوى هذا الموقف في الاستئصال النهائي لتلك الأخطاء فإنه يفضي إلى إهمال كل ما أنتجه التراث العربي الإسلامي وكان التصور الأول هو المشكِّل لإطاره النظري، سواء أكان ذلك التراث مما حصلت فيه أخطاء منهجية بالفعل – كما هو الحال في المؤلفات البلاغية المتأخرة التي طغى فيها الحس الإحصائي التصنيفي – أم لم يكن ذلك التراث مما حصل فيه شيء من ذلك، وكان مجردُ استناده إلى التصور الأول شبهة تستوجب إقصاءه.

أما الخيار الأول فإنه لا ينحو نحو القطيعة المعرفية مع عطاءات التصور الأول، ولا يُخرج تلك العطاءات من دائرة التراث العربي الإسلامي المعتبر، وإنما يروم تعزيز التصور الأول بدعامات نظرية وخطوات منهجية تصحح مساره وتضمن عدم انحرافه عن مساره الجديد، فاتحا المجال بذلك أمام جعل علم البلاغة مجددا "أداة فعالة تهدي المتلقين إلى تمثل أسرار بيان القرآن، واكتناه وجه معتبر من

أوجه إعجازه الخالدة بخلوده في الزمان والمكان."[1]

إن مما يمكن اقتراحه في اتجاه تصحيح المسار النظري للتصور الأول، بغية الحفاظ عليه من أي انحراف مستقبلي، هو إعادة صياغة المسلمة التي ينطلق منها على نحو يلفت الانتباه إلى محورية النص القرآني ومكانته المصدرية في التقعيد لعلم البلاغة عند العرب. يتم ذلك عبر التحول من المسلمة التي تقضي بأن كل ما هو موجود من أساليب البلاغة في القرآن الكريم فهو موجود أيضا في كلام العرب، إلى المسلمة التي تقضي بأن كل ما هو موجود في كلام العرب من أرفع أساليب البلاغة فهو موجود – في صورته الكاملة – في القرآن الكريم. وبموجب هذه المسلمة الجديدة يتم الحفاظ على مصدرية القرآن في التقعيد لعلم البلاغة، كما لا يتعدى ذلك العلم مقامه المتمثل في كونه وسيلة لتذوق بلاغة القرآن الكريم واستشعار إعجازه.

يفضي تعديل المسلمة التي ينطلق منها التصور الأول إلى إلحاق محددات إضافية بالعلاقة بين الكلامين الإلهي والبشري، وعلاقتهما بالجهاز اللساني؛ وهي محددات تنطلق في البداية من كون الكلامين مُبِينَين على نحو يؤهلهما للتقعيد للجهاز، مما يعني وجود جهاز لساني واحد هو المستعمل في كلام الله ولسان العرب. وإذا أخذنا بعين الاعتبار أن كل ما هو موجود في كلام العرب من أرفع أساليب البلاغة فهو موجود – في صورته الكاملة – في القرآن الكريم، فإن النتيجة ستكون في هذه الحالة هي القول بكمال الجهاز اللساني والكلامين الإلهي والبشري. ومعنى ذلك أن الجهاز اللساني، الموجود بالقوة في انتظار أن يخرجه التقعيد إلى حيز الوجود بالفعل، جهاز كامل يستعمله العربي استنادا إلى فطرته اللغوية، فينتج عن ذلك إنجاز بشري

(١) المرجع السابق، ج ١، ص ١٢.

مبين بحسب ما تسمح به أقصى درجات الكمال البشري. بينما يستعمله الله عز وجل استعمالا يليق بكماله، فتكون النتيجة كلاما إلهيا مبينا ومعجزا في الآن نفسه.

بعبارة أخرى يمكن القول إن الجهاز اللساني المعتمد في الكلامين واحد، لأن الكلام الإلهي "لو خرج عن ذلك لخرج من أن يكون معجزاً في جهة من جهاته ولاستبانَ فيه ثمة نقص يمكن أن يكون في موضعه ما هو أكمل منه وأبلغ في القصد والاستيفاء."[1] غير أن استعمال ذلك الجهاز في القرآن قد كان أعلى من مستوى استعماله في كلام العرب، لأنه لما أريد بالقرآن وضعٌ معجز في نسق ألفاظه وارتباط معانيه فقد جرى على أصول الجهاز في أرقى ما تبلغه الفطرة اللغوية على إطلاقها في هذه العربية.[2]

من هذا المنظور يؤول التصور الأول إلى القول بكمال الجهاز اللساني والكلامين الإلهي والبشري. وبالمقارنة بين كمال كلام الله وكمال كلام البشر يتبين إلى أي حد ينبغي أن يرتفع التقعيد إلى مقام التسليم النظري والعملي بمصدرية بلاغة القرآن، وإلى أي حد ينبغي أن ينـزل علم البلاغة إلى حدود كونه جسرا فقط للفهم والذوق.

أما تأسيس التقعيد على بلاغة القرآن فهو ضرورة منهجية لأن كمال كلام الله أعلى من كمال كلام البشر، مما يجعل بلاغة القرآن هي "المثال الفطري الكامل الذي تُقاس إليه القدرةُ والعجزُ قياساً لا يلتاث ولا يختلف"،[3] بدل أن يكون المثال الذي

(١) الرافعي، **إعجاز القرآن والبلاغة النبوية**، ص ١٧٨.

(٢) المرجع السابق، ص ١٧٨، بتصرف.

(٣) المرجع السابق، ص ٥٨.

يقاس عليه هو كلام العرب، الذين كانوا قبل نزول القرآن "على حال يتوهم فيها كل قبيل منهم أنه أسلمُ فطرة في اللغة وأبينُ مذهباً في البيان، لأنهم لا يجدون من ذلك إلا أمثلة ترجع إلى فطرتهم وتختلف باختلاف حظوظهم منها."[1] ولما كان هذا هو حال كلام العرب فإن الذي يقيس عليه في التقعيد، مغفلا مصدرية بلاغة القرآن، "لا بد مخطىء تعيين المراتِب في المقدار الفاضل، وتعيين ما يقابلها في المقدار المفضول، ثم مخطىء في تمييل الحكم بين المقدارين، لأن قياس مثل ذلك من الفطرة لا يتهيأ إلا بعمل يحتوي كل دقائقها وما يمكن أن تبلغ إليه من الكمال المطلق الذي هو الحدّ الأعلى في طبيعة تركيبها، ومثل هذا لا يكون البتة من إنسان ينزل على حكم هذه الفطرة نفسها."[2]

وأما بقاء علم البلاغة في حدود كونه جسرا لفهم وتذوق بلاغة القرآن، دون أن يتحول مع الزمن إلى سقف لهما، فإن ما يضمنه في الصيغة المعدَّلة من التصور الأول هو الوعي بعلو كلام الله على كلام البشر علوا معجزا لجميع البشر. ذلك أن استحضار جانب الإعجاز أثناء التعامل مع القرآن الكريم يفرض التعامل مع سر الإعجاز في بلاغة القرآن باعتباره سرا مكنونا يتكشف باستمرار، مما يبقي التذوق دائما في مجال الشوق إلى المزيد، ولا يُدخله أبدا إلى حيز الإحاطة الكاملة والامتلاك التام. ومن ثم تكون علوم البلاغة طريقا إلى فهم وتذوق بلاغة القرآن دون أن تكون هي نهاية الطريق.

---

(١) المرجع السابق، ص ٥٨؛ وبتصرف.

(٢) المرجع السابق، ص ٥٨.

ويضاف إلى هذه الضمانة ضمانة أخرى، وهي مصدرية بلاغة القرآن في التقعيد لعلم البلاغة. ذلك أن جعل كلام الله بصفته المعجزة مصدرا يقعَّد على أساسه لعلم البلاغة من شأنه أن يبقي المجال مفتوحا في ذلك العلم لمزيد من التقعيد بحسب ما يتكشف من مكنون سر الإعجاز في كل عصر، ومن شأنه أيضا أن يضمن الانفتاح المنهجي لعلم البلاغة على كل ما يمكن أن يسهم في الكشف عن سر الإعجاز، بما في ذلك ما يمكن أن يسهم به ما تأكدت فعاليته من مناهج التحليل المعاصرة. وبانفتاح أفق التقعيد للذوق يزول خطر التحجير على الذوق.



الإمام شاه وَلِيّ الله الدِّهْلَوي
وجهوده في القرآن الكريم تفسيراً وترجمةً وتأصيلاً

أ.د. سيد عبدالماجد الغوري ❖

ملخص البحث

إنَّ الإمام أحمد بن عبد الرحيم الدهلوي الملقَّب بـ"شاه ولي الله": أحد جهابذة علماء الإسلام، وكبار أعلام المسلمين المتأخرين، ومن رجال الفكر والدعوة في القرن الثاني عشر الهجري، كما أنه يُعَدّ أيضاً من أجلة المفسِّرين والمحدِّثين والفقهاء في بلاد القارة الهندية، وهو الذي قامت على يديه نهضة حديثية عظيمة فيها، والتي ما زالت تؤتي أُكُلها، فهو أول من قام بترجمة القرآن الكريم باللغة الفارسية في هذه البلاد، والتي اشتهرت بـ"فتح الرحمن في ترجمة القرآن"، وهي ترجمة دقيقة راعى فيه الإمامُ أصولَ التفسير وشروطه، وقواعدَ الترجمة السليمة مراعاةً خاصةً، وكانت هذه الترجمةُ من أكثر الترجمات تداولاً في الهند أيام الحكم الإسلامي فيها، الذي كانت الفارسية فيه لغته الرسمية. كذلك فهو يُعَدّ من أوائل المؤلِّفين الذين وضعوا الكتب

❖ الباحث الزميل المقدَّم في معهد دراسات الحديث النبوي (إنهاد)، الكلية الجامعية الإسلامية العالمية بسلانجور ماليزيا.
البريد الإكتروني: samghouri@gmail.com

في أصـول التفسير، فقد ألَّف في ذلك كتـابـاً قيماً سَمّاه بـ"الفـوز الكبيـر في أصـول التفسير"، بيَّن فيه أصولاً دقيقةً للتفسير في عبارات موجزة. وكذلك له كتبٌ أخرى بالعربية تخص القرآنَ الكريم.

ولا شكَّ أنَّ هذه الجهود المبذولة في خدمة القرآن الكريم وتفسيره وأصوله من مآثر الإمام الدهلوي التي يذكرها التاريخ مدى الدهر، ومع ذلك لا توجد دراسات وأبحاث تعرِّف بتلك الجهود، الأمرُ الذي حقاً يدعو إلى التعجُّب والتأسُّف.

لذلك تراءى للباحث أن يتناول في هذا البحث تعريفَ ودراسة جهود هذا الإمام في هذا المجال المبارك باختصار، ليكون تمهيداً لمن يريد التوسُّعَ في ذلك في رسالة جامعية أو تأليف مستقلّ. ولذلك قام الباحث بإعداد هذا البحث الذي يشتمل على مبحثين، أولهما يخصّ بترجمة الإمام ولي الله الدهلوي الذاتية والعلمية. والثاني يتعلق بتعريف ودراسة جهوده في خدمة القرآن الكريم، ويختم البحث بذكر النتائج التي توصَّل إليها الباحث من خلال إعداد هذا البحث.

المبحث الأول:
نبذة من سيرته الذاتية والعلمية

يشتمل هذا المبحث على تسعة مطالب، التى تخص بأهم جوانب سيرة الإمام الدهلوي الذاتية والعلمية، التى تُبرز شخصيتَه الفَـذّة الفريدة.

المطلب الأول: اسمه وكنيته ولقبه ونسبته ونسبه وأسرته

اسمه: أحمد[١]، وقيل أيضاً: عظيم الدين[٢].

(١) انظر: السيالكوتي، محمد بشير، **الإمام المحدِّث الشاه ولي الله الدهلوي حياته ودعوته**، (بيروت: دار ابن حزم، ط١، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م)، ص٢٥.

(٢) انظر: شاه ولي الله، أحمد بن عبد الرحيم الدهلوي، **حجة الله البالغة**، تحقيق: سعيد أحمد بن يوسف البالنفوري، (بيروت: دار ابن كثير. ط١، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م)، ج١، ص١٠.

كنيته: "أبو محمد"، و"أبو عبد العزيز"، و"أبو الفياض"، وكان يُكنى بهذه الكُنَى الثلاثة(١).

لقبه: "الشَّاه"، وهي كلمة فارسية تعنى "الملك"، ويُلقَّب بذلك الصوفية والمشايخ خاصةً، والإمام الدهلوي كان من أسرة اشتهرت بالتصوُّف، وقد لُقِّبَ بهذا اللقب هو ووالده وأنجاله.

نسبته: "الدِّهْلَوِي"، نسبةً إلى مدينة "دهلي" عاصمة الهند، حيث نشأ وترعرع وتوفي بها.

نسبُه: أحمد وَلِيّ الله بن عبد الرحيم بن وجيه الدين الشهيد، وبه يصل نسبه إلى أمير المؤمنين عمر بن الخطَّاب -رضي الله عنه-(٢).

أسرته: تُعَد أسرة الإمام الدهلوي من أعرق الأُسَر المسلمة في الهند حسباً ونسباً، وأوّلُ مَن قدم الهندَ مِن أسلاف هذه الأسرة هو المفتي شمس الدين الجدّ الثالث عشر للإمام، وقد أنجبت هذه الأسرة على مرّ التاريخ علماءً أتقياءً، وصلحاً وزهاداً، يفتخر بهم تاريخ هذه البلاد، وتوارثوا الشرف الرفيع والمجد المؤثل كابراً عن كابر(٣).

---

(١) انظر: الندوي، أبو الحسن علي الحسني، **رجال الفكر والدعوة في الإسلام**، (دمشق: دار ابن كثير، ط٢، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م)، ج٤، ص٤٧١؛ وولي الله الدهلوي، **حجة الله البالغة**، ج١، ص١٠.

(٢) انظر: السيالكوتي، **الشاه ولي الله الدهلوي حياته ودعوته**، ص١٧.

(٣) انظر: الندوي، **رجال الفكر والدعوة في الإسلام**، ج٤، ص٤٤٣-٤٦٩؛ والسيالكوتي، **الشاه ولي الله الدهلوي حياته ودعوته**، ص١٧ - ١٨؛ والقنوجي، صديق حسن خان البخاري، **أبجد العلوم**، (بيروت: دار ابن حزم، ط١، ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٢م)، ص٧٠٩.

المطلب الثاني: مولده ونشأته

وُلد الإمام الدهلوي في بلدة "فُلَتْ"[١] الواقعة في شمالي الهند، يوم الأربعاء لأربع عشرة خلون من شوال سنة ١١١٤هـ، ونشأ وشَبَّ، وتربَّى في كنف والده الجليل الشيخ عبد الرحيم الدهلوي، الذي كان من كبار مشايخ دهلي وأعلامها في وقته، وكان متمكّناً من العلوم الشرعية، وقد أنشأ في "دهلي" مدرسةً دينيةً عُرفت بـ"المدرسة الرحيمية" منسوبةً إليه، وكان أولَ مَن بدأ في الهند بتدريس القرآن الكريم متناً غير ممزوج بالتفسير، توفي في دهلي عام ١١٣١هـ عن سبع وسبعين من عمره[٢].

المطلب الثالث: طلبه للعلم ورحلته في سبيله

طلبه للعلم: بكَّر الإمام الدهلوي في طلب العلم وهو ابن خمس، وحفظ القرآن الكريم وهو ابن سبع، ثم أقبل على دراسة العلوم النقلية والعقلية، التي: أخذها عن والده[٣]. ثم قرأ الحديثَ على المحدِّث الشيخ محمد أفضل السيالكوتي (ت١١٤٦هـ)[٤]،و حصل منه الإجازة العامة برواية الحديث.

رحلاته في طلب العلم: ولما فرغ من العلوم اللاَّزمة من المعقول والمنقول؛ رحل إلى الحجاز في عام ١١٤٣هو كان هو إذ ذاك ابن ثلاثين سنة. وأقام أولاً بالمدينة المنورة حيث تتلمذ على المحدِّث الشيخ أبي طاهر محمد بن ابراهيم الكُرْدِيّ المدني،

---

(١) تقع اليومَ بمديرية "مظفَّر نغر" بولاية "أترابرديش.

(٢) انظر: عبد الحي الحسني بن فخر الدين الحسني، **نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر**، (بيروت: دار ابن حزم، ط١، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م)، ج٦، ص٨٦٧.

(٣) انظر: الندوي، **رجال الفكر والدعوة في الإسلام**، ج٤، ص٤٧٣، ٤٧٨.

(٤) انظر لترجمته: عبد الحي الحسني، **نزهة الخواطر**، ج٦، ص٨٠٦.

(ت ١١٤٥هـ)[١]، فقرأ عليه أمهات كتب الرواية، واستجاز منه إجازةً عامةً[٢].

ثم قدم إلى مكة المكرمة، وجاور الحرمَ، والتقى بشيوخه وفقهائه ومحدِّثيه، فروى عنهم وتتلمذ عليهم، وأجازوه برواية الحديث.ومن أجلِّهم: الشيخ وفد الله المالكي المَكّي (لم أقف على سنة وفاته)[٣]، الذي قرأ عليه الإمامُ "الموطأ"، والشيخ تاج الدين القلعي المكّي(ت١١٤٩هـ)[٤]، الذي لازمه الإمامُ أياماً يستفيد منه في الحديث، ويحضر دروسه في بعض كتبه[٥].

ثم عاد إلى الهند في رابع عشر رجب سنة ١١٤٥هـ، وكان لهذه الرحلة المباركة أثر كبير في حياته العلمية، وقد تدرّجت في أثناء إقامته الطويلة في الحجاز ملكاتُه العلمية والعقلية في مدارج الرقي التي لم تكن لتتيسَّر له لو بقي في الهند، وبسبب هذه الرحلة قد توسَّعت دراسته في علم الحديث وتعمَّقت[٦].

---

(١) انظر لترجمته: الكتاني، عبد الحي بن عبد الكبير، **فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات**، تحقيق: إحسان عباس، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط٢، ١٤٠٢هـ)، ج١، ص٤٩٤.

(٢) عبد الحي الحسني، **نزهة الخواطر**، ج٦، ص٨٥٩.

(٣) انظر لترجمته: الندوي، **رجال الفكر والدعوة في الإسلام**، ج٤، ص٤٨٥.

(٤) انظر لترجمته: القنوجي، **أبجد العلوم**، ص٦٦٤.

(٥) عبد الحي الحسني، **نزهة الخواطر**، ج٦، ص٨٥٩.

(٦) انظر: عبد الحي الحسني، **نزهة الخواطر**، ج٦، ص٨٥٨-٨٥٩؛ والندوي، **رجال الفكر والدعوة في الإسلام**، ج٤، ص٤٨٠، ٤٨١.

المطلب الرابع: نبوغه وتبحُّره في العلوم

نبغ الإمام الدهلوي في العلوم النقلية والعقلية وتبحَّر في كل منها، لا سيما ما يخص بالقرآن الكريم والحديث النبوي، أما الأولى فقد عُرف ببراعة عجيبة وتفوّق تامّ فيها، فمن نظر في كتبه شهد بتوفُّر حظّه منه، لا سيما كتابه "الفوز الكبير في أصول التفسير"، الذي هو شاهدُ صِدق على براعته على كثير من أهلها، والحقّ أنه متفرد بتحقيق هذا الفن وتدقيقه وأصول هذه العلوم ومبادئها التي هذَّبها تهذيباً بليغاً، وأكثر من التصرُّف فيها، حتى يكاد يَصِحّ أن يقال: إنه باني أسها وباري قوسها[1].

وأما علم الحديث فقد بلغ فيه درجةَ الكمال مع حفظ المتون وضبط الأسانيد والنظر في دواوين المجاميع والمسانيد، ولم يتفق لأحد قبله ممن كان يعتني بهذا العلم من أهل الهند ما اتفق له من رواية الأثر وإشاعته في الأكناف البعيدة[2].

المطلب الخامس: اشتغاله بالتدريس والإفادة

إثر عودة الإمام الدهلوي من الحجاز، فإنه بدأبالتدريس في "المدرسة الرحيمية" لوالده، فمكثيدرِّس فيها ثلاثين عاماً، وقد تخرَّج عليه خلال هذه المدة المديدة خلقٌ كثيرٌ لا يُحصَى عددُهم، فصاروا من أعيان الهند، وحَمَلَة راية التوحيد والسُّنَّة، فنشأ بمساعيهم الحميدة مناخ حديثي في هذه البلاد، وكان أشهرهم: الشيخ عبد الغني الدهلوي (ت١٢٠٣هـ)[3]، والشيخ عبد القادر الدهلوي (ت١٢٣٠هـ)[4]،

(١) الترهتي، عبد المحسن بن يحيى، **اليانع الجني في أسانيد الشيخ عبد الغني**، (ديوبند: دار الإشاعة والتدريس، ط١، ١٣٤٩هـ)، ص٨٥.

(٢) المرجع السابق، ص٨٦.

(٣) انظر لترجمته: عبد الحي الحسني، **نزهة الخواطر**، ج٧، ص١٠٢٤.

(٤) ستأتي ترجمته في المبحث الثالث.

والشيخ رفيع الدين الدهلوي (١١٦٣-١٢٣٣هـ)[١]، والشيخ عبد العزيز الدهلوي (ت١٢٣٩هـ)[٢] وهؤلاء كلهم من أبنائه، وأما من غيرهم فأشهرهم: الشيخ محمد معين الدين السِّنْدي (ت١١٨٠هـ)[٣]، والشيخ محمد عاشق الفُلَتي (ت١١٨٧هـ)[٤]، والشيخ محمد مرتضى البِلْجِرامي الزَّبِيْدي (١١٤٥-١٢٠٥هـ)[٥]، والقاضي ثناء الله البانِيْبَتى (١٢٢٥هـ)[٦]، وغيرهم.

المطلب السادس: مذهبه ومن صفاته الْخُلُقية

مذهبه: كان الإمام الدهلوي يقلِّد المذهبَ الحنفى في الفروع دون تعصُّب له على غيره من المذاهب الفقهية المتبوعة؛ بل خاض في بحار تلك المذاهب وأصول فقههم، ونَظَر في الأحاديث التي هي متمسكاتهم في الأحكام. وعُرف بالتوسُّطَ والاعتدال، والجمع بين صحيح المنقول والمعقول، وبين طريقة الفقهاء والمحدِّثين، والأخذِ بما اتَّفق عليه جمهور أهل العلم، واختيارِ الأصحِّ فيما اختلفوا فيه، هذا فيما يرجع إلى نفسه، وكان يُراعي في الفتوى مذهب المستفتين دون التمسُّك بمذهبه الحنفي[٧].

---

(١) ستأتي ترجمته في المبحث الثالث.

(٢) ستأتي ترجمته في المبحث الثالث.

(٣) انظر لترجمته: عبد الحي الحسني، **نزهة الخواطر**، ج٦، ص٨٣٧.

(٤) انظر لترجمته: المرجع السابق، ج٦، ص٨٢٧.

(٥) انظر: لترجمته الكتاني، **فهرس الفهارس**، ج١، ص٥٢٦.

(٦) انظر: لترجمته: عبد الحي الحسني، **نزهة الخواطر**، ج٧، ص٩٤٢.

(٧) انظر: القنوجي، **أبجد العلوم**، ص ٧٠٨؛ وعبد الوهاب الدهلوي في مقدمته لـ**"المسوى شرح الموطأ"** لشاه ولي الله الدهلوي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، ص٨.

من صفاته الخُلُقية: جمع الإمام الدهلويين الْخُلُق الحسن والصفات العالية، فكان تقياً وَرِعاً، زاهداً عما في أيدي الناس، متواضعاً، محباً للعلماء وطلبة العلم والفقراء الصالحين، جوّاداً مُكرِماً للضيوف، مجاهراً بالحقّ، عاملاً به، لا يخاف في الله لومةَ لائم، مشتغلاً بالتعليم والتدريس، والإفادة والإرشاد، والتأليف والتصنيف، وخدمة المسلمين(١).

المطلب السابع: مكانته العلمية وثناء العلماء عليه

مكانته العلمية: كان آيةً من آيات الله تعالى، إماماً في علوم الدين، بلغ رتبةَ المجتهد المطلق المنتسب في المذهب الحنفى والشافعى، فكان يدرِّس هذين المذهبَين، ويضاهي الأئمةَ المستقلِّين بالاجتهاد في بعض مسائلهم. وكان ممن أحيا السُّنَّة النبوية في الهند، وإليه تنتهى أسانيدُ علماء الحديث بها. لذا لُقِّب بمحدِّث الهند ومُسنِدها. وكذلك عَدّه بعض العلماء والمفكّرين من أعلام المسلمين المجدِّدين والمصلحين، ومن رجال الفكر والدعوة في الإسلام. وأقَلّ ما يُقال في التنويه بشخصية الإمام الدهلوي أنه لو كان في عصر السَّلَف ليُعَدّ إمامَ الأئمة وتاج المجتهدين(٢).

ثناء العلماء عليه: وقد اجتمعت في شخصية الإمام الدهلوي صفات حميدة متنوّعة قلما اجتمع مثلها في علماء الإسلام، فقد كان مفسِّراً محدِّثاً، فقيهاً أصولياً، مجدِّداً ومصلحاً،فلا عجبَ إذا تكاثرت لمدحه والثناء عليه كلماتُ العلماء الأعلام، سواء أكانوا من الهند وغيرها من بلدان العالم الإسلامى، فقد اتَّفقوا على جلالة قدره، وعُلُوِّ مكانته في العلم والفضل، وهذا بعض ما قالوا فيه:

---

(١) عبد الوهاب الدهلوي في مقدمته لـ"**المسوى شرح الموطأ**"، ص٧.

(٢) المرجع السابق.

قال الشيخ عبد الحي اللَّكْنَوي (ت١٣٠٤هـ): "كان من أجلاء النبلاء وكبار العلماء، مُوفّقاً من الحق بالرُّشْد والإنصاف، مُتجنِّباً عن التعصُّب والاعتساف، ماهراً في العلوم الدينية، متبحِّراً في المباحث الحديثية"(١).

وقال الأمير صِدِّيق حسن خان القِنُّوْجي (ت١٣٠٧هـ): "مُسنِد الوقت الشيخ الأجل"(٢).

وقال الشيخ شمس الحقّ العظيم آبادي (ت١٣٢٩هـ): "رئيس الفقهاء والمحدِّثين، مُسنِد الوقت، آيةٌ من آيات الله"(٣).

وقال الشيخ عبد الحى الحسنى (ت١٣٤١هـ): "الشيخ الإمام الهمام، حجة الله بين الأنام، إمام الأئمة، قدوة الأمة، علامة العلماء، وارث الأنبياء، آخر المجتهدين، أوحد علماء الدين، زعيم المتضلِّعين بحمل أعباء الشرع المتين، محيى السُّنّة، شيخ الإسلام، قطب الدين"(٤). وقال أيضاً: "ألهمه الجمع بين الفقه والحديث وأسرار السنن ومصالح الأحكام وسائر ما جاء به النبي -ﷺ- من ربِّه عزَّ وجلَّ"(٥).

وقال الشيخ محمد رشيد رضا المصري (ت١٣٥٤هـ): "مجدِّد القرن الثاني عشر للهجرة في الهند بدعوته وإرشاده وتربيته وتدريسه ومصنَّفاته، وبمن ترك من

---

(١) عبد الحي اللكنوي، **التعليق الممجَّد على موطأ الإمام محمد**، تحقيق: تقي الدين الندوي، (دمشق: دار القلم، ط١، ١٤١٣هـ/ ١٩٩١م)، ج١، ص٢٥.

(٢) صديق خان القنوجي، **أبجد العلوم**، ص٧٠٧.

(٣) العظيم آبادي، أبو الطيب شمس الحق، **غاية المقصود في شرح سنن أبي داود**، تحقيق: محمد عزير شمس وآخرين، (كراتشي: المجمع العلمي؛ وفيصل آباد: حديث أكاديمي، ط١، ١٤١٤هـ)، ج١، ص٧١.

(٤) عبد الحي الحسني، **نزهة الخواطر**، ج٦، ص٨٥٨.

(٥) المرجع السابق، ج٦، ص٨٦٠.

العلماء الأعلام من أبنائه وتلاميذه ومريديه. فقد كان جامعاً بين العلوم النقلية والعقلية والفلسفة والتصوُّف؛ كما يُعْلَم من كتابه المشهور (حجة الله البالغة)، الذي وضعه لبيان مقاصد الشريعة وحِكَمها وأسرارها"[١].

وقال الشيخ عبد الحي الكَتَّاني (ت١٣٨٢هـ) في وصفه بأنه: "كوكب الديار الهندية، كان هذا الرجل من أفراد المتأخِّرين علماً وعملاً وشهرةً، أحيا الله به وبأولاده وأولاد بنته وتلاميذهم الحديثَ والسُّنّة بالهند بعد مواتها، وعلى كتبه وأسانيده المدار في تلك الديار، والمترجَم والله جدير بكل إكبار واعتبار"[٢]. وقال أيضاً: "وهو ممن ظهر لي أنه يُعد من حُفَّاظ القرن الثاني عشر، لأنه ممن رَحَل ورُحِل إليه، وروى وصنَّف، واختار ورجَّح، وغرس غرساً بالهند أطعم وأثمر، وأكل منه خلقٌ"[٣].

وأجملا لشيخ أبو الحسن الندوي (ت١٤٢٠هـ) وصفَه الدقيق بهذه الكلمات: "أحد حكماء الإسلام ونوابغه، وكبار المفكِّرين الإسلاميين من طراز الإمام الغزالي وشيخ الإسلام ابن تيمية"[٤].

المطلب الثامن: وفاته

توفي الإمام الدهلوي ظهيرة يوم السبت في شهر المحرم سنة ١١٧٦هـ بمدينة دهلي،

---

(١) محمد رشيد رضا، **مجلة المنار**، ج٣٤، ص٢٣٦.

(٢) الكتاني، **فهرس الفهارس**، ج١، ص١٧٨.

(٣) المرجع السابق، ج٢، ص١١٢٢.

(٤) الندوي، أبو الحسن علي الحسني، **الأضواء على الحركات والدعوات الدينية والإصلاحية ومدارسها الفكرية ومراكزها التعليمية والتربوية في الهند**، (لكناؤ: المجمع الإسلامي العلمي، ط١، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م)، ص١١.

عن اثنين وستين سنةً من عمره، ودُفن في مقبرة "مَهَنْدِيان" الواقعة بدهلى القديمة[1]، تغمَّده الله برحمته الواسعة، وجزاه الله عن جميع المسلمين أحسن ما يجزي به عباده الصالحين، وعلمائه الراسخين.

المطلب التاسع: مؤلفاته

ما خلفه الإمام الدهلوي - رحمه الله تعالى - من المؤلَّفات فإنه يربو على خمسين، وقد طُبع الكثير منها، وبعضها ما زالت مخطوطةً، أما مؤلفاته المطبوعة فأشهرها كما يلي:

(أ) في تفسير القرآن الكريم وعلومه:

١- فتح الرحمن بترجمة القرآن (بالفارسية).

٢- الفوز الكبير في أصول التفسير (بالفارسية).

(ب) في الحديث وعلومه:

٣- المُسَوَّى شرح الموطأ (بالعربية).

٤- المُصَفَّى شرح الموطأ (بالفارسية).

٥- شرح تراجم أبواب صحيح البخاري (بالعربية).

٦- الفضل المبين في المسلسل من حديث النبيِّ -ﷺ- الأمين (بالعربية).

(ج) في مقاصد الشريعة:

٧- حجة الله البالغة (بالعربية).

(د) في أصول الفقه:

٨- عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد (بالعربية).

---

(١) انظر: الندوي، **رجال الفكر والدعوة في الإسلام**، ج٤، ص٤٩٠-٤٩٣.

(هـ) في بيان اختلاف الفقهاء:

٩- الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف (بالعربية).

(و) في السيرة النبوية والخلافة الراشدة:

١٠- إزالة الخفاء عن خلافة الخلفاء (بالفارسية).

(ز) في الشعر:

١١- أطيب النَّغَم في مدح سيد العرب والعجم (بالعربية).

المبحث الثاني:
جهوده في القرآن الكريم تفسيراً وترجمةً وتأصيلاً

يتناول هذا المبحث التعريف بمؤلَّفات الإمام الدهلوي التي خلفها في مجال القرآن الكريم وأصول تفسيره، مع تسليط الضوء في بدايته على دعوة الإمامِ الناسَ إلى العودة إلى القرآن الكريم ليتّخذوه دستوراً لحياتهم.

المطلب الأول: دعوته إلى القرآن الكريم لإصلاح العقائد الضالة والعادات الفاسدة الشائعة في المجتمع المسلم الهندي

لمّا عاد الإمام الدهلوي من الحجاز متشبِّعاً بروح جديدة، ومصمِّماً على القيام بنشر دعوة الإسلام الصحيحة، وتطهير المسلمين من العقائد الضَّالَّة والمُضِلَّة، والعادات الفاسدة التي تسرَّبت إليهم لاختلاطهم بغير المسلمين، وجهلِهم بالعقيدة الإسلامية الصحيحة؛ رأى - رحمه الله تعالى - بثاقب نظره أنَّ إصلاحهم لا يُمكِن دون أن يفهموا القرآن الكريم، ويعلموا أوامرَه ومناهيه. فكان القرآنُ الكريمُ أولَ ما عُني به الإمام الدهلوي، فركَّز اهتمامَه بتدريسه إقراءاً وتفهيماً وتفسيراً؛ ولكن السواد الأعظم من المسلمين ما كانوا يعرفون اللغة العربية، فشعر الإمام الدهلوي بالحاجة

الماسَّة إلى نشر ترجمة القرآن الكريم باللغة الفارسية التي كانت اللغةَ الرسمية والعلمية في عصره، ولم تكن آنذاك ترجمة صحيحة كاملة للقرآن الكريم بهذه اللغة في بلاد الهند، فتولَّى الإمامُ بنفسه مهمةَ ترجمة القرآن إليها.

لكن عمل الإمام هذا في خدمة القرآن الكريم ونشره أقضَّ مضاجعَ العلماء المحترفين والصوفية الجهلة الخرافيين، الذين كانوا يُصِرّون على إخفاء تعاليم الإسلام الصحيحة عن العامة لتضليلهم وأكلِ أموالهم بالباطل، ولما بلغهم خبرُ عكوف الإمام الدهلوي على ترجمة القرآن الكريم بالفارسية فخافوا على رياستهم ومكانتهم، واشتدَّ غضبهم عليه، فتآمروا عليه بالقتل، وحرَّضوا عليه أتباعهم الجاهلين الذين حاولوا ذلك مراراً، لكن أنقذه الله من شرّهم كلما سعوا إليه، وكان للشيعة دور كبير في تلك المؤامرت[1]، لكن الإمام الدهلوي لم يضعف ولم يستكن أمام مؤامراتهم ومحاولاتهم الشَّرسة تلك، بل زاده ذلك صموداً وعزماً على إكمال مهمته، حتى ظهرت تلك الترجمة بالفارسية التي سأتحدَّث عنها بالتفصيل في المطلب الآتي.

المطلب الثاني: أهمّ مؤلَّفاته في ترجمة القرآن الكريم وتفسيره وتأصيله

١ – فتح الرحمن في ترجمة القرآن (بالفارسية):

تعريف "ترجمة القرآن" وحكمها:

المراد بترجمة معاني القرآن الكريم: تفسير موجز للقرآن الكريم في لغة أجنبية، ويقال لها أيضاً: "الترجمة التفسيرية"، ومعناها: نقلُ مدلول الآيات القرآنية إلى لغة أخرى بقدر طاقة المترجِم، وما تسعه لغته، وبدون الالتزام بالمحافظة على

(١) انظر: الندوي، **رجال الفكر والدعوة في الإسلام**، ج٤، ص٥٠٥-٥١٩؛ والسيالكوتي، **الإمام المحدث الشاه ولي الله الدهلوي حياته ودعوته**، ص٨٥.

الأسلوب الأصلي، وبدون المحافظة على جميع المعاني المرادة منه[١].

وعليه، فإن الترجمة التفسيرية للقرآن الكريم تساوي تفسيرَه بلغته العربية، ولا فرق بينهما سوى صورة اللفظ، فكلاهما عرضٌ لِما يفهمه المفسِّر من كتاب الله تعالى بلغة من يخاطبه، لا عرضٌ لترجمة القرآن نفسه ونصِّه.

وكلاهما أيضاً حكايةٌ لِما يستطيع المترجِمُ كشفَه وبيانه من معاني القرآن الكريم ومقاصده، حسب رأيه وفهمه لمراد الله تعالى، خطأً كان فهمه أم صواباً، دون استيعاب جميع مقاصده ومعانيه، فذلك غير داخل تحت مقدور الطاقة البشرية. وتفسيرُ القرآن يتحقَّق بعرض معانيه التى يستطيع بيانها المفسِّرُ، بل يتحقَّق ولو بعرض معنى واحد من جملة معانٍ يحتملها التَّنْزيل، فهذا البيان للقرآن يستوي فيه ما كان بلغة العرب أو بغيرها؛ لأن كلاًّ منهما مقدورٌ للمكلَّف، ومما يحتاجه البشر[٢].

أما حكم ترجمة معاني القرآن الكريم فاتَّفق الفقهاء على أنها جائزةٌ في الأصل، وعلى وجوبها متى كانت وسيلة إلى واجب[٣].

