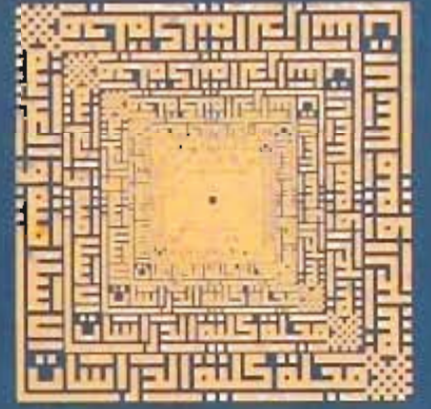


دولة الإمارات العربية المتحدة
كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي

مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية

مجلة علمية محكمة



38

اقرأ في هذا العدد

الزكاة في مال الصبي والمجنون - دراسة فقهية مقارنة

زكاة أسهم الشركات - نظرات في التطبيق العملي

الحافظ القاسم البرزالي وجهوده في الحديث والتاريخ

البعد الحضاري للتسامح الإسلامي مع أهل الكتاب

التذكار في قراءة أبان بن يزيد العطار - دراسة وتحقيق وتعليق

الأثر والأثر العكسي للفكر الاستشراقي في النحو والصرف العربي

روابط الجهلة عند النحويين القدماء

مخارج الحروف وصفاتها لابن الطحان

الأثر النفسي لحذف الأجوبة في القرآن الكريم

العدد الثامن والثلاثون

الإسكندرية
www.islamic-college.ae

الإسكندرية
www.islamic-college.ae

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مَجَلَّة

كَلِيَّةِ الدِّرَاسَاتِ الْإِسْلَامِيَّةِ وَالْعَرَبِيَّةِ

مجلة علمية محكمة
نصف سنوية

العدد الثامن والثلاثون
ذو الحجة ١٤٣٠ هـ - ديسمبر ٢٠٠٩ م

المشرف العام

د. محمد عبدالرحمن
مدير الكلية

رئيس التحرير

أ. د. أحمد حساني

هيئة التحرير

أ. د. محمد عبدالله سعادة
أ. د. عمر عبد المعبود
أ. د. عبد العزيز صغير دخان
د. أسماء أحمد العويس

ردمد: ٢٠٩X-١٦٠٧

تفهرس المجلة في دليل أولريخ الدولي للدوريات تحت رقم ١٥٧٠١٦

كَلِيَّةُ الدِّرَاسَاتِ الإِسْلَامِيَّةِ وَالْعَرَبِيَّةِ فِي سَطُورِ

كلية الدراسات الإسلامية والعربية مؤسسة جامعية من مؤسسات التعليم العالي في الدولة وهي واحدة من منارات العلم في دبي ومركز رافد لتنمية الثروة البشرية في دولة الإمارات.

قام على تأسيسها معالي جمعة الماجد وتعهدها بالإشراف والرعاية مع فئة مخصصة من أبناء هذا البلد أمنت بفضل العلم وشرف التعليم.

- رعت حكومة دبي هذه الخطوة المباركة وجسدها قرار مجلس الأمناء الصادر في عام ١٤٠٧هـ الموافق العام الجامعي ١٩٨٦/١٩٨٧م.

- صدر قرار رئيس جامعة الأزهر رقم ١٩٩٥م لسنة ١٩٩١ بتاريخ ١٩٩١/٧/٩ بمعادلة الشهادة التي تمنحها الكلية بشهادة الجامعة الأزهرية.

- وبتاريخ ١٤١٤/٤/٢هـ الموافق ١٩٩٣/٩/١٨م أصدر معالي سمو الشيخ نهيان بن مبارك آل نهيان وزير التعليم العالي والبحث العلمي في دولة الإمارات القرار رقم (٥٣) لسنة ١٩٩٣م بالترخيص للكلية بالعمل في مجال التعليم العالي.

- ثم أصدر القرار رقم (٧٧) لسنة ١٩٩٤م في شأن معادلة درجة الليسانس في الدراسات الإسلامية والعربية الصادرة عن الكلية بالدرجة الجامعية الأولى في الدراسات الإسلامية.

- ثم صدر القرار رقم (٥٥) لسنة ١٩٩٧م في شأن معادلة درجة الليسانس في اللغة العربية التي تمنحها كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي بالدرجة الجامعية الأولى في هذا التخصص.

- ضُمَّت الكلية في العام الجامعي الرابع والعشرين ١٤٣٠/١٤٣١هـ الموافق ٢٠٠٩/٢٠١٠م (٩٨٠) طالب (٢٢٠٦) طالبة في مرحلة الليسانس و(١٣٧) طالبة في مرحلة الدراسات العليا برنامجي الماجستير والدكتوراه.

- احتفلت بتخريج الرعيل الأول من طلابها في ٢٣ شعبان ١٤١٢هـ الموافق ١٩٩٢/١٢/٢٦م تحت رعاية صاحب السمو الشيخ مكتوم بن راشد آل مكتوم نائب رئيس الدولة رئيس مجلس الوزراء حاكم دبي رحمه الله.

- واحتفلت الكلية بتخريج الدفعة الثانية من طلابها والأولى من طالباتها في ٢٩/١٠/١٣هـ الموافق ١٩٩٣/٤/٢١م.

- ستحتفل الكلية هذا العام ٢٠١٠/٢٠٠٩م بتخريج الدفعة العشرين من الطلاب والدفعة التاسعة عشرة من الطالبات في تخصص الدراسات الإسلامية، والدفعة السادسة من الطلاب والدفعة الثانية عشرة من الطالبات في تخصص اللغة العربية.

الدراسات العليا بالكلية خطوة رائدة:

أنشئ قسم الدراسات العليا بالكلية في العام الجامعي ١٩٩٦/٩٥م ليحقق غرضاً سامياً وهدفاً نبيلاً، وهو إعداد مجتمعة من طلبة هذه الدولة للتعمق في الدرس والبحث والقيام بالمهام المرجوة في الجامعات ودوائر البحث العلمي وسائر المرافق، ولتجنب مشكلات اغتراب الطلبة عن الأهل والوطن وخاصة الطالبات.

يخوّل البرنامج الملتحقين به الحصول على درجة الماجستير في الشريعة الإسلامية واللغة العربية وآدابها والتسجيل فيما بعد في برنامج الدكتوراه في الفقه الإسلامي الذي شرع فيه بدءاً من العام ٢٠٠٤/٢٠٠٥م.

افتتحت الكلية بدءاً من العام ٢٠٠٧/٢٠٠٨م برنامج الدكتوراه في اللغة العربية وآدابها شعبتي الأدب والنقد واللغة والنحو.

وقد صدر قرار معالي وزير التعليم العالي والبحث العلمي رقم (٥٦) لسنة ١٩٩٧م بمعادلة درجة الدبلوم العالي في الفقه الإسلامي التي تمنحها بدرجة الدبلوم العالي في هذا التخصص.

كما صدر القرار (٥٧) لسنة ١٩٩٧م بمعادلة درجة الماجستير في الشريعة الإسلامية (الفقه) و(أصول الفقه) التي تمنحها الكلية بدرجة الماجستير في هذين التخصصين.

- تخرجت (٨٨) طالبة من برنامج الدراسات العليا في الكلية منهن (٥٦) طالبة من ماجستير الشريعة الإسلامية تخصص (الفقه، أصول الفقه) و(٣٢) طالبة من ماجستير اللغة العربية وآدابها شعبتي (اللغة والنحو، والأدب والنقد) ونلك منذ انطلاق البرنامج.

كُلِيَّةُ الدِّرَاسَاتِ الإِسْلَامِيَّةِ وَالعَرَبِيَّةِ فِي سَطُورِ

مجلس الأمناء

يقوم مجلس الأمناء بالإشراف على الشؤون العامة للكلية وتوجيهها لتحقيق أهدافها، ويضم المجلس إضافة إلى رئيسه ومؤسس الكلية عدداً من الشخصيات المتميزة التي تجمع بين العلم والمعرفة والرأي والخبرة ممن يمثلون الفعاليات العلمية والاجتماعية والاقتصادية والإدارية في دولة الإمارات العربية المتحدة.

من أهداف الكلية

- تخريج الداعية المسلم المتعمق في فهم دينه ولغته وحضارته وتراثه ينهل من ثقافة العصر.
- تخريج العالم الذي يعلم عن دراية معرفة.
- تخريج باحث في مجال اللغة العربي وآدابها.
- تخريج المسلمة الواعية المتعمقة في فهم دينها لتشارك أباها المسلم في حمل أمانة هذا الدين وتقوم على بناء أسرتها ومجتمعها بناءً إسلامياً سليماً.
- تكوين مدرس متمكن في المؤسسات التعليمية بمراحلها المختلفة في دولة الإمارات ودول مجلس التعاون الخليجي.

أقسام الكلية

تضم الكلية أربعة أقسام تشكل في مجموعها وحدة متكاملة وتمثل مقرراتها المتضافرة جميعاً منهاج الكلية ولا يتخرج الطالب إلا بعد نجاحه فيها وهي:

- ١ - قسم الشريعة.
- ٢ - قسم أصول الدين.
- ٣ - قسم اللغة العربية.
- ٤ - وحدة المتطلبات.

- وتجدر الإشارة إلى أنّ في الكلية فرعين: فرعاً للطلاب وفرعاً للطالبات.

- في الكلية برنامجاً للدراسات العليا يضم ماجستير الشريعة الإسلامية تخصص الفقه والأصول، وماجستير اللغة العربية شعبتي الأدب والنقد واللغة والنحو، ودكتوراه الشريعة الإسلامية تخصص الفقه والأصول، ودكتوراه اللغة العربية شعبتي الأدب والنقد واللغة والنحو.

نظام الدراسة

- مدة الدراسة للحصول على درجة الإجازة (الليسانس) أربع سنوات لحاملي الشهادة الثانوية الشرعية أو الثانوية العامة بفرعها: العلمي والأدبي أو ما يعادلها.

- تقوم الدراسة في الكلية على أساس النظام الفصلي وقد طُبق في العام ٢٠٠١/٢٠٠٢.

- يلتزم الطالب بالحضور ومتابعة الدروس والبحوث المقررة.

أنشطة ثقافية ومجتمعية

- تنظم لكلية في كل سنة موسماً ثقافياً يحاضر فيه نخبة من العلماء والأساتذة والمفكرين من داخل الدولة وخارجها ويدعى إليه دعوة عامة.

- تصدر الكلية هذه المجلة وهي إسلامية فكرية محكمة، مرتين كل عام وتسمى باسمها، وتنتشر بحثاً ودراسات جادة للأساتذة والعلماء من داخل الكلية وخارجها.

- تقيم الكلية ندوة علمية دولية في الحديث الشريف كل سنتين.

قسمة الاشتراك

مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية
تصدر عن كلية الدراسات الإسلامية والعربية - دبي

الاشتراك السنوي*				
خارج دولة الإمارات (بالدولار)		داخل دولة الإمارات (بالدرهم الإماراتي)		
الأفراد	المؤسسات	الطلبة	الأفراد	المؤسسات
٢٠	٢٥	٢٥	٥٠	١٠٠

جميع أعداد المجلة موجودة على قرص من (CD) وعلى الراغبين في اقتنائها
الاتصال بسكرتارية المجلة على الرقم: ٠٤-٣٩٦١٧٧٧

قسمة الاشتراك

أرجو قبول اشتراكي في مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، لمدة () سنة،
ابتداء من:
الاسم:
العنوان:
قيمة الاشتراك:

طريقة الدفع **: صك حوالة مصرفية

رقم: تاريخ: / / ٢٠٠

الرجاء كتابة الصك/ الحوالة المصرفية باسم مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية،
دبي، حساب رقم (٠٤٩٠٩٠٦٦٤٦ - بنك المشرق، دبي).

التوقيع: التاريخ:

تملاً هذه القسيمة وترسل مع قيمة الاشتراك إلى العنوان الآتي:

الأستاذ الدكتور عميد الكلية - كلية الدراسات الإسلامية والعربية

ص.ب: (٣٤٤١٤)، دبي، دولة الإمارات العربية المتحدة

* قيمة الاشتراك السنوي تشمل التغليف والبريد الجوي.
** للمشاركين من داخل الدولة ترسل قيمة الاشتراك على شكل صك أو حوالة مصرفية، ولمن خارج الدولة ترسل حوالة مصرفية.

قواعد النشر أولاً:

تنشر مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية البحوث العلمية باللغتين العربية، والإنجليزية، على أن تكون بحوثاً أصيلة مبتكرة تتصف بالموضوعية والشمول والعمق، ولا تتعارض مع القيم الإسلامية، وذلك بعد عرضها على محكمين من خارج هيئة التحرير حسب الأصول العلمية المتبعة.

ثانياً:

تخضع جميع البحوث المقدمة للنشر في المجلة للشروط الآتية:

1. ألا يكون البحث قد نشر من قبل أو قدم للنشر إلى جهة أخرى، وألا يكون مستقلاً من بحث أو من رسالة أكاديمية نال بها الباحث درجة علمية، وعلى الباحث أن يقدم تعهداً خطياً بذلك عند إرساله إلى المجلة.
2. لا يجوز للباحث أن ينشر بحثه بعد قبوله في المجلة في مكان آخر إلا بإذن خطي من رئيس التحرير.
3. يراعى في البحوث المتضمنة نصوصاً شرعية ضبط تلك النصوص، وذلك بتوثيق الآيات القرآنية، وتخريج الأحاديث النبوية الشريفة.
4. يطبع المخطوط بوساطة الحاسوب بمسافات مزدوجة بين الأسطر، على ألا يقل عدد صفحاتها عن (١٥) صفحة بواقع (٥٠٠٠) خمسة آلاف كلمة، ولا يزيد عن (٤٠) صفحة بواقع (١٠٠٠٠) عشرة آلاف كلمة. وحجم الحرف (١٦)، وترسل منه أربع نسخ ورقية، ونسخة على قرص مضغوط «CD أو floppy» تحت برنامج «word 2000» وتكتب أسماء الباحثين باللغتين العربية والإنجليزية، كما تذكر عناوينهم ووظائفهم الحالية ورتبهم العلمية.
5. يرفق مع البحث ملخص باللغة العربية وآخر باللغة الإنجليزية، على ألا تزيد كلماته عن (٢٠٠) كلمة.
6. ترقم الجداول والأشكال والنماذج المخطوطة والصور التوضيحية وغيرها على التوالي بحسب ورودها في مخطوط البحث، وتزود بعنوانات يشار إلى كل منها بالتسلسل نفسه في متن المخطوط، وتقدم بأوراق منفصلة.
7. يتبع المنهج العلمي في توثيق البحوث على النحو الآتي:

* يشار إلى المصادر والمراجع في متن البحث بأرقام متسلسلة توضع بين قوسين

إلى الأعلى (هكذا: (١) (٢) وتبين بالتفصيل أسفل كل صفحة وفق تسلسلها في متن البحث.

* يشار إلى الشروح والملحوظات في متن البحث بنجمة (هكذا:*) أو أكثر.
* تثبت المصادر والمراجع في قائمة آخر البحث مرتبة ترتيباً هجائياً بحسب عنوان الكتاب يليه اسم المؤلف والمعلومات الأخرى.

* الكتب: (عنوان الكتاب، اسم المؤلف، اسم المحقق (إن وجد)، دار النشر، بلد دار النشر، رقم الطبعة يشار إليها ب (ط) إن وجدت، التاريخ إن وجد وإلا يشار إليه ب (د.ت)).

* البحوث في الدوريات: (اسم المجلة، عنوان البحث، اسم المؤلف، جهة الإصدار، بلد الإصدار، رقم العدد، التاريخ، مكان البحث في المجلة ممثلاً بالصفحات.

٨. يلتزم الباحث بإجراء التعديلات التي يطلبها المحكمان على بحثه وفق التقارير المرسلة إليه، وموافاة المجلة بنسخة معدلة من البحث وإلا اعتبر البحث مرفوضاً.

ثالثاً:

١. ما ينشر في المجلة من آراء يعبر عن فكر أصحابها، ولا يمثل رأي المجلة بالضرورة.

٢. البحوث المرسلة إلى المجلة لا تعاد إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

٣. يخضع ترتيب البحوث المقبولة للنشر في المجلة لاعتبارات فنية.

٤. يزود الباحث - بعد نشر بحثه - بنسختين من العدد الذي نشر فيه بحثه، زيادةً على (١٥) مستلة منه.

٥. ترسل البحوث وجميع المراسلات المتعلقة بالمجلة إلى:

رئيس تحرير مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية

ص.ب. ٣٤٤١٤ دبي - دولة الإمارات العربية المتحدة

هاتف: ٣٩٦١٧٧٧-٠٠٩٧١٤

فاكس: ٣٩٦١٢٨٠-٠٠٩٧١٤

أو البريد الإلكتروني: E-mail: iascm@emirates.net.ae

- الافتتاحية
رئيس التحرير..... ١٥-١٤
- الزكاة في مال الصبي والمجنون - دراسة فقهية مقارنة
أ. د. محمد الزحيلي..... ٨٨-١٩
- زكاة أسهم الشركات - نظرات في التطبيق العملي
د. روحية مصطفى الجنش..... ١٥٨-٨٩
- الحافظ القاسم البرزالي وجهوده في الحديث والتاريخ
د. سمير محمد عبيد نقد..... ٢٠٨-١٥٩
- البعد الحضاري للتسامح الإسلامي مع أهل الكتاب
- دراسة موضوعية في الفكر الإسلامي
د. عمر وفيق الداوق..... ٢٧٨-٢٠٩
- التذكاري في قراءة أبان بن يزيد العطار- دراسة وتحقيق وتعليق
د. الشريف ولد أحمد محمود..... ٣٢٨-٢٧٩
- الأثر والأثر العكسي للفكر الاستشراقي في النحو والصرف العربي
د. منيرة عبدالله ناصر الفريجي..... ٣٩٠-٣٢٩
- روابط الجملة عند النحويين القدماء
د. الشريف ميهوبي..... ٤٤٨-٣٩١
- مخارج الحروف وصفاتها لابن الطحان
-قراءة في المحتوى والمنهج والمصطلح
د.محمود سالم خريسات..... ٤٩٤-٤٤٩
- الأثر النفسي لحذف الأجوبة في القرآن الكريم
د.حفظي اشتية..... ٥٤٢-٤٩٥

الافتتاحية

أ. د. أحمد حساني*

رئيس التحرير

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

منذ بدء الكتابة في عرف البشر أضحى النص المنجز في الحضارات المتعاقبة مركز استقطاب بلا منازع للوعي المنهجي في الثقافة الإنسانية عبر تاريخها الطويل ، فإذا هو قطب الرchy للحركة الحضارية التفاعلية التي ما انفكت تصقل الفكر الإنساني صقلا قويا ، وتحدد معاملة تحديدا صارما ، ليسلك سبيله المتوخى نحو البناء الحضاري للإنسان .

وإذا كان النص المنجز معطى فكريا وثقافيا يعكس بصدق إنسانية الإنسان في أقصى صورة لها، فإن آليات التلقي وممارسة القراءة ما فتئت تضيء عليه شرعية الوجود ، من حيث كونه أثرا ماكتنا وحدثا متحولا في الوقت نفسه ، فيستحيل إذذاك إلى رافد مرجعي لتأصيل المعرفة وتعميق مرتكزاتها المنهجية في الذاكرة الثقافية للمجتمع البشري .

مهما يكن من أمر فإن ثقافة النص المنجز أمست مطلبا حضاريا في الفكر الإنساني المعاصر لتفعيل مبدأ الإرسال والتلقي وترسيخ قيم التواصل الإنساني النبيل، في ضوء مشروع استراتيجي مستقبلي لترقية النص يستمد أسسه المرجعية من الموروث الثقافي الأصيل من جهة ، ومن الإنجازات الفكرية المحققة في عالم المعرفة الراهنة من جهة أخرى .

ولا يمكن لهذا المطلب أن يتحقق الا بتهيئة الأرضية المنهجية ، وإيجاد سبل التلقي الناجع والتفاعل الواعي مع النص ، قراءة وتفسيرا وتأويلا، ليجد القارئ الافتراضي نفسه في مواجهة نص مرجعي يخاطبه ويحاوره ويثيره ل طرح أسئلة هادفة ومؤسسة بشأن مضامينه الفكرية والثقافية والحضارية بشكل عام .

ومن ثمة فإن حضور النص في الوعي الثقافي الإسلامي والعربي الأنّي قد يجد له حيزا يحتله في الواقع الفعلي للمشروع النهضوي والحضاري المنشود ليسهم في تأسيس المعرفة ، وتحديثها باستمرار لمواكبة المتغيرات التي تستدعيها التحولات العميقة في النظام الاجتماعي بكل عناصره الثقافية الفاعلة، ومركزاته الحضارية الرافدة .

انطلاقا من هذا التوجه فإن مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية تنحو هذا النحو بحرصها الدائم والشديد على استدعاء النصوص الرواسي المنجزة في أي حقبة حاسمة من حقب تاريخ تشكل الفكر الإسلامي والعربي ، مقارنة ودراسة وتحقيقا ، وتحيين مضامينها الدينية والفكرية والحضارية في ثقافة التلقي لتعزيز تفاعل القارئ مع المقروء ، وتهيئة السبيل معرفيا ومنهجيا لإثارة أسئلة واعية ستسهم لا محالة في إنجاز نصوص أخرى ذات بعد استشرافي مستقبلي .

* عميد الكلية

إذا تأمل القارئ ملياً في مضامين النصوص التي وردت في هذا العدد فسيلفي هذا المنحى بإديا بكل وضوح ، إذ تهبأ عدد من الباحثين الجادين لإنجاز نصوص ذات عمق فكري ومنهجي تمتلك شرعية الحضور المعرفي في الوعي الثقافي الإسلامي والعربي؛ فإذا هي تضطلع في مجملها بتعميق المنهج العلمي، وترقية ألياته لتعزيز مقروئية النص ، وترسيخ قيمه في ثقافة التلقي لدى القارئ الأكاديمي المتخصص.

ومن ههنا فإن القارئ الافتراضي الذي تنشده مجلتنا سيقف في هذا العدد عند مجموعة من النصوص المنجزة في الدراسات الإسلامية التي ستشد انتباهه شداً قويا ، فيكون البدء حينئذ بدراسة فقهية مقارنة في موضوع (الزكاة في مال الصبي والمجنون) من حيث الوجوب والعدم ، تلحق برؤية أخرى تعززها في ميدان (التطبيق العملي لزكاة أسهم الشركات) بوصفها نوعاً جديداً من المعاملات المالية في هدي الشريعة الإسلامية.

وفي مجال التاريخ الإسلامي وقيمه الإنسانية الراقية يجد القارئ نفسه أمام العالم الأندلسي (الحافظ القاسم البرزالي) ليحاوره في متن الحديث والتاريخ الإسلامي، وينصرف ذهن القارئ في المقام نفسه إلى (البعد الحضاري للتسامح الإسلامي مع أهل الكتاب) وأثره في ترسيخ قيم التعايش بين الثقافات والحضارات في أسمى أبعاده الإنسانية وأرقاها .

ولا يفوت مجلتنا أن تنحو بقرائها على اختلاف اهتماماتهم العلمية نحو المخطوطات في الموروث الإسلامي والعربي الأصيل ، فتحثار لهم من حقل القراءات (التذكاري في قراءة أبان بن يزيد العطار) لتعميق الدراسة في هذا الميدان الخصب من ميادين المعرفة ، وتفعيل آليات التحقيق.

إذا انصرفنا بالقارئ الكريم نحو النصوص المنجزة في حقل الدراسات اللغوية والبلاغية فسيجد دراسات عميقة تهدف إلى إيجاد إجابات دقيقة لكثير من الأسئلة التأسيسية التي تركز بعضها حول علاقة الاستشراق بالفكر النحوي من حيث التأثير والتأثر، وانشغل بعضها الآخر بالمكونات التركيبية والدلالية للروابط الوظيفية في البنية التركيبية للجملة العربية عند النحاة الأقدمين .

وفي هذا المنحى سيفيد القارئ من جهود ابن الطحان في ترقية الدراسة الصوتية في الموروث اللساني العربي، ويقارب في هذا سمت نفسه آراء النحاة والبلاغيين والمفسرين بشأن الأثر النفسي لحذف الأجوبة في القرآن الكريم .

أملنا كبير في أن يجد القارئ الأكاديمي في النصوص المنجزة التي تضمنها هذا العدد الجديد من مجلتنا ما يسعفه في تكوين رؤية شمولية حول الإنجازات الفكرية المحققة في الدراسات الإسلامية والعربية ليسهم من جهته في إثراء هذه الدراسات، وتعزيزها بإضافات فكرية جادة ننتظرها منه مستقبلاً إن شاء الله .

والله ولي التوفيق والسداد

أ.د. أحمد حساني

رئيس التحرير

البجوث

**الزكاة في مال الصبي والمجنون
حسب الشروط العامة للزكاة
دراسة فقهية مقارنة**

أ. د. محمد الزحيلي
أستاذ الفقه المقارن في جامعة الشارقة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ملخص البحث

الزكاة فريضة ، وركن في الإسلام ، وعبادة ، وركيزة للاقتصاد والتكافل الاجتماعي ، وسببها ملك المال ، ولها شروط عامة متفق عليها ، كالإسلام والملك لمعين ، وكون المال مما تجب فيه الزكاة شرعاً ، والنصاب ، والحول ، والنماء ، واشترط بعض الفقهاء شروطاً خاصة كالمالك التام والزيادة عن الحاجات الأصلية ، وإمكان الأداء ، وشروط الأهلية بالبلوغ والعقل ، وهو محل البحث في وجوب الزكاة أو عدمها في مال الصبي والمجنون ، وفيه سبعة آراء ، أهمها اثنان الأول وجوب الزكاة في مال الصبي والمجنون ويخرجها عنه الولي ، لعموم الآيات والأحاديث في الزكاة ، وحديث عمرو بن شعيب في دفع الزكاة من مال اليتيم ، وللآثار الواردة عن كبار الصحابة ، وتطبيقهم ذلك عملياً ، وللقياس على النفقة والغرامة التي تجب عليهما ، وأن الزكاة عبادة بدنية ، وفيها مصلحة للمزكي في ماله ، ومصلحة لمستحقي الزكاة ، ولادليل على التفريق بين أنواع المال في وجوب الزكاة على بعضها دون الآخر ، والرأي الثاني بالمنع إما كلياً وهو أضعف الآراء ، وإما بالمنع مع استثناء الزروع والثمار ، لرفع التكليف عن الصبي والمجنون ، وأن الزكاة عبادة محضة كالصلاة والصيام ، فلا تجب عليهما ، وقياسها على الذمي ولحرص الشرع على حفظ مالهما خشية إنقاصه ونفاده مع حاجتهما له ، وتستثنى الزروع والثمار لتعلقها بالأرض والمال ، وليس بالذمة ، وأنها مؤنة لها كالضريبة .

ويظهر رجحان القول الأول لقوة أدلته ، وسلامتها من الاعتراض ، ولتحقيق مقاصد الزكاة عامة وإقامة التوازن بين مصالح المزكين ، ومصالح المستحقين ،

وإخضاع جميع أموال الأغنياء للزكاة لتؤدي وظيفتها الاجتماعية .
والحمد لله رب العالمين .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

الحمد لله الملك الحق المبين، الرحمن بخلقه، الرحيم بعباده، والصلاة والسلام على رسول الله المبعوث رحمة للعالمين، والهادي إلى الصراط المستقيم، والبشير النذير، وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فإن الزكاة فريضة محكمة، وركن من أركان الدين، وهي إحدى العبادات الإسلامية، وإحدى ركائز الاقتصاد الإسلامي، وأحد موارد بيت المال، والمنطلق الرئيس للتكافل الاجتماعي.

وإن الله أمر بها في آيات كثيرة مجملة، وفصل مصارف الزكاة بشكل دقيق، ثم جاء رسول الله ﷺ فأكدتها تأكيداً، وتفصيلاً، وحدد الأموال التي تجب فيها الزكاة، والمقدار، والشروط، مما جمعه أصحاب الصحاح والسنن والمسانيد، ثم فصله الأئمة والعلماء والفقهاء، وطبقه الخلفاء والولاة وعامة المسلمين، حتى تحققت الثمار اليانعة، والنتائج الباهرة، والأعمال المجيدة قديماً وحديثاً.

وحصل اختلاف بين الأئمة والمجتهدين والفقهاء في بعض شروط الزكاة، ومنها شرط البلوغ والعقل، ونتج عنه اختلاف في وجوب الزكاة في مال الصبي والمجنون، وما يلحق بهما كالمعتوه، والمغمى عليه، وفاقد الوعي والإدراك، وخاصة عند الهرم والشيخوخة، وهذا محل البحث.

أهمية الموضوع :

يحتل الموضوع أهمية كبيرة في الحياة ، وذلك لبيان وجوب الزكاة على الأموال الطائلة التي يملكها ملايين الصغار ممن ورثوها عن غيرهم ، وملايين أخرى

من كبار السن الذين يملكون الأموال الكثيرة ، لكنهم فقدوا أهليتهم بالجنون والخرف وأمراض الشيخوخة المتعددة في هذا الزمان ، وأفقدتهم الأهلية ، ليصبحوا كالصغار ، وهنا يرد السؤال الملح : أين حق الفقراء والمساكين في هذه الأموال ؟ وهل تعفى من الزكاة بحجة أنها عبادة كالصلاة ويشترط لها البلوغ والعقل ؟ أم تجب عليها الزكاة ويخرجها الأولياء والأوصياء والقوام ؟

إشكالية البحث :

وهو ما تتجلى فيه قيمة الموضوع العلمية والعملية في الحياة ، وذلك هو الإشكال المطروح على بساط البحث ، ويتناوله الناس ، وتكثر عنه الأسئلة والفتاوى ، وتتوقف عنده الدول التي تتبنى جمع الزكاة في جبايتها من أموال الصغار ، وتحصيلها من مال الكبار والمجانين ، ليأتي الجواب عن السؤال الواسع الكبير ، وهو : ما حكم زكاة ملايين الأموال التي يملكها الصغار والمجانين ومن في حكمهم ؟

الدراسات السابقة :

عرض الفقهاء القدامى جزاهم الله خيراً الزكاة في مال الصبي في الفروع الفقهية ، في كتب الفقه المتناثرة ، وأشاروا قليلاً إلى زكاة أموال المجانين .

وجاء بعض العلماء المعاصرين الذين أفردوا الزكاة بالدراسة والبحث ، فعرضوا الموضوع ضمن بحوث الزكاة الواسعة ، ولم يوفوه حقه ، أو لم يتوسعوا به .

وتناول بعض الباحثين المعاصرين الموضوع ، ولم يربطوه بشروط الزكاة العامة التي تعد تأسياً للموضوع .

فجاء البحث ليبين الشروط العامة لتكون التأصيل الدقيق للموضوع ، وبيان

أساس الاختلاف وسببه بين المذاهب والفقهاء ، ثم يأتي التفصيل والتدليل ، حسب الخطة التالية .

فكانت الإضافة في جمع الأحكام المنثورة في كتب الفقه حتى للآراء الشاذة والمندرسة ، ثم المقارنة بين المذاهب الفقهية ، واستعراض آراء بعض المعاصرين ، ثم الترجيح والتدليل ، والدعوة إلى الأخذ بالقول الراجح لما فيه من مصلحة ظاهرة ، مع قوة الأدلة .

خطة البحث:

يقتضي البحث أن نبين شروط الزكاة، لنصل إلى حكم الزكاة في مال الصبي والمجنون،

ولذلك جاءت الخطة في مقدمة ومبحثين وخاتمة.

المقدمة: عن مكانة الزكاة في الدين والحياة، وأهمية الموضوع ، وإشكالية البحث، وخطته ومنهجه.

المبحث الأول: في الشروط العامة للزكاة، وذلك في مطلبين:

المطلب الأول: الشروط العامة للمزكي الذي تجب عليه الزكاة، وتعريف الصبي والمجنون.

المطلب الثاني: الشروط العامة للمال الذي تجب فيه الزكاة، سواء أكان الشرط متفقاً عليه أم مختلفاً فيه.

المبحث الثاني: آراء الفقهاء وأدلتهم في الزكاة في مال الصبي والمجنون، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الآراء والأدلة.

المطلب الثاني: الموازنة والترجيح.

الخاتمة: في نتائج البحث وتوصياته.

منهج البحث:

يتم عرض البحث بمنهج استقرائي لتتبع ما ورد في الموضوع من آراء المذاهب الفقهية وآراء الفقهاء والعلماء المعاصرين، ومنهج تحليلي للآيات والأحاديث الواردة في الموضوع، وللنصوص الفقهية التي تناولته، ومنهج مقارنة بين المذاهب الفقهية بعرض أدلتهم ومناقشتها، والترجيح بينها، بما نراه راجحاً وقوياً ويحقق مقاصد الشريعة وأهدافها ومصصلحة الناس، مع الاعتماد على المصادر الأصيلة، والكتب المعتمدة في كل مذهب، والمراجع والبحوث والدراسات المعاصرة، مع تخريج الآيات الكريمة، وعزو الأحاديث الشريفة.

ونسأل الله العون والتوفيق والسداد وحسن الختام، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، والحمد لله رب العالمين.

المبحث الأول

الشروط العامة للزكاة

الشرط والسبب في الزكاة:

كثيراً ما يقع الخلط بين سبب الزكاة وشروطها، ويعبر كثير من المؤلفين عن شرط الزكاة بسببها، لذلك يجب التمييز بينهما.

فالشَرَطُ والشَّرْطُ لغة: العلامة، فإن كان بفتحيتين فجمعه أشرط، وإن كان بفتحة وسكون فجمعه شروط، قال الفيروز أبادي: «الشرط: إلزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه»^(١).

وفي الاصطلاح: هو ما يتوقف وجود الحكم وجوداً شرعياً على وجوده، ويكون خارجاً عن حقيقته، ويلزم من عدمه العدم^(٢).

فالشرط وصف يتوقف عليه وجود الحكم، وحقيقته أن عدمه يستلزم عدم الحكم، ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم، ولا يتحقق الحكم بشكل شرعي إلا بوجود الشرط الذي وضعه الشارع، كالوضوء شرط للصلاة، والشاهدين في عقد الزواج، والبلوغ والعقل للتكاليف الشرعية عامة.

والسبب لغة: الحبل وما يتوصل به إلى أمر آخر^(٣)، وفي الاصطلاح: هو الوصف الظاهر المنضبط الذي دل الدليل السمعي على كونه معرفاً لحكم

١- القاموس المحيط ٣٦٨ / ٢، وانظر: المصباح المنير ٤٢١ / ١، المعجم الوسيط ٤٧٩ / ١، وأضاف المعجم: «والشرط في الفقه ما لا يتم الشيء إلا به، ولا يكون داخلاً في حقيقته» للتفريق بينه وبين الركن الذي يدخل في الماهية، ثم قال: «والركن جزء من أجزاء حقيقة الشيء، يقال: ركن الصلاة» المعجم الوسيط ٣٧٠ / ١.

٢- الحدود في الأصول للباي ص ٦٠، الإحكام للأمدى ١٢١ / ١، أصول السرخسي ٣٠٣ / ٢، شرح الكوكب المنير ٤٥٢ / ١، إرشاد الفحول ص ٧، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي ٤٠٣ / ١.

٣- القاموس المحيط ٨١ / ١، المصباح المنير ٣٥٦ / ١، الصحاح ١٤٥ / ١، المعجم الوسيط ٢١١ / ١.

شرعي^(٤).

فالسبب هو المعنى الظاهر المعلوم المحدد الذي ثبت بالكتاب والسنة أنه علامة ودليل على وجود الحكم، أو هو ما ارتبط به غيره وجوداً وهدماً، بخلاف الشرط فهو ما ارتبط به غيره هدماً فقط، أما في حالة وجود الشرط فقد يوجد الحكم وقد لا يوجد، أما السبب إذا وجد فيوجد الحكم قطعاً بعد توفر شروطه^(٥).

وسبب الزكاة وجود المال المملوك الذي يتعلق به حق الفقراء والمساكين، فإن تم ملك المال وجبت الزكاة بعد تحقق شروطها، وإن عدم ملك المال فلا زكاة وإن توفرت جميع الشروط، ولذلك يضاف الحكم إلى سببه فيقال: زكاة المال، ويقابله زكاة البدن (وهي زكاة الفطر)، ومثله صلاة الظهر، وحد السرقة، أما شروط الزكاة فهي كثيرة وسوف نعرضها، مثل النصاب بأن يبلغ المال مقداراً محدداً، ومثل حولان الحول، أي مرور عام على ملك المال، وغير ذلك.

وتنقسم شروط الزكاة إلى قسمين، شروط في الشخص المزكي، وشروط في المال المزكى، كما تنقسم إلى شروط عامة في جميع الأشخاص والأموال، وهي محل البحث، وشروط خاصة ببعض الأشخاص أو بعض الأموال^(٦).

وتنقسم الشروط العامة للأشخاص وللأموال التي يجب فيها الزكاة إلى

٤- هذا تعريف الأمدي في الإحكام ١/ ١٨١، وانظر: أصول السرخسي ٢/ ٣٠١، إرشاد الفحول ص ٦.

٥- الوجيز في أصول الفقه الإسلامي ١/ ٣٩١، ٤٠٥.

٦- هناك شروط خاصة لوجوب الزكاة، ولصحة أدائها، مثل اشتراط السوم في الأنعام عند الجمهور خلافاً للمالكية، واشتراط الصك في النقدين عند بعض العلماء، دون التبر غير المصكوك، واشتراط العشرية في زكاة الزروع والثمار عند الحنفية. ويعرف ذلك في كتب الفقه، وانظر: الفقه الإسلامي وأدلته ٣/ ١٧٨٩، ١٨٨١، فتح القدير ١/ ٤٩٣، المهذب ١/ ٤٦٥، كما أن هناك شروطاً لصحة أداء الزكاة كالنية، والتمليك، واشتراط المالكية شروطاً أخرى لصحة أداء الزكاة، انظر: الفقه الإسلامي وأدلته ٣/ ١٨١٢-١٨١٣، واشتراط الشافعي في القديم إمكان الأداء، والصحيح ليس بشرط، المهذب ١/ ٤٧١، ولم يشترطه الحنابلة، الروض المربع ص ١٩٨، الفقه المالكي ١/ ٤٤٧.

شروط متفق عليها بين المذاهب الفقهية، وشروط مختلف فيها، كما سيتبين من البحث.

ونقسم الدراسة إلى الشروط العامة في الأشخاص، وإلى الشروط العامة في المال، وذلك في مطلبين.

المطلب الأول

الشروط العامة للزكاة في الأشخاص

يشترط لوجوب الزكاة على الأشخاص ثلاثة شروط، اثنان متفق عليهما وهما الإسلام والحرية، والثالث مختلف فيه، وهو الأهلية بالبلوغ والعقل، ونعرض كلاً منهما في فرع.

الفرع الأول

اشتراط الإسلام للزكاة

اتفق الفقهاء على اشتراط الإسلام لوجوب الزكاة، فلا تجب الزكاة إلا على مسلم؛ لقوله تعالى مخاطباً رسوله ﷺ: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴾ [التوبة: ١٠٣]، فالمراد الأخذ من أموال المسلمين، لأنها طهارة لهم وتزكية، بالإضافة إلى صلاة الرسول الله عليه وسلم (أي دعائه) لهم، ولا يكون ذلك إلا لمسلم^(٧).

ثم بين رسول الله ﷺ ذلك صراحة عندما بعث معاذ بن جبل رضي الله عنه إلى اليمن ليدعوهم إلى الإسلام، فإن قبلوا كلفهم بالصلاة، فإن أقاموها طلب منهم الزكاة،

٧- قال ابن جزوي رحمه الله تعالى: «فلا زكاة على كافر بإجماع، لأنه ليس من أهل الطهارة» القوانين الفقهية ص ١١٥.

فقال عليه الصلاة والسلام: «فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فتردّ في فقرائهم، فإن هم أطاعوا لذلك فأياك وكرائم أموالهم»^(٨).

ولأن الزكاة عبادة، والكافر غير مطالب بها في الدنيا، ولم يلتزمها، كما لا تعطى الزكاة لغير المسلم إلا على القول في اعتبارهم من المؤلفة قلوبهم^(٩).

فإن كان الكافر مرتداً عن الإسلام، ففيه تفصيل في حالاته، واختلاف بين الفقهاء، يرجع إليها في كتب الفقه^(١٠).

الفرع الثاني

اشتراط الحرية للزكاة

اتفق الفقهاء على أنه لا تجب الزكاة على العبد، لأنه لا يملك شيئاً، والعبد وما ملكت يده ملك لمولاه، فإن ملك - ملكاً مؤقتاً - كالمكاتب، وما يملكه السيد لعبده، فقال جمهور الفقهاء: تجب الزكاة في هذه الحالة على سيده، لأنه المالك الحقيقي لمال عبده، فكانت زكاته عليه، كالمال الذي في يد الشريك المضارب والوكيل، وقال المالكية: لا زكاة في مال العبد، لا على العبد ولا على سيده، لأن

٨- هذا الحديث رواه البخاري ٥٤٤/٢ رقم ١٤٢٥، ومسلم ١٩٦/١ رقم ١٩ واللفظ له.

٩- أوجب الفقهاء، مع اختلاف وتفصيل، الزكاة على الكافر الأصلي في حالتين، العشور على تجار أهل الذمة والحريين إذا تجروا بها إلى بلاد المسلمين، ومضاعفة الزكاة على نصارى بني تغلب خاصة عملاً بفعل عمر رضي الله عنه.

انظر تفصيل ذلك في: فتح القدير ٤٨١/١، رد المحتار ٤/٢، ١٣، بداية المجتهد ٤٨٢/٢، حاشية الدسوقي ٤٣١/١، القوانين الفقهية ص ١١٥، الفقه المالكي ٣٣٧/١، الأم ١٢٥/٤، المهذب ٤٥٨/٥، المجموع ٢٩٥/٥، مغني المحتاج ٤٠٨/١، المغني ٦٢١/٢، كشاف القناع ١٩٥/٢، الروض المربع ص ١٩٥، المحلى، المسألة ٦٣٨، ٦٣٩، الفقه الإسلامي وأدلته ١٧٩٧/٣، فقه الزكاة ٩٥/١، ٩٧.

١٠- بداية المجتهد ٤٨٣/٢، حاشية الدسوقي ٤٥٩/١، ٤٦٣، القوانين الفقهية ص ١١٥، المهذب ٤٥٨/١، المجموع ٢٩٥/٥، مغني المحتاج ٤٠٨/١، المغني ٤٦٤/٢، (ط مكتبة القاهرة)، كشاف القناع ٢٣٩/٢، ٢٨٣، المحلى، المسألة ٧٠١، الفقه الإسلامي وأدلته ١٧٩٧/٣، الموسوعة الفقهية ٢٣/٢٣٣، فقه الزكاة ٩٧/١.

ملك العبد ملك ناقص، وليس ملكاً تاماً، والزكاة إنما تجب على تام الملك، ولأن السيد لا يملك مال العبد ملكاً تاماً أيضاً.

ومن كان نصفه حراً، ونصفه عبداً ففيه قولان، الأول: تجب عليه الزكاة فيما يملكه بنصفه الحر، لأنه يملك بنصفه الحر ملكاً تاماً، فوجبت الزكاة عليه كالحر، والثاني. لا تجب عليه الزكاة، لأن العبد ناقص بالرق^(١١).

ولا حاجة للتفصيل والتوسع في شرط الحرية، لانتهاه الرق اليوم عالمياً، وإنما ألحنا له لما لا استكمال الصورة والشروط.

الفرع الثالث

اشتراط الأهلية لوجوب الزكاة

اختلف الفقهاء في اشتراط الأهلية لوجوب الزكاة على سبعة أقوال سترد في المبحث الثاني، أهمها قولان، فقال الحنفية وبعض الفقهاء: يشترط لوجوب الزكاة أن يكون الشخص بالغاً عاقلاً، ولا تجب الزكاة على الصبي والمجنون، مع تفصيل عند بعض العلماء، وقال الجمهور: لا تشترط الأهلية لوجوب الزكاة، وتجب الزكاة على الصبي والمجنون^(١٢)، وسترد الآراء مفصلة مع الأدلة والمناقشة والموازنة والترجيح.

وإنما نعرض هنا تعريف الصبي والمجنون ومن في حكمهما في غصنين.

١١- المراجع السابقة في شرط الإسلام، وخاصة: فتح القدير ١/ ٤٨٦، بداية المجتهد ٢/ ٤٨٣، القوانين الفقهية ص ١١٥، المهذب ٢/ ٤٥٨، الروض المربع ص ١٩٥، المغني ٢/ ٤٦٤ مكتبة الجمهورية، كشاف القناع ٢/ ١٩٥، الفقه الإسلامي وأدلته ٣/ ١٧٩٧، الفقه المالكي ١/ ٣٣٨، وخالف ابن حزم، وقال تؤخذ الزكاة من العبد والإماء، المحلي، المسألة ٦٣٨.

١٢- فتح القدير ١/ ٤٨١، رد المحتار ٢/ ٤، بداية المجتهد ٢/ ٤٨٢، حاشية الدسوقي ١/ ٤٣١، مغني المحتاج ١/ ٤٠٩، المهذب ١/ ٤٥٩، المجموع ٥/ ٤٩٧، مغني المحتاج ١/ ٤٠٩، المغني ٢/ ٦٢١، كشاف القناع ٤/ ٣٠٩ ط وزارة العدل، الفقه الإسلامي وأدلته ٣/ ١٧٩٧، ١٨٨١، الفقه المالكي ١/ ٣٤٥، فقه الزكاة ١/ ١٠٥، المحلي، المسألة ٦٣٨.

الفصل الأول

تعريف الصبي وأهليته وبلوغه

أولاً: تعريف الصبي:

الصبي لغة: هو الصغير دون الغلام، أو من لم يفطم بعد، أي من الولادة إلى أن يفطم، فالصبي لغة أخص من الصغير^(١٣).

والصبي في اصطلاح الفقهاء هو الولد ما لم يبلغ، وهو يرادف الصغير من الولادة حتى البلوغ، أو هو وصف يلحق بالإنسان منذ مولده إلى بلوغ الحلم^(١٤).

وهذا التعريف مستمد من الحديث النبوي، قال رسول الله ﷺ: «رفع القلم عن ثلاث: عن النائم حتى يستيقظ، وعن المبتلى حتى يبرأ» (وفي رواية عن المجنون حتى يفيق)، وعن الصبي حتى يبلغ» وفي رواية (حتى يكبر)^(١٥).

١٣- المعجم الوسيط ١/ ٥٠٧ مادة صبا. قال السيوطي رحمه الله تعالى: "الولد ما دام في بطن أمه فهو جنين، فإذا ولدته سمي صبياً، فإذا فطم سمي غلاماً إلى سبع سنين، ثم يصير يافعاً إلى عشر، ثم يصير حزوراً إلى خمسة عشر" الأشباه والنظائر ص ٢١٩.

١٤- الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٢١٩، الموسوعة الفقهية ٢٧/ ٢٠، كشف الأسرار ٤/ ١٣٥٨، الموسوعة الفقهية الميسرة ٢/ ١٢٠٧.

١٥- قال السيوطي رحمه الله تعالى: «هذا حديث صحيح، أخرجه أبو داود من حديث عائشة ؓ، وأخرجه من حديث علي وعمر بلفظ «عن المجنون حتى يبرأ، وعن النائم حتى يستيقظ» وأخرجه أيضاً عنهما بلفظ «عن المجنون حتى يفيق» ولفظ: «عن الصبي حتى يحتلم» ولفظ «حتى يبلغ، وذكر أبو داود أن ابن جريج رواه عن القاسم بن يزيد عن علي عن النبي ﷺ فزاد فيه «والخرف»، وأخرجه الطبراني من حديث ابن عباس وشداد بن أوس وثوبان، والبخاري من حديث أبي هريرة» ثم قال السيوطي: «قلت: قد ألف السبكي في شرح هذا الحديث كتاباً سماه «إبراز الحكم من حديث رفع القلم» وذكر فيه ثمانية وثلاثين فائدة تتعلق به» الأشباه والنظائر، السيوطي ص ٢١٢.

وانظر: سنن أبي داود ٢/ ٤٥٢، ورواه الحاكم وصححه ٢/ ٥٩، ٤/ ٣٨٩، وابن ماجه ١/ ٦٥٨، وأحمد ٦/ ١٠٠، ١٤٤، والدارمي ص ٦١٣ البغاء، والبيهقي ٦/ ٥٧، وانظر: نصب الراية ٤/ ١٦١، مجمع الزوائد ٦/ ٢٥١، سبل السلام ٣/ ١٨٠، نيل الأوطار ١/ ٣٤٩، ورواه الترمذي وقال: والعمل على هذا عند أهل العلم ٤/ ٣٨٩ وتوسعت في تخريج هذا الحديث لأنه تتعلق به أحكام كثيرة في ألفاظه ورواياته

فالصبي يرادف الصغير فقهاً، ومراحل الصبا والصغر اثنتان، مرحلة عدم التمييز: من الولادة إلى التمييز، ومرحلة التمييز التي تبدأ منذ قدرة الصغير على التمييز بين الأشياء، بمعنى أن يكون له إدراك يفرق بين الخير والشر، والنفع والضرر، ويعرف معاني الألفاظ عموماً، ويصير للصغير وعي وإدراك يفهم به الخطاب إجمالاً، ولذلك تقسم بعض الأحكام الشرعية إلى أحكام الصبي غير المميز، وأحكام الصبي المميز، والصبي غير المميز هو الذي لا يفرق بين الضار والنافع، ولا بين الربح والخسارة، فهو كالمجنون في كل أحواله.

ويلاحظ أن التمييز ليس له سن معينة يعرف بها، ولكن تدل على التمييز أمارات التفتح والنضوج، فقد يصل الطفل إلى مرحلة التمييز في سن مبكرة، وقد يتأخر إلى ما قبل البلوغ، وتنتهي مرحلة الصبا أو الصغر بالبلوغ، كما سنين.

كما يؤثر في التمييز تفاوت الذكاء، والاستعدادات الفطرية والمكتسبة بالإعداد في البيت، والتجربة في الحياة، والخبرة في المعاملات^(١٦).

ومن أجل الضبط في الأحكام قدر العلماء التمييز عادة بسبع سنين^(١٧)، وهو الغالب، لما قال رسول الله ﷺ: «مروا أولادكم بالصلاة لسبع سنين... الحديث»^(١٨)، فقد حدد سن السابعة معياراً لأمر الصبي بالصلاة، وتوجيه الأحكام الشرعية له، لأنها تقاس على الصلاة.

في هذا البحث في زكاة الصبي والمجنون ومن في حكمهما.

١٦- نيل الأوطار ١/ ٣٤٨، كشف الخفا ٢/ ٢٨٤، الموسوعة الفقهية ٢٧/ ٢١، الموسوعة الفقهية الميسرة ٢/ ١٢٠٧، الفقه الإسلامي وأدلته ٤/ ٢٩٦٨.

١٧- قدر الحنفية التمييز بتمام السنوات السبع، وعند غيرهم ببلوغ السبع سنوات، انظر: تيسير التحرير ٢/ ٢٤٨، أصول السرخسي ٢/ ٣٤١، شرح الكوكب المنير ١/ ٥٠٠، المستصفى ١/ ٨٤، العضد على ابن الحاجب ٢/ ١٢، الفقه الإسلامي وأدلته ٥/ ٣٣٢٢.

١٨- هذا الحديث أخرجه أبو داود ١/ ١١٥، وأحمد ٢/ ١٨٠، ١٨٧، وانظر: نيل الأوطار ١/ ٣٤٨.

ثانياً: أهلية الصبي:

والصغير له أهلية وجوب كاملة، وهي صلاحية الإنسان لأن تثبت له حقوق، وتجب عليه واجبات، لأن مناطها الإنسانية فهو إنسان، ويستوي فيها الصغير والكبير، أما أهلية الأداء فهي صلاحية الإنسان لصدور الفعل عنه على وجه يعتد به شرعاً، ومناطها البلوغ، لكن تثبت استثناء عند جمهور الفقهاء للصبي المميز المأذون له من وليه، فيكون له حينئذ أهلية أداء ناقصة بحدود الإذن له من الولي^(١٩)، ولذلك تثبت بحكم الشرع الولاية للأب والجد على الصغير حتى البلوغ، فإن لم يوجد ولي فثبت للوصي المعين من الولي أو القاضي^(٢٠).

ثالثاً: انتهاء الصبا بالبلوغ:

إن الصبا مرحلة من مراحل الإنسان، وتنتهي عادة بالبلوغ الذي يعتبر المناط للتكليف بالأحكام، وضبطه الشرع أولاً، والفقهاء ثانياً بالأمور التالية:

١٩- قال الحنفية والمالكية والحنابلة: ينعقد تصرف الصبي المميز بالبيع والشراء فيما أذن له الولي، وإلا كان موقوفاً على إجازة وليه، وقال الشافعية لا ينعقد تصرفه أصلاً.
انظر: بدائع الصنائع ٥ / ١٣٥، حاشية الدسوقي ٣ / ٥، بداية المجتهد ٤ / ١٤٤٨، المغني ٤ / ٢٤٦، مغني المحتاج ٢ / ٧.

٢٠- الوجيز في أصول الفقه الإسلامي ١ / ٤٩٢، ٤٩٤، النظريات الفقهية، نظرية الأهلية والولاية ص ١٢٧، الموسوعة الفقهية ٢٧ / ٢٣، الفقه الإسلامي وأدلته ٤ / ٢٩٦٠ وما بعدها، الموسوعة الفقهية الميسرة ١ / ٣٢٩.

قال السيوطي رحمه الله تعالى عن الصبي: «وهو في الأحكام على أربعة أقسام، الأول ما يلحق فيه بالبالغ بلا خلاف، وذلك في التكليف الشرعية من الواجبات والمحرمات... والثاني: ما يلحق فيه بالبالغ بلا خلاف عندنا (الشافعية) وفي ذلك فروع، منها وجوب الزكاة في ماله والإنفاق على قريبه... وصحة العبادات منه... والثالث ما فيه خلاف، والأصح كالبالغ، وفيه ١٦ فرعاً، صحة أذانه... وصحة إمامته في الجمعة... وجواز توكيله في دفع الزكاة... وحل ما ذبحه... والرابع: ما فيه خلاف والأصح أنه ليس كالبالغ، وفيه ١١ فرعاً، سقوط السلام برده... وقبول روايته... وليس الحرير» الأشباه والنظائر ص ٢٢٢، وروي عن الإمام أحمد روايات بتكليف المراهق قبل البلوغ بالصلاة، وفي رواية أن ابن عشر مكلف بها، وفي رواية أن المميز مكلف بالصوم، انظر: شرح الكوكب المنير ١ / ٥٠٠، القواعد والفوائد الأصولية، لابن اللحام الحنبلي ص ١٦، ١٧.

١- الإنزال، أي إنزال المنى الذي يدل على النضج الجسمي، فيتخلق منه الإنسان، ويقترب به غالباً النضج العقلي للإدراك والوعي وفهم الخطاب والتكيف بالأحكام.

ويكون الإنزال من الذكر والأنثى، ووقت إمكانه استكمال تسع سنين فأكثر، وفي وجه مضي نصف العاشرة، وفي آخر استكمال العاشرة، ونظيره الحيض، والأصح في وقت إمكانه استكمال تسع سنين، ويتم الإنزال إما بالجماع، أو إثارة الشهوة، وإما بالاحتلام أو الحلم، وهو ثورة الغريزة الجنسية أثناء النوم ويعقبها الإنزال^(٢١).

٢- الحبال والحبل: قد لا يظهر الإنزال أو الحيض، ولكن يتم الإحبال من الرجل الذي يدل على إنزال المنى، كما يتم بالحبل من المرأة الذي يدل على تحقق الإنزال منها وإفراز البويضة التي يتخلق منها الجنين.

والدليل على انتهاء مرحلة الصبا بالبلوغ بالإنزال والحيض والاحتلام أو الحلم، وهي علامات طبيعية على جسم الشاب والفتاة، قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمْ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا كَمَا اسْتَأْذَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ [النور: ٥٩]، فالحلم زمان البلوغ، لأن صاحبه صار جديراً بالحلم وضبط النفس، وهنا معناه الجماع في النوم وهو الاحتلام المعروف فهو كناية عن البلوغ، فاعتبر القرآن بلوغ الحلم سبباً في التكليف التي يكلف بها الكبار الواردة قبل ذلك في نفس السورة في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (٢٧) فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّىٰ يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِنْ قِيلَ لَكُمْ آرْجِعُوا فَآرْجِعُوا هُوَ أَزْكَىٰ لَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ﴿٢٨﴾ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ فِيهَا مَتَعٌ لَكُمْ ﴿

[النور: ٢٧-٢٩]، بينما حض القرآن الكريم الأطفال قبل البلوغ، أي قبل الحلم بمجرد آداب باستئذان خاص للدخول على الأبوين، فقال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لِيَسْتَفْتِنَكُمْ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ﴾ [النور: ٥٨]، فعلق هذا الحكم لمن لم يبلغ الحلم، أي لا يزال صبيًا غير مكلف، وقال تعالى: ﴿وَابْتُلُوا الْيَتَامَىٰ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ فَإِنْ ءَانَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ ءَمْوَالَهُمْ﴾ [النساء: ٦]، فحدد القرآن الكريم أقصى سن لليتيم ببلوغه مبلغ النكاح، أي الإنزال والاحتلام والحيض والحمل.

وقال رسول الله ﷺ في الحديث السابق: (رفع القلم عن ثلاث... وعن الصبي حتى يحتلم)^(٢٢) فيرفع التكليف، ولا يطالب به الصبي حتى يبلغ الحلم والاحتلام، مما يدل على أن التكليف يرتبط به، وهذا عند الشباب، ويقابله الحيض عند الفتاة، لقوله ﷺ؛ (لا يقبل الله صلاة حائض إلا بخمار)^(٢٣)، أي لا تقبل صلاة المرأة البالغة التي وصلت إلى سن الحيض إلا بستر الشعر، فعلق الحكم على بلوغها سن المحيض، وتأكد ذلك بقوله ﷺ: «إن بلغت المرأة المحيض فلا تصلح أن يرى منها إلا الوجه والكفين»^(٢٤) والأحاديث الكثيرة التي تنهى عن قتل الصبيان في الحرب حتى يبلغوا، وحديث: «لا يقرأ الجنب والحائض شيئاً من القرآن»^(٢٥)، والجنب هو الذي أنزل المني أو جامع وهي المرأة الحائض والنفساء.

فالتكليف بالأحكام في الشرع مرتبط بالعقل، وبما أن العقل خفي لا يدرك

٢٢- هذا الحديث سبق بيانه صفحة ٧.

٢٣- هذا الحديث أخرجه أبو داود ١/١٤٩، والترمذي ٢/٣٧٧، وابن ماجه ١/٢١٥، وأحمد ٦/١٥٠، والحاكم ١/٢٥١، والمراد بالحائض التي بلغت، وسميت حائضاً لأنها بلغت سن الحيض، والتقيد بالحائض خرج على الغالب (المجموع ٣/١٧٢).

٢٤- هذا الحديث أخرجه أبو داود، وقال هذا مرسل ٢/٣٨٢، والمحيض هنا الوقت والزمان الذي تحيض فيه (النظم المستعذب ١/٣٣١).

٢٥- هذا الحديث أخرجه الترمذي ١/٤٠٨، وابن ماجه ١/١٩٥، والبيهقي ١/٨٩، وضعفه الترمذي والبيهقي (المجموع ٢/١٦٨).

بالحس، وأنه يتفاوت من شخص لآخر، وأنه يتطور وينمو ويتدرج من العدم إلى الكمال في الشخص الواحد، لذا ربط الشارع التكليف بالأحكام بأمر ظاهر منضبط يدرك بالحس، ويدل على تحقيق المستوى العقلي المطلوب للقدرة على فهم الخطاب، وهو البلوغ، إقامة للسبب الظاهر مقام حكمه، فالبلوغ في الحقيقة المقتضي للتكليف هو بلوغ وقت النكاح^(٢٦).

قال ابن عبد الشكور رحمه الله تعالى: «العقل شرط التكليف، وذلك متفاوت في الشدة والضعف، ولا يناط التكليف بكل قدر من العقول، بل رحمة الله اقتضت أن يناط بقدر معتد به فأنيط بالبلوغ عاقلاً، لأنه مظنة كمال العقل، فالتكليف دائر عليه وجوداً وعدمًا، لا على كمال العقل ونقصانه»^(٢٧)، بالإضافة إلى علامات أخرى، كإنبات العانة في حالات، ونبات الإبط، واللحية والشارب، ونهود الثديين^(٢٨).

٣- السن: إن لم تظهر علامات البلوغ بالاحتلام أو الحيض وما يلحق بهما، فيقدر البلوغ بالسن، لكن مع الاختلاف في تحديده، فقال الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة والصاحبان من الحنفية، والمتأخرون في المذهب، وعليه الفتوى: إن سن البلوغ هو باستكمال خمس عشرة سنة للصبى والفتاة، وفي قول بالطعن في الخامسة عشرة^(٢٩)، بينما قدره الإمام أبو حنيفة بسبع عشرة سنة

٢٦- الإحكام للآمدي ١/ ١٣٩، تيسير التحرير ٢/ ٢٤٨، فوائح الرحموت ١/ ١٥٤، شرح الكوكب المنير ١/ ٤٩٩، إرشاد الفحول ص ١١، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي ١/ ٤٨٦، الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٢٢٣، ٢٢٤، الموسوعة الفقهية ٢٦/ ٣١٢، الفقه الإسلامي وأدلته ٤/ ٢٩٦٧، تفسير آيات الأحكام، السائيس ٣/ ١٨٤، المهذب ٣/ ٢٧٩، ٢٨١.

٢٧- فوائح الرحموت ١/ ١٥٤.

٢٨- المهذب ٣/ ٢٧٩، الأشباه والنظائر، للسيوطي ص ٢٢٤، تفسير آيات الأحكام، السائيس ٣/ ١٨٤.

٢٩- قال السبكي: والحكمة في تعليق النكاح بخمس عشرة سنة أن عندها بلوغ النكاح... وتتسع معها الشهوات... وكان مع ذلك قد كمل عقله واشتد أسرته وقوته، فاقترضت الحكمة الإلهية توجيه التكليف إليه... الأشباه والنظائر، للسيوطي ص ٢٢٣، وقال الشيرازي: (وأما السن فهو أن يستكمل خمس

للأثنى وثمانى عشرة سنة للصبي^(٣٠)، وفي قول للإمام مالك: ثمانى عشرة سنة
للصبي

والفتاة^(٣١).

فمتى بلغ الإنسان الحلم فقد تحقق شرط التكليف، وتمكن من معرفة خطاب
الشارع وإدراك معناه، وتوجيه القدرة والإرادة إلى تنفيذه والالتزام به^(٣٢)، فإن
بلغ مجنوناً فسوف يأتي في الغصن الثاني.

عشرة سنة والدليل... المهذب ٣ / ٢٧٩.

٣٠- جاء في المادة ٩٨٥ من مجلة الأحكام العدلية: (يثبت حد البلوغ بالاحتلام والإحبال، والحيض والحبل)
ثم نصت المادة ٩٨٦، من المجلة (على أن ينتهي البلوغ بخمس عشرة سنة) انظر: الفقه الإسلامي وأدلته
٤ / ٢٩٦٧، تفسير القرطبي ٥ / ٣٧، الشرح الكبير للدردير ٣ / ٣٩٣، تفسير آيات الأحكام ٧ / ١٨٥.

٢- المراجع السابقة في الهامش (١) من الصفحة السابقة، مباحث الحكم ص ٢٦٢.

الفصل الثاني

تعريف الجنون والعقل

أولاً: تعريف الجنون:

الجنون لغة: من جنَّ الشيء أي استتر، وجن الظلام استتر، وجُن جنوناً: زال عقله أو فسد^(٣٢).

وفي الاصطلاح عرفه الجرجاني بأنه: «اختلال العقل بحيث يمنع جريان الأفعال والأقوال على نهجه إلا نادراً»^(٣٣)، أو هو ذهاب العقل بالكلية لآفة في الدماغ^(٣٤).

ثانياً: ماله صلة بالجنون والصبا:

هناك حالات تصيب الإنسان وكثيراً ما تأخذ حكم الجنون كلياً أو جزئياً، أو حكم الصبي، منها:

١- الصرع: وهو علة في الجهاز العصبي تصحبها غيبوبة وتشنج في العضلات، وتمنع الدماغ من فعله منعاً غير تام، ومنه المصروع والصرع، وهو المجنون وجمعه صرعى^(٣٥).

٢- المغص عليه، وهو في معنى النائم بسكون العقل عن العمل، ولذلك يرفع عنه التكليف، كما ورد في الحديث السابق «رفع القلم... وعن النائم حتى

٣٢- المعجم الوسيط ١/ ١٤٠، مادة جن.

٣٣- التعريفات للجرجاني ص ٥٨.

٣٤- الموسوعة الفقهية الميسرة ١/ ٦٧٠، وقال النووي رحمه الله تعالى: «يقال للمجنون معنون، ومصروع، ومخنوع، ومعتوه، وممنوه، وممته إذا كان مجنوناً، والجنون يصيب الإنسان، وقيل هو فرع يبقى في الفؤاد يكاد يعتري منه الوسواس» تهذيب الأسماء واللغات، القسم الثاني ١/ ٥٦.

٣٥- المعجم الوسيط ١/ ٥١٣، الموسوعة الفقهية ١٦/ ١٠١.

يستيقظ»^(٣٦).

٣- **السفه:** وهو نقص في العقل، وخفة تبعث الإنسان على التصرف في ماله بخلاف مقتضى العقل والشرع مع قيام العقل حقيقة، ولذلك قال الحنفية: لا يمنع من أحكام الشرع ولا يحجر عليه، وقال الجمهور بالحجر عليه، لأنه كالصبي المميز^(٣٧).

٤- **الخرف،** وهو من خرف عقله: أي فسد عقله من الكبر، فهو خرف، وهي خرفة، وذكر الخرف في بعض روايات الحديث السابقة، وهو في معنى الجنون، لأنه عبارة عن اختلاط العقل بالكبر، ولا يسمى جنوناً، لأن الجنون يعرض من أمراض سوداوية ويقبل العلاج، والخرف خلاف ذلك، ولهذا لم يقل في الحديث «والخرف حتى يعقل» لأن الغالب أنه لا يبرأ منه إلى الموت، ويظهر أن الخرف رتبة بين الإغماء والجنون، وهي إلى الإغماء أقرب، وقال الشافعية، الجنون هنا كالإغماء^(٣٨).

٥- **السكر:** من سكر سكوراً وسكراناً فتر وزال عقله بسبب الشراب، وأدى إلى اختلاط العقل والهديان، ويتعطل معه التمييز بين الأمور الحسنة والقيحة^(٣٩).

٦- **العتة:** من عته عتهاً وعتاهة وعتاهة نقص عقله من غير مس جنون، ويأخذ المعتوه حكم الصبي المميز، لأنها آفة توجب خللاً في العقل فيصير صاحبه

٣٦- هذا الحديث سبق بيانه، وانظر: الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٢١٢.

٣٧- المعجم الوسيط ١/ ٤١٠، رد المحتار ٢/ ٤٢٣، كشف الأسرار ٤/ ٣٦٩، القوانين الفقهية ص ٣٤٨، المهدب ٣/ ٢٧١، الروض المربع ص ٣٨٩، الموسوعة الفقهية ١٩/ ١٠٠، الموسوعة الفقهية الميسرة ٧١٨/ ١.

٣٨- المعجم الوسيط ١/ ٢٢٨، الأشباه والنظائر ص ٢١٢، المهدب ٤/ ١٢١.

٣٩- شرح الكوكب المنير ١/ ٥٠٧، المعجم الوسيط ١/ ٤٣٨، الموسوعة الفقهية ١٦/ ١٠٠، رد المحتار ٢/ ٤٢٣، الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٢١٧، الموسوعة الفقهية الميسرة ١/ ٦٧١.

مختلط الكلام، فيشبه بعض كلامه كلام العقلاء، وبعضه كلام المجانين، وكذا سائر أموره»^(٤٠).

ثالثاً: زوال الجنون بالفعل والإفاقة :

الجنون أعلى درجات فقدان العقل، وقد يكون أصلياً إذا كان لنقصان جُبل عليه دماغه، وطبع عليه في أصل الحلقة، فهذا النوع مما لا يرجى زواله.

وقد يكون عارضاً إذا زال الاعتدال الحاصل للدماغ حلقة إلى رطوبة مفرطة، أو يبوسة متناهية، وهذا النوع يرجى زواله بالعلاج بما خلق الله تعالى من الأدوية، والجنون الأصلي لا يفارق العارض في شيء من الأحكام^(٤١).

وقد يكون الجنون مطبقاً ومستمراً أي دائماً وملازماً لصاحبه وممتداً، وقد يكون متقطعاً، ويختلف الامتداد باختلاف العبادات ففي الصلاة، يوم وليلة، وفي الصوم باستغراق الشهر، وفي الزكاة باستغراق الحول كله في الأصح عند الحنفية، أو نصف الحول وأكثره عند أبي يوسف، فإن كان أقل من ذلك فهو غير ممتد أو متقطع، والممتد تسقط به العبادات، أما غير الممتد فلا يمنع التكليف ولا ينفي أصل الوجوب، لأن الوجوب بالذمة، وهي ثابتة، ولذلك يرث ويملك^(٤٢).

فالجنون ينتهي بالإفاقة، وهي رجوع عقل الإنسان إليه بعد غيابه بسبب الجنون أو الإغماء أو السكر أو النوم.

٤٠- المعجم الوسيط ٢ / ٥٨٣، كشف الأسرار ٤ / ٢٧٤، رد المحتار ٢ / ٤٢٦، الموسوعة الفقهية ١٦ / ٩٩.
٤١- إن الأحكام التي تتعلق بالجنون كثيرة، فهو غير مكلف، وجميع تصرفاته باطلة، والجنون يقتضي الحجر عليه، ويقوم الولي أو القيم بتزويجه عند الحاجة بشروط، ويضمن غرامة المتلفات والجنايات، وهو من عوارض أهلية الأداء، ثم قال السيوطي: "وأما الإغماء فالظاهر أنه مثله" الأشباه والنظائر ص ٢١٤، ٢١٥، الموسوعة الفقهية ١٦ / ١٠١، المهذب ٣ / ٢٧٠، ٦ / ٣٢٥، الموسوعة الفقهية الميسرة ١ / ٦٧١، كشف الأسرار ٤ / ٢٦٣.

٤٢- المرجع السابق، الموسوعة الفقهية ١٦ / ١٠١.

والعقل صفة يميز بها صاحبه الحسن والقبیح، ويزيله الجنون والإغماء والنوم، وفي عبارة مفصلة وأدق قال الغزالي: الجنون يزيله، والإغماء يغمره، والنوم يستره^(٤٣).

فإذا كان الشخص صغيراً أو مجنوناً، فقد اختلف الفقهاء في وجوب الزكاة عليه، كما سيأتي.

المطلب الثاني

الشروط العامة للزكاة في المال

قلنا إن ملك المال هو سبب وجوب الزكاة إذا توفرت فيه شروطه الشرعية، ويشترط في المال حتى تجب فيه الزكاة عدة شروط، لكن اتفق الفقهاء والمذاهب على بعضها، واختلفوا في بعضها الآخر، فمن الشروط ما هو متفق عليه، ومنها ما هو مختلف فيه، وسنعرض كل قسم في فرع.

الفرع الأول

الشروط المتفق عليها في المال لوجوب الزكاة

يشترط في المال المملوك لتجب فيه الزكاة شروط متفق عليها بين المذاهب الفقهية، نعرضها باختصار مع الدليل والتعليل.

الشرط الأول: الملك لمعين:

يشترط في المال الذي تجب فيه الزكاة أن يكون مملوكاً لشخص معين حتى يتوجه إليه الخطاب بوجوب الزكاة عليه، وأنه مكلف بإخراجها، ولذلك لا تجب الزكاة في المال العام الذي تملكه الدولة، ولا تجب الزكاة في بيت المال، ولا في

٤٣- رد المحتار ٣ / ١٦٤، الأشباه والنظائر، للسيوطي ص ٢١٢، الموسوعة الفقهية ٥ / ٢٧٢.

الأوقاف على غير معين كالمدارس والمساجد والمستشفيات والرباطات^(٤٤)، لأن الوقف على ملك الله تعالى عند الجمهور، ولأن في الزكاة تمليك، ولا يتصور التملك في غير المملوك لمعين.

ومن صرح بهذا الشرط الحنابلة فنصوا على عدم وجوب الزكاة في مال الفيء وخمس الغنيمة وكل ما هو تحت يد الإمام مما يرجع إلى الصرف في مصالح المسلمين، وأشارت بقية المذاهب لذلك في الفروع.

ولا زكاة بالأولى على الأموال المباحة، أو أملاك الدولة التي يسميها الفقهاء الأرض الموات، لأنه لا يملكها أحد من الأفراد، وملك الدولة لها مجازي، أو ملك لغير معين.

واستدل الفقهاء على ذلك بقوله تعالى: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا ﴾ [التوبة: ١٠٣]، فكلمة أموالهم تدل على تملك الأموال التي يجب إخراج جزء منها، ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿ وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ ﴿٤٤﴾ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُورِ ﴿٢٥﴾ ﴾ [المعارج: ٢٤-٢٥]، فأضاف المال لهم بالتمليك الخاص، ومثل ذلك حديث معاذ السابق (صدقة تؤخذ من أغنيائهم)^(٤٥)، فالزكاة جزء من مال الأغنياء المملوك لهم، وأجمع الفقهاء على أن الزكاة جزء من المال المملوك، وأنها تمليك للمستحقين لها، والتمليك فرع عن الملك، ولأن الملك دليل الغنى، والغنى هو الذي يملك^(٤٦).

٤٤- خالف المالكية في الوقف، وقالوا بوجوب الزكاة على المال الموقوف، ولو كان على غير معين، لأن الموقوف عندهم لا يخرج عن ملك الواقف، حاشية الدسوقي ١/ ٤٥٩، كما قال الشافعية والحنابلة: بوجوب الزكاة على الموقوف على معين، لأنه يملكه، المجموع ٥/ ٣٣، مطالب أولى النهي ٢/ ١٦، كشف القناع ٤/ ٣١٤ ط وزارة العدل.

٤٥- هذا الحديث سبق بيانه.

٤٦- بدائع الصنائع ٢/ ٩، رد المحتار ٢/ ٩، حاشية الدسوقي ١/ ٤٥٩، القوانين الفقهية ص ٤٠١، المجموع ٥/ ٣٣٨، مطالب أولى النهي ٢/ ١٦، شرح منتهى الإرادات ١/ ٣٦٨، الموسوعة الفقهية ٢٣/ ٢٣٤،

الشرط الثاني: كون المال مما تجب فيه الزكاة:

إن أنواع المال كثيرة جداً، ولكن الشرع أوجب الزكاة في قسم خاص منه، ولذلك يشترط لوجوب الزكاة أن يكون المال مما أوجب الشرع فيه الزكاة، وقد يلتقي هذا الشرط مع شرط النماء، لأن الزكاة لا تجب إلا في الأموال النامية، ولكن يُعتبر هذا الشرط هو الأساس، وشرط النماء فرع له.

وأوجب الشرع الزكاة في خمسة أصناف من الأموال، وهي:

١- النقدان، وهما الذهب والفضة، ولو غير مضروبين، وما يحل محلها من الأوراق النقدية، وبها قوام العالم، وهي عامة في الأزمنة والأمكنة.

٢- الأنعام، وهي الإبل والبقر والغنم السائمة عند الجمهور، وكذا المعلوفة عند المالكية، وأضاف بعضهم الخيل وغيرها.

٣- الزروع والثمار مما تنتجه الأرض، مع الاتفاق على بعضها، ثم الاختلاف بين موسع ومضيق في غيرها مما بينه فقهاء كل مذهب.

٤- عروض التجارة، وتشمل جميع أموال التجارة على اختلاف أنواعها.

٥- المعادن والركاز، فالمعادن هي المستخرجة من باطن الأرض، والركاز هو الكنز المدفون من الجاهلية، وقبل الإسلام، وقد يطلق الركاز على الجميع لغة، وهو ما ركزه الله تعالى في الأرض من المعادن في حالتها الطبيعية، وهو الكنز أيضاً^(٤٧).

وأضاف بعضهم العسل والمنتجات الحيوانية، وفي العصر الحاضر أضاف

٢٣٦، موسوعة الفقه الإسلامي المعاصر ١/ ٤٤٧، ٤٥٤، ٤٥٩، ٤٦١، ولم يذكر الشقيق الأستاذ الدكتور هبة الزحيلي هذا الشرط في شروط الزكاة الصريحة، الفقه الإسلامي وأدلته ٣/ ١٧٩٦.

٤٧- المعجم الوسيط ١/ ٣٦٨، الموسوعة الفقهية الميسرة ١/ ٩٧٤.

بعض المعاصرين المستغلات من العمارات والمصانع، وكسب العمل والمهن الحرة^(٤٨).

ولكل نوع من هذه الأنواع شروط خاصة، أما سائر الأموال فلا تجب فيها الزكاة، وإنما يطلب من مالكها الصدقة، لقوله ﷺ: (إن في المال حقاً سوى الزكاة)^(٤٩).

والأموال التي تجب فيها الزكاة هي في الحقيقة أكثر الأموال دوراناً في الحياة بين الناس، وحاجة الأغنياء والفقراء لها ضرورية^(٥٠).

الشرط الثالث: النصاب:

النصاب شرعاً: هو المقدار الذي حدده الشرع لترتيب الحكم عليه، كنصاب الشهادة، ونصاب الزكاة، ونصاب الزكاة: هو مقدار المال الذي تجب عنده الزكاة^(٥١)، لأن الشرع لم يوجب الزكاة على كل مسلم مالك، بل فرضها على الأغنياء فقط، كما جاء صريحاً في حديث معاذ السابق، وجعل الشرع النصاب علامة وقرينة على الغنى لوجوب الزكاة، فلا تجب الزكاة على المال إلا بتوفر النصاب، لإعفاء القليل من المال من الزكاة، وقد ثبت النصاب في الأحاديث الشريفة الصحيحة الواردة في كتب السنة^(٥٢) وكتب المذاهب الفقهية، لذلك

٤٨- فقه الزكاة ١/ ٤٥٧، ٤٨٧.

٤٩- هذا الحديث رواه الترمذي ٣/ ٣٢٦، والبيهقي ٤/ ٨٤ عن فاطمة بنت قيس رضي الله عنها، لكنه ضعيف وضعفه الترمذي والبيهقي، المجموع ٥/ ٣٠١، ويتقوى بالآيات والأحاديث التي ترغب بالصدقة وتحت عليها.

٥٠- القوانين الفقهية ص ١١٦، كشاف القناع ٤/ ٣٠٥ ط وزارة العدل، بداية المجتهد ٢/ ٤٩٥، فقه الزكاة ١/ ١٢١-٥٣٣، الفقه الإسلامي وأدلته ٣/ ١٧٩٩، زاد المعاد ٢/ ٥، الفقه المالكي ١/ ٣٣٩، المحلى، المسألة ٦٤٠.

٥١- المعجم الوسيط ٢/ ٩٢٥، الموسوعة الفقهية الميسرة ٢/ ١٨٨٦، الموسوعة الفقهية ٢٣/ ٢٤٤.

٥٢- أهمها كتاب أبي بكر في نصاب الزكاة، وأخرجه البخاري مفرقاً (٢/ ٥٢٥، ٥٢٨) وأبو داود ١/ ٣٥٩، ٣٦، والترمذي ٢/ ٢٥١، والنسائي ٥/ ١٣، ومالك ص ١٦٧، ورواه عدد من الصحابة، صحيح مسلم ٧/ ٤٨، الموطأ ص ١٦٧، صحيح البخاري ٢/ ٥٢٤.

كان شرط النصاب مجمعاً عليه في الجملة، ونقل ابن المنذر الإجماع عليه، مع الاختلاف في بعض الأمور.

ويختلف نصاب الزكاة باختلاف أجناس الأموال الزكوية، فنصاب الإبل خمس، ونصاب البقر ثلاثون، ونصاب الغنم أربعون، ونصاب الذهب عشرون مثقالاً أي ٨٥ غراماً، ونصاب الفضة مائتا درهم أي ٦٧٥ غراماً، ونصاب الزروع والثمار خمسة أوسق أي حوالي ٦٥٣ كيلو غراماً أو ٩٠٠ لتر، ويقدر نصاب عروض التجارة بنصاب الذهب والفضة، ونصاب المعدن والركاز هو نصاب الذهب والفضة نفسه، مع اختلاف في بعض الأحكام، فلا يشترط مثلاً الحنفية النصاب في الزروع والثمار، كما لا يشترط الحنابلة النصاب في المعدن والركاز^(٥٣).

ويوجد تفصيل في اعتبار النصاب في أول العام وآخره، وضم بعض الأجناس لبعض في النصاب، وغير ذلك من الفروع التي ذكرها الفقهاء، وحصل الاختلاف في بعضها، وتعرف في مناطها.

الشرط الرابع: الحول:

وهو أن يمر على المال الذي تجب فيه الزكاة عام قمري في ملك المالك، وهذا شرط فيما يسمى زكاة رأس المال كالنقود، والأنعام والسلع التجارية، لقوله ﷺ: (لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول)^(٥٤)، لأن الحول على ملك النصاب دليل

٥٣- فتح القدير ١/ ٤٩٤ وما بعدها، القوانين الفقهية ص ١١٦، بداية المجتهد ٢/ ٥٠٣ وما بعدها، المهذب ١/ ٤٦٧، ٤٧٥، المجموع ٥/ ٣٢٣، مغني المحتاج ١/ ٣٩٧، الروض المربع ص ١٩٥، كشف القناع ٤/ ٣١٢ ط وزارة العدل، زاد المعاد ٢/ ٥، ٧، فقه الزكاة ١/ ١٤٩، معايير المحاسبة والمراجعة ص ٣٣٦، الموسوعة الفقهية ٢٣/ ٢٤٤، الفقه الإسلامي وأدلته ١/ ١٤٤، ٣/ ١٧٩٩، الفقه المالكي ١/ ٣٤٢.

٥٤- هذا الحديث رواه ابن ماجه ص ١٩٥ رقم ١٧٩٢ ط بيت الأفكار الدولية، والبيهقي ٤/ ١٠٩، وهو حديث ضعيف، المجموع ٥/ ٣٠٧، لكنه يتقوى بغيره، فله شواهد، والآثار تعضده فيصلح للحجة، التلخيص الحبير ٢/ ١٥٦، قال ابن رشد رحمه الله تعالى: «لثبوت ذلك عن الخلفاء الأربعة، ولانتشاره

حقيقي على الغنى، وقد يملك الإنسان مالاً كثيراً لفترة وجيزة ثم ينفقه أو يتصرف فيه، فلا يكون غنياً.

ولا يشترط الحول فيما يسمى زكاة الدخل، كالزروع والثمار والمعدن والركاز والعسل (عند من يقول بالزكاة فيه) فلا يشترط لها حول، بل تزكى عند الحصاد والقطف، لقوله تعالى: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ [الأنعام: ١٤١]، لأن هذه الأموال نماء بنفسها فلم يشترط فيها الحول، أما النوع الأول فإنه مرصد للنماء فيكون إخراج الزكاة من النماء ليكون أيسر، ولأن حولان الحول مظنة النماء، ولا يتكامل النمو قبل الحول، ولما فيه من العدل والتيسير على المزكي، ولا يضر بالمساكين^(٥٥).

وهناك تفصيل في المال المستفاد أثناء الحول في ضمه للحول السابق، أو ابتداء حول جديد له، مع اختلاف بين المذاهب يعرف في كتبهم، مع تفصيل حسب الأنواع.

الشرط الخامس: النماء:

يشترط لوجوب الزكاة في المال أن يكون نامياً حقيقه أو تقديراً، فالحقيقي ما يحصل بالزيادة عن طريق التوالد كالأنعام، أو نية التجارة، والتقديري يتحقق بقابلية المال للزيادة كالنقود وما في حكمها ولو لم تستثمر، فالنماء أن يدر المال

في الصحابة رضي الله عنهم، ولانتشار العمل به، ولاعتقادهم أن مثل هذا الانتشار من غير خلاف لا يجوز أن يكون إلا عن توقيف... وهذا مجمع عليه عند فقهاء الأمصار، وليس فيه خلاف في الصدر الأول إلا ما روي عن ابن عباس ومعاوية» بداية المجتهد ٢ / ٥٣١، وانظر الآثار عند البيهقي ٤ / ٩، والموطأ ص ١٦٨.

٥٥- فتح القدير ١ / ٥١٠، بدائع الصنائع ٢ / ٥١، ردالمحتار ٢ / ٣١، بداية المجتهد ٢ / ٥٣١، القوانين الفقهية ص ١١٦، الفقه المالكي ١ / ٣٤٢، المهذب ١ / ٤٦٧، المجموع ٥ / ٣٢٤، مغني المحتاج ١ / ٣٧٨، ٣٩٧، المغني ٢ / ٦٢٥، كشف القناع ٤ / ٣٢٧ ط وزارة العدل، الروض المربع ص ١٩٥، زاد المعاد ٢ / ٥، الموسوعة الفقهية ٢٧ / ٢٤٢، فقه الزكاة ١ / ١٦١، معايير المحاسبة والمراجعة ص ٣٣٦، الفقه الإسلامي وأدلته ٣ / ١٨٠٣.

على صاحبه ربحاً وفائدة ودخلاً وغلة أو إيراداً باصطلاح العصر.

وهذا الشرط يصرح به الحنفية، ويراعيه غيرهم فيعللون به في المذاهب الأخرى، فهو متفق عليه في الجملة^(٥٦)، لأن الزكاة في اللغة هي النماء والزيادة، ومعنى الزكاة لا يحصل إلا في المال النامي.

وأخذ الفقهاء هذا الشرط من سنة النبي ﷺ القولية والعملية التي أيدها عمل خلفائه وأصحابه فلا يوجبون الزكاة في الأموال المقتناة للاستعمال الشخصي، ولم يفرض النبي ﷺ الزكاة إلا في الأموال النامية المغلة^(٥٧).

أما ما لا يقبل النماء بتخصيصه للاستعمال فلا زكاة فيه، مثل أموال القنية لسد الحوائج الأساسية كالثياب والأثاث، والحاجات الخاصة كالسيارة، والأصول الثابتة للتشغيل في المصانع والمصارف، ودواب الركوب، ودور السكن، وآلات المحترفين وكتب العلم لأنها لا تعد مالاً نامياً بالفعل، ولا بالقابلية والتقدير^(٥٨).

وفرع بعض الفقهاء على اشتراط النماء، وخاصة المالكية، عدم الزكاة في مال الضمار، وهو كل مال غائب غير مقدور على الانتفاع به مع قيام أصل الملك، ولا زكاة في الدين حتى يقبضه، ولا زكاة في الزروع والثمار بتكرر الحول، وكذا المال المغصوب والمدفون بصحراء أو عمران ضل صاحبه عنه، وزكاة مال

٥٦- يقول الشيرازي الشافعي رحمه الله تعالى في تعليل شرط الحول: «ولأنه لا يتكامل نموه قبل الحول» المذهب ١/ ٤٦٧، وقال عن عدم الزكاة في غير الأنعام: «ولأن هذا يقتنى للزينة والاستعمال، لا للنماء» ١/ ٤٦٢، وقال عن المال المغصوب: «إنه رجع إليه من غير نماء» ١/ ٤٦٣، وقال عن زكاة الأنعام: «يكثر نفعها ويطلب نماؤها».

٥٧- فقه الزكاة ١/ ١٣٩ وما بعدها.

٥٨- فتح القدير ١/ ٥٢٤، ٥٢٥، رد المحتار ٧/ ٢، بدائع الصنائع ١١/ ٢، المبسوط ١٤٩/ ٢، مواهب الجليل ٢/ ٢٥٦، القوانين الفقهية ص ١٢٢، المذهب ١/ ٤٦٢ وما بعدها، الحاوي ٣/ ٤، ١٦٣، ٢٧٨، كشف القناع ٢/ ١٦٧، الروض المربع ص ١٩٩ وما بعدها، معايير المحاسبة والمراجعة ص ٣٣٦، فقه الزكاة ١/ ١٣٩، الفقه الإسلامي وأدلته ٣/ ١٧٩٩، الموسوعة الفقهية ٢٣/ ٢٤١، النماء رفيق زكاة المال، الدكتور رفيق المصري ص ١٣ وما بعدها.

الصبي والمجنون، مما سيمر في شرط الملك التام، مع الاختلاف في اعتبار النماء شرطاً أم سبباً^(٥٩).

الفرع الثاني

الشروط المختلف فيها في المال لوجوب الزكاة

اشتطت بعض المذاهب الفقهية شروطاً أخرى في المال لوجوب الزكاة فيه، وفيها تفصيلات كثيرة، واختلافات عديدة، ونعرضها بإيجاز، وبعضها متفرع عن الشروط السابقة، وخاصة شرط الملك لمعين، وشرط النماء.

الشرط الأول: الملك التام:

لا تجب الزكاة إلا إذا كان المالك يملك ماله ملكاً تاماً، وهو قدرته على التصرف فيه، فلا زكاة في مال الضمار وهو ما يجهل صاحبه مكانه، أو لم يقدر على التصرف فيه، كما لا زكاة في الأموال العامة، والموقوفة وقفاً خيرياً، إما لعدم الملك لمعين، وإما لأن الملك غير تام، وعبر الحنفية عن هذا الشرط بالملكية المطلقة.

ويقصد بالملك التام أيضاً ملك الرقبة واليد، بأن يكون المال بيده، ولم يتعلق به حق لغيره، وأن يتصرف فيه باختياره، وتكون له فوائده خاصة، وقد يعبر عن الملك التام بالتمكن.

ودليل هذا الشرط إضافة الأموال إلى أربابها في القرآن والسنة، ولأن الزكاة فيها تمليك المال للمستحقين لها، والتمليك فرع عن التملك والقدرة والتمكن من المال.

٥٩- عرضت الندوة التاسعة لقضايا الزكاة المعاصرة (عمان ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م) موضوع مفهوم النماء، وقدم ثلاثة علماء بحوثاً فيه: محمد نعيم ياسين ورفيق يونس المصري ومحمد عبد الغفار الشريف، مع تعقيب محمد عثمان شبير، وأوسعوه بحثاً (انظر أبحاث وأعمال الندوة ص ٢٢٣ وما بعدها) والفتاوى ص ٥٣٥، مع التوصيات لطرح اشتراط النماء في كل نوع من أموال الزكاة ص ٥٣٦.

قال ابن رشد رحمه الله تعالى: «وأما على من تجب؟ فإنهم اتفقوا أنها على كل مسلم بالغ عاقل مالك النصاب ملكاً تاماً»^(٦٠)، وقال ابن قدامة رحمه الله تعالى: «الزكاة لا تجب إلا على حر مسلم تام الملك، وهو قول أكثر أهل العلم ولا نعلم فيه خلافاً إلا عن عطاء وأبي ثور في العبد»^(٦١).

فالمبدأ متفق عليه، ثم حصل اختلاف شديد في التطبيق والفروع. وكان الحنفية أكثر المذاهب تمسكاً بهذا الشرط في معظم الحالات، خلافاً للشافعية الذين تساهلوا جداً، ولم يشترطوا هذا الشرط إلا في صور قليلة، وحالات محصورة، وتوسط المالكية والحنابلة فطبقوا هذا الشرط في صور دون أخرى^(٦٢).

وظهر هذا الشرط في زكاة الدين الذي يملكه الدائن، وهو في يد المدين، بأنواعه المختلفة، هل الزكاة على الدائن أم على المدين ومتى تجب؟ وفيه تفاصيل كثيرة واختلافات عديدة، وكذلك الزكاة على التاجر والمزارع اللذين عليهما دين، وعدم الزكاة في مال الجنين عند الجمهور لعدم تمام الملك واستقراره، وكذلك الزكاة على مال الضمار، وهو كل مال غائب عن صاحبه، وغير مقدور على الانتفاع به، مع قيام أصل الملك، والزكاة على الدائن في دين استقر عند المدين عدة سنوات، وزكاة الأجور المقبوضة سلفاً، وزكاة المال المغصوب أو المسروق الذي يملكه صاحبه، ويتصرف به الغاصب، وزكاة المرتهن، وزكاة مال الصبي والمجنون، وزكاة الثمن المقبوض عن بضائع لم يجر تسليمها، وزكاة المال الحرام، وزكاة المال المدفون بصحراء أو عمران ضل صاحبه عنه، وغير

٦٠- بداية المجتهد ٢/ ٤٨٢.

٦١- المغني ٢/ ٤٦٤ ط مكتبة القاهرة.

٦٢- قال الشيرازي الشافعي رحمه الله تعالى: «ولا تجب الزكاة فيما لا يملك ملكاً تاماً» المهذب ١/ ٤٦٢، وقال البهوتي الحنبلي رحمه الله تعالى: «الرابع من شروط الزكاة تمام الملك في الجملة، لأن الملك الناقص ليس نعمة كاملة...» كشاف القناع ٤/ ٣١٤ ط وزارة العدل، ثم بين زكاة الدين ٤/ ٣١٧، ٣٢٤.

ذلك مما دعا بعض العلماء إلى ضم هذا الشرط لشرط النماء، ولذلك أوصت الندوة التاسعة لقضايا الزكاة المعاصرة بحث ومناقشة عدة توصيات منها «أثر اشتراط النماء على حكم الزكاة في المال الضمار، وأثر اشتراط النماء على حكم الزكاة في الديون، وأثر اشتراط النماء على الزكاة في المبيع الذي لم يقبضه المشتري (مع أنه ملكه بالعقد) وعلاقة اشتراط النماء باختلاف نوع المال الزكوي (مع الدّين فيه) كالزروع والأنعام وعروض التجارة...»^(٦٣) مما يحتاج لدراسة موسعة وبحوث عدة^(٦٤).

قال القاضي عبد الوهاب المالكي رحمه الله تعالى: «الدّين يمنع الزكاة من العين (الذهب والفضة) ولا يمنعها عن الماشية والحبوب والحرث»^(٦٥).

الشرط الثاني: الزيادة عن الحاجات الأصلية:

اشترط الحنفية لوجوب الزكاة في المال أن يكون فاضلاً عن الحاجة الأصلية للملكه، لأن به يتحقق الغنى، ويحصل به الأداء عن طيب خاطر، لأن المحتاج إليه حاجة أصلية لا يكون صاحبه غنياً عنه، ولأن المال المشغول بالحاجة الأصلية يعتبر كالمعدوم.

وفسر الحنفية الحاجة الأصلية بأنها ما يدفع الهلاك عن الإنسان تحقيقاً كالنفقة ودور المسكن والثياب، والدين، وآلات الحرفة، وكتب العلم المقتناة،

٦٣- أبحاث وأعمال الندوة التاسعة لقضايا الزكاة المعاصرة ص ٥٣٦.

٦٤- بدائع الصنائع ٢/ ٩، رد المحتار ٢/ ٣٥، فتح القدير ١/ ٤٨١، حاشية الدسوقي ١/ ٤٥٧، ٤٨١، بداية المجتهد ٢/ ٤٨٤، ٤٨٤، الفقه المالكي ١/ ٣٤٤، ٣٨١، الأم ١/ ٤٢، المهذب ١/ ٤٦٢، ٥٢٠ المجموع ٥/ ٣٠٨، ٦/ ٢٠، مغني المحتاج ١/ ٤٠٩، ٤١١، المغني ٣/ ٤٨، كشف القناع ٤/ ٣١٦، الروض المربع ص ١٩٧، المحلي، المسألة ٦٩٠، ٦٩٤، فقه الزكاة ١/ ١٢٧ وما بعدها، ١٥٥، الموسوعة الفقهية ٢٣/ ٢٣٣، ٢٣٦، ٢٣٨، معايير المحاسبة والمراجعة ص ٣٣٦، الفقه الإسلامي وأدلته ٣/ ١٨٠٠.

٦٥- الإنحاف للدكتور بدوي الطاهر الصالح، بتخريج أحاديث الإشراف للقاضي عبد الوهاب ٢/ ٨٩٧ مسألة ٣٧٤ طبعة دبي.

ودواب الركوب، فإن كان له دراهم يريد أن يصرفها إلى تلك الحوائج صارت كالمعدومة.

وقد تتغير الحاجات الأصلية وتتطور بتغير الأزمان والبيئات والأحوال، ويترك تقديرها لأهل الرأي والاجتهاد في كل عصر^(٦٦).

ولم يذكر أصحاب المذاهب الأخرى هذا الشرط مستقلاً؛ لأن الشرع أوجب الزكاة في مال معين إذا بلغ النصاب وحال عليه الحول، واعتبروا شرط النماء مغنياً عن شرط الزيادة عن الحاجات الأصلية، ولذلك قالوا لا زكاة في دار السكن، والدابة، والسيارة، والثياب، وكتب العلم وآلات الحرفة، وغيرها كما سبق، ولذلك علل البابرتي الحنفي عدم الزكاة في هذه الأشياء وشرط الحاجة الأصلية بقوله: «لعدم النماء»^(٦٧).

الشرط الثالث: إمكان الأداء:

اشترط المالكية والشافعية في القديم لوجوب الزكاة على المال المتمكن من أدائها، فلو ملك الشخص نصاباً وحال عليه الحول، ثم تلف المال قبل أن يتمكن صاحبه من الأداء فلا زكاة عليه، بدليل أنه لو هلك المال لم يضمن زكاته، فلم تكن الزكاة واجبة فيه، كما قبل الحول، ولأن الزكاة عبادة فيشترط لوجوبها إمكان أدائها كالصلاة والصوم، ولم يشترط ذلك الحنفية والشافعية في الصحيح والحنابلة لأن وجوبها يثبت في الذمة مع عدم إمكان الأداء كثبوت الديون في ذمة المفلس، وأن شرط التمكّن شرط في الضمان لا في الوجوب، بدليل أنه لو كانت غير واجبة لما ضمنها المالك إذا أتلّف ماله بعد الحول، فلما ضمن الزكاة بالاتلاف

٦٦- بدائع الصنائع ١١/٢، رد المحتار ٦/٢، البحر الرائق ٢/٢٢٢، فتح القدير ١/٤٨٧، العناية ١/٤٨٧،
فقه الزكاة ١/١٥١، الموسوعة الفقهية ٢٣/٢٤٢، الفقه الإسلامي وأدلته ٣/١٨٠٩.

٦٧- العناية ١/٤٨٨ وانظر: فقه الزكاة ١/١٥١.

دل على أنها واجبة^(٦٨).

ويضيف بعض العلماء لوجوب الزكاة شرط السلامة من الدين أو الفراغ من الدين^(٦٩)، وهذا فرع عن شرط الملك التام أو شرط النماء، فلا حاجة لإفراجه بشرط خاص.

٦٨- حاشية الدسوقي ١/٥٠٣، مغني المحتاج ١/٤١٣، المهذب ١/٤٧١، ٤٧٢، المجموع ٥/٣٣٩، المغني ٢/٦٨١.

٦٩- فقه الزكاة ١/١٥٥، الموسوعة الفقهية ٢٣/٢٤٥.

المبحث الثاني

حكم الزكاة في مال الصبي والمجنون

إن كلاً من الصبي والمجنون مسلم، حر، ولكنه فاقد الأهلية، فإن كان غنياً فإن ماله مملوك لمعين، ويبلغ النصاب، وحال عليه الحول، وتجب في مثله الزكاة.

ولكن هل ينطبق على مال الصبي والمجنون الملك التام بالقدرة على التصرف؟ وهل يعتبر نامياً؟ وهل هو زائد عن حاجاته الأصلية؟ وهل يفضل عنه في قادمات الأيام عن حوائجه الأصلية عامة والتداوي خاصة، وهل يمكنه أداء الزكاة مع فقد الأهلية؟

إن هذه الأسئلة عن الشروط العامة للزكاة أدت إلى الاختلاف في حكم الزكاة في مال الصبي والمجنون، فهل تجب عليه أم يعفى منها وتسقط عنه؟

هذا ما نعرضه في هذا المبحث لبيان آراء الفقهاء وأدلتهم، ثم لمناقشة الأدلة والموازنة للوصول إلى الترجيح، وذلك في مطلبين.

المطلب الأول

الآراء الفقهية وأدلتها

أولاً: حصر الآراء الفقهية:

اختلف الفقهاء والعلماء والمذاهب الفقهية في الزكاة في مال الصبي والمجنون بوجوبها أو عدم وجوبها، أو التفصيل فيها، على سبعة آراء، وهي:

١- وجوب الزكاة: تجب الزكاة في مال الصبي والمجنون لوجود شرائط الثلاث فيها (الإسلام والحرية والملك التام)، متى توفرت سائر الشروط، ولا تشترط الأهلية في البلوغ والعقل، وهو قول الجماهير من المالكية والشافعية

والحنابلة، وهو قول عمر وعلي وابن عمر، وابن عباس في رواية، وقول جابر والحسن بن علي وعائشة من الصحابة رضي الله عنهم، وهو قول الثوري وإسحاق وابن عيينة، وابن سيرين وعطاء ومجاهد وجابر بن زيد، وربيعة والحسن بن صالح وابن أبي ليلى والعنبري وأبي عبيد وأبي ثور وغيرهم من التابعين وفقهاء الأمصار، والظاهرية وبعض فقهاء الزيدية، ويخرجها الولي من مال الصبي والمجنون، لأنها زكاة واجبة، فوجب إخراجها كزكاة البالغ العاقل، فإن لم يخرجها الولي وجب على الصبي بعد البلوغ، والمجنون بعد الإفاقة، إخراج ما مضى ^(٧٠).

٢- وجوب الزكاة دون الإخراج: وهو ما يحكى عن ابن مسعود والثوري والأوزاعي، فقالوا: تجب الزكاة في مال الصبي والمجنون، ولا تُخرج حتى يبلغ الصبي، ويُفيق المعتوه والمجنون، وروي نحو هذا عن إبراهيم النخعي ^(٧١)، وهذا القول يتفق مع الأول في الوجوب، ولكن يؤخر الأداء.

٣- عدم وجوب الزكاة: قال قوم بعدم وجوب الزكاة في مال اليتيم أصلاً، وهو قول الحسن البصري، وسعيد بن المسيب وعبد الله بن المبارك، والشعبي وسعيد بن جبير، وأبي وائل وشريح والنخعي والباقر من التابعين، قال ابن جزيء رحمه الله تعالى: «وأسقطها قوم مطلقاً» ^(٧٢).

٧٠- قال الخطيب: «لأن الولي عصى بالتأخير، فلا يسقط ما توجه إليهما» مغني المحتاج ١/ ٤٠٩، وانظر: حاشية الدسوقي ١/ ٤٣٥، المهذب ١/ ٤٥٩، المجموع ٥/ ٢٩٧، القوانين الفقهية ص ١١٦، كشف القناع ٤/ ٣٠٩ ط وزارة العدل، الروض النضير ٢/ ٤١٧، المحلى، المسألة ٦٣٨، بداية المجتهد ٢/ ٤٨٢، المغني ٤/ ٤٦٥ مكتبة القاهرة، سنن الترمذي ٣/ ٢٩٦، الموسوعة الفقهية ١٦/ ١٠٥ الفقه الإسلامي وأدلته ٣/ ١٧٩٨، فقه الزكاة ١/ ١٠٥.

٧١- بداية المجتهد ٢/ ٤٨٢، المغني ٢/ ٤٦٥ مكتبة القاهرة، المحلى، المسألة ٦٣٨، الموسوعة الفقهية ٢٣/ ٢٣٢، فقه الزكاة ١/ ١٠٥.

٧٢- القوانين الفقهية ص ١١٦، وانظر بداية المجتهد ١/ ٤٨٢، المغني ٢/ ٢٦٥ مكتبة القاهرة، وأضاف ابن قدامة، الثوري لأصحاب هذا الرأي، المحلى ٥/ ٢٠٥، الموسوعة الفقهية ٢٣/ ٢٣٢، الأموال، أبو عبيد ص ٤٥٣.

٤- **التفصيل:** تجب الزكاة على الصبي والمجنون فيما تخرجه الأرض، وليس عليهما زكاة فيما عدا ذلك من الأنعام والنقود وعروض التجارة وغير ذلك، وتجب زكاة الفطر عنهما في مالهما، وهو مذهب الحنفية في قول أبي حنيفة وأصحابه، ومروي عن علي وابن عباس رضي الله عنهما، وهو قول الإمام زيد وجعفر الصادق، وهو متفق مع القول الثالث الذي ذهب إليه الحسن وسعيد بن المسيب وسعيد بن جبيرة وأبو وائل والنخعي إلا فيما تنتجه الأرض^(٧٣).

٥- **التفصيل:** تجب الزكاة في مال الصبي والمجنون إذا كان ناضراً^(٧٤)، أي كان مالاً ظاهراً، أو نقوداً سائلة في اصطلاح اليوم، ولا تجب فيما عدا ذلك^(٧٥).

٦- **التفصيل:** روى أبو عبيد عن الحسن قال: ليس في مال اليتيم زكاة إلا في زرع أو مرع^(٧٦)، وهو قريب من القول الرابع للحنفية.

٧- **التفصيل أيضاً:** بوجوب الزكاة في كل مال لليتيم يُنمى، أي كل شيء من بقر أو غنم، أو زرع أو مال يضارب به، وما كان غير مستثمر فلا زكاة فيه، وهو مروي عن مجاهد^(٧٧).

ثانياً: سبب الاختلاف:

ويرجع سبب الاختلاف إلى الشروط السابقة في زكاة المال، قال ابن رشد

٧٣- بدائع الصنائع ٥٧ / ٢، فتح القدير ٤٨٣ / ١، رد المحتار ٤ / ٢، البحر الزخار ١٤٢ / ٢، بداية المجتهد ٤٨٢ / ١، سنن الترمذي ص ١٢٦ بيت الأفكار الدولية، الموسوعة الفقهية ١٦ / ١٠٥، ٢٣ / ٢٣٢، الفقه الإسلامي وأدلته ٣ / ١٧٩٨، ١٨٨١.

٧٤- الناض: الدراهم والدنانير عند أهل الحجاز، والناض إذا تحول عيناً (دراهم) بعد أن كان متاعاً، من قوله: خذ مائناً لك من دين، أي ما تيسر، مختار الصحاح ص ٦٦٥.

٧٥- بداية المجتهد ٤٨٢ / ١.

٧٦- الأموال ص ٤٥٣، وروى ابن حزم مثله عن ابن شبرمة، المحلى ٥ / ٢٠٥.

٧٧- الأموال ص ٤٥٣.

رحمه الله تعالى: «وسبب اختلافهم في إيجاب الزكاة عليه أو لا إيجابها، (أو عدم إيجابها) هو اختلافهم في مفهوم الزكاة الشرعية، هل هي عبادة كالصلاة والصيام؟ أم هي حق واجب للفقراء على الأغنياء؟ فمن قال: إنها عبادة اشترط فيها البلوغ، ومن قال إنها حق واجب للفقراء والمساكين في أموال الأغنياء لم يعتبر في ذلك بلوغاً من غيره، وأما من فرق بين ما تخرجه الأرض أو لا تخرجه الأرض، وبين الخفي والظاهر فلا أعلم له مستنداً في هذا الوقت»^(٧٨).

كما ينحصر سبب الخلاف في اعتبار الزكاة عبادة بدنية محضة فيشترط لها الأهلية من البلوغ والعقل، أم أنها عبادة مالية تنصب على المال دون نظر لأهلية المالك، وبعبارة ثالثة هل تجب الزكاة في ذات المال، أم تجب في ذمة المالك له؟

ثالثاً: أدلة الآراء:

استدل أصحاب كل قول بأدلة نعرضها بإجمال:

١- أدلة وجوب الزكاة في مال الصبي والمجنون:

استدل الجمهور على قولهم من الكتاب والسنة والإجماع والآثار والقياس والمعقول.

أ- الكتاب: عموم الآيات التي تأمر بالزكاة، وتطلبها وتوجبها، وخاصة قوله تعالى: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا ﴾ [التوبة: ١٠٣]، وجه الاستدلال: أن الله تعالى أمر نبيه محمداً ﷺ أن يأخذ من أموال المسلمين الزكاة لتطهير المال وتزكيتهم ونمائهم، والصبي والمجنون بحاجة لتطهير أموالهم وتزكيتهم، ودلت الآية على وجوب الزكاة في مال الأغنياء وجوباً مطلقاً، ولم تستثن الصبي

٧٨- بداية المجتهد ٢ / ٤٨٣، ط محققة، وهكذا وردت العبارة، والإضافة بين القوسين مني للتوضيح، وانظر: الموسوعة الفقهية ٢٣ / ٢٣٢.

والمجنون^(٧٩).

ومن ذلك قوله تعالى عن الزكاة: ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ ۖ لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُورِ﴾ [المعارج: ٢٤-٢٥]، فالزكاة في أموال المسلمين عامة، وهي حق للفقراء والمساكين.

ب- السنة: الأحاديث الكثيرة القولية والعملية في وجوب الزكاة على الأغنياء وإعطائها للفقراء، ومن ذلك حديث معاذ رضي الله عنه السابق (أن الله افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد في فرائهم)^(٨٠)، والصبي والمجنون إذا ملكا النصاب وحال عليه الحول فتؤخذ منهما الزكاة لترد على الفقراء، فالزكاة على الأغنياء عامة، وتؤخذ من أموالهم، وهي حق يرد إلى الفقراء، وكلها تشمل الصغير والمجنون^(٨١).

وورد حديث خاص في الموضوع، وهو ما رواه عمرو بن شعيب مرفوعاً عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (من ولي يتيماً، له مال، فليتجر له، ولا يتركه حتى تأكله الصدقة)^(٨٢)، وهو حديث مرفوع، وروي موقوفاً على عمر رضي الله عنه^(٨٣).

ووجه الدلالة أن مال اليتيم تأكله الصدقة بإخراجها، وإنما يجوز للولي إخراجها إذا كانت واجبة، لأنه ليس له أن يتبرع بمال اليتيم، والمجنون والصبي

٧٩- المحلى ٢٠١/٥، فقه الزكاة ١٠٨/١.

٨٠- هذا الحديث سبق بيانه في شرط الإسلام.

٨١- كشف القناع ٣١٠/٤ ط وزارة العدل، مغني المحتاج ٤٠٩/١، فقه الزكاة ١٠٩/١.

٨٢- هذا الحديث أخرجه الدارقطني ١١٠/٢، والترمذي ٢٩٦/٣ (رقم ٦٤١ ط بيت الأفكار الدولية) والبيهقي بإسناد ضعيف ١٠٧/٤، ورواه الشافعي والبيهقي (١٠٧/٤) مرسلًا بإسناد صحيح، وفي رواية (ابتغوا في مال اليتامى لا تأكلها الزكاة)، ورواه الشافعي مرسلًا بإسناد صحيح بلفظ (ابتغوا في أموال اليتامى لا تذهبها أو لا تستهلكها الصدقة) بدائع المنز ١/٢٢٤، الأم ٢/٢٨، وقال الحافظ ابن حجر: (ولكن أكد الشافعي بعموم الأحاديث في إيجاب الزكاة مطلقاً) التلخيص الكبير ١٥٨/٢، وانظر المحلى ٢٠٨/٥ المسألة ٦٣٨.

٨٣- سنن الترمذي ٢٩٦/٣.

سواء في الحكم^(٨٤).

ج- الإجماع: نقل البهوتي رحمه الله تعالى أقوال الصحابة القائلين بوجوب الزكاة في مال الصبي والمجنون، وأنه حكاة الإمام مالك، والإمام الشافعي عن عمر، وابن المنذر في «الإجماع» ثم قال: «ورواه الأثرم في سننه عن ابن عباس، ولم يعرف لهم مخالف: وقد قالوه في أوقات مختلفة، واشتهر فلم ينكر، فصار كالإجماع»^(٨٥).

د- الآثار: ورد وجوب الزكاة في مال الصبي والمجنون عن كبار الصحابة كعمر وعلي وعبد الله بن عمر وعائشة وجابر بن عبد الله والحسن بن علي رضي الله عنهم، مما يدل على سماعهم، أو اجتهادهم وفهمهم في وجوب الزكاة، وطبقوا ذلك عملياً^(٨٦).

هـ- القياس: وهو قياس وجوب الزكاة على اليتيم أو المجنون إذا كان غنياً على وجوب النفقة عليه، وتكليفهم اليوم بالضرائب، لأن الزكاة والنفقة والضريبة متعلقة بالمال، وهو متوفر عند الصبي أو المجنون، وليس بأهليته^(٨٧).

وقاسها النووي رحمه الله على زكاة الفطر والعشر في الأرض والغرامة والنفقة، فقال: «كما تجب عليهما زكاة الفطر والعشر، وغير ذلك من الحقوق المتوجهة إليهما كغرامة المتلفات ونفقة الأقارب»^(٨٨).

٨٤- المغني ٢/ ٤٦٥ مكتبة القاهرة، كشف القناع ٤/ ٣١١ ط وزارة العدل، الموسوعة الفقهية ٢٣/ ٢٣٢، فقه الزكاة ١/ ١٠٩.

٨٥- كشف القناع ٤/ ٣٠٩-٣١٠ ط وزارة العدل.

٨٦- انظر هذه الآثار وتخریجها في المحلى ٥/ ٢٠٨ المسألة ٦٣٨، المجموع ٥/ ٣٢٩، كشف القناع ٤/ ٣٠٩-٣١٠ الحاشية، طبعة وزارة العدل.

٨٧- المهذب ١/ ٤٥٩، المجموع ٥/ ٢٩٧، مغني المحتاج ١/ ٤٠٩، فقه الزكاة ١/ ١١١، كشف القناع ٣١١/ ١ ط وزارة العدل.

٨٨- المجموع ٥/ ٢٩٧، ٢٩٨، وانظر: مغني المحتاج ١/ ٤٠٩، الموسوعة الفقهية ٢٣/ ٢٣٢.

وقاسها ابن قدامة رحمه الله تعالى على العشر بالأولى، فقال: «ولأن من وجب العشر في زرعه، وجب ربع العشر في ورّقه، كالبالغ العاقل»^(٨٩).

وقاسها الخطيب الشربيني فقال: «وبالقياس على زكاة المعشرات وزكاة الفطر، فإن الخصم قد وافق عليهما»^(٩٠).

و- المعقول: وذلك أن الزكاة حق للفقراء والمساكين وغيرهم، ويتأكد ذلك من وجوه:

إن الشارع جعل ملك النصاب سبباً في الزكاة، والسبب ما ارتبط به غيره وجوداً وعدمًا كما سبق، والنصاب موجود عند الصبي الغني أو المجنون الغني، فتجب فيه الزكاة، وأما الخطاب بإخراجها فيتعلق بالولي، كما جاء في الحديث السابق.

قال الشيرازي رحمه الله تعالى: «ولأن الزكاة لثواب المذكي، ومواساة الفقير، والصبي والمجنون من أهل الثواب، ومن أهل المواساة، ولهذا تجب عليهما نفقة الأقارب. فوجبت الزكاة في مالهم»^(٩١).

وقال الخطيب الشربيني: «ولأن المقصود من الزكاة سد الخلة، وتطهير المال، وما لهما قابل لأداء النفقات والغرامات كقيمة المتلفات، وليست الزكاة محض عبادة حتى تختص بالملكف، والمخاطب بالإخراج وليهما»^(٩٢).

ز- إن الزكاة متعلقة ومرتبطة بسببها، وهو مالك النصاب، فمتى وجد السبب وجد الحكم، ولهذا قال الدردير: «إنما وجبت في مالهما لأنها من خطاب

٨٩- المغني ٢/ ٤٦٥ مكتبة القاهرة.

٩٠- مغني المحتاج ١/ ٤٠٩.

٩١- المهذب ١/ ٤٥٩، وانظر: الفقه الإسلامي وأدلته ٣/ ١٧٩٨، الموسوعة الفقهية ٢٣/ ٢٣٢، فقه الزكاة ١/ ١١١.

٩٢- مغني المحتاج ١/ ٤٠٩.

الوضع»^(٩٣)، وكل ذلك يؤكد حق الفقير والمسكين وابن السبيل وغيرهم في الزكاة.

٢- أدلة وجوب الزكاة دون الإخراج:

استدل أصحاب هذا الرأي بأن الولي ليس له ولاية الأداء، ولذلك قال ابن مسعود رضي الله عنه للولي: «أحص ما يجب في مال اليتيم من الزكاة، فإذا بلغ فأعلمه، فإن شاء زكى، وإن شاء لم يزك» أي لا إثم على الولي بعدئذ إن لم يزك الصبي^(٩٤).

٣- أدلة عدم وجوب الزكاة في مال الصبي والمجنون مطلقاً:

استدل بعض التابعين على عدم وجوب الزكاة في مال الصبي والمجنون بأن الزكاة عبادة بدنية محضة قياساً على الصلاة والصيام، ويشترط فيها الأهلية بالبلوغ والعقل للتكليف وتوجيه الخطاب بالزكاة، والصبي والمجنون ليسا أهلاً، ولا تجب عليهما الصلاة والصيام باتفاق العلماء، فكذلك الزكاة لا تجب في مالها^(٩٥).

ويضاف لها الأدلة التي سترد في الرأي الرابع عند الحنفية، ولذلك تقتصر على ذلك هنا.

٤- أدلة عدم وجوب الزكاة إلا فيما تنتجه الأرض:

احتج الحنفية على عدم وجوب الزكاة في مال الصبي والمجنون، عدا ما تنتجه الأرض، بأدلة كثيرة، منها:

٩٣- حاشية الدسوقي ١ / ٤٥٥، وأشار ابن الهمام إلى هذا الدليل للجمهور في فتح القدير ١ / ٤٨٣-٤٨٤.

٩٤- المغني ٢ / ٤٦٥ ط مكتبة القاهرة، المحلى ٥ / ٢٠٨، المسألة ٦٣٨، الموسوعة الفقهية ٢٣ / ٢٣٢.

٩٥- بداية المجتهد ٢ / ٤٨٣، المغني ٢ / ٢٦٥ مكتبة القاهرة، الموسوعة الفقهية ٢٣ / ٢٣٢.

أ- الكتاب: قال تعالى: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا ﴾ [التوبة: 103]، والتطهير إنما يكون من أرجاس الذنوب، ولا ذنب على الصبي والمجنون حتى يحتاجا إلى تطهير وتزكية، فهما خارجان عن مؤخذ منهم الزكاة^(٩٦).

ب- السنة: قال رسول الله ﷺ في الحديث السابق: (رفع القلم عن ثلاثة... وعن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يفيق)^(٩٧) فالصبي والمجنون مرفوع عنهما التكاليف الشرعية ومن ذلك الزكاة، فلا يجب الزكاة في مالهما.

د- القياس: إن الزكاة عبادة محضة كالصلاة والصيام، وهي من أعظم العبادات فلا تجب إلا على البالغ العاقل، وإن الصبي والمجنون غير مخاطبين بأداء العبادة كالصلاة والصوم.

ولذلك ورد عن علي رضي الله عنه قوله: (لا تجب عليه الزكاة حتى تجب عليه الصلاة)، وإن العبادة لا تتأدى إلا بالاختيار تحقيقاً لمعنى الابتلاء، ولا اختيار للصبي والمجنون لعدم العقل^(٩٨).

وكذلك قاس الحنفية الزكاة في مال الصبي والمجنون على عدم وجوبها على الذمي لأنه ليس من أهل العبادة^(٩٩).

د- المصلحة: احتج الحنفية بالمصلحة التي يربعاها الإسلام في سائر الأحكام، وإن مصلحة الصغير والمجنون تقتضي إبقاء مالهما عليهما، خشية أن تستهلكه الزكاة، لعدم تحقيق النماء الذي هو علة وجوب الزكاة، لأن الصغير والمجنون

٩٦- فقه الزكاة ١/ ١٠٧.

٩٧- هذا الحديث سبق بيانه، وانظر: بداية المجتهد ٢/ ٤٨٢، فتح القدير ١/ ٤٨٤، الموسوعة الفقهية ٢٣/ ٢٣٢، فقه الزكاة ١/ ١٠٧.

٩٨- بدائع الصنائع ٢/ ٥٧، فتح القدير ١/ ٤٨٣، بداية المجتهد ٢/ ٤٨٢، الموسوعة الفقهية ١٦/ ١٠٥، ٢٣/ ٢٣٢، فقه الزكاة ١/ ١٠٦، الفقه الإسلامي وأدلته ٣/ ١٧٩٨، ٤/ ٢٩٦٤.

٩٩- الموسوعة الفقهية ٢٣/ ٢٣٣.

ضعيفان، ولا يثمران أموالهما، فإن أخذت الزكاة كل عام فقد تأتي على مالهما، ثم يتعرضان للحاجة والفقير^(١٠٠).

هـ- احتج الحنفية لوجوب الزكاة في مال الصبي والمجنون في الزرع والثمار، بأنها تجب في مالهما، ولأن إخراج العشر إلى الفقير من باب شكر النعمة، وإقدار العاجز، وتقويته على القيام بالفرائض، ومن باب تطهير النفس عن الذنوب، وتزكيتها، وكل ذلك لازم عقلاً وشرعاً^(١٠١).

وقالوا أيضاً: وأما سبب فرضية هذه الزكاة: فهو الأرض النامية بالخارج منها، حقيقة في حق العشر، أو تقديراً في حق الخراج، فلو أصاب الخراج آفة فهلك، فلا يجب فيه العشر ولا الخراج لفوات النماء حقيقة وتقديراً، ولو كانت الأرض عشرية فتمكن من زراعتها فلم تزرع لا يجب العشر، لعدم الخراج حقيقة، ولو كانت أرضاً خراجية يجب الخراج لوجود الخراج تقديراً^(١٠٢).

وقال ابن الهمام أيضاً عن العشر والخراج «عدم معنى العبادة في الخراج، بل هي مؤنة محضة في الأرض، ومقصورة في العشر، لأن الغالب فيه معنى - المؤنة، ومعنى العبادة فيه تابع، فالمالك ملكهما بمؤنتهما...، لأن المؤنة سبب بقاءه فتثبت مع ملكه، وكذا الخراج سبب بقاء الأرض في أيدي ملاكها... والعشر للفقراء لذبحهم بالدعاء... وفي حقهم سد حاجتهم»^(١٠٣)، ولخص المرغيناني ذلك بقوله: «بخلاف الخراج لأنه مؤنة الأرض، وكذا الغالب في العشر معنى المؤنة ومعنى العبادة تابع»^(١٠٤).

-
- ١٠٠ - فقه الزكاة ١ / ١٠٧ .
١٠١ - الفقه الإسلامي وأدلته ٣ / ١٨٨ .
١٠٢ - بدائع الصنائع ٢ / ٥٧، الفقه الإسلامي وأدلته ٣ / ١٨٨١ .
١٠٣ - فتح القدير ١ / ٤٨٤ .
١٠٤ - الهداية مع فتح القدير ١ / ٤٨٥، وانظر الموسوعة الفقهية ٢٣ / ٢٣٣ .

٥- أدلة وجوب الزكاة في المال الناض للصبي والمجنون:

قال ابن رشد رحمه الله تعالى عن هذا القول: «فلا أعلم له مستنداً في هذا الوقت»^(١٠٥)، ولعل أصحابه يرون سهولة الزكاة في المال السائل دون غيره.

٦- أدلة وجوب الزكاة في مال الصبي في الزرع أو الضرع:

لم يرد له دليل، ولعله يعتمد على أن الزرع والأنعام تنتج غلة وريعاً ظاهراً.

٧- أدلة وجوب الزكاة فيما ينمى:

لم يرد له دليل، ولعله يعتمد على ربط الزكاة بالنماء، لأنه فائدة وريع وغلة فتجب الزكاة فيه دون مالا ينمى حتى لا ينقص مال الصغير.

وربط الزكاة بالنماء متفق عليه كما سبق في شرط النماء، ولكن الفقهاء يفسرونه بأنه نماء حقيقي، أو تقريرى وحكمي، لتكون العلة مطردة ومناسبة، ولا يفتح المجال للتهرب أو التلاعب بالزكاة، وأن التنمية الفعلية مرتبطة بالمالك أو بالولي، وليس بالمال.

الخلاصة:

ويظهر من مجموع الآراء والأدلة أن الفقهاء منقسمون في زكاة الصبي والمجنون إلى رأيين، كما سنين في المناقشة لكل دليل في المطلب الآتي، وهما:

الأول: لا يرى وجوب الزكاة في مالهما إما مطلقاً، أو في بعض الأموال، والثاني: يرى وجوب الزكاة في مالهما قطعاً^(١٠٦).

١٠٥- بداية المجتهد ٢/ ٤٨٣.

١٠٦- فقه الزكاة ١/ ١٠٥.

المطلب الثاني

الموازنة والترجيح

يتضمن هذا المطلب مناقشة أدلة الوجوب، أو المنع، والتأكد من صحتها وسلامتها وموطن الاحتجاج بها، ثم اختيار القول الراجح وتعليقه، مع الإلمام والإشارة إلى أدلة الآراء الأخرى.

أولاً: مناقشة الأدلة:

١- مناقشة أدلة الجمهور في وجوب الزكاة في مال الصبي والمجنون:

ناقش الحنفية أدلة الجمهور بأن الآيات التي توجب الزكاة هي أدلة عامة، وقيدتها النصوص بأن الخطاب فيها للبالغين العقلاء.

وأجاب الجمهور على اعتراضهم بأن الزكاة مرتبطة ومتعلقة بالمال، وليس بالبلوغ والعقل، وعموم النصوص لكل صغير وكبير وعاقل ومجنون دليل صحيح، لأن الله فرض للفقراء والمساكين وسائر المستحقين حقاً في أموال الأغنياء دون شرط البلوغ والعقل^(١٠٧).

واعترض الحنفية أن حديث «من ولي يتيماً له ماله فليتجر به له، ولا يتركه حتى تأكله الصدقة» هو حديث ضعيف ضعفه الترمذي^(١٠٨)، وابن حجر، وقال ابن الكمال: «فإن الحديث لم يثبت»^(١٠٩)، وقال بعد الحديث مباشرة: «فرأى غير واحد من أصحاب النبي ﷺ في مال اليتيم زكاة، منهم عمر وعلي وعائشة وابن عمر، وبه يقول مالك والشافعي».

١٠٧- فقه الزكاة ١/ ١١٢.

١٠٨- سنن الترمذي ص ١٢٦ رقم ٦٤١، وهو حديث ضعيف، ط بيت الأفكار الدولية.

١٠٩- التلخيص الحبير ٢/ ١٥٧، وانظر: فتح القدير ١/ ٤٨٤.

ويرد الجمهور على هذا الاعتراض بأن الترمذي قال: بعد نقل تضعيف عمرو ابن شعيب: «وأما أكثر أهل الحديث فيحتجون بحديث عمرو بن شعيب فيثبتونه، منهم أحمد وإسحاق وغيرهما»^(١١٠).

والحديث وإن كان ضعيفاً، ولكن يتقوى بالروايات المختلفة، ويتقوى أيضاً بقول وعمل كبار الصحابة كعمر وعلي وابن عمر وعائشة وجابر والحسن بن علي رضي الله عنهم^(١١١)، فهو في الجملة صحيح السند ظاهر الدلالة، وخاصة المرسل الذي تقوى^(١١٢)، كما سنبينه. الاحتجاج بحديث عمرو بن شعيب. إن هذا الحديث هو المحور الأساسي في زكاة الصبي والمجنون، وهو النص الصريح في ذلك، ويدور حوله الاختلاف في الصحة والضعف، والقبول والرد، بسبب رواية عمرو بن شعيب، ولذلك نضطر للتوسع في ذلك.

اختلف المحدثون في الرواية عامة عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده (وهو عمرو بن شعيب بن محمد بن عبد الله بن عمرو رضي الله عنه)، فمنهم المضعف، ومنهم المتردد، ومنهم الموثق^(١١٣).

أ- **ضعفه بعض العلماء**، منهم يحيى بن معين فقال: حديثه عندنا واه إلا في رواية صدقه ابن الفضل عنه، ومنهم سفيان بن عيينة فقال: وكان حديثه عند

١١٠- سنن الترمذي ٣/٢٩٦.

١١١- والحديث رواه الشافعي والبيهقي (٤/١٠٧) مرسلًا بإسناد صحيح، والحديث المرسل حجة عند الجمهور، وحجة عند الشافعي إذا تأيد بغيره، وقد أيد الشافعي بعموم الحديث الصحيح في وجوب الزكاة مطلقاً، وبما رواه عن الصحابة في ذلك، وكذلك رواه البيهقي (٤/١٠٧) عن عمر بن الخطاب موقوفاً، وقال: إسناد صحيح.

١١٢- فقه الزكاة ١/١١٢.

١١٣- تهذيب الكمال للمزي ٢٢/٦٤-٧٥، التاريخ الكبير للبخاري الترجمة ٢٥٧٨، الجرح والتعديل لابن أبي حاتم ٦/٣٢٦، تهذيب التهذيب لابن حجر ٨/٤٧، سير أعلام النبلاء للذهبي ٥/١٦٨، والكاشف، للذهبي ٢/٧٨، المستدرک ٢/٦٥، السنن الكبرى للبيهقي ٧/٣٩٧، علوم الحديث لابن الصلاح ص ١٥٧، تدريب الراوي للسيوطي ٢/٢٥٨.

الناس فيه شيء، ومنهم يحيى بن معين فضعه في بعض رواياته واعتبره ثقة في أكثر رواياته، ومنهم أحمد بن حنبل فنقل تردد العلماء فيه، وقال: «أنا أكتب حديثه، وربما احتجنا به، وربما وجس في القلب منه شيء» ومنهم أبو زرعة الرازي فاعتبره ثقة في نفسه، إنما تكلم فيه بسبب كتاب عنده، ومنهم أبو داود السجستاني عندما سئل عنه هل هو حجة؟ فقال: لا، ولا نصف حجة، ومنهم أبو حاتم الرازي فقال: ليس بقوي، ويكتب حديثه، وما روى عنه الثقات فيذكر به، ومنهم ابن حبان فقال إنه ثقة إلا روايته عن أبيه عن جده ففيه مناكير كثيرة لا يجوز الاحتجاج عندي بشيء منها.

ب- وثقه الأئمة النقاد مطلقاً، منهم علي بن المديني، وقال: عندنا ثقة وكتابه صحيح، ومنهم أحمد بن عبد الله العجلي، والدارمي، والنسائي ولكن قال مرة عنه: ليس به بأس، ووثقه بعض العلماء توثيقاً مقيداً، منهم يحيى بن سعيد القطان في رواية عنه، ويحيى بن معين في روايته عن غير أبيه، وأحمد بن حنبل فيحتج به أحياناً على تردد إذا لم تكن روايته من المناكير، وإسحاق ابن راهويه إذا كان الراوي عن عمرو ثقة، ونقل الترمذي عن البخاري قال: «رأيت أحمد بن حنبل، وعلي المديني، وإسحاق بن راهويه، وأبا عبيد وعامة أصحابنا يحتجون بحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، ما تركه أحد من المسلمين، وقال: فمن الناس بعدهم»^(١١٤)، ومنهم يعقوب ابن شيبة فقال: «وهو ثقة ثبت، والأحاديث التي أنكروا من حديثه إنما هي لقوم ضعفاء رووها عنه، وما روى عنه الثقات فصحيح» ومنهم الحاكم، وقال: إذا كان الراوي عنه ثقة، والبيهقي، وقال: وسماع شعيب عن جده صحيح لكن يجب أن يكون الإسناد إلى عمرو صحيحاً، ومنهم ابن الصلاح، ومنهم النووي وقال: إن الاحتجاج بحديث عمرو بن شعيب عن أبيه

١١٤ - التاريخ الكبير، له رقم الترجمة ٢٥٧٨، الضعفاء الصغير، له الترجمة ٢٦١، وهو يعني إذا كان الراوي عنه ثقة، أو خلت روايته مما ينكر، واعترض الذهبي على ما نقل عنه (سير أعلام النبلاء ٥/ ١٦٧).

عن جده هو الصحيح المختار الذي عليه المحققون من أهل الحديث، وهم أهل هذا الفن وعندهم يؤخذ، وعده الحافظ ابن حجر من قبيل الحسن^(١١٥)، وعده الذهبي في أعلى درجات الحسن، وقال: «فقد احتج به أئمة كبار ووثقوه في الجملة، وتوقف فيه آخرون قليلاً، وما علمت أن أحداً تركه»^(١١٦).

والنتيجة من هذا العرض لحديث عمرو بن شعيب أمران:

أ- إن رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مقبولة بشكل عام، بدليل ما لخصه المتأخرون في ذلك، ويظهر في كلام الإمام النووي والإمام الذهبي رحمهما الله تعالى.

ب- إن حديث عمرو بن شعيب في زكاة مال اليتيم مقبول وحجة للأمر السابق من جهة، ولأنه يتقوى بغيره من جهة ثانية وخاصة بعمل كبار الصحابة كعمر وعلي وعائشة وجابر وابن عمر، وكبار التابعين وتابعيهم والعصر الأول، وما أكد الترمذي فيما نقلناه عنه سابقاً.

واعترض ابن الهمام على الاحتجاج بالأثار الواردة عن عمر وابنه رضي الله عنهما وعن عائشة رضي الله عنها من القول بوجوب الزكاة في مالهم، فقال: «لا يستلزم كونه عن سماع، إذ قد علمت إمكان الرأي فيه، فيجوز كونه بناء عليه، فحاصله قول صحابي عن اجتهاد عارضه رأي صحابي آخر عن ابن مسعود قال: «ليس في مال الصبي زكاة» وروي مثل «قول ابن مسعود عن ابن عباس»^(١١٧).

ويرد على هذا الاعتراض أن الأثار صحيحة عن عمر وابنه وعائشة وجابر رضي الله عنهم، وأنه لا مجال للرأي في ذلك مع تشديد القرآن الكريم في رعاية اليتيم وحفظ ماله

١١٥ - نزهة النظر شرح نخبة الفكر لابن حجر ص ٣٦.

١١٦ - سير أعلام النبلاء ٥ / ١٧٤.

١١٧ - فتح القدير ١ / ٤٨٤، وانظر: فقه الزكاة ١ / ١١٢.

وعدم القرب منه، وأنهم طبقوا ذلك عملياً في الحياة، وأمام جماهير الصحابة، وأن ما روي عن ابن مسعود وابن عباس رضي الله عنهما لم يثبت، ولذلك قال الإمام أحمد: «لا أعرف عن الصحابة شيئاً صحيحاً أنها لا تجب»^(١١٨)، ثم قال الخطيب الشربيني: «ولم يصح إسقاط الزكاة، ولا في تأخر إخراجها إلى البلوغ شيء»^(١١٩).

واعترض ابن الهمام الحنفي على قياس الشافعية وجوب الزكاة على الصبي والمجنون على الغرامة المالية وسائر المؤن، وأن الغرامة حق مالي يلزم بسبب ما لهما فقال: «وأما القياس فنمنع كون ما عينه تمام المناط (أي علة الحكم) فإنه منقوض بالذمي لا يؤخذ من ماله الزكاة، فلو كان وجوبها بمجرد كونها حقاً مالياً يثبت للغير صح أداؤها منه بدون الإسلام، بل وأجبر عليه كما يجبر على دفع نفقة زوجته ونحو ذلك، وحين لم يكن كذلك علم أنه اعتبر فيها وصف آخر لا يصح مع عدمه وهو وصف العبادة الزائل مع الكفر» ثم قال: «والقياس لم يصح، على أنه لو صح لم يقتض إلا وجوب الأداء على الولي نيابة كما هو في المقيس عليه من نفقة الزوجة»^(١٢٠).

أقول: يرد هذا الاعتراض بأن عدم وجوب الزكاة على الكافر لفقدان شرط الإسلام الثابت في الأدلة التي ذكرناها سابقاً.

وأن الولي يجب عليه الأداء شرعاً ونيابة، كما يجب عليه دفع نفقة الزوجة قضاء ونيابة.

٢- مناقشة أدلة الوجوب دون الإخراج:

يعترض على هذا القول أن الولي مكلف شرعاً بأداء كل واجب مالي يلزم

١١٨- مغني المحتاج ١/ ٤٠٩.

١١٩- مغني المحتاج ١/ ٤٠٩.

١٢٠- فتح القدير ١/ ٤٨٤.

الصبي كالتفقة الواجبة في ماله، وضمنان المتلفات، والغرامة وغيرها.

قال الخطيب الشربيني: «ولم يصح إسقاط الزكاة ولا في تأخر إخراجها إلى البلوغ شيء»^(١٢١).

وأن هذا القول يتنافى مع واقع قيام الدولة الإسلامية بجمع الزكاة، فالولي مطالب من الساعي بدفع زكاة ما تحت يده.

كما أن هذا القول يتنافى مع اتفاق الفقهاء بحرمة تأخير الزكاة، وقد يستمر الصبي في الصبا، والمجنون في الجنون، سنوات طويلة، فكيف تخصي الزكاة بعد هذه المدة الطويلة، ويحرم منها الفقراء والمساكين، وتتراكم على الصبي والمجنون، فيرهق وقتئذ بالأداء والتنفيذ.

٣- مناقشة أدلة عدم الوجوب نهائياً:

إن الاعتراض الوارد على أدلة الحنفية يرد هنا أيضاً، فلا حاجة للتكرار، ونجمله فيما يلي.

٤- مناقشة أدلة عدم وجوب الزكاة إلا فيما تنتجه الأرض:

إن الآية الكريمة ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا ﴾ [التوبة: ١٠٣]، لا يصح الاحتجاج بها من فصل في الزكاة لبعض أموال الصبي والمجنون دون غيرها، واحتجاج المانعين نهائياً بالآية عام من جهة، وأن التطهير والتزكية للمال، والصبي والمجنون بحاجة لتطهير ما لهما وتزكيته، أن التطهير يشمل تربية الخلق وتنمية النفس على الفضائل وتدريبها على المعونة والرحمة^(١٢٢).

١٢١- مغني المحتاج ١/ ٤٠٩.

١٢٢- فقه الزكاة ١/ ١١٤.

إن حديث «رفع القلم... عن الصبي... عن المجنون» أريد به رفع الإثم والعبادات البدنية بدليل وجوب العشر وصدقة الفطر والحقوق المالية، ثم هو مخصوص بالأدلة التي ذكرها الجمهور، وأنه لا إثم عليهما، بل تجب الزكاة في مالهما، ويطلب الولي بإخراجها، ورفع القلم عنهما لم يسقط حقوق الزوجات وذوي القربى عنهما، وكذلك حق الفقير والمسكين^(١٢٣).

وإن قياسها على الصلاة والصيام قياس مع الفارق، فالزكاة حق يتعلق بالمال، فأشبهه نفقة الأقارب والزوجات وأروش الجنایات وقيم المتلفات، ولا ينكر أنها عبادة، وشقيقة الصلاة، وأحد أركان الإسلام، ولكنها متميزة بطابعها المالي الاجتماعي، فهي عبادة مالية وتجري فيها النيابة، كما أن كل عبادة لها صفتها المتميزة، وأن سقوط الصلاة عن الصبي والمجنون لا يلزم منه سقوط الزكاة، فلا تلازم بينها^(١٢٤)، كما سقطت على الكافر.

وأن الاحتجاج بمصلحة الصبي والمجنون بالحفاظ على مالهما، وعدم تعرضه للنفاد بسبب الزكاة، فيرد عليه بأن هذه المصلحة قد يحتج بها على منع الزكاة نهائياً على البالغ العاقل حتى يتم حفظ ماله، وأن ضعف الصبي والمجنون عن استثمار ماله فهذا صحيح، ولكن الولي مكلف شرعاً باستثماره لقوله تعالى: ﴿وَأَرْزُقُوهُمْ فِيهَا﴾ [النساء: ٥]، ولم يقل «منها» وهو واجب شرعي على الولي باتفاق العلماء، وإلا كان مقصراً، وهو ما طبقه الصحابة ومن بعدهم في استثمار أموال اليتامى، والأمر بالتجار في أموال اليتامى هو الملائم للآية.

١٢٣- المغني ٢ / ٥٦٥ مكتبة القاهرة، فقه الزكاة ١ / ١١٤، المحلى، المسألة ٦٣٨.

١٢٤- قال أبو عبيد رحمه الله تعالى: «إن شرائع الإسلام لا يقاس بعضها على بعض، لأنها أمهات، تضي كل واحدة على فرضها وستنتها» ثم توسع في بيان الفرق بين الفريضة، الأموال ص ٤٥٤، فالصلاة يشترط لها الطهارة وغيرها، ولا يشترط ذلك في الزكاة. وانظر المغني ٢ / ٤٦٥ مكتبة القاهرة، فقه الزكاة ١ / ١١٥.