---

(١) انظر: الذهبي، محمد السيد حسين، **التفسير والمفسرون**، (القاهرة: دار الحديث، ط١، ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م)، ج١، ص٢٨؛ والندوي، عبد الله عباس، **ترجمات معاني القرآن الكريم وتطور فهمها عند الغرب**، (مكة المكرمة: رابطة العالم الإسلامي، ط١، ١٤١٧هـ، المطبوع في سلسلة "كتاب شهري"، العدد ١٧٤)، ص١٣.

(٢) محمد بن أحمد واصل، **أحكام الترجمة في الفقه الإسلامي**، (الرياض: دار طيبة، ط١، ١٤٣٣هـ/ ٢٠١٢م)، ص٣٣٦، ٣٣٧.

(٣) انظر: الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي، **الموافقات في أصول الشريعة**. تحقيق: عبد الله دراز، (بيروت: دار المعرفة، د. ط. د.ت)، ج٢، ص٥١-٥٢؛ و**الموسوعة الفقهية**، (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط٣، ١٤١٢هـ)، ج٣٣، ص٣٨؛ ومناع القطان، **مباحث في علوم القرآن**، (: مكتبة المعارف، ط٢، ١٤١٧هـ)، ص٣٢٥، ٣٢٦.

وكما سبق أن ذكرتُ في المطلب الأول من هذا المبحث أنَّ الإمام الدهلوي شعر بضرورة شديدة إلى معاني ترجمة القرآن الكريم باللغة الفارسية حين لاحظ أنَّ المسلمين في بلده بعيدون كل البُعد عن تعاليم الإسلام ومحاسنه، وجاهلون شديد الجهل عن أحكامه وشريعته، وغارقون أشدَّ الغرق في البِدَع والخرافات والتقاليد الهندوسية بحكم تعايشهم الطويل مع الهندوس الوثنيين. فرأى – رحمه الله تعالى – أنَّ دراسة القرآن الكريم وفهمه وتدبُّره هو أقوى الطُّرُق وأكثرها تأثيراً لعلاج هذا الدَّاء، والفتنة العمياء، فنهض لترجمة القرآن الكريم باللغة الفارسية التي كانت منذ قيام الدولة الإسلامية في الهند – لغة البلاد الإدارية والعلمية والتأليفية، ولغة المكاتبات والمراسلات، ولغة المتعلّمين والمثقَّفين، وكان هناك عشرات من ترجمات القرآن الكريم بهذه اللغة، ولكن لم تكن فيها ترجمةٌ لمعانيه؛ فلذلك آثر الإمام الدهلوي الترجمةَ بهذه اللغة.

وصف الترجمة: كتب الإمام الدهلوي نوعَين من التعليقات على ترجمته للقرآن الكريم، أولهما: وهو الأكثر باللغة العربية مع مزجها باللغة الفارسية في أماكن كثيرة. والثاني: من التعليقات هي باللغة الفارسية تماماً، وليس فيها شيء بالعربية، وهذا النوع الثاني من التعليقات هو الذي طُبع مع "فتح الرحمن بترجمة القرآن" الذي الباحث في صدد الحديث عنه. وأما النوع الأول من التعليقات فقد نُشر منفرداً بعناية الدكتور أحمد خان في مقال له في "مجلة مكتبة خدا بخش"[1].

(١) انظر: "خدا بخش لايبريري جرنل" الصادرة عن "مكتبة خدا بخش ببتنه في ولاية بهار في الهند، العدد ١١٥، عام ١٩٩٩م، صفحات ١، ٧٧.

أما ترجمة القرآن الكريم بالفارسية (المسمَّاة بـ"فتح الرحمن بترجمة القرآن") فقد قام بها الإمام الدهلوي في فترات متقطّعة من الزمن وأوقات مختلفة من عمره، فإنه بدأ بالترجمة قبل رحلته للحجاز عام ١١٤٣هـ، ثم انقطعت السلسلة أكثر من مرة إلى أنْ أكملها عام ١١٥١هـ[١].

وتُعَدّ هذه الترجمة من أدقّ ترجمات معاني القرآن الكريم بهذه اللغة، ويقول الإمام الدهلوي عن هذه الترجمة وهو يتحدَّث عن العلوم الوهبية، فقال: "ومنها ترجمة القرآن الكريم باللغة الفارسية، بوجه قريب من النَّصّ العربي في مقدار الكلمات والعبارات، والتخصيص والتعميم وغير ذلك، وسَمّيتُ هذه الترجمةَ بـ(فتح الرحمن في ترجمة القرآن) وإن كنتُ لم ألتزم هذا الشرط في بعض المواضع خوفاً من عدم فهم القارئ بدون تفصيل وتوضيح"[٢].

وتشتمل هذه الترجمة على عُنْصُرَين: العنصر الأول الترجمة، والعنصر الثاني: التعليقات الوجيزة التي بيَّن فيها الإمام الدهلوي أسباب النُّزول وقصص الآيات التي لا تُفهم بدونها، وبيَّن فيها بعضَ التوجيهات الأخرى للآية غير ما اختاره في الترجمة[٣].

---

(١) انظر: شاه ولي الله، أحمد بن عبد الرحيم الدهلوي، **فتح الرحمن بترجمة القرآن**، (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف، ط١، ١٤١٧هـ)، ص٢١-٢٢.

(٢) شاه ولي الله، أحمد بن عبد الرحيم الدهلوي، **الفوز الكبير في أصول التفسير**، تعريب: سلمان الحسيني الندوي، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط٣، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م)، ص١٢٢.

(٣) انظر: مصباح الله عبد الباقي، **"الإمام ولي الله الدهلوي وترجمته للقرآن"**، (بحث منشور في "مجلة البحوث والدراسات القرآنية"، الصادرة عن المدينة المنورة: مجمع الملك فهد للطباعة المصحف الشريف، العدد السادس، السنة الثالثة، لعام ١٤١٩هـ)، ص١٧٦.

وقد نالت هذه الترجمة انتشاراً واسعاً وتداولاً كبيراً في الهند منذ ظهرت في حيز الوجود، وما زالت كذلك بين الناطقين باللغة الفارسية من أهل السنة في البلاد التي تُنطَق فيها هذه اللغةُ كلغة رسمية كإيران وأفغانستان وبعض البلاد المجاورة لهما.

السبب الباعث على ترجمة معاني القرآن الكريم بالفارسية:

تحدَّث الإمام الدهلوي عن السبب الذي بعثه على ترجمة معاني القرآن الكريم باللغة الفارسية في مقدمته لها، وهو: الرغبة في تبليغ الدعوة، وإسداء النصيحة للناطقين باللغة الفارسية بلغة متداولة ميسَّرة في عصره؛ وذلك لأنه لم يعثر على الترجمات القرآنية بهذه اللغة ما تسد هذا الفراغ، وتفى هذا الغرضَ، فنهض لترجمة القرآن الكريم بهذه اللغة[1]. وبذلك فقد أسدى - رحمه الله تعالى - خدمةً عظيمةً للناطقين بهذه اللغة في فهم القرآن الكريم ومعرفة معانيه في لغة سلسلة وأسلوب سهل. وحاول أن لا يكون عمله على ترجمة آيات القرآن فحسب، بل يكون تفسيراً وجيزاً لها، يتناول المباحثَ المتعلقة بأسباب النُّزول وتوجيه المشكل[2].

منهجه في ترجمة معاني القرآن الكريم: حدَّد الإمام الدهلوي لنفسه في ترجمة معاني القرآن الكريم وتفسيره بالفارسية منهجاً طبَّقه بإتقان، والتزم به من أول الترجمة إلى آخرها، بحيث إنه:

١- تجنَّب في الترجمة اختيارَ الكلمات الغريبة وغير المتداولة التي يصعب على العامة فهمها، وأنه إن كانت الآية تحتمل أكثر من وجهٍ احتمالاً متساوياً فيذكر

(١) انظر: ولي الله الدهلوي، **فتح الرحمن بترجمة القرآن**، ص٢١، ٢٢.

(٢) انظر المرجع السابق، ص١٧٦، نقلاً عن: مقدمة "فتح الرحمن بترجمة القرآن" المنشور ضمن مقال الدكتور أحمد خان في "خدا بخش لايبريري جرنل"، عدد مارس، عام ١٩٩٩م.

أحدَ الاحتمالَين في الترجمة، واختار الاحتمالَ الثاني في التعليقات الوجيزة التي يذكرها على حاشية الترجمة[١].

٢- جمع الترجمةَ بين الأسلوبين من الترجمة اللفظية والترجمة التفسيرية، بينما استُعمل في الترجمات السابقة أسلوبٌ واحدٌ في ترجمة القرآن الكريم: إما لفظية أو تفسيرية[٢].

٣- اعتمد في تفسيره للقرآن الكريم أثناء ترجمته بالفارسية على كتب التفاسير الموجودة في كتب الحديث مثل: صحيح البخاري، وجامع الترمذي، ومستدرك الحاكم.

٤- احترز في الترجمة عن إيراد الأحاديث الضعيفة والموضوعة.

٥- حاول قد الإمكان بيانَ المناسبات بين الآيات المختلفة، وفعل ذلك في التعليقات الوجيزة التى علَّق بها على بعض المواضع من ترجمته.

٦- تجنَّب في هذه الترجمة إيرادَ الإسرائيليات في تفسير الآيات.

ثناء العلماء على الترجمة: وردت في الثناء على هذه الترجمة كلمات بعض أجلة علماء الهند، فقال الشيخ عبد الحى الحسنى (ت١٣٤١هـ) الذي قال: "هذه الترجمة من أحسن التراجم، لم يُرَ نظيرها فيما قبل ولا فيما بعد"[٣].

---

(١) مصباح الله عبد الباقي، **الإمام ولي الله الدهلوي وترجمته للقرآن**، ص١٨٣.

(٢) انظر: أحمد خان، **"مقدمة فتح الرحمن بترجمة القرآن لشاه ولي الله الدهلوي"**، (بحث منشور في "خدا بخش لايبريري جرنل"، الصادرة عن: بتنه: مكتبة خدا بخش. العدد ١١٥. شهر مارس، لعام ١٩٩٩م)، صفحات ٢١، ٣١.

(٣) عبد الحي بن فخر الدين الحسني، **الثقافة الإسلامية في الهند**، (دمشق: مجمع اللغة العربية، ط٢، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م)، ص١٦٨.

وقال الشيخ محمد يوسف البِنُّوْرِي (ت١٣٩٧هـ):"وأبدع [الإمام الدهلوي] في الترجمة، وراعي فيها دقائقَ وأسراراً لطيفةً لا يكاد يفهمها كلُّ أحد، وكتب عليه فوائدَ لطيفةً مختصرةً، وجرَّدها عن الإسرائيليات، سَمّاها: (فتح الرحمن)، وكأنه وضع بذلك أساساً للتوحيد للأمة المسلمة"[1].

طبعات الترجمة: طُبعت هذه الترجمة لأول مرة في دهلي عام ١٢٩٤هـ. ثم طُبعت طبعةً فخمةً في مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة عام ١٤١٧هـ.

٢ – الفوز الكبير في أصول التفسير:

تعريف "أصول التفسير" وأهميتها بين العلوم:

"أصول التفسير" عبارة عن القواعد والأُسُس التي يقوم عليها علم التفسير، وهى تشمل ما يتعلَّق بالمفسِّر من شروط وآداب، وما يتعلَّق بالتفسير من قواعد وطُرُق ومناهج وما إلى ذلك، والتي تُبيْن للمفسِّر طُرُقَ استخراج أسرار هذا الكتاب الحكيم، بحسب الطاقة البشرية، وتُظهِر مواطنَ العبرة من أنبائه، وتَكشِف مراتبَ الحجج والأدلة من آياته الكريمة[2].

ولكن للأسف. لم يحظ هذا العلم بعناية كبيرة من العلماء القدامى تأليفاً ودراسةً مثلما حظيتها العلوم الإسلامية والشرعية الأخرى، لذلك لا نكاد نجد في

(١) البنوري، محمد يوسف، **يتيمة البيان في مشكلات القرآن**، (كراتشي: المجلس العلمي، ط٢، ١٩٦٩م)، ص١٢.

(٢) انظر: خالد بن عبد الرحمن العك، **أصول التفسير وقواعده**، (بيروت: دار النفائس، ط٢، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م)، ص١١؛ والرومي، فهد بن عبد الرحمن بن سليمان، **بحوث في أصول التفسير ومناهجه**، (الرياض: مكتبة التوبة، ط٤، ١٤١٩هـ)، ص ١١، ١٣.

هذا العلم إلا ثلاثة كتب لهم، هى: "الإكسير في علم التفسير" لسليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الطُّوْفي (ت٧١٠هـ)، و"مقدمة في أصول التفسير" لشيخ الإسلام ابن تيمية الحراني (ت٧٢٨هـ)، و"الفوز الكبير في أصول التفسير" للإمام شاه ولي الله الدهلوي الذي الباحث في صدد التعريف به. وهذه الكتبُ في الحقيقة بمثابة مقدمات وجيزة في هذا العلم لا أكثر، لكنها مع ذلك تعرَّضت لبيان بعض قواعد التفسير وضوابطه وأصوله باختصار شديد، وفتحت البابَ للتأليف في أصول التفسير على جهة الاستقلال بعد ذلك.

وصف الكتاب: وهو كتاب مختصر في أصول التفسير، لكن معظم محتوياته بعيدة عن أصول التفسير، وغالبُها كلام في مسائل علوم القرآن، وقليل منها في أصول التفسير وقواعد فهم معاني القرآن الكريم، وبيان مقاصده. ألَّفه الإمام الدهلوي بالفارسية، ثم تُرجم بالعربية والأردوية والإنكليزية. ويشتمل الكتاب على أربعة أبواب على النحو التالي:

الباب الأول: الذي يحتوي على العلوم القرآنية الأساسية التى يشتمل عليها القرآن الكريم، وجعلها الإمام الدهلوي في خمسة فصول، وتحدَّث فيها عن علم الأحكام(١)، وعلم الجدل(٢)، وعلم التذكير بآلاء الله(٣)، وعلم التذكير بأيام الله(٤)، وعلم التذكير بالموت وما بعد الموت(٥).

(١) كالواجب والمندوب والمباح والمكروه والحرام، سواء كانت من قسم العبادات أو المعاملات، أو الاجتماع أو السياسة المدنية.

(٢) وهو المحاجة مع الفِرَق الأربع الباطلة: اليهود والنصارى والمشركين والمنافقين.

(٣) كبيان خلق السماوات والأرض، وإلهام العباد ما يحتاجون إليه، وبيان الصفات الإلهية.

(٤) وهو بيان تلك الوقائع والحوادث التي أحدثها الله تعالى إنعاماً على المطيعين ونَكالاً للمجرمين، كقصص الأنبياء - عليهم الصلوات والتسليمات - ومواقف شعوبهم وأقوامهم معهم.

(٥) كالحشر والنشر والحساب والميزان والجنة والنار.

والبـاب الثاني: ذكر فيه باختصارٍوُجُوهَ الدِّقَّةوالخفاء في معـاني نظم القـرآن الكريم وتَناسُقه. وقسَّم موضوعاتِ هذا الباب في خمسة فصول، وتحدَّث فيها عن غريب القـرآن، والنـاسخ والمنسـوخ، وأسبـاب النُّـزول، والمواضـع الصعبة في فنّ التفسير، والمُحكَم والمتشابه والكناية والتعريض والمجاز العقلي.

والباب الثالث: تعرَّض فيه لبيان أسلوب القرآن البديع وإعجازه، موزّعاً محتوياتهفي خمسة فصول، وتكلَّم فيها عن ترتيب القرآن الكريم وأسلوب سُوَره، وتقسيمها إلى الآيات وأسلوبها الفريد، وظاهرة التكرار في القرآن الكريم، وترتيب مباحثه، ووُجُوه إعجازه.

أمّـا البـاب الرابع الـذي هو آخـر هـذه الأبواب فذكر فيه مناهجَ التفسير مع توضيحالخلافات الواقعة في تفاسيـر الصحـابة والتـابعيـن رضى الله عنهـم أجمعـين، ووزَّع محتوياتِ هذا الباب في ستة فصول، وتكلَّم فيها عن أصناف المفسِّرين ومناهج تفاسيرهم، وعن الآثار المروية في تفاسير أصحاب الحديث من المفسِّرين وما يتعلَّق بها من مهمات، وكذلك أشار إلى غرائب القـرآن الكريم، ثم ختم هذا الباب بذكر بعض العلوم الوهبية مثل تأويل قصص الأنبياء عليهم السلام.

السبب الباعث على تأليف الكتاب: لعلَّ قلة اعتناء العلماء بهذا العلم تأليفاً ودراسةً من الأسباب الرئيسة التي حفزت الإمامَ الدهلوي على تأليف هذا الكتاب الذي تحدَّث فيه عن نقاط أساسية وكُلّيات جامعة متعلقة سجَّلها – رحمه الله تعالى – فيـه بنـاءً على ذوقـه ووجـدانه وإدراكه لمغـزى القرآن؛ لا يمكن الحصـول عليها أو الوصول إليها إلا بعد مطالعة مئات الصفحات في الكتب الأخرى، كما يدل على ذلك تصريحه في مقدمته لهذا الكتاب، حيث قال رحمه الله تعالى: " يقول الفقير إلى الله، ولي

الله بن عبد الرحيم عامَلَهما الله تعالى بلطفه العظيم: إنه لمّا فتح الله تعالى عليَّ باباً من كتابه الحكيم؛ خطر لي أن أقيِّد الفوائد النافعة التى تنفع إخواني في تدبُّر كلام الله عزَّ وجلَّ، وأرجو أنَّ مجرَّد فهم هذه القواعد يفتح للطلاب طريقاً واسعاً إلى فهم معاني كتاب الله تعالى، وأنهم لو قضوا أعمارهم في مطالعة كتب التفسير أو قراءتها على المفسِّرين، على أنهم أقَلُّ قليل في هذا الزمان، لا يظفرون بهذه القواعد والأصول بهذا الضبط والتناسق"[1].

الأهمية العلمية لهذا الكتاب: لعلَّ ما كتبه الإمام الدهلوي في هذا الكتاب في مقاصد القرآن الكريم وموضوعاته وخصائص أسلوبه ومنهجه، وأسباب نزوله، في كلمات قليلة معدودة؛ يمكن أن لا يلمس فيه اليومَ قراءُ هذا الكتاب ذلك التجديد والابتكار الذي يجدونه في الدراسات الحديثة في مثل هذا الموضوع، ولكن تلك الموضوعات كانت في عصر المؤلِّف - هو القرن الثاني عشر الهجري - آراءً ونظراتٍ جديدةً، والكثيرُ منها لا يزال غريبةً مجهولةً في كثير من الأوساط، لاسيما ما يتعلق منها بأسباب النُّزول نتيجة كثرة الروايات المتعلقة بها.

ثناء العلماء عليه: أثنى الشيخ أبو الحسن الندوي على هذا الكتاب وقال في أهميته: "إنَّ كتاب الإمام الدهلوي (الفوز الكبير في أصول التفسير) مأثرة تجديدية ثورية في صدد الدعوة إلى القرآن، وإنشاءِ ملكة الفهم والتدبُّر للقرآن الكريم في أوساط الخاصة وأصحاب العلم والمثقَّفين، وإيقاظِ عاطفة الإصلاح للأمة الإسلامية، وإنه لكتاب فريد في بابه في المكتبة الإسلامية العامرة حسب علمنا"[2].

---

(١) ولي الله الدهلوي، **الفوز الكبير في أصول التفسير**، ص١٧.

(٢) أبو الحسن الندوي، **رجال الفكر والدعوة في الإسلام**، ج٤، ص٥٢١.

ترجمات هذا الكتاب وطبعاته: ظهرت لهذا الكتاب أربع ترجمات باللغة العربية على النحو التالي:

الترجمة الاولى: قام بها أحد علماء الهند، وأخفى اسمَه، فنُسبتتلك الترجمة إلى الشيخ محمد منيرالدمشقي الأزهري[1]، لكنها جاءت قاصرةً، فيها هجنة وسقط وغموض وتسامح في مواضع عديدة، ثم لم يكن أسلوبها مسايراً للعصر.

والترجمة الثانية: قام بها الشيخ سلمان الحسيني النَّدْوي، التي تُعتبَر من أحسن ترجمات هذا الكتاب، وقد اهتم المترجِمُ بتقسيم مباحث هذا الكتاب في فقرات مناسبة، ووضع العناوين الجانبية التي تكشف للقارئ عن عشرات من الفوائد التي يمرّ بها ولا يلتفت إليها. وقد طُبعت هذه الترجمة مراراً في دار البشائر الإسلامية ببيروت.

والترجمة الثالثة: قام بها الشيخ سعيد أحمد بن يوسف البالَنْفُوري، مع تعليقات مفيدة على كثير من الأمور التي لم يتعرَّض لها الإمام الدهلوي. وقد طُبعت هذه الترجمة في الهند وباكستان مراراً، ثم طُبعت أخيراً في دار الغوثاني بدمشق.

والترجمة الرابعة: قام بها الشيخ محمد إعزاز على الأَمْرُوْهِي الدِّيُوْبَنْدي (ت١٣٧٤هـ)، وكان المترجمون الأوائل الثلاثة قد فاتتهم في ترجماتهم لهذا الكتاب

---

(١) من علماء العصر الذين لهم فضلٌ في طبع كتب السلف ونشرها؛ وتفقَّه في جامعة الأزهر سلفياً، وأصبح من علمائه؛ وأنشأ داراً للطباعة سنة ١٣٣٧هـ في القاهرة؛ والتي اشتهرت فيما بعد بـ"دار الطباعة المنيرية"؛ وقد نشر فيها كثيراً من المصنَّفات القديمة والحديثة؛ توفي بالقاهرة. ومن مؤلَّفاته: **"إرشاد الراغبين في الكشف عن آي القرآن المبين"**، **"نموذج من الأعمال الخيريّة في إدارة الطباعة المنيرية"**، انظر لترجمته: الزركلي، **الأعلام**، ج٧، ص٣١٠.

ترجمةُمبحث "الحروف المقطعات"، وهو من أهمّ مباحث الكتاب، فترجمه الشيخ محمد إعزاز وألحقه به، وقال في مقدمته: "قال المستكفى بكفاية الله العبد المدعو بمحمد إعزاز العلي الأمروهي: ترجمها بعض العلماء إلى العربية وبعضهم إلى الهندية، والعجبُ كل العجب أن مبحث المقطّعات القرآنية ترك في كل من الترجمتين؛ فأردتُ أن ألخّصه في آخر هذه الرسالة الغراء ليكون مفيداً للعلماء، ومفيضاً على الكهلاء"[1].

المطلب الثالث: رسائله في موضوعات متفرقة عن القرآن الكريم

بالإضافة لذانك الكتابين المهمين في ترجمة القرآن وتفسيره وتأصيله، فقد ألَّف الإمام الدهلوي بعضَ الكتب والرسائل المفيدة بالعربية والفارسية في نفس الموضوعات، لكنها لم تنل القبول والانتشار والذيوع، لذلك أفردتُ لها هذا المطلبَ الذي سأقوم فيه بتعريفها باختصار.

١ - **تأويل الأحاديث في رموز قصص الأنبياء (بالعربية)**: وهي رسالة صغيرة تعرَّض فيها الإمامُ الدهلوي للبحث والدراسة عن قصص بعض الأنبياء، وقد أشار إلى هذه الرسالة في الباب الرابع في الفصل الذي تحدَّث فيه عن المقطَّعات في كتابه "الفوز الكبير" حيث قال: "من العلوم الوهبية في علم التفسير التي أشرنا إليها: تأويل قصص الأنبياء عليهم السلام، وللعبد الفقير في هذا الفنّ رسالة سَمّاها بـ (تأويل الأحاديث)"[2]. طُبعت هذه الرسالة مع الترجمة بالأردية في "مطبع أحمدي" بدهلي، وهي تقع في ثمانية وثمانين صفحة.

---

(١) محمد إعزاز علي الأمروهي، **الفوزالكبير في أصول التفسير**، (ديوبند: طبع مصطفائي، د. ط. د.ت)، ص٦٠.

(٢) ولي الله الدهلوي، **الفوز الكبير في أصول التفسير**، ترجمة الأمروهي، ص٥٥.

٢ - فتح الخبير بما لا بُدَّ مِن حفظه في علم التفسير (بالعربية): وهو كتاب مختصر لِما ورد من التفاسير المأثورة في كتب الحديث المشهورة، وهو يُعتبَر تكملةً لـ "الفوز الكبير في أصول التفسير"، لكنه مستقلٌّ عنه كما صرَّح بذلك الإمام الدهلوي في نفس الكتاب[١]. طُبع هذا الكتابُ في مكتبة مصطفائية بديوبند مع "الفوز الكبير"، ثم طُبع مستقلاً عنه في مكتبة التوبة بالرياض.

٣ - المقدَّمة في قوانين الترجمة (بالفارسية): وهى رسالة وجيزة لا يتجاوز حجمها عشر صفحات، لكنها مع ذلك مفيدة جداً؛ كتبها الإمام الدهلوي أثناء ترجمته للقرآن الكريم بالفارسية، وذكر فيها بعضَ قواعد ترجمة القرآن باللغات الأجنبية،كما ذكر في مطلع هذه المقدمة: "يقول الفقير إلى رحمة الله الكريم، ولي الله بن عبد الرحيم: إنها رسالة في قواعد الترجمة وأصولها، مُسَمَّاة بـ (المقدمة في قوانين الترجمة)، وقد جرى بضبطها القلمُ أثناء كتابة ترجمة القرآن الكريم".

وقد أثنى على هذه الرسالةِ الشيخُ أبو الحسن الندوي وقال: "هذه مقدمة في أصول الترجمة، وهى- رغم وجازتها وقِصرها- مقدمةٌ فاضلةٌ تحتوي على فوائد جَمَّة"[٢].

توجد لهذه الرسالة نسخة مخطوطة في مكتبة "دار العلوم لندوة العلماء" بلكناؤ، تقعفى ست صفحات بالقطع الكبير.

٤ – الزَّهْرَاوَيْن (بالفارسية): ترجم في هذا الكتاب سورتَي البقرة وآل عمران بالفارسية، ولم أقف عليه مطبوعاً ولا مخطوطاً، فقد ذكره المترجمون له في كتبهم[٣].

---

(١) انظر: المرجع السابق، ص٢٢.

(٢) أبو الحسن الندوي، **رجال الفكر والدعوة في الإسلام**، ج٤ ، ص٥١٨.

(٣) انظر: عبد الحي الحسني، **نزهة الخواطر**، ج٦، ص٨٦٢، وأبو الحسن الندوي، **رجال الفكر والدعوة في الإسلام**، ج٤، ص٤٩٧.

المبحث الثالث:

جهود أبناء الإمام الدهلوي في خدمة القرآن الكريم

وقد استمرَّت الجهود في خدمة القرآن الكريم في أسرة الإمام الدهلوي بعد وفاته على أيدي أبنائه النجباء، وكلَّلتْ بالنتائج الحميدة المثمرة في ترجمته باللغة الفارسية والأردوية، ونشرِ تعاليمه في الخاصة والعامة من المسلمين، وترغيبهم في تلاوته بالفهم والتدبُّر. وهذا موجز عن تلك الجهود التي قام بها أبناء الإمام الدهلوي في هذا المجال المبارك.

١ - الشيخ عبد العزيز الدهلوي (١١٥٩م-١٢٣٩هـ)[١]:

هو الإمام العالِم العلامة المحدِّث، الملقَّب بـ"سراج الهند" و"حجة الله".

وُلد ونشأبدلهي.وحفظ القرآنَ الكريم في صباه، وأخذ العلمَ من والده الإمام وَلِيّ الله الدهلوي، وعن بعض كبار تلامذته.كان أحدَ أفراد الدنيا بفضله وآدابه وعلمه وذكائه وفهمه وسُرعة حفظه، اشتغل بالدرس والإفادة وله خمس عشرة سنة، فدرَّس وأفاد، حتي صار في الهند العَلَم المفرد. توفي بدهلي عن ثمانين سنة من عمره، ودُفن بجوار والده.

قال الشيخ محسن التّرهتي في وصفه: "إنه قد بلغ من الكمال والشهرة بحيث ترى الناس في مُدُن أقطار الهند يَفتخِرون باعتزازهم إليه بل انسلاكهم في سمط من ينتهي إلى أصحابه. إنَّ الله - تبارك وتعالى - قد جمع فيه من صنوف الفضل وشتاته التي فرَّقها بين أبناء عصره في أرضه"[٢].

(١) انظر: عبد الحي الحسني، **نزهة الخواطر**، ج٧، ص١٠١٥.

(٢) الترهتي، **اليانع الجني**، ص٧٨، ٧٩.

جهوده في خدمة القرآن الكريم:

فسَّر الشيخ عبد العزيز الدهلوي القرآن الكريم باللغة الفارسية، والذي اشتهر بـ"تفسير فتح العزيز" و"التفسير العزيزي"، وهو تفسير قيم فذّ، يحتلّ مكانةً وأهميةً كبيرتين بين التفاسير بالفارسية، فقد حَلَّ فيه الشيخ كثيراً من غوامض التفسير وشرح بعض القضايا المهمة، ولكن للأسف أن معظمه قد ضاع في الثور التحريرية عام ١٨٥٧م.

وقد وصف بهذا التفسير الشيخ عبد الحي الحسني وأثنى عليه قائلاً: "الأوَّل من الأول إلى قوله تعالى: ﴿**وَأَنْ تَصُوْمُوْا خَيْرٌ لَكُمْ**﴾ [البقرة: ١٤٨]، والثاني من سورة الملك إلى آخر القرآن، صنَّفها إملاءً بعد ذهاب البصر، وهو تفسير حسن جيّد في حُسْن الإنشاء وجزالة التعبير، وإيرادِ اللطائف والظرائف، وربطِ الآيات بعضها ببعض"(١).

وقد نُشر من هذا التفسير من سورة الفاتحة إلى أول الرُّبُع من الجزء الثاني، ومن الجزء التاسع والعشرين إلى الجزء الثلاثين، وسورة يس وسورة المؤمنون.

كما تُرجِمت منه سورتَي "الفاتحة" و"البقرة" باللغة الأردوية باسم "بستان المفسِّرين". أما النسخة الأصلية بالفارسية فتوجد مقدمتها مخطوطةً في "مكتبة رضا" برامفور، وبقية أجزاء التفسير في "المكتبة الآصفية" بحيدرآباد (الدَّكَن)(٢).

ولـه غـيـرُ ذلك "الإفـادات العزيـزية والتحقيقـات النفيسة"، أعـدَّهـا أحد

---

(١) عبد الحي الحسني، **الثقافة الإسلامية في الهند**، ص١٦٦.

(٢) انظر: عبد الرحمن بن عبد الجبار الفريوائي، **جهود أهل الحديث في خدمة القـرآن**، (بنـارس: إدارة البحوث الإسلامية بالجامعة السلفية، ط٢، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م)، ص٢٢.

تلامذته الشيخ حيدر علي الفيض آبادي (ت١٠٩٩هـ)[١]، وأكمل فيها تفسيرَه بتكليف من إمارة "بُوفال" الإسلامية.

وكذلك للشيخ عبد العزيز جهود عظيمة ومساع طيبة في خدمة القرآن الكريم عن طريق الدروس العامَّة في مدارس مدينة "دهلي" ومساجدها، والتي أفادت خلقاً كبيراً لا يحصيهم العدد، وكانوا يقصدونها من كل أنحاء الهند وأرجائها. واستمرّت تلك الدروس اثنين وستين، وكان لها تأثير كبير في تصحيح العقائد، وإصلاح الأعمال، وتهذيب الأخلاق، يقول في ذلك الشيخ أبو الحسن الندوي: "كان الشيخ عبد العزيز الدهلوي يُلقي دروسَه المؤثِّرة في القرآن في مدينة مركزية كالعاصمة (دهلي)، وفي عهد خطير كالقرن الثالث عشر الهجري، وما كسبتْ هذه الدروسُ من نجاح وقبول، وما تحقَّق بها من إنجازات كبيرة في تصحيح العقائد والمفاهيم لا يُوجَد له في علمنا أيُّ نظير ولا مثيل"[٢].

٢ – الشيخ عبد القادر الدهلوي (ت١٢٣٠هـ)[٣]:

هو الشيخ الإمام المفسِّر المحدِّث، أحد كبار العلماء الربانيين، والمبرَّزين في العلوم الشرعية لا سيما في التفسير والحديث.توفي والده الإمام ولي الله الدهلوي في صباه، فتلقَّى معظمَ العلوم النقلية والعقلية من تلامذته وصنوه الشيخ عبد العزيز الدهلوي.ثم عكف على ترجمة القرآن الكريم وتفسيره باللغة الأردية. توفي بدهلي ودُفن بها عند والده.

(١) انظر لترجمته: عبد الحي الحسني، **نزهة الخواطر**، ج٧، ص٩٦١.

(٢) أبو الحسن الندوي، **رجال الفكر والدعوة في الإسلام**، ج٤، ص٥٢١.

(٣) انظر لترجمته: عبد الحي الحسني، **نزهة الخواطر**، ج٧، ص١٠٢٧.

جهوده في خدمة القرآن الكريم:

وبعد ترجمة الإمام ولي الله الدهلوي لمعاني القرآن الكريم باللغة الفارسية، وقد اشتدَّت الحاجة إلى ترجمته باللغة الأردوية التي كانت وقتئذ قد بدأت تَحِلّ محلَّ الفارسية في بلاد الهند علماً وكتابةً وتأليفاً، وقد شعر بهذه الحاجة الماسّة وتغيُّر الوضع نجلُ الإمامِ الشيخُ عبد القادر الدهلوي، وقام بترجمة القرآن الكريم إلى اللغة الأردوية الفصحى في عام ١٢٠٤هـ،وكانت هذه أولُ ترجمةٍ ظهرت في هذه اللغة بأسلوب سلس أدبي، وقد وصفها الشيخ عبد الحي الحسني بقوله: "هذه الترجمة كترجمة والده في تعبير المعاني، وحلاوةِ الكلام؛ ولذلك تلقَّاها الناسُ بالقبول، وتداولتها الأيدي منذ مئةَ سنة"[1]. وقال الشيخ أبو الحسن الندوي مثنياً على هذه الترجمة: "إنه ليس في علمنا محاولةٌ لنقل معاني القرآن الكريم إلى غير العربية بلغت من النجاح والسهولة والجمال، وتناولتْ روحَ الألفاظ القرآنية إلى الحدّ الكبير، ما بلغتْه هذه الترجمةُ"[2].

وله كذلك كتاب آخر بالأردوية ألَّفه في تفسير القرآن الكريم، والذي يُعرَف بـ"موضِّحِ قرآن"، وهو في الحقيقة عبارة عن مجموعة إفاداته الموجزة القيمة، تتبَّع فيه منهجَ والده وأسلوبه في الترجمة الفارسية[3].

وقد حظي هذان الكتابان بالقبول والإعجاب عند جميع علماء الهند، وصارا معالِمَ الطريق للمفسِّرين والمترجمين بعد، حيث قلَّدوا أسلوبهما في ترجماتهم لمعاني القرآن الكريم وتفاسيرهم له.

---

(١) عبد الحي الحسني، **الثقافة الإسلامية في الهند**، ص١٦٦.

(٢) أبو الحسن الندوي، **رجال الفكر والدعوة في الإسلام**، ج٤، ص٥١٩.

(٣) المرجع السابق، ص١٦٦.

وقد طُبعت مراراً ترجمة الشيخ عبد القادر مع "موضح قرآن" في الهند وباكستان.

٣ - الشيخ رفيع الدين الدِّهْلَوِيّ (ت١٢٣٣هـ)[١]:

هو الشيخ الإمام العلامة، المحدِّث الأصولي الْحُجَّة الرُّحْلَة. وُلد ونشأ بدهلي، وقرأ معظمَ العلوم على صنوه الشيخ عبد العزيز الدهلوي، ثم تصدَّر للتدريس وكان عمرُه إذ ذاك عشرين عاماً، فازدحم عليه الناس، وأخذ عنه خلق كثير من العلماء الأجلاء. وصفه الشيخ عبد الحي الحسني بألقاب سامية، وقال: "المحدِّث المتكلم الأصولي الحجة الرحلة فريد عصره ونادرة دهره ". توفي بدلهى ودُفن بها.

جهوده في خدمة القرآن الكريم:

ومن مساهماته في خدمة هذا المجال المبارك ما يلى:

١- ترجمة معاني القرآن الكريم: كتبها بالأردية مراعياً ترجمة كل لفظة بلفظة وحرفٍ بحرف، خاصةً في تعيين معاني المفردات وتوضيحها. وقد نالت هذه الترجمة قبولاً واسعاً ورواجاً كبيراً في الأوساط الدينية في الهند.

وكانت لترجمة الشيخ عبد القادر وترجمة الشيخ رفيع الدين دور كبير في تصحيح العقائد، وتبليغ عقيدة التوحيد الخالصة ونشرها في ربوع الهندفي أواخر القرن الثالث عشر وأوائل القرن الرابع عشر الهجريَّين، يقول الشيخ أبو الحسن الندوي فيما أثمرت ترجمةُ الشيخ ولي الله ثم هاتين الترجمتين من النتائج الطيبة في الهند: "والحقُّ أن أية حكومة إسلامية بوسائلها وأسبابها لا تستطيع أن تقوم بما قامت به هذه الترجمات الثلاث في مجال الدعوة

(١) انظر لترجمته: عبد الحي الحسني، **نزهة الخواطر**، ج٧، ص٩٧٤.

والإصلاح، وهى أغصان دوحةٍ واحدةٍ، وفروع شجرة الطوبى، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء"[1].

طُبعت هذه الترجمة لأول مرة في مدينة "كَلْكَتَّا" في جزئين ما بين عامَى ١٢٥٤هـ و١٢٥٦هـ.

٢- تفسير رفيعى: وهو من أماليه التى يشتمل على تفسير مطالب سورة البقرة فقط، طُبعت قديماً في المطبع النقشبندي بدهلى، عام ١٢٧٢هـ(١٨٥٥م).

٣- تفسير آية النُّوْر: ألَّفه بالعربية، لكنه مازال مخطوطاً في "مكتبة انديا آفس" (المكتب الهندي) تحت رقم ١١٦٩، وقد ذكره غيرُ واحد ممن ترجم له في كتبهم[2].

وكانت هذه الترجمات من بوادر ظهور عشراتٍمن ترجمات القرآن الكريم باللغتَين الفارسيةوالأردوية، ولا سيما الأخيرة التى يصعب إحصاء ترجمات القرآن بها،واستقراؤها بشكل أدقّ وصورة أشمل، وبذلك تُعتبَر جهود أبناء الإمام ولِي الله الدهلوي نواةً لتلك الترجمات فيما بعد.

الخاتمة

وهذا ما تيسَّر لي في هذا البحث المتواضع من التعريف بجهود الإمام شاه ولي الله الدهلوي وكذلك أبنائه - رحمهم الله تعالى - في مجال خدمة القرآن الكريم تفسيراًوترجمةً وتأصيلاً، وتوصّلت من خلال إعداد هذا البحث إلى بعض النتائج والتوصيات التي على النحو الآتي:

(١) أبو الحسن الندوي، **رجال الفكر والدعوة في الإسلام**، ج٤، ص٥٢١.

(٢) انظر: الأعظمي، محمد عارف، **تذكرة مفسِّرين هند**، (أعظم كره: دار المصنفين، ط١، ٢٠٠٦م)، ج٢، ص١٩٢، ١٩٣.

(أ) النتائج:

١- أنَّ الإمام الدهلوي أحد أعلام المسلمين، وأكابر علماء الإسلام، ومن أجلة المحدِّثين، وقد عُدَّ من رجال الفكر والدعوة في الإسلام(١) لِما قام بمآثر تجديدية وإصلاحية في مجالات متنوعة من العلم والعمل، وإصلاح العقائد والدعوة إلى القرآن، والقيام بنشر الحديث النبوي وترويجه. وكان له دوراً حيوياً بارزاً في تطوير ونشر فهم القرآن الكريم في بلاد الهند، وقد كشف لمن جاء بعده آفاقاً جديدةً للبحوث والدراسات القرآنية.

٢- أنَّ الإمام الدهلوي كان أولَ من قام بترجمة القرآن الكريم باللغة الفارسية، التي كانت لغةً رسميةً للهند في عصره، وكانت هذه الخطوة مباركةً، وهي تُعتبَر نواةً صالحةً للترجمة والتفسير في هذه البلاد. حيث إنه لفت أنظارَ الناس عامةً والعلماء خاصةً إلى أن العودة إلى القرآن الكريم، هي الوسيلة الوحيدة للقضاء على جميع البدع والخرافات، والتقاليد الوثنية.

٣- أنَّ كتابه "فتح الرحمن بترجمة القرآن" تُعتبَر إحدى أحسن الترجمات لمعاني القرآن الكريم بالفارسية على الإطلاق، وقد حرص فيها الإمامُ على إفادة القارئ مقصوده بدون أيّ بحث ونقاش، وراعى فيها أصولَ التفسير وشروطه، وقواعدَ الترجمة السليمة، فجاءت الترجمة في غاية الاحتياط والدقة في نقل معاني القرآن الكريم مع تفسير الآيات الهامة والألفاظ الغريبة، ما جعلت هذه الترجمةَ من أكثر الترجمات تداولاً في المجتمعات التي تتحدَّث الفارسية، نظراً لمكانة مؤلِّفها العلمية، ولما امتازت به من مواصفات زكتها على غيرها في نطاق اللغة الفارسية.

---

(١) كما عَدّه منهم الشيخ أبو الحسن الندوي في كتابه "**رجال الفكر والدعوة في الإسلام**".

٤- أنَّ كتابه "الفوز الكبير في أصول التفسير" من أوائل الكتب التي أُلِّفَت في هذا الموضوع، وهو كتاب قيّم مفيد على وجازته، يحتوي على نُكات لطيفة، وفوائد غزيرة.

٥- أنَّه إضافةً إلى ذانك الكتابين قد ألَّف كذلك بعضَ رسائل وكتب مفيدة في تأويل قصص الأنبياء، وبيان أصول وقواعد في علم التفسير، وضوابط وقوانين الترجمة، وكذلك في ترجمة بعض سُور القرآن الكريم إلى الفارسية.

٦- أنه خلف أبناءً بررةً علماء صالحين، الذين كانوا خيرَ خلفٍ لخير سلف، وقد نهضوا بعد وفاته لخدمة القرآن الكريم وتفسيره وترجمة معانيه باللغتين الفارسية والعربية والأردوية، وجهود بعضهم في ترجمة القرآن الكريم بالأردوية قد فتحت باباً جديداً لترجمته بهذه اللغة الوليدة، واستنهضت هِمَمَ الكثيرين من علماء الهند للقيام بها فيما بعد.

(ب) **التوصيات:**

١- أنَّ الإمام الدهلوي وكذلك أبناءه من بعده، قد أسدوا للقرآن الكريم خدمةً عظيمةً، مع ذلك لم تُدرَس جهودُهم إلى الآن في هذا المجال دراسةً علميةً تليق بمكانتهم وشخصيتهم، فهذا الموضوع حريّ بأن يكون موضوعاً لرسالة جامعية في مرحلة الماجستير أو الدكتوراه، فعلى الطلاب الاعتناء به.

٢- أنَّ كتابه "فتح القرآن بترجمة القرآن" يتضمَّن الكثيرَ من الفوائد الغزيرة والنُّكت القيمة في تفسير الآيات، وحلّ مشكلاتها، ولو قام أحدُ الباحثين المتخصّصين في هذا المجال (المُلِمِّين باللغتين العربية والفارسية) بإفراز تلك الفوائد والنكت وتعريبها بالعربية، لكانت خدمةً جيدةً في هذا المجال

المبارك، ويكون بذلك قد أضاف شيئاً جديداً في المكتبة القرآنية المعاصرة.

٣- أنَّ كتابه "الفوز الكبير في أصول التفسير" رغم أهميته العلمية ومكانته المنفردة بين كتب هذا الموضوع، إلا أن فيه قصوراً ونقصاً في بيان كثير من أصول التفسير وقواعده، فيمكن استدراك ذلك في معكوفتَين في متن الكتاب، أو في هوامشه؛ لتتم فائدة قراءة هذا الكتاب على وجه أكمل وصورة أشمل، لا سيما للطلاب الذين يَدرُسونه ككتاب منهجي في المدارس الدينية في بلاد شبه القارة الهندية.

٤- أنَّ مِن مؤلَّفاته في مجال القرآن الكريم وعلومه وأصوله ما لم يتم تعريبه إلى الآن، وكم يكون ذا نفعٍ إذا تجشَّم للقيام به أحدُ المتخصصين في الدراسات القرآنية من الملمين بالعربية والفارسية معاً.

٥- أن من مؤلَّفات أبناء الإمام الدهلوي ما يستحقّ الإخراجَ في حلة من الطباعة الحديثة بعد تحقيق وتعليق عليه، مثل: "تفسير آية النور"، الذي ألَّفه الشيخ رفيع الدين الدهلوي بالعربية.

هذا ما توصّلتُ إليه من النتائج، وما تراءى لي من توصيات ومقترحات، وأسأل الله تعالى أن يسخِّر للعمل بها مِن عباده مَن أخلص وجهَه لله تعالى في خدمة كتابه الكريم وتَنْزيله الحكيم، وما ذلك عليه بعزيز، -ﷺ- على نبينا محمد وآله وصحبه أجمعين.



أوضاع المرأة المالية والاقتصادية في الإسلام

أ. د. عبد العظيم أبو زيد ❖

ملخص البحث

يتناول البحث تحليلاً لمجمل أوضاع المرأة المالية والاقتصادية في الإسلام على اختلاف موقعها زوجة مثلاً أو أماً أو بنتاً إلى ما سوى ذلك. ويبرز البحث مكانة المرأة في الإسلام بالمقارنة مع مثيلاتها تحت بعض التشريعات الوضعية الأخرى ليبرز دور الإسلام في إنصاف المرأة ومناسبة تشريعاته لظروف وأحوال المرأة في عصرنا. ومن محاور البحث: نفقة المرأة متزوجة وغير متزوجة، ميراثها، مهرها، راتبها الوظيفي إن كانت موظفة مثلاً، أهليتها في عقد التصرفات المادية وإدارة المؤسسات المالية. ويجمع البحث بين سمة العرض الفكري النقدي، والعرض الفقهي لمختلف قضايا المرأة الاقتصادية المتناولة بالبحث.

❖ أستاذ مشارك في قسم التمويل الإسلامي من كلية الدراسات الإسلامية بمؤسسة قطر.
البريدالإكتروني: abuzaid.abdulazeem@gmail.com

مقدمة

والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسول الله سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد؛ فالأموال على هذه البسيطة مملوكة لله عز وجل، وقد استُخلفنا في التصرف فيها وفق أصول وأحكام خاصة، تعرف بفقه الأموال، كما جاء في قوله تعالى: ﴿وَأَنْفِقُوْا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلِفِيْنَ فِيْهِ﴾ [سورة الحديد:٧]. وقوله تعالى: ﴿وَآتُوْهُمْ مِنْ مَّالِ اللهِ الَّذِىْ آتَاكُمْ﴾ [سورة النور: ٣٣].

ومن الأصول الفقهية المرتبطة بالمال أصلُ عدمِ جواز أكل الأموال التي في أيدي الناس بالباطل، قال سبحانه: ﴿وَلَا تَأْكُلُوْا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ [سورة البقرة: ١٨٨]. وفي الحديث الصحيح من رواية أبي هريرة: «كل المسلم على المسلم حرام، دمه وماله وعرضه»[1].

ومن الأصول المرتبطة بالمال كذلك عدم تفضيل جنس على جنس في الحقوق المالية، ليكون تعدي جنس على آخر بعد أن تساويا في هذه الحقوق اعتداءً وأكلاً للمال بالباطل، يحرم بمقتضى الأصل السابق.

والواقع أن حقيقة التكليف تتناقض مع فكرة التحيز لجنس بعينه؛ فقد قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُوْنَ﴾ [سورة الذاريات:٥٦]. وكلمة الإنس شاملة للجنسين الذكر والأنثى، فليس جنس إذن مخلوق لمنفعة جنس آخر، بل كل جنس باستقلال مخلوق لغاية واحدة وهي عبادة الله سبحانه وتعالى. وهذا

(١) أخرجه المسلم، مسلم بن الحجاج بن مسلم النيسابوري، في **صحيحه**، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم ظلم المسلم، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط١، ١٤٠٣هـ)، ج٤، ص١٩٨٦، رقم ٢٥٦٤.

التساوي في التكليف يستدعي في الأصل التساوي في الواجبات والحقوق بين الجنسين، لأن الواجبات في الأصل هي تبعات التكليف، أما الحقوق فهي من مزاياه؛ إلا فيما تستدعي طبيعته اختلاف الجنس عن الجنس، كالقوامة، والإمامة، وحق التطليق للرجل، وحق النفقة والحضانة والرعاية للمرأة. فالقضية في منح الحقوق ليست قضية تفضيل جنس على جنس آخر، بل هي توزيع للحقوق بما يتناسب وطبيعة الجنسين وتكاملهما.

ولما كان المال في الإسلام ليس مقصوداً لذاته، بل للاستعانة به على تحصيل مقومات العيش، وكانت حاجة الرجل والمرأة إليه في ذلك واحدة، لكن قدرتهما على الكسب وتحصيل المال مختلفة، بسبب اختلاف المقدرة البدنية وانشغال المرأة دون الرجل بواجب رعاية الغير، فقد شرع الإسلام سبلاً مختلفة للكسب للجنسين ، تحقق لهما حاجاتهما من المال وتراعي الفرق في قدرتهما على كسبه. فمن مصادر الكسب التي تتميز بها المرأة عن الرجل المهر والنفقة، فهما مصدران للكسب تستقل بهما النساء، ويجبان لهن على الرجال.

ومن مصادر الكسب التي يشترك فيها الرجل والمرأة من حيث الأصل: العمل والميراث والهبات والوقف؛ لكن الرجل أقدر بالجملة على العمل من المرأة؛ أما الميراث، فهو حق يستويان فيه في أحوال ويختلفان فيه في أحوال أخرى، لكنه في أهم حالاته وأكثرها شيوعاً، وهي حالة انتقال المال من الأب إلى الأولاد، يكون للذكورُ في أكثر من الإناث، ولا عجب وقد ألزم الرجال بنفقة النساء ودفع المهور إليهن عند الزواج كما تقدم.

وأهلية المرأة كذلك في عقد التصرفات المالية هي كأهلية الرجل، لعدم قيام ما

يستدعي التفريق بينهما في ذلك، فحاجاتهما إلى هذه التصرفات متماثلة لتلبية متطلبات الجنس البشري من طعام وشراب ولباس ومسكن، ولِمَ التفريق بينهما وهما العاقلان البالغان المكلفان!!

والحديث عن الحقوق المالية للمرأة في الإسلام هي في المحاور التالية:

أولاً: الميراث

تضمنت اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة "Convention Elimination of All Forms of Discrimination Against Women" والمعروفة اختصارا باسم "سيداو" CEDAW، وهي التي بدأت فكرتها بمعاهدة حقوق المرأة الأساسية التي أعدتها مفوضية مركز المرأة بالأمم المتحدة وتبنتها الجمعية العامة للأمم المتحدة،(١) تضمنت إلغاء كل أشكال التمييز ضد المرأة. فالمادة الثانية منها "تشمل سبعة بنود منها إبطال كل الأحكام واللوائح والأعراف

(١) " تبنتها الجمعية العامة للأمم المتحدة، ثم أعدت إعلاناً خاصاً بإزالة التمييز ضد المرأة، ثم أجازت ذلك الإعلان عام ١٩٦٧م، بعد إجازة الإعلان بدأت مفوضية مركز المرأة بالأمم المتحدة في إعداد معاهدة القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة في عام ١٩٧٣م وأكملت إعدادها في عام ١٩٧٩م واعتمدتها الأمم المتحدة في ٢٨/ ١٢/ ١٩٧٩م وأصبحت سارية المفعول بعد توقيع خمسين دولة عليها في ٣/ ١٢/ ١٩٨١م". " ترتكز الاتفاقية على مبدأ المساواة المطلقة والتماثل التام بين المرأة والرجل في التشريع وفي المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية وفي التعليم والعمل والميراث والأنشطة الترويحية والرياضية وفي الحريات العامة وفي قوانين الأسرة وقوانين منح الجنسية وفي الحق في اختيار محل السكن والإقامة وفي الأهلية القانونية". نقلاً عن مقال "**حقوق المرأة بين الشريعة الإسلامي والقانون الوضعي**" للدكتور عصام أحمد البشير، منشور على موقع "lahaonline.com"، ص٣.

التي تميز بين الرجل والمرأة في قوانينها واستبدالها بقوانين تؤكد القضاء على التمييز ضد المرأة"[1].

وهذه المادة يعنى الالتزامُ بها إلغاءَ الفروق بين الرجل والمرأة في أمور كثيرة منها الميراث بغية تحقيق "العدالة" للمرأة، فهل يحقق هذا المطلب العدالة للمرأة المسلمة في ظل الشريعة الإسلامية، وهل حرصت هذه الاتفاقية على الحقوق المالية للمرأة أكثر من حرص الإسلام عليها؟.

ميراث المرأة في الإسلام:

الإرث في الإسلام حق للوارث ذكراً وأنثى، مهما كان حال هذا الوارث فقراً وغنىً، رشداً وسفاهة، عقلاً وجنوناً، صلاحاً وفسوقاً. قال تعالى : **﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيباً مَفْرُوضاً﴾.** [سورة النساء: ٧].

أما قبل الإسلام، فقد كان الميراث للولد الذكر الأكبر، ولا ترث المرأة بحال، بل كانت من جملة متاع البيع في بعض الأحوال، تورث معه. وكان العربي يقول:"لا نعطي إلا من قاتل على ظهور الخيل، وطاعن بالرمح، وضارب بالسيف، وحاز الغنيمة".[2]

أي أن الميراث عند العرب في جاهليتهم كان مرتبطاً بالحماية والذَبّ عن القبيلة

---

(١) البشير، عصام، **حقوق المرأة بين الشريعة الإسلامي والقانون الوضعي**، منشور على موقع "lahaonline.com"، ص ٣.

(٢) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري الخزرجي الأندلسي، **الجامع لأحكام القرآن**، (القاهرة: دار الشعب، ط ٢، ١٣٧٢هـ) ج٥، ص٤٥.

والكرّ والفرّ، وصيانة النسب، وليس للمرأة في ذلك نصيب، فهي غير قادرة على تحمل شيء من ذلك، بل هي المحتاجة إلى الحماية والصيانة ولا سيما في المجتمع الجاهلي العصبي القائم على الغارات والحروب.

روى جابر بن عبد الله رضي الله عنهما أنه جاءت امرأة سعد بن الربيع إلى رسول الله -ﷺ- بابنتيهما من سعد، فقالت: "يا رسول الله، هاتان ابنتا سعد بن الربيع، قتل أبوهما معك في أحد شهيداً، وأن عمهما أخذ مالهما فلم يدع لهما مالاً، ولا ينكحان إلا بمال، فقال الرسول -ﷺ-: يقضي الله في ذلك، فنزلت آية الميراث".(١)

ولم يكن حال المرأة في الأمم الأخرى أحسن وأفضل، فقد كانت لا ترث أيضاً، بل ربما كان حالها عند العرب في جاهليتهم أقل سوءاً منه في بعض الأمم الأخرى، فقد كانت الزوجة تباع في إنجلترا حتى القرن الحادي عشر، وفي سنة "١٥٦٧م" صدر قرار من البرلمان الاسكتلندي يحظر على المرأة أن يكون لها سلطة على شيء من الأشياء.(٢)

لكن الأمر الذي يثيره البعض في شرعة المواريث في الإسلام هو قضية تميز الذكر عن الأنثى في توزيع الميراث، فالمعروف فيها أن للذكر مثل حظ الأنثيين؛ فهل يعني هذا تحيزاً للرجل وتفضيلاً له على المرأة؟!

توضيحاً لهذه المسألة، لا بد من القول إن الشريعة لا يمكن أن تحابي الرجل لرجولته، لأن هذا يتناقض مع نظرة الإسلام في الأصل للرجل والمرأة، فكل منهما

(١) أخرجه أحمد، أحمد بن حنبل بن هلال الذهلي الشيباني، **في مسنده**، (مصر: مؤسسة قرطبة، د. ط. د. ت)، ج٣، ص٣٥٢، رقم ١٤٨٤٠.

(٢) عثمان، علي، **حضارة الغرب**، (دمشق: دار رؤى، ط١، ١٩٩٧م)، ص١٢٩.

مخلوق لغاية واحدة، هي عبادة الله عز وجل كما نصت الآية: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُوْنَ﴾. [سورة الذاريات: ٥٦].

وما دامت غاية الخلق واحدة من الجنسين، فما من اعتبار لتفضيل جنس على آخر. وقضية اختلاف الجنس إنما هي لأجل إعمار الأرض ببقاء الجنس البشري، فهو أمر خَلقي ضروري لبقاء الجنس البشري، ولتوزيع الأدوار بين الجنسين لقيام الحياة على الأرض، وليس له فوق ذلك أي اعتبار.

إن الذي لم يفاضل بين الأبيض والأسود، ولا العربي والعجمي إلا بالتقوى، لم يكن ليفاضل بين الذكر والأنثى إلا لذات الاعتبار أيضاً، وهو التقوى. أما قوله تعالى: ﴿اَلرِّجَالُ قَوَّامُوْنَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْض﴾ [سورة النساء: ٣٤]. فالتفضيل المراد به هنا القدرة على الإدارة والتدبير، وليس يعني تحيزاً.

والسؤال الآن إذا كانت الشريعة لا تفضل الذكر على الأنثى، فما هو المسوغ للتمايز بين الرجل والأنثى في الميراث في قوله تعالى: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾. [سورة النساء: ١١] ؟.

الجواب على هذا ذو شقين:

أولهما وأهمها أن الشريعة طالبت الرجل بالإنفاق على المرأة، ولم تطالب المرأة بالإنفاق على الرجل، وإذا كان شأن الشريعة كذلك، فمن الطبيعي، بل من مقتضى العدل أن تفرض للرجل حظاً أكبر في الميراث؛ فلا غنم إلا بغرم. فللمرأة، أي امرأة في الإسلام، تأمين شامل مدى الحياة، بمصطلح العصر، ضد كل احتياجاتها من مأكل ومشرب ومسكن وعلاج وما سوى ذلك، فرضته الشريعة لها على الرجل أباً للمرأة أو زوجاً أو أخاً أو عماً أو غير ذلك. هذا فضلاً عن مسؤولية

الرجل عن الإنفاق على الأولاد والوالدين، وبعض الأقارب أحياناً.

فإذا كان شأن المرأة كذلك، فأي الأمرين أجدى لها وأنفع، أن يكون العمل غير واجب عليها وتكون نفقتها بعموم أنواعها واجبة على الرجل على أن يكون لها نصف حظ الرجل ميراثاً؛ أم أن لا يكون لها أي شيء من ذلك وتأخذ ميراثاً كميراث الرجل!؟ لا شك أن الجواب في أذهان البعض يرتبط بمبلغ الإرث وقدره؛ فإن كان مثلاً إرثها يتردد أن يكون بين ملايين وضعفها، فالإرث خير لها حينئذ من الضمان المالي المفروض لها على الرجل؛ أما إن كان بين آلاف وضعفها، فالضمان المالي خير لها؛ هذا هو الجواب المنطقي المتوقع. لكن في التعليق على ذلك نقول ما زال ولا يزال الغنى بين الناس قليلاً، ونسبة الأغنياء أقل بكثير من غيرهم، فلئن كان التساوي في عطية الميراث أجدى للمرأة من فرض الضمان المالي لها في بعض الحالات، فإن الضمان المالي هو الأجدى لها والأصلح في الأعم الأغلب من الحالات. ثم إن المرأة فوق ذلك، قد لا تكون قادرة على إدارة المال واستثماره، فيغدو الكثير بعد قصير وقت قليلاً، لتجد المرأة نفسها مضطرة للعمل الذي لا تجيده ولا يتناسب وطبيعتها.

هذا، فضلاً عن مسؤوليات الرجل المادية الأخرى من الإنفاق على الأولاد وبعض الأقارب، وعن دفع المهر إلى الزوجة وشراء المسكن وتجهيزه ونفقات الزواج الأخرى، وكل ذلك لا يجب على المرأة؛ مما يستلزم وجوب تميز الرجل على المرأة في الميراث، تحقيقاً للعدل.

والشق الثاني من الجواب، أن تميز الرجل على المرأة في الميراث ليس حالة دائمة في شرعة المواريث، بل تميزه عنها مقصور على حالتين رئيستين: حالة الأولاد عند إرثهم من والديهم، وحالة الأخوة عند إرثهم من إخوتهم الذين يدلون إليهم بالأب

والأم، لا بالرحم، أي بالأم فقط. وهذا التفريق في الحالة الأخيرة بين إرث الأخوة الأشقاء حيث للذكر فيهم مثل حظ الأنثثين، وبين الأخوة لأم حيث حظ الذكر فيهم مثل حظ الأنثى، يدل على أن العصوبة لها اعتبار في الشرع، فالإخوة والأخوات لأم لهم أنصبة متساوية في الميراث من أخيهم أو أختهم، وهم ليسو عصبات، بخلاف الأخوة الأشقاء، أو الأبناء، فقرابتهم للميت قرابة العصوبة. أي أن للعصبة اعتباراً إذن في الميراث، وذلك لأنها مغرم أيضاً على الرجل العاصب، فلها تبعات مالية عائلية على الذكور، لأن العاصب يرث عن الميت مسؤولياته المالية العائلية في نفقة الأقارب، وفي قضايا الديات، باعتبار قرب صلته. أما الأخوة والأخوات لأم، فقرابتهم من الميت خارجة عن نطاق العصوبة، أي لا مسؤوليات مالية على الذكر منهم دون الأنثى، فلذا كان نصيب الأنثى منهم مساوياً للذكر كما دلت عليه الآية: ﴿**وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ**﴾ [النساء:١٢]. فالمراد بالآية الأخوة لأم.[1]

يقول أحد الدارسين "إنَّ الإحصاء للنسبة المئوية للحالات التي تأخذ فيها الأنثى نصف نصيب الذكر كشف أنها تساوي ١٣.٣٣٪ من حالات الإرث فقط، والباقي (٨٦.٦٧ ٪) ترث فيها الأنثى مثلما يرث الذكر أو أكثر، فضلاً عن أن الرجل في أغلب الأحوال يكون عاصباً منتظراً لما يفضل من أصحاب الفروض ليرث، بينما تأخذ الأنثى في أغلب أحوالها ٩٠٪ نصيبها فرضاً".[2]

---

(١) الطبري، محمد بن جرير، **جامع البيان عن تفسير آي القران**، (بيروت: دار الفكر، د.ط، ١٤٠٥هـ)، ج٣، ص٦٢٤.

(٢) البشير، عصام، **حقوق المرأة بين الشريعة الإسلامي والقانون الوضعي**، (منشور على موقع "lahaonline.com")، ص ٤.

فالخلاصة والنتيجة أن غنم الرجل في الميراث مقابل بغرمه. وقد قال المفكر الغربي المستشرق" غوستاف لوبون " عن ميراث المرأة في الإسلام: " إن مبادئ الميراث التي ينص عليها القرآن على جانب عظيم من العدل والإنصاف .. ويظهر من مقابلتي بينها وبين الحقوق الفرنسية والإنجليزية أن الشريعة الإسلامية منحت الزوجات (النساء) حقوقاً في الميراث لا نجد لها مثيلاً في قوانيننا ".[1]

ميراث الزوج وميراث الزوجة:

من المعلوم أن الزوج يرث نصف مال زوجته أو ربعه، بينما ترث الزوجة ربع مال زوجها أو ثمنه للآية: ﴿ **وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُم** ﴾. [سورة النساء:١٢]؛ والجواب عن هذا باعتبار علاقة الزوجية بين الطرفين أن الرجل فترة حياة زوجته كان قد أمهرَها وأنفق عليها، ثم هو واجب عليه أن ينفق على أولادهما من بعدها بخلاف حالها، إذ نفقة الأولاد ليست بواجب عليها إن توفي زوجها قبلها. وإذا شاء الرجل أن يتزوج بعدها تعويضاً عن فقده زوجته لزمه دفع المهر للزوجة الجديدة، بينما هي يثبت لها مهر جديد إن أراد أن تتزوج من ثانٍ. فضلاً عن أن غالب أو بعض مال الزوجة حاصل من عطايا الزوج لها، فهو إنما يعود عليه شيء من ماله.

---

(١) عثمان، علي، **حضارة الغرب**، ص١٢٩.

ثانياً: النفقة

أوجب الإسلام النفقة للمرأة عموماً صيانة لها من الاضطرار إلى العمل الذي قد يحط من قدرها وأنوثتها، ويعرضها للابتذال والاستغلال، ثم كرامةً لها أماً وأختاً وعمة وزوجة وغير ذلك. ولكل امرأة في الإسلام نفقة واجبة على قريب أو زوج، وإن لم يوجد أحد هؤلاء، فعلى بيت مال المسلمين.

والنفقة شاملة لكل أساسيات الحياة من طعام وشراب ومسكن، وهذا الإيجاب يتناسب مع ما قدمنا من طبيعة المرأة والواجبات الملقاة على عاتقها. وهو مقيد بضوابط وأحكام، يراد منها تلبية حاجة المرأة دون إرهاق الرجل، بل مع مراعاة حقوقه مقابل إيجاب النفقة عليه، وقدرته على القيام بهذا الواجب.

والمرأة من حيث لزوم النفقة لها صنفان:

أولاً: المرأة قريبةً لا زوجة

ينفق على المرأة غير المتزوجة أحدُ فروعها أو أصولها أو غيرهما حسب نوعية القرابة الموجبة للإنفاق.

وفي الأحوال الآتية يسقط عن القريب وجوب النفقة على المرأة، وتُلزم هي بالإنفاق على نفسها:

١- إذا كانت غنية سواء أكانت صغيرة أم كبيرة، وسواء أكانت أمًّا أم جدة وسواء أكانت بنتاً أم أختاً ونحو ذلك.

٢- إذا كان من تلزمه نفقتها معسراً، فتلزم مَن يليه في القرابة.[1]

(١) انظر: الشربيني، محمد بن أحمد الخطيب، **مغني المحتاج**، (بيروت: دار الفكر، د.ط، ١٩٨٢م)، ج٣، ص٤٤٧.

٣- إذا كان من تلزمه نفقتها مرتداً أو حربياً أو كانت هي كذلك.[١]

وذهب بعض الفقهاء إلى عدم وجوب النفقة للأقارب مع اختلاف الدين.[٢]

نفقة البنات:

نفقة المرأة إن كانت بنتاً واجبة على أبيها، ووجوبها على البنت آكد من وجوبها على الولد الذكر، لأنها تجب للذكر على أبيه إلى أن يبلغ حد الكسب، حيث للأب حينئذ أن يدفعه في حرفة ليكتسب وينفق عليه من كسبه. أما البنت فتلزمه نفقتها أبداً ما دامت عنده ولم تتزوج، وليس له أن يجبرها على العمل؛ إلا أن يكون لها مال فتنفق أو ينفق عليها من مالها.[٣]

نفقة الأم:

لو لم يكن للمرأة زوج، أو كان لها زوج لكنه غير قادر على نفقة زوجته ، فنفقتها تجب على ابنها منه، أو ابنها منها فقط إن لم يكن لها ابن منه، فينفق الابن على أمه ليرجع على زوج أمه عند يساره.

---

(١) انظر: السرخسي، شمس الأئمة محمد بن أحمد، **المبسوط**، (بيروت: دار المعرفة، د. ط، ١٤٠٦هـ)، ج٣، ص٢٢٨؛ وانظر: الزيلعي، فخر الدين عثمان بن علي، **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، (بيروت: دار المعرفة، ط٢، د. ت)، ج٣، ص٦٣.

(٢) ذهب الحنابلة إلى عدم وجوب النفقة للأقارب مع اختلاف الدين، وهو قول للمالكية. وهو قول الحنفية في غير الفروع والأصول؛ فلا تجب نفقة النصراني على أخيه المسلم ولا نفقة المسلم على أخيه النصراني؛ وانظر: الأزهري، صالح، **الثمر الداني في تقريب المعاني، شرح الرسالة لابن أبي زيد القيرواني**)، (بيروت: المكتبة الثقافية، د. ط، ٢٠٠٩م)، ج٢، ص٩٨؛ والكاساني، علاء الدين أبو بكر بن مسعود، **بدائع الصنائع**، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط ٢، ١٩٨٢م)، ج٣، ص٤٤٥؛ وابن قدامة، موفق الدين وشمس الدين ابنا قدامة، **المغني**، (الرياض: مكتبة الرياض الحديثة، د. ط. د. ت) ج٩، ص٢٥٨.

(٣) الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج٣، ص٤٣٩.

ومن تميز المرأة على الرجل في النفقة كذلك أنه لو لم يقدر الابن إلا على نفقة أحد والديه فالأم أحق، فتقدم على الأب، فتلزمه نفقتها هي. ففي كل الأحوال تجد الأمُ من يتكفل بنفقتها في الإسلام، فلا تضطر إلى عمل أو إلى تكفف الناس، وذاك من الإحسان إليها ومن شكر أمومتها. وهي أبداً صاحبة نصيب في الميراث، فلا يقوى وارث على حجبها، ونصيبها في الميراث إما السدس وإما الثلث.(١)

ثانياً: المرأة زوجةً (نفقة الزوجة)

نفقة الزوجة واجبة على زوجها ولو كانت غنية، أو عاملة ذات دخل، فلا تضطر إلى الإنفاق من مالها، بل ينفق عليها زوجها، وللمرأة بطبيعتها أسعد باليسير يقدمه إليها زوجها من الغالي النفيس الذي تشتريها بمالها.

ونفقة الزوجة تشمل الطعام والشراب والسكن، بل والخادمة إن كانت منزلتها الاجتماعية تقتضي أن يكون لها خادمة وكان الزوج موسراً قادراً على ذلك.وقد قال تعالى في هذا: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَه رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ﴾ [سورة البقرة:٢٣].

وفي الحديث أن النبي -ﷺ- سأله رجل: "ما حق المرأة على الزوج ؟ قال: أن تطعمها إذا طعمت، وتكسوها إذا اكتسيت، ولا تضرب الوجه ولا تقبّح – أي لا تقل لامرأتك قبّحك الله – ولا تهجر إلا في البيت ".(٢)

ونفقة الزوجة هذه على زوجها هي من قبيل نفقة المعاوضة عند أكثر الفقهاء،

---

(١) الثلث عندما لا يكون للميت فرع وارث أو عدد من الإخوة والأخوات، والسدس عندما يكون له ذلك؛ والكاساني، **بدائع الصنائع**، ج٣، ص٤٣٩.

(٢) أخرجه أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، في **سننه**، تحقيق: محي الدين عبد الحميد، كتاب النكاح، باب في حق المرأة على زوجها، (بيروت: المكتبة العصرية، د. ط. د. ت)، ج١، ص٦٥١، رقم ٢١٤٢.

وهي أقوى من نفقة الحاجة، أي أنها تجب لها على الزوج مقابل احتباسها لأجله[١]، ولهذا إذا تأخر الزوج في دفعها وأنفقت هي على نفسها مثلاً أو أنفق عليها غيرُ الزوج، فإنها تصبح ديناً على الزوج، فيجب عليه دفعها إلى زوجته. وهي بذلك تختلف عن نفقة القريب، فإنها لأجل سد الحاجة، وليست معاوضة، فتسقط بمضي الزمان. وعليه إذا وجبت على الرجل نفقة أبيه مثلاً، لأنه فقير عاجز ثم ترك النفقة عليه شهرا مثلاً، فليس من حق الأب أن يطالب ابنه بنفقة ما مضى. أما لو غاب الرجل عن زوجته شهراً مثلاً وتركها بدون نفقة، أو قطع نفقتها، فأنفقت هي على نفسها أو أنفق عليها غيره، فلها أن تطالبه بنفقة ذلك الشهر. ولها كذلك أن تستدين على الزوج بإذن القاضي إن لم تجد ما تنفقه على نفسها أو من ينفق عليها.[٢]

عمل المرأة لا يسقط حقها في النفقة:

عمل المرأة لا يسقط حقها في النفقة إلا إن كان بغير موافقة الزوج، ومع موافقة

(١) يرى بعض الفقهاء، وهم الشافعية والمالكية في قول لهم، أن النفقة تجب في مقابلة التمكين من الاستمتاع في عقد الزواج؛ وانظر: الشربيني، **مغني المحتاج**، ج٣، ص٤٣٦؛ الشربيني، محمد بن محمد الخطيب شمس الدين، **الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع**، (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، د. ط. د. ت) ج ٢، ص٩٥؛ والرملي، شهاب الدين محمد بن أبي العباس، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، (القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، د. ط. د. ت)، ج٧، ص١٩٥ ؛ والنووي، أبو زكريا يحي بن شرف، **المجموع في شرح المهذب**، (جدة: مكتبة الإرشاد، د. ط. د. ت)، ج١٥، ص٢٨٧-٢٩٠.

(٢) يرى الحنفية أن نفقة الزوجة تسقط بمضي الزمان ويوافقهم المالكية في حال كون الزوج معسراً، لأنهم يعدون النفقة صلة، والصلات لا تتم إلا بالقبض، فالنفقة عندهم لا تثبت بطريق المعاوضة، بل بطريق الصلة، فلا تتأكد إلا بالقضاء أو التراضي، لأنها نفقة مشروعة للكفاية فلا تصير دينا بدون القضاء، ولأنها نفقة مضت استغنى عنها بمضي وقتها فتسقط كنفقة الأقارب. ويرى الشافعية والراجح عند الحنابلة والمالكية مع اليسار أنها لا تسقط بمضي الزمان بل تعد دينا عليه، لأنه مال يجب على سبيل البدل في عقدها معاوضة جزاء الاحتباس فلا تسقط بمضي الزمان؛ وانظر: ابن قدامة، **المغني**، ج٧، ص٥٧٨ ؛ والسرخسي، **المبسوط**، ج٥، ص ١٨٤.

الزوج يبقى حقها في النفقة، فلا يجب عليها أن تنفق من كسبها، بل هو خاص بها تضعه حيث شاءت.

وإذا امتنع الزوج عن الإنفاق على زوجته ذهب حقه في منعها عن العمل، فلها أن تعمل حينئذ ولو كانت غنية لا تحتاج إلى العمل للإنفاق على نفسها، لأنها لا يجب عليها أن تطيعه في هذا بعد أن قصّر بما يجب عليه من نفقة. وما تنفقه على نفسها من نفقة ضرورية حينئذ يصبح ديناً في ذمة الزوج.