وإن مصلحة الصبي والمجنون تقابلها مصلحة الفقراء والمساكين، ومصلحة الدين والدولة والمجتمع، ويجب تحقيق التوازن بين المصالح.

ويعترض على الحنفية الذين فرقوا بين زكاة الزروع والثمار وغيرها، وقالوا إن زكاة الزروع والثمار في مال المجنون والثمار، لأنها تجب في مالهما، فإن الزكاة عامة على الصبي والمجنون تجب في مالهما، فلا وجه للتفريق^(١٢٥)، وكيف تعتبر الزكاة هنا مؤنة. دون بقية الأموال؟ وأن وصف المؤنة والعشر والخراج هو مجرد وصف زائد، كما توجد أوصاف وشروط زائدة في كل نوع من الأموال التي تجب فيها الزكاة.

ولذلك اعترض الخطيب الشربيني على الحنفية فقال: «وبالقياس على المعشرات وزكاة الفطر، لأن الخصم قد وافق عليهما»^(١٢٦).

ويعترض على الحنفية في قياس الصبي والمجنون على الذمي، لأنهم ليسوا أهلاً للعبادة، فهذا قياس مع الفارق من جهة، وأنه متفرع على اعتبار الزكاة عبادة محضة، وهذا غير مسلم به.

٥-٧- أما أدلة وجوب الزكاة في الناض دون غيره، أو الزكاة في الضرع والزرع دون غيره، أو الزكاة فيما ينمي دون غيره، فقد أشرنا إليها عند الاستدلال، فلا نكرها.

١٢٥- قال الشيخ القرضاوي عن تفرقة الحنفية: «تفرقة ليس لها أساس معقول ولا منقول» فقه الزكاة ١ / ١١٤، وقال ابن رشد: «فلا أعلم له مستنداً في هذا الوقت» بداية المجتهد ٢ / ٤٨٣، وقال ابن حزم «ولا نعلم أحداً تقدمه في هذا التقسيم» ثم قال: «لو كانت الزكاة على الأرض لا على صاحب الأرض لوجب أخذها من مال الكافر من زرعه وثماره» المحلى، المسألة ٦٣٨.

١٢٦- مغني المحتاج ١ / ٤٠٩.

ثانياً: الترجيح والاختيار:

بعد عرض آراء الفقهاء والمذاهب وأدلتهم يتبين - والله أعلم - ترجيح القول الأول **بوجوب الزكاة في مال الصبي والمجنون**، وهو قول كبار الصحابة وجمهور الأئمة والمذاهب والعلماء. ويؤيد ذلك أمور كثيرة، منها:

١- إن الزكاة ركن من أركان الإسلام، وهي عبادة قطعاً، ولكنها عبادة مالية تجب في المال، ومحلها المال، ومناطها المال، وترتبط حقيقة بالمال، والصبي والمجنون يملكان هذا المال، ولا فرق في أدائه بين المالك أو الولي، واتفق الفقهاء على أنه يجوز للبالغ العاقل أن يوكل غيره بإخراج زكاته، فيقوم ولي الصبي والمجنون بذلك بمقتضى ولايته الشرعية.

٢- إن الزكاة - كما ذكرنا في المقدمة - إحدى ركائز الاقتصاد الإسلامي، وأحد موارد بيت المال، وهي المظهر الأسمى للتكافل الاجتماعي، لتؤخذ من الغني للفقير، فهي حق للفقراء والمساكين، ولذلك تؤخذ من كل مالك للنصاب ليساهم في هذه الجوانب الأساسية في المجتمع الإسلامي والدولة الإسلامية.

٣- قد يكون **المجنون كبيراً**، أو خرفاً، أو معتوهاً، وكسب الملايين في حياته، ثم أصيب بفقد العقل أو الخرف، وهو غني ويملك الأموال الطائلة، فكيف تسقط عنه الزكاة؟ مع أن العقل والشرع والأنظمة والقوانين اليوم تقيم عليه وصياً أو قيماً ليشرّف على أمواله، ويستثمرها، وينفق عليه وعلى من تجب عليه نفقته منها، ويدفع عنه جميع الضرائب والتكاليف الواجبة عليه، ومنها الزكاة.

وكذلك **الصبي قد يكون غنياً ويملك الملايين بالإرث أو الهبة**، فلا يمكن حرمان الفقراء والمساكين من زكاة هذه الأموال، وهي لا تؤثر عليهم، بل إن الزكاة تطهرها وتنميها كما سبق في الآية الكريمة، وإلا ألغينا الزكاة عن شريحة

كبيرة من الأموال، وحرّم مستحقو الزكاة من نصيبهم فيها.

٤- قال الشيخ القرضاوي أيضاً: «إن الصبي ليس مفروضاً أن يكون يتيماً حتى تدخله العاطفة في الحكم في هذه القضية، فقد يرث عن أمه، أو يملكه بطريق الهبة أو الوصية من جد أو قريب أو غريب... ولنذكر أنها قد تكون ألوفاً أو عشرات الألوفاً أو مئات الألوفاً» ثم يقول عن تثمير أموال الصبي والمجنون وتنميتها والاتجار بها: «إنه يوافق منهج الإسلام العام في اقتصاده القائم على التثمير وتحريم الكنز»^(١٢٧).

٥- نستأنس بقول بعض العلماء الذين قالوا بترجيح هذا القول، ومنهم:

أ- يقول ابن القيم رحمه الله تعالى مبيناً حكمة مشروعية الزكاة وأنها لمصلحة أرباب الأموال مما يشمل الصبي والمجنون، ومصلحة المساكين، فقال: «إن الله تعالى شرع الزكاة، وراعى فيها مصلحة أرباب الأموال، ومصلحة المساكين، وجعلها الله سبحانه وتعالى طهرة للمال ولصاحبه، وقيد النعمة بها على الأغنياء، فما زالت النعمة بالمال على من أدى زكاته، بل يحفظه عليه وينمي له، ويدفع عنه الآفات، ويجعلها سوراً عليه، وحصناً له، وحارساً له»^(١٢٨).

ب- يقول الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي عن أدلة الجمهور: «والواقع أنها أدلة قوية بموازنة أدلة المخالفين» ثم قال: «ومن هنا نقول: إن الزكاة تجب في مال الصبي والمجنون بالشروط التي نستوضحها في المال الذي تجب فيه...، بهذا كله يتبين لنا رجحان مذهب الأنمة الثلاثة على مذهب الحنفية، وبخاصة أنهم (الحنفية) أوجبوا العشر في مال الصبي والمجنون، وأوجبوا زكاة الفطر في مالهما، ولم يوجبوا الزكاة عليهما فيما عدا ذلك من الأموال، والقياس يقتضي

١٢٧- فقه الزكاة ١/ ١١٧.

١٢٨- زاد المعاد ٢/ ٥.

أن من وجب العشر في زرعه وجبت الزكاة في سائر أمواله»^(١٢٩)، ثم يقول: «والخلاصة أن مال الصبي والمجنون تجب فيه الزكاة، لأنها حق يتعلق بالمال، فلا يسقط بالصغر والجنون، ويستوي في ذلك أن يكون ماله ماشية سائمة أو زرعاً وثمرات أو تجارة أو نقوداً»^(١٣٠).

ج- قال الأستاذ الدكتور وهبة الزحيلي: «وأما الالتزامات الواجبة على الطفل فهي كل ما يستطيع أدائه عنه من ماله، سواء من حقوق العباد أو من حقوق الله، وهي الأعواض المالية في الأفعال المدنية كثمن المشتريات، وأجرة...، أو الجنائية...، والضرائب المالية للدولة كعشر الزرع وخراج الأرض والجمارك، والصلوات الاجتماعية المنوطة بالغنى كنفقة الأقارب والمعسرين وزكاة الفطر في رأي أبي حنيفة وأبي يوسف، وزكاة المال في رأي جمهور الفقهاء غير الحنفية، رعاية لمصلحة الفقراء والمحتاجين والمجتمع بصفة عامة» ويختتم كلامه فيقول عن رأي الجمهور: «وهو رأي أقوم وأفضل وأحق بالعمل، وخاصة في ظروفنا الحاضرة»^(١٣١).

ثم يقول أيضاً: «وهذا الرأي أولى لما فيه من تحقيق مصلحة الفقراء، وسد حاجاتهم، وتحسين المال من تطلع المحتاجين إليه، وتزكية النفس وتدريبها على خلق المعونة والجود»^(١٣٢).

وهذا ما تطمئن له النفس، ويحقق مقاصد الشريعة، ويتم التوازن بين مصالح أفراد المجتمع، ويجيب عن إشكالية البحث التي وردت في المقدمة، في وجوب الزكاة في مال الصبي والمجنون، حسب الشروط العامة التي عرضناها، مما يتفق

١٢٩- فقه الزكاة ١ / ١١٢، ١١٣.

١٣٠- فقه الزكاة ١ / ١١٩.

١٣١- الفقه الإسلامي وأدلته ٤ / ٢٩٦٤.

١٣٢- الفقه الإسلامي وأدلته ٣ / ١٧٩٩.

مع مقاصد الشريعة عامة ، ومقاصد الزكاة خاصة في النماء والتطهير وتحقيق التكافل الاجتماعي ، وتأمين الحماية الربانية والحفظ للمال ، دون أن تنقصه الزكاة كما ثبت في الحديث والآثار العملية في فضل الزكاة .

الخاتمة

وأخيراً نصل إلى الخاتمة لتلخيص البحث وبيان نتائجه وتقديم بعض التوصيات.

أولاً: خلاصة البحث ونتائجه:

١- الزكاة فريضة محكمة، وركن في الدين، وإحدى العبادات الإسلامية، وإحدى ركائز الاقتصاد والتكافل الاجتماعي وإيرادات بيت المال، وسببها ملك المال.

٢- الشروط العامة للزكاة في الأشخاص هي الإسلام والحرية باتفاق، والأهلية في قول.

٣- الصبي هو الولد ما لم يبلغ، ويتم البلوغ بالاحتلام (إنزال المنى) والحيض، والإحبال والحبل، أو إكمال خمس عشرة سنة هجرية، ويلحق به المحجور عليه لسفه، والمريض مرض الموت.

٤- الجنون هو اختلال العقل وذهابه بالكلية لآفة في الدماغ، ويزول بالإفاقة، ويلحق به العته والخرف والصرع والإغماء والسُّكر.

٥- الشروط العامة للزكاة في المال باتفاق هي الملك لمعين، وكون المال مما تجب فيه الزكاة، والنصاب، والحول، والنماء.

٦- الشروط العامة للزكاة في المال في الراجح الملك التام، وفي قول: الزيادة عن الحاجات الأصلية، وإمكان الأداء.

٧- يوجد سبعة أقوال في الزكاة في مال الصبي والمجنون، فقال الجمهور

بوجوبها، وفي قول لا تجب، وأربعة أقوال تفصل في نوع المال، وسبب الخلاف هو اعتبار الزكاة عبادة مالية، أم عبادة محضة وبدنية، مع الاختلاف في الحديث الوارد في ذلك.

٨- الراجح قبول الحديث الوارد في الزكاة في مال الصبي، والراجح وجوب الزكاة في مال الصبي والمجنون، لقوة أدلة الجمهور، واعتبار الزكاة عبادة مالية، ولها وظيفة اجتماعية، وفيها مصالح للمزكي وللمجتمع، ولا وجه للتفريق في وجوب الزكاة بين أنواع الأموال لتحقق السبب العام للزكاة، لأن لكل مال صفة خاصة وزائدة، ولكنها ليست مؤثرة في الحكم.

ثانياً: التوصيات:

١- يجب رعاية أموال الصغار والمجانين ومن يلحق بهم، وتعيين الولي أو الوصي أو القيم الرشيد الصالح القادر على حفظ الأموال وتنميتها، ويجب عليه استثمار هذه الأموال حتى لا تتعطل، ليستفيد منها أصحابها، ويستفيد منها المجتمع والأمة.

٢- يقوم الولي أو الوصي أو القيم بأداء الزكاة وجميع الواجبات الواردة على أموال الصبيان والمجانين بأمانة، وتوثيق كامل، وتقديم التقارير الدورية لأعماله، مع الإشراف الكامل عليه.

٣- يجب تأمين الرعاية الكاملة من الدولة، ومؤسسات المجتمع، لأموال الصغار والمجانين ومن يلحق بهم، وإنشاء هيئات رسمية لذلك، ورقابة دائمة عليها.

٤- يجب توفير التوعية الكاملة عن طريق جميع أجهزة الإعلام والنشر

لحقوق الصغار والمجانين ومن يلحق بهم، والتحذير من المساس بأموالهم أو الاعتداء عليها، والدعوة لمساعدتهم في جميع المجالات، لتكون من القيم العليا في الفكر والتربية والسلوك.

وصلى الله على سيدنا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم، والحمد لله الذي تتم بنعمته الصالحات.

أهم المصادر والمراجع

- ١- أبحاث وأعمال الندوة التاسعة لقضايا الزكاة المعاصرة - نشر بيت الزكاة - الكويت - ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م.
- ٢- الإحكام في أصول الأحكام، علي بن أبي علي الأمدي (٦٣١هـ) مؤسسة الحلبي - القاهرة - ١٩٦٧م.
- ٣- إرشاد الفحول، محمد علي الشوكاني (١٢٥٠هـ) مصطفى البابي الحلبي - مصر - ١٣٥٦هـ / ١٩٣٧م.
- ٤- الأشباه والنظائر، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (٩١١هـ) مصطفى البابي الحلبي - مصر - ١٣٧٨هـ / ١٩٥٩م.
- ٥- أصول السرخسي، محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي (٤٩٠هـ) تصوير دار المعرفة - بيروت - ١٣٩٣هـ / ١٩٧٣م.
- ٦- البحر الرائق، زين الدين بن إبراهيم بن نجيم (٩٧٠هـ) دار الكتب العربية للحلبي - القاهرة - ١٣٣٣هـ.
- ٧- بدائع الصنائع، علاء الدين بن مسعود الكاساني (٥٨٧هـ) ط الجمالية - القاهرة - ١٣٢٨هـ / ١٩١٠م.
- ٨- بداية المجتهد، محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد الحفيد (٥٩٥هـ) مكتبة الكليات الأزهرية - مصر - ١٣٨٦هـ / ١٩٦٦م + ماجد الحموي - دار ابن حزم بيروت - ط ١- ١٤١٦هـ / ١٩٩٥م.
- ٩- التعريفات، السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني (٨١٦هـ) مصطفى البابي الحلبي - مصر - ١٣٥٧هـ / ١٩٣٨م.

- ١٠- تفسير آيات الأحكام، الشيخ محمد علي السائس، ط محمد علي صبيح، القاهرة - د.ت.
- ١١- تفسير القرطبي - الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (٦٧١هـ) دار الكاتب العربي - القاهرة - تصوير الطبعة الثالثة - ١٣٨٧هـ / ١٩٦٧م.
- ١٢- التلخيص الحبير، الحافظ أحمد بن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ) شركة الطباعة الفنية المتحدة - القاهرة - وعبد الله هاشم اليماني - المدينة المنورة - ١٣٨٤هـ / ١٩٦٤م.
- ١٣- تهذيب الأسماء واللغات، يحيى بن شرف النووي (٦٧٦هـ) إدارة الطباعة المنيرية - مصر - تصوير دار الكتب العلمية - بيروت - د.ت.
- ١٤- حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير، محمد بن عرفة الدسوقي (١٢٣٠هـ) ط عيسى البابي الحلبي - القاهرة - د.ت.
- ١٥- الحاوي الكبير، علي بن محمد بن حبيب الماوردي (٤٥٠هـ) دار الفكر - بيروت - ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م - تحقيق عدد.
- ١٦- رد المحتار - حاشية ابن عابدين، محمد أمين الشهير بابن عابدين (١٢٥٢هـ) ط مصطفى البابي الحلبي - القاهرة - ١٣٨٦هـ / ١٩٦٦م.
- ١٧- الروض المربع، منصور بن يونس البهوتي (١٠٥١هـ) ت عدد - مؤسسة الرسالة - بيروت - ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م.
- ١٨- الروض النضير (شرح المجموع للإمام زيد ١٢٢هـ) الحسين بين أحمد السياغي (١٢٢١هـ) ط السعادة - القاهرة - ط ١-١٣٤٧هـ.

- ١٩- الروضة = روضة الطالبين، يحيى بن شرف النووي (٦٧٦هـ) المكتب الإسلامي - دمشق - ١٣٨٦هـ.
- ٢٠- زاد المعاد، محمد بن أبي بكر، ابن قيم الجوزية (٧٥١هـ) مؤسسة الرسالة - بيروت - ط ١ - ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م.
- ٢١- سبل السلام، محمد بن إسماعيل الصنعاني (١١٨٢هـ) مصطفى البابي الحلبي - القاهرة - ط ٤ - ١٣٧٩هـ / ١٩٦٠م.
- ٢٢- سنن البيهقي = السنن الكبرى، أحمد بن الحسين البيهقي (٤٥٨هـ) ط ١ - حيدر آباد - الهند - ١٣٤٤هـ.
- ٢٣- سنن الترمذي جامع الترمذي، عيسى بن سورة (٢٧٩هـ) مع تحفة الأحوزي - دار الاتحاد العربي - القاهرة - ١٣٨٤هـ / ١٩٦٤م + طبعة بيت الأفكار الدولية - عمان - الأردن - د.ت.
- ٢٤- سنن الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي (٢٥٥هـ) ت الدكتور مصطفى البغا - دار القلم - دمشق - ١٤١٢هـ / ١٩٩١م.
- ٢٥- سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (٢٧٥هـ) مصطفى البابي الحلبي - القاهرة - ١٣٧١هـ / ١٩٥٢م.
- ٢٦- سنن ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني (٢٧٣هـ) عيسى البابي الحلبي - القاهرة - ط ١ - ١٣٧٢هـ / ١٩٥٢م، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي + طبعة بيت الأفكار الدولية - عمان - الأردن - د.ت.
- ٢٧- سنن النسائي، أحمد بن شعيب النسائي (٣٠٣هـ) مصطفى البابي الحلبي - القاهرة - ١٣٨٣هـ / ١٩٦٤م.

- ٢٨- شرح الكوكب المنير، محمد بن أحمد الفتوح الحنبلي، المعروف بابن النجار (٩٧٢هـ) ت الدكتور محمد الزحيلي، والدكتور نزيه حماد - مكتبة العبيكان - الرياض - ط٣-١٤١٣هـ / ١٩٩٣م.
- ٢٩- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل البخاري (٢٥٦هـ) دار القلم - دمشق - ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠م، تحقيق الدكتور مصطفى البغا.
- ٣٠- صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (٢٦١هـ) بشرح النووي (٦٧٦هـ) المطبعة المصرية - القاهرة - ط١- ١٣٤٩هـ / ١٩٣٠م.
- ٣١- فتح القدير شرح الهداية للمرغيناني (٥٩٣هـ) كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي الإسكندري، المعروف بابن الهمام (٨٦١هـ) المكتبة التجارية الكبرى - مصر - د.ت.
- ٣٢- الفقه الإسلامي وأدلته، الدكتور وهبة الزحيلي - دار الفكر - دمشق - ط٤ معدلة - ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م.
- ٣٣- فقه الزكاة، الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي، مؤسسة الرسالة - بيروت - ط٨ - ١٤٠٥هـ / ١٩٨٥م.
- ٣٤- الفقه المالكي في ثوبه الجديد، الدكتور محمد بشير الشقفة - دار القلم - دمشق - ط٦-١٤٢٢هـ / ٢٠٠١م.
- ٣٥- فواتح الرحموت، محمد نظام الدين الأنصاري (١١٨٠هـ /) على هامش المستصفي - المطبعة الأميرية - بولاق - مصر - ١٣٢٢هـ.
- ٣٦- القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروز أبادي (٨١٧هـ) المكتبة التجارية - مصر - ١٣٣٢هـ / ١٩١٣م.

- ٣٧- القوانين الفقهية، محمد بن أحمد، ابن جزئي المالكي (٧٤١هـ) دار العلم للملايين - بيروت - ١٩٦٨ م.
- ٣٨- كشف القناع، منصور بن يونس البهوتي (١٠٥١هـ) المطبعة العامرة - مصر - ط١ - ١٣١٩هـ + طبعة وزارة العدل - الرياض - محققة - ط١ - ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣ م.
- ٣٩- كشف الأسرار، عبد العزيز البخاري (٧٣٠هـ) على أصول البزدوي (٤٨٢هـ) تصوير عن طبعة ١٣٠٧هـ.
- ٤٠- كشف الخفاء، إسماعيل بن محمد العجلوني (١١٦٢هـ) مكتبة التراث - حلب - سورية - د.ت.
- ٤١- المبسوط، محمد بن أبي سهل السرخسي (٤٨٣هـ) مطبعة السعادة - مصر - د.ت.
- ٤٢- المجموع، شرح المهذب للشيرازي (٤٧٦هـ) يحيى بن شرف النووي (٦٧٦هـ) والسبكي (٧٥٦هـ) والمطيعي - مطبعة الإمام، زكريا علي يوسف - القاهرة - ١٩٦٦ م.
- ٤٣- المحلى، علي بن أحمد بن حزم الأندلسي (٤٥٦هـ) المطبعة المنيرية - القاهرة - ١٣٥٠هـ.
- ٤٤- المستدرک على الصحيحين، محمد بن عبد الله الحاكم (٤٠٥هـ) ط حيدر آباد - الهند - ١٣٤٠هـ.
- ٤٥- مسند أحمد، الإمام أحمد بن حنبل (٢٤١هـ) تصوير المكتب الإسلامي - دمشق - عن المطبعة الميمنية - القاهرة - ١٣١٣هـ.

- ٤٦- المصباح المنير، أحمد بن محمد بن علي المقرئ الفيومي (٧٧٠هـ) المطبعة
الأميرية - القاهرة - ط٦ - ١٩٢٦هـ.
- ٤٧- معايير المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية - نشر هيئة المحاسبة
والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية - المنامة - البحرين - ١٤١٩
هـ / ١٩٩٨م.
- ٤٨- المعجم الوسيط، أنيس، منتصر، الصوالحي، محمد خلف الله أحمد - دار
الأمواج - بيروت - ط٢ - ١٤١٠هـ / ١٩٩٠م.
- ٤٩- المغني، عبد الله بن أحمد، ابن قدامة المقدسي (٦٢٠هـ) دار المنار - مصر
- ط٣ - ١٣٦٧هـ + نشر مكتبة القاهرة، علي يوسف سليمان - القاهرة -
١٣٨٨هـ / ١٩٦٨م.
- ٥٠- مغني المحتاج، محمد الشربيني الخطيب (٩٩٧هـ) مصطفى البابي الحلبي
- القاهرة - ١٣٧٠هـ / ١٩٦٨م.
- ٥١- المهذب في فقه الإمام الشافعي، إبراهيم بن علي الشيرازي (٤٧٦هـ)
ت الدكتور محمد الزحيلي - دار القلم - دمشق - ط١ -
١٤١٧هـ / ١٩٩٦م.
- ٥٢- مواهب الجليل شرح مختصر خليل، محمد بن محمد المعروف بالخطاب
(٩٥٤هـ) مط السعادة - مصر - ط١ - ١٣٢٩هـ.
- ٥٣- موسوعة الفقه الإسلامي المعاصر، الدكتور وهبة الزحيلي - دار المكتبي -
دمشق - ط١ - ١٤٢٧هـ / ٢٠٠٧م.
- ٥٤- الموسوعة الفقهية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - الكويت - ط٢ -

١٤٢٧هـ / ٢٠٠٦م.

- ٥٥- الموسوعة الفقهية الميسرة، الدكتور محمد رواس قلعه جي - دار النفائس - بيروت - ط ١ - ١٤٢١هـ / ٢٠٠٠م.
- ٥٦- نصب الراية، عبد الله بن يوسف الزيلعي (٧٦٢هـ) د.ن - ط ١ - مصر - ١٣٥٧هـ / ١٩٣٨م.
- ٥٧- النظريات الفقهية، الدكتور محمد الزحيلي، دار القلم، دمشق - ط ١ - ١٤١٤هـ / ١٩٩٣م.
- ٥٨- النماء في زكاة المال، الدكتور رفيق يونس المصري - دار المكتبي - دمشق - ط ١ - ١٤٢٦هـ / ٢٠٠٦م.
- ٥٩- نيل الأوطار، محمد علي الشوكاني (١٢٥٠هـ) مصطفى البابي الحلبي - القاهرة - ط ٣ - ١٣٨٠هـ / ١٩٦١م.
- ٦٠- الوجيز في أصول الفقه الإسلامي، الدكتور محمد الزحيلي - دار الخير - دمشق - ط ١ - ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٣م.

Abstract

The Almsgiving (Zakat) of the Money of the Boy and the Insane According to the General Requirements of Zakat: A Comparative Fiqhi Study

Prof. Mohammed al-Zuhaili

Almsgiving (zakat) is an Islamic religious obligation meant as a means of social solidarity. There are certain agreed common conditions for it as well as some special conditions. The special conditions are not agreed upon by scholars, but the most important of which is eligibility by adulthood and apprehension. The core of this study is whether to take zakat from the money of the boy and the insane. There are seven main arguments on the issue. The study discusses those arguments and reaches the conclusion that it permissible to take zakat from the money of the boy and the insane. The guardian of the above – mentioned persons should pay the zakat on their behalf. The evidence supporting this argument are greater than the opposite argument which calls for prohibition of payment of zakat.

زكاة أسهم الشركات نظرات في التطبيق العملي

د. روية مصطفى الجنش
أستاذ الفقه وأصوله المشارك
كلية الدراسات الإسلامية والعربية - دبي

ملخص البحث

إن هذه الدراسة تتناول موضوعين كلاً منهما في غاية الأهمية

أولهما: الزكاة، وهي ركن من أركان الإسلام؛ فرضها الله على كل مسلم قادر. وثانيهما: أسهم شركات المساهمة؛ وهي نوع جديد من المعاملات المالية، لم يسبق للفقهاء الإسلامي في عصور ازدهاره أن عرف هذا النوع من المعاملات. فأسهم الشركات، وما تعلق بها نازلة من النوازل الفقهية، ولها جوانب متعددة؛ ومن أهم هذه الجوانب زكاتها، ومن أهم ما يتعلق بزكاتها معرفة من يقع عليه وجوب أدائها، أهو المساهم أم الشركة؟ لأنه من أهم ما تشتد إليه حاجة الأمة، ومما يلزم المسارعة في بيان حكمه، وهو أمر عملي متردد بين الجهتين المذكورتين؛ وفيما أرى أن بحثي هذا أثار مشكلات عديدة وأجاب عنها، مستفيداً ممن سبقني، ومن واقع التطبيق العملي، والاعتماد على الأدلة، والاهتداء بمقاصد الشريعة الغراء، والأخذ في الحسبان أننا أمام قضية لها جوانب متعددة وشائكة؛ فصار لزاماً على الباحث أن يلتمس في هدي الشريعة وسماحتها ما يجلي الصورة، ويوضح الجواب، وآمل أن الله جلت قدرته قد يسر ذلك، وأسأله سبحانه أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، وذخراً لنا يوم الدين، وأن ينفع به عموم المسلمين .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقدمة

الحمد لله المحمود بكل لسان، والصلاة والسلام على من بعثه الله رحمة وهداية للأمم، وعلى صحبه مصابيح الهدى، ومن سار على دربهم واقتفى أما بعد:

فإن من لوازم بقاء هذا الدين واستمرارية رسالته إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها؛ شمول شريعته لجميع نواحي الحياة وميادينها، واستيعابه لكل مستجدات الحياة ومتغيراتها. لذا فقد اتخذت الشريعة مسلكين في بيان أحكامها:

أولهما: النصوص الخاصة: وذلك في ثوابت الحياة التي لا تقبل التغيير، ولا التجدد. وثانيهما: النصوص والقواعد العامة: في ما يقبل التغيير، والتجدد على مر العصور.

وبهذا حوت الشريعة الغراء كل نوازل العباد « فليست تنزل بأحد من أهل الدين نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها »^(١).

هذا، وإن من المسائل النازلة في هذا العصر المتاجرة والاستثمار في الأسهم عبر الشركات المحلية وغيرها. فقد تتابع الناس عليها، وانشغلوا بذلك؛ حتى غدت ظاهرة تشمل الكبير والصغير والغني والفقير؛ لما فيها من عوائد مجزية وسريعة، ولذا كان لزاماً بيان أحكام تلك النازلة، ومن أبرزها حكم زكاتها، كما أنه في الآونة الأخيرة قامت كثير من المساهمات عبر ما يسمى بشركات توظيف الأموال، وهذا ما أدى إلى حصول التعثر في مساهمات عديدة، لسبب أو

١- الرسالة للشافعي ص ٢٠.

لآخر، وهنا وقع الكثير من المشكلات ، ومنها ما أشكل على كثير من المساهمين ، وهو مدى وجوب الزكاة في هذه الأسهم المتعثرة في عصرنا الحاضر

ولهذا السبب وغيره اخترت هذا الموضوع للبحث والدراسة وفق خطة منهجية بدأتها بمقدمة ، وتمهيد ، ومبحثين ، وخاتمة

أولاً: التمهيد :

وفيه فرعان:

الفرع الأول: التعريف بمفردات عنوان البحث .

الفرع الثاني: الفرق بين الأسهم والسندات

المبحث الأول: حكم زكاة الأسهم

المطلب الأول : كيفية زكاة الأسهم

المطلب الثاني : مدى اعتبار القيمة السوقية للأسهم

المطلب الثالث: الجهة الواجب عليها إخراج الزكاة

المبحث الثاني: حكم زكاة الأسهم حال تعسرها.

وفيه ثلاثة مطالب :

المطلب الأول: واقع هذه الأسهم وأسباب تعسرها.

المطلب الثاني: مدى اعتبار القيمة السوقية للأسهم المتعثرة .

المطلب الثالث: حكم زكاة الأسهم المتعثرة

الخاتمة

ومنهجني في هذه الدراسة هو منهج المقارنة والموازنة ، وأيضاً إبراز دور الفقه المعاصر في مواجهة هذه المسألة المستجدة ووضع الحلول المناسبة لها بما يتفق مع نصوص الشارع الحكيم وقواعد الشريعة الإسلامية ، وقد اجهدتُ في

تقديم هذه الدراسة بأسلوب سهل ميسر يسهل على القارئ فهمه والإحاطة به دون عناء ، فإن أصابت هذه الدراسة الهدف منها فهذا ماأحمد الله عليه ، وإن قصرت عن بلوغ الهدف فحسبي أني طالبة علم ، وعسى ألا أحرم أجر من اجتهد ومثوبة من نوى ، وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين وهو حسبنا ونعم الوكيل .

الباحثة

التمهيد

وفيه توطئة موجزة عن التعريف بمفردات العنوان ، والفرق بين الأسهم والسندات ، وقد قسمته إلى فرعين :

الفرع الأول

التعريف بمفردات العنوان

أما الزكاة فهي في اللغة : من الزَّكَاء ، وهو النماء والزيادة ، يقال : زكا الزرع والأرض ، تزكو ، زُكُوًّا ، وسُمِّيَ القدر المخرج من المال زكاةً ؛ لأنه سببٌ يرجى به الزكاء - يعني النماء - وزكى الرجل ماله تزكيةً ، والزكاة اسم منه ، وإذا نسبت إلى الزكاة وجب حذف الهاء وقلب الألف واواً ، فيقال (زكوي)^(٢) وقد سمي الله عز وجل الصدقة المفروضة زكاة ، لأن فاعلها يزكو بفعلها عند الله تعالى ، ويرتفع شأنه ، وتصفو نفسه ، وتتطهر من الأدران المادية ، وتنقى من الخصال الذميمة ، كالحسد والبخل والتباغض وحب الدنيا والطمع وغير ذلك.^(٣) قال تعالى : ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا ﴾^(٤) فيها تطهر نفس المتصدق وتزكو وينمو المال بالخير والبركة ؛ وذلك لأن المال ينمو ببركة إخراجها ودعاء الآخذ لها ، ولأنها تطهر مخرجها من الإثم وتمدحه حين تشهد له بصحة الإيمان^(٥)

والزكاة في الشرع : هي حقٌ يجب في المال ، كما عرفها بذلك ابن قدامة في

٢- المصباح المنير ص ٢٥٤ ، مادة (زك ي)

٣- إعانة الطالبين ٢ / ١٤٧ ، ردالمحتار ٢ / ٢٥٦ ، المغني لابن قدامة ٢ / ٤٣٣ ، الفقه المالكي في ثوبه الجديد ١ / ٣٢٧

٤- سورة التوبة آية ١٠٣

٥- إعانة الطالبين ج ٢ / ص ١٤٧

المغني^(٦) .

وحكمها فرض عين كل عام على كل من توفرت فيه شروط وجوبها ، وثبتت فرضيتها بنص الكتاب والسنة وإجماع العلماء .

قال تعالى: ﴿ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَاطِيعُوا الرِّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾^(٧) وعن ابن عباس رضي الله عنه ، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بعث معاذاً إلى اليمن ، قال: « إنك تأتي قوماً من أهل الكتاب ، فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله ... » إلى أن قال : « فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم »^(٨)

وانعقد الإجماع المتواتر على فرضيتها ولم يخالف فيه أحد ، من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا .^(٩)

وقد جعل الشارع الحكيم الزكاة في المال الفاضل عن الحاجة الأصلية ، وذلك عند بلوغه النصاب ؛ لأنه معيار للغنى ، فمن ملك النصاب بعد حاجته الأصلية أصبح غنياً ووجبَّ عليه تزكية هذا المال شكراً لله تعالى وأداءً لحقِّ الفقراء .

وبالنظر إلى الأموال التي تجب فيها الزكاة نجدها على قسمين:

القسم الأول : ما يكون ثماؤه بنفسه مثل الحبوب والثمار فهذه تجب فيها الزكاة عند بلوغها نصاباً ولا يشترط فيها حولان الحول بل تزكى عند الحصاد .

٦- ٥ / ٢ .

٧- سورة النور آية ٥٦

٨- أخرجه البخاري في صحيحه ، كتاب الزكاة ، باب وجوب الزكاة برقم ١٣٣١

٩- المغني لابن قدامة ٢ / ٢٩٠

قال تعالى: ﴿ فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ ﴾^(١٠) وذلك لتحقيق النماء في ذاته.

القسم الثاني : ماهو مرصد للنماء ومعد له كالدراهم والدنانير ، وعروض التجارة والماشية ، فلا زكاة في هذا المال؛ حتى يبلغ نصاباً ويحول عليه الحول، واعتبار الحول في هذا المال؛ لأن هذا المال مرصد للنماء ، فالماشية مرصدة للدر والنسل ، وعروض التجارة مرصدة للربح وكذا الأثمان ، ولأن الحول مظنة للنماء ليكون إخراج الزكاة من الربح فإنه أيسر وأسهل . ولأن الزكاة تتكرر في هذه الأموال فلا بد لها من ضابط كيلا يفضي إلى تعاقب الوجوب في الزمن الواحد مرات فينفد مال المالك ، أما الزروع والثمار فهي نماء في نفسها تتكامل عند إخراج الزكاة منها ، فتؤخذ الزكاة منها حينئذ ثم تعود في النقص لا في النماء ، فلا تجب فيها الزكاة ثانية لعدم إرصادها للنماء .^(١١)

وقد حدد الشارع نصاب النقود بعشرين ديناراً من الذهب ومائتي درهم من الفضة وفيها ربع العشر ، وبهذا يقدر النصاب في قيم العروض والتجارة^(١٢)

ونصاب الإبل خمس وفيها شاة ، فإذا بلغت عشرأ ففيها شاتان ، فإذا بلغت خمس عشرة ففيها ثلاث شياه ، إلى آخر الترتيب المنصوص عليه^(١٣) ونصاب البقر ثلاثون ، في كل خمس شاة ، وفي عشر شاتان ... إلى آخر الترتيب^(١٤) ، أما نصاب الزروع والثمار فخمسة أوسق ، وفيه العشر إن سقي سيقاً ، ونصف العشر إن كان بواسطة^(١٥)

١٠- سورة الأنعام الآية ١٤١

١١- المغني لابن قدامة ٢ / ٤٩٦

١٢- المغني ٢ / ٦٢٣ ، المجموع ٥ / ٤٧

١٣- تبيين الحقائق ١ / ٢٥٨ وما بعدها

١٤- تحفة الفقهاء ١ / ٢٨١

١٥- فتح الوهاب ١ / ١٨٦

من هذا يتضح أن الإسلام قد سار في الزكاة وفق قواعد الاقتصاد بما يحقق به مصلحة الفقير في سد حاجته ، ومصلحة الغني في نماء المال وشكر النعمة .

ولما كانت الأسهم مالا معتبراً في نظر الشرع وأصبحت مصدر رزق كبير وامتلاً بها السوق وأصبح لها تأثير مباشر في حركة التجارة ودوران المال ، وهي بهذا الوصف تشكل رافداً مهماً من روافد إطعام الفقراء ، وإمدادهم بما يخرج منها عند توفر الشروط المطلوبة في زكاة الأموال . فهل تجب فيها الزكاة ؟ ولما كانت هذه الأسهم ضمن شركات تديرها ، فعلى من تجب زكاتها ؟ وما الكيفية في إخراجها وما هي المقادير الواجبة ؟ ومتى يجب ذلك ؟ وكيف تزكى عند تعسرها ، وهذا هو لب موضوع هذه الدراسة .

وأما الأسهم ، فهي في اللغة : جمع سهم ، وهو الحظ والنصيب ، والشيء من مجموعة أشياء ، يقال أسهم الرجلان : إذا اقتربا ، وذلك من السهم ، والنصيب : أن يفوز كل واحد منهما ، بما يصيبه ، قال الله تعالى : ﴿ فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ الْمُدْحَضِينَ ﴾^(١٦) ثم حمل على ذلك ، فسمي السهم الواحد من السهام ، كأنه نصيب من أنصباء ، وحظ من حظوظ ، وهذا هو أحد المعاني التي ذكرها ابن فارس^(١٧) .

وجاء في المعجم الوسيط^(١٨) : «ساهمه : قاسمه ، أي أخذ سهماً ، أي نصيباً معه ، ومنه شركة المساهمة »

والأسهم في الاصطلاح : هي ما يمثل الحصة التي يقدمها الشركاء عند المساهمة في مشروع الشركة ، سواء كانت حصصاً نقدية أم عينية ، ويتكون

١٦ - سورة الصافات: ١٤١

١٧ - معجم مقاييس اللغة لأبي الحسين بن فارس ٣ / ١١١ ، مادة (سهم)

١٨ - ٤٥٩ / ١ . المعجم الوسيط مجمع اللغة العربية

رأس المال من هذه الأسهم ، وقيل : هي صكوك تمثل أنصبا عينية أو نقدية في رأس مال الشركة ، قابلة للتداول ، تعطي مالكة حقوقاً خاصة (١٩)

وقيل : إن السهم جزء من رأس مال شركة مساهمة يمثل حق المساهم مقداراً من النقود لتحديد مسؤوليته من نصيبه من أرباح هذه الشركة أو خسارتها (٢٠)

والسهم ينتج جزءاً من ربح الشركة يزيد أو ينقص تبعاً لنجاح الشركة وزيادة ربحها أو نقصه، ويتحمل نصيبه من الخسارة، لأن مالك السهم مالك لجزء من الشركة بقدر سهمه. والأسهم قابلة للتعامل والتداول بين الأفراد ، كسائر السلع مما يجعل بعض الناس يتخذ منها وسيلة للتجار بالبيع والشراء ابتغاء الربح من ورائها.

ويتميز السهم بخصائص منها:

١- تساوي قيمة السهم في الشركة المساهمة وهذه القيمة المتساوية هي القيمة الاسمية التي يصدر بها السهم

٢- عدم قابلية السهم للتجزئة. وتعني عدم جواز تعدد مالكي السهم أمام الشركة بحيث آلت ملكية السهم إلى أكثر من شخص نتيجة لإرث أو وصية فإن هذه التجزئة لا تسري في مواجهة الشركة ويتعين اختيار واحد فقط لكي يكون مالكاً وحيداً أمام الشركة، والعلّة تسهيل مباشرة الحقوق التي يخولها السهم في الشركة لا سيما حق التصويت في الجمعيات العمومية إذا لا يتصور أن يكون قابلاً للتجزئة.

٣- قابلية السهم للتداول. تعتبر هذه الخاصية هي الميزة الأساسية لشركات

١٩- الأسهم والسندات وأحكامها د. أحمد بن محمد الخليل ، ص ٤٨ ، موسوعة المصطلحات الاقتصادية والإحصائية" ص ٧٧٥.

٢٠- بورصة الأوراق المالية للدكتور علي شلبي ص ٢٩

الأموال عن شركات الأشخاص ، فقابلية حصة الشريك (الأسهم) في شركات الأموال للتداول تميزها عن شركات الأشخاص التي لا تقبل الحصص فيها للتداول، والقاعدة العامة في شركة المساهمة هي قابلية الأسهم للتداول.

- ويتميز تداول الأسهم في شركات المساهمة العامة بسهولة وعدم خضوعها لإجراءات حوالة الدين في قانون المعاملات المدنية بل تتبع فيها أساليب التداول المتبعة في البيئة التجارية، وتختلف بحسب شكل الورقة المراد تداولها.

وللأسهم قيم متعددة على النحو التالي:

أ- القيمة الاسمية: وهي القيمة التي تحدد للسهم عند تأسيس الشركة، وهي المدونة في شهادة السهم وبمجموع القيم الاسمية يحدد رأس مال الشركة.

ب- قيمة الإصدار: وهي القيمة التي يصدر بها أسهم، ولا يجوز إصدار السهم بأقل من قيمة الاسمية، وتكون غالباً متساوية للقيمة الاسمية.

ج- القيمة الدفترية: وهي قيمة السهم بعد خصم التزامات الشركة، وقسمة أصولها على عدد الأسهم المصورة، أو قسمة حقوق الملكية (رأس المال المدفوع + الاحتياطات + الأرباح المحتجزة) على عدد الأسهم المصدرة.

د- القيمة الحقيقية: وهي نصيب السهم في ممتلكات الشركة، بعد إعادة تقويمها وفقاً للأسعار الجارية، وذلك بعد خصم ديونها.

هـ- القيمة السوقية: وهي القيمة التي يباع بها السهم في السوق، وهي تتغير بحسب حالة العرض والطلب^(٢١).

هذا وإن إصدار الأسهم وملكيته وبيعها وشراءها والتعامل بها حلال لا

٢١- الأسهم والسندات ص ٦١، أحكام التعامل في الأسواق المالية ١/ ١٦٦.

حرج فيه ، ما لم يكن عمل الشركة التي تكونت من مجموع الأسهم مشتملاً على محظور كصناعة الخمر وبيعها والتجارة فيها مثلاً ، أو كانت تتعامل بالفوائد الربوية إقراضاً، أو استقراضاً أو نحو ذلك.

أما الشركات فيراد بها: الشركات المساهمة وهي: شركة ينقسم رأس مالها إلى أسهم متساوية القيمة ، يمكن تداولها على الوجه المبين في القانون ، وتقتصر مسؤولية المساهم على أداء قيمة الأسهم التي اكتتب فيها ، ولا يسأل عن ديون الشركة إلا في حدود ما اكتتب فيه من أسهم^(٢٢)

ومما يدل على جوازها قوله تعالى ﴿ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ ﴾^(٢٣) والخلطاء الشركاء، وهذا وإن كان شرعاً من قبلنا، فإن شرع من قبلنا شرع لنا، إذا لم يأت في شريعتنا ما ينسخه. هذا عند جمهرة من العلماء، وما روي أن السائب بن شريك جاء إلى رسول الله ﷺ فقال: أتعرفني؟ فقال صلوات الله وسلامه عليه « وكيف لا أعرفك وكنت شريكي وكنت خير شريك لا تداري ولا تماري »^(٢٤)، وهذا من الرسول عليه الصلاة والسلام تقرير للشركة. وعن أبي هريرة رفعه قال: « إن الله تعالى يقول أنا ثالث الشريكين ما لم يخن أحدهما صاحبه، فإذا خانه خرجت من بينهما »^(٢٥) ومعنى الحديث: أنا معهما بالحفظ والإعانة، فأمدهما بالمعونة في أموالهما، وأنزل البركة في تجارتها، فإذا وقعت بينهما الخيانة رفعت البركة والإعانة عنهما، وهو معنى خرجت من بينهما، وبُعث رسول الله ﷺ والناس يفعلون ذلك فأقرهم عليه وقد تعامله الناس من

٢٢- شركة المساهمة د. أبو زيد رضوان ص ٥٣

٢٣- سورة ص الآية ٢٤

٣- أخرجه ابن ماجه ، كتاب التجارات ، باب الشركة والمضاربة ، برقم ٢٣٧٥ ، أبو داود ، كتاب الأدب ، باب ، كراهية المراء ٤٨٣٨ ، وصححه الألباني ، ج ٢ / ٧٦٨ ، برقم ٢٢٨٧ .

٢٥- سنن أبي داود ، كتاب البيوع ، باب في الشركة برقم ٣٣٨٥ ، قال الشيخ الألباني ضعيف . وأخرجه الحاكم في مستدرك ج ٢ ص ٦٠ رقم ٢٣٢٢ وصححه ووافقه لذهي .

بعد رسول الله ﷺ إلى يومنا هذا من غير تكبير مُنكر . ومما يؤثر في جواز التبادل التجاري في الأسهم ما ورد أن عبدالرحمن بن عوف رضي الله عنه لما توفى كان ذا مال، فراضى ورثته إحدى زوجاته على أن تأخذ مقابل سهمها في الميراث مبلغ ثمانين ألف دينار، وكانت الشركة تشمل نقوداً وعقاراً وحيواناً، وكان هذا الإجراء بعد أن استشار الخليفة عثمان رضي الله عنه الصحابة^(٢٦)، فكان ذلك إجماعاً، ولم تكن الدقة في معرفة الشركة وتعدد أنواعها وكونها غير مصفاة مانعاً من ذلك، وهذا هو عين بيع الأسهم في الشركات سواء سميناء بيعة أو صلحاً أو معارضة.

وإذا كان موضوع الدراسة يقوم على بيان زكاة أسهم الشركات إلا أنني وجدت أنه من باب تمام البحث وكمالها أن أشير إلى السندات، خاصة أنهما مرتبطتان معاً فإذا ذكرت الأسهم ذكرت معها السندات، إضافة إلى أنهما لَوْنٌ من رأس المال الذي استحدثه التطور الصناعي والتجاري في العالم، وتقوم عليهما المعاملات التجارية في أسواق خاصة بها، وهي التي تُسمى «بورصة الأوراق المالية».

فالسندات في اللغة: جمع سند، وهو في اللغة انضمام شيء إلى شيء آخر، فيقال: سندات إلى الشيء أسند سنوداً، واستندت استناداً، وسندت غيري إسناداً^(٢٧). والسند في اصطلاح علماء القانون التجاري: قرض طويل الأجل تتعهد الشركة المقترضة بموجبه أن تسدد قيمته في تواريخ محددة^(٢٨)

وعرفه د. يوسف القرضاوي بقوله: والسند تعهد مكتوب من «البنك» أو الشركة أو الحكومة لحامله بسداد مبلغ مقدر من قرض في تاريخ معين، نظير فائدة مقدرة^(٢٩)

٢٦- المستدرك للحاكم، ٣/ ٤١٥

٢٧- المصباح المنير ١/ ٣٩٥

٢٨- الموسوعة الاقتصادية، راشد البراوي ص ٣١٤

٢٩- فقه الزكاة للقرضاوي ١/ ٥٨٠

الفرع الثاني : الفرق بين الأسهم والسندات^(٣٠)

السندات كالأسهم في خصائصها العامة ، فهي متساوية القيمة ، ولها قيمة اسمية ، ولا تقبل التجزئة في مواجهة الشركة أو المؤسسة وتختلف الأسهم عن السندات من وجوه أهمها :

- ١- السند يمثل دَيْناً على الشركة، ويعتبر صاحبه دائناً للشركة، بينما السهم عبارة عن حصة من رأس المال، ويعتبر صاحبه شريكاً.
- ٢- السند يعطي صاحبه حقاً في فائدة ثابتة سواء ربحت الشركة أو خسرت، أما صاحب السهم فلا يحصل على الأرباح إلا إذا ربحت الشركة.

٣٠- وأما السندات فشأنها غير الأسهم ، لاشتمالها على الفوائد الربوية المحرمة ومهما يكن الحكم في هذه السندات فإنها رأس مال مملوك لصاحبه كالأسهم ، فما هو حكمها وكيف يزكها. اختلف العلماء المعاصرون في حكم السندات على ثلاثة أقوال :

الأول: تحريم السندات بكل أنواعها ، مهما اختلفت المسميات ، مادامت سنداً أو شهادة يلتزم المصدر بموجبها أن يدفع لحاملها القيمة الاسمية عند الاستحقاق مع فائدة متفق عليها ، أو ترتيب نفع مشروط أي كان ، به قال جمهور المعاصرين منهم د. يوسف القرضاوي ، د. علي السالوس ، الشيخ شلتوت ، ، الشيخ محمد أبو زهرة ، وآخرون ، وهو قرار مجمع الفقه الإسلامي (فقه الزكاة ١ / ٥٨١ ، حكم ودائع البنوك وشهادات الاستثمار في الفقه الإسلامي د. علي السالوس ص ٦٩ ، الفتاوى للشيخ محمود شلتوت ص ٣٥٥ ، مجلة لواء الإسلام المجلد الخامس سنة ١٩٥٢م ، مجمع الفقه الإسلامي في الدورة السادسة ١٤١٠هـ ، برقم ٦٢ / ١١ / ٦ ، العدد الرابع ١٧٢٣ / ٢ .)

الثاني : جواز التعامل بالسندات به قال الشيخ علي الخفيف ، د. محمد سيد طنطاوي ، والشيخ محمد الغزالي ، والشيخ محمد سلام مدكور وآخرون (المعاملات في الإسلام د. محمد سيد طنطاوي ص ٧١ ، الجزء ١١ ، ١٩٩٧م ، المصارف والأعمال المصرفية في الشريعة الإسلامية والقانون د. غريب الجمال ص ١٤٠)

الثالث : جواز نوع واحد من السندات ، وهي الشهادات ذات الجوائز فقط به قال الشيخ جاد الحق علي جاد الحق (الفتاوى الإسلامية الشيخ جاد الحق علي جاد الحق ص ٥٣ ط كتاب الأهرام ، عدد ١٤ ، ١٩٨٩م .)

والسندات ذات الفوائد الربوية يجب فيها تزكية الأصل زكاة النقود ربع العشر (٢,٥٪) أما الفوائد الربوية المترتبة على الأصل فالحكم الشرعي أنها لا تزكى ، وإنما هي مال خبيث على المسلم ألا ينتفع بها ، وسبيلها الإنفاق في وجوه الخير ، والمصلحة العامة ، ماعداً بناء المساجد وطبع المصاحف (فقه النوازل د. محمد بن الحسين الجيزاني ص ٢٤٥ المجلد الثاني)

٣- السند لا يعطي صاحبه حقا في حضور الجمعية العمومية للشركة ولا بالتصويت والاشتراك في الإدارة والرقابة وغير ذلك مما يستحقه صاحب السهم.

٤- عند تصفية الشركة يكون لصاحب السند الأولوية في الحصول على قيمة السند، أما صاحب السهم فلا يأخذ إلا بعد تصفية السندات وقضاء الديون.

٦- لا يوجد حد أعلى أو أدنى لقيمة السند الاسمية، بعكس الأسهم.

٧- لا يمكن إصدار السهم بأقل من قيمته الاسمية، بينما يصدر السند بأقل من قيمته الاسمية، كما في السند الصادر بعلاوة إصدار^(٣١)

٣١- المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي د. محمد عثمان شبير ص ١٧٦، ١٧٧، الموسوعة الاقتصادية للبراوي ص ٣١٤، الوجيز في شرح قانون التجارة الكويتي، د. عزيز العكلي ص ٢١٥، الأعمال المصرفية والإسلام، مصطفى الهمشري ص ١٧٢، فقه الزكاة د. يوسف القرضاوي ص ٥٨٠، ٥٨١.

المبحث الأول : حكم زكاة أسهم الشركات

اتجه كثير من الناس إلى استثمار أموالهم عن طريق شراء الأسهم ، وهذا الاستثمار يعني الاستزادة من ربح المال عن طريق أنشطة متعددة ، سواء أكانت تجارية أم زراعية أم صناعية أم نحو ذلك ، وكلها أموال تجب فيها الزكاة ، فالهدف من الأسهم إذاً هو الاتجار والاسترباح والاستثمار ، شأنها شأن سائر الأموال في الوجود ؛ وذلك لأن كل مال يتحقق فيه النماء وقد توفرت فيه الشروط المطلوبة التي ذكرها الفقهاء ، فالزكاة فيه واجبة وإن لم يرد النص عن الرسول ﷺ فيه ، فإذا توفرت العلة يقاس على الأصل المعتمد عند الفقهاء ، لأن القياس ثابت في الفقه الإسلامي ومصدرٌ من مصادر التشريع عند الفقهاء الأربعة ، وموجبه قد جرى عليه العمل في كل العصور والأزمان ، لأنه نوع من الاجتهاد الذي لا يخلو منه أي عصر من العصور فينعكس تحقيقه في مثل الأسهم ونحوها في الأموال المستحدثة في التجارة والاستثمار .

وسبق القول في تعريف السهم: أنه الحصة التي قدمها الشريك في شركة المساهمة، وأن هذه الحصة قد تكون نقداً، وهذا هو الغالب، وقد تكون عيناً، منقولاً أو عقاراً، والنقود التي يقدمها الشريك يتحول جزء منها إلى منقول أو عقار، وكذلك المنقولات والعقارات قد يتحول جزء منها إلى نقود، تبعاً للعمل الذي تبشره الشركة، فالتكييف الحقيقي والواقعي للسهم هو أنه جزء من موجودات الشركة أياً كان نوعها، وهذه الموجودات أموال مملوكة يجب على مالكيها زكاتها، إذا توافرت شروط الوجود، لا فرق بينها وبين أي مال مملوك لأي شخص. يقول الأستاذ أبو زهرة: «وكان حقاً علينا أن نجعل الزكاة في الأسهم؛ لأننا لو أعطينا ملاك هذه الأسهم من الزكاة لكان في ذلك ظلم كبير على غيرهم من الملاك، وكان ظلماً للفقراء، وفوق ذلك يتهرب الناس بأموالهم التي تجب فيها

الزكاة، فيشترون الأسهم حيث لا زكاة فيها، وإن نظرة عاجلة إلى ينابيع الثروة في مصر ترينا أن أكثرها إنتاجاً وغلة هي هذه الشركات، فهل يسوغ عقلاً أن يعفى ملاك الأسهم من الزكاة، وتؤخذ من صغار الفلاحين ذوي المورد المحدد؟»^(٣٢).

وإذا كانت الزكاة في الأسهم واجبة، فما هي كيفية إخراجها؟ وفي المطلب التالي أعالج هذه المسألة بعون الله وتوفيقه.

المطلب الأول: كيفية إخراج زكاة الأسهم

اختلف العلماء المعاصرون في كيفية إخراج زكاة الأسهم غير المتعثرة على أقوال متعددة، أبرزها أربعة:

القول الأول: وجوب زكاة التجارة على الأسهم بحسب نشاط الشركة، فإن كانت الشركة المساهمة صناعية محضة، بحيث لا تمارس عملاً تجارياً كشركات التبريد وشركات الطيران ونحوها، فلا تجب الزكاة في أسهمها بل تجب في ربحها، وإن كانت الشركة المساهمة شركة تجارية محضة تشتري البضائع وتبيعها بدون إجراء عمليات تحويلية، كشركات الاستيراد، أو كانت شركة صناعية تجارية، وهي الشركات التي تستخرج المواد الخام أو تشتريها ثم تجري عليها عمليات تحويلية ثم تتجر فيها، مثل شركات البترول أو الغزل والنسيج ونحوها فتجب الزكاة في أسهمها زكاة عروض تجارة، فتقدر قيمة الأسهم الحالية ويخرج منها للزكاة ربع العشر (٢,٥٪) وقبل ذلك يخصم من قيمة السهم قيمة الأصول الثابتة مثل المباني والآلات المملوكة للشركة، فقد تمثل هذه الآلات والمباني ربع رأس المال أو أكثر أو أقل، فيخصم من قيمة السهم ما يقابل ذلك وتجب الزكاة في الباقي، ويمكن معرفة صافي قيمة المباني والآلات والأدوات بالرجوع إلى ميزانية الشركة وهي

٣٢- عن "التطبيق المعاصر للزكاة": ص ١١٧.

تنشر كل عام في الصحف ، فمدار وجوب الزكاة في أسهم الشركات ممارسة الشركة عملاً تجارياً سواء معه صناعة أم لا ، أما إن كانت الشركة زراعية - وكان المحصول مما تجب فيه الزكاة - فيراعى في ذلك أيضاً أحكام الزكاة الزراعية ، فتكون العشر أو نصف العشر حسب السقي بشرط أن يبلغ نصيب المساهم نصاباً وهو ٣٠٠ صاع - تُساوي تقريباً ٥١٧ كيلوجرام - ، وينبغي التنبيه إلى أن أسهم الشركات الزراعية ، والتي تجب فيها زكاة الزروع والثمار لا يشترط لوجوب الزكاة فيها مرور الحول ، باتفاق العلماء ^(٣٣) ، لقوله سبحانه : ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ ^(٣٤)

وهو قول الشيخ عبد الرحمن عيسى ^(٣٥) والشيخ عبد الله البسام ^(٣٦) والدكتور وهبة الزحيلي ^(٣٧) ويجب التنبيه إلى أن الشركات الصناعية أو الزراعية لا تخلو خزائنها من أموال نقدية ، وهذه الأموال لا إشكال في وجوب الزكاة فيها ، فيقدر ما يعادل كل سهم من هذه النقود ، ويكون على صاحب السهم إخراج زكاتها ، إن بلغ نصاباً بمفرده ، أو كان يبلغ النصاب بضمه إلى ما عنده من نقود . قاله الدكتور على السالوس ^(٣٨) ونبه عليه الشيخ ابن عثيمين أيضاً بقوله : « إن كان الإنسان قد اشترى هذه الأسهم للتجارة - بمعنى أنه يشتري هذه الأسهم اليوم ويبيعها غداً كلما ربح فيها - فإنه يجب عليه أن يزكي هذه الأسهم كل عام ، ويزكي ما حصل فيها من ربح . وأما إذا كانت هذه الأسهم للاستغلال والتنمية ، ولا

٣٣- الموسوعة الفقهية (٢٣ / ٢٨١)

٣٤- سورة الأنعام / ١٤١

٣٥- المعاملات الحديثة وأحكامها للشيخ عبد الرحمن عيسى ص ٧٣ ، ٧٤ ، نقله د . يوسف القرضاوي في فقه الزكاة ١ / ٥٨٢ ، ٥٨٣

٣٦- بحث للشيخ عبد الله البسام في مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الرابع ١ / ٧٣٥ .

٣٧- الفقه الإسلامي وأدلته د . وهبة الزحيلي ٢ / ٧٧٤

٣٨- مجلة المجمع الفقهي (٤ / ١ / ٨٤٩) .

يريد أن يبيعها فإنه ينظر؛ فما كان نقوداً - ذهباً أو فضة أو ورقاً نقدياً - وجبت فيها الزكاة، لأن الزكاة في النقود والذهب والفضة واجبة بعينها، فيزكيها على كل حال. وحينئذ يسأل القائمين على هذه الدار عما له في خزينتهم من الأموال. وإن كانت أعياناً ومنافع؛ لا ذهباً، ولا فضة، ولا نقوداً، فإنه ليس فيها زكاة، وإنما الزكاة فيما يحصل بها من ربح إذا حال عليه الحول من ملكه إياه» (٣٩)

أدلة هذا القول (٤٠): بما أن قيمة أسهم الشركات الصناعية موضوعة في الآلات الصناعية والمنشآت ونحوها فلا تجب الزكاة في هذه الأدوات والمنشآت؛ لأن الزكاة لا تجب في أدوات القنية، وهذا يوجب الفرق بينها وبين الشركات التجارية في الحكم. كما أن تلك الآلات والمنشآت ليست معدة للبيع، وإنما للاستغلال وبينهما فرق كبير، فلذا افترق الحكم في زكاة كل منها (٤١) ونوقش: بأن التفرقة بين الشركات الصناعية والتجارية بحيث تعفى الأولى من الزكاة دون الثانية، تفرقة ليس لها أساس ثابت من كتاب ولا سنة ولا إجماع ولا قياس صحيح، ولا وجه لأخذ الزكاة عن الأسهم إذا كانت في شركة تجارية، وإسقاطها عنها إذا كانت في شركة صناعية، والأسهم هنا وهناك رأس مال نام يدر ربحاً سنوياً متجدداً، وقد يكون ربح الثانية أعظم وأوفر من الأولى، وبهذا يمكن أن تمضي أعوام على المساهم في الشركة الصناعية بلا زكاة في أسهمه وأرباحها، بخلاف المساهم في الشركة التجارية، فالزكاة واجبة عليه كل عام في السهم وربحه وهي نتيجة بأبها عدل الشريعة التي لا تفرق بين متماثلين (٤٢).

وأجيب: بأن من الأصول المتفق عليها عدم إيجاب الزكاة في أدوات القنية ولو كبر حجمها وزاد إنتاجها، فهذا لا يغير الحكم الشرعي، ثم إن هذه المباني والمعدات

٣٩- مجموع فتاوى ابن عثيمين (١٨ / ١٩٩).

٤٠- نظراً لوجود تكرار لبعض جزئيات الأقوال، فإن الاستدلال لكل قول سينحصر فيما يتميز به عن غيره دفعا لتكرار الأدلة.

٤١- زكاة أسهم الشركات للبسام ٤ / ١ / ٧٢٢، من مجلة المجمع.

٤٢- فقه الزكاة ١ / ٥٨٤.

المرصودة لاستعمال الشركة مما يستهلك ويتلف شيئاً فشيئاً، وليست مالاً نامياً بل هي مال مستهلك متناقص ذاتاً وقيمة، وإنما الزكاة في ربح الشركة الذي نتج من تلك الآلات والمعدات فالتفريق بين الشركتين في الأحكام تابع للفروق التي بينهما في القصد والعمل، والشريعة كما لا تفرق بين متماثلين، كذلك لا تجمع بين الضدين^(٤٣).

القول الثاني: وجوب الزكاة في الأسهم بحسب نية المساهم ونوعية الأسهم:

١ - فإن كان المساهم تملك الأسهم للإفادة من ريعها أي تملك الأسهم بقصد الاستمرار فيها بصفته شريكاً للحصول على الأرباح السنوية ، ولا يقصد بتملكها المتاجرة بها بيعاً وشراء في أسواق المال ، فيزكيها بحسب نوع الشركة من حيث الحول والنصاب ومقدار الواجب ، فإن كانت الشركة زراعية فتجب فيها زكاة الزروع وهي العشر أو نصف العشر ، بحيث كونه يحتاج إلى كلفة ومشقة أم لا ، وهي واجبة في الناتج من الزراعة دون عين الأرض ، وهكذا فيما يتعلق بأحكام زكاة الزروع والثمار ، وإن كانت الشركة صناعية كشركات الأسمت والجبس والأدوية ، فليس على الأصول الثابتة زكاة ، و زكاتها تكون زكاة تجارة من صافي أرباحها زائداً الأموال السائلة بنسبة ربع العشر ، وإن كانت الشركة تجارية اختصاصها تداول السلع بيعاً وشراء واستيراداً كالمصارف الإسلامية والتجارية ، فإن الزكاة تجب في قيمة الأسهم الحقيقية زكاة عروض تجارة بنسبة ربع العشر ، بعد حسم الأصول الثابتة والمصاريف الإدارية، وإن كانت الشركة شركة مواشي فتأخذ أحكام زكاة بهيمة الأنعام ، فإذا كانت مشتراة للدر والنسل ، وتسوم في البراري أكثر من السنة ، فتجب الزكاة فيها بحسب الأحكام التفصيلية لزكاة

٤٣- "مجلة المجمع" زكاة أسهم الشركات ٤ / ١ / ٧٢٢.

بهيمة الأنعام .

٢- وإن كان المساهم تملك الأسهم للمتاجرة فيها بيعاً وشراءً في الأسواق المالية - البورصات - ، فيزكيها زكاة العروض التجارية بقيمتها السوقية وبدون خصم شيء ؛ لأنها عروض تجارة ، مهما كان نوع الشركة المساهمة، وقال بذلك الشيخ عبد الله بن منيع^(٤٤) ، والدكتور أحمد الحجى الكردي، إلا أنه سوى بين الشركات التجارية والصناعية في إيجاب زكاة التجارة على قيمة الأسهم لا على ربحها^(٤٥) ويلاحظ أن من أبرز فروق هذا القول عن الذي قبله اعتبار نية المساهم عند اتخاذه الأسهم للمضاربة بها فتجب فيها زكاة التجارة مطلقاً. دليل هذا القول: استدلووا على التفريق بين الشركات بما تقدم في دليل القول الأول، ولأن السهم حصة من الشركة فيكون له حكم زكاتها صناعية أو تجارية أو زراعية، وأما إيجاب زكاة التجارة على من اشتراها للمتاجرة ببيعها وشراءها، فذلك لأنها صارت عروضاً تجارية لها أسواقها وأنواعها وأسعارها التي تختلف عن قيمة الأسهم الحقيقية^(٤٦).

القول الثالث: وجوب زكاة التجارة في الأسهم سواء أكانت أسهم شركات تجارية أم صناعية أم زراعية، وسواء تملكها للاستفادة من ريعها^(٤٧)، أم للتجارة بها، فتعتبر الأسهم بجميع أنواعها عروض تجارة ، يزكي على قيمتها السوقية ربع العشر (٢,٥٪) مضافاً إليها الربح بشرط أن يبلغ الأصل والربح نصاباً، أو

٤٤- بحوث في الاقتصاد الإسلامي: عبد الله بن منيع ص ٧٧ ، الندوة السابعة لقضايا الزكاة المعاصر ١٤١٧هـ ص ٣٠٦، ٣١٠

٤٥- بحوث وفتاوى فقهية معاصرة ص ٢٨٣، الندوة السابعة لقضايا الزكاة المعاصر ١٤١٧هـ ص ١٨٨

٤٦- الندوة السابعة لقضايا الزكاة المعاصر الشيخ عبد الله بن منيع ، ١٤١٧هـ ص ٣٠٢ ، بحوث في الاقتصاد الإسلامي ص ٧١.

٤٧- حلقة الدراسات الاجتماعية، الدورة الثالثة ص ٢٤٢ التي عقدتها الجامعة العربية في ديسمبر عام ١٩٥٢م عن وسائل التكافل الاجتماعي ص ٢٤٢ ، وانظر: فقه الزكاة ١ / ٥٦٠

يكملاً - مع مال عنده - نصاباً ، كما أنه يجب أن يعفى مقدار الحاجات الأصلية ،
 وبتعبير آخر: الحد الأدنى للمعيشة ، بالنظر لصاحب الأسهم الذي ليس له مورد
 رزق غيرها كأرملة أو يتيم لا معاش لهما ، ويزكي باقي الربح مع رأس المال ، وهو
 قول الشيخ محمد أبو زهرة ، وعبد الرحمن حسن ، وعبد الوهاب خلاف^(٤٨)
 والدكتور عبد الرحمن الحلو^(٤٩) ، والدكتور رفيق المصري^(٥٠) ، والدكتور حسن
 الأمين^(٥١) ، وقال به الدكتور القرضاوي : أن كان المزكي هو الفرد المساهم ، فإن
 كانت الشركة فأوجب زكاة التجارة في أسهم الشركات التجارية بعد خصم
 الأصول الثابتة ، وأما الشركات الصناعية فتجب الزكاة في صافي ريعها بمقدار
 العشر كما في زكاة المستغلات^(٥٢)

دليل هذا القول: أن الهدف من شراء الأسهم واحد ، وهو الاتجار والاسترباح
 وهذا متحقق فيمن اتخذ الأسهم لبيعها ، أو لتقليبها في البيع والشراء فيصدق

٤٨- فقه الزكاة ١ / ٥٨٦

٤٩- أبحاث الندوة السابعة لقضايا الزكاة المعاصرة ص ٢٠٨ .

٥٠- بحوث في الزكاة د. رفيق المصري ص ١٨٨ .

٥١- زكاة الأسهم في الشركات ص ٣١ .

٥٢- فقه الزكاة ١ / ٥٨٦ - ٥٨٨ . ويقصد بالمستغلات المصانع الإنتاجية والعقارات والسيارات والآلات
 ونحوها من كل ماهو معد للإيجار ، وليس معداً للتجارة في أعيانه وهذه ليس في أعيانها زكاة باتفاق
 اللجنة العلمية لمؤتمر الزكاة الأول بدولة الكويت ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م ، وإنما تزكى غلتها ، وقد تعددت
 الآراء في كيفية زكاة هذه الغلة :

فرأى الأكثرية ومنهم الشيخ محمود شلتوت : أن الغلة تضم - في النصاب والحول - إلى مالدى مالكي
 المستغلات من نقود وعروض التجارة ، وتزكى بنسبة ربع العشر (٢,٥٪) وتبرأ الذمة بذلك
 ورأى البعض منهم الشيخ محمد أبو زهرة وهو ما انتهت إليه حلقة الدراسات الاجتماعية بدمشق سنة
 ١٩٥٢ م - أن الزكاة تجب في صافي غلتها الزائدة عن الحاجات الأصلية لمالكها ، بعد طرح التكاليف
 ومقابل نسبة الاستهلاك ، وتزكى فور قبضها بنسبة العشر (١٠٪) قياساً على زكاة الزروع والثمار -
 وإلى هذا ذهب الدكتور يوسف القرضاوي في فقه الزكاة (الاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهية
 المعاصرة د. علي أحمد السالوس ص ٦٥١ ، ٦٥٧) ، ويتبين من هذا القول اعتبار الأسهم عروضاً تجارية
 مطلقاً بغض النظر عن نشاط الشركة ونية المساهم

عليها أنها عروض تجارية^(٥٣) وأصل هذا القول مبني على أن المعدات والآلات الصناعية الآن فيها الزكاة ، لأنها تعتبر - عندهم - أموالاً نامية .

ونوقش: بالفرق بين اتخاذ الأسهم لأجل ريعها، وبين تقلبها في البيع والشراء، وذلك أن المتملك لها في النوع الأول لا يريد التجارة ببيعها وشراءها، وإنما استبقاها للإفادة من ريعها، فلا يصدق عليها أنها عروض تجارية تقلب في البيع والشراء، بل هي من المستغلات، وقد تقدم بيان حكمها. وأما التفريق بين الشركات والأفراد في نصاب الزكاة، فيستدل له بقياس الشركات الصناعية ونحوها من المستغلات على الأرض الزراعية؛ لشبهها به فتأخذ حكم زكاتها، وأما الأفراد فإن الأوفق والأيسر لهم هو إخراج زكاة التجارة بدون تفرقة بين أسهم شركة وأخرى، مما يمكنهم من حساب الزكاة وإخراجها^(٥٤) ويناقش: بأن القياس مع الفارق لما يلي:

أولاً:

أ- أن الأرض الزراعية لا تبيد بسبب كثرة الاستعمال وطول الزمان، بخلاف أعيان المستغلات فإنها تفتنى، وتتأثر بكثرة الاستعمال وطول الزمان. وأجيب: بأن يمكن تعويض ما يهلك من أعيان المستغلات بحسب نسبة الاستهلاك من غلة كل سنة على مدى العمر التقديري لأعيان المستغلات. وأجيب عنه: بأن الحسب يكون بحسب القيمة الحالية، وقد يرتفع سعرها بعد ذلك إلى أضعاف ما حُسِم من الغلة.

ب- أن غلة الأرض الزراعية تفوق بكثير غلة المستغلات، مما يستبعد معه إلحاق إحدى الغلتين بالأخرى في نصاب الزكاة.

٥٣- زكاة أسهم الشركات للزحيلي ٤ / ١ / ٧٣٧ من مجلة مجمع الفقه الإسلامي، وبحوث في الزكاة ص ١٨٨.

٥٤- فقه الزكاة ١ / ٥٥٧.

ج- أن الزكاة إنما تؤخذ من الخارج من الأرض مرة واحدة، وإن بقي الخارج عنده عدة سنين، بخلاف غلة المستغلات، فإنها تزكى كل سنة فإن قيل بإيجاب العشر فيها كل سنة كان ذلك إجحافاً بحق أصحابها.

ثانياً:

أن تلك المستغلات موجودة في عصر التشريع، ومع ذلك فإن النص القرآني والنبوي إنما خص الخارج من الأرض دون غيره بزكاة العشر أو نصفه عند حصاده، فلمَّا لم يُتعرض للمستغلات مع وجودها، دل على مفارقتها لزكاة المزروعات، وأن لها حكماً آخر كما بيَّنا. كما أن هذا القول لم ينقل عن الفقهاء على مر العصور مع وجود تلك المستغلات في كل عصر بما يناسبه^(٥٥)

وأما الأفراد فإنه يمكنهم معرفة ما يقابل أسهمهم من الموجودات الزكوية بالاستفسار من الشركة، مما يمكن معه تزكية الأسهم بحسب نوع الشركة.

القول الرابع: إن كان المزكي هو الشركة، فتخرج الزكاة كما يخرجها الشخص الطبيعي، فتعد جميع أموال المساهمين بمثابة مال شخص واحد، من حيث نوع المال الذي تجب فيه الزكاة، والنصاب والمقدار الواجب أخذه، وغير ذلك مما يراعى في زكاة الشخص الواحد، فإن كان المزكي هو المساهم فيخرج الزكاة إذا عرف من حسابات الشركة ما يخص أسهمه من الزكاة لو زكت الشركة أموالها على النحو المشار إليه، وإن لم يستطع معرفة ذلك فإن ساهم في الشركة بقصد الاستفادة من ريع الأسهم السنوي - وليس بقصد التجارة - زكاها زكاة عروض التجارة، فإذا جاء حول زكاته وهي في ملكه، زكى قيمتها السوقية، وإذا

٥٥- فقه الزكاة ١/ ٥١٤، وتنظيم ومحاسبة الزكاة في التطبيق المعاصر ص ١٢٠، ومجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الثاني الجزء الأول ص ١٤٥، وزكاة الأصول الاستثمارية الثابتة لشبير ضمن أبحاث بيت الزكاة ٥ / ٤٤٧.

لم يكن لها سوق زكى قيمتها بتقويم أهل الخبرة للسهم وربحه، وبنحوه صدر قرار مجمع الفقه الإسلامي^(٥٦)، وأخذ به بيت الزكاة الكويتي^(٥٧)، ورجحه الدكتور الضيرير^(٥٨) مع كونهم لا يوجبون الزكاة على المساهم وإنما تخرجها الشركة نيابة عنه كما سيأتي بيانه.

دليل القول الرابع: قد تقدم الاستدلال للتفريق في إيجاب الزكاة بحسب نوع الشركة، وبحسب نية المساهم، وأما اعتبار الشركة لأموال المساهمين بأنها كالمال الواحد نوعاً ونصباً ومقداراً فيدل عليه قوله ﷺ: «لا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع خشية الصدقة»^(٥٩)

ويؤخذ منه أن اختلاط المالين يصيرهما كالمال الواحد^(٦٠).

ونوقش: بأن الحديث وارد في الماشية؛ لأن الزكاة تقل بجمعها تارة وتكثر تارة أخرى، فلا تلحق الضرر المحض بصاحب الماشية، بخلاف سائر الأموال، فالخلطة فيها تلحق الضرر المحض بصاحب المال؛ لأن ما زاد

٥٦- مجلة مجمع الفقه الإسلامي ٤ / ١ / ٨٨١، وفي القرار رقم (٢٨ / ٣ / ٤) ثم صدر قرار أخير للمجمع برقم ١٢٠ (٣ / ١٣) نصه كالآتي: إذا كانت الشركات لديها أموال تجب فيها الزكاة كتنقود وعروض تجارة وديون مستحقة على المدنيين الأملاء، ولم يترك أموالها، ولم يستطع المساهم أن يعرف من حسابات الشركة ما يخص أسهمه من الموجودات الزكوية، فإنه يجب عليه أن يتحرى ما أمكنه، ويزكي ما يقابل أصل أسهمه من الموجودات الزكوية، وهذا ما لم تكن الشركة في حالة عجز كبير بحيث يستغرق ديونها موجوداتها، أما إذا كانت الشركة ليس لديها أموال تجب فيها الزكاة فإنه ينطبق عليها ما جاء في القرار ٢٨ (٣ / ٤) من أنه يزكي الربيع فقط ولا يزكي أصل السهم أهـ.

٥٧- أبحاث الندوة الحادية والثانية عشر لقضايا الزكاة المعاصرة ١ / ١٨٤، ويختلف عن قرار مجمع الفقه الإسلامي، بأن الربيع يضم إلى سائر أموال مالك الأسهم حولاً ونصباً

٥٨- المرجع السابق ١ / ٣٢

٥٩- رواه البخاري في كتاب الزكاة، ٣٤- باب (لا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع) عن أبي بكر برقم ١٤٥٠

٦٠- المجموع ٥ / ٤٢٩، وهو قول الشافعي في الجديد، ورواية عن أحمد.

على النصاب بحسابه، وفي الجمع زيادة للمقدار المخرج بكل حال^(٦١).
وأجيب: بأنّ الحديث عام فيشمل كل شريكين قد اختلقت أموالهم، ولأنّ الخلطة
إنما تثبت في الماشية للارتفاق، والحاجة قائمة إلى ذلك هنا^(٦٢).

الترجيح:

بالنظر للأقوال المتقدمة وأدلتها يتبين ما يلي:

١- وجوب الزكاة على المساهم، ويترجح عند اخراجه لها القول الثاني
التمثل في اختلاف كيفية الزكاة بحسب نوع الشركة ونية المساهم مع ملاحظة ما
يلي:

أ- بلوغ أسهم المزكي نصاباً بنفسها أو بضمها لأمواله الزكوية إذا كان له
حكمها، ويراعى في ذلك حسم قيمة الأصول الثابتة والمصاريف الإدارية،
والديون المستحقة الحالة على الشركة، وكذا على المساهم.

ب - تطبيق زكاة النقود على الفوائض النقدية، وزكاة التجارة على البضائع
التجارية الموجودة في الشركات الزراعية والصناعية.

ج- في حال عدم تمكن المساهم من العلم بموجودات الشركة الزكوية
لاحتساب زكاتها فإنه يخرج ربع عشر قيمة السهم الدفترية

٢- فإن كان المزكي هو الشركة المساهمة، فالراجح هو القول الرابع، المتمثل
في اعتبار أموال المساهمين كمال الشخص الواحد في وجوب الزكاة، من حيث

٦١- المغني ٤ / ٦٤، وقال بعدم تأثير الخلطة هنا جمهور أهل العلم من الحنفية والمالكية والحنابلة انظر: بدائع
الصنائع ٢ / ١٦، مواهب الجليل ٢ / ٢٦٧، الفروع ٢ / ٣٩٨.

٦٢- فلا تجب الزكاة على الكافر اتفاقاً، رد المحتار ٢ / ٢٥٩، المنتقى ٢ / ١٧٧، المجموع ٥ / ٢٩٨، كشف
القناع ٢ / ١٦٨

نوع المال وحوله ونصابه، مع ملاحظة ما يلي:

أ - عدم أخذ الزكاة على أموال غير المسلمين لفقدهم أهم شروط الزكاة وهو الإسلام.

ب - بالنسبة للمضارب بالأسهم، فإنه لا يكفي بزكاة الشركة، بل يجب عليه إخراج الفرق بين زكاة الشركة بالقيمة الحقيقية للسهم وبين زكاته بالقيمة السوقية، كما أن الشركات الصناعية لا تزكي إلا ربع السهم الصافي، بينما يجب عليه أن يزكي كامل قيمته، مع حسم ما أخرجته الشركة إذا علم بمقداره^(٦٣).

سبب الترجيح ما يلي:

أولاً: فيما يتعلق بتزكية المساهم لأسهمه، فقد ترجح ما تقدم؛ لأن السهم حصة شائعة من الشركة، فتجب فيه الزكاة بحسب نوع الشركة، فالجزء له حكم الكل، فإن قصد المساهم من تملك السهم المتاجرة به، فيكون له حكم العروض التجارية؛ لأن الأعمال بالنيات، والنية تقلب الحكم في عروض القنية إلى عروض تجارية إذانوى الاتجار بها، فالسهم المتخذ للاستثمار إذانوى بها الاتجار كان أولى بحكم العروض التجارية. ثانياً: فيما يتعلق بتزكية الشركة للأسهم فقد ترجح ما تقدم أخذاً بمبدأ الخلطة فيما عدا الماشية؛ لعموم النص الوارد وللحاجة إلى ذلك؛ ولما في عدم أخذ الشركة به من مشقة بالغة تمنعها من أخذ الزكاة؛ لما يترتب على ذلك من النظر في أسهم كل مساهم على حدة، ومعرفة ما يبلغ منها نصاباً، أو الاتصال بالمساهمين للتأكد من ملكهم للنصاب وتحقيق شروط الزكاة لديهم، مما يوقع في مشقة بالغة، و«المشقة

٦٣ - وبذلك صدر قرار بيت الزكاة ونصه: إذا قامت الشركة بتزكية موجوداتها، فلا يجب على المساهم إخراج زكاة أخرى منعاً للازدواج، هذا إذا لم تكن أسهمه بغرض المتاجرة، أما إذا كانت بغرض المتاجرة فإنه يحسب زكاتها ويحسم منه ما زكته الشركة أو يزكي الباقي إن كانت زكاة القيمة السوقية لأسهمه أكثر مما أخرجته الشركة عنه وإن كانت القيمة السوقية أقل فله أن يحتسب الزائد في زكاة أمواله الأخرى أو يجعلها تعجيلاً لزكاة قادمة أهـ. انظر: دليل الإرشادات لحاسبة زكاة الشركات ص ٥٧

تجلب التيسير» (٦٤)

ثالثاً: فيما يتعلق باحتساب الأسهم بالقيمة الحقيقية عند زكاة الشركة أو المساهم المستثمر لأنهم لا يستفيدون من القيمة السوقية للأسهم بل تبقى الأسهم للاستفادة من ريعها الذي لا يتأثر بقيمة السهم في سوق المال. وأما فيما يتعلق باحتساب الأسهم بالقيمة السوقية بالنسبة للمضارب بها فلأنها عروض تجارية وهي تزكى بحسب قيمتها في السوق عند وجوب الزكاة.

رابعاً: ورجحنا حساب الزكاة بربع عشر القيمة الدفترية عندما لا يتمكن المساهم المستثمر من معرفة موجودات الشركة؛ لأنه بذلك يتحقق إخراجه يقيناً للقدر الواجب شرعاً، وما زاد فإنه صدقة ولا يسلم القول بقياس الأسهم عندئذ على المستغلات وإخراج ربع عشر ريعها بعد حولان الحول على قبضها^(٦٥)؛ وذلك لأن السهم حصة شائعة من موجودات الشركة

ومن تلك الموجودات أموال زكوية تجب زكاتها عند حولان الحول على السهم ولا ينتظر حول آخر بعد قبض الربيع، كما أن قيمة زكاة تلك الموجودات قد تكون أكثر بكثير من زكاة ربع عشر الربيع، فكان يقين إخراج الزكاة أن تكون كما بينا.

مسألة: هل يشترط الحول والنصاب لكل سهم:

اختلف العلماء المعاصرون فيه على قولين:

الأول: يشترط الحول والنصاب لكل سهم - ماعدا أسهم الشركات الزراعية

٦٤- الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٧٦، والمنثور في القواعد الفقهية ٣ / ١٧١

٦٥- وهو قرار مجمع الفقه الإسلامي برقم (٢٨) ٤ / ٣، إلا أنه صدر قرار لاحق للمجمع برقم (١٢٠) ٣ / ١٣ استدرك فيه المجمع الفقهي على القرار الأول، وقد تقدمت الإشارة لذلك.

فلا يشترط فيها الحول - بناءً على أن هذا هو الأصل في وجوب الزكاة ولا دليل صارف عن هذا الأصل^(٦٦)

والثاني: لا يشترط بلوغ كل سهم نصاباً ولا حولان الحول لكل سهم وبه أخذ مجمع الفقه الإسلامي في دورته الرابعة ٤ / ١ / ٨٨١ ، وقاسوا ذلك على الخلطة والمال المستفاد ولا يشترط حولان الحول ، وعليه إذا اشترى شخص أسهماً أثناء الحول فيزكي الجميع ولا يستأنف للأسهم المشتراه أثناء الحول حولاً جديداً .

المطلب الثاني: مدى اعتبار القيمة السوقية للأسهم

سبق القول بأنَّ للسهم في الشركة المساهمة ثلاث قيم مختلفة وهي كالتالي:

١- القيمة الاسمية:

هي القيمة المبينة في الصك، والتي تدون عليه ويحسب على أساسها مجموع رأس مال الشركة.

٢- القيمة السوقية أو التجارية:

وهي قيمة السهم في السوق أو البورصة ، وهي قيمة متغيرة بحسب العرض والطلب والعوامل التي تؤثر فيها من سمعة الشركة ونحوها .

٣- القيمة الحقيقية:

وهي القيمة التي يمثلها السهم فيما لو تمت تصفية الشركة وتقسيم موجوداتها على عدد الأسهم^(٦٧)

وقد اختلف المعاصرون في كيفية زكاة الأسهم بالنظر إلى هذه القيم على

٦٦- مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الرابع ١ / ٨٤٦

٦٧- الأسهم والسندات وأحكامها ص ٢٧٨)

التفصيل الآتي :

أولاً: إذا كانت الأسهم تزكى زكاة عروض تجارة مثلاً

فقد اختلف المعاصرون فيها على قولين:

الأول: أن الزكاة تجب فيها باعتبار القيمة السوقية لها، لأن هذا شأن عروض التجارة أن ينظر إلى قيمتها السوقية وتزكى على هذا الاعتبار، به قال د. وهبة الزحيلي ، د. رفيق المصري ، الشيخ عبد الله بن منيع ، والشيخ عبد الله البسام ، وآخرون^(٦٨)

القول الثاني : أن الزكاة تجب فيها باعتبار قيمتها الحقيقية ؛ لأن القيمة السوقية تتأثر بعوامل متعددة بعضها قد لا يكون مقبولاً ، وطالما القيمة الحقيقية معلومة فلما نلجأ إلى الناحية التقديرية ، ذهب إلى هذا القول محمد الصديق الضير^(٦٩) ونوقش هذا القول: بأن عروض التجارة عادة تقدر بقيمتها السوقية لا الحقيقية لأن القيمة الحقيقية قد تكون أقل أو أكثر من القيمة السوقية فكذا الأسهم ، وأيضاً أن القيمة السوقية ليست تقديرية ، بل قيمة منضبطة يقدرها أصحاب السهم وعلى أساسها تخرج الزكاة للفقراء .^(٧٠)

والراجح هو ما ذهب إليه أصحاب القول بأن أسهم الشركات تزكى بحسب القيمة السوقية لها إذا كانت عروضاً تجارية .

ثانياً : الأسهم التي اتخذت للاستفادة من ريعا ، فقد اختلف المعاصرون في إخراج الزكاة عنها هل تقدر بحسب القيمة الحقيقية للسهم أم بقيمته السوقية

٦٨ - بحوث الندوة السابعة للزكاة في الكويت ص ٢٣٢ ، ٢٨٥ ، ٣٠٦ ، مجلة مجمع الفقه الإسلامي العدد الرابع / ١ / ٧٢٦

٦٩ - مجمع الفقه الإسلامي العدد الرابعة / ١ / ٨٣٦

٧٠ - الأسهم والسندات وأحكامها ص ٢٧٩ بتصرف

على قولين :

الأول : أن الزكاة فيها تقدر بقيمتها الحقيقية ، بغض النظر عن القيمة السوقية لها كانت أقل أم أكثر ؛ وذلك لأن المساهمين لا يستفيدون من القيم السوقية للأسهم ، بل استفادتهم من ريعها وهو لا يتأثر بالقيمة السوقية للسهم ، تبنى هذا القول الشيخ عبد الله بن منيع ^(٧١)

القول الثاني : أن الزكاة فيها تقدر بقيمتها السوقية ، لأن مالك الأسهم يستطيع بيع أسهمه بقيمتها السوقية ويحصل من ذلك على ثمن من النقود يمثل قوة مالية محسوسة ، هو مال زكوي بإجماع المسلمين ، تبنى هذا القول د. أحمد الكردي ^(٧٢) أجيب : بأن هذا القول يسلم لقائله إن أراد صاحب الأسهم المتاجرة فيها بيعاً وشراءً ، فتصبح عروضاً تجارية ، وهذه تقدر زكاتها بحسب قيمتها السوقية على الراجح من خلاف المعاصرين ، أما وهو شريك يملك حصة شائعة في موجودات الشركة فيعامل باعتبار قيمته الحقيقية . ^(٧٣)

الراجح : هو ما ذهب إليه أصحاب القول الأول من أن السهم في هذه الشركة يقدر بقيمته الحقيقية ؛ لأن هذه الأسهم لم تتخذ عروضاً تجارية حتى تكون القيمة السوقية لها هي الأنسب ، وإنما اتخذت للاستفادة من ريعها وهو لا يتأثر بالقيمة السوقية للسهم ، فناسبه اعتبار القيمة الحقيقية .

المطلب الثالث : الجهة الواجب عليها إخراج الزكاة

اختلف الباحثون المعاصرون في الجهة التي يجب عليها إخراج زكاة الأسهم هل الشركة باعتبار ذمتها المالية المستقلة عن الذمة المالية للمساهمين ، أو

٧١- الندوة السابعة للزكاة ص ٣٠٥

٧٢- الندوة السابعة للزكاة ص ١٩٠

٧٣- الأسهم والسندات وأحكامها ص ٢٨١ بتصرف

المساهمون أنفسهم بمقدار ملكية كل مساهم من هذه الأسهم على قولين:
القول الأول: وجوب الزكاة على الشركة المساهمة ، وهو قول الدكتور شوقي
اسماعيل شحاتة^(٧٤) ، والدكتور محمد عبد اللطيف الفرفور^(٧٥)

أدلة القول الأول:

الدليل الأول:

أن الشركة المساهمة لها شخصية اعتبارية مستقلة^(٧٦) ، فهي تملك التصرف في المال ، والزكاة تكليف متعلق بالمال ولذلك لا يشترط لها البلوغ والعقل^(٧٧) .
وأجيب عن هذا بأن الشركة وإن كان لها شخصية اعتبارية فإن هذه الشخصية لا تصلح لوجوب الزكاة عليها ، إذ من شروط وجوب الزكاة : الإسلام والحرية . . . الخ وهي أوصاف لا توصف بها الشركة ثم إن ملك الشركة للمال إنما هو بالنيابة عن المساهمين ، فالملك في الأصل هو للمساهمين لا للشركة . . .^(٧٨) .
وكذلك القول بوجوب زكاة الأسهم على الشركة أصالة ، باعتبار أن الشركة لها شخصية اعتبارية مستقلة عن شخصية المساهمين ، لا يكون مقبولاً إلا في دولة تطبق أحكام الشريعة الإسلامية ، وتوجب نظمها أخذ الزكاة من أموال الشركات ، وإن الفتوى به في أوضاعنا الحاضرة قد يؤدي إلى عدم إخراج زكاة الأسهم .

٧٤- التطبيق المعاصر للزكاة د. شوقي شحاتة ص ١١٩ دار الشروق - جدة

٧٥- أبحاث في الاقتصاد المعاصر للفرفور ص ١٨٦ ، مجلة مجمع الفقه الإسلامي ٤ / ١ / ٨٢٥ .

٧٦- يراد بالشخصية الاعتبارية أو المعنوية: أن تعتبر الشركة شخصاً معنوياً مستقلاً عن أشخاص الشركاء بمعنى أن تكون لها ذمة مالية خاصة ، وأن تكون لها حياة قانونية ، فتكتسب حقوقاً وتلتزم بواجبات ، انظر: الشركة المساهمة في النظام السعودي ص ١٩١ ، والوجيز في القانون التجاري ١ / ٣٨٨ .

٧٧- التطبيق المعاصر للزكاة ص ١١٩

٧٨- انظر: بحث الضريبة في أبحاث بيت الزكاة الندوة الحادية عشر ص ٢٩. بتصرف

الدليل الثاني:

الأخذ بمبدأ الخلطة في الأنعام^(٧٩) - القياس على زكاة الماشية - ، حيث إن الخلطة فيها قد خصت بخصوصية تراجع الخلطاء فيها بينهم بالسوية^(٨٠) لقوله ﷺ: « وما كان من خليطين فإنهما يتراجعان بينهما بالسوية »^(٨١) ، وأن الشركة في الماشية شركة أموال لا أشخاص، وهي على وجه المخالطة لا الملك، ومؤداها أن الزكاة تجب في مال الشركة المجتمع ككل، وليس في مال كل شريك على حدة، وإذا تجاوزنا قول الجمهور في الخلطة في المواشي والقياس عليه ، فإن الشافعية في قولهم الجديد^(٨٢) والحنابلة في قول^(٨٣) ذهبوا إلى تأثير الخلطة في غير المواشي كالتمر والزروع وعروض التجارة لخفة المؤونة، إذا اتحد الحارس والجارين والناطور وغير ذلك من الأسباب التي تجعلها كالمال الواحد للمالك الواحد^(٨٤) .

ويناقش: بأن قياس شركة المساهمة على شركة الماشية، لا يفيد إيجاب الزكاة على

٧٩- صورة الخلطة: أن يكون لجماعة أغنام تشترك في المرعى والرعي واختلط بعضها ببعض ، فإن كانت أربعين شاة ففيها شاة ، ولو فرق بينها لما كان فيها زكاة ، لأنها والحالة هذه لم تبلغ النصاب ، وكذلك الحال لو أن كل واحد من الشركاء يملك أربعين شاة ، ففي حالة تركبتها متفرقة وجب على كل واحد منهم شاة واحدة ، فتكون زكاتها أكثر من شاة ، لكنهم لو كانوا اثنين وكانت مجتمعة ومختلطة لم يجب فيها جميعها إلا شاة واحدة ، لعدم بلوغها المائة وإحدى وعشرين ، لأن زكاة الغنم يجب فيها شاة واحدة من ٤٠ إلى ١٢٠ ، ولهذا فلا يجمع بين متفرق ولا يفرق بين مجتمع " سبل السلام شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام لمحمد بن إسماعيل الأمير اليمني الصنعاني المتوفى ١١٨٢ هـ / ١٢٣ / ٢ ، الشرح الصغير ١ / ٥٩٢ ، مغني المحتاج ١ / ٣١٨ وما بعدها ، الروض المربع مع حاشية ابن قاسم، ٢٠٨/٢ "

٨٠- وصورة تراجع الخلطاء: أن يكون لأحدهما أربعون بقرة وللآخر ثلاثون بقرة ومالهما مشترك ، فيأخذ الساعي عن الأربعين مسنة وعن الثلاثين تبعاً فيرجع بأذن المسنة بثلاثة أسباعها على خليطه ، وبأذن التبع بأربعة أسباعه على خليطه ، لأن كل واحد من السنين واجب على الشيوع كأن المال ملك واحد - سبل السلام ١٢٣ / ٢

٨١- البخاري كتاب الزكاة ، باب ما كان من خليطين فإنهما يتراجعان بينهما بالسوية برقم ١٤٧٤ ، كتاب الشركة ، الباب السابق ذكره في الزكاة برقم ٢٥٢٨ .

٨٢- التهذيب للبخاري ٣ / ٤٨ ، مغني المحتاج ١ / ٥٦٠

٨٣- المغني ٢ / ٤٩١ ، ٤٩٠

٨٤- التطبيق المعاصر للزكاة ، د. شوقي شحاته ص ١١٩ .

شخصية الشركة الاعتبارية ونفيها عن مالك المال، وإنما يفيد ضم مال الشريكين في النصاب، وإلا فملكية كل من الشريكين لمالهما تنفي الشخصية الاعتبارية، لإمكانية التصرف بنصيبهما من الشركة، كما أن ما تقدمت الإشارة إليه من كون الزكاة عبادة تحتاج إلى النية مما يستلزم وجوب إخراجها على المزكي أو من ينيب.

الدليل الثالث :

لما كان السهم يمثل حصة في صافي أصول الشركة المساهمة التي تتكون من أصول ثابتة وأموال متداولة كالنقود وعروض التجارة فإن القول بإخضاعه للزكاة يترتب عليه فرض الزكاة على الأصول الثابتة وهذا خلاف ما ذهب إليه جمهور العلماء؛ لأن المساهم لا يستطيع معرفة الأرباح المتأتية من حصته في الشركة أو من الأصول الثابتة التي تخص أسهمه لو أفرزت، أما في حال ربط الزكاة بمال الشركة المساهمة فإنه يراعى في ذلك صافي المال النامي والمتداول بالفعل، وبذلك تستبعد قيمة الأصول الثابتة فلا تدخل في وعاء الزكاة، وعندها تخصص الأموال التي تجب فيها الزكاة^(٨٥)

الدليل الرابع :

إن اعتبار الشركة المساهمة وحدة معنوية، فيه تيسير على القائمين على المحاسبة وبذلك يكون لها نصاب واحد لا يربك العملية الحسابية، ومع ذلك فإن فيه مزيداً من الخير للأمة، وتيسيراً على الناس، ومراعاة لمصلحة الفقراء^(٨٦) نوقش: إن الزكاة محلها المال، وليس كل مالك يكلف بها، بل المكلف هو المسلم الذي توفرت في ماله الشروط المحددة شرعاً، فعلى قولكم بأن الزكاة تجب على الشركة، فماذا عن مال الوقف، ومال غير المسلم، ومال المساهم الذي لا يملك

٨٥- التطبيق المعاصر للزكاة ص ١١٩

٨٦- محاسبة الشركات والمصارف في النظام الإسلامي د. محمد كمال عطية ص ٢٥٧

نصاباً ، أو أن عليه ديناً يستوعب كل موجوداته وأسهمه التي يملكها في الشركة؟ ومن ثم فهل للشركة أهلية في حمل التكليف بالخطاب الشرعي ، ومن ثم يقع عليها الحساب ، فتدخل الجنة أو النار في أداء الزكاة أو عدم أدائها؟ فكيف إذاً تجب على العبد أو الكافر ومن لم تبلغ حصته النصاب ولم يحل عليه الحول^(٨٧)

القول الثاني: وجوب الزكاة على المساهمين وقال به الدكتور الصديق الضرير^(٨٨) ، والدكتور وهبة الزحيلي^(٨٩) ، والدكتور حسن الأمين^(٩٠) ، وكثير من الباحثين^(٩١) ، وصدر به قرار مجمع الفقه الإسلامي^(٩٢) ، وبيت الزكاة الكويتي^(٩٣)

دليل القول الثاني: أن المساهم هو المالك الحقيقي للأسهم فهو أولى بزكاتها، والشركة تتصرف في أسهمه نيابة عنه حسب الشروط المبينة في قانون الشركة ونظامها الأساسي، ولذلك فعندما تنحل الشركة يأخذ كل مساهم نصيبه من موجودات الشركة^(٩٤) ، وعليه فإنه يشترط بلوغ النصاب لكل مساهم ولا تجب عليه دون ذلك ؛ لأن الخلطة لا تؤثر إلا في زكاة بهيمة الأنعام من الإبل والبقر

-
- ٨٧- الأسهم والموقف الإسلامي منها د. كامل صكر القيسي ص ١١٤ .
٨٨- زكاة الأسهم والسندات، ضمن أبحاث وأعمال الندوة الحادية عشرة ص ٢٩ .
٨٩- المرجع السابق ص ٧٤، وينسب بعضهم للدكتور وهبة القول بإيجاب الزكاة على الشركة المساهمة كما في بحثه زكاة أسهم الشركات في مجلة مجمع الفقه الإسلامي ٤ / ١ / ٧٤٠، وكان ذلك في عام ١٤٠٨هـ، إلا أن الذي يظهر أنه رجع عن هذا القول، لما صرح به في بحثه الأخير المشار إليه حيث كان عام ١٤٢٢هـ وقال فيه: اتفق العلماء على أن الزكاة تجب على المالك وهو المساهم، لا على الشركة إلا في أحوال أربعة نص عليها قرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي رقم ٢٨ / (٣ / ٤) الخ أهـ .
٩٠- زكاة الأسهم في الشركات ص ٣٣ .
٩١- مجلة مجمع الفقه ٤ / ١ / ٧٩٨ ، ٨٤١ ، ٨٥٧ .
٩٢- رقم ٣ و ٤ / ٨ / ٨٨ ، في مجلة مجمع الفقه الإسلامي ٤ / ١ / ٨٨١ .
٩٣- أحكام وفتاوى الزكاة والصدقات والندور والكفارات ص ٥٣ ، صحيفة القبس الكويتية ٢٠ / ٩ / ٢٠٠٨
٩٤- زكاة الأسهم والسندات للضرير ص ٢٩ ضمن أبحاث وأعمال الندوة الحادية عشر

والغنم وبه قال الحنفية والمالكية والظاهرية مطلقاً ، والقول القديم للشافعي وإحدى الروایتين للحنابلة^(٩٥) لقول النبي ﷺ : « والخليطان ما اشتركا في الحوض والفحل والراعي »^(٩٦) فدل على أنه مالا يوجد فيه ذلك لا يكون خلطة مؤثرة ، وتأسيساً على مقاله الجمهور في عدم تأثير الخلطة إلا في الأنعام سار المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الإسلامية حيث يقول في مقرراته : « في الشركات التي يساهم فيها عدد من الأفراد ، لا ينظر في تطبيق هذه الأحكام إلى مجموع أرباح الشركات ، وإنما ينظر إلى ما يخص كل شريك على حدة^(٩٧) .

القول الثالث:

أن الزكاة تؤخذ من المساهم باعتبارها عروض تجارة ، وتؤخذ مرة أخرى من الشركة ، وهو قول الشيخ أبي زهرة^(٩٨) ودليله : أن الشركة تخرج الزكاة من أموالها باعتبارها أموالاً نامية بالصناعة وغيرها ، وتؤخذ من المساهم لأن أسهمه المتجر فيها أموال نامية باعتبارها عروض تجاره^(٩٩)

وقد نوقش: بأن هذا القول يوجب الزكاة في المال الواحد مرتين وهو ازدواج ممنوع فإذا كان شخص له - في شركة صناعية مثلاً - أسهم قيمتها ألف دينار ، درت له في آخر الحول ربحاً صافياً يقدر بـ ٢٠٠ دينار ، فإن عليه أن يخرج عن مجموع الـ ١٢٠٠ ربع العشر أي (٢,٥٪) وهو ثلاثون ديناراً، فإذا أخذت الأرباح من صافي أرباح الشركة بمقدار العشر - كما يقول أصحاب هذا الرأي- تكون

-
- ٩٥- بدائع الصنائع ٢/ ٢٩ ، حاشية الدسوقي ٢/ ١٧ ، التهذيب للبخاري ٣/ ٤٨ ، المغني ٢/ ٤٩١
 ٩٦- الحديث رواه البيهقي في سننه (٤/ ١٠٦) (باب صدقة الخلطاء) برقم (٧١٢٥)، ورواه الدارقطني في سننه (٢/ ١٠٤) باب تفسير الخليطين وما جاء في الزكاة من الخليطين.
 ٩٧- مجمع البحوث الإسلامية سنة ١٣٨٥هـ - ١٩٦٥م
 ٩٨- بحث للشيخ محمد أبو زهرة في المؤتمر الثاني لمجمع البحوث الإسلامية ، ص ٢٤٢ ، ١٩٦٥م
 ٩٩- حلقة الدراسات الاجتماعية السابق ذكرها

هذه الألف دينار وأرباحها قد زكيت مرتين ، أي أننا عاملنا صاحب الأسهم مرة بوصفه تاجراً ، فأخذنا من أسهمه وربحها جميعاً ربع العشر ، ثم مرة أخرى بوصفه منتجاً ، فأخذنا من ربح أسهمه - وبعبارة أخرى : من إيراد الشركة - العشر ، وهذا هو الازدواج أو الثني الممنوع شرعاً.^(١٠٠)

القول الرابع :

التخيير في إخراج الزكاة بين المالك والشركة، إن الهدف هو إخراج الزكاة وإعطاؤها للفقراء ، فإذا حصل اتفاق بين الشركة والمساهم على من يخرجها فليس في ذلك بأس أو حرج ، لأن المقصود حاصل ، فإن أحب الشريك المساهم أن يقوم بدفعها فله ذلك ، لأنه الأصل وهو المالك للسهم ، وإن أحببت الشركة أن تخرجها فلها ذلك ، بعد إذن الوكيل لها باعتبارها وكيلة عنه ، وهي شخصية اعتبارية ، وهذا ماذهب إليه الأستاذ المودودي^(١٠١) والدكتور وهبة الزحيلي^(١٠٢) والدكتور علي السالوس^(١٠٣) ، فإذا تلكأت الشركة في أداء الزكاة فإن التخيير يتحول إلى الوجوب ، فيتعين عليه زكاة أسهمه ويكون نصيب السهم الواحد من الزكاة هو القيمة المستحقة على الشركة في حال قسمتها على عدد الأسهم^(١٠٤)

١٠٠- فقه الزكاة للقرضاوي / ١ ، ٥٨٨ ، ٥٨٩

١٠١- فتاوى الزكاة للمودودي ص ٢٠ بدون طبعة

١٠٢- الفقه الإسلامي وأدلته ٢ / ٧٧٣

١٠٣- الاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهية المعاصرة علي أحمد السالوس ٢ / ٦٣٧ .

١٠٤- محاسبة الشركات والمصارف ص ٢٥٧ - وهذا ما جاء في قرار مجمع الفقه الإسلامي في دورته الرابعة - قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي المنبثق من منظمة المؤتمر الإسلامي جده ٦٤ : « إذا لم تترك الشركة أموالها لأي سبب من الأسباب ، فالواجب على المساهم زكاة أسهمه في الزكاة » فإن أخرجت الشركة الزكاة فلا تخرج مرة أخرى لأن الرسول ﷺ قال : « لا تئاء في الصدقة » مصنف ابن أبي شيبة ٣ / ٢١٨ بإسناد صحيح .

الترجيح:

يترجح مما تقدم القول الثاني وهو وجوب زكاة الأسهم على المساهم بعد بلوغها نصاباً وحولان الحول عليها؛ لأن المساهم هو المالك الحقيقي للمال، والشركة تتصرف في أسهمه نيابة عنه حسب الشروط المذكورة في نظام الشركة، ولأن الزكاة عبادة تحتاج إلى نية عند فعلها، ويثاب على إخراجها ويعاقب على منعها، وهو ما لا يتصور في الشركة المساهمة، وإنما الشركة المساهمة عبارة عن مجموعة من الأسهم المتساوية القيمة، القابلة للتداول، وتتولى الشركة إدارة الأسهم ممثلة بمجلس إدارتها المفوض من المساهمين، مع بقاء ملك كل مساهم لنصيبه وأحقته في بيعه، مع بقاء الحصة في الشركة، كما أنه عند التصفية يستحق المساهم حصته من موجودات الشركة^(١٠٥). وإنما تخرج الشركة زكاة الأسهم نيابة عن المساهم في حالات أربع نص عليها قرار مجمع الفقه الإسلامي على النحو التالي:

إذ انص في نظام الشركة الأساسي، أو صدر به قرار من الجمعية العمومية للشركة، أو ألزم بذلك قانون الدولة، أو فوض المساهم الشركة بإخراج زكاة أسهمه.^(١٠٦)

قرار مجمع الفقه الإسلامي :

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره الرابع بجدة في المملكة العربية السعودية من ١٨-٢٣ صفر ١٤٠٨ هـ الموافق ٦-١١ شباط (فبراير) ١٩٨٨ م، بعد اطلاعه على البحوث الواردة إلى المجمع بخصوص موضوع زكاة أسهم الشركات، قرر ما يلي:

أولاً: تجب زكاة الأسهم على أصحابها، وتخرجها إدارة الشركة نيابة عنهم

١٠٥- انظر: الشركات المساهمة في النظام السعودي ص ٢٦١.

١٠٦- القرار رقم ٢٨ (٤/٣) بشأن / زكاة الأسهم في الشركات

إذا نص في نظامها الأساسي على ذلك ، أو صدر به قرار من الجمعية العمومية ، أو كان قانون الدولة يلزم الشركات بإخراج الزكاة ، أو حصل تفويض من صاحب الأسهم لإخراج إدارة الشركة زكاة أسهمه .

ثانياً : تخرج إدارة الشركة زكاة الأسهم كما يخرج الشخص الطبيعي زكاة أمواله ، بمعنى أن تعتبر جميع أموال المساهمين بمثابة أموال شخص واحد وتفرض عليها الزكاة بهذا الاعتبار من حيث نوع المال الذي تجب فيه الزكاة ، ومن حيث النصاب ، ومن حيث المقدار الذي يؤخذ ، وغير ذلك مما يراعى في زكاة الشخص الطبيعي ، وذلك أخذاً بمبدأ الخلطة عند من عممه من الفقهاء في جميع الأموال . ويطرح نصيب الأسهم التي لا تجب فيها الزكاة ، ومنها أسهم الخزانة العامة ، وأسهم الوقف الخيري ، وأسهم الجهات الخيرية ، وكذلك أسهم غير المسلمين .

ثالثاً : إذا لم تزك الشركة أموالها لأي سبب من الأسباب ، فالواجب على المساهمين زكاة أسهمهم ، فإذا استطاع المساهم أن يعرف من حسابات الشركة ما يخص أسهمه من الزكاة ، لو زكت الشركة أموالها على النحو المشار إليه ، زكى أسهمه على هذا الاعتبار ، لأنه الأصل في كيفية زكاة الأسهم وإن لم يستطع المساهم معرفة ذلك فإن كان ساهم في الشركة بقصد الاستفادة من ريع الأسهم السنوي ، وليس بقصد التجارة فإنه يزكيها زكاة المستغلات ، وتمشياً مع ما قرره مجمع الفقه الإسلامي في دورته الثانية بالنسبة لزكاة العقارات والأراضي المأجورة غير الزراعية ، فإن صاحب هذه الأسهم لا زكاة عليه في أصل السهم ، وإنما تجب الزكاة في الربيع ، وهي ربيع العشر بعد دوران الحول من يوم قبض الربيع مع اعتبار توافر شروط الزكاة وانتفاء الموانع .

وإن كان المساهم قد اقتنى الأسهم بقصد التجارة ، زكاها زكاة عروض التجارة ، فإذا جاء حول زكاته وهي في ملكه ، زكى قيمتها السوقية وإذا لم يكن

لها سوق ، زكى قيمتها بتقويم أهل الخبرة ، فيخرج ربع العشر ٢٥٪ من تلك القيمة ومن الربح ، إذا كان للأسهم ربح .

رابعاً : إذا باع المساهم أسهمه في أثناء الحول ضم ثمنها إلى ماله وزكاه معه عندما يجيء حول زكاته . أما المشتري فيزكي الأسهم التي اشتراها على النحو السابق^(١٠٧) .

١٠٧- فقه النوازل دراسة تأصيلية تطبيقية د. محمد بن حسين الجيزاني ص ٢٠١-٢٠٣ مجلة المجمع (ع ٤، ج ١ ص ٧٠٥)

المبحث الثاني

زكاة الأسهم حال تعثرها

والتعثر في اللغة : من عثر ، يَعْثُرُ ، عَثَارًا ، إذا كبا ، أو سقط ، ومنه العَثْرَة : أي الزلَّة ، يقال ، عثر به فرسه فسقط ، وتعثر لسانه ، تلعثم ، والعواثر : جمع عاثور ، وهو المكان الوعر الخشن ؛ لأنه يعثر فيه . وقيل : هو الحفرة التي تحفر للأسد ، واستعير هنا للورطة والخطئة المهلكة ، وأما العواثر ، فهي جمع عاثر وهي حباله الصائد ، أو جمع عائرة ، وهي الحادثة التي تعثر بصاحبها^(١٠٨) . وبناءً على هذا المعنى اللغوي فإن الأسهم المتعثرة في الاصطلاح : هي الأسهم التي لا يستطيع مالكيها الانتفاع بها ولا تحصيل قيمتها وبهذا ندرك العلاقة الواضحة بين التعريف اللغوي والاصطلاحي ، فالأسهم - حين تعثرت - قد زلت أو تأخرت عما أنشئت لأجله ، كما أنها أوقعت بصاحبها ، فلا يمكنه الانتفاع بها ، وبهذا وقع في ورطة مالية ، أو كأنه سقط في حفرة صيد لا يستطيع الخلاص منها .

المطلب الأول : حقيقة الأسهم المتعثرة

في عصرنا الحاضر ، كثرت الشركات المساهمة وانتشرت ، وتنوعت أغراضها وتعددت - وأقبل عليها الأغنياء ومتوسطو الحال ، بل ربما محدودو الدخل - بأموال حصلوا عليها بطريق القرض أو التقسيط - كل ذلك ؛ لأجل تحصيل ما تجود به الأسهم من أرباح ، دون مزيد عناء أو مشقة .

ولم يقف الأمر عند هذا الحد ، بل ظهرت شركات أخرى غير مرخصة ، وهي ما تسمى بشركات توظيف الأموال ، تقوم بتحصيل الأموال من أربابها ، ثم تقوم بتوظيفها - أو تدعى ذلك أحياناً - في مشاريع عقارية أو غيرها ، وربما أغرت

١٠٨ - لسان العرب / ٤ / ٥٣٩-٥٤١ ، مادة (عثر)

الناس بأرباح مرتفعة ، ليس لها مثل في السوق المحلي ، فيقبل عليها الناس ، وغالباً ما يقع تعثر الأسهم في مثل هذا النوع من الشركات ، لأنها لا تخضع لنظام قانوني ولا محاسبي ، فيكثر فيها التلاعب بأموال الناس دون رقيب ، فربما تم تحصيل الأموال لغرض المساهمة في عقار ما ، أو لأجل بيع وشراء سلعة ما ، ثم يتم توظيفها لهذا أو لأغراض أخرى بل ربما كان بعض هذه الأموال هدفاً لأسلوب تدوير المال ، أو لما يسمى «بالتسويق الشبكي»^(١٠٩) ، أو غير ذلك ، ولا ينكشف الأمر إلا بعد إيقاف ضخ الأموال المساهمة إلى هذه الشركة ، أو بعد تجميدها من الجهة الرسمية ، وعند ذلك يظهر العجز ويقع التعثر ، ولا يعلم المساهم بمقدار هذا التعثر الذي لحق بماله ، ولا بمدى إمكان الحصول على رأس المال أو لا . ومن صور التعثر التي يكثر وقوعها أيضاً في هذا العصر ، ما يقوم به مجموعة من أرباب المال ، من المساهمة في أرض عقارية - مثلاً - وبعد شراء العقار الخام لغرض المتاجرة فيه ، يظهر خصم يدعي استحقاقه لهذه الأرض أو لهذا العقار ، فتبدأ الخصومة في الجهة المختصة ، وربما استمرت سنين عديدة ، فتتعثر المساهمة ، لا يتمكن أربابها من استرجاع المال ولا جزء منه ، حتى تنتهي الخصومة ، وهكذا فإذا تعثرت هذه الأسهم ، ولم يتمكن المساهم من استرداد رأس ماله ولا جزء منه مدة سنة أو أكثر ، وكان هذا المال مما تجب فيه الزكاة في الأصل ، فإنه يُشكّل

١٠٩- التسويق الشبكي (ويسمى الهرمي) هو نوع من التسويق يصنف من حيث المبدأ ضمن صور الغش والاحتيال التجاري ، وصورته ، أن يشتري الشخص منتجات شركة ما مقابل الفرصة بأن يقنع آخرين بمثل ما قام به ، ويأخذ هو مكافأة أو عمولة مقابل ذلك ، وهكذا يقوم المشتري بمثل ما قام به المشتري الأول ، فيحصل على العمولة هو والأول أيضاً ، فيكون ذلك المنتج ستارا وهمياً لإعطاء هذه المعاملة الصفة الشرعية ، ومقصود المشتري هو العمولة لا المنتج ، ويكون حظ المشتري الأول من العمولة أكثر من الثاني والثالث ، وحظ الثاني منها أكثر من الثالث والرابع ، وهكذا في تسلسل هرمي .. " الشيخ سالم بن إبراهيم السويلم " أجابت اللجنة الدائمة للإفتاء بالمملكة أن هذا النوع من المعاملات محرم ، وذلك أن مقصود المعاملة هو العمولات وليس المنتج ، أنها تضمنت الربا بنوعيه ، ربا الفضل و ربا النسبة ، أنها من الغرر المحرم شرعاً ، لأن المشترك لا يدري هل ينجح في تحصيل العدد المطلوب من المشتركين أم لا ؟ ، ما اشتملت عليه هذه المعاملة من أكل الشركات لأموال الناس بالباطل ، ما في هذه المعاملة من الغش والتدليس والتلبيس على الناس " إنظر قرار اللجنة <http://muntada.islamtoday.net>

على كثير من المساهمين مدى وجوب الزكاة في هذه الأسهم المتعثرة^(١١٠).

المطلب الثاني : مدى اعتبار القيمة السوقية^(١١١).

كثير من الأسهم المتعثرة ، يبادر أصحابها بالتخلص منها ، وذلك ببيعها ولو بثمن بخس ، إما حاجة لهذا المبلغ ، وإما خوفاً من إفلاس الشركة ، وربما أعلن عن هذه الأسهم المعروضة للبيع في أعمدة الصحف ، فيبادر بعض الناس بشرائها بأقل من قيمتها المدونة في تلك العقود أو الصكوك ، طمعاً في تحصيلها من الجهة المعنية والظفر بقيمة السهم التي تفوق سعر الشراء .

وهذه القيمة السوقية للأسهم المتعثرة لا اعتبار لها في الشرع ؛ لأنها مبنية على الغرر ، وهو بيع ما هو مجهول العاقبة وهو - هنا - بيع ما هو مجهول القدر ، فالمشتري لهذه الأسهم لا يدري هل يحصل كامل قيمة السهم ، أو كامل القيمة مع الأرباح ، أو لا يحصل إلا بعض القيمة ، أو لا يحصل شيئاً ، وكذا البائع لا يدري ما يحصله المشتري ، وقد نهى النبي ﷺ (عن بيع الغرر) كما في الحديث الذي رواه مسلم في صحيحه^(١١٢) عن أبي هريرة رضي الله عنه وهذه الصورة من البيع المجهول العاقبة ، هي كبيع العبد الأبق والبعير الشارد ، يبيعه صاحبه بثمن بخس ، ولا يدري هل يظفر به المشتري أم لا ، فإن ظفر به غبن البائع ، وإلا غبن المشتري ، كما صرح بذلك شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - في قواعده النورانية^(١١٣) فقد قال : (الغرر هو المجهول العاقبة ، فإن يبيعه من الميسر الذي

١١٠ - زكاة الأسهم المتعثرة د . يوسف بن أحمد القاسم <http://www.saaaid.net>

١١١ - لم يخصص مبحثاً للقيمة الاسمية للأسهم المتعثرة ؛ لأنه لا يمكن أن يقدم عاقل رشيد على شراء هذه الأسهم بقيمتها الاسمية ، هو لا يعلم هل يحصل هذه الأسهم أو لا ، وإذا حصلها فما العائد ؟ ولذا لو أقدم أحد الأفراد على شراء هذه الأسهم بقيمتها الاسمية ، فإنه لا يجوز يبيعه ، لما يلحقه من الغبن والغرر ، لأن التعثر يؤدي إلى حالة من الكساد بحيث تكون قيمة السهم أقل من قيمته الاسمية بكثير .

١١٢ - صحيح مسلم ، كتاب البيوع ، باب بطلان بيع الحصاة والبيع الذي فيه غرر برقم ٢٢٨٣

١١٣ - القواعد النورانية ص ٢٢٣

هو القمار ، وذلك أن العبد إذا أبق ، أو الفرس أو البعير إذا شرد ، فإن صاحبه إذا باعه ، فإنما يبيعه مخاطرة ، فيشتريه المشتري بدون ثمنه بكثير ، فإن حصل له قال البائع : قمرتني - من القمار - ، وأخذت مالي بثمان قليل ، وإن لم يحصل ، قال المشتري ، قمرتني ، وأخذت الثمن مني بلا عوض ، فيفضي إلى مفسدة الميسر التي هي إيقاع العداوة والبغضاء ، مع ما فيه من أكل المال بالباطل ، الذي هو نوع من الظلم)

وما ذكره شيخ الإسلام - رحمه الله - هو واقع بعينه مثل هذه الأسهم المتعثرة ، وعلى هذه يصح القول بإخراج الزكاة وفق القيمة التي لم يعتبرها الشارع ، والله تعالى أعلم .^(١١٤)

تعقيب والذي يظهر لي أن هذا التقرير فيه بُعد لما يلي:

أ- جهالة الثمن عند الفقهاء تعني جهالة المقدار، و جهالة الوصف، وهنا مقدار ثمن الأسهم، ووصفه معروف، كما لا يخفى .

ب- جهالة العاقبة شيء، و جهالة القيمة شيء آخر، والباحث لم يميز بينهما، فالقيمة السوقية لهذه الأسهم معروف، والجهالة في عاقبة شراء هذه الأسهم، فقد يبيع، وقد لا يبيع، وقد يبيع بسعر منخفض، أو مرتفع . وجعل بيع هذه الأسهم كبيع العبد الآبق، وبيع العبد الآبق ممنوع؛ لأنه لا يعلم هل يحصل عليه المشتري أم لا، بينما في هذه الأسهم المشتري حصل على مضمونها - وهو جزء من الأرض المساهمة - ويتمكن من بيعه. لكن قد لا يستطيع أن يبيعه لعدم وجود مشتري، أو لانخفاض سعره، وهذا شيء آخر .

ج- لو أن سلعة من السلع - فلنقل مثلاً مواد غذائية - انخفض سعرها جداً،

لسبب أو لآخر، وأعرض عنها الناس، فلو اشتراها شخص فسيشتريها بثمن منخفض جداً، ثم قد يبيعها، وقد لا يبيع، وقد يبيع بسعر منخفض، أو مرتفع، فهذا مجهول فهل يقال لا يجوز شراء هذه السلع؟ جهالة العاقبة لا تؤدي إلى الغرر دائماً. بناءً على ما سبق فإن الذي يظهر أن هذا السعر السوقي للأسهم سعر حقيقي، يتناسب مع وضع هذه المساهمة التجاري، فلا مانع من إخراج الزكاة بناءً عليه، ولو كان منخفضاً.^(١١٥)

المطلب الثالث : حكم زكاة الأسهم المتعثرة

هذه الأسهم المتعثرة من حيث كونها مرجوة الحصول لا تخلو من حالين:

الأول: أن بعض المساهمات المتعثرة يتوقع أصحابها أن ينتهي التعثر في مدة سنتين أو أقل أو أكثر، ويرجع لهم رأس المال أو بعضه .

الثاني: لا يتوقع أصحابها أن ينتهي التعثر ولا في مدة عشرين سنة للظروف المحيطة بالقضية، وربما يقطع بعض المساهمين بعدم إمكان الحصول على شيء من رأس المال . فالحالة الأولى: يمكن تخريجها على دين المعسر والمماطل، وهو ما كان مرجو الحصول ولو بعد زمن . والحالة الثانية: يمكن تخريجها على المال الضمّار، وهو ما لا يرجى حصوله، كالمال المغصوب والمسروق، ونحو ذلك، وعلى هاتين جرى تخريج هذه المسألة المعاصرة، ولكل حالة تناول خاص

الحالة الأولى : التخريج على زكاة دين المعسر والمماطل .

وفيه ثلاث مسائل:

١١٥- د أحمد الخليلي ٢٩ / ٣ / ١٤٢٨ هـ تعقيب على بحث: " زكاة المساهمات العقارية المتعثرة د . القاسم "

<http://www.almoslim.com>

المسألة الأولى : مفهوم الإعسار ، والمماطلة :

أما الإعسار، فهو في اللغة ، من العُسر ، وهو ضد اليسر ، يقال : تعسّر الأمر ، وتعاسر ، واستعسر ، إذا اشتد والتوى ، وأعسر : إذا افتقر^(١١٦) . والعُسرة : هي الضيق وقلة ذات اليد^(١١٧) ، وهو في الاصطلاح : عدم قدرة المرء على أداء ما عليه من مال^(١١٨) .

أما المماطلة : فهي في اللغة : من المَطَل ، وهو التسويف ، يقال ، مظل بدينه مَطْلاً : إذا سوّفه بوعد الوفاء مرةً بعد أخرى^(١١٩) .

وهي في الاصطلاح : لا تخرج عن معناها اللغوي ، فهي : إطالة المدافعة عن أداء الحق ، وهي غالباً ما تطلق على مظل الموسر ، القادر على قضاء الدين ، بلا عذر^(١٢٠) .

المسألة الثانية : حكم زكاة دين المعسر ، والمماطل :

اختلف العلماء في الدين إذا كان على معسر أو مماطل ، هل تجب زكاته على الدائن ، أو لا ؟ على ثلاثة أقوال^(١٢١) :

القول الأول : قيل تجب الزكاة في الدين مطلقاً، سواء كان على ملئ أو

١١٦ - القاموس المحيط ص ٤٣٩ ، مادة (عسر)

١١٧ - معجم مقاييس اللغة ٤ / ٣١٩ ، مادة (عسر) ..

١١٨ - معجم المصطلحات الاقتصادية ص ٦٩ .

١١٩ - المصباح المنير ص ٥٧٥ ، القاموس المحيط ص ١٠٥٧ ، مادة (مظل) .

١٢٠ - معجم المصطلحات الاقتصادية ص ٣١٤ .

١٢١ - وقيل: إن كان الدين على ملئ وجبت فيه الزكاة ، وإن كان على معسر، أو جاحد لم تجب فيه حتى يقبضه، ثم: هل يزيكه لسنة واحدة، أو لما مضى ؟ وفي المسألة أقوال أخرى وتفصيلات. وسبب الخلاف في المسألة يعود إلى عدم وجود نصوص مرفوعة في المسألة من جهة. ويعود من جهة أخرى إلى النظر في سبب الوجوب، هل هو مجرد التملك أو لا بد أن يكون مملوكاً له ، ويده عليه؟ وكل هذه الأقوال المذكورة وغيرها مما ذهب إليه أهل العلم كالشافعي وأبي حنيفة ، فهي أقوال مبنية على نظر واجتهاد، ولا تثريب على من رجح منها شيئاً، أو أخذ به عن تحر والتماس للصواب .

معسر، حالا أو مؤجلا ، على مقر بالدين أو جاحد له ، ويزكيه إذا قبضه لما مضى من السنين. وهذا مذهب الحنفية^(١٢٢) والشافعية على القول الجديد، وهو المذهب^(١٢٣). والحنابلة على رواية وهي الصحيح من المذهب^(١٢٤). وهو قول الثوري ، وأبي عبيد^(١٢٥). والظاهرية^(١٢٦) واستدلوا بالآتي :

١- ما رواه ابن أبي شيبة ، عن علي رضي الله عنه : (أنه سئل عن الرجل يكون له الدين المظنون ، أيزكيه ؟ فقال : إن كان صادقا فليزكه لما مضى إذا قبضه)^(١٢٧).

٢- ما رواه أبو عبيدة عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال في الدين : (إذا لم ترج أخذه فلا تزكه حتى تأخذه ، فإذا أخذته فزك عنه ما عليه)^(١٢٨).

٣- أن الدائن هو المالك الحقيقي للمال ، فيجب عليه زكاته كما لو كان المال عند مليء باذل^(١٢٩). وكما لو كان ودیعة^(١٣٠).

أي أن أصحاب هذا القول يرون أن وجوب الزكاة يعتمد على الملك دون اليد، بدليل أن ابن السبيل تجب الزكاة في ماله ، وإن كانت يده فائتة عنه، ومثله وجوب الزكاة في الوديعة . يجاب عما استدلوا به بما يأتي :

١- أما أثر علي رضي الله عنه فيجاب عنه بوجهين :

١٢٢- مختصر الطحاوي ص ٥١ ، وفتح القدير ٢ / ١٢٣ ، مجمع الأنهر ١ / ١٩٤ . البدائع ٢ / ١٠

١٢٣- روضة الطالبين ٢ / ١٩٤ ، معني المحتاج ١ / ٤١٠ . - المجموع ٦ / ٢٢

١٢٤- المغني ٤ / ٢٧٠ ، الإنصاف (مع الشرح الكبير) ٦ / ٣٢٦

١٢٥- حكاة عنهما ابن قدامة في المغني ٤ / ٢٧٠

١٢٦- المحلى ٦ / ١٠٣

١٢٧- مصنف ابن أبي شيبة ، كتاب الزكاة ٢ / ٣٩٠ . وأبو عبيدة في الأموال ١ / ٢٥٨ ، وإسناده صحيح .

١٢٨- الأموال ١ / ٥٢٨ .

١٢٩- المغني ٤ / ٢٧٠

١٣٠- الشرح الكبير ٦ / ٣٢٦ .

الأول : أن هذا القول عن علي عليه السلام مخالف لعموم النصوص الشرعية، الدالة على أن الزكاة لا تجب إلا على رب المال - وهو هنا من هو في ملكه - ومنها قوله تعالى: ﴿ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا ﴾ ^(١٣١) ولذا قال ابن حزم: (إذا خرج الدين عن ملك الذي استقرضه ، فهو معدوم عنده - يعني الدائن - ومن الباطل المتيقن أن يزكي عن لا شيء وعملا لا يملك ، وعن شيء لو سرقة قطعت يده - هذا عند الظاهرية ، وعند الجمهور من سرق المال الذي يملكه عند غيره فلا يقطع - ؛ لأنه في ملك غيره) ^(١٣٢) .

الثاني : أنه جاء عن بعض الصحابة قول مخالف لهذا الرأي ، فقد روى عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت : (ليس في الدين زكاة) ^(١٣٣) ، يعني : مطلقاً، سواء أكان على مليء أم على معسر مماطل ، كما حكاها عنها - وعن ابن عمر أيضاً - ابن قدامة في المغني ^(١٣٤) . ، وعليه فلا يجب الأخذ بقول علي عليه السلام أما أثر ابن عباس رضي الله عنهما فيجاء عنه بما أجيب به أثر علي عليه السلام ثم إنه ضعيف ، كما في الإرواء ^(١٣٥) .

٢- ويجاب عن القياس على المليء الباذل، وعلى الوديعة ، بأنه قياس مع الفارق ، فالمال الذي عند المليء ، والمال المودع ، هو بمنزلة ما في يده ^(١٣٦) ، فيمكنه أخذه والتصرف فيه ، وهذا بخلاف الدين الذي عند المعسر والمماطل ، فربما يحاول تخليصه منه سنين ، ولا يقدر على ذلك ، وبهذا يتضح الفرق بين المسألتين .

١٣١- سورة التوبة: من الآية ١٠٣

١٣٢- المحلي لابن حزم ١٠١ / ٦ .

١٣٣- أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه ، في كتاب الزكاة ٢ / ٣٩٠ .

١٣٤- ٢٧٠ / ٤

١٣٥- إرواء الغليل ٣ / ٢٥٤ .

١٣٦- المغني لابن قدامة ٤ / ٢٧٠ .

القول الثاني : وقيل يزكيه إذا قبضه لسنة واحدة، وهذا مذهب مالك كما في الموطأ^(١٣٧) ، قال: الأمر الذي لا اختلاف فيه عندنا في الدين أن صاحبه لا يزكيه حتى يقبضه، وإن أقام عند الذي هو عليه سنين ذوات عدد ثم قبضه صاحبه لم تجب عليه إلا زكاة واحدة.... إلخ ونظره الإمام مالك رحمه الله تعالى بالعروض، وعروض التجارة ، تكون عند الرجل أعواماً ثم يبيعها فليس عليه في أثمانها إلا زكاة واحدة ، وجاء في المدونة^(١٣٨) ، قال أشهب عن القاسم بن محمد، عن عبد الله بن دينار حدثه ، عن عبد الله بن عمر أنه قال : ليس في الدين زكاة حتى يقبضه ، فإذا قبضه فإنما فيه زكاة واحدة لما مضى من السنين . ثم ساق أشهب بسنده إلى سعيد بن المسيب أنه سئل عن زكاة الدين، فقال: ليس فيه زكاة حتى يقبض فإذا قبض فإنما فيه زكاة واحدة لما مضى من السنين . وهكذا روي عن عطاء بن أبي رباح ، أنه قال: ليس في الدين زكاة وإن كان في ملاء حتى يقبضه من صاحبه. وعن عطاء أنه قال : ليس في الدين إذا لم يأخذه عن صاحبه زماناً ثم أخذه أن يزكيه إلا مرة واحدة . ومثله الحسن البصري . وهذا يدل على أن هذا القول مشهور عند السلف كما ترى من ثبوته عن ابن عمر رضي الله عنهما وغيره . ولعلمهم اعتبروه بالثمرة تجب زكاتها عند تحصيلها مرة واحدة . وهو قول عمر بن عبد العزيز ، والحسن والليث ، والأوزاعي حكاه عنهم ابن قدامه في المغني^(١٣٩) ، ورواية ثانية للحنابلة^(١٤٠) .

استدلوا بما يأتي : أن المال كان في يد الدائن أول الحول، ثم حصل بعد ذلك في يده ، فوجب أن لا تسقط الزكاة عن حول واحد^(١٤١) .

١٣٧ - ٢٥٣ / ١ وأيضاً الكافي لابن عبد البر ١ / ٢٩٣ ، مواهب الجليل ٢ / ٣١٤ .

١٣٨ - ٣١٥ / ١

١٣٩ - ٤٦ / ٣

١٤٠ - المغني ٣ / ٤٦

١٤١ - المعونة ١ / ٣٧١

مناقشة دليل هذا القول :

يجاب عنه بأن المال قد انقطع حوله بانتقاله من يد الدائن إلى يد المدين ، فهو كما لو خرج من يده بهبة - أو نحوها - ثم عاد إليه ، فإنه ينقطع حوله - قولاً واحداً - لخروجه عن ملكه ، فكذا هنا ، وكما لو نقص النصاب أيضاً ؛ فالمانع من وجوب الزكاة إذا وُجد في بعض الحول فإنه يمنع ، ثم إن هذا المال في جميع الأعوام على حال واحد ، فوجب أن يتساوى في وجوب الزكاة أو سقوطها كسائر الأموال^(١٤٢) .

القول الثالث : لا تجب الزكاة في الدين مطلقاً ، وهذا هو القول القديم للشافعية^(١٤٣) ، ورواية عند الحنابلة^(١٤٤) وهو قول قتادة ، وإسحاق ، وأبي ثور وهو رأي ابن حزم كما في المحلى^(١٤٥) .

واستدلوا بآتي :

١- إن هذا المال الواقع في يد المعسر والمماطل قد خرج من ملك الدائن إلى ملك المدين ، ومن شروط وجوب الزكاة: أن يكون المال مملوكاً تماماً لصاحبه ، وعليه لا يتوجه القول بوجوب الزكاة عليه .

٢- أن هذا المال غير مقدور على الانتفاع به ، فأشبهه دين المكاتب^(١٤٦) .

٣- أن الزكاة إنما تجب في المال النامي أو في المال الذي يمكن تنميته ، والدين الذي على المعسر والمماطل غير نام ، فلم تجب زكاته ، كعروض القنية^(١٤٧) .

١٤٢- المغني ٤ / ٢٧١ . الشرح الكبير ٦ / ٣٢٦

١٤٣- روضة الطالبين ٢ / ١٩٤

١٤٤- المغني ٤ / ٢٧٠ الإنصاف ٦ / ٣٢٧

١٤٥- مسألة ٦٩٦

١٤٦- المغني ٤ / ٢٧٠ .

١٤٧- المغني ٤ / ٢٧٠

الترجيح :

وبعد عرض الأقوال ، والأدلة ، ومناقشة أدلة القول الأول والثاني ، يتبين رجحان القول الثالث وهو عدم وجوب الزكاة في دين المعسر والمماطل ؛ لقوة ما استدلووا به؛ ولأن المال إذا خرج من ملك صاحبه فالأصل براءة ذمته من زكاته ، فلا يقال بالوجوب إلا بدليل ظاهر ، ولا دليل هنا ينقل عن البراءة ، ثم إنه يلزم من القول بالوجوب ، القول بالازدواج في إيجاب الزكاة ، فتلزم الدائن والمدين ، وهذا لازم باطل ؛ لأنه يؤدي إلى إيجاب زكاتين في مال واحد ، وهذا القول الثالث رجحه شيخ الإسلام ابن تيمية كما حكاه عنه المرادوي في الإنصاف^(١٤٨) ، وصدر به قرار مجمع الفقه الإسلامي في دورته الثانية^(١٤٩) .

إن مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنبثق عن منظمة المؤتمر الإسلامي في دورة انعقاد مؤتمره الثاني بجدة من ١٠-١٦ ربيع الآخر ١٤٠٦هـ / ٢٢ - ٢٨ كانون الأول (ديسمبر) ١٩٨٥ م . بعد أن نظر في الدراسات المعروضة حول زكاة الديون وبعد المناقشة المستفيضة التي تناولت الموضوع من جوانبه المختلفة وتبين منها:

أولاً : أنه لم يرد نص من كتاب الله تعالى أو سنة رسوله يفصل زكاة الديون .

ثانياً : أنه قد تعدد ما أثر عن الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم من وجهات نظر في طريقة إخراج زكاة الديون .

ثالثاً : أنه قد اختلفت المذاهب الإسلامية بناءً على ذلك اختلافًا بيناً .

رابعاً : أن الخلاف قد انبنى على الاختلاف في قاعدة هل يعطى المال الذي

يمكن عليه صفة الحاصل ؟ . قرر ما يلي:

أولاً: تجب زكاة الدين على رب الدين عن كل سنة إذا كان المدين مليئاً باذلاً.
ثانياً: تجب الزكاة على رب الدين بعد دوران الحول من يوم القبض إذا كان المدين معسراً أو ممطلاً.

التخريج^(١٥٠)

مما تقدم يتبين أن هذه الأسهم المتعثرة إذا كانت مرجوة الحصول خلال سنين قليلة ، فحكم زكاتها كزكاة الدين الذي على المعسر والمماطل ، وعلى القول الراجح ، فإنه إذا انفك التعثر ، وعادت الأسهم إلى أربابها ، فإنه يستأنف بها المساهم حولاً ، ولا تجب الزكاة فيها لما مضى ، والله تعالى أعلم

الحالة الثانية: التخريج على زكاة المال الضّمار

وفيه ثلاث مسائل :

الأولى : مفهوم المال الضّمار :

المال الضّمار في اللغة : هو الغائب الذي لا يرجى عوده^(١٥١) ، وأصله من الإضمّار ، وهو التغيّب والاختفاء ، ومنه الضمير ، وهو السر وداخل الخاطر ، يقال : أضمّره : إذا أخفاه^(١٥٢) وهو في الاصطلاح لا يخرج عن معناه اللغوي فهو: كل مال غائب لا يرجى حصوله^(١٥٣) مع قيام أصل الملك ، كالمال المغصوب ، والمفقود ، والمسروق ، والمجحود - إذا لم يكن للمالك بيّنة - وكالمال المودع عند من لا يعرفه إذا نسي شخصه سنين ، وكالمال الذي انتزعه السلطان قهراً من

١٥٠ - زكاة الأسهم المتعثرة د . يوسف بن أحمد القاسم <http://www.saaaid.net>

١٥١ - المصباح المنير ص ٣٦٤ ، القاموس المحيط ص ٤٢٩ ، مادة (ضمير) .

١٥٢ - القاموس المحيط ص ٤٢٩ ، مادة (ضمير) طلبة الطلبة ص ٩٥ .

١٥٣ - طلبة الطلبة ص ٩٥ ، الاستذكار لابن عبد البر ، كتاب الزكاة ، باب الزكاة في الدين

صاحبه .. الخ (١٥٤).

الثانية : حكم زكاة المال الضمار

اختلف العلماء في حكم زكاة المال الضمار ، في الفترة الميئوس فيها من غيره من عودته لصاحبه ، على ثلاثة أقوال :
القول الأول : أنه لا تجب فيه الزكاة بحال ، وهذا هو مذهب الحنفية (١٥٥) ،
والقول القديم عند الشافعية (١٥٦) . ورواية عند الحنابلة (١٥٧) . وهو قول الليث
حكاه ابن عبد البر في الاستذكار (١٥٨) .
واستدلوا بما يأتي :

١- ظواهر النصوص الشرعية الدالة على أن الزكاة تؤخذ من المال الذي تحت يد مالكة ، ومنها قوله تعالى : ((خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً)) (١٥٩) ، وهذا المال الضمار مفقود ، فكيف يؤمر بإخراج زكاته . (١٦٠)

٢- ما روى عن علي عليه السلام موقوفاً ، ومرفوعاً إلى رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال « لا زكاة في مال الضمار » (١٦١) .

١٥٤- بدائع الصنائع ٩ / ٢ الكافي لابن عبد البر - وسمى هذا المال : الثاوي - ٢٩٣ / ١ معجم المصطلحات الاقتصادية ص ٢٢١ ، مادة (ضمار) .

١٥٥- بدائع الصنائع ٩ / ٢ الكافي لابن عبد البر - وسمى هذا المال : الثاوي - ٢٩٣ / ١ معجم المصطلحات الاقتصادية ص ٢٢١ ، مادة (ضمار) .

١٥٦- روضة الطالبين ٢ / ١٩٢ ، مغني المحتاج ١ / ٤٠٩

١٥٧- المغني ٤ / ٢٧٢ ، والإنصاف ٦ / ٣٢٧

١٥٨- ٣ / ١٦١

١٥٩- سورة التوبة: من الآية ١٠٣

١٦٠- زكاة الأسهم المتعثرة د . يوسف بن أحمد القاسم <http://www.saaaid.net>

١٦١- بدائع الصنائع ٩ / ٢

قال الحافظ ابن حجر في الدراية^(١٦٢) : « لم أجده عن علي » وقال الزيلعي في نصب الراية^(١٦٣) : غريب

٣- أنه مال خرج عن يده وتصرفه ، وصار ممنوعاً منه ، فلم يلزمه زكاته ، كمال في ذمة المكاتب ، فإنه لا تجب فيه الزكاة على السيد^(١٦٤) .

٤- أن كل ما استقر في ذمة غير المالك ، فإنه لا زكاة فيه ، وإلا لزم منه أن يزكي عما في ذمة الغير ، وهو خلاف القياس^(١٦٥) .

٥- أن الزكاة إنما تجب في المال النامي وما في حكمه ، وهذا المال الضمار ليس بنام ، فلا تجب زكاته^(١٦٦) .

القول الثاني : أنه يزكيه إذا قبضه لسنة واحدة ، وهذا هو مذهب المالكية^(١٦٧) ، وهو قول عطاء ، والحسن ، والأوزاعي حكاه عنهم ابن عبد البر في الاستذكار^(١٦٨) .

ب - استدلال أصحاب القول الثاني بما يأتي :

١- ما رواه ابن أبي شيبه عن عمرو بن ميمون قال : (أخذ الوالي في زمن عبد الملك مال رجل من أهل الرقة - يقال له أبو عائشة - عشرين ألفاً ، فأدخلت

١٦٢- (١ / ٢٤٩)

١٦٣- (٢ / ٣٣٤)

١٦٤- مغني المحتاج ١ / ٤٠٩ / المغني ٤ / ٧٢ .

١٦٥- الاستذكار ٣ / ١٦٢

١٦٦- الهداية (مع فتح القدير) ٢ / ٢٢ ، مغني المحتاج ١ / ٤٠٩ .

١٦٧- القوانين الفقهية ص ١٠٤ ، مواهب الجليل ٢ / ٣١٤ ، الاستذكار ٣ / ١٦٢ ، وحكى ابن عبد البر في الكافي ١ / ٢٩٣-٢٩٤) عن الإمام مالك روايتين ، أنه يزكيه لكل سنة ، والثانية أنه لا زكاة عليه لما مضى ، وإن زكاه لعام واحد فحسن ، ثم قال : " وقد روى عن ابن القاسم ، وأشهب ، وسحنون ، أنه يزكيه لما مضى من السنين ، إلا والأمانات وما ليس بمضمون على أحد يزكي لما مضى من السنين ، وهذا عدل أقاويل المذهب " أ . هـ .

١٦٨- ٣ / ١٣٢

في بيت المال ، فلما ولي عمر بن عبد العزيز أتاه ولده فرفعوا مظلمتهم إليه ، فكتب إلى ميمون : ادفعوا إليهم أموالهم ، وخذوا زكاة عامه هذا ، فلو أنه كان مالاً ضمّاراً أخذنا منه زكاة ما مضى) ، وفي لفظ له : (أن رجلاً ذهب له مال في بعض المظالم ، ووقع في بيت المال ، فلما ولي عمر بن عبد العزيز رفع إليه ، فكتب عمر : أن ادفعوا إليه وخذوا منه زكاة ما مضى ، ثم أتبعهم بعد بكتاب ، أن ادفعوا إليه ثم خذوا منه زكاة ذلك العام ، فإنه كان مالاً ضمّاراً)^(١٦٩).

٢ - واستدلوا أيضاً : بدليلهم السابق في زكاة الدين الذي على المعسر ونوقش بما يأتي : أما أثر عمر بن عبد العزيز - رحمه الله - فيجاء عنه : بأنه اجتهد منه يخالف ما تقتضيه عموم النصوص الشرعية الدالة على أن الزكاة إنما تؤخذ من الأموال التي تحت يد أربابها ، والقاعدة الشرعية : أنه لا اجتهد في مورد النص .^(١٧٠) ويجاب عن دليلهم الثاني بما أجيب به في المناقشة السابقة لهذا الدليل في زكاة الدين القول الثالث : أنه يجب فيه الزكاة ، فيزكاه إذا قبضه لما مضى ، وهذا هو مذهب الشافعية على القول الجديد وهو الأظهر عندهم^(١٧١) ، وهو الصحيح من مذهب الحنابلة^(١٧٢) . وهو قول الثوري ، حكاه عنه ابن عبد البر في الاستذكار^(١٧٣) .
واستدلوا بما يأتي :

١ - أن ملكه عليه تام ، فلزمته زكاته ، كما لو أسر أو حُبس وحيل بينه وبين ماله^(١٧٤)

١٦٩ - مصنف ابن أبي شيبة ، كتاب الزكاة ، ٢ / ٤٢٠ . رقم (١٠٦١٤) و برقم (١٠٦١٥) . .

١٧٠ - زكاة الأسهم المتعثرة د . يوسف بن أحمد القاسم <http://www.saaaid.net>

١٧١ - روضة الطالبين ٢ / ١٩٢ / معنى المحتاج ١ / ٤٠٩

١٧٢ - الإنصاف ٦ / ٣٢٦

١٧٣ - ٣ / ١٦١

١٧٤ - المغني ٤ / ٢٧٢ .

٢- أنه يثاب عليه ويؤجر فيه إن ذهب ، فكذا تلزمه زكاته (١٧٥) .

٣- واستدلوا أيضاً: بأدلتهم السابقة في زكاة الدين الذي على المعسر.

مناقشة أدلة هذا القول:

أما قياس المال الضمار على ما لو أسر أو حبس عن ماله ، فهو قياس مع الفارق . ومع ذلك فإنَّ محل الزكاة في المال الضمار مفقود ، وهو المال - محل الوجوب - فكيف يخرج زكاة مال لا وجود له ؟ كما أن من شروط وجوب الزكاة الملك التام للمال ، وهو غير متحقق هنا ، وهذا بخلاف ما لو حبس ، فالمال موجود ومملوك ، ولكنه لم يتمكن من الانتفاع به لسبب خارجي ، كما لو مرض أو سافر فلم يتمكن من الانتفاع به حال مرضه أو سفره ، فإنه يلزمه زكاته .

وأما الثواب والأجر على ذهاب المال ، فإنه لا يلزم منه وجوب الزكاة ؛ إذ لا تلازم بين الأمرين ، فالأجر والثواب بابه واسع ، وأما الزكاة فلها شروط لا تجب إلا بتحققها ، ويجاب عن أدلتهم السابقة بما أجيب به في المناقشة السابقة لهذه الأدلة (١٧٦)

الترجيح :

وبعد عرض الأقوال ، والأدلة ، ومناقشة أدلة القول الثاني ، والثالث ، يتبين رجحان القول الأول ، وهو عدم وجوب الزكاة في المال الضمار ، لقوة ما استدلوا به؛ ولأنه القول الذي يتفق مع أصل براءة الذمة من المال الخارج عن ملك صاحبه ، ويتفق أيضاً مع مقاصد الشريعة من رفع الحرج عن المكلف ، فإن المسلم لا يكلف بإخراج زكاة مال ليس في ذمته ، بل هو في ذمة غيره ، كما

١٧٥- الاستذكار ٣/ ١٦٢ .

١٧٦- زكاة الأسهم المتعثرة د . يوسف بن أحمد القاسم <http://www.saaaid.net>

ينسجم مع مقصد التيسير الذي جاءت به شريعتنا الغراء ، والله تعالى أعلم .

التخريج

مما تقدم يتبين أن هذه الأسهم المتعثرة إذا لم تكن مرجوة الحصول ، بمعنى أنه ميؤوس من تحصيلها ، فإنَّ زكاتها كزكاة المال الضمار ، وعلى القول الراجح ، إذا انفك التعثر ، وعادت الأسهم إلى أربابها ، فإنه يستأنف بها المساهم حولاً ، ولا تجب الزكاة فيها لما مضى والله تعالى أعلم .^(١٧٧)

نتائج البحث

١- الزكاة أحد أركان الإسلام الخمسة ، وهي - في الأصل - واجبة بكتاب الله تعالى ، وسنة رسوله ، وإجماع أمته ، ومن الصور المالية المعاصرة :

ما يسمى بالأسهم التجارية والأسهم الاستثمارية ، والمتمثلة في شركات الأسهم أو الشركات المساهمة ، وهي طريقة حديثة في الاستثمار والتجارة أفرزها التقدم العلمي في هذا العصر .

٢- قد اتفق العلماء المعاصرون على وجوب الزكاة في هذه الأسهم ، إما في أصلها ، أو في ريعها ، واختلفوا في كيفية زكاتها ، وأرجح الأقوال ، وأقربها إلى الصواب ، هو التمييز بين المساهمات التجارية والمساهمات الاستثمارية ، فالأولى حكمها حكم زكاة عروض التجارة ، ثم التمييز في المساهمات الاستثمارية بين ما هو زراعي فيأخذ حكم زكاة الخارج من الأرض ، وما هو حيواني فيأخذ حكم زكاة الحيوان ، وهكذا ...

٤- لا يجوز التعامل بالسندات تأسيساً ولا بيعاً ولا شراءً ولا ترهن ولا تصح

الحوالة بها ولا المضاربة بها لأنها من عقود الربا المحرمة. تكون الزكاة على أصل الدين فقط في السندات أما الفوائد الربوية فالواجب ردها إلى أصحابها ، أو التخلص منها لجهة عامة .

٥- أن تعثر الأسهم أصبح ظاهرة في واقعنا المعاصر، لأسباب كثيرة، منها: كثرة الخصومات العقارية التي تنال بعض المساهمات فتتعثر بسببها ، ومنها كثرة الشركات المساهمة التي لا تلتزم بالأنظمة المالية والمحاسبية ، مع ضعف الديانة وقلة الأمانة - إلا من رحم الله - فأسهم هذا الواقع في ظهور ما يمكن أن يسمى بالأسهم المتعثرة ، أو بالمساهمات المتعثرة ، ومع هذا الواقع أشكل على كثيرين مدى وجوب الزكاة في هذه الأسهم ، وبالنظر إلى كلام الفقهاء المتقدمين يمكن تخريج هذه المسألة على مسألة الزكاة في دين العسر والمأطل ، ومسألة الزكاة في المال الضمار ، وعلى هذا ، إذا كانت هذه الأسهم المتعثرة مرجوة الحصول ، فإنها تخرج على زكاة دين المعسر والمأطل ، وتبين بعد عرض الخلاف في هذه المسألة أن الراجح : هو أن الدين الذي على المعسر والمأطل لا يزكى ، وإنما يستأنف به الدين حولاً ، فكذا هنا في الأسهم المتعثرة ، أما إذا كانت الأسهم غير مرجوة الحصول أو ميئوساً منها ، فإنها تخرج على زكاة المال الضمار ، وقد تبين بعد عرض الخلاف في هذه المسألة أن الراجح هو : أن المال الضمار لا يزكى ، وإنما يستأنف به مالكة حولاً ، فكذا هنا في الأسهم المتعثرة ، فإنه يستأنف بها المساهم حولاً ، ولا يزكى لما مضى .

٦- أن ما يثار من أن الأسهم المتعثرة لها قيمة سوقية ، وبناءً عليه يجب أن تزكى وفق هذه القيمة ، فقد تقرر في عرض البحث أن هذه القيمة السوقية لا اعتبار لها عند الشارع ؛ لأنها مبنية على الغرر والغبن ، وعليه لا يصح هذا القول ، والله تعالى أعلم بالصواب

فهرس المصادر والمراجع

- ١- أبحاث فقهية في قضايا الزكاة المعاصرة ، لمحمد بن سليمان الأشقر وآخرين ، دار النفائس ، الطبعة الأولى ، ١٤١٨هـ .
- ٢- أبحاث في الاقتصاد المعاصر / دراسة مقارنة بالفقه الإسلامي د. محمد عبد اللطيف صالح الفرفور - دار المعرفة .
- ٣- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل ، لمحمد بن ناصر الدين الألبان . د. د. ت
- ٤- الأعمال المصرفية والإسلام ، مصطفى الهمشري ، الناشر المكتب الإسلامي .
- ٥- الاستذكار لابن عبد البر يوسف بن عبد الله النمري ، دار الكتب العلمية ، الطبعة الأولى ، ٢٠٠٠ م .
- ٦- الأسهم والسندات وأحكامها في الفقه الإسلامي ، لأحمد بن محمد الخليل ، دار ابن الجوزي ، ١٤٢٤هـ .
- ٧- الأسهم والموقف الإسلامي منها د. كامل صكر القيسي ص ١١٤ الطبعة الأولى ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م دائرة الأوقاف والشؤون الإسلامية - دبي ممكن استغنى عن هذا المرجع للضرورة .
- ٨- الاقتصاد الإسلامي والقضايا الفقهية المعاصرة علي أحمد السالوس ٢ / ٦٣٧ . دار الثقافة - الدوحة - قطر - مؤسسة الريان للطباعة - بيروت - لبنان ١٤١٨هـ
- ٩- الأموال لأبي عبيد القاسم بن سلام ، دار الفكر ، ١٤٠٨هـ
- ١٠- الإنصاف في معرفة الراجع من الخلاف (مع الشرح الكبير) للمرداوي علي

بن سليمان بن أحمد ، دار هجر ، الطبعة الأولى ، ١٤١٥هـ.

١١- بحوث في الاقتصاد الإسلامي: عبد الله بن منيع المكتب الإسلامي ١٤١٦هـ

، الندوة السابعة لقضايا الزكاة المعاصر ١٤١٧هـ

١٢- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع للكاساني علاء الدين أبي بكر بن مسعود،

دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، ١٤٠٢هـ.

١٣- بورصة الأوراق المالية للدكتور علي شلبي ص ٢٩ بدون طبعة

١٤- تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، تأليف: فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي

الحنفي .، دار النشر: دار الكتب الإسلامي . - القاهرة . - ١٣١٣هـ.

١٥- الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي

المتوفي سنة ٦٧١هـ - ١٢٧٣م دار إحياء التراث العربي ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م

بيروت - لبنان .

١٦- الجامع الصحيح المختصر، تأليف: محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري

الجعفي، دار النشر: دار ابن كثير ، اليمامة - بيروت - ١٤٠٧ - ١٩٨٧،

الطبعة: الثالثة، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا .

١٧- حاشية إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين لشرح قرّة العين بمهمات

الدين، تأليف: أبي بكر ابن السيد محمد شطا الدميّاطي، دار النشر: دار

الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت

١٨- حاشية رد المحتار لخاتمة المحققين محمد أمين الشهير بابن عابدين على الدر

المختار شرح تنوير الأبصار في فقه مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان - مطبعة

مصطفى البابي الحلبي - الطبعة الثانية ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م مصر .

- ١٩- حكم ودائع البنوك وشهادات الاستثمار في الفقه الإسلامي د. علي السالوس ط دار الثقافة
- ٢٠- الدراية في تخريج أحاديث الهداية لابن حجر أحمد بن علي العسقلاني، دار المعرفة .
- ٢١- روضة الطالبين وعمدة المفتين للنووي يحيى بن زكريا، المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ.
- ٢٢- سبل السلام شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام لمحمد بن إسماعيل الأمير اليميني الصنعاني المتوفى ١١٨٢هـ ٢ / ١٢٣ المكتبة التجارية - مصر
- ٢٣- الشرح الكبير لأبي الفرج عبدالرحمن بن محمد بن أحمد بن قدامة المقدسي، دار هجر، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
- ٢٤- شركة المساهمة د. أبو زيد رضوان ص ٥٣ - طبعة دار الفكر العربي ، ١٩٨٣ م .
- ٢٥- صحيح مسلم، للإمام مسلم بن الحجاج القشيري، دار الحديث، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
- ٢٦- طلبة الطلبة في الاصطلاحات الفقهية للنسفي أبي حفص عمر بن محمد، دار النفائس، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ
- ٢٧- الفتاوى الإسلامية الشيخ جاد الحق علي جاد الحق ص ٥٣ ط كتاب الأهرام، عدد ١٤، ١٩٨٩ م
- ٢٨- الفتاوى للشيخ محمود شلتوت ص ٣٥٥ ط ١٧ دار الشروق ، مجلة لواء الإسلام المجلد الخامس سنة ١٩٥٢ م ،

- ٢٩- فتح القدير لابن الهمام محمد بن عبد الواحد السكندري، دار إحياء التراث العربي، ودار الكتب العلمية
- ٣٠- فتح الوهاب بشرح منهج الطلاب، تأليف: زكريا بن محمد بن أحمد بن زكريا الأنصاري أبو يحيى، دار النشر: دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١٨، الطبعة: الأولى
- ٣١- فقه النوازل دراسة تأصيلية تطبيقية د. محمد بن حسين الجيزاني ص ٢٠١- ٢٠٣ - الطبعة الأولى ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع - السعودية
- ٣٢- القاموس المحيط للفيروزآبادي محمد بن يعقوب، مؤسسة الرسالة، الطبعة السادسة، ١٤١٩هـ
- ٣٣- القواعد النورانية الفقهية (الكلية)، لابن تيمية أحمد بن عبدالحليم بن عبد السلام، مكتبة التوبة، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.
- ٣٤- القوانين الفقهية لابن جزي محمد بن أحمد بن محمد الكلبي، دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ.
- ٣٥- الكافي في فقه أهل المدينة المالكي، لابن عبد البر يوسف بن عبد الله بن محمد النمري، مكتبة الرياض الحديثة، الطبعة الثالثة، ١٤٠٦هـ.
- ٣٦- كشاف القناع عن متن الإقناع، (الشيخ منصور بن إدريس الحنبلي المتوفي سنة ١٠٥١هـ) - المطبعة الشرقية بمصر، الطبعة الأولى، سنة ١٣١٩هـ، و متن الإقناع تأليف الشيخ شرف الدين أبي النجا المقديسي الحجاوي الصالحى الدمشقي .

- ٣٧- لسان العرب ، لابن منظور محمد بن مكرم الإفريقي، دار صادر، الطبعة الأولى.
- ٣٨- مجلة مجمع الفقه الإسلامي، التابعة لمنظمة المؤتمر الإسلامي، العدد الثاني الصادر عام ١٤٠٧هـ، والعدد الرابع، الصادر عام ١٤٠٨هـ.
- ٣٩- مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر لداماد افندي عبدالله بن محمد بن سليمان، دار إحياء التراث العربي.
- ٤٠- مجمع الفقه الإسلامي في الدورة السادسة ١٤١٠هـ، برقم ٦٢ / ١١ / ٦، العدد الرابع ١٧٢٣ / ٢.
- ٤١- محاسبة الشركات والمصارف في النظام الإسلامي د. محمد كمال عطية ص ٢٥٧ - دار الجامعات المصرية
- ٤٢- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، للفيومي أحمد بن محمد بن علي، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
- ٤٣- المصنف لابن أبي شيبة أبي بكر عبدالله بن محمد الكوفي، مكتبة الرشد، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.
- ٤٤- المعاملات في الإسلام د. محمد سيد طنطاوي، طبع مجلة الأزهر، الجزء ١١، ١٩٩٧م
- ٤٥- المعاملات المالية المعاصرة في الفقه الإسلامي د. محمد عثمان شبير - الطبعة الأولى ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م - دار النفائس للنشر والتوزيع - الأردن
- ٤٦- معجم المصطلحات الاقتصادية في لغة الفقهاء، لنزيه حماد، الدار العالمية للكتاب الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٤١٥هـ.

- ٤٧- معجم مقاييس اللغة، لابن فارس أبي الحسين أحمد، دار الفكر، ١٣٩٩هـ.
- ٤٨- مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج للشرييني محمد الخطيب، دار الفكر.
- ٤٩- المغني ، لابن قدامة أبي محمد عبدالله بن أحمد بن محمد المقدسي، دار هجر، الطبعة الثانية، ١٤١٢هـ.
- ٥٠- المصارف والأعمال المصرفية في الشريعة الإسلامية والقانون د. غريب الجمال ، دار الشروق
- ٥١- مواهب الجليل لشرح مختصر خليل للحطاب محمد بن محمد بن عبدالرحمن المغربي، دار الفكر ، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ.
- ٥٢- - المجموع شرح الهذب للإمام أبي زكريا يحيى بن شرف النووي المتوفي سنة ٦٧٦هـ دار الفكر
- ٥٣- مجموع فتاوى ابن عثيمين
- ٥٤- مجموع فتاوى وبحوث ، لعبدالله بن سليمان المنيع ، دار العاصمة ، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
- ٥٥- المصباح المنير ١ / ٣٩٥ لأبي العباس أحمد بن محمد الفيومي ، المطبعة الأميرية - القاهرة - ١٩٢٦م
- ٥٦- المعجم الوسيط مجمع اللغة العربية ، المكتبة الإسلامية
- ٥٧- معجم مقاييس اللغة لأبي الحسين بن فارس ، دار الفكر ، ١٣٩٩هـ ، مادة (سهم)

- ٥٨- المعونة على مذهب عالم المدينة للقاضي عبدالوهاب البغدادي، دار الفكر.
- ٥٩- المنتقى شرح الموطأ، (سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب الباجي الأندلسي المتوفي سنة ٤٩٤هـ) ، الطبعة الثالثة - ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣ م .
- ٦٠- الموسوعة الاقتصادية ، راشد البراوي ص ٣١٤ ، طبعة دار النهضة العربية ١٩٧١ م
- ٦١- المغني لابن قدامه المتوفي سنة ٣٣٤هـ - دار الفكر - الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤ م
- ٦٢- نصب الراية للزيلعي عبدالله بن يوسف ، دار الحديث ، ١٣٥٧هـ.
- ٦٣- الهداية شرح بداية المبتدي (مع فتح القدير) للمرغيناني أبي الحسن علي بن عبدالجليل الرشداني ، دار إحياء التراث العربي ، ودار الكتب العلمية
- ٦٤- الوجيز في شرح قانون التجارة الكويتي ، د. عزيز العكيلي ص ٢١٥ - مكتبة المنهل ، ط أولى ١٣٩٨هـ .

المواقع الالكترونية

<http://www.cibafi.org/newscenter/Details.aspx?Id=3633&Cat=6&RetId=5>

(مركز أخبار الصناعة المالية الإسلامية) .

<http://www.islamtoday.net/bohooth/artlistn-32-15-1.htm>

الإسلام اليوم .

<http://www.islamonline.net/Arabic/index.shtml>

إسلام أون لاين .

<http://www.saaid.net>

شبكة صيد الفوائد

<http://www.almoslim.com/node/83883>

موقع المسلم

<http://www.almoslim.com/node/83883>

هوامير البورصة السعودية

http://www.aleqt.com/2007/03/04/article_80752.html

الإلكترونية الاقتصادية

Abstract

The Almsgiving (zakat) of the Companies' Shares: Observations in the Practical Application

Dr. Ruhiyyah Mustafa

This study discusses two main issues; firstly the almsgiving (zakat) as a pillar of Islam, and secondly the shares of the joint stock companies which represent a new type of financial transactions not known previously in Islamic fiqh. The study endeavors to discuss the almsgiving of the shares of the joint stock companies in depth. The topic is broad with so many aspects that need to be covered. The study raises so many questions such as: who is to pay the almsgiving of the shares, the share holder or the company? The study highlights the appropriate answers to the question raised with special emphasis on the directions of the Sharia.

الحافظ القاسم البرزالي
وجهوده في الحديث والتاريخ

د. سمير محمد عبيد نقد

أستاذ الحديث وعلومه المساعد في جامعة البحرين

ملخص البحث

البرزالي هو أبو محمد القاسم بن محمد، وهو أندلسي من قبيلة من البربر تدعى برزالة، ورحل أحد أجداده من الأندلس واستقر بدمشق، وولد البرزالي سنة خمس وستين وستمائة، ونشأ في أسرة علمية، وطلب العلم صغيراً، وله رحلة واسعة، وبلغ شيوخه نحو ثلاثة آلاف، ومن أشهرهم المزني.

كان البرزالي سلفياً عالماً بالحديث والتاريخ والقراءات والشروط، واشتهر بجودة الخط وسرعة القراءة وكثرة الكتب وحدث كثيراً، وتولى مشيخة عدد من مدارس الحديث بدمشق، وتلمذ عليه الكبار، وهو الذي حبب إلى الذهبي علم الحديث.

كان البرزالي جامعاً للفضائل، وقد أثنى عليه كبار علماء عصره، كشيخ الإسلام ابن تيمية والذهبي وابن كثير والصفدي، وكل من أرخ له من العلماء.

للبرزالي مؤلفات عديدة، أكثرها مشيخات، ومعاجم شيوخ، وأجزاء حديثية، وتخريجات لغيره، وله ثبت واسع، يقع في أربعة وعشرين مجلداً، وله معجم كبير مخطوط مدحه الذهبي وغيره.

من أشهر كتب البرزالي تاريخه الذي اعتمد عليه العلماء بعده، وهو الكتاب الذي اختصره ابن كثير في تاريخه، وهو مخطوط، وله فيه عناية كبيرة بالحديث ومدارسه وتراجم علمائه.

توفي البرزالي بعد حياة حافلة بالعلم والعمل محرماً بالحج، قريباً من مكة، سنة تسع وثلاثين وسبعمائة، رحمه الله تعالى رحمة واسعة.

المقدمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على سيد ولد آدم، نبينا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم، وبعد:

قد يغفل بعض الباحثين عن تراجم العلماء، وربما يُظن أنه لم يبق أحد ممن يستحق أن يفرد بترجمة بعدما درست حياة كثير من العلماء في رسائل علمية خاصة، وهذا البحث يلفت النظر إلى أن ترجمة كبار علماء الحديث في العصور الماضية أمر ما زال مهماً، وما زال يوجد كثير من العلماء الذين يحتاج الناس إلى أن يفضوا عن سيرتهم غبار الزمن، إحياء لجهودهم، وتنويراً بفضلهم، ولفناً للأنظار إلى المخطوطات التي تحتاج إلى تحقيق وطبع من مؤلفاتهم التي يعد بعضها في غاية الأهمية، وليس في بابها ما يقاربها، ولا ما يغني عنها.

وهذا البحث يهدف إلى الكشف عن حياة وجهود ومؤلفات الحافظ الكبير المؤرخ أبي محمد القاسم بن محمد البرزالي الدمشقي، وعلى الرغم من أن البرزالي عالم كبير، وذو أخلاق نادرة، وله تأثير واسع على علم الحديث في عصره وبعده، إلا أنه لم يحظ بشهرة كبيرة في هذا العصر، ولم يحقق ولم يطبع من كتبه إلا القليل، ولم أعر على دراسة علمية متكاملة عن جوانب حياته وعلمه وجهوده بما يشفي غليل الباحثين، وكان ذلك سبباً في كتابة هذا البحث الذي أرجو أن ينفع الله به.

ولعل سبب عدم اشتهار هذا العالم هو أن أكثر مؤلفاته متعلقة بجوانب من تاريخ الحديث وفنونه التي كانت مزدهرة في عصره، ولكن ليس لها رواج كبير في هذا العصر إلا بين المتخصصين في علم الحديث، ومن المعلوم أن لكل عصر خصوصياته التي تعين على ازدهار بعض فنون العلم، وخمود بعضها الآخر، كما أن بعض كتب البرزالي شديدة الضخامة كتاريخه ومعجمه، ولأجل ذلك استغنى

الناس بمختصراتها، والكتاب الضخم تفتت أو تتأخر همم أكثر الناس عن طباعته واقتنائه.

يقوم منهج هذا البحث على الجمع الواسع لكل ما يتعلق بأسرة البرزالي وحياته وشيوخه وتلاميذه وأثاره العلمية، مع الموازنة بين الأقوال والآراء لاستخلاص أقربها إلى الصواب، واستنتاج ما يكمل الترجمة، ويعين على دراسة الآثار البالغة الأهمية لهذا العالم الجليل، في عصره وبعده.

والبحث مقسم إلى مقدمة وفصلين وقائمة بالمصادر والمراجع، وأول فصليه في: (ترجمة الحافظ القاسم البرزالي)، والثاني عن: (مؤلفات القاسم البرزالي)، وقد أفرد لها هذا المبحث الخاص لكثرتها وأهميتها، وشدة تأثيرها في فنون الحديث، وفيه بيان للمطبوع والمخطوط والمفقود منها.

وأسأل الله أن يتقبل مني جهد المقل، وأن يبارك فيه، وينفع به المسلمين، إنه سميع قريب مجيب، وصلى الله على نبينا محمد، وعلى آله وصحبه وسلم.

المبحث الأول

ترجمة الحافظ القاسم البرزالي

اسمه ونسبه:

هو الإمام الحافظ الكبير المؤرخ عَلمَ الدين أبو محمد القاسم بن محمد بن يوسف بن محمد بن يوسف بن محمد أبي يدَّاس البرزالي، الأشبيلي الأصل، الدمشقي الشافعي^(١).

أسرته:

ورثت أسرة البرزالي العلم من جد أبيه محمد بن يوسف الذي ارتحل من الأندلس، واشتهر بالعلم فيها جد أبيه محمد بن يوسف، وجد أبيه لأمه القاسم بن أحمد، وجده يوسف، وأبوه محمد.

أما جد أبيه فهو الإمام الحافظ الجوال المفيد، محدث الشام، زكي الدين أبو عبد الله محمد بن يوسف بن محمد بن أبي يدَّاس، بياض وداق مشددة وألف وسين، البرزالي الأشبيلي، ولد سنة سبع وسبعين وخمسمائة، وقدم إلى الإسكندرية للحج سنة اثنتين وستمائة، وحج إليه الحديث، فسمع بمصر والحجاز والشام والعراق وأصبهان وخراسان ونيسابور وهمدان وبغداد والموصل وحران والجزيرة، واستقر بدمشق، وأعقب بها، ونسخ الكثير، وله

١- انظر ترجمته في: معجم الشيوخ ٢/ ١١٥ وتذكرة الحفاظ ٤/ ١٥٠١ ودول الإسلام ٢/ ٢٨٤ ومسالك الأبطال ٥/ ٣٤٢ وأعيان العصر ٤/ ٤٩ والوافي بالوفيات ٢٤/ ١٦١ وفوات الوفيات ٣/ ١٩٦ وذيل تذكرة الحفاظ: لابن حمزة ص ١٩ والبدية والنهاية ١٤/ ١٩٧ وطبقات الشافعية الكبرى ١٠/ ٣٨١ والدارس ١/ ١١٢ والدرر الكامنة ٣/ ٣٢١ والنجوم الزاهرة ٩/ ٣١٩ وطبقات الحفاظ ص ٥٢٦ وذيل تذكرة الحفاظ: للسيوطي ص ٣٥٤ وتاج العروس ٢٨/ ٧٤ ودبوان الإسلام ١/ ٢٤٥ و٢٩١ وكشف الظنون ١/ ٢٨٧ و٢/ ١٧٣٥ وشذرات الذهب ٦/ ١٢٢ والبدر الطالع ٢/ ٥١ وإيضاح المكنون ٤/ ٥٠٩ وهدية العارفين ٦/ ٨٣٠ والتاج المكلل ص ١٧١ وتاريخ الأدب العربي ٦/ ١٣٥ والأعلام ٥/ ١٨٢ ومعجم المؤلفين ٢/ ٦٥٥.

المعجم الكبير، والمشيخة البغدادية، وخرج لجماعة من الشيوخ، وكان يذاكر مذاكرة حسنة، وكان كيساً متواضعاً بشوشاً بساماً سهلاً كثير الاحتمال، واستعار أحدهم ثبت رحلته، وادعى أنه ضاع، فبكى وتحسر عليه، وتوفي في سنة ست وثلاثين وستمائة، خارجاً من دمشق إلى حماة^(٢)، وبكائه على ضياع ثبت رحلته يدل على عنايته بتوثيق أيام رحلته وطلبه العلم، وعلى عنايته الفائقة بأسانيد الكتب التي رواها عن العلماء.

ولمحمد بن يوسف البرزالي كتاب يسمى: (الأربعون الطيبة المستخرجة من سنن ابن ماجه وشرحها). وقد طبع أكثر من طبعة^(٣).

وأما جد أبيه لأنه فهو علم الدين أبو محمد القاسم بن أحمد بن الموفق المرسي اللورقي، ولد بالأندلس سنة خمس وسبعين وخمسائة، وهو مقرئ فقيه أصولي نحوي مهر في اللغة، وفي علوم الأوائل، وما من علم إلا وله فيه أوفر نصيب، ورحل من الأندلس إلى المشرق، ودخل مصر وبغداد ودمشق وحلب وغيرها، وتوفي بدمشق في رجب سنة إحدى وستين وستمائة^(٤).

وهذا الرجل ولد قبل محمد بن يوسف بستين، ومات قبله بخمس وعشرين سنة، وهما أندلسيان متقاربان في السن، ويبدو أن هذا الرجل خرج بأسرته من الأندلس، بينما خرج البرزالي الجد شاباً لم يتزوج حتى التقى بهذا العالم الأندلسي وتزوج ابنته، وغالب الظن أن زواج البرزالي الجد بهذه المرأة كان بعد التقاء الرجلين في دمشق، وأنجبت له ابنة يوسف.

٢- انظر: تذكرة الحفاظ ٤/ ١٤٢٣ وسير أعلام النبلاء ٢٣/ ٥٥ والبداية والنهاية ١٣/ ٢٥٥ والنجوم الزاهرة ٩/ ٣١٩ وطبقات الحفاظ ص ٥٠١ وديوان الإسلام ١/ ٢٩١ وشذرات الذهب ٥/ ١٨٢ وإيضاح المكنون ٤/ ٥٠٩ وهديّة العارفين ٦/ ١١٣ والأعلام ٧/ ١٥٠.

٣- دليل مؤلفات الحديث الشريف ٢/ ٦٦٦ و٦٦٧ والمعجم المصنف لمؤلفات الحديث الشريف ٢/ ١١٠١.

٤- انظر معجم الشيوخ ٢/ ٣٠٧ ومعرفة القراء الكبار ٢/ ٦٦٠ وأعوان النصر ٥/ ٣٢٢ ونفح الطيب ٢/ ١٣٧ وغاية النهاية ٢/ ١٥ وبغية الوعاة ٢/ ٢٥٠.

وأما جد البرزالي المباشر فهو أبو الحجاج يوسف بن محمد بن يوسف، وكان حريصاً على تعليم ابنه والد البرزالي، حيث طاف به على الشيوخ صغيراً، ومات يوسف شاباً، وعمر ابنه محمد نحو خمس سنين أو أقل^(٥)، أي مات نحو سنة ثلاث وأربعين وستمائة، لذا لم يشتهر كأبيه وجده مع حبه العلم وعنايته به، وحرصه على تعليم أبنائه منذ صغرهم.

ووالد البرزالي هو الإمام العالم العدل بهاء الدين أبو الفضل محمد بن يوسف الدمشقي الشافعي، ولد سنة ثمان وثلاثين وستمائة، وأحضره أبوه على جماعة من العلماء صغيراً، ومات أبوه وعمره نحو خمس سنوات، فتربى عند جده لأمه القاسم بن أحمد اللورقي، وقرأ عليه القراءات وبعض النحو، وبرع في الخط، ونسخ جملة من الكتب، وبرع في كتابة الشروط، وتقدم فيها، وأجاز له طائفة من شيوخ بغداد ومصر والشام، وقرأ عليه ولده علم الدين شيئاً كثيراً، وحدث بمصر ودمشق والحجاز، ورزق حظوة مع التصون والديانة والتعبد، وكان صاحب أوراد ومحبة للسن والآثار، ومات في سنة تسع وتسعين وستمائة^(٦)، وكان عمر القاسم البرزالي عند موت أبيه نحو أربع وثلاثين سنة.

نسبته:

ينسب القاسم وآبؤه فيقال للواحد منهم البرزالي والأشبيلي، أما البرزالي فهي نسبة لم تذكر في كتب الأنساب إلى قريب من منتصف القرن السابع^(٧)، ولم يشتهر منهم أحد قبل محمد بن يوسف البرزالي الجد؛ وبرزالة قبيلة صغيرة

٥- انظر: أعوان النصر / ٥ / ٣٢٢ والوافي بالوفيات / ٥ / ٢٦٤.

٦- انظر: معجم الشيوخ / ٢ / ١١٥ و٣٠٧ وتذكرة الحفاظ / ٤ / ١٤٨٨ ومعرفة القراء الكبار / ٢ / ٧٣٨ وأعوان النصر / ٥ / ٣٢١-٣٢٢ والوافي بالوفيات / ٥ / ٢٦٤ والنجوم الزاهرة / ٨ / ١٩٤ و٩ / ٣١٩ وغاية النهاية / ٢ / ٢٨٧.

٧- انظر: الإكمال / ١ / ١٥٧-٤٨٩ والأنساب / ١ / ٢٢٣ والأنساب المتفقة ص ١٥ واللباب / ١ / ٩٦ ومشبهه الأسماء والأنساب / ١ / ٦٠-٦٦.

من البربر، والنسبة إليها بكسر الباء^(٨).

وضبطها إسماعيل البغدادي خطأ بضم الباء^(٩)، وربما اختلطت عليه نسبتا البرزلي والبرزالي وظن أن اللقب مشتق من كلمة (برزل) كقنفذ، وهو الرجل الضخم، وأكثر المعاجم التي ذكرت هذه الكلمة لم تثبت فصاحتها^(١٠)، وهذا الأصل ضيق لم يشتق منه شيء من أنواع المشتقات على كثرتها، ولم تذكر معاجم اللغة له شيئاً من شواهد الشعر وكلام العرب وأمثالهم وحكمهم، ولا من الحديث والأثر، وهذا ربما دل على أن الكلمة ليست بفصيحة؛ ولو كانت نسبة البرزالي إليها لقليل: (برزلي).

ولعل البغدادي ظن أنه مشتق من (برزلة)، والبرزلي بضم الباء والزاي نسبة إلى برزلة من القيروان، واشتهر بهذه النسبة أبو القاسم بن أحمد بن محمد القيرواني التونسي المالكي، المولود سنة أربعين وسبعمائة، وهو من كبار المالكية، وعاش طويلاً، وانتهت إليه الفتوى، وكان ينعت بشيخ الإسلام، ومات سنة أربع وأربعين وثمانمائة^(١١).

أو لقول ابن حجر: (البرزالي: بضم أوله، وبالنون بدل اللام محمد بن الحسين بن إسماعيل البرزاني أبو جعفر الطبرستاني)^(١٢)، فابن حجر لم يضبط نسبة البرزالي لشهرتها في عصره، والعهد بأصحابها قريب، وإنما ضبط نسبة مشابهة قد تختلط بها، وربما ظن من لم يقرأ باقي كلامه ويتمعن فيه أنه يتكلم عن

٨- انظر: تذكرة الحفاظ ٤/ ١٤٢٣ وسير أعلام النبلاء ٢٣/ ٥٦ وأعيان العصر ٤/ ٤٩ والنجوم الزاهرة

٩/ ٣١٩ ولب الباب ١/ ١١٦ وتاج العروس ٢٨/ ٧٤ وهديّة العارفين ٦/ ١١٣.

٩- انظر: هديّة العارفين ٦/ ٨٣٠.

١٠- انظر: جمهرة اللغة ٣/ ٣٠٥ وتهذيب اللغة ١٣/ ١٩٧ والتكملة والذيل والصلة ٥/ ٢٦٩ ولسان العرب

١/ ٢٥٦ والقاموس المحيط ص ١٢٤٨ وتاج العروس ٢٨/ ٧٤.

١١- تاج العروس ٢٨/ ٧٤ والضوء اللامع ١١/ ١٣٣ و١٨٣ والأعلام ٥/ ١٧٢ ومعجم المؤلفين ٢/ ٦٣٧.

١٢- تبصير المنتبه ١/ ١٣٨.

نسبة البرزالي، وأنها بضم أولها.

وأما (الأشيلي) فنسبة إلى أشيلية، وهي مدينة مشهورة بالأندلس، وبها كان بنو عبّاد، وتغلب عليها العدو سنة ست وأربعين وستمائة، والنسبة إليها ضبطها بعض العلماء بكسر الهمزة والباء^(١٣)، وضبط اسمها الزبيدي وغيره بفتح الهمزة وتخفيف الياء الأخيرة، لا للنسب كما يتوهم كثيرون، وتشديد يائها خطأ^(١٤).

كنيته :

أجمعت المصادر على أن القاسم يكنى بأبي محمد، وله ولد سماه محمداً، كما أن جد أبيه لأمه علم الدين القاسم بن أحمد كان يكنى بأبي محمد، ويحتمل أن يكون والد البرزالي هو الذي كنى ابنه بأبي محمد لتكتمل في ابنه ذكرى جده الذي رباه، في اسمه وكنيته ولقبه.

لقبه :

قال صديق حسن خان: (يعرف بابن العدل)^(١٥). وهذا الوصف ربما أخذه من قول الذهبي في ترجمة البرزالي: (القاسم بن شيخنا الإمام العدل الكبير الورع بهاء الدين أبي الفضل محمد بن يوسف)^(١٦). ومجرد وصف أبيه بالعدل لا يقتضي أن تكون هذه الصفة لقباً ملازماً لأبيه، ولا أن يكون البرزالي معروفاً بها، كما يعرف بعض الناس بصفة تضاف إلى آبائهم، وإنما يصح أن يقال في شخص ما أنه يعرف بكذا إذا اشتهر بذلك الوصف حتى يكون كالعالم على صاحبه، والذهبي إنما أطلق هذه العبارة وصفاً للأب لا لقباً له، ولذا لم تذكرها المصادر

١٣- الأنساب ١ / ١١١ واللباب ١ / ٤٥ ولب اللباب ١ / ٦١.

١٤- انظر: معجم البلدان ١ / ١٩٥ والروض المعطار ص ٥٨-٦٠ وتاج العروس ٢٩ / ٢٤٦.

١٥- التاج المكلل ص ١٧١.

١٦- معجم الشيخوخ ٢ / ١١٥ وانظر: الوافي بالوفيات ٢٤ / ١٦١.

الأخرى، ولم تشر إليها.

والمشهور الذي أجمعت عليه كتب التراجم أنه يلقب بعلم الدين، مثل جد أبيه لأمه علم الدين القاسم بن أحمد الذي ربي والده، وكأن والده هو الذي لقبه بعلم الدين كلقب جده.

ميلاده:

ولد القاسم البرزالي بدمشق، وذكرت بعض المصادر أنه ولد سنة ثلاث وستين وستمائة^(١٧)، والصواب الذي عليه الناس أنه ولد في عاشر جمادى الأولى سنة خمس وستين وستمائة^(١٨).

طلبه العلم:

بدأ بحفظ القرآن الكريم والتنبيه ومقدمة ابن الحاجب في صغره^(١٩)، وكانت بداية طلبه الحديث سنة ثلاث وسبعين وستمائة، حيث سمع من أبيه وغيره^(٢٠)، وله من العمر نحو ثمانية أعوام، وذكر ابن العماد أنه بدأ السماع وله من العمر عشر سنين^(٢١)، ولعل كلامه مبني على أن ميلاده كان سنة ثلاث وستين وستمائة.

وبعثه أبوه فسمع صحيح البخاري على القاسم الإربلي، سنة سبع وسبعين وستمائة، وعمره نحو اثنتي عشرة سنة، وحبب إليه الحديث، فنسخ الأجزاء،

١٧- الدارس ١١٢/١ وشذرات الذهب ١٢٢/٦.

١٨- مسالك الأبصار ٣٤٣/٥ والدرر الكامنة ٣٢٢/٣ وطبقات الحفاظ ص ٥٢٦ وذيل طبقات الحفاظ ص ٣٥٤.

١٩- أعيان العصر ٤٩/٤ و٥١ والوافي بالوفيات ١٦١/٢٤ وفوات الوفيات ٣/١٩٦.

٢٠- معجم الشيوخ ١١٦/٢ وأعيان العصر ٤٩/٤ والوافي بالوفيات ١٦١/٢٤ وفوات الوفيات ٣/١٩٦ وشذرات الذهب ١٢٢/٦.

٢١- شذرات الذهب ١٢٢/٦.

ودار على الشيخ، فسمع وأكثر عنهم^(٢٢).

وله إجازات عالية من عام مولده من كبار شيوخ عصره^(٢٣)، وله في الطلب بضع وخمسون سنة^(٢٤)، ولم يخلف بعده مثله، ولا عمل في الطلب أحد عمله، وقرأ ما لا يوصف كثرة، وعمل في الرواية عملاً كثيراً، قل من وصل إليه^(٢٥).

رحلته في طلب العلم:

رحل البرزالي إلى بعلبك وحلب سنة خمس وثمانين وستمائة، وله من العمر عشرون سنة، ثم إلى مصر والإسكندرية، ثم إلى الحرمين عام حجته الأولى سنة ثمان وثمانين وستمائة، ورحل إلى القدس وحماة، وإلى عدد كبير من البلاد، وأخذ عن فضلاء زمانه من حفاظ هذه الجهات كلها^(٢٦).

أشهر شيوخه:

كان من نتائج الرحلة الواسعة، والحرص على السماع أن بلغ عدد شيوخه بالسماع أكثر من ألفين، وبالإجازة أكثر من ألف، ورتب كل ذلك، وترجم لهم في مسودات متقنة^(٢٧).

٢٢- أعيان العصر ٤/ ٤٩ والوافي بالوفيات ٢٤/ ١٦١ وفوات الوفيات ٣/ ١٩٦ وذيل طبقات الحفاظ: لابن حمزة ص ١٩ والدرر الكامنة ٣/ ٣٢١.

٢٣- تذكرة الحفاظ ٤/ ١٥٠٤ وأعيان العصر ٤/ ٥٠ والوافي بالوفيات ٢٤/ ١٦٢ وفوات الوفيات ٣/ ١٩٧ وذيل طبقات الحفاظ: لابن حمزة ص ٢٠.

٢٤- تذكرة الحفاظ ٤/ ١٥٠١.

٢٥- مسالك الأبصار ٥/ ٣٤٣ وأعيان العصر ٤/ ٥٠ والوافي بالوفيات ٢٤/ ١٦٢ والدرر الكامنة ٣/ ٣٢٣.

٢٦- أعيان العصر ٤/ ٤٩ والوافي بالوفيات ٢٤/ ١٦١ و١٦٢ وفوات الوفيات ٣/ ١٩٦ وذيل طبقات الحفاظ: لابن حمزة ص ٢٠ والدرر الكامنة ٣/ ٣٢١ والبدر الطالع ٢/ ٥١.

٢٧- معجم الشيوخ ٢/ ١١٦ والوافي بالوفيات ٢٤/ ١٦٢ وأعيان العصر ٤/ ٤٩ وفوات الوفيات ٣/ ١٩٧ والدرر الكامنة ٣/ ٣٢٢.

وخرج له المحدث شمس الدين بن سعد مشيخة لم يكملها^(٢٨)، ومن أهم شيوخه الذين لم يترجم لهم في موضع آخر في هذا البحث الآتي:

١- ابن البخاري: أبو الحسن علي بن أحمد بن عبد الواحد المقدسي الحنبلي، يعرف بابن البخاري، وحدث نحو ستين سنة بدمشق وبغداد ومصر وغيرها، ومات سنة تسعين وستمائة^(٢٩).

٢- ابن عَلَّان: القاضي أبو الغنائم المسلم بن محمد بن المسلم القيسي الدمشقي، المعروف بابن عَلَّان، ولد سنة أربع وتسعين وخمسمائة، وسمع الكثير، ومات سنة ثمانين وستمائة^(٣٠).

٣- القاسم الإربلي: الأمير العدل أبو محمد القاسم بن أبي بكر بن القاسم بن غنيمة الإربلي، توفي سنة ثمانين وستمائة، وله خمس وثمانون سنة^(٣١).

٤- المزي: الإمام الحافظ جمال الدين أبو الحجاج يوسف بن عبد الرحمن القُضَاعِي المزي، صاحب تهذيب الكمال، وتحفة الأشراف، وتخرج به البرزالي، وتوفي سنة اثنتين وأربعين وسبعمائة^(٣٢).

٥- ابن مَنْظُور: القاضي اللغوي المؤرخ جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم الأنصاري الرُّوَيْفِي الإفريقي المصري، صاحب لسان العرب، وغيره، وتوفي سنة إحدى عشرة وسبعمائة^(٣٣).

٢٨- البداية والنهاية ١٤/ ١٩٧.

٢٩- البداية والنهاية ١٣/ ٣٤٣ وشذرات الذهب ٥/ ٤١٤ وكشف الظنون ٢/ ١٦٩٦.

٣٠- شذرات الذهب ٥/ ٣٦٩ والوافي بالوفيات ٢٤/ ١١٥.

٣١- النجوم الزاهرة ٧/ ٣٥٣ وشذرات الذهب ٥/ ٣٦٧.

٣٢- تذكرة الحفاظ ٤/ ١٤٩٨ وطبقات الشافعية ٢/ ٤٦٤ وأعيان العصر ٥/ ٦٤٤ وفوات الوفيات ٤/ ٣٥٣ والدرر الكامنة ٥/ ٢٣٣ وطبقات الحفاظ ص ٥٢١ وشذرات الذهب ٦/ ١٣٦.

٣٣- الوافي بالوفيات ٥/ ٥٥ ونكت الهميان ص ٢٣٤ وفوات الوفيات ١/ ٣٩ والدرر الكامنة ٥/ ٣١=

أشهر تلاميذه:

تتلمذ على البرزالي كثيرون من أهل الحديث والتاريخ، من أشهرهم الآتي:

١- **الذهبي**: الإمام الحافظ مؤرخ الإسلام شمس الدين أبو عبد الله محمد ابن أحمد بن عثمان الذهبي، توفي سنة ثمان وأربعين وسبعمائة^(٣٤). وفراصة البرزالي وتوجيهاته السديدة هي التي كانت سبباً في اتجاه الذهبي إلى الحديث، وقال الذهبي عن البرزالي: (وهو الذي حبب إلي طلب الحديث، فإنه رأى خطي فقال: خطك يشبه خط المحدثين. فأثر قوله فيّ، وسمعت منه، وتخرجت به في أشياء)^(٣٥).

كان سماع الذهبي من البرزالي سنة أربع وتسعين وستمائة^(٣٦)، وكان عمر الذهبي نحو إحدى وعشرين سنة، وعمر البرزالي نحو تسع وعشرين، وفارق السن بينهما ليس بكبير، ويدل ذلك على سعة علم البرزالي، وجلوسه للتحديث والإفادة مبكراً حتى حضر مجلسه أذكاء الطلاب.

٢- **الصَّفَدِي**: صلاح الدين أبو الصفاء خليل بن أبيك الصفدي، المؤرخ الأديب اللغوي له كتب مشهورة في التراجم كالوافي بالوفيات، وأعيان العصر، ومات سنة أربع وستين وسبعمائة^(٣٧).

٣- **ابن كثير**: الإمام المحدث الفقيه المؤرخ عماد الدين أبو الفداء إسماعيل ابن عمر بن كثير، صاحب البداية والنهاية، والتفسير المشهور، وتوفي سنة أربع

= وشدرات الذهب ٦ / ٢٦.

٣٤- تذكرة الحفاظ ٤ / ١٥٠٤ وأعيان العصر ٤ / ٢٨٨ وفوات الوفيات ٣ / ٣١٥ وطبقات الحفاظ ص ٥٢١.

٣٥- فوات الوفيات ٣ / ١٩٧ والدرر الكامنة ٣ / ٣٢٣ والبدر الطالع ٢ / ٥١.

٣٦- معجم الشيوخ ٢ / ١١٦.

٣٧- الدرر الكامنة ٢ / ١٧٦ والبدر الطالع ١ / ٢٤٣.

وسبعين وسبعمائة^(٣٨).

وكبار تلاميذ البرزالي أهل عناية كبيرة بالتاريخ والتراجم والحديث، ولهم مؤلفات عديدة وكبيرة في ذلك كشيخهم البرزالي، رحم الله الجميع.

عقيدته:

كان والد البرزالي محباً للسنن والآثار، ولم تذكر المصادر عقيدة البرزالي صراحة، لكنها وصفته بأنه صاحب سنة واتباع، ومجانبة للابتداع^(٣٩)، وعليه فهو من أهل السنة والجماعة، وثناء كبار أهل السنة في دمشق في عصره عليه، ومصاحبتهم له كما فعل ابن تيمية والذهبي وابن كثير يدل على أنه منهم، ولو كان فيه شائبة ابتداع لما سكتوا عنها وأهملوها، ومما يؤكد ذلك موقفه من قصة رتن الهندي، وهو شيخ دجال ظهر بعد الستمائة، وادعى الصحبة، وقيل: مات سنة اثنتين وستمائة، ومع كذبه فقد كذبوا عليه كثيراً، وأول من أبطل خبره الذهبي في جزء سماه: (كسر وثن رتن)^(٤٠)، وقال الكتبي بعدما ساق قصته: (وقال الشيخ علم الدين البرزالي: هو من أحاديث الطريقة)^(٤١). وهذا يدل على مجانبة البرزالي للطريقة، وعدم ثقته بما يروونه من قصص، لمسارعتهم في تصديق كل غريب مما ينسب إلى من يظنون أنهم من الأولياء والصالحين، ولو كانوا من كبار الكذابين، وموقف البرزالي من الطريقة هو موقف أهل السنة والجماعة في أمثال هذه القصص والأخبار ومن يصدقها.

٣٨- تذكرة الحفاظ ٤/ ١٥٠٨ وطبقات الحفاظ ص ٥٣٣ والدرر الكامنة ١/ ٣٩٩ وطبقات المفسرين ١/ ١١١ والبدر الطالع ١/ ١٥٣.

٣٩- أعيان العصر ٤/ ٥٠ والوافي بالوفيات ٢٤/ ١٦٢ والدرر الكامنة ٣/ ٣٢٢ والبدر الطالع ٢/ ٥١.

٤٠- انظر: ميزان الاعتدال ٢/ ٤٥ وفوات الوفيات ٢/ ٢١ والإصابة ١/ ٥٣٢ ولسان الميزان ٢/ ٤٥٠.

٤١- الوافي بالوفيات ٢/ ٢٣.

مذهبه الفقهي:

وصف إسماعيل البغدادي البرزالي بأنه مالكي^(٤٢)، ولعله قد اختلط عليه البرزالي المالكي بالبرزالي الشافعي، ونشأ البرزالي بدمشق، ولم يكن فيها مالكية، أو قد يُظن أنه ما دام أجداده من الأندلس فقد تكون أسرته محتفظة بمذهبها المالكي، إلا أن هذا الظن لا يستقيم، لأن جده محمد بن يوسف لم يجتهد في طلب العلم إلا بعد خروجه من الأندلس، ثم إنه اجتهد في علم الحديث خاصة، لا في الفقه.

أما معاصرو البرزالي وغيرهم فقد وصفوه بأنه شافعي، وترجموا له في طبقات الشافعية^(٤٣)، ومما يدل على شافعيته حفظ التنبية في صغره، وأن أباه كان شافعيًا، واتفق المصادر على أنه تفقه بشيخ الإسلام العلامة فقيه الشام أبو محمد عبد الرحمن بن إبراهيم الفزاري المصري، ثم الدمشقي الذي برع في مذهب الشافعي وهو شاب، وانتهت إليه رئاسة المذهب الشافعي، وبلغ درجة الاجتهاد، وكانت الفتاوى تأتيه من الأقطار، وأكثر قضاة الشام والأطراف كانوا من تلامذته، وتوفي سنة تسعين وستمائة^(٤٤)، وصحبه البرزالي، وسافر معه، وأكثر عنه^(٤٥)، وعندما مات كان البرزالي في الخامسة والعشرين من عمره مما يدل على تشربه المذهب الشافعي منذ شبابه.

جودة خطه وقراءته:

كتب البرزالي بخطه الصحيح المليح كثيراً من الكتب المطولة والأجزاء العالية

٤٢- هدية العارفين ٦ / ٨٣٠ .

٤٣- انظر: مسالك الأبصار ٥ / ٣٤٣ وطبقات الشافعية الكبرى ١٠ / ٣٨١ .

٤٤- فوات الوفيات ٢ / ٢٦٣ والدارس ١ / ١٠٨ وشذرات الذهب ٥ / ٤١٣ .

٤٥- أعيان العصر ٤ / ٥١ والدارس ١ / ١١٢ والدرر الكامنة ٣ / ٣٢٢ وشذرات الذهب ٦ / ١٢٢ .

المفيدة بيده، وكان خطه كالوشي اليماني^(٤٦)، وقد كان أبوه بارعاً في الخط، ونسخ جملة من الكتب، ولعل ذلك مما تعلمه البرزالي من أبيه.

وكان قوي الدربة، عالماً بالأسماء والألفاظ، فصيح وصحيح ومليح القراءة، سريع السرد بلا لحن ولا دمج، وقراءته مبذولة لمن قصده، وبفصاحته وحسن أدائه الحديث يضرب المثل^(٤٧).

سعة علمه وكثرة كتبه:

كان البرزالي حلو المحاضرة، قوي المذاكرة، لم يخلف بعده مثله^(٤٨)، وعمل في الرواية عملاً قل من بلغ إليه، وكان كثير الأصول، وحصل كتباً جيدة، وأجزاء في أربع خزائن^(٤٩).

وجوّد القراءات على الإمام المقرئ الكاتب رضي الدين جعفر بن القاسم ابن جعفر الربيعي الدمشقي، المعروف بابن دبلوقا، المتوفى سنة إحدى وتسعين وستمائة^(٥٠).

وقد جلس البرزالي في شببته مدة مع أعيان الشهود، وتقدم في معرفة الشروط والسجلات وأحكامها، وأتقنها، وله فيها مصنفات^(٥١)، وسبق في ترجمة

٤٦- الوافي بالوفيات ٢٤ / ١٦١ وأعيان العصر ٤ / ٥٠ وفوات الوفيات ٣ / ١٩٦ وذيل طبقات الحفاظ: لابن حمزة ص ٢٠ والبداية والنهاية ١٤ / ١٩٧ والدرر الكامنة ٣ / ٣٢٢.

٤٧- معجم الشيوخ ٢ / ١١٦ وتذكرة الحفاظ ٤ / ١٥٠١ وأعيان العصر ٤ / ٥٠ والوافي بالوفيات ٢٤ / ١٦٢ والدرر الكامنة ٣ / ٣٢٢ وشذرات الذهب ٦ / ١٢٢.

٤٨- الوافي بالوفيات ٢٤ / ١٦٢ والدرر الكامنة ٣ / ٣٢٣ وذيل طبقات الحفاظ: للسيوطي ص ٣٥٤.

٤٩- تذكرة الحفاظ ٤ / ١٥٠١ والوافي بالوفيات ٤ / ١٦١ وأعيان العصر ٤ / ٤٩ وفوات الوفيات ٣ / ١٩٧ والدرر الكامنة ٣ / ٣٢٢.

٥٠- معرفة القراء الكبار ٢ / ٧٠٦ وأعيان العصر ٤ / ٥١ وفوات الوفيات ٣ / ١٩٨ والدرر الكامنة ٣ / ٣٢٢ وغاية النهاية ١ / ١٩٤ وشذرات الذهب ٥ / ٤١٨.

٥١- مسالك الأبصار ٥ / ٣٤٣ وأعيان العصر ٤ / ٤٩ والوافي بالوفيات ٢٤ / ١٦١ والدرر الكامنة ٣ / ٣٢٢.

أبيه أنه برع في كتابة الشروط، وتقدم فيها، ولعل القاسم البرزالي ورث تلك المعرفة بتعليم من أبيه.

الشروط نوع من أنواع الكتابة التي كانت منتشرة في بلاد الإسلام كالإنشاء والتواقيع، وعلم الشروط يبحث عن كيفية كتابة وإثبات الأحكام الثابتة عند القاضي في الكتب والسجلات، على وجه يصح به الاحتجاج عند انقضاء شهود الحال، وهي تحتاج إلى العلم باللغة والأدب والخط والفقه والعادات والوقائع والفرائض والحساب، وكيفية مخاطبة الناس^(٥٢).

وتعني إعادة صياغة الأحكام القضائية التي أصدرها القاضي على وجه تفهم به القضايا والأحكام لمن يريد مراجعتها أو التأكد منها في المستقبل، فكأنها تنظيم وإعادة صياغة لسجل القضايا ووقائعها كلها، وهي أشبه ما تكون بالأرشيف القضائي.

وكان البرزالي واسع العلم بالتاريخ، وقال البرزالي عنه: (هو من أحسن العلوم وأشهاها، وأجل الفوائد وأبهاها، وأكمل المحاضرات وأزهاها، لأنه سبيل إلى الاعتبار، ومنهاج يعين على الاستبصار، وتحفة تريك من مضى من الأمم عياناً، ونزهة تشرح للمطالع فيه قلباً، وتبسط له لساناً)^(٥٣)، وهذا يدل على حبه هذا العلم، وتأثره به، وبسير من سبقه من العلماء، وألف في التاريخ عدة كتب، ونقل اهتمامه بالتاريخ إلى تلاميذه، واشتهر كثير منهم بسعة العلم بالتاريخ والتراجم، ووصفوه بأنه كان عارفاً بالرجال، لا سيما شيوخ زمانه وأهل عصره^(٥٤)، ومما يدل على ذلك تاريخه ومعجمه وثبته.

٥٢- نهاية الأرب ١/٩-٦ وصبح الأعشى ١/٥١-٥٧ وأبجد العلوم ص ٤٢٤.

٥٣- الإعلان بالتوبيخ ص ٥٦.

٥٤- الوافي بالوفيات ٢٤/١٦٢ وأعيان النصر ٤/٥٠ والدرر الكامنة ٣/٣٢٣ وذيل طبقات الحفاظ: للسيوطي ص ٣٥٤.

أخلاق البرزالي وصفاته وعبادته:

كان البرزالي سمحاً في أموره كلها، خيراً ديناً ضحوك السن، حسن البشر دائمه، صحيح الود، حافظاً للسر، عديم الشر والخيانة على المقر، حليماً صبوراً، لا يتكثر بفضائله، ولا بما يعرف من العلوم، ولا ينتقص فضائل غيره، بل يوفيه فوق حقه، وكان متواضعاً مع الناس كلهم، وبشره مبذول للغني والفقير^(٥٥)، وكان كريم النفس، كثير الحلم، يحتمل الأذى، ويغض الطرف عن يؤذيه^(٥٦)، وكان رأساً في الصدق والأمانة^(٥٧)، وكان يلاطف الناس، وله ود في القلوب، وحب في الصدور^(٥٨).

كان البرزالي وافر العقل جداً، وكان يصحب الخصمين النظيرين المتماثلين في سعة العلم أو الجاه أو المنزلة عند الناس، وكلهم راض لصحبته، واثق به، لا يعده إلا من أحبته، وما منهم إلا مرتبط به ومغتبط به، يذيع إليه سره في صاحبه، ويتبسط لديه في معاتبته، وهو ساكت لا ينطق بحرف، ولا يشارك ولا بإيماء وطرف، وعرف بهذا واشتهر، حتى كان كل واحد منهم لا يكتف سره عنه وثوقاً به، فهو من الجميع محل الصداقة المحققة، ثم هو مع ذلك يسعى في الإصلاح بين الخصمين^(٥٩).

وكان البرزالي محافظاً على لباسه ومظهره، ووصفوه بأنه كان حسن الوجه، حسن اللباس^(٦٠). وكان ملازماً للفرائض، وحج خمس مرات، والسادسة هي

٥٥- معجم الشيوخ ١١٦/٢ والوافي بالوفيات ١٦٢/٢٤ وأعيان العصر ٥٠/٤ والدرر الكامنة ٣٢٣/٣ وشذرات الذهب ١٢٢/٦.

٥٦- الدرر الكامنة ٣٢٣/٣.

٥٧- الدرر الكامنة ٣٢٢/٣ والبدر الطالع ٥١/٢.

٥٨- الوافي بالوفيات ١٦٢/٢٤.

٥٩- مسالك الأبصار ٣٤٣/٥ وأعيان العصر ٥٢/٤ والدرر الكامنة ٣٢٣/٣ والبدر الطالع ٥١/٢.

٦٠- الدرر الكامنة ٣٢٣/٣.

التي مات فيها، وأولها سنة ثمان وثمانين، وله من العمر ثلاث وعشرون سنة، وكان مؤثراً متصديقاً، وقف عقاراً جيداً على الصدقات^(٦١)، وأوصى بالثلث^(٦٢)، ومشى على طريق واحدة ما تغير عن سلوكها، ولم يزل مستمراً على حاله إلى أن مات محرماً بالحج^(٦٣) رحمه الله تعالى رحمة واسعة.

هذه الصفات قلما تجتمع في عالم، فضلاً عن غيره من عوام الناس، وهي التي أهلت البرزالي لينال هذه الحظوة والمكانة العالية بين علماء عصره حتى انعدم أعداؤه، أو كادوا، والعلم يحتاج إلى مثل هذه السمائل الكريمة، ليكون حامله قدوة للناس بسلوكه وعلمه معاً، خاصة في هذا العصر الذي ابتعد أكثر الناس فيه عن العلماء، وزهدوا فيما معهم من العلم.

تربيته وأولاده:

اعتنى البرزالي بتربية أبنائه وبناته، وحرص على أن يعلمهم العلم الشرعي النافع منذ صغرهم كشأن آبائه، إلا أنهم توفوا كلهم في حياته، فصبر واحتسب، ومنهم ولده بهاء الدين أبو الفضل محمد قد تلا بالسبع، وحفظ كتباً، وحج به أبوه، وعاش ثماني عشرة سنة^(٦٤).

أما بنته أم الحسن فاطمة فولدت سنة سبع وسبعمائة، وأحضرها أبوها لمجالس الحديث وعمرها ثلاثة أيام، وحفظت القرآن الكريم، وسمعت من نحو خمس وثمانين ومائة نفس، وتعلمت الخط، وكتبت أحكام مجد الدين بن تيمية وعدة أجزاء، وكتبت صحيح البخاري في ثلاثة عشر مجلداً، بخط واضح، فقابله

٦١- أعيان العصر ٤ / ٥١ والوافي بالوفيات ٢٤ / ١٦٢ وفوات الوفيات ٣ / ١٩٨ والدرر الكامنة ٣ / ٣٢٣.

٦٢- مسالك الأبصار ٥ / ٣٤٤ وشذرات الذهب ٦ / ١٢٢.

٦٣- مسالك الأبصار ٥ / ٣٤٢ وأعيان العصر ٤ / ٥٠.

٦٤- انظر: مسالك الأبصار ٥ / ٣٤٣ والوافي بالوفيات ٢٤ / ١٦٢ وفوات الوفيات ٣ / ١٩٧.

لها أبوها مرتين، ومرضت أثناء كتابته مرضاً شديداً أشرفت منه على الموت عدة مرات، وكانت تتأسف على عدم تكميل البخاري، وتود لو أنها عاشت حتى تكمله ثم تموت، فكان لها ذلك، ونقّهت حتى أكملته، وكان أبوها يقرأ فيه على الحافظ المزري حتى صارت نسختها أصلاً معتمداً عند أهل الحديث يكتب منها الناس، وبدأت في التجهيز لكتابة صحيح مسلم بعده، وتوفيت قبل الشروع فيه، وكانت محافظة على الفرائض والنوافل، ولها اجتهاد وحرص على فعل الخير، وكان فيها عقل ومعرفة وخير لم يفارقها قط، وتزوجت، وحجت، وسمعت بطريق الحجاز، وحدثت بالحرمين الشريفين، وقال أبوها: (ما رأيت منها إلا ما يسرني، وكنت إذا رأيتها تصلي أفرح وأقول: أرجو الله أن ينفعني بها، فإنها كانت تصلي صلاة مكملة، وتجتهد في الدعاء، ولم تسألني قط شيئاً من الدنيا، ولا شراء حاجة، وانتفعت بها في الدنيا، وأرجو أن ينفعني الله بها في الآخرة)^(٦٥). وماتت سنة إحدى وثلاثين وسبعمائة عن أربع وعشرين سنة^(٦٦).

وهذا الحرص الشديد من البرزالي على تعليم بنته الحديث حتى يحضرها لمجلس السماع وهي في المهد يدل على كامل العناية بتربيتها التربية الصالحة، وكان من نتيجة ذلك أن ظهر فضلها وهي شابة، حتى حدثت بالحرمين الشريفين، وكانت نسختها أصلاً لسماع العلماء.

تصدره للتدريس والتعليم:

حدث البرزالي في أيام شيخه ابن البخاري^(٦٧)، وكان مقصداً للطلاب، وحدث بجملة كثيرة، وسمع منه طوائف، وحدث عنه خلق في حياته وبعد

٦٥- مسالك الأبصار ٥/ ٣٤٣ - ٣٤٤ وأعيان العصر ٤/ ٣٠ - ٣١.

٦٦- أعيان العصر ٤/ ٣٠ الوافي بالوفيات ٢٤/ ١٦٢ وفوات الوفيات ٣/ ١٩٧ والبداية والنهاية ١٤/ ١٩٧ وشذرات الذهب ٦/ ٩٧ وأعلام النساء ٤/ ٩١.

٦٧- الوافي بالوفيات ٢٤/ ١٦٢ وأعيان العصر ٤/ ٥١ وفوات الوفيات ٣/ ١٩٧.

مئاته^(٦٨)، وولي التدريس في عدة مواضع، منها دار الحديث الأشرفية مقرأً فيها، وتولى القراءة في المدرسة الظاهرية سنة ثلاث عشرة وسبعمائة^(٦٩)، وتولى مشيخة الحديث بالمدرسة النورية والنفيسية^(٧٠).

أما النفيسية فنسبة إلى النفيس إسماعيل بن محمد الحارثي، ثم الدمشقي ناظر الأيتام، وكانت داراً مليحة له بدمشق، فوقفها مدرسة لأهل الحديث، وتوفي سنة ست وتسعين وستمائة^(٧١)، ووليها المقرئ النحوي الشاعر المحدث علاء الدين علي بن المظفر الكندي الوداعي المتوفى سنة ست عشرة وسبعمائة^(٧٢)، ثم وليها البرزالي إلى أن مات رحمه الله تعالى^(٧٣).

وأما النورية فقد وليها البرزالي مدة من عمره إلى أن مات، ثم وليها المزي بعده^(٧٤).

كان البرزالي يبذل كتبه للطلاب، ولا يمنع منها شيئاً، ووقف جميع كتبه وأجزائه وأطرافه الصحيحة في عدة أماكن، كمدرسة الحديث النورية والقوصية، وغيرها من كراسي الحديث^(٧٥).

-
- ٦٨- ذيل طبقات الحفاظ: لابن حمزة ص ٢٠ والدرر الكامنة ٣/ ٣٢٣.
- ٦٩- أعيان العصر ٤/ ٥١ وفوات الوفيات ٣/ ١٩٨ والبدر الطالع ٢/ ٥١.
- ٧٠- أعيان العصر ٤/ ٥١ والدارس ١/ ١١٢ والبداية والنهاية ١٤/ ١٩٧ والدرر الكامنة ٣/ ٣٢٢ وشذرات الذهب ٦/ ١٢٢.
- ٧١- الوافي بالوفيات ٩/ ٢١٢ وأعيان العصر ١/ ٥١٥ والدارس ١/ ١١٤ وشذرات الذهب ٥/ ٤٣٥.
- ٧٢- أعيان العصر ٣/ ٥٤٦ والوافي بالوفيات ٣/ ٩٨ والدارس ١/ ١١٤ ولسان الميزان ٤/ ٢٦٣ وشذرات الذهب ٦/ ٢٩.
- ٧٣- انظر: أعيان العصر ٤/ ٢٩٤.
- ٧٤- انظر: أعيان العصر ٥/ ٦٥٥ والدارس ١/ ١١٢.
- ٧٥- معجم الشيوخ ٢/ ١١٦ وأعيان العصر ٤/ ٥١ والوافي بالوفيات ٢٤/ ١٦٢ وفوات الوفيات ٣/ ١٩٨ وذيل طبقات الحفاظ: لابن حمزة ص ٢٠ والبداية والنهاية ١٤/ ١٩٧ والدرر الكامنة ٣/ ٣٢٢ وشذرات الذهب ٦/ ١٢٢.

منزلته عند العلماء:

كان للبرزالي منزلة عالية جداً في العلم بالحديث ورجاله والتاريخ، ويدل على ذلك أن العلماء عندما يترجمون لرجل من المقلين من أهل العلم فإنهم ربما اكتفوا بذكر شيخ واحد أو أكثر من شيوخه وتلاميذه الكبار الذين سمع منهم أو سمعوا منه، وهؤلاء الذين يختارون من بين شيوخه أو تلاميذه يكونون في العادة من كبار الأئمة، فإن كان البرزالي من شيوخ العالم أو تلاميذه ذكر فيهم مع المزي والذهبي، وأمثالهما من كبار العلماء^(٧٦).

حب العلماء له وشناؤهم عليه:

أثنى كثير من العلماء على البرزالي في علمه وخلقه، وكان شيخ الإسلام ابن تيمية يقول: (نقد البرزالي نقش في حجر)^(٧٧). وقال عنه الحافظ الذهبي: (الإمام الحافظ المتقن الصادق الحجة، مفيدنا ومعلمنا ورفيقنا، محدث الشام، ومؤرخ العصر)^(٧٨). وقال الصَّفدي: (كان العلامة ابن تيمية يوده ويصحبه، والشيخ العلامة كمال الدين بن الزمَّلكاني يصحبه ويوده، ويشني عليه)^(٧٩). وقال الحافظ ابن كثير: (كان أصحابه من كل الطوائف يحبونه ويكرمونه)^(٨٠). وقال الحافظ ابن حمزة الحسيني: (الإمام الحافظ العمدة، محدث الشام ومفيده)^(٨١). وقال ابن السبكي: (كان مفيد جماعة المحدثين على الحقيقة). وقال أيضاً: (أحد الأربعة

٧٦- انظر: أعيان العصر ١/ ٦٦ و ١٧٣ و ٢٨٤ و ٢٩٨ و ٣١٠ و ٤٨٥ و ٧٣١ و ٢/ ١٩٥ و ٥/ ٦٠٥ و ٦٧٧.

٧٧- البداية والنهاية ١٤/ ١٩٧ والدرر الكامنة ٣/ ٣٢١ والبدر الطالع ٢/ ٥١.

٧٨- معجم الشيوخ ٢/ ١١٥.

٧٩- أعيان العصر ٤/ ٥٢.

٨٠- البداية والنهاية ١٤/ ١٩٧.

٨١- ذيل طبقات الحفاظ ص ١٩.

الذين لا خامس لهم في هذه الصناعة). ويعني بهم الذهبي والمزي وأباه^(٨٢). ومدحه العلامة الفقيه المحدث الشاعر أبو إسحاق إبراهيم بن عبد الله الغرناطي، المعروف بابن الحاج، المتوفى نحو سنة ثمان وستين وسبعمائة^(٨٣)، فقال:

نوى النوى علم الدين الرضي فأنا من بعد فرقته بالشام ذو ألم
فلا تلمني على حبي دمشق فقد أصبحت فيها زماناً صاحب العلم
وقال أيضاً:

نوى النوى علم الدين الرضي فذكت نار اشتياقي حتى استعظموا ألمي
فقلت إني من قوم شعارهم جود فلا تنكروا ناري على العَلَم^(٨٤)
والعَلَم في اللغة الجبل، وكان إيقاد النار على العَلَم في الجاهلية علامة
على جود صاحبها وكرمه ليقصدها الضيف، ونار القرى للضيف إحدى النيران
المعروفة عند العرب، وكانوا يوقدونها في ليالي الشتاء، ويتفخرون ويتمادحون
بها ويرفعونها، وكلما كانت أضخم وموضعها أرفع كانت أفخر^(٨٥)، وفي البيت
الأخير تورية، لأنه إنما يقصد نار فراقه لعلم الدين البرزالي، لا نار الكرم.

بُعْدُهُ عَنِ النِّقَائِصِ:

تذكر مصادر التراجم بعض ما يؤخذ على من تترجم له من العلماء وغيرهم
من آراء شاذة أو مذاهب مستقبحة، أو أعمال غير مشكورة على سبيل التحذير
منها لئلا يُقْتَدَى بصاحبها فيها، لأن السكوت عن الخطأ يؤدي إلى استفحاله

٨٢- طبقات الشافعية الكبرى ٩/ ١٠٠ و ١٠/ ٣٨١ و ٣٨٢.

٨٣- انظر: نفع الطيب ٧/ ١٠٨ والدرر الكامنة ١/ ٢٩ وإيضاح المكنون ٣/ ١٦٠.

٨٤- نفع الطيب ٧/ ١١٠.

٨٥- انظر: صبح الأعشى ١/ ٤١١ ونهاية الأرب ١/ ١١٣.

وانتشاره، وهذا النقد ليس على سبيل القدح والتنقيص من الفضلاء والعلماء، وإنما هو من باب النصيح للأمة ودينها.

وعلى الرغم من سعة علم البرزالي، وكثرة شيوخه ومؤلفاته وتلاميذه، وكثرة من ترجم له في عصره وبعده، إلا أنني لم أجد من قدح فيه بشيء في عقيدته أو علمه أو أخلاقه، بل أجمعوا على إمامته وسعة علمه وتقواه وفضله، وهذا من عجائب القبول الذي وجده هذا العالم بين العباد في الأرض.

وفاته رحمه الله تعالى:

ذكر إسماعيل باشا البغدادي أن البرزالي توفي بدمشق^(٨٦)، وهو خطأ، والذي توفي بدمشق هو جده محمد بن يوسف البرزالي، وكأنهما اشتبها عليه لاتحاد النسبة، والصواب أنه توفي ودفن بخليص، على وزن زبير، وهي حصن بين مكة والمدينة، بين عسفان وقديد، على ثلاث مراحل من مكة^(٨٧)؛ ومنهم من يقول مات بمكة^(٨٨)، وإنما قالوا ذلك لأنها أشهر، وخليص قريبة منها.

ذكر محمد مرتضى الزبيدي أنه توفي سنة خمس وستين وستمائة^(٨٩)، وهذه سنة ميلاده، هو سبق قلم، وقد جرى عرف كثير من كتب التراجم على أن تذكر سنة الميلاد وسنة الوفاة قرب بعضهما في نهاية الترجمة، فإذا تم نقل سنة الوفاة بسرعة فربما نقلت مكانها سنة الميلاد.

وذكر حاجي خليفة في موضعين أنه مات سنة ثمان وثلاثين وسبعمائة^(٩٠)،

٨٦- هدية العارفين ٦ / ٨٣٠.

٨٧- انظر: معجم البلدان ٢ / ٣٨٧ ومعجم ما استعجم ١ / ٥٠٩ وتاج العروس ١٧ / ٥٥٩ وانظر: أعيان العصر ٤ / ٥٠ وفوات الوفيات ٣ / ١٩٨ والدرر الكامنة ٣ / ٣٢٣.

٨٨- ذيل طبقات الحفاظ: للسيوطي ص ٣٥٤.

٨٩- تاج العروس ٢٨ / ٧٤.

٩٠- انظر: كشف الظنون ١ / ٢٨٧ و٢ / ١٧٣٥.

وهذا خطأ، ولعل سببه أنه لما رأى تاريخه المرتب على السنين ينتهي في هذه السنة ظن أنه مات فيها؛ وأما معاصروه وتلاميذه فقد أرخوا وفاته بدقة، وهي في بكرة يوم الأحد رابع ذي الحجة سنة تسع وثلاثين وسبعمائة، وهو مُحْرَم، وله من العمر أربع وسبعون سنة ونصف سنة^(٩١)، إلا أن الذهبي قال في معجمه في ثالث ذي الحجة^(٩٢).

ما قيل فيه من الرثاء:

لما مات البرزالي رثاه كثيرون منهم القاضي شهاب الدين أبو العباس أحمد ابن يحيى بن فضل الله العُمَري، المتوفى سنة تسع وأربعين وسبعمائة^(٩٣)، ولما سمع بوفاة البرزالي وهو بالقاهرة رثاه بقصيدة طويلة أوردتها في ترجمته، وقال فيها^(٩٤):

قد كان في قاسم من غيره عوض فاليوم لا قاسم فينا ولا قسم

وقال فيها:

أقسمت منذ زمان ما رأى أحد لقاسم شبيهاً في الأرض لو قسموا

وقال فيها:

محدث الشام صدقاً بل مؤرخه جرى بهذا وذا فيما مضى القلم

٩١- انظر: تذكرة الحفاظ ٤/ ١٥٠١ ودول الإسلام ٢/ ٢٤٨ والوافي بالوفيات ٢٤/ ١٦٣ وأعيان العصر ٤/ ٥٠ وذيل طبقات الحفاظ: لابن حمزة ص ١٩ وفوات الوفيات ٣/ ١٩٨ والنجوم الزاهرة ٩/ ٣١٩.

٩٢- معجم الشيوخ ٢/ ١١٦.

٩٣- أعيان العصر ١/ ٤١٧ والوافي بالوفيات ٨/ ٢٥٢ وفوات الوفيات ١/ ١٥٧ وشذرات الذهب ٦/ ١٦٠.

٩٤- مسالك الأبصار ٥/ ٣٤٤ و٣٤٥ وأعيان العصر ٤/ ٥٣- ٥٤ وطبقات الشافعية الكبرى ١٠/ ٣٨٢- ٣٨٣.

يا طالب العلم في الفنين مجتهداً في ذا وهذا ينادى المفرد العلم
إلى أن قال:

قطعت عمرك في فرض وفي سنن هذي الغنيمة والأعمار تغتنم
وقال فيه الأمير المحدث المفتي النحوي علاء الدين أبو الحسن علي بن بلبان
الفارسي المصري الكركي، المتوفى سنة تسع وثلاثين وسبعمائة^{(٩٥)(٩٦)}:
علقت هذا الجزء مني خدمة للسيد بن السيد المفضل
علم الهدى من حاز كل فضيلة القاسم بن محمد البرزالي
رب الرواية والدراية والفصاحة والسماحة والمحل العالي وقال فيها:
فاق الأكابر مع حداثة سنه وسما إلى شأو العلامعالي

٩٥- أعيان العصر ٣/ ٣١٢ والوافي بالوفيات ٢٤/ ١٦٣ والدرر الكامنة ٣/ ١٠٠ وبغية الوعاة ٢/ ١٥٢.
٩٦- الوافي بالوفيات ٢٤/ ١٦٣.

المبحث الثاني

مؤلفات القاسم البرزالي

خرج البرزالي لنفسه ولخلق من شيوخه وأقرانه كثيراً، وله مجاميع وتعاليق كثيرة^(٩٧)، وذكر العلماء له عدداً من الكتب والمؤلفات، وما وُجد منها مطبوعاً أو مخطوطاً أُشيرَ إليه بذلك، وما لم يوجد مطبوعاً ولا مخطوطاً ذُكِرَ دون إشارة إلى حاله، وكتبه هي:

١- أحاديث عن تسعة عشر شيخاً من أصحاب ابن طبرزد: طبعت ضمن مجموعة من الأجزاء الحديثية سميت بـ (جمهرة الأجزاء الحديثية)^(٩٨).

٢- الأربعون البلدية: خرج البرزالي لنفسه أربعين بلدية^(٩٩)، أي أربعين حديثاً، عن أربعين شيخاً، من أربعين بلداً.

٣- انتقاء: انتقى البرزالي لشمس الدين أبي نصر محمد بن محمد بن محمد بن هبة الله الفارسي الشيرازي، ثم الدمشقي المتوفى سنة ثلاث وعشرين وسبعمائة أجزاء وعوالي تفرد بها^(١٠٠).

٤- التاريخ: مخطوط؛ وهو في خمسة مجلدات أو أكثر، وهو ذيل لتاريخ أبي القاسم عبد الرحمن بن إسماعيل المقدسي الشافعي، المعروف بأبي شامة، لشامة كبيرة كانت فوق حاجبه الأيسر، وهو علامة مجتهد مفسر فقيه أصولي

٩٧- مسالك الأبصار ٣٤٣/٥ والوافي بالوفيات ١٦١/٢٤ و١٦٢ وأعيان العصر ٥٠/٤ وذيل طبقات الحفاظ: للحسيني ص ٢٠.

٩٨- المعجم المصنف لمؤلفات الحديث الشريف ١٠٦٦/٢ (٣٩٩٥).

٩٩- أعيان العصر ٥١/٤ والوافي بالوفيات ١٦٢/٢٤ والدارس ١١٢/٢ والدرر الكامنة ١٢٢/٣ وطبقات المفسرين ١/٢٦٨ والبدر الطالع ٥١/٢ والأعلام ١٨٢/٥.

١٠٠- أعيان العصر ١٩٥/٥ والدرر الكامنة ٣٥١/٤ وشذرات الذهب ٦٢/٦.

مقريئ نحوي مؤرخ، توفي سنة خمس وستين وستمائة، وله كتب منها: (كتاب الروضتين في أخبار الدولتين النورية والصلاحية)، ومختصران لتاريخ دمشق لابن عساكر، كبير في خمسة عشر مجلداً، وصغير في خمس مجلدات، وجمع فيه بين الحوادث والوفيات، ووصل فيها إلى سنة وفاته^(١٠١)، وبدأ البرزالي ذيله عليه من سنة ميلاده، وهي سنة وفاة أبي شامة، فحذا حذوه، وسلك نحوه، وهذبه تهذيبه، وانتهى فيه إلى سنة ثمان وثلاثين وسبعمائة^(١٠٢)، و(جمع فيه وفيات المحدثين، بل هو مختص بمن له سماع، لكنه لم يبيض)^(١٠٣)، وقيل سماه (المقتضى)، ولعله (المنتقى) لأن النُعَيْمِي ذكر هذا الاسم مرة، ونسب الكتاب إلى البرزالي^(١٠٤).

وذكر السَّخَاوِي أن تاريخ البرزالي هو ذيل على كتاب الروضتين^(١٠٥)، وهذا على خلاف ما في سائر المصادر الأخرى التي جعلت كتاب البرزالي ذيلًا على مختصر تاريخ دمشق.

ووقف النُعَيْمِي على جزء من تاريخ البرزالي بخط مؤلفه، واعتمد عليه كثيراً في تتبع تاريخ مدارس دمشق ومساجدها، ومن ولي التدريس والإشراف عليها من أهل الحديث وغيرهم، وأخذ منه تراجم كثير من المحدثين والعلماء، وكثيراً ما يقول: (قال علم الدين البرزالي في تاريخه في سنة كذا، ومن خطه نقلت). ثم

١٠١- معرفة القراء الكبار ٢/ ٦٧٣ والبداية والنهاية ١٣/ ٢٦٤ وغاية النهاية ١/ ٣٦٥ والدارس ١/ ٨٧ وكشف الظنون ١/ ٢٩٤ و٢/ ١٦٤٨.

١٠٢- الوافي بالوفيات ٢٤/ ١٦١ وأعيان العصر ٤/ ٥٠ وفوات الوفيات ٣/ ١٩٧ والبداية والنهاية ١٣/ ٢٦٤ و١٤/ ١٩٧ والدرر الكامنة ٣/ ٣٢٣ وشذرات الذهب ٦/ ١٢٢ والبدر الطالع ٢/ ٥١ وهديّة العارفين ٦/ ٨٣٠.

١٠٣- كشف الظنون ١/ ٢٨٧.

١٠٤- انظر: الدارس ١/ ٥٧٨ والإعلان بالتوبيخ ص ٣٠٥ ومعجم المؤلفين ٢/ ٦٥٥.

١٠٥- الإعلان بالتوبيخ ص ٣٠٥.

ينقل ما يريد^(١٠٦)، وظهور هذا التاريخ بجلاء في مواضع كثيرة من كتاب النعيمي يدل على أنه من التواريخ الحضارية المهمة التي تعنى بكشف الجوانب العلمية والخدمية في حياة الأمة، كما تبين سير العلماء وجهودهم ومؤلفاتهم.

وأكثر ما اعتمد الصَّفدي في كتابه: (أعيان العصر وأعيان النصر) في تراجم علماء الشام وأهله وأخبارهم على البرزالي والذهبي وابن سيد الناس، وبعض الباحثين ينسبون استفاداته من البرزالي إلى تاريخه خاصة^(١٠٧)، إلا أن الصَّفدي لم يذكر تاريخ البرزالي صراحة، وإنما كان يقول فيما ينقله عنه: (قال شيخنا البرزالي). كما أنه يذكر في بعض التراجم ما سمعه البرزالي من هؤلاء الشيوخ، أو ما قرأه عليهم من الكتب، أو ما رواه عنهم بإجازة ونحوها^(١٠٨)؛ وعليه يحتمل أن يكون النقل من كتبه الأخرى أيضاً كالمعجم أو غيره، وليس من التاريخ فقط.

ولما كان لتاريخ البرزالي من مكانة سامية في عصره وبعده فقد اختاره ابن كثير من بين سائر التواريخ الكثيرة المنتشرة في عصره فاختصره وذيل عليه، وقال في آخر سنة ثمان وثلاثين وسبعمائة: (وهذا آخر ما أرخه شيخنا الحافظ علم الدين البرزالي في كتابه الذي ذيل به على تاريخ الشيخ شهاب الدين أبي شامة المقدسي، وقد ذيلت على تاريخه إلى زماننا هذا، وكان فراغي من الانتقاء من تاريخه في يوم الأربعاء العشرين من جمادى الآخرة، من سنة إحدى وخمسين وسبعمائة؛ أحسن الله خاتمتها آمين. وإلى هنا انتهى ما كتبه من لدن خلق آدم إلى زماننا هذا، والله الحمد والمنة)^(١٠٩).

١٠٦- انظر: الدارس ١/ ١١٣ و ١١٦ و ١٩٨ و ١٩٩ و ٢٤٦ و ٢٩٧ و ٣١٩ و ٣٢٧.

١٠٧- انظر: أعيان العصر ١/ ١٦٤ و ١٩٤ و ٢٢٢ و ٢٢٥ و ٢٧٨ ومقدمة تحقيق أعيان العصر ١/ ٢١ وفهارس أعيان العصر ٥/ ١٤٣.

١٠٨- انظر: أعيان العصر ١/ ٤٠٨ و ٤٩١ و ٥٢٨ و ٨٤ / ٢ وفهارس أعيان العصر ٥/ ١٤٣.

١٠٩- البداية والنهاية ١٤/ ١٩٥ وانظر: الدارس ١/ ٨٧.

ويدل هذا النص دلالة صريحة على أن تاريخ ابن كثير إلى هذه السنة هو انتقاء من تاريخ البرزالي، وأن ما بعدها هو تذييل من ابن كثير على ما قبلها، ولذا قال صاحب كشف الظنون عن تاريخ الحافظ ابن كثير: (والمشهور أن تاريخه انتهى إلى سنة ثمان وثلاثين وسبعمائة، وهو آخر ما لخصه من تاريخ البرزالي، وكتب حوادث إلى قبيل وفاته بسنتين)^(١١٠).

ومثل ابن كثير في سعة علمه وتقواه وشهرته لا ينتقي إلا مما يستحق أن ينتقى منه من الكتب الجامعة، ولا يذيل إلا لكتاب يستحق التذييل، ويلاحظ أن ابن كثير جمع بين سعة العلم بالحديث والتاريخ معاً كشيخه البرزالي رحمهما الله تعالى.

ومن ذيل على تاريخ البرزالي فقيه الشام ومؤرخها وعالمها في عصره تقي الدين أبو بكر بن أحمد بن محمد الدمشقي، المعروف بابن قاضي شُهبة، لأن جده عمر كان قاضياً بشُهبة من قرى حوران، ومات بدمشق سنة إحدى وخمسين وثمانمائة^(١١١).

مما سبق يتضح أن تاريخ البرزالي من التواريخ الحضارية المهمة التي تؤرخ للنشاطات العلمية والمدارس في عصره وقبله، مع ما فيه من تراجم وافية للعلماء، وفيه عناية خاصة بأهل الحديث، وعليه فهو من أولى كتب التاريخ التي ينبغي أن يصرف أهل الحديث عنايتهم لتحقيقها وطباعتها وإخراجها للناس في ثوب قشيب يناسب مقامها عند العلماء.

٥- الثبت: في أربع وعشرين مجلداً، وأثبت فيه كل من سمع منه، وانتفع به المحدثون من زمانه إلى آخر القرن الثامن^(١١٢)، وهذا يدل على أنه كان من أوسع

١١٠- كشف الظنون ١ / ٨٢٢.

١١١- الإعلان بالتوبيخ ص ٣٠٦ والضوء اللامع ١١ / ٢١ وشذرات الذهب ٧ / ٢٦٩.

١١٢- الوافي بالوفيات ٢٤ / ١٦١ وأعيان النصر ٤ / ٥٠ وفوات الوفيات ٣ / ١٩٧ والدارس ١ / ١١٢ والدرر

الأبثات في عصره وما بعده لفترة طويلة.

٦- ثلاثيات من مسند أحمد بن حنبل: مخطوط في بنكيور (٦/٤٦٢/٢/٥)^(١١٣).

٧- جزء ابن البارزي: ابن البارزي هو قاضي القضاة أبو القاسم هبة الله بن عبد الرحيم الشافعي، له بضعة وتسعون كتاباً، مات سنة ثمان وثلاثين وسبعمائة سمع منه البرزالي وخرج له هذا الجزء^(١١٤).

٨- جزء البغداديين: خرج البرزالي جزءاً عن البغداديين، وجزءاً عن الشاميين لشمس الدين أبي محمد عبد الأحد بن سعد الله الفقيه، المتوفى سنة خمس وثلاثين وسبعمائة، وهما عن أكثر من مائة شيخ، وحدث بهما عبد الأحد في بغداد والشام^(١١٥).

٩- جزء ابن الحريري: خرج البرزالي لقاضي القضاة محمد بن عثمان بن أبي الحسن، المعروف بابن الحريري المتوفى سنة ثمان وعشرين وسبع مائة عن عشرة من الشيوخ وقرئ على ابن الحريري^(١١٦).

١٠- جزء ابن الحموي: خرج البرزالي جزءاً عن ثلاثين شيخاً لضياء الدين أبي الفداء إسماعيل بن عمر، المعروف بابن الحموي، وهو شيخ كبير عابد، مات سنة سبع وعشرين وسبعمائة^(١١٧).

الكامنة ٣/ ٣٢٢ وشذرات الذهب ٦/ ١٢٢ والبدر الطالع ٢/ ٥١ وهديّة العارفين ٦/ ٨٣٠.

١١٣- تاريخ الأدب العربي ٦/ ١٣٥ والأعلام ٥/ ١٨٢.

١١٤- غاية النهاية ٢/ ٣٥١ وشذرات الذهب ٦/ ١١٩ والأعلام ٨/ ٧٣.

١١٥- أعيان العصر ٣/ ١٠ والدرر الكامنة ٢/ ٤٢١.

١١٦- الوافي بالوفيات ٤/ ٩٠ وأعيان العصر ٤/ ٥٦٥ والدرر الكامنة ٤/ ١٥٩ وشذرات الذهب ٦/ ٨٨.

١١٧- أعيان العصر ١/ ٥١٤ والدرر الكامنة ١/ ٤٠٠ وشذرات الذهب ٦/ ٧٦.

١١- جزء الزُرْعِي: أخرج البرزالي جزءاً عن اثنين وعشرين شيخاً لقاضي القضاة سليمان بن عمر الشافعي الزُرْعِي، المتوفى سنة أربع وثلاثين وسبعمائة، وحدث به القاضي بدمشق والقاهرة^(١١٨).

١٢- جزء الشاميين: خرج البرزالي لعبد الأحد بن سعد الله وسبق في جزء البغداديين برقم (٨).

١٣- جزء ابن الشَّرَف حسين: خرج البرزالي جزءاً بالسماع، وجزءاً بالإجازة لشيخه شرف الدين أبي عبد الله الحسين بن علي بن عبد العزيز الدمشقي، المعروف بابن الشرف حسين، وهو كاتب مقرئ، مات سنة تسع وثلاثين وسبعمائة بعد البرزالي بقليل، وحدث الشرف بهما^(١١٩).

١٤- جزء ابن الصَّائغ: خرج البرزالي جزءاً لشيخه بدر الدين أبي اليسر محمد بن محمد بن عبد القادر الأنصاري الشافعي الدمشقي، المعروف بابن الصَّائغ، المتوفى سنة تسع وثلاثين وسبعمائة، وحدث ابن الصَّائغ بهذا الجزء الذي خرج له البرزالي^(١٢٠).

١٥- جزء القَزْوِينِي: خرج البرزالي جزءاً من حديث جلال الدين أبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن بن عمر الشافعي، قاضي القضاة، المتوفى سنة تسع وثلاثين وسبعمائة^(١٢١).

١٦- الذيل على ذيل مرآة الزمان: تاريخ (مرآة الزمان في تاريخ الأعيان) في

١١٨- الوافي بالوفيات ٤١٦/١٥ وأعيان العصر ٤٥٢/٢ والدارس ٣٢١/١ والدرر الكامنة ٢/٢٥٥ وشذرات الذهب ٦/١٠٧.

١١٩- الدارس ١/٣٣٦ والدرر الكامنة ٢/١٥٠.

١٢٠- أعيان العصر ٤/٤٩٢ وفوات الوفيات ٣/٢٩٣ والدارس ١/٢٣٨ وشذرات الذهب ٦/٩٢.

١٢١- طبقات الشافعية ٢/٣٢٩ وأعيان العصر ٤/٤٩٢ والدارس ١/١٩٦.

عشرين مجلداً، لأبي المظفر يوسف بن قزأوغلي البغدادي، نزيل دمشق، وهو سبط أبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، وابن بنته، مؤرخ واعظ فقيه، وتاريخه من أحسن التواريخ، نظم فيه المنتظم لجدّه، وزاد عليه، وذيل إلى زمانه، وتوفي سنة أربع وخمسين وستمائة^(١٢٢)، وله عدة ذيول منها ذيل قطب الدين موسى بن محمد البعلبكي اليونيني الحنبلي، وقد اختصر مرآة الزمان، وذيل عليها ذيلاً حسناً مرتباً في أربع مجلدات، أفاد فيه وأجاد بعبارة حسنة سهلة، وإنصاف وستر، وأتى فيه بأشياء حسنة، وأشياء فائقة راقية، وتوفي سنة ست وعشرين وسبعمائة^(١٢٣).

وذكر اليونيني أن البرزالي قرأ عليه هذا الذيل، وأجاز له إجازة واسعة في جميع ما يجوز له روايته عنه^(١٢٤)، ولعل هذا الذيل هو الذي ذيل عليه البرزالي لأنه سمعه على مؤلفه، وله منه إجازة، ومنهجه فيه شبيه بمنهج البرزالي الذي اشتهر بالفصاحة والإفادة، وحب الإنصاف والستر.

وقد استفاد الحافظ ابن حجر من كتاب البرزالي هذا في تأليف: (الدرر الكامنة)، وذكره ضمن مصادره في مقدمته^(١٢٥).

١٧- الشروط: وهو ملخص موجز مفيد، ويوجد مخطوطاً في تيمور ٤٧٥ برقم (٥٩)^(١٢٦).

١٢٢- الوافي بالوفيات ٤/ ٣٥٦ والبداية والنهاية ١٣/ ٢٠٧ والدارس ١/ ٤٨٠ والدرر الكامنة ٥/ ١٥٣ وكشف الظنون ٢/ ١٦٤٨.

١٢٣- انظر: ذيل مرآة الزمان ١/ ٢ وأعيان العصر ٥/ ٤٨٦ والبداية والنهاية ١٤/ ١٣٠ والدرر الكامنة ٥/ ١٥٣ وكشف الظنون ٢/ ١٦٤٨.

١٢٤- ذيل مرآة الزمان ٤/ ١١٠.

١٢٥- انظر الدرر الكامنة ١/ ٥.

١٢٦- الدرر الكامنة ٥/ ٦٣ وتاريخ الأدب العربي ٦/ ١٣٥ والأعلام ٥/ ١٨٢.

١٨- العوالي المسندة: يوجد مخطوطاً في باتنة (٢ / ٣٦٤ / ٢٥٤٧ / ٥) (١٢٧).

١٩- مختصر المائة السابعة: وهو على السنوات، من سنة إحدى وستمئة، إلى سنة ست وثلاثين وسبعمائة، ويهتم بصفة خاصة بالوفيات، وتوجد منه مخطوطة في برلين برقم (٩٤٤٨) (١٢٨).

ولعل البرزالي هو أول من سن التأليف في التراجم على القرون بهذا الكتاب، إلا أنه لم يقف عند نهاية المائة السابعة، وإنما تعداها إلى قريب من سنة موته، وإن كان المشهور بين المعاصرين أن ابن حجر هو الذي بدأ هذا النوع من التأليف بكتابه المعروف: (الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة). ثم تبعه تلميذه السَّخَاوي في كتابه: (الضوء اللامع لأهل القرن التاسع) (١٢٩). ثم تتابع العلماء على هذا النوع من التأليف في العصور اللاحقة.

٢٠- مشيخة ابن بَدْرَانَ: خرج البرزالي مشيخة لأبي بكر أحمد بن محمد ابن أبي القاسم الحنبلي الكردي الدشتي، المعروف بابن بدران، تفرد بأشياء عالية، ومات سنة ثلاث عشرة وسبعمائة (١٣٠).

٢١- مشيخة أبي بكر بن أحمد بن عبد الدائم المقدسي الحنبلي، كان مسند وقته، وتوفي سنة ثمانين عشرة وسبعمائة، عن ثلاث وتسعين سنة، خرج له البرزالي هذه المشيخة، وطبعت في دار البشائر بتحقيق إبراهيم صالح (١٣١).

٢٢- مشيخة ابن جهيل: وخرج البرزالي مشيخة لشيخه أبي الفداء إسماعيل

١٢٧- تاريخ الأدب العربي ٦ / ١٣٥ وانظر: الأعلام ٥ / ١٨٢.

١٢٨- تاريخ الأدب العربي ٦ / ١٣٥ وانظر: الأعلام ٥ / ١٨٢.

١٢٩- مقدمة تحقيق الكواكب السائرة ص ب .

١٣٠- أعيان العصر ١ / ٣٥١ والوافي بالوفيات ٨ / ٨٢ والدرر الكامنة ١ / ٣١٢ وشذرات الذهب ٦ / ٣٢.

١٣١- النجوم الزاهرة ٩ / ٢٤٢ وانظر: المعجم المصنف لمؤلفات الحديث الشريف ١ / ٢٩٣ (١٠٥٨).

ابن محمد بن إسماعيل بن طاهر بن نصر بن جهيل، المتوفى بدمشق سنة أربعين وسبعمائة، وحدث ابن جهيل بالمشيخة التي خرجها له البرزالي^(١٣٢).

٢٣- مشيخة الزرندي: خرج البرزالي مشيخة عن مائة شيخ لشمس الدين محمد بن يوسف بن الحسن المدني، المتوفى بشيراز سنة بضع وخمسين وسبعمائة^(١٣٣).

وإذا كان البرزالي قد خرج مشيخة لرجل ليس من أهل بلده، وليس من مشاهير العلماء دل ذلك على كثرة ما خرج من المشيخات لشيخ عصره، خاصة وأن البرزالي قد مات قبل هذا الشيخ بسنوات عديدة.

٢٤- مشيخة ابن عبد الحق: خرج البرزالي مشيخة لبرهان الدين إبراهيم ابن علي الدمشقي الحنفي، ينسب إلى جده لأمه عبد الحق بن خلف الواسطي الحنبلي، وانتهت إليه رئاسة الحنفية في عصره، وتولى قضاء مصر، ومات بدمشق سنة أربع وأربعين وسبعمائة، حدث ابن عبد الحق في القاهرة بالمشيخة التي اختارها له البرزالي^(١٣٤).

٢٥- مشيخة: جمع البرزالي ستين شيخاً من شيوخ علاء الدين أبي الحسن علي بن يوسف الدمشقي الشافعي المتوفى سنة ثلاث وثلاثين وسبعمائة^(١٣٥).

٢٦- مشيخة ابن الغانم: خرج البرزالي مشيخة للقاضي الكاتب الأديب شهاب الدين أبي العباس أحمد بن محمد بن سليمان المعروف بابن الغانم، المتوفى

١٣٢- أعيان العصر ١ / ٥٣١ والدارس ١ / ١٣٣ والدرر الكامنة ١ / ٤٠٩.

١٣٣- كشف الظنون ١ / ٢٥٠ و٧٤٧ وهدية العارفين ٢ / ١٥٧ والأعلام ٧ / ١٥٢.

١٣٤- رفع الإصر ص ٣٢.

١٣٥- أعيان العصر ٣ / ٥٨٥.

سنة سبع وثلاثين وسبعمائة^(١٣٦).

٢٧- مشيخة الفزاري: أخرج البرزالي لشيخه تاج الدين الفزاري مشيخة في عشرة أجزاء، عن مائة شيخ، وسمعا عليه الأعيان^(١٣٧).

٢٨- مشيخة قاضي القضاة شيخ الإسلام بدر الدين بن جماعة: طبعت في مجلدين بتحقيق موفق بن عبد الله بن عبد القادر في دار الغرب الإسلامي ببيروت^(١٣٨)، ولم أرها.

٢٩- مشيخة الكوافي: خرج البرزالي مشيخة لأبي محمد عبد الرحيم بن يحيى الدمشقي الكوافي، كان يصنع الكوافي، ومات سنة تسع عشرة وسبعمائة، وسمع الذهبي وجماعة هذه المشيخة من الكوافي^(١٣٩).

٣٠- مشيخة ابن المظفر: خرج البرزالي مشيخة لبهاء الدين أبي محمد القاسم بن المظفر بن محمود الدمشقي، وهو شيخ جليل طيب معمر، مات سنة ثلاث وعشرين وسبعمائة^(١٤٠).

٣١- المعجم: وهو معجم حافل كبير في سبع مجلدات، ذكر فيه روايته عن أكثر من ثلاثة آلاف شيخ، وهو مخطوط^(١٤١)، وفيه يقول الذهبي:

إن رمت تفتيش الخزان كلها وظهور أجزاء بدت وعوالي

١٣٦- أعيان العصر ١/ ٣٣٣ والوافي بالوفيات ٨/ ١٩ وفوات الوفيات ١/ ١٢٧ والدرر الكامنة ١/ ٢٨٣ وشذرات الذهب ٦/ ١١٤.

١٣٧- البداية والنهاية ١٣/ ٣٤٤ والدارس ١/ ١٠٨ والنجوم الزاهرة ٨/ ٤١.

١٣٨- دليل مؤلفات الحديث الشريف ١/ ٢٠٧.

١٣٩- الوافي بالوفيات ١٨/ ٣٩٨ وأعيان العصر ٣/ ٦١ والدرر الكامنة ٢/ ٤٧٣ وشذرات الذهب ٦/ ٥١.

١٤٠- الوافي بالوفيات ٢٤/ ١٦٨ وأعيان العصر ٤/ ٥٧ والدرر الكامنة ٣/ ٣٢٣ وشذرات الذهب ٦/ ٦١.

١٤١- تذكرة الحفاظ ٤/ ١٥٠٤ وطبقات الحفاظ ص ٥٢٧، وانظر: الأعلام ٥/ ١٨٢.

ونعوت^(١٤٢) أشياخ الوجود وما رووا طالع أو اسمع معجم البرزالي^(١٤٣)

ويقول فيه بدر الدين أبو محمد الحسن بن عمر بن الحسن بن حبيب الحلبي
الكتاب المؤرخ، المتوفى سنة تسع وسبعين وسبعمائة^(١٤٤) :

يا طالباً نعت الشيوخ وما رووا ورأوا على التفصيل والإجمال

دار الحديث انزل تجد ما تبغني لك بارزاً في معجم البرزالي^(١٤٥)

ومن شعر الذهبي وغيره يتضح أن هذا المعجم هو أوسع معاجم الحديث
في عصره وبعده، وعليه فمن المهم أن يحقق هذا الكتاب تحقيقاً علمياً دقيقاً، وأن
يطبع طبعة تليق بمقامه، وهو أولى معاجم المتأخرين بالتحقيق، لأنه يسد فجوة
كبيرة في تاريخ السنة، خاصة في نهاية القرن السابع وبداية القرن الثامن، ويعرف
بجل حملة الحديث ورواته ومروياتهم في ذلك العصر.

٣٢- معجم الأمير سنجر:

هو الأمير الكبير العالم المحدث علم الدين أبو موسى الدواداري، أخرج
له البرزالي معجماً ضخماً في أربعة عشر جزءاً، وتوفي سنة تسع وتسعين
وستمائة^(١٤٦).

٣٣- الوفيات: ذكر بروكلمان أنه أفاد منه ابن كثير، وأكمّله محمد بن رافع

١٤٢- رسمت (تفوق) في البدر الطالع ٥١/٥، وهو على خلاف سائر المصادر، وهو خطأ من الطباعة في
الغالب.

١٤٣- تذكرة الحفاظ ٤/١٥٠١ والدرر الكامنة ٣/٣٢٣ وطبقات الحفاظ ص ٥٢٧ وذيل طبقات الحفاظ:
للسيوطي ص ٣٥٤ والإعلان بالتبويخ ص ٣٠٥ وديوان الإسلام ١/٢٩٢ وكشف الظنون ٢/١٧٣٥.

١٤٤- الدرر الكامنة ٢/١١٣ وشذرات الذهب ٦/٢٦٢ والبدر الطالع ١/٢٠٥.

١٤٥- الدرر الكامنة ٣/٣٢٣ والدارس ١/١١٣.

١٤٦- الوافي بالوفيات ١٥/٤٧٩ وأعيان العصر ٢/٤٦٠ والدارس ١/٦٦ وشذرات الذهب ٥/٤٤٩.

السلامي، ويوجد مخطوطاً في كوبرلي (١٠٤٧)، وبرلين (٩٤٤٩)، والمتحف البريطاني، إضافات (٢٣٢٧٨٩)^(١٤٧)، والذي يبدو راجحاً أن الذي أفاد منه ابن كثير في تاريخه هو تاريخ البرزالي لا الوفيات كما صرح ابن كثير نفسه فيما تقدم.

والحافظ المؤرخ أبو المعالي تقي الدين محمد بن رافع السَّلَامِي العَمِيدِي الدمشقي، المتوفى سنة أربع وسبعين وسبعمائة، سمع من البرزالي، وله ذيل على تاريخ أو وفيات البرزالي، وبدأه من سنة سبع وثلاثين وسبعمائة، وانتهى إلى أول سنة ثلاث وسبعين، وهو مخطوط^(١٤٨).

١٤٧- تاريخ الأدب العربي ١٣٥ / ٦ وانظر: الأعلام ١٨٢ / ٥.

١٤٨- الدارس ١ / ٩٤ وذيل طبقات الحفاظ: لابن حمزة ص ٥٢ والدرر الكامنة ٤ / ٥٩ وغاية النهاية ٢ / ١٣٩ والإعلان بالتوبيخ ص ٣٣٤ وذيل طبقات الحفاظ: للسيوطي ص ٣٦٦ وشذرات الذهب ٦ / ٢٣٤ وكشف الظنون ١ / ٢٨٨ و٢ / ٢٠١٩ والأعلام ٦ / ١٢٤.

الخاتمة

بعد هذه الجولة في حياة البرزالي وجهوده في علم الحديث يمكن تلخيص أهم النتائج التي توصل إليها البحث في الآتي:

- ١- البرزالي هو أبو محمد القاسم بن محمد، ينتسب إلى قبيلة من البربر تدعى برزالة، وولد بدمشق البرزالي سنة خمس وستين وستمائة، ونشأ في أسرة علمية، وطلب العلم صغيراً، وكنه رحلة واسعة، وبلغ شيوخه نحو ثلاثة آلاف.
- ٢- يرجح أن البرزالي هو أول من بدأ تأليف التراجم على القرون بكتابه: (مختصر المائة السابعة)، وقد سبق بذلك الحافظ ابن حجر صاحب: (الدرر الكامنة) بقرون أو أكثر.
- ٣- يعد تاريخ البرزالي من أهم التواريخ الحضارية التي تؤرخ للأحداث والعلماء والنشاطات العلمية والمدارس في عصره وقبلة، وقد اعتمد عليه الصفدي والنعمي وغيرهما، واختصره ابن كثير في (البداية والنهاية)، وذيل عليه، ولأهمية هذا الكتاب يوصى بتحقيقه وطبعه.
- ٤- يعد معجم البرزالي أوسع معاجم الحديث في عصره وبعده، ويسد فجوة كبيرة في تاريخ السنة، خاصة في نهاية القرن السابع وبداية القرن الثامن، ويوصى بإدراجه ضمن مشاريع تحقيق مخطوطات الحديث والتاريخ الإسلامي في الجامعات، لتعم الفائدة به.
- ٥- كان البرزالي هو سبب اتجاه الذهبي إلى التخصص في الحديث.
- ٦- لا يقل البرزالي عن كبار علماء عصره كالمزي والذهبي، ولم تقل شهرته عنهما، ولكن خفت نجمه في عصور لاحقة لضخامة تواريخه وأبثاته حتى اضطر العلماء إلى اختصار بعضها، ولأن جهوده في التأليف تركزت في التواريخ والمعاجم والمشیخات والأبثبات والأجزاء، وهي في الانتشار والشهرة تعد دون الكتب الستة وشروحها وما يخدمها.

قائمة المصادر والمراجع

- ١- ابن الأثير الجزري: علي بن محمد بن محمد (ت ٦٣٠):
- اللباب في تهذيب الأنساب / دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١ (١٤٢٠ = ٢٠٠٠ م).
- ٢- الأزهري: محمد بن أحمد (ت ٣٧٠):
- تهذيب اللغة / دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١ (١٤٢١ = ٢٠٠١ م).
- ٣- الإسنوي: عبد الرحيم بن الحسن (ت ٧٧٢):
- طبقات الشافعية / تحقيق: عبد الله الجبوري، مطبعة الإرشاد، بغداد، ط ١ (١٣٩١ = ١٩٧١ م).
- ٤- بروكلمان: كارل:
- تاريخ الأدب العربي / ترجمة: حسن محمود إسماعيل، الهيئة المصرية العامة للكتاب (١٩٩٥ م).
- ٥- البغدادي: إسماعيل باشا بن محمد أمين (١٣٣٩):
- هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين / دار الفكر، بيروت (١٤١٠ = ١٩٩٠ م).
- ٦- البكري: أبو عبيد عبد الله بن عبد العزيز (ت ٤٨٧):
- معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع / مطبعة لجنة التأليف، مصر، ط ١ (١٣٦٤ = ١٩٤٥ م).
- ٧- ابن تغري بردي: يوسف (ت ٨٧٤):
- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة / وزارة الثقافة، مصر، مصورة عن طبعة دار الكتب، بدون تاريخ.
- ٨- التلمساني: أحمد بن محمد المقرئ (١٠٤١):
- نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب / تحقيق: إحسان عباس، دار صادر،

بيروت (١٣٨٨ = ١٩٦٨ م).

٩- جبور: جبرائيل:

- مقدمة تحقيق (الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة) للغزي / دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط ٢ (١٩٧٩ م).

١٠- ابن الجزري: محمد بن محمد (ت ٨٣٣):

- غاية النهاية في طبقات القراء / تحقيق: ج. برجستراسر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ٣ (١٤٠٢ = ١٩٨٢ م).

١١- حاجي خليفة: مصطفى بن عبد الله القسطنطيني (ت ١٠٦٧):

- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون / دار الفكر، بيروت (١٤١٠ = ١٩٩٠ م).

١٢- ابن حجر: أحمد بن علي (ت ٨٥٢):

(أ) - الإصابة في تمييز الصحابة / مطبعة السعادة، مصر، ط ١ (١٣٢٨).

(ب) - تبصير المنتبه بتحرير المشتبه / تحقيق: علي البجاوي، ومحمد علي النجار، الدار المصرية للتأليف والترجمة، بدون تاريخ.

(ج) - الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة / دار أم القرى، القاهرة، بدون تاريخ.

(د) - رفع الإصر عن قضاة مصر / تحقيق: علي محمد عمر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ١ (١٤١٨ = ١٩٩٨ م).

(هـ) - لسان الميزان / مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط ٢ (١٣٩٠ = ١٩٧١ م).

١٣- ابن حمزة الحسيني: محمد بن علي بن الحسن (ت ٧٦٥):

- ذيل طبقات الحفاظ / (مطبوع مع تذكرة الحفاظ)، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.

١٤- الحموي: ياقوت بن عبد الله (ت ٦٢٦):

- (أ) - معجم الأدباء / دار إحياء التراث العربي، بيروت.
(ب) - معجم البلدان / دار صادر، بيروت (١٣٩٧ = ١٩٧٧).
- ١٥- الحميري: محمد بن عبد المنعم (ت ٧٢٧):
- الروض المعطار في خبر الأقطار / تحقيق: إحسان عباس، مكتبة لبنان، بيروت (١٩٧٥).
- ١٦- ابن خلكان: أحمد بن محمد (ت ٦٨١):
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان / تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت (١٩٧٠ م).
- ١٧- ابن دريد: محمد بن الحسن الأزدي (٣٢١):
- جمهرة اللغة / مركز الكتب الثقافية، بدون تاريخ.
- ١٨- الداوودي: محمد بن علي (ت ٩٤٥):
- طبقات المفسرين / دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.
- ١٩- الذهبي: محمد بن أحمد (ت ٧٤٨):
(أ) - تذكرة الحفاظ / دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.
(ب) - دول الإسلام / تحقيق: حسن إسماعيل مروة، دار صادر، بيروت، ط ١ (١٩٩٩ م).
(ج) - سير أعلام النبلاء / تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ونذير حمدان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٣ (١٤٠٥ = ١٩٨٥ م).
(د) - مشتهر الأسماء والأنساب والكنى والألقاب / تحقيق: علي البجاوي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، ط ١، (١٩٦٢ م).
(هـ) - معجم الشيوخ / مكتبة الصديق، الطائف، ط ١ (١٤١٨ = ١٩٩٨ م).
(و) - معرفة القراء الكبار / تحقيق: بشار عواد معروف مع آخرين، مؤسسة الرسالة، بيروت، بدون تاريخ.

(ز) - ميزان الاعتدال في نقد الرجال / تحقيق: علي البجاوي، دار المعرفة، بيروت، بدون تاريخ.

٢٠- الزبيدي: محمد مرتضى (ت ١٢٠٥):

- تاج العروس من جواهر القاموس / تحقيق: محمود محمد الطناحي، وزارة الإعلام بالكويت، (١٤١٣ = ١٩٩٣ م).

٢١- الزركلي: خير الدين بن محمود.

- الأعلام / دار العلم للملايين، بيروت، ط ١٤ (١٩٩٩ م).

٢٢- أبو زيد: علي:

- مقدمة تحقيق أعيان العصر وأعوان النصر / دار الفكر، دمشق، ط ١ (١٤١٨ = ١٩٩٨ م).

٢٣- ابن السبكي: عبد الوهاب بن علي (ت ٧١١):

- طبقات الشافعية الكبرى / تحقيق: عبد الفتاح الحلو، ومحمود الطناحي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة.

٢٤- السخاوي: محمد بن عبد الرحمن (ت ٩٠٢):

(أ) - الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ / تحقيق: فرانز روزنثال، مراجعة: صالح العلي، دار الكتب العلمية، بيروت، بدون تاريخ.

(ب) - الضوء اللامع لأهل القرن التاسع / دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، بدون تاريخ.

٢٥- السمعاني: عبد الكريم بن محمد (ت ٥٦٢):

- الأنساب / دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١ (١٤١٩ = ١٩٩٩ م).

٢٦- السيوطي: عبد الرحمن بن أبي بكر (ت ٩١١):

(أ) - بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة / تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، بدون تاريخ.

(ب) - ذيل تذكرة الحفاظ / (مطبوع مع تذكرة الحفاظ)، دار الكتب العلمية، بدون تاريخ.

(ج) - طبقات الحفاظ / دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١ (١٤٠٣ = ١٩٨٣ م).

(د) - لب اللباب في تحرير الأنساب / تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١ (١٤١١ = ١٩٩١ م).

٢٧- الشوكاني: محمد بن علي (ت ١٢٥٠):

- البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع / دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، بدون تاريخ.

٢٨- الصغاني: الحسن بن محمد (ت ٦٥٠):

- التكملة والذيل والصلة لكتاب تاج اللغة وصحاح العربية / تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتب، القاهرة (١٣٩٧ = ١٩٧٧ م).

٢٩- الصفدي: خليل بن أيك (ت ٧٦٤):

(أ) - أعيان العصر وأعوان النصر / تحقيق: علي أبو زيد مع آخرين، دار الفكر المعاصر، بيروت، ودار الفكر، دمشق، ط ١ (١٤١٨ = ١٩٩٨ م).

(ب) - نكت الهميان في نكت العميان / تحقيق: طارق الطنطاوي، دار الطلائع، القاهرة، بدون تاريخ.

(ج) - الوافي بالوفيات / دار فرانز شتايز شتوتكارت (١٤١٣ = ١٩٩٣ م).

٣٠- ابن العماد الحنبلي: عبد الحي ابن أحمد (ت ١٠٨٩):

- شذرات الذهب في أخبار من ذهب / دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ.

٣١- ابن الغزي: محمد بن عبد الرحمن (ت ١١٦٧):

- ديوان الإسلام / تحقيق: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت،

ط ١ (١٤١١ = ١٩٩٠ م).

- ٣٢- ابن فارس: أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥):
- مقاييس اللغة / تحقيق: محمد مرعب، وفاطمة أصلان، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١ (١٤٢٢ = ٢٠٠١ م).
٣٣- الفراهيدي: الخليل بن أحمد (ت ١٧٠):
- كتاب العين / دار إحياء التراث العربي، بيروت، بدون تاريخ.
٣٤- ابن فضل الله العمري: أحمد بن يحيى (ت ٧٤٩):
- مسالك الأبصار في ممالك الأمصار / تحقيق: محمد عبد القادر خريسات مع آخرين، مركز زايد للتراث والتاريخ، ط ١ (١٤٢٢ = ٢٠٠١ م).
٣٥- الفيروز آبادي: محمد بن يعقوب (ت ٨١٧):
- القاموس المحيط / مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٢ (١٤٠٧ = ١٩٨٧ م).
٣٦- قسم الدراسات والبحوث بدار الفكر:
- الفهارس العامة لأعيان العصر وأعوان النصر / دار الفكر، دمشق، ط ١ (١٤١٩ = ١٩٩٨ م).
٣٧- القلقشندي: أحمد بن علي (ت ٨٢١):
- صبح الأعشى في صناعة الإنشاء / مطبعة دار الكتب المصرية (١٣٤٦ = ١٩٢٨ م).
٣٨- القنوجي: صديق حسن خان (ت ١٣٠٧):
(أ) - أبجد العلوم / دار ابن حزم، بيروت، ط ١ (١٤٢٣ = ٢٠٠٢ م).
(ب) - التاج المكلل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول / المطبعة الهندية العربية، الهند، ط ٢ (١٣٨٣ = ١٩٦٣ م).
٣٩- ابن القيسراني: أبو الفضل محمد بن طاهر (ت ٥٠٧):
- الأنساب المتفقة / مكتبة المثني، بغداد.

- ٤٠- الكتبي: محمد بن شاکر (ت ٧٦٤):
- فوات الوفیات / دار صادر، بیروت، تحقیق: إحسان عباس، بدون تاریخ.
- ٤١- ابن كثير: إسماعيل بن عمر (ت ٧٧٤):
- البداية والنهاية / دار الريان، القاهرة، ط ١ (١٤٠٨ = ١٩٨٨ م).
- ٤٢- كحالة: عمر رضا:
(أ) - أعلام النساء / مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٣ (١٣٩٧ = ١٩٧٧ م).
(ب) - معجم المؤلفين / مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١ (١٤١٤ = ١٩٩٣ م).
- ٤٣- ابن ماكولا: الأمير علي بن هبة الله (ت ٤٧٥):
- الإكمال في رفع الأرتياب عن المؤلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب / دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ط ٢ (١٩٩٣ م).
- ٤٤- ابن منظور الإفريقي: محمد بن مكرم (ت ٧١١):
- لسان العرب / دار المعارف، القاهرة، بدون تاريخ.
- ٤٥- النويري: أحمد بن عبد الوهاب (ت ٧٣٣):
- نهاية الأرب في فنون الأدب / وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصورة عن طبعة دار الكتب، مصر، بدون تاريخ.
- ٤٦- يوسف: محمد خير رمضان:
(أ) - المعجم المصنف لمؤلفات الحديث الشريف / مكتبة الرشد، الرياض، ط ١ (١٤٢٣ = ٢٠٠٣ م).
(ب) - دليل مؤلفات الحديث الشريف المطبوعة القديمة والحديثة / مع: محيي الدين عطية، وصلاح الدين حنفي، دار ابن حزم، بيروت، ط ١ (١٤١٦ = ١٩٩٥ م).
- ٤٧- اليونيني: موسى بن محمد (ت ٧٢٦):
- ذيل مرآة الزمان / دار الفاروق الحديثة، القاهرة، ط ٢ (١٤١٣ = ١٩٩٢ م).

Abstract

Al Hafiz al-Qasim al-Birzali: His Efforts in Hadith and History

Dr. Sameer Mohammed Obeid Nuqed

Abu Mohammed al-Qasim b. Mohamed al-Birzali was of Andalusian origin. He was born in 665 A.H., and was brought up in a scholarly family. Al-Birzali was one of the most prominent scholars of Hadith, history and readings (Qiraa't) in Damascus as mentioned in his detailed biographies. His scientific output was tremendous, including biographies, Prophetic Hadith and derivation , but his most renowned compilations were his dictionary and his history on which Ibn Katheer relied heavily. Al-Birzali died in 739 A.H.

**البعء الحضاري للتسامح
الإسلامي مع أهل الكتاب
(دراسة موضوعية في الفكر الإسلامي)**

د. عمر وفاق الداعوق
أستاذ العقيدة والأديان المشارك في
كلية الدراسات الإسلامية والعربية- دبي

ملخص البحث

إن التاريخ الإنساني يشهد للشعوب والأمم ما لها وما عليها إذ لكل أمة منها دينها وقيمها وتراثها، ومن حق شعوبها أن تفتخر بمبادئها وشعاراتها، ومن حق المسلمين - كذلك - أن يفخروا بدينهم ومبادئهم الثابتة بالتجربة أنها - وحدها دون غيرها - القادرة على البقاء والنقاء مهما أثير حولها من شبهات أو ترهات.

فمن القيم الخالدة التي يأمر الإسلام أتباعه بها خلق التسامح بشكل عام، ومع أبناء الديانات الأخرى على وجه الخصوص، فمن ذلك ما جاء في قوله تعالى موجها خطابها إلى المسلمين كافة: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقِنَّاكُمْ فِي الدِّينِ وَلَا يُخْرِجُكُمْ مِنْ دِينِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (٨) الممتحنة ٨.

ومن روح التسامح دعا النبي محمد ﷺ أصحابه وأتباعه إلى التحلي بهذه القيمة الأخلاقية وتطبيقاتها في وقائع أحوالهم، وقد سار المسلمون وفق الهدى النبوي، فأعطوا بذلك المثل الأعلى على الأمة الوسطى، الشاهدة على الناس إلى يوم القيامة.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء وصفوة المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، ثم أما بعد :

فلا بد من الاعتراف - بداية - بأن العصر الحاضر يُعدُّ بحق الشاهد الأكبر على جميع الأفكار والفلسفات القديمة والحديثة على السواء والتي هي نتاج الفكر الإنساني عبر تاريخه الطويل، كما أن أجيال الأمم الحالية هي الوريث المنكب على هذا التراث، وفي زحمة المذاهب المعاصرة يبقى الفكر الإسلامي بقيمه الحضارية الناصعة مغيباً من قبل خصومه، خاصة ما يتعلق منه بجانب التسامح مع أهل الكتاب، وتبرز أهمية هذا الموضوع من خلال إلقاء الضوء على القيم الحضارية في الإسلام عامة، وفضيلة التسامح مع أهل الكتاب بصفة خاصة.

إن اعتراف المسلمين بالرسالات السابقة هو دعوة صريحة للتعايش السلمي مع أهل الكتاب، وهو الجانب العملي للتطبيق الحضاري المنبثق من قوله تعالى: ﴿.. وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ..﴾، وإجلاء هذه الحقيقة - في وقتنا الحاضر - بأمانة علمية؛ كفيل برد بعض التهم الظالمة عما لحق المسلمين من حيف وهضم للحقوق من قبل أعدائهم.

ولا بد من الاعتراف كذلك بأن المجتمعات الغربية اليوم وإن بدت بثوبها العلماني الظاهري غير مكترثة بالدين؛ وهي بالتالي تدعي الحضارة والرقى، لكنها في تعاملها مع المسلمين تسفر عن وجهها الحقيقي وتظهر العصبية الدينية من خلال تصرفاتها، ونتائج أعمالها، وما فلتات لسان بعض قادتها سوى دليل على هذا الأمر، وهو ما يؤكد كذب الأقوال وزيف الادعاء.

إن خطورة هذا الجانب تتجلى من خلال استخفاف خصوم الإسلام أولاً

بالمسلمين ، والتنكر لحضارتهم ، وما ينتج عنه من أثر على نفوس أبناء الأمة من ضعف وهوان وإبقائهم رهنا لهذا الوهم ثانيا ، بل وغياب الوعي بهذه الحقيقة عن كثير من أولي الأمر .

لهذا السبب ولغيره كان اختيار خلق التسامح حافزا للكتابة حوله ، تنبيها ، وتحفيزا لاستنهاض الهمم ، ومن أجل ذلك توخى البحث الجدية من خلال الاعتماد على المصادر والمراجع الأصلية التي عاجت الموضوع باهتمام ، كما تبني هذا البحث دعوة أهل الكتاب لإعادة النظر في تعاملهم مع القيم الحضارية في الإسلام وخاصة التسامح المبني على الاحترام ، وهذا لا يمكن أن يكون إلا من خلال الاعتراف بالرسالات السماوية وبحق الاختلاف لا النزاع وإقامة الحروب بين الناس ، وهذا أيضا لا يمكن أن يقوم إلا وفقا للحواريين الشعوب والتعارف بينها .

ولا بد من التنويه والإشارة إلى الدراسات السابقة لهذا الموضوع فمن ذلك مثلا ما كتبه علماؤنا في العصر الحديث مثل : كتاب التعصب و التسامح ، للشيخ محمد الغزالي رحمه الله تعالى ، وحصوننا مهددة من داخلها ، للدكتور . محمد محمد حسين ، والإسلام والغرب ، لأبي الحسن الندوي ، وله أيضا الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية ، ومذاهب فكرية معاصرة ، للشيخ محمد قطب ، إلى غيرها من هذه المؤلفات التي بينت صراع المسلمين مع خصومهم سواء كان ذلك من الوجهة التاريخية أو من ناحية الحروب التي قامت بينهم .

أما هذه الدراسة فقد اعتمدت على إبراز جانب التسامح مع أهل الكتاب بصفة خاصة في مقابل الهمجية التي اتسم بها تحالف الخصوم ضد المسلمين ، كما هدفت إلى بيان محاسن الإسلام في تعامله مع أهل الكتاب بشهادة المنصفين

من أحرار الفكر الاستشراقي بما يرقى إلى المستوى الحضاري الذي نفتقر إليه اليوم، ولا ننس أن المحاور الإسلامي اليوم بحاجة ماسة إلى الإمام بجوانب هذا الموضوع خاصة فيما يتعلق بما يسمى « حوار الأديان ».

ويشتمل هذا البحث على : مقدمة ، وتمهيد ، وفصلين ، وخاتمة:

المقدمة : وفيها : أهمية الموضوع ، وخطورته ، وأسباب اختياره .

التمهيد : تحديد مصطلحات البحث ، و ومنهج الإسلام في التسامح والجوانب المدروسة منه .

أولاً- تعريف الحضارة .

ثانياً-: تعريف التسامح .

ثالثاً: منهج الإسلام في التسامح مع أهل الكتاب .

الفصل الأول : الإسلام دين الحضارة والتسامح .

المبحث الأول : خصائص الإسلام الحضارية

المبحث الثاني : فضيلة التسامح الإسلامي عامة ، ومع أهل الكتاب خاصة .

المبحث الثالث : النصوص الشرعية الدالة على التسامح .

المبحث الرابع - من التسامح: ضمان الإسلام للحريات:

أولاً : الحرية الشخصية

ثانياً: الحرية الدينية:

أ- حرمتهم في إقامة الشعائر ، والدعوة إلى دينهم فيما بينهم .

ب : تطبيقات المسلمين في هذا الجانب .

الفصل الثاني : شهادات أعلام الفكر الإنساني الحر على سمو الحضارة الإسلامية و سماحة الإسلام وموقف أهل الكتاب منه :

المبحث الأول : شهادات المؤرخين الغربيين المنصفين على سماحة المسلمين مع غيرهم .

المبحث الثاني : موقف أهل الكتاب من القيم الحضارية للتسامح في الإسلام .

المحور الأول : ما كانت عليه أوروبا من جهل في المضمار الحضاري .

المحور الثاني : الوجه المشرق للحضارة الإسلامية في تسامحها، وأثرها على الغرب .

المبحث الثالث - تنكر أهل الكتاب للقيم الحضارية في التسامح الإسلامي ، وفيه :

أولا - ما لقيه المسلمون من خصومهم .

ثانيا - كيفية تلافي الأخطاء ، واستخدام الوسائل الحديثة في نشر القيم الإسلامية .

الخاتمة : وفيها أبرز نتائج البحث .

التمهيد

من المفيد الوقوف على المعنى اللغوي لمفهوم الحضارة ومن ثم التعرف على معنى التسامح حتى نستطيع الإمام بالبعد الحضاري للموقف الإسلامي في التسامح مع أهل الكتاب .

فالمقصود بالبعد الحضاري: أن الإسلام الحنيف أمر النبي ﷺ وأُمَّته بالتمسك بالمنهج القويم للسير في هذه الحياة الدنيا، تمهيدا للآخرة ، وأعطى التوصيات والتعليمات لأتباعه بمعاملة أهل الكتاب بما يملية عليهم هذا الدين ، ولهذا نجد الأمة قد اجتهدت للوصول إلى هذه الغاية ، فكان نتاج ذلك حضارة فاقت حضارات الأمم ، باعتراف كبار المؤرخين والمنصفين الشرقيين والغربيين ، وعليه فإن مفهوم الحضارة في الإسلام يختلف كلياً عن مفهوم الحضارات الأخرى من حيث خصائصه الفريدة ، وتعاليمه المفيدة .

أولاً - تعريف الحضارة: في اللغة من فعل حضر على وزن قعد والحضارة بفتح الحاء وكسرهما :سكون الحضر، والحضر والحضرة والحضرة والحاضرة وخلاف البادية وهي المدن والقرى والريف سميت بذلك لأن أهلها حضروا الأمصار ومساكن الديار التي يكون لهم بها قرار ^(١)

أما في الاصطلاح فقد عرفها ابن خلدون بعدة تعريفات ، منها أنها غاية العمران وتتصل بالتفنن بالترف والكلف بالصنائع المستعملة في وجوهه... ^(٢)

ومن التعريفات الأخرى قولهم : الحضارة هي نتاج الإنسان المدني الاجتماعي

١- لمصباح المنير في غريب الشرح الكبير ، أحمد الفيومي ، ١٥٢/١ ، :. مصطفى السقا ، المطبعة الأميرية ، مصر. ولسان العرب ، أبو الفضل جمال الدين بن منظور، ١٩٧/٤ ، دار الفكر ، بيروت لبنان .

٢- معالم الحضارة في الإسلام ، عبد الله علوان ، ص ٧ ، دار السلام ، ط: ٢، ١٤٠٤هـ - ١٩٩٤م ، بيروت ، لبنان .

بخصائصه الفكرية والروحية والوجدانية والسلوكية تحقيقاً لأهداف أمته ، وما ارتضته لنفسها من قيم ومثل ومبادئ^(٣)

ويعرفها الدكتور أحمد شلبي بقوله : هي الإنجازات التي تحققت للبشرية أو حققتها البشرية ، من خلق وسلوك ومعارف^(٤)

وعليه فلا بد من توفر جميع هذه المعاني حتى تصبح الأمة متحضرة ، وإلا فمهما كان التقدم العمراني والتقني كبيراً لأي أمة في التاريخ ؛ فإنه لا يُعدُّ حضارياً إلا إذا تحققت بقية العناصر من آداب ودين وخلق وسلوك .

ثانياً - تعريف التسامح

لغة : مأخوذ من السماح والسماحة ، وهو الجود ، والمسامحة : المساهلة ، وتسامحوا أي : تساهلوا^(٥) ، وسمح ككرم فهو سمح ، وسمحا : جاد وكرم^(٦) .

واصطلاحاً: التسامح بهذا المعنى يجمع بين الجود والكرم والمساهلة وكلها معان سامية ترتاح النفس البشرية إليها ، مما يمهّد سبيل الاستقرار في المجتمع والقدرة على الأخذ والعطاء بين أفرادهِ دون عناء ، وصولاً إلى إقامة التعارف والتآلف بين الشعوب .

فإذا أضفنا هذه المعطيات الراقية إلى مفهوم التسامح في الإسلام بشكل عام أمكننا تمييز هذا الدين عن غيره من الملل والنحل ، ووقفنا بالتالي على خصائصه الثابتة .

-
- ٣- مقدمة ابن خلدون ، عبد الرحمن بن خلدون ، ص ٢١٦ ، ت: خليل شحادة ، وسهيل زكار ، ط : ١ ، ١٤٠١-١٩٨١م ، دار الفكر بيروت ، لبنان . ،
- ٤- موسوعة الحضارة الإسلامية د. أحمد شلبي ١ / ٢٠ ، ط : ٨ ، ١٩٩٢م ، مكتبة النهضة المصرية ، مصر .
- ٥- الصحاح ، تاج اللغة وصحاح العربية ، إسماعيل بن حماد الجوهري ، ت: أحمد عبد الغفور عطار ، ٣٧٦ / ١ .
- ٦- القاموس المحيط ، الفيروز أبادي ، ١ / ٢٢٩ ، دار الفكر .

ويزداد هذا المفهوم رسوخاً وأصالة حينما نعي الرسالة التي جاء بها الإسلام كدين للبشرية جمعاء ، حيث لا تمايز فيه بين الناس ، إلا بقدر قربهم من خالقهم ، وأتقاهم له ، عنوانها العدل ، وقهر الظلم ، ونشر مبادئ التعايش بين الشعوب ، قال الله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَنْتُمْ ﴾^(٧).

ويقول المصطفى ﷺ : «ألا لا فضل لعربي على أعجمي ، ولا لعجمي على عربي ، ولا لأحمر على أسود ولا أسود على أحمر إلا بالتقوى»^(٨).

نستطيع بعد ذلك أن نفهم المراد بالبعد الحضاري للتسامح في الإسلام ، بل الجانب العملي منه وهو: كيف رقى النبي ﷺ أمته نحو مجامع الخير للآخرين ، وتحويلها إلى واقع يظهر في الأقوال والأفعال.