وللزوج في الأصل الحق في منع زوجته عن العمل، لأنها لا تفرغ نفسها له حينئذ، وعملها قد يضر به، ولأنها بالعمل تتعب، والتعب يذهب جمالها وجمالها حق الزوج، ثم إن نفقتها واجبة عليه، فهي لا تحتاج إلى العمل، فكان له أن يمنعها لذلك.(١) وإن كان العمل مما لا ضرر له فيه، فورد عن الحنفية أنه لا وجه لمنعها عنه، ولا سيما في حال غيبته عن البيت، لكن يتقيد أن يكون خروجها من البيت بإذن الزوج.(٢)

هل لامتناع المرأة عن السفر مع زوجها أثر على نفقتها؟

ذهب أكثر الفقهاء إلى أن الزوجة إن رفضت السفر مع زوجها سقطت نفقتها إلا أن تكون قد شرطت عليه في عقد النكاح ألا يسافر بها، فلا تسقط نفقتها حينئذ في قول بعض الفقهاء، لأن هذا من الشروط التي يجب الوفاء بها.(٣)

وبالمقابل ذهب البعض – أبو حنيفة في قول – إلى أنه ليس للزوج أن يخرِج زوجته من بلدها إلى بلد غيره إلا برضاها، لأن الغربة تؤذيها إذا لم يكن لها فيها قرابة

(١) انظر: ابن عابدين، محمد أمين بن عمر، **حاشية ابن عابدين (رد المحتار على الدر المختار)**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، ط ٢، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م)، ج٣، ص ٥٧٨.

(٢) انظر: ابن عابدين، **حاشية ابن عابدين**، ج ٣ ، ص٦٠٣ – ٦٠٤.

(٣) ابن قدامة، **المغني**، ج١٩، ص٣٠٠.

ومعارف، فلا تعد حينئذ ناشزاً بتركها السفر معه، وبالتالي لا تسقط نفقتها.[1]

ولعله يجب التفريق البعض بين سفر ضروري وسفر غير ضروري، ومن السفر الضروري السفر لطلب العلم أو عند تعذر الكسب في بلد الزوجين، فيجب على الزوجة حينئذ أن تصحب زوجها وتعد ناشزاً بترك السفر معه فتسقط نفقتها.

نفقة اللباس والسكن:

ليس لنفقة اللباس تقدير في الشرع، بل قال الفقهاء إن على الزوج أن يكسو زوجته باعتبار حالته المادية واعتبار مرتبتها الاجتماعية بحسب العرف عملاً بالآية: ﴿وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَه رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [سورة البقرة: ٢٣]. فإن الكسوة بالمعروف هي الكسوة التي جرت عادة أمثالها بلبسه[2]؛ أي فإن كانت مثلاً من طبقة موسرة، فإن عليه إن كان قادراً أن يشتري لها فاخرَ الثياب الذي اعتادت لبسه قبل زواجها.

وقد قدر بعض الفقهاء الكسوة بلباس للصيف وآخر للشتاء كل عام، والأرجح الذي نراه الرجوع إلى العرف في هذه المسألة لتقدير الكسوة باعتبار حال الزوجين مالياً واجتماعياً.

ومثل الكسوة السكن، فإنه يجب للزوجة إسكانها في بيت مستقل لائق بها. ودليل أصل هذا الحق قوله سبحانه وتعالى: ﴿أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ﴾ [سورة الطلاق: ٦]. فإذا وجبت السكنى للمطلقات، وهن المرادات بالآية، فوجوبها للزوجات أولى. أما كون البيت لائقاً بها، فلأنه من المعاشرة بالمعروف

(١) انظر: الزيلعي، **تبيين الحقائق**، ج٢ ، ص١٥٦.

(٢) انظر: ابن كثير، عماد الدين إسماعيل، **تفسير القرآن العظيم**، (بيروت: دار الفكر، د. ط، ١٤٠٥هـ)، ج١، ص٣٨٠

الواجبة على الزوج ﴿وَعَاشِرُوْهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِ﴾ [سورة النساء: ١٩]. ولكن بحسب قدرة الزواج المادية، أي بحسب حاله يساراً أو إعساراً لأن الآية تقول ﴿ مِنْ وُّجْدِكُمْ﴾ أي وسعكم وطاقتكم.(١)

نفقة العلاج والتطبيب:

ذكر بعض الفقهاء أن مداواة الزوجة من نفقة تطبيب الزوجة ودوائها لا تجب على الزوج،(٢) لكن هذا من الأحكام التي تختلف باختلاف الأحوال واختلاف الأعراف فيما أرى ويرى البعض. فهؤلاء الفقهاء ذكروا أيضاً بالمقابل أن خدمة البيت ليس بواجبة على الزوجة، وفوق هذا، فإن على الزوج أي يحضر لزوجته خادمة لتقوم على شؤونها هي وتخدمها في شؤونها الخاصة بها إن كانت من عائلة اعتادت الخدم. وعليه، إن طلب الزوج من زوجته القيام بشؤون البيت ورضيت بذلك، إذ ليس له أن يجبرها، فإن عليه في المقابل أن يلتزم تطبيبها إن احتاجت العلاج غرماً بغرم، ولا سيما أن خدمة البيت والولد قد تكون سبب اعتلال المرأة.

نفقة المرأة المعتدة:

نفقة المرأة المطلقة طلاقاً رجعياً واجبة على الزوج، لأن الزوجية لا تنقطع بالطلاق الرجعي، فتكون المطلقة طلاقاً رجعياً هي في حكم الزوجة فتجب لها النفقة، كما تجب لها السكنى أيضاً. يقول تعالى: ﴿لَا تُخْرِجُوْهُنَّ مِنْ بِيُوْتِهُنَّ﴾ [سورة الطلاق:١].

وتجب النفقة للمطلقة الحامل أيضاً مطلقاً، سواء أكانت مطلقة رجعياً أو بائناً،

(١) انظر: القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج١٨، ص١٤٨.

(٢) ابن قدامة، **المغني**، ج٩، ص٢٣٣.

وذلك بسبب الحمل. لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنَّ أُولَاتِ حَمْلٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾ [سورة الطلاق:٦]. ولا تجب النفقة للمعتدة عن طلاق بائن أو للمعتدة عن وفاة، لانقطاع الزوجية بالبائن وبالوفاة، فلا يبقى سبب صالح لبقاء النفقة.(١)

ثالثاً: المهر

مهر المرأة يسمى صَداقاً، وسبب تسميته بذلك أنه دليل على صدق الرجل في طلب المرأة للزواج، إذ يبذل في سبيل الزواج منها أكثر ما يحرص عليه المرء عادة وهو المال، ففي شرعة المهر إظهارٌ لخطر عقد الزواج ومكانته وإعزازٌ وتكريم للمرأة.

والمهر حق المرأة في الإسلام، فليس لأحد أن يشاركها فيه أو ينتزعه منها ولو أباً أو أخاً أو كائناً من كان. وقد كان المهر قبل الإسلام يأخذه أبو البنت أو إخوتها، فأتى الإسلام وأبطل هذا، وأوجب المهر للمرأة فلا يشاركها فيه أحد إلا عن طيب نفس منها. قال تعالى: ﴿وَءَاتُواْ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِن طِبْنَ لَكُمْ عَن شَىْءٍ مِّنْهُ نَفْسًا فَكُلُوهُ هَنِيٓـًٔا مَّرِيٓـًٔا﴾ [سورة النساء:٤]. وقال تعالى: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَن تَأْخُذُواْ مِمَّآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ شَيْـًٔا إِلَّآ أَن يَخَافَآ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِۦ﴾ [سورة البقرة:٢٢٩].

وفي بعض المجتمعات الشرقية الآسيوية والغربية تدفع المرأة مهراً للرجل مقابل زواجه منها، يدفعه أهلها وكأن الزوج قد تفضل على المرأة بموافقته على الزواج منها، لا العكس. وهذا حط من كرامة المرأة وإسفاف بمنزلتها.

يقول أحد الباحثين: "لا تمنع المرأة - في أوربا - فقط من التصرف في أمورها الاقتصادية ، بل عليها بحكم العرف ، والعرف قانون ، أن تؤسس لخطيبها بيت الأسرة المقبلة التي ستتكون منها مبدئياً. ولهذا لا يفهم الأوربي المادي ما فرضه

(١) الكاساني، **بدائع الصنائع**، ج٣، ص٤١٨؛ وابن قدامة، **المغني**، ج٩، ص٢٥٤.

الإسلام على الرجل من صداق لزوجته، ويحاول أن يصور المرأة المسلمة بالسلعة القابلة للبيع والشراء ، ولا يستحي حتى فيما يسميه أبحاثا علمية، أو فيما تطلع به الجرائد اليومية على الرأي العام، من تسمية المهر في الإسلام ثمن شراء (Kaufpreis)."[1]

ولأهمية المهر في الإسلام، فقد كان شرطاً من شروط صحة عقد الزواج، فيفسد عقد الزواج مع نفي المهر، لقوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَٰتِهِنَّ نِحْلَةً﴾ [سورة النساء:٤]. وقوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ وَءَاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [سورة النساء:٢٥]. وعليه، لو تزوج رجل امرأة وشرط عليها أن لا مهر لها، فسد عقد الزواج هذا.[2]

وليس للمهر في الإسلام حد أعلى لا يصح تجاوزه، فيصح بالغاً ما بلغ، بدليل قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمُ ٱسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُواْ مِنْهُ شَيْـًٔا﴾ [سورة النساء:٢٠].

واختلف الفقهاء في وجود حد أدنى للمهر، فبعضهم قال لا يصح المهر إن كان أقل من ربع دينار ذهبي أو ما يساويه، وهذا قول المالكية. وقال الحنفية أقله دينار ذهبي (عشرة دراهم).[3]

ولو تزوج رجل امرأة ولم يفرض لها مهراً، وجب لها مهر مثيلاتها إن لم يتفقا على

---

(١) انظر: البهي، محمد، **الذمة المالية للمرأة في أوربا المسيحية**، مقال بمجلة الأزهر، المجلد ٩، سنة ١٩٣٨، ص١٣٥.

(٢) ابن رشد (الحفيد)، أبو الوليد محمد بن أحمد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، (بيروت: دار الفكر، د. ط. د. ت)، ج١، ص٦٨٧.

(٣) المرجع السابق، ص٦٨٨.

تحديد مهر بعينه، والمثلية هنا هي باعتبار حال منزلتها الاجتماعية ومهر قريباتها عند بعض الفقهاء، وهم الحنفية والشافعية، وباعتبار مالها وجمالها و منزلتها الاجتماعية أي مهر قريباتها عند المالكية استناداً إلى الحديث " تنكح المرأة لأربع لمالها ولحسبها وجمالها ولدينها فاظفر بذات الدين تربت يداك".(١)

وقد يُقسم المهر عرُفاً إلى قسمين: معجل ومؤجل، ليثبت الأول مع الزواج، والثاني في حال الطلاق أو الوفاة. وقد يكون المعجل مقبوضاً، تقبضه المرأة قبل الدخول أو بعده، أو غير مقبوض يجب على الرجل دفعه عند طلب المرأة. وفي كل الأحوال، سواء مع تجزؤ المهر أو عدم تجزئه فإنه حق ثابت للمرأة، مآله إلى الانتقال إليها.

رابعاً: أهلية التصرفات المالية

للمرأة في الإسلام أهلية أداء وتصرف تماماً كأهلية الرجل، وهي التي تسمى فقهاً بأهلية الأداء الكاملة، وهي تثبت لكل عاقل بالغ، دون اعتبار جنسه. وتمنح أهلية الأداء صاحبها ذمة مالية مستقلة، تخوله الحق في أن يلي ما شاء من التصرفات المالية دون حاجة لموافقة طرف آخر. قال تعالى: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبُوا۟ ۖ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبْنَ ۚ﴾. [سورة النساء:٣٢]. وليس يجوز في الإسلام لشخص أن يتصرف في مال من هو متمتع بأهلية الأداء الكاملة إلا بمقتضى توكيل مسبق منه كعقد شركة مثلاً، إذ الشراكة تتضمن توكيلاً ضمنياً بالتصرف، أو بمتقضى عقد وكالة مستقل؛ أو بمتقضى إجازة لاحقة إن تصرف أجنبي في مال غيره دون توكيل. وعليه، لا يجوز لأي رجل أن يتصرف في مال امرأة دون تفويض أو إجازة

(١) أخرجه البخاري، محمد بن إسماعيل، في **صحيحه**، تحقيق: مصطفى البغا، كتاب النكاح، باب الأكفاء في الدين، (دمشق: دار العلوم، د. ط. د. ت)، ج٥، ص١٩٥٨، رقم ٤٨٠٢؛ ومسلم، في **صحيحه**، كتاب الرضاع، باب استحباب نكاح ذات الدين، ج٢، ١٠٨٦، رقم ١٠٨٦.

منها؛ فلا ولاية أو وصاية عليها في مال من زوج أو أب. هذا بخلاف بعض قوانين الغرب التي لا تجعل ذمة الزوجين المالية واحدة، فتعطي الرجل الحق بالتصرف في مال زوجته دون تفويض منها. وفي القانون الفرنسي الذي صدر عام ١٩٤٢، تشترط موافقة الزوج على تصرف الزوجة في مالها. ولم يحدث قبل سنة ١٩٣٨ أن ألغت فرنسا القانون الخاص بمنع المرأة المتزوجة:

١- من توقيع أذونات الصرف المالية (الشيكات)

٢- من فتحها حساباً جارياً في أي بنك من البنوك.

٣- من توقيع أي عقد مالي

٤- ومن استيلائها على الإرث مباشرة بدون إذن القاضي في ذلك كله.(١)

الخاتمة

كرّم الإسلام المرأة أيما تكريم، فاعترف بخطر وأهمية عملها ودورها الأسري، فجعله مقابلاً لعمل الرجل وكدّه، ففرض له أجراً، كما كان لعمل الرجل أجر. هذا الأجر لها هو الضمان المالي، أو النفقة المفروضة لها؛ فأراد الإسلام المرأة وقد ضمن لها النفقة ألا تمارس عملاً بعد ذلك إلا مختارةً، لم يضطرها إليه ضنك العيش وشظفه.

وليخيّر الرجال الوارثون في أيامنا بين ضمان عيش كريم لهم مدى الحياة مقابل تنازلهم عن نصف الميراث، وبين منحهم ميراثهم دون انتقاص ولا ضمان لهم؛ إنهم لو خيروا، لاختار كثير منهم دون تردد الأول. ولو خيرت النساء غير المسلمات اللائي

(١) البهي، محمد، **الذمة المالية للمرأة في أوربا المسيحية**، مقال بمجلة الأزهر، المجلد ٩، سنة ١٩٣٨، ص١٣٥.

ينلن ميراثاً يعادل ميراث الرجل، بين أن يتنازلن عن نصف ميراثهن مقال منحهن ضماناً مالياً دائماً لاختار الأغلب منهن الثاني كذلك.

لقد كان حال المرأة المسلمة، ولا يزال، في ظل الإسلام أفضل بكثير كثير من حال بنات جنسها في الأمم الأخرى، فهي هناك مضطرة إلى العمل الذي قد يليق أو لا يليق بها، وعلى أن تمضي الساعات الطويلة في المعامل التي تذهب بجمالها وأنوثتها، وتفقدها الشعور بالمكانة والتكريم، لترى نفسها في النهاية امتداداً للآلة التي تعمل عليها طيلة النهار؛ أما في الإسلام، فهي مصونة عن الاضطرار إلى العمل، ليكون عملها من قبيل ممارسة الهواية، أو الرغبة بخدمة مجتمعها، أو الرغبة في التوسع في الرزق، وليس من قبيل الاضطرار.

والمهر، كما الميراث، حق إضافي للمرأة يمكن أن يشكل لها مصدر إدخار، لأنها بعد الزواج مكفيّة النفقة، فيسلمُ لها مهرها، لتلي به وبمال ميراثها بعد ذلك ما شاءت من الأعمال، متمتعة بحرية التصرف الكاملة، وبالذمة المالية المستقلة، دون تسلط من قريب أو زوج. فأي مغانم مالية بعد ذلك خير من هذه! ولولا ما تقدم من عدالة الإسلام بين الجنسين، لكان مشروعاً لنا أن نظنّ أن الإسلام قد حابى المرأة في الأموال!!



أهمية دراسة اللغة العربية وآدابها في الهند

الأستاذ محمد نوشاد النوري القاسمي*

ملخص البحث

فهذا بحث متواضع، يتحدث عن أهمية دراسة اللغة العربية وآدابها في الهند، وقد أوضح البحث أهمية اللغة العربية في النواحي العديدة، ورؤية الباحث تجاه هذه اللغة العزيزة، ومدى فائدة إتقانها والاعتناء بها في الهند، وجاء في البحث استعراض سريع لما قام به علماء الهند من خدمات جسام في مجال اللغة العربية وإشارة إلى أعلام الأدب العربي في الهند.

أهمية اللغة في حياة الإنسان:

اللغة العربية – كأي لغة – حاجة ملحة للإنسان، لايستغني عنها ولو لفترة قصيرة؛ مادامت لغة منطوقة ومكتوبة؛ فإن اللغة هي السبيل الوحيد الذي يتم به البلاغ والبيان، وإبراز الوفاء والجفاء، والتعبير والأداء، وتداول العواطف والأشجان، وتبادل التهانئ والألحان، عن طريقها يتحرك الركب العلمي والعملي،

* باحث أكاديمي متخصص في العلوم الإسلامية والآداب العربية، ديوبند، الهند.
البريدالإكتروني: naushadnoori1985@gmail.com

وحولها تدور رحي الحياة الإنسانية، لولاها لتحول المجتمع البشري إلى غابة يسكنها الوحوش الضارية، لاعاطفة تهز، ولامودة تثير، ولاقرابة تحمي، ولاذمة تنجي، ولالسان يبين، ولاقلم يزين، ولا ذكاء يدرك ولاعقل يمسك: دنيا أساسها الخرس والبكم، وميزتها العي والحصر، سِلْمٌ دون ولاء، وحرب دون براء، لقاء دون كلام، وفراق دون دموع، مودة بلاعواطف، وعداوة بلابغضاء، وأضف إليها ما يبلغ به فكرك وينتهي إليه عقلك، هذا مصير المجتمع الإنساني لولا فيه اللغة سبيلا للأداء والبيان.

اللغة العربية فضلها وميزاتها:

المذكور أعلاه هو شأن كل لغة ينطق بها الإنسان في الدنيا، ويتفاهم بها، فكيف بلغة عمت العالم، وفرضت نفسها على الخافقين، لغة ينطق بها ٤٠٠ مليون نسمة على الأقل، لغة هي اللغة الرسمية لـــ٢٢ دولة في العالم، لغة اعتمدتها الأمم المتحدة ضمن اللغات الست العالمية، لغة اضطرت الدنيا في مشارق الأرض ومغاربها إلى تعليمها والاعتناء بها، وفتح قسم خاص بدراستها في الجامعات الحكومية، تلك هي اللغة العربية الشريفة، وقد اجتمع فيها من معالم البروز والتفوق والسعة والمرونة والعذوبة والعظمة ما لم يتسنَّ لغيرها من لغات العالم، ولامندوحة – وأنا في موضع البيان– من الإشارة إلى ما يحف باللغة العربية من سمات الفضل وخصائص العظمة؛ مما يجعلها تفوق – دون شك– كل شقيقاتها من لغات شرقية وغربية، وهي في الآتي:

أهمية اللغة العربية دينيًا:

ليس في الدنيا لغة غير اللغة العربية، تحمل عظمة دينية كالتى تحملها اللغة العربية، فهي لغة رسمية للإسلام، ولغة أولى للمسلمين في كل مكان، يربطهم بها الدين والكتاب والسنة والمصادر الإسلامية، وظلت – وستظل دائما– اللغة العربية

موضع افتخار واعتزاز، وموقع سرور واغتباط، حيث اختارها الله تعالى لتكون لغة القرآن الكريم، الكتاب الذي لايأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، تنزيل من حكيم حميد.

وقد أشار الله تعالى في أكثر من آية إلى أهمية اللغة العربية، فقال تعالى :

١- ﴿وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ﴾ [سورة النحل: ١٠٣].

٢- ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ. عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ. بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾ [سورة الشعراء: ١٩٣-١٩٥].

٣- ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [سورة الزمر: ٢٨].

وما إليها من الآيات الكثيرة التي توضح المكانة الشريفة التي تتبوأها اللغة العربية، من بين لغات العالم.

وكون اللغة العربية لغة القرآن الكريم شرف عظيم وفضل جسيم؛ بل هو منتهى الشرف والعزة، وغاية الفخر والعلو؛ فإن القرآن كتاب خالد، لايعرف معنى الزوال والتقصي، وهو دستور رباني أخير، نيط به صلاح العالم البشري وفلاحه ما عاش العالم، وهو كتاب محفوظ، وعد رب العالمين بحفظه في القرآن الكريم، قال الله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [سورة الحجر: ٩]. وهذا الوعد الكريم يضمن التكفل بحفظ اللغة العربية من ضياع، وحماية كل كلمة من كلماتها عن تلف وخسران، ومن هنا ظلت اللغة العربية لغة شابة فتية، لاتعرف المشيب والكهل، ولاتعرف الفتور والكسل، وإنما هي فتية أقصى ما يكون من فتوة، وقوية أقصى ما يكون من قوة، وذالك راجع إلى القرآن الكريم، الذي أخرجها من صحراء العرب إلى سعة الدنيا، ومن ضيق القبائل إلى آفاق الحضارة.

والأهمية الدينية للعربية لاتنتهي إلى هذا الحد؛ وإنما تتعدى إلى أكثر من هذا ؛

حيث كانت اللغة العربية هي لغة النبي الكريم - ﷺ - وكان - ﷺ - أفصح العرب على الإطلاق، وكان في كلامه رواء الطبع وجلال النبوة ورونق الفصاحة، وبعد هذا في هذه اللغة العربية الكريمة وُضِعَتْ المؤلفات التفسيرية والفقهية والحديثية والأدبية والبلاغية وكتب القواعد النحوية والصرفية، التي يتوقف عليها فهم القرآن والحديث.

ومن هنا أخذت اللغة العربية صبغة دينية، وأمست حاجة كل عالم بالدين، وفقيه فيه، ومعلم للشريعة وشارح لها، وراو من رواة الحديث النبوي الشريف، وحاجة كل داعية ومصلح، وحاجة كل طالب للدين الإسلامي، يود البروز في العلوم الدينية، والنبوغ في مرامي الشريعة.

والأهمية الدينية للعربية هي أقوى عامل كسب قلوب المسلمين في كل مكان، فكان منهم علماء وقفوا حياتهم في خدمتها وتوسيع رقعتها وتحلية ذوائبها، ومنهم نحاة وصرفيون ألفوا كتبا مابين صغير وكبير في قواعد اللغة العربية حرصًا منهم على سلامة اللسان العربي من الخطأ، وتنشئة الذوق السليم في الناشئين، ومنهم لغويون دققوا لفظة ولفظة، وحققوا معاني ومدلولات، وبحثوا عن كل كلمة في مظانها وغير مظانها، وميزوا الأصيل من الدخيل، والمطرد من الشاذ، ثم وضعوا قواميس ومعاجم شاملة للكلمات العربية، ومنهم بلاغيون واضعو البلاغة العربية وشارحوها وأصحاب المدارك البلاغية والمحاسن البيانية في الكلام العربي، ومنهم أدباء وشعراء فرسان الادب وأعلام البيان، أثروا المكتبات الإسلامية بكتبهم النادرة وروائعهم الأدبية، والقصد من هذا الاسترسال أن العامل الديني هو الذي حرك هؤلاء، وهز وجدانهم، وأثار حبهم للعربية، وجعل منهم خادمين أوفياء مخلصين للعربية، ولم يكن أمامهم دافع غير أن الدين لن يُفهَم إلا من خلال هذا المسير، فساروا فيه أشواطا وأشواطا.

أهمية اللغة العربية دنيويًا:

اللغة العربية ليست لغةً نظريةً بحتةً، كل فضائلها أنها لغة القرآن الكريم والدين الإسلامي - وإن كان هذا هو تاج رأسها وأم فضائلها- ؛ وإنما هي-مع كل هذا - لغة حية بكل مافي الكلمة من دلالات ، ولغة عالمية بكل المقاييس، فيها من المرونة والشمول والأساليب والعذوبة ما يجعلها تفوق كل لغة عالمية في الدنيا مشارقها ومغاربها، وفيها من سمات القوة والثبات والتغلب ما يجعل كل المكائد والدسائس التي تستهدف كيانها تذهب أدراج الرياح.

والأهمية الدنيوية للغة العربية تتجلى بالنظر في النقاط التالية:

النقطة الأولى: كونها لغة العلوم والفنون

يوصف العالَم المعاصر بأنه عالم يسوده العلم والحضارة والاكتشافات ، فكون اللغة عالمية إن كان يتطلب مدى قدرتها على مصطلحات العلوم والفنون واحتوائها على كافة المعطيات الحضارية، فاللغة العربية ظلَّ لها في القدرة على الاحتواء والاستيعاب لواءٌ معقودٌ و ظِلٌّ ممدودٌ، فأحاطت - من غير عي وحصر - بالعلوم الإنسانية والكونية وألوان المعارف ودقائق الفلسفات التي شهدها العالم في حضارات ماقبل الإسلام والحضارة الإسلامية وغيرها، وصدق شاعر النيل حافظ إبراهيم عند ماقال على لسان اللغة العربية :

وسعتُ كتاب الله لفظا وغاية ❋ وماضقت عن آي به وعظات

فكيف أضيق اليوم عن وصف آلة ❋ وتنسيق أسماء لمخترعات [1].

(١) انظر: العقاد، عباس محمود، **أشتات مجتمعات في اللغة والأدب**، (القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، د. ط. د. ت)، ص٨٣؛ **وديوان حافظ إبراهيم**، (القاهرة: الهيئة الأدبية العامة للشباب، ط٣، ١٩٨٧م)، ص٢٥٣.

وقد ظلت اللغة العربية لغة علوم وفنون، ولغة حضارة واجتماع، ولغة من أوسع اللغات في العالم، وهذا أمر شهد به الأعداء أيضا، فقال جورج بوست: لغة العرب تفوق كل لغة في الانتشار، وهي تفوق أيضا كل لغة إذا نظرنا إلى التأثير في مستقبل الأعمال البشرية[1].

النقطة الثانية : كون دول الخليج سوقاً عالمية ومحط أنظار العالم

إن من الأسباب الطبيعية التي أتاحت للغة العربية أن تفرض نفسها على العالم بشكل أكثر هو كون الدول العربية تحتضن أكبر قوة اقتصادية في العالم المعاصر، وهي النفط، فعادت بذلك محط أنظار العالم كله ومنتجع الإخصائيين في كل فن، "فتهافت على هذه الدول العربية العمال والموظفون والعاملون، والأطباء والمهندسون، والمثقفون، والخبراء، من أنحاء العالم كله، وأصبحت الدول الصناعية الكبرى والقوى العالمية العظمى محتاجةً إليها، لامتصاص سائلها الأسود: النفط، لأنه هو وحده لحد كتابة هذه السطور يدير الحركة التجارية والصناعية في العالم"، ومن هنا أصبحت اللغة العربية حاجة العالم كله للتواصل مع هذه الدول وأبنائها، واضطرت الدنيا إلى إعطائها ماتستحقه من عناية ومكانة؛ حتى اعتمدتها الأمم المتحدة كلغة رسمية ضمن اللغات الرسمية الكبرى لديها ، وذلك في عام ١٩٧٣م.

النقطة الثالثة: كون اللغة العربية مصدر رزق وخير كثير

وما يجدر بالذكر – وأنا أتحدث عن أسباب أهمية اللغة العربية – أن اللغة العربية تضمن لمن أجادها ونبغ فيها معيشةً جيدةً وحياةً وظيفيةً طيبةً بإذن الله، في

(١) الأميني، نورعالم خليل، **تعلموا العربية؛ فإنها من دينكم**، (ديوبند: مؤسسة العلم والأدب، ط١، ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٥م)، ٧٤.

حين ضاع الكثير من المختصين باللغات الأخرى، وأصبحوا رجال الشوارع والطرقات.

يقول الشيخ نور عالم خليل الأميني: فمهما ضاع الملمون بغير العربية، وهاموا على وجوههم، وتسكعوا في الشوارع والطرقات ، وهم يحملون ركاماً من الشهادات على ظهورهم، فيما يتعلق بالاختصاص في كثير من الفنون واللغات، دون أن يجدوا وظيفة تضمن لهم لقمة العيش وتحسين المستوى المعيشي؛ فإن المجيد للغة العربية لن يضيع، لأنها بإذن الله تعالى ستكفل له معيشةً جيدةً"[1]

هذه بعض الأسباب التي أكسبت اللغة العربية صبغة عالمية وقوة دولية لايستهان بها[2].

أهمية اللغة العربية بالنسبة للهنود:

وقد ذُكر في السابق أن اللغة العربية لها شرف ديني ودنيوي معًا، وبذلك تُعَدُّ لغة المسلمين في كل مكان، وإذا كان الأمر كما ذُكر، فوجود الكثرة الكاثرة للمسلمين البالغة نحو ٢٥٠ مليون مسلم في الهند ناهيك من دليل وبيان؛ فإن هؤلاء المسلمين كغيرهم في حاجةٍ إلى التفقه في الدين وفهم الكتاب والسنة والتضلع في العلوم الشرعية، وهذا لايتأتَّى بدون إتقان اللغة العربية، وفيها من بيان الأهمية ما يغنيك عن دليل، ومن هذا المنطلق تحرك العلماء الهنود ليضربوا بسهم ربيح في خدمة اللغة العربية والعلوم الإسلامية، وتركوا إنجازات علمية وأدبية مدهشة.

وإذا غضضنا الطرف ونظرنا إلى اللغة العربية من الوجهة الدنيوية وجدنا أن اللغة العربية مضمار واسع لمن يريد الحظ الدنيوي والكسب المادي، فإن هناك عددا لابأس به من الهنود مسلمين وغير مسلمين يمارسون الوظائف المتنوعة في الدول العربية، وبذلك لايتم التواصل والتفاهم مع الجهات المعنية بالأمر إلا من خلال

---

(١) الأميني، نور عالم خليل، **تعلموا العربية؛ فإنها من دينكم**، ص٨٤-٨٥.

(٢) وللتعرف على ما للغة العربية من شرف ومكانة؛ وانظر: الأميني، نور عالم خليل، **تعلموا العربية؛ فإنها من دينكم**، (ديوبند: مؤسسة العلم والأدب، ط١، ٢٠١٥م).

اللغة العربية، فصارت العربية حاجةً وظيفيةً أيضا، كما أن الحكومات في هذه الأيام تعارفت على نظامٍ جيدٍ من السفارة، فلكل دولة سفير وممثل في دولة أخرى، وبما أن اللغة العربية هي اللغة الرسمية لـ ٢٢ دولة في العالم، أصبح إتقان اللغة العربية إلى حد القدرة على الأداء والبيان حاجةً ملحةً للحكومة الهندية، وبذلك نراها - الحكومة الهندية - أقدمت على فتح قسمٍ خاصٍّ باللغة العربية وآدابها في عدد من الجامعات الحكومية، وذلك إدراكًا منها لخطورة أمرها وغزارة نفعها، وقد أصدرت مجلة "ثقافة الهند" إشعارًا بما للهنود من علم وثقافة، وإنجاز وإبداع.

إدراك علماء الهند أهمية اللغة العربية:

الهند منذ أن عرفت الإسلام وفتحت صدرها للفاتحين والعاملين ظلت دولة الجد والابتكار، ودولة العلم والأدب، ودولة المآثر والأمجاد، فقد مر على الأمة الإسلامية زمان، كانت الهند فيه راعية العلوم الإسلامية ورائدة الحركات الأدبية والعلمية، فكان علماؤها أكثر المسلمين العجم إدراكًا لضرورات الأمة وعلومها وآدابها، فكانوا أسرع الناس استجابةً لإكمال ما يعوزها من كمال، وتحقيق ما تصبو إليه من هدف، فنشأ في الهند نوابغ وعباقرة، أحاطوا أعناق العلوم والأداب بعقودٍ من اللآلي والدرر، انتظمت حبَّاتها وأشرق لمعانها.

وكانت اللغة العربية على رأس العلوم والآداب التي أخذت قسطًا كبيرًا من عنايات علماء الهند، وجهودهم؛ فألموا بها إلمامًا تاريخيًا، لايُنسى على مر الدهور وكر الأزمان، فوضعوا كتبًا في الأدب العربي، هي من غرر الكتب، وألفوا قواميس ومعاجم، هي من من مراجع اللسان العربي، بمافيها العربية - العربية، والعربية - الأردية، وبالعكس، والعربية - الإنجليزية، وبالعكس، وصنفوا في اللغة العربية مؤلفات في العلوم والفنون، هي عمدة في فنونها، وبكرٌ في مواضيعها، ومكتبةٌ حية بذاتها.

ومن ذا الذي لايعرف من المشتغلين بالعلم والأدب والدعوة كتاب "العباب الزاخر" للإمام حسن بن محمد الصغاني اللاهوري، الذي يُعد من مراجع اللغة

العربية، وكتاب "كنز العمال" للشيخ علي المتقي البرهانفوري(م: ٩٧٥هـ)، وكتاب "مجمع بحار الأنوار في غرائب التنزيل ولطائف الأخبار" للشيخ محمد طاهر الفتني (م: ٩٨٦هـ)، وكتاب "الفتاوى الهندية" لجماعة من فقهاء الهند، وكتاب "مسلم الثبوت" للشيخ محب الله البيهاري (١١١٩هـ)، وكتاب "كشاف اصطلاحات الفنون" للشيخ محمد أعلى التهانوي، وكتاب "حجة الله البالغة" للشاه ولي الله الدهلوي (١١٧٦هـ)، وكتاب "تاج العروس" للأديب اللغوي الكبير الشيخ مرتضى الزبيدي (١٢٠٥م) وما إليها من الكتب الكثيرة؛ فهي كلها كتب مبتكرة نادرة سائرة في الدنيا، شرَّق أمرها وغرب، لايخفى مدى عظمتها وأهميتها على المنشغلين بالعلم والأدب[1].

إضافةً إلى العلماء الموسوعيين الذين كان لهم في العلوم والفنون دوي شديد، ولكتبهم صدى بالغ، ممن أثروا مكتبات ومكتبات، وأقاموا للعلم والهدى منارات، كأمثال الشيخ صديق حسن خان القنوجي أمير بهوبال(١٣٠٧هـ) الذي كتب ٥٦ كتابا في اللغة العربية، والشيخ علامة الهند عبد الحي بن عبد الحليم اللكهنوي (١٣٠٤هـ)، الذي له ٨٦كتابا بالعربية، والشيخ محمد أشرف علي التهانوي (١٣٦٢هـ) أكبر مؤلف في شبه القارة الهندية، والعلامة الشيخ سيد سليمان الندوي (١٣٧٣هـ)، والعلامة أنور شاه الكشميري ووالعلامة عبد الحي الحسني اللكهنوي، والعلامة خليل أحمد السهارنفوري والعلامة الشيخ محمد زكريا الكاندهلوي والعلامة محمد إعزاز علي الأمروهوي والعلامة وحيد الزمان الكيرانوي والعلامة أبي الحسن الندوي وأمثالهم، ممن كانوا أوفياء للدين وخادمين للعلوم والآداب، وأصحاب بطولات علمية، ذات روعة وندرة وابتكار.

---

(١) انظر: الندوي، أبو الحسن ، **المسلمون في الهند**، (بيروت: دار ابن كثير، ط١، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م)؛ وانظر: السيد عبد الحي الحسني، **الثقافة الإسلامية في الهند**، (دمشق: مجمع اللغة العربية، د،ط، ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م).

الخاتمة

وفي نهاية البحث يطيب أن أشير إلى أهم نتائج البحث:

١ - إن اللغة - أية لغة كانت - حاجة ملحة للإنسان، لايستغني عنها ولو لفترة قصيرة؛ مادامت لغة منطوقة ومكتوبة؛ فإن اللغة هي السبيل الوحيد الذي يتم به البلاغ والبيان، وإبراز الوفاء والجفاء، والتعبير والأداء، وتداول العواطف والأشجان، وتبادل التهانئ والألحان.

٢ - اللغة العربية تحف بها من سمات الفضل وخصائص العظمة ما يجعلها تفوق - دون شك- كل شقيقاتها من لغات شرقية وغربية.

٣- إن أهمية اللغة العربية لها نواح عديدة، فلها أهمية دينية وأهمية دنيوية، أما الأهمية الدينية فليس في الدنيا لغة غير اللغة العربية، تحمل عظمة دينية كالتى تحملها اللغة العربية، فهي لغة رسمية للإسلام، ولغة أولى للمسلمين في كل مكان، يربطهم بها الدين والكتاب والسنة والمصادر الإسلامية، وأما الأهمية الدنيوية للغة العربية، فهي تتجلي بكونها لقة العلوم والفنون كون دول الخليج تحتل مكانة عالية في الأسواق العالمية وأن اللغة العربية تدر على متقنيها الخير الكثير والمال الوقير.