والمسلمون العاملون يعلمون هذه المبادئ ، ويضعونها في اعتبارهم ويعنون بتطبيقها ، كما يعلمون في قرارة أنفسهم أن التقصير في هذا الجانب يوجب العقوبة ، وفي المقابل يحتم الإسلام عليهم الدعوة إلى نشر التراحم بين الناس والدعوة إلى تحرير الإنسان من العبودية لغير الله تعالى ، والتقايس عن أداء هذه الرسالة الكبرى هو إخلال في تطبيق مبادئ الإسلام وتعاليمه .

وحينما نراجع النصوص الشرعية الداعية إلى التسامح نجد أنها تتحدث عن جانبين :

الأول: التسامح فيما بين المسلمين أنفسهم ، ومجاله كتب الآداب الاجتماعية ، وقد برع العلماء المسلمون في تأصيل ذلك فيراجع في مآله .

٧- الحجرات : ١٣ .

٨- مسند الإمام أحمد بن حنبل ، ٥ / ٤١١ ، بهامشه منتخب كنز العمال ، ، ط: دار الفكر ، بيروت ، لبنان .

ثانيا : تسامح المسلمين مع غيرهم ، وهو ما يعيننا في هذا المقام .

في هذا الجانب ، نجده يتفرع إلى قسمين : التسامح مع المشركين ، والتسامح مع أهل الكتاب ، وهو ما نحن بصدد البحث فيه الآن .

ثالثا - منهج الإسلام في التسامح الحضاري مع أهل الكتاب :

ففي جانب أهل الكتاب يحسن التنبيه على أن المقصود بالتسامح هو التسامح الإيجابي المرتكز على الاحترام وصيانة الكرامة دون التفريط في الحق أو المساس بالأخلاق ، بما يضمن كرامة المسلمين مع غيرهم واحترام العهود والمواثيق .

إن هذه المسلمات تضعنا أمام حتمية لا مناص من الاعتراف بها ، وهي التأكيد على الجدية في التعاطي مع المبادئ ، وعدم اعتبارها شعارات براقية لا مضمون لها ، أو دعايات خيالية لا واقع لها ، بل هي قناعات راسخة في نفوس المؤمنين من أبناء هذه الأمة ويُعدُّ التاريخ أكبر شاهد عليها ، لأنها تحققت على أرض الواقع من خلال ممارساتهم عبر القرون الخوالي مع غيرهم ، وهي بالتالي قابلة للتحقيق في الحاضر والمستقبل ، كلما أتاحت لهم الفرصة لإبرازها ، وتحقيقها .

وفي هذا العصر أقام المجتمع الدولي ، وخاصة الغربي منه ، حصارا حول الإسلام ، وأهله ، وأطلق ضده دعايات مغرضة ، هدفها النيل من قيمه ، وتعاليمه ، وكان غاية في الحقد حينما ساوى بين الإسلام والإرهاب . وفي المقابل بات كثير من المسلمين أسرى هذه الأضاليل المجحفة ، وغدوالقمة سائغة في أفواه الموتورين والحاquدين ، من كل حذب و صوب .

إن هذا الموقف المعادي للإسلام يُعدُّ التحدي الكبير أمام هذه الأمة ، وهي إشكالية فريدة في تاريخ المسلمين ؛ لذا كان حريا بأصحاب الفكر والرأي وصنع القرار العمل على إخراج الأمة من هذا المأزق ، وإيجاد السبل الكفيلة بتصحيح

رؤية العالم نحو هذا الدين، وإبراز محاسنه .

وما دام البحث يتناول التسامح الديني مع أهل الكتاب يحسن تحديد المقصود بأهل الكتاب ومن ثم اتخاذ المواقف المناسبة نحوهم ، لأنهم ليسوا سواء .

فهناك المعاهدون و المستأمنون ، وأهل الهدنة ، وهناك المحاربون ، فليسوا حالة واحدة يتحقق فيها التعامل معهم وبدرجة واحدة . وقد تكفلت كتب الفقه الإسلامي بإبراز هذه الفروق . ومن هنا يلتبس على خصوم الإسلام موقفه من هاتين الحالتين ؛ ولإجلاء هذه الحقيقة ينبغي بيان الآتي :

درج الإسلام في تعاليمه على تعليم المسلمين كيفية التعامل المبني على التسامح مع أهل الكتاب لأن المجتمع الحضاري هو الذي يعتبر بالآخرين ويشعرهم بهذا الكيان الموجود، وذلك عبر الأمور التالية :

١- اعترف الإسلام بالرسالات السابقة ، وذكر بعثة إبراهيم عليه السلام ، وتحدث عن بني إسرائيل والأنبياء الذين أرسلهم الله تعالى إليهم ابتداء من يعقوب إلى رسالة موسى عليه السلام ، وصولاً إلى رسالة سيدنا عيسى ابن مريم عليه السلام ، ومدحهم وأثنى على دعوتهم ، ودعا المسلمين إلى احترامهم وإنزالهم المنزلة اللائقة بهم وعدم الغلو فيهم .

٢ - دعوة أهل الكتاب وحوارهم من أجل الوصول إلى قواسم مشتركة في قضايا العقيدة منعا لأي نزاع كما في قوله تعالى : ﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكَ إِلَّا نَعْبُدُ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴾
آل عمران : ٦٤

٣ - دعوة أهل الكتاب إلى عدم الغلو في الدين ، والرجوع إلى الحق ، كما

في قوله تعالى: ﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرَ الْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوا أَهْوَاءَ قَوْمٍ قَدْ ضَلُّوا مِنْ قَبْلُ وَأَضَلُّوا كَثِيرًا وَضَلُّوا عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ ﴾ المائدة : ٧٧

٤ - دعوتهم إلى الاعتراف بالرسالة المحمدية كرسالة خاتمة والتدبر في شأنها كما في قوله تعالى: ﴿ وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ فَالَّذِينَ ءَانَيْنَهُمُ الْكِتَابَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَمِنْ هَؤُلَاءِ مَنْ يُؤْمِنُ بِهِ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الْكَافِرُونَ ﴾ العنكبوت: ٤٧ وقوله تعالى: ﴿ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ المائدة : ١٩ .

٥ - الترفق في دعوتهم ، وحسن معاملتهم ، وإقامة العدل والإحسان إليهم كما في قوله تعالى: ﴿ لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِينِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾ الممتحنة : ٨ .

هذه بعض الآيات الكريمة وغيرها تدعوا أهل الكتاب إلى النظر والتدبر في الجانب الحضاري للإسلام في الحوار أولاً وفي التسامح ثانياً.

الفصل الأول : الإسلام دين الحضارة والتسامح

المبحث الأول : خصائص الإسلام الحضارية

ليس من الغلو إذا قلنا إن الإسلام هو دين الحضارة الحقة ، وليس من التعصب القول إن الإسلام هو الحضارة بعينها ، وقد مر معنا في الصفحات الماضية تعريفات العلماء للحضارة والمفاهيم التي تدور حولها وقد خلصنا إلى أن مفهوم الإسلام للحضارة هو المفهوم اللائق بهذا التعريف الجامع المانع ، والموقف يقتضي إيضاح الأخطاء التي يرتكبها بعض العلماء في اقتصارهم على تحديد مفهوم الحضارة على الجانب المادي فقط ، دون الجانب الديني والخلقي لها ، ذلك لأن هذه القيم الروحية هي التي تضمن استمرار الحضارة وبقاءها، وإلا فإن بذور انهيارها وانحطاطها كامن في اعتماد أهلها على الماديات دون النظر إلى القيم الأخلاقية والدينية . وغياب الأمة الإسلامية عن المسرح الحضاري المعاصر أدى إلى الخلل في الحضارة الغربية ، وهذا ما أشار إليه الشيخ الندوي - رحمه الله تعالى - في كتابه المانع : ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين .

إن هذا الغياب القسري الذي بلي به العالم الإسلامي كانت له أسبابه ودوافعه التي لا مجال الآن لذكرها ، بل لا بد من إلقاء الضوء على خصائص هذا الدين الحضاري بشكل عام ، ومن ثم الوصول إلى جانب فضيلة التسامح التي هي جزء لا يتجزأ من هذا الدين ، بله التسامح مع أهل الكتاب بصورة خاصة .

إن المفهوم الحضاري للإسلام يتسم بالشمول في جوانب الحياة المدنية والفكرية والدينية ، لاعتماده على ربانية التعاليم انطلاقاً من قوله تعالى : ﴿ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ﴾ الشورى : ١٣ .

كما أن الثبات على القيم والمبادئ التي لا تتغير ولا تتبدل بتغير الأحوال والأزمان ، من خصائص هذا الدين لأنها تتعلق بالعقيدة ، أما المتغيرات فتأخذ طريقها في جانب الفروع المعتمدة على اجتهاد الفقهاء والعلماء بما لا يتعارض مع الشرع ، وذلك حينما لا يوجد نص شرعي يبين الحكم فيها.

كما أن الوسطية في الجانب العقدي والشرعي هي سمة من سمات هذا الدين ، فلا مجال للاقتراب من الإلحاد ، وذلك بفضل نقاوة الإيمان بالله تعالى الحافظة لسلامة العقل واتزانه في مواجهة عاديات أهل الأهواء ، ولا مجال للإشراك به لنقاوة عقيدة التوحيد القائمة على الدليل القاطع والبرهان الساطع ، في مواجهة أصحاب الملل والنحل الداعية إلى اتخاذ الأرباب مع الله تعالى .

كما أن واقعية هذا الدين ووضوح تعاليمه ، تبعد الإنسان عن جموح الكهان ، والمتلاعبين بعقول البسطاء من البشر .

إن هذه القيم الرفيعة تضاف إلى القيم الأخلاقية التي أرسى دعائمها القرآن الكريم في مثل قوله تعالى : ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾ القلم : ٤ . كما تجلّى ذلك من خلال رعايته ﷺ لأصحابه ، ودعوته للتمسك بالأخلاق في مثل قوله : «أقربكم مني مجلسا يوم القيامة أحاسنكم أخلاقا» وقوله : «إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق» ، ومن هذا الخلق العظيم انبثقت مفاهيم التسامح .

كل ذلك كان كفيلا ببناء مجتمع متماسك قائم على العدل والحق والخير ، مما مكن هذه الأمة التي تمسكت بأهداب الدين من تسلم مكانة الريادة في مضمار الحضارة الإنسانية ، وقد انعكس ذلك كله على جوانب الحياة الاقتصادية ، والاجتماعية والثقافية والسياسية والمادية بشكل عام ؛ فتجلّى العمران في الديار الإسلامية ، ونقل المسلمون حضارتهم الزاهرة إلى البلدان المفتوحة ، التي أضحت فيما بعد منارة للعلم والمعرفة ، وقبلة العلماء وطلبة العلم ، وحضارة المسلمين في الأندلس هي خير شاهد على هذه الحقيقة .

المبحث الثاني : فضيلة التسامح الإسلامي عامة ، ومع أهل الكتاب خاصة

سبقت الإشارة إلى تعريف التسامح في الصفحات الماضية ، كما رأينا أن التعاليم الإسلامية ما هي إلا نتاج دعوة القرآن الكريم لبني البشر إلى التماس الطريق القويم ، والصراط المستقيم ، قال تعالى: ﴿ وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَٰلِكُمْ وَصَّيْنَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ (١٥٣) الأنعام : ١٥٣

كانت هذه الدعوة حافزا للمسلمين على عدم التفرقة، والالتفاف حول بعضهم ونشر الأمن والسلام في ربوعهم ، ولن يكون هذا الأمر ميسرا لو لم تكن روح المحبة والوئام تملأ مجتمعاتهم التي ضمت في حناياها شعوب البلدان المفتوحة ، والتي كانت تضم أمتا تتنسب إلى المجوس ، والهندوس ، والبوذيين ، فضلا عن شعوب أهل الكتاب من اليهود والنصارى .

لقد كان التسامح الإسلامي مع الملل والنحل الأخرى هو السمة البارزة في تعامل المسلمين مع غيرهم ، ولننظر إلى قوله ﷺ لكفار قريش عند فتح مكة : ما تظنون أني فاعل بكم؟ ، قالوا: أخ كريم وابن أخ كريم ، قال: اذهبوا فأنتم الطلقاء، كما تكون المجتمع الإسلامي في المدينة - فيما بعد - من هذا النسيج الاجتماعي، كما فعل النبي ﷺ مع يهود المدينة من إقامة المعاهدات والمواثيق معهم، وإرساء قواعد التعاون ، واحترام العيش المشترك القائم على السلم الأهلي .

وحتى لا يكون الموضوع معتمدا على الكلام الإنشائي ، كان لا بد من الاستشهاد بالنصوص الشرعية الدالة على هذه الحقيقة ، وذلك من خلال الآتي:

المبحث الثالث : النصوص الشرعية الدالة على التسامح

أولاً: في القرآن الكريم : قال الله تعالى في محكم التنزيل : ﴿ لَيْسُوا سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ ﴾ (١١٣) (٩).

قال ابن عطية : « لما نصت الضمائر في الكفر والقتل والعصيان والاعتداء عامة في جميع أهل الكتاب عقب تعالى ذلك بتخصيص الذين هم على خير وإيمان وذلك أن أهل الكتاب لم يزل فيهم من هو على استقامة ، فمنهم من مات قبل أن يدرك الشرائع فذلك من الصالحين ، ومنهم من أدرك الإسلام فدخل فيه .. أو يكون اليهود في معنى الأمة القائمة إلى وقت عيسى عليه السلام ثم ينتقل الحكم في النصراني» (١٠).

فالتفرقة بين صنفين من أهل الكتاب أمر قائم في حساب تعامل المسلمين مع غيرهم وهذا ما يدعو إليه القرآن الكريم في قوله تعالى : ﴿ لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴾ (١١).

قال ابن كثير رحمه الله تعالى : «أي لا ينهاكم عن الإحسان إلى الكفرة الذين لا يقاتلونكم في الدين كالنساء والضعفة منهم أن تبروهم أي تحسنوا إليهم وتعذبوا» (١٢). ويدخل في هذا كل من عاهد المسلمين والتزم بالمواثيق المبرمة معهم كان حقاً عليهم أن يعاملوه معاملة حسنة وفق شرع الله تعالى».

٩- آل عمران : ١١٣ .

١٠- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ، محمد عبد الحق بن عطية الأندلسي ، ص ٣٤٤ ، دار ابن حزم ، ط ١ ، ١٤٢٣ هـ ، ٢٠٠٢ م ، بيروت ، لبنان .

١١- المتحنة : ٨ .

١٢- تفسير القرآن العظيم ، أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي ، ٤ / ٣٤٨ ، ٣٤٩ ، المكتبة الشعبية .

وفي المقابل هناك من يضمم للمسلمين السوء والعدوان ، وعليه فإن حسابهم يختلف عن الفئة الأولى ، قال الله تعالى :

﴿ إِنَّمَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَتَلُوا فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُواكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ (١٣).

هذه الفئة المذكورة لا يجب توليتهم لأن من تولاهم هم الكاملون في الظلم لأنهم تولوا من يستحق العداوة لكونه عدوا لله ولرسوله ولكتابه وجعلوهم أولياء لهم « (١٤).

ومن هنا يتضح الفرق في التعامل بين المعاهدين والمستأمنين ، وبين المحاربين من أهل الكتاب ، فمن يعيش بين ظهرائي المسلمين منهم مسالما يد لهم يد التعاون، كان حقا على المسلمين أن يبروه ويقسطوا إليه ، أما الذين اتخذوا العداوة والبغضاء منهجا في تعاملهم مع المسلمين ، فهم يستحقون ما نزل في شأنهم من آيات القتال، وحتى في أحوال القتال هناك قواعد تحكم تعامل المسلمين مع غيرهم .

إن هذه التوجهات السنية لم تكن الوحيدة في هذا الشأن ، فهناك الكثير من الآيات الكريمة التي تشير إلى الرحمة التي يتصف بها المصطفى ﷺ ، من مثل قوله تعالى : ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ ﴾ (١٥)

ثانيا : في السنة النبوية الشريفة

وكونه ﷺ رحمة للعالمين يدخل فيها الكفار ، وغيرهم كأهل الكتاب ، وتتجلى

١٣- المتحنة : ٨ .

١٤- فتح القدير ، الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير ، محمد بن علي بن محمد الشوكاني ، ٢١٢/٢١٣ ، ط ٢ ، ١٣٨٣ هـ - ١٩٦٤ م ، مصطفى البابي الحلبي ، مصر .

١٥- الأنبياء : ١٠٧ .

هذه الرحمة بتأخير العذاب عنهم دون تعجيل العقوبة ، إفساحا للمجال أمامهم للتوبة والإيمان بالله تعالى .

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قيل يارسول الله : ادع الله على المشركين ، قال : «إني لم أبعث لعانا وإنما بعثت رحمة» ^(١٦) .

وعنه قال رضي الله عنه : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إنما أنا رحمة مهداة» ^(١٧) .

من خلال النصوص الشرعية آنفة الذكر يتسنى لنا الوقوف على المنهج الحضاري للنبي صلى الله عليه وسلم في التعامل مع أهل الكتاب ، فحينما يأمر الإسلام أتباعه بترسيخ هذه القواعد المثلى في السلوك ، ويتجلى ذلك في استشعار المسلمين ضرورة النزول عند هذه الأوامر عن قناعة ورضا ، إن هذه الشروط المفروضة على المسلمين من قبل الشرع الحنيف لا بد أن تتجلى نتائجها على المجتمع أمنا وسلاما وذلك عن طريق تبادل المنافع بين الطرفين ، مما يتيح لأفراد المجتمع التعامل المثمر ، وصولا إلى الانصهار في بوتقة واحدة ألا وهي المجتمع الإنساني الحضاري القائم على الاحترام المتبادل .

المبحث الرابع: ضمان الإسلام للحريات

إن هذه المشاركة القائمة على التسامح كفيلة بإذابة الأحقاد بين الأطياف المختلفة من البشر ، في المجتمع القائم على نبذ الضغائن ، وقد وفره الإسلام في أرقى تعاليمه وذلك من خلال الحرية التي يمنحها لأفراده وعلى وجه الخصوص تلك الحريات التي ضمنها الإسلام لأهل الكتاب ومنها :

١٦- صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب البر والصلة والآداب ، رقم ٨٧ . (٢٥٩٩) / ٨ / ٣٩٤ .
ت : عصام الصبابطي وآخرون ، ط ١ ، ١٤١٥ هـ ، ١٩٩٥ م ، دار أبي حيان ، مصر .

١٧- رواه الحاكم ، ١ / ٣٥ ، وصححه على شرطهما ، ووافقه الذهبي ، انظر : تهذيب الخصائص النبوية الكبرى ، جلال الدين عبد الرحمن أبو بكر السيوطي ، ت : عبد الله التليدي ، ص ٣٥٦ ، ط : ٢ ، دار البشائر الإسلامية ، بيروت ، لبنان .

١ - حریتهم الشخصیة ٢ - حریتهم فی إقامة شعائرهم التبعدیة ، وحریتهم فی الدعوة إلى دینهم فیما بینهم .

وقبل الشروع فی بیان مضمون هذه الحریات الممنوحة لأهل الكتاب فی ظل الحكم الإسلامی ینبغی توضیح معنی الحریة التي ینشدها الإسلام لبنیه ولغیرهم . من خلال التجارب الإنسانیة عبر التاریخ الطویل ، ومن خلال استقراء أحوال الأمم والشعوب فی مضممار التقدم والرقي الحضاری ، فإن شعوب الأرض نادت بضرورة الحریة لأبناء الجنس البشري ، لكن مفاهیم الناس حول الحریة تختلف من أمة إلى أخرى ، ومن شعب إلى آخر ، فهناك الحریة من الاستعباد ، والحریة الدینیة ، والحریة الفکریة ، والحریة الشخصیة ، والاقتصادیة ، إلى غیرها .

لكن معنی الحریة التي نادى بها الإسلام وعمل النبي ﷺ على تطبیقها تتلخص فی مجامع الخیر للناس ، وإذابة الفوارق بینهم ، مع الحرص الشدید على أن لا تخرج هذه الحریة عن عقالها ، بل یجب أن تقف عند حدود حقوق الآخرين .

فلا یقید الإسلام الإنسان إلا لمصلحة أفضل ، فإذا تعارضت حریة الإنسان مع عبودیته لله تعالی ، أو مع حریة الآخرين ، أو إذا أضرت به شخصیا ، فعند ذلك یتدخل الإسلام لمنع هذه الحریة حفاظا على المصلحة العامة ، فلا یجعل أي قید على الحریة إلا لأمر قد تبین ضرره^(١٨) .

من هنا یتبین لنا أن الحریة فی الإسلام تجمع بین خصال الخیر والرشاد لما فیه مصلحة البلاد والعباد ، وهي اللبنة الأولى فی صرح النظام الحضاری الذي أرسى دعائمه المصطفى ﷺ .

١٨ - انظر: الحوار مع أهل الكتاب ، خالد عبد الله القاسم ، ص ٦٣ ، ط ١ : ١٤١٤هـ ، دار المسلم ، الرياض .

وبنظرة شاملة إلى هذا المفهوم ومقارنته بالشعارات التي ترفعها الشعوب غير المسلمة نجد أن البشرية في كفاحها الطويل والمرير من أجل الوصول إلى الحرية قد مرت بقرون متطاولة وعذابات أليمة دفعت خلالها الغالي والنفيس من الدماء والأرواح حتى وصلت إلى ما وصلت إليه في هذا العصر ، وإلى الآن لا زالت البشرية تدفع هذه الضريبة الغالية من أجل الحصول على حريتها الضائعة في لهوات الدول الكبرى المسيطرة على مقدراتها وثرواتها .

في حين أن الإسلام قد أراح البشرية من وعثاء هذا الطريق الوعر ، وذلك بإفصاحه منذ تبشير تعاليمه الأولى وإلى الآن ، وهو ينادي : متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا ؟ ، ويدعو بأعلى الأصوات كما قال «ربيعي بن عامر» «لرستم» زعيم الفرس : « الله ابتعثنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله ، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام »^(١٩) .

إن الحرية التي طبقها المصطفى ﷺ ، تعتمد على الوحي الإلهي المنزل من لدن حكيم عليم ، لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى .

وبالرجوع إلى تعاليمه ﷺ في مضممار معاملة أهل الكتاب وإعطائهم الحرية ، نجد الأحاديث الشريفة تنضح بهذه الحقيقة الناصعة ، خاصة في المجالات الآتية :

أولا : الحرية الشخصية

ومن ذلك ما جاء في قوله عليه الصلاة والسلام « من قتل معاهدا لم يرح رائحة الجنة ، وإن ريحها يوجد من مسيرة أربعين عاما »^(٢٠) .

١٩- البداية والنهاية ، أبو الفداء ، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي ، ٧ / ٤٩ ، ط : ١ ، ١٤١٦هـ .
١٩٩٦م ، دار أبي حيان ، القاهرة .

٢٠- رواه البخاري ، باب أثم من قتل معاهدا من جرم ٤ : ٦٥ . ط : المكتب الإسلامي ، ١٩٧٩م ، استانبول تركيا .

كما جاء ذلك أيضا في قوله ﷺ: « وإذا ملكتم القبط فأحسوا إليهم فإن لهم ذمة ، وإن لهم رحما »^(٢١).

فأهل الكتاب هنا هم أهل الذمة الذين تكفل المسلمون برعايتهم وحمايتهم حماية تامة في المجتمع الإسلامي ، وعاملوهم معاملة حسنة ، بحسب ما أمروا به .

وهذه الحرية تتضمن حرية الشخص في الرواح والمجيء ، وحماية شخصه من أي اعتداء ، كما تتضمن عدم جواز القبض عليه ، أو حبسه أو معاقبته ، إلا إذا أقدم على ما ينقض العهد .

فللذمي أن يذهب إلى المكان الذي يريده مطمئنا على سلامته وحمايته من أي اعتداء ، فالنصوص العامة تحرم العدوان على الآخرين ، قال الله تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾^(٢٢) . وقال عز من قائل : ﴿فَلَا عُذْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾^(٢٣) .

فالظلم محرم في كل شريعة أنزلها الله تعالى ، والله تعالى لا يرضى بظلم غير المسلم .^(٢٤)

وقد أخبر الحق تبارك وتعالى أنه لا يظلم الناس شيئا ، فدخل في عموم هذا اللفظ جميع الناس من مسلم وغير مسلم^(٢٥) .

٢١ - رواه الصنعاني في المصنف ، ت : حبيب الرحمن الأعظمي ، ٦ : ٥٨ ، ط : ٢ ، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، لبنان .

٢٢ - البقرة : ١٩٠ .

٢٣ - البقرة : ١٩٣ .

٢٤ - انظر بتوسع : أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام ، د. عبد الكريم زيدان ، ص ٨٨ ، ط : ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م ، مكتبة القدس ، ومؤسسة الرسالة ، بيروت ، لبنان .

٢٥ - انظر : عمدة القاري شرح صحيح البخاري ، بدر الدين العيني ، المجلد الخامس ، ٩٤ / ٩ ، ط : دار الفكر .

ويتضح هذا المعنى السامي في قول المصطفى ﷺ الحريص على العناية بالمعاهدين من أهل الكتاب عند قوله: «من قتل معاهداً في غير كنهه حرم الله عليه الجنة»^(٢٦)، وفي رواية أخرى: «ألا من ظلم معاهداً أو انتقصه، أو كلفه فوق طاقته، أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفس فأنا حجيجه يوم القيامة»^(٢٧).

ليست هناك عبارة أدق من كلام النبي ﷺ في التعبير عن مدى سخطه ممن يتعدى الحدود الشرعية مع المعاهدين والمستأمنين من أهل الكتاب، وهذه ميزة طالما تمتع بها هؤلاء في ظل الحكم الإسلامي. ومنه أيضاً قوله ﷺ: «من آذى ذمياً فأنا خصمه، ومن كنت خصمه خصمته يوم القيامة»^(٢٨) وفي حديث آخر «من أمن رجلاً على دمه فقتله فأنا بريء من القاتل، وإن كان المقتول كافراً»^(٢٩)

وكان في حياته ﷺ يعقد العهود والمواثيق مع اليهود والنصارى، فقد عاهد أهل نجران النصارى، ومما جاء في هذا العهد قوله: «ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله على أموالهم وأنفسهم وأرضهم وملتهم وغائبهم وشاهدتهم وعشيرتهم، وبيعتهم وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير، لا يغير أسقف من أسقفية ولا راهب من رهبانيتها ولا كاهن من كهانته وليس عليه دنية.. ولا يؤخذ منهم رجل بظلم آخر»^(٣٠).

٢٦- مختصر سنن أبي داود، للحافظ المنذري، ت: محمد حامد الفقي، ٤ / ٦٤، مكتبة السنة المحمدية، مصر.

٢٧- صحيح سنن أبي داود، الحافظ سليمان بن الأشعث السجستاني، ت: محمد ناصر الدين الألباني، ٢ / ٢٦١، ط: ٢، ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض.

٢٨- الجامع الصغير من حديث البشير النذير، عبد الرحمن السيوطي، ورواه للطبراني في الأوسط عن أنس بسند حسن، انظر الجامع الصغير ٢ / ٥٤٧. ط: الأولى، ١٤٠١هـ- ١٩٨١م دار الفكر، بيروت، لبنان.

٢٩- الجامع الصغير من حديث البشير النذير، عبد الرحمن السيوطي، ورواه الخطيب البغدادي في التاريخ عن ابن مسعود بسند حسن، انظر: الجامع الصغير، السيوطي، ٢ / ٥٤٧.

٣٠- الخراج، أبو يوسف، القاضي يعقوب بن إبراهيم، ص ٧٨، مطبعة بولاق، القاهرة.

كما أنه كان يوصى أصحابه حين الغزو وبضرورة الحفاظ على أرواح الناس، وذلك فيما أخرج مسلم في صحيحه عن بريدة قال: كان رسول الله ﷺ إذا أمر أميراً على جيش، أو سرية، أو صاه في خاصته بتقوى الله، وبمن معه من المسلمين خيراً، ثم قال:

«اغزوا، على اسم الله، في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، اغزوا ولا تغلوا، ولا تغدروا، ولا تمثلوا، ولا تقتلوا وليداً، وإذا لقيت عدوك من المشركين، فادعهم إلى ثلاث خصال، فأيتهن أجابوك إليها، فاقبل منهم، وكف عنهم: ادعهم إلى الإسلام، فإن أجابوك فاقبل منهم، ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين، وأخبرهم أنهم إن فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين وعليهم ما على المهاجرين فإن أبوا أن يتحولوا منها، فأخبرهم بأنهم يكونون كأعراب المسلمين، يجري عليهم حكم الله الذي يجري على المؤمنين ولا يكون لهم في الغنيمة والفية شيء، إلا أن يجاهدوا مع المسلمين، فإن هم أبوا فاسألهم الجزية، فإن أجابوك فاقبل منهم، وكف عنهم فإن هم أبوا فاستعن عليهم بالله تعالى، وقاتلهم، وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تجعل لهم ذمة الله وذمة نبيه، فلا تجعل لهم ذمة الله ولا ذمة نبيه، ولكن اجعل لهم ذمتك؛ وذمة أصحابك، فإنكم أن تخفروا ذمتكم أهون من أن تخفروا ذمة الله، وذمة رسوله، وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله، ولكن أنزلهم على حكمك؛ فإنك لا تدري أتصيب فيهم حكم الله تعالى، أم لا؟» (٣١)

ومن هذا الحديث نستنتج:

- تسامح المسلمين مع غيرهم في عدم الغدر، وعدم المثلة بهم.

٣١- ٣١. صحيح مسلم بشرح النووي، كتاب الجهاد والسير، رقم الحديث ٢- (١٧٣١).
٦ / ٢٧٩- ٢٨٠، ت: عصام الصباطي، وآخرون، ط: ١، ١٤١٥هـ- ١٩٩٥م، دار أبي حيان، القاهرة.

- النهي عن قتل الأولاد .

- دعوة الخصوم إلى الإسلام .

- التساوي في الحقوق بينهم وبين المسلمين .

ثانيا : الحرية الدينية

لم تكن وصايا النبي ﷺ نظرية ، أو خيالية في حساب المسلمين بعده بل نجد هذه التطبيقات العملية في الممارسات التي قام بها أصحابه وأتباعه ، ومن ذلك مثلا : وصية عمر بن الخطاب ؓ عندما طلب منه أصحابه وصيته ، قال لهم : «أوصيكم بذمة الله ، فإنه ذمة نبيكم ورزق عيالكم»^(٣٢) .

ومن ذلك أيضا حينما أوصى في أيام حياته بأهل الذمة قائلا لخليفته من بعده : « و أوصيه بذمة الله وذمة رسوله ﷺ أن يوفي لهم بعهدهم وأن يقاتل من ورائهم ولا يكلفوا إلا طاقتهم »^(٣٣) .

كما كان في أيام خلافته يوصي عماله بأهل الذمة ويسأل الوفود عنهم ليتأكد من حسن معاملتهم ، ومن ذلك ما رواه الطبري في تاريخه : أن عمر بن الخطاب قال لوفد البصرة : « لعل المسلمين يفضون إلى أهل الذمة بأذى ؟ فقالوا : ما نعلم إلا وفاء... »^(٣٤) .

وعلي بن أبي طالب كرم الله وجهه يعلن مساواة الذميين بالمسلمين في حرمة المال والدم ، فيقول : « إنما بذلوا الجزية لتكون أموالهم كأموالنا ودماءهم

٣٢- رواه البخاري : ٤ / ٦٤

٣٣- رواه البخاري ، باب ٨ ، قصة البيعة ، ٤ / ٢٠٦ ، وانظر: الخراج : أبو يوسف ، ص ١٣٦ ، وكذا: عمدة القاري شرح صحيح البخاري ، بدر الدين العيني ، ٩ / ٩٤ .

٣٤- تاريخ الطبري ، المجلد الثاني ، ٤ / ٢١٨ ، ط : ١٣٩٩ هـ ، ١٩٧٩ م ، دار الفكر ، بيروت ، لبنان

كدمائنا»^(٣٥).

وفي هذا الجانب نجد العلماء والفقهاء قد أسهبوا في الحديث عن حقوق أهل الذمة الدينية وغيرها ، وتجلى ذلك في مؤلفاتهم وكتبهم ، كما نجدهم يخاطبون حكام المسلمين بشأنهم ، ويوصونهم بهم خيرا ومن ذلك ما كتبه الإمام أبو يوسف إلى هارون الرشيد يوصيه برعايتهم وتفقد أحوالهم وإشاعة العدل بينهم وإنصاف المظلوم حتى « لا يظلمون ولا يؤذون ولا يكلفون فوق طاقتهم »^(٣٦) ..

وحتى نكون موضوعيين في البحث ، فإن الأخطاء التي كانت تقع من بعض المسلمين في حق أهل الكتاب ، نادرة جدا ، وحينما تحصل فإن العلماء لم يكونوا يسكتون عن هذا الضيم .

بل إن هذا التسامح جعل علماء أهل الكتاب يتأثرون بالعقيدة الإسلامية ، كعلامة اليهود في عصر الدولة الأيوبية في مصر قد وصل بالعقائد اليهودية إلى المستوى الفكري الموازي لنتائج علم التوحيد وعلوم الكلام عند أئمة المسلمين ، كما فعل من قبله سلفه سعيد بن يوسف الفيومي^(٣٧) .

فمن ذلك إنكار الإمام «الأوزاعي» على الوالي العباسي «صالح بن علي بن عبد الله بن عباس» حينما أجلى قوما من أهل الذمة من جبل لبنان ، فقد كتب إليه ينكر عليه فعله ، ويقول له في رسالته هذه : « وقد كان من إجلاء أهل الذمة من جبل لبنان من لم يكن ممالئا لنا لمن خرج على خروجه ممن قتلت بعضهم ورددت باقيهم إلى قراهم ما قد علمت ، فكيف تؤخذ عامة بذنوب خاصة حتى يخرجوا

٣٥- المغني، عبد الله بن أحمد بن قدامة ، ٨ / ٤٤٥ ، مكتبة الرياض الحديثة ، الرياض .

٣٦- انظر: الخراج ، أبو يوسف ، ص ١١ .

٣٧- انظر: الفكر الديني اليهودي ، د. حسن ظاظا ، ص ١٣٥-١٣٩ ، دار القلم ، ط ٢ ، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧ ، دمشق .

من ديارهم وأموالهم ، وحكم الله تعالى : ﴿ أَلَا نَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ﴾^(٣٨) . ثم يقول في رسالته « فإنهم ليسوا بعييد فتكون من تحويلهم من بلد إلى بلد في سعة ، ولكنهم أحرار أهل ذمة »^(٣٩) .

إن هذا الموقف المشرف للإمام الأوزاعي رحمه الله تعالى يؤكد حرص العلماء على تطبيق التعاليم والتوجيهات النبوية في معاملة أهل الكتاب ، وهو عين التسامح الذي نادى به المصطفى ﷺ ، الذي يرقى إلى الدرجة الحضارية العالية .

ولأن كانت تسمية أهل الكتاب بأهل الذمة قد تلقى أصداء سلبية في مفهوم بعضهم ، فإن سوء فهمها يجعلهم يتحرجون ويأنفون من سماعها ، في حين أن معناها الدقيق لا يخرج عن الواقع الذي يعيشونه كأناس لهم في عتق المسلمين عهد وميثاق عليهم أن يسعوا لتحقيقه دائما ، فلا يجوز تفسيرها بغير ذلك .

كما قد يتحرج بعضهم من مسألة الجزية ، على اعتبار أن فيها من الإهانة ما فيها ، وهذا أيضا فهم مغلوط يجب الترفع عنه ، إذ إن الجزية هذه أموال لا يدفعها إلا من قدر منهم عليها ، وقد أعفي منها فئات كثيرة من أهل الكتاب وسجل المسلمين حافل في هذا الصدد^(٤٠) ، ذلك لأن دفع الجزية هو في مقابل تأمين المسلمين الحماية لهم من عدو غاشم ، أو دفع ظلم يقع عليهم ، والدارس لنظام الحكم في الإسلام يعلم أن ما يدفعه الفرد المسلم من زكاة وصدقات لبيت مال المسلمين هو أكثر مما يدفعه الفرد القادر من أهل الكتاب جزية ، فلا يلتفت إلى

٣٨- النجم : ٣٨ .

٣٩- فتوح البلدان ، أبو الحسن البلاذري ، ١٦٦-١٦٧ ، ط : ١٤٠٣-١٩٨٣م ، دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان ، والأموال لأبي عبيد ، القاسم بن سلام ، ت : د . محمد عمارة ، ص ٢٦٣-٢٦٤ ، ط : ١ ، ١٤٠٩ ، = ١٩٨٩م ، دار الشروق ، بيروت ، لبنان .

٤٠- انظر مثلا : فتوح البلدان ، البلاذري ، ص ١٦٤-١٦٥ . وكذا الخراج ، أبو يوسف ، ص ١٣٦ .

هذا الاعتراض. بل إن عمر بن الخطاب رضي الله عنه مر بشيخ مسن من أهل الكتاب يسأل على أبواب الناس، فقال: ما أنصفناك، أن كنا أخذنا منك الجزية في شبيبتك ثم ضيعناك في كبرك، قال: ثم أجرى عليه من بيت المال ما يصلحه»^(٤١).

فالذمة هي ذمة الله ورسوله، وليست ذمة أحد من الناس. بقاؤها لضمان الحقوق لا إهدارها، ولاحترام الدين المخالف للإسلام لا لإهانتته، ولإقرار أهل الأديان على أديانهم ونظمها لا لحملهم على الزهد فيها أو الرجوع عنها، ومع ذلك فهي عقد لا وضع.

فالذمة في اللغة هي العهد والأمان والضمان. قال أبو البقاء الكفوي في كليته: (وسمي العقد مع غير المسلمين بها لأن نقضه يجلب المذمة)!. وهي في مصطلح الفقهاء عقد مؤبد يتضمن إقرار غير المسلمين على دينهم، وتمتعهم بأمان الجماعة الوطنية الإسلامية وضمانها، بشرط بذلهم الجزية، وقبولهم أحكام دار الإسلام في غير شئونهم الدينية (وعقد الذمة ليس اختراعاً إسلامياً، وإنما هو عقد وجده الإسلام شائعاً بين الناس، فأكسبه مشروعية بإقراره إياه، وأضاف إليه تحصيلنا جديداً بأن حوّل الذمة من ذمة العاقد أو المجير إلى ذمة الله ورسوله والمؤمنين، أي ذمة الدولة الإسلامية نفسها، وبأن جعل العقد مؤبداً لا يقبل الفسخ حماية لأهل غير الإسلام من الأديان، من ظلم ظالم أو جور جائر من حكام المسلمين^(٤٢)). والجزية لم تكن ملازمة لهذا العقد في كل حال - كما يصرح بذلك تعريفه - بل لقد أسقطها الصحابة والتابعون عن من قبل من غير أهل الإسلام مشاركة المسلمين في الدفاع عن الوطن، لأنها بدل عن الجهاد (كما يقرر الإمام

٤١- أحكام أهل الذمة، محمد بن أبي بكر، ابن قيم الجوزية، ، ت: د. صبحي الصالح، ١ / ٣٨ . دار العلم للملايين، ط: ٣، ١٩٨٣ م، بيروت، لبنان .

٤٢- أحكام الذميين والمستأمنين، عبد الكريم زيدان: ص ٢٢، ١٩٦٧ م، بيروت، لبنان، وانظر كتاب: غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، د. القرضاوي: ص ٦. القاهرة ١٩٧٧ .

ابن حجر في شرحه للبخاري... وينسب ذلك - وهو صحيح صائب - إلى جمهور الفقهاء). ولذلك أسقطها سراقه بن عمرو عن أهل أرمينية سنة ٢٢ هجرية، وأسقطها حبيب بن مسلمة الفهري عن أهل أنطاكية، وأسقطها أصحاب أبي عبيدة بن الجراح - بإقراره ومن معه من الصحابة - عن أهل مدينة على الحدود التركية السورية اليوم عرفوا باسم - الجراجمة - وصالح المسلمون أهل النوبة، على عهد عبد الله بن أبي سرح، على هدايا يتبادلها الفريقان في كل عام، وصالحوا أهل قبرص في عهد معاوية على خراج وحياد بين المسلمين والروم (والخراج هنا ضرائب تفرض على من يجوز من الفريقين ديار الآخر.....).

وغير المسلمين من المواطنين - اليوم ومنذ أكثر من قرن - في الدول الإسلامية يؤدون واجب الجندية، ويسهمون بمائتهم في حماية الأوطان، فهم لا تجب عليهم جزية أصلاً في النظر الفقهي الصحيح.^(٤٣)

بل إن المسلمين حينما كانوا يطبقون نظام الجزية كانوا حريصين كل الحرص على عدم التفريط في حماية أهل الكتاب من ذلك ما قام به أبو عبيدة بن الجراح رضي الله عنه حينما رد ما أخذه من جزية من أهل بعض مناطق الشام لما سمع بتجمع الروم ورأى عدم قدرته على الدفاع عنهم.^(٤٤)

ويقرر علماء الأمة وفقهاؤها أنه إذا وقع الذميون أسرى في يد العدو فعلى الدولة الإسلامية أن تستنقذهم من أيديهم ولو بدفع الفداء عنهم. قال الإمام الليث بن سعد: «أرى أن يفدوهم من بيت المال، ويقرون على ذمتهم^(٤٥). ويترتب على ذلك:

٤٣- ٤٢. انظر: نظام أهل الذمة... رؤية إسلامية معاصرة، د. محمد سليم العوا، ١٣/ ٧/ ٢٠٠٥م

<http://www.islamonline.net>

٤٤- انظر: الخراج، أبو يوسف، ص ١٥٠- ١٥١. ومغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، الخطيب الشربيني، ٤/ ٢٥٣، ط: دار الفكر، بيروت، لبنان.

٤٥- الأموال، لأبي عبيد، ص ٢١٣.

أ - حریتهم فی إقامة الشعائر ، والدعوة إلى دينهم فيما بينهم :

يقول الحق تبارك وتعالى : ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (٤٦).

وعليه فالإسلام لا يكره أحدا على الدخول في الدين ، بل أعطى الحرية الدينية لأهل الكتاب ، ويوضح ابن عباس رضي الله عنه - سبب نزول الآية الكريمة فيقول: « نزلت هذه الآية في الأنصار كانت تكون المرأة مقلدة - أي لا يعيش لها ولد - فتجعل على نفسها أي تنذر إن عاش ولد أن تهوده ، فلما أجلت بنو النضير ، وهم جماعة اليهود الذين كانوا يعيشون بالقرب من المدينة ، كان بينهم كثير من أبناء الأنصار فقالوا : إنما فعلنا ونحن نرى أن دينهم أفضل مما نحن عليه ، أي أفضل من عبادة الأوثان ، وأما إذ جاء الله بالإسلام فنكرهم عليه ، فنزلت الآية : ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ فمن شاء التحق بهم أي اليهود ومن شاء دخل الإسلام » (٤٧).

إن هذه الآية فيها نص صريح عام ، فلا يجوز إكراه أحد على الدخول في الإسلام ، أما القتال فهو لمن حارب المسلمين ، فإن أسلم المحارب عصم ماله ودمه ، وإذا لم يكن من أهل القتال فلا يقتل ، ولا يستطيع أحد قط أن ينقل عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه أكره أحدا على الإسلام ، لا ممتنعا ولا مقهورا ، ولا فائدة في إسلام مثل هذا ، لكن من أسلم قبل منه ظاهر إسلامه (٤٨).

كما يتجلى الموقف الحضاري للنبي صلى الله عليه وسلم في التسامح مع أهل الكتاب وذلك من خلال تطبيق هذا الخلق السامي ، وذلك عندما قدم وفد نجران (وهم نصارى) على رسول الله صلى الله عليه وسلم ودخلوا مسجد الرسول عليه الصلاة والسلام ، وحانت

٤٦ - البقرة : ٢٥٦ .

٤٧ - انظر : الجامع لأحكام القرآن ، محمد بن أحمد القرطبي ، ٣ / ٢٨٠ ، ط : ٣ ، ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م ، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ، مصر .

٤٨ - انظر بتوسع : الإسلام والعلاقات الدولية ، د. محمد الصادق عفيفي ، ص ١٩١ ، سلسلة كتب دعوة الحق ، العدد ٣٦ ، السنة الرابعة ، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٤ م ، رابطة العالم الإسلامي ، مكة المكرمة .

صلاتهم، فقاموا يصلون في المسجد، فأراد المسلمون منعهم، فقال ﷺ: «دعوهم، فاستقبلوا المشرق فصلوا صلاتهم، ثم عقدوا مع الرسول عهدا يدفعون بموجبه الجزية، وقد جاء فيه:» لا يغير أسقف عن أسقفيته، ولا راهب عن رهبانيته، ولا كاهن عن كهانته، وليس عليهم رهق ولا دم جاهلية، ولا يحشرون ولا يعشرون- أي لا يندبون إلى المغازي ولا يعشرون أي لا يؤخذ عشر أموالهم- ولا يطاء أرضهم جيش، ومن سأل منهم حقا فينبهم النصف غير ظالمين ولا مظلومين، ومن أكل منهم ربا من ذي قبل فذمتي منه بريئة، ولا يؤخذ منهم رجل بظلم آخر، ولهم على ما في هذا الكتاب جوار الله، وذمة محمد رسول الله أبدا» (٤٩). ومن ذلك قول النبي ﷺ: «ألا من قتل نفسا معاهدة له ذمة الله وذمة رسوله فقد أخفر ذمة الله فلا يرح رائحة الجنة وإن ريحها لتوجد من مسيرة أربعين خريفا» (٥٠).

ب : تطبيقات المسلمين في هذا الجانب :

ما كان المسلمون ليتخلفوا عن تعاليم نبيهم ﷺ، بل عملوا على تطبيق هذا الجانب تطبيقا واقعيا، فمن ذلك ما جاء في مناقب عمر بن الخطاب رضي الله عنه : عن أسق قال « كنت عبدا نصرانيا لعمر، فقال : أسلم حتى نستعين بك على بعض أمور المسلمين، فإنه لا ينبغي لنا أن نستعين على أمورهم من ليس منهم، فأبيت، فأعتقني، وقال : اذهب حيث شئت (٥١).

كما دأب المسلمون على التواصي فيما بينهم لرعاية أهل الكتاب وعدم المس بالعهود والمواثيق المبرمة معهم، وتنزيل هذه الوصايا منزلة التطبيق العملي، فنجد

٤٩- الخراج، أبو يوسف، ص ٧٨، وفتوح البلدان : ص ٧٦-٧٧.

٥٠- رواه الترمذي، ، باب ١١- ما جاء فيمن يقتل نفسا معاهدة، رقم الحديث ١٤٠٣٤ / ١٣، ت : كمال يوسف الحوت، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان .

٥١- مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي، ت : د. زينب القاروط، ص ١١٦، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان .

في كتبهم ما يشير إلى أن الإسلام لا يمنع أهل الكتاب من إقامة دينهم بحرية كاملة، بل يسمح لهم بإظهار شعائرهم في أراضيهم التي صولحوا عليها ، ولا يسمح لهم بإعلان ذلك في أرض المسلمين^(٥٢)

وحالات إبراز الفتاوى في هذا الشأن كثيرة، فمن ذلك ما أفتى به عبد الله بن عباس رضي الله عنه حينما سئل : عن اتخاذ الكنائس في أرض العرب ، فأجاب : « أما ما مصر المسلمون فلا ترفع فيه كنيسة ولا بيعة ، ولا بيت ولا صليب ، ولا ينفخ فيه بوق ، ولا يضرب فيه ناقوس ، ولا يدخل فيه خمر ، ولا خنزير ، وما كان بأرض صولحت فعلى المسلمين أن يفوا لهم بصلحتهم »^(٥٣).

ومن هذا يتبين لنا الفرق بين الأراضي التي افتتحها المسلمون ومصرها فيها الأمصار ، فلها حكمها الخاص ، أما الأرض التي صالحوا أهل الكتاب عليها ، فلهؤلاء الحرية فيما يفعلون ، و عليه فإن المسلمين حينما فتحوا بلاد الشام لم يهدموا شيئاً من الكنائس التي كانت موجودة ، بل تركت على حالها^(٥٤) . وقد كتب عمر بن عبد العزيز إلى عماله أن « لا تهدموا كنيسة ولا بيعة ولا بيت نار^(٥٥) ، كما أن أهل الكتاب » يقرون على الخمر والخنزير والربا إذا ستروه ، ولم يظهره^(٥٦) . وهو ما كان اتفاقاً بين المسلمين وأهل الكتاب ، يقول ابن القيم : القسم الثاني : أن يفتحها المسلمون على أن تكون رقاب الأرض لهم ، فإذا وقع الصلح كذلك لم يتعرض للبيع والكنائس »^(٥٧) .

٥٢- انظر: تاريخ الرسل والملوك ، للطبري ، ١٥٨ / ٤ .

٥٣- المصنف ، للصنعاني ، ٦٠ / ٦ .

٥٤- ٥٣- الخراج ، أبو يوسف ، ص ١٤٨- ١٤٩ .

٥٥- أحكام أهل الذمة ، محمد بن أبي بكر ، ابن قيم الجوزية ، ٦٩٠ / ٢ .

٥٦- الكافي ، القرطبي ، ٤٨٤ / ١ .

٥٧- أحكام أهل الذمة ، ابن قيم الجوزية ٦٩٦ : ٢ .

كانت هذه الفتاوى حاضرة في تطبيق المسلمين لها لأنها نابعة من أصول الدين ، وحينما كان الخلل يعترى بعض تصرفات أفراد الأمة تصدر الأوامر من قبل العلماء والفقهاء أو أولي الأمر بتصحيح هذا الخلل والعودة إلى الصواب مهما كلف الأمر ، فمن ذلك : أن الوليد بن عبد الملك لما أخذ كنيسة يوحنا من النصارى قهرا ، وأدخلها في المسجد اعتبر المسلمون ذلك من الغضب ، فلما ولي عمر بن عبد العزيز شكاً إليه النصارى ذلك ، فكتب إلى عامله يأمره برد ما زاد في المسجد عليهم ، فاسترضاهم المسلمون ، وصالحوهم ، فرضوا^(٥٨) .

كما رد عمر بن عبد العزيز كنيسة كان الولاة السابقون قد أقطعوها لبني نصر بدمشق ، فخاصم أهل دمشق واليها ، ورفع الأمر إلى الخليفة فردها عمر إلى النصارى^(٥٩) .

كما لا بد من الاعتراف بأن الإسلام قد أقر لأهل الذمة التصرف في أمورهم الخاصة ، كما ترك لهم إقامة شعائرهم الدينية ولم يمنع ما يفعلونه من تعظيمهم للصليب داخل بيوتهم وكنائسهم ، ولكن لا يظهرون ذلك في أسواق المسلمين ، قال ابن القيم : « وقال إسحق بن منصور : قلت لأبي عبد الله : للنصارى أن يظهروا الصليب أو يضربوا بالناقوس ؟ قال » ليس لهم أن يظهروا شيئاً لم يكن في صلحهم^(٦٠) .

كما لا يمنع الإسلام من إقامتهم الاحتفالات بذكرياتهم وأعيادهم الدينية في قراهم ، ولكن لا يحتشدون احتشاد المتظاهرين في مجتمعات المسلمين ، وينقل ابن القيم تفسير الإمام أحمد لذلك فيقول : « إلا أن تكون مدينة صلحوا عليها

٥٨ - فتوح البلدان ، البلاذري ، ص ١٣١- ١٣٢ .

٥٩ - انظر : الأموال ، أبو عبيد ، ص ٢٤٤ .

٦٠ - أحكام أهل الذمة ، ابن قيم الجوزية ، ٢ / ٧١٧ .

فلهم ما صلحوأ عليه^(٦١).

وإنصافا للمسلمين فإن المستشرقة» لورا فيشيا» تقر بهذه الحقائق فتقول :
«إن تاريخ السنوات الأولى من الإسلام يقدم إلينا عددا من الأمثلة على التسامح
الديني الذي أظهره الخلفاء الأولون نحو أتباع الديانات الموحدة . فكما أعطى
الرسول ﷺ نفسه ضمانات إلى نصارى نجران بأن مؤسساتهم المسيحية سوف
تصان ، وأصدر أمره إلى قائد إحدى الحملات العسكرية إلى اليمن بأن لا يؤدي
أيا يهودي في يهوديته، وكذلك وجه الخلفاء إلى قادتهم العسكريين تعليمات
مماثلة حول مسلك جيوشهم في الحرب ، ولقد هذا هؤلاء القادة المظفرون حذو
محمد ﷺ في عقد الاتفاقات مع الشعوب المغلوبة ، وبفضل هذه الاتفاقات منحت
تلك الشعوب حرية الاحتفاظ بأديانها القديمة»^(٦٢).

ويعترف المستشرق الإيطالي « جابرييلي» بما تمتع به أهل الذمة من حقوقهم
الدينية في زمن الفتوحات فيقول : « . . فإلى جانب إسلام الفاتحين كان هناك
تسامح مع الدين المسيحي الذي طورته إسبانيا بحيث أصبح لها أعيادها الدينية
والثقافية وطقوسها الخاصة وكتابها وقديسوها»^(٦٣).

الفصل الثاني : شهادات أعلام الفكر الإنساني الحر على سمو الحضارة الإسلامية

وسماحة الإسلام وموقف أهل الكتاب منه :

٦١- المصدر السابق ، ٢ / ٧٢١ .

٦٢- دفاع عن الإسلام ، لورا فيشيا فاغليري ، ص ٣٥ ، - ت : منير البعلبكي ، ط : ١ ، ١٩٦٠ م ، دار العلم
للملايين ، بيروت ، لبنان .

٦٣- الإسلام في عيون غربية ، بين افتراء الجهلاء .. وإنصاف العلماء ، د. محمد عمارة ، ص ٢٠٧- ٢٠٨ ،
ط : ١ / ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٥ م ، دار الشروق ، بيروت ، لبنان .

المبحث الأول : شهادات المؤرخين الغربيين المنصفين على سماحة المسلمين

مع غيرهم .

إن خير شاهد على التزام المسلمين بهذه المبادئ، تلك الشهادات التاريخية المتتابعة التي سجلها مؤرخو الغرب والشرق عن ارتقائهم إلى المستوى الحضاري في التسامح وعدم إجبار أحد - ممن تحت سلطانهم - على الدخول في الإسلام، بل إن التسامح قد بلغ بهم شأوا لم يبلغه أي دين آخر من الأديان خاصة في تعامل المسلمين مع أهل الملل والنحل ، ونجد طابع إعطاء الحرية الدينية سمة من سمات التسامح الإسلامي يتمثل في أقوال المستشرقين أنفسهم ، وفي هذا يقول المؤرخ «ول ديورانت»: «لقد كان أهل الذمة، المسيحيون والزرادشتيون واليهود والصابئون يستمتعون في عهد الخلافة الأموية بدرجة من التسامح، لا نجد لها نظيراً في البلاد المسيحية في هذه الأيام، فلقد كانوا أحراراً في ممارسة شعائر دينهم، واحتفظوا بكنائسهم ومعابدهم».^(٦٤)

إن هذا التسامح كان مثار ترحيب وحفاوة من قبل شعوب البلدان المفتوحة، وفي هذا يقول ديورانت أيضاً: «وكان اليهود في بلاد الشرق الأدنى قد رحبوا بالعرب الذين حرروهم من ظلم حكامهم السابقين .. وأصبحوا مرة أخرى يتمتعون بكامل الحرية في حياتهم وممارسة شعائر دينهم في بيت المقدس ، وأثروا كثيرا في ظل الإسلام في آسية ، ومصر ، وأسبانيا ، كما لم يثروا من قبل تحت حكم المسيحيين ، وكان المسيحيون في بلاد آسية الغربية ، خارج حدود الجزيرة العربية يمارسون شعائر دينهم بكامل حريتهم ، وبقيت الكثرة الغالبة من أهل بلاد الشام مسيحية حتى القرن الثالث الإسلامي ، ويحدثنا المؤرخون أنه كان في بلاد الإسلام في عصر المأمون أحد عشر ألف كنيسة ، كما كان فيها عدد كبير من هياكل اليهود

٦٤ - قصة الحضارة ، ول ديورانت ، ١٣ / ١٣٠ ، ترجمة : محمد بدران ، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م ، دار الجيل ، بيروت ، لبنان .

ومعابد النار ، .. وكان المسيحيون أحراراً في الاحتفال بأعيادهم علناً، والحجاج المسيحيون يأتون أفواجاً آمنين لزيارة الأضرحة المسيحية في فلسطين.. وأصبح المسيحيون الخارجون على كنيسة الدولة البيزنطية، والذين كانوا يلقون صوراً من الاضطهاد على يد بطارقة القسطنطينية وأورشليم والإسكندرية وإنطاكيا، أصبح هؤلاء الآن أحراراً آمنين تحت حكم المسلمين^(٦٥). لم تكن روح التشفي والغدر تعرف طريقها إلى قلوب المؤمنين الذين كانت تجري في دمائهم روح المحبة الإنسانية ، وكيف لا ودينهم يدعو إلى إخراج الناس من الظلمات إلى النور .

وفي السياق ذاته يقول المستشرق «توماس أرنولد» : «لم نسمع عن أية محاولة مدبرة لإرغام الطوائف من غير المسلمين على قبول الإسلام أو عن أي اضطهاد منظم قصد منه استئصال الدين المسيحي^(٦٦) .

إن الصورة الفريدة في تاريخ البشرية والتي تجلت في تسامح المسلمين ، وتعاليتها عن التعصب الديني البغيض جعلت منهم أروع شعوب الأرض بل كما وصفها الحق تبارك وتعالى ﴿ كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾ . وينقل معرب «حضارة العرب» قول روبرتسن في كتابه «تاريخ شارلكن» ما يؤكد هذا المعنى : «إن المسلمين وحدهم الذين جمعوا بين الغيرة لدينهم وروح التسامح نحو أتباع الأديان الأخرى،^(٦٧)

وهناك حقائق واقعية تجعل من الصعب تجاهل الغربيين للتسامح الديني لدى

٦٥- قصة الحضارة ، ول ديورانت ، ١٣ / ١٣١ - ١٣٢ .

٦٦- الدعوة إلى الإسلام - ، توماس أرنولد ، ترجمة د. حسن إبراهيم حسن وآخرين ، ص ٩٨-٩٩ ، الطبعة الثالثة: ١٩٧٠ م ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة .

٦٧- حضارة العرب ، غوستاف لوبون ، تعريب : عادل زعيتر ، ص ١٢٨ . ط. ١٩٦٩ م ، عيسى البابي الحلبي ، القاهرة .

المسلمين ، مما حدّأ ببعض أحرار الفكر الإنساني على الدوام إلى المسارعة إلى الاعتراف بهذه السمات التي يتمتع بها المسلمون ، فمن ذلك ما قاله « توماس أرنولد » : « يجدر بنا أن نتبين كيف أن عدد الأهالي المسيحيين في نهاية القرن السابع الميلادي كان لا بد أن يكون قليلا جدا . وهذه حالة تجعل استمرار بقائهم في ظل الحكم الإسلامي أقوى دلالة على انعدام وسائل العنف والإكراه في التحول إلى الإسلام .^(٦٨)

لقد بهرت هذه الحقائق المتجلية في أروع صورها عقول خصوم الإسلام ، فأخذوا يذرفون الدموع على ضعفهم وعجزهم عن مجاراة التسامح الإسلامي بل ويعيبون على بعضهم تأثرهم بهذا التسامح ، وذلك حسدا من عند أنفسهم ، ولكن كلمة الحق لا بد أن تظهر ولو بين فلتات الألسن ، وينقل لنا «غوستاف لوبون» أيضاً عن الراهب «ميشود» في كتابه «رحلة دينية في الشرق» مدى انزعاجه من قوة انتشار الإسلام بالأخلاق وحسن المعاملة فيقول:

«ومن المؤسف أن تقتبس الشعوب النصرانية من المسلمين التسامح ، الذي هو آية الإحسان بين الأمم واحترام عقائد الآخرين وعدم فرض أي معتقد عليهم بالقوة» .^(٦٩)

لم يكن للأمر أن يستتب للمسلمين وهم يواجهون أعتى قوى الظلام في العالم آنذاك لولا سمو المبادئ الخلقية وحسن التعامل مع غيرهم وعلى رأسها قيم الأخلاق ، وهذا ما مكن المسلمين من العمل على اتساع فتوحاتهم شرقا وغربا لنشر مبادئ الحق والخير في ربوع العالم ، وهذا في حد ذاته رحمة من الله تعالى للبشرية ، ألم يقل الحق تبارك وتعالى (وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين) وكيف

٦٨ - الدعوة إلى الإسلام ، توماس أرنولد ، ص ١٤٤ .

٦٩ - حضارة العرب ، غوستاف لوبون ، تعريب : عادل زعيتر ، ص ١٢٨ .

يكون الرسول رحمة وأتباعه ينشرون الرعب في قلوب البشر؟ هذا العمري بعيد جدا عمّن تربوا على موائد القرآن الكريم، بهذه الروح الحضارية تقبل ذلك العالم القديم الفاتحين الجدد، وفي هذا الصدد ينقل المؤرخ «ترتون» في كتابه «أهل الذمة في الإسلام» شهادة البطريك «عيشويابه» الذي تولى منصب البابوية حتى عام ٦٥٧هـ قوله: «إن العرب الذين مكنهم الرب من السيطرة على العالم يعاملوننا كما نعرفون. إنهم ليسوا بأعداء للنصرانية، بل يمتدحون ملتنا، ويوقرون قديسنا وقسسنا، ويمدون يد العون إلى كنائسنا وأديرتنا»^(٧٠).

يقول المستشرق «مارسيل بوازار» في هذا المجال: «وكان المسلمون يهبون للذميين بالمقابل حق الإقامة على أرض الإسلام والاحتفاظ باعتقاداتهم الدينية، والحماية من الأخطار الخارجية أو الداخلية، وسلامة أنفسهم وممتلكاتهم، وكذلك ضمان حرياتهم الأساسية، وتشمل هذه الحريات مبدئياً ومع مراعاة القيود التي فرضتها في البداية ضرورة الأمن، حرية المعتقد والعبادة، وحرية الملكية والتجارة، والعمل، وحرية التعاقد والإيضاء، إلى جانب احترام مؤسساتهم الخاصة، وقد كان الذميون يحتفظون بالفعل بحق استخدام قوانينهم ومحاكمهم مع إمكان اللجوء إلى التشريع الإسلامي إذا رأوا -هم- أنفسهم ضرورة لذلك»^(٧١). ويقدم لنا المؤرخ الإنجليزي السير «توماس أرنولد» في كتابه «الدعوة إلى الإسلام» صورة عن ذلك التسامح الذي اتصف به المسلمون فيقول: «ذلك التسامح الذي بسطه المسلمون الظافرون إلى العرب المسيحيين بتسامح عظيم في القرن الأول من الهجرة، واستمر هذا التسامح في الأجيال المتعاقبة، ونستطيع أن نستخلص بحق أن القبائل المسيحية التي اعتنقت الإسلام إنما فعلت ذلك عن اختيار وإرادة

٧٠- المرجع السابق، ص ١٢٨.

٧١- إنسانية الإسلام، مارسيل بوازار، ت: د. عفيف دمشقية، ص ١٩٦، ط: ١، ١٩٨٠م، دار الآداب، بيروت، لبنان.

حرة ، وإن العرب المسيحيين الذين يعيشون في وقتنا هذا بين جماعات المسلمين لشاهد على هذا التسامح .^(٧٢) ويحق لنا أن نقول بعد ذلك : لقد كان التسامح الإسلامي هو الحبل المتين لإنقاذ المظلومين والمضطهدين من أهل الكتاب الذين لاقوا الأمرين على أيدي إخوانهم وأبناء جلدتهم .

تقول المستشرقة الألمانية « زيغريد هونكه » : « العرب لم يفرضوا على الشعوب المغلوبة الدخول في الإسلام ، فالمسيحيون والزرادشتية واليهود الذين لاقوا قبل الإسلام أبشع أمثلة للتعصب الديني وأفظعها؛ سمح لهم جميعاً دون أي عائق يمنعهم بممارسة شعائر دينهم، وترك المسلمون لهم بيوت عبادتهم وأديرتهم وكهنتهم وأحبارهم دون أن يمسه بأذى أذى، أو ليس هذا منتهى التسامح؟ ، أين روى التاريخ مثل تلك الأعمال؟ ومتى؟ » .^(٧٣)

كانت شكوى المضطهدين من ضعفاء أهل الكتاب ومساكينهم ترتفع من قلوبهم إلى حناجرهم مستصرخين ضمائر حكامهم وملوكهم وأمرائهم كي يرحمهم من التعسف في تعاملهم معهم ، فلم تلق صدى سوى في أسماع أبناء أمة الرحمة .

وينقل لنا المؤرخ الإنجليزي «السير توماس أرنولد» صوراً من أعجب صور تأثر مسيحيي وادي الأردن بالمسلمين الفاتحين عندما كتبوا لأبي عبيدة قائلين : « يا معشر المسلمين ، أنتم أحب إلينا من الروم ، وإن كانوا على ديننا ، أنتم أوفى لنا وأرأف بنا وأكف عن ظلمنا وأحسن ولاية علينا ، ولكنهم غلبونا على أمرنا وعلى منازلنا »^(٧٤) .

٧٢- الدعوة إلى الإسلام ، توماس أرنولد ، ص ٦٩ - ٧٠ .

٧٣- شمس العرب تسطع على الغرب ، زيغريد هونكه ، ص ٣٦٤ ، تعريب ، بيضون ، ودسوقي ، الطبعة الثامنة ، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م ، دار الجليل ، بيروت ، لبنان .

٧٤- الدعوة إلى الإسلام ، توما أرنولد ، ص ٧٣ .

لم تكن هذا المبادئ الفخمة لتطبق في هذه الآونة الذهبية من الزمن الماضي - أو في غيرها - لولا قوة عزيمة أصحابها الذين تباروا في تنفيذ تعاليم صاحب الرسالة الخاتمة محمد ﷺ ، يقول الفيلسوف الروسي « تولستوي » منوها بمناقب الرسول صلى الله عليه وسلم وتسامحه مع خصومه: « ومحمد - ﷺ - لم يقل عن نفسه إنه نبي الله الوحيد ، بل اعتقد بنبو موسى وعيسى عليهما السلام ، وقال أيضا: إن اليهود والنصارى لا يكرهون على ترك دينهم ، وفي سني دعوة محمد ﷺ احتمل كثيرا من الاضطهاد من أصحاب الديانات القديمة ، شأن كل نبي قبله نادى أمته إلى الحق ، ولكن هذا الاضطهاد لم يثن عزمه بل ثابر على دعوته في قوة وثقة وإيمان لا مثيل له في التاريخ. ^(٧٥) لقد عرف التاريخ كثيرا من الفاتحين وغالبا ما اتسمت هذه الفتوحات بالعنف والقتل والتشريد والسرقة والغصب وسلب أموال الناس بالباطل وأكل حقوقهم ، هكذا بنيت إمبراطورية الروم وفارس ، والكلدان ، وأشور ، والفراعنة ... الخ. لكن المستوى الحضاري الرفيع في قيمه ومبادئه في هذه الفتوحات لم يصل إلى القمة السامقة في الرحمة والعدل والحق إلا في عصر الفتوحات الإسلامية .

يقول غوستاف لوبون في كتابه « حضارة العرب » عن عدالة العرب والمسلمين وتأثر غيرهم بهم : « إن القوة لم تكن عاملا في انتشار القرآن ، فقد ترك العرب المغلوبين أحرارا في أديانهم .. فإذا حدث أن انتحل بعض الأقوام النصرانية الإسلام واتخذوا العربية لغة لهم فذلك لما رأوا من عدل العرب الغالبين ولم يروا مثله من سادتهم السابقين ، ولما كان عليه الإسلام من السهولة

٧٥- انظر : الإسلام والرسول في نظر منصفى الشرق والغرب ، أحمد بن حجر آل بوطامي ، ص ١٣٧ - ١٣٨ . ط : ٢ ، ١٣٥٣ هـ ، المطبعة السلفية ، جدة

وقارن مع كتاب الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، آدم متز ، ، تعريب : محمد عبد الهادي أبوريدة ، ١ / ٨٨ . ٨٧ ، ط : ٤ ، ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان .

التي لم يعرفوها من قبل^(٧٦) ويقول أيضا: « وما جهله المؤرخون من حلم العرب الفاتحين وتسامحهم كان من الأسباب السريعة في اتساع فتوحاتهم وفي سهولة اقتناع كثير من الأمم بدينهم ونظمهم ولغتهم ،... فالحق أن الأمم لم تعرف فاتحين متسامحين مثل العرب ، ولا ديناً مثل دينهم .^(٧٧) »

لقد ظلم المسلمون كثيرا جراء السنة المتطاولين على دينهم ومبادئهم خاصة من قبل المستشرقين الموثورين الزاعمين زورا أن الإسلام انتشر بحد السيف ، إن هذه الفرية لا يمكن أن تقف على ساق ؛ لأن وقائع التاريخ تكذبها وتفند أقوالها وردا على هذه المزاعم يقول إسحاق تاييلور : رئيس الكنيسة الإنكليزية في مؤتمر الكنيسة : « الإسلام ينشر لواء المدنية التي تعلم الإنسان ما لم يعلم ، والتي تقول بالاحتشام في الملبس ، وتأمر بالنظافة والاستقامة ، وعزة النفس ، فمناجع الدين الإسلامي لا ريب فيها وفوائدها من أعظم أركان المدنية ومبانيها^(٧٨) . إنها الشهادة على شموخ التسامح الحضاري الإسلامي الذي جاء على لسان أرفع رأس في الكنيسة الإنجليزية ، ويالها من شهادة !!! .

وإنه مما يحز في النفس ويدمي القلب تلك الشهادات التاريخية التي تذكر بذلك المجد التليد الذي ضاع من أيدي المسلمين ، وأصبح كما يقال ذلك الفردوس المفقود ، بما له من رونق بديع ، وأثر بهيج ، يقول المؤرخ « ول ديورانت » عن أسباب اعتناق كثير من النصارى للإسلام : « وعلى الرغم من خطة التسامح الديني التي كان ينتهجها المسلمون الأولون ، أو بسبب هذه الخطة اعتنق الدين الجديد معظم المسيحيين وجميع الزرادشتيين والوثنيين إلا عددا قليلا منهم... واستحوذ الدين الإسلامي على قلوب مئات الشعوب في البلدان الممتدة من الصين وأندونيسيا ،

٧٦- حضارة العرب ، غوستاف لوبون ، ص ١٢٧-١٢٨ ،

٧٧- المصدر السابق ، ص ٦٠٥ .

٧٨- الإسلام في نظر أعلام الغرب ، حسين عبد الله باسلامه ص ٣٧ .

إلى مراکش والأندلس ، وتملك خيالهم ، وسيطر على أخلاقهم ، وصاغ حياتهم ،
وبعث آمالا تخفف عنهم بؤس الحياة ومتاعبها »^(٧٩)

وعلى منهج النبوة سار أصحاب رسول الله تعالى في وصاياه ، وينقل لنا
القلقشندي بأمانة في كتابه الضخم : صبح الأعشى ، نصوص العهود والمواثيق
التي قطعها النبي محمد ﷺ مع أهل الكتاب ، وصورا من الأمانات ونصوصها
الكثيرة التي اتبعتها الخلفاء الراشدون ومن بعدهم ، إبان توليهم مهامهم ، وقطعوها
لأهل الذمة والمستأمنين والمعاهدين^(٨٠) ، ومن ذلك مثلا ما قام به عمرو بن
العاص رضي الله عنه الذي يضرب المثل بتسامحه طوال فتوحاته في مصر وغيرها ، حيث
كتب لأهل الذمة الأمان على أنفسهم وملتهم وأموالهم وكنائسهم وصلبهم ،
وبرهم وبحرهم ، لا يدخل عليهم شيء من ذلك ولا ينتقص^(٨١) ، وتعلق « زيغريد
هونكه » على مناقبه فتقول : « إن عمرا فاتح الاسكندرية هو نفسه عمرو الذي
يضرب المثل بتسامحه طوال فتوحاته ، وحرم النهب والسلب والتخريب على
جنوده ، وعمل ما كان غريبا عن فهم الشرقيين القدماء والمسيحيين على السواء :
لقد ضمن صراحة للمغلوبين حرية ممارسة شعائرهم الدينية المتوارثة. »^(٨٢)

وقد أعجبت المستشرقة « هونكه » بأعمال « عمرو بن العاص » رضي الله عنه كثيرا
ونقلت في كتابها نص نموذج من عقود الصلح مع الشعوب المنهزمة على تلك
المعاني ، ومنها :

« هذا الاتفاق يشمل كل الرعايا المسيحيين ، كهنة ورهبانا وراهبات ، وهو

٧٩- قصة الحضارة ، (ص ١٢ / ١٣١).

٨٠- انظر: صبح الأعشى في صناعة الإنشا ، أحمد بن علي القلقشندي ، ت: محمد حسين شمس الدين ،
١٣ / ٣٢١ - ٣٢٤ ، ط : ١ ، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م ، دار الفكر ، بيروت ، لبنان .

٨١- المصدر السابق ، ١٣ / ٣٢٤ .

٨٢- انظر كتاب : شمس العرب تسطع على الغرب ص ٣٦٣

يضمن لهم الحماية والأمن أينما كانوا حسب مشيئتهم ، وبالمثل يحمي كنائسهم ومساكنهم وأماكنهم المقدسة ، وكذلك يحمي من يزور تلك الأماكن من جورجيا أو الحبشة يعاقبة كانوا أم نساطرة ، ويحمي كل من يؤمن بالنبي عيسى ، كل هؤلاء يجب مراعاتهم لأن الرسول (ﷺ) قد كرمهم في وثيقة تحمل خاتمه نبهنا فيها أن نكون معهم رحماء وأن نضمن لهم أمنهم

هذه صورة حية لتسامح المسلمين وسماحة عمرو ، وهي ليست بالوعد الجوفاء ، فقد احترامها المسلمون نصا وروحا .^(٨٣)

ونظرا للفوضى التي يعيشها عالمنا المعاصر ، فإن بعض الأقلام النظيفة التمسست من تعاليم الرسول (ﷺ) نموذجا لإرساء السلم العالمي بين الشعوب ومن ذلك ما كتبه دائرة المعارف البريطانية في الطبعة الحادية عشر، في مقالها عن النبي محمد (ﷺ) ذكرت فيه الميزات التي اختص بها منوهة بالقيم الحضارية التي قل نظيرها في تاريخ العالم أجمع ومنها :

«إن ميزة النبي العظمى ، هي وضع أساس السلم العالمي ، فهو لم يضع الأسس التي يعيش الأفراد بمقتضاها في سلام جنبا إلى جنب فحسب ، بل علمهم كيف تعيش القبائل والشعوب في سلام ووثام ، (ثم تتساءل) ألم يكن أعظم من ظهر على وجه الأرض ؟ ، ومع ذلك كان عظيم التواضع لا يعتبر نفسه إلا إنسانا عاديا كسائر البشر : (قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي) في سورة الكهف ، كان يعتبر نفسه فردا من الأفراد ، له ما لهم من حقوق ، وعليه ما عليهم من واجبات ، .. حقوق للجميع متساوية ، وواجبات على الجميع متساوية لا فرق بين كبير وصغير ولا ذكر وأنثى ، ولا عربي وأعجمي ، وهذه هي عدالة الإسلام .^(٨٤)

٨٣- شمس العرب تسطع على الغرب ، ص ٣٦٣ .

٨٤- انظر: الإسلام والرسول في نظر منصفى الشرق والغرب، ص ١٣٥

كما أشار المستشرق «آدم متز» إلى التسامح الذي بذله المسلمون في رعاية أهل الذمة وينقل لنا في كتابه عن الحضارة الإسلامية ، كيف فتح المسلمون لغيرهم من أهل الكتاب حرية العمل فيقول : «ولم يكن في التشريع الإسلامي ما يغلق دون أهل الذمة أي باب من أبواب الأعمال ، وكانت قدمهم راسخة في الصنائع التي تدر الأرباح الوفيرة ، فكانوا صيارفة وتجارا وأصحاب ضياع وأطباء ..^(٨٥)

المبحث الثاني: موقف أهل الكتاب من القيم الحضارية للتسامح في الإسلام

كان الحديث في المبحث الماضي عن بعض شهادات المنصفين من المستشرقين الغربيين عن تسامح الإسلام وأهله مع أهل الكتاب ، وهم على أهميتهم ونبل أخلاقهم إلا أنهم قليل بجانب أقلام المستشرقين الحاقدين على الإسلام .

ومع ذلك فلا بد من الاعتراف بداية بتقصير المسلمين في مجال الدعوة الحقنة إلى الإسلام ، وربما يعود ذلك إلى عدم التمكن من معرفة الأساليب الحديثة في الدعوة بما يتماشى مع روح العصر الحديث ، وبما لا ينتقص تعاليم الإسلام السمحة ولا يكون على حساب الدين ، وهذه الدعوة تتعلق بشخصية الدعوة إلى الله تعالى أولا ، ثم بمسؤولية أولي الأمر القائمين على شؤون الأمة ورعايتها .

ومن خلال استقراء تصرفات العالم الغربي مع المسلمين نجدهم يمارسون التفرقة العنصرية ، وهذا ظاهر في مجالات عدة كالسياسة ، والاقتصاد ، والتعليم ، إلى غير ذلك من الجوانب الأخرى ، وفي المقابل نرى أنه بات من الضروري دعوة أهل الكتاب إلى التخلي عن العنجهية والفوقية التي تتعامل بها دولهم الكبرى مع المسلمين على اعتبار أنهم من دول العالم الثالث ، بل يعتبرونهم أقل من ذلك ، فتراهم يخططون وينفذون ما يريدون دون رادع ، ولا وازع ، والمسلمون

٨٥- الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، آدم متز ، تعريب : محمد عبد الهادي أبو ريذة ، ١ / ٨٦ ، ط : ٤ ، ١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان .

أصبحوا كالأيتام على موائد اللثام ليس لهم سوى السمع والطاعة ، وإلا اتهموا بالإرهاب ، وبات هذا الشعار سيفاً مسلطاً على رقابهم . وحالهم هذا ينطبق على قول الشاعر :

ويقضى الأمر حين تغيب تيم ولا يستأذنون وهم شهود

إن لحظة متأنية مع النفس تجعلنا ندعو أصحاب الفكر والقرار وأولي الأمر، إلى وقفة شجاعة يعاد فيها الاعتبار لأمجاد تلك الأمة العريقة ، بما تحمله من قيم حضارية نابغة من تعاليم نبيها ﷺ ، ومن كتاب الله تبارك وتعالى أولاً ، وليبيان هذه الحقيقة الناصعة كان من الضروري إلقاء نظرة خاطفة على محورين هامين في هذا الجانب :

المحور الأول : ما كانت عليه أوروبا من جهل في المضمار الحضاري .

المحور الثاني : الوجه المشرق للحضارة الإسلامية ، وأثرها على الغرب .

المحور الأول : ما كانت عليه أوروبا من جهل في المضمار الحضاري :

ربما لا يعرف الكثيرون عن حضارة الإسلام وتمدنه واحتفائه بالعلوم على مختلف أنواعها ، وكثيراً ما نرى هؤلاء يهللون ويكبرون للحضارة الغربية بما فيها من غث وسمين ، لجهلهم بحضارة أسلافهم وآبائهم ، وعدم وقوفهم على الفرق بينهما .

لذا كان بالحري تذكير من يتناسون حقيقة الحضارة الإسلامية التي شع نورها من تعاليم المصطفى ﷺ بعد بيان ما كانت عليه أوروبا من جهل مدقع ، ليظهر الفرق بين الحضارة التي أرسى قواعد هانبي البشرية جمعاء محمد بن عبد الله ﷺ ، وبين ضجيج حضارة الهمج .

إن حضارة المسلمين السالفة انتشرت بفضل تعاليم الإسلام السمحة ، فقد

أسسوا مدنية وحضارة رائعة فاقت الحضارات السالفة ونورت العالم أجمع ، وتعلمت على يدها أوروبا ، حتى إن حضارتها المشاهدة مستفادة في الأصل من حضارة العرب المسلمين .

يقول الأستاذ محمد كرد علي : « في القرون التي كانت فيها العرب تنعم بلذائذ العقل والعمل وتتمتع بحضارة باسقة وتمدن زاهر ، وتأخذ في مسرات الحياة الفاضلة بأوفر نصيب ، في هذه القرون كان الغربيون متوحشين جاهلين ، لا يعرفون الترف ، ولا يتذوقون عيش الرفاهية لا أمن ولا إرادة ، ولا ملوك يعرفون واجبهم في إقامة العدل ، وتوطيد الأمن ، وهم في كل أحوالهم إلى حياة البوادي أقرب منهم إلى حياة المدن والحضارة .

وإلى القرن الماضي لم يعرف ملوكهم فضلا عن سوقتهم المراحيض ولا الحمامات ، ويصبقون على الطنافس والمقاعد حتى في قصور العظماء ، وكانت أوروبا في ذلك العهد غاصة بالغابات الكثيفة ، متأخرة في زراعتها ، كانت البيوت في باريس تبنى بالخشب والطين المعجون بالقش والقصب ، ولم يكن فيها منافذ ولم يكونوا يعرفون النظافة ، ويلقون بأحشاء الحيوانات وأقذار المطابخ أمام بيوتهم ، فتنصاعد منها روائح مزعجة ، ولم يكن للشوارع مجار ولا بلاط ولا مصابيح ، قال «دراير» : وكان من أثر ذلك أن عمت الجهالة أوروبا ، وساورتها الأوهام ، فانحصر التداوي في زيارة الأماكن المقدسة ، ومات الطب وحييت أحابيل الدجالين ، وكلما دهم البلاد وباء ، فزع رجال الدين إلى الصلاة في الكنيسة وأغفلوا أمر النظافة فكانت الأوبئة تفتك بهم فتكا ذريعا ، وقد زارت أوروبا مرارا فاجتاحت الملايين من أهلها في أيام قليلة .

وكانت أوروبا تحت سلطة البابوات يتصرفون فيها على هواهم ، والناس تائهون في ظلام الجهالة ، وبينما هم كانوا في تلك الحالة التعسة والمعيشة النكدية ،

والجهل السائد والأوهام والخرافات المتفشية كان النور يسطع من جانب الأمة الإسلامية .^(٨٦)

المحور الثاني : الوجه المشرق للحضارة الإسلامية في تسامحها ، وأثرها على الغرب :

في هذه العجالة يجدر الحديث عن لمحات من الحضارة الإسلامية وأثرها على الحضارة الغربية . فبينما كانت أوروبا غارقة في دياجير الجهالة كانت الحضارة الإسلامية يشع نورها بفضل العلوم والفنون التي زينت حواضرها العامرة بالآداب والصناعات والاكتشافات ، وأعمال يدوية إلى غير ذلك من النشاطات التي حفلت بها بغداد والبصرة وسمرقند ودمشق والقيروان ومصر وفارس وقرطبة وقرطبة .^(٨٧)

كانت هذه الحواضر مراكز العلوم العظيمة ، أما عواصم أوروبا التي ندهش بها اليوم فكانت أشبه بقرى لا علم لها ولا عمران ، وهي متأخرة في شؤونها المادية والأدبية كافة ، وما كانت في دار الإسلام مدرسة ولا جامع ولا بلد ولا دار كبرى تخلو من خزائن كتب مسبلة على المطالعين ، هذا مع عزة المخطوطات في ذلك العهد يجتمع في تلك الدور العالمون يقرؤون ويتباحثون ويتدارسون - تساوى في ذلك الرجال والنساء ، وكانت المعارف في المدن والقرى وفي الأندلس خاصة مبدولة لكل طالب ، حتى قال أحد مؤرخي الإفرنج : إن معظم سكان إسبانيا الإسلامية كانوا يقرؤون ويكتبون في زمن كان أهل الطبقة العليا في أوروبا النصرانية أميين ، لا يقرؤون عدا أفراد قلائل من الشمامسة جعلوا الكتابة صناعة لهم .

٨٦- انظر : الإسلام والرسول في نظر منصفى الشرق والغرب ، أحمد بن حجر آل بوطامي ، ص ٩٢- ٩٣

٨٧- المرجع السابق ، ص ٩٢

وغصت ديار المسلمين بالمجامع العلمية مؤلفة من علماء لا ينظر في اختيارهم إلى الدين الذين يدينون به ، بل يراعى فيه علمهم واختصاصهم ، وكان الخلفاء والملوك والعظماء يجمعون المشتغلين في قصورهم يتذاكرون أصناف العلوم وما كان يخلو مجلس من علماء أو عالم ينصت الحضور له ويأخذون عنه .^(٨٨)

يقول المؤرخ الشهير المعاصر « ولز » عن التعاليم في الحضارة الإسلامية : إنها أسست في العالم تقاليد عظيمة للتعامل العادل الكريم ، وإنها لتنفخ في الناس روح الكرم والسماحة ، كما أنها إنسانية السمة ، ممكنة التنفيذ .^(٨٩)

إن هذه الجهود الكبيرة التي قام بها الفاتحون المسلمون شرقا وغربا كانت مثار دهشة المؤرخين والعلماء والفلاسفة للسرعة الهائلة التي انتشر فيها الإسلام في ربوع الأرض ، وقد آن الأوان للكشف عن هذا السر العظيم الذي حير الألباء .

إن التعاليم الإسلامية السامية وأخلاق نبوة محمد ﷺ في إقامة العدل وإشاعة روح التسامح مع أهل الكتاب وغيرهم هي التي بعثت في نفوس الناس الطمأنينة والأمان ، وجذبتهم نحو هذا الدين الذي أشرق نوره بمولد المصطفى ﷺ ، وفي هذا يقول أحد كبار شعراء النصارى في شرقنا العربي ، يتحدث عن هذا الشعاع الغامر فيقول :

غمر الكون بأنوار النبوة	كوكب لم تدرك الشمس علوه
لم يكد يلمع حتى أصبحت	ترقب الدنيا ومن فيها دنوه
بينما الكون ظلام دامس	فتحت في مكة للنور كـوه
يا رسول الله إنا أمة	زجها التضليل في أعرق هوه

٨٨- انظر : الإسلام والرسول في نظر منصفى الشرق والغرب ، أحمد بن حجر آل بوطامي ، ص ٩٢-٩٣

٨٩- من روائع حضارتنا ، د. مصطفى السباعي ، ص ١٤٦ ، ط : الأولى ، ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م ، دار الوراق للنشر ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، لبنان .

قل لأتباعك صلوا وادرسوا إنما الدين هدى والعلم قوه^(٩٠)

هذه الحقائق النورانية هي التي دعت غير المسلمين من أهل الكتاب ومن هم في مرتبتهم إلى النظر بجديّة نحو هذا الدين ، وإن التسامح الذي أبداه المسلمون الفاتحون نحو الشعوب التي دخلت في دين الله أفواجا هو قطب الرحي الذي داروا حوله وذابوا في بوتقته : « إن السادة و الحكام المسلمين الجدد لم يزوجوا بأنفسهم في شئون تلك الشعوب الداخلية ، فبطريك بيت المقدس - مثلا - يكتب في القرن التاسع لأخيه بطريك القسطنطينية عن العرب : « أنهم يمتازون بالعدل ، ولا يظلموننا البتة ، وهم لا يستخدمون معنا أي عنف »^(٩١).

إن الحرية التي جاء بها المسلمون الفاتحون لم تكن ثمرة جهد طويل وعناء كبير كالذي ذاقتة البشرية عبر تاريخها الطويل ، بل كان هبة ربانية تمثلت في تعاليم الدين الخفيف، وكان انتشارها في زمن يسير .

إن هذه الحرية أتاحت للشعوب المغلوبة فرصة للتنفس ، فلا تجد إطلاقا إكراها من قبل المسلمين لها للدخول في الإسلام ، لكن هذه الشعوب هي التي شاءت الدخول في الإسلام ليفيدوا من المزايا المادية والاجتماعية التي تمتع بها المسلمون ، ودون أي إجبار على انتحال الدين الجديد اختفى معتنقو المسيحية اختفاء الجليد تشرق عليه الشمس بدفئها ، ولم تظهر أية عصبية دينية أو إرغام على انتحال الإسلام إلا فيما بعد وتحت تأثير عوامل أخرى لا تمت إلى الدين بصلة.^(٩٢)

٩٠- هذه الأبيات للشاعر إلياس فرحات أحد شعراء المهجر الجنوبي ، له تجارب قاسية مع الحياة جعلته يكثر من شعر الحكمة والأمثال . إلياس فرحات (١٨٩٣ - ١٩٧٦) شاعر مهجري، ولد في قرية كفر شيما اللبنانية، وهي مسقط رأس اليازجي وآل شمائل . وآل تقلا، أصحاب جريدة الأهرام . هاجر إلى البرازيل انظر: <http://ar.wikipedia>

٩١- شمس العرب تسطع على الغرب ، زيفريد هونكه ، ص ٣٦٤ .

٩٢- المرجع السابق ، ص ٣٦٥ .

إن دعوى التسامح عند المسلمين ليست قابلة للنقاش في دينهم ، وليست ترفا في مفاهيمهم ، بل هي قاعدة أصيلة من أركان العقيدة عندهم ، وهذا التسامح ليس شعارا أجوف ، بل هو واقع معاش ، لا زيف فيه ولا خداع ، وهو « يختلف تماما عما يتشدد به خصوم الإسلام .

ولا بد من الاعتراف بالسبب الحقيقي الذي يجعل من المسلم نموذجا وقدوة يحتذى بها ، وعليه فإن أخلاق النبوة دعت إلى الألفة والمحبة ، ومن ذلك قول المصطفى ﷺ: «المؤمن يألف ويؤلف ، ولا خير فيمن لا يألف ولا يؤلف، وخير الناس أنفعهم للناس»^(٩٣).

لهذا نجد أن المسلم يعامل الناس بحسب هذه الطباع اللطيفة ، لقد كان التأثير بالغاً في الأمم التي مر المسلمون عليها ، وجعل الآخرين يدركون هذه الأهمية من خلال ملاحظة الفرق بين هذه الشهامة التي يتمتع ويمتاز بها المسلم عن غيره .

لقد أدت هذه الصفات إلى «تحرر أصحاب المذاهب المسيحية كالنساطرة والقائلين بطبيعة واحدة للمسيح .. من اضطهاد كنيسة الدولة فتنشر مذاهبهم بحرية ويسر ، وكما تميل الزهرة إلى النور ابتغاء المزيد من الحياة ، هكذا انعطف الناس ، حتى من بقي منهم على دينه ، إلى السادة الفاتحين ، يقلدونهم في طرق معيشتهم وسلوكهم - ويتمثلون بأخلاقهم ، ويأخذون عنهم لغتهم ويسمون أولادهم تسميات عربية ، وبمرور الوقت يصير ملبسهم ومعيشتهم وسلوكهم عربياً . حتى إن الطبيب من بعلبك والتاجر من الموصل ، وطالب الفلسفة من غرناطة ليلتقون في سوق القاهرة أبناء شعب واحد لا يستطيع أحد أن يفرق

٩٣- رواه الدارقطني، وحسنه الألباني في سلسلة الأحاديث الصحيحة، رقم الحديث (٤٢٦)، ١ / ٧١٢ .
٧١٣، ط: الرابعة، ١٤٠٥هـ- ١٩٩٥م، المكتب الإسلامي، بيروت، لبنان .

بينهم^(٩٤).

هكذا نستطيع أن نرى ثمرة الموقف الحضاري للنبي محمد ﷺ في التسامح مع أهل الكتاب ، لقد أنشأ الإسلام حضارة مترامية الأطراف ، كان شعاعها يصل إلى أقاصي المعمورة ، فاستظلت بظلها شعوب الأرض ، ولبست البشرية حلة قشبية لم تتزين بها من قبل ، ونعمت بالأمن والأمان بما لم ينعم به الأوائل . إن هذا التلاحم في المجتمع الإسلامي على الرغم من التنوع الديني فيه إلا أنه كان يمثل بحق موقفا حضاريا فذا قلما نجده في المجتمعات القديمة ، وحتى الحديثة ، وغني عن القول أن المجتمعات الغربية اليوم عملت على صهر أفرادها في مجتمعات تزعم أنها تدين بالحرية ، إلا أن هذه المجتمعات لجأت إلى هذا النوع من الاندماج لحاجتها ومصالحها المادية فقط ولما شعرت به من ضيق الدنيا إبان حكم الطغیان الكنسي في أوروبا أثناء العصور الوسطى ، وعلى الرغم مما وصلت إليه الآن إلا أن هذه القوانين ليست ثابتة بل من الممكن أن تتبدل كلما لاحت في الأفق نزوة بشرية ، أو تبعاً لهوى مصطنع متبع ، سرعان ما تتحول هذه الحرية ، لتصبح جحيماً لا يطاق من التضيق والتعسف ، وما الانقلابات العسكرية إلا واحدة مما أفرزته النظم الغربية لشعوبها والتي باتت تقلب ظهر المجن لها ، أو الارتكاسات المالية والاقتصادية التي تودي وتعصف بثروات البلاد ، وتفقر العباد . فكلما دخلت طغمة في هذا المضمار لعنت أختها ونحن لا نزعم إطلاقاً أن المجتمعات الإسلامية بريئة من الأخطاء ، فهي حاصلة ولا ريب ، لكن الأكيد في هذا الأمر أيضاً يعود إلى سوء في التطبيق من بعض الأفراد أو الولاة الذين ابتليت بهم الأمة ، هذا في المقام الأول ، والثاني ما تعرض له هذا الدين من كيد أعدائه ومؤامرات خصومه .

٩٤ - شمس العرب تسطع على الغرب ، ص ٣٦٦ .

لكن الصورة الأغلب والأعم أن الإسلام حينما طبق على وجهه الصحيح بكل تعاليمه ووصاياه ، وحينما توفرت له الظروف الملائمة ، وتهيأت له النفوس المؤمنة فإن ما أعطاه الإسلام كان نابعا من أركان هذا الدين ، وهو ثابت ولا يتغير تبعا للهوى ، أو للعصبية .

وفي المجتمع الإسلامي كذلك، فإن غير المسلمين « لم يكن ثمة إكراه (لهم) من سلطة ، يدخل بين هذا وذاك ، ولكنها الحاجة دفعتهم إلى هذا التشبه الكامل ليدخلوا في عالم أولئك العرب ، وكان المسيحي أو اليهودي يشعر بالفخر والعزة إذا حمل اسما عربيا ما وسعه الشعور^(٩٥) .

من هنا يجب الوقوف عند افتراء خصوم الإسلام عليه والأكاذيب التي تحاك ضده ، ومنها دعوى انتشاره بالسيف ، وأن ما جاء به محمد ﷺ ما يبشر إلا بالسوء .^(٩٦)

٩٥ - شمس العرب تسطع على الغرب ، ص ٣٦٦ .

٩٦ - ألقى بابا الفاتيكان بنديكت السادس عشر محاضرة في جامعة ريجينسبورج بولاية بافاريا الألمانية الثلاثاء ١٢-٩-٢٠٠٦ كان عنوانها: «الإيمان والعقل والجامعة ذكريات وانعكاسات»، وقد استشهد البابا بنصوص مسيئة إلى الإسلام ونبه محمد ﷺ ، ودار مضمونها حول الخلاف التاريخي والفلسفي بين الإسلام والمسيحية في العلاقة التي يقيمها كل منهما بين الإيمان والعقل. ثم انتقل للحديث عن العلاقة بين العقل والعنف في الديانة الإسلامية والخلاف في هذا الصدد بين الديانتين الإسلامية والمسيحية، واستشهد بهذه المناسبة بكتاب يفترض أنه للإمبراطور البيزنطي مانويل الثاني (١٣٥٠-١٤٢٥) وفي هذا الكتاب الذي يحمل عنوان «حوارات مع مسلم المناظرة السابعة»، وقدمه ونشره في الستينيات عالم اللاهوت الألماني اللبثاني الأصل تيودور خوري من جامعة مونستر، يعرض الإمبراطور الحوار الذي أجراه بين ١٣٩٤ و ١٤٠٢ على الأرجح مع علامة فارسي مسلم مفترض... وبدون أن يتوقف عن التفاصيل، مثل الفرق في معاملة (الإسلام) للمؤمنين وأهل الكتاب والكفار، طرح الإمبراطور على نحو مفاجئ على محاوره (... السؤال المركزي بالنسبة لنا عن العلاقة بين الدين والعنف بصورة عامة. فقال: أرني شيئا جديدا أتى به محمد، فلن نجد إلا ما هو شرير ولا إنساني، مثل أمره بنشر الدين الذي كان يبشره بحد السيف». انظر: أحمد المتبولي - إسلام أون لاين. نت وقد أثار هذه المحاضرة ردود فعل عنيفة من قبل المسلمين في العالم ، ولم تهدأ حتى الآن. وهذا ما شجع بعض الداعوقيين مجددا على التعرض لشخص النبي ﷺ .

المبحث الثالث - تنكر أهل الكتاب للقيم الحضارية في التسامح الإسلامي ، وفيه :

أولاً - ما لقيه المسلمون من خصومهم :

بعد انحسار المد الإسلامي في أوروبا وبعد سقوط أغلب مدن الأندلس في يد الكاثوليك على أيدي فريديناند الذي استطاع أن يستولي على معقل المسلمين مثل طليطلة وقشتالة وقرطبة ، وبقية غرناطة تحت إمرة بني الأحمر ، وإزاء الضغط الكبير من قبل فريديناند اضطرت غرناطة إلى الاستسلام سنة ٨٩٧هـ - ١٤٩١م^(٩٧) . ورفع الصليب على الشرفات العليا في المدينة ، وأصبحت إسبانيا مملكة كاثوليكية ، وأزيل عنها اسم الإسلام وكل شاراته ، وبقي المسلمون المساكين في حماية المسيحية ، ومرت سبعة أعوام وهم في حرمان من غذائهم الديني ، ولا يمارسون طقوسهم إلا بمشقة ، وفي سنة ١٤٩٩م ، قاد الكاردينال «شمينيه» حملة اضطهاد عنيفة تحمل المسلمين على ترك دينهم واعتناق النصرانية ورأى أن يبدأ حملته بإحراق الكتب الإسلامية حتى لا يقرأها المسلمون ، فأحرقت ثم بدأت محكمة التفتيش أعمالها الوحشية ، فكانت تعاقب كل من بدا عليه مظهر إسلامي ، وسموا المسلمين «المورسكو» أي المسلمين الصغار ، وحرموا تعلم اللغة العربية....

وكانت حركة التنصير هذه تشتد عاما بعد عام ، ففي مستهل القرن السادس عشر صدر قرار ملكي بارتداد المسلمين في «قشتالة» و «ليون» عن دينهم إلى النصرانية أو الجلاء عن البلاد ، ثم بعد مدة وجيزة صدر قرار مثله في «أرجون» ، ثم أصدر «فليب الثاني» سنة ١٥٥٦م قرارا أجراً وأوسع دائرة ، قضى فيه أن

٩٧- انظر: معركة التبشير والإسلام ، د. عبد الجليل شلبي ، ص ٢٣٢-٢٣٣ ط : الأولى ، ١٤٠٩هـ- ١٩٨٩م ، مؤسسة الخليج العربي ، القاهرة .

يهجر المسلمون لغتهم وعاداتهم ، وأفتى بعض القسس بأن المسلمين نجس .
وفي سنة ١٦٠٩م أصدر فليب الثالث أمرا بطرد المسلمين من البلاد نهائيا ،
فقد عاش المسلمون إذن قرنا وبعض القرن في هوان ومعاناة ثم طردوا^(٩٨) .

وليست حادثة دخول الصليبيين إلى بيت المقدس وإقامة المذابح فيها بعد
الاستيلاء عليها إلا واحدة من أفظع الجرائم في التاريخ ، وكان الصليبيون يسمون
المسلمين بالكفرة والوثنيين ، ويروي صاحب كتاب « أعمال الفرنجة وحجاج بيت
المقدس » تفاصيل هذه المجزرة ، نقتطف بعضها مما جاء فيه ، فيقول : « فلما ولج
حجاجنا المدينة وجدوا في قتل الشرقيين ومطاردتهم حتى قبة عمر ، حيث تجمعوا
واستسلموا لرجالنا الذين عملوا فيهم أفظع القتل طيلة اليوم بأكمله ، حتى لقد
فاض المعبد كله بدمائهم ، ولما تم لرجالنا الغلب على الكفرة عثروا في المعبد على
فئة كبيرة من الرجال والنساء ، فقتلوا البعض وأبقوا على الذين أحسنوا بهم
الظن ،^(٩٩) .

ثم يصف صور الجثث التي تكدست في الشوارع فيقول : « وتعالى أكوامهم
حتى حاذت البيوت ارتفاعا وما تأتي لأحد قط أن سمع أو رأى مذبحه كهذه
المذبحه التي أملت بالشعب الوثني^(١٠٠) .

إن هذه الجرائم والمجازر التي ارتكبت في حق المسلمين لم تكن مجرد ادعاء
بل كانت واقعا يشهد التاريخ عليها ، لقد أكد الدكتور «غوستاف لوبون» هذه
الحقائق ، ونقل لنا صورا من أبشع ما ينقله مؤلف عن مجزرة ، فيتحدث عنها
قائلا :

٩٨ - المرجع السابق ، ص ٢٣٤ .

٩٩ - أعمال الفرنجة وحجاج بيت المقدس ، ترجمة : د. حسن حبشي ، ص ١١٨ - ١١٩ ، دار الفكر العربي .

١٠٠ - المرجع السابق ، ص ١١٩ - ١٢٠ .

« وعاهد فرديناند العرب على منحهم حرية الدين واللغة ، ولكن سنة ١٤٩٩ م لم تكد تحل حتى حل بالعرب دور الاضطهاد والتعذيب الذي دام قرونا ، والذي لم ينته إلا بطرد العرب من إسبانيا ، وكان تعمد العرب كرها فاتحة ذلك الدور ، ثم صارت محاكم التفتيش تأمر بإحراق كثير من المعمدين على أنهم من النصارى ولم تتم عملية التطهير بالنار إلا بالتدرج لتعذر إحراق الملايين من العرب دفعة واحدة ، ونصح كردينال طليطلة التقي ، الذي كان رئيسا لمحاكم التفتيش ، بقطع رؤوس جميع من لم ينتصر من العرب رجالا ونساء وشيوخا وولدانا^(١٠١) »

إن هذه الشهادة من مؤرخ وفيلسوف فرنسي كافية للدلالة على كذب وافتراء أعداء الإسلام ، وأكاذيب خصومه، كما تظهر مدى الحقد الدفين لدى الصليبيين ، وعدم التسامح مع الآخر .

وتزداد شراسة الحاقدين على الإسلام من خلال الذل الذي لقيه المسلمون إبان طردهم من إسبانيا وقد أبدى «غوستاف لوبون» أسفه البالغ لما أصاب إسبانيا بعد أن خسرت مليون مسلم من رعاياها في بضعة شهور ، فيقول : «ولم ير الراهب الدومينكي ، «بليدا» الكفاية في ذلك فأشار بضرب رقاب من تنصر من العرب ومن بقي على دينه منهم ، وحثه في ذلك أن من المستحيل معرفة صدق إيمان من تنصر من العرب ، فمن المستحب إذن قتل جميع العرب بحد السيف لكي يحكم الرب بينهم في الحياة الأخرى ويدخل النار من لم يكن صادق النصرانية منهم^(١٠٢) .

ويكاد المرء يذهل من الأرقام التي أوردها «لوبون» عن ضحايا المجازر من المسلمين في الأندلس وذلك عندما قال :

١٠١- حضارة العرب ، غوستاف لوبون ، ص ٢٧٠ - ٢٧١ .

١٠٢- المرجع السابق ، ص ٢٧١

وفي سنة ١٦١٠ م ، أمرت الحكومة الإسبانية بإجلاء العرب عن إسبانيا ، فقتل أكثر مهاجري العرب في الطريق ، وأبدى ذلك الراهب البارع ، بليدا ، ارتياحه لقتل ثلاثة أرباع هؤلاء المهاجرين في أثناء هجرتهم ، وهو الذي قتل مئة ألف مهاجر من قافلة واحدة كانت مؤلفة من ١٤٠،٠٠٠ مهاجر مسلم حينما كانت متجهة إلى إفريقيا ويقدر كثير من العلماء ومنهم «سيديو» عدد المسلمين الذين خسرتهم إسبانية منذ أن فتح فرديناند غرناطة حتى إجلائهم الأخير بثلاثة ملايين ولا تعد ملحمة «سان بارتلمي» أزاء تلك المذابح سوى حادثة تائه لا يؤبه له . . (ويتابع معترفاً بجرارة) : ولا يسعنا سوى الاعتراف بأننا لم نجد بين وحوش الفاتحين من يؤاخذ على اقترافه مظالم قتل كتلك التي اقترفت ضد المسلمين (١٠٣).

إن تاريخ الحملات الصليبية الأسود ضد المسلمين لا يمكن أن يمر دون التنويه بالتعاون الصهيوني المسيحي في العصر الحديث ، وما يقوم به هذا الثنائي من أعمال ضد المسلمين في كثير من بقاع الأرض .

لقد تبين لنا مما سبق كيف عامل المسلمون أهل الكتاب ، كما رأينا تعاليم الإسلام السمحة بحقهم ، وتصرفات الخلفاء الذين اتبعوا أوامر الله تعالى ، ووصايا رسوله ﷺ ، وفي المقابل رأينا كيف قلب أهل الكتاب للمسلمين ظهر المجن ، فاختلفت المعاملة ، وأريق دماء المسلمين على تراب الأندلس ، وعلى أراضيهم إبان الحروب الصليبية في بلاد الشام وغيرها ، وعلى العاقل أن ينظر إلى هذه المفارقات بعين ثاقبة ، وفكر منفتح حتى يرى الفرق والبون الشاسع ، بين حضارتنا الإسلامية ، وحضارتهم الهمجية .

ولم تكن هذه الصور المتقابلة بين منهجين لتختفي عن أنظار بعض الأحرار

في هذا العالم عن الظلم الذي لحق بالإسلام والمسلمين ، فالفيلسوف «توماس كارليل» يدافع عن الإسلام وتعاليمه ويرد على ادعاء المبشرين بأن الإسلام قد انتشر بالسيف ، ويعدد مزايا النبي محمد ﷺ ، ويصف أخلاقه ومعاملته ، وصحة نبوته ، ويقارن بين الإسلام السمح والمسيحية الحاقدة^(١٠٤) »

كما أن كتب التاريخ شاهدة على التعسف الذي لقيه المسلمون من قبل الحاقدين الصليبيين وغيرهم ، بل إن التاريخ نفسه يشهد للمسلمين ذلك الرقي العلمي والتقدم الحضاري المبني على احترام الآخر ، ومع ذلك فإن الغربيين في عصرنا الحاضر ينكرون هذه الحقائق ويرفضون الاعتراف بأنهم ورثة الحضارة الإسلامية ، بل لا يذكرون محاسن الحضارة الإسلامية ، وما لها من آثار على الحضارة الحالية ، بل ينسبون تقدمهم إلى الحضارة الإغريقية.

غير أن الأمانة العلمية تقتضي منا ذكر مقال أحد رجال الفكر الحر فيهم وهو الذي أثر فضح هذا العقوق ، ولم يرتض السكوت على الظلم فانبرى يفجر ما يكنه في صدره من ألم ، وهو الماجور « أرثر ليونارد » الذي قارن أولاً بين انتشار الإسلام في العالم بيسر بفضل تعاليمه السمحة ، وبين الأعمال التنصيرية التي تقوم بها الكنيسة ، رافضاً أساليبها ضد المسلمين ، فيقول :

« يجب أن تكون حال أوروبا إزاء الإسلام بعيدة من كل هذه الاعتبارات الثقيلة ، فتكون حالة شكر أبدي بدلا من نكران الجميل الممقوت والازدراء المهين . فأوروبا لم تعترف قط إلى يومنا هذا بإخلاص طوية وقلب سليم بالدين العظيم المقيم إلى الأبد الذي تدان به إلى التربية والمدنية الإسلامية ، اعترفت به بفتور وعدم اكتراث عندما كان أهلها غارقين في بحار الهمجية ، والجهل في العصور

١٠٤- انظر: الإسلام في نظر أعلام الغرب ، حسين عبد الله باسلام ، ص ٩٥-٩٦ .

المظلمة. (١٠٥)

ثم يعترف بصراحة ما للحضارة الإسلامية من فضل على أوروبا ، موجهها لومه إلى أبناء جلدته قائلا :

« المدنية الإسلامية عند العرب وصلت إلى أعلى مستوى في العظمة العمرانية والعلمية ، حتى أحييت جذوة المجتمع الأوروبي المشتعلة وحفظته من الانحطاط ، ألم نعرف نحن الذين نعتبر أنفسنا في أعلى قمة التهذيب والمدنية، بأنه لولا التهذيب الإسلامي ومدنيته وعلمه وعظمة العرب العمرانية وحسن نظام مدارسهم لكانت أوروبا إلى اليوم غارقة في ظلمات الجهل؟، هل نسينا أن التسامح الإسلامي كان يختلف اختلافا شديدا عن الحالة التي لا تطاق التي كانت عليها أوروبا إذ ذاك؟ هل نسينا أن الخلافة نشطت في أيام أعظم انحطاط الرومان والفرس ، وأن السواد الأعظم من أوروبا كان نائما تحت سحابة الوحشية السوداء القائمة؟ (١٠٦) .

ثانيا - كيفية تلافي الأخطاء ، واستخدام الوسائل الحديثة في نشر القيم الحضارية الإسلامية:

لقد بات من الضروري إعادة النظر في المناهج والخطط الدراسية الخاصة بالتعليم التربوي الإسلامي والتي تعتمد اليوم - في غالبها - على الجوانب التعبديّة فقط دون النظر في الجوانب الفكرية الحضارية والخلقية على وجه التحديد، وإن وجدت في بعض المناهج ، فإنها لا تتعدى القشور ، وهذا الوضع يؤدي إلى الجمود في واقع حياة الأمة ، ويبقيها على حالة التبعية لخصومها أولا، والتأخر في مضمار الرقي الحضاري ثانيا ، وللخلاص من ذلك يجب الاعتماد على

١٠٥- الإسلام والرسول في نظر منصفي الشرق والغرب ، أحمد بن حجر آل بوطامي ، ص ١٦٤ - ١٦٥ .

١٠٦- المرجع السابق / ص ١٦٤ - ١٦٥ .

الخطط المرنة الكفيلة باستنهاض همم أبناء الأمة ، وتوعيتهم بالمسؤولية الملقاة على عاتقهم لإيجاد الحلول الناجعة لمشكلاتهم العلمية ، والاجتماعية والسلوكية ، والاقتصادية، ولعل الجانب الاقتصادي اليوم يشكل حجر الأساس في انطلاق علماء الأمة لإخراج البشرية من شبح الانهيار الاقتصادي العالمي و ربما من سخرية هذا الزمن أن ينادي أساطين الفكر الاقتصادي العالمي بضرورة تطبيق المنهج الاقتصادي الإسلامي للخروج من الأزمة العالمية التي باتت تهدد البشر ، في حين أن العالم الإسلامي يقف حيال ذلك دون حراك. إن الفرصة قد أضحت سانحة اليوم لإعادة الاعتبار إلى القيم الحضارية ، لحاجة الإنسانية إليها .

إن التراث الإسلامي بما يحمل من قيم حضارية خاصة فيما يتعلق بالتسامح من تعاليمه قمين بتحقيق النهوض المنشود ، لقد أضحت البشرية عطشى لنفحات الإسلام السمحة خاصة بعد أن تفاقمت الأحوال المزرية لدى مجتمعات أهل الكتاب ، وباتت شعوبها مهددة في حياتها نتيجة لاستئراء الفساد الديني والخلقي والمالي والاجتماعي بشكل عام ، وقد انطوت أفرادها وأنظمتها على شيوع مبادئ الجشع والطمع والأنانية ، وأضحت شريعة الغاب هي السائدة في مجتمعاتها ، دون وازع أو رادع .

وعليه فإن علماء الأمة الإسلامية مدعوون لإبراز محاسن الإسلام ، وتطبيقاته العملية في شتى جوانب الحياة ، المبنية على الجوانب الخلقية في التعامل بين الناس ، وذلك لإعادة البشرية إلى رشدها ، والأخذ بيدها نحو الأمن والأمان ، وإلا فإن نذر الصراعات المحتمدة باتت قاب قوسين أو أدنى من التوسع لتشمل جميع القارات دون استثناء ، وذلك للترابط الحاصل فيما بينها بسبب ما يسمى بنظام العولمة .

إن عدم اكتراث النخب العلمية المسلمة وأهل الحل والعقد بالرسالة الملقاة

على عاتقهم في لم شمل المسلمين أولاً ونشر قيمهم الحضارية والخلقية ثانياً يزيد من مسؤوليتهم أمام خالقهم عز وجل ، وأمام الأجيال المقبلة ، وتحقيق هذين الأمرين ليس سهل المنال ولكنه ليس بالأمر المستحيل كذلك .

ولا مجال لاعتذار المتقاعسين عن أداء هذا الواجب ؛ لأن الوسائل العلمية الحديثة تهيأ لطلبة العلم والباحثين جميع السبل لتقديم أنجح الوسائل في عرض مبادئ هذا الدين الخلقية والاجتماعية والحضارية ، لقد بات المسلمون يمتلكون تلك الوسائل ولم يعد أمامهم سوى العمل بجد واجتهاد لنفض غبار الكسل عن كواهلهم ، وفتح صفحة جديدة من حياتهم ، وهذا جانب من جوانب رسالتهم الحضارية في (إخراج الناس من الظلمات إلى النور) .

ولا شك في أن العمل الفردي بين المسلمين له فوائد على الصعيد الأسري، إلا أن العمل الجماعي المبني على المؤسسات العلمية والجامعات الرصينة والجامعات العلمية الجادة يعطي ثماراً يانعة ، ونتائج طيبة على صعيد المجتمع ككل . وحماية هذه المؤسسات ورعايتها من جانب أولى الأمر ، مع الحرص على المتابعة والمراقبة الإيجابية كفيل بتحقيق تلك الأهداف التي ينشدها أتباع هذا الدين الحنيف، وهذه هي الرسالة الأولى ، أما الثانية فهي نقل هذا التراث إلى البشرية جمعاء وهذا مرتبط الفرس للأجيال القادمة ، إن شاء الله تعالى .

الخاتمة :

من خلال الاستعراض لما سبق ، يمكن استخلاص نتائج البحث كالاتي :

أولا : إن التسامح الإسلامي نابع من أصول هذا الدين القويم ،

ثانيا: إن معاملة المسلمين لغيرهم وعلى وجه الخصوص أهل الكتاب بالحسنى حقيقة واقعة لا ريب فيها، وهي استمرار لما أمر به المصطفى ﷺ .

ثالثا : إن النخب من أبناء الأمة الإسلامية مدعوة اليوم أكثر من أي وقت مضى إلى تحسين أسلوب الخطاب الإسلامي ، والتماس أنجع السبل في إيصال الصوت المسلم عبر الوسائل الحديثة ، بالطرق العلمية المبنية على التجربة ، والبعد عن الترهات والارتجال، وبيان الفرق بين نتاج حضارة الإسلام وغيرها من الحضارات .

رابعا: إن الحوار مع أهل الكتاب يجب أن يراعي الخصوصية الإسلامية من حيث عدم التفريط ، أو التنازل عن المبادئ السامية التي يحملها الإسلام إلى الشعوب الأخرى، على أن يكون المحاور المسلم على درجة عالية من العلم .

خامسا : دعوة أهل الكتاب إلى التحلي بالروح العلمية البعيدة عن الغطرسة في التعامل مع الآخرين ، حتى يصبح الحوار معهم ذا قيمة نافعة .

سادسا : إن الشراسة التي يبديها خصوم الإسلام في العصر الحاضر ، يجب أن لا تثني المسلمين عن مواصلة المسيرة المباركة في إشاعة روح التسامح والانفتاح لنشر تعاليم الإسلام الحنيف ، وإن بقية من أحرار العالم لا تزال تتطلع إلى المسلمين الغيورين لانقاذ البشرية مما يدهمها من أخطار مادية ومعنوية .

سابعا : إن التعاليم الإسلامية قيم حضارية يجب الدفاع عنها بالطرق المناسبة

لكل ظرف وزمن لتخليص البشرية من أنانية الإنسان وإزالة الكراهية من النفوس الحاقدة التي تحملها الأديان الوضعية والمحرفة . ولا يمكن لهذه المبادئ أن تبقى حبيسة أدراج مكاتب المؤتمرات ، والجامعات ، والمنتديات الإسلامية ، بل يجب على أولي الأمر ، وأصحاب القرار في هذه الأمة تحويلها إلى واقع يشعر به أبناء الأمة الإسلامية ، ومن ثم نشره في ربوع الأرض ليعم الأمن والسلام فيه .

ثامنا : إن التغاضي عن القيام بمسؤولية الدعوة إلى التسامح في شتى المجالات لهو الحافز الأكبر لخصوم الإسلام على النيل من قيمه ، ومنعه من تحقيق الأهداف التي يصبو إليها .

تاسعا: إن التعرض لشخص النبي ﷺ من قبل أهل الكتاب في عصرنا الحاضر، لهو الدليل القاطع على استمرار الحقد الدفين الذي يكنه خصوم الإسلام وأعداء الدين . وعدم اعتراف أهل الكتاب بأن الإسلام دين سماوي يجعل من الصعب الوصول معهم إلى حلول مقبولة من جانب المحاور المسلم .

عاشرا : إن جانبا كبيرا من تقصير المسلمين يتمثل في سوء عرض مبادئ التسامح مع غيرهم ، وإن عدم محاسبة المقصرين مدعاة إلى الاستمرار في التأخر، وضياع الفرص . وإن تدارك هذا الخلل واجب على جميع العلماء والدعاة أولا وعلى أولي الأمر ثانيا للنهوض المنشود بأعباء هذه المسؤولية .

والله الموفق ، والهادي إلى سواء السبيل .

المصادر والمراجع:

- ١- أحكام أهل الذمة ، محمد بن أبي بكر، ابن قيم الجوزية ، ، ت: د. صبحي الصالح ، دار العلم للملايين ، ط : ٣ ، ١٩٨٣ م ، بيروت ، لبنان .
- ٢- أحكام الذميين و المستأمنين في دار الإسلام ، د. عبد الكريم زيدان ، ، ط : ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م ، مكتبة القدس ، ومؤسسة الرسالة ، بيروت ، لبنان .
- ٣- الإسلام في عيون غربية ، بين افتراء الجهلاء .. وإنصاف العلماء ، د. محمد عمارة ، ، ط : ١ / ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٥ م ، دار الشروق ، بيروت ، لبنان .
- ٤- الإسلام في نظر أعلام الغرب ، حسين عبد الله باسلامه ، الطبعة الثانية ، المطبعة السلفية ١٣٥٣ هـ ، جدة .
- ٥- الإسلام والرسول في نظر منصفى الشرق والغرب ، أحمد بن حجر آل بوطامي . ط: ٢، ١٣٥٣ هـ ، المطبعة السلفية ، جدة .
- ٦- الإسلام والعلاقات الدولية ، د. محمد الصادق عفيفي ، سلسلة كتب دعوة الحق ، العدد ٣٦ ، السنة الرابعة ، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٤ م ، رابطة العالم الإسلامي ، مكة المكرمة ..
- ٧- أعمال الفرنجة وحجاج بيت المقدس ، ترجمة : د. حسن حبشي ، دار الفكر العربي ..
- ٨- الأموال لأبي عبيد ، القاسم بن سلام ، ت: د. محمد عمارة ، ط: ١، ١٤٠٩ ، ١٩٨٩ م ، دار الشروق ، بيروت ، لبنان ..
- ٩- إنسانية الإسلام ، مارسيل بوازار ، ت: د. عفيف دمشقية ، ص ١٩٦ ، ط: ١ ، ١٩٨٠ م ، دار الآداب ، بيروت ، لبنان .

- ١٠- البداية والنهاية ، أبو الفداء ، إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي ، ط : ١ ، ١٤١٦هـ-١٩٩٦م ، دار أبي حيان ، القاهرة .
- ١١- تاريخ الطبري ، ط : ١٣٩٩هـ ، ١٩٧٩م ، دار الفكر ، بيروت ، لبنان .
- ١٢- تفسير القرآن العظيم ، أبو الفداء إسماعيل بن كثير القرشي ، المكتبة الشعبية .
- ١٣- تهذيب الخصائص النبوية الكبرى ، جلال الدين عبد الرحمن أبو بكر السيوطي ، ت : عبد الله التليدي ، ط:٢، دار البشائر الإسلامية ، بيروت ، لبنان . الجامع لأحكام القرآن ، محمد بن أحمد القرطبي ، ط: ٣ ، ١٣٨٧هـ-١٩٦٧م ، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر ، مصر .
- ١٤- الجامع الصغير من حديث البشير النذير ، عبد الرحمن السيوطي ، و ط : الأولى ، ١٤٠١هـ-١٩٨١م دار الفكر ، بيروت ، لبنان .
- ١٥- الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، آدم متز ،، تعريب : محمد عبد الهادي أبوريدة ، ، ط : ٤ ، ١٣٨٧هـ-١٩٦٧م ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان
- ١٦- حضارة العرب ، غوستاف لوبون ، تعريب : عادل زعيتر. ط : ١٩٦٩م ، عيسى البابي الحلبي ، القاهرة .
- ١٧- الحوار مع أهل الكتاب ، خالد عبد الله القاسم ، ط : ١ ، ١٤١٤هـ ، دار المسلم ، الرياض ..
- ١٨- الخراج ، أبو يوسف ، القاضي يعقوب بن إبراهيم ، مطبعة بولاق ، القاهرة ..

- ١٩- دفاع عن الإسلام ، لورافيشيا فاغلييري ، ت : منير البعلبكي ، ط : ١ ، ١٩٦٠ م ، دار العلم للملايين ، بيروت ، لبنان ..
- ٢٠- الدعوة إلى الإسلام - ، توماس أرنولد ، ترجمة د. حسن إبراهيم حسن وآخرين ، ، الطبعة الثالثة: ١٩٧٠ م ، مكتبة النهضة المصرية ، القاهرة
- ٢١- سلسلة الأحاديث الصحيحة، ناصر الدين الألباني ، ط : الرابعة ، ١٤٠٥ هـ- ١٩٩٥ م ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، لبنان
- ٢٢- شمس العرب تسطع على الغرب، زيغريد هونكه، ص ٣٦٤، تعريب ، بيضون، ودسوقي ، الطبعة الثامنة ، ١٤١٣ هـ- ١٩٩٣ م ، دار الجيل ، بيروت ، لبنان .
- ٢٣- صبح الأعشى في صناعة الإنشا ، أحمد بن علي القلقشندي ، ت: محمد حسين شمس الدين ، ، ٣٢٤ ، ط : ١ ، ١٤٠٧ هـ- ١٩٨٧ م ، دار الفكر ، بيروت ، لبنان .
- ٢٤- الصحاح ، تاج اللغة وصحاح العربية ، إسماعيل بن حماد الجوهري ، ت: أحمد عبد الغفور عطار ،
- ٢٥- صحيح البخاري ، . ط : المكتب الإسلامي ، ١٩٧٩ م ، استانبول تركيا .
- ٢٦- صحيح الترمذي ، ت : كمال يوسف الحوت ، دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان .
- ٢٧- صحيح سنن أبي داود، الحافظ سليمان بن الأشعث السجستاني، ت: محمد ناصر الدين الألباني ، ، ط: ٢ ، ١٤٢١ هـ- ٢٠٠٠ م ، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع ، الرياض .

- ٢٨- صحیح مسلم بشرح النووي، کتاب البر والصلة والآداب، ت: عصام الصبابطي وآخرون، ط ١، ١٤١٥ هـ، ١٩٩٥ م، دار أبي حيان، مصر .
- ٢٩- عمدة القاري شرح صحیح البخاري، بدر الدين العيني، المجلد الخامس، ط: دار الفكر. بيروت، لبنان .
- ٣٠- فتح القدير، الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، ط ٢، ١٣٨٣ هـ- ١٩٦٤ م، مصطفى البابي الحلبي، مصر .
- ٣١- فتوح البلدان، أبو الحسن البلاذري، ط : ١٤٠٣- ١٩٨٣ م، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان،
- ٣٢- القاموس المحيط، الفيروز أبادي، دار الفكر. بيروت، لبنان .
- ٣٣- قصة الحضارة، ول ديورانت،، ترجمة: محمد بدران، ١٤١٩ هـ- ١٩٩٨ م، دار الجيل، بيروت، لبنان.
- ٣٤- لسان العرب، أبو الفضل جمال الدين بن منظور، ٤ / ١٩٧، دار الفكر، دار صادر، بيروت، لبنان .
- ٣٥- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، محمد عبد الحق بن عطية الأندلسي، دار ابن حزم، ط ١، ١٤٢٣ هـ، ٢٠٠٢ م، بيروت، لبنان .
- ٣٦- مختصر سنن أبي داود، للحافظ المنذري، ت: محمد حامد الفقهي، مكتبة السنة المحمدية، مصر .
- ٣٧- مسند الإمام أحمد بن حنبل، بهامشه منتخب كنز العمال، ، ط: دار الفكر، بيروت، لبنان .

٣٨. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير ، أحمد الفيومي ، ١ / ١٥٢ ، :
مصطفى السقا ، ، المطبعة الأميرية ، مصر .
٣٩. معالم الحضارة في الإسلام ، عبد الله علوان ، ، دار السلام ، ط: ٢ ، ١٤٠٤ هـ
- ١٩٩٤ م ، بيروت ، لبنان .
٤٠. معركة التبشير والإسلام ، د. عبد الجليل شلبي ، ط : الأولى ، ١٤٠٩ هـ -
١٩٨٩ م ، مؤسسة الخليج العربي ، القاهرة .
٤١. المغني ، عبد الله بن أحمد بن قدامة ، مكتبة الرياض الحديثة ، الرياض .
٤٢. مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج ، الخطيب الشربيني ، ط: دار
الفكر ، بيروت ، لبنان .
٤٣. مقدمة ابن خلدون ، عبد الرحمن بن خلدون ، ت: خليل شحادة ، وسهيل
زكار ، ط : ١ ، ١٤٠١ - ١٩٨١ م ، دار الفكر بيروت ، لبنان .
٤٤. مناقب أمير المؤمنين عمر بن الخطاب ، أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي ،
ت : د. زينب القاروط ، ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، لبنان
٤٥. من روائع حضارتنا ، د. مصطفى السباعي ، ط : الأولى ، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م
، دار الوراق للنشر ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، لبنان .
٤٦. موسوعة الحضارة الإسلامية د. أحمد شلبي ، ط: ٨ ، ١٩٩٢ م ، مكتبة النهضة
المصرية ، مصر .
٤٧. نظام أهل الذمة ... رؤية إسلامية معاصرة ، د. محمد سليم العوا ، ١٣
<http://www.islamonline.net> / ٧ / ٢٠٠٥ م .

Abstract

The Cultural Dimension of Islamic Tolerance Towards The People of The Book

(An Objective Study in Islamic Thought)

Dr. Omer Wafeeq al-Da aouq

Human history tells that every nation has its religion, values and heritage. One of the most everlasting Islamic values is tolerance towards other nations and peoples, and in particular the followers of other religions. God says: (Allah does not forbid you to treat kindly and act equitably toward those who have neither fought you in the matter of religion nor driven you out of your homes. Indeed Allah loves the just). Surat Al-Mumtahinah, V.8.

Prophet Mohammed (PBUH) propagated tolerance and called upon all Muslims to adhere to it in all their affairs. By obeying the Prophet's (PBUH) call, Muslims have given the highest example of the medial nation.

التذكار في قراءة أبان بن يزيد العطار

(عن عاصم بن أبي النجود)
نظم الإمام المحقق

محمد بن محمد بن محمد بن علي بن يوسف
الجزري المتوفى ٨٣٣هـ
دراسة وتحقيق وتعليق

د. الشريف ولد أحمد محمود

أستاذ النحو والصرف المساعد في كلية الدراسات
الإسلامية والعربية - دبي

ملخص البحث

يهدف هذا البحث إلى إخراج كتاب من كتب التراث المخطوطة، التي ظلت منسية أو مجهولة في رفوف المكتبات حتى أو شكت أن تضيع .

والكتاب الذي نقوم بتحقيقه هو كتاب نادر للإمام ابن الجزري نظم فيه قراءة أبان بن يزيد العطار التي رواها عن عاصم بن أبي النجود، فهي إذن رواية متواترة رواها الثقات عن عاصم، كما روى عنه حفص بن سليمان وشعبة بن عياش، وإن كانت الأخيرتان أذكر وأشهر عند الناس .

وقد أهمل ابن الجزري في نظمه للتذكار الحروف التي اتفق فيها أبان مع شعبة، وجعل ذلك قاعدة مطردة لانفاق أبان وشعبة، إلا أنه خرج عن هذه القاعدة في بعض المواضع، وقد وضحنا ذلك في المسائل المستدركة على التذكار .

كما انفرد أبان في التذكار بحروف خالف فيها القراء العشرة من الطرق المشهورة المقروء بها، وقد بلغت هذه الانفرادات أربعة وأربعين حرفاً، اختص أبان بسبعة وعشرين منها، وانفرد يونس بسبعة حروف، والباقي موزع بين عبيد وبكار، حيث انفرد كل واحد منهما بخمسة حروف، فجميع ذلك أربعة وأربعون حرفاً .

وقد اعتمد الإمام ابن الجزري في نظمه للتذكار على مصدرين اثنين هما: الكفاية الكبرى في القراءات العشر لأبي العز القلانسي، والمستنير في القراءات العشر لأبي طاهر أحمد بن علي بن سوار .

ومن الوفاء أن أتقدم بخالص الشكر إلى الدكتور عمّار أمين الدّودو الذي اقترح علي تحقيق هذا الكتاب، وإلى الدكتورة نوال سلطان التي ما فتئت تُمدّني بذخائر المخطوطات والكتب النفيسة، وإلى الباحث طارق مصطفى الذي وفر لي أوضح نسخة واضحة من التذكار بعد أن عزّ علي وجودها، وإلى أستاذي في القراءات أحمد ولد محمد فال الذي بذل الكثير من وقته من أجل تصحيح هذا النص وإخراجه في شكل مرضي، فجزى الله الجميع خيراً الجزاء .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

يعد علم القراءات من أهم العلوم وأشرفها، وأعلىها قدرا، إذ تكتسب العلوم أهميتها من موضوعاتها، وموضوع علم القراءات هو القرآن الكريم. ولما كانت اللغة العربية هي لغة التنزيل، فقد نالت بذلك عناية العلماء على مرّ العصور، قال تعالى: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ (يوسف: ٢)، وقال في شأن عربية القرآن: ﴿ لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ ﴾ (النحل: ١٠٣)، وقال في شأن تيسيره على النبي ﷺ لكونه لسانه ولسان قومه: ﴿ فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴾ (الدخان: ٥٨). فالقرآن إذن نزل بلسان النبي ﷺ، وبلهجة قريش خاصة التي كانت أفصح اللهجات الموجودة في الجزيرة العربية عامة وفي منطقة الحجاز خاصة، لذا نرى أن الصحابة كانوا حريصين على أن يُقرأ القرآن بلغة قريش، لا تعصبا منهم لها، ولكن لما تتضمنه أغلب اللهجات الأخرى من خصائص تعبيرية في نبرات الصوت، وطريقة الأداء، فكانت فيهم عنعنة تميم وكشكشة ربيعة وكسكسة هوازن، وتضجّع قيس وعجرفية ضبة وتلتلة بهراء وغير ذلك من اللهجات التي لا ترقى - في نظر كثير من اللغويين - إلى لغة قريش وإن كانت كلها حجة، غير أن بعضها أفصح من بعض، وذلك ما أكدّه الإمام ابن جني في «خصائصه» حين عقد فصلا أسماه «اختلاف اللغات وكلها حجة»، ويعني بذلك اللهجات العربية المختلفة، قال مصرّحا بحجيتها كلها: «إلا أن إنسانا لو استعملها - يعني هذه اللهجات - لم يكن مخطئا لكلام العرب، لكنه يكون مخطئا لأجود اللغتين».

وكان الصحابة، والخلفاء الراشدون على وجه أخص أول من تبنّى فكرة

تفضيل لغة قريش على غيرها، لما يرون فيها من الفصاحة، وإبعادا للقرآن عن الأقل فصاحة، تمثل ذلك فيما روي عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه كتب إلى عبد الله بن مسعود، وكان حينها في الكوفة: «أما بعد فإن الله أنزل القرآن بلغة قريش، فإذا أتاك كتابي هذا فأقري الناس بلغة قريش، ولا تُقرئهم بلغة هذيل، يعني لغة ابن مسعود».

وحين انتدب عثمان بن عفان رضي الله عنه جماعة من الصحابة لكتابة المصحف الإمام أرسل إلى زيد بن ثابت الأنصاري وإلى عبد الله بن عمرو بن العاص وإلى عبد الله بن الزبير وإلى ابن عباس وإلى عبد الرحمن بن الحارث بن هشام، فقال: انسخوا هذه الصحف - يعني الصحف التي كانت عند أم المؤمنين حفصة - في مصحف واحد، وقال للنفر القرشيين: إن اختلفتم أنتم وزيد في شيء فاكتبوه على لسان قريش. قال زيد: فجعلنا نختلف في الشيء ثم نُجمع أمرنا على رأي واحد.

غير أن القراءات القرآنية ليست مقصورة على لهجة قريش، بل شملت لهجات أخرى: كهذيل وتميم وقيس وطبئ وأسد وغيرها من اللهجات، فقد وسَّع الله تعالى على أمته أن جعل لها متسعاً في اللغات ومنتصرفاً في الحركات على حد تعبير ابن قتيبة في كتابه الموسوم بـ: «تأويل مشكل القرآن»، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما رواه الشيخان، في شأن هذه التوسعة ورفع هذا الحرج: «إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف» فاقروا بما تيسر منه».

وقد أقرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم كل قبيلة بلغتها، فأقرأ هذيلاً (عَتَى حين) يريد (حَتَى حين)، فهم يُبدلون حاء «حتي» عينا في النطق، والأسدي يقرأ: (يَعْلَمون - وتَعْلَم - وتَسوّد وجوه - ألم أعهد إليكم) بكسر حرف المضارعة في هذه الأفعال، والتميمي يهمز والقرشي لا يهمز، وبعضهم يقرأ: (قيل لهم - وغِيضَ

الماء) بإشمام الضم مع الكسر، و(بِضَاعَتْنَا رَدَّتْ إِلَيْنَا) بإشمام الكسر مع الضم. ولأجل هذه التوسعة كانت أوجه القراءات الصحيحة كثيرة فلا تقتصر على القراءات السبع، إذ هي استحسان من الإمام أبي بكر بن مجاهد (ت: ٣٢٤هـ) لما رأى همم الناس خارت وعزائمهم ضعفت عن استيعاب القراءات الكثيرة ورواياتها وطرقها. وقد ألف كثير من العلماء في القراءات المتواترة ورواياتها وطرقها، لكن أغلبهم اقتصر على السبع، وإن تجاوزها فإلى العشر، وبعضهم ألف في القراءات الست، ككتاب الكفاية للإمام سبط الخياط (ت: ٥٣١هـ)، وبعضهم في القراءات الثمان، ككتاب «المهجع في القراءات الثمان وقراءة ابن محيصة والأعمش واختيار خلف واليزيدي» للإمام سبط الخياط المتقدم ذكره، وكتاب المفيد لمحمد بن إبراهيم الحضرمي اليمني (ت حوالي: ٥٦٠هـ)، وبعضهم زاد على العشرة، ككتاب الروضة في القراءات الإحدى عشرة، وهي قراءات العشرة المشهورة وقراءة الأعمش للإمام الحسن بن محمد بن إبراهيم البغدادي المالكي (ت: ٤٣٨هـ)، وكتاب البستان في القراءات الثلاث عشر لعبد الله بن أيدغدي الشمسي المعروف بابن الجندي (ت: ٧٦٩هـ)، وكتاب إتخاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر للعلامة أحمد بن محمد البنا (ت: ١١١٧هـ)، وبعضهم ذهب أبعد من ذلك فألف في القراءات الخمسين، ككتاب الكامل في القراءات العشر والأربعين الزائدة عليها ليوسف بن علي بن جبارة الهذلي المغربي (ت: ٤٦٥هـ)، وبعضهم سلك مسلكاً آخر فألف في القراءات السبع لكن تتبّع رواياتها وطرقها حتى زادت على خمس مائة رواية وطريق، كأبي عمرو الداني (ت: ٤٤٤هـ) في كتابه جامع البيان. أما الكتب التي ألفت فيما انفرد به أحد القراء السبعة، أو العشرة عن غيره من القراء فهي كثيرة لا يتسع المقام لذكرها، وقد أفردها علماء كثيرون بالتأليف، وقد ألف الإمام أبو عمرو الداني كتاب «التهذيب لما انفرد به كل واحد من القراء السبعة». وبعضهم ألف في «المفردة»، كمفردة

يعقوب لأبي عمرو الداني، ومفردة يعقوب لأبي محمد عبد الباري الصعيدي (ت بعد: ٦٥٠هـ)، وبعضهم ألف في الخلاف بين راويين أو أكثر لأحد القراء، ككتاب «الخلاف بين يحيى بن آدم والعلمي الأنصاري لهبة الله بن أحمد بن طاووس البغدادي، وآخرون ألفوا في الخلاف بين قارئين من السبعة، أو قارئ وراوي لقارئ آخر، ككتاب الخلل الأثير في الخلف بين حفص وابن كثير للعلامة القارئ محمد الحسن ولد سيدي محمد الشنقيطي الموريتاني المعروف بـ«إزيد بيه». وبعضهم أفرد رواية أحد الرواة بالتأليف، ككتاب «التذكار في قراءة أبان بن يزيد العطار»، الذي نقوم بتحقيقه في هذا البحث بحول الله.

أهمية كتاب التذكار والحاجة إلى تحقيقه:

تعدّ رواية أبان عن عاصم، التي نظمها ابن الجزري في «التذكار» من أجلّ وأصح الروايات التي رُويت عن عاصم، وقد اهتم بها القراء كثيرا، وما نظّم الإمام ابن الجزري لها، وإفراده لها في كتاب مستقلّ إلا مظهرٌ من مظاهر أهميتها. قال ابن الجزري في ترجمته لعاصم: «روى القراءة عنه: أبان بن تغلب، وأبان بن يزيد العطار، وحفص بن سليمان.... إلخ»^(١).

التعريف بالمؤلف (الناظم)

هو العلامة الحافظ شيخ القراء المحققين وإمام أهل الأداء المجودين محمد ابن محمد بن محمد بن علي بن يوسف بن الجزري، أبو الخير الدمشقي الشافعي، ولد سنة إحدى وخمسين و سبعمائة بدمشق ٧٥١هـ، ونشأ بها. أكمل حفظ القرآن وهو ابن ثلاثة عشر عاما، وأفرد القراءات وعمره خمس عشرة سنة على ابن سُلار وغيره، وجمع القراءات بمضمّن كتب عديدة على أبي المعالي ابن اللبان وأبي

محمد عبد الرحمن بن أحمد الواسطي، وأبي عبد الله محمد بن عبد الرحمن بن الصائغ الحنفي، وسمع الحديث من جماعة من أصحاب الدمياطي وابن البخاري، وأخذ الفقه عن الأسنوي وغيره. من أشهر مؤلفاته النشر في القراءات العشر والمقدمة فيما على قارئ القرآن أن يعلمه وتحرير التيسير وتقريب النشر والدرة في القراءات الثلاث وطيبة النشر والتمهيد في علم التجويد وغاية النهاية في طبقات القراء... توفي رحمه الله سنة ٨٣٣ هـ^(٢).

مسائل تتعلق بالتذكار

انفرد أبان في التذكار بحروف خالف فيها القراء العشرة من الطرق المشهورة المقروء بها، وقد بلغت هذه الانفرادات أربعة وأربعين حرفاً، اختص أبان بسبعة وعشرين منها، وانفرد يونس بسبعة حروف، والباقي موزع بين عبيد وبكار، حيث انفرد كل واحد منهما بخمسة حروف، فجميع ذلك أربعة وأربعون حرفاً.