جهود علماء ديوبند في علم الأصوات القرآني

الأستاذ إمداد الحق بختيار القاسمي*

ملخص البحث

جندعلماء ديوبند كل مالديهم من الطاقات، والإمكانيات، والمواهب في نشر علوم الإسلام، وخدموا القرآن والحديث،وقاموا بخدمة علم التجويد والقراءات، وعلم الأصوات القرآني من خلال مؤلفاتهم، وكتبهم، وحلقات دروسهم، وخطبهم، وموعظتهم، فقد شارك كثير ممن صرف جهده إلى دراسة القراءات القرآنية، وعني بالتأليف في وجوهها، وضبط أحكامها، وإبانة طرق أدائها في تثبيت أركان الدراسات الصوتية، وتقدمها، والتنويه بما لها من عظيم نفع، وجليل أثر، فلو استعرض أحد جهود جامعة ديوبند، وعلمائها وحدها المتمثلة في علم الأصوات القرآني، وأعمالها المجيدة في نشر الفن، لاندهش، ولتحير ببراعتهم الفنية، ومهارتهم العلمية، وخدماتهم التأليفية الهائلة، فحاولنا بكل ما أوتينا من قوة وطاقة أن نجسدنبذة من جهودهم في تطور علم الأصوات القرآني في شبه القارة الآسية -بالإيجاز- في الصفحات المقبلة، والله نسأل أن يوفقنا للاتمام بغاية الإحسان؛ فهو المستعان.

* أستاذ قسم الأدب العربي بالجامعة الإسلامية دار العلوم، حيدرآباد في الهند.
البريد الإكتروني: ihbq1982@gmail.com

مقدمة

إن علم الأصوات من العلوم التي نالت كبير الإقبال، وعظيم الأهمية في الآونة الأخيرة، والعلماء الغربيون المحدثون وجهوا إليه عناية بالغة، فقرروا أصوله، وهذبوا فروعه، وجاء من خلال أقصى جهودهم مؤلفات حديثة، لفتت انتباه العلماء والأكاديميين، وهذا لايعني أنهم أبدعوه واخترعوه؛ بل العلماء العرب سبقوهم، وابتكروا هذا العلم قبلهم بقرون، فقد تمثلت بداية هذا العلم في تلك المحاولة التي قام بها أبو الأسود الدؤلي (ظالم بن عمرو بن سفيان ت٦٩هـ) لنقط المصحف، وضبط أواخر كلماته وألفاظه، حتى يتمكن الناس من النطق بكتاب الله نطقا صحيحا(١).

كما شارك الخليل بن أحمد (ت١٧٠هـ) وبعده سيبويه (ت١٨٠هـ) مشاركة بناءة في علم الأصوات، حتى يمكن القول: بأن الخليل بن أحمد أول من توصل إلى النظام الصوتي للغة العربية، وأن على يديه كان الميلاد الحقيقي لعلم الأصوات العربي؛ فهو الذي وضع أسسه، وأصوله في صورة ملاحظات مجردة، انتقل بها سيبويه من مجال التجريد إلى مجال التطبيق(٢).

ولكن كانت تلك المباحث الصوتية مختلطة بالمباحث النحوية، والصرفية لدى علماء اللغة العربية، ولم يفردوها بمصطلح خاص أو علم مستقل، وابن جني (ت٣٩٢هـ) أول من حاول ذلك في كتابه "سر صناعة الإعراب" حين عبر عن

(١) الفيومي، أحمد التواب، **علم الأصوات اللغوية**، (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، ط١، ٢٠٠٩م)، ص٧.

(٢) انظر:الفيومي، **علم الأصوات اللغوية**، ص٩-١٤؛ وعبد الله ربيع عبد العزيز علام، **علم الصوتيات**، ص٦٨.

موضوع الكتاب بـ(علم الأصوات والحروف)[1]، ففضله على هذا العلم كفضل الخليل، إن لم يفُقه، ويتقدمه فيه؛ إذ لولاه لبات هذا العلم جزءً من علم النحو، وما كتب له الاستقلال والتميز على مر العصور والأزمان[2].

فمصطلح علم الأصوات مصطلح عربي أصيل، قد سبق إلى استخدامه ابن جني أولا، فهو الأصل الاصطلاحي الأول، بما استقر عليه المصطلح الأوروبي الفونولو جي (Phonology): التشكيل الأصواتي.

ولكن من جاء بعده من علماء العربية لم يوفقوا في استثمار تلك اللمحة من ابن جني والبناء عليها، حتى تمكن علماء قراءة القرآن بعده من استخلاص المباحث الصوتية من كتب علماء العربية، وأفردوها في كتب خاصة، واختاروا لها تسمية جديدة وهي "علم التجويد والقراءات"، ونالت دراسة أصوات القرآن الكريم من هذه الطائفة اهتماما غير قليل، فقد أفرد بعضهم دراستها بالتأليف، والتدوين المستقل؛ حرصا على أن تبقى، كما تلقيت من رسول الله ﷺ دون أن يصيبها أية تغيير أو تبديل.

فالقصيدة الخاقانية لأبي مزاحم الخاقاني (موسى بن عبيد الله بن يحى بن خاقان ت٣٢٥هـ) أول ما ألف في علم أصوات القرآن الكريم، ولقد شرح هذه القصيدة أبو عمرو الداني (عثمان بن سعيد ت ٤٤٤هـ)[3]، وكما ألف مكي بن أبي

(١) ابن جني، أبو الفتح عثمان، **سر صناعة الإعراب**، تحقيق: حسن هنداوي، (دمشق: دار القلم، ط١، ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م)، ج١، ص٩.

(٢) الفيومي، **علم الأصوات اللغوية**، ص١٦.

(٣) ابن الجزري، شمس الدين أبو الخير محمد بن محمد الشافعي، **غاية النهاية في طبقات القراء**، (القاهرة: د. ط، ١٣٥١هـ/ ١٩٣٢م)، ج٢، ص٣٢١.

طالب القيسي (ت٤٣٧هـ) كتابه "الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة"[١].

ومن بعدهم ألف أبو عمرو الداني كتابه "التحديد في الإتقان والتجويد"، وتوالت بعد ذلك كتب علماء اللغة، والتجويد والقراءات؛ لتثمري المخزون المعروفي لعلماء الأمة بالمعلومات الدقيقة عن أصوات اللغة العربية.

وليس أمر الدرس الصوتي عند هذا وقف، وإلى هذا الحد انتهى، وعلى مصنفات هؤلاء العلماء العرب اقتصر، بل ساهم العلماء الهنود في هذه السلسلة الذهبية مساهمة فعالة منذ بزوغ أشعة الإسلام في الهند؛ ولاسيما علماء ديوبند، فلعبت دارالعلوم ديوبند دورا رياديا في استعادة مجد الإسلاميين الغابر، والمحافظة على التعاليم الإسلامية، والعلوم النبوية بكل شعبها ونواحيها.

علم الأصوات:

أولا: نتحدث عن الأصوات لغة، ثم نقدم تعريف المركب الإضافي (علم الأصوات) مسندا إلى الكتب المعنية.

فالصوت لغة: الجرس، والجمع: أصوات، قال ابن السكّيت: الصوت صوت الإنسان وغيره، والصائت: الصائح، ورجل صيّت: أي شديد الصوت[٢] ورجل صائت: حسن الصوت شديده.وكل ضرب من الأغنيات صوت من الأصوات[٣].

---

(١) الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، **معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار**، تحقيق: محمد سيد جاد الحق، (القاهرة، ط١، ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٧م)، ص٣١٦.

(٢) ابن منظور، محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري، **لسان العرب**، (بيروت: دار صادر، ط١، د. ت)، مادة: صوت،ج٢، ص٥٧.

(٣) الفراهيدي، الخليل بن أحمد، **كتاب العين**، تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، (دار ومكتبة الهلال، د. ط. د. ت)، ج٧، ص١٤٦.

والصوت لغوياً:عرفه ابن جني(ت٣٩٢هـ) بأنه "عرض يخرج مع النفس مستطيلاً متصلا حتى يعرض له في الحلق، والفم، والشفتين مقاطع تثنيه عن امتداده، واستطالته، فيسمى المقطع، أينما عرض له حرفاً،وتختلف أجراس الحروف بحسب اختلاف مقاطعها"[١].

تعريف علم الأصوات:

يمكننا تعريف علم الأصوات(phonetics)بصورة مبسطة: بأنه العلم الخاص بدراسة الأصوات اللغوية[٢].

وقد جاء في كتاب "علم الصوتيات": هوالعلم الذي يدرس الصوت الإنساني من وجهة النظر اللغوية[٣].

التجويد تعريفه ومبادئه:

وقبل أن نستعرض خدمات دارالعلوم ديوبند في مجال التجويد والقراءات، حقّ لنا أن نتحدث عن التجويد حديثا موجزا يحيط بتعريفه لغة واصطلاحا، وموضوعه وغايته؛ فإنه يسهل لنا السير في الموضوع، وتتجلى به مكانة دارالعلوم ديوبند في فن التجويد والقراءات.

التجويد لغة: مصدر جودت الشي، ومعناه: انتهاء الغاية في إتقانه، وبلوغ

---

(١) ابن جني، **سر صناعة الإعراب**، ج١، ص٦.

(٢) الخطيب، أحمد شفيق، **قراءات في علم اللغة**، (بيروت: دارالنشر للجامعات، د.ط، ٢٠٠٦م)، ص١١٧-١١٨.

(٣) عبدالله ربيع وعبد العزيز علام، **علم الصوتيات**، ص١١.

النهاية في تحسينه، ولذلك يقال: جود فلان في كذا، إذا فعل ذلك جيدا، والاسم منه الجودة[١].

التجويد اصطلاحا: هو إعطاء كل حرف حقه ومستحقه، وحق الحرف: هو إخراج الحرف من مخرجه مع إعطائه صفاته الذاتية الملازمة له، التي لاتفارق، كالهمس والجهر والشدة إلخ. أما مستحق الحرف: فهو الصفات العرضية التي تنشأ عن الصفات الذاتية، فمثلا صفة الإستعلاء صفة ذاتية ينشأ عنها التفخيم، والمستحق أيضا هو الأحكام التي ننشأ عن الحروف وصفاتها إذا تلاقت هذه الحروف بعضها مع بعض كالإظهار، والإدغام، والإقلاب، والتفخيم والترقيق[٢].

موضوع علم التجويد:

موضوعه: الكلمات القرآنية على المشهور، من حيث إعطاء الحروف حقها ومستحقها، وأن لاتخرج عما قرر من أحكامه بإجماع الأمة[٣].

غاية علم التجويد:

الغاية من التجويد هي تمكين القاري من جودة القراءة، وحس الأداء، وعصمة لسانه من اللحن عن تلاوة القرآن الكريم، لكي ينال رضا ربه، وتتحقق له السعادة في الدنيا والآخرة[٤].

---

(١) الدانى، أبو عمرو عثمان بن سعيد الداني، **التحديد في الإتقان والتجويد**، (بغداد: مكتبة دارالأنبار، د.ط، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٨م).

(٢) الشيخ بدر حنفي محمود، ص٥.

(٣) عطية قابل نصر، **غاية المريد فى علم التجويد**، (القاهرة: دار الحرمين للطباعة، ط٧، ١٤١٢هـ)، ص٢.

(٤) المرجع السابق.

العلاقة بين علم الأصوات وعلم التجويد:

تتلخص موضوعات علم التجويد في ثلاثة أمور، هي:

أ- معرفة مخارج الحروف.

ب- معرفة صفات الحروف.

ج- معرفة الأحكام الناشئة عن التركيب، مثل الإدغام والإخفاء، والترقيق والتفخيم، والمد والقصر، وغيرها من الموضوعات الصوتية المتعلقة بقراءة القرآن الكريم.

وتعد هذه الموضوعات من أهم موضوعات علم الأصوات اللغوية المعاصر، لكن هذا العلم يدرس اليوم إلى جانب ذلك موضوعات أخرى، بعضها يتعلق بعلم الأصوات النطقي، مثل آلية إنتاج الصوت اللغوي، والمقطع الصوتي، والنبر والتنغيم، وبعضها يتعلق بعلم الصوت الفيزياوي وعلم الصوت السمعي، وبعض هذه الموضوعات الصوتية الحديثة مما يحتاج إليه دارس علم التجويد، لو أتيح له الاطلاع عليها.

يستخدم علم الأصوات العربية المعاصر معظم المصطلحات الصوتية التي استخدمها علماء العربية والتجويد، وقد فضَّل بعض الدارسين مصطلحات عربية جديدة جاءت ترجمة للمصطلحات الصوتية الغربية، ففي الوقت الذي استخدم فيه معظم المحدثين مصطلح المجهور والمهموس، فإن بعضهم آثر مصطلح الانفجارى والاحتكاكي بدلاً من الشديد والرخو، ولا يزال موضوع المصطلح الصوتي عند المحدثين من الموضوعات التي يكثر فيها الاختلاف والاضطراب، لاسيما في التعبير عن المفاهيم الصوتية الحديثة، وبعض ذلك راجع إلى عدم اطلاع الأصواتيين العرب

المحدثين على كثير من التراث الصوتي عند علماء التجويد.

ويبدو من خلال هذا العرض الموجز أن أصل العلمين واحد، وأن الموضوعات التي يدرسانها واحدة، سوى أن علم التجويد يركز على المباحث الصوتية التطبيقية المتعلقة بقراءة القرآن، وأن علم الأصوات يعني بكل المباحث المتصلة بأصوات اللغة، وأحسب أن ما يبدو من اختلاف بين العلمين في بعض الموضوعات والمصطلحات والوسائل إنما هو خلاف شكلي سوف يتلاشى في المستقبل القريب، إن شاء الله تعالى، بسبب زوال الموانع بين المشتغلين في ميدان التجويد والمشتغلين بعلم الصوت الحديث، وحرص الكثير منهم على خدمة القرآن الكريم بأحدث ما وصل إليه العلم، مع عدم التفريط بثوابت القراءة القرآنية، هذا والله تعالى أعلم[1].

جهود علماء ديوبند في تطور علم الأصوات القرآني:

نقدم في هذا الفصل بحثا علميا، تاريخيا، يفتح كل باب من انجازات، وإسهامات، ونشاطات لأبناء الجامعة الإسلامية دارالعلوم ديوبند في تطورعلم الأصوات القرآني، مصحوبة بالإخلاص الكامل والشعور بمجرد خدمة القرآن العزيز ابتغاء لوجه الله عز وجل فحسب، فالإخلاص سيما هم منذ اول اليوم، فيعترف كل كاتب في هذا المقام بأنه لو استعرض أحد جهود الجامعة وعلمائها وحدها في خدمة التجويد والقراءات وعلم الأصوات القرآني، وأعمالها المجيدة في نشر الفن، وخدمات الكليات والمعاهد التي تنتمي إلى جامعة ديوبند في النسب العلمي،

(١) الحمد، غانم قدوري، **الدراسات الصوتية عند علماء التجويد**، (الأردن: دار عمار للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م).

وتوافقها تماما في خطة التعليم ومناهج الدراسة، وهي منثورة في سائر أقطار الهند، وبنجله ديش، وباكستان وما يجاورها من الدول لاندهش وتحير.

تدشين قسم التجويد والقراءات بدارالعلوم ديوبند:

منذ أول يوم لتأسيس دارالعلوم كانت عناية هذه الجامعة مبذولة بخدمة اللغة العربية، والقرآن الكريم تحفيظا وتدريسا لمعانيه، وتصنيفا في علومها من نواح شتى، ابتدأ فيها قسم تعليم القرآن وتحفيظه في السنة الثانية من تأسيسها، وقسم علوم التجويد والقراءات سنة ١٣٢١هـ بأستاذ وطالب، أما الأستاذ فهو المقرئعبد الوحيد الإله آبادي من أرشد تلاميذ المقرئ الكبير الشهير عبد الرحمان المكي، وأما الطالب فهو صاحب الفضيلة الشيخ المقرئ محمد طيب القاسمي -رحمه الله تعالى- رئيس دارالعلوم الأسبق، وأخذ ينال القسم ازدهارا وتطورا بالغا بسرعة مدهشة، وجعل الطلاب يتوجهون إليه ذرافات ووحدانا من أقاصي البلاد ودانيها، حتى أصبح القسم في أسرع وقت ممكن أحد مراكز علوم التجويد والقراءات، لا فقط في الهند، بل في شبه القارة الهندية قاطبة، ومن المقررات الدراسية لنيل شهادة الفراغ والفضيلة من دارالعلوم ديوبند أن يكون الطالب -على الأقل- مجازا في رواية حفص عن الإمام عاصم رحمهما الله[1].

---

(١) الأسعدي، محمد عبيد الله القاسمي، **دارالعلوم ديوبند مدرسة فكرية توجيهية،حركة إصلاحية دعوية، مؤسسة تعليمية تربوية**، (الهند: أكاديمية شيخ الهند دارالعلوم ديوبند، ط١،١٤٢٠هـ/ ٢٠٠٠م)، ص١٦١؛ وانظر المزيد في: محبوب رضوي، **تاريخ دارالعلوم ديوبند**، (الهند: إداره اهتمام دارالعلوم ديوبند، ط١، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م)، ج١، ص٢٠٧-٢٠٨ و٢٨٢، وج٢، ص٢٧٥.

وأنجب القسم الأفذاذ والجهابذة والأعلام في الفن الذين قاموا بخدمات مشكورة في العالم بكامله تدريسا وتأليفا، ونحن نقدم الآن موجزا من تراجمهم ومآثرهم العلمية الغالية الناجعة.

المقرئ عبد الوحيد الإله آبادي الأستاذ الأول لقسم التجويد بدارالعلوم ديوبند[1]:

وعقب إنهائه الدراسة في التجويد والقراءات،عين أستاذ التجويد والقراءات بدارالعلوم ديوبند، بوساطة حكيم الأمة أشرف علي التهانوي، وقضى الشيخ المقرئ من حياته الحافلة بخدمات مشكورة لدى القرآن الكريم حصة لابأس بها في رحاب دارالعلوم ديوبند، حتى وافته المنية فيها سنة ١٣٦٥هـ، جزى الله عنا وعن جميع المسلمين خير الجزاء.

تلاميذه:

وأخذ منه هذا الفن الشريف الأكابر والأعلام من دارالعلوم، بينهم المقرئ محمد طيب، رئيس دارالعلوم الأسبق، وشقيقه المقرئ محمد طاهر، والعلامة الشيخ شبير أحمد العثماني صاحب فتح الملهم شرح الصحيح لمسلم، والمقرئ عتيق الرحمان،

(١) كان اسمه الحقيقي والتاريخي "سعادت علي" ولد في وطنه "إله آباد" بتاريخ ٧ ربيع الأول ١٢٩٦هـ الموافق ١ مارس ١٨٧٩م يوم السبت، وإذابلغ من الرشد، حفظ القرآن الكريم في محلة "تشك" ثم درس كتبا في الأردية والفارسية، كما تلقى علم التجويد والقراءات لدى المقرئ عبد الرحمان المكي ست سنوات في المدرسة "إحياء العلوم" وهي بالقرب من محطة صغيرة لمدينة "إله آباد" ونال الشهادة والإجازة في التجويد والقراءات علي رواية حفص، والقراءات السبع المتواترة، كما تلمذ علي شيخ القراء عبد الله المكي خلال زيارته الحرمين الشريفين وأخذ منه أيضا الشهادة في القراءات السبع. الصابري، الشيخ إمداد، **فيضان رحمت**، (مكة المعظمة: المدرسة الصولتية، د. ط. د. ت)، ص١٤٧.

(٢) الصابري، **فيضان رحمت**، ص١٤٧.

أستاذ دارالعلوم ديوبند الأسبق، والمفتي عتيق الرحمان العثماني، مفتي دارالإفتاء التابعة لدارالعلوم ديوبند، والمقرئ محمد شفيع برهانفوري ثم الخورجوي، والمقرئ محمود، والسيد جمال الدين مونغيري.

مؤلفاته:

ومما يجدر بالذكر أن المقرئ عبد الوحيد الإله آبادي بذل جهوده في التصنيف بالإضافة إلى ممارسته محنة التدريس، فظهرت بيده الميمونة كتب قيمة، من بينها "فرائد التجويد" بشكل السوال والجواب باللغة العربية، وهذا كتاب نال شهرة وقبولا في الأوساط العلمية و"آداب القرآن" و"مسائل التجويد" ومن أشهر كتبه "هدية الوحيد" كتاب قيم حافل بالمواد العلمية، نهل من منهله الغزير المصنفون والمؤلفون في مصنفاتهم ومؤلفاتهم بعده.

شيخ القراء الحافظ حفظ الرحمن البرتاب غرهي[1] خدماته المحسوسة:

أكمل دراسته في دارالعلوم ديوبند، وبعد التخرج فيها أسند إليه رئاسة قسم

(١) هو حفظ الرحمان بن عبد الشكورالبرتابـگـڑهي،برتابـگـڑه مدينة من مدن ولاية أترابراديش ولد سنة ١٣١٧هـ، وأكمل الدراسة الابتدائية لدى عمه الشيخ محمد يعقوب، ثم التحق بمدرسة عصرية، ودرس كتاب: غلستان، وبوستان (للشيخ سعدي الشيرازي) عند أمه الحنون، ثم التحق بجامع العلوم بكانفور سنة ١٣٤٩هـ، وكان ابن اثنتي عشرة سنة وقتئذ، حيث تلقى الدراسة ثلاثة سنين. ثم غادر متوجها إلى آغره، حيث نال البراعة المتكاملة في رواية حفص من المقرئ عبد المالك (١٣٠٣هـ/ ١٣٧٧هـ) ثم أتى يصاحبه المقرئ عبد المالك إلى الشيخ المقرئ عبدالرحمن المكي بإله آباد سنة ١٣٣٧هـ، ودرس لديه "التيسير" و"الشاطبية" و"رائية" و"درة" و"الوجوه المفسرة" في قراءة السبع عشرة، وتوفي في شهر شوال المكرم سنة ١٣٨٨هـ، نفس المصدر، والأعظمي، الشيخ أبو الحسن، **دارالعلوم ديوبند وخدمات التجويد والقراءات**، (ديوبند: لجنة صوت القرآن لطلاب قسم التجويد والقراءات التابعة لدارالعلوم ديوبند، د. ط، ١٤٠٦هـ)، ص١٠-١٢.

التجويد والقراءات فيها، حيث شغر المنصب بعد وفاة المقرئ عبد الوحيد، فالمقرئ حفظ الرحمن لم يملأ المنصب الشاغر فحسب؛ بل زاده رقيا وازدهارا، وأصبح القسم يتكاتف تطورا متزايدا لسائر الأقسام التابعة لدارالعلوم، وجعلت دارالعلوم يذيع صيتها لا على مستوى الدولة فقط؛ بل على مستوى العالم قاطبة. وملأ المقرئ بلاد الهند من خلال براعته، وحسن نغمته الفائقة بالنغمات القرآنية، مصحوبة باللهجات العربية، وبلغ القسم في عهده أوج رقيه وتطوره، كما قام يساهم طلاب دارالعلوم وخريجوها منذ زمنه في احتفال المسابقة العالمي، وتركوا بصماتهم الملموسة في قلوب الحضور؛ مما أنار اسم دارالعلوم ديوبند.

وكان شديد الضبط، قوي الإتقان، لم يكن له مثيل في الأخلاق المائلة، وحسن العشرة، ويتمتع بأقصى التواضع، ويعامل الطلاب معاملة مخلص وأب شفيق، ذاع صيته في ولاية أترابراديش، وبيهار، وبنجال.

تلاميذه:

ومن أشهر تلاميذه: المقرئ عبد الشكور الباني بتي، والمقرئ محمد حسن المالاباري، والمقرئ محمد ميان، والمقرئ عبد الجليل، والمقرئ عبد الله الديوبندي، وقام تلاميذه بخدمات جليلة في التجويد والقراءات في عموم الهند.

وعلق المقرئ حفظ الرحمن على كتاب "جمال القرآن" لحكيم الأمة أشرف علي التهانوي، بلغة سهلة وسماه بـ"تسهيل الفرقان"، وله "حاشية على فوائد مكية"[1].

(١) المرجع السابق؛ والأعظمي، **دارالعلوم ديوبند وخدمات التجويد والقراءات**، ص١٠-١٢.

المقرئ محمد عتيق الرحمن حياته وخدماته:

المقرئ محمد عتيق بن حافظ لطيف أحمد، كان من سكَّان مدينة ديوبند، ولد سنة ١٣٢٥هـ، وفي أعقاب إتمام تعليمه الابتدائي، التحق بدارالعلوم ديوبند، ودرس علم التجويد والقراءات على رواية حفص لدى المقرئ عبد الوحيد الإله آبادي، الأستاذ الأول لقسم التجويد والقراءات بدارالعلوم، كما أكمل القراءات السبع عنده، وبعد التخرج في القسم شغل منصب الرئاسة لقسم التجويد والقراءات لدارالعلوم ديوبند، وزاده رواءً وبهاءً، وشهد القسم في عهده تطورا متزايدا، وتخرج في إشرافه عدد لابأس به من طلاب رواية حفص والقراءات السبع في دارالعلوم ديوبند. وتوفي سنة ١٣٩٧هـ في مدينة ديوبند ودفن فيها[١].

المقرئ عبدالله سليم الديوبندي الرئيس الرابع لقسم التجويد والقراءات لدارالعلوم ديوبند إسهاماته وإنجازاته:

وإثر وفاة المقرئ محمد عتيق- رحمه الله تعالى- أسندت رئاسة القسم إلى المقرئ عبدالله سليم، وكان من سكان مدينة ديوبند، وكان من ذوي أهلية فائقة من سائر تلامذة الشيخ المقرئ حفظ الرحمن، كما كان يتمتع بمؤهلات ممتازة، إلى جانب لهجة بهيجة، وصوت جميل، ومثّل عدد كبير من الطلاب في عصره دارالعلوم داخل الدولة وخارجها، وكان عهده الرئاسي ممتدا من ١٣٩٨ إلى ١٤٠٢هـ[٢].

(١) الأعظمي، **دارالعلوم ديوبند وخدمات التجويد والقراءات**، ص١٢.

(٢) المرجع السابق.

الشيخ العلامة أشرف علي التهانوي[1] دوره في تطور علم الأصوات القرآني والتجويد:

ولم يكن الشيخ أشرف علي التهانوي رجلا في فن، أو متخصصا في علم

(١) هو الشيخ العلامة الفقيه أشرف علي بن عبد الحق التهانوي المعروف في شبه القارة الهندية بـ"حكيم الأمة"، ولد لدى الصبح الصادق من الأربعاء ٥ ربيع الثاني ١٢٨٠هـ الموافق ١٠ ستمبر ١٨٦٣م، في بلدة تهانة بهون من مديرية مظفر نـگـر، بولايةأترابراديش، وتخرج من الجامعة الإسلامية دارالعلوم ديوبند، عام ١٢٩٩هـ/ ١٨٨٢م، وتوفي في بلدته يوم ١٦ رجب ١٣٦٢هـ الموافق ١٤ يوليو ١٩٤٣م، وكان الشيخ من كبار العلماء والمشائخ الديوبنديين، والعلماء والفقهاء الأذكياء الربانيين الذين نفع الله الخلق بمؤلفاتهم، ومواعظهم، وتربيتهم نفعا كبيرا، يبلغ عدد مؤلفاته نحو ثمانمائة، منها نحو اثني عشر كتابا باللغة العربية، كان مثالا في ضبط الأوقات، وحسن توزيعها بين الله، وبين العباد وبين شؤونه الشخصية والعائلية، فكان لايخل بها، ولايستثني فيها إلااضطرارا، وكان لكتبه، ومواعظه ومجالسه دور كبير يذكر، ويشكر في إصلاح العقيدة والعمل، ومحاربة البدع والخرافات والعادات والتقاليد الجاهلية، التي تسربت إلى المجتمع الإسلامي، وتغلغلت في حياة المسلمين، وأفراحهم وأتراحهم، بسبب الاختلاط الطويل بالكفار، والمبتدعين المستعبدين للأهواء، وبلغ عدد مجالس وعظه، التي دونت في الرسائل أربعمائة مجلس، وأضفى الله عزوجل على جميع مؤلفاته، ومجاميع مواعظه مسحة من القبول عجيبة، أما كتابه "بهشتي زيور" (أي حلية الجنة) الذي ألفه أساسا لتعليم البنات ما يحتجن إليه في الدين والدنيا، وأودعه المسائل الفقهية، والآداب الإسلامية، وكثيرا من المعلومات العامة، فقد نال من القبول والذيوع، مالم ينله كتاب ديني في هذه الديار، وصدرت له طبعات لاتحصي. للاستزادة في ترجمة الشيخ التهانوي انظر: الحسني، عبد الحي، **نزهة الخواطر**، (بيروت: دار ابن حزم، ط١، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م)، ج٨، ص١١٨٧؛ والخواجه عزيز الحسن غوري المجذوب، **أشرف السوانح**، (تهانه بهون: مكتبة التأليفات الأشرفية، ط٤، ١٣٠٤هـ)؛ ومحبوب رضوي، **تاريخ دارالعلوم ديوبند**، (ديوبند: إداره اهتمام دارالعلوم ديوبند، ط١، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م)، ج٢، ص٥١-٥٤.

فحسب؛ بل كان ذا آفاق واسعة، ولعب دورا هاما في كل علم، وفن، ومجال، فكان يهتم بأمر التجويد والقراءات اهتماما بالغا، ويقول في كتابه: قد تأكدت الحاجة إلى التجويد لحد قد تذهب العربية بمخـالفته وعدم الالتزام به، ولما خرجت لفظة من العربية، لم تبق من القرآن ولما لم يقرأ القرآن في الصلاة فكيف صحت، وربما تستغرب قولي بأن عدم مراعاة التجويد يؤدي إلى خروج اللفظة من العربية، لكني أثبت ذلك بالدليل: الكل يعلم أن كلا من العربية والفارسية والأردية لغة مستقلة، وكل منها تمتاز في خواصها عن الأخرى، فكما أن صحة التلفظ شرط لكون لفظة ما فارسية أو أردية، كذلك صحة التلفظ شرط لكون لفظة ما عربية، مثلا: أنت تسمي بالأردية نسيجا ما (گاڑھا) بالگاف الهندية والراء الهندية (ڑ) والهاء التي تجيء مختفية ولاتقرأفي وضوح (ومعنى الكلمة "الثخين" بالعربية).

فلو قالها أحد (گارا) بالگاف الهندية والراءالعربية والألف، لقلت: إنه أخطا؛ لأن (گارا) اسم للتراب المبلول بالماء أي (الطين)، ولايسمّي أي صنف من النسيج (گارا)، فكذلك لابد أن يفهم أن كلمةً مَّافي العربية إذاكانت بـ(الثاء) وقرأتها (سينا) أو (صادا) فإن التلفظ بها سيتغير، وبالتالي سيتغير المعنى، وقد علمت من ذلك الحاجة إلى صحة الألفاظ، والآن أقول فيما يتعلق بـ(الصفات): في الأردية وهي (پنکھا) بالباء الهندية والنون الساكنة والكاف العربية والهاء العربية، وتؤدى الكلمة مختفية نونها، وكذلك هناك كلمات فارسية وهي (رنگ) و(سنگ) و(جنگ) لاتؤدى إلا بخفاء النون، فلو أدى أحد الكلمة الأولى (پن کھا) باظهار النون، أو أدى (رنگ) (رن گ) بإظهار النون لابإخفائها، لقلتَ: إن الكلمة لم تعد فارسية أو أردية وإنما صارت مهملة، ولكن قولك هذا يلزمك أن تسلم أن كلمة (پنکھا) إذاخرجت من الأردية بإظهارالنون

وأن كلمة (رنگ) خرجت من الفارسية بإظهار النون، فالكلمة العربية التي تقتضي إخفاء النون وجب عليك أن تسلّم أنها لم تعد عربية بإظهارالنون، فهل أنت تظل مصرًّا على عدم الحاجة إلى التجويد.

تعلم التجويد فرض:

أما أنافأقول بأن تعلم التجويد فرض؛ لأن القرآن في العربية، فقراءته بالعربية فرض، والتلفظ بكلمة عربية حسب مقتضى العربية لايتأتى بدون التجويد، فافترض تعلمه ياسادة! وإذا ما اهتممتم بهذا الأمر تضعف همتكم؛ فإن الحاجة إلى التجويد شديدة جدا، والمؤسف أن المسلمين لايهتمون به؛ لأنه ليس فيه في الظاهر منفعة دنيوية، ولو فرض قانونيا أنه لايوظف إلا من قرأ القرآن صحيحا صحة كاملة، لعكف اليوم جميع حاملي شهادة (بي اے) و(ايم اے) على تعلم التجويد وأصبحوا مقرئين، إنما نصنع كل شيء للحصول على حطام الدنيا، فالأعذار التي تطرح إنما هي حيل[1].

مؤلفاته:

ولم يكتف الشيخ بهذه التوجيهات؛ بل صنف في هذا الفن الشريف عدة كتب مهمة، منها:

جمال القرآن: كتاب يقدم قواعد التجويد في أسلوب سهل بسيط.

وجوه المثاني في القراءات السبع والمعاني: هذا كتاب يبحث عن وجوه الإعراب والمعاني والقراءات.

تنشيط الطبع في إجراءات القراءات السبع: هذا الكتاب يتناول بالبحث عن

(١) **الداعي**، مجلة شهرية صادرة عن دارالعلوم ديوبند، جمادى الثانية ورجب، ١٤٣٤هـ/ أبريل، يونيو، ٢٠١٣م).

قواعد إجراء القراءات السبع.

وله كتاب في التجويد سماه بـ"تسهيل القرآن في تجويد القرآن".

مؤلفات علماء ديوبند في التجويد:

لعلماء ديوبند آثارقيمة في علوم التجويد والقراءات تأليفا وتعليقا، وتحشية وشرحا، فقد تكونت من جهودهم ومؤلفات بعض أبناء دارالعلوم في هذه العلوم مكتبة صغيرة، قيمة مفيدة تشتمل على كتب تختلف لغاتها وأساليبها وأحجامها، وكتب بعضها بالأردية، وبعضها بالعربية، فنشير إليها إجمالا؛ فإنإحاطة خدماتهم بالتمام من الصعوبة بمكان.

كتب الشيخ التهانوي في الموضوع:

١- وجوه المثاني مع توجيه الكلمات والمعاني.

٢- زيادات على كتب الروايات.

كلاهما باللغة العربية جمع في الأول القراءات المشهورة، وفي الثاني غيرها، وقد طبعا مرفقين بتفسيره "بيان القرآن".

٣- جمال القرآن: كتاب وجيز شهير، يبحث عن القواعد والأصول بأسلوب سهل بسيط، ضم إلى المقررات الدراسية في جميع المدارس في شبه القارة الهندية، وقد طبع مئات المرات، واستفاد منه مئات الآلاف من العلماء والحفاظ والقراء[1].

٤- تجويد القرآن.

٥- حق القرآن.

---

(١) الأسعدي، **دارالعلوم ديوبند مدرسة فكرية توجيهية، حركة اصلاحية دعوية، مؤسسة تعليمية تربوية**، ص١٦٥.

كلاهما منظوم، قام بنظمهما بطلب من مسؤولي المدرسة الصولتية بمكة المعظمة ـ زادها الله شرفا وعظمةـ وكلاهما داخل في المقررات الدراسية فيها.

٦- تنشيط الطبع في إجراء السبع: رسالة قصيرة باللغة الأردية لكنها قيمة.

٧- رفع الخلاف في حكم الأوقاف[١].

٨- ذنابات لما في الروايات.

٩- متشابهات القرآن لتراويح رمضان.

١٠- آداب القرآن.

كتب المقرئ عبد الوحيد الإله آبادي:

١- فرائد التجويد: كتاب باللغة العربية، يقدم مسائل التجويد بشكل السوال والجواب، واستحسنه العلماء والقراء.

٢- آداب القرآن.

٣- مسائل التجويد.

٤- هدية الوحيد: هذا الكتاب خير ما ألف في هذا الشأن، شامل للمباحث الهامة في هذا العلم ببيان واضح وتحقيق دقيق وأسلوب متين، وهو كتاب قيم يزود الطلاب والدارسين والباحثين بالمواد العلمية، واحتل مكانة المرجع، دعم الكتاب العلماء والقراء والباحثين في أعمالهم التصنيفية في فن التجويد والقراءات[٢].

---

(١) المرجع السابق.

(٢) الأعظمي، **دارالعلوم ديوبند وخدمات التجويد والقراءات**، ص٩.

كتب الشيخ فتح محمد- الضرير- الباني بتي ثم المدني[1]:

١- عنايات رحماني في شرح حرزالأماني: وهو شرح شامل للقصيدة الشاطبية اللامية، وهو في ثلاثة مجلدات ضخمة، وهذا الشرح يعد من أعاجيب الزمن وهو بالأردية، وهي خزينة غالية في فن القراءات وما يتعلق بها، لم يكتب بعد مثلها شرح بسيط مفصل بالأردية.طبع في "باكستان"[2].

٢- أسهل الموارد: وهو شرح رائية للشاطبي.

٣- كاشف العسر شرح ناظمة الزهر للشاطبي.

٤- مفتاح الكمال شرح تحفه الأطفال للجمزوري.

٥- تسهيل القواعد.

٦- شرح الرأية.

٧- شرح الجزرية.

كتب المقرئ رحيم بخش الباني بتي[3]:

١- تنوير شرح التيسير في السبعة للداني.

---

(١) اغترف الشيخ فتح محمد من منهل دارالعلوم ديوبند، فقد أكمل القراءات العشر لدى المقرئ حفظ الرحمن أستاذ دارالعلوم ديوبند، وكان الشيخ يعد "سند القراء وحجة القراءات في الأونة الأخيرة"، وللشيخ المقرئ عشرة مصنفات فيما يتعلق بالتجويد والقراءات، الأسعدي، **دارالعلوم ديوبند مدرسة فكرية توجيهية، حركة اصلاحية دعوية، مؤسسة تعليمية تربوية**، ص١٦٥.

(٢) المرجع السابق.

(٣) هو من خريجي دارالعلوم ديوبند، وتلميذ المقرئ فتح محمد، ولد ١٣٤١هـ، وتوفي ١٤٠٢هـ في باكستان، الأعظمي، **دارالعلوم ديوبند وخدمات التجويد والقراءات**، ص١٤-١٥، وله ٢٣ مؤلفا في هذه العلوم، الأسعدي، **دارالعلوم ديوبند مدرسة فكرية توجيهية، حركة اصلاحية دعوية، مؤسسة تعليمية تربوية**، ص١٦٥.

٢- ترجمة الوجوه المفسرة مع شرح وجيز.

٣- تكميل الأجر في القراءات العشر:هذا الكتاب خدمة عظيمة لفن القراءات، حيث إنهنقل فيه القراءات العشر بكاملها إلى اللغة الأردية، وبذلك منّ على من يحسنون اللغة الأردية منّاً عظيماً،ولا يقدر قدرها إلا من يكون لديه هذا الكتاب الفريد[١].

كتب المقرئ أبي الحسن الأعظمي[٢]:

رئيس قسم التجويد والقراءات بدارالعلوم الأسبق

١- **علم قراءات اور قراءسبع**: "علم القراءات والقراء السبع" أتى فيه المؤلف بعلم القراءة، والأصول والقواعد بالإيجاز، وتراجم القراء السبع، وأحوال الشخصيات المركزية لدى علم القراءة في التفصيل، كما تقدم باستعراض الجهود العلمية والتصنيفية في مجال علم القراءة قرنا بعد قرن.

٢- **قواعد التجويد**: كتب فيه ما لا بد منه للمبتدئين من قواعد التجويد والوقف.

٣- **النفحة العنبرية شرح مقدمة الجزرية**: هذا شرح مستفيض محقق لقصيدة المقدمة الجزرية للعلامة المحقق ابن الجزري(٧٥١هـ-٨٣٣هـ) وبجانبه مقدمة علمية تضم ٧٥ صفحة، واستعراض في فن التجويد فنيا وتأليفيا.

٤- **النفحات القاسمية**: شرح وجيز شامل لـ"الشاطبية اللامية" قصيدة شهيرة للعلامة أبي القاسم الشاطبي الأندلسي(٥٣٨هـ-٥٩٠هـ) إمام القراءة في القرن السادس الهجري.

---

(١) الأعظمي، **دارالعلوم ديوبند وخدمات التجويد والقراءات**، ص١٤.

(٢) هو فريد عصره في كثرة التأليفات في هذه العلوم بهذه البلاد، زاد الله في عمره وعمله العلمي.

٥- **التحفة الجميلة**: وهو أيضا شرح للقصيدة "العقيلة" المعروفة بـ"الرائية" للإمام الشاطبي.

٦- **التبشير**: قام الشيخ من خلاله بشرح "التيسير في السبعة" للعلامة أبي عمرو الداني الأندلسي(٣٧١هـ-٤٤٤هـ) ولكنه شرح غير كامل؛ فهو إلى الأصول فحسب.

٧- الفوائد الدرية.

٨- تسهيل البيان في رسم خط القرآن.

٩- تيسير القرآن في السبع المتواترات.

١٠- إتحاف البررة بالمتون العشرة.

١١- قراءات عشره كا حامل قرآن مجيد.

١٢- تحصيل الأجر في القراءات العشر.

١٣- روح القراءات في السبع المتواترات[1].

الخاتمة

في الختام نشير إلى أهم نتائج توصلنا إليها من خلال البحث، وهي كالآتي:

١- علم الأصوات من أهم العلوم مكانة وشرفا؛ فإنها تتعلق بكلام الله -تبارك اسمه-؛ ومن ثم صرف العلماء جهودهم المضنية إلى دراسة القراءات القرآنية، وضبط أحكامها، وإبانة طرق أدائها في تثبيت أركان الدراسات الصوتية، وتقدمها، والتأليف في وجوهها، والتنويه بما لها من عظيم نفع، وجليل أثر.

٢ـ علماء ديوبند لهم قدح معلى وباع كبير في نشر العلوم الإسلامية ولاسيما

(١) الأعظمي، **دارالعلوم ديوبند وخدمات التجويد والقراءات**، ص١٥-١.

علوم الحديث،وعلوم القرآن، وعلم الأصوات القرآني في أرجاء شبه القارة الهندية؛ فإن الهند التي كانت ولا تزال بلاد الهنادك، وبلاد الأصنام والأوثان والمعابد، ففي هذه الظروف الحافلة بالبيئة الهندوكية، قام علماء ديوبند بخدمات مشكورة لترسيخ العقائد الإسلامية في قلوب الشعوب الهندية؛ فشهدت الهند من خلال جهودهم بيئة قرآنية.

٣- المكتبات الإسلامية قد زادها علما وتحقيقا ونكات وفوائد تجويدية غير مسبوقة، الكتب التي تم تأليفها على أيدي علماء ديوبند، ولم يرد على منهلهم الصافي رواد وطلاب مكان دون مكان؛ بل أروت شبه القارة الآسية قاطبة غليلها العلمي وعطشها القرآني بصفة خاصة،وعلماء وطلاب العالم بكامله بصفة عامة.

٤- كما أن كوكبة من علماء ديوبند بذلوا كل ما لديهم من المواهب والإمكانيات في تأهيل النشء من خلال دروسهم في المدارس والجامعات ومؤلفاتهم القيمة، فقاموا بتأليف الكتب في علم التجويد والقراءات وعلم الأصوات، وذلك في كل من اللغة الأردية والفارسية والعربية، فهناك عدد كبير من الكتب العربية في التجويد التي ألفوها، ونالت قبولا عظيما في الأوساط العلمية، وتحتل مكانة المصادر والمراجع في الفن.

٥- وإن جامعة ديوبند قد أنجبت أفذاذا ومهرة وجهابذة في فن علم الأصوات القرآني الذين قصدوا أرجاء العالم، وقاموا بخدمات مغبوطة، وتركوا بصماتهم في قلوب الجماهير.



الصفات الدعوية المعاصرة للفتوى في العصر الحاضر

أ. د. بسيوني نحيلة*

ملخص البحث

هذا البحث محاولة لدراسة بينية في علم الدعوة وعلم الإفتاء. يحاول الباحث من خلالها تناول أهم الصفات الدعوية التي يجب أن تتحلى بها الفتوى المعاصرة من أجل تسهيل مهمة الدعوة في وسط المدعوين المعاصرين من المسلمين وغيرهم. وتهدف الدراسة إلى تأكيد الرابط بين الدعوة والفتيا، وبيان تأثير صناعة الفتوى على عملية نشر الدعوة المعاصرة. ومن خلال المنهج الاستنباطي الذي يجمع بين التحليل والتعليل، استطاع الباحث الوصول إلى عدة نتائج منها: ضرورة العمل المشترك بين الداعية المعاصر والمفتي المتخصص؛ من أجل تحقيق دعوة واقعية مؤثرة، ولصناعة فتوى عصرية متوازنة. رسالة الإفتاء وثيقة الصلة بحركة الدعوة، خاصة في العصر الحاضر، فما تقوم به الدعوة من بيان أصول الإسلام ومبادئه، تأتي الفتوى فتؤكده، فتكون بذلك وسيلة داعمة من وسائل الدعوة في شرح الصدور وتقريب القلوب إلى

* قسم الدعوة والإعلام كلية الشريعة والدراسات الإسلامية جامعة قطر.
البريدالإكتروني: Basyouny@qu.edu.qa

الرسالة، أو تخالفه، فتكون عائقا في حراك الدعوة ومسيرتها، مما يضع الدعوة في دائرة المدافع والمبرر للشبهات، أكثر من كونها بلاغا وإصلاحا. ولهذا يُوصَى: بضرورة عقد الدراسات الأكاديمية التي تربط بين الدعوة الواقعية والفتوى المعاصرة. وغيرها من موضوعات العلوم الشرعية، بهدف بلورة علائق عملية منتجة من خلال دراسات أكاديمية معاصرة.

مقدمة

رغم أن الدعوة الإسلامية لا تشترط في دعاتها، أن يكونوا مفتين. إلا أنها تنظر إلى المفتي على أنه في الأصل داعية، يحقق كثيراً من أهداف الدعوة، ويعمل على تسهيل مهامها في وسط المسلمين وغير المسلمين. فمن خلال الفتوى، يستشعر الناس روح الإسلام، ويتأكد لهم مرونته في التعامل مع الواقع والمتغيرات؛ ولهذا كانت رسالة الإفتاء وثيقة الصلة بحركة الدعوة، وبخاصة في العصر الحاضر، فما تقوم به الدعوة من بيان أصول الإسلام ومبادئه، والدعوة إلى أخلاقه وقيمه، تأتي الفتوى فتؤكده، فتكون بذلك وسيلة داعمة من وسائل الدعوة في شرح الصدور وتقريب القلوب إلى الرسالة، أو تخالفه، فتكون عائقا في حراك الدعوة ومسيرتها، مما يصعب مهمة الدعاة، وتحديداً، في المجتمعات غير المسلمة، التي تخضع لطبيعة متباينة وظروف خاصة، وتحديات متشابكة ومعقدة.

ومن هنا تأتي أهمية هذه الدراسة في بيان أهمية التواصل بين الفتوى والدعوة، وضرورة أن تكون الفتيا المعاصرة موسومة ببعض الصفات الدعوية التي تجعلها في تقارب وتعاون مع جهود الدعوة المبذولة في العصر الحاضر. بمايساعد على التفاعل

والتجاوب المنضبط مع مستجدات الساحة الدعوية ومتغيراتها، ويتماشى مع طبيعة المدعوين وأحوالهم المتنوعة.

تأتي خطة البحث في مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة. وبيان ذلك كالآتي:

المبحث الأول: علاقة الدعوة الإسلامية بالفتوى الشرعية.

المبحث الثاني: الصفات الدعوية اللازمة للفتوى في العصر الحاضر.

المبحث الثالث: الصفات الدعوية المتجددة للفتوى في العصر الحاضر.

الخاتمة: تشتمل على أهم النتائج والتوصيات.

المبحث الأول:

العلاقة بين الدعوة الإسلامية والفتوى الشرعية

يرتبط كل من الدعوة والفتوى ببعضهما ارتباطاً وثيقاً، وذلك شأن العلوم الشرعية جميعاً، فوحدة المصدر والهدف والضوابط تجمعها، وإن اختلف مذاقاها في التناول، وتعددت وسائلها وأساليبها في العرض والبيان. وللدعوة والفتوى خصوصية في العلاقة، فمن خلالهما يُقدم الدين في جانبه التعليمي والتطبيقي، وكلاهما وسيلة فاعلة لتمثيل الإسلام والتعريف به في مجالات الحياة المختلفة مع المسلمين وغير المسلمين. وتتضح هذه العلاقة أكثر مع متابعة أداء الدعوة والفتوى في كل عصر؛ فالمعروف أن المستجدات والمتغيرات العصرية تصنع الداعية الواقعي وتعد المفتي المعاصر، وتحدد لهما طبيعة المسار وطرق السير فيه. فالداعية والمفتي، مَعْنيان -على وجه التحديد- بخدمة عصرهما، ومخاطبته بلغة الواقع؛ ولهذا كان من الضروري أن تلتقي الدعوة مع الفتوى في مجال الدراسات الأكاديمية والمجالات العملية لتحقيق أهداف الإسلام العظمى، فقهاً وعملاً. وفي هذا المبحث نحاول أن

نتطرق إلى طبيعة العلاقة بين الدعوة والفتوى في مجال النظرية والتطبيق، وذلك من خلال عنصرين أساسيين:

أولاً: العلاقة بين الدعوة والفتوى من خلال المفهوم التخصصي

لو تتبعنا تعريف مفهوم الدعوة والفتوى عند المتخصصين في كلٍ، سنجد عدة إشارات تدل على التشابه في بعض المهام والتكامل في بعضها الآخر، مما يشير إلى عمق الرابط ووضوح العلاقة بين هذين العِلْمين. ولتوضيح ذلك أبدأ ببيان مفهوم الدعوة الإسلامية.

فللعلماء والمتخصصين في علم الدعوة تعريفات كثيرة ومتنوعة، منها: ما هو متعلق بواجب البلاغ ونشر المبادئ[1]، ومنها: ما يحصر الدعوة في عملية التوجيه والتعليم. وغيرها[2]. والذي أميل إليه، وأجده متناغماً مع آيات الدعوة في القرآن الكريم، وتطبيقاتها العملية في حياة النبي ﷺ، هو أن يكون المقصود بالدعوة: (نشر المبادئ بين الناس، وتربيتهم عليها، وتأهيلهم لحملها والدفاع عنها).

ومن خلال هذا التعريف يتبين أن عملية الدعوة تمر بثلاث مراحل هي: (النشر، التربية، التأهيل)، وذلك باعتبار مقصود الرسالة، ومهمة الداعي، وحال المدعو.

ولا شك، أن لكل مرحلة من هذه المراحل ما يخصها من مضمون ووسائل تتطلب لتحقيقها برامج متنوعة ومتخصصة، يأتي في مقدمتها: الإمدادات الفقهية التي تعالج الواقع والأحداث، والأحكام الشرعية المناسبة للأفراد والأحوال؛ ومن

(١) علي محفوظ، **هداية المرشدين إلى طريق الوعظ والخطابة**، (مصر: دار الاعتصام، ط٩، ١٩٧٩م)، ص١٧.

(٢) أحمد غلوش، **الدعوة الإسلامية أصولها ووسائلها**، (القاهرة: دار الكتاب المصري، ط٢، ١٩٨٧م)، ص١٠.

هنا تتجلى أولى العلاقات التكاملية بين الدعوة والإفتاء، والداعية والمفتي، وبخاصة في مرحلة الإعداد والتربية التي هي من أهم مهام الدعوة. فالتربية تعني: التعهد والبناء، وهذا لا يتحقق إلا على قاعدة مكينة من الأحكام الشرعية وثوابت الإسلام، كما أنها تحتاج إلى تخلية وتحلية، وهذا يتطلب التوجيهات الفقهية الداعمة التي ترتبط بنصوص الشريعة ومقاصدها وتتعامل مع الواقع والمستجدات، وتحصن من الانحراف والابتداع.

أما عن مفهوم الفتوى –بشكل عام– فهو لا يخرج بعيداً عن الدلالات اللغوية التي يلخصها ما جاء في لسان العرب من أن الفتيا تعني:"تبيين المشكل من الأَحكام، أَصله من الفَتَى، وهو الشاب الحدث الذي شَبَّ وقَوِي، فكأَنه يُقَوّي ما أَشكل ببيانه. يقال: أَفْتاه في المسأَلة يُفْتِيه إِذا أَجابه. وتقول: أَفْتاه في الأَمر أَبانَه له. وأَفْتَيْت فلاناً رؤيا رآها إِذا عبرتها له. ويقال أيضا: أَفْتَى المفتي إِذا أَحدث حكماً"[1]، وهذا ما يفهم أيضا من كلام ابن فارس إذ يقول: "إن هناك أصلين للفاء والتاء والحرف المعتل: أحدهما يدلُّ على طَرَاوة وجِدّة، والآخر على تبيين حكم"[2]. ومن أبرز تعريفات الفتوى ما قاله القرافي:"الفتوى إخبار عن الله تعالى في إلزام أو إباحة"[3]. ومن تعاريف المعاصرين قولهم:(الفتوى بيان الحكم الشرعي في قضية من

(١) ابن منظور، **لسان العرب**، (بيروت: دار صادر، ط١، د. ت)، ج١٥، ص١٤٥.

(٢) أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، (بيروت: دار الفكر، د. ط، ١٩٧٩م)، ج٦، ص٨٧.

(٣) القرافي، **الذخيرة**، تحقيق: محمد حجي، وآخرين، (القاهرة: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٩٩٤م)، ج١٠، ص١٢١.

القضايا، جواباً عن سؤال سائل معين كان أو مبهم، فرداً أو جماعة)[١] وقولهم: (الإفتاء: إخبار بحكم الله تعالى عن دليل شرعي، لمن سأل عنه في أمر نازل)[٢].

وبالنظر الدقيق إلى هذه المفاهيم للدعوة والفتوى، يمكن استنباط عدة ملامح تبين طبيعة العلاقة ونقاط الالتقاء بين الدعوة والفتوى، والداعي والمفتي، والمدعو والمستفتي، وبيان ذلك كالآتي:

- الفتوى -بشكل عام- تتعلق بالحكم الشرعي العملي المبني على دليل. وكذلك الدعوة تتعلق بالحكم الشرعي في قضايا الإيمان وتبليغه. ولكن في الفتوى، يأتي الحكم الشرعي على نية الالتزام والتطبيق من قبل المستفتي غالباً. أما في الدعوة، فيعرض الحكم الشرعي المتعلق بقضايا التعريف بالإسلام على سبيل التبليغ الحر، والحوار المتبادل مع المدعو، بهدف إقناعه، والوصول به إلى الهداية والاتباع.
- تتأسس الفتوى -في الأغلب- بناءً على سؤال سائل من المسلمين في أمر محدد، وقد تكون بياناً عاماً، يحتاج من المفتي الرسمي أن يبادر بها دون سؤال مسبق أو طلب من معين. أما أصل الدعوة، فهو البيان والإخبار العام الذي يحقق عملية البلاغ، وقد يكون بدون سؤال أو طلب، على سبيل قيام الداعية بواجب نشر الدعوة، وبخاصة مع غير المسلمين.
- المستفتي: هو المبادر بإنشاء عملية الفتوى في كثير من صورها، وذلك من خلال سؤاله الموجه إلى المفتي. وهذه الحالة على عكس ما تتم به عملية الدعوة، التي

(١) يوسف القرضاوي، **الفتوى بين الانضباط والتسيب**، (القاهرة: دار الصحوة القاهرة، ط١، ١٩٨٨م)، ص١٧.

(٢) محمد الأشقر، **الفتيا ومناهج الإفتاء**، (بيروت: دار الفكر، ط١، ١٩٧٩م)، ص١١.

يبادر بها الداعية المدعو في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أو الإصلاح والإرشاد، وذلك في أكثر صورها.

- الفتوى: إما في أمر معلوم، يكون عمل المفتي فيه البيان والإخبار، وهو في هذا يقوم بدور المنتقي للرأي من جملة آراء معتمدة شرعاً، أو أنها تكون في أمر مستجد، وهنا يكون دور المفتي -قبل البيان- هو الإنشاء والصناعة بناءً على ما عنده من فقه ومعرفة بالظروف والأحوال في مهنة إصدار الفتوى. والدعوة كذلك يجب أن تكون في أمر معلوم لدى الداعي فيه من العلم والخبرة ما يجعله ينتقي الأنسب لواقع المدعو وحاله.
- الفتوى غير ملزمة للمستفتي، فيجوز له أن يختار من جملة الفتاوى التي تقدم له، إلا ما كان متعلقاً بواجب الزمان والمكان، فيما لا يجوز تأخيره عنهما، فيلزمه القيام به ما وصله الحكم، وكذلك الدعوة غير ملزمة للمدعو، الذي يجب أن يقتنع قلبه قبل عقله بالرسالة الموجهة إليه، ولكنه يُلزم بين يدي الله تعالى عندما يصله البلاغ ويتم معه البيان.

ثانياً: العلاقة بين الدعوة والفتوى من خلال المفهوم الإجرائي

يقصد الباحث بالمفهوم الإجرائي هو التعريف المقترح للدمج بين عملية الفتوى والدعوة في التطبيق المعاصر. وهو الذي يرى المفتي من خلاله واجب الدعوة، ويرى فيها الداعية موقعه ودوره مع الفتوى في مجال تقديم الإسلام. ويمكن أن يقال في هذا المفهوم الإجرائي: إن الفتوى الدعوية هي بيان الحكم الشرعي، المعتمد على الدليل، القابل للتطبيق، بما يناسب المعاصرة. ويلاحظ أن هذا التعريف قد جمع بين ما هو شرط في الفتوى وما هو ضرورة في الدعوة؛ وذلك ليربط بين دور

الدعوة والإفتاء، فيما لا يخل بأصول الفتوى، ولا يضر بمهمة الدعوة المعاصرة؛ وعلى هذا تظهر علاقة الدعوة بالفتوى في مجال الممارسة العملية المعاصرة. وفيما يأتي توضيح ذلك:

- (بيان الحكم) فيه موافقة للمعنى اللغوي ولما اصطلح عليه أهل التخصص في الفتوى. والبيان: قد يكون بدافع السؤال، أو بدافع الحاجة والضرورة؛ ومن هنا تتأسس حاسة الدعوة التي تعمل بدافعية ذاتية لتحقيق البيان والبلاغ الواجبين من منظور الشرع، دون طلب أو سؤال.
- (المعتمد على الدليل) تبين ضرورة المُكنة العلمية في القضية المبينة، ولاشك أن ذلك هام في بيان العلاقة التكاملية بين المفتي والداعية، إذ الأخير قد يعرف الحكم، ولا يسعفه تذكر الدليل، في حين أن ذلك لا يقبل فيمن وظيفته الإفتاء.
- (القابل للتطبيق) فيه مطلب دعوي، يؤكد على مسئولية الإفتاء في إنزال الأحكام على أرض الواقع ومحاولة تفعيلها في وسط المستفتيين، فليست الفتوى كلاماً نظرياً مكروراً، إنما لابد أن تكون عين المفتي على ساحة الممارسة الفعلية، التي هي -في الواقع- محل عمل الداعية الذي من أهم وظائفه: التأكد من توصيل الرسالة إلى المدعو، وإعانته على تطبيقها.
- (بما يناسب المعاصرة) يجعل المفتي داعية بين قومه، يعرف ما يصلح شؤونهم، فيقربه لهم، ويحيط بما يتوقع أن يُعْنتهم، فيصرفه عنهم. وأعتقد أن المفتي الذي يُصدر فتوى يصعب تطبيقها، أو التعامل معها، إنما يريد أن ينقل مستفتيه إلى عالم آخر غير الذي يعيش فيه، أو أنه يحاول أن يبعث الحياة فيما مضى عصره من اجتهادات، وانتهى أمره من قضايا.

وبعد هذا العرض الموجز لطبيعة العلاقة بين الفتوى والدعوة من ناحية المفهوم العلمي والتطبيقي، يتأكد أهمية أن تكون هناك صفات مشتركة بين الفتوى والدعوة؛ وهذا ما ستركز عليه الدراسة في المبحثين الآتيين. ويرى الباحث تقسيم هذه الصفات إلى قسمين:

الصفات الدعوية اللازمة: والمقصود بها الصفات التي تمثل الجذور والعُمُد التي يقوم عليها البناء، ويمتد معها على مدار الزمان والمكان، فهي صفات مستقرة ومستمرة في أصولها وأشكالها.

الصفات الدعوية المتجددة: وهي التي يمكن تعديلها، بحدوث إضافات عليها، أو بالانتقال إلى غيرها، حسب الوقائع والأحداث المتعلقة بالزمان والمكان. يقول الكفوي: "التغيير: عبارة عن تبديل صفة إلى صفة أخرى، مثل تغيير الأحمر إلى الأبيض. والتغيير إما في ذات الشيء أو جزئه أو الخارج عنه"[1]. ولأن الدعوة والفتوى من أدوات هذا الدين المتميز بالثبات في الأصول والمبادئ، والمرونة في وسائله وتطبيقاته؛ جاءت الصفات على هذين النوعين: اللازم الثابت: الذي لا يمكن أن يتغير أو يتحول مع مرور الأيام، وتغير الأحوال، بل يجب الحفاظ عليه والتشبث به. والمتجدد المتغير: الذي ينمو، ويتطور على قاعدة الأصول والثوابت، ولربما تدعو الحاجة إلى إنشائه، وفقا لتطورات الأحداث والمستجدات.

وبمراعاة هذين النوعين من الصفات معاً، تكون رسالة هذا الدين معبرة عن طبيعته العالمية الشاملة لجميع الأزمان، والأماكن، والأفراد، كما يؤكد قدرة هذا

(١) أحمد الكفوي، **معجم الكليات**، تحقيق: عدنان درويش، محمد المصري، (بيروت: مؤسسة الرسالة، د. ط، ١٩٨٨م)، ج١، ص٢٩٤.

الدين على استيعاب قضايا العصر والتعامل معها، من غير اصطدام ولا نكران.

وفي المبحثين القادمين نتحدث عن هذين النوعين من الصفات بالشرح والتفصيل إن شاء الله.

المبحث الثاني:

الصفات الدعوية اللازمة للفتوى في العصر الحاضر

بينت -فيما سبق- أن الصفات الدعوية المنشودة في الإفتاء، منها: ما هو ثابت مستمر عبر العصور والأزمان، لا يتغير، ولا يتبدل، وذلك فيما يتعلق بالثوابت والمرجعية.

وفي هذا المبحث نحاول أن نتعرف على هذا النوع من الصفات اللازمة؛ وذلك لتحقيق عدة فوائد، منها:

١- بيان عمق الرابط بين الفتوى والدعوة على مدار التاريخ، وأن الفتوى لا يمكن لها أن تكون في معزل عن ساحة الدعوة المعاصرة، كما أن الدعوة لا يمكن أن تستكمل مسيرتها الإصلاحية بدون هيئات الفتوى ومؤسساتها.

٢- التأكيد على ضرورة التحلي بهذه الصفات عند صناعة الفتوى، وأثناء تقديمها، وذلك من أجل التنسيق والتآزر بين فروع التخصصات الشرعية، وبخاصة في مجال الدعوة العملية. وفيما يأتي عرض ببيان أهم هذه الصفات.

أولاً: إلهية المرجعية

الدعوة الإسلامية إلهية في الغاية والمصدر. فالتوجه فيها لله وحده، وهدفها دعوة الناس إليه. ومصدرها هو كتابه الذي أنزل على رسوله الخاتم. وهذا هو الأصل الأصيل الذي يجتمع عليه كل من الفتوى والدعوة، فكلاهما ينال مصداقيته

في الاعتماد الكامل على معيار القرآن والسنة. والغاية في كليهما هي إرضاء مُنزِّل القرآن والسنة (الله سبحانه وتعالى). وهذا ما نقصده بإلهية المرجعية، كصفة دعوية ثابتة للفتوى المعاصرة؛ وتتحقق هذه الصفة من خلال تحديد ركائز البدايات، ووضوح مقاصد النهايات، فإن كانت البداية (المصدر) والنهاية (الغاية) إلهية كانت المرجعية إلهية.

وتأتي أهمية هذه الصفة في الفتوى، في كونها تبرز روح الإسلام وفاعليته مع القضايا المعاصرة، على أساس إلهي ثابت، يخاطب الفطرة ويحرك الوجدان. هذا بالإضافة إلى أن إبراز موضوع المرجعية الدينية على مستوى صناعة الفتوى، ومن خلال تقديمها، يُعد من أقوى الوسائل الدعوية المباشرة التي تحرك عقل المدعو وتدفعه للتفكير، وتحثه على المقارنة بين دعوة الإسلام، ويرجع ذلك لسببين:

- الحديث عن المرجعية الدينية -بشكل عام- يمثل موضوعاً أساسياً عند كثير من المدعوين، وبخاصة عند مرحلة التعريف بالإسلام مع غير المسلمين؛ فالمرجعية الدينية هي قاعدة الاعتقاد وأهم مرتكزاته، فمن خلالها تُصبغ حياة الفرد، وتنتظم مجرياتها، ويوضع مسارها، فإن كانت مرتبطة بالقدرة الإلهية الخالقة كان ذلك أكثر طمأنينة في قلوب المدعوين.
- ما تشهده ساحة الأديان العالمية المعاصرة من تعدد المرجعيات الدينية واضطرابها، فهناك من يتخذ عقول البشر مرجعية، بدعوى النيابة عن الله، أو من تكون مرجعيتة تقاليد الآباء والأجداد، أو من يرون أنه لا ضرورة للمرجعية الدينية في حياتهم أصلا، إنما يعتمدون على أعمال القلوب والأرواح.

ولهذا، عندما يتأكد للمدعو بالتطبيق العملي من خلال الفتوى، أن مرجعية الإسلام المعتمدة في استصدار الأحكام واستنباط الفتاوى الشرعية الضابطة لحياة

الأفراد والمجتمعات، هي الإلهية في المقصد والمصدر، وليس المفتي فيها إلا مبلغاً عن الله من خلال ما تحت يديه من نصوص ربانية، فسيدفعه ذلك إلى القيام بعقد مقارنات عقلية، تمهد لقناعات تتقارب مع نداء الفطرة، فتعين على تسهيل مهمة وصول الرسالة إلى القلوب.

ومن أهم المعاني الدعوية التي تعين هذه الصفة على إبرازها في عقول المدعوين وقلوبهم، ما يأتي:

- الحفظ الدائم المستمر لرسالة الدعوة من التحريف أو الانحراف، أو الانخداع بالمؤثرات، وذلك لثبات المرجعية وعد تأثرها بأهواء ونزوات البشر.
- قدسية وتشريف الأحكام والفتاوى، فهي محاطة بسياج الربانية بدءاً وانتهاءً، وأن عمل البشر فيها لا يخرج عن قواعد هذه الربانية وضوابطها.
- الشعور بالمساواة والعدالة أمام هذه المرجعية؛ لأن مصدرها هو الخالق الأوحد، وهي لخلقه جميعا.
- الثقة والطمأنينة لأحكام هذه الرسالة، التي لا عمل للبشر فيها إلا الإخبار عن الله والتوقيع عنه سبحانه.

ولربما كان هذا البعد الدعوي في مرجعية الفتوى هو أحد الأسباب وراء اهتمام علماء الإسلام بالتأكيد على صفة الإلهية في المرجعية وإثباتها للفتوى والمفتي، في جميع مراحل صناعة الفتوى وعرضها؛ ليس فقط لتأثيرها على عملية الفتوى ومصداقيتها في قلوب المستفتيين، إنما أيضا لتأثيرها على مظهر الإسلام في قلوب المدعوين. من ذلك ما ذكره ابن حمدان الحنبلي[1]. أن المفتي لا يعدو دوره في صناعة

(١) أحمد الحراني، **الفتوى والمفتي والمستفتي**، تخريج: ناصر الدين الألباني، (دمشق: منشورات المكتب الإسلامي، ط١، ١٣٤٨هـ)، ص٤.

الفتوى إلا أن يكون مخبراً عن الله تعالى بحكمه. كما اعتبر ابن الصلاح المفتي موقعاً عن الله تعالى[1]. ومن أروع ما يستشهد به لإثبات إلهية المرجعية في الفتوى هو كتاب ابن القيم حول موضوع الفتوى، فقد عنونه بإعلام الموقعين عن رب العالمين، وفي ذلك إشارة إلى أن المفتي في موقع من يوقع عند الفتوى بخاتم رب العالمين. يقول ابن القيم:"أول من وقع عن الله هو الرسول-ﷺ-، وأول من قام بهذا المنصب الشريف سيد المرسلين، وإمام المتقين، وخاتم النبيين، عبد الله ورسوله، وأمينه على وحيه، وسفيره بينه وبين عباده؛ فكان يفتي عن الله بوحيه المبين،"[2].

ثانياً: صناعة الفتوى على هدف الدعوة

للدعوة الإسلامية أهداف، قامت من أجل تحقيقها، وتحرّك الدعاة على هديها، وقُصد المدعوون للاهتداء بها. والفتوى الشرعية -بدورها- يمكن أن تساهم -بشكل مباشر- في تحقيق أهداف الدعوة في محيط المدعوين، وهذا ما يجب أن يُقنن في أذهان المفتين، فيصبح واجباً يضاف إلى واجباتهم، وهدفاً منشوداً من وراء جهودهم، وصفة لازمة لجميع فتواهم. فتنتقل من الحديث العارض العام إلى الهدف القاصد. ومن أهم أهداف الدعوة الإسلامية التي يجب أن تهتم الفتوى بإبرازها: هدف إرشاد الناس إلى مصدر حياتهم ووجودهم، وذلك عن طريق إمداد المستفتيين (المدعوين) بالإجابات الصريحة الصحيحة والحقائق الصادقة لكل ما يدور في

(١) ابن الصلاح، **فتاوى ومسائل ابن الصلاح ومعه أدب المفتي والمستفتي**، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، (بيروت: دار المعرفة، ط١، ١٩٨٦م)، ج١، ص٢١.

(٢) ابن قيم، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور آل سلمان، (السعودية: دار ابن الجوزي، ط١، ١٤٢٣هـ)،ج٢، ص١٧.

خلجهم من أسئلة واستفسارات عن مصدر حياتهم، ومنشئهم، ومعادهم، وغيرها من الأمور التي إن وضحت في قلب وعقل كل إنسان صفت فطرته، وهدأت سريرته، واستقر باطنه وظاهره. والمفتي فيما يقوم به من دور الإفتاء، ربما يتعرض لأسئلة مباشرة عن الخالق والخلق، ومن هنا يستطيع أن يحقق هذا الهدف بطريقة مباشرة في جو هادئ طبيعي. وربما يتناول هذا الهدف بطريقة غير مباشرة مع كل سؤال يُعرض عليه، وذلك من باب التمهيد والمقدمة الضرورية عن (الله سبحانه وتعالى) المشرع، الذي يعتمد عليه المفتي في استخلاص الأحكام والتشريعات.

ويمكن أن يحقق المفتي هذه الصفة من خلال مراعاته وتركيزه -المباشر وغير المباشر- على بعض الأمور الآتية عند صياغة الفتوى وتقديمها:

- الحديث عن الخالق ببيان صفاته العظمى وأسمائه الحسنى كالحي والمحيي، والرب والرزاق، فذلك مما يشيع في النفس الرغبة مع الرهبة، والخوف مع الرجاء؛ بما يحقق التوازن الروحي، والاعتدال الفكري.
- التأكيد على أن الكون مسخر لمصلحة بني الإنسان، فكل ما فيه موجه إليه ومخلوق من أجله، الليل، النهار، الأرض، السماء، الطيبات. وغيرها. فلاشك أن النفس البشرية تميل وتلين إلى من يفكر فيها، ويعمل لنفعها.
- نسبة المخلوق إلى خالقه (كنحو قوله: ربك، ربكم، خالقك، إلهك.) يشعر بالخصوصية والتكريم، و يبعث في النفس الثقة وتقدير الذات.

وبالنظر إلى كثير من الفتاوى المعاصرة، نجد أن بعضاً منها يتحدث، أو يشير إلى بعض هذه المفاهيم، عند مطلع الفتوى أو ختامها، ولكن ما يريد الباحث إثباته والتأكيد عليه هنا، هو أن تصبح هذه الأقوال من الصفات الثابتة للإفتاء، حيث

تتعدى نطاق الروتينية الجافة، لتكون سمتاً عاماً متجدد الروح، ليس فقط في عبارات تقليدية ثابتة مُتَضَمنة مع محتوى الفتوى، إنما يجب أن تكون مراعية لطبيعة الفتوى وما يوافق سائلها.

ولاشك أن تحقق ذلك على سبيل أنه صفة ثابتة يساعد على تحقيق المشاركة الفعلية بين الدعوة والفتوى في تحقيق هذا الهدف الكبير وغيره من أهداف الدعوة، كما يكون دعماً للداعية والمدعو على السواء، فالأول بتسهيل مهمته في البلاغ والبيان. والثاني في تقوية استعداداته الفطرية، وتحفيز ملكاته العقلية.

ثالثاً: الكفاءة والأهلية أساس القيام بالفتوى

المفتي: هو القائم بأمر الفتوى، وله في الإسلام منزلة خاصة ومكانة متميزة، تنبع من شرف المهمة المنوطة به، فهو قائم بما كُلف به الأنبياء، وهو وريثهم في البلاغ والبيان، ومستأمن على أحكام الشريعة، وموقع عن الله تعالى. وهذه المنزلة العليا لا تنال بالتمني والمحاباة، ولا بالوراثة والمجاملة. إنما معيار الرفعة والتميز في هذا الأمر العظيم قوله تعالى: ﴿**يَرْفَعِ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ**﴾ [المجادلة: ١١]. فالآية تشير إلى القلب، الذي هو محل الإيمان الصادق، وإلى العقل، الذي هو محل العلم النافع. والمفتي في الإسلام، لابد أن يجمع- إجمالاً- الأمرين معا: صفاء القلب وخلوصه بالإيمان ومتطلباته، وقوة العقل وتمكنه من العلم وأدواته. وهذه هي معايير صفة الكفاءة في الإفتاء الدعوي، وبالأمرين معا يتميز المفتي في أدائه للفتوى، فلن تكون فتواه نتاج علمٍ جافٍ إنما ستجمع معها الإيمان الذي يضبط مسارها، وينفث فيها روح التفاعل والقبول؛ بما يوسع أثرها ويزهر ثمرتها. وإلى نحو هذا المعنى يشير ابن القيم في إعلامه بقوله:"ولما كان التبليغ عن الله سبحانه يعتمد

العلم بما يبلغ، والصدق فيه، لم تصلح مرتبة التبليغ بالرواية والفتيا إلا لمن اتصف بالعلم والصدق؛ فيكون عالماً بما يبلغ، صادقاً فيه، ويكون مع ذلك حسن الطريقة، مرضي السيرة، عدلاً في أقواله وأفعاله، متشابه السر والعلانية في مدخله ومخرجه وأحواله؛ وإذا كان منصب التوقيع عن الملوك بالمحل الذي لا ينكر فضله، ولا يجهل قدره، وهو من أعلى المراتب السنيات، فكيف بمنصب التوقيع عن رب الأرض والسموات؟ فحقيق بمن أقيم في هذا المنصب أن يعد له عدته، وأن يتأهب له أهبته، وأن يعلم قدر المقام الذي أقيم فيه، ولا يكون في صدره حرج من قول الحق والصدع به؛ فإن الله ناصره وهاديه"[1]. ومن الجدير بالذكر أن نشير هنا إلى أن من علامات الإيمان الصادق مع العلم الوافر: أن يتورع الفرد عن طلب الفتيا لنفسه، بل يحاول الفرار منها لعظيم أمرها، وجليل قدرها، إلا إذا كان بتعيين الثقات له، فيقبلها قياماً بالواجب الشرعي. وأمثلة ذلك كثيرة في تاريخ المفتين. من أشهرها ما نقل عن الإمام مالك في قوله:"ما أفتيت حتى شهد لي سبعون أني أهل لذلك". وقوله: "لا ينبغي لرجل أن يرى نفسه أهلا لشيء حتى يسأل من هو أعلم منه"[2].