تعريف الانفرادة: وهي القراءة التي تُروى عن بعض القراء العشرة بطرق آحاد، فلا يُقرأ لهم بها، إلا أنها تُروى عن قراء آخرين بطرق صحيحة متواترة فيقرأ لهم بها. ومثال الانفرادة قراءة أبي جعفر وابن كثير وابن عامر وحمزة قوله تعالى في سورة الأنعام ﴿إِلَّا أَنْ يَكُونَ مِثْلَهُ أُودَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ بالتأنيث، وقرأ باقي القراء بالتذكير، وانفرد المفسر عن الداجوني عن هشام بالتذكير، فلا يُقرأ لهشام بالتذكير لوروده من طريق انفرد بها المفسر عنه، وإنما يُقرأ له بالتأنيث فقط.

حكم القراءة بالانفرادة: الانفرادة، هي التي رُويت عن أحد القراء بطرق الآحاد، ولا يجوز القراءة بها، أما من وردت عنه تواتراً، أو رُويت انفرداً عن

٢- غاية النهاية في طبقات القراء ٢/ ٢٤٧، والضوء اللامع لأهل القرن التاسع للسخاوي ٩/ ٢٥٥.

بعض، لكن رواها قراء آخرون بطرق صحيحة متواترة، فلا خلاف في جواز القراءة بها في هذه الحالة، وهي من القراءات الصحيحة الثابتة، ولا تعد في هذه الحالة انفراداً.

المستدرك على التذكار:

أهمل ابن الجزري في نظمه للتذكار الحروف التي اتفق فيها أبان مع شعبة، وجعل ذلك قاعدة مطردة لاتفاق أبان وشعبة، إلا أنه خرج عن هذه القاعدة في بعض المواضع، ذلك أنه أهمل (سُعْرَت) بالتكوير، و(الغيوب) بالمائدة والتوبة وسبأ، و(إِنَّا لَمُغْرَمُونَ)، فأوهم إهماله لهذه الكلمات أن أبانا وافق فيها شعبة، وليس الأمر كذلك، فقد قرأ (سُعْرَت) بالتشديد كحفص ومن معه، وقرأها شعبة بالتخفيف كحمزة والكسائي ومن معهما^(٣)، وقرأ (الغيوب) بضم الغين كحفص ومن معه، وقرأها شعبة بكسر الغين كحمزة^(٤)، وأما (إِنَّا لَمُغْرَمُونَ) فقد اختلف عنه فيها، فبكار يقرؤها بهمزتين على الاستفهام كشعبة، ويونس وعبيد بهمزة واحدة على الإخبار كقراءة الجماعة^(٥)، وصرح في موضع آخر أن أبانا يقرأ (حَجُّ البيت) بفتح الحاء، فأوهم أن شعبة يقرأ بكسرها، والواقع أنه يقرأ بالفتح كنافع ومن معه^(٦)، وفيما عدا هذه الحروف كان ابن الجزري دقيقاً في الالتزام بالتهج الذي رسمه في مقدمة المنظومة، حتى إنه كان يُنصُّ على قراءة أبان في الكلمات التي اختلف فيها عن شعبة كـ(انشزوا) و(المنشآت) و(بيئس) حتى لا يتوهم أنه يقرأ بالوجهين كما علمه.

٣- الكفاية ٣١٥، والمستنير ٢ / ٢٥٠.

٤- الكفاية ٥٣، والمستنير ٢ / ١٢٦، والنشر ٢ / ٢٢٦.

٥- الكفاية ١٩٦، والمستنير ٢ / ٤٧٦.

٦- النشر ٢ / ١٨١، والكفاية ١٤٤، والمستنير ٢ / ٨٦.

التعريف بأبان^(٧)

هو أبان — بوزن أمان — بن يزيد بن أحمد، أبو يزيد البصري العطار النحوي، الحافظ الإمام، ثقة صالح، من كبار علماء الحديث.

شيوخه: روى عن الحسن البصري، وأبي عمران الجويني، وعمرو بن دينار، وقتادة، ويحيى بن أبي كثير، وبديل بن ميسرة، كما روى عن يحيى بن سعيد الأنصاري وهشام بن عروة وعمرو بن دينار وقتادة ويحيى بن أبي كثير وعاصم بن بهدلة وغيرهم.

تلاميذته: أخذ عنه ابن المبارك والقطان ومسلم بن إبراهيم وموسى بن إسماعيل وأبو الوليد ويزيد بن هارون وغيره.

الكتب التي ترجمت له

قال عنه أحمد بن حنبل: «كان ثبًا في كل مشايخه»^(٨)، وقال الذهبي في آخر ترجمته له: «الرجل ثقة حجة، قد احتج به صاحبها الصحيح»^(٩).

ترجم له صاحب تهذيب التهذيب، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي، ترجمة وافية، وثقه فيها، وذكر أن أصحاب كتب الصحاح والسنن

٧- راجع ترجمته في طبقات ابن سعد ٧/ ٢٨٤، والتاريخ الكبير ١/ ٤٥٤، الجرح والتعديل ٢/ ٢٩٩، مشاهير علماء الأمصار: ١٥٨، تذكرة الحفاظ: ١/ ٢٠١-٢٠٢، الوافي بالوفيات: ٥/ ٣٠١، غاية النهاية في طبقات القراء لابن الجزري: ١/ ٤، طبقات الحفاظ: ٨٧، الرواة الثقات المتكلم فيهم بما لا يوجب ردهم ج ١: ٣٩، ذكر من تكلم فيه وهو موثق ج ١: ٣٠، تهذيب التهذيب ج ١: ٨٧، الثقات ج ٦: ٦٨، مشاهير الأمصار ج ١: ١٥٨، تذكرة الحفاظ ج ١: ٢٠١، رجال مسلم ج ١: ٦٩، الضعفاء والمتروكين لابن الجوزي ج ١: ٢٠، طبقات الحفاظ ج ١: ٩٣، الرواة الثقات المتكلم فيهم بما لا يوجب ردهم ج ١: ٣٩، ذكر أسماء التابعين ومن بعدهم، ج ٢: ٣٢، المقتنى في سرد الكنى ج ٢: ١٥٤، الوافي بالوفيات ج ٥: ٢٠٠، الكاشف ج ١: ٢٠٧.

٨- راجع شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي: سير أعلام النبلاء، ٧/ ٤٣١-٤٣٣.

٩- سير أعلام النبلاء ٧/ ٤٣٢.

أخرجوا له في كتبهم، كالبخاري ومسلم وأبي داود والنسائي. قال أحمد: ثبت في كل المشايخ، وقال ابن معين: ثقة كان القطان يروي عنه^(١٠).

أما صاحب تهذيب الكمال، يوسف بن الزكي أبو الحجاج المزي، فقد ترجم له، وحاوَل استقصاء ما أمكن من شيوخه، أو الآخذين عنه، مع ذكر رموز الكتب المُخرَج له فيها، حيث يذكر جملة من شيوخه الذين أخذ عنهم مَتَلُوَّةً برمز الكتاب الذي أخرج له، ثم أشفع ذلك بمن رَووا عنه، مشيراً في نهاية كل مجموعة إلى الكتب المرُوي عنه فيها^(١١).

أما صاحب الجرح والتعديل عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، فقد ترجم له، فذكر بعض مشايخه، وجملة من رواه، ثم ذكر قول أحمد بن حنبل عنه، إنه ثبت في كل المشايخ، ثم ذكر قول يحيى بن معين: كان يحيى بن سعيد يروي عن أبان بن يزيد العطار ومات وهو يروي عنه، وقال يحيى بن معين: أبان بن يزيد العطار ثقة سمعت أبي يقول أبان العطار أحب إلي من شيبان ومن أبي هلال^(١٢).

أما عبد الله بن عدي الجرجاني فقد ترجم لأبان بن يزيد العطار ترجمة وافية في كتابه «الكامل في الضعفاء»، وخرَج له أحاديث في الأضحية.

وختم الجرجاني ترجمته له بقوله: وأبان بن يزيد العطار له روايات غير ما ذكرت وهو حسن الحديث متماسك، يُكْتَب حديثه، وله أحاديث صالحة عن قتادة وغيره وعامتها مستقيمة، وأرجو أنه من أهل الصدق^(١٣).

ولم تكن منزلة أبان في القراءات القرآنية أقل، فقد قرأ على عاصم، وروى

١٠- راجع تهذيب التهذيب، بتصرف، ج ١: ص ٨٧

١١- تهذيب الكمال ج ٢: ص ٢٤

١٢- الجرح والتعديل ج ٢: ص ٢٩٩

١٣- الكامل في الضعفاء ج ١: ص ٣٩٠

الحروف عن قتادة، وروى القراءة عنه أبو يونس بكار بن عبد الله بن يحيى العوذلي، وعبيد بن عقيل ويونس بن حبيب النحوي، وحرمي بن عمارة، وشيبان بن فروخ، المتقدم ذكره، وشيبان بن معاوية، وعباس بن الفضل، وهارون بن موسى بن العتكي وغيرهم^(١٤).

اختلف في تاريخ وفاة أبان، قال ابن الجزري: وكان عندي أنه توفي سنة بضع وستين ومائة تقريباً، وكذا ذكر الذهبي، ثم ظهر لي أنه توفي بعد ذلك بسنين^(١٥).

التعريف ببكار

هو بكار بن عبد الله بن يحيى بن يوسف العوذلي البصري، قال ابن الجزري في ترجمته: «شهير في رواية أبان»^(١٦)، قرأ على أبان ويحيى بن سعيد، وروى القراءة عن الخليل بن أحمد وهارون الأعور، قرأ عليه بشر بن هلال الصواف وعلي بن نصر، قال: الداني روي عن الخليل عن ابن كثير أنه قرأ (غير المغضوب) بالنصب، وروى عن هارون بن موسى عن إسماعيل المكي عن أبي الطفيل أن النبي ﷺ قرأ (فمن اتبع هدي) ^(١٧). لم يذكر ابن الجزري تاريخ وفاته^(١٨).

التعريف بيونس

هو يونس بن حبيب، أبو عبد الرحمن الضبي، مولا هم، البصري، النحوي، روى القراءة عَرَضاً عن أبان وأبي عمرو بن العلاء، وأخذ العربية عنه وعن حماد

١٤ - غاية النهاية في طبقات القراء ١ / ٢ و ٤ / ٣٣٧ و ١ / ٤٧٩.

١٥ - غاية النهاية في طبقات القراء ١ / ٤.

١٦ - غاية النهاية ١ / ١٧٧.

١٧ - بإبدال الألف ياء وإدغامها في ياء المتكلم على لغة هذيل ولم يقرأ بها في المتواتر.

١٨ - غاية النهاية ١ / ١٧٧ وفيها العودي بالدال، واستصوب محقق المستنير أنه بالذال نسبة إلى بني عوذ بطن من الأزد. ينظر المستنير ١ / ٣٢٦.

بن سلمة. روى القراءة عنه ابنه حرمي بن يونس وأبو عمرو الجرمي وغيرهم. توفي بعد اثنين وثمانين ومائة، وقيل سنة خمس وثمانين، وله ثمانون سنة وقيل قارب المائة وقيل جاوزها^(١٩).

التعريف بعبيد

هو عبيد بن عقيل بن صبيح، أبو عمرو الهلالي البصري، راوٍ ضابطٌ صدوقٌ، روى القراءة عن أبان وأبي عمرو وهارون الأعور عنه^(٢٠)، وعن شبيل بن عباد وعيسى بن عمر، وروى القراءة عنه خلف بن هشام البزار وسليمان بن داود الزهراني وإبراهيم بن سعيد الزهراني ومحمد بن سعدان ومحمد بن يحيى العصيمي، توفي في رمضان سنة ١١٧ هـ^(٢١).

منهج ابن الجزري في التذكار

سلك ابن الجزري في التذكار منهجا قريبا من منهجه في الدرّة في القراءات الثلاث، وربما كان الفارق الوحيد بين منهج الكتّابين هو حذف الأصول من التذكار. وهكذا فقد بنى ابن الجزري منهجه في التذكار على مقدمة ذكر فيها مصادره ومنهجه وأسماء الرواة ورموزهم، مشيرا لأبان بالألف ولبكار بالباء ولعبيد بالعين وليونس بالحاء، ثم جعل رواية شعبة من طريق الشاطبية أصلا لرواية أبان فأهمل ما اتفق فيه أبان مع شعبة، ثم خلص إلى فرش الحروف متتبعاً الكلمات التي خالف فيها أبان أو أحد رواته شعبة فذكرها حسب ورودها في سورها مكتفياً بلفظ القراءة عن القيد في الغالب.

١٩- غاية النهاية في طبقات القراء ٢ / ٤٠٦.

٢٠- لعله أراد بذلك أنه أخذ القراءة عن أبان وهارون الأعور عن أبي عمرو بن العلاء.

٢١- غاية النهاية في طبقات القراء ١ / ٤٩٦.

مصادر ابن الجزري في التذكار

اعتمد ابن الجزري في التذكار على مصدرين اثنين هما: الكفاية الكبرى في القراءات العشر لأبي العز محمد بن بندار القلانسي المتوفى سنة ٥٤١ هـ، والمستنير في القراءات العشر لأبي طاهر أحمد بن علي بن سوار المتوفى سنة ٤٩٦ هـ، فروى طريق بكار من الكفاية والمستنير كليهما. بينما روى طريق يونس وعبيد من الكفاية. ومن خلال استقراء مادة التذكار ومقارنتها بما في الكتابين تبين لي وجود زيادات أهملها في التذكار مع وجودها في الكتابين أو أحدهما، من أبرزها ﴿ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ ﴾^(٢٢) برفع الجيم وتشديد الميم^(٢٣)، و﴿ وَبَطَلٌ مَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾^(٢٤) بفتح الطاء من غير ألف بصيغة الفعل الماضي^(٢٥)، فلعن ابن الجزري اعتمد في حذف هذه الزيادات على طرق غير طرق الكفاية والمستنير، والله أعلم.

أسانيد التذكار وصحة نسبه لأبان:

تعتبر رواية أبان من أجل الروايات المنقولة عن عاصم، ويتجلى ذلك في عناية علماء القراءات بها جيلا بعد جيل. فمن أوائل المؤلفين الذين اهتموا بتدوينها ابن مجاهد، فقد أسندها في السبعة عن نصر بن علي الحفصي عن أبيه، وعن عبيد بن عقيل كلاهما عن أبان^(٢٦). وأسندها عن عبد الوهاب بن عطاء العجلي وعباس بن

٢٢- الآية: ٤٠ من سورة الأعراف.

٢٣- الكفاية ١٧٥، والمستنير ٢/ ١٤٨، وأسندها في الكامل عن بكار، ونسبها لجماعة منهم: ابن محيصن، ينظر الكامل ٣٨٤ والإتحاف ٢/ ٤٩.

٢٤- الآية: ١٦ من سورة هود، وقبلها: ﴿... أُولَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ إِلاَّ النَّكَارُ وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا﴾

٢٥- لكفاية ١٩٠، ونسبها في الكامل للقرسني وميمونة عن أبي جعفر وجماعة من رواة عاصم. انظر الكامل ٤٠١.

٢٦- ينظر السبعة في القراءات ٩٦ — ١٨٩، وغاية النهاية في طبقات القراء ٢/ ٣٣٧.

الفضل الواقفي كلاهما عن أبان^(٢٧). وأسندها أبو القاسم الهذلي في الكامل عن بكار عن أبان^(٢٨). وأسندها أبو العز القلانسي في الكفاية عن بكار وعبيد ويونس ثلاثتهم عن أبان^(٢٩). وأسندها ابن سوار في المستنير عن بكار عن أبان، كما أسلفنا قريبا^(٣٠). وأسندها ابن الجزري من هذه الطرق وغيرها ضمن القراءات التي رواها من أصول النشر التي بلغت أكثر من ستة وخمسين كتابا^(٣١).

وقال ابن الجزري في ترجمته لعاصم: «روى القراءة عنه: أبان بن تغلب، وأبان بن يزيد العطار، وحفص بن سليمان... إلخ»^(٣٢).

وقد قرأ أبو طاهر أحمد بن علي بن عبيد الله بن عمر بن سوار البغدادي القرآن برواية أبان عن عاصم في كتابه المستنير، قال: «قرأت له (يعني عاصما) بأربع روايات، أحدها: رواية أبي بكر بن عياش (المعروف بشعبة، الراوي الأول من رواة عاصم)، والثانية: رواية أبان بن يزيد العطار، والثالثة: رواية المفضل بن يعلى الضبي، والرابعة: رواية أبي عمر حفص بن أبي داود سليمان»^(٣٣). ونلاحظ كيف جعل ابن سوار رواية أبان في المرتبة الثانية بعد شعبة، فهذا الترتيب دون شك معنى عنده، يتمثل في أهمية القراءة وصحتها وشهرتها عند القراء، فلم يكن الترتيب عند أمثال هؤلاء العلماء اعتباريا أبدا، ولكنه يعني عندهم علو السند وصحته وقبوله عند الناس.

٢٧- ينظر السبعة في القراءات ٩٦ - ١٨٩، وغاية النهاية في طبقات القراء ١ / ٤٧٩.

٢٨- الكامل في القراءات الخمسين (مخطوط) الورقة: ٣٣.

٢٩- الكفاية الكبرى في القراءات العشر ٥٩.

٣٠- المستنير في القراءات العشر ١ / ٣٣٥.

٣١- النشر في القراءات العشر ١ / ٦٨ - ٦٩ - ٧٣ - ٧٦ - ٧٧.

٣٢- غاية النهاية في طبقات القراء ١ / ٣٤٧.

٣٣- راجع ابن سوار البغدادي: المستنير في القراءات العشر، ١ / ٣٠٧.

وتتميماً للفائدة، نسوق هنا سند ابن سوار البغدادي (٤٩٦هـ) في قراءته لرواية أبان الذي يرفعه بالسند المتصل إلى عاصم، قال ابن سوار: قرأت بها جميع القرآن على أبي بكر محمد بن عبد الرحمن النُّهاوندي، وأخبرني أنه قرأ بها على أبي علي الحسن بن علي بن إبراهيم المقرئ الحافظ، قال وأخبرني أنه قرأ بها القرآن على أبي الفرج محمد بن إبراهيم الشُّنْبُودِيّ، وقرأ أبو الفرج على أبي الحسن بن شُنْبُود، وقرأ ابن شُنْبُود على أبي علي الحسن بن الحُبَاب بن مَخْلَد الدَّقَاق، وقرأ الحسن على أبي حبيب بشر بن هلال الصَّوَّاف، وأخبره أنه قرأ على أبي يونس بَكَار بن عبد الله بن يحيى العَوْدِيّ، وأخبره أنه قرأ بها على أبان بن يزيد العَطَّار النحوي، وقرأ أبان على عاصم^(٣٤).

نسخ التذكار

يوجد عدد من نسخ التذكار مخطوطة في أماكن عديدة من مكتبات العالم، منها: نسخة في رامبور الهند، تحت الرقم: ٢٨١ قراءات، الأوراق: ٨ - ١٠، نُسخَت في القرن ١٢هـ، ونسخة في الفاتكان، رقم: ١٤٦٨ / ٢، الأوراق رقم: ٣٠-٣٦^(٣٥)، ونسخة في مصر، رقم: ٣٢٠ قراءات التيمورية، الأوراق: ٧٠ - ٧٤، نُسخَت في القرن ١٠هـ، ونسخة في الظاهرية بدمشق، رقم: ٥٤٦٥، الأوراق: ١٢ - ١٥، نُسخَت في القرن ١٣هـ.

وصف النسخ التي حققت عليها الكتاب مع إجازتين لنسختين منهما

حصلت في مركز جمعة الماجد للتراث على نسختين من التذكار كليهما

٣٤- راجع المستنير ١ / ٣٢٥-٣٢٦.

٣٥- راجع محمد مطيع الحافظ: الإمام شمس الدين ابن الجزري: فهرسة مؤلفاته ومن ترجم له، الكتاب رقم: ٢٢ من مجموع ٨٧ مؤلفاً، ص ١٢. مطبوعات مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث - دبي: ١٤١٤هـ / ١٩٩٤م.

في ميكروفيلم، الأولى مصورة من دار الكتب المصرية، في ميكروفيلم، تحت الرقم: ١٢٨٤، ضمن قائمة كبيرة من المصورات، تحت أرقام متسلسلة، آخرها مسجل في ملف تحت الرقم: (٥٤٦٥)، يضم هذا الملف: أربع رسائل: الأولى في الوقف على الهمز لحمزة وهشام، والثانية نظم «أربعون مسألة أو الألغاز الجزرية»^(٣٦)، لابن الجزري، والثالثة أجوبة عمر الضرير عن هذه الأسئلة، والرابعة نظم التذكار، ويقع التذكار في (٨٠) بيتا، ضمن مجموعة من الأوراق تحت عنوان (٣٢٠ قراءات) التيمورية. وتقع هذه النسخة ضمن أوراق (من ص ٧٠ إلى ٧٤)، تحتوي الصفحة الواحدة على (٢٢ في ٢ = ٤٤) بيتا، مع تفاوت في عدد الأبيات في الصفحات، وقد كتبت بخط مغربي مقروء في عمومه. وهذه النسخة مقروءة في أغلبها وإن لم تسلم من بعض التصحيحات والتصويبات لبعض الكلمات أو الأشرطة أو الأبيات التي قد تكون فيها أغلاط أو تصحيحات، أو حذف أو شطب، فيشير الناسخ للتصحيحات في الهامش، مما جعل هذه النسخة أقرب للصحة نتيجة لما حظيت به من العناية من طرف ناسخها، وذلك ما خلقت منه النسخة الظاهرية، إضافة إلى كونها محلاة بإجازتين تجعل الدارس يطمئن إلى صحتها لاتصال سندها بالمؤلف (ابن الجزري). وهاك نص الإجازة الأولى، قال الشيخ المحقق والعلامة شيخ شيخنا العلامة السنديسي^(٣٧) في إجازته التي كتبها لي؛ وأما إسناد قراءة أبان بن يزيد العطار، باختياره الذي خالف فيه

٣٦- قمنا بشرح وتحقيق الألغاز الجزرية، وهي نظم لابن الجزري نظم فيه أربعين لغزا من ألغاز القراءات، وقد أجب عمر الضرير عن هذه الألغاز بنظم مفيد، وقد ضمنا شرحنا لهذه الألغاز نظم ابن الضرير تكميلا للفائدة، وحتى يكون السائل قارئا والمجيب قارئا فذاك أدعى للفائدة، وأكد في التحقيق، وقد أفادني أحد المحكمين جزاه الله خيرا، ونفع الله بعلمه أن هنالك إجابة منشورة ومنظومة للألغاز للبقاعي، نشرت بتحقيق جمال بن السيد بن رفاعي الشايب بعنوان: الأجوبة السرية عن الألغاز الجزرية، ونشرت بتحقيق د. محمد إلياس محمد أنور في العدد الأول من مجلة الدراسات القرآنية الصادر في ١٤٢٨هـ، وفات المحكم أن يفيدني بمكان صدور هذه المجلة إكمالا للفائدة.

٣٧- هذه صورة الكلمة كما هي في الأصل، ولعل الصواب السنديسي نسبة إلى سُنديس، وهي بلدة بمصر في إقليم القليوبية. راجع ذيول تذكرة الحفاظ لأحمد الطهطاوي.

عاصما رحمهم الله، فأخبرني به في الإجازة العامة ناظم التذكار في قراءة أبان بن يزيد العطار، الإمام العالم العلامة أبو الخير، قاضي القضاة ابن الجزري المقرئ المحدث الشافعي. وقد دخل في ضمن قراءتي القرآن من أول فاتحة الكتاب وإلى خاتمة سورة البقرة، وبالقرئات العشرة، وإجادةً لباقي القرآن على شيخي الإمام العلامة أبي العباس فخر الدين الشهير بالحافظ الأعرج الكيلاني رحمه الله، وكذا دخل في ضمن قراءتي القرآن بالقرئات على كل من قرأ على المصنف الإمام ابن الجزري ممن ذكرت في صدره في الإجازة، وقرأ الحافظ الكيلاني به وبغيره من القرئات على ابن الجزري، وذلك من طرق رواه الثلاثة عنه الذين هم: بكّار ويونس وعبيد من المستنير لابن سوار، والكفاية لأبي العز القلانسي. وسيأتي سند هذين الكتابين في أسانيد الكتب، وها أنا أذكر لك نظم التذكار في قراءة أبان بن يزيد، من نظم شيخنا العلامة أبي الخير محمد بن محمد بن الجزري، المذكور آنفا رحمهم الله تعالى. وقد كتبت هذه الإجازة قبل نظم التذكار، في نهاية الصفحة ٦٩، وبدأ النظم مع بداية الصفحة ٧٠.

أما الإجازة الثانية فكانت في آخر صفحة ٧١ من هذه النسخة، ونصها كما يلي: الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وبعد فقد قرأ علي الشيخ الفاضل والإمام الكامل، شهاب الدين أحمد بن الشيخ نور الدين علي (بن) ^(٣٨) الشيخ بدر الدين حسن الحمودي الشهير بابن العلوجي أعزه الله تعالى كتاب التذكار في قراءة أبان بن يزيد العطار (في ابتداء الخامس عشر صح) ^(٣٩) من نظم الشيخ العلامة أبي الخير ابن الجزري، وكتاب الفريدي في قراءة يحيى اليزيدي في الرابع عشرة، وما اختاره كل من راويي ابن عامر هشام وابن ذكوان، ومن راويي عاصم أبي بكر شعبة وحفص، مخالفاً لإمامه، قراءة إفادة وإجادة وتدقيق وتحقيق،

٣٨- ما بين القوسين ليس مثبتاً في الإجازة، ونأمل أن يكون صواباً، لأن الكلام يحتاج إليه.

٣٩- ما بين القوسين خارج من النسخة ومصحح بالهامش.

وإظهار للخفيات، وإزالة للمشكلات. وقد استخرت الله تعالى، وأجزت له أن يقرأ ذلك ويقرئه إن شا في أي مكان شا في أي زمان شا (وقد لمست) (٤٠) أهليته وتام استعداده. وقد أذنت له أن يرويها عني، وجميع ما يجوز لي وعني روايته بشرطه، وأخبره بأني قرأت بضمن التذكار والفريدي وغيرهما ضمن تلاوتي على الشيخ العلامة شهاب الدين أحمد بن الشيخ نور الدين، وأخبرني أنه قرأ على الشيخ الإمام المحقق أبي الخير محمد بن الجزري، مصنف التذكار والمذكور بتاريخ ذي القعدة الحرام سنة إحدى عشرة وتسعمائة، وذلك وكتبه محمد أمين أحمد (السنديسي). وقد رمزت لها ب: «ح».

وأما النسخة الثانية فهي مصورة من المكتبة الظاهرية على ميكروفيلم رقم: ٤٤٥١، في ملف ضمن ثلاث مجموعات من الرسائل مصنفة حسب الفنون، يقع التذكار في المجموعة الثانية، يتراوح عدد الأبيات بين ١٢ و ١٤. وتخلو هذه النسخة من أي معلومات متعلقة بالناسخ واسمه وتاريخ النسخ، وقد كتب في نهاية صفحة غير مرقمة، من مجموعة أوراق، في نهاية الصفحة، بعد نظم ابن الجزري في الألباز في القراءات، المسمى «أربعون مسألة»، كُتِبَ ما نصه: التذكار في قراءة أبان بن يزيد العطار، نظم الشيخ الإمام العالم العلامة فريد الدهر، وبقية العصر شيخ الإسلام والمسلمين، بركة الأنام أجمعين، محمد بن محمد بن محمد الجزري، تغمده الله بغفرانه، وبعد هذه الصفحة وفي يمين وأعلى الصفحة الموالية نجد صفحات مرقمة، على أول صفحة منها رقم: ١٥٩، وفي هذه الصفحات نظم التذكار، وقد رمزت لهذه النسخة ب: «ظ».

وقد وجدت صعوبة بالغة في قراءة النسختين، فكانت إحداهما مكتوبة بخط غير واضح وغير جميل، والثانية خطها أجمل لكنها غير واضحة أيضا،

٤٠- ما بين القوسين غير مثبت في الإجازة، أضفناه ليستقيم الكلام، والله أعلم.

فهما مصورتان من ميكروفيلمين من مركز جمعة الماجد، وقد زرت المركز مرات عديدة، وجلست ساعات عديدة أمام شاشة قارئ الميكروفيلمات رجاء فك رموز الخط واستيضاحه، واستعنت بموظفي المركز القائمين على هذه الأجهزة، وكبرت الخط، واستعملت كافة الوسائل المتاحة لكن أصلي النسختين غير واضحين، ثم إني استعنت بأحد المشايخ المتخصصين في القراءات من جهة، والمتمرسين في فك الخطوط القديمة من جهة ثانية فلازم النص جزاءه الله خيرا شهورا عديدة، فكانت نتيجة كل هذه الجهود إخراج النص على ما هو عليه الآن.

استدراك:

وبعد ما أكملت التحقيق، وأنهيت العمل كله، وقدّم للنشر في مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، اتصل بي الأخ طارق مصطفى الباحث بمركز جمعة الماجد، وكنت قد أوصيته على البحث عن نسخة صحيحة وواضحة من التذكار، ليُتحفني بنسخة واضحة، وبخط جميل، وكانت هذه النسخة قريبة من نسخة الظاهرية إن لم تكن إحداها مستنسخة من الأخرى. وقد كُتِب في آخر هذه النسخة ما نصّه: تمّت الرسالة المباركة الشريفة في أول جمادى الأولى في سنة تسع عشرة وتسعمائة بمكة الشريف حرسها الله في رباط الشريف بركات على يد أضعف العباد عبد القادر بن مصطفى بمنّ الله وكرمه، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين.

وبعد حصولي على هذه النسخة بادرت باستعادة البحث ومراجعته من جديد على ضوء هذه النسخة، وأثبت في الهامش ما كان من فروق بينها وبين سابقتها، وقد رمزت لها بـ«م»، إشارة إلى مصرها مكة المكرمة.

منهج التحقيق: اقتضت طبيعة التحقيق أن أقسم العمل إلى قسمين

رئيسيين:

- **القسم الأول:** قسم الدراسة: ويشمل: أهمية الكتاب (التذكار)، والترجمة للمؤلف (ابن الجزري)، والحديث عن المسائل المتعلقة بالتذكار، والمسائل المُستدرَكة عليه، والترجمة لأبان ورواته: بكار ويونس وعبيد، ومنهج ابن الجزري في التذكار، والمصادر التي أخذ منها، وأسانيده. ثم ختمت هذا القسم بالحديث عن نسخ التذكار، ووصف النسختين اللتين حققت عليهما الكتاب، مع إجازة في النسختين.

- **أما القسم الثاني:** فقد خصصته لتحقيق النص، وقد أتت فيه المنهجية التالية:

- ١ . قابلت بين النسختين، وأثبت ما كان بينهما من اختلاف وسقط .
- ٢ . رقمت أبيات المنظومة، وضبطت ما يحتاج منها إلى ضبط .
- ٣ . علقت على المنظومة تعليقا موجزا، اقتصرته فيه على استخراج القراءات من الرموز المدلول بها على الرواة، مع التنبيه على القراءة المأخوذة من الضدّ (أي أنه إذا صرح الناظم أن أحد القراء السبعة أو بعضهم، أو بعض رواتهم قرأ كلمة على هيئة، فإنه يتعين للباقيين قراءتها على هيئة أخرى)، فأحاول أن أصرح بذلك متى وسعني ذلك .

٤ . نبّهت على القراءات التي خالف فيها أبان، أو أحد رواته، القراء العشرة، من الطرق المقروء بها، سواء أكان ذلك من طريق الشاطبية والدرة، أم كان من طريق طيبة النشر .

٥ . حاولت الربط بين رواية أبان وقراءة عاصم وذلك ببيان ما وافق فيه أبان حفصا، أو وافق فيه أحد رواة شعبة، فإن لم يوجد ذكرت من وافقه من القراء العشرة أو رواتهم، وقد التزمت بهذا الشرط قدر وسعي، وربما قصر باعبي عنه

سهوا أو نسيانا.

٦ . وثقت القراءات الواردة في المنظومة، وخرّجتها من كتب القراءات المعتمدة بما فيها مصادر الناظم كالمستنير والكفاية.

٧ . أشكلت المنظومة وفق ما يقتضيه الميزان العروضي؛ من حذف الهمزات وتحقيقها، وإجراء الوصل مجرى الوقف ونحو ذلك.

٨ . نبّهت على انفرادات أبان عن القراء العشرة حيثما وردت بقولي: ولم يوافقه أحد من العشرة على هذه القراءة، أو لم يوافقه أحد من العشرة من الطرق المقروء بها.

٩ . ميزت الرموز التي رمز بها ابن الجزري إلى الرواة، فجعلت كل حرف من الكلمة التي رمز بها بين قوسين، تسهيلا لفك رموز النظم.

١٠ . لم ألتزم عناوين الناظم في كتابه، وقد تصرفت فيها حسبما أراه مناسبا لتحقيق النص، فقد يُدرج الناظم تحت بعض عناوينه بيتاً واحداً، وقد يُهمّل بعض السور بيتاً واحداً فلا يتعرض لها، لذا غيرت بعض العناوين، ولم ألتزم بعناوين الكتاب، خاصة في آخر النظم حين أصبحت السور قصيرة وما يندرج تحتها من المسائل قليل أو غير موجود أصلاً، لكن فائني أن أنبه على هذه الملاحظة.

١١ . وقد أودعت النص المحقق صوراً من الصفحة الأولى والأخيرة من النسخ الثلاث التي حققت عليها الكتاب.

وربنا الرحمان المستعان، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

بغير

كما تبدأ بداء الأوجاع ان يصاحبه في ساعة اجابة من يروى في وقتها او يخرج من
قلبها ويخلص في غفوة ذلك ثم يقرأ بها ويحتمل ما رواه عن النبي انه قال
فانظروا لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في حبه وبدره يسبح في هذا الكتاب
وفاصله قريب على الطالبي كل يوم وسبها كل يوم بقرآنه ويصلي عليه من حوائك
تسا الذي اخذ عليه المشاق يبناه واوعى على انما ذكره فلهذا قال صلى الله عليه وآله
سلم فيها يروى عن ربه تبارك وتعالى انما من عبدي في فليطعن به خير الامم التي
طعن بها فيك والاحكام الذي لك فربيت محبتهم في الجنة وبها العالين
ثم وصلى الله على سيدنا محمد وآله وصحبه اجمعين

وهو وحسناته ونعم الوكيل نعم
وهو المولى ونعم النصير

هو وقع اللبغ منسوبه سنة النسخة القرنية في اليوم الآخرة من حينها
تحت شمس طلوع وسماوي البحيرة النبوية البشيرية مكة القرنية في سنة
القرنية التي كانت في طرائقهم وبنفعا ياب كاد على يد اضعف الجاهل الخلف
ووجهه في الله على ما فظع عبد الله الذي في صلح الدين

عظما الله ولولديه واحسن اليها وله
وطيب السليق والسنان
الاحكامهم بالآخرة
ببره
ببره

كتاب
في قواعد الفقه
نظمه الشيخ الامام العالم ابو عبد الله
في سنة ١٢٠٠ هـ

الصفحة الاولى (الغلاف)
من نسخة "م" من ملة
المكرمة

الصفحة الأولى (الغلاف) من النسخة «م» من مكة المكرمة

سنة العشرة

ووفيدونا نقتد ونقتدك في فروع وفروعنا اقتدوا من أمنا مختلا

تروءوا على طبعنا فلو انزلنا بها سلطانا لولاه لولاه

بفتح ويضطره لفتح جمع حيمه ويضطره لفتح أصل الكفاية ورويه سلا

ويضطره لفتح حيمه سلا وقله فاعل معناه ويضطره لفتح حيمه

بفتح ويضطره لفتح أصل الكفاية ورويه سلا

كقوله يا ليتنا كنا نعلمنا فاعل معناه ويضطره لفتح حيمه

سنة العشرة من أمنا مختلا

تروءوا على طبعنا فلو انزلنا بها سلطانا لولاه لولاه

م

بسم الله الرحمن الرحيم

بِحمدك يا حي يا قيوم والهدى يا حي يا قيوم والهدى يا حي يا قيوم

ويضطره لفتح حيمه سلا وقله فاعل معناه ويضطره لفتح حيمه

بفتح ويضطره لفتح أصل الكفاية ورويه سلا

كقوله يا ليتنا كنا نعلمنا فاعل معناه ويضطره لفتح حيمه

بفتح ويضطره لفتح أصل الكفاية ورويه سلا

كقوله يا ليتنا كنا نعلمنا فاعل معناه ويضطره لفتح حيمه

بفتح ويضطره لفتح أصل الكفاية ورويه سلا

الصفحة الأولى من نسخة م

الصفحة الأولى من نسخة «م»

وق

وكتب ثمود أنوثاً الكفاية فغنى أغنى وأغنى وأغنى
عسى ولا

ويزرعون في الجبال والوديان
والجبال

منازلهم فيهم وهم فيهم
أجلا

ويزرعون فيهم وهم فيهم
أجلا

ويأخذونهم فيهم وهم فيهم
أجلا

ويأخذونهم فيهم وهم فيهم
أجلا

ويأخذونهم فيهم وهم فيهم
أجلا

ويأخذونهم فيهم وهم فيهم
أجلا

ويأخذونهم فيهم وهم فيهم
أجلا

الصفحة الأخيرة من نسخة "م"

ويأخذونهم فيهم وهم فيهم
أجلا

ويأخذونهم فيهم وهم فيهم
أجلا

ويأخذونهم فيهم وهم فيهم
أجلا

ويأخذونهم فيهم وهم فيهم
أجلا

ويأخذونهم فيهم وهم فيهم
أجلا

ويأخذونهم فيهم وهم فيهم
أجلا

ويأخذونهم فيهم وهم فيهم
أجلا

ويأخذونهم فيهم وهم فيهم
أجلا

ويأخذونهم فيهم وهم فيهم
أجلا



الصفحة الأخيرة من نسخة "م"

نسخة دار الكتب المصرية
4451
نسخة خطية

١٥٩
نسخة - ١٣٤٤ هـ

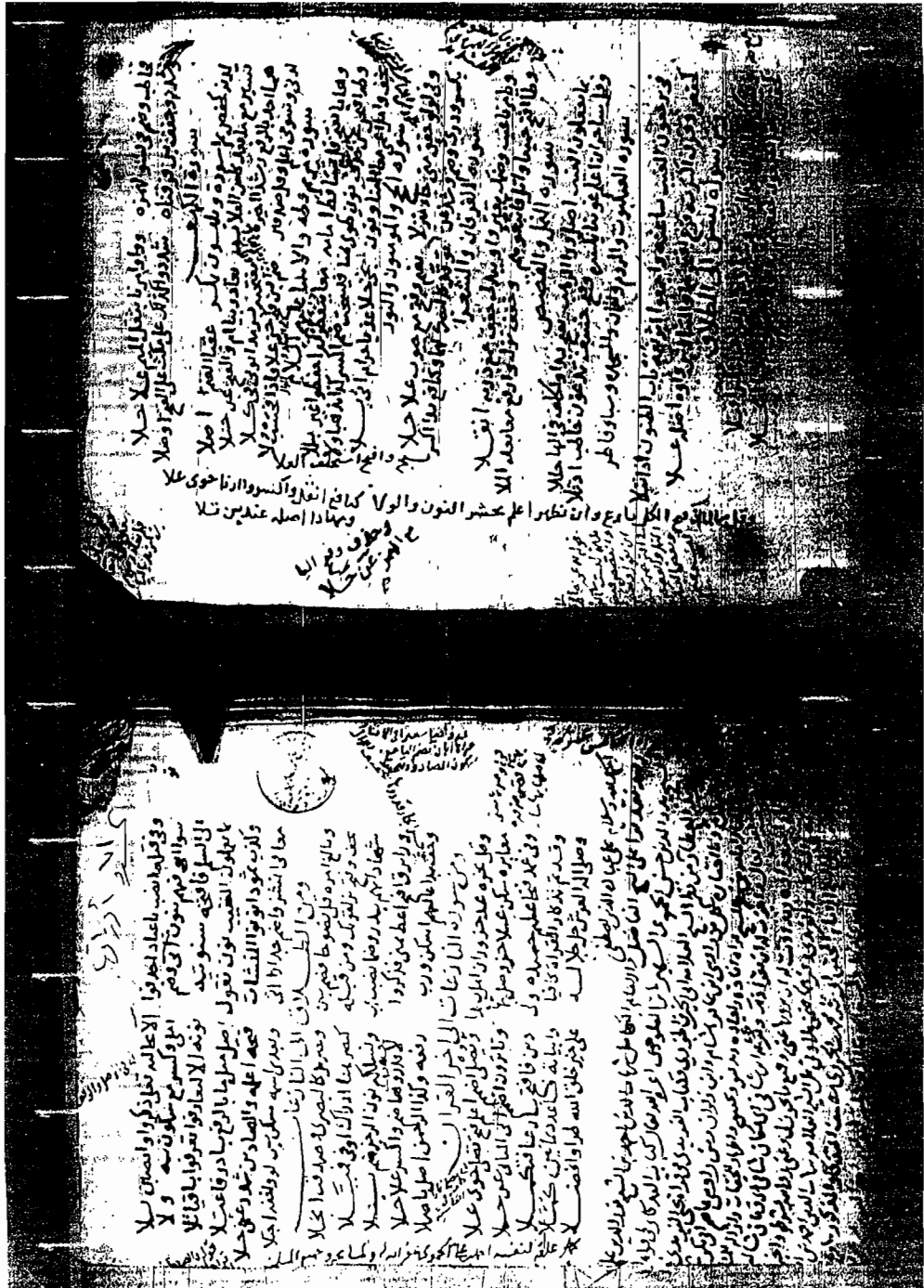
١٢٨٩
٥٤٦٦

سورة الزلزلة	عنه قوله يا ابراهيم اني انا اولادك ويعطى كل من يشاء اياه فيما يشاء واحد منكم وغيره والله اعلم بما ليس بالظاهر والله اعلم بما ليس بالظاهر والله اعلم بما ليس بالظاهر
سورة الحديد	والله اعلم بما ليس بالظاهر والله اعلم بما ليس بالظاهر والله اعلم بما ليس بالظاهر

سورة الزلزلة	عنه قوله يا ابراهيم اني انا اولادك ويعطى كل من يشاء اياه فيما يشاء واحد منكم وغيره والله اعلم بما ليس بالظاهر والله اعلم بما ليس بالظاهر والله اعلم بما ليس بالظاهر
سورة الحديد	والله اعلم بما ليس بالظاهر والله اعلم بما ليس بالظاهر والله اعلم بما ليس بالظاهر

الصفحة الاولى من نسخة دار الكتب المصرية

الصفحة الأولى من النسخة دار الكتب المصرية



الصفحة الأخيرة من النسخة الظاهرية

المقدمة

حَمَدْتُ إِلَهِي فِي ابْتِدَائِي أَوَّلًا
وَبَعْدَ فِخْذٍ (نَظْمِي) ^(٤٢) حُرُوفِ أَبَانِهِمْ ^(٤٣)
عَلَى مَا (أَتَانَا) ^(٤٤) فِي الْكِفَايَةِ ^(٤٥) وَالَّذِي
فَيَرَوِي (لَهُ) ^(٤٧) بَكَارَهُمْ ^(٤٨) فِيهِمَا وَيُو
أَلْفَ عَنْ أَبَانَ ثُمَّ بَكَارَ بَاؤُهُ
فَمَا خَالَفُوا فِيهِ لَشُعْبَةَ ^(٥١) إِنَّنِي
وَذَاكَ (بِمَا قَدْ) ^(٥٢) كَانَ فِي شَاطِئِيَّةِ

وَأَهْدَيْتُ ^(٤١) تَسْلِيمِي إِلَى أَشْرَفِ الْمَلَا
هُوَ ابْنُ يَزِيدَ الْعَالِمِ الْحَبْرُ ذُو الْعُلَا
قَرَأَتْ بِهِ فِي الْمُسْتَنْبِرِ ^(٤٦) مُحْصَلًا
نُسْ ^(٤٩) وَعَبِيدٌ ^(٥٠) فِي الْكِفَايَةِ وَصَلَا
وَعَيْنُ عَيْدِ حَاءَ يُونُسَ حَصَلَا
سَأَذْكُرُهُ حَيْثُ الْمُوَافِقُ أَهْمَلَا
وَبِاللَّفْظِ اسْتَعْنِي عَنِ الْقَيْدِ إِنْ جَلَا ^(٥٣)

- ٤١- هكذا في النسختين «م» و«ح»، وفي «ظ» أبديت.
- ٤٢- ما بين القوسين مثبت في «م» و«ح» وساقط من «ظ».
- ٤٣- أبان بن يزيد العطار، صاحب الرواية، وقد تقدمت ترجمته قريبا ضمن تراجم من لهم صلة برواية أبان عن عاصم، فليُرجع إلى ترجمته المذكورة.
- ٤٤- ما بين القوسين مثبت في «م» و«ح»، وفي «ظ» (أتى).
- ٤٥- كتاب الكفاية الكبرى في القراءات العشر للإمام أبي العز محمد بن الحسين بن بندار القلانسي، راجعه وعلق عليه جمال الدين محمد شرف.
- ٤٦- المستنير في القراءات العشر، تأليف أحمد بن علي بن سوار، تحقيق: عمار أمين الددو / ط: ١ دار، البحوث للدراسات وإحياء التراث — دبي / ٢٠٠٥ م.
- ٤٧- في (ح): فيروي لهم ... والمثبت في النسختين «م» و«ظ»، وهو أقرب إلى الصواب.
- ٤٨- بكار بن عبد الله بن يحيى بن يوسف العوذى البصري، قرأ على أبان ويحيى بن سعيد، تقدمت ترجمته قريبا.
- ٤٩- يونس بن حبيب، أبو عبد الرحمن الضبي، مولا هم، البصري، النحوي، روى القراءة عَرَضًا عن أبان وأبي عمرو بن العلاء، تقدمت ترجمته قريبا.
- ٥٠- عبيد بن عقيل بن صبيح، أبو عمرو الهلالي البصري، () راوٍ ضابطٌ صدوقٌ، روى القراءة عن أبان، تقدمت ترجمته قريبا.
- ٥١- هو أبو بكر شعبة بن عياش بن سالم الأسدي الكوفي (٩٥هـ - ١٩٣هـ)، قرأ على عاصم وعطاء بن السائب، وقرأ عليه يعقوب بن خليفة الأعشى، ويحيى العُلَيْمي وجماعة، وكان من العلماء العاملين، عُمَر طويلا. راجع معرفة القراء الكبار ١ / ١٣٤-١٣٨، وغاية النهاية ١ / ٣٢٥-٣٢٧.
- ٥٢- كذا في النسخة (ح) وفي «م» وذلك مما كان، وفي (ظ) كما كان ... الخ
- ٥٣- هذا عجز بيت من الشاطبية (نظم القاسم بن فيره الشاطبي، المسمى بحرز الأماني ووجه التهاني في القراءات السبع المتواترة) صدره: سوى أحرفٍ لا ربية في اتصالها.

سورة البقرة

- وَفِي يَكْذِبُونَ أَشَدُّ، وَيَغْفِرُ كِنَافِعِ^(٥٤) وَقُلْ حَسَنًا، تَقْدُوهُمْ (أ) تُلُّ مَحْصَلًا^(٥٥)
- يُرَدُّونَ خَاطِبٌ، يَعْمَلُونَ بَعِيدَهَا هُنَا: قَالَ جِبْرَائِيلَ، وَاتَّخَذُوا (أ) لُعْلًا^(٥٦)
- بِفَتْحٍ، وَخَطَوَاتٍ يُضَمُّ جَمِيعُهُ وَيَطْهَرْنَ (أ) صُلٌّ، لَا تُضَارَرُ (ب) ه تَلَا^(٥٧)
- وَمِثْلُ أَبِي عَمْرٍو^(٥٨) (ح) مِيدٌ (ع) لًا، وَقُلْ دِفَاعٌ مَعًا (ب) رٌ، وَنَنْشُرُهَا (ب) لًا^(٥٩)

٥٤- نافع بن عبد الرحمن بن أبي نعيم المدني، الليثي بالولاء (٧٠هـ - ١٦٩هـ)، أصله من أصبهان، أخذ القراءة عن ابن هرمز، وأبي جعفر بن القعقاع، وشيبة بن نصاح، والزهري، وغيرهم، كان يقول: قرأت على سبعين من التابعين، وقرأ عليه مالك بن أنس، وابن وردان، وابن جماز، والأصمعي، وأبو عمرو بن العلاء وكثيرون، انتهت إليه رئاسة الإقراء بالمدينة، وأقرأ بها أكثر من سبعين سنة. راجع معرفة القراء الكبار ١/ ١٠٧ - ١١١، وغاية النهاية ٢/ ٣٣٠ - ٣٣٤.

٥٥- قرأ أبان ﴿يَكْذِبُونَ﴾ بضم الياء وفتح الكاف وتشديد الذال كنافع، وقرأ ﴿يُغْفَرُ﴾ ببناء مضمومة بعدها فاء مفتوحة كنافع، وقرأ ﴿حَسَنًا﴾ بفتح الحاء والسين كحمزة والكسائي، وقرأ ﴿تَقْدُوهُمْ﴾ بفتح التاء وإسكان الفاء دون ألف كابن كثير. ينظر المستنير ٢/ ١٧، ٢/ ٢٨، ٢/ ٣٤ - ٢/ ٣٥، والكفاية ١١٠ - ١١٨، والنشر ٢/ ١٥٦ - ٢/ ١٦٢.

٥٦- قرأ أبان ﴿يُرَدُّونَ إِلَى﴾ ببناء الخطاب، ولم يوافق أحد من العشرة من الطرق المقروء بها، وقرأ ﴿يَعْمَلُونَ﴾ ببناء الخطاب كحفص، وقيدها بقوله (بعيدها) ليخرج (يعملون قل)، فإنه وافق فيها الجماعة فقرأها بالياء، ولم ترد هذه القراءة في الكفاية، وقرأ جبريل بفتح الجيم والراء وبألف ممدودة بعدها همزة فياء مكسورة في الموضوعين في هذه السورة فقط، ولم يوافق أحد من العشرة على هذه القراءة من الطرق المقروء بها. والذي في المستنير أنه قرأ بفتح الجيم والراء وبعدها همزة مكسورة فياء كحمزة والكسائي. ينظر المستنير ٢/ ٣٥ - ٢/ ٣٦، ٢/ ٣٩، والكفاية ١٢٠ - ١٢١، والنشر ٢/ ١٦٥، والإتحاف ١/ ٤٠٩، والروضة ٢/ ٥٤٣، والكمال ٣١٩، والسبعة ١٦٧)، وقرأ ﴿وَاتَّخَذُوا﴾ بفتح الخاء كنافع وابن عامر.

٥٧- وقرأ بضم الطاء في (خطوات) حيث ورد، فوافق حفصا ومن معه، وقرأ ﴿يَطْهَرْنَ﴾ بإسكان الطاء وضم الهاء كحفص، واختلف عنه في (تضار) فبكار برائين الأولى مكسورة والثانية ساكنة، ولم يوافق أحد من العشرة من الطرق المقروء بها، ويونس وعبيد برفع الراء وتشديدها كأبي عمرو، وهو الوجه الثاني لبكار من المستنير. ينظر المستنير ٢/ ٤٤ - ٥٦ - ٥٨، والكفاية ١٢٣ - ١٢٥ - ١٢٨ - ١٢٩، والإتحاف ٢/ ٤١٧ - ٤٢٦ - ٤٣٨ - ٤٤٠، والنشر ٢/ ١٦٧ - ١٧١.

٥٨- هو زيان بن العلاء بن عمار التميمي المازني البصري (٦٨هـ - ١٥٤هـ)، من أعلم أهل عصره بالقرآن والعربية. قرأ على الحسن البصري، وأبي العالية، وعاصم وابن كثير وغيرهم، وليس في القراء السبعة أكثر شيوخا منه. قرأ عليه حسين الجعفي، والأصمعي، وسيبويه وغير هؤلاء. راجع معرفة القراء الكبار ١/ ١٠٠ - ١٠٥، وغاية النهاية ١/ ٢٨٨ - ٢٩٢.

٥٩- واختلف عنه أيضا في (دفاع) هنا وفي الحج، فبكار بالألف مع كسر الدال كنافع، ويونس وعبيد بفتح الدال وإسكان الفاء من غير ألف كالجماعة، واختلف عنه في (ننشرها) فبكار بفتح النون الأولى وضم الشين وبعدها راء، ومثله في الكامل إلا أنه رواه بالزاي المعجمة المضمومة، ولم يوافق أحد من العشرة من الطرق المقروء بها، وقرأ يونس بضم النون وكسر الشين وبعدها راء كنافع، وقرأ عبيد بضم النون وكسر الشين وبعدها زاي معجمة كحفص ومن معه.

بفتح وضَمٍّ، لَكِنَّ الرَّاءَ (بِ)نَ (ح)مَى
نَعَمًا مَعًا، فَكَسِرَ وَسَكَّنَ مُثَقَّلًا (٦٠)
يُكْفَرُ بِتَأْنِيثٍ وَجَزْمٍ، وَفَأَذَنُوا
وَيَحْسَبُ بِكْسْرِ الْأَصْلِ عَهْدِي أَسْكَنَ (ع) لَا (٦١)

سورة آل عمران و النساء

يَرُونَهُمْ خَاطِبٌ، وَرِضْوَانٌ كَسْرُهُ (٦٣)
وَفِي بِلَدٍ مَيِّتٍ، مَعَ الْمَيِّتِ ثِقَلًا (٦٤)
وَكَفَّلَهَا التَّخْفِيفُ، مَعَ تَعْلُمُونَ (ال)
كِتَابَ (٦٥) وَافْتَحَ الْقَرْحَ قَرْحُ (أه) لَا مَتَاهَلًا (٦٦)
كَذَا قُتِلَ اقْرَأَهُ، يُغَلُّ بِضَمِّهِ
وَفَتْحَ (أ)تَى، وَالْغَيْبُ فِي يَحْسِبَنَّ (ب) لَا (٦٧)

٦٠- وقرأ أبان (نعما) هنا ، وفي النساء بكسر النون وإسكان العين وتشديد الميم كشعبة في أحد وجهيه، والوجه الثاني هو اختلاس حركة العين. ينظر المستنير ١٤٤ / ٢ / ٤٩ / ٢ / ٥٦ / ٢ / ٥٨ ، والكفاية ١٢٣ / ١٢٥ / ١٥٨ / ١٢٩ ، والنشر ١٧٥ / ٢ / ٥٧٤ ، والكامل ٣٣٩ ، والسبعة ١٨٩ .

٦١- قرأ أبان (تكفر) بقاء التأنيث مضمومة و جزم الراء ولم يوافق أحد من العشرة من الطرق المقروء بها، وقرأ (فأذنوا) بإسكان الهمزة وفتح الذال من غير مد كحفص، وقرأ (يحسب) حيث ورد بكسر السين كنافع، واختلف عنه في (عهدي الظالمين) فعبئد بإسكان الياء كحفص ووافق به بكار من المستنير في هذا الوجه، ويونس بفتح الياء كشعبة وهو الوجه الثاني لبكار من الكفاية. ينظر المستنير ٦٧ / ٢ / ٦٨ / ٢ / ٧٣ ، والكفاية ١٣٤ / ١٣٦ ، والنشر ١٧٨ / ٢ ، والإتحاف ٤٥٦ / ٢ / ٤٥٧ - ٤٥٨ ، والسبعة ١٩٢ .

٦٢- في النسختين «م» و«ظ» ورد الشطر الثاني هكذا (إمام وعهدي سكن الياء عن علا) والمثبت في (ح) وهو الأرجح لاتفاق مصادر رواية أبان على أنه قرأ بكسر السين؛ ولأن شعبة قرأ بفتحها فاقتضت مخالفته لشعبة أن يذكر هنا حسب منهج الناظم.

٦٣- كذا في النسختين «ح» و«ظ»، وفي «م» «كسر كله»

٦٤- قرأ أبان (يرونهم) بقاء الخطاب كنافع، وقرأ (رضوان) بكسر الراء حيث وقع فوافق الجماعة في الكل، ووافق شعبة في الموضع الثاني من سورة المائدة ، وقرأ ﴿إلى بلد ميت﴾ و﴿الحي من الميت﴾ ونحوه بتشديد الياء كحفص. ينظر المستنير ٧٦ / ٢ / ٧٦ ، ٧٧ - ٧٨ / ٢ / ٧٩ / ٢ / ٨٤ / ٢ / ٨٨ - ٩٠ / ٢ / ٩١ / ٢ / ٩٢ ، والكفاية ١٣٨ / ١٣٩ - ١٤٣ / ١٤٥ - ١٤٦ ، والنشر ١٦٩ / ٢ .

٦٥- سقط من (ظ) و(م)، والمثبت في (ح)، وهو الصواب.

٦٦- وقرأ ﴿وكفلها﴾ بالتخفيف كنافع، وقرأ ﴿تعلمون الكتاب﴾ بفتح التاء وإسكان العين وتخفيف اللام مفتوحة كنافع، وقرأ ﴿القرح﴾ في مواضعه الثلاثة في هذه السورة بفتح القاف كحفص. ينظر المستنير ٨٠ / ٢ / ٨٤ - ٨٨ ، والكفاية ١٤١ / ١٤٣ - ١٤٥ ، والنشر ١٨٠ / ٢ / ١٨١ - ١٨٢ .

٦٧- وقرأ ﴿قتل معه﴾ بضم القاف وكسر التاء من غير ألف كما لفظ به وهو من المواضع التي استغنى فيها باللفظ عن القيد، وهي قراءة نافع وابن كثير وأبي عمرو، وقرأ ﴿يغل﴾ بضم الياء وفتح العين كنافع، واختلف عنه في ﴿ولا تحسبن الذين قتلوا﴾ فبكار بياء الغيبة كهشام وعبئد ويونس بقاء الخطاب كالجماعة، وهو الوجه الثاني لبكار من المستنير. ينظر المستنير ٩٠ / ٢ / ٩٠ - ٩١ / ٩٢ ، والكفاية ١٤٥ ، والنشر ١٨٢ / ٢ ، والروضة ٥٩٨ / ٢ .

وفي قُتِلُوا يُقَاتِلُونَ (ب) كَدَاهُمَا
 وَمَعَ لَتَبِيْنَن يَكْتُمُونَ فَخَاطَبُوا
 وَأَوَّلُ يُوصَى اكْسِرُ (ع) لَلا (ح) زُحُلٌ فَاضْمُمُ
 وَسَلْ فَسَلْ أَنْقَلْ مُفْرَدًا، ثَانِي السَّدْ
 وَكَسِرٌ وَإِسْكَانٌ (ب) لَدَا، الدَّرَكِ (أ) عِلْمُوا،
 شُدُوذٌ، وَتَشْدِيدٌ يَمِيزُ مَعًا (ح) لَلا (٦٨)
 (أ) مِينًا، وَيُصَلُّونَ فَتَحِ الْبِيَاءَ (ع) ان (ح) لَلا (٦٩)
 (اكْسِرُ) (٧٠) وَمَعَ حَجِّ (أ) تَي فَتَحِ مُدْخَلًا (٧١)
 م فَسَكَّنَ، (أ) لَ، وَالثَّالِثُ الْقَصْرُ (ع) لَلا (٧٢)
 وَأَنْزَلَ ضُمَّ، اكْسِرُ، وَأَنْزَلَ أَوَّلًا (٧٣)

٦٨- اختلف عن أبان في ﴿قتلوا في سبيل الله﴾ فبكار بياء مضمومة ففاف بعدها ألف ثم تاء مكسورة فلام مضمومة فواو ساكنة فنون مفتوحة، وهي من انفراداته، وقد أهملها في المستنير والكامل، ويونس وعبيد كالجماعة، واختلف عن أبان في ﴿يَمِيزُ﴾ هنا و﴿لَمِيزُ﴾ في الأنفال، فيونس بضم الباء الأولى وكسر الثانية مشددة كحمزة والكسائي، وبكار وعبيد بالتخفيف كالجماعة. ينظر المستنير ٩٣/٢، والكفاية ١٤٦ والنشر ١٨٣ _ ١٨٤، والكامل ٣٥٣.

٦٩- وقرأ أبان ﴿لتبيننه للناس ولا تكتمونه﴾ بتاء الخطاب كحفص، واختلف عنه في ﴿يصلون﴾ فعبيد ويونس بفتح الباء كحفص وبكار بضمها كشعبة. ينظر الكفاية ١٤٧ _ ١٤٩، والمستنير ٩٤/٢ _ ١٠٠، والنشر ١٨٥/٢ _ ١٨٦، والإتحاف ٤٩٤/٢.

٧٠- ما بين القوسين ساقط من (ظ) و(م)، وقد استدركناه من (ح).

٧١- واختلف عن أبان في (يوصى) في الموضع الأول فيونس وعبيد بكسر الصاد كحفص وبكار بفتحها كشعبة، وقرأ أبان ﴿وَأَحْلُ﴾ بضم الهمزة، وكسر الحاء كحفص، وقرأ أبان ﴿حج البيت﴾ بآل عمران بفتح الحاء، و﴿مدخلا﴾ هنا وفي الحج بفتح الميم كنافع، وكان على الناظم ألا يذكر فتح الحاء في ﴿حج البيت﴾ بقاء على قاعدته في إهمال ما وافق فيه أبان شعبة، هذا ما ظهر لي والله أعلم، وقد نبه أحد المحكمين على أن المقصود بالحج في هذا البيت ليس اللفظ بل سورة الحج، واستدل على ذلك أنه لو أراد لفظ الحج لذكره في سورة آل عمران، فليدقق. ينظر الكفاية ١٤٩ - ١٥٠ _ ١٤٤، والمستنير ١٠٠/٢ _ ١٠٢ _ ١٠٣ _ ٨٦، والنشر ١٨١/٢.

٧٢- قرأ أبان ﴿وسل﴾ و﴿فسل﴾ ونحوه من كل فعل أمر مفرد سبقته واو أو فاء، بنقل حركة الهمزة فيه كابن كثير، وقرأ ﴿ويلقوا إليكم السلم﴾ في الموضع الثاني بفتح السين وإسكان اللام وهي من انفراداته واختلف عنه في الموضع الثالث وهو ﴿لمن ألقى إليكم السلم﴾ فعبيد بفتح اللام من غير ألف كنافع، وبكار بكسر السين وإسكان اللام من غير ألف، وهي من انفراداته، ويونس بفتح السين واللام وزيادة الألف كشعبة. ينظر المستنير ١٠٣/٢ _ ١٠٨، والكفاية ١٥١ _ ١٥٣، والإتحاف ٥١٠/٢ _ ٥١٨، والنشر ١٨٧/٢ _ ١٨٩.

٧٣- وقرأ أبان ﴿الدرك﴾ بفتح الراء كنافع، وقرأ ﴿والكتاب الذي أنزل﴾ بضم الهمزة وكسر الزاي و﴿الكتاب الذي نزل﴾ بضم النون وكسر الزاي مشددة فوافق ابن كثير ومن معه في الموضعين، وسكت الناظم عن ﴿وقد نزل عليكم﴾ لاتفاق أبان وشعبة على قراءته بفتح النون والزاي. ينظر المستنير ١١١/٢، والكفاية ١٥٤، الإتحاف ٥٢٢/٢ _ ٥٢٣، والنشر ١٩٠/٢، والروضة ٦١٩/٢.

سورة المائدة

وَيَبْغُونَ خَاطِبًا، وَاسْتَحَقَّ كَحَفَّ ^(٧٤) تَسْتَطِيعُ خَاطِبًا، رَبِّكَ أَنْصِبُ (إِذْ) ^(٧٥) وَلَا

سورة الأنعام

وَيُضْرَفُ بِفَتْحٍ ثُمَّ كَسْرٍ (ح) مَيَّ (ع) لَأَ وَذَكَرَ تُكْنُ مَعَ رَفَعٍ فَتَنَّتَهُمْ (أ) لَا ^(٧٦)
رَأَى قَبْلَ إِضْمَارٍ بِفَتْحِهِ وَالَّذِي قُبَيْلَ سَكُونٍ مَيَّلِ الرَّاءِ إِذْ خَلَا ^(٧٧)
لِيُنْذِرَ خَاطِبًا (ح) بَرُّ (ع) لِمَ، وَ(أ) نَهَا ^(٧٨) كَذَا حَرَجًا فَافْتَحَ وَيَصْعَدُ (أ) لِعُلَا ^(٧٨)

٧٤- هو أبو عمر حفص بن سليمان بن المغيرة، الأسدي بالولاء الكوفي (٩٠ - ١٨٠هـ)، صاحب عاصم وريبه، أخذ القراءة عنه، وكان ضابطا للحروف. قرأ عليه كثيرون منهم: عمرو بن الصباح، وعبيد بن الصباح، وحسين الجعفي. راجع معرفة القراءة الكبار ١ / ١٤٠ - ١٤١، وغاية النهاية ١ / ٢٥٤ - ٢٥٥.

٧٥- قرأ أبان بقاء الخطاب في ﴿يَبغون ومن﴾ كابن عامر، وقرأ ﴿استحق﴾ بفتح التاء والحاء كحفص، وقرأ ﴿هل يستطيع﴾ بقاء الخطاب، ونصب ﴿ربك﴾ كالكسائي إلا أنه لا يدغم اللام في التاء. ينظر المستنير ٢ / ١١٩ و ١٢٢ / ٢ و ١٢٤ / ٢، والكفاية ١٥٨ - ١٥٩ - ١٦٠، والنشر ٢ / ١٩١ - ١٩٢، والإتحاف ٢ / ٥٢٧ - ٥٤٣ - ٥٤٥.

٧٦- اختلف عن أبان في ﴿يصرف عنه﴾. فيونس وعبيد بفتح الياء وكسر الراء كشعبة وبكار بضم الياء وفتح الراء كحفص، وقرأ أبان: ﴿ثم لم تكن﴾ بياء التذكير كحمزة والكسائي، وقرأ ﴿فتنتهم﴾ بالرفع كحفص. ينظر المستنير ٢ / ١٢٧ - ١٢٨، والكفاية ١٦٠ - ١٦١، والنشر ٢ / ١٩٣، والإتحاف ٢ / ٦ - ٨، والروضة ٢ / ٦٣٣ - ٦٣٥.

٧٧- قرأ أبان بفتح الراء والهمزة من (رأى) الواقعة قبل مضمرة نحو (راءها) و(راءه) كحفص، وزاد في المستنير وجها آخر لبكار وهو إمالة الهمزة والراء جميعا، وأمال الراء الواقعة قبل سكون نحو ﴿رأى الشمس﴾ حالة الوصل، وهو أحد الوجهين لشعبة، والوجه الثاني له إمالة الراء والهمزة، وسكت الناظم عن الحالة الثالثة من حالات (رأى) وهي: أن تقع قبل اسم ظاهر نحو: ﴿رأى كوكبا﴾ فعلم أن أبان يميل الراء والهمزة من الموافقة لشعبة. ينظر المستنير ٢ / ١٣٣ و ١٦٤ / ٢، والكفاية ١٦٣ - ١٦٤، والنشر ٢ / ٣٥، والإتحاف ٢ / ١٨، وإيضاح الرموز ٢٠٥.

٧٨- اختلف عن أبان في ﴿لينذر﴾ فعبيد ويونس بقاء الخطاب كحفص، وبكار بالياء كشعبة، وقرأ أبان ﴿أنها إذا جاءت﴾ بفتح الهمزة كما لفظ به، وهو الوجه الثاني لشعبة، والوجه الآخر له كسر الهمزة كابن كثير، وقرأ ﴿حرجا﴾ بفتح الراء كحفص، وقرأ ﴿يصعد﴾ بتشديد الصاد والعين من غير ألف كحفص. ينظر المستنير ٢ / ١٣٥ و ١٣٧ / ٢ و ١٣٩ / ٢، والكفاية ١٦٥ - ١٦٦ - ١٦٧، والنشر ٢ / ١٩٥ - ١٩٧، والإتحاف ٢ / ٢٢ - ٣٠.

مَكَانَاتٍ قَصُرَ الْكُلُّ (حـ) و (عـ) لِمَوْمَهُ وَتَذَكَّرُونَ الْكُلَّ بِالْخَفِّ^(٧٩) (أ) سَجِلًا^(٨٠)

سورة الأعراف والأنفال

رِيَاشًا، وَلَا يَخْرُجُ فَضْمٌ اكْسِرْنَ وَبَسْ طَةً، نَكِدًا فَافْتَحْ، عَلِيَّ (لَدَى) (أ) عَلَا
كَذَاكَ الرَّشَادُ، وَالْخَفُّ فِي عَزْرُو هُ يَسْبِتُونَ^(٨٢) بِضْمٌ، قُلْ بَيْتِسْ (أ) ذِ تَلَا^(٨٤)
وَخَفَّفْ وَقَطَعْنَا، يَذَرُهُمْ بِيَاءَهُ وَجَزْمٌ، وَيَغْشَاكُمْ، وَبَعْدُ أَرْفَعُوا (أ) لَعَلَّا^(٨٥)

٧٩- في «ح» بالخف كما هو مثبت، وفي «م» و«ظ»، بالخلف، والظاهر أنه تحريف، إذ لا خلاف عن أبان في تخفيف ذال ﴿تَذَكَّرُونَ﴾.

٨٠- اختلف عن أبان في ﴿مَكَانَاتِهِمْ﴾ و﴿مَكَانَتِكُمْ﴾ فيونس وعبيد بدون ألف على الأفراد كحفص وبكار بألف بعد النون على الجمع كشعبة، وقرأ أبان ﴿تذكرون﴾ بتخفيف الذال حيث وقع كحفص. ينظر الكفاية ١٦٧ — ١٦٨، والمستنير ١٤٠ / ٢ و ١٤٢ / ٢، والنشر ٢٠٠ / ٢، وإيضاح الرموز ٣٨٦.

٨١- ما بين القوسين غير مقروء في النسخة (ظ)، وفي «م» (لدى)، كما أثبتنا، والذي في (ح) هو (كذا علا) وفيه غموض في المعنى، ترتب عليه غموض في حكم القراءة، وهل تكون العين رمزا في هذه الحالة أو غير رمز، والذي في مصادر ابن الجري هو ما علقنا به على البيت، والله أعلم بالصواب وبمراده فليحرر.

٨٢- قرأ أبان (وريشا) بياء مفتوحة بعدها ألف كما لفظ به، ولم يوافق أحد من العشرة من الطرق المقروء بها، وقرأ ﴿لا يخرج إلا﴾ بضم الياء وكسر الراء كابن وردان، وقرأ ﴿بصطة﴾ بالسین كحفص، وقرأ ﴿إلا نكدا﴾ بفتح الكاف على المصدر كأبي جعفر وقرأ ﴿حقيق علي﴾ بياء مشددة مفتوحة كنافع. ينظر المستنير ١٤٨ / ٢ — ١٥١ — ١٥٢ — ١٥٣، والكفاية ١٧٠ — ١٧١ — ١٧٢، والكامل ٣٩٣، والنشر ٢٠٣ / ٢، والإتحاف ٥٥ / ٢، والروضة ٦٦٨ / ٢.

٨٣- في «ح» يسبتون كما أثبتنا، وفي «م» و«ظ» يسبتو، والظاهر أنه خطأ.

٨٤- في «ح» بيتس إذا تلا، كما أثبتنا، وفي «م» و«ظ»: بيتس إذا قلا.

٨٥- قرأ أبان ﴿الرشد﴾ بفتح الراء والشين وألف بعدها كما لفظ به، وقرأ ﴿عزروه﴾ بتخفيف الزاي، وقرأ ﴿يسبتون﴾ بضم الياء وكسر الباء، وزاد في المستنير فتح الياء وضم الباء، ولم يوافق على ذلك أحد من العشرة من الطرق المشهورة المقروء بها. وقرأ ﴿بيتس﴾ بفتح الباء وبعدها همزة مكسورة فياء ساكنة بوزن رئيس فوافق حفصا وهو الوجه الأول لشعبة والوجه الآخر له ﴿بيتس﴾ كضينغم. ينظر المستنير ١٥٨ / ٢ — ١٥٩ — ١٦٠، والكفاية ١٧٥ — ١٧٦، والنشر ٢٠٥ / ٢، والإتحاف ٦٧ / ٢، وإيضاح الرموز ٤٠٨.

رَمَى فَاْفَتْحُوا، مُوْهِنٌ وَكَيْدٌ كَحْفَصِهِمْ وَتَذَهَبُ بِتَذْكِيرٍ مَعَ الْجَزْمِ (أ) وَلَا^(٨٦)

من سورة التوبة إلى سورة الإسراء

يكون فأنث . والأساري إمامنا وما أخذ فتحان حق تأسلا^(٨٧)
 عشيرتكم حزعد ، يضل كحمزة ويلمز ضم علاتك أصلا^(٨٨)
 وإن نعف مع ما بعد بر كنافع وفي قرية ضم صلاتك أصلا^(٨٩)
 بني هنا اكسر (ب)نا، سعدوا اضمموا (أ)لا، شد إن كلاً (ع)لى (ح)بّه تلا^(٩٠)

٨٦- وقرأ أبان ﴿وقطعناهم﴾ بتخفيف الطاء ولم يوافقه أحد من العشرة من الطرق المقروء بها، وقرأ ﴿ويذرهم﴾ بالياء والجزم كحمزة والكسائي، وقرأ ﴿يغشيكم﴾ بفتح الياء وسكون الغين وفتح الشين وبعدها ألف كما لفظ به و﴿النعاس﴾ بالرفع كأبي عمرو وابن كثير. ينظر المستنير ١٦٢ / ٢ — ١٦٧، والكفاية ١٧٥ — ١٧٧ — ١٧٨، والكمال ٣٨٣، والنشر ٢٠٧ / ٢، والإتحاف ٧٧ / ٢.

٨٧- وقرأ أبان ﴿أن يكون له أسرى﴾ بالتاء كأبي عمرو، وقرأ ﴿الأساري﴾ بالألف مع ضم الهمزة في الموضع الثاني، واختلف عنه في ﴿مما أخذ منكم﴾ فيونس بفتح الهمزة والحاء، ولم يوافقه على ذلك أحد من العشرة من الطرق المقروء بها. (ينظر المستنير ٢ / ٢٧٢ ، والكفاية ١٨١ ، والنشر ٢ / ٢٠٨ ، والإتحاف ٢ / ٤٨ — ٨٥) .

٨٨- اختلف عن أبان في (عشيرتكم) فيونس وعبيد بالإفراد كحفص ، و بكار بألف على الجمع كشعبة ، وقرأ أبان (يضل به) بضم الياء وفتح الضاد كحفص و حمزة ، وقرأ (يلمزك) بضم الميم حيث وقع كيعقوب (ينظر المستنير ٢ / ١٧٧ — ١٧٩ ، والكفاية ١٨٣ ، والنشر ٢ / ٢٠٩ ، والإتحاف ٢ / ٨٩ ، والروضة ٢ / ٦٨٧) .

٨٩- اختلف عن أبان في (إن تعف ... نعدب طائفة) فبكار بياء مضمومة في (نعف) وتاء مضمومة و(طائفة) بالرفع كنافع ويونس وعبيد بنون مفتوحة في (نعف) مع ضم الفاء و (نعدب) بنون مضمومة فذال مكسورة و (طائفة) بالنصب كعاصم ، وقرأ (قرية) بضم الراء كورش ، وقرأ صلاتك بالتوحيد كحفص (ينظر المستنير ٢ / ١٨٠ — ١٨١ ، والكفاية ١٨٤ — ١٨٥ ، والإتحاف ٢ / ٩٥ ، والنشر ٢ / ٢١٠) .

٩٠- واختلف عنه في ﴿بني﴾ فبكار بكسر الياء في هذه السورة كنافع ويونس وعبيد بفتحها هنا فقط كعاصم، وكسرها أبان في بقية المواضع كشعبة، وقرأ أبان ﴿سعدوا﴾ بضم السين كحفص، واختلف عنه في ﴿وإن كلاً﴾ فيونس وعبيد بتشديد النون كحفص وبكار بتخفيفها كشعبة. ينظر المستنير ٢ / ٢٠١ — ٢٠٦، والكفاية ١٩١ — ١٩٣.

وقل حافظًا هل تستوي أنثوا (ب)دا ويوقدون الغيب (أ)صل تأصلا^(٩١)
 ورفع الحميد الله (ب)اق، ونونوا لدى كل ما، وقرأ تبدل^(٩٢) (إ)ذ علا^(٩٣)
 بنون وكسر وانصب الأرض واكسر السماوات، واسكن يعبادي (أ)تى حلا^(٩٤)^(٩٥)
 قدرنا بتشديد مع النمل (ع)ن (ح)مى ونسقيكم اضمم (إ)ذ معًا، يجحدوا (ب)لا^(٩٦)
 فخطب، وضم في يسوء لهزمة وواو، وأمرنا بثقل الميم^(٩٧) (ع)لا (ح)لا
 ومد وخفف (ب)ن، فرقناه شددوا كذاك على مكث على الفتح (أ)وصلا^(٩٨)

- ٩١- اختلف عن أبان في ﴿حَفْظًا﴾ فبكار بفتح الحاء وبعدها ألف كحفص ويونس وعبيد بكسر الحاء وسكون الفاء دون ألف كشعبة، واختلف عنه في ﴿هل تستوي﴾ فبكار بالتاء كحفص ويونس وعبيد بالياء كشعبة، وقرأ أبان ﴿ومما يوقدون﴾ بياء الغيبة كحفص. ينظر المستنير ٢ / ٢٢٨ - ٢٢٧ - ٢٢٨، والكفاية ٢٠١ - ١٩٨، والنشر ٢ / ٢٢٢، والروضة ٢ / ٧٢٥.
- ٩٢- اختلف عن أبان في ﴿الله الذي﴾، فبكار يرفع اسم الجلالة كنافع، ويونس وعبيد بالخفض كعاصم. وقرأ أبان ﴿من كل ما﴾ بتنوين اللام، ولم يوافق أحد من العشرة من الطرق المشهورة المقروء بها. ينظر المستنير ٢ / ٢٣١ - ٢٣٢، والكفاية: ٢٠٢ - ٢٠٣، والنشر ٢ / ٢٢٤، والروضة ٢ / ٧٣١، وإيضاح الرموز: ٤٧٢.
- ٩٣- كذا في (ح)، والذي في (ظ) صورته «حلا» بين الحاء والصاد وهو غير واضح.
- ٩٤- قرأ أبان ﴿يوم تبدل الأرض﴾ بنون مضمومة وكسر الدال مشددة ونصب (الأرض) وكسر التاء من (السماوات)، ولا خلاف في نصب (غير)، وقرأ ﴿قل يا عبادي﴾ بإثبات الياء ساكنة في الوقف، وحذفها في الوصل كحمزة والكسائي. ينظر المستنير ٢ / ٢٣٣، والكفاية ٢٠٣، والكامل ورقة ٤١٤، والنشر ٢ / ٢٢٦، وإيضاح الرموز ٤٧٥، والإتحاف ٢ / ١٧١، والكامل ٤١٤.
- ٩٥- الذي بين قوسين هو المثبت في (ح) والذي في «م» و«ظ»: يا عبادي الجلا.
- ٩٦- واختلف عن أبان في ﴿قدرنا﴾ هنا وفي النمل، فعبيد ويونس بتشديد الدال كحفص، وبكار بتخفيفها كشعبة، وقرأ أبان ﴿نسقيكم﴾ هنا وفي المؤمنون بضم النون كحفص، واختلف عنه في ﴿يجحدون﴾ فبكار بتاء الخطاب كشعبة، وعبيد، ويونس بياء الغيبة كحفص. ينظر الكفاية: ٢٠٥ - ٢٠٧، والمستنير ٢ / ٢٤٠ - ٢٤٧، والنشر ٢ / ٢٢٧ - ٢٢٨، والإتحاف ٢ / ١٧٨، والروضة ٢ / ٧٣٦.
- ٩٧- كذا في «ح» بإثبات كلمة (الميم)، وهي محذوفة في «م» و«ظ».
- ٩٨- واختلف عن أبان في ﴿ليسوء﴾ فعبيد ويونس بالياء وضم الهمزة وواو ساكنة بعدها كحفص، وبكار بالياء وفتح الهمزة كشعبة، وقرأ عبيد ويونس ﴿أمرنا مترفيها﴾ بتشديد الميم وقصر الهمزة كما لفظ به، وهو الوجه الثاني لبكار من المستنير، وهي من انفراداتهما، وبكار بمد الهمزة وتخفيف الميم كيعقوب، وقرأ أبان ﴿و قرأنا فرقناه﴾ بتشديد الراء، ولم يوافق أحد من العشرة من الطرق المقروء بها، وقرأ ﴿على مكث﴾ بفتح الميم وهي من انفراداته أيضا. ينظر الكفاية ٢١١ - ٢١٢ - ٢١٣، والمستنير ٢ / ٢٥١ - ٢٥٢ - ٢٦٠، والإتحاف ٢ / ١٩٥، والمنتهى للخزاعي (مخطوط) ورقة ١٧٢، والكامل ورقة ٤٢٣.

سورة الكهف

لَدُنْهُ كَحْفَصٍ، ثُمَّ أَسْوِرَةٌ وَيَلْدُ
 نَسِيرٌ مَعَ مَا بَعْدُ كَابِنِ الْعَلَابِ بِهِ
 هُمَا أَحَدٌ بِالرَّفْعِ، رُشْدًا أَحْيَرُهُ
 لَدُنِّي، وَسَوَى (أ) عِلْمٍ، وَقُلْ صَدَفَيْنِ ضُمَّ

بَسُونٌ بِكَسْرٍ، عَقْبًا الضَّمُّ (أ) صِلًا^(٩٩)
 يُغَادِرُ بِيَاءٍ (أ) مَّ، وَالْفَتْحُ (ع) نِ (ح) لًا^(١٠٠)
 بِفَتْحِهِ (ب) رُّ، مَدَّ (أ) تُونِي فِي كِلَا^(١٠١)
 م (ب) نِ، وَفَتْحُ (ع) لًا (ح) زِ، وَ(أ) قَرَأَ أَفْحَسَبُ لًا^(١٠٢)

٩٩- قرأ أبان ﴿من لدنه﴾ بضم الدال وإسكان النون وضم الهاء كحفص، وقرأ ﴿أساوره﴾ بسكون السين من غير ألف في هذه السورة، وأهملها في المستنير، ولم يوافق أحد من العشرة على هذه القراءة في هذا الموضع، وقرأ أبان ﴿ويلبسون﴾ بكسر الباء، ولم يوافق أحد من العشرة من الطرق المقروء بها، وقرأ ﴿عقبا﴾ بإسكان القاف كحمزة. ينظر المستنير ٢ / ٢٦٤، ٤٦٥، ٢٢٧ والكفاية ٢١٤ — ٢١٥، والإتحاف ٢ / ٢٠٩، والنشر ٢ / ٢٣٢.

١٠٠- قرأ أبان ﴿نسير الجبال﴾ بالتاء وضمها وفتح الياء مشددة مع رفع الجبال كأبي عمرو، وقرأ أبان ﴿نغادر﴾ بياء، واختلف عنه في الدال وما بعدها، فيونس وعبيد بضم الياء وفتح الدال ورفع ﴿منهم أحدا﴾، وهو الوجه الثاني ليكار من الكامل، ويكار بضم الياء وكسر الدال ونصب ﴿منهم أحدا﴾، ولم يوافق أبانا أحد من العشرة على القراءة بالياء ولا على ما تفرع عنها من أوجه. ينظر المستنير ٢ / ٢٦٧، والكفاية ٢١٦، والكامل ورقة ٤٢٥، والنشر ٢ / ٢٣٣.

١٠١- اختلف عن أبان في ﴿رشدًا﴾ في الموضع الأخير من هذه السورة وهو ﴿مما علمت رشدًا﴾ فبكار بفتح الراء والشين كأبي عمرو وعبيد ويونس بضم الراء وإسكان الشين كالجماعة، واحترز من ﴿من أمرنا رشدًا﴾ و﴿من هذا رشدًا﴾ لاتفاق القراء على فتح الراء والشين فيهما، وقرأ أبان ﴿رُدْمًا أتوني﴾ و﴿وقال أتوني﴾ بقطع الهمزة ومدّها مدًّا طبيعيًا، وهو المسمّى مدّ بدل مع إسكان التنوين من ﴿ردمًا﴾ حال الوصل كحفص ومن معه، وهو الوجه الثاني لشعبة في ﴿قال أتوني أفرغ﴾ من طريق الشاطبية. ينظر الكفاية ٢١٦ — ٢١٨ — ٢١٩، والمستنير ٢٦٩ — ٢٧٣، والنشر ٢ / ٢٣٦، والكامل ٤٢٦.

١٠٢- قرأ أبان ﴿من لدني﴾ بضم الدال وتشديد النون كحفص، وقرأ ﴿سوى﴾ بتشديد الواو من غير ألف، ولم يوافق عليها أحد من العشرة من الطرق المقروء بها، واختلف عنه في ﴿الصدفين﴾ فبكار بضم الصاد والباء كابن كثير وعبيد ويونس بفتح الصاد والدال كالجماعة، وقرأ أبان ﴿أفحسب﴾ بسكون السين وضم الياء، ولم يوافق أحد من العشرة من الطرق المقروء بها. ينظر المستنير ٢ / ٢٧٠ — ٢٧٣ — ٢٧٤، والكفاية ٢١٧ — ٢١٩، والنشر ٢ / ١٣٥ — ١٣٧.

سورة مريم وطه والأنبياء

وَهَايَا بِفَتْحٍ، قُل تَسَاقَطُ (أ) مَامَهُ
مَعَايَتَفَطْرُنَ أَحْفَظُوا غَيْرَ (ب) لَلَا (١٠٣) (١٠٤)
وَطَهَ افْتَحَنَ (ب) نُنْ، حَذَفُ نُونِ طُوَى هُنَا
فَيْسَحَتْ ضُمَّ كَسْرٍ، كَذَا يَذْهَبَا، وَلَا (١٠٥)
تَخَفُ، وَأَمَلُ أَعْمَى مَعَا (أ) مَنَا وَنُو
نُ نَجِي (ح) لَلَا (ع) ذَبَا حَرَامٌ أَتَى بَلَا (١٠٦)

سورة الحج والمؤمنون والنور

وَفِي لَوْلُو حَقَّقُ مَتَى جَاءَ، وَمَنْزَلًا
بِضْمٍ وَفَتْحٍ، مَعَ جُوبٍ (ع) لَلَا (ح) لَلَا (١٠٧)

١٠٣- قوله في آخر البيت «غير بلا»، هكذا كتبت في النسخة «ح»، وغير واضحة في النسخة «ظ»، وفي «م» (غير بلا)، ولعله الصواب، لذلك أثبتناه في المتن، والله أعلم.

١٠٤- قرأ أبان بفتح الهاء والباء من ﴿كهيعص﴾، وقرأ ﴿تساقط﴾ بفتح التاء وتخفيف السين وفتح القاف كحمزة، وأهملها في المستنير، واختلف عنه في ﴿يتفطرن﴾ هنا، وفي الشورى، فيونس وعبيد بالتاء وفتحها وتشديد الطاء كحفص، وبار بالنون وسكونها وتخفيف الطاء وكسرها كشعبة. ينظر ٢٧٧ / ٢ _ ٢٨٥ _ ٢٨٧، والكفاية ٢٢١ _ ٢٢٣ _ ٢٢٤، والنشر ٢٣٨ / ٢ _ ٢٣٩.

١٠٥- اختلف عن أبان في إمالة الهاء و الطاء من ﴿طه﴾ فيكار بفتح الطاء والهاء كحفص ويونس وعبيد بإمالتها كشعبة، وقرأ أبان بحذف التنوين من ﴿طوى﴾ في هذه السورة كالجماعة، ووافق الكوفيين في النازعات، وقرأ ﴿فيسحتكم﴾ بضم الياء وكسرها كحفص، وقرأ ﴿ويذهب بطريقتكم﴾ بضم الياء وكسر الهاء، ولم يوافق على ذلك أحد من العشرة من الطرق المقروء بها. ينظر المستنير ٢٨٧ / ٢ _ ٢٨٨ _ ٢٩٠، والكفاية ٢٢٤ _ ٢٢٥، والنشر ٢٤٠ / ٢.

١٠٦- قرأ أبان ﴿لا تخاف دركا﴾ بسكون الفاء من غير ألف كحمزة، وأمال (أعمى) في الموضوعين في هذه السورة كحمزة والكسائي، واختلف عنه في ﴿ننجى المؤمنين﴾ فيونس وعبيد بنونين وبتخفيف الجيم كحفص، وبار بنون واحدة وتشديد الجيم كشعبة، وقرأ أبان ﴿وحرام على قرية﴾ بفتح الحاء والراء وبعدها ألف كحفص. ينظر المستنير ٢٩٣ / ٢ _ ٢٩٥، والكفاية ٢٢٧ _ ٢٢٨ _ ٢٣٠، والنشر ٢٤٣ / ٢، والإتحاف ٢٠١ / ٢ _ ٢٠٣.

١٠٧- اختلف عن أبان في (اللؤلؤ) فحقق همزته الأولى عبيد ويونس كالجماعة، وأبدل بكار همزته الأولى واوا ساكنة وصلًا ووفقًا كشعبة، وقرأ عبيد ويونس أيضا (منزلا) بضم الميم وفتح الزاي كالجماعة، وبار بفتح الميم وكسر الزاي كشعبة، وقرأ أيضا (جيوبهن) بكسر الجيم كابن كثير، وقرأ بكار بضمها كحفص. ينظر المستنير ٣٠٦ / ٢ _ ٣١٤ _ ٥٣، والكفاية ٢٣٢ _ ٢٣٥ _ ٢٣٨ _ ٢٣٩، والنشر ٢٤٤ / ٢ _ ٢٤٦ _ ٢٤٩.

بَكَسْرٍ، وَدُرِّيٍّ فَضُمَّ وَشَدَّ (ب) مِنْ
 وَفَتْحٌ وَحَذْفُ الْيَاءِ مَعَ الْهَمْزِ (ع) مِنْ (ح) مَلَا^(١٠٨)
 تَوَقَّدُ كَالْبَصْرِيِّ هُمَا، وَكَنَافِعِ
 (ب) مَلَا، اِكْسَرِ يَسْبِجُ، وَافْتَحِ اسْتَخْلَفِ (ا) لَعَلَّا^(١٠٩)

سورة الفرقان والشعراء

وَيَأْمُرْنَا غَيْبٌ، وَضَمُّكَ يَقْشُرُوا
 وَيُبدِلَ خَفْفٌ، جَمَعَ ذَرِيَّةً (ا) نَقْلًا^(١١٠)
 وَطَا افْتَحْ جَمِيعًا وَاتْلُ فَاتَّبِعُوهُمْ
 وَخَفَّ نَزْلٌ وَارْفَعْ مَعَا بَعْدَهُ (ا) مَلَا^(١١١)

١٠٨- اختلف عن أبان في (دُرِّيٍّ) فبكار بضم الدال وتشديد الياء من غير همز ولا مد كنافع وحفص، وزاد في المستنير له وجها آخر، وهو كسر الدال وتخفيف الياء مع المد والهمز كأبي عمرو والكسائي، وعبيد ويونس بفتح الدال وحذف الياء وبهمزة بوزن (حَذْر)، وهو من انفراداتهما. ينظر المستنير ٢ / ٣٢٢، والكفاية ٢٣٥، والنشر ٢ / ٢٤٩، والإتحاف ٢ / ٢٩٧.

١٠٩- قرأ عبيد ويونس (يوقد) بقاء مفتوحة وفتح الواو و الدال وتشديد القاف كالبصري وابن كثير ، و قرأ بكار بياء مضمومة بعدها واو ساكنة و رفع الدال وتخفيف القاف كنافع و من معه و منهم حفص ، و قرأ أبان (يسبح له) بكسر الباء على البناء للمعلوم كحفص ، و قرأ (كما استخلف) بفتح التاء و اللام كحفص. ينظر المستنير ٢ / ٣٢٣ — ٣٢٤ ، و الكفاية ٢٣٩ — ٢٠٤ ، و الإتحاف ٢ / ٢٩٨ — ٣٠١ ، و النشر ٢ / ٢٤٩ ، و السبعة ٤٠٦.

١١٠- قرأ أبان ﴿لما يأمرنا﴾ بياء الغيبة كحمزة والكسائي، وقرأ ﴿يقتروا﴾ بضم الياء وكسر التاء كنافع، وقرأ ﴿يبدل﴾ بإسكان الباء وتخفيف الدال، وهي من انفراداته، وقرأ ﴿ذريتنا﴾ بالالف على الجمع كحفص. ينظر المستنير ٢ / ٣٢٩ — ٣٣٥ — ٣٣٢ / ٢، والكفاية ٢٤٢، والنشر ٢ / ٢٥٠ — ٢٥١، والإتحاف ٢ / ٣١٠ — ٣١١.

١١١- قرأ أبان بفتح طاء الطواسين، وقرأ ﴿فاتبعوهم﴾ بفتح التاء مشددة من غير همز، ولم يوافق على هذا الوجه أحد من العشرة من الطرق المشهورة المقروء بها، وقرأ ﴿نزل به الروح الأمين﴾ بتخفيف الزاي و ﴿الروح الأمين﴾ بالرفع فيهما كحفص. ينظر المستنير ٢ / ٣٣٣ — ٣٣٤ — ٣٣٦، والكفاية ٢٤٣ — ٢٣٤ — ٢٤٤، والنشر ٢ / ٢٥١ — ٢٥٢، والإتحاف ٢ / ٣٢٠.

سورة النمل والقصص والعنكبوت

بِمَا يَفْعَلُونَ الْغَيْبَ (أ) صُلِّ وَرَا الرَّهْ
بِ بَفْتَح (ب) دَا وَالْخُلْفُ فِي الْهَاءِ حُلًّا (١١٢)
وَقُلْ سَاحِرَانِ (أ) عَلِمَ غَوَيْنَا بِكُسْرِهِ
وَفَتَحْ خُسْفٌ تَدْعُونَ خَاطِبِ (إ) ذُتْلَا (١١٣)

سورة الروم و لقمان والأحزاب والسجدة وسبأ وفاطر

وَفِي يُرْجَعُونَ الْغَيْبُ (ب) اِغْيِهِ، وَاجْمَعُوا
أَثَرٌ، نِعْمَةٌ، بَابُ الظُّنُونَا (إ) ذُتْلَا (١١٤)
كَحْفَصٍ، وَقَرْنَ اكْسِرُ (ب) هِ، فَرَّعَ افْتَحُوا
هُمَا، وَالتَّائِشُ وَأُوهُ (أ) صَلُّهُ عَلَا (١١٥)

١١٢- قرأ أبان ﴿بما يفعلون﴾ بياء الغيبة، كابن كثير و أبي عمرو، واختلف عنه في (الرهب) فبكار بفتح الراء والهاء كنافع. وروي عنه فتح الراء و إسكان الهاء مثل حفص ورجحه في الكفاية، وقال: «وهو الصحيح وبه قرأت». ينظر المستنير ٢ / ٣٣٧ — ٣٥١، والكفاية ٣٢٩ — ٣٥٠، والنشر ٢ / ٢٥٦، والإتحاف ٢ / ٣٤٣.

١١٣- قرأ أبان ﴿ساحران﴾ بفتح السين وكسر الحاء وألف قبلها كنافع، وقرأ ﴿غويناً﴾ بكسر الواو، وهي من انفراداته، وقرأ ﴿لخسف﴾ بفتح الخاء والسين كحفص، وقرأ ﴿ما يدعون﴾ ببناء الخطاب كنافع. ينظر المستنير ٢ / ٣٣٦ — ٣٥٧، والكفاية ٣٥٢ — ٣٥٣، والنشر ٢ / ٢٥٦، والإتحاف ٢ / ٣٤٤، وإيضاح الرموز ٥٨٥، والكامل ٤٤٩.

١١٤- قرأ بكار ﴿ثم إليه ترجعون﴾ بياء الغيبة كشعبة ويونس وعبيد بناء الخطاب كنافع وحفص، وإطلاق الناظم يشمل ﴿ثم إلينا يرجعون﴾ بالعنكبوت، وقد وافق فيها أبان شعبة فقرأها بياء الغيبة، وقرأ أبان ﴿إلى آثار رحمة الله﴾ بألف على الجمع كحفص، وقرأ ﴿نعمه ظاهرة﴾ بفتح العين وضم الهاء على الجمع كحفص، وقرأ باب (الظنون)، وهو الرسولا والسبيلا بحذف الألف في الوصل، وإثباتها في الوقف كحفص. ينظر المستنير ٢ / ٢٦٣ — ٢٦٦ — ٣٧٣، والكفاية ٢٥٣ — ٢٥٦ — ٢٥٨، والإتحاف ٢ / ٣٥٦، والنشر ٢ / ٢٥٨.

١١٥- اختلف عن أبان في ﴿وقرن في بيوتكن﴾ فبكار بكسر القاف كحمزة والكسائي ويونس وعبيد بفتحها كعاصم وقرأ ﴿فرع﴾ بفتح الفاء والزاي في الموضعين كابن عامر، وقرأ ﴿التناوش﴾ بواو مضمومة كحفص. ينظر المستنير ٢ / ٣٧٥ — ٣٨٢، والكفاية ٢٥٩ — ٢٦٢ — ٣٧٣، والنشر ٢ / ٢٦٠ — ٢٦١، والإتحاف ٢ / ٣٧٥ — ٣٨٩.

من يس إلى الطلاق

وَيَس مَعَ سُدًّا مَعًا فَتَحُهَا (أ) تَى
 (كَبْصِر) ^(١١٧) وقل يَسْمَعُونَ كَحَفْصِهِمْ
 وَشَدُّدٌ عَزَزْنَا (ع) ن (ح) مِي، نَنكَسُ أَقْبَلًا ^(١١٦)
 يَزْفُونُ فَاضْمَمُ، لِي مَعًا فَتَحُهَا (أ) نَجَلًا ^(١١٨)
 وَأَنْ يَظْهَرُ (أ) عِلْمٌ، يُحْشِرُ النَّونَ وَالْوَلَا ^(١١٩)
 (ع) مَلًا وَمِهَادًا (أ) صُلَّهُ عِنْدَ مَنْ تَلَا ^(١٢٠)
 بِحَالِيهِ، تَغْلِي ذَكَرُوا، وَأَنْصِبَ (ب) مَلًا
 مُمْ أَمَلِي وَكَسَرُ مَعَ سُكُونِ (ب) ه، وَلَا ^(١٢٣)
 (أ) تَى وَضَمَّ

١١٦- قرأ أبان بفتح ياء ﴿يس﴾ وسين ﴿سدا﴾ في الموضعين كحفص، واختلف عنه في ﴿فعزونا﴾ فعبيد ويونس بتشديد الزاي كحفص، وبكار بتخفيفها كشعبة، وقرأ أبان ﴿ننكسه﴾ بفتح النون الأولى وإسكان الثانية وضم الكاف مخففة كأبي عمرو. ينظر المستنير ٢ / ٣٩٤ - ٣٩٨، والكفاية ٢٦٦ - ٢٦٧، والإتحاف ٢ / ٤٠٤، والنشر ٢ / ٢٦٦.

١١٧- في (ح) كحفص، والظاهر أنه غلط، والمثبت في (م) (ظ): كَبْصِر، وهو الصواب لأن البصري هو الذي يقرأ بالتخفيف، أما حفص فإنه يقرأ بضم النون الأولى وفتح الثانية وكسر الكاف مشددة.

١١٨- قرأ أبان ﴿لا يسمعون﴾ بتشديد السين والميم كحفص، وقرأ ﴿يزفون﴾ بضم الياء كحمزة، وقرأ أبان أيضا ﴿ولي نعجة﴾ و﴿وما كان لي﴾ بفتح الياء كحفص. ينظر المستنير ٢ / ٣٩٩ - ٤٠٧، والكفاية ٢٦٨ - ٢٦٩، والنشر ٢ / ٢٦٧ - ٢٧١، والإتحاف ٢ / ٤٠٨ - ٤١١.

١١٩- قرأ أبان ﴿ورجلا سلما﴾ بكسر اللام وألف قبلها كما لفظ به كابن كثير، واختلف عنه في حاء الحواميم فبكار بفتحها كحفص، ويونس وعبيد بإمالتها كشعبة، وقرأ أبان ﴿وأن يظهر﴾ بواو مفتوحة مع حذف الهزرة قبلها كنافع، وقرأ ﴿ويوم نحشر﴾ بالنون وفتحها وضم الشين، ونصب ﴿أعداء﴾ كنافع. ينظر الكفاية ٢٧٢ - ٢٧٥، والمستنير ٢ / ٤١٠ - ٤١٧، والمستنير ١ / ٢٧١ - ٢٧٣، والإتحاف ٢ / ٤٢٩ - ٤٤٣.

١٢٠- اختلف عنه في ﴿أرنا﴾ في هذه السورة فعبيد ويونس بكسر الراء كحفص، وإن كان الرمز ليونس فقط، وبكار بإسكانها كشعبة، وقرأ أبان ﴿مهادا﴾ بألف هنا كنافع ووافق عاصما في طه. ينظر المستنير ٢ / ٤٢٤ - ٤٢٩، والكفاية ١٢٣ - ٢٧٩، والنشر ٢ / ٢٧٤، والإتحاف ٢ / ٤٤٣ - ٤٤٤.

١٢١- قرأ أبان ﴿وقيله﴾ بفتح اللام وضم الهاء موصولة بواو وصلا كنافع، وقرأ ﴿يا عبادي﴾ بحذف الياء في الحاليين كحفص، واختلف عنه في ﴿تغلي﴾ فبكار بياء التذكير كحفص، ويونس وعبيد ببناء التانيث كشعبة، واختلف عنه في ﴿سواء محياهم﴾ فبكار بالنصب كحفص وعبيد ويونس بالرفع كشعبة. ينظر الكفاية ٢٨١ - ٢٨٢، والمستنير ٤٣٨ - ٤٣٦ - ٤٣٩ - ٤٤٣، والنشر ٣ / ٢٧٧، والإتحاف ٢ / ٤٦١.

١٢٢- قرأ أبان ﴿نوفيهم﴾ بالنون كحفص، واختلف عنه في ﴿وأملى لهم﴾ فبكار بضم الهزرة وكسر اللام وبعدها ياء ساكنة كيعقوب ويونس وعبيد بفتح الهزرة واللام وبعدها ألف كعاصم.

إِلَى السَّلْمِ فَافْتَحْهُ سَنُوْتِيهِ نُونُهُ
بِمَا يَعْمَلُونَ الْغَيْبُ، نُونٌ نَقُولُ (أ) ضُ
وَكَذَّبُ، ثُمَّودًا نُونُوا، الْمُنْشَاتِ فَتَدُ
مَعَا فِي انْشَرُوا ضَمُّ جِدَارٍ (أ) تِي

(أ) صَلُّهُ، لِتَعَارَفُوا تَعَرَّفُوا (ب) لِقَائَاتِلَا (١٢٣)
لُ، مِثْلَ مَا بِالرَّفْعِ (ب) لَادَرَ فَاغْتَلَا (١٢٤)
حُهُ (أ) عِلْمُهُ وَالصَّادِئِنِ شُدُّدُ (ع) سِي (ح) لَلَا (١٢٥)
وَبَعْدِي اسْمُهُ سَكَنٌ (ب) نِ لَوُوا خَفَهُ (أ) جُتَلَا (١٢٦)

١٢٣- قرأ أبان ﴿وتدعو إلى السلم﴾ بفتح السين كحفص، وقرأ ﴿سنوْتِيهِ﴾ بالنون كناعف، واختلف عنه في ﴿لتعارفوا﴾ فبكار بسكون العين و كسر الراء من غير ألف كما لفظ به، ولم يوافقه أحد من العشرة على هذه القراءة من الطرق المقروء بها، ويونس وعبيد بفتح العين والراء وألف بينهما كقراءة الجماعة. ينظر المستنير ٢/ ٤٤٦ — ٤٥٠ — ٤٥١ — ٤٥٢ — ٤٥٦، والكامل ٤٧٤، والكفاية ٢٨٥ — ٢٨٦ — ٢٨٧ — ٢٨٨، والإتحاف ٢/ ٢٧٨، والنشر ٢/ ٢٨٠.

١٢٤- قرأ أبان ﴿بما يعملون﴾ بياء الغيبة كابن كثير، وقرأ ﴿يوم يقول﴾ بالنون كحفص، واختلف عنه في ﴿مثل ما أنكم﴾ فبكار بالرفع كشعبة وعبيد ويونس بالنصب كحفص. ينظر المستنير ٢/ ٤٥٦ — ٤٥٧، والإتحاف ٢/ ٤٨٩، والكفاية ٢٨٩ — ٢٩٠، والنشر ٢/ ٢٨١ — ٢٨٢.

١٢٥- قرأ أبان ﴿ما كذب الفؤاد﴾ بتشديد الدال كما لفظ به فوافق هشاما، وقرأ ﴿وتمودًا فما أبقي﴾ بالتونين كناعف، وقرأ ﴿المنشآت﴾ بفتح الشين كحفص، وهو الوجه الثاني لشعبة، واختلف عنه في ﴿المصدقين والمصدقات﴾ فيونس وعبيد بتشديد الصاد فيهما كحفص، وبكار بتخفيفها كشعبة. ينظر المستنير ٢/ ٤٦٤ — ٤٧١ — ٤٧٨، والكفاية ٢٩٢ — ٢٩٤ — ٢٩٨، والنشر ٢/ ٢٨٣ — ٢٨٤ — ٢٨٧، والإتحاف ٢/ ٤٩٩ — ٥١٠.

١٢٦- قرأ أبان ﴿انشروا... فانشروا﴾ بضم الشين فيهما كحفص، وهو الوجه الثاني لشعبة، وقرأ أبان ﴿جدارا﴾ بكسر الجيم، وألف بعد الدال كما لفظ به، فوافق ابن كثير وأبا عمرو، ونسبها في الكفاية لبكار فأفهم أن يونس وعبيدا يقرآن بضم الجيم و الدال على الجمع كقراءة الجماعة، واختلف عنه في ﴿بعدي اسمه﴾ فبكار بسكون الياء كحفص وعبيد ويونس بفتحها كشعبة، وقرأ أبان ﴿لوا رؤوسهم﴾ بتخفيف الواو كناعف. ينظر المستنير ٢/ ٤٨٢ — ٤٨٥ — ٤٨٧، والكفاية ٣٠٠ — ٣٠١ — ٣٠٢، والنشر ٢/ ٢٨٨ — ٢٨٩، والإتحاف ٢/ ٥٢٧.

من الطلاق إلى آخر القرآن

وَبَالِغُ أَمْرِهِ، قُلْ نَصُوحًا فُضِّمَ (بِ) نَ،
 وَفَتْحٌ يُزْلِقُونَكَ (وَمَنْ) (١٢٨) قَبْلَهُ
 وَجَبْرِيلَ كَالْبَصْرِيِّ، وَصَدَقَتْ (أ) نَجْمًا (١٢٧)
 كَبَصْرٍ هُنَا أَدْرَاكَ (أ) وَفِي فَمَيْلًا (١٢٩)
 وَنَسَلُكُهُ نُونُ الرَّجْزِ (ضَمٌّ) (بِ) هَ (١٣٠) تَلَا (١٣١)
 (أ) لَا، قَدَّرُوهَا ضَمٌّ وَكَسْرٌ (١٣٢) (ح) لَا (ع) لَا (١٣٣)
 شَهَادَاتِهِمْ (بِ) دَرٌ. وَضَمًّا نَصَبٌ (أ) بٌ
 وَرَأَى بَرِقَ افْتَحَ (أ) عَطِ، تَمَنَّى فَذَكَرُوا

١٢٧- اختلف عن أبان في ﴿بالغ أمره﴾ فبكار بالإضافة من غير تنوين كحفص وعبيد ويونس بالتنوين والنصب كشعبة، وقرأ بكار ﴿نصوحا﴾ بضم النون كشعبة، وعبيد ويونس يفتحها كحفص، وقرأ أبان ﴿جبريل﴾ بكسر الجيم والراء وبعدها ياء ساكنة كأبي عمرو ومن معه ومنهم حفص، وقرأ ﴿وصدقت﴾ بتخفيف الدال، ولم يوافق على هذه القراءة أحد من العشرة من الطرق المقروء بها. ينظر الكفاية ٣٠٣، والمستنير ٢/٤٨٩ — ٢/٤٩١ — ٤٩٠، والكمال ٤٨٤، والإتحاف ٢/٥٤٩.

١٢٨- ما بين القوسين مثبت في النسخة «ح»، ومحذوف من النسختين «م» و«ظ».

١٢٩- قرأ أبان ﴿يزلقونك﴾ بفتح الياء كنافع، ونسبها في الكفاية لبكار فدل ذلك على أن يونس وعبيد يقرآن بضمها كعاصم، وقرأ أبان ﴿ومن قبله﴾ بكسر القاف وفتح الباء كأبي عمرو والكسائي، وأمال ﴿وما أدراك﴾ مع من أمالها. ينظر المستنير ٢/٤٩٦ — ٤٩٧، والكفاية ٣٠٥ — ٣٠٦، والإتحاف ٢/٥٥٧، والنشر ٢/٢٩١.

١٣٠- ورد في الشطر الأخير اضطراب في النسختين «ح» و«ظ» لا يستقيم معه الوزن، والمثبت بين القوسين (ضَمٌّ) به) هو ما يقتضيه الميزان العروضي، ولعله أقرب إلى صياغة بيت الناظم، فقد أثبت في النسخة «ظ» لَفْظَ (به)، وحذف لفظ (ضم)، وفي «ح» إثبات (ضم) وحذف (به)، وإنما يستقيم البيت بإثبات اللفظين (ضَمٌّ) به)، وهو المثبت في النسخة «م»، والله أعلم.

١٣١- اختلف عن أبان في ﴿شهاداتهم﴾ فبكار بألف على الجمع كحفص وعبيد ويونس بغير ألف على الأفراد كشعبة، وقرأ أبان ﴿نصب﴾ بضم النون والصاد كحفص، ونسبها في الكفاية لبكار وعليه تكون قراءة يونس وعبيد بفتح النون والصاد كشعبة، وأهملها في المستنير والكمال، واختلف عن أبان في ﴿نسله﴾ فبكار بالنون كنافع ويونس وعبيد بالياء كالكوفيين، واختلف عن أبان أيضا في ﴿الرجز﴾ فبكار بضم الراء كحفص ويونس وعبيد بكسرها كشعبة. ينظر المستنير ٢/٥٠١ — ٥٠٥ — ٥٠٧، والكفاية ٣٠٧ — ٣٠٩، والكمال ٤٨٦، والنشر ٢/٢٩٢، والإتحاف ٢/٥٦٢.

١٣٢- قرأ أبان ﴿برق البصر﴾ بفتح الراء كنافع، وقرأ أبان ﴿تمنى﴾ بالياء كحفص، ونسبها في الكفاية لبكار ويونس، وسكت عن عبيد فعلم أنه يقرأ بالتاء كشعبة، وهو الوجه الثاني لبكار من المستنير، ونسبها في الكمال لأبان من طريق جُري بن عمار، ولم نجد له غير هذه الرواية، واختلف عن أبان في ﴿قدروها﴾ فيونس وعبيد بضم القاف وكسر الدال وتشديدها، وبكار بفتح القاف وتخفيف الدال. والقراءتان كلتاهما من انفرادات أبان عن القراء العشرة من الطرق المقروء بها. ينظر المستنير ٢/٥١٠ — ٥١٢، وإيضاح الرموز ٧١٧، والإتحاف ٢/٥٧٧ والكفاية ٣١١ — ٣١٢، والكمال ٤٩٠، والمتهى ٢٣٥.

١٣٣- في (ح) علا حلا، والمثبت من (ظ)، والمعنى واحد إذ لا تأثير لتقديم أحد الرمزين على الآخر.

وَحَفُّ (ب)دَا، عَلِيهِمْ اسْكُنْ وَرَبِّ
 وَقَلْ نَخْرَهُ (ع)د (ح)ز، وَرَانَ أَمَلْ بَدَا (ب)دَا
 مَعَايِرَهُ سَكُنْ (ع)دَا (ح)ز وَوَصِلْ (ب)بِهَا
 وَفِي عَمَدٍ فَتَحًا (ع)دَلِيمٌ (ح)مِيدُهُ
 وَقَدْ تَمَّ تَذْكَارُ الْقِرَاءَةِ كَافِيًا
 وَصَلَى إِلَهَ الْعَرْشِ جَلْ جَلَالِهِ
 بُ رَفَعَهُ وَكَذَا الرَّحْمَنُ (أ)ضَلَّ تَأَصَّلًا (١٣٤)
 وَيَصِلُ اضْمَمُ (أ)عَلِمَ فَتَحُ تُصَلِّي (ح)وَي (ع)دَا (١٣٥)
 وَتَاتَرُونَ اضْمَمُ (أ)تَي الثَّانِي (ع)بِن (ح)لَا (١٣٦)
 وَلِي دِينَ فَافْتَحْ (ب)أَرِعَا فَتَكَمَّلَا (١٣٧)
 وَأَبْيَاتُهُ فَأَعْدُدْ ثَمَانِينَ كُمَّلًا
 عَلَى خَيْرِ خَلْقِ اللَّهِ طَرَا وَأَفْضَلَا

١٣٤- قرأ أبان ﴿عليهم﴾ بسكون الباء وكسر الهاء كنافع، وقرأ ﴿رب السموات﴾ و﴿الرحمن﴾ بالرفع في الحرفين كنافع، ولم يذكر في المستنير لبيكار سوى الخفض فيهما، ومثله في الكامل. ينظر المستنير ٥٩٢ / ٢ _ ٥١٦، والكفاية ٣١٢ _ ٣١٤، والكامل ٤٩٣، والنشر ٢ / ٢٩٦ _ ٢٩٧، والإتحاف ٥٧٨ / ٢ _ ٥٨٤.

١٣٥- اختلف عن أبان في ﴿نخرة﴾ فعبيد ويونس بغير ألف كحفص وبيكار بالألف كشعبة، وأمال بكار الراء من ﴿بل ران﴾، وإن لم يرمز له في النظم، لكن ذكرت ذلك كتب القراءات، فوافق في ذلك شعبة وعبيد ويونس بفتحها كحفص إلا أنهما لا يسكتان على اللام قبل الراء، وقرأ أبان ﴿ويصلي سعيرا﴾ بضم الباء وسكون الصاد وتخفيف اللام، ولم يوافق أحد من العشرة على هذه القراءة من الطرق المقروء بها، واختلف عنه في ﴿تصلي نارا﴾ فيونس وعبيد بفتح التاء كحفص، وبيكار بضمها كشعبة. ينظر الكفاية ٢١٥ _ ٢١٦، والمستنير ٢ / ٥١٣ _ ٥١٩، والنشر ٢ / ٢٩٧ _ ٢٩٨، والإتحاف ٢ / ٢٨٥.

١٣٦- اختلف عن أبان في ﴿يره﴾ في الموضوعين في سورة الزلزلة فيونس وعبيد بإسكان الهاء كهشام، وبيكار بإشباع ضمة الهاء كالجماعة، وقرأ أبان ﴿لترون﴾ بضم التاء كابن عامر، واختلف عنه في الموضع الثاني وهو ﴿ثم لترونها﴾ فيونس وعبيد بضم التاء، وهي من انفرداتهما عن القراء العشرة من الطرق المقروء بها، وبيكار بفتحها كالجماعة. ينظر المستنير ٢ / ٥٢٩ _ ٢٣٣، والكفاية ٢٢٢ _ ٢٢٣، والنشر ٢ / ٣٠٠، والإتحاف ٢ / ٦٢٠.

١٣٧- اختلف عن أبان في ﴿عمد ممددة﴾ فعبيد ويونس بفتح العين والميم كحفص وبيكار بضمهما كشعبة، واختلف عنه في ﴿ولي دين﴾ فبيكار بفتح الباء كحفص وعبيد ويونس بإسكانها كشعبة. ينظر الكفاية ٢٢٣ _ ٢٢٤، والمستنير ٢ / ٥٤٢ _ ٥٤٧، والنشر ٢ / ٣٠١، والإتحاف ٢ / ٦٢٩.

قائمة بأسماء المصادر والمراجع

١. إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر / أحمد بن محمد البنا / تحقيق: شعبان محمد، اسماعيل / ط: (١) عالم الكتب ١٩٨٧ .
٢. إيضاح الرموز ومفتاح الكنوز في القراءات الأربعة عشر / شمس الدين محمد بن خليل القباقي. تحقيق: أحمد خالد شكري / ط: دار عمار للنشر و التوزيع — عمان ، ط: ٢٠٠٣ م
٣. التاريخ الكبير، تأليف: محمد بن إسماعيل بن إبراهيم أبي عبد الله البخاري الجعفي، دارالنشر: دار الفكر، تحقيق: السيد هاشم الندوي.
٤. تذكرة الحفاظ ، تأليف: أبي عبد الله شمس الدين محمد الذهبي، دار النشر: دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة: الأولى.
٥. تهذيب التهذيب ، تأليف: أحمد بن علي بن حجر أبي الفضل العسقلاني الشافعي، دارالنشر: دارالفكر - بيروت - ١٤٠٤ - ١٩٨٤ ، الطبعة: الأولى.
٦. الثقات، تأليف: محمد بن حبان بن أحمد أبي حاتم التميمي البستي، دار النشر: دار الفكر - ١٣٩٥ - ١٩٧٥ ، الطبعة: الأولى، تحقيق: السيد شرف الدين أحمد.
٧. الجرح والتعديل، تأليف: عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس أبي محمد الرازي التميمي، دار النشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت - ١٢٧١ - ١٩٥٢ ، الطبعة: الأولى.
٨. ذكر أسماء التابعين ومن بعدهم.
٩. ذكر من تكلم فيه وهو موثق، تأليف: محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي أبي عبد الله، دار النشر: مكتبة المنار - الزرقاء - ١٤٠٦، الطبعة: الأولى، تحقيق: محمد شكور أمير الميادين
١٠. رجال صحيح مسلم، تأليف: أحمد بن علي بن منجويه الأصبهاني أبي بكر، دار النشر: دار المعرفة - بيروت - ١٤٠٧، الطبعة: الأولى، تحقيق: عبد الله الليثي.

١١. الرواة الثقات المتكلم فيهم بما لا يوجب ردهم ، تأليف: الإمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي ، دار النشر: دار البشائر الإسلامية - بيروت - لبنان - ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م ، الطبعة: الأولى ، تحقيق: محمد إبراهيم الموصللي .
١٢. الروضة في القراءات الإحدى عشرة / لأبي علي الحسين بن محمد المالكي / تحقيق: مصطفى عدنان محمد سلمان / ط : ١ _ ٢٠٠٤م / نشر دار العلوم والحكم : سوريا ، ومكتبة العلوم والحكم ، المدينة المنورة .
١٣. سير أعلام النبلاء ، تأليف شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي ، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر ، بيروت - لبنان ، أشرف على تحقيقه وتخريره أحاديثه: شعيب الأرنؤوط ، الطبعة: الحادية عشرة: ١٤١٩هـ / ١٩٩٨م .
١٤. الضعفاء والمتروكين ، تأليف: أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النسائي ، دار النشر: دار الوعي - حلب ١٣٩٦هـ - ، الطبعة: الأولى ، تحقيق: محمود إبراهيم زايد .
١٥. الضوء اللامع لأهل القرن التاسع / للسخاوي / ط : دار مكتبة الحياة _ بيروت _ ، بدون تاريخ .
١٦. - طبقات الحفاظ ، تأليف: عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي أبو الفضل ، دار النشر: دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤٠٣ ، الطبعة: الأولى .
١٧. الطبقات الكبرى (القسم المتمم لتابعي أهل المدينة ومن بعدهم) ، تأليف: محمد بن سعد بن منيع الهاشمي أبي عبد الله ، دار النشر: مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة - ١٤٠٨ ، الطبعة: الثانية ، تحقيق: زياد محمد منصور .
١٨. الطبقات الكبرى ، تأليف: محمد بن سعد بن منيع أبي عبد الله البصري الزهري ، دار النشر: دار صادر - بيروت .
١٩. غاية النهاية في طبقات القراء / لابن الجزري / بعناية : ج . برجستراسر .
٢٠. الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة ، تأليف: حمد بن أحمد أبو عبد الله الذهبي الدمشقي ، دار النشر: دار القبلة للثقافة الإسلامية ، مؤسسة علو

- جدة - ١٤١٣ - ١٩٩٢، الطبعة: الأولى، تحقيق: محمد عوامة.

٢١. الكامل في القراءات الخمسين (مخطوط) لأبي القاسم الهذلي مصور عن نسخة الشيخ إزيد بيه بن يحفظو.

٢٢. كتاب السبعة في القراءات، تأليف: أبو بكر أحمد بن موسى بن العباس بن مجاهد البغدادي، دار النشر: دار المعارف - مصر - ١٤٠٠هـ، الطبعة: الثانية، تحقيق: شوقي ضيف.

٢٣. الكفاية الكبرى في القراءات العشر / محمد بن الحسين / أبو العز القلانسي / مرجعة وتعليق: جمال الدين محمد شرف / ط : دار الصحابة بطنطا _ مصر _ ٢٠٠٣ م .

٢٤. المستنير في القراءات العشر / أحمد بن علي بن سوار / تحقيق : عمار أمين الددو / ط : ١ دار البحوث للدراسات وإحياء التراث _ دبي / ٢٠٠٥ م .

٢٥. مشاهير علماء الأمصار ، تأليف: محمد بن حبان بن أحمد أبي حاتم التميمي البستي، دار النشر: دار الكتب العلمية - بيروت - - ١٩٥٩، تحقيق: م . فلايشهمر.

٢٦. المقتنى في سرد الكنى، تأليف: محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز بن عبد الله التركماني أبي عبد الله شمس الدين الذهبي، دار النشر: الجامعة الإسلامية بالمدينة - المدينة المنورة - السعودية - ١٤٠٨هـ، الطبعة: الأولى، تحقيق: محمد صالح عبد العزيز المراد.

٢٧. النشر في القراءات العشر / محمد بن الجزري / بعناية محمد علي الضباع / دار الكتب العلمية _ بيروت _ ٢٠٠٢ م .

٢٨. الوافي بالوفيات، تأليف: صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، دار النشر: دار إحياء التراث - بيروت - ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م، تحقيق: أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى.

Abstract

**Al-Tizkar fi-Qiraa't Abban b. Yazeed al-Attar Compiled by
Mohammed b. Mohammed b. Mohammed b. Ali b. Yusuf
Al Jazri (died 833 A.H.)
A Study, Editing and Commentary**

Dr. Al-Charif walad Ahmed Mahmoud

This study endeavors to bring to light one of the most valuable heritage books namely: al-Tizkar fi-Qiraa't Abban b. Yazeed al- Attar which he narrated from Asim b. Abi al- Nujud. The author of this book is the famous scholar al- Jazri, and he relied on compiling his book o two main sources namely: Al-Kefayyah al-Kubra Fi-al-Qiraa't al- Ashrah of al-'Eiz al-Qalnisi, and al-Mustaneer Fi-al-Qiraa't al-Ashrah of Abi Taher Ahmed b. Ali b. Sewar.

**الأثر والأثر العكسي
للفكر الاستشراقي في النحو
والصرف العربي**

د. منيرة عبد الله ناصر الفريجي
أستاذ النحو والصرف المساعد في
جامعة الأميرة نورة بنت عبد الرحمن بالرياض

ملخص البحث

تحاول هذه الدراسة الوقوف على الظروف التاريخية والثقافية التي نشأ فيها النحو العربي، وتطور. فالباحثة تركز إلى آلية تطور النحو والصرف العربي والمناحي التي اتخذها في ذلك من خلال تحليل بنائه الداخلي والخارجية على صعيد المفردة والمعاني التي تحملها نحوياً، وعلى صعيد الجملة من حيث عناصرها وتركيبها والمعاني التي يمكن أن تنحو نحوها من خلال إعادة التركيب والبناء والصرف، وذلك كله في ضوء العناصر الأجنبية المؤثرة في نشوء النحو العربي، ومدى تأثيره هو في نحو اللغات الأجنبية الأخرى.

وعرضت الدراسة لأهم المستشرقين الذين نظروا وكتبوا دراسات علمية جادة في النحو العربي، إلى جانب أهمية ما جاء من دراسات لباحثين عرب آخرين في مسألة النحو العربي عند المستشرقين، وتأثير النحو العربي بالنحو الأجنبي وثقافته، وتأثير اللغات الأجنبية الأخرى ونحوها بالنحو العربي.

وخلصت الدراسة إلى وجود إمكانية تأثير النحو العربي بمؤثرات خارجية؛ نتيجة حركة الترجمة الواسعة في القرون الهجرية الأولى. إلى جانب تأكيد أصالة النحو العربي من حيث الجوهر، إذ وجد من أسس لهذا النحو، وأرخ له، ووضع مبادئه العربية الأصيلة، بدءاً من أبي الأسود الدؤلي وسيبويه إلى فقهاء القرن الرابع الهجري وعلمائه.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والعاقبة للمتقين، ولا عدوان إلا على الظالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، خير الخلق وأشرفهم أجمعين، وخاتم الرسل الكرام الطيبين، سيدنا محمد بن عبد الله الهادي الأمين، عليه وعلى آله وأصحابه ومن اتبع هداه واقتفى أثره إلى يوم الدين، أفضل صلاة وأتم تسليم، وبعد:

يمكن القول بأنَّ جهودًا كبيرة قد بُذلت في البحث والتنقيب وإعادة النظر في تاريخ النحو العربيِّ والعوامل التي أثَّرت في تطويره . ومع ذلك لم نستطع أن نقف حقيقة على المنابع الأولى لنشأة النحو العربيِّ وأصوله والكيفيَّة التي جرى فيه تطور مبادئه وعناصره وأدواته، فيما إذا استثنينا الدراسات التي أصلت دون موضوعيَّة إلى نشأة النحو عربيًّا.

ولذلك سعيت في بحثي هذا أن أقف حقيقة على الظروف التاريخيَّة والثقافيَّة التي نشأ فيها النحو العربي، وكيف تطور؟ فكما هو معروف فقد نشأت حركة علميَّة وثقافيَّة عميقة تفرَّعت إلى تيارات ونشاطات كبيرة من حركة الترجمة إلى علوم الفقه وعلوم اللغة وغيرها . والاهمُّ من ذلك تلك الحركة النشطة الكبيرة التي لم يعرف التاريخ البشريُّ مثيلاً لها قبل الإسلام وهي حركة الترجمة إلى العربيَّة من مختلف اللغات الساميَّة وغير الساميَّة . فالبداية كانت حركة ترجمة العلوم والآداب والفلسفة من السريانيَّة إلى العربيَّة، وبعدها نشطت حركة الترجمة من اليونانيَّة مباشرة إلى العربيَّة وغيرها من الفارسيَّة والهنديَّة، ونشطت الكتابات الموازية لهذه العلوم من علوم اللغة واللسانيَّات والصوتيات التي أخذت بعدها منحى آخر، وهو التأسيس للنحو العربيِّ.

ولعلَّ أهميَّة بحثي هذا تكمن في محاولة الوقوف على آليَّة تطور النحو والصرف العربيِّ والمناحي التي اتَّخذها في ذلك من خلال تحليل بناء الداخليَّة والخارجيَّة على صعيد المفردة والمعاني التي تحملها نحويًّا وعلى صعيد الجملة من حيث عناصرها

وتركيبتها والمعاني التي يمكن أن تنحو نحوها من خلال إعادة التركيب والبناء والصرف وذلك كله في ضوء العناصر الأجنبية المؤثرة في نشوء النحو العربي ومدى تأثيره هو في نحو اللغات الأجنبية الأخرى .

وقد تعرضت فيه لأهمّ المستشرقين الذين نظروا وكتبوا دراسات علمية جادة في النحو العربي (جوناثان والفرنسي اندريه رومان)، إلى جانب ذلك وقفت على أهمية ما جاء من دراسات في النحو العربي عند المستشرقين لباحثين عرب ودراسات حول تأثير النحو العربي بالنحو الأجنبي وثقافته، وتأثر اللغات الأجنبية الأخرى ونحوها (نظرية تشومسكي..) بالنحو العربي .

وإذا خصصت الجزء الأهمّ من بحثي لقضية تأثير النحو العربي بمؤثرات خارجية فهذا لا يعني أن يكون مصدر النحو العربي خارجياً بحثاً ، فهو له أصلته ووجد من أسس لهذا النحو، وأرخ له ، ووضع مبادئه العريية الأصيلة بدءاً من أبي الأسود الدؤلي وسيبويه إلى فقهاء القرن الرابع الهجريّ وعلمائه، كما سنأتي على ذكر ذلك لاحقاً . لذلك تمّ في البحث تناول تعريف الاستشراق، وتعريف النحو والصرف العربيّ، والوقوف على أهمّ الروايات التي تكلمت على الظروف التي نشأت فيها مبادئ النحو العربيّ ، ثمّ حاولت أن أرصد قدر ما تتيح به إمكانات هذا البحث تأثير النحو والصرف العربيّ بمنطق أرسطو ، مستفيدة من سبقوني في ذلك من الباحثين العرب وغيرهم ، وتطرقت أيضاً، ولو بشيء خجول، إلى كتابات بعض المستشرقين في النحو العربيّ: أمثال أندريه رومان وغيره، عارضة ما قدموه في النحو العربيّ ، وبعدها خلصت إلى أهمّ النتائج والتوصيات، على الأقلّ من وجهة نظري ورؤيتي لموضوع الاستشراق وأثره وتأثره بالنحو العربيّ .

وأمل من الله تعالى أن أكون قد وفقت في بحثي هذا ؛ ليكون مستقبلاً نواة لكتب تتناول هذا الموضوع بشيء من التفصيل ، لا سيما وأنّ الكتب التي عاجلت هذا الموضوع بجوانبه كافة نادرة جداً .

معنى الاستشراق

يعتمد المستشرق الإنجليزي «آربري» تعريف قاموس أكسفورد الذي يعرف المستشرق بأنه من تبخر في لغات الشرق وآدابه^(١)

ويرى «رودي بارت» أن الاستشراق هو : علم يختص بفقه اللغة خاصة وأقرب شيء إليه. إذن لو فكرنا في كلمة استشراق لوجدنا أنها مشتقة من كلمة (شرق) وكلمة (شرق) تعني مشرق الشمس، وعلى هذا يكون الاستشراق هو علم الشرق أو علم العالم الشرقي^(٢).

ومن الغربيين الذين تناولوا ظهور الاستشراق وتعريفه: المستشرق الفرنسي «مكسيم رودنسون» Maxime Rodinson الذي أشار إلى أن مصطلح الاستشراق ظهر في اللغة الفرنسية عام ١٧٩٩ م، بينما ظهر في اللغة الإنجليزية عام ١٨٣٨ م، وأن الاستشراق إنما ظهر للحاجة إلى «إيجاد فرع متخصص من فروع المعرفة لدراسة الشرق»، ويضيف بأن الحاجة كانت ماسة لوجود متخصصين للقيام على إنشاء المجالات والجمعيات والأقسام العلمية^(٣).

ونجد أن «إدوارد سعيد» وضع عدة تعريفات للاستشراق، منها: أنه أسلوب في التفكير مبني على تمييز متعلق بوجود المعرفة بين الشرق وبين الغرب^(٤).

ويضيف «سعيد» بأن الاستشراق ليس مجرد موضوع سياسي، أو حقل بحثي ينعكس سلباً باختلاف الثقافات والدراسات أو المؤسسات، وليس تكديساً لمجموعة كبيرة من النصوص حول المشرق... إنه بالتالي توزيع للوعي الجغرافي

١- المستشرقون البريطانيون : / ٨.

٢- الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية (المستشرقون الألمان منذ تيودور نولدكه): / ١١

٣- الصورة الغربية والدراسات الغربية الإسلامية في تراث الإسلام (القسم الأول): / ٢٧-١٠١.

٤- الاستشراق : / ٢.

إلى نصوص جمالية وعلمية واقتصادية واجتماعية وفي فقه اللغة. (٥)

وفي موضع آخر يعرف «سعيد» الاستشراق بأنه المجال المعرفي، أو العلم الذي يتوصل به إلى الشرق بصورة منظّمة بوصفه موضوعاً للتعلم والاكتشاف والتطبيق. (٦)

تعريف النحو :

النحو لغة : جاء في المعجم الوسيط : النحو : القصد ، يقال نحوت نحوه ، قصدت قصده ، والمثل ، والمقدار ، والنوع ، والنحويُّ العالم بالنحو. (٧)

وورد في المعجم المحيط في معنى كلمة «نحو»: «نَحَا يَنْحُو أَنْحُ نَحْوًا [: مال إليه وقصده ؛ نحا الصّديقان إلى المقهى .

نحا الطّالب نحوَ أستاذه ، كذا عنه ، : سار على إثره وقلّده ؛ نحا عن نفسه الجُبْنَ والكسل : أبعدَه وأزاله]. (٨)

النحو اصطلاحًا: هو علم يبحث في أصول تكوين الجملة وقواعد الإعراب. فغاية علم النحو أن يحدّد أساليب تكوين الجمل ومواضع الكلمات ووظيفتها فيها، كما يحدّد الخصائص التي تكتسبها الكلمة من ذلك الموضع ، سواءً أكانت خصائص نحوية كالابتداء والفاعلية والمفعولية، أم أحكامًا نحوية كالتقديم والتأخير والإعراب والبناء .

قال ابن جني: «النحو هو انتحاء سمت كلام العرب في تصرفه، من إعراب

٥- الاستشراق : / ٨ .

٦- نفسه : / ٢، ٣ .

٧- (باب النون) : / ٢ ، ٩٠٨ .

٨- (باب النون) : / ٢ ، ١٢٣١ .

وغيره: كالتثنية، والجمع، والتحقير، والتكسير، والإضافة، والنسب، والتركيب، وغير ذلك؛ ليلحق من ليس من أهل اللغة العربيّة بأهلها في الفصاحة، فينطق بها، وإن لم يكن منهم، وإن شذّب بعضهم عنها ردّ به إليها. وهو في الأصل مصدر شائع، أيّ نحوت نحوًا، كقولك قصدت قصدًا، ثمّ خصّص به انتحاء هذا القبيل من العلم.^(٩)

فالنحو عند ابن جنّيّ على هذا هو: محاكاة العرب في طريقة كلامهم؛ تجنبًا للحن، وتمكينًا للمستعرب في أن يكون كالعربيّ في فصاحته وسلامة لغته عند الكلام.

واختلفت الروايات حول أوّل من أشار على أبي الأسود الدؤليّ في وضع النحو، وحسم الخلاف ابن الأنباري في ذكر الخلاف بقوله: «اعلم أيّدك الله تعالى بالتوفيق أنّ أوّل من وضع علم العربيّة، وأسس قواعده، وحدّد حدوده أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام وأخذه عنه أبو الأسود الدؤليّ، كما روى أبو الأسود ذلك، حيث قال: (دخلت على أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام فوجدت في يده رقعة، فقلت: ما هذا يا أمير المؤمنين؟ فقال: إنّي تأملت كلام العرب فوجدته قد فسد بمخالطة هذه الحمرء - أيّ الأعاجم - فأردت أن أضع شيئًا يرجعون إليه، ويعتمدون عليه، ثمّ ألقى إليّ الرقعة، وفيها مكتوب: الكلام كله: اسم، وفعل، وحرف. فالاسم ما أنبأ عن المسمّى، والفعل ما أنبأ به، والحرف ما أفاد معنى. وقال لي: انح هذا النحو، وأضف إليه ما وقع إليك، واعلم يا أبا الأسود، أنّ الأسماء ثلاثة: ظاهر، ومضمّر، واسم لا ظاهر ولا مضمّر... إلى أن قال: إلى أن حصلت ما فيه الكفاية ثمّ عرضته على أمير المؤمنين فقال: ما أحسن هذا النحو الذي قد نحوت!)^(١٠) فلذلك سُمّي النحو.

٩- الخصائص: ١ / ٣٤.

١٠- مقدّمة نزهة الألباء في طبقات الأدباء: ٣ / .

تعريف الصرف

الصرف في اللغة

«الصرف : ردُّ الشيء عن وجهه، صرفه يصرفه صرفاً فانصرف ...
وصرفت الرجل عني فانصرف ... والصرف : الحيلة، والصرف : أن تصرف
إنساناً عن وجهه يريدُه إلى مصرف غير ذلك، وصرف الشيء : أعمله في غير
وجهه، كأنه يصرفُه عن وجهه إلى وجه آخر، وتصاريف الأمور : تخاليفها [أي :
تقاليبها]، والصرف : حدثان الدهر، اسم له ؛ لأنه يصرف الأشياء عن وجوهها
... والصرف : الميل.»^(١١)

أما في الاصطلاح:

«الصرف : إنما هو التنوين»^(١٢)، يقول ابن هشام : «الصرف : هو التنوين
الدالُّ على معنى يكون الاسم به أمكن، وذلك المعنى هو : عدم مشابهته للحرف،
وللفعل، ك (زيد) و(فرس)»^(١٣) فالصرف هو التنوين في اصطلاح النحويين،
وعليه : فالتنوين لغة هو : «أن تنوّن الاسم إذا أجرته، تقول : نوّنت الاسم تنويناً،
والتنوين لا يكون إلا في الأسماء.»^(١٤) والتنوين اصطلاحاً هو : «نون ساكنة تلحق
الآخر لفظاً لا خطأ لغير تأكيد.»^(١٥)

ويمكن القول إنه تحويل الأصل الواحد إلى أمثلة مختلفة لمعان مقصودة ،
لا تحصل تلك المعاني إلا بهذا التغيير . وذلك كتحويل المصدر «قطع» إلى الفعل

١١- لسان العرب، مادة (ص ر ف).

١٢- المقتضب ٣ / ١٧١ .

١٣- أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك ٤ / ١١٥ .

١٤- لسان العرب، مادة (ن ون)

١٥- أوضح المسالك : ١ / ١٤ .

الماضي «قطع»، والمضارع «يقطع»، والأمر: «اقطع»، وغيرها مما يمكن أن نتوصل إليه من مشتقات تتصرف عن الكلمة الأصل كاسم الفاعل، واسم المفعول، والصفة المشبهة، وغيرها، وهو إلى جانب ذلك علم يبحث فيه عن المفردات من حيث صورها وهيئاتها، أو من حيث ما يعرض لها من صحة، أو إعلال، أو إبدال. ولم يرد عن النحاة الأوائل تعريفاً جامعاً مانعاً لعلم الصرف، وغاية ما عرّف به هذا العلم ما ورد عن ابن الحاجب في حاشيته حيث قال: «التصريف علم بأصول تعرف بها أحوال أبنية الكلم التي ليست بإعراب.»^(١٦) كما عرّفه ابن جني بقوله: «أن تأتي إلى الحروف الأصول فتتصرف فيها بزيادة حرف، أو تحريف بضرب ضروب التغيير، فذلك هو التصرف فيها والتصريف لها.»^(١٧) فهو إذن علم بقواعد تعرف بها أحوال أبنية الكلمة التي ليست بإعراب، ولا بناء.^(١٨)

تأثر النحو العربي بالنحو اليوناني وبمنطق أرسطو:

مما لا شك فيه أن النحو العربي قد تأثر بحركة الترجمة من السريانية واليونانية إلى العربية، وقد تحدثت سابقاً عن نشأة النحو، وذكرت بأن أول من وضع له الأسس والمبادئ الأولى هو أبو الأسود الدؤلي، كما اتفقت معظم الروايات؛ وليدفع الفقهاء وعلماء اللغة ونحاتها بعدها للبحث عن تأصيل لمبادئ هذا العلم الجديد، وعن تنظيمه وتأطيره ضمن بنى وتراكيب تفي بحاجة هذا العلم المتنامي الجديد. ففتحت لذلك أبواب واقتراحات كثيرة للابتكار والنقل والاكتشاف؛ لترفد هذه الحاجة، ومنها: حركات النقل والترجمة من السريانية واليونانية للعربية.

١٦- شرح الشافية: ١ / ١.

١٧- التصريف الملوكي: ٢ / ٢.

١٨- دروس في علم الصرف: ١ / ٨.

وكان المستشرق الألماني « مير » هو أول من زعم أن المنطق اليوناني قد أثر في النحو العربي على مستوى المفاهيم والمصطلحات، وأيده في هذه النظرية الكثيرون من المستشرقين، منهم: المستشرق الفرنسي «هنري فليش»، والألماني «كارل بروكلمان» والمستشرق الهولندي «كيس كيرستينغ»^(١٩) وغيرهما، وجاء من اللغويين العرب إبراهيم بيومي مذكور^(٢٠) وغيره .