ولا يخفى أثر هذه الصفة في الفتوى على الدعوة المعاصرة، فمثل هذه المعايير القائمة على تقوى الله والعلم معاً مما يفقده الباحثون عن الدين الحق بين الأديان في العصر الحاضر، فكثيراً ما تدخل العنصرية أو الاستقصائية عند اختيار المناصب الدينية، فتجعل المتصدر لهذه المناصب، يتحرك بالأهواء والنزوات؛ مما يصد عن الدين، وقد يصرف الأتباع؛ ولذا فإن المفتي الملتزم بصفة الكفاءة كما تراها الدعوة،

(١) ابن القيم، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**،ج٢، ص١٧.

(٢) الأصفهاني، **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، (بيروت: دار الفكر، د. ط، ١٩٩٦م)، ج٦، ص٣١٦-٣١٧.

يساهم كثيراً في تقوية انتماء الأتباع لدعوة الإسلام والاعتزاز بها، كما أنه يكون عنصر جذب لغير المسلمين في التعرف على رسالة الإسلام والتقريب منها، وذلك لما تحمله هذه الصفة من معان ورسائل دعوية مؤثرة في قلوب المدعوين. منها على سبيل المثال ما يأتي:

- بيان أن مناصب الدين في الإسلام مكتسبة وفق الكفاءة العلمية، والقوة الروحانية، إلا النبوة فقط، فهي هبة الله لمن يشاء من خلقه. وعلى هذا يمكن لكل من توفرت فيه المؤهلات والصفات -السابق ذكرها- أن يكون مفتياً، دون النظر إلى عرقه أو موطنه، أو جنسه، فلا فضل إلا بالعلم والتقوى.
- اجتماع الخُلق والإيمان مع العلم والمعرفة في اختيار الموقعين عن الله، يضفي على الفتوى صبغة روحانية وطاقة إيمانية، تبعث على الحركة والفاعلية في أقوال المفتي عند القيام بواجبه، مما يكتب له القبول عند الناس.
- إن تحقق كفاءة المفتي في قوة إيمانه مع العلم، يؤهله لأن يكون قدوة عملية بين المدعوين، الذين يأسرهم الفعل أكثر من القول.

رابعاً: تقدير المسئولية المشتركة بين أطراف الفتوى

المعروف أن الفتوى مسؤولية كبيرة، ولكن ربما يُحمِّل البعض المفتي فيها قدراً كبيراً، وآخرون قد يحملون المستفتي فيها القدر الأكبر، ويرى الباحث أنه لابد من أن تقوم الفتوى على المسؤولية المركبة، التي يستشعر فيها الطرفان المسؤولية عن صناعة الفتوى السليمة المناسبة في المسألة المعنية.

فالمستفتي مطالب أن يسأل إذا لم يعلم، وأن يسأل الأعلم والأصلح، وأن يظهر مسألته بلا غموض أو إلباس، وأن يجيب المفتي بوضوح وصدق عما يوجه إليه

من استفسارات حول القضية، وأن يتأكد من فهم مضمون الحكم وإجراءاته، وأن يعزم على قبول الحكم والالتزام به.

والمفتي مسؤول عن تمكين المستفتي من السؤال، واستجماع كل أطراف المسألة، والإحاطة بالأحوال والظروف والواقع، وبذل الجهد في استنباط الحكم الشرعي الأيسر، وأن يعين المستفتي على التطبيق والتنفيذ. وغير ذلك. واستشعار كلٍ من المستفتي والمفتي لعظم هذه المسئولية، يرفع من قدرها، ويساعد على الوصول إلى خير ما يقدم فيها وأصوبه. كما أنه يعود على الدعوة المعاصرة ببعض المعينات التي تدعم رسالة الإسلام في قلوب مدعويها، وتميزها بين الدعوات بمفاهيم ومعان تدفع إلى التفكير والتقدير في عين المراقبين. من هذه المفاهيم ما يأتي:

- الدين مسئولية مشتركة بين أتباعه، يحملها كلٌ على حسب طاقته وموقعه، ومن هنا كان جميع أتباع الدين في الإسلام هم رجال الدين وحراسه، رجالاً كانوا أو نساءً، كباراً كانوا أم صغاراً، وليس كما تدعي بعض الديانات أن للدين رجالاً غير الرجال، أو أن الرجال طبقات في الدين.
- الوضوح والشفافية والمؤازرة والمؤاخاة بين علماء الدين وعامة الأتباع، في القيام بواجبات الدين، وتحقيق التكليفات، دون تميز إلا بأداء الواجب والقيام بالمسؤولية.
- الاشتراك في المسئولية يعني: الاشتراك في الأجر، كما يقتضي التحمل في الوزر، ولا يحمل في ذلك أحدٌ عن أحدٍ شيئا.

خامساً: الدقة في صناعة الفتوى والحذر الشديد من الإخلال بشروطها

هذه الصفة دليل تقوى الله ومخافته، وهي تتحقق بالمراجعة الدائمة والمبادرة بتصحيح الخطأ، دون مواراة أو حرج. فبالمراجعة يُطور الأداء إذا كان حسناً، ويُعدل

ما كان غير ذلك. ثم إذا وجد المفتي خطأ في فتواه، وجب عليه الرجوع إلى الحق والاعتراف بالخطأ، دون تردد، فهذا مما يزيد من قدره، ويرفع من مهابة الحكم الشرعي، وينمي الثقة والطمأنينة في قلوب المستفتيين، ويؤكد ربانية المرجعية. يقول القرضاوي في حديثه عن الجانب الأخلاقي للمفتي: "وأن يرجع عن الخطأ إذا تبين له، فالرجوع إلى الحق خير له من التمادي في الباطل، ولا إثم عليه في خطئه؛ لأنه مأجور عليه، وإنما يأثم إذا عرفه، ثم أصر عليه، عناداً وكبراً، أو خجلاً من الناس، والله لا يستحي من الحق"(١).

وفي حديث أسرى بدر وحكم النبي- ﷺ- نجد ما يشير إلى هذا الخلق العظيم، ذلك أنه بعد نزول النبي-ﷺ- على رأي أبي بكر في شأن الأسرى، أنزل الله قرآناً، يعاتبه في هذا الحكم، ويبين له الحكم الأنسب في هذه الحالة، فلما وضح الأمر للنبي ﷺ، أخبر أصحابه بهذه المراجعة، ولم يجد ما يمنعه من ذلك. يقول عمر-رضي الله عنه-: "فلما أن كان من الغد، غدوت إلى النبي -ﷺ-، فإذا هو قاعد وأبو بكر -رضي الله عنه-، وإذا هما يبكيان. فقلت: يا رسول الله، أخبرني ماذا يبكيك أنت وصاحبك؟ فإن وجدت بكاءً بكيت، وإن لم أجد بكاءً تباكيت لبكائكما. قال: فقال النبي -ﷺ-: الذي عرض علي أصحابك من الفداء، لقد عرض علي عذابكم أدنى من هذه الشجرة، لشجرة قريبة، وأنزل الله عز وجل: ﴿**مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ**﴾ [الأنفال: ٦٧]، إلى قوله تعالى: ﴿**لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ**﴾[الأنفال: ٦٨]،(٢).

---

(١) القرضاوي، **الفتوى بين الانضباط والتسيب**، ص٤٤.

(٢) أخرجه أحمد، أحمد بن حنبل، في **مسنده**، تعليق: أحمد شاكر، (القاهرة: دار الحديث، ط١، ١٩٩٥م)، من أحاديث عمر بن الخطاب، ج١،ص٢٤٥، رقم٢٠٨.

واعتماد صناعة الفتوى على هذه الدقة في الإجراءات، وتحلي المفتي بهذه الصفة من الحذر، يبعث بعدة رسائل دعوية تعود بالأثر الإيجابي على حركة الدعوة بشكل عام. من هذه الرسائل ما يأتي:

- بيان أن منزلة أحكام الإسلام وتشريعاته فوق الأفراد، دون اعتباراتٍ، مهما كان شأنهم.
- المرجعية العليا في الأحكام هي الفيصل في تقييمها والحكم عليها، وأن مرضاة الله هي الغاية التي ترتجى.
- صلاح أمر المستفتي وهدايته إلى الأصوب في المسألة هي أساس مهمة الإفتاء.

ولاشك أن وضوح ذلك في عين المتابعين من المدعوين يعينهم على التمييز بين دين يصنعه البشر، وتديره الأهواء، ودين يتحرك فيه البشر من أجل إرضاء رب البشر.

سادساً: التجرد وعدم التأثر بالهيئات والمنظمات

يجب أن يكون الإفتاء مستقلاً، بعيداً عن المؤثرات المجتمعية والسياسية؛ والضغوطات المادية بجميع أشكالها؛ وذلك ليبقى متجرداً محافظاً على قدسيته ومهابته. وتُعد هذه الصفة من أبرز الأدلة على صدق ما سبق من صفات. وخير ما يذكر للبيان والاستدلال لهذه الصفة ما قاله النبي- ﷺ-، بعد حكمه التاريخي الفصل في سرقة المرأة المخزومية، فلقد جاءه المستشفعون لتغيير الحكم أو رفع العقوبة، فكان قوله-ﷺ- لحبه (أسامة بن زيد) الشافع: "أتشفع في حد من حدود الله" ثم قام، فاختطب، ثم قال: "إنما أهلك الذين قبلكم، أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف، أقاموا عليه الحد. وأيم الله، لو أن فاطمة بنت محمد

سرقت لقطعت يدها".[1]

هذا هو التجرد الذي نعينه في هذا المقام، أن يقطع القائم بالفتوى وإصدار الحكم عند البيان والصدع به كل علاقة إلا علاقته مع الله تعالى المشرِّع، الذي ينوب عنه في الإخبار بالأحكام، وأن يخلع كل رداء إلا رداء التجرد والإخلاص لله، وأن يسمو في مقام البيان فوق حظوظ النفس وضغوط الهوى وشفاعة الوجهاء.

وباتباع المفتي لهذه الصفة في تعاملاته، وشيوع ذلك بين جماهير المسلمين، يجتمع حوله المخلصون المنصفون، وينسحب من مجالسه أصحاب النوايا المريضة والأهواء السقيمة، ويبعث الطمأنينة في قلوب العامة والضعفاء. أما إذا ارتضى المفتي لنفسه غير ذلك، فقد أوضع من شأنه وقدره، فبدلاً من أن يكون موقعاً عن الله، ومخبراً عنه، وحامياً لحمى الحكم الشرعي، سيعرف بين الناس بمفتي السلطة، أو مفتي الجماعة، أو المؤسسة والمنظمة، وفي هذا خسران عظيم للدعوة، وتأثير على نشرها، وإضعاف للمبادئ التي ينادي بها الدعاة، إذ يجدها الأتباع بعيدة عن واقع رموز الرسالة، وحملة مناصبها.

هذه هي بعض الصفات التي تراها الدعوة لازمة في الفتوى بشكل عام، وبخاصة في العصر الحاضر، ويعتقد الباحث أن اهتمام الفتوى بهذه الصفات، وتحلي المفتين بحلتها في الواقع المعاصر، سيحقق أهدافاً دعوية عميقة الأثر واسعة المردود، ربما أكثر من أحاديث كثير من الدعاة وخطبهم، وتحديداً في وسط شرائح المدعوين الدارسين للإسلام والمتابعين لحركة أفراده ومؤسساته الدينية وغيرها.

---

(١) أخرجه مسلم، مسلم بن الحجاج، في **صحيحه**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت، دار إحياء التراث العربي، د. ط، ١٩٥٥م)، كتاب: الحدود، باب: قطع السارق الشريف وغيره والنهي عن الشفاعة في الحدود، ج٣، ص١٣١١، رقم١٦٨٨.

ويجدر أن أشير إلى أن ما ذكر من صفات يمكن أن يندرج تحته صفات أخر فرعية، تعمل نفس التأثير فيمن حولها. والمطلوب أن ينتبه المفتي في ساحة الفتوى إلى دوره الدعوي، وواجبه تجاه دعم الرسالة ونشر مبادئها، بالإضافة إلى ما يقوم به من بيان أحكامها وتشريعاتها.

المبحث الثالث:

الصفات الدعوية المتجددة للفتوى في العصر الحاضر

بينت في المبحث السابق بعض الصفات الدعوية التي يجب أن تصحب الفتوى بشكل لازم حيث دار الزمان والمكان. وفي هذا المبحث نشير إلى أهم الصفات الدعوية التي تقبل التطوير والتحسين، وفقاً للمستجدات والإمكانات، وتبعاً للظروف والأحوال، بهدف رفع مستوى أداء الفتوى المعاصرة من حيث الشكل وسبل العرض بما يخدم الدعوة، ويعين على نشرها. وعدّ الباحث هذه الصفات من النوع المتجدد المتغير لعدة أسباب. منها:

- قابليتها لاختلاف طرق التعامل معها من ناحية تناولها وتطبيقها من فرد إلى فرد، ومن موقف إلى موقف، ومن زمان إلى زمان.
- لفتح باب تطويرها وتحسين طرق أدائها، حسب مستجدات العصر، بما يصب في مصلحة الدعوة، ويعود بمردود أكثر إيجابية على المدعوين.

والهدف من عرض هذه الصفات هو أن يراها القائمون على أمر الفتوى من منظور الدعوة، مما يدفع إلى استحضارها والتزامها، لتحقيق الدور الدعوى المنشود من خلال الفتوى، التي نأمل أن تكون سنداً للدعوة والدعاة في العصر الحاضر. وبيان هذه الصفات كالآتي:

أولاً: التوازن بين حس الدعوة والفتوى

المعروف أن لكل مهنة طبيعة تنبع من مهامها وإجراءاتها، وبصمات تظهر في القائمين عليها. ولأن مهنة الإفتاء تُعنى بالتنقيب عن الحكم المناسب، واستخراج الأحكام مع أدلتها، وتقديمها للسائلين، فقد يغيب عن بعض القائمين بأمرها حس الدعوة وصبغتها، مما قد يضيع فرصا في الإصلاح المباشر والتقويم العام، الذي يسهل مهمة الدعوة؛ ويعين على الالتزام بمتطلباتها.

والمقصود بحس الدعوة في إطار الفتوى ما يأتي:

- الروح المنبعثة من القلب، والمنسابة على اللسان، والتي تحيي الأحكام الشرعية، وتحيلها واقعاً ملموساً.
- النظر إلى المستفتي على أنه مدعو، يحتاج إلى لين الجانب، ولطف القول، ومرونة الفعل.
- الحرص على الإصلاح والتقويم، والقيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بجانب إظهار الحكم الشرعي.
- الانتقال بالمدعو(المستفتي) عند عرض الفتوى من محيط إلى محيط، يكون فيه أكثر طاعة والتزاماً، واستعداداً لفعل الخيرات.

وخير ما يسترشد به لإثبات هذه الصفة، وبيان أهميتها، والحث عليها في عمل الإفتاء، هو حديث الشاب الذي أتى النبي -ﷺ- فقال: "يا رسول الله ائذن لي بالزنا، فأقبل القوم عليه فزجروه، وقالوا: مه مه. فقال: ادنه، فدنا منه قريبا. فجلس. قال: أتحبه لأمك؟ قال: لا والله، جعلني الله فداءك. قال: ولا الناس يحبونه لأمهاتهم. قال: أفتحبه لابنتك؟ قال: لا والله يا رسول الله جعلني الله فداءك. قال: ولا الناس

يحبونه لبناتهم. قال: أفتحبه لأختك؟ قال: لا والله جعلني الله فداءك. قال: ولا الناس يحبونه لأخواتهم. قال: أفتحبه لعمتك؟ قال: لا والله جعلني الله فداءك. قال: ولا الناس يحبونه لعماتهم. قال: أفتحبه لخالتك؟ قال: لا والله جعلني الله فداءك. قال :ولا الناس يحبونه لخالاتهم. قال: فوضع يده عليه، وقال اللهم اغفر ذنبه، وطهر قلبه، وحصن فرجه، فلم يكن بعد ذلك الفتى يلتفت إلى شيء"[1]. فالنبي -ﷺ- لم يذكر حكم تحريم الزنا مباشرة، ولو فعل لكان كافياً، إنما تعامل مع الشاب تعامل المفتي الداعي الذي يتجاوز سماع المسألة والإجابة عنها، إلى استخدام التواصل العاطفي الذي بدا جلياً من سؤاله ودعائه، ترقيقاً لقلب الشاب وتقريباً له، ثم إلى استخدام العقل في التسلسل المنطقي المبني على الحوار. وأخيراً، إلى استخدام الحس في وضع يده الشريفة على صدر الشاب. فكانت النتيجة، ليس فقط وصول الحكم إلى الشاب، إنما الالتزام الفوري بالإقلاع الأبدي عن الحرام، فكان في ذلك صلاح دينه ودنياه.

والمفتي -خاصة في العصر الحاضر- مطالب أن يستعين بهذه المنهجية النبوية، وبخاصة، عند استقبال المستفتي، ومناقشته في مسألته، وعند عرض الإجابة عليه؛ فذلك مما يساهم -ليس فقط- في تمهيد القلوب للسماع والاستعداد للقبول. وإنما يقدم المفتي من خلال هذه المنهجية روح الإسلام ورحمته، وحرصه وتقديره لمنفعة الإنسان.

ولاشك أن الفتوى الجافة في عباراتها، الغليظة في أسلوبها، التي لا تراعي جوانب العاطفة والإنسانية في مضمونها، تبعث رسالة سلبية، تكون أبعد في أثرها من الحكم المتلو على أسماع المستفتيين وقلوبهم، ذلك أنها ستتعلق بالرسالة التي يقوم

(١) أخرجه أحمد، أحمد بين حنبل، في مسنده، من أحاديث أبي أمامة، ج٥، ص٢٥٦، رقم٢٢٢٦٥.

المفتي بتمثيلها في هذا المقام. فيقال أحيانا: دين متشدد، ومفت متعصب، وحكم جامد، مع أنه ربما ينطق بنفس الحكم الذي نطق به غيره من المفتين ممن تحركوا بحس الدعوة، وصبغوا فتواهم بمناهجها.

وبتحقق هذه الصفة يجمع المفتي بين من يقوم بصنع الدواء والمعالجة من الأسقام في آن واحد. بالإضافة إلى أن تحلي المفتي بهذا الحس، يجنب المدعو دوافع الصدود والنفور، ويجعل عمل الإفتاء كمهمة الطبيب الذي يعنيه شفاء المريض من الداء، وليس -فقط- وصف الدواء.

ثانياً: المؤسسية في صناعة الفتوى

وهذه من الصفات التي يفرضها العصر الحاضر، الذي يقوم على المؤسسات والهيئات في جُل شئونه. وأعني بمؤسسية الفتوى: اعتبارها صناعة عصرية، تُستخدم فيها التقنية الحديثة فيما يتعلق بالتواصل والحصر والإحصاء، ويقوم بها المتخصصون المؤهلون بالعلم الشرعي وفق إجراءات معلومة وقواعد ضابطة، يُلتزم بها عندما تتوفر أسبابها، وتدعو الحاجة إليها، بهدف تيسير عملية الاتباع والممارسة لأحكام الدين ومتطلباته، مع مراعاة الزمان والمكان.

فلا يقبل أن تكون الفتوى عشوائية، يقوم بها من ليس أهلاً لها، ومن لا يفهم ضوابطها، ولا يراعي عصرها ومعاصريها، أو أن يشعر المستفيد منها أنها أقل خدمة مما يقدم في العصر من خدمات متنوعة، من ناحية الإجراءات والتدوين والأداء. وغيرها من الأمور التي برز فيها العصر، وتنافست فيها الهيئات والمؤسسات.

ولا شك أن تحلي الفتوى المعاصرة بهذه الصفة، يعد من أهم ما يلفت انتباه المدعوين، وبخاصة من غير المسلمين في العصر الحاضر، إذ يرون الفتوى، التي هي

جزء أصيل من هذا الدين، تتحرك معهم في ظروفهم، وتُبنى على احتياجاتهم الواقعية، في حيوية وفاعلية، ونظام وانضباط؛ بهدف تحقيق التواصل الحي مع أتباع هذا الدين، وإعانتهم على تطبيقه بيسر في كل عصر.

ولتحقيق هذه الصفة على مستوى إصدار الفتوى المعاصرة، يجب أن يقوم المعنيون بالفتوى بإعداد المفتي المؤهل بآلات العصر بجانب العلم الشرعي، ولابد أن يكون الواجب الديني الزماني هو الدافع للقيام بالمهمة، وليس من أجل الارتقاء الوظيفي، أو الترف العقلي. فإذا دعت الحاجة، وتوفرت الأسباب، ووجدت الضرورة، لزم تعيين من يقوم بأمر الفتوى وإنتاجها من أهل التخصص، على أرقى ما يكون من مستويات الأداء العلمي والتقني. وأعتقد أن إقامة مؤسسات مركزية عالمية ومحلية للفتوى، وعقد المجامع الفقهية الدورية، عند النوازل والأحداث، يُعد خطوة عملية تجاه تقوية هذه المؤسسية في عملية استصدار الفتوى، ويجعل آثارها الدعوية أكثر انتشاراً، وإسهاماً في تحقيق رسالة الدعوة، وهداية الحيارى والباحثين عنها.

ثالثاً: تنوع أساليب عرض الفتوى ووسائلها

هناك تكامل وتلازم أصيل بين الوسائل والأساليب في عملية ممارسة الدعوة، بمعنى أنه إذا وجدت الوسيلة لزمها اختيار أسلوب العرض والبيان المناسب. وقد تكون الوسيلة صحيحة، ولكنها تفقد الأسلوب المناسب الذي يحقق هدف الرسالة الفكرية المحمولة عليها. ولذا وجدنا القرآن الكريم يوصي بالأمرين معا عند الدعوة. يقول سبحانه: ﴿**ادْعُ إِلى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالحِكْمَةِ وَالمَوْعِظَةِ الحَسَنَة وَجَادِلْهُم بِالتي هِيَ أَحْسَن**﴾ [النحل:١٢٥]. فالموعظة هي النصح والتذكير، وهو أمر ملائم لطبيعة النفوس وراحتها، ولكن أسلوبها المطلوب، حتى تكون كذلك، هو أن

تكون حسنة، وإلا كان مردودها على النفس عكسيا. والمجادلة وسيلة أخرى من وسائل الدعوة، وأسلوبها المطلوب أن تكون بالتي هي أحسن. وإلا أثارت المجادلة النزاع والتنافر الذي ليس من طبيعة الدعوة في مخاطبة مدعويها. والمفتي عند استصدار الفتوى والتعامل مع المستفتي، يحتاج أن يسلك مسلك الدعاة في استخدام الوسيلة المناسبة مع الأسلوب الملائم، وهذا لأن هدفه ليس فقط صناعة الحكم أو بيانه، إنما لابد أن يستعين بما يشرح الصدور، ويفتق العقول، ويعين على التنفيذ.

ولهذا فهو مطالب أن يسلك إلى القلوب ما يصلحها، ويعمل على تفعيلها، حتى يتوفر للعقل الهدوء والطمأنينة التي تعينه على التفكير، فيتحرك نحو التطبيق والتنفيذ. ومن هنا نفهم لماذا يكون أسلوب بعض المفتين محبوبا جذاباً مقبولاً، وبعضهم قد يكون منفراً عند آخرين مع اتفاقهم في الإفتاء بنفس الحكم.

ومما يجب لفت انتباه المفتين إليه أيضا: هو ضرورة التنوع في استخدام الوسائل والأساليب، ومناسبتها للواقع والأفهام؛ بهدف الانسجام مع المستويات الفكرية وتوجهاتها عند المستفتيين، إذ أن ما يناسب البعض من وسائل قد ينفر منه الآخرون؛ ولتحقيق هذا الصفة يجب على المفتين أن يتمرسوا على أشكال الوسائل المتنوعة، وأن يتقنوا فن التنقل من وسيلة إلى أخرى، فذلك مما يعين على تحقيق الهدف الدعوي في الفتوى. وقد يبدو هذا الأمر صعباً، وبخاصة، مع الانشغال بأمر الفتوى، ولكن استحضار المفتي للحس الدعوي الذي أشرنا إليه سلفاً، يكسب المفتي قدرة على تشكيل الوسيلة بشكل مباشر واختيار الأسلوب الأمثل لها.

وقد يكون من أكثر الوسائل نفعاً للدعوة والمدعو أن يقدم المفتي من نفسه القدوة العملية والنموذج الحي لمبادئ الإسلام وقيمه. وبخاصة، إذا كان لقاء المستفتي بالمفتي هو اللقاء الأول بعلماء الإسلام في المناصب الدينية؛ وذلك لإرادة

توبة نصوح من ذنب طال أمد وقوعه فيه، أو رغبة في عودة حميدة بعد طول انقطاع عن ممارسة الإسلام، ومن هنا يكون لقاء المستفتي بالمفتي لقاءً أساسياً، لا يُكتفى فيه ببيان الأحكام، إنما قد يُنبني على ما يذكر فيه من مفاهيم، وما يُقدم خلاله من ممارسات، صلاح هذا المستفتي واستمراره في مسيرة الطاعة والالتزام. وبناءً على ذلك يلزم المفتي أن يتحلى بصفات الدعوة أكثر من الإفتاء، وأن يتعامل مع المستفتي كأنه مدعو أكثر من كونه باحثاً عن إجابة لسؤال. وترجمة خصائص الإسلام وصفاته بالقدوة في هذا المقام هي خير ما يؤثر في النفس، ويقرب المفاهيم، ويدفع للتفكير ، ويثير الفضول لطلب المزيد.

رابعاً: الإحاطة بظروف الزمان وطبيعة المكان

إحاطة القائمين على الفتوى بعلم السابقين، ووقوفهم على أحكام التنزيل من المصادر والأصول، لا يفصلهم أبداً عن الزمان والمكان الذي تصنع فيه الفتوى، إنما الأصل أن يكون هذا العلم وهذه المرجعية مما يعينهم على فهم الواقع، ومعرفة ظروفه وأحوال قومه. فذلك مما يعين على إصدار الفتوى الواقعية القابلة للتطبيق، المساعدة على الالتزام والاقتراب من الدين.

ومما يضر بالدعوة -في كثير من الأحيان- أن يكون حال المفتي هو النقل والاقتباس من كتب السابقين، والتشدد في إلزام الناس بها، بدعوى الاحترام والتقدير لمن سبق، واتهام النفس بعدم بلوغ فضلهم؛ فتنقلب الأمور إلى أن تكون فتنة وإضلالاً لبعض المدعوين، بالإضافة إلى ما يُرمى به الإسلام -من قبل المتابعين الحاقدين- بأنه رجعي متخلف.

ويرى الباحث أن هذا المسلك المتجمد حول القديم في أمور الفتوى مرفوض دعوياً، لما سبق ذكره، وأيضا لما نقله علماء الإسلام ممن استشعر أهمية ارتباط المفتي

بزمانه ومكانه. من ذلك ما ذكره القرافي مخاطباً المفتين بقوله:"فمهما تجدد في العرف، اعتبره. ومهما سقط، أسقطه. ولا تجمد على المسطور في الكتب طول عمرك، بل إذا جاءك رجل من غير أهل إقليمك يستفتيك، لا تجره على عرف بلدك، واسأله عن عرف بلده، وأجره عليه، وأفته به دون عرف بلدك والمقرر في كتبك، فهذا هو الحق الواضح .والجمود على المنقولات أبدا ضلال في الدين وجهل بمقاصد علماء المسلمين والسلف الماضين"[1]. ويذكر القرضاوي: أن الجمود على الفتاوى القديمة، دون مراعاة لظروف الزمان والمكان، والعرف والحال يعد من مزالق المتصدين للفتوى في العصر الحاضر.[2]

ومن أهم ما يجب أن يراعيه المفتون في معرفة الزمان والمكان هو ما كان متعلقاً بالأماكن التي يعيش فيها المسلمون أقلية، تحت حكم أغلبية تختلف قوانينها وتقاليدها وثقافتها عما يدين به المسلمون.

وهذه الأقلية مطالبة –بدءاً– أن يكون من بين أفرادها من يقوم بمسئولية الإفتاء، وإلا فمن أفتاهم من خارج بلاد إقامتهم، وجب عليه أن يحيط علماً بطبيعة البيئة التي يعيشون فيها من الناحية السياسية والاجتماعية والثقافية والقانونية، فذلك أدعى أن تكون فتواه واقعية عملية، تحقق العون والسند المرجو للأقليات المسلمة حول العالم.

خامساً: الإلمام بأحوال وظروف المستفتي

وهذه الصفة مترتبة على ما سبق من صفات، فالحس الدعوي هو الذي يدفع

(١) أبو العباس أحمد القرافي، **أنوار البروق في أنواء الفروق**، تحقيق: خليل المنصور، (بيروت، دار الكتب العلمية، د. ط، ١٩٩٨م)، ج١، ص٣٢٢.

(٢) يوسف القرضاوي، **الفتوى بين التسيب والانضباط**، ص٩٠.

المفتي أن يقضي وقتاً لمعرفة أحوال مستفتيه، العامة والخاصة، الشخصية والعائلية، الدينية والسلوكية، فهو لا يتعامل مع سؤال مكون من ألفاظ وعبارات جامدة، ولا يعتمد على المشافهة أو الكتابة فحسب، إنما ينظر للمستفتي على أنه فرد يتمتع بقلب وعقل، وله ذاتيته وظروفه التي جاء الشرع ليصبغها بصبغة الإسلام، ويحفظها من الذوبان. ولهذا لابد أن يمهد المفتي لنفسه قبل إصدار الفتوى بهذه المعرفة الضرورية عن المستفتي (المدعو) ويمكن أن يكون ذلك بأحد الطرق الآتية:

- جلسة تعريفية تمهيدية مع المستفتي، يستخدم المفتي فيها فراسته من خلال الحوار والنقاش.
- استبانة تعريفية مكتوبة، يقدمها المستفتي عند عرضه للسؤال.
- تعيين أحد المعاونين المتميزين لإجراء محاورة مع المستفتي، وتقديم تلخيصها للمفتي، وذلك للمساهمة في حفظ أوقات المفتي.

ولاشك أن هذه المعرفة بأحوال المستفتي، تعين المفتي على صناعة الفتوى المناسبة، كما تمكنه من القيام بواجب الدعوة فيما عساه أن يعرفه من أمور تحتاج إلى توجيه أو إرشاد، أو إصلاح وتقويم، كما أنها تفيد في معرفة مفتاح الشخصية؛ بما يساعد على اختيار وسيلة البيان والإخبار بما يعين المستفتي على الالتزام. وممن يقتدى بهم في ذلك ابن عباس رضي الله عنه. فقد كان يقول: "لمن قتل مؤمنا توبة"، فجاءه رجل فسأله، ألمن قتل مؤمنا توبة؟ قال: لا، إلا النار. فلما قام الرجل. قال له جلساؤه: ما كنت هكذا تفتينا، كنت تفتينا، أن لمن قتل مؤمنا توبة مقبولة، فما شأن هذا اليوم؟ قال: إني أظنه رجل يغضب، يريد أن يقتل مؤمنا، فبعثوا في أثره، فوجدوه كذلك"[1].

(١) جلال الدين السيوطي، **الدر المنثور في التفسير بالمأثور**، (بيروت: دار الفكر، د. ط، ١٩٩٣م)، ج٢، ص٦٢٩.

فهذه هي الفراسة التي تجعل المفتي داعية حريصا، لا يلقي الإحكام إلقاءً نظرياً، إنما يستخدم معرفته وفراسته حول المدعو(المستفتي) لاختيار ما يناسب حال وظرف السائل، حتى ولو خالف في ذلك مذهبه.

ويدخل في معرفة أحوال المستفتي: تاريخ إسلامه، ومستوى التزامه، ومقدار ثقافته، ومدى علاقته بربه، والبيئة التي نشأ وتربى فيها؛ فلذلك بالغ الأثر في صناعة الفتوى، وتغييرها من حال إلى حال، وبخاصة، مع المسلمين الجدد في بلاد غير المسلمين.

سادساً: الصناعة العملية القابلة للتطبيق

المقصود بهذه العملية: أن يُلحق بالحكم الصادر عن طريق الإفتاء نقاط عملية، تتضمن الإجراءات التنفيذية للفتوى الصادرة، وقد تشتمل هذه الإجراءات على عدة اختيارات تناسب الشخص السائل، وتعينه على التطبيق الفوري للفتوى. وربما يكون الحكم الصادر متفقاً في الحالات المتشابهة، ولكن تأتي الإجراءات مختلفة ومتدرجة باعتبار حالة المستفتي، كما يراها المفتي نتيجة تعرفه على المدعو، وبناءً على حاسته الدعوية.

ولاشك أن هذا الإجراء مما يتطلب جهداً مضاعفاً من المفتي، ولكنه يؤكد روح الدعوة التي ننشدها في عملية الفتوى. وهذا ما قام به النبي-ﷺ- عندما ظاهر أوس بن الصامت من زوجته خولة. فقال له النبي-ﷺ-، أعتق رقبة. قال: مالي بذلك يدان. قال: فصم شهرين متتابعين. قال: أما إني إذا أخطأني أن آكل في اليوم مرتين يكل بصري. قال: فأطعم ستين مسكينا. قال: لا أجد إلا أن تعينني منك بعون وصلة. فأعانه رسول الله-ﷺ- بخمسة عشر صاعا، حتى جمع الله له. والله رحيم"[1].

(١) أخرجه، الدارقطني، في سننه، تحقيق: السيد عبد الله هاشم يماني، (بيروت، دار المعرفة، د. ط، ١٩٦٦م)، كتاب النكاح، باب المهر، ج٤، ص٤٨٨، رقم٣٨٥٣.

ففي هذا الحديث نرى الرسول-ﷺ- لا يكتفي ببيان الحكم، إنما يتدرج مع السائل في بيان إجراءات عملية التنفيذ للحكم، حتى وصل معه إلى ما يناسب حالته وظروفه، ثم أعانه على القيام بالحكم.

وهكذا، يستطيع المفتي أن يؤدي دوره الدعوي من خلال فتواه التي يقدمها للمستفتي، في حرص شديد على أن يطبق السائل حكم الله ويلتزم به. ومما يؤسف له في بعض الفتاوى المعاصرة افتقادها لجانب العملية والتطبيق، يظهر ذلك من الصور الآتية:

- تكرار عرض الفتوى نصاً ومضموناً بمجرد أن يكون السؤال متشابهاً؛ بمعنى العودة إلى الأرشيف وتكرار طباعة الفتوى دون النظر إلى حال المستفتي وقدراته وإمكاناته في عملية التطبيق.
- إحالة المستفتي إلى فتاوى سابقة، وتركه يتخير منها.
- استخدام لغة موحدة في الأسلوب والعبارات، دون الالتفات إلى مخاطبة الناس على قدر عقولهم.
- حشو كثير من الفتاوى بالآراء المتعددة، دون الإشارة إلى المختار والأنسب منها، بل يترك الاختيار للمستفتي في كثير من الأحيان.
- خلو كثير من الفتاوى من إجراءات عملية تعين المستفتي على التطبيق.

سابعاً: التنسيق والتكامل بين الدعوة والإفتاء

مهمة الدعاة تقتضي احتكاكاً مباشراً مع المدعوين، ومعايشة قريبة لهم على اختلاف أصنافهم؛ وهذا ما يجعلهم أقرب إلى الواقع العملي للجماهير، يعرفون مشاكلهم، ويشعرون بآلامهم، ويرقبون نبضهم، ويشاركونهم أفراحهم وأتراحهم.

أما المفتي فطبيعة مهمته قد لا تتيح له مثل هذا النوع من التواصل. ومن هنا جاءت أهمية التنسيق والتكامل بين الإفتاء والدعوة لصالح المدعو.

فالداعية بما لديه من خبرات عن الواقع، وقدرة على التواصل، يمكن أن يكون سنداً بين يدي المفتي ليعينه على استنباط الحكم السليم القابل للتطبيق.

والمفتي بما لديه من ملكة الدليل وصنعة الأحكام، يمكن أن يعين الداعية على الإرشاد السليم والتوجيه المؤثر. ويمكن لهذا التكامل بين الفتوى والدعوة أن يتم بإحدى الطرق الآتية:

- أن يكون هناك أعضاء من تخصص الدعوة، يشاركون في لجان الفتوى بشكل دائم، وبخاصة في الفتاوى العامة عند النوازل والمستجدات.
- أن تعرض الفتوى قبل إعلانها على مجموعة من الدعاة بهدف المشورة، والوصول إلى اتفاق حول آلية البيان والإخبار، ومناسبة ما يقال على المستفيدين من الجمهور.
- أن يجتمع المفتون مع بعض الدعاة من أجل توحيد توصيف الوقائع والنوازل التي تحتاج إلى سبق في الإفتاء.
- ضرورة أخذ آراء الدعاة عند تقييم ومراجعة الفتاوى بعد صدورها وتعميمها، بهدف تجديدها وتطويرها ما أمكن.