ويمكن أن نخلص من قراءتنا لكتاب «فن النحو» مدى تأثير النحو السرياني بالنحو اليوناني من خلال مدرسة نصيبين، حيث ازداد الاهتمام بدراسة مؤلفات أرسطو وغيره من الكُتَّاب اليونانيين، إذ نجد أن الدراسات اللغوية قد بدأت عند السريان بضبط الكلمات، ووضع أصول لقراءة النصوص الدينية قراءة صحيحة؛ بهدف تسهيل قراءة الكتاب المقدس، واستجلاء معانيه، وفهمها بشكل دقيق . إلى أن أُطرت الدراسة النحوية، وُضع فيها كتبٌ متخصصة، وذلك بعد أن ترجم يوسف الأهوازي كتاب النحو اليوناني لـ «ديونيسيوس»، الذي قدّم فيه منهج البحث النحوي والصرفي، كما قدّم فيه نظريات للنحو، استفاد منها بعد ذلك كلُّ النحاة الغربيين والشرقيين.^(٢١) وقد أصبح للسريان مصدران للنظرية النحوية، وصفهما المستشرق الألماني «مركس» بالمصدر المزدوج حيث يقول: «إنَّ المصدر المزدوج هو عبارة عن المصدر المادي المعتمد على ملاحظات المعلمين في الكتب المقدسة، ومصدر شكلي أي اصطلاحِي، وهو المعتمد على النظرية النحوية المأخوذة من كتب اليونانيين.»^(٢٢)

من جانب آخر تأتي دراسة المستشرق الفرنسي «جيرار تروبو» لقضية النحو

١٩- عناصر يونانية في الفكر اللغوي العربي .

٢٠- منطق أرسطو والنحو العربي: / ٣٣٨-٣٤٦.

٢١- فن النحو: / ٣٣.

٢٢- المرجع نفسه ٣٣ .

العربيّ، ومدى أصالته، مختلفة، حيث قدّم بحثاً علمياً دقيقاً، نهض على منهجية علمية قائمة على السّبر، والتحليل، والاستنتاج، واستنطاق النظام الداخليّ للنحو العربيّ، ثمّ الموازنة بينه وبين النظام الداخليّ للنحو اليونانيّ؛ ليتوصل بعد ذلك إلى أصالة النحو العربيّ، من حيث بناءه الداخليّة والمفاهيم والمصطلحات وآلية عملها وتركيبها. (٢٣)

حيث بيّن «جيرار تروبو» ثلاث نواحٍ: الناحية اللسانية، والناحية اللغوية، والناحية التاريخية. فبيّن في الناحية اللسانية: أن هناك اختلافاً جوهرياً بين نظام تقسيم الكلام في النحو العربيّ القائم على الاسم والفعل والحرف، وبين نظيره في النظام النحويّ اليونانيّ، القائم على ثمانية أقسام هي: الحرف، والمجموع، و الرّباط، والفاصلة، والاسم، والكلمة، والوقعة، والقول.

وبيّن أنّه ليس للقسم اليونانيّ الخاص بالحروف نظير في النحو العربيّ؛ لأنّ سيبويه لم يجعل حروف الهجاء قسماً مستقلاً في تقسيمه كما فعل أرسطو، وكذلك ليس لقسم المجموع اليونانيّ قسم يقابله في النحو العربيّ؛ لأنّ مفهوم المجموع المركّب من حرف غير مُصَوّت وحرف مُصَوّت، مفهوم صوتيّ يختلف عن مفهوم الحرف الساكن والحرف المتحرّك الذي نجده عند سيبويه.

أمّا قسم الرباط اليونانيّ، فهو نظير لجزء من قسم الحرف العربيّ، وثمة فرق بينهما، فالرباط اليونانيّ خالٍ من المعنى، لكنّ الحرف في النحو العربيّ لفظ جاء لمعنى.

أمّا قسم الفاصلة المشتمل على آلة التعريف والاسم الموصول، فهما في النحو اليونانيّ لفظان خاليان من المعنى، وليس لهذا القسم نظير في النحو العربيّ؛ لأنّ

الاسم الموصول اسم غير تام يحتاج إلى صلة فهو من الأسماء، كما أن آلة التعريف من الحروف التي جاءت لمعنى.

نعم، هناك تشابه في مفهوم الاسم بين اليونان والعرب، لكن الاسم عند أرسطو مثلاً لفظ له معنى يدل على شيء، بيد أنه عند سيبويه لفظ يقع على الشيء، فهو ذلك الشيء بعينه. (٢٤)

ويقابل لفظ «الكلمة» اليوناني لفظ «الفعل» العربي، فالكلمة اليونانية لفظ له معنى يدل على زمان، والفعل في العربية: مثال أخذ من لفظ حدث الاسم، فيه دليل على الزمان، وثمة فرق بينهما يتجلى في أن الصيغة غير المبينة مضمّنة في قسم الكلمة اليوناني، بيد أن المصدر مضمّن في قسم الاسم العربي.

ثم تفحص «تروبو» إمكانات التأثير من الناحية اللغوية، وهل يمكن أن يكون النحاة العرب قد اقتبسوا عن النحاة اليونان المصطلحات الأربعة الآتية: الإعراب، والصرف، والتصريف، والحركة؟

لقد بين «تروبو» أن مصطلح «الإعراب» في اليونانية هو مصطلح خطابي، أما الإعراب في النحو العربي فهو اصطلاح نحوي يُعنى بالتغيرات التي تحدث في آخر الاسم المتمكن والفعل المضارع لاسم الفاعل.

أما مصطلح الصرف فهو في اليونانية حالة للاسم يظهر فيها بعض الميل إلى حالات أخرى. كما أن الفعل بالنسبة إلى حالته الأصلية التي هي حالة الحاضر له ميل إلى حالات أخرى، وهو ما يسمّى بالوقعة في النظام النحوي اليوناني.

أما الصرف في العربية، فهو إلحاق حرف النون للاسم المتمكن «التنوين»؛ لأن هذا الحرف علامة التمكّن، ففيه دلالة على استقرار الكلمة في قسم الاسم.

أما معنى التصريف فيستعمل في النظام العربيّ للدلالة على التغيّرات التي تحدث داخل بنية الكلمة الواحدة، ولا يستعمل للدلالة على التغيّرات التي تحدث في آخر الكلمة.

أما الحركة، فإنّ مفهوم التحريك في النظام الصوتيّ العربيّ لا يتّفق ومفهوم التصويت في النظام الصوتيّ اليونانيّ، فإنّ أرسطو يقسّم الحروف : مُصَوِّتة ونصف مُصَوِّتة وغير مُصَوِّتة، بيد أنّ سيبويه يقسّم الحروف : متحركة وساكنة.

ثمّ بين «تروبو» استحالة التأثير من الناحية التاريخية؛ لأنّ النحاة العرب لم يكونوا قادرين على التعرّف على النحو اليونانيّ إلاّ بواسطة النحاة السُريّان، وعلى الرغم من وجود بعض الروابط بين النظام النحويّ السُريّانّي وبين النظام النحويّ اليونانيّ إلاّ أنّ المصادر التاريخية لا تشير إلى أدنى صلة بين النحاة العرب والنحاة السُريّان، لا بل إنّ بعض النحاة السُريّان، وهو «حُنين بن إسحاق» صنّف كتاباً في النحو العربيّ، كما قام «مطران طبرهان» بتصنيف كتاب في النحو، استعان فيه بغير قليل من جزئيات النحو العربيّ.

لقد كشف «تروبو» عن ثراء المصطلح النحويّ العربيّ من خلال كتاب سيبويه، وأثبت أن لا حاجة للاقتباس من الأنظمة النحويّة الأخرى، وأنّ النحو العربيّ قد نشأ ضمن ارتباط وثيق بعلوم الفقه والحديث والتفسير، فهو أعرب العلوم الإسلاميّة، وأبعدها عن التأثير الأجنبيّ في طوره الأوّل.

وإذا كنّا نتفق مع الكثير ممّا ذكره «تروبو» إلاّ أنّه لا يمكننا تجاهل التأثير المتبادل للغات الساميّة، وأعني هنا السريانيّة والعبريّة مع اللغة العربيّة، سيما وأنّ هذه اللغات ذات جذر واحد، ووجد الكثير من العلماء والفقهاء تكلموا للغات الثلاث، وبحرفيّة وإتقان، مكنتهم من الترجمة، ونقل العلوم من لغة إلى أخرى وخصوصاً من تلك اللغات إلى العربيّة؛ لكون المركز والثقل الحضاريّ هو ثقل

إسلامي يتكلم العربية.

ويتحدث الدكتور «إبراهيم أنيس» عن منطق اللغة، وربط العلماء بين اللغة والمنطق، وكيف تأثر النحاة العرب بمنطق أرسطو تأثراً عظيماً، وقد استطاع أرسطو أن يقرب بين منطقهِ واللغة اليونانية، إن لم يكن قد جعلهما منطبقين تمام الانطباق متآلفين تمام التآلف؛ وأعجب المفكرون في الأمم الأخرى بمنطق أرسطو، وحاولوا صبَّ لغاتهم في تلك القوالب موفقين في هذا تارة، وبعيدين عن التوفيق تارة أخرى، يجدون من لغتهم ما يواتهم ويطاوعهم حيناً، ويتعثرون ويتكفنون حيناً آخر. (٢٥)

لذلك لا نعجب حين نرى اللغويين القدماء من العرب قد سلكوا هذا المسلك من الربط بين اللغة والمنطق الأرسططاليسي، وأن نشهد في بحوثهم اللغوية من الأقيسة والاستنباط ما لا يمتُّ لروح العربية بصلة.

وقد استطاع الدكتور «إبراهيم بيومي مذكور» في بحث له تحت عنوان «منطق أرسطو والنحو العربي» أن يبيِّن لنا كيف تأثر نحاة العرب بمنطق أرسطو في بحوثهم وتأليفهم. يقول:

«ولاشكَّ في أنَّ المنطق الأرسطيَّ قد صادف في القرون الوسطى المسيحية والإسلامية نجاحاً لم يصادفه أيُّ جزء آخر من فلسفة المعلِّم الأوَّل: فعرف أرسطو المنطقيُّ قبل أن يعرف أرسطو الميتافيزيقيُّ، وترجم الأرجانون قبل أن يترجم كتاب الطبيعة أو كتاب الحيوان. وللأرجانون في العالم العربيِّ منزلة خاصة فكانت أجزاءه الأولى أوَّل ما ترجم من الكتب الفلسفية إلى اللغة العربية. ثمَّ ألحقت الأجزاء الأخرى، فترجمت وشرحت واختصرت، وتوالى البحث في المنطق

لدى المدارس الإسلامية المختلفة عن الفلاسفة والمتكلمين، بل وعند الفقهاء.»^(٢٦)

ونقرأ أيضاً في المقال «ولم يقف الأمر - فيما نعتقد - عند الفقه والكلام والفلسفة، بل امتدَّ إلى دراسات أخرى من بينها النحو. وقد أثر فيه المنطق الأرسطي من جانبين: أحدهما موضوعي، والآخر منهجي. فتأثر النحو العربي عن قرب أو عن بُعد بما ورد على لسان أرسطو في كتبه المنطقية من قواعد نحوية، وأريد بالقياس النحوي أن يحدّد ويوضع على نحو ما حدّده القياس المنطقي.»^(٢٧)

ويخلص الباحث إلى أن نحاة العرب قد تأثروا بالمنطق الأرسطي، وأعجبوا به، وترسموا خطاه.

وبالعودة إلى «أبي حيان التوحيد» في رسائله التي سماها بالمقابسات نجده قد وضع فصلين، جعل الأول منهما على صورة حوار بين أستاذه أبي سعيد السيرافي أحد النحاة المشهورين وبين «متى بن يونس» المنطقي في حضرة الوزير ابن الفرات^(٢٨)، ظهر منها ميل أبي حيان لمسلك النحاة، وقد اتخذ أبو حيان لهذه المناظرة العنوان الآتي: «المنطق اليوناني والنحو العربي».

أما الرسالة الأخرى التي جاءت في المقابسات فعنوانها: «ما بين المنطق والنحو من المناسبة»، رواها أبو حيان على صورة حديث بينه وبين أستاذه سليمان المنطقي.

٢٦ - منطق أرسطو والنحو العربي: / ٣٣٨-٣٤٦.

٢٧ - المرجع نفسه ٣٣٨-٣٤٦.

٢٨ - نعتقد أن المناظرة الشهيرة بين أبي سعيد السيرافي (ت ٣٦٨هـ) وبين متى بن يونس القناني (ت ٣٢٨هـ) ذات دلالة واضحة على الشعور العميق بأصالة النحو العربي، وكونه علماً عربياً محضاً تبلورت بنيته الأساسية في سياق التطور الطبيعي للثقافة العربية، فقد استطلت السيرافي على خصمه بالحجة البالغة، وبين له أن دعوى أن المنطق آلة من آلات الكلام يُعرف بها صحيح الكلام من سقيمته، وفساد المعنى من صالحه، هي دعوى لا تثبت على التحقيق؛ لأن صحيح الكلام من سقيمته يُعرف بالنظم المؤلف والإعراب المعروف إذا كنا نتكلم بالعربية، وفساد المعنى من صالحه يُعرف بالعقل إذا كنا نبحث بالعقل. انظر: الإمتاع والمؤانسة: ١ / ١٠٩، حيث احتفظ بالأفكار الجوهرية لهذه المناظرة الباهرة.

وهكذا يتبين لنا بأن سجلاً كبيراً كان يجري بين علماء القرن الرابع الهجري وفقهاء ونحاة، فمنهم من تأثر بالفلسفة والمنطق اليوناني، ومنهم من أثر العلوم العربيّة، وفتحها الإسلامي، وكان للنحو والصرف العربي مساحات واسعة من هذا السجال والتنافس، الذي أدّى حقيقة إلى إنعاشه وتطوير أدواته وأقسامه وآلية عمله، فمن النحاة من تأثر بمنطق أرسطو، وأخذ عنه؛ لتأطير النحو والصرف العربي، ومنهم من أحجم عن ذلك، وفي كل هذا دليل على أن ذلك الحراك الثقافي لعب دوراً كبيراً في الأثر والأثر المعاكس للنحو العربي في لغات الأمم الأخرى ونحوها.

ونلاحظ في المناظرة التي كانت في حضرة الوزير ابن الفرات أن «متى بن يونس» كان يمثل الفريق المغالي في الاعتزاز بثقافة اليونان،^(٢٩) وأنّ أبا سعيد السيرافي كان يمثل الفريق الآخر، وهو لا ينكر فضل المنطق اليوناني، ولكنّه يرى تشكيله وتكييفه حسب طبيعة اللغة العربيّة، ومع الاعتزاز بتلك الخصائص اللغويّة التي لا تمت لمنطق اليونان بصلة. وبالنظر إلى السيرافي في قوله: «والنحو منطق ولكنّه مسلوخ عن العربيّة، والمنطق نحو ولكنّه مفهوم باللغة، وإنّما الخلاف بين اللفظ والمعنى أن اللفظ طبيعي والمعنى عقلي».

فالسيرافي إذن لا يتنكر للمنطق في البحث اللغوي، وقد سلك هذا المسلك فعلاً في شرحه لكتاب سيبويه حين اتخذ من بعض المعاني العقلية أسساً بني عليها بعض قواعد اللغة. ومع هذا كان السيرافي يرى أنّ لكل لغة خصائصها التي لا

٢٩- يقول المستشرق الألماني جيرهارد أندرس «أول من ألف مقالة في الفرق بين نحو العرب والمنطق تلميذ الكندي: أحمد بن الطيب السرخسي» ولكن مقالة السرخسي (ت ٢٨٩) مفقودة كما يقول جيرهارد الذي يرجّح أنّ السرخسي «جدّ في تفضيل المنطق بوصفه نحواً عقلياً كلياً على علم النحوين المختصين بلغة العرب». ويعتمد جيرهارد في ذلك على أنّ «السرخسي لما احتاج إلى استعمال لغات الأمم من الفرس والسرّبان والروم واليونان وضع لنفسه كتابة اخترع لها أربعين صورة مختلفة من الأشكال؛ أي أبجدية عالية». انظر: المناظرة بين المنطق الفلسفي والنحو العربي: / ١١٠.

يمكن أن تخضع لمنطق اليونان، إلا مع التكلف والتعسف، إذ يقول: «على أن هاهنا سرًا ما علق بك ولا أسفر لعقلك، وهو أن تعلم أن لغة من اللغات لا تطابق لغة أخرى مع جميع جهاتها بحدود صفاتها في أسمائها وأفعالها وحروفها وتأليفها وتقديهما وتأخيرها واستعارتها وتحقيقها... إلخ.»^(٣٠)

ثم يضرب السيرافي أمثلة من الأساليب اللغوية؛ لبيان بعض ما اختصت به اللغة العربية، مسائلًا مناظره عن الفرق بين هذه الأساليب الثلاثة؛ بكم الثوبان المصبوغان؟ بكم ثوبان مصبوغان؟ بكم ثوبان مصبوغين؟.

كما يسأله عن أيّ الأسلوبين أصح: «زيد أفضل إخوته وزيد أفضل الإخوة»، ويقرّر أن الأسلوب خطأ لأنّ زيدًا فيه خارج عن جملة إخوته، ولا يصح مثل هذا التفضيل حينئذ.

أمّا رسالة أبي حيّان الثانية، تلك التي جعل عنوانها: «ما بين المنطق والنحو من المناسبة»، فهي نوع من المصالحة بين المناطقة والنحاة، إذ يقول فيها «النحو منطق عربيّ، والمنطق نحو عقليّ، وجلّ نظر المنطقيّ في المعاني، وإن كان لا يحوز له الإخلال بالألفاظ التي هي لها كالحلل والمعارض، وجلّ نظر النحويّ في الألفاظ، وإن كان لا يسوغ له الإخلال بالمعاني التي هي لها كالحقائق والجواهر». وهو هنا يرى أنّ النحو يساعد المنطق، كما يعين المنطق النحو، وإذا اجتمع المنطق العقليّ والمنطق الحسيّ فهو الغاية والكمال.

ثمّ يعرض لمبدأ لغويّ مهمّ، حين يرى أنّ الشهادة في النحو مأخوذة من العرف، وعادة أصحاب اللغة، فما تعودوه من أساليب التعبير، وما جرت به ألسنتهم، وما ألفوه في كلامهم من طرائق معيّنة في التعبير بالألفاظ، كل هذا

هو المصدر الوحيد لنحو كل لغة، وهو المقياس الوحيد للحكم على الصواب أو الخطأ في الحديث بتلك اللغة.

وفي هذا يظهر الدكتور «محيي الدين محسب» رأيه؛ ليقدّم صورة للتفاعل الإيجابي المثمر مع الثقافة المنطقية اليونانية، ممّا جسّده الفكر النحوي في القرن الرابع الهجريّ لدى خمس شخصيات، من أهمّ نحاة العربية الكبار، وهم: ابن السراج، والزجاجي، والسيرافي، وأبو عليّ الفارسي، والرماني. وذلك عن طريق البحث والتنقيب في مؤلفات هؤلاء النحاة وأعمالهم، بحيث وجدناه قد وضع مدخلاً تحدّث فيه عن العلاقة بين المنطق والدرس اللغويّ في الفكر الإنسانيّ، ثمّ تحدّث عن جهود العرب في التأليف حول هذه العلاقة، ثمّ عرض لبعض الدراسات السابقة في القضية فيما يخصّ أثر الاستشراق في النحو والصرف العربيّ. ثمّ ختم بنبذة عن السياق التاريخيّ لقضية تأثير الثقافة المنطقية في الفكر النحويّ لدى نحاة القرن الرابع، وذلك من خلال تقديمه لشروحات وأمثلة نحوية تطبيقية كثيرة. (٣١)

نماذج من الجمل النحوية العربية موازنة بنماذج من اللغات الأجنبية، وتبيّن حدوث التأثير فيها:

يؤكد الفارابيّ أنّ صناعة النحو مدخل إلى صناعة المنطق، (٣٢) حيث يقول: «وهذه الحروف هي أيضاً أصناف كثيرة، غير أنّ العادة لم تجر من أصحاب علم النحو العربيّ إلى زماننا هذا بأن يفرد لكلّ صنف منها اسم يخصّه، فينبغي أن نستعمل في تعدد أصنافها الأسماء التي تأدت إلينا عن أهل العلم بالنحو من أهل اللسان اليونانيّ؛ فإنهم أفردوا كلّ صنف منها باسم خاص؛ فصنف منها يسمونه

٣١- انظر: كتابه «الثقافة المنطقية في الفكر النحوي نحاة القرن الرابع الهجري نموذجاً»

٣٢- الألفاظ المستعملة: ٤٢ / .

الخوالب،... الواصلات،.. الحواشي،... الروابط. وهذه الحروف منها ما قد يقرن بالأسماء، ومنها ما قد يقرن بالكلم. «^(٣٣)

ونعتقد أن هذا النص قد أثر تأثيراً واضحاً في تقسيمات النحاة للحروف - المختصّ منها وغير المختصّ. وقد كان النحاة واضحين في قولهم: «لا ينبغي أن يستنكر علينا متى استعملنا كثيراً من الألفاظ المشهورة عند الجمهور دالة على معان غير المعاني التي تدلُّ عليها تلك الألفاظ عند النحويين.»^(٣٤) ويعطون لذلك مثلاً الفعل (ليس)؛ يقول الفارابي: «وليس يخفى علينا قولنا (ليس) يرتبه كثير من أصحاب النحو في الكلم [=الأفعال] لا في الحروف، وكذلك كثير مما سنعدّه في الحروف، يرتبه كثير من النحويين لا في الحروف ولكن إمّا في الاسم وإمّا في الكلم.»^(٣٥)

ويرجع الفارابي في نهاية كتابه إلى موازنة بين الصناعتين، فيقرّر أن المنطق «آلة يقوى بها الإنسان على معرفة الموجودات، كما أن صناعة النحو تشتمل على الألفاظ، والألفاظ أحد الموجودات التي يمكن أن تعقل، لكن صناعة النحو ليست تنظر فيها على أنها أحد الأشياء المعقولة، وإلاّ فقد كانت تكون صناعة النحو، وبالجملة صناعة علم اللغة، تشتمل على المعاني المعقولة، وليست كذلك. والألفاظ الدالة وإن كانت إحدى الموجودات التي يمكن أن تعقل فإنّ صناعة النحو ليست تعرفها على أنها معان معقولة، لكن على أنها دالة على المعاني المعقولة...»^(٣٦) وبذلك يؤسّس الفارابيّ لنوع هو النحو والصرف أيّ دلالة الكلام المنطوق.

٣٣- الألفاظ المستعملة: / ٤١.

٣٤- نفسه: / ٤٤.

٣٥- المصدر نفسه: / ٤٥-٤٦.

٣٦- الألفاظ المستعملة: / ١٠٧.

ويؤكد الدكتور «إبراهيم مذكور» في مقاله «منطق أرسطو والنحو العربي»^(٣٧):
 أن النحاة أخذوا مفهوم (الأداة) من كتاب أرسطو (الجدل)، وأخذوا مفهوم
 (العلة) من كتابه أيضاً (التحليل الثانية).^(٣٨)

وينتهي الدكتور عليّ أبو المكارم إلى أن مراحل النحو العربيّ مقسّمة بالنسبة
 إلى المؤثرات الخارجية ثلاث مراحل، إذ ينفي وقوع التأثير بالمعطيات المنطقية في
 المرحلة الأولى التي تمتدُّ قرابة قرن كامل «إذ تبدأ منذ نشأة التفكير النحويّ...
 وتنتهي بالخليل بن أحمد». ^(٣٩) وهو - مع ذلك - لا ينفي اتصال النحاة أنفسهم
 بالتراث الإغريقيّ: «إذ إن النحاة مثقفون حريصون على تتبع الإنتاج الفكريّ في
 العالم الإسلاميّ». ^(٤٠) ومعنى ذلك فأن النحاة قد تأثروا، أمّا النحو فلم يتأثر!! ثمّ
 ينتقل إلى المرحلة الثانية وتبدأ «بتلاميذ الخليل بن أحمد وتنتهي بالزجاجيّ». ^(٤١)

ويقول الدكتور «عبده الراجحي» في دراسته: «ولقد يكون مفيداً أن نقدّم
 هذه القضية^(٤٢) بمعالجة عناصرها الأساسية، فنعرض الجانب التاريخيّ، ثمّ ما قيل
 عن رفض النحاة استخدام المنطق، ثمّ نقارن آراء أرسطو بما قدّمه النحاة». ^(٤٣)

ونجد أن المستشرق الألمانيّ «مركس» صاحب كتاب «تاريخ الصناعة النحوية
 عند السريان» يؤكّد «أن الدراسة النحوية عند العرب قد أخذت المفاهيم العامة
 كـ(الإعراب والجنس والظرف والحال والمفعول والفاعل والفعل) عن الفلسفة

٣٧- نشر هذا المقال في مجلة المجمع ج ٧ سنة ١٩٥٣م، ثم أعاد نشره في كتابه «في اللغة والأدب» سنة
 ١٩٧١م.

٣٨- في اللغة والأدب: / ٤٥. وعن أقدم إشارة لترجمة الجدل انظر: «في الشعر» لأرسطوطاليس: / ١٧٠.

٣٩- تقويم الفكر النحوي: / ٦٨.

٤٠- المرجع نفسه: / ٦٩.

٤١- تقويم الفكر النحوي: / ٧٨.

٤٢- ويقصد هنا قضية المؤثرات الخارجية في النحو العربيّ.

٤٣- النحو العربيّ والدرس الحديث: / ٦٤.

اليونانية وليس النحو اليوناني.^(٤٤) ويرى أن النحاة العرب قد تأثروا بالفلسفة اليونانية في عهد «كسرى أنو شروان» (ت ٥٧٠م) بعد أن انتقلت إليهم مدرسة الرها السريانية سنة ٤٨٢ م.

ونجد أيضاً المستشرق الأمريكي «فيشر» في «أصل التقسيم الثلاثي لأجزاء الكلام في نحو اللغات السامية»، يؤكد فكرة التأثير الأرسطي من خلال كتابه «في الشعر» أي يؤسس فكرة أن النحو العربي قد تأثر بـ «كتاب الشعر» وليس النحو اليوناني. ويرجع فيشر «التقسيم الثلاثي لأجزاء الكلام في النحو العربي» إلى كتاب الشعر، فهو يذهب إلى أن أرسطو عند حديثه عن «اللغة» لم يقصد أجزاء الكلام فقط، بل إنه كان يعرض موضوعات topics عامة من بينها أجزاء الكلام.^(٤٥)

ولذلك يقسم فيشر هذه الموضوعات العامة على النحو الآتي:

١- الحروف والمقاطع . ٢- الفاصلات والأسماء والأفعال.

٣- الجملة والأسلوب .

ولكن إذا كان كتاب «الشعر» قد ترجم بشكل متأخر عن نشأة النحو العربي هذا إذا افترضنا بأن الكتاب قد ترجم في القرن الثالث الهجري، فهذا يعني أن النحو العربي ليس من الضروري أن يكون متأثراً بـ كتاب «الشعر» أو بمنطق أرسطو. وربما يكون متأثراً أكثر بالنحو السرياني الذي هو بدوره أخذ الكثير من النحو اليوناني، كما رأينا سابقاً في كتاب «فن النحو».

٤٤- تاريخ الصناعة النحوية عند السريان : / ١٥ .

٤٥- انظر المواقفة المنطقية

وللوقوف عند تأثير نظرية الحدِّ في المنطق^(٤٦) لأرسطو ، نجد أن بعض نحاة القرن الرابع الهجري ، أمثال : ابن السراج والزجاجي والسيرافي والفارسي والرماني قد عملوا على ترتيب الموضوعات ترتيباً صارماً، تراعى فيه اعتبارات العموم، ثمَّ التقسيم حسب الضرورة العقلية، بحيث تنضوي الأنواع تحت أجناسها.

ونجد أن نظرية الحدِّ المنطقية تؤثر في التفريق بين النكرة والمعرفة: «وهذه النكرات بعضها أنكر من بعض، فكُلُّما كان أكثر عموماً فهو أنكر ممَّا هو أخصُّ منه؛ ف(شيء) أنكر من قولك (حي)، و(حي) أنكر من قولك (إنسان)، فكُلُّما قلَّ ما يقع عليه الاسم فهو أقرب إلى التعريف، وكلُّما كثر كان أنكر.»^(٤٧) وليس هذا النص إلا انعكاساً لنظرية الأجناس والأنواع في المنطق.

ونجد أيضاً لـ«الصفة» وظيفة منطقية عند هؤلاء النحاة ، تماماً مثل وظيفة «الفصل» في الحدِّ المنطقي: «وكلُّ موصوف فإنَّما ينفصل من غيره بصفة لزمته في وقته.»^(٤٨)

ويظهر أثر مقولة الجنس والنوع لأرسطو في باب الاستثناء: «إنَّ الاستثناء الصحيح إنَّما هو أن يقع جمع يوهم أنَّ كلَّ جنسه داخل فيه، ويكون واحد منه أو أكثر من ذلك لم يدخل فيما دخل فيه السائر فيستثنيه منه؛ ليعرف أنَّه لم يدخل فيهم نحو: جاءني القوم إلاَّ زيداً.»^(٤٩)

٤٦- يبيِّن لنا أرسطو كيف يتمُّ التوصل إلى ماهية المحدود فيقول «فإنَّه يجب على من يحدُّ أن يجعل الشيء في جنسه ويضيف إليه الفصول؛ وذلك أنه أولى بالدلالة على جوهر المحدود من كل ما في الحد. فأيراد الجنس والفصل هو الطَّريق إلى جوهر المحدود وماهيته. وبذلك تصبح إضافة عناصر أخرى إلى التعريف فضلاً:» وذلك أن كل ما يزداد على الحدِّ فهو فضل ..

٤٧- الأصول في النحو: ١/ ١٧٦.

٤٨- المصدر نفسه: ١/ ٣٦٢.

٤٩- الأصول في النحو: ١/ ٣٥٤.

كما يظهر في باب التمييز: فالتمييز إنما هو فيما يحتمل أن يكون أنواعاً.

وفي باب الفعل «الذي في أوائله الزوائد الأربع يعمُّ شيئين: المستقبل والحاضر، كما يعمُّ قولك (رجل) زيداً وعمرًا.»^(٥٠)

بل يقسم الاسم المفرد المتمكن في الإعراب أربعة أضرب، أحدها: «الجنس» ويعرفه على النحو الآتي: «الجنس: الاسم الدال على كل ما له ذلك الاسم، ويتساوى الجميع في المعنى، نحو: الرجل والإنسان والمرأة والجمل والحمار... وجميع ما أردت به العموم مما يتفق في المعنى بأي لفظ كان فهو جنس. وإذا قلت: ما هذا؟ فقل لك: إنسان، وإنما يراد به الجنس. فإذا قال: الإنسان، فالألف واللام لعهد الجنس. إنك تشير بالألف واللام إلى ما في النفس من معرفة الجنس؛ لأنه شيء لا يدرك بالعيان والحس.»^(٥١) وهنا يتضح تأثير نظرية «الكليات» في الحد المنطقي لأرسطو، ولاسيما مقولة «الوجود الذهني أو المعنوي» لهذه الكليات.

وتقدم لنا التعريفات التي يوردها هؤلاء النحاة دليلاً واضحاً على تأثرهم بالمناطق. ولنأخذ مثلاً لذلك تعريفاتهم لأنواع الكلم الثلاثة:

«الاسم ما دلَّ على معنى مفرد، وذلك المعنى يكون شخصاً وغير شخص... وإنما قلت ما دلَّ على معنى مفرد؛ لأفرق بينه وبين الفعل؛ إذ كان الفعل يدل على معنى وزمان، وذلك الزمان إما ماض وإما حاضر وإما مستقبل.»^(٥٢)

ونستطيع أيضاً أن نتلمس مدى تأثير منطق أرسطو عند الزجاجي وعند نحاة القرن الرابع الهجري.

٥٠- المصدر نفسه: ٤٢/١.

٥١- نفسه: ١١٤/٢ وما بعدها.

٥٢- المصدر نفسه: ٣٨٠/١.

إذ يركّز على وظيفة الحدّ المنطقيّ، وهي: حصر جميع المعرف بحيث لا يدخل فيه ما ليس منه، ولا يخرج منه ما يجب أن يكون فيه.

ويقول الزجاجي في تعريف الفعل: «الفعل على أوضاع النحويّين ما دلّ على حدث وزمان: ماضٍ ومستقبل.»^(٥٣) ثمّ يفصّل هذا التعريف: «فكلُّ شيءٍ دلّ على ما ذكرناه معاً فهو فعل، فإن دلّ على حدث وحده فهو مصدر... وإن دلّ على زمان فقط فهو ظرف من زمان.»^(٥٤) ثمّ يعطي مثلاً: «وحدّ بعض النحويّين الفعل بأن قال: هو ما كان صفة غير موصوف، نحو قولك: هذا رجل يقوم، فيقوم صفة لرجل، ولا يجوز أن تصف (يقوم) بشيء. قيل له: فإن الظروف قد تكون صفات للأسماء، ولا توصف هي، فقال: الظروف واقعة مواقع الأفعال، فالأفعال، على الحقيقة، هي التي يوصف بها، وليس ما قاله بشيء؛ لأننا قد نرى الظروف توصف في قولنا: مكاناً طيباً...». وتعريف الفعل بأنّه صفة غير موصوف يترادف مع تعريفين آخرين للفعل هما:

١- أن الفعل يكون خبراً ولا يخبر عنه.

٢- أن الفعل يكون مسنداً ولا يسند إليه.

ولعلّ ممّا يؤكّد ذلك أنّنا نجد الفارابيّ يشير إلى ترادف هذه التعريفات فيقول: «بعض الناس يسمّون الموصوف: المسند إليه، ويسمّون الصفة مسنداً، وربّما سمّوا الصفة: الخبر والمخبر به، والموصوف: المخبر عنه.»^(٥٥)

وهذه التعريفات الثلاثة تؤكّد ارتباطها بقضية الموضوع والمحمول في القضية المنطقية لأرسطو. وقد أشار الفارابيّ إلى ذلك عندما قال: «وقد جرت العادة

٥٣- الإيضاح: / ٥٢.

٥٤- المصدر نفسه: / ٥٣.

٥٥- الألفاظ المستعملة: / ٥٧.

في صناعة المنطق أن يُسمَّى المعنى الموصوف المسند إليه والمخبر عنه: موضوعاً، والمعنى المسند والمعنى الذي هو الصفة والخبر: محمولاً. ^(٥٦) وهنا نذكر أنّ أرسطو يعرف الفعل بوصفه ممثلاً للحمل أو الإسناد، وهو ما يؤكده الفارابي عندما يقول: «والكلمة [=الفعل] تكون محمولة من غير أن تحتاج إلى أن تقرن بشيء، ولا تكون موضوعة....» ^(٥٧)

ويمكن القول إنّ منهج السيرافي ^(٥٨) يعتمد على أساس «التحليل المنطقي»؛ بمعنى أنّه كان يهدف إلى تحليل العبارات اللغويّة والمقولات النحويّة من حيث بناؤها أو اتساقها المنطقيان.

ويحلّل السيرافي عدم اقتران الاسم بالزمان فيقول: «وتوهم بعض الناس أنّ (مضرب الشوك) وما جرى مجراه قد دلّ على الضراب، وعلى الزمان الذي يقع فيه، وأراد بذلك إفساد ما ذكرناه من حدّ الفعل بدلالته على الحدث والزمان. وقد وهم فيما توهم؛ لأنّ الذي أردناه من الدلالة على الزمان هو ما يدلّ عليه الفعل بلفظه من زمان مضي أو غيره... (مضرب) اسم الزمان الذي يقع فيه الضراب دون الضراب... كما يقال جاء وقته وذهب وقته...» ^(٥٩)

ويفرّق السيرافي بين دلالة الاسم ودلالة الفعل ودلالة الحرف فيقول: «وإنّما تجيء الحروف مؤثّرة في غيرها النفي والإثبات، والجمع والتفريق، وغير ذلك من المعاني. والأسماء والأفعال معانيها في أنفسها قائمة صحيحة. والدليل على ذلك أنّه إذا قيل: ما الإنسان كان الجواب على ذلك أن يقال: الذي يكون حيّاً ناطقاً كاتباً، وإذا قيل: ما الفرس؟ قيل الذي يكون حيّاً وله أربع قوائم وصهيل وغير ذلك من

٥٦ - الألفاظ المستعملة: / ٥٨.

٥٧ - العبارة: / ١٦.

٥٨ - انظر كتاب المثاقفة المنطقية

٥٩ - الشرح: ١ / لوحة ٥.

الأوصاف التي تخصُّ المسمَّى . وإذا قيل: ما معنى قام؟ قيل: وقوع قيام في زمان ماضٍ، فعقل معناه في نفسه قبل أن يتجاوزَه إلى غيره . وليس كذلك الحروف؛ لأنَّه إذا قيل: ما معنى (من) كان الجواب أنَّه يقصد بها الجزء من الكلِّ، فالجزء غير (من) وكذلك الكلِّ، ولم يعقل بمعناه إلا بغيرها. «^(٦٠) ومن الواضح أنَّ النصَّ يشير إلى إمام واع بفكرة الحدِّ المنطقيِّ بالجنس والفصل والخاصة، وذلك من خلال تعريفه للإنسان والفرس

ويقول السيرافي: «فإذا كانت الإضافة إنما ينبغي لها زيادة معرفة المضاف، ولا سبيل إلى أن يعرف المضاف إليه حتى يكون مقصوداً إليه معروفاً فيعرف المضاف بذلك.»^(٦١) ثمَّ يوضح ذلك بقوله: «إنَّ المضاف إليه يتعرف به المضاف، أو يخرج به من إبهام إلى تخصيص على مقدار خصوصه في نفسه كقولك: هذا غلام زيد، فيعرف الغلام بزيد، وتقول (هذا غلام رجل صديق لك) فيخرج الغلام عن حدِّ الإبهام الذي في قولك: (هذا غلام) حتى ينحصر ملكه على صديق له دون سائر الناس، و(صديق له) أخصُّ من واحد من الناس منهم.»^(٦٢) وهنا نلاحظ تأثر السيرافي بنظرية الحدِّ المنطقيَّة لأرسطو.

«ومثل هذه النصوص تشير إلى إحدى القضايا النحويَّة التي تأثرت تأثراً واضحاً بنظرية الحدِّ المنطقيَّة؛ وهي قضية التنكير والتعريف. فقد تحوَّل البحث في هذه القضية إلى بحث في العموم والخصوص، أو إلى بحث في الكليات وعلاقة الألفاظ بالصور الذهنيَّة التي تستثيرها هذه الألفاظ. ومن ثمَّ فقد أصبح من وظيفة بعض المقولات النحويَّة كالإضافة والنداء وأسماء الإشارة وأسماء الصلة وأل التعريف والنعته أن تخرج اللفظ من إطار العموم المبهم إلى إطار

٦٠- الشرح: ١ / لوحة ٤.

٦١- نفسه: ١ / لوحة ٢٠.

٦٢- المصدر نفسه

التخصيص الواضح، تماماً كما هي وظيفة الحد المنطقي.»^(٦٣)

ويعرّف السيرافي الخبر بقوله: «والخبر ما صحَّ فيه الصدق والكذب.»^(٦٤)
وقد عرّف ابن السراج الخبر - من قبل - بقوله: «وبالخبر يقع التصديق والتكذيب.»^(٦٥) ولذلك فإنّ ابن فارس يقول «أمّا أهل اللغة فلا يقولون في الخبر أكثر من أنّه إعلام... وأهل النظر يقولون: الخبر ما جاز تصديق قائله أو تكذيبه، وهو إفادة المخاطب أمراً في ماضٍ من زمانه أو مستقبل أو دائم.»^(٦٦)

وهذا ما يذكّرنا بفكرة الصدق والكذب في القضية المنطقية عند أرسطو كما تحدّث عنها في كتاب «العبرة» عندما قال: إنه ليس كل قول يصحُّ أن يكون قضية منطقية، بل القول الذي يحتمل الصدق والكذب، فالدعاء مثلاً ليس فيه صدق أو كذب.

ويمكننا أن نورد هنا مثلاً عن منهج «القسمة» عند الفارسي، وهو قوله في الأسماء المنصوبة: «الأسماء المنصوبة على ضربين: أحدهما: ما يجيء بعد تمام الكلام، والآخر: ما يجيء منتصباً عن تمام الاسم. فما يجيء بعد تمام الكلام على ضربين: مفعول ومشبه بالمفعول. والمفعول على ضروب: مفعول مطلق ومفعول به ومفعول فيه ومفعول له

ولنعد إلى الرماني الذي يفرّق بين وجهي النصب على الحالية أو المصدرية في جملة مثل (مررت به فإذا له صراخ صراخ الثكلي) فيقول: «والفرق بين النصب على الحال وبين النصب على المصدر أنّ النصب على الحال من جواب (كيف) بعد المعرفة بالشيء في نفسه... وليس كذلك المصدر؛ لأنّه من جواب

٦٣ - انظر: كتاب «المثاقفة المنطقية»

٦٤ - الشرح: ١ / لوحة ٤٤.

٦٥ - الأصول في النحو: ١ / ٦٠-٦١.

٦٦ - الصاحبى: / ١٧٩.

(أي كذا هو؟)... فهذا إنما هو على تقدير ما يحتاج فيه إلى أن يعرف الشيء في نفسه بالبيان عنه. «(٦٧)

ومن الواضح هنا ارتكان الرماني إلى هذه التفرقة التي اصطنعها الفارابي بين السؤال بـ(كيف) الذي لا يأتي إلا بعد معرفة الشيء في نفسه، والسؤال بـ(أي) الذي يلتمس به معرفة الشيء في نفسه. وكأن (المصدر) - عند الرماني - يوازي تمامًا مقولة (الجنس) في المنطق. ولعلّ ما يؤكّد ذلك أنّ الفارابي قد جعل السؤال بـ(أي) هو سؤال عن الجنس والنوع، ولذلك فهو يوازي السؤال بـ(ما هو؟). ومن ثمّ فإنّ الرماني يعقد موازنة دقيقة بين مقولة الجنس المنطقيّة ومقولة المصدر النحويّة فيقول: «والجنس لا يثنى ولا يجمع؛ لأنّه تلحقه صفة التوحيد مع وقوعه على القليل والكثير... والمصدر جنس الفعل، وهو كجنس المعنى الذي ليس بمصدر في لحاق صفة التوحيد.»^(٦٨) ولقد ذهب الزجاجي إلى هذا الرأي من قبل^(٦٩)

تكشف دراسة تطور مبدأ العلة في النحو العربي عن وجود ذلك المبدأ منذ نشأة هذا النحو. بل نستطيع القول إنّ العلة هي أكثر العناصر المنطقيّة رسوخاً في النحو العربي منذ نشأته.

وقد أخذ سيبويه بهذا المبدأ العقليّ ضمن ما أقام عليه النحو العربيّ. وتوضح نظرية العلة عنده في أمرين:

أ - نظرية العامل

ب - القياس (وهو ما يسمّى في المنطق بالتمثيل).

٦٧ - الشرح: ٢ / باب المصدر المحمول على الفعل.

٦٨ - المصدر نفسه: ٢ / باب الصفة التي هي بمنزلة الفعل المقدم في التوحيد.

٦٩ - انظر: الجمل: ٤٥ / حيث يقول الزجاجي: «المصدر موحد؛ لأنّه يقع على القليل والكثير من جنسه إلا أن تدخل عليه الهاء... أو تختلف أنواعه.»

ويلحظ أنّ سببويه قد ربط بين العامل والمعمول ربط أرسطو بين العلة والمعلول من حيث التلازم والتأثير، فأصبحت التغيّرات الإعرابيّة لا تحدث إلاّ بتأثير العوامل اللفظيّة أو المعنويّة. كما يلحظ أنّ القياس عنده يعتمد على وجود حكم المقيس عليه في المقيس لعلّة مشتركة.

وما نريد أن نستخلصه من هذه العجالة أنّ مبدأ التعليل كان من المبادئ التي وجد نحاة القرن الرابع الهجريّ حولها جدلاً وبحثاً مستفيضين. ولا غرابة إذن أن نجد هؤلاء النحاة يحاولون وضع مبدأ التعليل على صعيد التنظير؛ فيحدّدون أنواعها وأصولها، وموازنتها بالتعليل في العلوم الكلاميّة والفقهيّة، ومدى إسهام الحسّ أو العقل فيها.

ومن أمثلة تعليلات الرمانيّ للأحكام النحويّة تعليله لوجوب إتباع الصفة للموصوف. يقول الرمانيّ «إنّما وجب في الصفة أن تتبع لأنّها بمنزلة المكمل لبيان الأوّل مع أنّ الثاني بها هو الأوّل... وقلنا هي مكملة لبيان الأوّل؛ ليفرق بينها وبين الخبر الذي هو الأوّل إلاّ أنّه منفصل منه ليس معه بمنزلة اسم واحد.»^(٧٠)

وكذلك تعليله لجواز أن يوصف الموصوف الواحد بصفات كثيرة؛ لأنّه «محتاج إلى تخصيص الموصوف بصفات كثيرة، إذ يكون بوصفين أحصّ منه بصفة واحدة، وثلاث صفات أحصّ منه بصفتين.»^(٧١) وهي الفكرة التي تقوم عليها نظرية الحدّ المنطقيّ.^(٧٢)

ويعلّل الرمانيّ عدم جواز أن يكون فاعلون كثيرون لفعل واحد فيقول: «ولا يجوز على قياس صفات كثيرة لموصوف واحد أن يكون فاعلون كثيرون لفعل

٧٠- الشرح: ٢ / باب التوابع.

٧١- المصدر نفسه.

٧٢- للمزيد من التفصيل حول هذه الفكرة انظر: مدخل إلى علم المنطق: ٦٢ / وما بعدها

واحد؛ لأنَّ الفاعلين أغيار فيقتضي ذلك أن يتبع الثاني الأوَّل بحرف العطف ...
وليس كذلك الصفات؛ لأنَّ الثاني منها هو الأوَّل.» (٧٣)

ومن أمثلة العلة التي يعتمد فيها الرمانيُّ على فكرة «الجنس» المنطقيَّة تعليله لعدم جواز تثنية الفعل أو جمعه: «والفعل لا يجوز أن يثنى ولا يجمع؛ لأنَّه يدلُّ على معنى الجنس الذي هو المصدر مع لزوم الفاعل المبيِّن للتثنية والجمع، والجنس لا يثنى ولا يجمع؛ لأنَّه تلحقه صفة التوحيد مع وقوعه على القليل والكثير ... وكذلك المصدر في (شكركم شكر واحد) و(ذهابكم ذهاب واحد)، وكل هذا ضرب واحد. والمصدر جنس الفعل وهو كجنس المعنى الذي ليس بمصدر في إلحاق صفة التوحيد، وما لحقته صفة التوحيد امتنع من التثنية والجمع؛ إذ كل تثنية وجمع فهي منافية لصفة التوحيد ... وإنما جاز في الجنس صفة التوحيد؛ لأنَّه لما كان كل شيء منه يقوم مقام غيره من ذلك الجنس صار كأنَّه هو بقيامه مقامه، فجاز أن تلحقه صفة التوحيد لهذه العلة.» (٧٤)

ومن عبارات الحصر المنطقيِّ كذلك - عند الفارسيِّ - عبارة «فإن قيل ... قلت ...»، وهي طريقة جدليَّة معروفة استخدمها من قبل الزجاجيِّ والسيرافيِّ من النحاة. يقول الفارسيُّ: «فإن قلت: فإذا كان (الشهر) في قوله: (فمن شهد منكم الشهر) ظرفاً، ولم يكن مفعولاً به، فكيف جاء ضميره متصلًا في قوله (فليصمه)؟ وهلاَّ دلَّ ذلك على أنه مفعول به؟. قيل: لا يدلُّ ذلك على ما ذكرته؛ لأنَّ الاتِّساع إنما وقع فيه بعد أن استعمل ظرفاً. وذلك سائغ.» (٧٥)

وفي بعض الأحيان لا تقف الإجابة عن السؤال المفترض عند إجابة واحدة:

٧٣- الشرح: ٣/ باب التوابع.

٧٤- المصدر نفسه: ٢/ باب الصفة التي هي بمنزلة الفعل المتقدم في التوحيد.

٧٥- الحجة: ٢٥/ ١.

«إن قال قائل: لم اختاروا الضمَّ للفاعل، والفتح للمفعول، والكسر للمضاف إليه؟ قيل: في هذا سبعة أقوال...»^(٧٦)، و«إن قال قائل «لم أثر الإعراب آخر الأسماء دون أوائلها وأواسطها؟ قيل: للنحويين في هذا خمسة أجوبة...»^(٧٧)... وهكذا. وليس تعدد الأجوبة - ها هنا - إلا تطبيقاً للهدف من هذه الصيغة وهو إظهار القدرة على الارتياض الجدلي الذي يمثّل - كما قلنا من قبل - دوران الفكر النحويّ حول نفسه من خلال هذه الحركة الذاتيّة للعقل.

ومن عناصر الاستدلال البارزة عند الفارسيّ عنصر «التأويل الإعرابيّ»، وهو يمثّل وجهاً آخر من وجوه الارتياض الجدليّ. وقد توسّع الفارسيّ في هذا الجانب توسعاً لا نعتقد أن أحداً من النحاة قد سبقه إلى مثله. ومن ثمّ فإنّه كثيراً ما ترد في تحليله للمسائل النحويّة عبارة: «ويجوز أن يكون كذا». بل لقد بلغت وجوه الإعراب لقول سيبويه «هذا باب علم ما الكلم من العربيّة» خمسين وجهاً^(٧٨)، ويبلغ إعراب «فرايك في ذلك موفّقاً» عشرة أجوبة.^(٧٩) وليس من شكّ في أنّ هذا الجهد إنّما هو ناتج طبيعيّ لما أحدثه المنطق الصوريّ في الفكر اللغويّ لنحاة القرن الرابع الهجريّ من قدرة على التحليل والاستنباط والتأويل، وقد كان المعنى هدفاً أحيط بكلّ الرعاية.

وإذا كنّا قد أشرنا في حديثنا عن استدلالات الزجاجيّ إلى قضية تقدّم الاسم على الفعل والحرف باعتباري التقدّم بالزمان والتقدّم بالعلية؛ فإنّ أبا عليّ الفارسيّ يستغل اعتباراً آخر وهو اعتبار التقدّم بالشرف، ويرفض التقدّم بالزمان. يقول

٧٦- أقسام الأخبار: / ٢١٠.

٧٧- المصدر نفسه: / ٢١٣.

٧٨- المصدر نفسه: / ٢١٦ وما بعدها.

٧٩- المصدر نفسه: / ٢١٥ - ٢١٦ وانظر كذلك تحليله لـ (غير) في الآية «غير المغضوب عليهم» حيث يستغرق هذا التحليل من ١٠٥ - ١٢١ من كتاب الحجة.

ابن جنِّي إنَّ أبا عليّ «كان يذهب إلى أن هذه اللغة - أعني ما سبق منها - في زمان واحد، وإن كان يقدم شيء منها على صاحبه فليس بواجب أن يكون المتقدّم على الفعل الاسم، ولا أن يكون المتقدّم على الحرف الفعل، وإن كانت رتبة الاسم في النفس من حصّة القوّة والضعف أن يكون قبل الفعل، والفعل قبل الحرف، وإنّما يعني القوم بقولهم: إنَّ الاسم أسبق من الفعل أنّه أقوى في النفس وأسبق في الاعتقاد من الفعل لا في الزمان، فأما الزمان فيجوز أن يكونوا عند التواضع قدّموا الاسم قبل الفعل...»^(٨٠)

ونلاحظ أنّ رأي الفارسيّ يتفق تمامًا مع المناطقة «قول القائل ... الاسم قبل الفعل، لا يتضمّن معنى الزمان ... وأما قول النحويّين: إنَّ الاسم قبل الفعل فمعقول أنّ ترتيبه مقدّم عليه، وإلاّ فمتى وُجد الاسم وُجد الفعل، ومتى وُجد الفعل وُجد الحرف، فمرتبة الوجود واحدة في الجميع.»^(٨١)

وينبغي أن ننبّه - هنا - إلى تأثير فكرة «الشروح» التي أقيمت على منطق أرسطو في فكرة «الشروح» التي أقيمت على كتاب سيبويه. ولعلّ هذا الأمر يبدو واضحًا في شرح الرمانيّ. ففكرة «الغرض» مثلاً مأخوذة عن شراح أرسطو الذين لا تختلف شروحهم الواحد عن الآخر إلاّ في فهم «أغراض أرسطو»^(٨٢)، بل لكأنّ الرمانيّ أثر الاحتذاء عندما ألف في «أغراض كتاب سيبويه.»^(٨٣) وإذا انتقلنا إلى عنصر «الجواب» فإنّنا نستطيع أن نستخلص صورة واضحة عن امتزاج

٨٠- الخصائص: ٣٠ / ٢

٨١- المقابسات: ١٠٣ /

٨٢- ولتأخذ على سبيل المثال الفارابيّ الذي يؤلف «مقالة في أغراض الحكيم في كلّ مقالة من الكتاب الموسوم بالحروف وهو تحقيق غرض أرسطوطاليس في كتاب ما بعد الطبيعة» انظر: مقدمة د. محسن مهدي لكتاب الحروف: / ٣١. وكذلك تأخذ كتاب «أغراض كتب أرسطو المنطقيّة» لأبي عليّ بن زرعة ت ٣٩٨ هـ. وانظر الشروح التي أقيمت على كتاب الطبيعة الأرسطيّ، فهي تبدأ عادة بعبارة «غرضه في هذا ...»

٨٣- انظر ثبت مؤلفات الرمانيّ في «الرمانيّ النحويّ»: / ٨٩.

الفكر المنطقيّ بالفكر النحويّ عند الرمانيّ. وأوّل ما يلحظ الدارس أنّ الجواب يبدأ كما يبدأ السؤال من الحكم العام، ويطلق عليه الرمانيّ «أصل الباب»، ثمّ ينتقل - بعد ذلك - إلى تفرّعات الحكم. وكأنّه يطبق قوله: «ينبغي تقليل الأصول وتكثير الفروع.»

يقول الرمانيّ في باب الاستثناء: «الذي يجوز في الاستثناء من الحروف ما فيه معنى إخراج بعض من كلّ؛ لأنّ الاستثناء على هذا المعنى. ولا يجوز أن يكون في الأصل إلاّ بالحرف؛ لأنّه لتعدية الفعل، كما أنّ حروف الجرّ للتعدية، وكما أنّ حروف العطف للتعدية... وأصل حروف الاستثناء (إلاّ)؛ لأنّه حرف وضع لمعنى الاستثناء. فأما ما كان غيره فيه معنى (إلاّ) فجائز أن يُستثنى به، وما ليس فيه معنى (إلاّ) فلا يجوز أن يُستثنى به. وكلّ ما يُستثنى به سوى (إلاّ) فهو تفرّيع عليها.»^(٨٤)

إذن فالرمانيّ يبدأ بتعريف الاستثناء؛ وهذا بداية البحث في عموميّات الباب: الاستثناء هو إخراج بعض من كلّ. ثمّ يأتي الحكم العام: لا يجوز أن يكون الاستثناء إلاّ بحرف، وحكم عام آخر: وأصل حروف الاستثناء (إلاّ)، ثمّ حكم عام: كلّ ما يُستثنى به سوى (إلاّ) فهو تفرّيع عليها. تلك هي مقدّمات الجدل النحويّ في هذا الباب، وينبغي أن يسلم بصحتها - من وجهة نظر الرمانيّ -؛ لأنّ كلّ مقدّمة منها اقترنت بعلتها.

ثمّ يأتي دور التفرّيع لهذه الأحكام: ومن أين صار في (غير) و(سوى) معنى (إلاّ)؟ وما الوجه الذي يجتمعان فيه؟ وما الوجه الذي يفترقان فيه؟ ومن أين صار في (لا يكون) و(ليس) و(خلا) معنى (إلاّ)؟ ومن أين صار في (حاشا) معنى

٨٤- الشرح: ٣/ باب الاستثناء. وأود أن أشير هنا إلى أنّ الدكتور مازن المبارك قد ذكر في ملحق النماذج المحققة من شرح الرمانيّ أنه لم يجد الجواب عن مسائل هذا الباب الأوّل من أبواب الاستثناء. (انظر: الرمانيّ النحويّ: / ٣٦١ هامش). والصحيح أنّ الجواب موجود وقد أخذنا عنه هذا الاقتباس.

(إلا؟) وهلا كان أصلاً في الاستثناء إذ هو حرف فيه معنى الاستثناء؟...»^(٨٥). وهو معنى: ما فيها أحد، وإثبات مثل هذا محال.^(٨٦) ويبدو - هنا - تأثير أحد قوانين الفكر الأساسية عند أرسطو، ونعني به عدم الجمع بين التقيضين.

ونستطيع القول إن كتاب «منازل الحروف» هو أوضح دليل على نزعة التقسيم والحصص عند الرماني. وسنكتفي بنموذج واحد هو تقسيمه لدلالات حرف (ما): «(ما) لها عشرة أوجه، خمسة منها أسماء، وخمسة منها أحرف. فالخمس الأولى: استفهام: نحو: ما عندك؟ فتقول: طعام أو شراب أو رجل.... وما أشبه ذلك من الأجناس؛ لأنها سؤال عن الجنس^(٨٧).... وجزاء... وموصولة.... وتكون بمعنى المصدر.... وموصوفة..... وتعجب..... والخمسة الأخرى: جحود... وصلة.... ومسلطة... ومغيرة لمعنى الحرف.... وتكون مع الفعل بمنزلة المصدر.»^(٨٨)

أما الطريقة الأخيرة من طرائق الاستدلال - عند الرماني - فهي طريقة «الارتياض الجدلي» الذي تمثل في تلك الصيغة «فإن قال... قلت». ولقد عقد الرماني من خلال تلك الصيغة موازنات بين بعض الموضوعات النحوية؛ ليحدد الفروق فيما بينها. فهو مثلاً يقول في الفرق بين الخبر والحال: «فإن قال قائل: لم جاز الفرق بين الخبر والحال؟ ولم جاز أن يكون الخبر معرفة ونكرة، ولم يجز أن يكون الحال إلا نكرة؟ قيل له: لأن الخبر الذي فيه الفائدة لا يكون إلا نكرة، وأما الاسم الذي يقع موقع الخبر فليس الفائدة فيه وإنما الفائدة في المعنى الذي انعقد به الأول بالثاني كقولك: زيد أخوك؛ فإتماً الفائدة في جمع معنى الاثنين لشيء

٨٥- الشرح: ٣ / باب الاستثناء.

٨٦- المصدر نفسه: ٢ / باب العطف.

٨٧- لقد جعلها: لفارابي سؤالاً عن الجنس أيضاً. انظر الحروف: / ١٦٥ - ١٦٧.

٨٨- منازل الحروف: / ٥٩ وما بعدها. ويلحظ أن تقسيمه لاسمية (ما) يصل إلى ستة أوجه لا خمسة.

واحد، ومثل هذا يصلح في الخبر؛ لقوّته بأنّه معتمد الفائدة الذي لا بدّ من وقوعها فيه فأما الحال فهي زيادة في الفائدة فضعفت عن أن تقع المعرفة موقعها، وتكون الفائدة في متعلقها لا فيها.»^(٨٩)

وبعد؛ فللرمانيّ عبارة صريحة تؤكّد إيمانه الواضح بالاستدلال، بل إنّها تعكس ما وصلت إليه هذه النظرية المنطقيّة من تقدير في الفكر النحويّ في هذا القرن. يقول الرمانيّ: «من استدلّ علم ومن لم يستدلّ لم يعلم.»^(٩٠) ولذلك فإنّنا لا نغالي كثيراً إذا قلنا إنّ الفكر النحويّ في القرن الرابع الهجريّ لم يكن - في حقيقة الأمر - إلاّ استدلالاً جديداً على قضايا قديمة.

أولاً: اندريه رومان والنحو العربيّ^(٩١)

يقدمّ المستشرق الفرنسيّ «أندريه رومان» في كتابه النحو العربيّ رؤية في النحو والصرف العربيّ وهي رؤية جديدة للمستشرقين الذين اهتمّوا باللغات الساميّة التي يمكن أن تضاف إلى جهود كثيرة لمستشرقين أضافوا للغة العربيّة إضافات نحويّة مضيئة تساعد على فهم تطور اللغة العربيّة وآليّة التفكير فيها بناء على وضع أنظمة فيها.

يقول «أندريه رومان» فيما خلاص له من نتائج في كتابه: «إنّ الافتراض الذي نطرحه هنا ومفاده أنّ اللغة العربيّة تتألّف ممّا يمكن أن نطلق عليه «نظام الأنظمة» هذا الافتراض يؤكّده عدد كبير من علامات الاحتمال وقد أدّى التطور التقنيّ إلى حفر لوائح جديدة في وحدة مركزيّة صرفيًّا. لقد رأينا أنّ اللغة العربيّة تكوّنت بلا مقاطع تضاف إلى بداية الكلمات، ورأينا أنّ اللوائح التي ليست صيغاً

٨٩- الشرح: ٢ / باب الاسم الذي لا يكون إلاّ نكرة.

٩٠- الشرح: ٢ / باب المبتدأ الذي يحذف ويبقى الخبر.

٩١- انظر: كتاب «النحو العربيّ».

أو نوعاً أو عدداً أزاحت صيغ وحدة التسمية التي أُضيفت لها هذه الوحدات، وأدى الاختلاق الاصطلاحي عن طريق اللواحق ، وهو أمر غريب على نظام التسمية ، إلى مخالفة النظام الصرفي ؛ ولهذا فنظام المفردات في اللغة العربية ينقسم قسمين فرعيين : قسم خاص بوحدات المفردات العامة الذي يمكن القول عنها إنها تألفت من تركيب مزدوج من الصوامت الأساسية وجذور ، والقسم الثاني من المفردات المتخصصة التي تشتمل على جانب عظيم الأهمية مكون من مصطلحات مبنية على جذور ، أي: على جذور مقطعية . ومن الجائز أن اللغة العربية وُحِّدت كلماتها معالجة كلِّ وحدات التسمية بها على أنها وحدات مبنية على جذور مقطعية ، على غرار اللغات الإقليمية التي هي عبارة عن اللغات الأم للعرب ، وبهذا اشتقت لنفسها نظام اتصال يمكن موازنته بنظام الاتصال في هذه اللغات الإقليمية .^(٩٢)

ويمكننا أن نحدّد أبرز ما تناوله «أندريه رومان» بالتحليل للنحو والصرف العربيّ بأنّه قد أدرج تحت الـ *modus* المصدر والفعل ومشتقاته ، فجميعها تدلّ على الزمن، ومن ثمّ انتهى إلى أنّ المركّب الثنائيّ (*res modus*) هو الأكثر شهرة وشيوعاً لتكوين الجملة النواة *phrase nucléaire* في العربية مثل: كتبت : تتكوّن من : كتب (*modus*) y + كت (*res*) x^(٩٣) أنت كاتب — : أنت x (*res*) + كاتب (*modus*) y أنت كريم — : أنت x (*res*) + كريم (*modus*) y

ويمكن أن تتكون الجملة من عنصرين *res* أي: تخلو من عنصر الزمن مثل : أنت ولد *Tu es un enfant* ، كما يمكن أن تتكون من عنصرين *modus* غير أنّ أحدهما يتحوّل إجبارياً إلى عنصر *res* مثل : « المدح الذبح » ، فالمدح يمثّل عنصر المسند

٩٢- انظر : النحو العربيّ ، الخاتمة .

٩٣- حرف (X) رمز لعنصر المسند إليه ، وحرف (Y) هو رمز لعنصر المسند ، فأى جملة تتكون من عنصري الإسناد :
x+y

إليه وهو عنصر (Res) أي: يخلو من الزمن مع أنه مصدر مشتق ، والذبح يحمل دلالة زمنية؛ لأنه مصدر ، ومن ثمّ فهو عنصر (modus) .

وأيضاً نجد أن «رومان» قد صكّ في الدراسات النحويّة العربيّة مصطلحين من اللاتينيّة هما ال res والمصطلح modus، والمصطلح الأوّل: عبارة عن كتل من العالم الخارجي يتخيّلها الإنسان خارج الزمن ، أمّا الثاني فهو كتل من العالم الخارجي متخيّلة من الإنسان ويكون الزمن أحد عناصرها ... وأطلق على كل شيء خارج الزمن res ، وما يتعلّق بالزمن modus .

أخذ «أندريه رومان» المصطلح اللاتيني res وأطلقه بشكل مباشر على أسماء الذوات مثل كلمة (طفل) أو أسماء المعاني مثل: كلمة (العظمة) ، وأطلق مصطلح ال modus على كل ما يتعلّق بحدث ما مثل (طفل - فعل الطفولة - أو تغيير مثل) كبر فعل الكبر الناتج عن الكبر .

آية جملة تتكون من عنصرين أساسيين هما: الجملة النواة، العنصر الأوّل: المسند إليه، ورمز له بالرمز (x)، والعنصر الثاني المسند، ورمز له بالرمز (y)، وبينهما علاقة أو رابطة بنيويّة موجودة بالضرورة ، وآية عناصر أخرى في الجملة تُعدّ عناصر توسيعيّة وقد قسّمها : عناصر بسيطة وعناصر مركّبة عن طريق العطف أو التبعيّة أو التشعب (الامتداد أو الإلحاق) ، وهذه العناصر منها ما يتعلّق بالعنصر الأوّل، ومنها ما يتعلّق بالعنصر الثاني .

ويخلص إلى أنّ أيّ فعل يحتوي على عنصري النواة ؛ لأنّه يحمل الفاعل ، وهو ضمير ظاهر في كل أشكال الفعل ماعدا الماضي المسند للضمير الشخصي الثالث - ضمير الغائب المفرد المذكور - فهو العلامة صفر ، ولذا تُعدّ سوابق المضارع التي أسماها النحاة العرب حروف المضارعة كما عدّ النحاة العرب لواحق الماضي فواعل - ويُعدّ الاسم بعد الفعل عنصراً توسيعياً توكيداً أو وصفاً للفاعل

النحويّ كالضمير المنفصل المؤكّد للضمير المتّصل ، ولم يفرّق بين الفعل التامّ الاعتياديّ الدالّ على الحدث المرتبط بزمن ما (كَتَبَ مثلاً) والفعل الناقص الخالي من الحدث أو الزمن مثل (كان وأصبح وليس...) ؛ ومن ثمّ عدّ الجملة الاسميّة بعد أفعال الوجود (كان وأخواتها) عناصر توسيعيّة ، والجملة النواة هي جملة فعليّة ، عنصرها: الفعل وضميره الملازم له .

ويمكن أن نسرد له رؤية أخرى - جديدة في بابها بالنسبة للفاعل - وهي رؤية مقنعة لمن يتوقف عندها ويبحثها ؛ فالفاعل النحويّ هو الضمير الملازم للفعل تحدّده سوابق المضارع ولو احق الماضي في حالتي التكلّم والخطاب ، أمّا في حالة إسناد الفعل لضمير الغائب فالفاعل هو العلامة الصفريّة؛ لأنّ غياب العلامة علامة^(٩٤) . وعلى هذا فالفعل العربيّ يمثّل جملة تامة ، هي جملة نواة أو جملة دنيا عنصرها: الفعل وفاعله النحويّ ، فلا فرق بين الجمل (كَتَبَ كتبتُ، كتبتَ)؛ فثلاثتها تحتوى على عنصرها الجملة النواة الفعل والفاعل:

كتب + (هو) = il a écrit

كتبتُ = j'ai écrit

كتبتَ = tu as écrit

ووفقاً لهذا التحليل ، فإنّ الاسم المرفوع بعد الفعل وظيفته النحويّة أنّه عنصر توسيعيّ يصف الفاعل المضمّر أو يؤكّده ؛ ولذا يسمّى العنصر التوسيعيّ المؤكّد للفاعل ، ومن ناحية أخرى فهو الفاعل الدلالي .

ويقول المترجمان في مقدمة ترجمتهما للكتاب : « إنّ نهج المؤلّف نهج سابقه

٩٤ - «غياب العلامة علامة» هذا هو تعبير ابن السراج . انظر: الأصول في النحو : ١١٥ / ٢ .

من المستشرقين أمثال: بلاشير Blachère^(٩٥) وفليش Fleisch^(٩٦) في عرض قضايا قواعد اللغة العربيّة - في إطار أقسام علم اللغة الحديث - داخل قالب وصفيّ لا تخرج عنه أيّة معالجة لقواعد اللغة الفرنسيّة ؛ ففي كافة الدراسات اللغويّة الفرنسيّة نجد الصدارة لقضيّة الأصوات ووظائفها متبوعة بقضيّة البنى الصرفيّة انتهاءً بالاستخدام الواقعيّ للغة الذي تعالجه قضيّة التركيب .

وإيماناً منّا بمقولة المفكر والفيلسوف الفرنسيّ «باسكال» «إنني لا أكتب شيئاً جديداً، إنّما الجديد يكمن في طريقة تناولي للأمر»، فإننا نرى أنّ الجديد الذي طرحه «رومان» في كتابه يتّضح في طريقة تناوله للنحو العربيّ اعتماداً على المنهج الفرنسيّ في دراسة أجزاء الكلام ؛ ومن ثمّ فهو يقدّم رؤية جديدة في تناول النحو العربيّ بالدراسة والتحليل.

ثانياً : جوناثان والنحو العربيّ

ومن المستشرقين الذين درسوا النحو العربيّ جوناثان أوينز^(٩٧) . فهو يشير إلى أنّ النظرية العربيّة النحويّة في فترة القرون الوسطى تتشابه مع النظرية اللسانيّة المعاصرة في عدد من الأمور الأساسيّة، وهو ما يجعل مناقشتها أسهل للقارئ الغربيّ . ويشير كذلك إلى أنّه يمكن البرهنة على أنّ أحد الأسباب التي أدت إلى عدم تقدير النظرية العربيّة حين اكتشافها الغربيّون في القرن التاسع أثناء الموجات الاستشراقيّة، أنّه لم يكن في الحضارة الأوروبيّة في تلك الفترة ما يماثلها. ولم

95- BLACHERE (Régis), Grammaire de l'Arabe classique. Maisonneuve & Larose. Paris. 1975.

96- FLEISCH (Henri), L'arabe classique: Esquisse d'une structure linguistique. Dar El Machereq Editeurs. 1968.

٩٧- مقدمة للنظرية العربيّة النحويّة في القرون الوسطى». ويقع في ٣٦١ صفحة. الكتاب باللغة الانكليزية Jonathan Owens. The Foundations of Grammar: An Introduction to Medieval Arabic Grammatical Theory. Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins Publishing Co. 1988).

توضع هذه النظرية في منظور أفضل إلا مع التقاليد البنيوية التي أتى بها «دي سوسور» و«بلومفيلد» و«تشموسكي».

ويرى من خلال عنوان «البنية والوظيفة، والفصيحة، والتعلق»^(٩٨) الإطار الذي يحدّد النحو العربي؛ فقد وعى النحويون أنّ للكلام بني محدّدة، ولهذه البنى وظائف معيّنة. وأظهر ما يكون ذلك في الدراسات الصرفية، إذ نظر إلى كلمات اللغة كلّها كأمثلة لموازين معيّنة.

وكذلك بحثهم عن «الأصل» لبعض الكلمات التي يخالف ظاهرها باطنها كالأفعال المعتلّة، ونظرتهم إليها على أنّها كالكلمات غير المعتلّة في خضوعها للموازين نفسها، كما قادتهم نظرتهم إلى أنّ الجملة هي الوحدة الأساسية للتحليل النحويّ إلى دراسة المواضع التي تقع فيها الكلمات التي تنتمي إلى فصائل معيّنة.

وأدّى بهم البحث إلى افتراض فكرة «العامل» التي تشهد بأنهم لم يكونوا ينظرون إلى الكلمات في الجملة على أنّها تتابع عشوائيّ؛ بل يحكم بعضها بعضاً. فيستدعي وجود كلمات معيّنة وجود كلمات أخرى. ووجود كلمات معيّنة يوجب إعراباً معيّناً في كلمات تتبعها. ويوضّح هذا نظرتهم إلى كون اللغة نتيجة لتركيب محكم.

وفي حديثه عن الصرف^(٩٩) في النظريّات الصرفية العربية. يشير إلى الاهتمام الواسع الذي أولته الدراسات العربية للصرف والأصوات. وأوّل ما يلاحظه أنّ النحو العربيّ ميّز بين الصيغة ومعناها. ويشير إلى تمييز النحويّين العرب بين الصوت والحرف، وإلى تنبّههم إلى أنّ الكلمات العربية تعود في الغالب إلى

٩٨- راجع: مقدمة للنظرية العربية النحوية من القرون الوسطى.

٩٩- راجع: المرجع نفسه. الفصل الثالث

جذور ثلاثية ، وإلى اختراعهم الميزان الصرفي الذي يعين الجذور الأصول في الكلمة، والحروف المزينة عليها التي تستخدم في تعيين معانٍ فرعية. ويبيّن أنّ بعض الدراسات الحديثة أشارت إلى مماثلة هذه النظرية لنظرية اللساني البريطاني «فيرث».

ويتحدّث عن تصنيف العلماء العرب الكلمات إلى أسماء وأفعال وحروف، وعن المبادئ التي قادتهم إلى هذا التصنيف. كما عرض لكثير من المسائل المتعلقة بهذا التصنيف، وإلى محاولة النحويين حلّ المشكلات التي تعترضهم، وإلى الخلافات بين المدارس النحوية في ذلك. ويعقب على بعض هذه المشكلات بقوله: «ليس المهمّ هنا أن نعيّن من انتصر على الآخر، بل المهمّ هو أن نبيّن أنّ النحويين العرب وعوا وجود هذه المشكلات والحالات غير الواضحة، وأنهم استعملوا مبادئ لسانية عامة لحلّها».

ويشير إلى تحليل النحويين العرب لبعض التراكيب التي يدخل فيها الاسم كالصفة والموصوف والحال والمضاف والتوابع الأخرى. وعلى الرغم من عدم تطوير النحو العربي لمقولة تماثل «المركّب الاسمي» في الدرس اللساني الحديث إلاّ أنّه يمكن القول إنّ النحويين العرب كانوا واعين بها بصورة ضمنية.

ويبيّن تحليل النحويين العرب للمفاعيل والوسائل التي يعدّى بها الفعل إليها. ويرى أنّه على الرغم من عدم وجود طريقة كاملة لمعالجة هذه القضية في النحو العربي إلاّ أنّ النحويين العرب قدّموا مادة ضخمة تتعلّق بهذه القضية وتناولوها بشكل مطّرد.

ويشير إلى تقدير العلماء العرب بعض التراكيب المحذوفة في تحليلهم لبعض الجمل. وعرض للأدلة التي جاؤوا بها للتدليل على وجود المحذوفات على مستوى أعلى من التجريد. ومن هذه الوسائل: السياق، والتراكيب، والاتّساع،

والمجاز. وعرض لبعض المبادئ التي تحكم تقدير هذه التراكيب المحذوفة بحيث لا يكون تقديرها عشوائياً. وتكلم عن بعض الخلافات حولها. ويوازن «أوينز» بين سمات الحذف في النحو العربي والحذف في النحو التحويلي ويرى أن النحوين يتفقان في أن مسببات الحذف تركيبية أساساً. وذلك لوجود فكرة العامل في النحو العربي. فيقدر النحاة العرب في الجملة الآتية: زيداً ضربته أن (زيداً) منصوب بفعل محذوف يدل عليه الفعل المذكور. كما يقدر النحو التحويلي أن جملة مثل: Shave yourself لا بد أن يكون فيها فاعل محذوف للفعل، وهو: You، وذلك لتفسير وجود الضمير على شكل Yourself بدلاً من وجوده على شكل yourself. ومع هذا التشابه فهو يبين أن هناك أربعة فروق بين النحو العربي والنحو التحويلي في مسألة الحذف. وأول هذه الفروق أن الحذف في النحو التحويلي نتيجة لكون الحذف لا يقع إلا إذا كان للمحذوف مثل في النص. أما في النحو العربي فللحذف سببان: الأول: تركيبياً كما في الجملة المذكورة آنفاً، والثاني: مقامي، ذلك أن المحذوف يفهم من السياق. والفارق الثاني بين النحوين فرق في الاهتمام؛ ففي الوقت الذي ينظر فيه النحو العربي إلى الحذف على أنه محاولة للوصول إلى معرفة المحذوف، يبدأ النحو التحويلي من الجمل الكاملة ويطبّق عليها قواعد الحذف؛ ليصل إلى الشكل الظاهري لها. والفرق الثالث أن في النحو التحويلي قواعد معينة للحذف أما في النحو العربي فلم تُحدّد تلك القواعد بل تستند إلى المتكلم نفسه. والفرق الرابع أن النحو العربي كان ينظر إلى المعنى حين يقترح الحذف، وهذا ما لا نجده في النحو التحويلي.

ويعرض لـ «الأصل في النظرية العربية». ويعني بـ «الأصل» أنه في حال وجود أشكال مختلفة للصرفية الواحدة فإن واحداً منها يُعدُّ «الأصل»، أما الأشكال الباقية فهي فروع له. ويتبين عمل النحويين في هذه المسألة من اقتراحهم المقولات الآتية: أصل، أخف، أقوى، أول، الاسم، المفرد، المذكر، فرع، أثقل، أضعف، بعد

الفعل، الجمع، المؤنث، إلى آخر ذلك.

ويوازن هنا أيضًا بين النحو العربي والنحو التحويلي من حيث أوجه التشابه والاختلاف في هذه المسألة. ويرى عدم التشابه بين النحويين بسبب أن النحو التحويلي يسعى لتحويل جمل إلى جمل أخرى، وهو خلاف ما يسعى إليه النحو العربي. وينتهي إلى أن من المفضل أن نساوي بين النحويين على الرغم من وجود بعض التشابه.

ويدرس أيضًا «التركيب، والدلالة، والمقامة»، وعمل النحويين والبلاغيين العرب في ربط المعنى بالشكل والعلاقة بينهما. ومن الذين اهتموا بهذه المسألة سيويه وأبو عليّ الفارسي من النحويين، والرجاني من البلاغيين. ويعود مرة أخرى للموازنة بين النحو التحويلي والنحو العربي في مسألة دراسة المعنى. ويرى أنه لا تشابه بين النحويين بسبب اختلاف الاهتمام واختلاف التحليل.

نرى هنا مدى عمق الرؤية للمستشرق في نظرتة وتحليله للنحو العربي، ومثل هذه الدراسات التي تنحو نحو التأطير المنهجي هي ما ينقص الدراسات العربية الحديثة، إذ يتبين فيها المعنى الكلي والصورة الشاملة للنحو ومبادئه العاملة فيه، التي تساعد الباحث في النحو والصرف العربي على المضي قدمًا في تتبع هكذا منهج. ونلاحظ هنا مدى الأثر الذي من الممكن أن يحدثه في رؤيتنا للنحو والصرف العربي، وكيفية معالجته بطرائق وأساليب مختلفة.

ثالثًا: نظرية تشومسكي وتأثرها بالنحو والصرف العربي:

كثر الحديث في الآونة الأخيرة عن مدى تأثر تشومسكي^(١٠٠) بالنحو العربي وبعلمائه، وسأحاول في بحثي هذا الوقوف عند أهم النقاط التي يُعتقد

١٠٠- عالم لغويّات ولسانيّات أمريكيّ وسياسيّ شهير.

أنَّ تشومسكي قد تأثر بها وأخذها من النحو العربي بطرائق مباشرة أو غير مباشرة وكما هو معروف فإنَّ تشومسكي هو صاحب النظرية التحويلية في النحو واللغويات^(١٠١) وتتناول هذه النظرية العناصر اللغوية بطريقة جديدة وفق مفاهيم رياضية علمية أقرب ما تكون إلى مسائل رياضية وكيميائية تعتمد أساساً على التسلسل المنطقي الرياضي في الانتقال من خطوة إلى أخرى وتختلف كثيراً عن الطرائق التقليدية في تفهم اللغة والنحو والصرف.

إنَّ نظرية النحو التوليدي لتشومسكي لها جانبان :

جانب لغويٌّ : وهو خاص بالكفاءة أو المقدرة على اللغة التي يزود بها الإنسان منذ ولادته وتجعله قادرًا على النطق بمئات الجمل.

وجانب نحويٌّ : وهو خاص بقوانين الحذف والإضافة والتبديل حيث نبحث في التركيب السطحي الذي أمامنا، ونحاول أن نرده إلى بنيته العميقة أو تركيبه الأساسي.

والقواعد التحويلية في هذه النظرية هي: أنَّ أيَّة قواعد لكلِّ جملة في اللغة تعطي تركيباً باطنياً وتركيباً ظاهرياً، وتربط بين التركيبين بنظام خاص يمكن أن تكون قواعد تحويلية ولو لم تصف نفسها بهذا الوصف. والعلاقة بين التركيب الباطني والتركيب الظاهري يُسمَّى تحويلاً أو قانوناً تحويلياً. وإنَّ التركيب الباطني يعطي المعنى الأساسي للجملة. وهذا التركيب هو تركيب مجرد وفرضي، يتوقف عليه معنى الجملة وتركيبها بعد أن تصبح تركيباً ظاهرياً. وبذلك يكون التركيب الظاهري حقيقةً فيزيائية ملموسة ونستعمله إذا تكلمنا أو كتبنا.^(١٠٢)

١٠١- انظر: كتاب : التراكيب النحوية.

١٠٢- قواعد تحويلية للغة العربية : / ٢١ وما بعدها.

مثال للتركيب الظاهري والتركيب الباطني: (١٠٣)

البنية الظاهرية / السطحية:

١- كَتَبَ المعلمُ الدرسَ

٢- كَتَبَ ← كُتِبَ

٣- المعلمُ ∅ تحذف

٤- الدرسُ ← الدرسُ

البنية العميقة / الباطنية:

١- ركن فعليّ + ركن اسميّ

٢- ركن فعليّ معلوم ← ركن فعليّ مجهول

٣- ركن اسميّ ١ ← صفر

٤- ركن اسميّ ← ٢ ركن اسميّ ١

٥- ركن فعليّ مجهول + ركن اسميّ ← جملة

يقول أبو ديب عن البنية العميقة والسطحية لدى الجرجاني وتشومسكي (١٠٤) «وربما كان نوع التحليل الذي أتى به الجرجاني في هذا الفصل أولى، بل أفضل، تحليل في اللغة العربية لـ «البنية السطحية [المنجزة]» و«البنية العميقة [الشجرية]». وإيضاح التماثل بين المفاهيم التي طورها الجرجاني، وطورها تشومسكي مؤخرًا، سهل جدًا... ولتوضيح الفرق بين البنيتين فقد أعاد الجرجاني صياغة كل واحدة منهما بالطريقة نفسها التي يستعملها تشومسكي الآن من أجل الكشف عن البنية العميقة للتركيبات التركيبية المماثلة.»

والبنية العميقة والسطحية في نحونا العربي القديم ما هي إلا ظاهرة التقدير

١٠٣- قضايا أساسية في علم اللسانيات الحديث مدخل: / ٣٢٠.

١٠٤- نظرية الجرجاني عن التخيل الشعري: / ٩٦.

أو التأويل للمعنى . وهنا جزء مما شرحه الجرجاني في كتابه «دلائل الإعجاز» عن التقديم والتأخير للبنية العميقة والسطحية^(١٠٥).

ولتوضيح معنى البنية العميقة والسطحية بشكل ميسر يمكن أن نورد المثال الآتي:

عندما نقول مثلاً: زيد جاء؛ فالفاعل الحقيقي هنا مستتر. فهو بنية عميقة أي أن الفاعل مقدر وباطني. وعندما نقول: جاء زيد؛ فهنا زيد فاعل حقيقي. فهو بنية سطحية ظاهرة، أي أن الفاعل ظاهر. فهنا حاول تشومسكي أن يبرهن للإنجليز مثلاً: أن في (زيد جاء) الفاعل هنا مقدر، بينما في: (جاء زيد) فالفاعل هنا حقيقي. وهذا ما يسميه بالبنية العميقة والسطحية في النحو الإنجليزي^(١٠٦).

وهناك آراء تعارض تأثر «تشومسكي» بالنحاة العرب السابقين بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. وفي ذلك يقول المزيني: «وأما النتيجة المبدئية التي آل إليها «نسيان» تراث العرب في اللغويات العامة فهي حصول قطع في تسلسل التفكير الألسني عبر الحضارات الإنسانية فهضت الحضارة الغربية على حصيلة التراث اليوناني، ولكن في معزل عن مستخلصات ثمانية قرون من مخاض التفكير اللغوي عند العرب، وإذا جاز لنا أن نبسط القول مصادرة في البحث أمكننا أن نقرر افتراضاً أن أهل الغرب لو انتبهوا إلى نظرية العرب في اللغويات العامة عند نقلهم لعلومهم في فجر النهضة لكانت الألسنية المعاصرة على غير ما هي عليه اليوم، بل ربما كانت قد أدركت ما قد لا تدركه إلا بعد أمد.»^(١٠٧) وما دامت الدراسات اللغوية العربية لم تنتقل إلى الغرب، فهي بالتالي لم تصل إلى

١٠٥- دلائل الإعجاز: / ١١١.

١٠٦- قواعد تحويلية للغة العربية: / ٦٨.

١٠٧- تشومسكي في عيد ميلاده السبعين: / ٣.

تشومسكي بالطريقة التي تفترض دائماً.

ولكن كما هو معلوم أن العلوم العربيّة بمختلف أنواعها انتقلت إلى الغرب عبر الأندلس وعبر الكثير من المستشرقين، وهذا لا يمنع من أن تشومسكي تأثر - بطريقة مباشرة أو غير مباشرة - بالنحاة العرب السابقين.

وهناك الكثير من الدلائل التي تشير إلى تأثر تشومسكي بالنحو العربيّ،

منها:

إنّ النحو العربيّ تأثر بالنحو العربيّ تأثراً كبيراً في العصر الأندلسيّ، وصيغت قواعده على هيئة النحو العربيّ، وكذلك اعتماد اللغة العربيّة لغة التدريس في أوروبا في القرن الرابع عشر الميلاديّ، وخاصة فرنسا، وإنّ اهتمام تشومسكي باللغة العبريّة وكتابة رسالته للماجستير عن الصيغ الصرفيّة في العبريّة ١٩٥١م؛ لهو دليل قويّ على معرفته وطلوعه بالعبريّة التي تأثرت بالعبريّة أيما تأثير في الأندلس. (١٠٨)

وأيضاً اللغة العبريّة لغة تشترك مع العربيّة والسريانيّة بجذر واحد، وتشترك كلُّ لغة مع اللغة الأخرى بمفردات كثيرة، وهناك تشابه كبير بين العربيّة والعبريّة، منها:

١- تشابهها بالعبريّة في تكوين الاسم من حيث عدده ونوعه، وفي تكوين الفعل من حيث زمنه وتجرده وزيادته وصحته وعلته.

٢- تغيير معنى الكلمات بتغير حركاتها.

٣- التشابه في صياغة الجمل وتركيبها. (١٠٩)

١٠٨- اللغة العبريّة قواعد ونصوص: / ١٧.

١٠٩- دروس اللغة العبريّة الحديثة: / ٤-٦.

والجملة العبرية تنقسم : جملة بسيطة (وهي الجملة النواة) وجملة غير بسيطة (وهي الجملة المركبة) وتحتوي على جملة فرعية داخلها. فالجملة البسيطة تتكون من مبتدأ وخبر أو فاعل وفعل ومفعول به وتتوسع بإقحام جملة الصلة بين جزئي الجملة الأصلية مع وصف الخبر.

والجملة الاسمية: تتكون من مبتدأ وخبر دون الحاجة إلى فعل يربطهما. والجملة الفعلية: ويعبر بالفعل وحده بوصفه جملة مفيدة يحسن السكوت عليها، موجود في جميع اللغات إذا فهم الفاعل المصاحب للفعل والكامن فيه على شكل ضمير مستتر، ففي اللغة العربية أستطيع أن أقول: «قف». وتكون جملة مفيدة، لأنَّ فاعل هذا الفعل متضمَّن في الفعل نفسه وتقديره أنت. وأحصل على النتيجة نفسها إذا قلت بالإنجليزية: stop، وكذلك أحصل عليها في العبرية.

فالجملة العبرية تسير إذن على النحو الآتي:

أ- الجملة الفعلية تتكون من: الفاعل ثمَّ الفعل ثمَّ المفعول به.

ب- الجملة الاسمية تتكون من: مبتدأ وخبر.

وقد يأتي الفعل قبل الفاعل إذا كانت الجملة مبدوءة بظرف أو حال أو بجملة تأكيد، كما أن العبرية الحديثة لا تتقيد بهذه القاعدة في بعض الأحيان.

فيجب علينا ألا نغفل دور اللغة العبرية وتأثيرها بالنحو العربي ومعرفة تشومسكي لها معرفة تامة. فهي الواسطة بين العربية واللغات الأوربية وخاصة الإنجليزية لتأثر تشومسكي بها.

ويمكن القول إنَّ تشومسكي قد تأثر أيضاً بنظرية النظم عند الجرجاني، فنظرية النظم تعتمد الأسلوب اللغوي الفلسفي المنطقي في تفسير الكلام وشرحه؛ وهذا ما تأثر به تشومسكي في تحليله للجملة الإنجليزية. ومن السهل تبين أن طريقة

التحليل التي اتبعها الجرجاني^١ هي التي اعتمدها تشومسكي.

ومن الدلائل الأخرى التي تبرهن على تأثر تشومسكي بالنحو العربي بطريقة غير مباشرة ما تقوله «نجاح الظهار»^(١١٠): إنَّ الشيخ عبد القاهر الجرجاني نحا بمنهجه التحليلي منحيَّ جديدًا، فبيّن أثر النفس والتأمل الباطنيّ في دراسة الأثر الأدبيّ.

وما جاء أيضًا عند «الظهار» عن نظرية الجرجاني: «... إنَّ التركيب النحويّ له معنى أوّل يدلُّ على ظاهر الوضع اللغويّ، وله معنى ثانٍ ودلالة إضافية تتبع المعنى الأوّل، وهذا المعنى الثاني، وتلك الدلالة الإضافيّة، هي المقصد والهدف في البلاغة... وأوضح أنَّ التراكيب النحويّة الصحيحة، والأساليب اللغويّة السليمة، يستتبعهما حتمًا، معانٍ ثانية ودلالات إضافية، هي التي يبحث عنها علماء البلاغة».

وهنا نستنتج أنَّ تشومسكي قد تأثر بالنحو والصرف العربيّ في نظريته وأفكاره النحويّة جميعها.

١١٠- أثر استخدام نظرية النظم عند الشيخ عبد القاهر الجرجانيّ في تنمية التذوق البلاغيّ لدى طالبات اللغة العربية: / ٤٤.

الخاتمة :

في نهاية بحثي المتواضع الذي وقفت فيه عند بعض ما جاء من أثر متبادل ما بين النحو العربيّ ونحو الفكر الاستشراقيّ ، والأثر المتبادل هو ما أردت به من عنوان البحث «الأثر والأثر العكسي» أي ما أحدثه النحو العربيّ من أثر وما أحدثه الفكر الاستشراقيّ من أثر في النحو العربيّ، ولذلك أستطيع أن أقول بأنّ البحث قد خلص إلى نتائج مهمّة، وإن كنت اعتقد بأنّ رؤيتي لهذه النتائج ستتقاطع مع رؤية الكثيرين ممّن تطرّقوا وقاموا بدراسة أصل النحو العربيّ ونشأته، ويحثوا عن منابعه الأولى، وتتلخص النتائج في الآتي :

١. هناك آراء متعارضة فيما يخصُّ تأثر النحو والصرف العربيّ بالاستشراق ، فبينما نجد «جيرار تروبو» يؤسّس لأصالة النحو العربيّ، ويدافع عن هذه الأصالة، نجد آخريّن يقولون بأخذ النحو العربيّ عن النحو السريانيّ .
٢. بيّن البحث أنّ النحويّين العرب قد تأثروا بالفلسفة اليونانيّة وبمنطق أرسطو أكثر من تأثرهم بالنحو اليونانيّ .

٣. لا تغفل الباحثة هنا الإشارة إلى دور الترجمة والحراك الثقافيّ في تأثر الثقافة العربيّة ومنها اللغة بفرعها « النحو والصرف » بثقافة الأمم الأخرى اليونانيّة والفرنسيّة وغيرها .

٤. تبينّ للباحثة الدور الكبير الذي قام به بعض المستشرقين في تطويرهم للنحو العربيّ، وتأصيلهم له ، أمثال : «أندريه رومان» و«جوناثان» وغيرهما .

٥. بيّن البحث أهمية النحو العربيّ - من خلال آلية عمل البنى الداخليّة لجملة ومفرداته - ودوره في التأثير في نظرية تشومسكي التحويليّة، التي غدت نظرية عالميّة في النحو .

وتوصي الباحثة:

١. بالتركيز على دراسة نشأة النحو العربي ، ولا تعني الباحثة هنا دراسته تاريخياً، بل دراسة آلية عمله الأولى والكيفية التي تطور فيها من خلال عمل الجملة العربيّة القصيرة الموجزة، والجملة الطويلة وتركيبها، أو ما اصطلح على تسميته بالجملة الدنيا والجملة الموسّعة .

٢. دراسة عمل بعض المستشرقين وأخصّ بالذكر المستشرق الألمانيّ برجشتراسر وكتابه « التطوير النحويّ » عن النحو والصرف العربيّ .

٣. أفراد جزء خاص لدراسة الصوتيّات الغربيّة وتأثيرها في الجملة النحويّة العربيّة؛ لما لعلم اللسانيّات من أهميّة كبرى في تشكيل معنى الجملة النحويّة ، فظاهرة النبر، كما هو معلوم، توحى بمعنى آخر قد لا نتوقّعه من الجملة المكتوبة، وهذه الظاهرة لها شأن مهمّ في بدايات نشوء النحو العربيّ، وذلك في سعي الفقهاء والنحاة للحفاظ على معاني الآيات القرآنيّة وعدم الوقوع في اللبس عند تفهمها .

وفي ختام دراستي هذه أرجو من الله العليّ القدير أن أكون قد وفّقت لما فيه خير لنا ولأمتنا الإسلاميّة .

المراجع

- أثار استخدام نظرية النظم عند الشيخ عبد القاهر الجرجاني في تنمية التذوق البلاغيّ لدى طالبات اللغة العربية ، نجاح أحمد الظهار ، الناشر العبيكان، الرياض ، جامعة طيبة ، كلية التربية والعلوم الإنسانية، مركز البحوث التربوية، الطبعة الأولى ، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م.
- إحصاء العلوم، الفارابيّ، تحقيق: د. عثمان أمين، الأنجلو المصرية ط٣، ١٩٦٨م.
- الاستشراق . ادوارد سعيد . ترجمة محمد عناني ، دار رؤية ، القاهرة ، ١٩٩٥م.
- الأصول في النحو، ابن السراج ، تحقيق: د. عبد الحسين الفتلي . الجزء الأول مطبعة سلمان الأعظمي ، بغداد ١٩٧٣ م ، الجزء الثاني مطبعة النعمان النجف ١٩٧٣م.
- الإغراب في جدل الإعراب و لمع الأدلة، أبو البركات بن الأنباري، تحقيق: سعيد الأفغانيّ، مطبعة الجامعة السوريّة ، ١٩٥٧م.
- الإمتاع والمؤانسة، أبو حيان التوحيد، تحقيق: أحمد أمين وأحمد صقر، مصر، ١٩٥٣م.
- أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك ، ابن هشام. لبنان، دار إحياء التراث العربيّ، ١٩٨٦م.
- الإيضاح العضديّ، الفارسيّ، تحقيق: د. حسن الشاذلي فرهود، مطبعة دار التأليف ، مصر، ط١ ، ١٩٦٩م.
- الإيضاح في علل النحو، الزجاجيّ ، تحقيق: د. مازن المبارك ، دار النفائس ، بيروت ، ط٣ ، ١٩٧٩م.
- البصائر والذخائر، أبو حيان التوحيد، تحقيق: أحمد أمين والسيد أحمد صقر، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٥٣م.

- التراث اليونانيّ في الحضارة الإسلاميّة (دراسات لكبار المستشرقين) ، ترجمها وعلق عليها :د. عبد الرحمن بدوي، دار النهضة ، القاهرة ، ط ٣ ، ١٩٦٥ م .
- التصريف الملوكي ، ابن جنّي ، تحقيق زهران البدرأوي ، مكتبة لبنان ، بيروت ٢٠٠١ م .
- تقويم الفكر النحويّ ، د.علي أبو المكارم ، دار الثقافة ، بيروت ، دون تاريخ .
- الثقافة المنطقيّة في الفكر النحويّ ، نحاة القرن الرابع الهجريّ نموذجًا ، د.محيي الدين محاسب ، دون تاريخ .
- الجمل ، الزجاجيّ ، تحقيق: الشيخ ابن أبي شنب ، مطبعة جول كريونل - الجزائر ١٩٢٦ م .
- ابن جنّي النحويّ ، د. فاضل صالح السامرائيّ ، دار النذير ، بغداد ١٩٦٩ م .
- الحجة في علل القراءات السبع ، الفارسي ، تحقيق علي النجدي ناصف وآخرين ج ١ - القاهرة ١٩٦٥ .
- الخصائص ، ابن جنّي: تحقيق محمد علي النجار ، دار الكتب المصرية ١٩٥٢ .
- خطباء اليونان ، دبسون (ج . ف .) ، ترجمة : أمين سلامة (سلسلة الألف كتاب ٤٩٦) القاهرة ، ١٩٦٣ م .
- الدراسات العربيّة والإسلامية في الجامعات الألمانيّة (المستشرقون الألمان منذ تيو دور نولدكه) . رودّي بارت . ترجمة : مصطفى ماهر ، دار الكتاب العربيّ ، القاهرة ، دون تاريخ .
- دراسات نقدية في النحو العربيّ ، د. عبد الرحمن أيوب ، ج ١ ، الأنجلو المصريّة ، القاهرة ، ١٩٧٥ م .
- دروس في علم الصرف ، إبراهيم الشمسان ، مكتبة الرشيد ط ١ ، الرياض ١٩٩٧ م .

- دلائل الإعجاز ، عبد القاهر الجرجاني ، تحقيق: محمود شاكر، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م.
- دلالة الألفاظ ، د. إبراهيم أنيس، الأنجلو المصرية، ط ٢، ١٩٦٣م.
- الرمانيّ النحويّ في ضوء شرحه لكتاب سيبويه، د. مازن المبارك ، دار الفكر ، دمشق، ١٩٩٥م.
- شرح شافية ابن الحاجب، لرضي الدين الاستربادي، تحقيق: محمد نور حسن وآخرين، مطبعة حجازي، القاهرة .
- شرح كتاب سيبويه ، الرماني ، تحقيق أحمد النيهون ، مكتبة الأعلام ، لبنان ١٩٨٦م.
- شرح كتاب سيبويه ، السيرافي ، تحقيق د. رمضان عبد التواب ود. محمود فهمي حجازي الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٨٦.
- الصاحبّي، ابن فارس، تحقيق: مصطفى الشوربجي ، مؤسسة بدران، بيروت ١٩٦٤م.
- الطبيعة، أرسطوطاليس، ترجمة: إسحق بن حنين، حققه مع شروح المناطق العرب عليه: د. عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، الجزء الأول ١٩٦٤م، الجزء الثاني ١٩٦٥م.
- العبارة، الفارابي، تحقيق: د. محمد سليم سالم، الهيئة المصرية العامة، ١٩٧٦م
- العربية، يوهان فك: ترجمة: د. رمضان عبد التواب، الخانجي، ١٩٨٠م.
- علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب، أوليري (دي لاسي)، ترجمة: د. وهيب كامل ، النهضة المصرية ، ١٩٦٢م.
- عناصر يونانية في الفكر اللغويّ العربيّ. كيس كيرستينغ ، ترجمة: د. محمود كناكري، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط ٢، ٢٠٠٣م.

- عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، ابن أبي أصيبعة ، تحقيق: د. نزار رضا ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، ١٩٦٥ م.
- الفارابيّ، سعيد زايد، دار المعارف ط ٢ ، ١٩٧٠ م.
- فصول في فقه العربيّة ، د. رمضان عبد التواب ، دار المسلم للطباعة والنشر ، ١٩٧٣ م.
- فقه اللغة في الكتب العربيّة ، د. عبده الراجحي ، دار النهضة العربيّة ، بيروت ١٩٧٤ م.
- فلسفة العصور الوسطى ، د. عبد الرحمن بدوي ، النهضة المصريّة ، ط ٢ ، ١٩٦٩ م.
- فن النحو بين اليونانيّة والسريانيّة ، ترجمة ودراسة لكتابي ديونيسوس ثراكس ويوسف الأهوازي ، ترجمة: ماجدة محمد أنور.
- في الشعر، أرسطوطاليس ، نقل متى بن يونس ، تحقيق: د. شكري عياد ، دار الكاتب العربيّ ، القاهرة ، ١٩٦٧ م.
- في اللغة والأدب ، د. إبراهيم مذكور ، دار المعارف ١٩٧١ م.
- قواعد تحويليّة للغة العربيّة ، محمد عليّ الخولي ، دار الفلاح ، الأردن ١٩٩٩ م.
- قضايا أساسيّة في علم اللسانيّات الحديث ، مازن الوعر ، دمشق ، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٨ م
- كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق ، الفارابيّ: تحقيق : د. محسن مهدي ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٦٨ م.
- كتاب الحدود ، ضمن رسائل في النحو واللغة (لابن فارس والرمانيّ) ، الرمانيّ: تحقيق : د. مصطفى جواد ويوسف مسكوتي ، دار الجمهورية ، بغداد ١٩٦٩ م.
- كتاب الحروف ، الفارابيّ ، تحقيق: د. محسن مهدي ، دار المشرق ، بيروت

١٩٧٠ م.

- لسان العرب، ابن منظور، تحقيق: يوسف خياط، ونديم مرعشلي، بيروت .
- لغات البشر، ماريو باي، ترجمة: د. صلاح العربي، قسم النشر بالجامعة الأمريكية

١٩٧٠ م.

- اللغة والنحو، د. حسن عون، مطبعة رويال، الإسكندرية، ط ١، ١٩٥٢ م.
- مختار رسائل جابر بن حيان، جابر بن حيان، نشر بول كرواس، الخانجي ١٣٥٤ هـ.
- المدخل لابن سينا (الشفاء، المنطق) ابن سينا، تحقيق الأب قنواتي وآخرين، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٩٥٢ م.

- المستشرقون البريطانيون . ج. آربري. تعريب محمد الدسوقي النويهي، لندن، وليم كولينز، ١٩٤٦ م.

- المعجم المحيط، الناشر دار صادر، بيروت ١٩٨٠ م.

- المعجم الوسيط، مصطفى إبراهيم وزملاؤه، تركيا، المكتبة الإسلامية.

- مفاتيح العلوم. الخوارزمي، دار الطباعة المنيرية، ١٣٤٢ هـ.

- المقابسات. أبو حيان التوحيدي، تحقيق: محمد توفيق، مطبعة الإرشاد - بغداد، ١٩٧٠ م.

- المقتضب، لأبي العباس المبرّد، تحقيق محمد عبد الخالق عزيمة، القاهرة، ١٣٩٩ هـ - ١٩٦٣ م.

- منازل الحروف، ضمن رسائل في النحو واللغة، لابن فارس والرماني، الرماني: تحقيق: د. مصطفى جواد ويوسف مسكوتى دار الجمهورية، بغداد ١٩٦٩ م.

- مناهج البحث عند مفكري الإسلام، د. علي النشار، دار المعارف، ط ٢، ١٩٦٧ م

- منطق أرسطو، أرسطو طاليس، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي، الجزء الأول والثاني: مطبعة دار الكتب ١٩٤٩ م، الجزء الثالث النهضة المصرية ١٩٥٥ م.
- المنطق الصوريّ منذ أرسطو حتى عصورنا الحاضرة، د. علي سامي النشار، دار المعارف ط ٥، ١٩٧١ م.
- المنطق الصوريّ والرياضيّ، د. عبد الرحمن بدوي، القاهرة، ط ٢، ١٩٦٣ م.
- المنطق وفلسفة العلوم، بول موي، ترجمة: د. فؤاد زكريا، دار نهضة مصر، دون تاريخ.
- الموجز في النحو، ابن السراج، تحقيق: مصطفى الشويبي وابن سالم دامرجي، مؤسسة أ. بدران للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٦٥ م.
- النحو العربيّ. أندرية رومان، ترجمة: د. علا إسماعيل. د. خلف عبد العزيز. دون تاريخ.
- النحو العربيّ والدرس الحديث، د. عبده الراجحي، دار نشر الثقافة، ١٩٧٧ م.
- نزهة الألباء في طبقات الأدباء، أبي البركات الأنباري، جمعية إحياء مآثر علماء العرب، دون تاريخ.
- نشأة الفكر الفلسفيّ في الإسلام، د. علي النشار، دار المعارف ط ٧، ١٩٧٧ م.

الدوريات

- أقسام الأخبار ومسائل أخرى، الفارسي، تحقيق: د. عليّ جابر المنصوريّ، مجلة المورد، مجلد ٧ عدد ٣، ١٩٧٨ م.
- تشومسكي في عيد ميلاده السبعين: المزيّني، حمزة بن قبلان - صحيفة الرياض السعودية - الخميس ٢٧ / ١٠ / ١٤٢٠ هـ، و ٢٥ / ٨ / ١٤٢٠ هـ.
- الصورة الغربيّة والدراسات الغربيّة الإسلاميّة، مكسيم رودنسون في تراث الإسلام (القسم الأول) تصنيف شاخت وبوزورث. ترجمة: محمد زهير السهموري،

- سلسلة عالم المعرفة ، الكويت ، شعبان / رمضان ١٣٩٨هـ / أغسطس ١٩٧٨ م .
- مقالة: تبين الفصل بين صناعة المنطق الفلسفي والنحو العربي . يحيى بن عدي: تحقيق: جيرهارد أندرس ، مجلة تاريخ العلوم عند العرب ، م ١ عدد ١ ، ١٩٧٧ م .
- منطق أرسطو والنحو العربي . د. إبراهيم مذكور: مجلة مجمع اللغة العربية ، القاهرة ، عدد ٧ ، سنة ١٩٥٣ م .
- المنهج الأرسطي والعلوم الفقهيّة والكلامية ، د. إبراهيم مذكور ، ترجمة: د. حامد طاهر . مجلة الثقافة عدد ٦٥ ، سنة ١٩٧٥ م .
- نشأة النحو في ضوء كتاب سيبويه . جيرار تروبو ، مجلة مجمع اللغة العربيّة الأردنيّة ، ١٩٧٨ م .

المراجع الأجنبية

- BLACHERE (Régis), Grammaire de l'Arabe classique, Maisonneuve & Larose, Paris, 1975.
- FLEISCH (Henri), L'arabe classique: Esquissed'une structure linguistique, Dar El-Machereq Editeurs, 1968.

Jonathan Owens. The Foundations of Grammar: An Introduction to Medieval Arabic Grammatical Theory. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Co. 1988).

Abstract

The Effect and Adverse Effect of Oriental Thought on Arabic Grammar and Prosody.

Dr. Muneira Abd Allah Naser

This research attempts to discuss the historical and cultural conditions during which the Arabic Grammar was born and developed. The researcher argues that the best way to tackle the question is through looking into the internal and external build-up of Arabic grammar and prosody, and at the level of the sentence in terms of components and installation. The ideas of some prominent orientalists are referred to in addition to some key ideas of some scholars who believe that Arabic grammar was influenced by foreign grammar and cultures and made an influence on them. The study concludes by referring to the possibility of some external influences on Arabic grammar as a result of the vivid translation movement during the early Hijri centuries. This does not contradict the originality of the Arabic grammar based on the efforts of prominent grammarians such as Abu al-Aswal al-Doali and Sibwiyyah.

روابط الجملة عند النحويين القدماء

د. الشريف ميهوبي
أستاذ اللسانيات المساعد في
كلية الدراسات الإسلامية والعربية- دبي

ملخص البحث

إنّ البناء والتوالد اللغوي كلاهما يحتاج إلى لحمة تصل مراحل البناء بعضها ببعض، وتوطفد حلقات التوالد في السلسلة اللغوية بشكل لا تنفصم عراها، ولا ينهار بناها، وتلك اللحمة هي التعليق أو الترابط أو الارتباط أو الربط؛ ومهما تعددت المصطلحات في التعبير عن عقد النسيج اللغوي، فإنها تهدف كلها في النهاية إلى وصف العلاقة بين عناصر الجملة؛ وهي متماسكة مترابطة لا يعترتها لبس أو غموض، وكل عنصر فيها يؤدي دوره بالقدر المقسوم له، و إلى معرفة اللحمة التي تربط أوصالها و تحكّم إفعالها.

فدراسة الجملة لا تكون مرضية دون مراعاة جوانب الربط فيها. ونظام الربط كذلك لا تتضح أهميته إلا إذا دُرِس من خلال الجملة؛ إذ هي القاعدة الأساسية التي ينطلق منها البناء اللغوي، وهي الخلية الحية في جسم اللغة، التي يتوالد منها كل نسيج لغوي، و أوّل العُقَد التي يتوقف عليها ذلك النسيج في إحكام العبارة، وهي اللحمة لسدى الكلام، والمرقاة لمدارج القول.

ولأهمية الربط في تماسك البناء اللغوي وتألفه - إذ لولاه لما تمت العملية الكلامية، ولما كان هناك تواصل. فكيف يكون التواصل إذا تقطعت الأوصال وزالت حبال الوصال، وعمّ اللبس والغموض المقال؟ ولولاه لما استدعت اللفظة نظيرتها ولما استقطبت الجملة مثلتها ولما كان هناك تعلق بين الكلم - فقد اختار هذا البحث الحديث عن روابط الجملة في منظور النحويين العرب.

فإذا نظرنا مثلاً إلى مختلف مؤلفاتهم النحوية القديمة فإننا نجدهم لم يخصصوا حيزاً من دراساتها للربط بوصفه موضوعاً قائماً بذاته كباقي الموضوعات التي درست، وحتى ما درسوه منه لم يدرسوه دائماً بالرجوع إلى الجملة، بوصفها القاعدة الأولى للكلام، وأهمية الربط وقيمه لا تظهر إلا من خلالها. فكانت

دراستهم لأدوات الربط متناثرة على مجموعة من الأبواب النحوية؛ فدرسوا بعضها على أنه روابط كبعض الضمائر، والفاء الواقعة في جواب الشرط، ودرس بعضها الآخر في إطار الأدوات؛ كحروف الجر والعطف، ودرس بعض منها على أنه عوامل، مثل حروف النصب. ومنها ما درس تحت عناوين أخرى بعيدا عن الجملة، وعمائت إلى الربط بصلة؛ ومن ذلك مثلا: الرابط الموصولي، والحروف المصدرية، وترابط الفعل مع بعض معمولاته عن طريق أدوات معينة، وكالرابط عن طريق الحركة الإعرابية وبعض الأدوات بين الجمل؛ كترابط الشرط، وترابط الطلب بجوابه، وترابط القسم بجوابه، وغير ذلك من طرق الربط ووسائله التي استعانت بها العربية في نسج أبنيتها وتراكيبها.

ويمكن أن يستثنى من ذلك ما قدمه ابن هشام من خلال كتابه: مغني اللبيب؛ حيث خصص من خلال حديثه عن الجملة حيزا مهما عن الربط بالضمير، فذكر مواضع الربط عن طريقه في الجملة، كما تحدث عن روابط جملة الخبر. وقلة من النحاة تحدثوا عن الربط عن طريق الحروف وعلى رأسهم ابن يعيش. ومعرفة كل ذلك كان هو القصد والمبتغى، وله سُخر هذا البحث.

روابط الجملة

عند النحويين القدماء

مقدمة:

يحتل نظام الربط في اللغة أهمية كبيرة، حيث لا تكون دراسة اللغة مجدية من دونه، سواء أكان الربط معنويا لا يدرك إلا من خلال العلاقة بين عناصر اللغة، أم لفظيا محسوسا؛ فإنه يؤدي دورا بارزا في وضوح العلاقة بين أجزاء الكلام، وإزالة كل لبس أو غموض قد يكتنفها.

ونظام الربط لا تتضح أهميته إلا إذا دُرِس من خلال الجملة؛ إذ هي القاعدة الأساسية التي ينطلق منها البناء اللغوي، وهي الخلية الحية في جسم اللغة، التي يتوالد منها كل نسيج لغوي، و أول العُقد التي يتوقف عليها ذلك النسيج في إحكام العبارة، وهي اللحمة لسدى الكلام، والمرقاة لمدارج القول.

فالبناء والتوالد اللغوي كلاهما يحتاج إلى لحمة تصل مراحل البناء بعضها ببعض، وتوطد حلقات التوالد في السلسلة اللغوية بشكل لا تنفصم عراها، ولا ينهار بناها، وتلك اللحمة هي التعليق أو الترابط أو الارتباط أو الربط؛ ومهما تعددت المصطلحات في التعبير عن عقد النسيج اللغوي، فإنها تهدف كلها في النهاية إلى وصف العلاقة بين عناصر الجملة؛ وهي متماسكة مترابطة لا يعترتها لبس أو غموض، وكل عنصر فيها يؤدي دوره بالقدر المقسوم له، وإلى معرفة اللحمة التي تربط أوصالها وتُحْكَمُ إقفالها. ومعرفة ذلك كان هو القصد والمبتغى، وله سُخر هذا البحث.

إذن، هذا البحث اختار الربط موضوعا له، نظرا لأهميته في تماسك البناء اللغوي، ولما يقوم به من دور في تألف الكلام وترابطه، إذ لولاه لما تمت العملية

الكلامية، ولما كان هناك تواصل. فكيف يكون التواصل إذا تقطعت الأوصال وزالت حبال الوصال، وعمّ اللبس والغموض المقال؟ ولولاه لما استدعت اللفظة نظيرتها ولما استقطبت الجملة مثلتها ولما كان هناك تعلق بين الكلم.

فدراسة الربط لا تكون مجدية إلا بالرجوع إلى الجملة بوصفها وحدة الكلام وقاعدته الأساسية التي تبرز أهميته من خلال ترابط عناصرها وتآلفها وتماسكها في أثناء تأديتها للدلالة اللغوية، ولا تكون دراسة الجملة كذلك مرضية دون مراعاة جانب الربط فيها. وهذا ما يؤكد أحد الدارسين المحدثين بقوله: «ومن المسائل التي لا يمكن بدونها أن تدرس الجملة دراسة مرضية مسألة الربط بين عناصرها من ناحية، وبين الجمل من ناحية أخرى... ومعلوم أن طرق الربط داخل الجملة الواحدة وبين الجمل تكون بالإضافة إلى ترتيب عناصر الجملة أخص ما يمتاز به اللغات إذ هي أساس بنية الكلام والصورة التي تنتظم حسبها الألفاظ، ويتصل بعضها ببعض، فكل وصف للغة ما لا يولي هذه الناحية حقها من العناية، ولا يعتبرها أساسية، لا يمكن أن يكون مصورا لتلك تصورا يبرز روحها، ويضبط مقوماتها الجوهرية، ويوضح طرفتها»^(١).

الربط عند النحويين القدماء:

إذا نظرنا إلى مختلف المؤلفات النحوية والبلاغية القديمة فإننا نجد لها لم تخصص حيزا من دراساتها للربط بوصفه موضوعا قائما بذاته كباقي الموضوعات التي درست، وحتى ما درس منه لم يُدرس دائما بالرجوع إلى الجملة بوصفها القاعدة الأولى للكلام، وأهمية الربط وقيمه لا تظهر إلا من خلالها. فكانت دراستهم لأدوات الربط متناثرة على مجموعة من الأبواب النحوية؛ فدرسوا بعضها على أنه روابط كبعض الضمائر، والفاء الواقعة في جواب الشرط، ودرس

١ - نظرات في التراث اللغوي العربي د. عبد القادر المهيري، بيروت ١٩٩٣م ص ٣٨.

بعضها الآخر في إطار الأدوات؛ كحروف الجر والعطف، ودرس بعض منها على أنه عوامل، مثل حروف النصب. ومنها ما درس تحت عناوين أخرى بعيدا عن الجملة، وعمايت إلى الربط بصلة؛ ومن ذلك مثلا: الرابط الموصولي، والحروف المصدرية، وترابط الفعل مع بعض معمولاته عن طريق أدوات معينة، وكالربط عن طريق الحركة الإعرابية وبعض الأدوات بين الجمل؛ كترابط الشرط، وترابط الطلب بجوابه، وترابط القسم بجوابه، وغير ذلك من طرق الربط ووسائله التي استعانت بها العربية في نسج أبنيتها وتراكيبها.

ويمكن أن يستثنى من ذلك ما قدمه ابن هشام من خلال كتابه: مغني اللبيب^(٢) (الباب الرابع ص ٦٤٧ - ٦٥٣)؛ حيث خصص من خلال حديثه عن الجملة حيزا مهما عن الربط بالضمير، فذكر مواضع الربط عن طريقه في الجملة، كما تحدث عن روابط جملة الخبر. وقلة من النحاة تحدثوا عن الربط عن طريق الحروف وعلى رأسهم ابن يعيش.

وفي هذا المجال يقول أحد الدارسين: «ولم ينظروا إلى موضوع مختلف الروابط كموضوع في حد ذاته، ولم يدرس في جميع الحالات بالرجوع إلى الجملة من حيث هي وحدة الكلام وقاعدته ومن حيث إن هذه الروابط لا تتجلى قيمتها إلا داخل الجملة، فبعضها درس في نطاق دراسة عدد من الجمل كالضمائر والفاء التي تعرف بالرابطة للجواب، والبعض درس في نطاق الأدوات كحروف الجر وحروف العطف، والبعض الآخر درس باعتباره عوامل لها تأثير في حركات الكلمات الموالية لها كأدوات النصب... ولئن كان هذا التشتت في دراسة طرق الربط يمكن تبريره بالغاية التعليمية التي ترمي إليها كل المؤلفات النحوية القديمة، وإن طالت واتسع نطاقها، فليس من شأنه أن يعين على الإلمام بهذا المظهر من

٢- مغني اللبيب. تحقيق: د. مازن المبارك ومحمد علي ط / ٥ دارالفكر-بيروت ١٩٧٩.

مظاهر التراكيب العربية». (٣)

وقبل الحديث عن موضوع الربط عند ابن هشام، وعند غيره من النحاة - وهو موضوع ركز فيه النحاة على الجانب اللفظي أكثر من غيره من الوسائل الأخرى - يمكن الإشارة إلى بعض الوسائل التي كان لها دور في ترابط أجزاء الجملة؛ وهي وسائل معنوية لا تقل أهميتها في الربط عن أهمية الروابط اللفظية، بل قد تكون هي الأساس في الربط، وما جاء من صور لفظية له، يعد انعكاساً أو تجسيداً لها.

ومن تلك الوسائل؛ الإسناد، و الرتبة، والعلامة الإعرابية. أما الإسناد فكان يمثل في نظر النحاة الأساس الذي لا يمكن أن تنعقد الجملة من دونه، وعلاقة الإسناد هي الأساس لكل العلاقات الأخرى، حيث لا تنشأ تلك العلاقات في الجملة إلا بوجود علاقة الإسناد، لذلك اهتم النحاة بهذه العلاقة مقارنة بغيرها، خاصة في الجملة الاسمية، حيث تحدثوا كثيراً عن الترابط بين عنصريها الإسناديين، سواء في الخبر المفرد أو الخبر الجملة، وقد عدَّ ابن هشام لجملة الخبر عشرة روابط تربطها بالابتداء، وخصها بمبحث خاص، في مقابل أحد عشر رابطاً لكل مواضع الربط الأخرى في العربية، كما سيأتي لاحقاً.

والإسناد لا يكون إلا في وجود الجملة، والجملة لا تكون جملة إلا بالإسناد، فالإسناد الجملي هو الرابطة المعنوية الكبرى، ولو جرّد الكلام من الإسناد لصار كالأصوات التي ينطق بها غير معربة كما يقول الزمخشري في أثناء حديثه عن المبتدأ والخبر: «لأنهما لو جردا لا للإسناد لكانا في حكم الأصوات التي حقها أن ينطق بها غير معربة لأن الإعراب لا يستحق إلا بعد العقد والتركيب». (٤)

٣- نظرات في التراث اللغوي العربي ص ٣٨.

٤- شرح المفصل ١ / ٨٣.

وقد عبر الرضي عن الإسناد بأنه رابطة، حيث يقول: « وذلك لأن أحد أجزاء الكلام هو الحكم ، أي الإسناد الذي هو رابطة، ولا بدله من طرفين مسند ومسند إليه ». (٥)

وعلاقة الإسناد هي علاقة معنوية تربط بين المسند إليه والمسند - كما يرى أغلب الدارسين - فهي بؤرة الجملة أو نواتها في أبسط صورها إلى أن تتسع وتتعدد بإنشاء علاقات أخرى، فتحتاج إلى ما يربط تلك العلاقات بالنواة الأولى للإسناد، فتلجأ اللغة حينئذ إلى اصطناع طرق ووسائل تجسدها الروابط اللفظية، من أجل توثيق عرى الاتصال بينها، وإبعاد أي لبس أو غموض قد يكتنفها.

وما دامت علاقة الإسناد علاقة معنوية غير منطوق بها قد تحتاج كذلك، إلى ما يدعمها ويقوي لحمتها، من قرائن لفظية تخص الجملة والعناصر المكونة لها، مما يعين على تحديد نوع الجملة إذا كانت اسمية أو فعلية، والشروط الواجب توفرها في كل عنصر من عناصر بنائها، كالمطابقة في النوع والعدد والتعيين والإعراب، وكذلك الرتبة، لمعرفة البنية الأساسية لكل جملة في ترتيب عناصرها. وتلك القرائن مهمة جدا، كما يقول - د . تمام حسان - في إيضاح المعنى الواحد للجملة، وهي ما صار يعرف عنده بنظرية (تضافر القرائن). (٦)

أما مسألة الرتبة في الجملة العربية فكانت من الأمور التي اهتم بها النحاة القدامى في أبحاثهم؛ وذلك عندما حاولوا تحديد بنية الجملة الأساسية من خلال العناصر المكونة لها، وأهمية تلك العناصر في بنائها، إذا كانت أساسية أو مُتَمِّمة (عُمد أو فضلات) - حسب تعبير النحاة - ، وذلك بالنظر في مواقعها ورتبها،

٥ - شرح الكافية ١ / ٨ .

٦ - انظر: اللغة العربية معناها ومبناها ١٩١ - ١٩٢ . وانظر معه: في بناء الجملة العربية د. محمد حساسة عبد اللطيف ١٢٩ . ونظام الارتباط والربط في تركيب الجملة العربية د / مصطفى حميدة ١٦١ - ١٦٢ .

وحالاتها الإعرابية؛ والعلامات الدالة على تلك الحالات، وكذلك ما قد يطرأ على تلك العناصر من أحوال عارضة تخرجها من صورتها الأصلية إلى صورة يتطلبها الحدث اللغوي العام أحياناً، ولكن خروجها لا يؤثر على نظام البنية الأساسية (البنية العميقة)؛ لأنه يظل ممثلاً لمواقع تلك العناصر وحافظاً لترتيبها إذا عدلت عن الأصل.

وقد تتضافر الرتبة والعلامة الإعرابية في إحداث الترابط بين عناصر الجملة ودفع كل لبس أو غموض قد يكتنفها، وهذا ما تطرق إليه - ابن يعيش - حين تحدث عن أهمية الإعراب في الإبانة عن المعاني، والتوسع في التقديم والتأخير، وعن تعاون العلامة الإعرابية مع الرتبة في توضيح العلاقة اللغوية، ودفع اللبس والغموض عنها، وذلك في حال اختفاء العلامة الإعرابية أو تعذرهما، ويكون ذلك التعاون، سواء في حال تقييد الرتبة والتزامها، أو في حال الاتساع بالتقديم والتأخير، إذ توفرت القرائن. وذلك التعاون يمثل وسيلة من وسائل الترابط، حيث يقول ابن يعيش في ذلك: « والإعراب الإبانة عن المعاني باختلاف أواخر الكلم لتعاقب العوامل في أولها، ألا ترى أنك لو قلت: ضرب زيدٌ عمرو، بالسكون من غير إعراب، لم يعلم الفاعل من المفعول، ولو اقتصر في البيان على حفظ المرتبة فيعلم الفاعل بتقدمه، والمفعول بتأخره، لضاق المذهب، ولم يوجد من الاتساع بالتقديم والتأخير، ما يوجد بوجود الإعراب، ألا ترى أنك تقول: ضرب زيدٌ عمرو، وأكرم أحاك أبوك، فيعلم الفاعل برفعه والمفعول بنصبه، سواء تقدم أو تأخر، فإن قيل فأنت تقول: ضرب هذا هذا، وأكرم عيسى موسى، وتقتصر في البيان على المرتبة، قيل: هذا شيء قادت إليه الضرورة هنا، لتعذر ظهور الإعراب فيهما، ولو ظهر الإعراب فيهما أو في أحدهما أو وجدت قرينة معنوية أو لفظية جاز الاتساع بالتقديم والتأخير، نحو: ضرب عيسى زيدٌ، فظهور الرفع في (زيد) عرفك أن (عيسى) مفعول، ولم يظهر فيه الإعراب، وكذلك لو قيل: أكل كمثرى عيسى،

جاز تقديم المفعول لظهور المعنى لسبق الخاطر إلى أن الكمثرى مأكول، وكذلك لو ثنيتها أو نعتها أو أحدهما، جاز التقديم والتأخير، فتقول: ضرب الموسيان العيسيين، وضرب عيسى الكريم موسى، فحينئذ يجوز التقديم والتأخير في ذلك كله لظهور المعنى بالقرائن»^(٧)

الروابط اللفظية للجملة (الضمانر والحروف)

١- الربط عن طريق الضمير وما ينوبه:

حديث النحاة عن مختلف الروابط اللفظية تعد بدايته مع (ابن هشام) لأنه - كما أشرنا - أول من أولى هذا الموضوع أهمية خاصة، حيث حاول حصر الروابط في العربية، ومواضع الربط فيها، وكان ذلك من خلال الجملة، فبقدر اهتمامه بها كان اهتمامه بروابطها؛ حيث تحدث عن روابط الجملة، كما تحدث عن الأشياء التي تحتاج إلى رابط من خلالها. ويمكن استعراض أهم ما جاء عنده وعند غيره في هذا المجال:

أ- مواضع الربط: وقد حصر ابن هشام مواضع الربط في أحد عشر موضعا، وهي^(٨):

الأول: الجملة المخبر بها، ويربطها بالمبتدأ عشرة أشياء، خصها بمبحث مستقل؛ سنعود إليه بالتفصيل لاحقا.

الثاني: الجملة الموصوف بها؛ ولا يربطها إلا الضمير؛ وقد يأتي ظاهرا، كما في قوله تعالى: ﴿ حَتَّى تَنْزَلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُؤُهُ ﴾ (الإسراء / ٩٣)، والرابط هنا هو الضمير في (نقرؤه)، العائد على الكتاب، وقد يأتي مقدرًا؛ والمقدر إما مرفوعا،

٧- شرح المفصل ١ / ٧٢.

٨- انظر: مغني اللبيب ٦٥٣ - ٦٦٣. - والأشبه والنظائر للسيوطي ١ / ٢٤١ - ٢٤٢.

كما في الشاهد الشعري:

إِنْ يَقْتُلُوكَ فَإِنَّ قَتْلَكَ لَمْ يَكُنْ عَارًا عَلَيْكَ رَبُّ قَتْلِ عَارٍ

أي هو عار. وإما منصوبا، كما في هذا الشاهد الشعري:

أَبَحْتَ حِمِيَّ تِهَامَةَ بَعْدَ نَجْدٍ وَمَا شَيْءٌ حَمِيَّتَ بِمُسْتَبَاحِ

أي حميته. وإما مجرورا، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَنْقُوا يَوْمًا لَا يَجْرِي تَفَسُّ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ (البقرة / ٤٨)، والرباط في هذه الآية على تقدير (فيه) مكررة أربع مرات.^(٩)

الثالث: الجملة الموصول بها الأسماء؛ ولا يربطها غالبا إلا الضمير، وقد يأتي:

ظاهرا، كما في قوله تعالى: ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ﴾ (الزخرف / ٧١)، وقوله: ﴿يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ﴾ (المؤمنون / ٣٣)، والرباط هو الضمير في كليهما؛ في (تشتهيه) و (منه). أو مقدرًا، كما في قوله تعالى: ﴿وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ﴾ (المؤمنون / ٣٣). على تقدير: (منه).

ويرى ابن هشام أن الحذف في الصلة أقوى منه في الصفة، وفي الصفة أقوى منه في الخبر. وقد يربط جملة الصلة ظاهراً خلافاً للضمير، كما في هذا الشاهد الشعري:

فِيَا رَبِّ لَيْلَى أَنْتَ فِي كُلِّ مَوْطِنٍ وَأَنْتَ الَّذِي فِي رَحْمَةِ اللَّهِ أَطْمَعُ

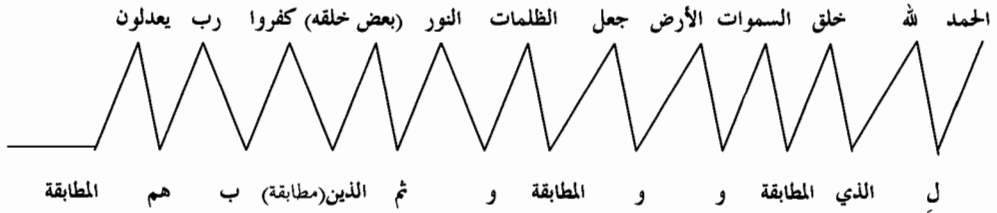
و التقدير: وأنت الذي في رحمته، بدلا من: رحمة الله، ويرى أن الربط بالظاهر مكان الضمير قليل.

وقد قاس ابن هشام على هذا القليل قول الزمخشري، في قوله تعالى:

﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ﴾ (الأنعام / ١)، الذي أجاز أن يكون العطف بـ (ثم) على الجملة الفعلية.

ويرى ابن هشام أن ذلك ضعيف لأنه يلزمه أن يكون من قبيل القليل، لأن الأصل يكون (كفروا به)، فيربط بالضمير في (به) بدل الظاهر في (بربهم)؛ لأن المعطوف على الصلة صلة، فلا بد من رابط، إلا إذا كان العطف مقدرًا على أول الآية (الحمد لله) وما بعده، فلا يكون هناك إشكال. (١٠)

فالآية السابقة - في نظرنا - اشتملت على مجموعة من الروابط، بما فيها (ثم) التي تحدث عنها الزمخشري، والضمير الذي قدره ابن هشام، وتلك الروابط يمكن إظهارها على الشكل الآتي:



فالآية السابقة تتكون من سبع جمل جاءت مترابطة متراسة، جعلتها أدوات الربط كالجملية الواحدة، وقد تنوعت أدوات الربط في هذه الآية؛ من حروف الجر، إلى الموصول، إلى العطف، إلى الضمير، إلى المطابقة. وتلك الجمل هي:

١- الحمد لله: حرف الجر «ل» الذي حمل الحمد وأوصله لله __ والنحاة والبلاغيون يدرجون حروف الجر ضمن أدوات الربط والوصل، وسيفصل ذلك لاحقاً __ والجملة هنا جملة اسمية.

٢- الذي خلق السموات: وأصلها: الله خلق السموات؛ فتحول لفظ الجلالة (الله) إلى اسم موصول، ليوصل الجملة الثانية بالأولى، ويربطها بلفظ الجلالة فيها، حتى تكون الجملة الثانية صفة تابعة للمسند في الجملة الأولى، فتصير وكأنها على هذا النحو: (الحمد لله الخالق) أي الذي خلق، ويلاحظ هنا دور الموصول في الربط. وجملة الموصول - كما يرى بعض النحاة - جيء بها للتوصل إلى وصف المعارف بالجملة. ويضاف إلى الرابط الموصولي الربط عن طريق المطابقة بين الفعل وفاعله في النوع والعدد والشخص.

٣- و(خلق) الأرض: ثم ربط هذه بسابقتها عن طريق واو العطف وحذف الفعل فيها لفظاً، ولكنه مراد من ناحية المعنى، وقد دل عليه الفعل في الجملة المعطوف عليها، والحذف جائز في العربية إذا دل عليه دليل مقامي أو مقالي.

٤- وجعل الظلمات: وقد ربطت هذه الجملة بما قبلها عن طريق العاطف وهو الواو، إضافة إلى الربط عن طريق المطابقة بين الفعل وفاعله، الذي هو (الله).

٥- و(جعل) النور: والرابط فيها هو واو العطف، وقد عطف على الجملة السابقة، ويلاحظ أن الفعل لم يذكر في هذه الجملة، كما في الجملة الثالثة، لدلالة الفعل المذكور عليهما في الجملة الرابعة والجملة الثانية.

٦- ثم الذين كفروا بربهم يعدلون: وهي تتكون من جملتين؛ جملة الصلة (كفروا)، وجملة الخبر (يعدلون) وكأنه قال: ثم بعض عباده كفروا بربهم وأشركوا به، وعلاقة هذه الجملة بالجملة السابقة تختلف، فالجمل السابقة جاءت متسلسلة ومترابطة عن طريق واو العطف وتحمل دلالة واحدة، وهي إظهار قدرة الخالق التي توجب له الحمد على ما خلق وما قدم لعباده. وقد أخرجت الجملة الأخيرة مما سبقها فعطفت بـ (ثم) ولم تعطف بالواو، لأنها لو عطفت بالواو لخرج المعنى عن مراده، ولأدى ذلك إلى الإيهام بخلاف المقصود، وكأن الله هو الذي جعل

من كفروا يعدلون عن عبادته، تعالى الله عن ذلك. وقد أُخْرِجَت الجُمْلَةُ الأَخِيرَةُ بما تحمل لتكون في مقابل ما سبقها من جمل وما تحمل؛ أي مقابلة ما قدمه الخالق بجزء من جحدوا، ومقابلة الإحسان بالإساءة، ومقابلة الحمد والشكر بالكفر والشرك، فتباً لمن جحدوا نعم الله. و (ثم) العاطفة في هذه الآية - يبدو - أنها خرجت عن المعاني التي تؤديها؛ وهي: التشريك في الحكم، والترتيب، والمهلة؛ فهي لم تشرك ما بعدها في حكم ما قبلها، ولا ترتيب بين ما عطفته وما عطفت عليه، والمهلة والتراخي هنا لا يستدعيها مقام الآية، لأن الجملة المعطوفة تتحدث عن الذين كفروا في كل زمان ومكان.

والموازنة بين استخدام (ثم) في الآية السابقة، واستخدامها في الآية اللاحقة يوضح الفرق بين الاستخدامين في تأدية المعنى، وقد اجتمعت لـ (ثم) المعاني الثلاثة؛ التشريك في الحكم، والترتيب، والمهلة، في هذه الآية: ﴿وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنسَانِ مِن طِينٍ ۖ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِن سُلَالَةٍ مِّن مَّاءٍ مَّهِينٍ ۗ ۝٨ ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِ ۗ ۝٩﴾ (السجدة / ٧ - ٩). وهذا بخلاف استخدامها في الآية السابقة، وقد أشبهت فيها (ثم) في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا صَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَصَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَن لَّا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ﴾ (التوبة / ١١٨). وهناك رأي للأخفش والكوفيين - أورده ابن هشام - رأوا فيه أن (ثم) في الآية الأخيرة ليست عاطفة البتة، وأنها جاءت زائدة. (١١)

ويمكن أن تكون (ثم) في قوله تعالى (ثم الذين كفروا) لترتيب الإخبار لا ترتيب الحكم، ولا للمهلة، إذ لا تراخي بين الإخبارين؛ الخلق، والكفر، أو يكون هناك تقدير؛ أي: ثم من بعد هذا كله يشرك الذين كفروا بربهم. فيكون ربطها هنا ربطاً سياقياً بين إخبارين، مدعماً بالربط عن طريق إعادة الذكر (بربهم)؛ أي

بذكر الظاهر الذي يكون أحياناً أقوى في الدلالة من الضمير. ف (بربهم) ما هي إلا إعادة ذكر للفظ الجلالة (الله) في بداية الآية.

يقول - العكبري - في إعراب هذه الجملة الأخيرة من الآية: « قوله تعالى: (بربهم) الباء تتعلق ب (يعدلون) أي الذين كفروا يعدلون بربهم غيره، والذين كفروا مبتدأ، ويعدلون الخبر، والمفعول محذوف. ويجوز على هذا أن تكون الباء بمعنى عن، فلا يكون في الكلام مفعول محذوف، بل يكون يعدلون لازماً: أي يعدلون عنه إلى غيره، ويجوز أن تتعلق الباء بكفروا فيكون المعنى: الذين جحدوا ربهم ما ثلّون عن الهدى». (١٢)

الرابع: الجملة الواقعة حالا؛ ورابطها إما الواو أو الضمير أو كلاهما. (١٣) فالواو، نحو قوله تعالى: ﴿لَيْنَ أَكَلَهُ الدِّثْبُ وَنَحْنُ عُصْبَةٌ﴾ (يوسف / ١٤). والضمير نحو قوله: ﴿وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ تَرَى الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَى اللَّهِ وُجُوهُهُم مُّسْوَدَةٌ﴾ (الزمر / ٦٠). والواو والضمير معاً، نحو قوله: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَى﴾ (النساء / ٤٣).

الخامس: الجملة المفسرة لعامل الاسم المشتغل عنه. (١٤) نحو: زيدا ضربته، أو ضربت أخاه. وتحتاج الجملة المفسرة لعامل الاسم المشغول عنه إلى رابط يربطها به، وهو الضمير في (ضربته) أو في (أخاه). وعامل الاسم المشغول عنه محذوف في رأي النحاة - يفسره الفعل المذكور، على تقدير: ضربت زيدا ضربته، أو ضربت زيدا ضربت أخاه. وكل ذلك لا دليل عليه؛ أي لا دليل على وجود عامل محذوف يفسره المذكور، وما المنصوب المتقدم إلا معمول للعامل المذكور المتأخر عنه.

١٢ - إملأ ما من به الرحمن ج ١ / ٢٣٤.

١٣ - انظر: مغني اللبيب ٦٥٦ - ٦٥٧.

١٤ - انظر: السابق ٦٥٦ - ٧٥٦.

السادس والسابع: جملة بدلي البعض والاشتمال، ولا يربطها إلا الضمير؛

وقد يكون ظاهرا كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ عَمُوا وَصَمُّوا كَثِيرٌ مِّنْهُمْ﴾ (المائدة / ٧١) ف (كثير) هنا بدل اشتمال من الواو في (صَمُّوا)، والرابط هو الضمير في (منهم). وقد ذكر ابن هشام وجها واحدا في إعراب (كثير) في هذه الآية، وهو الوجه المشهور في إعرابها عند النحاة، وهناك وجوه أخرى في إعرابها وهي: أن (كثير) خبر مبتدئ محذوف؛ أي العمي والصَّمُّ كثير، وقيل هو مبتدأ والجملة قبله خبر عنه؛ أي كثير منهم عموا وصَمُّوا. وقيل الواو علامة جمع لا اسم، وكثير فاعل صموا.^(١٥) والوجه الأخير هو الأقرب - في رأينا - للصواب، أما الوجوه الأخرى فمجرد افتراضات لجأ إليها النحاة لتستقيم لهم القاعدة النحوية، لأن هذه اللغة وردت في بعض لهجات العرب، وفي أشعارهم، وهي شائعة في اللغات السامية أخوات العربية.^(١٦)

ومما ذكر، أيضا، في البدل قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ﴾ (البقرة / ٢١٧) ، فكلمة (قتال) بدل اشتمال من الشهر، والرابط هو الضمير في (فيه).

وقد يأتي الضمير الرابط مقدرًا، كما في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ (آل عمران / ٩٧) أي: من استطاع (منهم). ومنه قوله تعالى: ﴿قِيلَ اصْحَبْ الْأَخْذُودَ ④ النَّارِ ذَاتِ الْوُؤُودِ ⑤﴾ (البروج / ٤-٥) أي: (فيه)، وقيل: إنَّ (أل) في (النار) نابت عن الضمير؛ أي: ناره.

و يرى ابن هشام أن بدل الكل لم يحتاج إلى رابط؛ لأنه نفس المبدل منه في المعنى، وأنه مثله في ذلك مثل الجملة التي هي نفس المبتدأ، لا تحتاج إلى رابط

١٥ - انظر: إملاء ما من به الرحمن ج / ٢٢٢ - ٢٢٣.