ولقد رأينا في غزوة بدر[1] كيف استشار النبي -ﷺ-، وهو صاحب العلم المؤيد بالوحي أبا بكر وعمر، وهما أهل الخبرة والدراية بالواقع والعادات والتقاليد، قبل أن يصدر حكمه بشأن الأسرى، ولقد نزل -ﷺ- على رأي أبي بكر، رغم أن

(١) أخرجه أحمد، في **مسنده**، من أحاديث عمر بن الخطاب، ج١، ص، رقم ٢٠٨.٣٠.

الوحي جاء مؤيداً لرأي عمر -رضي الله عنه-. والشاهد هنا هو تقريب النبي -ﷺ- وهو المعني بإصدار الحكم- من يستشيرهم، برغم أنه هو المصدر والمرجع في بيان الحكم، ليبين أن تواصل وتكامل الخبرات قبل إصدار الأحكام يعتبر من حكمة المرسلين، التي يجب أن يتبعهم فيها ورّاثهم من أهل الدين. وأعتقد أن تحقق هذا النوع من التواصل بين رجال الدعوة والإفتاء فوق ما يضفيه من احترام وتقدير للتخصصية في الدين، هو كذلك يقلل من نسبة الخطأ في فهم وتطبيق الفتاوى بين شريحة المستفتيين من المدعوين، ويعمل على تحقيق كثير من الصفات التي سبق الإشارة إليها.

ثامناً: جاهزية الفتوى ومبادرتها عند النوازل والأحداث

وهو ما يمكن أن يوصف بالإيجابية في صناعة الفتوى، ذلك أن الغالب في أمر الفتوى، أن تكون إجابة عن سؤال يرفعه المستفتي لمفتٍ معين في قضية خاصة، أو أمر عام.

أما ما نقصده هنا: فهي الحركة الذاتية التي تنبع من المسئولية الشرعية عند المفتي أو المؤسسات المعنية؛ فتدفع إلى بيان الأحكام، وإرشاد الناس، دون انتظار سائل، بل يعد المفتي نفسه قائماً مقام المستفتي، أو أن يجعل النازلة أو الحدث في مقام المستفتي، فيبادر إلى الهداية والبيان قبل ظهور الجهل وإشاعة الضلال. ونزول النازلة، أو وجود الحدث الذي يحتاج إلى بيان حكم الشرع، يجعل هذه المبادأة بالإجابة واجبة في حق أهل الفتوى، تماماً ،كما لو سأل سائل.

وقيام المفتي بهذا الواجب، وتحليه بصفة الإيجابية والجهوزية في بيان الأحكام، يجعله يشترك مع الداعية في واجب البدء بالبلاغ، والتعريف العام بالإسلام دون سؤال أو ابتداء من المدعو.

وحديث الثلاثة الذين تقالوا عبادة النبي -ﷺ-، وظنوا أنهم لابد أن يزيدوا عنه فيها، دفع النبي-ﷺ- إلى المبادأة بالبيان للحكم في الحدث الذي شعر أنه يمكن أن يصبح ظاهرة عامة، وذلك قبل أن يستشري أمره. فالقصة تشير إلى أن الأمر تعدى الواحد والاثنين إلى الثلاثة، والسكوت عنه -في حال معرفته ومعاصرته- يعد اعتماداً له من قبل المعنيين، وتعميما لخبره في وسط العامة. يقول أنس -رضي الله عنه-:(جاء ثلاثة رهط إلى بيوت أزواج النبي-ﷺ-، يسألون عن عبادته، فلما أخبروا، كأنهم تقالوها. فقالوا: أين نحن من النبي-ﷺ-؟ قد غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر. قال أحدهم: أما أنا فإني أصلي الليل أبدا. وقال آخر: أنا أصوم الدهر ولا أفطر. وقال آخر: أنا أعتزل النساء، فلا أتزوج أبدا. فجاء رسول الله-ﷺ- فقال:" أنتم الذين قلتم كذا وكذا؟ أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له، لكني أصوم وأفطر، وأصلي وأرقد، وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني"[1].

لقد شعر النبي-ﷺ- ببداية خروج مجموعة عن سنته وهديه، واعتمادهم للتشدد وسيلة للقرب من الله، بما يعد مخالفة لروح الإسلام ومبادئه، فلم ينتظر -ﷺ- ليرى اتساع الأمر في أمته، أو حتى يرى النتائج المتوقعة من قرار المتقالّين لعبادته، المشددين على أنفسهم، إنما جمعهم وغَيْرهم، وبدأ يعلن حكم الشرع فيهم، وفي ذلك مبادأة وإيجابية منه-ﷺ- وشعور بمسئولية البيان في الإفتاء عند وقت الضرورة والحاجة. وهذا ما نأمل أن يقوم به المفتون في العصر الحاضر الذي كثرت فيها

(١) أخرجه البخاري، في **صحيحه**، تحقيق وتعليق: مصطفى البغا، (بيروت، دار ابن كثير، اليمامة، ط٣، ١٩٨٧م)،كتاب النكاح، باب الترغيب في النكاح، ج٥، ص١٩٤٩، رقم٤٧٧٦.

الظواهر والأحداث وتنوعت، ولربما لو عولجت عند بداية ظهورها، وسارع أهل الفتوى بأخذ موقف حاسم في أمرها، بإظهار حكم الله فيها، ما كانت المفاجآت والأهوال التي قد تدفع لعجلة أو لمصلحة ما، إلى التسرع والجرأة على أحكام الله من غير العلماء والمتخصصين. فتقع الدعوة في أزمات داخلية عنيفة، تؤثر على تحركها والقيام بواجباتها، فوق أنه مضيعة للأوقات وتفتيت للجهود، وربما لو عولج الأمر باكراً مع ظهوره، لكُفيت الدعوة عبء الانشغال به، ولسلمت من غبار آثاره، وتفرغت لأمر دعوي أكثر إيجابية وبناءً.

وبهذه الصفة يصل الباحث إلى ختام هذه الدراسة التي لا يزعم أنها أحصت جميع الصفات الدعوية للفتوى المعاصرة، فليس ذلك من أهدافها، إنما الهدف هو تأكيد الرابطة الوثيقة بين الدعوة والفتوى، وبيان أثر ذلك على الدعوة المعاصرة، وأعتقد أن ما ذكر من صفات يكفي لتحقيق هذا المعنى، ويفتح الباب لمزيد من الدراسات والموضوعات التي تدعم مثل هذه الأبحاث البينية في محيط الدراسات الشرعية في العصر الحاضر.

الخاتمة
أهم النتائج والتوصيات

أولاً: النتائج

- الدعوة والفتوى من أدوات هذا الدين الثابت في أصوله ومبادئه، والمتغير المرن في فروعه؛ وبمراعاة هذين النوعين في الصفات الدعوية للفتوى المعاصرة، يجعل رسالة هذا الدين معبرة عن طبيعته العالمية الشاملة، ويؤكد قدرة هذا الدين على استيعاب قضايا العصر والتعامل معها.

- للفتوى الشرعية دور دعوي مؤثر ومتميز في العصر الحاضر بين جميع أصناف المدعوين، المسلم وغير المسلم، وذلك عن طريق تقوية مفاهيم الدعوة وأصولها في قلوب الأتباع، وإزالة الشبهات والاضطرابات الفكرية من قلوب المرتابين والمتشككين.
- الفتوى في صياغتها وعرضها، إما أن تؤكد صدق الرسالة، فتكون بذلك وسيلة فاعلة من وسائل الدعوة المعاصرة، أو تكون بعيدة عن مراعاة الواقع ومعالجة قضاياه، فتكون سببا في إثارة الشبهات وتوسيع الهوة، مما يصعب المهمة على الدعاة.
- يستطيع المفتي أن يقدم الرسالة الإيجابية العصرية للإسلام، في مصدرها الرباني، ومنهجها الشامل، وتوازنها الإيجابي، عند فهمه للواقع وإدراكه لظروف وأحوال المستفتيين.
- الأقليات المسلمة مطالبة أن يكون من بين أفرادها من يقوم بمسؤولية الإفتاء، وإلا فواجب المفتي من خارج بلادهم، أن يحيط علماً بطبيعة البيئة التي يعيشون فيها، من الناحية السياسية والاجتماعية والثقافية والقانونية، فذلك أدعى أن تكون فتواه واقعية عملية، تحقق العون والسند المرجو للأقليات المسلمة حول العالم.
- الأبحاث البينية بين فروع العلوم الشرعية والدراسات الإسلامية، باتت ملحة، خاصة في العصر الحاضر، لخدمة أهداف الإسلام العظمى، ولحسن تمثيل علومه بين التخصصات الأكاديمية المختلفة.

ثانياً: التوصيات

- ضرورة التواصل المستمر، والتنسيق الدائم بين رجال الدعوة والإفتاء، فذلك مما يقلل من نسبة الخطأ في فهم وتطبيق الفتاوى بين شريحة المستفتيين من المدعوين، كما يعين على صناعة الفتوى الشرعية الواقعية المتوازنة.
- ضرورة تبني الفتوى المعاصرة لأهداف الدعوة في تحقيق هدف الإسلام العام نحو هداية البشرية للتعرف على الخالق، وذلك عن طريق الإرشاد والبيان والتربية على تعاليم الإسلام.
- ضرورة أن يستحضر المفتي دائما حاسة الداعية بجانب حاسة الإفتاء، وذلك عند صناعة الفتوى، وعند تعامله مع المستفتي.
- يجب أن يراعي المفتون الزمان والمكان عند صناعة الفتوى، وبخاصة ما كان متعلقا بالأماكن التي يعيش فيها المسلمون أقلية تحت حكم أغلبية تختلف قوانينها وتقاليدها وثقافتها عما يدين به المسلمون.
- ضرورة التنسيق والعمل المشترك بين مؤسسات الدعوة وهيئات الإفتاء خاصة فيما يتعلق بصناعة الفتوى المتعلقة بالنوازل والأحداث المعاصرة.



المطلب الثالث: حكم الاجتهاد في النوازل

(الحلقة الثالثة)

أ.د. محمد شكيب القاسمي ❖

ملحوظة

"إحياء تراث السلف" محوريهدف إلى نشر ماله صلة بالتراث الفكري العلمي الإسلامي، وهو محور لايجري فيه التحكيم، ولايتقيد بجميع ضوابط النشر في المجلة، فهو يشمل المنشور وغيره، مادام له احتكاك بالتراث الإسلامي، فيُنشر تباعًا كتاب "الشيخ المفتي محمد شفيع العثماني فقيها للنوازل والواقعات". [التحرير]

الاجتهاد في المسائل المستجدة واجب على هذه الأمة[1]، والذي يبدو لنا أن حكمه يختلف باختلاف الأحوال ووفق نوع المسألة، فقد يكون واجبا كفائيا، وقد يكون واجبا عينيا، وربما يصير ندبا، وقد يكون مكروها أو حراما. هذا حكمه على سبيل الإجمال. وأما حكمه على سبيل التفصيل فينبغي أن يقسمه الباحث إلى ثلاثة أقسام: الأول: حكم الاجتهاد في المسائل التي وقعت فعلا. والثاني: حكم الاجتهاد في المسائل التي لم تقع بعد ولكن يتوقع حدوثها في المستقبل. والثالث: حكم الاجتهاد في المسائل التي لم تقع بعد ولا يتوقع حدوثها في المستقبل.

❖ مدير مجمع حجة الإسلام بالجامعة الإسلامية دار العلوم وقف ديوبند ورئيس التحرير مجلة "**وحدة الأمة**".
البريد الإكتروني: shakaib8@yahoo.com

(١) انظر: الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي، **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحقيق: محمد محمد تامر، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠٠م)، ج٤، ص٤٨٩.

حكم الاجتهاد في المسائل التي وقعت فعلا:

وهو من فروض الكفاية على العلماء القادرين عليه، وهذا عند تعدد المجتهدين وليس هناك خوف على فوت الحادثة، ففي هذه الحالة إذا قام بالاجتهاد أحد المجتهدين سقط عن الباقيين، وبرئت ذمتهم وإلا أثموا جميعا لتقصيرهم في بيان الحكم الشرعي في مسألة تحتاج إلى بيان الحكم، وقد يكون النظر في نازلة ما واجبا عينيا إذا قامت الحاجة الشديدة إلى معرفة الحكم والوقت ضيق أو أراد المجتهد أن يستنبط الحكم لنفسه حتى يصل إلى ما يطمئن إليه قلبه، وكذلك إذا سئل عن الحكم ولم يوجد هناك مجتهد آخر يقدر أن يجيب عنه فيكون واجبا عينيا، فإن ضاق الوقت كان على الفور، وإلا على التراخي[1].

حكم الاجتهاد في المسائل التي لم تقع بعد ولكن يتوقع حدوثها في المستقبل:

وقد يكون الاجتهاد مندوبا، وذلك في حالة استنباط أحكام للحوادث التي لم تقع بعد ولكن يتوقع حدوثها في المستقبل، وكذلك الحكم فيما إذا استفتاه في مسألة قبل وقوعها[2]، ومثاله في السنة: عن المقداد بن الأسود أنه قال: "يا رسول الله أرأيت إن لقيت رجلا من الكفار، فقاتلني فضرب إحدى يدي بالسيف، فقطعها ثم لاذمني بشجرة، فقال: أسلمت لله أفأقتله يا رسول الله بعد أن قالها؟ قال رسول الله ﷺ: لا

---

(١) انظر: الشوكاني، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق: أحمد عزو عناية، (بيروت: دار الكتاب العربي، ط١، ١٤١٩هـ)، ج٢، ص٢١١؛ ومحمد سيد الطنطاوي، **الاجتهاد في الأحكام الشرعية**، (مصر: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ط، ١٩٩٧م)، ص١٧.

(٢) انظر: المرجع السابق.

تقتله، قال: فقلت يا رسول الله إنه قد قطع يدي، ثم قال ذلك بعد أن قطعها، أفأقتله؟ قال رسول الله ﷺ لا تقتله فإن قتلته فإنه بمنْزلتك قبل أن تقتله، وإنك بمنْزلته قبل أن يقول كلمته التي قال"[1].

وهذا ما يميز أهل العراق فهم توسعوا كثيرا فيها، فكثيرا ما نجدهم يجتهدون في القضايا الافتراضية، ويهتمون ببحث الاحتمالات؛ وأما أهل الحجاز فهم لا يحبون الخوض في الفرضيات، ويرتكز فقههم على الوقائع المستجدة النازلة في وقتها، وهذا هو الفارق المتميز بين المدرستين[2]، ولهذا لما سأل الإمام مالك رجل عراقي عن رجل وطىء دجاجة ميتة، فخرجت منها بيضة، فأفقست البيضة عنده عن فرخ أيأكله؟ فقال مالك: سل عما يكون ودع ما لا يكون[3].

حكم الاجتهاد في المسائل التي لم تقع بعد ولا يتوقع حدوثها في المستقبل:

وأما الاجتهاد في المسائل التي لا يتوقع وقوعها ولم تجر العادة بحدوثها، فقد يكره الاجتهاد فيها[4]، فقد ذكر العلامة أبو شامة منسوبًا إلى الثعلبى والشافعي رحمهما

(١) أخرجه مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري في **صحيحه**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ط. د.ت)، كتاب الإيمان، باب تحريم قتل الكافر بعد أن قال لا إله إلا الله، ج١، ص٩٥، رقم٩٥.

(٢) انظر: وهبة الزحيلي، سبل الاستفادة من النوازل "الفتاوى" والعمل الفقهي في التطبيقات المعاصرة، **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، العدد الحادي عشر، الدورة الحادية العشرة، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م، ج٢، ص٣٦٢.

(٣) القاضي أبو الفضل عياض بن موسى اليحصبي، **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، (بيروت دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ)، ج١، ص٧٤.

(٤) انظر: الشوكاني، **إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول**، ج٢، ص٢١١.

الله في كتابه: "الاجتهاد بمنْزلة الميتة، لا يحل تناولها إلا عند المخمصة"[١]. ولأنه اشتغال بما لا ينفع، وقد ورد في ذلك كثير من الروايات، فقال رسول الله ﷺ: «لا تعجلوا بالبلية قبل نزولها، وقاربوا وسددوا؛ فإن عجلتم بها قبل نزولها فإنها سيسيل بكم السيل ههنا وههنا»[٢]. وقال رسول الله ﷺ: «إن أعظم المسلمين جرما من سأل عن شيء لم يحرم، فحرم من أجل مسألته»[٣]، وربما يصير حراما إذا كان الاجتهاد في مقابلة نص قاطع من كتاب أو سنة، وفي مقابلة الإجماع للقاعدة الأصولية "لا اجتهاد في مقابلة النص"، وكذلك إذا كان من غير المجتهدين؛ لأن اجتهادهم حرام.

---

(١) عبد الرحمن بن إسماعيل بن إبراهيم المقدسي أبو شامة، **مختصر المؤمل في الرد إلى الأمر الأول**، تحقيق: صلاح الدين مقبول أحمد، (الكويت: مكتبة الصحوة الإسلامية، د.ط، ١٤٠٣هـ)، ص٣٩.

(٢) أخرجه أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق السجستاني في **المراسيل**، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٠٨هـ)، ص٣٢٢، رقم٤٥٧؛ وأبو القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني، في **المعجم الكبير**، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، (الموصل: مكتبة العلوم والحكم، ط٢، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م)، ج١٥، ص١٦٥؛ وقال أحمد بن علي بن محمد بن محمد بن علي بن محمود بن حجر الكناني العسقلاني، في **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب، (بيروت: دار المعرفة، د. ط، ١٣٧٩هـ)، ج١٣، ص٢٦٦؛ "وأخرج أبو داود في المراسيل من رواية يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة مرفوعا، ومن طريق طاوس عن معاذ رفعه: «لا تعجلوا بالبلية قبل نزولها فانكم ان تفعلوا لم يزل في المسلمين من إذا قال سدد أو وفق وان عجلتم تشتت بكم السبل». ثم قال: "وهما مرسلان يقوي بعض بعضا".

(٣) أخرجه أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم الجعفي البخاري في **صحيحه**، تحقيق: مصطفى ديب البغا، (بيروت: دار ابن كثير واليمامة، ط٣، ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م)، ج٦، ص٢٦٥٨، رقم٦٨٥٩.

المبحث الثاني:
شروط وضوابط الاجتهاد في النوازل وفيه مطلبان

المطلب الأول: شروط الاجتهاد في النوازل

المطلب الثاني: ضوابط الاجتهاد في النوازل

يشتمل الاجتهاد على النوازل وغيرها من المسائل، ولذا شروط الاجتهاد كلها تنطبق على الاجتهاد في النوازل، وأهم هذه الشروط ما يلي:

١- الإحاطة بمدارك الأحكام وأدلتها.

٢- العلم بمقاصد الشريعة على كمالها، فقال الإمام الشاطبي: "إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين: (أحدهما) فهم مقاصد الشريعة على كمالها، و(الثاني) التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها"[١].

٣- ومعرفة اللغة العربية على وجه يتيسر له به فهم خطاب العرب، وعاداتهم في الاستعمال[٢].

٤- المعرفة التامة بأصول الفقه؛ لأن هذا العلم هو عماد فسطاط الاجتهاد، وأساسه الذي تقوم عليه أركان بنائه[٣]، فقال الإمام الرازي: "إن أهم العلوم

---

(١) إبراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي اللخمي الغرناطي، **الموافقات في أصول الفقه**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، (مصر: دار ابن عفان، ط١، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م)، ج٥، ص٤١.

(٢) انظر: الشوكاني، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق: الحق من علم الأصول**، ج٢، ص٢٠٨؛ وأبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق: محمد بن سليمان الأشقر، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م)، ج٢، ص٣٩٣؛ وأبو بكر أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، **الفقيه والمتفقه**، تحقيق: عادل العزازي، (الدمام: دار ابن الجوزي د. ط، ١٤٢١هـ)، ج٢، ص٣٣٢.

(٣) الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق: الحق من علم الأصول**، ج٢، ص٢٠٩.

للمجتهد علم أصول الفقه"[1]، وغيرها من الشروط المهمة.

ووجود هذه الصفات في الإنسان على الكمال من قبيل المتعذر، لكن كلما كمل فيها كان منصبه في الاجتهاد أعلى وأتم، ويكفي في ذلك أن يكون مجتهدا على الأقل في المسألة التي عُرِضَتْ عليه وتناول فيها بالنظر، وذلك أن وجود المجتهد المطلق أمرٌ قد وَلَّى زمانه، لذلك قد أجاز العلماء بتجزُّؤ الاجتهاد[2].

وهناك بعض الضوابط للاجتهاد لا بد أن يراعيها المجتهد في النوازل كل حين، وكذلك هناك آداب ينبغي للمجتهد التأدب بها عند تصديه للاجتهاد في النوازل، فحاولت أن أذكر أهمها بالاختصار.

المطلب الثاني: ضوابط الاجتهاد في النوازل

الضابط الأول: أن تكون النازلة من المسائل المتوقَّعِ وجودُها

ينبغي للمجتهد أن يتأكد أن هذه المسألة من المسائل التي قد نزلت أو يتوقع وقوعها وليست من المسائل الغريبة أو مستبعدة الحصول؛ لأن الأصل في المسائل النازلة وقوعها وحدوثها في واقع الأمر، ولذلك يكره الاجتهاد في المسائل التي لا يتوقع وقوعها ولم تجر العادة بحدوثها؛ لأن النظر فيها لا ينفع، وأما إذا كانت المسألة يتوقع حصولها فيستحب له الاجتهاد فيها والبحث فيها، كما أشار إليها الإمام ابن قيم رحمه الله "والحق التفصيل، فإن كان في المسألة نص من كتاب الله أو سنة عن رسول الله ﷺ أو أثر عن الصحابة لم يكره الكلام فيها، وإن لم يكن فيها نص ولا أثر، فإن كانت بعيدة الوقوع أو مقدرة لا تقع لم يستحب له الكلام فيها، وإن كان وقوعها غير

(١) الراضي، محمد بن عمر بن الحسين، **المحصول في علم الأصول**، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م)، ج٦، ص٢٢.

(٢) المرجع السابق.

نادر ولا مستبعد، وغرض السائل الإحاطة بعلمها ليكون منها على بصيرة إذا وقعت استحب له الجواب بما يعلم، لا سيما إن كان السائل يتفقه بذلك ويعتبر بها نظائرها، ويقرع عليها، فحيث كانت مصلحة الجواب راجحة كان هو الأولى، والله أعلم"[1].

الضابط الثاني: أن يحصل للمجتهد التصور التام والفهم الصحيح الدقيق للنازلة

إن فقه النوازل من أدق مسالك الفقه وأعوصها، حيث إن الباحث فيها يطرق موضوعات لم تطرق من قبل، ولم يرد فيها قول عن السلف، بل هي قضايا مستجدة، فلا بد له أن يبذل جهده ويستفرغ طاقته في فهم صورة النازلة فهمًا دقيقًا، ومعرفة حقيقتها في الواقع، وعلى المجتهد في النوازل أن يعرف الدراسات السابقة وما كتب حول تلك المسألة النازلة، وأيضا لا بد له من تحديث المعلومات لفهم النازلة فهمًا صحيحًا، خاصة في عصرنا هذا، عصر التجدد الذي نشاهد فيه تجددا كل يوم، ونبتلي بمختلف أنواع النوازل التي تنْزل بساحتنا، لا يكفي لنا أن نعتمد على أقوال السلف فحسب، بدون إعادة النظر فيها والتفكير فيها من جديد؛ لأن أقوالهم كانت تبتني على أحوال عصرهم، وقد تغيرت اليوم، لذا نجد الفقهاء يصرحون: "من جهل بأهل زمانه فهو جاهل".

ومن المعلوم أن بعض الفتاوى تتغير بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال، ومن أجل ذلك جاءت قاعدة مشهورة "لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان"، ما أحسن ما قال الشيخ يوسف القرضاوي: "يجب ألا ننسى أننا في القرن الخامس عشر الهجري، لا في القرن العاشر، ولا ما قبله، وأن لنا حاجتنا ومشكلاتنا التي لم تَعْرِضْ لمن قبلنا من سلف الأمة وخلفها، وأننا مطالبون بأن نجتهد لأنفسنا،

(١) محمد بن أبي بكر أيوب ابن قيم الجوزية الزرعي أبو عبد الله، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، (بيروت: دار الجيل، د. ط، ١٩٧٣م)، ج٤، ص٢٢٢.

لا أن يجتهد لنا قوم ماتوا قبلنا بعدة قرون، ولو أنهم عاشوا عصرنا اليوم، وعانوا ما عانينا، لرجعوا عن كثير من أقوالهم، وغيروا كثيرًا من اجتهاداتهم، لأنها قيلت لزمانهم، وليس لزماننا"[١]، ولكنْ للأسف الشديد كثير من الباحثين لا يزالون على التصورات الأولى، والبقاء على التصورات الأولى للنازلة أمر خطير، وجب على المجتهد في النوازل أن يجتنب عنه. والمقصود أن تصور النازلة أمر مهم، فلا بد له من بذل جهده في فهم صورة النازلة فهما دقيقا[٢].

الضابط الثالث: التأمل في الفتوى والتحري فيما يجتهد فيه

إن هذه الصفة يلزم وجودها في المجتهد في النوازل، فإذا أفتى بغير أن ينظر بالدقة، ويجيب بالعجلة، فقد يخطئ الصواب، ويقع في محذور، فلا بد له أن يراعيها[٣].

والكتب مليئةٌ بعباراتٍ تحثُّ على التثبت والتحري في الاجتهاد وعدم الاستعجال في الإجابة، منها ما كان الإمام مالك رحمه الله يقول: "ما أجبت في الفتوى حتى سألت من هو أعلم مني"[٤].

وكان ابن مسعود ﷺ يُسْأَل عن المسألة فيتفكر فيها شهرا، ثم يقول: «اللهم إن كان صوابا فمن عندك، وإن كان خطأ فمن ابن مسعود»[٥].

الضابط الرابع: مراعاة العرف الجاري

يلزم على المجتهد في النوازل أن يراعي عرف الناس؛ لأنه يعتبر مصدراً أساسياً للاجتهاد[٦]، وقد وضع الأصوليون كثيرا من القواعد الأصولية استناداً على

(١) القرضاوي، يوسف القرضاوي، **الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط**، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط١، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م)، ص٩٦.

(٢) انظر: الجوزية، ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، ج١، ص١٧٨.

(٣) انظر: الخطيب البغدادي، **الفقيه والمتفقه**، ج٢، ص٣٩٠.

(٤) المرجع السابق، ج٢، ص٣٢٦.

(٥) الجوزية، ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، ج١، ص١٧٨.

(٦) انظر: ابن عابدين، محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز بن أحمد بن عبد الرحيم ابن عابدين، **مجموعة**

العرف، منها: "العادة محكمة"[1]، و"الثابت بالعرف كالثابت بالنص"[2]، و"المشروط عرفاً كالمشروط شرعاً"[3]، و"المعلوم بالعرف كالمشروط بالنص"[4].

ومما ثبت أن الإمام الشافعي رحمه الله لما نزل بمصر غيَّر بعض الأحكام التي كان قد ذهب إليها وهو في العراق لتغير العرف، والإمام مالك بنى كثيرا من أحكامه على عمل أهل المدينة، وكثير من الأحكام مبنية على العرف في الفقه الحنفي، فمما لا مرية فيه أن اختلاف العرف له أثره في اختلاف الحكم، فلا بد للفقيه من معرفة العرف الجاري.

الضابط الخامس: أن لا تكون النازلة من المسائل القطعية

يجب على المجتهد أن يتأكد أن هذه النازلة ليست من المسائل القطعية، فلا يجوز فتح باب الاجتهاد في حكم ثبت بدلالة القرآن القاطعة[5]، مثل وجوب الصيام على الأمة، ووجوب الصلوات الخمس، وتحريم الخمر، وغيرها من المسائل القطعية.

ومن المستحسن أن يشار إلى مجال الاجتهاد، فقال الإمام الغزالي رحمه الله: "كل حكم شرعي ليس فيه دليل قطعي"[6]، فالأحكام الشرعية بالنسبة للاجتهاد

رسائل ابن عابدين، ج٢، ص١١٥؛ وهبة الزحيلي، سبل الاستفادة من النوازل**"الفتاوى"** والعمل الفقهي في التطبيقات المعاصرة، **مجلة مجمع الفقه الإسلامي**، (مكة الكرمة: مجمع الفقه الإسلامي، د. ط، د.ت)، العدد الحادي عشر، الدورة الحادية العشرة، ١٤١٩هـ/ ١٩٩٨م، ج٢، ص٣٩٢.

(١) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن الكمال أبي بكر السيوطي الشافعي، **الأشباه والنظائر**، (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ط، د.ت)، ج١، ص١٦٥.

(٢) السرخسي، أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، **المبسوط**، (بيروت: دار المعرفة، د.ط، ١٤٠٦هـ)، ج٣٠، ص٥.

(٣) ابن نجم، زين العابدين بن إبراهيم بن نجيم، **الأشباه والنظائر**، (بيروت: دار الكتب العلمية، د. ط، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م)، ص٩٩.

(٤) السرخسي، **المبسوط**، ج٦، ص٣٥٧.

(٥) انظر: الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، ج٢، ص٣٩٧.

(٦) المرجع السابق.

نوعان: ما يجوز الاجتهاد فيه، وما لا يجوز الاجتهاد فيه[1].

الضابط السادس: أن يحصل للمجتهد العلم بالحق أو الظن به قبل الحكم في النازلة

يجب على المجتهد إما أن يكون عالما بالحق أو غالبا على ظنه في النازلة، فإن لم يكن عالما بالحق، ولا غلب على ظنه لم يحل له أن يفتي، ولا يقضي بما لا يعلم، ومن أفتى دون علم أو ظن غالب فقد أضاف إلى الله تبارك وتعالى قولا غير سليم وارتكب أعظم المحرمات[2]، وجاء في القرآن الكريم بيان ذلك في مقامات شتى، فقال الله تبارك وتعالى: ﴿**قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُواْ بِاللهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَن تَقُولُواْ عَلَى اللهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ**﴾ [الأعراف:٣٣]، وقال أيضا: ﴿**إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاء وَأَن تَقُولُواْ عَلَى اللهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ**﴾ [البقرة:١٦٩].

الضابط السابع: استشارة أهل الاختصاص

ينبغي للمجتهد أن يهتمَّ بالمشورة، فيستشير من أهل الاختصاص ويستوضح منهم؛ لأن رأي الجماعة أقرب إلى الصواب من رأي الفرد، وربما يحفظ شخص ما يغيب عن غيره، وقد تبرزه المناقشة والمشورة، جاءت في القرآن الكريم آيات واضحة تحثُّ عليها، منها قوله تعالى: ﴿**فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُون**﴾ [النحل:٤٣]، وقال الله تبارك وتعالى: ﴿**وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ**﴾ [آل عمران:١٥٥]، وقد كانت الصحابة ﷺ يشاورون فيما بينهم، حتى كان عمر بن الخطاب ﷺ يشاور ابن عباس ﷺ وهو إذ ذاك أحدث القوم سنا[3]، فإن كانت المسألة متعلقة بالطب مثلا لا بد له أن يرجع إلى

(١) وهبة الزحيلي، **أصول الفقه الإسلامي**، (دمشق: دار الفكر، ط١٧، ١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م)، ج٢، ص٣٤٠.

(٢) انظر: ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، ج٤، ص١٧٣.

(٣) انظر: المرجع السابق، ج٤، ص٢٥٦.

الأطباء[1]، ومن هنا جاءت أهمية الاجتهاد الجماعي في النوازل المعاصرة.

الضابط الثامن: الافتقار إلى الله والدعاء بما يناسب

ينبغي للمجتهد أن ينبعث من قلبه شعور بالافتقار إلى الله في أن يلهمه الصواب، ويوفقه لطريق الهداية[2]. فقد جاء في الحديث: «اللهم رب جبرائيل وميكائيل وإسرافيل فاطر السماوات والأرض عالم الغيب والشهادة، أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون، اهدني لما اختلف فيه من الحق بإذنك، إنك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم»[3].

وقد ذكر ابن القيم رحمه الله أن شيخه ابن تيمية رحمه الله كان كثير الدعاء بذلك، وكان إذا أشكلت عليه المسائل يقول: "يا معلِّمَ إبراهيم علِّمني"، ويكثر الاستعانة بذلك اقتداءً بمعاذ بن جبل ﷺ حيث قال لمالك بن يخامر السكسكي: "إن العلم والإيمان مكانَهُمَا، من ابتغاهما وجدهما، اطلب العلم عند أربعة: عند عويمر أبي الدرداء، وعند عبد الله بن مسعود، وأبي موسى الأشعري، وذكر الرابع، فإن عجز عنه هؤلاء فسائر أهل الأرض عنه أعجز، فعليك بمعلم إبراهيم صلوات الله عليه"[4].

وكان بعض السلف يقول عند الإفتاء: "سبحانك! لا علم لنا إلا ما علمتنا، إنك أنت العليم الحكيم"[5]، وقد يوجد في كثير ممن يفتي في النوازل ضعف الصلة

(١) القحطاني، **منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة**، ص٣١٩.

(٢) انظر: الجوزية، ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، ج٤، ص١٧٢؛ و مسفر بن علي بن محمد القحطاني، **منهج استنباط أحكام النوازل الفقهية المعاصرة**، ص٣٢٠.

(٣) أخرجه مسلم في **صحيحه**، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الدعاء في صلاة اليل وقيامه، ج١، ص٥٣٤، رقم ٧٧٠.

(٤) الجوزية، ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، ج٤، ص٢٥٧.

(٥) المرجع السابق.

بالله تبارك وتعالى، وعدم الافتقار إليه، فلا بد لهم من أن ينظروا إلى الله مستغنيا عن الناس، وعليه أن يوجه وجهه، ويحدق نظره إلى منبع الهدى ومعدن الصواب ومطلع الرشد، وهو النصوص من القرآن والسنة وآثار الصحابة، فيستفرغ وسعه في تعرُّف حكم تلك النازلة منها.

الضابط التاسع: ذكر الأدلة للحكم

ينبغي للمجتهد في النوازل أن يذكر الأدلة للحكم وحججه ما أمكنه ذلك تطميناً لقلب السائل، ولا يلقي الجواب إلى المستفتي مجردا عن دليله ومأخذه[1]، فإن جمال الفتوى وروحها هو الدليل.

الضابط العاشر: التمهيد للحكم المستغرب

ينبغي للمجتهد أن يمهِّد للحكم المستغرب عند السائلين قبل أن يأتي بالجواب، وقد ذكر ابن القيم رحمه الله: "إذا كان الحكم مستغربا جدا مما لم تألفه النفوس وإنما ألفت خلافه، فينبغي للمفتي أن يوطِّئ قبله ما يكون مؤذنا به، كالدليل عليه، والمقدمة بين يديه، فتأمَّلْ ذِكْرَهُ سبحانَه قصَّةَ زكريا، وإخراجَ الولد منه بعد انصرام عصر الشبيبة، وبلوغه السنَّ الذي لا يولد فيه لمثله في العادة، فذكر قصته مقدَّمةً بين يدي قصة المسيح وولادته من غير أب، فإن النفوس لما آنست بولد من بين شيخين كبيرين لا يولد لهما عادة سهل عليها التصديق بولادة ولد من غير أب"[2].

الضابط الحادي عشر: تصريف السؤال إلى ما هو أنفع له

ينبغي للمفتي أن يصرف السؤال إلى ما هو أنفع له منه إذا تضمنت هذه

(١) انظر: المرجع السابق، ج٤، ص١٦١.

(٢) انظر: المرجع السابق، ج٤، ص١٦٣.

الإضافة بيان ما سأل عنه، وقد جاء في القرآن الكريم: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الأهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَن تَأْتُوْاْ الْبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا وَلَـكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأْتُواْ الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُواْ اللهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [البقرة:١٨٩]، كانوا قد سألوا: ما بال الهلال يبدو دقيقا ثم يزيد، حتى يمتلئ نورا ثم يعود دقيقا كما بدأ، ولا يكون على حالة واحدة؟[1]، فأنزل الله هذه الآية، فأجابهم عن حكمة ذلك من ظهور مواقيت الناس التي بها تمام مصالحهم في أحوالهم ومعاشهم، ومواقيت أكبر عبادتهم أي الحج.

فهذه بعض الضوابط والآداب التي ينبغي مراعاتها، والحق أن هناك ضوابطَ وآداباً أخرى لا يمكن لي أن استقصيها كلها وإنما اكتفيت بذكر أهمها.

❁❁❁❁❁❁❁❁

يرجى من السادة القرّاء مساعدة هذه المجلة بالاشتراك

في الهند: قيمة الإشتراك السنوي (٣٠٠ روبية) للأفراد و(٤٠٠ روبية) للمؤسسات الحكومية والأهلية.

خارج الهند: قيمة الإشتراك السنوي (١٠٠ دولار) للأفراد و(١٥٠ دولار) للمؤسسات الحكومية والأهلية.

لمزيد من الاستفسار:

editorwahdatulummah@dud.edu.in

(١) البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود البغوي، **معالم التنْزيل**، تحقيق: محمد عبد الله النمر وعثمان جمعة ضميرية وسليمان ومسلم الحرش، (المدينة المنورة: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٤، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م)، ج١، ص٢١١.

WAHDAT-UL UMMAH

An International Arabic Refereed Bi-Annual / 4th year,
Rabi'al-awwal 1438 / December 2016 / Issue No.7

Published by

Ḥujjat al-Islām Academy

Al-jamia al-Islamia Darululoom Waqf, Deoband, India
website : www.dud.edu.in

suhail@pentone.in

ISSN 2348-5051