١٦ - انظر: دراسة في التطور والتأصيل ٣٠ - ٤١.

لذلك. (١٧)

الثامن: معمول الصفة المشبهة؛ ولا يربطه أيضا إلا الضمير، إما ظاهرا، نحو: زيد حسنٌ وجهه، أو وجهها منه. وإما مقدرا، نحو: زيد حسنٌ وجهها؛ أي: منه. وقد اختلفوا في نحو: زيد حسنٌ الوجه، بالرفع، فقليل التقدير: منه. وقيل (أل) نابت عن الضمير. (١٨)

التاسع: جواب اسم الشرط المرفوع بالابتداء، ولا يربطه كذلك إلا الضمير. ويكون إما ظاهرا، نحو قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَكْفُرْ بَعْدُ مِنْكُمْ فَإِنِّي أُعَذِّبُهُ﴾ (المائدة / ١١٥). وهو الضمير في (أعذبه). وإما مقدرا أو منوبا عنه كما في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ (البقرة / ١٩٧). فالمقدر نحو: منه، أي: في الحج منه، أما المنوب عنه: فنيابة (أل) عن الضمير في (الحج)، والأصل في حجه. (١٩)

العاشر: العاملان في باب التنازع؛ وهناك أوجه للارتباط بينهما؛ إما عن طريق العاطف، كما في: قاما وقعد أخواك. أو عمل أولهما في ثانيهما، نحو قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ كَانَ يَفُولُ سَفِينًا عَلَى اللَّهِ شَطَطًا﴾ (الجن / ٤). أو كون ثانيهما جوابا للأول، جوابية شرط، نحو قوله تعالى: ﴿تَعَالَوْا يَسْتَغْفِرْ لَكُمْ رَسُولُ اللَّهِ﴾ (المنافقون / ٥). ونحو قوله: ﴿ءَأَتُونِي أْفْرِغَ عَلَيْهِ قِطْرًا﴾ (الكهف / ٩٦). أو جوابية سؤال، نحو قوله: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ﴾ (النساء / ١٧٦). (٢٠)

إن التنازع - في عُرْف النحاة - عبارة عن توجه عاملين إلى معمول واحد،

١٧- انظر: مغني اللبيب ٦٥٧ - ٦٥٩ .

١٨- انظر: السابق ٦٥٧ - ٦٥٩ .

١٩- انظر: السابق ٦٥٩ - ٦٦٠ .

٢٠- انظر: السابق ٦٥٩ - ٦٦٠ .

كما في الأمثلة السابقة، ويتنازعان في اجتلاب ذلك المعمول إليهما؛ كل يريدُه معمولاً له، وقد اختلف النحاة في نسبته إلى العامل الأول أو الثاني، فذهب البصريون إلى أن الثاني أولى به؛ لقربه منه، وذهب الكوفيون إلى أن الأول أولى به؛ لتقدمه. وإذا عمل أحدهما في الاسم الظاهر، أهمل الآخر، ولا يعمل المهمل إلا في ضمير ذلك الظاهر. فإذا قيل: يحسن ويسئ ولداك، كلاهما يطلب (ولداك) بالفاعلية، فإن عمل الثاني، وجب إضمار الفاعل في الأول، فيقال: يحسنان ويسيء ولداك، ويعكس ذلك إذا عمل الأول؛ فيقال: يحسنن ويسيئان ولداك، ولا يجوز في رأيهم ترك الإضمار كما في: يحسنن ويسيء ولداك؛ لأن تركه يؤدي إلى حذف الفاعل؛ وحذف الفاعل لا يجيزونه. وقد أورد ابن عقيل أنّ الكسائي أجاز ذلك على الحذف، بناء على مذهبه في حذف الفاعل، كما أورد أنّ الفراء أجاز توجّه العاملين معاً إلى الاسم الظاهر. ومن أجاز الحذف، أو أجاز عمل العاملين معاً في الاسم الظاهر، منع الإضمار في الأول عند إعمال الثاني، وبناء على ذلك فلا يقال: يحسنان ويسيء ولداك. بل يقال: يحسنن ويسيء ولداك.^(٢١)

هذا باختصار أهم ما قيل في باب التنازع، وهو باب يحتاج إلى وقفة لمناقشة النحاة من خلالها في وجود هذا الباب من أصله. فالتنازع تصور عقلي محض، لا يقوم عليه دليل، ولا يسنده واقع لغوي. والأمثلة التي جاءوا بها - على قلتها، وأكثرها من الشعر - لا تمثل صورة لهذا التنازع، وطريقة تفسيرهم لها لا تفك اشتباكاً، ولا تنهي تنازعا. والنحاة في ذلك سواء، لا يختلف الأمر فيما جاءوا به، مادام الإقرار بهذا الباب موجوداً، ولا يهم بعد ذلك كيف توصلوا إلى إنهاء هذا التنازع، بقدر ما يهم وجود هذا التنازع نفسه.

ومناقشة بعض الأمثلة التي جاءوا بها تؤكد ما ذهبنا إليه - وذهب غيرنا - إليه.

٢١- انظر: شرح ابن عقيل ج ١ / ٥٤٧ - ٥٥٦ . كتاب الرد على النحاة ٩٤ - ١٠٢ .

وقبل ذلك يمكن طرح السؤال الآتي: ما الفرق بين الجمل الآتية:

١- قام وقعد زيد ٢- قام زيد وقعد ٣- زيد قام وقعد.

فالجملة الأولى درست ضمن باب التنازع، والثانية درست ضمن عطف المفرد على المفرد، وكذلك الثالثة. والجمل الثلاثة - في رأينا - لا تختلف عن بعضها في معناها ومعناها؛ فزيد هو الفاعل للقيام والقعود فيها، سواء في الأولى أو الثانية أو الثالثة. ولا يهم إن تأخر عن فعلية أو توسط بينهما أو أعقبهما، فهو الفاعل المسند إليه القيام والقعود في كل الأحوال. والجملُ الثلاثُ هي جمل فعلية بما فيها الجملة الثالثة التي أخرجت قصرًا من الفعلية إلى الاسمية. والفرق الوحيد بينها هو في التقديم والتأخير. فالأصل في الجمل الثلاث هو:

١- قام (زيد) وقعد زيد.

٢- قام زيد وقعد (زيد).

٣- زيد قام و(زيد) قعد؛ على التقديم والتأخير.

ولكون فاعل الفعلين في الجمل الثلاث واحداً تم اختصاره، وحتى لا يكون هنا تكرار - والعربية تأبى ذلك - حذف أحد الفاعلين، وترك الآخر دليلاً عليه. و كما لا يصح أن يكون للفعل فاعلان، كذلك لا يصح أن يكون للفاعل فاعلان في آن واحد؛ فزيد قام بالقيام وقام بالقعود، ولكنهما في زمنين مختلفين؛ أي: زيد قام ثم قعد، أو العكس. فالجملة الأولى هي من قبيل الجملة الثانية والثالثة، ولا تنازع بين عاملها على الشكل الذي قُدِّم. والجملُ الثلاثُ، كذلك من قبيل عطف الجملة على الجملة.

أما الأمثلة التي أوردها ابن هشام، وقد أوردها غيره، فيمكن إخراجها من باب التنازع إلى وجوه نحوية أخرى يستقيم من خلالها المعنى النحوي والدلالي

معا، فأما المثال الأول: قاما وقعد أخواك، فأغلب الظن أن النحاة اصطنعوه، كما اصطنعوا كثيرا من الأمثلة لتستقيم لهم القاعدة النحوية. ولا يوجد ما يشابه هذا المثال في نصوص اللغة شعرا أو نثرا فيما هو متاح بين أيدينا من أمثلة استشهدوا بها على هذا الباب. وإنما يوجد ما يشبهه من دون إضمار، مثل: قام وقعد زيد. وقد أبدينا رأينا في هذا المثال سابقا.

وأما قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُ كَانَ يَقُولُ سَفِيهُنَا عَلَى اللَّهِ شَطَطًا﴾ (الجن / ٤) فلا تنازع هنا، و(سفيهننا) هي فاعل ل(يقول)، و(كان) ضميمة زمنية تدخل عادة على المضارع فتحوله من الحاضر إلى الماضي المطلق، مع بقاء صيغته الفعلية كما هي. وهي وسيلة من الوسائل التي اتبعتها العربية في التعبير عن الزمن بشكل مركب بين ضميمتين، ويكون ذلك في الإيجاب، ويقابله في السلب دخول (لم) على المضارع فتقلبه من الحاضر إلى الماضي.

أو يكون الأصل فيها: ﴿وَأَنَّهُ كَانَ (سَفِيهُنَا) يَقُولُ عَلَى اللَّهِ شَطَطًا﴾ فتصبح كلمة (سفيهننا) اسم كان وجملة: (يقول على الله شططا) خبرها. وفي الحالتين لا تنازع بين الفعلين.

أما قول تعالى: ﴿تَعَالَوْا يَسْتَغْفِرْ لَكُمْ رَسُولُ اللَّهِ﴾ (المنافقون / ٥) فالجملة طلبية و(يستغفر) وقع في جواب الأمر فجزم، وهذا نوع من أنواع الربط و(رسول الله) فاعل ل(يستغفر) والمعنى: تعالوا إلى رسول الله يستغفر لكم، أو تعالوا ليستغفر لكم رسول الله. فالاستغفار في الحالين من الرسول وإليهم؛ أي: (أنتم تعالوا + يستغفر رسول الله لكم). فأى تنازع بين الفعلين؟

وأما قوله: ﴿ءَاتُونِي أُفْرِغَ عَلَيْهِ قِطْرًا﴾ فلعل (آتوني) الأولى تفسر (آتوني) الثانية في الآية نفسها، وهي: ﴿ءَاتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ حَتَّىٰ إِذَا سَاوَىٰ بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انْفُخُوا حَتَّىٰ إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ ءَاتُونِي أُفْرِغَ عَلَيْهِ قِطْرًا﴾ (الكهف / ٩٦) والوجه التي

يمكن أن تحملها الآية هي:

١- أتوني قطرا أفرغ عليه. و(قطرا) مفعول (أتوني)، ومفعول (أفرغ) محذوف. والتقدير: (أفرغه).

٢- أتوني أفرغ قطرا عليه. و(قطرا) مفعول (أفرغ)، ومفعول (أتوني) محذوف.

والتقدير: أتوني به، أو بزبر الحديد، أو زبر الحديد.

٣- أتوني به قطرا أفرغه عليه. وقد تكون (قطرا) بمعنى مقطرا؛ فتكون حالا؛ لأنه قيل إن (قطرا) هنا بمعنى النحاس المذاب.

وهذه الوجوه تمنع أن يكون هناك تنازع بين العاملين على نصب (قطرا) في الآية، ويرى الكوفيون أنها مفعول (أفرغ) ومفعول (أتوني) محذوف، و رأى غيرهم عكس ذلك.^(٢٢)

أما قوله تعالى: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ﴾ (النساء / ١٧٦) فلا تنازع هنا - في رأينا - على الكلاله، بين يستفتونك ويفتيكم؛ لأن التقدير من سياق الكلام؛ هم يستفتونك عن الكلاله، قل الله يفتيكم فيها. وهذا ما رآه ابن كثير في تفسيره، حيث يقول: «وكان معنى الكلام والله أعلم يستفتونك عن الكلاله (قل الله يفتيكم) فيها فدل المذكور على المتروك».^(٢٣)

و خلاصة القول في هذا الباب أنه لا تنازع في اللغة، وإنما قد يكون هناك تنازع في تفسيرها. فاللغة تلجأ دائما إلى درء أي لبس أو غموض أو ما يوهم خلاف المقصود عن طريق قرائن وأساليب تمنع ذلك. والأمثلة التي أوردها

٢٢- انظر: إملاء ما من به الرحمن. ج ٢/ ١٠٨ - ١٠٩.

٢٣- تفسير ابن كثير ج ١ / ٥٩٢.

النحاة في باب التنازع يمكن توجيهها عن طريق قرائن لفظية أو معنوية توجيهها نحويا صحيحا، يجعلنا نخرج بعض الأبواب كالتنازع والاشتغال، من النحو العربي؛ لأنها أبواب مصطنعة. وهذا ما دعا إليه عدد من الدارسين القدامى والمحدثين.^(٢٤)

الحادي عشر: ألفاظ التوكيد الأوّل.^(٢٥) ويربطها الضمير الملفوظ به، نحو:

جاء زيد نفسه، و الزيدان كلاهما، والقوم كلهم.

وقد رد ابن هشام على بعض من رأوا أن لفظ (جميع) و(كل) قد ترد للتوكيد دون رابط، في مثل: جاء القوم جميعاً؛ فتكون للحال إذا نصبت، وتكون للتوكيد إذا رفعت: جاء القوم جميعاً. ومنه قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ (البقرة / ٢٩)، لمن جعل (جميعا) توكيدا لـ (ما). حيث يرى أنه لو كان ذلك كذلك، لقليل: جميعه، ثم التوكيد بـ (جميع) قليل، فلا يحمل عليه التنزيل، والصواب أنه حال، أما مجيء لفظ (كل) على النصب في قراءة بعضهم ﴿إِنَّا كُلُّ فِيهَا﴾ (غافر / ٤٨). فهناك من جعلها توكيدا، وابن هشام يرى أن صوابها بدل من ضمير الحاضر في (إننا)، وبدل الكل لا يحتاج إلى ضمير رابط. وضعف تخريج - ابن مالك - لها على الحال، من جهتين: تنكير (كل) بقطعها عن الإضافة لفظا ومعنى، وهو نادر، وتقديم الحال على عاملها الظرفي.

وقد احترز ابن هشام بذكر ألفاظ التوكيد (الأوّل) عن (أجمع) وأخواته؛ لأنها تؤكد بعد كل، على نحو قوله تعالى: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾ (الحجر / ٣٠).

٢٤ - انظر على سبيل المثال: - كتاب الرد على النحاة لابن مضاء القرطبي ٩٤ - ١٢٢. - في النحو العربي، نقد وتوجيه ١٦١ - ١٧٥. - تجديد النحو، شوقي ضيف ١٨ - ١٩.

٢٥ - انظر: مغني اللبيب ٦٦٢ - ٦٦٣.

ب- روابط جملة الخبر:

أما روابط جملة الخبر، فقد خصها ابن هشام بمبحث مستقل، وحصر روابطها في عشرة مواضع، ولم يتحدث عن الرابط في الخبر المفرد، في هذا الموضع؛ لأنه موضع حديث عن ربط الجمل. والروابط هي: ^(٢٦)

١- الضمير: وهو الأصل في الربط، وقد يأتي ظاهراً أو مقدرًا، فالظاهر مثل: زيد ضربته، والعلم فضائله كثيرة. والمقدر مثل قول امرأة في وصف زوجها: وزوجي المس مس أرنب والريح ريح زرنب. والتقدير: المس منه، والريح منه. وهناك رأي آخر في الرابط في القول السابق، وهو أن (أل) في كلمتي (المس) و(الريح) نائبة عن الضمير، والأصل فيهما: (مسه) و(ريحه).

وقد استشهد ابن هشام، كذلك، على الرابط المحذوف، بقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا لَسَكْرَيْنِ﴾ (طه / ٦٣). على تقدير: (لهما ساحران) ^(٢٧). وقد اختلف النحاة في إعراب هذه الآية لكونها جاءت مخالفة للقاعدة، حيث جاء اسم (إن) فيها مرفوعاً.

فهناك رأي يرى أن (إن) جاءت بمعنى (نعم) وما بعده مبتدأ وخبر، ورأي آخر يرى أنها تتضمن ضمير شأن محذوفاً، وما بعدها مبتدأ وخبر، أي: (إنه هذان لساحران). ويرى -العكبري- أن كلا الوجهين ضعيف من أجل اللام التي في الخبر. والرأي الثالث للزجاج، ويرى فيه أن التقدير: لهما ساحران، ولكن المبتدأ حذف، أي: إن هذان لهما ساحران؛ وهو الرأي الذي وجهه -ابن هشام- من خلاله الآية السابقة، والرأي الرابع: أن الألف في (هذان) هي علامة التثنية في كل

٢٦- انظر: مفتي اللبيب ٦٤٧ - ٦٥٢.

٢٧- انظر: السابق ٦٤٧ - ٦٤٨.

حال؛ وهي على لغة من يلزمون الألف في التثنية في كل حالات الإعراب. (٢٨)

والمرجّح - في رأينا - هو الرأي الرابع، ولا داعي لأن نحمل الآيات أكثر مما تحتمل، فالجمله في هذه الآية، جمله اسمية، وقد تحقق فيها الإسناد؛ وتحققت الدلالة المرجوة منها، وقد أُكِّد ذلك بمؤكِّدين اثنين، هما: إنَّ واللام: (إن مؤكِّد) + هذان (مسند إليه) + (مؤكِّد ورابط) + ساحران (مسند) ولا تهم بعد هذا الحركة الإعرابية التي هي مجرد قرينة لفظية من مجموعة من القرائن. فمجيء (هذان) بالألف أو الياء لا تلغي عنها الإسناد، في هذا الموقع، ولا تضيف لها شيئاً يكمل إسنادها. وما حرَّصُ النحاة على تلك التأويلات والتخريجات إلا جري وراء الحركة الإعرابية وتأثير العامل، وكان يفترض أن يكفيهم في تحديد وظيفة الكلمة وإعرابها: رتبها وموقعها الإعرابي وحالتها الإعرابية، ثم علامتها الإعرابية، التي قد تظهر أو لا تظهر.

فالرتبة يتحدد من خلالها الموضع الأصلي للعنصر في الجملة، كأن يقال: إن المبتدأ رتبته التقدم، والخبر رتبته التأخر عن المبتدأ، والفاعل رتبته التأخر عن فعله مثلاً، وهكذا. أمّا التقديم والتأخير فلا يكون إلا بالنظر في البنية الأساسية التي يحددها النظام اللغوي لترتيب عناصر الجملة.

أما الموقع الإعرابي، فتتحدد من خلاله الوظيفة النحوية، فالفاعلية، مثلاً، موقع إعرابي يشغله الفاعل، والخبرية موقع إعرابي يشغلها الخبر، وهي تشكل مع المبتدأ الذي يشغل وظيفة الابتدائية أو موقع الابتداء جمله معنية، وهكذا. وكل موقع إعرابي معين له حالة إعرابية خاصة به؛ فالفاعلية حالتها الإعرابية هي الرفع، والمفعولية حالتها الإعرابية هي النصب، والإضافة حالتها الإعرابية هي الجر. و ما العلامة الإعرابية إلا دليل على الحالة الإعرابية، وقد تظهر العلامة الإعرابية أو لا

تظهر.^(٢٩) وترجيح الرأي الرابع يمكن أن يسند برأي الزجاج، وهو الرأي الثالث، في كون الرابط في الآية هو الضمير المقدر (هما) بين المسند إليه والمسند.

٢- الإشارة، وهي من روابط جملة الخبر، ومن أمثلته^(٣٠)؛ قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ﴾ (الأعراف / ٣٦). وقوله: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ﴾ (الأعراف / ٤٢). وقوله: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ (الإسراء / ٣٦). وقوله: ﴿وَلِيَأْسَ التَّقْوَىٰ ذَلِكَ حَيْرًا﴾ (الأعراف / ٢٦).

٣- إعادة المبتدأ بلفظه، وهو رابط لفظي يتحقق من خلال إعادة ذكر الظاهر، وأكثر ما يقع ذلك في مقام التهويل والتفخيم، ومنه قوله تعالى: ﴿الْحَاقَّةُ ١ مَا الْحَاقَّةُ ٢﴾ (الحاقة / ١-٢) وقوله: ﴿وَأَصْحَابُ الِّيمِينِ مَا أَصْحَابُ الِّيمِينِ﴾ (الواقعة / ٢٧).

٤- إعادة المبتدأ بمعناه، نحو: زيد جاءني أبو عبد الله، إذا كان (أبو عبد الله) كنية له.

٥- عموم يشمل المبتدأ، نحو: زيد نعم الرجل، ف قيل الرابط إعادة المبتدأ بمعناه، وقيل بأن (أل) في فاعلي نعم وبئس للعهد لا للجنس، وهي رابطة.

٦- أن يعطف بفاء السببية جملة ذات ضمير على أخرى خالية منه، أو العكس، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَتُصْبِحُ الْأَرْضُ مُخْضَرَةً﴾ (الحج / ٦٣). والشاهد الشعري:

٢٩- انظر: في بناء الجملة العربية ١١٨ - ١١٩، ١٢٤.

٣٠- انظر: مغني اللبيب ٦٤٩.

وإنسان عيني يحسُّ الماء تارةً
فيبدو، وتاراتٍ يجمُّ فيغرقُ

٧- العطف بالواو، نحو: زيد قامت هند وأكرمها، ومثل: زيد قام وقعت هند. بناء على أن الواو للجمع. ويبدوا أن هذه الأمثلة مصطنعة - خاصة المثال الأول - فلا دليل عليها في نصوص اللغة.

٨- شرط يشتمل على ضمير مدلول على جوابه بالخبر، نحو: زيدٌ يقوم عمرٌ وإن قام.

٩- (أل) النائبة عن الضمير، وهو قول الكوفيين، وطائفة من البصريين، ومنه قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى﴾ (النازعات / ٤١). والأصل: هي مأواه. وهناك من يقدرها: هي المأوى له.

١٠- كون الجملة نفس المبتدأ في المعنى^(٣١)، ومنه قولهم: هجّيرى أبي بكر لا إله إلا الله. ومن هذا أخبار ضمير الشأن والقصة، نحو قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (الإخلاص / ١). وقوله: ﴿فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَرُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ (الأنبياء / ٩٧).

هذه هي الصورة التي تعرض من خلالها ابن هشام لموضوع الربط، وكان في كل ذلك جامعا لما تفرق في كتب النحاة السابقين له من آراء واختلافات، وكان له فضل السبق في ذلك. ولكنه لم يحصر مواضع الربط وطرقه وأدواته حصرا شاملا، وقد يعود ذلك إلى أن مفهوم الربط لم يكن محددًا لدى النحاة حتى يحصرها مواضعه، ويقتفوا سبله ومسالكه.

كما أنه من اللافت فيما أورده ابن هشام، أنه لم ينتفع بما جاء به بعض المتقدمين، وبعض من عاصروه، من ملاحظات هامة في موضوع الربط، يمكن

أن تضاف إلى ما أورده، فيتكون من خلال ذلك رؤية شاملة لموضوع الربط في العربية.

٢- دور الحروف في الربط عند النحاة:

إنّ الربط لا يكون عن طريق الضمير أو ما ينوبه فحسب، بل هناك دور مهم للحروف وبعض الأدوات في عملية الربط. وقد أشار ابن هشام إلى ذلك في أحد تعريفاته، عندما عدّ الحرف رابطاً، حيث يقول في حديثه عن معاني الكلم التي حصرها في ثلاثة أنواع هي: « ذات، وحدث، ورابطة للحدث بالذات؛ فالذات الاسم، والحدث الفعل، والرابطة الحرف». ^(٣٢) لكنه لم يعط أهمية للربط عن طريق الحرف إلى جانب الضمير كما فعل الآخرون.

وقد عدّ الزجاجي الحرف رابطاً في حديثه عن أقسام الكلم؛ الاسم والفعل والحرف، حيث يقول: « ويسمى القسم الثالث حرفاً لأنه حد ما بين هذين القسمين ورباط لهما». ^(٣٣)

كما جاء في اللسان: « والحرف: الأداة التي تسمى الرابطة؛ لأنها تربط الاسم بالاسم والفعل بالفعل، كعن وعلی ونحوهما». ^(٣٤)

وقد تنبه قبل ذلك ابن السراج (ت ٣١٦هـ) وآخرون، عند حديثهم عن استخدامات الحروف في اللغة. فقد حصر ابن السراج استخداماتها في ثمانية مواضع - كما أورد عنه السيوطي-؛ منها أنها تستخدم في الربط كأدوات العطف، وأدوات الجر، وأدوات الشرط؛ ولذلك من المهام المنوطة بالحرف أنه جاء: « ليربط اسماً باسم أو فعلاً بفعل، كواو العطف نحو: جاء زيد و عمرو،

٣٢- شرح شذور الذهب ١٣-١٤.

٣٣- الإيضاح: ٤٤.

٣٤- اللسان: مادة؛ حرف.

وقام وقعد، أو فعلا باسم: كمررت بزید،... أو يربط جملة بجملة نحو: إنَّ يَقمُ زيد يقعدُ عمرو». (٣٥)

كما يرى ابن يعيش أن الحرف دخل الكلام ليفيد ثلاثة أشياء؛ إما لإفادة معنى فيما يدخل عليه، أو لتعليق لفظ بلفظ آخر وربطه به، أو زائدا لضرب من التأكيد. ويكون الحرف للربط في أربعة مواضع هي: «أحدها: أن يدخل لربط اسم باسم وهو العطف، نحو قولك: جاء زيد وعمرو، الثاني: أن يدخل لربط فعل بفعل نحو: قام زيد وقعد. الثالث: أن يدخل لربط فعل باسم نحو قولك: نظرت إلى زيد، وانصرفت عن جعفر، وهو معنى التعدية، الرابع: أن يدخل لربط جملة بجملة نحو قولك: إن تعطيني أشكرُك، وكان الأصل: تعطيني أشكرُك، وليس بين الفعلين اتصال ولا تعلق، فلما دخلت إن عقلت إحدى الجملتين بالأخرى وجعلت الأولى شرطا والثانية جزاء» (٣٦)

وعندما يتحدث - ابن يعيش - عن أسلوب القسم يعدّ الحروف الداخلة على جواب القسم من الروابط، حيث يقول: «اعلم أنه لما كان كل واحد من القسم والمقسم عليه جملة، والجملة عبارة عن كل كلام مستقل قائم بنفسه، وكانت إحداهما لهما تعلق بالأخرى، لم يكن بد من روابط تربط إحداهما بالأخرى، كربط حرف الشرط الشرط بالجزاء» (٣٧)

وهناك من المتأخرين من ساروا على درب ابن السراح وابن يعيش في إعطاء الحروف دورا بارزا في عملية الربط، حيث عدّوا أدوات العطف، والجر، والشرط، وبعض الأدوات الأخرى، من الروابط، ولم يقتصرُوا على الضمير أو

٣٥- الأشباه والنظائر للسيوطي ج ٢ / ١٧.

٣٦- شرح المفصل لابن يعيش ج ٨ / ٤ - ٥.

٣٧- السابق ج ٩ / ٩٦.

ما ينوبه كما ورد عند ابن هشام.

وقد أورد السيوطي عن - أبي الحسن بن أبي الربيع (ت: ٦٨٨ هـ) في (شرح الإيضاح) - أنه قسم الحروف إلى عشرة أقسام، منها ثلاثة أقسام للربط، حيث يقول: « الثالث: أن يكون رابطاً بين اسمين أو فعلين وهي حروف العطف. الرابع: أن يكون رابطاً بين فعل واسم، وهي حروف الجر. الخامس: أن يربط بين جملتين وهي الكلم الدالة على الشرط ». (٣٨)

كما أورد السيوطي - عن ابن فلاح في (مغنيه) - قوله: « الحرف يدخل إما للربط، أو للنقل أو التوكيد، أو للتنبيه، أو للزيادة، ويندرج تحت الربط حروف الجر، والعطف، والشرط، والتفسير والجواب والإنكار، والمصدر؛ لأن الربط هو الداخل على الشيء لتعلقه بغيره ». (٣٩)

وفيما يلي يمكن التطرق إلى دور الحروف في الربط من وجهة نظر النحاة، بشيء من التفصيل، وذلك من خلال الحديث عن دور حروف العطف، وحروف الجر، وأدوات الشرط، وحروف جواب القسم، وحروف التفسير والجواب، في ربط الكلام. كما يمكن التطرق إلى استخدامهم لمصطلح (الوصلة) إلى جانب مصطلح (الربط) في حديثهم عن مختلف الروابط.

أولاً- دور حروف العطف في الربط:

فالعطف هو نوع من أنواع الربط في نظر عدد من النحاة، جاء ليربط مفرداً بمفرد أو جملة بجملة، ولكن هناك من قسمه إلى ثلاثة أضرب؛ وهي: عطف اسم على اسم إذا اشتركا في الحال، مثل: قام زيدٌ وعمروٌ، ولا يصح العطف على

٣٨- الأشباه والنظائر ج ٢ / ٧١.

٣٩- السابق ج ٢ / ٧١.

شيئين لا جامع بينهما، مثل: أكل زيدٌ والشمسُ، لأن الأكل لا يكون من الشمس، وعطف فعل على فعل، إذا اشتركا في الزمان، مثل: قام زيدٌ وقعد، ولو قيل: قام زيدٌ ويقعد، لم يجز لاختلاف زمانهما. وعطف جملة على جملة، مثل: قام زيدٌ وخرج بكرٌ، وزيدٌ منطلقٌ، وعمروٌ ذاهبٌ.

و المراد من عطف الجملة على الجملة - كما يرى ابن يعيش - هو ربط إحدى الجملتين بالأخرى، والإيدان بحصول مضمونها. حيث يقول: «والغرض من عطف الجمل ربط بعضها ببعض واتصالها، والإيدان بأن المتكلم لم يرد قطع الجملة الثانية من الأولى، والأخذ في جملة أخرى ليست من الأولى في شيء، وذلك إذا كانت الجملة الثانية أجنبية عن الأولى غير ملتبسة بها، وأريد اتصالها بها، فلم يكن بد من الواو لربطها بها، فأما إذا كانت ملتبسة بالأولى، بأن تكون صفة نحو: مررت برجل يقوم، أو حالا نحو: مررت بزيد يكتب، ونحوها، لم تحتج إلى الواو»^(٤٠)

كما يرى أنّ الغرض من عطف المفرد على المفرد هو اختصار العامل، وإشراك الثاني في تأثير العامل الأول، وذلك إذا قيل: قام زيدٌ وعمروٌ، فالمقصود: قام زيدٌ، قام عمروٌ، فحذفت (قام) الثانية، لدلالة الأولى عليها، ولتبقى الأولى عاملة في المعطوف و المعطوف عليه.

وقد اختلف النحاة في العامل في المعطوف، فذهب سيبويه وجماعة من البصريين إلى الرأي السابق؛ وهو أن العامل في المعطوف، هو العامل في المعطوف عليه، وأن حرف العطف دخل بمعناه، وأشرك بينهما. وهناك رأي آخر ذهب إلى أن العامل في المعطوف هو حرف العطف؛ لأن حرف العطف إنما وضع لينوب عن العامل، ويغني عن إعادته، فيقوم مقامه في الرفع والنصب والجر،

وهو رأي ابن السراج. وذهب قوم آخرون إلى أن العامل في المعطوف هو الفعل المحذوف بعد الواو؛ لأن الأصل في مثل: أقبل محمدٌ وعليٌّ؛ أقبل محمدٌ، وأقبل عليٌّ. لكن الفعل حذف بعد الواو لدلالة الأول عليه، وكانت حجة هؤلاء أنه يجوز إظهاره، فكما أنه إذا ظهر كان هو العامل، فكذلك يكون هو العامل إذا كان محذوفاً من جهة اللفظ، مراداً من جهة المعنى. وهو رأي أبي علي الفارسي، ورأي ابن جنبي.^(٤١)

إن أقرب الآراء إلى الصواب - في رأينا - هو الرأي الأخير، وأن العامل في المعطوف محذوف، لدلالة الأول عليه، فلا حاجة لذكره، ما دام الكلام يستقيم بغيره. والعربية تميز الحذف، إذا دل عليه دليل مقامي أو مقالي، والدليل المقامي موجود. وما عبارة ابن يعيش (اختصار العامل) إلا تأكيد على ذلك. والعاطف هنا جاء للتجانس في اللفظ والمعنى والحكم الإعرابي بين المتعاطفين، والجمع بينهما في الوجود والحصول، فإذا قيل: جاء زيد وعمرو؛ يكون ذلك اختصاراً ل: جاء زيد وجاء عمرو، حتى لا يكون هناك تكرار لفعل المجيء، مادام الأول يدل على الثاني. فهناك تجانس في لفظ الفعل (جاء) وتجانس في معنى (المجيء) الذي تحقق لزيد وعمرو. وتجانس في الحكم الإعرابي بين الفعلين وفاعليهما. وهذا التجانس هو الذي يفهم من قول النحاة: الاشتراك في الحال أو وجود العلة الجامعة.

وما قيل في الجملة الأولى، جاء زيد وعمرو، يمكن أن يقال في الجملة الثانية: قام زيد وقعد؛ فالجملتان من عطف المفرد - كما يرى النحاة - فالأولى: من عطف الاسم على الاسم: وقد اتحد فيها العاملان في المعطوف عليه والمعطوف، واختلف فاعلهما. والثانية: من عطف الفعل على الفعل؛ وقد اختلف فيها العاملان مع

٤١ - انظر: شرح المفصل ج ٣/ ٧٥، ج ٨/ ٨٨ - ٨٩. - وشرح جمل الزجاجي لابن هشام: ٣٣.

اشتراكهما في الزمان، والفاعل واحد. وقد حذف المكرر في الجملتين؛ فحذف عامل المعطوف في الجملة الأولى، وحذف الفاعل في المعطوف في الجملة الثانية، وحذفهما كان بوجود دليل مقالي في المعطوف عليه. أمّا إذا لم يكن هناك جامع بين المتعاطفين، كالاشتراك في الحال أو في الزمان، فإنه لا يجوز عطف أحدهما على الآخر، وكمثال على ذلك، لو قيل: نام زيد والحجر، أو جلس زيد ويخرج، لم يجز.

وأما إذا اختلف الفعل والفاعل في كليهما؛ أي: في المعطوف عليه والمعطوف، فإن الحذف لا يجوز، في مثل: قام زيد وخرج بكر، والمثال من عطف الجمل، و لو فرضنا حذف الفعل أو الفاعل من الجملة المعطوفة، لأدّى ذلك إلى اللبس والإيهام بخلاف المقصود، ولصارت الجملة من قبيل عطف المفرد على المفرد. ثم إن الحذف لا يسمح به لعدم وجود الدليل، ولا حذف من غير دليل، ومن ذلك عطف الجملة الاسمية، في مثل: زيد منطلق وعمرو ذاهب.

ومما سبق يمكن أن نصل إلى أنّ العطف في العربية، بشكل عام، هو عطف جمل، ولا وجود لعطف المفردات، وإن وجدت فذلك في الظاهر، حتى إذا أعيدت إلى أصولها، وقدر المحذوف، صارت جملاً، وهذا ما لوحظ في عطف المفرد على المفرد، في الأمثلة السابقة.

واختلاف النحاة في العامل في المعطوف يؤكد هذه المسألة لا ينفیها، سواء من رأوا في العطف اختصاراً للعامل، أو من أنابوا عنه حرف العطف، أو من رأوا أنه محذوف من جهة اللفظ ومراد من جهة المعنى.

ولو عدنا إلى الأمثلة التي استشهدوا بها على العطف في المفرد، وأعدناها إلى أصولها، لوجدنا أنها لا تختلف عن عطف الجمل. والفارق الوحيد بينهما هو حذف أحد طرفي المعطوف، إذا دل عليه دليل في المعطوف عليه، منعا للتكرار،

وهذا في عطف المفرد. ولولا هذا الحذف لما اختلف عطف المفردات عن عطف
الجملة، في جميع أضربيها؛ وهي أربعة: (٤٢)

١- عطف ظاهر على ظاهر، مثل: رأيت زيدًا وعمراً ← رأيت زيدًا
ورأيت عمراً.

٢- عطف ظاهر على مضمّر، مثل: رأيتَه و زيدًا ← رأيتَه ورأيتَ زيدًا.

٣- عطف مضمّر على ظاهر، مثل: قام زيد وأنت ← قام زيد وقمتَ أنت.

٤- عطف مضمّر على مضمّر، مثل: رأيتك وإياه ← رأيتك وإياه رأيتُ
أو رأيتُهُ.

أما إذا كان المضمّر مرفوعا متصلا لا يعطف عليه حتى يؤكد، مثل: لتقم أنت
ومن معك. أي: لتقم أنت وليقم من معك.

فعطف المفردات بجميع أضربيه يمكن رده إلى عطف الجملة، وهذا هو الأصل
في رأينا والعطف هو نوع من أنواع الربط السياقي استعانت به اللغة في ربط
الجملة التامة المستقلة، حيث يجمع بينها لعل ما يقتضيها السياق اللغوي. والجملة
المعطوف عليها قد يكون لها محل من الإعراب، فيكون للجملة المعطوفة ما لها من
الحكم الإعرابي في الرفع والنصب والجر ومثالها: الطالب أخلاقه حسنة ونتائجه
جيدة، فجملة: نتائجه جيدة؛ معطوفة على جملة الخبر، أخلاقه حسنة. فتعرب
إعرابها وتأخذ حكمها، وهو الرفع. وقد لا يكون لها محل من الإعراب، فتأخذ
الجملة المعطوفة حكمها، فلا يكون لها محل من الإعراب، ومثال ذلك: نجح محمد
ورسب صديقه. فجملة: نجح محمد، ابتدائية لا محل لها من الإعراب، والحكم
نفسه ينطبق على الجملة المعطوفة: رسب صديقه.

٤٢- انظر: - اللمع لابن جنى ١٤ - ١٥ . - شرح المفصل لابن يعيش ج ٣ / ٧٥.

و لكون العطف يمثل وسيلة من وسائل العربية في ربط الجمل، فقد خالف سائر التوابع في أمرين اثنين، هما:

١- أن التابع والمتبوع في العطف لا يتعلقان ببعضهما بعضا إلا بواسطة حرف العطف، الذي هو رابط يربط بين التابع والمتبوع. أما باقي التوابع فالتعلق يكون بينها بغير واسطة.

٢- أن التابع في المعطوف يكون غير المتبوع في المعنى، بخلاف سائر التوابع التي يكون فيها التابع هو المتبوع في المعنى، كالنعت، وعطف البيان، والتأكيد، والبدل، وإن كان البديل يأتي أحيانا ما يخالف فيه الثاني الأول، إلا أنه منه كأن يكون بعضه، أو معنى يشتمل عليه، وهو ما جعله لا يحتاج إلى واسطة.

وهذا ما أشار إليه ابن يعيش حين ذكر ما يخالف فيه العطف سائر التوابع، حيث يقول: «وهذا الضرب من التوابع يخالف سائر التوابع، لأنها تتبع بغير واسطة، و المعطوف لا يتبع إلا بواسطة، وإنما كان كذلك؛ لأن الثاني فيه غير الأول، ويأتي بعد أن يستوفي العامل عمله فلم يتصل إلا بحرف بخلاف ما الثاني فيه الأول، كالنعت، وعطف البيان، والتأكيد، والبدل. وإن كان يأتي في البديل ما الثاني فيه غير الأول؛ إلا أنه بعضه، أو معنى يشتمل عليه، فكأنه هو هو، فلذلك لم يحتج إلى واسطة حرف»^(٤٣)

وحروف العطف - كما حصرها أغلب النحاة - عشرة، وهي: الواو، والفاء، وثم، وحتى، وأو، وأم، وإما؛ مكسورة مكررة، وبل، ولكن، ولا.

فالأربعة الأولى تجمع بين المعطوف و المعطوف عليه في حكم واحد، وهو الاشتراك في الفعل، في مثل: قام زيد وعمرو، وضربت زيدا وعمرا، فالقيام

قد وجب لهما، والضرب قد وقع عليهما. وكذلك الفاء وثم وحتى يجب بهن مثل هذا المعنى، في مثل: ضربت زيدا وعمرا، وذهب عبد الله ثم أخوه، ورأيت القوم حتى زيدا. إلا أنها تفترق في معانٍ أخرى، من جهة الاتصال والتراخي والغاية. أما الثلاثة التي تليها، وهي: أو، أم، وإما، فتشترك من جهة أنها لأحد الشيئين أو الأشياء، وإن انفصلت، أيضا من وجوهٍ أخرى.

وأما، بل ولكن، فتشتركان من جهة أن الثاني فيهما على خلاف معنى الأول في النفي والإثبات. وأما (لا) فمفردة.^(٤٤)

وهناك من النحاة من يرى أن حروف العطف تسعة، باسقاط حرف (إمّا)، وهو رأي لأبي علي الفارسي؛ حيث يقول: «وليست إمّا حرف عطف؛ لأن حرف العطف لا يخلو من أن يعطف مفردا على مفرد أو جملة على جملة، وأنت تقول: ضربت إما زيدا وإما عمرا، فتجدها عارية من هذين القسمين، وتقول: وإما عمرا، فتدخل عليه الواو، ولا يجتمع حرفان لمعنى»^(٤٥)

وهناك من يرى أنها ثمانية بإسقاط (حتى)، لأنها للغاية. وهناك من ذهب إلى أن حروف العطف ثلاثة لا غير؛ وهي: الواو، والفاء، وثم، وهذا الرأي لابن درستويه؛ وقد علل ذلك بأن هذه الثلاثة تشرك بين ما بعدها وما قبلها، في معنى الحدث، والإعراب، أما باقي حروف العطف فإنها تخرج ما بعدها مما قبلها.

وقد أورد ابن يعيش تلك الآراء، ورجّح ما اتفق عليه أغلب النحاة، في كون حروف العطف عشرة، وعلّل ذلك بقوله: «والمذهب الأول لما قدمناه من أن معنى العطف حمل الثاني على الأول، في إعرابه وإشراكه في عمل العامل، وإن لم يشركه في معناه. و ذلك موجود في جميعها، فأما اختلاف المعاني فذلك أمر

٤٤- انظر: شرح المفصل ج ٨ / ٨٩.

٤٥- كتاب المقتصد في شرح الإيضاح للجرجاني ج ٢ / ٩٤٣.

خارج عن معنى العطف، ألا ترى أن حروف الجر تجتمع كلها في إيصال معاني الأفعال، وإن اختلفت معانيها، من نحو ابتداء الغاية، وانتهاء الغاية، والإلصاق، والملك، وغير ذلك»^(٤٦)

وإذا كانت حروف العطف تجتمع في إدخال الثاني في إعراب الأول، وتربطه به فإنها تختلف من حيث المعنى، فلكل حرف دلالة يتميز بها عن غيره في الاستعمال. وهذه أهم معانيها كما فصلها النحاة^(٤٧):

أ- الواو: تستعمل لمطلق الجمع بين المتعاطفين، مثالها: جاء زيد وعمرو، أي اجتمع لهما القيام.

ب- الفاء: وتستعمل أساساً، للترتيب والتعقيب؛ أي أن الثاني يتبع الأول بلا مهلة، ومثالها: قام فمشى، أو قام زيد فعمرو.

ج- ثم: تأتي للترتيب المنفصل بمهلة، وتسمى حرف تراخ في الزمن؛ أي المهلة والتراخي. ومثالها: قام ثم مشى، أو قام زيد ثم عمرو؛ أي بينهما مهلة.

د- حتى: تأتي للتدرج مع الغاية، ويكون معطوفها ظاهراً لا مضمراً ومفرداً لا جملة، وجزءاً من المعطوف عليه: قرأت الكتاب حتى حواشيه، أي: قرأت حواشيه، أيضاً، أو كاجزاء منه: أحببت بلادي حتى الحديث عنها، أو دالاً على غاية للمعطوف عليه في زيادة أو نقصان: شرب الكأس حتى الثمالة، والناس سواء أمام القضاء حتى الأمراء. وتكون حرف ابتداء أو استئناف إذا وليتها جملة: نطق فأجاد حتى دهش الحاضرون.

٤٦- شرح المفصل: ج ٨ / ٨٩ - ٩٠.

٤٧- انظر: السابق ج ٨ / ٨٨ - ١٠٧، - واللمع لابن جنى ١٧٧ - ١٨٥. وكتاب المقتصد ج ٢ / ٩٣٧ - ٩٦١.

هـ- لا: تثبت للأول ما تنفيه عن الثاني، وتقتصر الحكم على ما قبلها مثل: أنت صديقي لا عدوي، أو قام زيد لا عمرو. وقد تُكرَّر للتأكيد فتدخل عليها واو العطف، مثل: أخوك طيب لا تاجر ولا عامل. ويعطف بـ (لا) في الإيجاب حتى تحقق للأول ما تنقضه عن الثاني.

و- بل: تأتي لتسلب الحكم عما قبلها، وتجعله لما بعدها، مثل: ما قام زيد بل عمرو. وقد تسبق بإيجاب، فإن سبقها إيجاب، كان ما قبلها في حكم المسكوت عنه، والحكم مثبت لما بعدها، مثل: قام زيد بل عمرو. وإن سبقها نفي، كالمثال الأول، نفت الحكم عن الأول، وأثبتته للثاني.

ز- لكن: تأتي للاستدراك، وتثبت للثاني ما تنفيه عن الأول، مثل: ما قام زيد لكن عمرا، أو ليس أخي تاجرا لكن صانعا. ويعطف بها بعد النهي أو النفي. وتكون حرف ابتداء إذا سبقت بإيجاب، وتلتها جملة، مثل: قام زيد لكن عمرو لم يقم.

ح- أو: تأتي للتسوية بين المتعاطفين في الحكم وتكون للشك، مثل: قام زيد أو عمرو، وتكون للتخيير، مثل أكرم زيدا أو عمرا. وتكون للإباحة، مثل: جالس زيدا أو عمرا؛ أي جالس من تشاء.

ط- أم: تأتي بمعنى الاستفهام، ولها فيه موضعان: أحدهما أن تقع معادلة لهمزة الاستفهام متصلة بها، على معنى: (أي). والآخر: أن تقع منقطعة على معنى (بل). ومثال الأول منهما نحو: أزيد عندك أم عمرو؟ ومعناه: أيهما عندك؟ ومثال الثاني نحو: هل عندك زيد أم عندك عمرو؟ ومعناه: بل عندك عمرو. تركت السؤال عن الأول، وأخذت في الثاني. وقد تقع في هذا الوجه بعد الخبر، مثل: قام زيد أم قعد عمرو، ومعناه: بل قعد عمرو.

ي- إمّا: وتشارك (أو) في الشك والتخيير والإباحة. فتكون للشك، مثل: جاء إمّا زيدٌ وإمّا عمرٌ. وتكون للإباحة، مثل: اشتر السِّلعةَ إمّا نقدًا وإمّا دَيْنًا، أو تعلم إمّا الفرنسية وإمّا الإنجليزية. وتكون للتخيير، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ (٣٠) (الإنسان / ٣)، أو مثل: أضرب إمّا زيدًا وإمّا عمرًا.

ويجوز أن يعوض عن (إمّا) الثانية بـ (أو) لما بينهما من المناسبة، مثل: ضربت إمّا زيدًا أو عمرًا، أو مثل: إمّا تحفظُ الدرسَ أو تعاقبُ.

وما يفصل بين (أو) و (إمّا) أن مع الأولى يبدأ الكلام يقينًا ثم يعترضه الشك، ومع الثانية يكون الكلام من أوله مبنيًا على الشك.

هذا أهم ما قيل في معاني حروف العطف واستعمالاتها في العربية، وكان الحديث عنها هنا مفصلاً، لكونها أكثر أدوات الربط استخداماً، وأوسعها نطاقاً. فإذا كانت حروف الجر تربط بين الفعل والاسم، وكانت أدوات الشرط تربط بين الجملة والجملة، فإن حروف العطف تربط بينها جميعاً؛ فهي تربط بين الاسم والاسم، وبين الفعل والفعل، وبين الجملة والجملة. ولذلك خصّها البلاغيون بالحديث أكثر من غيرها، وأطلقوا عليها اسم (حروف الوصل) لأنها تجمع بين أوصال الكلم، وتؤلف بين أجزاء الكلام وجمله.

ثانياً- دور حروف الجر في الربط:

إن الجار والمجرور من أهم الوظائف النحوية تعلقاً بالفعل وارتباطاً به، ومثله في ذلك مثل الظرف، وقد خصهما الدرس النحوي والبلاغي بمصطلح دال على قوة ذلك الترابط والتماسك، وهو: (التعلق). وقد يوجه الجار والمجرور معنى الفعل في مواضع معينة، أحياناً، فيكون معناه مرتبطاً بنوع الحرف الذي

يتعلق به، مثل: رغب عن الشيء، ورغب في الشيء، فيصير معنى الفعل في المثال الأول الابتعاد عن الشيء وتجنبه، ويصير معناه في الثاني؛ حبه والوقوع فيه، وأمثلة ذلك في اللغة متعددة، مثل: صبر على، وصبر عن، وخرج من، وخرج على.

وقد يضيف حرف الجر على الفعل المتعدي معنى اللزوم، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ (النور / ٦٣). وقد اكتفى الفعل المتعدي (يخالفون) بالجار والمجرور (عن أمره) عن المفعول به. وهذا يعني أن الحرف أحدث تحويلاً في دلالة الفعل. وهو ما يسميه النحاة بـ (التضمين)، وقد ضُمَّن الفعل السابق معنى (يبتعدون)، وهو فعل لازم، ودلالته قريبة من الفعل (يخالفون)، فالمخالفة فيها معنى الابتعاد والصد. ^(٤٨)

وقد عقد ابن جنى باباً في استعمال الحروف بعضها مكان بعض، وفيه يقول: «اعلم أن الفعل إذا كان بمعنى فعل آخر، وكان أحدهما يتعدى بحرف، والآخر بآخر، فإن العرب قد تتسع، فتوقع أحد الحرفين موقع صاحبه، وإيذاناً بأن هذا الفعل في معنى ذلك الآخر، فلذلك جيء معه بالحرف المعتاد مع ما هو في معناه». ^(٤٩)

وتعلق الحرف بالفعل يرتبط بمعنى الفعل نفسه، ونوع حرف الجر، ومعنى الاسم المجرور. ولذلك نجد سيبويه قد سمى حروف الجر حروف الإضافة؛ لأنها تضيف معنى الفعل إلى الاسم المجرور. والجر في رأيه، يكون في كل اسم مضاف إليه، والمضاف إليه ينجر بثلاثة أشياء: الأول أنه ينجر بشيء ليس باسم ولا ظرف، ويعني هنا حروف الجر مثل: الباء واللام ومن وفي وعن، وغيرها من حروف الجر. والثاني أنه ينجر بشيء يكون ظرفاً؛ ويعني بذلك الظرف؛ مثل:

٤٨- انظر: في بناء الجملة العربية ٢٣١-٢٣٢.

٢- الخصائص ج ٢/ ٣٠٨.

خلف وأمام، وقدام ووراء، وفوق وتحت، وغيرها مما في معناها. و الثالث: أنه ينجر باسم لا يكون ظرفا؛ وهو يعني بذلك أسماء، مثل: مثل، وغير، وكل، وبعض وما يقوم مقامها. وأخيرا يقول فيما تضيفه حروف الجر من معنى الفعل إلى الاسم المجرور: «وإذا قلت: مررت بزيد، فإنما أضفت المرور إلى زيد بالباء، وكذلك هذا لعبد الله. وإذا قلت: أنت كعبد الله، فقد أضفت إلى عبد الله الشبه بالكاف. وإذا قلت: أخذته من عبد الله؛ فقد أضفت الأخذ إلى عبد الله بمن. وإذا قلت: مذ زمان فقد أضفت الأمر إلى وقت من الزمان بمذ. وإذا قلت: أنت في الدار، فقد أضفت كينونتك في الدار إلى الدار بفي. وإذا قلت: فيك خصلة سوء، فقد أضفت إليه الرداءة بفي. وإذا قلت: رُبَّ رجل يقول ذاك، فقد أضفت القول إلى الرجل برُبِّ. وإذا قلت: بالله والله وتالله، فإنما أضفت الحلف إلى الله سبحانه. كما أضفت النداء باللام إلى بكر حين قلت: يا لَبَكْرٍ. وكذلك رويته عن زيد، أضفت الرواية إلى زيد بعن^(٥٠)».

وقد استخدم عدد من النحاة في حديثهم عن حروف الجر، مصطلحات، مثل: الربط، والتعلق، و الإضافة، والوصل؛ وهي كلها مصطلحات تضيفي إلى مدى قوة الترابط والتماسك التي تحدثها هذه الحروف بين الأفعال والأسماء التي تدخل عليها؛ فهي تربط الأفعال بالأسماء، فتضيف معاني الأفعال إليها، وتوصلها بها، وتوقعها عليها، وأخيرا هي تمثل أحد أوجه التعلق بين الأسماء والأفعال.

وقد جمع ابن يعيش بين هذه المصطلحات في حديثه عن حروف الجر، لإحساسه بمدى العلاقة التي تربط بينها، حيث يقول عن وظيفة الحرف: «وجملة الأمر أنه دخل على ثلاثة أضرب؛ لإفادة معنى فيما يدخل عليه، ولتعلق لفظ بلفظ

آخر وربطه به، ولزيادة ضرب من التأكيد»^(٥١).

ويقول عن حرف الجر: «أن يدخل لربط فعل باسم نحو قولك: نظرت إلى زيد، وانصرفت عن جعفر، وهو معنى التعديّة». ويقول: «اعلم أن هذه الحروف تسمى حروف الإضافة؛ لأنها تضيف معاني الأفعال قبلها إلى الأسماء بعدها، وتسمى حروف الجر؛ لأنها تجر ما بعدها من الأسماء، أي: تخفضها» ويقول: «إنما أتى بها لإيصال معاني الأفعال إلى الأسماء»^(٥٢).

ويقول الجرجاني في شرح الإيضاح: «اعلم أن الجر لا يكون إلا بالإضافة. والإضافة على ضربين: إضافة اسم إلى اسم... وإضافة حرف إلى اسم»^(٥٣).

ويقول: «إن حروف الجر موضوعة لمعنى المفعولية، ألا ترى أنها توصل الأفعال إلى الأسماء، وتوقعها عليها. فإذا قلت: مررت بزيد، أوقعت الباء المروءة عليه، وكذا إذا قلت: خرجت من البصرة، كانت (من) معلقةً الخروجَ بالبصرة، وكذا البابُ»^(٥٤).

ثالثاً- دور أدوات الشرط في الربط:

أما أدوات الشرط فلها دور كبير في الربط، وهذا الدور يتمثل في أن تعلق جملة بأخرى؛ على أن تكون الأولى شرطاً في حدوث الثانية، أو تكون الثانية مترتبة على الأولى أو جواباً لها. يقول ابن يعيش: «واعلم أن كل واحد من الشرط والجزاء جملة فعلية تامة، فلما دخل عليهما حرف الشرط ربطهما وجعلهما كجملة واحدة في افتقار كل واحدة من الجملتين إلى الأخرى كافتقار المبتدأ إلى

١ - شرح المفصل ج ٨ / ٤.

٥٢- السابق ج ٨ / ٥، ٧، ٩.

٥٣- كتاب المقتصد في شرح الإيضاح ج ٢ / ٨٢٢.

٥٤- السابق ج ٢ / ٨٢٤.

الخبر، فالجملة الأولى التي هي شرط بمنزلة المبتدأ والجملة الثانية التي هي جزاء كالخبر». (٥٥)

والبنية الأساسية للجملة الشرطية تكون على هذا النحو: [أداة الشرط + جملة الشرط + جملة الجواب]. فإذا تقدّم جملي الشرط والجواب، أدوات شرط جازمة، جُزِمَا فعلاهما إذا كانا مضارعين. و الجزم علاقة لغوية منطوقة، تظهر تأثير الشرط على الجملتين معاً؛ وهذا دلالة على التماسك والترابط بينهما، من أجل أداء معنى مركب يتوقف بعضه على بعض. فالشرط وما يحدثه من تأثير إعرابي ممثل في الجزم، هو ما يحصل به الربط، بين جملي الشرط والجواب. و من ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا ۖ ﴿٢﴾ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ﴾ (الطلاق / ٢-٣). فالجملة الشرطية هي: [من + يتق الله + يجعل له مخرجا] أي: [أداة شرط + جملة فعلية ذات فعل مضارع مجزوم + جملة فعلية ذات فعل مضارع مجزوم] وهذا النمط هو ما يمثل البنية الأساسية للجملة الشرطية، التي ترتبط بأدوات الشرط الجازمة. ولكن ليس شرطاً أن يأتي كل تركيب شرطي مطابقاً لتلك البنية أو الصورة. فقد يخرج التركيب الشرطي عنها فيتعدد ويتنوع. كأن يأتي مكان جملة الشرط ذات الفعل المضارع، أو جملة الجواب، جملة أخرى ذات فعل ماضٍ، فيكون الفعل في هذه الحالة في محل جزم. (٥٦)

وقد يأتي الفعل في الجملتين على صيغة الماضي، مثل: إن زرتني زرتك. وهنا ينفك الربط الإعرابي عن طريق الجزم، ولكن الربط الشرطي يظل قائماً، إلا إذا وقع جواباً للشرط ما لا يصلح أن يكون شرطاً، فإنه في هذه الحالة تلزمه الفاء لتقوم بدور الربط ليعلم ارتباطه بالشرط، فتربط جملة الجواب بجملة الشرط،

٥٥- شرح المفصل ٣ / ١٥١.

٥٦- انظر: في بناء الجملة العربية ٢٨١ - ٢٨٤

وتسمى الفاء الجوابية، وتلازمها السببية. (٥٧)

ويكون ذلك إذا كانت جملة الجواب:

- جملة اسمية، مثل قوله تعالى: ﴿وَأِنْ يَمْسَسْكَ بِخَيْرٍ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (الأنعام / ١٧).

- أو جملة طلبية، مثل قوله: ﴿إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ﴾ (آل عمران / ٣١)

- أو جملة فعلية فعلها جامد، مثل قوله: ﴿إِنْ تَرَنِ أَنَا أَقَلَّ مِنْكَ مَالًا وَوَلَدًا﴾ (٣٨) (الكهف / ٣٩ - ٤٠)

- أو كان فعلها مقرونا بحرف تنفيس؛ السين أو سوف، مثل قوله: ﴿وَأِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ﴾ (التوبة / ٢٨).

- أو مقرونا بـ(قد) مثل قوله: ﴿قَالُوا إِنْ يَسْرِقْ فَقَدْ سَرَقَ أَخٌ لَهُ مِنْ قَبْلُ﴾ (يوسف / ٧٧)

- أو منفيا بـ(ما) أو (لن) مثل قوله: ﴿فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ﴾ (يونس / ٧٢) ومثل قوله: ﴿وَمَا يَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَلَنْ يُكْفَرُوهُ﴾ (آل عمران / ١١٥).

والأجوبة السابقة لزمها الفاء، لأنه لا يصلح جعلها شرطا، وعوضت بذلك الفاء الربط الحاصل بالجزم. والفاء قد تخلفها (إذا) الفجائية في الربط، إذا كانت جملة الجواب جملة اسمية، كقوله تعالى: ﴿وَأِنْ تُصِيبَهُمْ سَيِّئَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ إِذَا هُمْ يَقْنَطُونَ﴾ (الروم / ٣٦) وقوله: ﴿فَإِذَا أَصَابَ بِهِ مِنْ يَسَاءٍ مِنْ عِبَادِهِ إِذَا هُمْ

٥٧- انظر: - الجنبي الداني في حروف المعاني ٦٨ - ٧٠. - في بناء الجملة العربية ٢٨٤ - ٢٨٦.

يَسْتَبْشِرُونَ ﴿ (الروم / ٤٨). فإذا الفجائية هنا أدت ما تؤديه الفاء في الارتباط بين جملة الشرط والجواب. (٥٨)

و هناك أدوات شرط أخرى لا يجزم المضارع بعدها، ولا يكون الماضي معها في محل جزم؛ وهي: (لما، وإذا، ولو). وهي أدوات شرطية غير جازمة تدخل فتعلق إحدى الجملتين بالأخرى .

أما (لما) فهي أداة شرط غير جازمة، وذلك لأنها تختص بالماضي، وقد يكون جوابها ماضيا مثبتا، مثل: لما قام زيد قام عمرو، أو منفيا ب (ما) مثل: لما قام زيد ما قام عمرو، أو منفيا ب (لم) مثل: لما قام زيد لم يقم عمرو. أو جملة اسمية مقرونة ب (إذا) الفجائية، مثل قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بَيِّنَاتٌ إِذَا هُمْ مِنْهَا يَضْحَكُونَ ﴾ (الزخرف / ٤٧). وتسمى (لما) التعليقية وهي حرف وجوب لوجوب، وهناك من يسميها حرف وجود لوجود، وقد اختلفوا في حرفيتها و ظرفيتها، فهناك من يرى أنها حرف، وهناك من يرى أنها ظرف بمعنى (حين). (٥٩)

وأما (إذا) فإنها ظرف للمستقبل متضمنة معنى الشرط، وتختص بالدخول على الجملة الفعلية، ويكون الفعل بعدها ماضيا كثيرا، ومضارعا قليلا. ومثالها قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَى بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يَئُوسًا ﴾ (الإسراء / ٨٣). (٦٠)

و أما (لو) فإنها حرف باتفاق، وهي حرف يدل على تعليق فعل بفعل فيما مضى، فيلزم من تقدير حصول شرطها، حصول جوابها، ويلزم كون شرطها محكوما بامتناعه. إذ لو قدر حصوله لكان الجواب كذلك، فتصير حرف

٥٨ - انظر: - الجنبي الداني في حروف المعاني ٦٨ - ٧٠ - في بناء الجملة العربية ٢٨٤ - ٢٨٦ .

٥٩ - انظر: - الجنبي الداني ٥٩٤ - ٥٩٦ .

٦٠ - انظر: مغني اللبيب ١٢٧ .

وجوب لوجوب، وتخرج عن كونها للتعليق في الماضي. أما جوابها فالأكثر أن يكون ممتنعاً. وأياً ما كان الأمر فالتعليق حاصل بين شرطها وجوابها، وكلاهما في الماضي، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَمٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾ (لقمان / ٢٧). وتأتي (اللام) رابطاً في جوابها، إذا كان جوابها ماضياً مثبتاً، ويأتي ذلك كثيراً. مثل قوله تعالى: ﴿لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَمًا﴾ (الواقعة / ٦٥). (٦١)

وما قيل في (لو) يمكن أن يقال في (لولا) في مسألة اللام الداخلة على الجواب. حيث يرى - الزمخشري - أن اللام في جواب (لو) و (لولا) دخلت لتأكيد ارتباط إحدى الجملتين بالأخرى (٦٢) وقد مثلنا ل (لو). أما (لولا) فمثل قوله تعالى: ﴿لَوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (الأنفال / ٦٨) وقوله: ﴿لَوْلَا أَنْ تَدَارَكُكُمْ نِعْمَةٌ مِّنَ رَبِّهِ لَنُبِذَ بِالْعَرَاءِ وَهُمْ مَذْمُومٌ﴾ (القلم / ٤٩). و (لولا) حرف امتناع لوجود، وتُفسر بحسب الجمل الداخلة عليها، فإن كانت الجملتان بعدها موجبتين، فهي حرف امتناع لوجود، نحو: لولا زيد لأحسنت إليك؛ فالإحسان امتنع، لوجود زيد، وإن كانتا منفيتين، فهي حرف وجود لامتناع، نحو: لولا عدم قيام زيد لم أحسن إليك. وإن كانتا موجبة ومنفية؛ فهي حرف وجود لوجود، نحو: لولا زيد لم أحسن إليك. وإن كانتا منفية وموجبة؛ فهي حرف امتناع لامتناع، نحو: لولا عدم قيام زيد لأحسنت إليك. هكذا فسر استخدام (لولا). أما جوابها فهو ماضٍ مثبت، مقرون باللام، كما في الآيتين السابقتين، أو منفي ب (ما) نحو قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ مَا زَكَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ أَبَدًا﴾ (النور / ٢١). وغالباً ما يكون جوابها المنفي غير مقترن باللام. (٦٣)

٦١ - انظر: الجني الداني ٢٧٢ - ٢٧٤ .

٦٢ - انظر: شرح المفصل ج ٢ / ٢٢ .

٦٣ - انظر: الجن الداني ٥٩٧ - ٥٩٩ .

رابعاً- دور الحروف الداخلة على جواب القسم في الرباط :

وعندما يتحدث - ابن يعيش - عن أسلوب القسم يعد الحروف الداخلة على جواب القسم من الروابط، كقولهم: بالله لأ فعلن، وإنك لذهاب، وما فعلت، ولا أفعل، حيث يقول: «اعلم أنه لما كان كل واحد من القسم والمقسم عليه جملة، والجملة عبارة عن كل كلام مستقل قائم بنفسه، وكانت إحداهما لها تعلق بالأخرى، لم يكن بد من روابط تربط إحداهما بالأخرى، كربط حرف الشرط الشرط بالجزاء، فجعل للإيجاب حرفان وهما: اللام وإن، وجعل للنفي حرفان وهما: ما ولا، وإنما وجب لهذه الحروف أن تقع جواباً للقسم لأنها يستأنف بها الكلام»^(٦٤).

فأسلوب القسم يتألف من جملتين: جملة القسم وجملة جواب القسم، وهناك ترابط معنوي بينهما، ولتأكيد ذلك الترابط استعانت اللغة بروابط لفظية؛ تربط جملة الجواب بجملة القسم وتلك الروابط تختلف باختلاف جملة جواب القسم إيجاباً وسلباً، فإذا كانت موجبة فإما أن تكون جملة اسمية أو فعلية، فإذا كانت فعلية وكان فعلها مضارعاً، دخلت اللام في أولها وأكّدت فعلها بنون التوكيد الثقيلة أو الخفيفة، كقوله تعالى: ﴿وَتَأَلَّهُ لَأَكِيدَنَّ أَصْنَانَكُمْ﴾ (الأنبياء / ٥٧). وإذا كان الفعل ماضياً متصرفاً، فالأكثر أن تقترن اللام بـ (قد) كقوله تعالى: ﴿تَأَلَّهُ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا جِئْتَنَا لِنُفِيسِدَ فِي الْأَرْضِ﴾ (يوسف / ٧٢)، أما إذا كان الفعل غير متصرف قرن باللام فقط. مثل: والله لنعم السيدان رأيت.

أما إذا كان جواب القسم جملة اسمية فكثيراً ما يأتي اللام مقترناً بـ (إن)، كقوله تعالى: ﴿وَالْعَصْرِ ١ إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ ٢﴾ (العصر / ١-٢)، وقوله تعالى: ﴿قَالُوا تَأَلَّهُ إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ﴾ (يوسف / ٩٥).

أما إذا كانت جملة جواب القسم منفية، فإنها تنفى بأحد حرفين؛ هما: (ما) و(لا)، فأما (ما) فتنفى بها الجملة الفعلية ذات الفعل الماضي، كقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ زَيْنًا مَّا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾ (الأنعام / ٢٣)، أو الجملة الاسمية، كقوله: ﴿أَوَلَمْ تَكُونُوا أَقْسَمْتُمْ مِّن قَبْلُ مَا لَكُم مِّن زَوَالٍ﴾ (إبراهيم / ٤٤). وأما (لا) فتنفى بها الجملة الفعلية المضارعية كقوله تعالى: ﴿لَئِن أُخْرِجُوا لَا يَخْرُجُونَ مَعَهُمْ وَلَئِن قُوتِلُوا لَا يَنْصُرُونَهُمْ وَلَئِن نَّصَرُوهُمْ لَيُوَلُّنَّ الْأَدْبَرَ ثُمَّ لَا يُصْرُونَ﴾ (الحشر / ١٢)، فاللام في الآية موطئة للقسم، وقد تقدم القسم فيها على الشرط، فجاء الجواب للقسم دون الشرط، ولو كان الجواب للشرط لجزم الفعلان: (لا يخرجون) و(لا ينصرونهم).^(٦٥)

وقد تحذف (لا) النافية في جواب القسم، فتكون مقدرة، في مثل قوله تعالى: ﴿قَالُوا تَاللَّهِ تَقْتُلُوا تَذَكَّرُ يُونُسُ﴾ (يوسف / ٨٥) أي: (لا تفتأ)، والسياق يقتضي ذلك التقدير، لأنه لو كانت في الإيجاب لظهرت معها اللام ونون التوكيد.

وقد أجاز - سيبويه - ذلك، ورأى أنه من كلام العرب؛ حيث يقول: «وقد يجوز لك - وهو من كلام العرب - أن تحذف (لا) وأنت تريد معناها، وذلك قولك: والله أفعل ذلك أبدا. تريد: والله لا أفعل ذلك أبدا».^(٦٦)

خامسا- دور حروف التفسير والجواب في الربط:

ومن الحروف الرابطة حرفا التفسير (أي) و(أن) تدخلان على الكلام فتربطان ما بعدهما بما قبلهما، ويقال لهما حرفا العبارة. فأما (أي) فتكون تفسيرا لما قبلها وعبارة عنه، ويشترط في دخولها أن يكون ما قبلها جملة تامة مستقلة، ويكون ما

٦٥- انظر:- شرح المفصل ج ٩ / ٩٦ - ٩٧ . - في بناء الجملة العربية ٣٠٨ - ٣١١.

٦٦- الكتاب ج ٣ / ١٠٥.

بعدها جملة أخرى تامة حيث تكون الثانية هي الأولى في المعنى مفسرة لها، فتقع (أي) رابطة بينهما، وقد مثلوا لها بقول الشاعر:

وَتَرَمِينِي بِالطَّرْفِ أَي: أَنْتَ مَذْنِبٌ وَتَقْلِينِي، لَكِنَّ إِيَّاكَ لَا أَقْلِي.

وهناك من عمم دخولها على الجملة والمفرد، ويرى أنها أعم من (أن) المفسرة. ومثال ذلك: هذا بيت، أي: بيت جميل. وسنلتقي غدا، أي: في الصباح.

أما (أن) المفسرة، وهي التي يحسن في موضعها (أي)، ويشترط دخولها على الجمل، وأن تكون الجملة التي قبلها تامة، ففيها معنى القول، لا لفظه. (٦٧)

ومن أمثلتها في الربط، قوله تعالى: ﴿ فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنْ اصْنَعْ الْفُلْكَ ﴾ (المؤمنون / ٢٧)، وقوله: ﴿ وَتُودُوا أَنْ تَتَّكُمُ الْجَنَّةُ أَوْرَثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴾ (الأعراف / ٤٣) وقوله: ﴿ رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلْإِيمَانِ أَنْ ءَامِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا ﴾ (آل عمران / ١٩٣).

وأما حروف الجواب: نعم، وبلى، وأجل، وجير، وإي، ولا، فهي حروف رابطة للكلام. (٦٨)

فأما (نعم) فهي حرف تصديق وجواب لما قبلها في النفي والإثبات فيقال، بعد: قام زيد، أو ما قام زيد، نعم، تصديقا للقول في الخبر. ويقال في الاستفهام: أقام زيد؟، أو أما قام زيد؟ فيقال: نعم. أي نعم قام أو ما قام. فنعم هنا جاءت مختزلة لجملة الجواب ورابطة لها بما قبلها.

وأما (بلى) فمثل (نعم) بعد النفي؛ فعندما يقال: ما قام زيد، أو أما قام زيد، يقال: بلى؛ أي: بلى قد قام، فهي إيجاب لما بعد النفي، وهي تختص بالنفي، وتفيد

٦٧- انظر - شرح المفصل ٨ / ١٣٩ - ١٤٢. - الجني الداني ٢٢٠ - ٢٢١، ٢٣٣ - ٢٣٤.

٦٨- انظر: شرح المفصل ج ٨ / ١٢١ - ١٢٤. - ومغني اللبيب ٢٩، ١٠٥، ١٥٣، ١٦٢، ٤٥١.

إبطاله، ومن أمثلتها في القرآن الكريم؛ قوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ يُتَّخَذَ عِظَامُهُ﴾ (٣) بَلَى قَدِيرِينَ عَلَيَّ أَنْ تُسَوِّىَ بَنَانَهُ، ﴿٤﴾ (القيامة / ٣ - ٤)، وقوله: ﴿أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ بَلَى وَرُسُلْنَا لَدَيْهِمْ يَكْتُبُونَ﴾ (الزخرف / ٨٠)، وقوله: ﴿كُلَّمَا أُلْقِيَ فِيهَا فَوْجٌ سَأَلْتَهُمْ خَزَنَتُهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ﴾ (الملك / ٨ - ٩) وقوله: ﴿زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا قُلْ بَلَى وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ﴾ (التغابن / ٧). ف (بلى) هنا كانت جوابا لما بعد النفي، مجردا ومقرونا بالاستفهام، وهي رابطة لما بعدها بما قبلها.

وأما (أجل) و(جَيْر)، فلا يصدق بهما إلا في الخبر خاصة؛ يقال: قد أتاك زيد، فيكون الجواب: أجل، ولا تستعمل في جواب الاستفهام. و(جَيْر)، تأتي بكسر الراء، وقد تفتح. وكلاهما حرفا جواب رابط لما بعدهما بما قبلهما.

أما (إي) فهي حرف جواب بمعنى نعم، ولا تستعمل إلا في القسم. ومثالها: لمن قال: أقام زيد؟ يكون الجواب: إي والله أو إي وربي. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَيَسْتَنبِئُونَكَ أَحَقُّ هُوَ قُلُّ إِي وَرَبِّي إِنَّهُ لَحَقٌّ﴾ (يونس / ٥٣)

وأما (لا) فتكون جوابا مناقضا لنعم، وتحذف الجمل بعدها كثيرا، ومثالها، يقال: أجهك زيد؛ فيكون جوابها (لا)، والأصل: لا لم يجه. (٦٩)

فكل حروف الجواب تأتي لتربط جمل الجواب بما قبلها، وقد تكون تلك الجمل ظاهرة أو مقدره، كما في الأمثلة السابقة.

هذا أهم ما جاء عند النحاة عن دور الحروف في ربط الكلام، إلى جانب الربط عن طريق الضمير، وما جاء عندهم كان مشتتاً بين ثنايا الموضوعات النحوية تفرضه أحيانا المناسبة، بحيث لا يعكس نظرة شمولية، يمكن أن تمثل كل وسائل الربط في العربية.

سادسا- استخدامهم لمصطلح (الوصلة) مرادفا لمصطلح (الربط).

أما المصطلحات التي استخدموها للتعبير عن مفهوم الربط فكانت متعددة؛ أهمها: مصطلح (الربط)، وقد استخدموا إلى جانبه مصطلح (الوُصلة) وقد ورد عند عدد من النحاة المتقدمين والمتأخرين، كناية عن الموصولات الاسمية والحرفية، وأسماء الإشارة والضمائر، وكل ما يؤدي غرض الربط والاتصال في مقابل الانفصال . وهم في ذلك استخدموا مصطلح (الوصلة) مرادفا لمصطلح الربط .

فالمبرد، مثلا، يتحدث عن الموصولات الحرفية وصلاتها مقارنة بالموصولات الاسمية في مسألة العائد أو المرجع، فيرى أن الأولى ليس لها عائد من صلتها بعكس الثانية. فالموصول الحرفي (أن) في مثل: أريد أن تقوم، له صلة هي (تقوم). وكذلك (أن) تكون مع صلتها مصدرا، في مثل: بلغني أنكم منطلقون. أي: بلغني انطلاقكم. وكذلك (ما) المصدرية مع صلتها تكون مصدرا، في مثل: سرنى ما صنعت، أي: سرنى صنيعك. ويقول في مسألة العائد: «واعلم أن (أن) الخفيفة إذا وصلت بفعل لم يكن في الفعل راجع إليها. وكذلك (أن) الثقيلة؛ لأنهما حرفان، وليسا باسمين، وإنما يستحق الواحد منهما أن يكون اسما بما بعده، والذي و (مَنْ) و(أيّ) أسماء، فلا بد في صلاتها مما يرجع إليها»^(٧٠) كما نجد ابن يعيش يستخدم لفظ (الوصلة) حيث يرى أن (ذو) دخلت وصلة إلى وصف الأسماء بالأجناس، وأن (الذي) دخلت وصلة إلى وصف المعارف بالجمل، وأن (أي) دخلت وصلة إلى نداء ما فيه الألف واللام، في مثل: يا أيها الرجل، ويا أيها الناس. وأن اسم الإشارة دخل وصلة إلى نقل الاسم من تعريف العهد إلى تعريف الحضور والإشارة، في مثل: هذا الرجل فعل أو يفعل، كما

يجوز أن يتوصل بـ (هذا) إلى نداء ما فيه الألف واللام، فيقال: يا هذا الرجل، كما يقال: يا أيها الرجل. وأن (أيا) تأتي وصلة إلى اللفظ بالمضمر الذي هو: الياء والكاف والهاء، في مثل: إياي، وإياك، وإياه، فـ (أيا) عندهم اسم ظاهر يتوصل به إلى المضمر.^(٧١)

وقد أورد السيوطي نصاً - لابن القيم في كتابه (البدائع) - جمع فيه ما تفرق عند سابقه، حيث يقول: «الوصلات التي وضعوها في كلامهم للتوصل بها إلى غيرها خمسة أقسام:

أحدها: حروف الجر، وضعوها ليتوصلوا بالأفعال إلى المجرور بها، ولولاها لما نفذ الفعل إليها ولا باشرها.

الثاني: حرف (ها) التي للتنبيه، وضعت ليتوصل بها إلى نداء ما فيه (أل).

الثالث: ذو، وضعوها وصلة إلى وصف النكرات بأسماء الأجناس غير المشتقة.

الرابع: الذي، وضعوه وصلة إلى وصف المعارف بالجمل ولولاها لما جرت صفات عليها.

الخامس: الضمير، الذي يربط الجمل الجارية على المفردات أحوالا وأخبارا وصفات وصلات، فإن الضمير هو الوصلة إلى ذلك»^(٧٢)

وما يلاحظ على ما أورده السيوطي عن ابن القيم أنه عدّ حروف الجر من الوصلات وعدّها غيره من الروابط، كما ذكر من بين الوصلات الضمير الذي يعد رابطاً عند النحاة بلا خلاف، مما يؤكد ما سبقت الإشارة إليه من أن مصطلح

٧١- انظر: شرح المفصل لابن يعيش ج ١ / ٥٣، ج ٣ / ١٥٤. - الأشباه والنظائر للسيوطي ج ١ / ٣٨٩.

٧٢- الأشباه والنظائر للسيوطي ج ١ / ٣٩١.

(الوصلة) كان يرادف مصطلح (الربط) عند عدد من النحاة.

الخلاصة: بشكل عام فإن النحاة القدامى قد أولوا مسألة الربط عن طريق الضمير عناية كبيرة، بحيث حاولوا ضبط مظاهرها وتوضيح شروطها، واستقصاء مضانها إلى درجة أن توغلوا في مجال الافتراض والتقدير، خاصة مسألة الربط في الجملة الاسمية البسيطة، فكلما كان الرابط معنويا لا يظهر في صورة اللفظ، لجأوا إلى افتراض عائد على المبتدأ، وقد حصر أغلبهم ذلك في الخبر المشتق، وعممه آخرون فأدخلوا الاسم الجامد كذلك إذا وقع خبرا للمبتدأ. ولكن عنايتهم بوسائل الربط الأخرى كانت بدرجة أقل. وما يمكن قوله بشكل عام فإن عنايتهم تلك لم تبلغ حد الرؤية المنهجية، التي تنظر إلى الروابط نظرة شمولية تجعل من الربط موضوعا قائما بذاته يدرس في جميع أحواله بالرجوع إلى الجملة من حيث هي قاعدة الكلام التي لا تتجلى قيمة الربط إلا من خلالها.

فهرس المراجع

أولاً:

- القرآن الكريم، برواية حفص.

ثانياً: مراجع البحث

- الأشباه والنظائر في النحو للسيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٠٥هـ
١٩٨٤م.

- إملأ ما من به الرحمن، للعكبري، بيروت، ط١، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

- الإيضاح في علل النحو للزجاجي، تحقيق د. مازن المبارك، بيروت ١٩٨٢م.

- تجديد النحو للدكتور شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٢م.

- تفسير القرآن لابن كثير، مكتبة دار التراث، القاهرة (د. ت)

- الجنى الدانى للمرادى ، تحقيق: د. فخر الدين قباوة ، بيروت ١٩٨٣م .

- الخصائص لابن جنى ، تحقيق : محمد علي النجار ، بيروت ، ط : ١٤٠٣هـ
١٩٨٣م .

- دراسة في التطور والتأصيل (تطور الفعل الرباعي في العربية ولهجاتها
مقارنة بأخواتها الساميات) الشريف ميهوبي، منشورات اتحاد الكتاب
الجزائريين، دار هومه - الجزائر. ط١ / ٢٠٠٢م

- شرح جمل الزجاجي لابن هشام، تحقيق: د. علي محسن مال الله، ط١،
بيروت ١٩٨٥م.

- شرح شذور الذهب، لابن هشام، ط ١٠ - القاهرة ١٣٨٥ هـ ١٩٦٥ م.
- شرح ابن عقيل، تحقيق: محمد محي الدين عبدالحميد، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت)
- شرح كافية ابن الحاجب، للرضي، بيروت ١٩٧٥ م.
- شرح المفصل لابن يعيش، عالم الكتب، بيروت، (د.ت).
- في بناء الجملة العربية، د. محمد حماسة عبد اللطيف، دار القلم، الكويت، ط ١، ١٤٠٢ هـ ١٩٨٢ م.
- في النحو العربي، نقد وتوجيه، د. مهدي المخزومي، بيروت، ١٤٠٦ هـ ١٩٨٦ م.
- كتاب الرد على النحاة لابن مضاء القرطبي، تحقيق: د. شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٢ م.
- كتاب سيبويه، تحقيق: عبدالسلام هارون، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٣٩٥ هـ ١٩٧٥ م.
- كتاب المقتصد في شرح الإيضاح للجرجاني، تحقيق: د. كاظم بحر المرجان، العراق ١٩٨٢ م.
- لسان العرب لابن منظور، طبعة دار المعارف القاهرة، (د.ت).
- اللغة العربية معناها ومبناها، د. تمام حسان، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة، ط ٢ / ١٩٧٩ م.
- اللمع لابن جني، تحقيق: حسين محمد محمد شرف، القاهرة ١٩٧٩ م.

- مغني اللبيب لابن هشام، تحقيق: د. مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، دار الفكر، بيروت، ط ٥ / ١٩٧٩ م.
- المقتضب للمبرد، تحقيق: محمد عبد الخالق عزيمة، القاهرة، ١٣٩٩ هـ .
- نظام الارتباط والربط في تركيب الجملة العربية، د. مصطفى حميدة، القاهرة ١٩٩٧ م.
- نظرات في التراث اللغوي العربي، د. عبد القادر المهيري، دار الغرب الإسلامي، ط ١، بيروت ١٩٩٣ م.

Abstract

The Connections of the Sentence Among the Ancient Grammarians.

Dr. Cherif Mihoubi

Lingual build-up and propagation is in need of a connection to guarantee its contact construction. There is no concrete definition of this connection but its objective is to strengthen the build -up of the elements in the sentence. If we look into ancient grammar compilations, we see little attention being given to the idea of connection. When this attention is found, it is scattered in tiny parts of the compilations and is studied under broad sections, and the only exception is Ibn Hesham's book entitled "Mughni al-Labib". Ibn Hesham gave considerable space to discuss connection of the sentence by the pronoun.

مخارج الحروف وصفاتها

لابن الطحان

قراءة في المحتوى

والمنهج والمصطلح

د. محمود سالم خريسات

أستاذ اللغة والنحو المساعد في جامعة اليرموك

ملخص البحث

يهدف هذا البحث إلى الوقوف على ما قدمه ابن الطحان في رسالته الموسومة «مخارج الحروف وصفاتها» موازنة بما قدمه علماء العربية القدماء ، وبعض علماء التجويد ، وبعض المحدثين ، في ما يقابل ما تضمنته هذه الرسالة ، وذلك من حيث مضمونها ومنهجها بشكل عام ، ومن حيث المصطلحات الواردة فيها بشكل خاص . ويهدف أيضاً إلى التعريف أكثر بهذه الرسالة ، حيث إن الكثيرين من دارسي العربية لا يعرفون عن هذه الرسالة ومؤلفها إلا الشيء القليل ، فضلاً عن أن بعضهم لم يسمع بها ولا بمؤلفها ، لذا فمن حق تراث أمتنا علينا أن نسهم في نشره والتعريف به . وخلص الباحث إلى أن ابن الطحان قد تفرّد بكثير من المصطلحات وبعض المسائل الأخرى ، وأنه قد خالف علماء اللغة من المؤسسين للدرس الصوتي أمثال سيبويه وابن جني - إضافة للمصطلحات - في بعض المسائل كالحروف الستة المستحسنة ، وذلك من حيث العدد والتسمية والمفردات ، وسيظهر كل هذا جلياً في ثنايا هذا البحث وخلاصته . واستوقفت الباحث بعض المصطلحات من حيث صياغتها ، وبعض النقاط الخاصة بتحقيق هذه الرسالة ، وبعض الأمور الأخرى . وأبدى الباحث رأيه فيها قدر معرفته بها ، وحسب فهمه لكل مسألة من هذه المسائل .

توطئة

رسالة مخارج الحروف وصفاتها للإمام أبي الأصمغ السمائي الإشبيلي المعروف بابن الطحان ، رسالة موجزة ، موضوعها الأصوات اللغوية ، موجهة بالدرجة الأولى إلى علماء التجويد والمهتمين بالقراءات القرآنية بهدف تحسين أدائهم لتجويد تلاوة القرآن الكريم ، وذلك من خلال معرفة مخرج الصوت وصفاته ، وإعطاء كل صوت ما يستحقه من الصفات التي تساعد على تجويد أي الذكر الحكيم . عرّض فيها مؤلفها الحروف التي تدور عليها القراءة وتتنظم منها التلاوة ، وبين أنها ثلاثة وثلاثون حرفاً ، منها تسعة وعشرون حرفاً أصلياً وأربعة أحرف فرعية تقابل الحروف المستحسنة عند سيبويه وعامة علماء السلف . ولكن مؤلفها لم يحدد ما هو أصلي منها وما هو فرعي في التمهيد الذي ذكر فيه عدد الحروف . وتضمنت هذه الرسالة حديثاً عن مخارج الحروف العربية الأصول ، وبين ابن الطحان أنها تقع في ثلاثة مواطن هي : الحلق واللسان والشفتان . وللحلق ثلاثة مخارج لسبعة أحرف موزعة على أقصى الحلق ووسطه وأدناه . أما اللسان ففيه عشرة مخارج لثمانية عشر حرفاً في أربعة مواطن منه هي : أقصاه ووسطه وحافته وطرفه ، وفي الشفتين مخرجان لأربعة أحرف . ثم عرض صفات هذه الحروف وذكر لها سبع عشرة صفة ، لكل صفة منها حروف خاصة بها . وبعد ذلك تكلم عن مفاهيم هذه الصفات ومعانيها ، وختم رسالته بالحديث عن مخارج الحروف الأربعة التي أطلق عليها الحروف التي يراد اختلاس حرركاتها تخفيفاً .

وتأتي أهمية هذه الرسالة من كونها تمثل جزءاً من تراث علماء القراءات في الأندلس ، تشتمل على كثير من الفروق بين ما تضمنته في مقابل ما جاء عند علماء العربية القدماء في الموضوع ذاته ، وذلك من حيث المصطلحات والمفاهيم الواردة فيها .

ابن الطحان

هو عبد العزيز بن علي بن محمد بن سلمة أبو حميد وأبو الأصمغ السماتي الإشبيلي المقرئ المعروف بابن الطحان . ولد باشبيلية سنة ٤٩٨ هـ . رحل فدخل مصر والشام والعراق ، وتوفي بحلب بعد سنة ٥٥٩ هـ . أستاذ كبير ، وإمام محقق بارع ، مجود ثقة ، له شعرٌ حسن . ومن كتبه «نظام الأداء في الوقف والابتداء» ، و «مقدمة في مخارج الحروف» ، و «مقدمة في أصول القراءات» ، و «كتاب الدعاء» . كان من القراء المجودين الموصوفين بالإتقان ومعرفة وجوه القراءات.... ، لا يعرف قدره إلا من وقف عليه . قال بعضهم : سمعتُ غيرَ واحد يقول : ليس بالمغرب أعلم بالقراءات من ابن الطحان^(١) .

المحتوى والمنهج

تكوّنت رسالة «مخارج الحروف وصفاتها» لمؤلفها ابن الطحان من تمهيد وأربعة فصول ، لم يُرتبها صاحبها الفصل الأوّل فالثاني فالثالث ثم الرابع ، واكتفى بذكر عنوان كلّ فصل من غير أن يصفه بأنّه الأوّل أو الثاني أو غير ذلك ، وترتيبها على النحو الآتي :

الفصل الأوّل : فصل في مخارج الحروف ، ويقع في خمس صفحات .

الفصل الثاني : فصل في صفات الحروف ، ويقع في ثماني صفحات .

الفصل الثالث : فصل في معاني هذه الصفات ، ويقع في خمس

صفحات .

١- غاية النهاية في طبقات القراء ، ابن الجزري ، نشر برجستراسر ، القاهرة ، ط ١ ، ١٩٣٢ م ، ٣٩٥ / ١ ، و نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب ، المقرئ ، تحقيق : د . إحسان عباس ، دار صادر بيروت ، طبعة جديدة ، ١٩٩٧ ، ٢ / ٦٣٤ ، والأعلام ، الزركلي ، دار العلم للملايين ، ط ١٠ ، ١٩٨٢ ، ٢٢ / ٤ - ٢٣ . وقد عرض المحقق ترجمة كافية عن ابن الطحان .

الفصل الرابع : فصل في مخارج الحروف التي يُراد اختلاس حركاتها تخفيفاً، ويقع في صفتين . وبهذا يكون عدد صفحات متن هذه الرسالة بناءً على النسخة التي بين أيدينا ، والتي قام بتحقيقها الدكتور محمد يعقوب تركستاني نحو عشرين صفحة ، بالإضافة إلى التمهيد أو خطبة المصنّف كما أطلق عليها المحقق ، وتقع في صفتين تتضمنان الحروف التي تدور عليها القراءة وتتنظم منها التلاوة ، وهي عنده ثلاثة وثلاثون حرفاً ، تسعة وعشرون منها أصلية وأربعة فرعية . إلا أنّ ابن الطحّان لم يُشر إلى مسألة الأصل أو الفرع فيها^(٢) . علماً بأن صفحات هذه الرسالة من القطع المتوسط ، ومن هنا فهي رسالة موجزة في عدد صفحاتها، لكنها قيمة من حيث مضمونها ، خالية من الحشو ، بعيدة عن الاستطراد، ليس فيها إلا ما يناسب عنوانها .

فبعد أن حمد مؤلّفها الله ربّ العالمين ، وصلى على نبيه خير خلق الله أجمعين ، وعلى آله الطاهرين ، دخل في موضوعه مباشرة قائلاً : « الحروف التي تدور عليها القراءة ، وتتنظم منها التلاوة ثلاثة وثلاثون حرفاً... »^(٣) . ويُفهم من عبارته هذه أنه أَلَفَ هذه الرسالة للمعنيين بالقراءات القرآنية وتجويد آيات الذكر الحكيم تحديداً ، وليس للمعنيين بالدراسات الصوتية بشكل عام من اللغويين والنحاة .

وتشتمل الحروف الثلاثة والثلاثون هذه على الحروف الأصول والتي عددها تسعة وعشرون حرفاً كما جاءت عند سيبويه وعامة النحاة . قال سيبويه : « فأصل حروف العربية تسعة وعشرون حرفاً »^(٤) . وتشتمل كذلك على الحروف الفروع وعددها عنده أربعة أحرف ، وذلك خلافاً لسيبويه وجمهور النحاة ، إذ

٢- ينظر: مخارج الحروف وصفاتها ، ابن الطحان ، عبد العزيز بن علي بن محمد ، تحقيق د. محمد يعقوب تركستاني، ط ١، ١٩٨٤، ص ٧٧-٧٨.

٣- السابق ، ص ٧٨.

٤- الكتاب ، سيبويه ، تحقيق وشرح عبد السلام هارون ، دار الجليل ، بيروت ، ط ١، د.ت ، ٤ / ٤٣٦.

إنّ الحروف الفروع المستحسنة عندهم ستة وليست أربعة وهذا مفصّل في موطنه من هذا البحث . أما غير المستحسنة فلم يشر إليها ابن الطحّان في هذه الرسالة .

وجاءت حروف هذه الرسالة مرتبة ومقسّمة إلى سبعة عشر قسماً ، تشتمل الستة عشر الأولى منها على الحروف الأصول ، أما القسم الأخير فيشتمل على الحروف الفروع . ويشار هنا إلى أن تقسيم الحروف الأصول عنده جاء مرتباً الأصوات (الحروف) حسب مخارجها عنده ، فبدأ بالهمزة والألف والهاء ، ثم العين والحاء ، ثم الغين والحاء ، ثم القاف ، ثم الكاف ، ثم الجيم والشين والياء ، ثم الضاد ، ثم اللام ، ثم النون ، ثم الراء ، ثم الطاء والذال والتاء ، ثم الصاد والسين والزاي ، ثم الظاء والثاء والذال ، ثم الفاء ، ثم الميم والواو ، ثم الباء . فهذه ستة عشر قسماً توازي ستة عشر مخرجاً . إلا أن ابن الطحّان نفسه - وعندما تكلم عن مخارج هذه الحروف في الفصل الأول من رسالته - ذكر أن عدد المخارج خمسة عشر ، قال : « ومخارج الحروف المعدودة - أولاً^(٥) - وهي تسعة وعشرون حرفاً ، خمسة عشر مخرجاً... »^(٦) ، ومردّد هذا الخلل (التناقض) البسيط هو أنه ذكر في التمهيد الميم والواو في قسم ، ثم ذكر الباء في قسم مستقل ، هما القسمان الخامس عشر والسادس عشر ، في حين جعل الثلاثة (الميم والواو والباء) في مخرج واحد عندما وزّع الحروف على المخارج^(٧) .

وبعد أن فرغ ابن الطحّان من ذكر عدد الحروف ، وما هي هذه الحروف انتقل إلى الفصل الأول من رسالته وعنوانه (فصل في مخارج الحروف) تكلم فيه على مخارج حروف العربية على النحو الآتي :

٥- يقصد الحروف الأصول .

٦- مخارج الحروف وصفاتها ، ص ٩٧ .

٧- ينظر: السابق ، ص ٨٧ ، ٣٨ .

بدأ فصله هذا بذكر عدد المخارج وأنها خمسة عشر مخرجاً ، وتقع في ثلاثة مواطن هي: الحلق واللسان والشفتان ، وهو بهذا لا يختلف عما ورد عند سيبويه وعامة النحاة . ثم فصل في ذلك فبيّن أن الحلق يشتمل على ثلاثة مخارج لسبعة أحرف ، وهذه المخارج هي: أقصى الحلق ووسطه وأدناه^(٨) . وبعد ذلك حدّد الأصوات التي يشتمل عليها كل مخرج من مخارج الحلق . أمّا اللسان ففيه عشرة مخارج لثمانية عشر حرفاً ، في أربعة مواطن منه ، وهي : أقصاه ووسطه وحافته وطرفه^(٩) . وفي الأقصى مخرجان ، وفي الوسط مخرج واحد ، وفي الحنك مخرجان ، وفي الطرف خمسة مخارج^(١٠) . وأمّا الشفتان ففيهما مخرجان لأربعة أحرف ، وهذان المخرجان هما : باطن الشفة السفلى ، ومن بين الشفتين^(١١) . وبهذا يكون ابن الطحّان قد اتفق في عدد مخارج الأصوات العربيّة مع ما جاء عند سيبويه وابن جنّي وجمهور النحاة^(١٢) ، إلا أنه اختلف معهم ، وأخصّ بالذكر سيبويه ، في أنّه خالفه في ترتيب هذه المخارج ، فجاء ترتيب المخارج الثمانية الأولى عنده موافقاً لما هو عند سيبويه^(١٣) . إلا أنّ المخارج من التاسع وحتى الثالث عشر جاءت مختلفة ، فالمخرج التاسع عند سيبويه للنون بينما مخرجها عند ابن الطحّان هو الثاني عشر . والمخرج العاشر عند سيبويه للراء بينما المخرج الخاص بها عند ابن الطحّان هو المخرج الثالث عشر . أما المخرج الحادي عشر عند سيبويه فهو للطاء والذال والتاء . ولكن مخرجها عند ابن الطحّان هو المخرج التاسع . والمخرج الثاني عشر عند سيبويه مخصّص للزاي

٨- ينظر: مخارج الحروف وصفاتها ، ص ٧٩ .

٩- ينظر: السابق ، ص ٨٠ .

١٠- السابق ، ص ٨٣ .

١١- السابق ، ص ٨٣ .

١٢- الكتاب ٤ / ٤٣٣ ، وينظر: سر صناعة الإعراب ، ابن جنّي ، تحقيق د. حسن هندايي ، دار القلم ، دمشق ، ط ٢ ، ١٩٩٣ ، ٤٧ / ١ .

١٣- ينظر: الكتاب ٤ / ٤٣٣ ، مخارج الحروف وصفاتها ، ص ٨١-٨٢ .

والسين والصاد والتي مخرجها عند ابن الطحّان هو المخرج العاشر. والمخرج الثالث عشر عند سيبويه خاص بالطاء والذال والطاء ، بينما مخرجها عند ابن الطحّان هو المخرج الحادي عشر^(١٤). ويكمن الفرق في ترتيب المخارج هنا في أنّ مخرجيّ النون والراء عند ابن الطحّان تأخراً عن ثلاثة مخارج ، فبدلاً من أن يكون ترتيبهما التاسع والعاشر كما هو الحال عند سيبويه جاء ترتيبهما الثاني عشر والثالث عشر عند ابن الطحّان . وبهذا يكون ابن الطحّان قد خالف سيبويه في توزيعه حروف العربية على المخارج الخمسة عشر من هذه الناحية.

ويُذكر هنا أن ابن الطحّان قد ذكر التنوين مع النون من مخرج واحد ، بينما لم يذكر سيبويه التنوين لا مع مخرج النون ولا منفردة بمخرج خاص بها في أثناء حديثه عن مخارج الأصوات العربية. ومخارج الحروف العربية عند عامة نحاة العربيّة هي ستة عشر كما جاءت عند سيبويه ترتيباً وتوزيع حروف^(١٥). ويُشار هنا إلى أنّ مخرجين من مخارج الحروف كما وردت عند ابن الطحّان قد اشتملا على حرف جر (من) أرى أنه زيادة ولا مكان له في الحديث ، وذلك في قوله: «ومن أدنى طرفه، وما يليه من أصول الثنيتين من العليين تخرج الطاء والذال والطاء . ومن طرفه وما يليه من الشق بين الثنيتين من العليين تخرج الصاد والسين والزاي»^(١٦)، فحرف الجر (من) هذا الذي يقع بين الثنيتين والعلين أعتقد أنه لا داعي لوجوده ، والصحيح - كما أرى - الثنيتين العليين دون (من) بينهما.

أمّا الفصل الثاني وعنوانه : (فصل في صفات الحروف) فقد ذكّر فيه سبع عشرة صفة من صفات الحروف العربية هي : الهمس ، والجهر ، والشدة ، والرخاوة ، والانطباق ، والانفتاح ، والاستعلاء ، والانسفال ، والمد واللين ،

١٤ - ينظر: الكتاب ٤ / ٤٣٣، ومخارج الحروف وصفاتها، ص ٨٢ - ٨٣.

١٥ - أي ترتيب المخارج وتوزيع الحروف عليها .

١٦ - مخارج الحروف وصفاتها، ص ٨٣.

والصفيّر، والتفشي، والاستطالة، والتكرير، والانحراف، والغنة، والقلقلة، والنفخ^(١٧). وقدّم لهذه الصفات بجملّة واحدة هي: (وصفات هذه الحروف^(١٨)). وهذه إشارة واضحة إلى أن ابن الطحّان كان قد دخل في موضوعه مباشرة من غير مقدمات، وهذا يناسب العنوان، فهي رسالة أو مقدّمة لا تحتمل الإطالة في أغلب الأحيان.

وبعد أن انتهى ابن الطحّان من ذكر هذه الصفات، بدأ بذكر الحروف المنضوية تحت كل صفة منها مرتبة، حيث بدأ بالحروف المهموسة وانتهى بحروف النفخ^(١٩). وجاءت هذه الحروف متّفقة — بشكل عام — مع ما جاء عند سيبويه وابن جنّي وغيرهما^(٢٠).

وتناول ابن الطحّان في الفصل الثالث والذي عنوانه (فصل في معاني هذه الصفات) مفاهيم هذه الصفات جميعها مرتبة كما وردت في الفصل الثاني. حيث بدأ ببيان مفهوم الهمس، وانتهى ببيان مفهوم النفخ^(٢١). ولم يتجاوز صفة واحدة من هذه الصفات جميعها إلا وتوقف عند معناها ولو باختصار.

وفي الفصل الأخير من هذه الرسالة، الفصل الرابع الذي عنوانه: (فصل في مخارج الحروف التي يراد اختلاس حركاتها تخفيفاً) تناول ابن الطحّان مخارج الحروف الفرعية التي تأتي بعد التسعة والعشرين لتكوّن جميعها ثلاثة وثلاثين حرفاً كما ذكر في التمهيد لهذه الرسالة. ومثلما فعل في الفصول الثلاثة السابقة،

١٧- مخارج الحروف وصفاتها: ص ٨٥ - ٨٦.

١٨- السابق: ص ٨٥.

١٩- ينظر: السابق ص ٨٥.

٢٠- ينظر: الكتاب ٤ / ٤٣٤-٤٣٦، وسر صناعة الإعراب ١ / ٦٠-٦٤، والأصول في النحو، ابن السراج، تحقيق عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ١٩٨٥، ٣ / ٤٠١-٤٠٤.

٢١- ينظر: مخارج الحروف وصفاتها، ص ٩٣ - ٩٧.

بدأ ابن الطحّان بموضوع الفصل مباشرة ، حيث قال بعد العنوان: «ومخارج الحروف الأربعة وصفاتها مستقرات مما أصلنا، فهزمة بين بين ،...»^(٢٢) ، واستمر بذكر هذه الحروف مع توضيح معنى كل منها بإيجاز. وبعد أن انتهى من ذلك ختم رسالته مباشرة بقوله: «تم المختصر، وبالله التوفيق ، والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على محمد»^(٢٣) وبذلك يكون قد بدأ رسالته وأنهاها بالصلاة على خير الأنام ، عليه أفضل الصلاة والسلام .

أمّا منهج ابن الطحّان في تأليف هذه الرسالة ، فيمكن أن يوصّف بأنه منهج قويم ، إذ التزم بحدود العنوان تقريباً . فالعنوان يشير إلى مخارج الحروف وصفاتها ، وهذا ما تضمنته هذه الرسالة ؛ لذا فهي رسالة خالية من الحشو أو الزيادة أو الاستطراد ، رسالة موجزة ليس فيها شرح ولا إطالة ، بل إنها مختصرة إلى حد كبير في المسائل التي تحتل الإطالة ، وأعني بذلك الحديث عن المفاهيم (معاني الصفات) لأنّ هذا الموضوع يستوعب الإطالة لو أراد صاحب الرسالة ذلك . وإن ابن الطحّان نفسه قد ذكر في آخر رسالته هذه أنها مختصرة ، كما ذكّرَ قبل قليل ، فهي مختصرة إلى درجة أنه لو أراد أحد أن يختصرها لما أمكنه ذلك ، إلا من حيث عدد الصفحات ، وإعادة توزيع المحتوى فذلك ممكّن . أمّا الموضوع الرئيس لهذا البحث فهو ملاحظة مدى الاتفاق والاختلاف بين ابن الطحّان والمؤسسين للدرس الصوتي العربي أمثال سيبويه وابن جني وغيرهما في المصطلح الصوتي ، وما الذي أضافه ابن الطحّان في رسالته هذه في هذا الجانب ، ففي ما يأتي تتبّع لمسائله بالتفصيل :

٢٢- مخارج الحروف وصفاتها ، ص ٩٩ .

٢٣- السابق : ص ٠٠١-١٠١ .

المصطلح

تضمّنت رسالة مخارج الحروف وصفاتها مجموعة من المصطلحات يمكن تصنيفها على النحو الآتي :

١- مصطلحات صفات الأصوات حيث ذكر ابن الطحّان سبع عشرة صفة من صفات الأصوات، وقد سبق ذكرها. (٢٤)

٢- مصطلحات الأصوات الفرعية ، أو كما سمّاها ابن الطحّان « الحروف التي يراد اختلاس حركاتها تخفيفاً » ومصطلحات هذه المجموعة من الأصوات هي : همزة «بَيْنَ بَيْنَ»، وصاد «بَيْنَ بَيْنَ»، والألف الممالة، والنون المخفأة. (٢٥)

٣- مصطلحات مختلفة كالمخرج، والحروف المعدودة، والرّوم، والصوت المبطوح وغيرها.

ويشار هنا إلى أنّ هذه المصطلحات منها ما هو متفق مع ما جاء عند علماء السلف الأوائل أمثال سيبويه وابن السراج والمبرد وابن جني وعامة نحاة العربية (٢٦)، وهذا ما لم يتوقف عنده البحث ، ومنها ما هو مختلف ، وهو موضوع هذا البحث . والمصطلحات المشتركة بين ابن الطحّان وعلماء السلف هي: المخرج، والهمس، والجهر، والشدّة، والرّخاوة، والانفتاح، والاستعلاء، «المد واللين»، والصفير، والتفشي، والتكرير، والانحراف، والغنة، والقلقلة، والرّوم ، وهمزة «بَيْنَ بَيْنَ» ، والألف الممالة (٢٧). أمّا المصطلحات غير المشتركة أو

٢٤- ينظر: ص ٦ من هذا البحث.

٢٥- مخارج الحروف وصفاتها، ص ٧٨.

٢٦- ينظر: الكتاب ٤ / ٤٣١ - ٤٣٦، والأصول في النحو ٣ / ٣٩٩ - ٤٠٤، والمقتضب، المبرد، تحقيق محمد عبد الخالق عزيمة، عالم الكتب - بيروت، د.ت ١ / ١٩٢ - ١٩٦، وسر صناعة الإعراب ١ / ٤٦.

٢٧- ينظر: مخارج الحروف وصفاتها، والمؤلفات المذكورة في الحاشية السابقة وذلك في الصفحات المحددة في كل مؤلف منها.

المختلفة أو التي فيها اختلاف فهي: الاستطالة ، والنفخ ، والانطباق ، والانسفال ، وهواء ، والنون المخفأة ، وصاد «بين بين» ، والبطح أو الصوت المبطوح ، والحروف التي يُراد اختلاس حركاتها تخفيفاً . وتالياً مناقشة هذه المصطلحات .

الاستطالة

ذَكَرَ ابن الطحان هذا المصطلح ثلاث مرات : الأولى في أثناء عدّه صفات الحروف في الفصل الخاص بذلك ، والثانية في الفصل ذاته ، ولكن في أثناء ذِكر الحروف المنضوية تحت هذه الصفات . أمّا المرّة الثالثة فكانت في الفصل الخاص بمعاني هذه الصفات ؛ أي عند الحديث عن مفاهيم هذه المصطلحات^(٢٨) . وقد أشار بعض علماء السلف إلى الاستطالة ، ولكن الإشارة إليها كانت باعتبارها صفة للصوت أو فيه ، وليس باعتبارها مصطلحاً له مفهومه الخاص به . فقد ذَكَر سيبويه الاستطالة عَرَضاً بصيغة الفعل المضارع ، وذلك في أثناء حديثه عن الضاد ووصفها ، قال وهو يتحدث عن الضاد الضعيفة : «وهي أخفّ لأنها من حافة اللسان ، وأنها تخالط مخرج غيرها بعد خروجها فتستطيل حين تخالط حروف اللسان»^(٢٩) ، وذكر الاستطالة كذلك في أثناء حديثه عن امتناع إدغام الضاد بالصاد والسين والزاي ، قال : «ولا تُدغم في الصاد والسين والزاي لاستطالتها يعني الضاد»^(٣٠) .

وقال في موضع آخر: «لأنّ الضاد استطالت لرخاوتها حتى اتصلت بمخرج اللام»^(٣١) .

٢٨ - ينظر: مخارج الحروف وصفاتها ، ص ٨٦ ، ص ٩١ ، ص ٩٤ .

٢٩ - الكتاب : ٤ / ٤٣٢ .

٣٠ - السابق : ٤ / ٤٦٦ .

٣١ - السابق : ٤ / ٤٥٧ .

وقال : « والإدغام في الضاد أقوى لأنها قد خالطت باستطالتها الثنية »^(٣٢) ، وذكر في موضع آخر أن الاستطالة في الضاد والشين ، قال : « واللذان خالطها: الضاد والشين ، لأنّ الضاد استطالت لرخاوتها حتى اتصلت بمخرج اللام ، والشين كذلك حتى اتصلت بمخرج الطاء »^(٣٣) .

يُفهم من النصوص السابقة أن سيبويه قد ذكر الاستطالة باعتبارها صفة في الضاد والشين ، ولكنه لم يفرد لها بحثاً - ولو قصيراً - باعتبارها مصطلحاً كغيره من مصطلحات صفات الأصوات التي ذكرها كالجهر والهمس والشدة والرخاوة ، وغير ذلك من صفات الأصوات التي تكلم عليها .

وذكر المبرّد الاستطالة في أثناء حديثه عن منع إدغام الشين في الجيم . قال : « ولا تُدغم الشين في الجيم البتة ؛ لأنّ الشين من حروف التفشي ، فلها استطالة من مخرجها حتى تتصل بمخرج الطاء »^(٣٤) . فالمبرّد وإن خالف سيبويه في عدم اعتبار الضاد حرف استطالة ، إلا أنه وافقه في أنه لم يعدّ الاستطالة مصطلحاً من مصطلحات صفات الأصوات ، وإنما ذكرها باعتبارها صفة في صوت من أصوات العربية هو الشين .

وذكر الاسترأباضي الاستطالة باعتبارها صفة في الضاد ، وليس باعتبارها مصطلحاً صوتياً كغيره من المصطلحات الصوتية التي ذكرها . قال في أثناء حديثه عن المانع من إدغام أحد المتقاربين في الآخر : « وفضيلة الضاد الاستطالة »^(٣٥) ،

٣٢- ينظر: مخارج الحروف وصفاتها : ٤٦٦ / ٤ .

٣٣- السابق : ٤٥٧ / ٤ .

٣٤- المقتضب ، ١ / ٢١١ .

٣٥- شرح شافية ابن الحاجب ، الاسترأباضي ، تحقيق محمد نور الحسن ، ومحمد الزفزاف ، ومحمد محيي الدين عبد الحميد ، دار الكتب العلمية ، بيروت - لبنان ، ١٩٨٢ ، ٣ / ٢٧٠ .

وقال: « أما الضاد فلأنها استطلت لرخاوتها حتى اتصلت بمخرج اللام »^(٣٦).
 وقال: « لأن الضاد قريب من الثنية باستطالتها »^(٣٧). وبهذا لم يختلف الاسترأبادي
 عن سابقه في هذه المسألة . أما ابن جنبي فالأرجح - إن لم يكن من المؤكد - أنه
 لم يذكر الاستطالة .

أما ابن عصفور (الذي جاء بعد ابن الطحان) فقد ذكر الاستطالة باعتبارها
 مصطلحاً ، قال: « وتنقسم (يقصد الحروف) إلى مستطيل وما ليس كذلك .
 فالمستطيل الضاد ، لأنها استطلت في مخرجها وغير المستطيل ما عداها »^(٣٨).
 وذكر الدكتور عبد القادر مرعي أن علماء اللغة المحدثين وعلماء العربية القدماء
 متفقون في تحديد هذا المصطلح والحرف الذي يتصف به^(٣٩) . إلا أنه لم يُشر إلى
 أي من علماء العربية القدماء ، أما من المحدثين فقد أشار إلى رأي مالبرج في
 هذه المسألة ، فقد قال في بيان معنى الاستطالة: « ويقصد بها أن يستطيل مخرج
 الحرف حتى يتصل بمخرج آخر، وذلك وصف ينطبق على الضاد القديمة الرخوة
 التي تخرج مما بين جانب اللسان وبين ما يليه من الأضراس... هذا المخرج القديم
 للضاد كان يستطيل حتى يتصل بمخرج اللام الجانبية ؛ ولذلك وصفت بالاستطالة
 قديماً^(٤٠) . أما إبراهيم السامرائي فيرى أن أغلب علماء السلف ممن جاء بعد
 سيبويه قد أهملوا هذه الصفة . قال: « ومن خلال البحث حول مصطلح صفة
 الاستطالة » في كتب علماء العربية تبين للباحث أن أغلب العلماء الذين جاءوا

٣٦- شرح شافية ابن الحاجب: ٣ / ٢٩٧ .

٣٧- السابق: ٣ / ٢٨٣ .

٣٨- الممتع الكبير في التصريف ، ابن عصفور، تحقيق فخر الدين قباوة ، مكتبة لبنان ، ط١ ، ١٩٩٦ ، ص
 ٤٢٩ .

٣٩- المصطلح الصوتي عند علماء العربية القدماء في ضوء علم اللغة المعاصر، د. عبد القادر مرعي،
 منشورات جامعة مؤتة ، ط١ ، ١٩٩٣ ، ص ١٢١ .

٤٠- علم الأصوات ، ص ١٢٠ .

بعد سيبويه أهملوا ذكر هذه الصفة»^(٤١). وأرى أنّ هذا الرأي ممكن ، لأنني بحثتُ عن هذا المصطلح في غير مرجع ولم أجد له ذكراً .

ومن المحدثين العرب وغيرهم من ذكر مصطلح « الاستطالة » ويّين مفهومه . ومن ذلك الدكتور عبد الصبور شاهين ، وجان كانتينو ، ومالبرج ، الذين ذكروا أنّ الاستطالة تكون في الضاد.^(٤٢) أمّا علماء التجويد فمنهم من ذكر مصطلح الاستطالة ويّين معناه غير ابن الطحّان ، ومن ذلك مكّي بن أبي طالب الذي ذكر أنّ الحرف المستطيل هو الضاد . قال : « الحرف المستطيل هو الضاد ، سُمّيّت بذلك لأنها استطالت على الفم عند النطق بها ، حتى اتصلت بمخرج اللام ؛ وذلك لما اجتمع فيها من القوة بالجهر ، والإطباق والاستعلاء فقويت بذلك ، واستطالت في الخروج من مخرجها حتى اتصلت باللام ؛ لقرب مخرج اللام من مخرجها»^(٤٣) ، ومثل هذا تقريباً جاء كلام ابن الجزري عن الاستطالة^(٤٤) . وذكر الدكتور عبد الفتاح شلبي أنّ حرف الضاد انفرد بالاستطالة.^(٤٥) هكذا جاء مصطلح الاستطالة عند القدماء والمحدثين ، والحرف الذي يتّصف بهذه الصفة هو الضاد .

النفخ

ذكر ابن الطحّان مصطلح النفخ في الفصل الثاني من رسالته مرّتين باعتبار

- ٤١- المصطلحات الصوتية في كتب التراث العربي في ضوء التفكير الصوتي الحديث ، إبراهيم عبود السامرائي ، رسالة دكتوراه ، الجامعة الأردنية ، ١٩٩٣ ، ص ٢٠٢ .
- ٤٢- ينظر: في التطور اللغوي ، د. عبد الصبور شاهين ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٨٥ ، ص ٢١٠ ، و دروس في علم أصوات العربية ، جان كانتينو ، ترجمة صالح القرمادي ، منشورات الجامعة التونسية ، ١٩٦٦ ، ص ٣٨ ، وعلم الأصوات ، برتيل مالبرج ، ترجمة د. عبد الصبور شاهين ، مكتبة الشباب ، القاهرة ، ١٩٨٤ ، ص ١٢٠ .
- ٤٣- الرعاية ، ص ١٣٤ .
- ٤٤- ينظر: التمهيد في التجويد ، ص ٧ نقلاً عن : الدراسات الصوتية عند علماء التجويد ، د. غام قدوري الحمد ، دار عمّار ، عمان - الأردن ، ط ١ ، ٢٠٠٣ ، ص ٣٠٨ .
- ٤٥- المدخل والتمهيد ، ص ١٢٦ .

النفخ صفة من صفات الأصوات العربية ، فجاء ذُكر هذه الصفة تحت عنوان «فصل في صفات الحروف» وهي الصفة الأخيرة من بين الصفات التي ذكرها في هذا الفصل^(٤٦). ثم ذكر النفخ مرة أخرى عند بيانه للحروف التي تتصف بهذه الصفة ، قال: «والنفخ في أربعة أحرف»^(٤٧)، وذكره مرّة ثالثة في الفصل الخاص بمعاني هذه الصفات ، إذ بين هنا معنى النفخ^(٤٨). فهو عنده مصطلح وله مفهومه الخاص .

ويشار هنا إلى أن محقق هذه الرسالة ذكر معنى النفخ في حاشية الصفحة التي ورد فيها المصطلح أول مرة ، وكأنّه صاحب هذا المفهوم ، وهو الذي يفسّر معنى النفخ ، إذ لم يُشر إلى أنّ هذا المفهوم هو لصاحب الرسالة ، وأنّه مذكور في الصفحات اللاحقة . واكتفى بأن قال: « وهو الصوت الحادث عند خروج حرفه ، بضغطة عن موضعه ، وهو دون ضغط القلقة »^(٤٩). وهذا الأمر ليس مقصوراً على مفهوم هذا المصطلح ، بل على كثير من المصطلحات التي ذكرها ابن الطحان في هذا الفصل ، وهذا - في تقديري - مأخذ على أسلوب التحقيق ، إذ يجدر بالمحقق أو أيّ باحث أن ينسب المعلومة إلى صاحبها ، فكان أولى بالمحقق أن يشير إلى أن هذه المعاني هي للمؤلف ، وأنّها مذكورة في الفصل المخصص لبيان معاني هذه الصفات في هذه الرسالة. وفسّر المحقق معنى مصطلحين هما: الانفتاح والانسفال بقوله: «وهو ما سوى ما سبق من الحروف»^(٥٠)، واكتفى بذلك.

أمّا علماء السلف فالأرجح أنّ أغلبهم لم يذكر مصطلح النفخ ، إذ لم أعثر

٤٦- مخارج الحروف وصفاتها ، ص ٨٦ .

٤٧- السابق ، ص ٩٢ .

٤٨- السابق ، ص ٩٦ .

٤٩- السابق ، ص ٨٦ ، حاشية رقم ١٠ .

٥٠- السابق ، ص ٨٥ ، حاشية رقم ٦ ، ص ٨٦ ، حاشية رقم ١ .

في معظم مؤلفاتهم النحوية على ذكر له . ويقوي ذلك عندي أنّ الذين بحثوا في المصطلحات الصوتية العربية التراثية من رجعت إلى مؤلفاتهم لم يذكر أي واحد منهم هذا المصطلح ، وأخص بالذكر منهم الدكتور عبد القادر مرعي وإبراهيم السامرائي . كما أنّ الدكتور غانم الحمد ، والذي بحث في الدراسات الصوتية عند علماء التجويد ، لم يذكر هو أيضاً هذا المصطلح في كتابه المشار إليه . وحتى مكّي بن أبي طالب الذي ذكر أكثر من أربعين صفة للأصوات العربيّة في كتابه الرعاية على شكل مصطلحات لم يذكر النفخ من بينها كذلك .

إلا أنّ سيبويه وابن جنّي قد ذكرا «النفخ» عَرَضاً ولم يخصّص له أيّ منهما بحثاً مستقلاً كما فعلا مع صفات الأصوات الأخرى كالجهر والهمس وغيرهما . فقد ذكر سيبويه «النفخ» في باب الوقف وليس في باب الإدغام الذي ضمّنه الحديث عن عدد الأصوات العربية ومخارجها وصفاتها وما يتصل بها . قال : « ومن المشربة حروف إذا وقفت عندها خرج معها نحو النفخة . ولم تضغط ضغط الأولى (يقصد حروف القلقلة) وهي الزاء والطاء والذال والضاد .»^(٥١) ، ثم ذكر النفخ والنفخة في السياق ذاته نحو تسع مرات^(٥٢) .

وتابع ابن جنّي سيبويه في ما قاله عن الحروف المشربة ، فجاء الحديث عندهما عن هذه الحروف متطابقاً إلى حد بعيد ، إذ لم يُضف ابن جنّي على هذه المسألة شيئاً عمّا ذكره سيبويه عنها . قال : « ومن المشربة حروف يخرج معها عند الوقف عليها نحو النفخ ، إلا أنّها لم تضغط ضغط الأول وهي الزاي ، والطاء ، والذال ، والضاد »^(٥٣) . ويُذكر هنا أنّ ابن جنّي قد ذكر هذا الكلام في باب الحروف وصفاتها . أمّا الخليل بن أحمد فقد ذكر النفخ ، ولكن ليس باعتباره مصطلحاً ،

٥١ - الكتاب ٤ / ١٧٤ .

٥٢ - ينظر: السابق ٤ / ١٧٤ - ١٧٦ .

٥٣ - سر صناعة الإعراب ١ / ٦٣ .

قال: « النفخ : معروف . تقول نفخته فانتفخ . »^(٥٤) ولم يكن ذلك في سياق الحديث عن المصطلحات أو الأصوات .

وحروف النفخ عند ابن الطحان هي ذاتها المذكورة عند سيبويه وابن جني^(٥٥) . لذا فربما أخذ ابن الطحان النفخ عنهما ، وأفرد له بحثاً مستقلاً باعتباره - عنده - مصطلحاً من مصطلحات صفات الأصوات له مفهومه الخاص ، كما أنه صفة لحروف محددة أطلق عليها حروف النفخ .

الانطباق

ذكر ابن الطحان مصطلح (الانطباق) في الفصل الثاني من رسالته ، الخاص بذكر صفات الحروف^(٥٦) . وعندما ذكّر الحروف التي تتّصف بهذه الصفة (الانطباق) قال: « والإطباق في أربعة أحرف »^(٥٧) ، وذكر مصطلح الإطباق مرة ثانية عندما تكلم عن الحروف المستعلية^(٥٨) . وفي الفصل الخاص بمعاني هذه الصفات ذكر الإطباق مرة ثالثة^(٥٩) . وبهذا يكون قد ذكر الانطباق مرة وذكر الإطباق ثلاث مرات ؛ وبناءً عليه فلعّلّ ابن الطحان يقصد الإطباق وليس الانطباق . ولم يتوقف المحقق عند هذه النقطة .

ومصطلح الإطباق متفق عليه عند عامة علماء العربية القدماء ، وكذلك عند علماء التجويد ، فأغلب الذين بحثوا في الأصوات العربية وصفاتها وتطرقوا إلى ذكر الإطباق سمّوه كذلك ، وسمّوا حروفه حروف الإطباق ، أو الحروف

٥٤- العين ، الخليل بن أحمد ، ٢٧٧ / ٤ .

٥٥- ينظر: مخارج الحروف وصفاتها ، ص ٩٢ .

٥٦- السابق ، ص ٨٥ .

٥٧- السابق ، ص ٨٩ .

٥٨- ينظر: السابق ، ص ٩٠ .

٥٩- ينظر: السابق ، ص ٩٣ .

المطبقة^(٦٠). إلا السيوطي - في ما أعلم - فقد استخدم المصطلحين (الإطباق والانطباع). قال: « وسميت المطبقة لإطباق اللسان فيها على الحنك... والانفتاح ضد الانطباع »^(٦١). علماً بأن السيوطي متأخر عن ابن الطحان بنحو ثلاثة قرون ونصف، فلعله أخذ المصطلح عن ابن الطحان.

وورد ذكر الانطباع في بعض المعاجم اللغوية باعتباره مصدراً للفعل انطبق، وليس باعتباره مصطلحاً له دلالة الخاصة، قال الأزهري: « الانطباع مطاوعة ما أطبقت »^(٦٢)، وقال الزبيدي: « الانطباع مطاوع الإطباق، والتطبيق والتطبق مطاوع الإطباق »^(٦٣).

أما المحدثون فقد استبدل بعضهم مصطلح الإطباق بمصطلح آخر، من ذلك مثلاً ما قاله الدكتور أحمد مختار عمر: « وبعضهم يسمي ظاهرة الإطباق Vilarization بظاهرة التحليق Pharyngalization؛ وذلك لأن حركة اللسان التي تصاحبها مزدوجة إلى أعلى قليلاً وإلى الخلف قليلاً »^(٦٤) مشيراً بذلك إلى رأي دانيال جونز في معنى الإطباق. واستبدل الدكتور تمام حسان مصطلح (الإطباق) بمصطلح (التغوير)، قال: « والتغوير: شوب الصوت ذي المخرج الذي خلف الغار إلى أن ينطق في

٦٠ - ينظر مثلاً: الكتاب ٤ / ٤٣٦، ومعاني القرآن، الأخنس، تحقيق فائز فارس، المطبعة العصرية، الكويت، ط ١، ١٩٧٩، ٢ / ٣٦٦، والأصول في النحو ٣ / ٤٠٤، ٤٣٤، والمقتضب ١ / ١٩٤، وسر صناعة الإعراب ١ / ٦١، ورسالة أسباب حدوث الحروف، ابن سينا، تحقيق محمد حسان الطيان ويحيى ميرعلم، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ط ١، ١٩٨٣، ص ١٢١، وأسرار العربية، الأنباري، تحقيق فخر صالح قداره، ط ١، ١٩٩٥، ص (٣٦١ و ٣٦٢)، وشرح شافية ابن الحاجب ٣ / ٢٦٢، والكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها، مكي بن أبي طالب، تحقيق محيي الدين رمضان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٥، ١٩٩٧، ١ / ٢٠٤، ٢١٩.

٦١ - همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، السيوطي، تحقيق عبد العال سالم مكرم، دار البحوث العلمية، الكويت، ١٩٨٠، ٦ / ٢٩٧.

٦٢ - تهذيب اللغة، الأزهري، تحقيق د. رياض زكي قاسم، دار المعرفة بيروت - لبنان، ط ١، ٢٠٠١، مادة (طبق).

٦٣ - تاج العروس، الزبيدي، مادة (طبق).

٦٤ - دراسة الصوت اللغوي، د. أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، ط ١، ١٩٧٦، ص ١٠٤.

الغار، أو أقرب ما يكون إليه»^(٦٥).

والتغوير عند الدكتور محمد علي الخولي غير الإطباق ، قال: « أن يرتفع مقدم اللسان أو وسطه قليلاً نحو الغار (أي الحنك الصلب) عند نطق صوت ما مما يضيف سمة التغوير إلى صوت ليس غارياً أساساً، وتُدعى السمة أيضاً ترطيباً. ويُدعى الصوت صوتاً مغوراً أو مرطباً»^(٦٦). فالتغوير والترطيب عنده غير الإطباق، ومما يؤكد ذلك أنه تكلم عن صفة الإطباق بعد هذا مباشرة قائلاً: «الإطباق سمة تضاف إلى الصوت إذا ارتفع مؤخر اللسان نحو الطبق (أي الحنك اللين) هذا الارتفاع يؤدي إلى تفخيم الصوت»^(٦٧). واستخدم الدكتور سلمان العاني مصطلح (الأصوات الحلقية) بدل مصطلح (الأصوات المطبقة)^(٦٨).

ومكي بن أبي طالب أحد علماء التجويد والقراءات الذين أكثر ابن الطحّان من الأخذ عنهم لم يذكر الانطباق ، وذكر مصطلح الإطباق وكرره ست مرات في أثناء حديثه عن حروف الإطباق^(٦٩). واستخدم أحد الباحثين المحدثين في الدراسات القرآنية مصطلح (المنطقة) بدل (المطبقة) وهو الدكتور عبد الفتاح شلبي ، قال: « وأما المنطقة فهي أربعة أحرف... »^(٧٠) رغم أنه استشهد بما جاء في الجزرية ، وهو الإطباق ، وليس الانطباق ، أو المنطقة :

- ٦٥ - مناهج البحث في اللغة، د. تمام حسّان ، دار الثقافة، المغرب، ١٩٨٦، ص ١١٦.
- ٦٦ - الأصوات اللغوية ، د. محمد علي الخولي، دار الفلاح ، عمان - الأردن، ١٩٩٠، ص ٤٦.
- ٦٧ - السابق ، ص ٤٦.
- ٦٨ - التشكيل الصوتي في اللغة العربية ، د. سلمان العاني، ترجمة ياسر الملاح ، النادي الأدبي، جدة، ط ١، ١٩٨٣م، ص ٧١.
- ٦٩ - ينظر: الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة ، مكي بن أبي طالب، تحقيق: أحمد حسن فرحات، دار عمار ، عمان - الأردن ، ط ٣ ، ١٩٩٦ ، ص ٩٩ - ص ١٠١ .
- ٧٠ - المدخل والتمهيد في علم القراءات والتجويد ، د. عبد الفتاح شلبي، مكتبة وهبة، القاهرة، د.ت، ص ١٠٤.

حروف الاستعلاء فخماً وخصصاً الإطباق ، نحو قال والعصا^(٧١)

لكنه ربما تأثر بابن الطحان بقوله المنطبة .

ومن كل ما تقدم يرجح الباحث أن المصطلح هو (الإطباق) وليس (الانطباق) وأن حروفه (المطبقة) وليست (المنطبة). ولعل ما جاء من ذكر الانطباق والمنطبة عائد إلى نوع من التصحيف أو عدم الدقة في التعبير أو النقل .

الانسفال

ذكر ابن الطحان (الانسفال) في رسالته أربع مرات ، فقد ذكر كلمة (منسفل) في الفصل الأول من الرسالة. قال في وصفه لمخرج الكاف: « ومن ذلك الأقصى منفرجاً عن الحنك الأعلى ، منسفلًا إلى الحنك الأسفل ، تخرج الكاف »^(٧٢) ، وذكره مرة ثانية في الفصل الخاص بصفات الحروف^(٧٣) ، وذكره مرة ثالثة عند الحديث عن الحروف التي تتصف بهذه الصفة^(٧٤) ، ثم ذكر الانسفال مرة رابعة في الفصل الخاص ببيان معاني هذه الصفات ، قال: « والانسفال ضد ذلك »^(٧٥) .

وجاء ذكر هذه الصفة عند علماء السلف ، فقد ذكر سيبويه (التسفل) دون بيان معناه ، وذلك في أثناء حديثه عن الحروف التي تمنع الإمالة ، أي ليس في أثناء الحديث عن صفات الحروف. قال: « فكان الانحدار أخفّ عليهم من الاستعلاء من أن يُصعّدوا من حال التسفل »^(٧٦) ، وقال: « لما كان يثقل عليهم

٧١- المدخل والتمهيد في علم القراءات والتجويد ، ص ١٠٤ .

٧٢- مخارج الحروف وصفاتها ، ص ٨١ .

٧٣- السابق ، ص ٨٦ .

٧٤- السابق ، ص ٩٠ .

٧٥- السابق ، ص ٩٤ .

٧٦- الكتاب ٤ / ١٣٠ .

أن يكونوا في حال تسفل ، ثم يُصعدون ألسنتهم ، أرادوا أن يكونوا في حال استعلاء ، وألا يعملوا في الإصعاد بعد التسفل «^(٧٧)» ، وبهذا يكون سيبويه قد ذكر (التسفل) ولم يذكر (الانسفال) ، كما أنه لم يذكر للتسفل مفهوماً محدداً . وقد ذكر (الانحدار) للدلالة على الصفة ذاتها ، قال في الباب ذاته: «فالانحدار أخفّ عليهم من الإصعاد»^(٧٨) يقصد بذلك أن الاستفال أخفّ عليهم من الاستعلاء . وقال - كما ذكر قبل قليل - فكان الانحدار أخفّ عليهم من الاستعلاء .» وقال في أثناء حديثه في باب (ما تُقلب فيه السين صاداً) : «... وذلك نحو صُقت ، وصبقت ، وذلك أنها من أقصى اللسان ، فلم تنحدر انحدار الكاف إلى الفم ، وتصعدت إلى ما فوقها من الحنك الأعلى»^(٧٩) . وبهذا فإن سيبويه لم يذكر (الانسفال) ولم يتكلم عن الصفة التي تقابله في باب صفات الحروف ، فهو عنده إذن ليس مصطلحاً من مصطلحات صفات الأصوات .

واستخدم المبرّد لفظة (الانحدار) للدلالة على هذه الصفة . قال في باب (ما تُقلب فيه السين صاداً) : «فإن كان حرف من هذه الحروف قبل السين لم يَجز قلبها... لئلا يكونوا في انحدار ثم يرتفعوا . وإذا كانت قبلها فإمّا ينحدر إليها انحداراً»^(٨٠) فالانحدار عند المبرّد ليس مصطلحاً من مصطلحات صفات الأصوات .

واستخدم ابن جني مصطلح (الانخفاض) بدل (الاستفال) . قال : «وللحروف انقسام آخر إلى الاستعلاء والانخفاض ... وما عدا هذه الحروف

٧٧- مخارج الحروف وصفاتها ٤ / ١٣٠ .

٧٨- السابق ٤ / ١٣٠ .

٧٩- السابق ٤ / ٤٧٩ .

٨٠- المقتضب ١ / ٢٥٥ .

فمنخفض «^(٨١)»، وبهذا يكون ابن جني قد عدَّ (الانخفاض) الذي يقابل عند ابن الطحّان (الانسفال) مصطلحاً من مصطلحات صفات الأصوات، وتكلّم عليه في الباب المخصص لذلك خلافاً لسيوييه والمبرد . إلا أنّه يتفق معهما في هذه المسألة في أنّه لم يحدد للانخفاض مفهوماً خاصاً به .

واستخدم ابن سنان الخفاجي كذلك مصطلح (الانخفاض) باعتباره أحد مصطلحات صفات الأصوات عنده . قال: « ومن الحروف أيضاً حروف الاستعلاء وحروف الانخفاض ، .. وما سوى ذلك من الحروف منخفضة »^(٨٢)، وبهذا فإن ما جاء عنده في هذه المسألة يوافق ما جاء عند ابن جني فيها . والتسفل عند الأنباري والسكاكي والزمخشري وابن الحاجب وابن عصفور هو الانخفاض^(٨٣) .

أما السيوطي فأطلق على هذه الصفة الانخفاض والتسفل ، قال في أثناء حديثه عن صفات الأصوات ، وبعد أن بيّن معنى الحروف المستعلية: « وضدها المنخفضة ويقال المستفلة ؛ لأن اللسان لا يستعلي عند النطق بها إلى الحنك ، بل يستفل بها إلى قاع الفم عند النطق »^(٨٤)، فهذه المجموعة من الأصوات عنده متسفلة وليست منسفة ولا مستفلة .

أمّا علماء التجويد فلم يخرجوا عمّا ذكره علماء العربية حول التسفل^(٨٥) . والمصطلح الدال على صفة (الانخفاض) عندهم هو (التسفل) . فقد أطلق مكّي

٨١- سر صناعة الإعراب ١ / ٦٢ .

٨٢- سر الفصاحة ، ابن سنان الخفاجي ، شرح وتصحيح عبد المتعال الصعيدي ، مكتبة محمد علي صبيح، القاهرة، ١٩٦٩، ص ٢١١ .

٨٣- ينظر: أسرار العربية ، ص ٣٦١ ، ومفتاح العلوم ، السكاكي، تحقيق أكرم عثمان ، مطبعة دار الرسالة، بغداد، ط ١ ١٩٨١، ص ٤، وشرح المفصل، ابن يعيش، عالم الكتب، بيروت ، د.ت، ١٠ / ١٢٩ ، وشرح الشافية ، ٣ / ٢٥٧ ، والمتع في التصريف، ابن عصفور، تحقيق فخر الدين قباوة، الدار العربية للكتاب ، ط ٥، ١٩٨٣، ٢ / ٦٧٥ .

٨٤- الهمع ٦ / ٢٩٧ .

٨٥- المصطلحات الصوتية في كتب التراث العربي، ص ١٤٧ .

ابن أبي طالب على مجموعة الحروف التي تتصف بهذه الصفة اسم (الحروف المستقلة)^(٨٦) ، وكذلك هي حروف مستقلة عند ابن الجزري^(٨٧) .

وهي حروف الاستفال عند المحدثين من الدارسين لعلم التجويد والقراءات القرآنية ، ومن ذلك الدكتور عبد الفتاح شلبي ، قال : « وحروف الاستفال هي ما عدا حروف الاستعلاء »^(٨٨) . وقال أيضاً : « وأما حروف الاستفال فكلها مرققة لا يجوز تفخيم شيء منها إلا الراء واللام في بعض أحوالهما »^(٨٩) .

إذن وبناءً على ما تقدم من آراء علماء اللغة قدماء ومحدثين ، وعلماء التجويد ، لم نجد أحداً أطلق على هذه الصفة من صفات الأصوات (الانسفال) إلا ابن الطحان ، وبهذا يكون قد انفرد بهذا المصطلح . فقد تصفّحتُ (تصفّح الكتروني) نحو ستين كتاباً من كُتُب اللغة والمعجم ولم أجد لهذا المصطلح ذكراً عند غيره .

وفي الوقت الذي لا ينفي فيه الباحث ذلك ، فإنه يرى أن من الممكن أن يكون المقصود عند ابن الطحان هو الاستفال وليس الانسفال ، ويكون ذكرُ الانسفال ناتجاً عن خطأ في النقل أو الطباعة أو غير ذلك . وكان على المحقق أن يتحقق من دقة هذا المصطلح الذي تفرد به ابن الطحان ، ولم يذكره غيره ممن تكلم عن صفات الأصوات العربية قديماً وحديثاً .

٨٦- ينظر: الرعاية ، ص ١٢٤ .

٨٧- ينظر: التمهيد في علم التجويد ، ص ١٠٠ .

٨٨- المدخل والتمهيد في علم القراءات والتجويد ، ص ١٢٠ .

٨٩- السابق ، ص ١٢١ .

هواء

قال ابن الطحّان في وصفه للألف: « وهو هواء أبداً »^(٩٠). وربّ سائل يسأل كيف يعدّ الباحث هنا كلمة (هواء) مصطلحاً وهي في الحقيقة لا توحى بذلك ، والرّد على هذا السؤال هو أنّ من علماء السلف من عدّ حروف العلة حروفاً هوائية ومن ذلك الخليل بن أحمد ، قال: « فأربعة أحرف جوف وهي: الواو والياء والألف اللينة والهمزة ، وسُمّيت جوفاً لأنها تخرج من الجوف فلا تقع في مدرجة من مدارج اللسان ، ولا من مدارج الحلق ، ولا من مدرج اللهاة ، إنما هي هاوية في الهواء فلم يكن لها حيّز تنسب إليه إلا الجوف . وكان يقول كثيراً: الألف اللينة والواو والياء هوائية ، أي أنها في الهواء »^(٩١) وقال: « ثم الألف والواو والياء في حيّز واحد . والهمزة في الهواء لم يكن لها حيّز تنسب إليه »^(٩٢). فالخليل عدّ حروف المد والهمزة هوائية في النصّ الأول ، إلا أنه اعتبر الهمزة فقط هي الهوائية في النصّ الثاني. والمصطلح الشائع والمعروف في هذا المعنى عند القدماء والمحدثين على السواء هو مصطلح (الهاوي) وليس (الهواء). وهو خاصّ بالألف دون غيره . فقد أطلق علماء السلف هذا المصطلح (هذه الصفة) على الألف لاتساع مخرجه فيهوي الصوت .

ومصطلح (الهاوي) عند القدماء - في ما أعلم - واحد^(٩٣). إلا أنّ المبرّد

٩٠- مخارج الحروف وصفاتها، ص ٩٠.

٩١- العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي، دار مكتبة الهلال، طبعة مصوّرة عن طبعة دار الرشيد، ١٩٨٢، ١ / ٥٧ .

٩٢- السابق، ٥٨ / ١ .

٩٣- ينظر: الكتاب ٤ / ٤٣٥، والأصول في النحو ٣ / ٤٠٤، وسر صناعة الإعراب ١ / ٦٢، وأسرار العربية، ص ٢٩٠، وشرح الشافية ٣ / ٢٥٨، والهمع ٢ / ٢٩٨، ومغني اللبيب، ابن هشام، المكتبة العصرية، بيروت، ط ١، ١٩٩٩، ٢ / ٤٢٦، والجنى الداني في حروف المعاني، المرادي، تحقيق فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط ١، ١٩٩٢، ص ٢٩. وتاج = العروس، الزبيدي، مادة (هوز)، لسان العرب، ابن منظور، مادة (هوا) ، والمعجم الوسط ،

وصف الألف بأنّه الحرف الهاوي وأنه هواء ، قال: « والألف هاوية هناك »^(٩٤) ، وقال في موضع آخر وهو يتحدث عن الألف: « وإتما هي هواء في الحلق يسميها النحويون الحرف الهاوي »^(٩٥) . فالألف عند المبرّد هواء وليس الحرف الهاوي . والنحاة هم الذين يسمّون الألف الحرف الهاوي وليس المبرّد كما قال هو نفسه ، وبهذا فإنّ عبارة ابن الطحّان في وصف الألف بأنّه هواء قد وافقت عبارة المبرّد في الوصف ذاته .

أما ابن يعيش فالألف عنده الجرسى والهاوي ، قال: « والهاوي الألف ويقال له الجرسى »^(٩٦) ، وبهذا يكون ابن يعيش قد خالف جمهور النحاة في هذا المصطلح ، أي وصّف الألف بأنّه الجرسى . ووافقه في هذا الوصف جان كانتينو من المحدثين^(٩٧) . إلا أن مصطلح (الجرسى) عند مكّي بن أبي طالب خاص بالهمزة وليس بالألف ، قال: « الحرف الجرسى وهو الهمزة »^(٩٨) . وأشار الصفاقسي إلى هذا الوصف باعتباره صفة للهمزة ، أمّا عنده فهي الحرف الهتوف ، وليس الجرسى ، قال: « ومنها الحرف الهتوف وهو الهمزة ، ويسمّيه بعضهم بالحرف الجرسى »^(٩٩) .

ويُشار هنا إلى أن إبراهيم السامرائي - وهو أحد الباحثين في المصطلحات الصوتية العربية التراثية - قد فصل بين الهاوي والهوائية ، إذ اعتبر كل واحد منهما

مادة (هوا) .

٩٤ - المقتضب ١ / ١٩٢ .

٩٥ - السابق ١ / ١٥٥ .

٩٦ - شرح المفصل ١٠ / ١٣٠ .

٩٧ - ينظر: دروس في علم أصوات العربية ، ص ٣٨ .

٩٨ - الرعاية ، ص ١٣٢ .

٩٩ - تنبيه الغافلين وإرشاد الجاهلين ... ، أبو الحسن الصفاقسي ، تقديم وتصحيح محمد الشاذلي ، نشر وتوزيع مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله ، تونس ، ١٩٧٤ ، ص ٤ .

مصطلحاً مستقلاً عن الآخر. فبعد أن فرغ من الحديث عن مصطلح (الهاوي أو الهوائي) انتقل إلى مصطلح آخر هو (الهوائية)^(١٠٠). وأرى أن السامرائي لم يكن على صواب في هذا التقسيم، إذ لا داعي لجعل كل منهما مصطلحاً مستقلاً عن الآخر. فعلماء السلف عامة، وعلماء التجويد، والمحدثون من دارسي الأصوات العربية ممن ذكر هذه المسألة كانوا يتكلمون عن الحروف الهوائية، أو الحرف الهاوي باعتبار أن الهاوي جزء من الهوائية، ذلك أن الألف الذي وصفوه بـ (الهاوي) ما هو إلا واحد من مجموعة الأصوات الهوائية التي هي الألف والواو والياء، لكنهم خصّوا الألف من بين هذه الثلاثة بهذه الصفة (الهاوي) دون الواو والياء لاتساع مخرجه أكثر من اتساع مخرج الواو والياء، وإن كانت مخارج هذه الثلاثة واسعة. والسامرائي نفسه تكلم عن الحروف الهوائية باعتبار الألف الذي هو الحرف الهاوي واحداً منها.

أما علماء التجويد فقد استخدم بعضهم مصطلح (الهاوي) صفة للألف، ومنهم من وصف الألف بأنه حرف هوائي وهاو. قال مكي بن أبي طالب: «إنما هو حرف اتسع مخرجه في هواء الفم، ولذلك قيل له: هوائي وهاو»^(١٠١)، وذكر في موضع آخر أن حروف المد الثلاثة هوائية، قال: «الحروف الهوائية وهي أيضاً حروف المد واللين»^(١٠٢). ومثله تماماً رأي أبي العلاء الهمداني العطار، قال: «والهاوي الألف والياء والواو...»^(١٠٣). ووصفه الداني بأنه حرف هاو^(١٠٤). أما عبد الوهاب القرطبي فقد وصف الألف بما وصفه به الزمخشري وابن يعيش،

١٠٠- ينظر: المصطلحات الصوتية في كتب التراث العربي...، ص ٢٠٤، ص ٢٠٨.

١٠١- الرعاية، ص ١٦٠، ص ١٢٦.

١٠٢- السابق، ص ١٦٠، ١٢٦.

١٠٣- التمهيد في التجويد، ص ١٤٧ نقلاً عن: الدراسات الصوتية عند علماء التجويد، ص ٣١٣.

١٠٤- التحديد في الإتيان والتجويد، ص ١٢٢ نقلاً عن: المصطلحات الصوتية في كتب التراث العربي، ص ٢٠٦.

فهو حرف هاوٍ وجرسِي ، قال: « وأما الجرسِي فالألف الساكنة ، لا يكون إلا كذلك، ويقال لها أيضاً الهاوي... »^(١٠٥)، وقال أحمد بن أبي عمر: « والهاوي هو الألف وحدها... »^(١٠٦)، فالألف هوائِيٌّ أو هاوٍ ، أمّا أنّه هواء فلم يصنفه بذلك سوى المبرّد وابن الطحّان ممن ذكّرت آراؤهم .

النون المخفأة

ذكر ابن الطحّان النون المخفأة في أثناء حديثه عن الحروف العربية وعدّها، الأصلية منها والفرعية . فبعد أن ذكر الحروف الأصلية ، جاء الحديث عن الحروف الفرعية فذكر منها النون المخفأة^(١٠٧) . ثم ذكرها مرة أخرى في الفصل الخاصّ بمخارج الحروف التي يُراد اختلاس حركاتها تخفيفاً ، حيث بيّن أنّها نوعان: مخطوط وغير مخطوط^(١٠٨) . أي منها ما يُكتب ومنها ما لا يُكتب .

أما سيبويه فسّمّاها «النون الخفيفة» وهي عنده حرف من الحروف الستة المستحسنة^(١٠٩) ، وتابعه في هذه التسمية المبرّد ، وابن السراج ، والأنباري ، وابن دريد^(١١٠) . وهي الخفيفة عند ابن جني كذلك ، لكنه قال: « ويُقال لها الخفِيّة »^(١١١) ، فهي الخفيفة والخفِيّة . وهي كذلك عند الزمخشري وابن عصفور^(١١٢) . وهذه النون عند ابن الحاجب خفية وليست خفيفة . وفسّر الاستراباذي ذلك نقلاً عن

-
- ١٠٥ - الموضّح لمذاهب القراء... ص ١٥٨، نقلاً عن: الدراسات الصوتية عند علماء التجويد ، ص ٣١٢ .
 ١٠٦ - الإيضاح في القراءات العشر، ص ٧٤، نقلاً عن: الدراسات الصوتية عند علماء التجويد ، ص ٣١٢ .
 ١٠٧ - مخارج الحروف وصفاتها، ص ٧٨ .
 ١٠٨ - السابق ، ص ١٠٠ .
 ١٠٩ - ينظر: الكتاب ٤ / ٤٣٢ .
 ١١٠ - ينظر: المقتضب ١ / ١٩٤ ، والأصول في النحو ٣ / ٣٩٩ ، وأسرار العربية ، ص ٣٥٨ ، وجمهرة اللغة ، ابن دريد ، تحقيق رمزي البعلبكي ، دار العلم للملايين ، ط ١ ، ١٩٨٧ ، ٤٥ / ١ .
 ١١١ - سر صناعة الإعراب ١ / ٤٦ .
 ١١٢ - ينظر: شرح المفصل ١٠ / ١٢٥ ، والمتع الكبير في التصريف، ص ٤٢٢ .

السيرافي بقوله: « قوله (النون الخفية) قيل: إن الرواية عن سيبويه (الخفيفة) قال السيرافي: يجب أن يقال (الخفية)؛ لأن التفسير يدل عليه، إذ هي نون ساكنة غير ظاهرة، مخرجها من الخيشوم فقط»^(١١٣). وهذا ما ذهب إليه وأكدته الدكتور تمام حسان، حيث فرّق بين النون الخفية والنون الخفيفة، قال: «النون الخفية» والذي في كتاب سيبويه هو وصفها بلفظ «الخفيفة»، والمعروف أن النون الخفية غير النون الخفيفة، فالخفية هي نون الإخفاء قبل حروف الفم وهي التاء والتاء والجيم...، وأما الخفيفة فهي إحدى نوني التوكيد، ولها أحكام في الوقف تفردتها بطابع خاص حيث تصير في الوقف ألفاً نحو قفا = قفن»^(١١٤).

وهي عند جان كانتينو خفيفة ومخفاة وخفية، قال: « وإذا كانت النون متبوعة بحرف من الحروف الخمسة عشر الأخرى، أي القاف والكاف... والتاء والفاء في نفس الكلمة أو في كلمتين متتاليتين طرأت عليها درجة أولى في الإبدال تسمى إخفاء، وتسمى هذه النون آنذاك خفيفة أو مخفاة وخفية، وتصير مجرد غنة في الخيشوم^(١١٥)»، وهذا الوصف مطابق لما جاء من وصفها عند الزمخشري وابن يعيش، قال الزمخشري: « وهي النون الساكنة التي هي غنة في الخيشوم نحو عنك، وتسمى النون الخفية والخفيفة»^(١١٦)، وهي غنة مخرجها الخيشوم عند السيوطي كذلك^(١١٧).

وهذه النون عند مكّي بن أبي طالب خفيفة وليست خفية^(١١٨). أما الخفية عنده

١١٣ - شرح الشافية ٣ / ٢٥٤ - ٢٥٥.

١١٤ - اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ٢، ١٩٧٩، ص ٥٣.

١١٥ - دروس في علم أصوات العربية، ص ٦٠ - ٦١.

١١٦ - شرح المفصل، ١٠ / ١٢٥، وينظر ذاته ١٠ / ١٢٦.

١١٧ - الهمع ٦ / ٢٨٩.

١١٨ - الرعاية، ص ١٠٧.

فهي أربعة أحرف وهي: الهاء وحروف المد واللين^(١١٩). إلا أن الصفاقسي ذكر أن مكّي يسمّيها «النون المخفأة»، قال: «وزاد مكّي رحمه الله النون المخفأة وفيه نظر؛ لأنها بالإخفاء لا تخرج عن كونها نوناً، ولم تقع بين مخرجين، وإنما تنتقل إلى مخرج آخر وهو الخيشوم»^(١٢٠)، لكنني لم أجد لهذا المصطلح ذكراً عند مكّي. وهي كذلك عند سيبويه فقد ذكر أن الهاء وحروف المد حروف خفيّة^(١٢١). وبهذا يكون ابن الطحان قد تفرّد بمصطلح النون المخفأة من بين علماء السلف وعلماء التجويد. ولعلّه تأثر بمصطلح ابن جني (النون الخفيّة) فجعلها المخفأة. ثم جاء جان كاتينو في العصر الحديث فوصفها بهذه الصفة.

صاد «بَيْنَ بَيْنَ»

ذكر ابن الطحان مصطلح صاد «بَيْنَ بَيْنَ» في التمهيد الذي عرض فيه الحروف التي تدور عليها القراءة وتنتظم منها التلاوة. فبعد أن ذكّر الحروف الأصول قال: «ثم أربعة أحرف هي همزة «بَيْنَ بَيْنَ» وصاد «بَيْنَ بَيْنَ»...»^(١٢٢) ثم ذكره ثانية في الفصل الأخير من رسالته وهو الفصل الخاص بذكر صفات هذه الحروف الأربعة، قال: «وكذلك صاد «بَيْنَ بَيْنَ» ناشئة بين صاد وسين وزاي»^(١٢٣).

أما علماء السلف فقد أطلقوا على هذه الصاد مصطلحات مختلفة في اللفظ قليلاً، ولكنها تكاد تكون واحدة من حيث المعنى. فهي عند سيبويه (الصاد التي

١١٩ - الرعاية، ص ١٢٧.

١٢٠ - تنبيه الغافلين وإرشاد الجاهلين، ص ٥.

١٢١ - ينظر: الكتاب ٢ / ٢٦٢، ٤٢١، و ٤ / ١٢٣، ١٦٥، ١٩٥.

١٢٢ - مخارج الحروف وصفاتها، ص ٧٨.

١٢٣ - السابق، ص ٩٩.

تكون كالزاي) (١٢٤). وسماها المبرّد « الحرف المعترض بين الزاي والصاد » (١٢٥) وهي عند ابن السّراج وابن الأنباري وابن الحاجب والسيوطي « الصاد كالزاي » (١٢٦)، وأظنّ أن المقصود هو « الصاد التي كالزاي ، أو التي تكون كالزاي ». وأطلق عليها ابن جني والزمخشري وابن عصفور « الصاد التي كالزاي » (١٢٧).

يُلحَظُ مما سبق أن علماء العربية القدماء متفقون على تسمية هذا الحرف «الصاد التي كالزاي» بهذا الاسم ، وإن قال عنها بعضهم: «الصاد كالزاي» ولم يقل أحد منهم بأنها صاد «بَيْنُ بَيْنُ» كما هي عند ابن الطحّان . والذي يراه الباحث هنا هو أن تسميتها بـ «الصاد التي كالزاي» أدقّ بكثير من تسميتها «صاد بَيْنُ بَيْنُ» إذ هي بين ماذا وماذا ؟ ، و «بَيْنُ بَيْنُ» هنا تختلف عن «بَيْنُ بَيْنُ» في همزة «بَيْنُ بَيْنُ»، حيث إن همزة «بَيْنُ بَيْنُ» معروف أنها الهمزة التي تكون بين الهمزة والحرف الذي تكون منه حركتها ، فهي همزة مخففة أو ضعيفة ليس لها تمكّن المحققة ولا خلوص الحرف الذي منه حركتها (١٢٨).

ويشار هنا إلى أن ابن سينا لم يذكر في رسالة أسباب حدوث الحروف حين تكلم عن مجموعة الحروف الفرعية الصاد التي كالزاي ، ولكنه ذكر (سين صادية) و(سين زائية) ولم يذكر (صاد زائية) أو (صاد كالزاي) (١٢٩). وتابع المحدثون علماء السلف في تسمية هذه الصاد ، فهي عند تمام حسان وجان كاتينو «الصاد

١٢٤ - الكتاب ٤ / ٤٣٢.

١٢٥ - المقتضب ١ / ١٩٤.

١٢٦ - ينظر: الأصول في النحو ٣ / ٣٩٩، وأسرار العربية، ص ٣٥٩، وشرح الشافية ٣ / ٢٥٤، ٢٥٥، والهمع ٦ / ٢٩٥.

١٢٧ - ينظر: سر صناعة الإعراب ١ / ٤٦، وشرح المفصل ١٠ / ١٢٦، والممتع الكبير في التصريف، ص ٤٢٢.

١٢٨ - سر صناعة الإعراب ١ / ٤٩.

١٢٩ - رسالة أسباب حدوث الحروف ، ص ١٢٩.

التي كالزاي» (١٣٠).

أما مكّي بن أبي طالب فسَمّى هذه الصاد (الصاد) ووصفها بقوله: «الصاد التي يخالط لفظها لفظ الزاي نحو (الزراط) و (قزد السيل) وشبهه» (١٣١). فهي عنده الصاد التي كالزاي وإن لم يقل ذلك . وبهذا يكون ابن الطحّان قد انفرد بتسمية هذه الصاد بصاد «بَيْنَ يَيْنَ».

الحروف التي يُراد اختلاس حركاتها تخفيفاً

أطلق ابن الطحّان هذا المصطلح على مجموعة الحروف الفرعية التي أطلق عليها علماء السلف مصطلح الحروف المستحسنة ، أو التي تُستحسنُ في قراءة القرآن والأشعار . وخصّص الفصل الرابع _ وهو الأخير _ من رسالته لتحديد مخارج هذه الحروف ، فجاء عنوان هذا الفصل: «فصل في مخارج الحروف التي يُراد اختلاس حركاتها تخفيفاً» (١٣٢). والحقّ أنه لم يحدد مخارج هذه الحروف في هذا الفصل ، ولكنه وصف كيف يكون كل حرف منها. قال: «فهمزة «بَيْنَ يَيْنَ» ناشئة بين همزة وحرف مد . وكذلك صاد «بَيْنَ يَيْنَ» ناشئة بين صاد وسين وزاي» (١٣٣).

لم يذكر ابن الطحّان أنّ هذه المجموعة من الحروف حروف فرعية ، كما أنه لم يصفها بأنها حسنة أو غير حسنة . وعدّد هذه المجموعة من الحروف عنده أربعة كما ذكر ، بينما هي ستة عند علماء السلف . وبهذا يكون ابن الطحّان قد خالف علماء السلف في عددها وصفتها (حسنة أم غير حسنة) وفي عدم تحديدها بأنها

١٣٠ - ينظر: اللغة العربية معناها ومبناها ، ص ٥٤ ، ودروس في علم أصوات العربية ، ص ٣٠ .

١٣١ - الرعاية ، ص ١٠٩ .

١٣٢ - مخارج الحروف وصفاتها ، ص ٩٩ .

١٣٣ - السابق ، ص ٩٩ .

حروف فرعية ، بل لقد ألمح إلى أنها من الحروف الأصول أو غيرها من الحروف الأصول ، وذلك واضح من قوله في التمهيد: «الحروف التي تدور عليها القراءة وتتنظم منها التلاوة ثلاثة وثلاثون حرفاً وهي الهمزة والألف والهاء... ثم الميم والواو ثم الياء . ثم أربعة أحرف وهي: همزة بين بين...»^(١٣٤) فابن الطحان لم يحدّد ما هو أصليّ وما هو فرعيّ من بين هذه الثلاثة والثلاثين ، بل إن عبارته توحي بأنها جميعاً من الحروف الأصول، إلا أنه استدرك في بداية الفصل الأول من رسالته فقال: «ومخارج الحروف المعدودة - أولاً - وهي تسعة وعشرون حرفاً...»^(١٣٥). أمّا علماء السلف فذكروا أنها حروف فرعية ، وأن عددها ستة ، وأنها تستحسن في قراءة القرآن والأشعار^(١٣٦).

ويحسّنُ بالباحث هنا أن يتوقف قليلاً عند عبارة سيبويه في وصف هذه المجموعة من الأصوات ، قال: « وتكون خمسة وثلاثين حرفاً بحروف هنّ فروع ، وأصلها من التسعة والعشرين ، وهي كثيرة يؤخذ بها وتُستحسنُ في قراءة القرآن والأشعار»^(١٣٧). فسيبويه بهذا حدّد أنها فروع وأن أصولها من التسعة والعشرين ، أي أنها تنوعت صوتية (الفونيتية) لغيرها من الحروف الأصول . وهي كثيرة ، ولا يُقصد بالكثرة هنا كثرة عددها فهي ستة محددة . ولكن الكثرة هنا تعني كثرة دورانها على الألسن ، لذا فإنها مستحسنة في أفصح مجالين من مجالات العربية وهما : القرآن الكريم والشعر العربي .

ولعلّ كثرة دوران هذه المجموعة من الأحرف على الألسن هو سبب

١٣٤ - مخارج الحروف وصفاتها ، ص ٧٨.

١٣٥ - السابق ، ص ٧٩.

١٣٦ - ينظر: الكتاب ٤ / ٤٣٢ ، و المقتضب ١ / ١٩٤ لم يصفها المبرد بأنها حسنة أو غير حسنة، لكنه نصّ على أنها فرعية، والأصول في النحو ٣ / ٣٩٨ ، وسر صناعة الإعراب ١ / ٤٦ ، وأسرار العربية ص ٣٥٨ ، والمتع الكبير في التصريف، ص ٤٢٢ ، وشرح المفصل ١٠ / ١٢٦ ، والهمع ٦ / ٢٩٤.

١٣٧ - الكتاب ٤ / ٤٣٢.

استحسانها ، وهذا ما ذهب إليه الدكتور غانم الحمد في هذا الجانب ، قال : « ويظهر من كلام سيبويه أن أساس تقسيم الحروف الفرعية إلى مستحسنة ومستقبحة هو كثرة الاستخدام وقلته . فما كثر استخدامه ممن تُرتضى عربيته كان مستحسناً ، وما قلَّ استخدامه كان غير مُستحسن »^(١٣٨) . وهذه المجموعة من الأصوات عند مكّي ابن أبي طالب عددها ستة زائدة على التسعة والعشرين ، اتسعت بها العرب في كلامها وتفصّحتُ بها في لغاتها^(١٣٩) .

ويُذكر هنا أنه لا يصح تسمية هذه المجموعة من الحروف بـ (الحروف الستة) إلا إذا وُصفتُ بالمستحسنة ، رغم أن عددها عند عامة علماء السلف ستة أحرف ؛ ذلك أن سيبويه سمّى حروف الحلق الحروف الستة وأفرد لها باباً خاصاً في كتابه أسماء (هذا باب الحروف الستة ..)^(١٤٠) . واستخدم الأَخفش كذلك مصطلح (الحروف الستة) للدلالة على حروف الحلق ، قال : « .. وهذا ليس من كلامهم ، إلا في ما كان ثانيه أحد الحروف الستة نحو شعير ، والحروف الستة (حروف الحلق) عندهم هي : الخاء والحاء والعين والغين والهمزة والهاء »^(١٤١) .

الصوت المبطوح

قال ابن الطحان في بيان معنى الألف الممالة : « والألف الممالة نوعان : صوت مبطوح صرف ، ضد الفتح الصرف ، وصوت بين الصوتين : الفتح والبطح »^(١٤٢) ، ويُقصد بالصوت المبطوح : الممال إمالة شديدة . والبطح لغة : البسط ، وبطّحه على

١٣٨ - الدراسات الصوتية عند علماء التجويد، ص ١٥٠ .

١٣٩ - الرعاية، ص ١٠٧ .

١٤٠ - الكتاب ٤ / ١٠٧ .

١٤١ - معاني القرآن ١ / ٥ .

١٤٢ - مخارج الحروف وصفاتها، ص ١٠٠ .

وجهه ، أي ألفاه على وجهه فانبطح^(١٤٣) . ولا أعلم أنّ أحداً من علماء العربية أطلق على الإمالة البطح . كما أنني لم أعثر عند أيّ منهم على ذِكرٍ للصوت المبطوح الصّرف كما أطلق عليه ابن الطحّان ، وبهذا يكون قد تفرّد هو بهذا المصطلح دون غيره ممن سبقه من علماء العربية في هذا المجال . ومثله كذلك (الصوت بين الصوتين) الذي يقصدُ به ما كان بين الإمالة والفتح . أمّا علماء التجويد والقراءات فقد أطلقوا على الإمالة مصطلحات متعددة منها : الإضجاع والبطح والتقليل والتلطيف وبين بين^(١٤٤) . إضافة إلى مصطلح الإمالة .

أمّا الخليل بن أحمد فقد أطلق على الإمالة الإجنّاح ، قال سيبويه : « فزعم الخليل أنّ إجنّاح الألف أخفّ عليهم ، يعني الإمالة ، ليكون العمل به من وجه واحد »^(١٤٥) .

ويُشارُ هنا إلى أنّ قول ابن الطحّان : « الألف الممالة نوعان » يدلّ دلالة واضحة على أنّ عدد الحروف الزائدة على التسعة والعشرين حرفاً الأصول عنده خمسة وليس أربعة كما ذكر هو . وبهذا يكون عددُ الحروف عنده أربعة وثلاثين حرفاً وليس كما ذكر في مقدمة رسالته من أنها ثلاثة وثلاثون حرفاً .

فالصوت المبطوح الصّرف يقابل عند سيبويه وعامة علماء العربية الألف التي تمال إمالة شديدة . أما الألف التي تكون بين الفتح والبطح (الصوت الذي يكون بين الصوتين) فيقابل عند سيبويه وعامة علماء العربية أيضاً ألف التفخيم . وبهذا تكون الحروف التي أطلق عليها ابن الطحّان (الحروف التي يُراد اختلاس حركاتها

١٤٣ - لسان العرب ، مادة (بطح).

١٤٤ - ينظر: النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، تصحيح محمد علي الضباع، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، د.ت، ٢ / ٣، وإتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر، أحمد بن محمد البنا، تحقيق شعبان محمد إسماعيل، عالم الكتب، بيروت، ومكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط ١، ١٩٨٧، ص ٢٤٧ / ١ .

١٤٥ - الكتاب ١ / ٢٧٨ .

تخفيفاً) خمسة ، بينما هي ستة عند سيبويه وجمهور النحاة . فابن الطحان يلتقي مع سيبويه في خمسة منها ، وأما السادس وهو الشين التي كالجيم فلم يذكرها ، بينما ذكرها سيبويه ومن تابعه من علماء العربية في هذه المسألة^(١٤٦) .

خلاصة البحث

بعد هذه القراءة التحليلية لرسالة مخارج الحروف وصفاتها لمؤلفها ابن الطحان ، أستطيع القول إن هذه الرسالة الموجزة بعدد صفحاتها ، الغنية بمضمونها ، تحتوي على مسائل لا يتبينها إلا المختصّ المدقق ، ومن ذلك أنّ ابن الطحان قد تفرّد في رسالته هذه بكثير من المصطلحات عمّن سبقه من علماء اللغة وعلماء القراءات ممن رجعت إلى مؤلفاتهم ، وبالاستعانة والاستئناس بما كتب عن المصطلحات الصوتية العربية في هذا المجال . ومن هذه المصطلحات : النفخ ، والاستطالة ، والانطباق ، والانسفال ، والنون المخفاة ، وصاد «بَيْنَ بَيْنَ» ، وهي عنده الصاد الناشئة بين صاد وسين وزاي ، ثم الصوت المبطوح ، وهو ما يقابل الألف الممالاة إمالة شديدة عند سيبويه ومن تابعه في هذا المصطلح ، والصوت بَيْنَ الصوتين ، ويقصد به ألف التفخيم كما أطلق عليها سيبويه وعامة علماء السلف ، وهي الألف التي يُنحى بهانحو الواو الممالاة المفخّمة . والصوتان الأخيران (المبطوح وما بين الصوتين) من الحروف الستة المستحسنة المتممة لحروف العربية الأصول التسعة والعشرين ، لتكون خمسة وثلاثين حرفاً .

أمّا المصطلحات الأخرى التي ذكرها ابن الطحان في رسالته ، فجاءت متّفقة مع ما جاء عند عامة علماء السلف ، وعلماء القراءات ، قداماء ومحدثين ؛ لذا فلا داعي للوقوف عند هذه المصطلحات . وهي مذكورة في ما سبق من هذا البحث .

ومن المسائل التي اختلف بها ابن الطحّان كذلك عن عامة علماء السلف، توزيعه الحروف على المخارج، إذ جاءت عنده مخالفة لما جاء عند سيبويه. واختلف معهم أيضاً في الأصوات الفرعية من حيث تسميتها وعددها ومفرداتها. أما الحروف المنضوية تحت المصطلحات التي عرضها ابن الطحّان فجميعها تقريباً جاء موافقاً لما عند سيبويه وعامة علماء السلف، إلا في مسائل قليلة منها، ومن ذلك على سبيل المثال أنّ الانحراف عند ابن الطحّان يكون في الراء واللام، بينما هو عند سيبويه وعامة علماء السلف في اللام وحدها.

أمّا مفاهيم المصطلحات الواردة في هذه الرسالة، فسيكون لنا معها وقفة مستقلة نتناولها فيها بالبحث والتحليل إن شاء الله؛ حيث إنّ هذا البحث لا يستوعب ذلك كلّهُ.

قائمة المراجع والمصادر

- ١- إتحاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر، أحمد بن محمد البنا، تحقيق شعبان محمد إسماعيل، عالم الكتب بيروت، ومكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط١، ١٩٨٧.
- ٢- أسرار العربية، الأنباري، تحقيق فخر صالح قداره، ط١، ١٩٩٥.
- ٣- الأصوات اللغوية، محمد علي الخولي، دار الفلاح، عمان - الأردن، ١٩٩٠.
- ٤- الأصول في النحو، ابن السراج، تحقيق عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٩٨٥.
- ٥- الأعلام، الزركلي، دار العلم للملايين، ط١٠، ١٩٨٢.
- ٦- تاج العروس من جواهر القاموس، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى، الزبيدي.
- ٧- التشكيل الصوتي في اللغة العربية، د. سلمان العاني، ترجمة ياسر الملاح، النادي الأدبي، جدة، ط١، ١٩٨٣ م، ص ٧١.
- ٨- تنبيه الغافلين وإرشاد الجاهلين عما يقع لهم من الخطأ حال تلاوتهم لكتاب الله المبين، أبو علي بن محمد النوري الصفاقسي، تقديم وتصحيح محمد الشاذلي النيفر، نشر وتوزيع مؤسسات عبد الكريم بن عبد الله، تونس، ١٩٧٤.
- ٨- تهذيب اللغة، الأزهرى، تحقيق د. رياض زكي قاسم، دار المعرفة بيروت - لبنان، ط١، ٢٠٠١.

- ٩- جمهرة اللغة، ابن دريد، تحقيق رمزي البعلبكي، دار العلم للملايين، ط ١، ١٩٨٧.
- ١٠- الجنى الداني في حروف المعاني، المرادي، تحقيق فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ط ١، ١٩٩٢.
- ١٢- الدراسات الصوتية عند علماء التجويد، د. غانم قدوري الحمد، دار عمار، عمان- الأردن، ط ١، ٢٠٠٣.
- ١٣- دراسة الصوت اللغوي، د. أحمد مختار عمر، عالم الكتب، القاهرة، ط ١، ١٩٧٦.
- ١٤- دروس في علم أصوات العربية، جان كانتينو، ترجمة صالح القرمادي، منشورات الجامعة التونسية، ١٩٦٦.
- ١٥- رسالة أسباب حدوث الحروف، ابن سينا، تحقيق محمد حسان الطيان ويحيى ميرعلم، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، ط ١، ١٩٨٣.
- ١٦- الرعاية لتجويد القراءة وتحقيق لفظ التلاوة، مكّي بن أبي طالب، تحقيق: أحمد حسن فرحات، دار عمار، عمان- الأردن، ط ٣، ١٩٩٦.
- ١٧- سر صناعة الإعراب، ابن جنّي، تحقيق د. حسن هندراوي، دار القلم، دمشق، ط ٢، ١٩٩٣.
- ١٨- سر الفصاحة، ابن سنان الخفاجي، شرح وتصحيح عبد المتعال الصعيدي، مكتبة محمد علي صبيح، القاهرة، ١٩٦٩.
- ١٩- شرح شافية ابن الحاجب، الاسترأباضي، تحقيق محمد نور الحسن ومحمد الزفزاف ومحمد محيي الدين عبد الحميد، دار الكتب العلمية، بيروت -

لبنان .

- ٢٠- شرح المفصل ، ابن يعيش ، عالم الكتب ، بيروت ، د.ت .
- ٢١- علم الأصوات ، برتيل مالبرج ، ترجمة د. عبد الصبور شاهين ، مكتبة الشباب ، القاهرة ، ١٩٨٤ .
- ٢٢- العين ، الخليل بن أحمد ، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي ، مكتبة الهلال ، طبعة مصورة عن طبعة دار الرشيد ، ١٩٨٢ .
- ٢٣- غاية النهاية في طبقات القراء ، ابن الجزري ، نشر برجشتراسر ، القاهرة ، ط١ ، ١٩٣٢ م .
- ٢٤- في التطور اللغوي ، د. عبد الصبور شاهين ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٨٥ .
- ٢٥- الكتاب ، سيبويه ، تحقيق وشرح عبد السلام هارون ، دار الجيل ، بيروت ، ط١ ، د.ت .
- ٢٦- الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها وحججها ، مكي بن أبي طالب ، تحقيق محيي الدين رمضان ، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط٥ ، ١٩٩٧ .
- ٢٧- لسان العرب ، ابن منظور ، دار صادر ، بيروت .
- ٢٨- اللغة العربية معناها ومبناها ، تمام حسان ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ط٢ ، ١٩٧٩ .
- ٢٩- مخارج الحروف وصفاتها ، ابن الطحان ، تحقيق محمد يعقوب تركستاني ، ط١ ، ١٩٨٤ .

- ٣٠- المدخل والتمهيد في علم القراءات والتجويد ، عبد الفتاح شليبي ، مكتبة وهبة، القاهرة ، د.ت.
- ٣١- المصطلح الصوتي عند علماء العربية القدماء في ضوء علم اللغة المعاصر، د. عبد القادر مرعي ، جامعة مؤتة، ط١، ١٩٩٣ .
- ٣٢- المصطلحات الصوتية في كتب التراث العربي في ضوء التفكير الصوتي الحديث ، إبراهيم عبود السامرائي، رسالة دكتوراه ، الجامعة الأردنية ، ١٩٩٣ .
- ٣٣- معاني القرآن ، الأخفش الأوسط ، تحقيق فائز فارس ، المطبعة العصرية ، الكويت ، ط١ ، ١٩٧٩ .
- ٣٤- مغني اللبيب ، ابن هشام ، المكتبة العصرية ، بيروت ، ط١ ، ١٩٩٩ .
- ٣٥- مفتاح العلوم ، السكاكي ، تحقيق أكرم عثمان يوسف ، مطبعة دار الرسالة ، بغداد ، ط١ ، ١٩٨١ .
- ٣٦- المقتضب ، المبرد ، تحقيق محمد عبد الخالق عزيمة ، عالم الكتب - بيروت ، د.ت .
- ٣٧- الممتع في التصريف ، ابن عصفور، تحقيق فخر الدين قباوة ، الدار العربية للكتاب ، ط٥ ، ١٩٨٣ .
- ٣٨- الممتع الكبير في التصريف، ابن عصفور، تحقيق فخر الدين قباوة ، مكتبة لبنان ، ط١ ، ١٩٩٦ .
- ٣٩- مناهج البحث في اللغة، تمام حسّان ، دار الثقافة ، المغرب ، ١٩٨٦ .
- ٤٠- النشر في القراءات العشر، ابن الجزري ، تصحيح محمد علي الضباع ،

المكتبة التجارية الكبرى ، القاهرة ، د.ت.

٤١- نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، المقرئ، تحقيق: إحسان عباس، دار
صادر، بيروت ، طبعة جديدة، ١٩٩٧.

٤٢- همع الهوامع في شرح جمع الجوامع ، السيوطي، تحقيق عبد العال سالم
مكرم، دارالبحوث العلمية، الكويت، ١٩٨٠.

Abstract

Places and Features of Articulation Ibn al-Tahhan: Reading in the Context, Methodology and Terminology.

Dr. Mahmoud Salem Khrisat

This study endeavors to study the booklet of Ibn al-Tahhan entitled (Places and Features of Articulation). A comparison is held between Ibn al-Tahhan's ideas and those of some ancient and modern Arabic Linguists and some experts of reciting the Quran. The comparison is based upon content and methodology from one side, and terminology from the other side. The study shows that Ibn al-Tahhan coined his own terminology which was in some ways contrary to that of the pioneering Arabic linguists and phoneticians, such as Sibuwiyah and Ibn Jinni. The researcher has shown his point of view towards some terms according to his knowledge and understanding of each issue.

الأثر النفسي لحذف الأجوبة في القرآن الكريم

د. حفصي اشتية

أستاذ البلاغة المساعد في جامعة البلقاء التطبيقية

ملخص البحث

عماد هذا البحث مركوز على فكرة الملابس الحميمة القائمة بين بلاغة اللفظ الصادر عن الملقى ، والأثر الذي يتركه في نفس المتلقي .

وقد تم اختيار حذف الأجوبة في القرآن الكريم لاختبار تلك الفكرة ، والتدليل على صحتها .

و مُهد للأمر بمقدمة تلمست إدراك علمائنا القدماء العلاقة بين بلاغة الكلام وأثاره النفسية، وتم استعراض كثير من تعليقاتهم التي تكشف عن قناعتهم بقوة تلك العلاقة .

ثم امتُحنت تلك القناعة، فكانت الوقفة الرئيسية لتتبع أمثلة من حذف الأجوبة في القرآن الكريم ، و استعراض أنظار النحاة و البلاغيين و المفسرين بشأنها ، فتبين أن معظم جهودهم توفرت على رد المحذوفات إلى هذه التراكيب، و غالبا ما قهرتهم الصنعة النحوية ، فسخرتهم للنهوض بمتطلباتها ، و كان الأولى لهم الالتفات إلى أن بلاغة تلك التراكيب تتجلى في الانزياح المقصود عن النمط المؤلف بتعمد حذف الأجوبة ، و النجاح - اعتماداً على ذلك - في إحداث الأثر النفسي المحمود .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تمهيد وتحديد

العلاقة بين بلاغة الكلام والدواعي النفسية ليست قضية خلافية، فهي من الأمور الجليّة، قد تحتاج إلى تتبع وتمثيل، لكنها لا تفتقر إلى برهان ودليل .

وما فات علماءنا القدماء الالتفات إلى هذه العلاقة، فتنبهوا لها، ونَبَّهوا عليها. لكن ملحوظاتهم وردت أشتاتاً ما ضمّها ناظم، ولا جمعها نظام، ويهمننا هنا التقاط بعض لفتاتهم ذات العلاقة بموضوع هذا البحث؛ أي العلاقة بين الحذف والتأثيرات النفسية، وقد بدا ذلك منذ محاولاتهم وضع تعريف للبلاغة، فكثيرون منهم لمسوا صلات صادقة بين وجازة الكلام، وبلاغته وقوّة تأثيره، فوقفوا على الإيجاز في العربية معللين محللين، وجعلوه نوعين^(١):

إيجاز قصر يقوم على تكثيف الألفاظ وتكثير المعاني، وإيجاز حذف يقوم على إسقاط جزء من الألفاظ اعتماداً على أن في ما أبقى دليلاً على ما ألقى . وموضوع هذا البحث يقع ضمن هذا النوع الثاني. وقد بدت قناعتهم بقوة العلاقة بين البلاغة والإيجاز لدى محاولاتهم المبكرة توصيف البلاغة، ووضع تعريف لها، فتشعبت آراؤهم لكنها - في الغالب - كانت تدندن حول الإيجاز، أو ترد حوضه، فقد تلاقى جمهورهم على أن البلاغة هي الإيجاز، أو اللمحة الدالة، أو حذف الفضول، أو كلمة تكشف عن البقية، أو الإشارة الدالة.....

١- ينظر: النكت في إعجاز القرآن، الرماني، أبو الحسين علي بن عيسى (٣٨٨هـ)، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف الله، ومحمد زغلول سلام، دار المعارف بمصر، ط٢، ص٧٦، والمثل السائر، ابن الأثير، أبو الفتح ضياء الدين نصرالله بن محمد (٦٣٧هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا وبيروت، ١٩٩٠، ج٢ ص٧٤.

الخ. وذلك للحفاظ على نشاط النفس، وتحاشي الاستثقال والإملال^(٢).

وكانوا يعيرون كثرة الكلام ويرون الاقتصاد فيه أبلغ وإن كان في الزيادة إصابة وإفادة؛

« فقد قيل لإياس : ما فيك عيب إلا كثرة الكلام . قال : فتسمعون صوابا أم خطأ ؟ قالوا : لا ، بل صوابا . قال : فالزيادة من الخير خير »^(٣) .

لكن الجاحظ يهجم على قول إياس مفندا قبل أن يظن صوابه ، فيعترض مستحضرا ، بقوة ، الأثار النفسية قائلا :

« وليس كما قال ؛ للكلام غاية ولنشاط السامعين نهاية ، وما فضل عن قدر الاحتمال ، ودعا الى الاستثقال ، فذلك الفاضل هو الهذر ، وهو الخطل ، وهو الإسهاب الذي سمعت الحكماء يعيرونه . »^(٤)

ولعل هؤلاء الحكماء الذين استهدى بحكمهم الجاحظ في رأيه الحاسم ، لعلمهم هم الذين خطوا مياسم العربية ، ورسوموا أعرافها ، فيبدو أن الميل للإيجاز ، وتفضيله

٢- ينظر، مثلا:

- البيان والتبيين، الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر (٢٥٥هـ)، تحقيق عبد السلام هارون، ج ١ ص ١٠٦، ١٠٧.
- والبلاغة، المبرد، أبو العباس محمد بن زيد (٢٨٥هـ)، تحقيق رمضان عبد التواب، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط ١٩٨٥، ٢، ص ٩٢ .
- والنكت، الرماني، ص ٧٦.
- والصناعتين، العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله (٣٩٥هـ)، تحقيق محمد مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨١، ص ٤٨، ٨٣، ٤٢.
- وإعجاز القرآن، الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب (٤٠٣هـ)، شرح وتعليق محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجليل، بيروت، ١٩٩١، ص ٩٠.
- والعمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، ابن رشيق القيرواني، أبو علي الحسن (٤٦٣هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجليل، بيروت، ط ٤، ج ١ ص ٢٤٣، ٢٤٢.
- والمثل السائر، ابن الأثير، ج ٢ ص ٦٨.

٣- البيان والتبيين، الجاحظ، ج ١ ص ٩٩.

٤- المصدر نفسه، ويمكن الموازنة مع الصناعتين، العسكري، ص ١٩٤.

على الإطالة ، كان يصدقه واقع الاستعمال اللغوي الرفيع ، وتنصره الأعراف الشائعة الصادرة عن قناعة بعد تجريب بأن الإيجاز - مراعاة للأحوال النفسية - يشحن الكلام بعناصر التأثير ، ويشحذ العقل بدواعي التفكير ، مما يضمن لذلك الكلام نجاحا أكبر في تحقيق المرام .

ويكتسب هذا المنحى للإيجاز مصداقية عليا عندما يفتخر به فصحاء العرب ويتواصون ، ويتعهدونه بالتفضيل والتطبيق في أسلوبهم الخطابي والكتابي نثرا وشعرا ؛ فالرسول الكريم وهو أفصح العرب جعل الإيجاز مثار الافتخار فقال: أوتيت جوامع الكلم ، «والغرض مما قاله هو أنه عليه الصلاة والسلام مُكِّن من الألفاظ المختصرة التي تدل على المعاني الغزيرة .»^(٥)

وكان ينفر عليه الصلاة والسلام من الإطالة في الكلام ؛ فقد تكلم بين يديه عليه السلام رجل فأطال ، « فقال عليه الصلاة والسلام : كم دون لسانك من حجاب ؟ فقال : شفتاي وأسناني ، فقال : إن الله يكره الانبعاق في الكلام ، فنصّر الله وجهه رجل أوجز في كلامه ، واقتصر في حاجته .»^(٦)

وسيدنا علي - كرم الله وجهه - مضرب المثل في البلاغة يرى أن الإيجاز أوقع في النفس ، وأشد تأثيرا ، فيقرر قائلا :

« ما رأيت بليغا قط إلا وله في القول إيجاز ، وفي المعاني إطالة .»^(٧)

وعلى ذلك مضى أبناء العرب ، وصفوة شعرائهم يرون الإيجاز قنصا نفسيا ثمينا ، والإطالة مباءة للبلاغة ، ومدعاة للإملال ، فقد سُئل أحد الشعراء : لم لا

٥- المثل السائر، ابن الأثير، ج ١ ص ٦٧، ٦٥، و الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، العلوي، يحيى بن حمزة (٧٤٩هـ)، مطبعة المقتطف بمصر، ١٩٨٤، ج ٢ ص ٨٨.

٦- العمدة، ابن رشيق، ج ١ ص ٢٤١.

٧- الصناعتين، العسكري، ص ١٩٧.

تطيل الشعر؟ فقال: حسبك من القلادة ما أحاط بالعنق. وكان الفرزدق أوضح منه تعليلا حين سُئل: «ما صيرك إلى القصائد القصار دون الطوال؟ فقال: لأنني رأيتها في الصدور أوقع، وفي المحافل أجول.»^(٨)

وعندما راح الرواد يبحثون في أسرار الإعجاز القرآني، شقوا دروبا بكرا، ووضعوا للاحقين علامات بها يهتدون، فعدّوا البلاغة أحد أوجه الإعجاز القرآني وجعلوها عشرة أقسام أولها الإيجاز^(٩). وافتخر الخطابي باهتدائه إلى وجه من أوجه الإعجاز القرآني خفي غفل عنه الكثيرون، وهو تأثيره النفسي فقال: «قلت في إعجاز القرآن وجها آخر ذهب عنه الناس فلا يكاد يعرفه إلا الشاذ من آحادهم، وذلك صنيعة بالقلوب، وتأثيره في النفوس.»^(١٠)

ثم كانت البلاغة على ميعاد مع عميدها «عبد القاهر الجرجاني» الذي فتق لها أذكي الأكماء، واستل منها أشجى الأنعام، فكانت له وقفات معجبة تدور حول أواصر الالتئام بين بلاغة الكلام وتأثيراته النفسية، فكثيرا ما كان يفتتح حديثه في الأبواب البلاغية في كتابيه دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة بأنظار تلز بلاغة الكلام وأثره النفسي في قرن، ولطالما كان يقتاد قارئه بلطف إلى تلمس هذه الوشائج بين البلاغة ودواعي النفس. يقول في أحد المواضع موضحا أثر نفسية السامع وإحساسه في تذوق بلاغة أحد التراكيب: «هذا موضع في غاية اللطف، لا يبين إلا إذا كان المتصفح للكلام حساسا...»^(١١)

- ٨- الصناعتين، العسكري، ص ١٩٣، وهناك أقوال أخرى وتواصٍ للأمين، ولجعفر البرمكي، وللحطيمية...
٩- النكت، الرماني، ص ٧٦، والباقلاني، إعجاز القرآن، ص ٢٦٢.
١٠- بيان إعجاز القرآن، الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد، (٣٨٦هـ)، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف الله، ومحمد زغلول سلام، ط ٢، دار المعارف بمصر، ١٩٦٨، ص ٧٠.
١١- أسرار البلاغة، الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد (٤٧١هـ)، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر، مطبعة المدني بالقاهرة، دار المدني بجدة، ١٩٩١، ص ٣٠٦.

ويستيقظ نفسية القارئ ليغير ذلك التراكيب عما كان عليه في أصل وضعه، ليعاين كيف انحط المعنى من علاه، وفقد اللفظ رائع بهاء، فيقول: «انظر هل ترى إلا كلاما فترا، ومعنى نازلا، وأخبر نفسك هل تجد ما كنت تجد من الأريحية؟»^(١٢)

بل يستحته أن يغوص في أعين السامعين مستطلعا حجم تأثير الكلام :

« وانظر في أعين السامعين : هل ترى ما كنت تراه من ترجمة المسرة ودلالة على الإعجاب .»^(١٣)

ويعقد مقارنة لطيفة بين تأثيرات تصاوير الكلام، وتصاوير النحت في النفوس، في حديث يشي بقوة الالتحام بين بلاغة الكلام وتأثيراته النفسية في السامعين.^(١٤)

أما في وقفته الطويلة في باب الحذف، فتتجلى في تعليقاته العلائق العظمى بين البلاغة في أسلوب الحذف، وموقعه في النفوس . تراه، مثلا، يستعرض مواضع الحذف، ثم يخاطب القارئ :

«وانظر إلى موقعها من نفسك، وإلى ما تجده من اللطف والظرف إذا أنت مررت بموضع الحذف منها، ثم فليت النفس عما تجد، وألطف النظر في ما تحس به، ثم تكلف أن ترد ما حذف الشاعر، وأن تخرجه إلى لفظك، وموقعه في سمعك، فإنك تعلم أن الذي قلت كما قلت، وأن ربّ حذف هو قلادة الجيد،

١٢- المصدر نفسه .

١٣- أسرار البلاغة، الجرجاني، ص ٣٠٦ .

١٤- ينظر: أسرار البلاغة، ص ٣٤٣، والحديث طويل .

وقاعدة التجويد .»^(١٥)

وحتى عندما اتجهت البلاغة نحو التعقيد العلمي الصارم على يد السكاكي في المفتاح ، والقزويني في تلخيصه والإيضاح ، ومن تلاهما من الشُّراح ، بقي للأحوال النفسية حضور واعتبار في تعريف البلاغة إذ تحددت بأنها مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحة^(١٦) ، ومقتضى الحال هذا لا يبعد عن دائرة مراعاة أحوال السامع والملقي والظروف المحيطة، و للأحوال النفسية في كل ذلك اعتداد واعتبار .

ورغم كل الحفاوة التي حظي بها هذا التعريف ، وتربعه في صدارة الكتب البلاغية اللاحقة ، إلا أننا ينبغي ألا نغفل الإرهاصات الصائبة المبكرة التي سالت على ألسنة الرواد ، والبلاغة لما تنزل في المهاد ، ولا سيما ما ورد في صحيفة بشر بن المعتمر التي تلالأت نجمة مضيئة في سماء البلاغة العربية قبيل أن لاح فجرها الأول ، فقدحت زناد الفكر لللاحقين ، وبدا أن بلاغة القول تدور حول عبارته ذائعة الصيت التي ما عفت عبر الزمن إلى يوم الناس هذا ، « لكل مقام مقال ».^(١٧)

وبين حلاوة الذائقة في قولة بشر ، وصرامة القاعدة في عبارة القزويني ، ظلت تطل خوالج النفوس ، وانفعالاتها ، وبواعث تأثيرها ، وضرورة مراعاة كل ذلك والمضي صعدا للوصول إلى أعلى درجات التأثير المأمول ؛ ويبقى الإيجاز في تلك السبيل المسلك المأمون : تراعى حال المتكلم ، فيجب أن يجنح إلى الإيجاز وإن كان

١٥- دلائل الإعجاز، الجرجاني ، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر ، ط٣ ، مطبعة المدني بالقاهرة ، دار المدني بجدة ، ١٩٩٣ ، ص ١٥١ . وينظر تعليقات نفسية أخرى لطيفة في عدة مواضع في باب الحذف ، ص ١٤٦ .-

١٦- الإيضاح في علوم البلاغة ، القزويني ، محمد بن عبد الرحمن الخطيب (٧٣٩هـ) ، ط٢ ، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، ج١ ص ٤٤ .

١٧- تنظر صحيفة بشر بن المعتمر في : البيان والتبيين ، الجاحظ ، ج١ ص ١٣٥ .-

قادرا على الإطالة، لأنه يحط بإطالته من قدر كلامه وبلاغته، « فإذا طال الكلام عرضت للمتكلم أسباب التكلف، ولا خير في شيء يأتيك به التكلف. »^(١٨)

وتراعى حال السامعين، فهم لا يستطيعون الإطالة في الكلام - ولو كان بليغا مفيدا - فتتهبط حماستهم، ويضعف تأثرهم، ليصيروا إلى استئثار ما كانوا يستلطفون، ويتراخى تأثير الكلام في نفوسهم.^(١٩)

وظروف المقام كذلك ينبغي أن يكون لها بالغ الاهتمام في اختيار أسلوب الكلام، فلا يجوز أن يمضي الكلام على سنن واحد رغم اختلاف طبقات المتكلمين والمستمعين وأحوالهم النفسية، وتنوع مقامات الكلام وظروفه، ومناسباته، وملابساته .

وإن كان القدماء قد أدركوا أن المناسبة تفرض إيجازا تارة، وإطنابا تارة أخرى^(٢٠)، إلا أنهم ظلوا - في المجمال - إلى الإيجاز أميل، لأنه عندهم في البلاغة أوغل، فصرحوا بأن البلاغة بالإيجاز أبلغ من البيان بالإطناب.^(٢١)

بل ربطوا الإيجاز برفعة الشأن إذ قالوا: الإيجاز للخواص، والإطناب مشترك بين الخاصة والعامه.^(٢٢)

وعلى ذلك عللوا خطاب القرآن للعرب بإيجاز، فهم إلى الإيجاز أميل، وعن الإطناب أبعد.^(٢٣)

١٨- الصناعتين، العسكري، ص ١٩٣ .

١٩- سبقت الإشارة إلى أدلة على ذلك ص ٤ من هذا البحث .

٢٠- أدب الكاتب، ابن قتيبة، أبو محمد عبدالله بن مسلم (٢٧٦هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة بمصر، ط ١٩٦٣، ٤، ص ١٦، ١٥، والصناعتين، العسكري، ص ١٧٢ .

٢١- الصناعتين، العسكري، ص ١٨٧، ١٩٤ .

٢٢- نفسه، ص ٢٠٩، ٢١٢ .

٢٣- الخصائص، ابن جني، أبو الفتح عثمان (٣٩٢هـ)، تحقيق محمد علي النجار، ط ٢، دار الهدى، بيروت، ج ١ ص ٨٦، ٨٣، ٣٠ .

بينما جاء خطابه لبني إسرائيل بالبسط والإطناب .^(٢٤)

والقرآن الكريم جاء على سنن العرب ،خاطبهم بلسانهم وأساليهم ،لذلك كان للإيجاز فيه قدر جلي ومكان علي ،فكانت العبارة الوجيهة منه ،المكتنزة بالمعاني تفجر العجب في نفوس العرب من بلاغته وعجزهم عن مجاراته .

عقد القدماء مقارنة بين قوله تعالى : ﴿ وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ ﴾ (البقرة: ١٧٩) ، والقول الشائع في العرب : « القتل أنفى للقتل » . وقفوا بين العبارتين طويلا متأملين موازنين^(٢٥) ، فوجدوا أن بلاغة العبارة القرآنية المتمثلة في وجازتها اللفظية وغناها بالمعاني وتأثيراتها النفسية الفاعلة ، لا تدانيها عبارة العرب ، بل تتقاصر كثيرا عنها ، وتتهالك دونها .

وإذا كانت هذه العبارة القرآنية بما فيها من إيجاز قصر قد لقيت هذه الحفاوة وهي بها جديرة ، فإن الكثير من الآيات القرآنية التي ورد فيها إيجاز حذف تستحق مثل هذا الاحتفاء وأكثر ، فالحذف إضافة إلى ما فيه من تكثيف وتخفيف ، يسربل الكلام بستر شفيف من الإبهام الحافز على البحث عن المخفي ، والغموض المثير للتفكير ، مما يبعث الدواعي النفسية ويثور المشاعر رغبا ورهبا .

ولعل هذا كان أحد أركان الإعجاز القرآني الذي أجهد الرواد في استكناه أسراره ، فاهتدوا باكرا إلى العروة الوثقى التي قرنت هذا الإعجاز القرآني البلاغي بالآثار العظمى التي يتركها في النفوس ، فالقرآن - حقا - صدع النفوس بخطابه ، فوقع الناس صرعى بين مؤمن انشرح صدره فرأى هذا القرآن سبيلا صادقا موصولا بين السماء والأرض ، وبين كافر يفكر ويقدر ، ثم يفر ويدبر يغالب عقله وقلبه متعللا بالجنون أو الشعراً أو السحر ، فلا ينجيه ذلك كله من انهيار نفسه ،

٢٤- الصناعتين ، العسكري ، ص ٢١٢ .

٢٥- النكت ، الرماني ، ص ٧٧ ، و المثل السائر ، ابن الأثير ، ج ٢ ص ١١٧ .

وانهزام دواخله، ولا يعفيه من الإقرار بالتأثير النفسي الهائل الداهم لهذا القرآن العظيم . ورغم أنه لا يرعوي عن المكابرة العمياء إلا أنه لا يلبث أن ينزوي معلنا عجزه أمام إعجاز القرآن معترفا بسقوطه المروع أمام التحدي المدوي^(٢٦).

هذا الإعجاز القرآني شغل الناس منذ الصدمة الأولى وما زال، ولو استثنينا مبدأ الإعجاز بالصرقة^(٢٧) الذي يحسم النزاع مسبقا بتجريد المنافس من روح التحدي، فيشل إرادته قبلا، لو استثنينا ذلك، ورحنا نبحت عن دواع ملموسة، وأعراض محسوسة للإعجاز القرآني، فإننا لا شك، نجد لإيجاز الحذف وما يفعله في النفوس مكانا ومكانة .

إن المطلب الشاخص في هذا البحث يتمثل في تتبع هذا العنصر الإعجازي القرآني، وهو الأثر النفسي، وذلك باستعراض أمثلة منتقاة دالة على حذف الأجوبة، واستنطاقها لتبين الأثر النفسي الناجم عنها، والوقوف على أهم آراء القدماء: نحاة وبلاغيين ومفسرين في هذه المواضع، ومعاينة كيفية معالجتهم لمواطن الحذف هذه، وعلام انصب اهتمامهم، وهل كان للآثار النفسية مكان في تخريجاتهم وتعليقاتهم، وهل يظهر اختلاف بين مناهجهم وطرائق تناولهم وفق تخصصاتهم، وهل يمكن استثمار اجتهاداتهم واختلافاتهم للنفوذ إلى رأي مرضي في مواطن الحذف يقع الاهتمام الأكبر فيه على سبر العلاقة بين مكان الحذف، وممكنته من إحداث الأثر النفسي؟

- حذف الأجوبة في القرآن الكريم

يجدر الاحتراز أولاً بإيضاح أن من يريد الإمام بما ورد في كتب البلاغة

٢٦- هذا ما حصل لبعض المكابرين من زعماء قريش. ينظر: بيان إعجاز القرآن، الخطابي، ص ٧٠-، والرسالة الشافية، الجرجاني، المصدر السابق، ص ١٢٢- .

٢٧- ينظر: النكت، الرماني، ص ١١٠- .

المتخصصة حول حذف الأجوبة لا يقف على غزير ، ولا يصدر عن رأي ؛ ذلك أن الكتب البلاغية الأولى كانت ترود دروباً بكرةً، وحاول أصحابها وسع جهدهم الإحاطة بأشوات البلاغة المنشورة في كتب النحو والتفسير والبيان ومعاني القرآن، وجعلوا وكدهم التقعيد للظواهر البلاغية بصورتها الإجمالية ، فجاءت كتبهم - في المجمل - أمشاجاً تأتلف تارة ، وتختلف تارة ، ويقفو اللاحق منهم آثار سابقه، ورغم أنه يحاول التمايز عنهم، والإضافة إلى ما وصلوا إليه ، والبناء عليه، إلا أنه غالباً ما يردّد أقوالهم ، ويستشهد بأمثلتهم لتكون المحصلة النهائية أمثلة محدودة ، وتعليقات مكرورة .

وقد امتاز عبد القاهر الجرجاني عن سابقه ولاحقيه في طريقة تناوله لظاهرة الحذف، إذ أطال عليها الوقوف ، واستكثر من الأمثلة ، لكنه أدار حديثه حول حذف عنصرين اثنين فقط ، هما: المبتدأ والمفعول به ، ولم يتجاوزهما إلى حذف عناصر أخرى كموضوع هذا البحث .^(٢٨)

أما بعد الجرجاني ، فمعلوم أن البلاغة قد تلقاها السكاكي وقلده لاحقون ، وقادوها نحو التقعيد الصارم، وتم تناول ظاهرة الحذف بشكل مُجزئاً تبعاً لأحوال المسند والمسند إليه ، وطغت القواعد على الشواهد ، ويكفي الإشارة إلى أن إيضاح القزويني لم يرد فيه سوى بضعة شواهد لحذف الأجوبة .^(٢٩)

لأجل ذلك ، طاف هذا البحث في مجموعة من كتب النحو، وإعراب القرآن، ومعانيه، وعلومه، وتفسيره ، إدراكاً لالتفات أصحابها إلى الملامح البلاغية في القرآن ، وتعوّلاً عليها - مجتمعة - في تشكيل الصورة الكلية لموضوع هذا البحث .

٢٨ - ينظر: دلائل الإعجاز، ص١٤٦- .

٢٩ - ينظر: الإيضاح، ج٣، ص١٨٧- .

والمتابع لهذه الآراء يستوقفه التشابه بين آراء النحاة والبلاغيين والمفسرين ،
واعتماد الفريق منهم على الفريق الآخر .

وقد لا يكون ذلك مثيراً للعجب عندما نتذكر الوشائج العظمى التي تصل
أرحام هذه العلوم ، وتجعل جهودها تتلاقى ، لا سيما إذا كان الأمر يتعلق بمعاني
القرآن الكريم وبلاغته وإعجازه ، فهو مشكاتها العظمى ، ومنبعها الثر ، إليه ترد ،
وعنه تصدر ، ولا غنى لأصول علم منها عن أصول علم آخر ، وكثيراً ما أشير إلى
أن الخائض في العلوم القرآنية يحرم عليه ذلك إن كان راجلاً في طائفة من هذه
العلوم اللغوية . (٣٠)

لكن يشق على النفس أن نرى أن كثيراً من التخريجات في موضوعات هذا
البحث كانت مرهونة لقواعد النحو ، وأن الآراء البلاغية كانت كثيراً ما تنكفئ
إلى الوراثة لتفرغ لاستيفاء متطلبات القاعدة النحوية ، وردّ المحذوف المقصود
من التراكيب إلى أصله ومثاله ، دون أن يكون منها التفات إلى أن مكنم البلاغة
إنما هو في هذا الانزياح عن المعيار المرسوم للأصل اللغوي ، والانفلات من القيد
الموسوم للتركيب العادي .

وكي لا يكون موضوع البحث أنظاراً لا يصدقها الواقع ، لا بدّ من دراسة
تطبيقية تحدّد المقصود بحذف الأجوبة ، وتستعرض طائفة من الآيات القرآنية
الكريمة التي وقع فيها الحذف ، والوقوف عند بعض هذه الآيات لاستعراض
الآراء المشتبكة في شأن تقدير ما فيها من المحذوفات ليكون في الاجتزاء غناء

٣٠- ينظر: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ، الزمخشري ، أبو القاسم محمود
بن عمر (٥٣٨هـ) ، دار الفكر ١٩٧٧ ، ج ١ ص ١٦ ، والصناعتين ، العسكري ، ص ٩ .
ولشدة الملازمة الحاصلة بين آراء النحاة والبلاغيين والمفسرين ، حاول بعض المتأخرين الفصل بين هذه
العلوم ، ورسم حدود تمنع أهل كل علم من ارتياد حياض العلوم الأخرى ، ينظر مغني اللبيب عن كتب
الأعريب ، ابن هشام ، جمال الدين الأنصاري (٧٦١هـ) ، تحقيق مازن مبارك ، ومحمد علي حمد الله ،
دار الفكر ، ط ٦ ، ١٩٨٥ ، ص ٨٥٣ .

عن الاستقراء ، ثم يتم النظر في الشواهد القرآنية المختارة لتدبر أسباب حذف الأجوبة فيها ، وتبصر الآثار النفسية الناتجة عنها .

الجهد النحوي بين التركيب الظاهر والمفترض

الأصل أن يكون لكل من الشرط والقسم والطلب جواب تتم به الجملة ، وتحصل معه الفائدة ، لكن هذا الجواب كثيرا ما حذف في مثل هذه التراكيب ؛ ذلك أن الجملة قد تطول ، وطول الجملة من دواعي الحذف في العربية ، فيسقط جزء منها تخفيفا على النفس ، ويكتفى بالإلماح إليه ، لدلالة السياق عليه .

وقد تنبه رواد النحاة إلى مثل هذا ، فساءل عنه سيبويه شيخه الخليل ، فأجابه بأن العرب قد تترك الجواب لعلم المخاطب ^(٣١) .

ثم تنامي اهتمام اللاحقين من النحاة باستيفاء العناصر النحوية المفترضة للتركيب ، فرصدوا مواطن الحذف ، وتوفروا على استكمال مستلزمات العوامل والمعمولات ، فبدأ اهتمامهم ، مثلا ، في المواضع التي يظهر فيها القسم والشرط يتنازعان جوابا واحدا ^(٣٢) ، فقرروا أن المحذوف هو جواب المتأخر منهما ، واصطنعوا لذلك أمثلة كقولهم : إن قام زيد والله يقيم عمرو . فأرأوا فيه حذفاً لجواب القسم لتأخره . وأما في قولهم : والله إن يقيم زيد ليقوم عمرو ، فقرروا

٣١- الكتاب ، سيبويه ، أبو بشر عثمان بن قنبر (١٨٠هـ) ، تحقيق عبد السلام هارون ، ط٣ ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، ١٩٨٨ ، ج٣ ص١٠٣ .

٣٢- ينظر ، مثلا :

- الكتاب ، سيبويه ، ج٣ ص٨٤- ، -
- والنكت في تفسير كتاب سيبويه ، الأعلام الشنمري ، أبو الحجاج يوسف بن سليمان ، (٤٧٦هـ) ، تحقيق زهير عبد المحسن سلطان ، معهد المخطوطات العربية ، الكويت ، ١٩٨٧ ، ج٢ ص٧٤٣- ، -
- وأوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك ، ابن هشام ، نشرة محمد محيي الدين عبد الحميد ، مؤسسة الطباعة والنشر ، دار الهجرة ، إيران ، ط١٤١٤ ، ٣هـ ، ج٣ ص١٩٦- ، -
- وشرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك ، ابن عقيل ، بهاء الدين عبد الله (٧٦٩هـ) ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، دار الفكر ، ط١٩٧٢ ، ١٥ ، ج٢ ص٣٨٠- .

أن جواب الشرط هو المحذوف . وأما إن تقدم عليهما «الشرط والقسم» ذو خبر فقد رجحوا أن يكون الجواب الظاهر للشرط ، وقرروا جواب القسم محذوفاً، مثل :

زيد إن قام والله أكرمه ،

و زيد والله إن قام أكرمه .

وهكذا ، نراهم تحذوهم حماساتهم في هذا الحجاج ، مصطنعين أمثلة بعيدة - في الغالب - عن واقع اللغة واستعمالاتها الحية ، لا هم لهم إلا استتمام الصورة المثلى المتخيلة للتركيب في نظرهم ، يحاولون - كما يظنون - اعتماد منهج عادل لقسمة المعمولات على العوامل .

وفي القرآن الكريم وقع مثل هذا الحذف المفترض في تراكيب الشرط والقسم والطلب ، فبدا النحاة ، والبلاغيون والمفسرون كذلك ، يnehجون هذا النهج غالباً ، فذلك الجزء الذي ألقى يستوفزهم ويثورهم للدفاع عن استقامته لإعادة التحامه مع الجملة الأم ، فتراهم يجلبون بنخيلهم ورجلهم ، وهم عازمون على ردّ المحذوفات إلى مواضعها ، ويسلكون في سبيل ذلك مسالك شتى^(٣٣) :

- فئة تقدّر جواباً محذوفاً تستدل عليه من المعاني اللاحقة الواردة في الآية ، أو تستنبطه من المعنى العام للمقام .

٣٣- ينظر في شأن هذه الآيات :

إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج ، الزجاج ، أبو اسحق إبراهيم بن السري (٣١١هـ) ، تحقيق إبراهيم الأبياري ، ط٣ ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ١٩٨٦ ، ج١ ص٣٨ ، ومغني اللبيب ، ابن هشام ، ص٨٥٠ . والإتقان ، السيوطي ، ج٣ ص١٩٢ .

المقصود في هذا المقام التعرف بشكل عام على اصطرار الآراء حول تقدير محذوفات تعيد للعبارة الظاهرة صورتها المثالية المفترضة خدمة للمعنى حيناً ، ونصرة للقاعدة النحوية أحياناً . وسيتم عرض تفصيلات ذات صلة بهذه الآراء العمومية ، ويتم توثيقها عندما يرد ذكرها في مواضع لاحقة من هذا البحث .

- وفئة تقدر زيادة حرف في جملة في الآية القرآنية المعنيّة، تراها تصلح جواباً للشرط، ويفسدها ذلك الحرف، فتجعله زائداً ليغدو ما بعده جواباً سائغاً.

- وفئة على العكس من هذا، تفترض حرفاً موجوداً في الجملة، لكنه محذوف، فتعيده إلى مكانه، ليجعل الجملة صالحة بوجوده لتكون جواباً، وترى في ذلك أسلوباً عربياً، وطريقاً لاجباً منصوراً بالشعر.

- وفئة تبني الأمر على تقديم وتأخير، فترى أن الجواب مقدّم غير محذوف، وأن إعادة ترتيب التركيب تقطع القول.

- وفئة طفتت تفتش بعيداً عن الجواب، لتجده مهاجراً متأخراً جداً عن مورد ذكر متعلقه الأول في السورة نفسها، أو في سورة أخرى.

- وفئة يبدو ضجرها من خلال جوابها القلق المختصر؛ إذ تكتفي بالقول: والجواب مضمّر.

والمهم في الأمر، أن هذه الفئات كلها تلتقي على أمر جامع وهو وجود جواب محذوف، وأن التركيب لا يصحّ إلاّ به، ولا يبين المراد إلاّ برده^(٣٤).

ويحسن الالتفات بدءاً إلى أن تقدير جواب محذوف في بعض التراكيب القرآنية يبدو ضرورياً؛ لأن الوقوف على شكل التركيب وحسب، لا يكفي للوصول إلى المعنى المقصود؛ من ذلك، مثلاً (١)، قوله تعالى:

- ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ مَا أُرْسِلْتُ بِهِ إِلَيْكُمْ﴾ (هود: ٥٧).
- ﴿وَإِنْ يُكَذِّبُوكَ فَقَدْ كَذَّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ﴾ (فاطر: ٤).

٣٤- يمكن أن تطول الحواشي كثيراً لوجوب الباحث إلى توثيق كل رأي على حده، وذلك لكثرة تناقل الآراء أو تكرارها أو تشعبها، فلعل من الأفضل اللجوء إلى تهذيبها واستخلاص صوافيها، والإحالة إلى مواضع التفاصيل للمهتم.

- ﴿ وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ ﴾ (هود: ٣) .

- ﴿ وَإِنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّتُ الْأَوَّلِينَ ﴾ (الأنفال: ٣٨) .

في مثل هذه الآيات تبدو الصنعة النحوية قد استوفت حقها ؛ فلكل شرط جواب ظاهر اللفظ ، يفي بمطلب القاعدة ، لكن المعنى المراد لا يستقيم مع ظاهر اللفظ ، فللتقدير بعض عذر ؛ لأن المعنى مفتقر إليه ، لا يتضح إلا به ، فيجيء التقدير في مكانه : فإن تولوا فقل لهم ... إن يكذبوك فلا تحزن ...

إن يعودوا فسيلاقون من العذاب ما لاقى السابقون .

هذا ، مع عدم إغفال القيمة البلاغية في الحذف من حيث التخفيف ، والوجازة ، وإمضاء الذهن ، وشحذ الذكاء لفهم المراد (٣٥) .

لكن هناك مواضع كثيرة أخرى ، يظهر فيها أن الحذف مقصود لنكتة بلاغية قيمة ، وأن رده - قسراً - يعيب ببلاغة الكلام ، ويحطه من عل ؛ لأنه ما من كلام « تجده قد حذف ، ثم أصيب به موضعه ، وحذف في الحال ينبغي أن يحذف فيها ، إلا وأنت تجد حذفه هناك أحسن من ذكره ، وترى إضماره في النفس أولى وأنس من النطق به » (٣٦) .

ولعله كان من الأولى أن يوجه الاهتمام إلى فوائد الحذف في مثل هذه

٣٥- ينبغي التنبه إلى أن حذف القول للتخفيف شائع في القرآن ، فهو- كما يقولون - من حديث البحر ، وقد كثر حذف جواب أما الشرطية في مثل هذا ، كقوله تعالى : ﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ أَسْوَدَتْ وُجُوهُهُمْ أَكْفَرْتُمْ ﴾ (آل عمران ١٠٦) ، وقوله تعالى : ﴿ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا أَفَلَمْ تَكُنْ آيَاتِي تُنزل عَلَيْكُمْ ... ﴾ (الجنانية: ٣١) ، أي : فيقال لهم .

للمزيد ، ينظر : مجاز القرآن ، أبو عبيدة ، معمر بن المثنى (٢١٠هـ) ، تعليق محمد فؤاد سزكين ، مكتبة الخانجي بمصر ، ج ١ ص ١٠٠ ، والصناعتين ، العسكري ، ص ٢٠٢ ، والمثل السائر ، ابن الأثير ، ج ٢ ص ١٠٢ ، والطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز ، العلوي ، يحيى بن حمزة (٧٤٩هـ) ، مطبعة المقتطف بمصر ، ١٩١٤ ، ج ٢ ص ١١٤ ، ومغني اللبيب ، ابن هشام ، ص ٨١ .

٣٦- دلائل الإعجاز ، الجرجاني ، ص ١٥٣ ، ١٥٢ .

المواضع ، وقد تنبه إلى ذلك الرواد ممن شغلوا بإعجاز القرآن الكريم وبلاغته ومعانيه ، كالخطابي والرماني والجرجاني ، فكانت ملحوظاتهم أشفّ وأشفى من كثير من ملحوظات المتأخرين ، وقد اتفق لهم في بعض المواضع نكت وظرائف لا يستكثر عليها الكثير من الثناء ولا يضيق ميدانها من الفضل عن واسع الإطراء . لكن هذه السرعة الواضحة التي اختطها هؤلاء الرواد ، تناهبتها أقدم اللاحقين فامّحت ، وتخطفتهم بنيات الطرق . وفي ما يلي أمثلة دالة على حذف الأجوبة في القرآن الكريم ، واستعراض لمجمل الآراء في بعضها ، ثم عرض لرأي هذا البحث في شأنها :

- جواب إذا :

قال تعالى: ﴿ حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلِّمُوا عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَأَدْخُلُوهَا خَلِيدِينَ ﴾ (الزمر : ٧٣). أطال العلماء الوقوف عند هذه الآية، ولا سيما أنها توضح حال أهل الجنة، بعد أن سبق توضيح حال أهل النار في السورة نفسها ، فقد ورد قبلها قوله تعالى في وصف وقوف زمر الكافرين على النار : ﴿ حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا ... ﴾ (الزمر : ٧١). فحظي الشرط هنا بالجواب ، وفُصل الخطاب .

لكن هذه الآية - مدار الحديث - حذف فيها جواب الشرط ، فتعاورتها أقلام النحويين والبلاغيين والمفسرين ، واشتجرت الآراء :^(٣٧)

٣٧- ينظر مثلاً:

معاني القرآن، الأخفش، أبو الحسن سعيد بن مسعدة (٢١٥هـ)، تحقيق فائز فارس، ط٢، ج٢ ص٤٥٧، و المقتضب، المبرد، أبو العباس ، محمد بن يزيد (٢٨٥هـ) ، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، لجنة إحياء التراث الإسلامي، ١٣٨٦-١٣٩٩هـ، ج٢ ص٣٥٧، وإعراب القرآن ، الزجاج، ج ١ ص ٣٨، و النكت، الرماني ، ص ٧٦، و بيان إعجاز القرآن ، الخطابي، ص ٥١، و الصحاحي في فقه اللغة ، ابن فارس، أبو الحسين أحمد (٣٩٥هـ)، تحقيق مصطفى شويبي ، مؤسسة أ.بدران للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٦٤، ص ٢٤٠، وإعجاز القرآن، الباقلائي، ص ٢٦٢، و سرّ الفصاحة، الخفاجي، ص ١٩٩، و الكشف، الزمخشري، ج ٣ ص ٤١١ ، و الأمالي الشجرية ، ابن الشجري ، أبو السعادات هبة الله بن علي

- النار مغلقة ، ولا تفتح إلا حال وصول الكافرين ، أما اللجنة فهي مفتوحة الأبواب على الدوام ، والواو في الجواب هي واو الحال .

- الواو مقحمة (واو الثمانية) ، فهي زائدة ، وبذلك تخلص جملة ﴿وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا﴾ جواباً للشرط ، ولا حذف في الآية .

- الواو عاطفة ، لا زائدة . وجواب إذا محذوف .

وعلى مثل هذا فهم يقدرّون جواب شرط محذوفاً ، فتتراسل التقديرات على شاكلة :

- حتى إذا جاءوها وجاءت أبوابها .

- حتى إذا جاءوها دخلوها ...

- ويعترض آخر فيقول: لو قدر في موضع دخلوها « فازوا » لكان حسناً .

- ويرجح ثان أن الجواب محذوف آخر الكلام ، كأنه قيل: في نهاية الأمر استقروا ، أو خلدوا .

- بينما يفضل ثالث أن يكون التقدير : حتى إذا جاءوها أذن لهم بدخولها ، وعند ذلك فتحت أبوابها ؛ ذلك أن المجيء وحده ليس سبباً كافياً لفتحها ، ولا بد من الإذن حتى يتم الفتح .

= (٥٤٢ هـ)، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، ١٣٤٩هـ ، ج ٢ ص ٣٥٧ ، والإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين ، ابن الأنباري ، أبو البركات عبد الرحمن محمد (٥٧٧ هـ) ، نشرة محمد محي الدين عبد الحميد ، المكتبة العصرية ، صيدا وبيروت ، ١٩٩٣ ، ج ٢ ص ٤٥٩ ، والبيان في غريب إعراب القرآن ، ابن الأنباري ، ج ٢ ص ٣٢٧ ، والتبيان في إعراب القرآن ، العكبري ، أبو البقاء عبد الله بن الحسين (٦١٦ هـ) ، تحقيق علي محمد البجاوي ، شركة عيسى البابي الحلبي ، ص ٣٢٧ ، والإيضاح ، القزويني ، ج ٣ ص ١٨٨ ، وبدائع الفوائد ، ابن قيم الجوزية ، عبد الله محمد ابن أبي بكر (٧٥١ هـ) ، إدارة المطبعة المنيرية ، ج ١ ص ٢٠٨ ، ومغني اللبيب ، ابن هشام ، ص ١٢٨ ، وتفسير الجلالين ، الجلالين ، ج ٦ ص ٦ ، وفتح القدير ، الشوكاني ، ج ٤ ص ٤٧٨ .

- وتمضي آراء أخرى على مثل هذا النهج ساعية إلى حصر الأمر بجواب محدود ، ورد المحذوف المقصود المحلق في أماد للمعنى بعيدة إلى نهاية محكمة وطريق مسدود .

هكذا تناثرت آراؤهم أشلاء في شأن هذا الحذف ، فضاع الرشاد، أو كاد، وسط هذه المعمة من الاجتهاد، ولعله كان من الأجدى الالتفات إلى أن الحذف في مثل هذه المواضع أبلغ من الذكر، والاكتفاء بتلمس الآثار الهائلة الحاصلة عندما ينفك التركيب اللغوي من البناء العادي المؤلف إلى بناء عاصف بالذهن ، مثور للخيال ..

إن صب الجهد على تلمس الآثار النفسية لهذا الحذف ، يجعلنا نقود زمام الأمر إلى وجهة أخرى :

لقد آمن المتقون في الدنيا بربهم ، وصبروا على طاعته طيلة حياتهم ، وهم يمينون النفس بالنجاة من نيرانه ، والفوز برضوانه ، وسكنت في مخيلاتهم الصور الخلابة لنعيم جنانه ، وها هم قد رأوا أهوال الحساب ، ونجحوا في الامتحان، وأقبلوا على الجنة ، ووقفوا على بابها ... فأبي جواب يمكن أن يطبق وصف حالتهم النفسية ، وما يتصورونه في جنة فيها ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر ؟

إن هذا التركيب (بشرط دون جواب) يناسب هذا المقام لاستثارة كل دواعي النفس لاستشعار النعيم الموعود ، وأي جواب يقدر ويفرض على هذا التركيب يضيق الخناق على خيال محلق ، ويحصر الأحلام العذبة التي تراود النفوس المشرّبة إلى جوائز الصبر والطاعة .

إنّ الحذف يأتي في مكانه ليغلف المقام كله بغموض لذيذ يطلق العنان لجموح

الخيال تطوف معه النفس الإنسانية على كل صورة للنعيم تشتتها، وتتعمق الروح بكل الأحلام التي تتوق إليها فتستدعيها.

هذا الغموض ذاته ، وما يترتب عنه من آثار نفسية هو ما نجده أيضاً في مثل قوله تعالى^(٣٨) :

﴿ حَقَّ إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُمْ مِّن كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ ﴿١٦﴾ وَأَقْتَرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَرُ الَّذِينَ كَفَرُوا ... ﴾ (الأنبياء : ٩٦ ، ٩٧).

في الآية الأولى قدروا الجواب ﴿ وَأَقْتَرَبَ ﴾ ، وجعلوا الواو زائدة ، كما هو الحال عندهم في قوله تعالى ﴿ حَقَّ إِذَا جَاءَ وَهِيَ وَفُتِحَتْ أَبْوَابُهَا ﴾ . ونحن نرى كيف يطمس مثل هذا التقدير الآثار النفسية التي تشتعل في الصدور في غيابه، حيث الأهوال تنهال في فعل الشرط ، تقلقل القلوب ، وتزعزع النفوس ، فليبق الأمر مفتوحاً ، وليغب الجواب الذي يضع للهول حداً ، ويغلق الباب .

وفي قوله تعالى^(٣٩) :

﴿ وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خَلَفُوا حَتَّىٰ إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَن لَّا مَلْجَأَ مِّنْ اللَّهِ إِلَّا إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا ... ﴾ (التوبة : ١١٨).

قيل : الجواب : رحمهم الله ثم تاب عليهم . وقيل : الجواب : تاب عليهم وثم زائدة . فهل هذا التقدير يسامت الحالة النفسية والمعاناة العنيفة التي مر بها أولئك النفر الذين تخلفوا عن رسول الله ﷺ ، تخلت الدنيا كلها عنهم ، ولفظتهم

٣٨- ينظر : معاني القرآن ، الفراء ، أبو زكريا يحيى بن زيد (٢١١هـ) ، تحقيق احمد يوسف النجار ، ط ٢ ، عالم الكتب ، بيروت ، ١٩٨٠ ، ج ٢ ص ٢١١ ، وإعراب القرآن ، الزجاج ، ج ١ ص ٢٨ ، و الكشاف ، الزمخشري ، ج ٢ ص ٥٨٤ ، والتبيان ، العكبري ، ص ١٦٦ ، وفتح القدير ، الشوكاني ، ج ٣ ص ٤٢٧ ، ٤٢٦ .

٣٩- ينظر: البرهان ، الزركشي ، ج ٣ ص ١٩٠ .

الأرض بعد أن رفضهم الناس ، وسجنوا دواخل أنفسهم المعذبة الملتاعة ، ثم بعثوا من موتهم النفسي الساحق ، بعثتهم رحمة ربهم ، وتوبته تنزل عليهم تغسل أرواحهم المروعة ، فما الجواب الذي يتحمل أن يكون جسراً يعبر بهم وبنا بين ما كانوا عليه قبل حصول التوبة ، وما آلاؤه بعد نزولها ؟ وما الكلام الذي يستطيع وصف هذه الانفعالات والتعبير عن كل هذه المشاعر ؟

إن تركيباً يقوم على عماد شرطي منطقي (سبب ونتيجة) قد يذهب الكثير من رواء الكلام في هذا المقام . دب اليأس في نفوس هؤلاء النفر ، فتشربوه مع أنفاسهم ، واستسلموا لعذاباتهم ، فإذا رحمة الله تنهال عليهم دون موعد ، ودون قيد ، ودون شرط . ألم يقل الرحمن الرحيم : ﴿ إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ ﴾ (الأعراف : ٥٦) . وهكذا جاء التركيب القرآني لوحدة فنية نفسية يتحدد بهاها للمتبصر ، وتشف عن أدق المشاعر لكل متدبر .

وفي قوله تعالى (٤٠) :

﴿ إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ ① وَأَذْنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ ② وَإِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ ③ وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ ④ وَأَذْنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ ⑤ يَتَأَيَّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ ⑥ ﴾ (الانشقاق : ١-٦) .

لمع برق الشرط في أول هذه السورة ، فانطلق القوم يبحثون عن الجواب ، ويطلقون في سبيل ذلك كل باب . فقيل :

- الجواب محذوف وتقديره : قامت القيامة ، أو يرى الإنسان الثواب والعقاب ، أو لقي الإنسان الشدائد والأهوال .

٤٠- ينظر : إعراب القرآن ، الزجاج ، ج ١ ص ٢٧- ، والكشاف ، الزمخشري ، ج ٣ ص ٢٣٤ ، و الإنصاف ، ابن الأنباري ، ج ٢ ص ٤٦٠ ، والبرهان ، الزركشي ، ج ٣ ص ١٨٩ ، و فتح القدير ، الشوكاني ، ج ٥ ص ٤٠٥ ، و صفوة التفاسير ، الصابوني ، ج ٣ ص ٥٣٧ .

- وقيل الجواب محذوف تقديره مصرح به في سورتي (التكوير، ١٤
والانفطار، ٥) ﴿عَمَّتْ نَفْسٌ﴾

- وقيل الجواب ﴿وَأَذْنَتْ﴾ ، إشارة إلى قوله تعالى : ﴿وَأَذْنَتْ لِرَبِّهَا وَحُقَّتْ﴾
(الانشقاق :٥). وتخلصوا من الواو فجعلوها مقحمة ، واعترض بعضهم بأن هذا
لا يجوز ، فلم يعهد زيادة واو في الجواب .

- وقيل : الجواب ﴿يَتَأَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ﴾ (الانشقاق:٦) . وتنبهوا الى
عدم وجود فاء في هذا الجواب فقدروها مضمرة .

- وقيل : الجواب : ﴿فَأَمَّا مَنْ أَوْفَىٰ كَيْبَهُ بِإِمِينِهِ﴾ (الانشقاق:٧) .

وهكذا نراهم يجوبون الآفاق قلقين لا يهدأ لهم بال إلا بخلق جواب للشرط،
يجعلونه من ألفاظ السورة نفسها ، أو من سورة غيرها بعد أن يضطروا إلى تجاوز
الكثير من العقبات التي تعترضهم لاستيفاء لوازم الصنعة النحوية ، فيجعلون
بعض الحروف زائداً ، وبعضها محذوفاً ، فيغفلون بذلك عن تلمس الآثار النفسية
للحذف ، لأنهم حريصون على الوفاء بمتطلبات النحو ، ماضون في استقصاء
عوامله ومعمولاته .

وليتهم تريثوا وتأملوا في الأحوال التي أطلت منذ الآية الأولى في هذه
السورة ، وتتالت ، فتقاطرت صورتهز الأعماق في وصف يوم القيامة وأهوالها ،
تلوح في ثنايا ذلك صورة الإنسان البائس يكدح مكودداً في درب لاحب نهايته
محكمة ومحتومة بين يدي الرب المحاسب :

حذف الجواب لتذكي شعلة الخيال في استكمال مشاهد تلك الأحوال ،
والبطش بالنفس الإنسانية للمسارعة إلى الانصياع والطاعة قبل فوات الأوان .

- جواب إن :

قال تعالى (٤١) :

﴿ وَإِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنْ أُسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْنِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيهِمْ بِنَايَةٍ... ﴾ (الأنعام: ٣٥).

في هذه الآية جعلوا جواب « إن » محذوفاً، وقدره ب: افعل، وقرروا أن هذا ما تفعله العرب في كل موضع فيه معنى الجواب .

ولو تجاوزنا الحذف هنا لعلم المخاطب ، وتلمسنا الآثار النفسية الناجمة عن هذا الحذف ، لتفهمنا أن هذا الرب الرحيم لن يكلف أحب عباده إليه ، رسولنا الكريم ، باجتراح معجزات ، فهو الذي خلقه ، وهو الأعلم بقدراته ، فهل يكلفه بالمستحيلات ؟

إن الرسول الكريم محاصر بالحزن ، قد أشقاه إعراض قوميه ، وانفطر قلبه وجداً عليهم ، فأشفق عليه ربه ، وأراد أن يسري عنه ، أو يريحه باليأس ، فالأمر ليس بيده ، ولو انتفق الأرض ، أو اخترق السماء . حذف الجواب ، وأفسح للنفس هذا المدى الممتد بين أعماق الأرض وآفاق السماء لتتخيل محاولات يائسة يقوم بها جاد شفق مخلص ، يسعى جهده ولا تستقيم له المقاصد في مواجهة معارض جاحد معاند .

وقال تعالى (٤٢) :

٤١- ينظر في أمر هذه الآية : معاني القرآن ، الفراء ، ج ١ ص ٣٣١- ، وإعراب القرآن ، الزجاج ، ج ١ ص ٢١ ، والكشاف ، الزمخشري ، ج ٢ ص ١٥ ، والتبيان ، العكبري ، ج ١ ص ٤٩٢ ، والإتقان ، السيوطي ، ج ٣ ص ١٩١ ، وتفسير النسفي ، النسفي ، ج ٢ ص ١٠ .

٤٢- ينظر: الكشاف ، الزمخشري ، ج ٣ ص ٥١٨ ، والإيضاح ، القزويني ، ج ٣ ص ١٨٨ ، ومغني اللبيب ، ابن هشام ، ص ٨٥٠ .

﴿ قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَكَفَرْتُمْ بِهِ، وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى مِثْلِهِ، فَتَأْمَنَ وَأَسْتَكْبَرْتُمْ.... ﴾ (الأحقاف : ١٠).

لا يظهر جواب ﴿إن﴾ في الآية، فقدروا: «كيف يكون حالكم»؟ واستهدى بعضهم بآخر الآية وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾، فقدر الجواب: أَلستم ظالمين؟

هكذا يقدرون، بينما التأثير النفسي معلق بمحذوف قد يبطله مثل هذا التقدير؛ فالكافرون في شقاق دائم، يعاندون، ويكابرون، ويصرون على أن القرآن ليس من عند الله، فيفتح أمامهم سؤال في جوابه احتمال، احتمال يجمع كبرهم، ويفضح كفرهم، ويترك نفوسهم صرعى الحيرة والحسرة؛ إذ كيف يكون حالهم إن كان القرآن من عند الله على خلاف ظنونهم وهم سادرون في غيهم؟

حذف الجواب ليسع أنواع التبكيت النفسي والألم حيث لا ينفع الندم .

- جواب لو :

حذف جواب لو من سنن العربية فهو «كثير شائع»^(٤٣) ،

وهو من «ألطف ضروب الإيجاز وأحسنها»^(٤٤) ،

وهو من «محاسن الإيجاز ومواقعه البديعة»^(٤٥) .

وكثيراً ما يقع في القرآن الكريم حذف هذا الجواب في مشاهد زاخرة بالهول والعجب، وغالباً ما يكون فعل الشرط «تري» أو «يري» .

٤٣- المثل السائر، ابن الأثير، ج ٢ ص ١٠٠ .

٤٤- المصدر نفسه ص ٩٩ .

٤٥- الطراز، العلوي، ج ٢ ص ١١٤ .

وتكفي الإشارة إلى أن ذلك ورد في سورة الأنعام وحدها ثلاث مرات (٤٦):

- ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَفُوا عَلَى النَّارِ ...﴾ (الأنعام: ٢٧)
 - ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَفُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ ...﴾ (الأنعام: ٣٠)
 - ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ ...﴾ (الأنعام: ٩٣)

في مثل هذه الآيات يقدرّون جوابا محذوفا، مثل: لرأيت منظرا هائلا، أو لرأيت عجبا، أو أمرا عظيما أو شنيعا أو منظرا هائلا.... الخ، فأين هذا التقييد للجواب، وحصر الاحتمالات من إطلاق العنان للنفس وخيالاتها في رحلة لا تنتهي من الإبهام والغموض والرهبنة عند حذف الجواب؟

وقع الحذف في مثل هذه المواضع إيذانا بأن الجواب أمر مهول عصي على الإحاطة، وترك للنفس فضاء الخيال لتمثل الصور التي تدق عن الوصف ويتقاصر دونها اللفظ.

ومن هذا قوله تعالى:

﴿وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرُونَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ (البقرة: ١٦٥).

إنها لحظة الحساب بعد صبر طويل، وساعة العقاب بعد الإمهال، إنها الأهوال المنتظرة، إنها مرارة اليقين الصادق بعد أفاويق التكذيب. فأى كلام يكون نداً لها يتسع لتصويرها؟ ولماذا نرسم لها الحدود؟ فلتبق ميداناً لا نهائياً يسبح فيه النظر ليرتد حسيراً، ويسرح فيها الخيال ليعود كليلاً، ولتشق النفس مشدوّهة

٤٦- ينظر في هذه الآيات: الكشف، الزمخشري، ج ٢ ص ١٢، ٣٦، وتفسير النسفي، النسفي، ج ٢، ص ٨٠، ٢٣، وتفسير الجلالين، الجلالين، ص ١٦٦، وفتح القدير، الشوكاني، ج ٢ ص ١٠٨، ١٠٩، ١٤٠، وشفوة التفاسير، الصابوني، ج ١ ص ٣٨٥. وهناك أمثلة كثيرة أخرى، ينظر المصدر نفسه ج ١ ص ٣٢٦، ج ٢ ص ٣٦، ١٦٣، ج ٣ ص ٢٤٢.

تفكر في ما لا يحيط به تفكير ، ولا يخطر على بال ، ولتذق عذابا مخيفا مما لا تفهم له كنها ، أو تدرك له تعريفاً .

ومن الأمثلة التي يبدو فيها الأثر النفسي جلياً في حذف جواب لو، قوله تعالى (٤٧) :

﴿ وَلَوْ أَنَّ قُرْءَانًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كَلِمَةٌ بِهِ الْمَوْتَىٰ بَلِ لِلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعًا أَفَلَمْ يَأْتِصِ الدِّينَ ءَأَمْنُوا أَن لَّو يَشَاءُ اللَّهُ لَهْدَىٰ النَّاسَ جَمِيعًا ﴾ (الرعد : ٣١) .
منذ أن وقف الخطابي على هذا المثال ، وعلق على حذف جوابه بأنه أبلغ من الذكر لأن النفس تذهب في الحذف كل مذهب ، منذ ذلك ، والمثال يتكرر في معظم الكتب البلاغية اللاحقة ، ويتكرر معه أحيانا تعليق الخطابي عليه .

لكن الاختلاف كان يبدو في تقدير الجواب المحذوف ، فكثيرون يقدرون :
لكان هذا القرآن .

وبعضهم يرى ذلك مردودا لأن سياق الآية لم يأت لتفضيل القرآن ، بل سيقمت في معرض ذم الكفار ، بدليل قوله تعالى في الآية السابقة لهذه الآية :

﴿ وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ قُلْ هُوَ رَبِّي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابِ ﴾ (الرعد : ٣٠)) ويرى هؤلاء أن تقدير الجواب المحذوف بـ : «لما آمنوا » أفضل

٤٧- ينظر في شأن هذه الآية :

المقتضب، المبرد ، ج٢ص٣٦٤، وجامع البيان في تأويل القرآن، الطبري ، أبو جعفر محمد بن جرير (٣١٠هـ)، دار الفكر، ١٩٨٤، ج٧ص٤١٣ ، و إعراب القرآن ، الزجاج ، ج١ ص ٢١ ، و النكت ، الرماني ، ص٧٦ ، و بيان إعجاز القرآن، الخطابي، ص٥١، والصاحبي، ابن فارس ، ص ٢٤٠ ، و الصناعتين، العسكري ، ص٢٠١ ، وإعجاز القرآن ، الباقلائي ، ص٢٩٤، ١٤٢ ، و سر الفصاحة ، الخفاجي ، ص ١٩٨ ، و الكشاف ، الزمخشري ، ج٢ص٢٨٣ ، ٣٦٠ ، والآمالي الشجرية ، ابن الشجري ، ج ٢ ص ٣٥٧ ، و الإنصاف ، الأنباري ، ج ٢ ص ٤٦٠ ، و التبيان ، العكبري ، ج ٢ ص ٧٥٨ ، و المثل السائر ، ابن الأثير ، ج ٢ ص ١٠١ ، و الإيضاح ، القزويني ، ج ٣ ص ١٨٧ ، و البرهان ، الزركشي ، ج ٣ ص ١٨٣ ، و الجلالين ، تفسير الجلالين ، ص ٣٢٦ ، و صفوة التفاسير ، الصابوني ، ج ٢ ص ٨٣ .

للمعنى وأفعل.

وقال بعضهم إن تقدير الجواب : لو قضيت أنه لا يُقرأ القرآن على الجبال إلا سارت، ورأى الكافرون ذلك عياناً لما آمنوا .

وقال آخرون : الجواب مقدم ، وهو قوله تعالى :

﴿ وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ ﴾ هكذا تراهم جاهدين يجوبون الآفاق لرد محذوف تتجلى البلاغة في مجافاته والتغافل عنه .

والأولى أن نتمعن في ما ينجم عن هذا الحذف من تداعيات نفسية . لقد حذف الجواب ، إذ يتعالى القرآن الكريم ، ويتعالى ، فتتقاصر دون وصفه العبارات ، وينفتح الفضاء أمام النفس رحباً لتتخيل عظمة هذا القرآن قد طاعت له الجبال الرواسي فسيرها ، وردت به الأرواح إلى الموتى في قبورهم فكلمهم . فأى جواب بعد هذا يحمل عبء وصف هذا القرآن ، أو يقوى على الوفاء بحقه ؟

ويبدو مثل هذا الأثر النفسي أيضاً في قوله تعالى^(٤٨) :

﴿ قَالَ لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةٌ أَوْ آوِي إِلَىٰ رُكْنٍ شَدِيدٍ ﴾ (هود : ٨٠)

كسحو طير تقف بعض كتب معاني القرآن، وتفسيره، وإعرابه على هذه الآية:

فالفراء يكتفي بتوضيح معنى الركن الشديد بأنه العشيرة .

والأخفش يكتفي بالقول: (وأضمر لكان) ، والزجاج (لالتجأت إليه) ، والزمخشري (لفعلت بكم وصنعت) ، والزرکشي (لحلت بينكم وبين

٤٨- ينظر : معاني القرآن ، الفراء ، ج ٢ ص ٢٤ ، ومعاني القرآن ، الأخفش ، ج ٢ ص ٣٥٧ ، وإعراب القرآن ، الزجاج ، ج ١ ص ٣٠ ، والكشاف ، الزمخشري ، ج ٢ ص ٢٨٣ ، ٣٦٠ ، والمثل السائر ، ابن الأثير ، ج ٢ ص ١٠١ ، والطراز ، العلوي ، ج ٢ ص ١١٥ ، والبرهان ، الزرکشي ، ج ٣ ص ١٨٦ ، و صفوة التفاسير ، الصابوني ، ج ٢ ص ٢٧ .

المعصية)، وحتى الصابوني (لبطشت بكم) .

فأين تجليات الآثار النفسية في هذا الموقف العصيب ، حيث تتراءى لنا هنا صورة سيدنا لوط عليه السلام ، تذهب نفسه حسرات لهوانه أمام جبروت قومه وفحشهم ، هم يفضحونه إذ يراودونه عن ضيفه ، وهو يستكين لهم ، ويتلاطف معهم ، فيعرض عليهم نهج الحلال ويزين لهم الزواج ببناته أو بنات قومه ، فلا يزيدهم ذلك إلا عتياً واستكباراً ، فينهش كبده الشعور بالهوان ، الهوان العظيم الذي ملك عليه أنحاء قلبه فأنساه - وهو النبي الكريم - أنه في حمى ربه ، وفي ظلال قوته وجبروته . فأين الجواب الذي كان يكفيه ليشفي غليله ، وينتقم لعذابه ، ويثأر لروحه من قاهريه ؟

- جواب لولا :

وقع حذف جواب لولا في القرآن الكريم في مواضع عديدة ، كان بعضها مثارا لكثير من الاجتهادات والتخريجات ، ومن ذلك قوله تعالى :

﴿ وَلَقَدْ هَمَّتْ بِرَبِّهِمْ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا أَنْ رَأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ ﴾ (يوسف: ٢٤).

أثارت هذه الآية اختلافات كثيرة ، ليس لأن جواب لولا محذوف فيها وحسب ، بل لأن الأمر يتعلق بعصمة الأنبياء ، فتراسلت في شأنها الآراء: (٤٩)

- جواب لولا محذوف ، وتقديره لواقعها ، أو لخالطها .

- هذا رأي مردود ؛ لأنه يقر بأن سيدنا يوسف عليه السلام قد هم بالفاحشة ،

وما ذاك خليقا بنبي .

٤٩- ينظر في شأن هذه الآية: إعراب القرآن ، الزجاج ، ج ١ ص ٣٦ ، والكشاف ، الزمخشري ، ج ٢ ص ٣١١ ، والجامع لأحكام القرآن ، القرطبي ، أبو عبد الله محمد بن أحمد (٦٧٢هـ) ، دار الحديث ، القاهرة ، ١٩٩٤ ، ج ٩ ص ١٦٩ ، والبرهان ، الزركشي ، ج ٣ ص ١٨٥ ، وتفسير النسفي ، النسفي ، ج ٢ ص ٢١٧ ، وصفوة التفاسير ، الصابوني ، ج ٢ ص ٤٧ ، وفي ظلال القرآن ، سيد قطب ، ج ١٢ ص ٧٠٨ .

- الهم المقصود لم يكن بالفاحشة ، وإنما بضرب التي راودته وإبعادها .
- الهم لم يقع من سيدنا يوسف ، فالتركيب يقوم على التقديم والتأخير ،
والمعنى : لولا أن رأى برهان ربه لهم بها .

- ويشير بعضهم إلى أن تجاوز الصنعة النحوية في مثل هذا المقام أولى من
الالتزام بها، فإن كانت تلك الصنعة تقضي بأن أدوات الشرط لها الصدارة ، ولا
يجوز تقديم جوابها عليها ، فإن هذا الموضع يفرض إغفال ذلك ، إذ الصنعة هنا
مفسدة للمعنى . ودرء المفسد أولى ...

وهكذا يتبين لنا كم كان القوم يشقون وهم حائرون بين مستلزمات الصنعة ،
ومتطلبات المعنى أحيانا!

ولو أنهم وصلوا بنا إلى قرار إليه نهذاً ، وفيه نظمئنا لكان خيراً ، أما وقد
تعذر ذلك فلعل الأولى أن نرتد بالرضا إلى القناعة بأن القرآن ذلول ، وأن بعض
التركيب فيه جاءت بالحذف لتستنهض مواطن التفكير ، وتهدف إلى المزيد من
التأثير ، وبخاصة في مثل هذا الموقف العظيم حيث يتبدى الضعف الإنساني ،
وعصمة النبي .

حذف الجواب حتى تهيم النفس وتجول في أجواء الموقف تفكر في البرهان
الذي رآه سيدنا يوسف عليه السلام ، وفي نتيجة محذوفة كان يمكن أن تقع لولا
أن لاح ذلك البرهان .

لكن حرّي بنا في مثل هذه المواضع أن لا نقع فريسة الظن بأن القرآن الكريم
يتصيد الإعجاز والإلغاز ، فالله تعالى « لم يرض لنظم كتابه - الذي سماه هدى
وشفاء ونورا وضياء وحياة تحيا بها القلوب ، وروحاً تنشرح عنه الصدور - ما هو
عند القوم الذين خوطبوا به خلاف البيان ، وفي حد الإغلاق والبعد عن التبيان ،

وأنة تعالى لم يكن ليعجز بكتابه من طريق الإلباس والتعمية ، كما يتعاطاه الملغز من الشعراء ، والمحاجي من الناس ، كيف وقد وصفه بأنه عربي مبین ؟ « (٥٠)

بل الأمر في مثل هذه المواضع لا يخرج عن كونه غلالات رقيقة تكتنف المعاني ، تشحذ الذهن ، وتقدهح زناد الفكر ، وتمتع النفس بكشف تلك المعاني الخبيثة ، واستخراج مكنوناتها ، ليتحقق بذلك فيض زاخر من التأثير النفسي ، هذا التأثير النفسي الموعود هو ما نجد في الحذف المقصود في موضعين مؤثرين وردا في سورة النور ، تلك السورة التي رفعت السوء عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها ، وعطرتها بطهر سماوي بعد أن زلزل قلبها ، وقلب الرسول عليه الصلاة والسلام ، وقلب أبي بكر الصديق رضي الله عنه ، وقلوب معظم المسلمين جراء حادثة الإفك المشؤومة ، فاستثمر القرآن الكريم هذه الصاعقة ليربي المسلمين تربية صادقة للتروي في إشهار الاتهام ، والتثبت قبل إصدار الأحكام المتعلقة بالأعراض حفاظا على سلامة الأسر ، واستقامة المجتمع .

فحذف جواب لولا في آخر آية التلاعن ، حيث قال تعالى : (٥١)

﴿ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ، وَأَنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ حَكِيمٌ ﴾ (النور : ١٠) .

وحذف كذلك في آية لاحقة عالقة بالموضوع نفسه في السورة نفسها ، وذلك قوله تعالى : ﴿ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ، وَأَنَّ اللَّهَ رءُوفٌ رَحِيمٌ ﴾ (النور : ٢٠) .

٥٠- أسرار البلاغة ، الجرجاني ، ص ٣٩٤ .

٥١- ينظر في هذه الآية ، والآية التي تليها : معاني القرآن ، الفراء ، ج ٢ ص ٢٤٧ ، والصنعائين ، العسكري ، ص ٢٠١ ، والكشاف ، الزمخشري ، ج ٣ ص ٥٢ ، والإنصاف ، ابن الأنباري ، ج ٢ ص ٤٦٨ ، والبيان غي غريب إعراب القرآن ، ابن الأنباري ، ج ٢ ص ١٩٤ ، ١٩٣ ، والتبيان ، العكبري ، ص ١٩٣ ، والمثل السائر ، ابن الأثير ، ج ٢ ص ١٠٢ ، والبرهان ، الزركشي ، ج ٣ ص ١٨٧ ، والإتقان ، السيوطي ، ج ٣ ص ١٩١ ، وصفوة التفاسير ، الصابوني ، ج ٢ ص ٣٣٠ .

في هذين الموضوعين يقدرّون جواباً محذوفاً لعلم المخاطب ، ويقدرّونه من شاكلة : لهلكتم ، أو لم يبق لكم باقية ، أو لفضحكم..... الخ .

ولنتأمل ما الذي تفعله مثل هذه التقديرات برونق البلاغة ، وكيف تخمد التأثير النفسي . وكان الأولى - كما هو الواقع - أن تبقى العبارة حرة دون تقييدها بجواب ، فالأمر جليل ، وغضب الله المخيف قد حجبه ستار شفيف من التوبة والرأفة والرحمة ، لكنه حاضر قد شَفَّ عنه هذا الحذف اللطيف لجواب لولا ، فبقي ماثلاً مقيماً في نفوس ترتعد من تهديد مفتوح على المدى لا حدّ له ، ولا رادّ .

- جواب لما :

قال تعالى^(٥٢) :

﴿ فَلَمَّا أَسْلَمَا وَتَلَّهُ لِلْجَبِينِ ۗ ﴿١٠٣﴾ وَنَدَيْنَاهُ أَنْ يَا بَرَهَيْمُ ﴿١٠٤﴾ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّيَا إِنَّا كَذَّاكُ
بَجْرِي الْمُحْسِنِينَ ﴿١٠٥﴾ ﴾ (الصفات: ١٠٣-١٠٥).

هذا موضع حذف فيه جواب لما ، فجدّد علماء اللغة في البحث عن مخرج ، فقدّر بعضهم أن الجواب هو قوله تعالى : ﴿ وَنَدَيْنَاهُ ﴾ ، واعترضتهم الواو ، فاستحضروا أساليب العربية ليجدوا أن العرب تدخل الواو في جواب فلما ، وحتى إذا ، وتلقيها ، واستدلوا بآيتي الزمر السابقتين حيث جاء الجواب بالواو في إحداها ، ودون الواو في الثانية ، وكلّ صواب .

وفزعوا إلى القراءات ليعززوا رأيهم بإحدى القراءات لقوله تعالى :

٥٢- ينظر في الآراء اللاحقة حول هذه الآية :

معاني القرآن ، الفراء ، ج ٢ ص ٣٩٠ ، وإعراب القرآن ، الزجاج ، ج ١ ص ٢٧ ، والكشاف ، الزمخشري ، ج ٣ ص ٣٤٨ ، والبيان في غريب إعراب القرآن ، ابن الأنباري ، ج ٢ ص ٣٠٧ ، والبيان ، العكبري ، ج ٢ ص ١٠٩٢ ، والمثل السائر ، ابن الأثير ، ج ٢ ص ١٠٢ ، والطراز ، العلوي ، ج ٢ ص ١١٣ ، والبرهان ، الزركشي ، ج ٣ ص ١٩١ .

﴿ فَلَمَّا جَهَّزَهُمْ بِجَهَّازِهِمْ جَعَلَ السَّقَايَةَ فِي رَحْلِ أَخِيهِ .. ﴾ (يوسف : ٧٠).

بل استعانوا بالشعر لينصرهم امرؤ القيس في أحد أبيات معلقته ، لكن الزمخشري عزف عن كل هذا ، والتفت إلى دواعي هذا الحذف وآثاره ، فبين أن اللفظ يتصاغر أمام ما تنطق به الحال ، ولا يحيط به الوصف من استبشارهما وحمدهما الله على ما أنعم عليهما^(٥٣)

ويبدو أن هذا قد راق لابن الأثير^(٥٤) فعلق على هذا الحذف فردد ما قاله الزمخشري حرفاً إثر حرف رغم ما عرف عنه في كتابه من اعتداده الزائد بنفسه ، وردّه بعض آراء سابقيه ومنهم الزمخشري نفسه .

ومع ذلك ، فإن هذا الالتفات إلى الأثر النفسي في مثل هذا الحذف هو الأولى ، فالموقف عاصف بالعواطف ، إنه الابتلاء الأعظم ، والامتحان الأضخم: سيدنا إبراهيم عليه السلام ، يلبي نداء ربه فيعزم على ذبح ابنه بيده ، والذبيح البار يطيع أباه ، ويحثه على الطاعة وتنفيذ الأمر ، ويطمئنه بأنه قادر على الاحتمال متسلح بالصبر .

وانبرى الكون كله يرقب المشهد الأليم ، ولاح العزم الصادق لحظة التنفيذ ، لكن تنزلت الرحمات من الرحمن الرحيم فأى جواب يستطيع أن يمتد ليضم بين حروفه وصفاً كافياً لهذا الموقف الطافح بالإيمان والطاعة والعزم والصبر والألم والتسليم . . . ؟

ترك الجواب لتملاء النفس الإنسانية تأثراً وانفعالاً ودهشة وانبهاراً ولهفة وغبطة واستبشاراً .

٥٣ - الكشاف ، الزمخشري ، ج ٣ ص ٣٤٨ .

٥٤ - المثل السائر ، ابن الأثير ، ج ٢ ص ١٠٢ .

وشبيه بهذا حذف الجواب في قوله تعالى : (٥٥)

﴿ فَلَمَّا ذَهَبُوا بِهِ، وَأَجْمَعُوا أَنْ يَجْعَلُوهُ فِي غَيْبَتِ الْجُبِّ وَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ ... ﴾ (يوسف: ١٥).
إنها قسوة الإنسان يئن تحت غيرة تآكل الأكباد :عصبة من الأخوة يحتالون على أبيهم، ويزينون لقلبه المسكون بالخوف، السماح لهم باصطحاب أخيهم الصغير معهم ليرتع ويلعب وهم له حافظون ، وها هم قد تجردوا من الرحمة والإنسانية ، وعزموا على إلقائه في غيابة الجب ... فأين الجواب الذي يطبق أن يصف مشاعر الرغبة والرغبة والغيرة والقسوة تصارع طفولة طاهرة بريئة ؟

حذف الجواب لتطوف النفس عبر هذه المشاعر ، وبقي موضع الحذف فارغاً لئلا يملأه كل نفس إنسانية تشعر بمرارة ظلم الإنسان لأخيه الإنسان .

وتجلى الحذف ناطقاً وهو صامت، وشاهداً شاخصاً وهو غائب، يحكي الفاجعة المروعة عبر الزمان ...

- جواب القسم :

ورد جواب القسم محذوفاً في العديد من المواضع في القرآن الكريم ، منها قوله تعالى :

﴿ وَاللَّزْعَتِ غَرَقًا..... يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّجِيفَةُ ﴾ (النازعات :١-٦) .

- ﴿ صَّ وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ ① بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي عِزَّةٍ وَشِقَاقٍ ② ﴾ (ص ١-٢) .
وكذلك الحال في : أوائل سور ق ، والذاريات ، والفجر ، والبروج

٥٥- ينظر: إعراب القرآن ، الزجاج ، ج ١ ص ٢٨ ، والكشاف ، الزمخشري ، ج ٢ ص ٣٠٧ ، وتفسير النسفي ، النسفي ، ج ٢ ص ٢١٤ ، وتفسير الجلالين ، الجلالين ، ص ٣٠٤ .

في مثل هذه الآيات ، ورد قسم ، ولم يرد له جواب ، فكثرت الاجتهادات والتقديرات :^(٥٦)

فقيل ، مثلاً ، جواب القسم في سورة النازعات تقديره ﴿لَتُبْعَثَنَّ﴾ ، واستدل على ذلك بإنكارهم البعث : ﴿أَيْنَا لَمَرْدُودُونَ فِي الْحَافِرَةِ﴾ (النازعات: ١٠) ، وقيل: الجواب: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِمَن يَخْشَى﴾ (النازعات: ٢٦)

ولتوضيح مدى إصرارهم على تقدير جواب ، والحيرة الغلابة التي تنتابهم يكفيننا عرض رأي الأخصس إذ يقول : فأقسم - والله أعلم - على ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِمَن يَخْشَى﴾ . ثم جرفه التردد فأعاد الدفة إلى القارئ ، وترك له الاختيار ، فقال: إن شئت جعلته على ﴿يَوْمَ تَرْجُفُ الرَّاجِفَةُ قُلُوبٌ يَوْمَئِذٍ وَاجِفَةٌ﴾ . ثم تنبه الى عدم وجود لام في جواب القسم ، فاحترز قائلاً : إن شئت جعلته على : والنازعات ليوم ترجف الراجفة ، فحذفت اللام الخ .

وفي جواب القسم في « ص » قيل : إنه محذوف تقديره : إنه لمعجز .

وقيل : إنه ﴿كَمْ أَهْلَكْنَا مِن قَبْلِهِم مِّن قَرْنٍ﴾ (ص : ٣) .

وقيل : ﴿إِنَّ كُلَّ إِلَّا كَذَّبَ الرُّسُلَ﴾ (ص : ١٤) .

وجعله بعضهم متأخراً جداً في الآية ٦٤ من السورة : ﴿إِنَّ ذَلِكَ لَحَقٌّ تَخَاصُمُ أَهْلِ النَّارِ﴾ ، واستبعد ذلك آخرون .

٥٦- ينظر :

معاني القرآن ، الفراء ، ج ٢ ص ٣٩٦ ، وج ٣ ص ٢٣١ ، ومعاني القرآن ، الأخصس ، ج ٢ ص ٥٢٦ ، والمقتضب ، المبرد ، ج ٢ ص ٣٥٥ ، والنكت ، الرماني ، ص ١٠٥ ، والصناعتين ، العسكري ، ص ٢٠٣ ، والكشاف ، الزمخشري ، ج ٣ ص ٣٥٨ + ج ٤ ص ٢٣٧ ، والأمالي الشجرية ، ابن الشجري ، ج ١ ص ٣٥٥ ، والنيان ، العكبري ، ج ٢ ص ١٠٥٦ ، ١٢٨٠ ، والمثل السائر ، ابن الأثير ، ج ٢ ص ٩٩ ، و مغني اللبيب ، ابن هشام ، ص ٨٤٧ ، والبرهان ، الزركشي ، ج ٣ ص ١٩٢ ، ١٩٧ ، وتفسير الجلالين ، الجلالين ، ص ٥٩٨ ، ٧٨٩ ، وفتح القدير ، الشوكاني ، ج ٤ ص ٤١٩ ، و صفوة التفسير ، الصابوني ، ج ٣ ص ٥١٣ ، ٥٠٠ .

وقرّبه بعضهم ليجعله تالياً ملابساً للقسم، وهو قوله تعالى: ﴿بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي عِزَّةٍ وَشِقَاقٍ﴾ (ص: ٢).

لكنهم اصطدموا بأن ﴿بَلِ﴾ تفيد الإضراب ؛ أي نفي ما مضى ، فمضوا يفكرون في حُسن تخلص ،

ليهتدوا أخيراً إلى أنّ ﴿بَلِ﴾ تفيد التوكيد ؛ ذلك أنها لما كانت متضمنة رفع خبر (بمعنى نسخه) وإتيان خبر بعده ، كانت أوكد من سائر التوكيدات ، فحُسن لذلك وضعها موضع إن

وفرّب بعضهم إلى الحرف الذي ابتدأت به الآية « ص » ، فرأى أنه بمعنى وَجَبَ ، أو نَزَلَ ، أو حَقَّ ، وهي بذلك جواب القسم قد تقدّم . والمعنى : وَجَبَ والقرآن ، كما تقول حقّ والله.... .

هذه بسالة في الدفاع عن النمط المثالي للتركيب اللغوي ، لكن للبلاغة قانونها الخاص بها ، والقرآن الكريم هو مثالها الذي لا يُداني ، وحذف الجواب في مثل هذه التراكيب القرآنية شعبة بلاغية مثالية ، هدفها ، أيضاً ، التأثير البالغ في النفوس ، فلا شك أنّ الحذف في هذه المقامات أبين كثيراً من الذكر؛

فهنا إله عظيم جبار ، كل ما حولنا ناطق بعظمته ، شاهد على جبروته وقوته ، لكن كثيراً من القلوب الغلف تنكر ذلك وتتجرأ على معصيته ، فيواجهها هذا الرب العظيم بالقسم في هذه المواضع ، ويأتي الأسلوب دون إجابات ، وتتحوّل النفس إلى أشتات تتشظى في حضرة هذا الهول ، فما الذي أغضب هذا الرب القهار ، وجعله يلجأ إلى القسم ؟ فتداعى الاحتمالات ، وتعترى النفوس مشاعر عظيمة من الرهبة والهلع ، فيتخاذل أمام هذا الحذف كل ذكر ، ويتضاءل أمام هوله كل هول .

وليس أدل على تحقيق غاية الحذف في هذه المواضع من انشعاب النحاة
والبلاغيين والمفسرين طرائق قديدا، هائمين، كل قد دهمه هذا الحذف، فمضى لا
يلوي على شيء يبحث عن قرار لنفسه بإيجاد جواب ، لكن هيهات !.

- جواب الطلب :

يلوح في بعض الآيات فعل أمر معلق بجواب ، لكن سياق الآية يتجاوز
الجواب المنتظر ، لينقلنا إلى ما يبدو نتيجة له ، وأثرا من آثاره . يقول تعالى :

- ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الرَّسُولُ بِالْحَقِّ مِنْ رَبِّكُمْ فَآمِنُوا خَيْرًا لَكُمْ ﴾
(النساء : ١٧٠) .

- ﴿ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ أَنْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ ﴾ (النساء : ١٧١) .

- ﴿ وَأَنْفِقُوا خَيْرًا لِنَفْسِكُمْ ﴾ (التغابن : ١٦) .

في مثل هذه الآيات تكثر التقديرات والتأويلات : (٥٧)

ففي قوله تعالى ﴿ أَنْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ ﴾ دارت مساجلات كثيرة منها :

- فئة ترى أن ﴿ خَيْرًا ﴾ صفة لمصدر محذوف ، أي انتهوا انتهاء خيرا لكم .

- آثار هذا فئة أخرى فأغلظوا القول لأصحاب هذا التقدير ، لأن فيه شوائب

كفر ؛ إذ كيف يؤمر المخاطبون باختيار الانتهاء الذي يروقهم ويكون خيرا لهم ؟

٥٧- ينظر :

الكتاب ، سيبويه ، ج ١ ص ٢٨٢ ، ومعاني القرآن ، الفراء ، ج ١ ص ٢٩٥- ، ومعاني القرآن ، الأخفش ،
ج ١ ص ٢٤٩ ، وإعراب القرآن ، الزجاج ، ج ١ ص ١٩- ، وإعراب القرآن ، النحاس ، ج ١ ص ٤٧٥ ،
ومشكل إعراب القرآن ، القيسي ، ج ١ ص ٢١٤ ، والكشاف ، الزمخشري ، ج ١ ص ٥٨٤ ، و
الجامع ، القرطبي ، ج ٧ ص ٢٣ ، وتفسير ابن كثير ، ابن كثير ، ج ١ ص ٧١٧ ، وتفسير النسفي ، النسفي ، ج ١
ص ٢٦٤ ، ٢٦٥ ، وتفسير الجلالين ، الجلالين ، ص ١٣٢ ، ١٣٣ ، وفتح القدير ، الشوكاني ، ج ١ ص ٥٤١ ، ٥٤٠ ،
وج ٥ ص ٢٣٩ .

- فئة ثالثة تقدّر فعل أمر معطوفاً على ﴿ أَنْتَهُوْا ﴾ ، فيكون التقدير :

انتهوا واثتوا خيراً لكم ، وتتسلح بالمنطق لتسوِّغ هذا التقدير فتبين أنه لما وقع نهى عن شيء ، علم ضمناً وجود أمر بضدّ هذا الشيء المنهَى عنه ، لأن النهي تكليف ، وتكليف العدم مُحال ، فلا بد من الالتزام بأمر موجود ينافي المنهَى عنه ، فساغ بذلك تقدير الأمر ﴿ أَنْتَهُوْا ﴾ ليستقيم المعنى .

- وقد غلب عند كثيرين تقدير جواب شرط محذوف ، لتكون النتيجة :
انتهوا يكن خيراً لكم .

والمأمل في هذه التقديرات قد يروق له هذا الحرص على الاستقامة الشكلية للتركيب اللغوي ، لكن يروعه الإصرار على ذلك ، وإغفال قيمة الحذف ، ودواعيه ، وآثاره ، ومواطن اللطف فيه ، ويتعاضم بهمّ لديه عندما يقع أصحاب البيان والتفسير أسرى ذلك الإصرار ، فهم عبر إبحارهم العظيم في مهمتهم النبيلة لتفسير القرآن الكريم ، والإلماع إلى بلاغته وإعجازه ، - كثيرٌ منهم - قد تدانوا بعد تحليق ، وجافوا ألطاف المعاني في التركيب ، وكبّلوا أنفسهم بقيود صناعة النحو ، وفي هذا المثال المعروض إشارة واضحة إلى المقصود ؛ فهذا الجزء من الآية القرآنية الكريمة مبني على إيجاز محمود ، فثمة تهديد خاطف يشع من فعل الأمر ﴿ أَنْتَهُوْا ﴾ ، وبرق إشعاع يوضح عقبى الطاعة في قوله تعالى ﴿ خَيْرًا لَّكُمْ ﴾ .

وكان أولى بالمفسر أو البياني أن يفتق أكامام الجمال في هذا التعبير ، ويسعى إلى تحرير تحليله من صناعة النحو التي تقهر المعنى ، وتطغى عليه أحياناً بافتعال التأويل والتقدير^(٥٨) .

٥٨ - التفت بعض حذاق النحاة إلى ما يقع من تجاذب أحياناً بين المعنى والصناعة النحوية ، فحاولوا اشتراع منهج للمعرب يؤمنه العثار ، ويسعفه في النهوض بمتطلبات صنعته النحوية دون إغفال المعنى .

فإن كان للنحويّ بعض عذر عندما يشخص أمامه معمولٌ منصوب ، فيهب فزعاً باحثاً عن عامله ، ويظن نفسه بذلك مضطرباً بمهمته وفيها لصنعتة، ويطلق كل الجياد لجلب الشوارد تحت وقع السياط ؛ إن كان للنحوي بعض عذر في هذا ، فمن عذير المفسر والبياني عندما يخوض كل منهما في ذلك ؟ وما الذي يضير أياً منهما إن ترفع عن الانزلاق في مثل هذه المسالك المشكّلة ، وأوكل الأمر إلى أهله ، ومضى هو مصعداً ملتفتاً إلى سحر البيان في بنیان اتحاد فيه الطلب وجوابه ، فما أن لاح الطلب ترهيباً حتى حذف الجواب وغاب ، ولم يبقَ منه في التركيب إلا آثاره وثماره ، تحفيزاً لاسرعة الاستجابة ، وتأميلاً في الاستمالة ، وتأثيراً بالغاً في النفس ، وهو ، من قبل ومن بعد ، محط العناية ومناط الرعاية .

= ينظر: الخصائص ، ابن جنّي ، ج ٣ ص ٢٦٠ ، ومغني اللبيب ، ابن هشام ، ص ٦٨٤ .
وينظر- في التفريق الواعي بين جهد النحوي والبياني - ، تعليق الزمخشري على قوله تعالى : ﴿ قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي ﴾ (الإسراء : ١٠٠) ، الكشاف ، ج ٢ ص ٤٦٧ ، ٤٦٨ .

الخاتمة

يمكن استثمار هذا البحث للخلوص إلى ما يلي :

- ورد في كثير من الآيات القرآنية الكريمة أساليب للشرط و القسم و الطلب دون جواب . ويتبين لمن يتمعن أن في غياب هذا الجواب شحذاً للتدبر و التفكير، و شحناً للتأثر و التأثير .
- وقف علماؤنا القدماء « النحاة و البلاغيون و المفسرون » على هذه المواضع ، وكثيراً ما كان ينصب اهتمامهم على تقدير الجواب المحذوف في هذه الآيات، و ردّه - كرهاً - إلى و رده ، و وقعوا جزاء ذلك في كثير من الاختلافات و التناقضات ، و جعلوا و كدهم في استجلاب العوامل و المعمولات، متكئين - غالباً - على هشاشة تعليل، أو تهافت دليل .
- إن كان للنحاة بعض عُذر في الانزلاق إلى تغليب القاعدة على المعنى أحيانا، انصياعاً لصنعتهم النحوية ، فمن عذير البلاغيين و المفسرين الذين خاضوا في ما خاض فيه النحاة ، فجاءت تعليقاتهم - في الغالب - أسيرة الأحكام النحوية ، جعلوا لها الصدارة في تقديرهم المحذوفات ، و كاد يتوارى - في كثير من المواضع - تقصيرهم للأثار النفسية الناتجة عن الحذف ، و هو ما ينبغي أن يكون ميدانهم و مناط اهتمامهم .
- إن كثيراً من الأساليب القرآنية التي وردت دون أجوبة ، يمكن تقبلها كما هي دون إيغال في تمحلات لرد محذوفات مفترضة ، في ردها - غالباً - إطاحة ببلاغة العبارة ، و إضعاف لتأثيرها .
- يوصي الباحث بتقصي الآثار البلاغية و النفسية لبعض الأساليب القرآنية التي بدا في ظاهرها تجافٍ للأحكام النحوية .

المصادر والمراجع

- ١- الإتقان في علوم القرآن ، السيوطي ، جلال الدين أبو الفضل عبد الرحمن (٩١١هـ) ، تحقيق مجمل أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية ، صيدا وبيروت، ١٩٨٧.
- ٢- أدب الكاتب، ابن قتيبة، أبو محمد عبدالله بن مسلم (٢٧٦هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة بمصر، ط١٩٦٣، ٤.
- ٣- أسرار البلاغة ، الجرجاني ، عبد القاهر بن عبد الرحمن، (٤٧١هـ)، تعليق محمود محمد شاكر ، مطبعة المدني بالقاهرة ، ودار المدني بجدة ، ١٩٩١ .
- ٤- إعجاز القرآن ، الباقلائي ، أبو بكر محمد بن الطيب (٤٠٣هـ) ، شرح وتعليق محمد عبد المنعم خفاجي ، دار الجيل ، بيروت ، ١٩٩١ .
- ٥- إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج ، الزجاج ، أبو اسحق إبراهيم بن السري (٣١١هـ)، تحقيق إبراهيم الأبياري، دار الكتاب اللبناني ، بيروت ، ط٣، ١٩٨٦.
- ٦- إعراب القرآن، النحاس ، أبو جعفر أحمد بن محمد (٣٣٣هـ) ، تحقيق زهير غازي زاهد ، مطبعة العاني ، بغداد ، ١٩٧٧ .
- ٧- الأمالي الشجرية ، ابن الشجري ، أبو السعادات هبة الله بن علي (٥٤٢ هـ) ، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية ، ١٣٤٩هـ .
- ٨- الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين ، ابن الأنباري ، أبو البركات عبد الرحمن محمد (٥٧٧ هـ) ، نشرة محمد محي الدين عبد الحميد ، المكتبة العصرية ، صيدا وبيروت ، ١٩٩٣ .

- ٩- أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك ،ابن هشام ، جمال الدين الأنصاري(٧٦١هـ)، نشرة محمد محيي الدين عبد الحميد ،مؤسسة الطباعة والنشر، دار الهجرة ،إيران ،ط٣، ١٤١٤هـ .
- ١٠- الإيضاح في علوم البلاغة ،القزويني ، الإمام القزويني (٧٣٩هـ) ، شرح وتعليق محمد الخفاجي وعبد العزيز شرف ،دار الكتاب المصري ،القاهرة ودار الكتاب اللبناني ،بيروت ، ط١٩٩٩، ٦ .
- ١١- بدائع الفوائد ، ابن قيم الجوزية ، عبد الله محمد ابن أبي بكر (٧٥١هـ) ، إدارة المطبعة المنيرية .
- ١٢- البرهان في علوم القرآن ، الزركشي ، بدر الدين محمد بن عبد الله (٧٩٤هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، المكتبة العصرية، صيدا وبيروت ، ط٢، ١٩٧٢ .
- ١٣- البلاغة،المبرد، أبو العباس ، محمد بن يزيد(٢٨٥هـ) ، تحقيق رمضان عبد التواب ،مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط١٩٨٥، ٢ .
- ١٤- بيان إعجاز القرآن، الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد(٣٨٦هـ)، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ، تحقيق محمد خلف الله، ومحمد زغلول سلام ،دار المعارف بمصر، ط٢، ١٩٨٦ .
- ١٥- البيان في غريب إعراب القرآن،ابن الأنباري، تحقيق د. طه عبد الحميد طه،مراجعة مصطفى السقا،الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٧٠ .
- ١٦- البيان والتبيين، الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر(٢٥٥هـ)، تحقيق عبد السلام هارون.

- ١٧- التبيان في إعراب القرآن ، العكبري ، أبو البقاء عبد الله بن الحسين (٦١٦هـ) ، تحقيق علي محمد البجاوي ، شركة عيسى البابي الحلبي .
- ١٨- تفسير الجلالين ، الجلالين ، جلال الدين المحلي (٨٦٤هـ) و جلال الدين السيوطي (٩١١هـ) ، قدم له وراجعه الأستاذ مروان سوار ، دار المعرفة ، بيروت ، ط ١٩٨٤ ، ٢ .
- ١٩- تفسير النسفي ، النسفي ، أبو البركات عبد الله بن احمد (٧٠١هـ) ، دار الفكر للطباعة والنشر .
- ٢٠- جامع البيان في تأويل القرآن ، الطبري ، أبو جعفر محمد بن جرير (٣١٠هـ) ، دار الفكر ، ١٩٨٤ .
- ٢١- الجامع لأحكام القرآن ، القرطبي ، أبو عبد الله محمد بن أحمد (٦٧٢هـ) ، دار الحديث ، القاهرة ، ١٩٩٤ .
- ٢٢- الخصائص ، ابن جنبي ، أبو الفتح عثمان (٣٩٢هـ) ، تحقيق محمد علي النجار ، دار الهدى ، بيروت ، ط ٢ .
- ٢٣- دلائل الإعجاز ، الجرجاني ، تعليق محمود محمد شاكر ، مطبعة المدني بالقاهرة ودار المدني بجدة ، ط ١٩٩٣ ، ٣ .
- ٢٤- الرسالة الشافية ، الجرجاني ، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ، تحقيق محمد خلف الله ، ومحمد زغلول سلام ، دار المعارف بمصر ، ط ٢ ، ١٩٨٦ .
- ٢٥- سرّ الفصاحة ، الخفاجي ، أبو محمد عبد الله بن محمد (٤٦٦هـ) ، تحقيق علي فوده ، مكتبة الخانجي بالقاهرة ، ط ٢ ، ١٩٩٤ .
- ٢٦- شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك ، ابن عقيل ، بهاء الدين عبد الله (٧٦٩هـ) ،

- تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، ط ١٥، ١٩٧٢ .
- ٢٧- الصاحبى فى فقه اللغة ، ابن فارس ، أبو الحسين أحمد (٣٩٥هـ) ، تحقيق مصطفى شويبى ، مؤسسة أ. بدران للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٦٤ .
- ٢٨- صفوة التفاسير ،الصابونى ،محمد علي الصابونى ، دار القرآن الكريم،بيروت، ط ٢، ١٩٨١ .
- ٢٩- الصناعتين ،العسكري ، أبو هلال الحسن بن عبدالله (٣٩٥ هـ) ، تحقيق محمد مفيد قميحة ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٨١ .
- ٣٠- الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز ، العلوي ، يحيى بن حمزة (٧٤٩هـ) ، مطبعة المقتطف بمصر، ١٩١٤ .
- ٣١- العمدة فى محاسن الشعر وآدابه ونقده، ابن رشيق القيروانى، أبو علي الحسن، (٤٦٣هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل ، بيروت، ط ٤.
- ٣٢- فتح القدير، الشوكاني ،محمد بن علي بن محمد (١٢٥٠هـ) ، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر ، ط ٢، ١٩٦٤ .
- ٣٣- فى ظلال القرآن ،سيد قطب ، دار إحياء التراث العربى ،بيروت ، ط ٥، ١٩٦٧ .
- ٣٤- الكتاب ، سيبويه ، أبو بشر عثمان بن قنبر (١٨٠هـ)، تحقيق عبد السلام هارون ، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط ٣، ١٩٨٨ .
- ٣٥- الكشّاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل ، الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر (٥٣٨هـ)، دار الفكر ١٩٧٧ .
- ٣٦- المثل السائر ،ابن الأثير ،أبو الفتح ضياء الدين نصرالله بن محمد

- (٦٣٧هـ)، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا وبيروت، ١٩٩٠.
- ٣٧- مجاز القرآن، أبو عبيدة ، معمر بن المثنى (٢١٠ هـ) ، تعليق محمد فؤاد سزكين ، مكتبة الخانجي بمصر.
- ٣٨- مشكل إعراب القرآن، القيسي، مكّي بن أبي طالب (٤٣٧هـ) ، تحقيق حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٣، ١٩٨٧.
- ٣٩- معاني القرآن، الأخفش، أبو الحسن سعيد بن مسعدة (٢١٥هـ)، تحقيق فائز فارس، ط٢.
- ٤٠- معاني القرآن ، الفراء ، أبو زكريا يحيى بن زيد (٢١١هـ)، تحقيق احمد يوسف النجار، عالم الكتب ، بيروت ، ط٢ ، ١٩٨٠.
- ٤١- مغني اللبيب عن كتب الأعراب، ابن هشام ، تحقيق مازن مبارك، ومحمد علي حمد الله ، دار الفكر ، ط٦ ، ١٩٨٥ .
- ٤٢- المقتضب، المبرد ، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، لجنة إحياء التراث الإسلامي، ١٣٨٦-١٣٩٩هـ.
- ٤٣- النكت في إعجاز القرآن، الرّماني، أبو الحسن علي بن عيسى (٣٨٨هـ)، ضمن ثلاث رسائل في إعجاز القرآن ، تحقيق محمد خلف الله، ومحمد زغلول سلام ، دار المعارف بمصر ، ط١٩٨٦، ٢.
- ٤٤- النكت في تفسير كتاب سيبويه ، الأعلم الشنتمري ، أبو الحجاج يوسف بن سليمان ، (٤٧٦هـ) ، تحقيق زهير عبد المحسن سلطان ، معهد المخطوطات العربية ، الكويت ، ١٩٨٧ .

Abstract

The Psychological Effect of the Deletion of Answers in the Quran

Dr. Hifzi Ashtia

This research examines the close relation between eloquent expressions and their effect on the recipient. The idea of the deletion of answers in the Holy Quran is chosen as an example. The introduction of this research touches on the realization of ancient grammarians on the relation between eloquent speech and its effect on the recipient, reviewing their comments and convictions of this strong relation. This tested by examples from the Holy Quran which contain deletion of answers to some questions. It is found that most grammarians related the omitted answers to their original rhetoric expressions, thus ignoring the effect of the deletions on the recipients psychologically.

Research in Periodicals: Name of the author, title of research, name of journal, publishers, place of publication, journal # (if any), edition #, the date, the page numbers of the research in the journal.

8. The researcher must review his research according to the suggestions given by the referees and must send a copy of the revised version to the journal.

Third:

1. The material published in the journal represents the viewpoints of their writers only and do not represent those of the journal.
2. The research papers sent in to the journal will not be sent back to the researcher whether they are published or not.
3. The researchers will be notified by the journal as soon as their papers are received.
4. The arrangement of the articles in the journal is subject to technical consideration.
5. The researcher will receive fifteen (15) off-prints and two copies of the issue in which the research was published.
6. All correspondence should be sent to the following address:

Editor in Chief, Journal of the Islamic and Arabic Studies College,

P.O. Box 34414

Dubai, United Arab Emirates

Tel: 00-971-4-3961777

Fax: 00-971-4-3961280

Email: iascm@emirates.net.ae

Rules of Publishing

First:

The journal of the Islamic and Arabic Studies College publishes scientific research in both the Arabic and English languages. The research presented to the journal must be original, genuine in its theme, objective in nature, comprehensive, of academic novelty and depth, and does not contradict Islamic values and principles. The research papers will be published after being evaluated by referees from outside the editorial board, according to the standard academic rules.

Second:

All research work presented for publication in the journal must comply with the following conditions:

1. The research work should not have been previously published by any other institution, and is not derived from any other research study or treatise through which the researcher has acquired an academic degree. This is to be certified by an affidavit of undertaking duly signed by the researcher which is sent to the journal with the research paper.
2. The researcher can not publish his research elsewhere or present it for publication unless he receives a written permission from the editor in chief of the journal.
3. Research which embodies Quranic quotes or Prophetic sayings (Ahadith) is required to be properly marked and foot-noted.
4. The research must be computer typed using Windows 2000, double spaced, font size 17, with a minimum of Fifteen (15) pages (about 5000 words) and a maximum of 40 pages (about 10,000 words), and sent in with 4 hard copies of the research along with a CD or a floppy disk. The name of the researcher must be written in Arabic and English along with an autobiographical account, including his/her name, academic status, position, place of work and full address.
5. The research must include an abstract, in the Arabic and English languages that should not exceed 200 words.
6. Tables, figures and additional illustrations referred to should be consecutively numbered and presented in the appropriate sections of the research.
7. The following scientific method of documentation should be used:

* The Sources and the text - citation in the research are referred to by Serial numbers put upwards between brackets (e.g. (1) (2)) and to be shown in detail at the bottom of each page as it appears in the core of the research.

* Explanations and additional notes are distinguished by the symbol (*).

* The Sources and references are printed at the end of the research and are arranged in alphabetical order according to the book title followed by the name of the author and any additional informations.

Books: Name of the author, title of the book, name of editor (if any), name of publisher, place of publication, edition # (if any), date of publication (if any), and if there is no date of publication write in brackets (no date).



**UNITED ARAB EMIRATES-DUBAI
COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES**

**ACADEMIC REFEREED JOURNAL OF
ISLAMIC & ARABIC
STUDIES COLLEGE**

**GENERAL SUPERVISION
Dr. Mohammed Abdul Rahman
Vice Chancellor of the College**

**EDITOR IN-CHIEF
Prof. Ahmed Hassani**

**EDITORIAL BOARD
Prof. Mohammed Abdallah Sa'ada
Prof. Omer Abdul Ma'aboud
Prof. Abdul Aziz Dakhan
Dr. Asma Ahmed Al Owais**

**ISSUE NO. 38
Zu Al Hajja 1430H - December 2009CE**

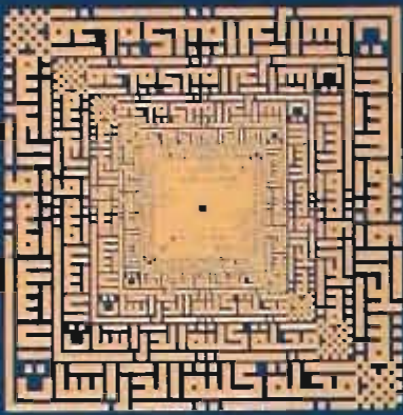
ISSN 1607- 209X

This Journal is listed in the "Ulrich's International Periodicals Directory"
under record No. 157016

e-mail: iascm@emirates.net.ae



UNITED ARAB EMIRATES-DUBAI
COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES



Islamic & Arabic Studies College Magazine

An Academic Refereed Journal

38

Issue No. 38

E Mail iascm@emirates.net.ae

Website www.islamic-college.ae

Read In This Issue

The Almsgiving (Zakat) of the Money of the Boy and the Insane

The Almsgiving (zakat) of the Companies' Shares

Al Hafiz al-Birzali: His Efforts in Hadith and History

Al-Tizkar fi-Qiraa't al-Attar: A Study, Editing

The Cultural Dimension of Islamic Tolerance

The Effect of Oriental Thought on Arabic Grammar and Prosody.

The Connections of the Sentence Among Grammarians.

Places and Features of Articulation: Ibn al-Tahhan

The Psychological Effect of the Deletion of Answers in the Quran
