

دولة الإمارات العربية المتحدة
كلية الدراسات الإسلامية والعربية بحبي



مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية

مجلة علمية محكمة

اقرأ في هذا العدد

كلمة المشرف العام، ميدان اللغة العربية المعاصرة وتحدياتها في الإمارات
ملاحم ومنهج التفسير الموضوعي التجهيبي عند الغزالي (0-0 هـ) موضوع
(الصبر أمودجا)

ضمانات عدالة المحكم في الفقه الإسلامي ونظام التحكيم السعودي دراسة
مقارنة

كتاب: فضيلة انظار المُفسّر تأليف: يوسف بن حسن بن عبد المادي الصّالحي
الدّمشقي المعروف بابن المؤيد المتوفى: سنة 909هـ - دراسة وتحقيق -

انتقاء بعض الشيوخ للتلاميذ عند المحدثين مفهومه وأسبابه ووسائله
وأثاره

منهج الإمام الرسعني في تفسيره رموز الكنوز

تحريك الأصوات الحلقية الساكنة في اللغة العبرية دراسة مقارنة في ضوء
اللغات السامية

قراءة أسلوبية في نونية عروة بن جزام العذري

«انتقاد القراءات القرآنية المتواترة عند أبي علي الفارسي دراسة في حذف
العلامة الإعرابية»

اسم الفاعل واسم المفعول بين النظرية والتطبيق من خلال دواوين شعراء
المعلقات السبع «دراسة في الصرف والنحو والدلالة»

الرؤيا الجهالية في شعر أبي تمام (بحث في ما وراء الخطاب الشعري)

أثر الشفعية في توجيه التراث النقدي العربي



48

iascm@emirates.net.ae
www.islamic-college.ae

البريد الإلكتروني
الموقع الإلكتروني

العدد الثامن والثمانون





مَجَلَّة

كُلِّيَّة الدِّرَاسَاتِ الْإِسْلَامِيَّةِ وَالْعَرَبِيَّةِ

مجلة علمية محكمة

نصف سنوية

تأسست سنة ١٩٩٠ م

العدد الثامن والأربعون

ربيع الأول ١٤٣٦ هـ - ديسمبر ٢٠١٤ م

المشرف العام

د. محمد أحمد عبدالرحمن

مدير الكلية

رئيس التحرير

أ. د. أحمد عثمان رحمانى

سكرتير التحرير

د. محمد أحمد الخولي

هيئة التحرير

أ. د. عبدالله محمد الجبوري

أ. د. عبد الرحمن بناني

د. مجاهد منصور

د. غازي يوسف اليوسف

د. مازن حسين حريري

ردمدم : ٢٠٩X-١٦٠٧

تفهرس المجلة في دليل أولريخ الدولي للدوريات تحت رقم ١٥٧٠١٦

كلية الدراسات الإسلامية والعربية في سطور

تاريخ النشأة:

١- برنامج البكالوريوس:

- 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 السيد جمعة الماجد وتمهدها بالإشراف والرعاية مع فئة مخلصه 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 البكالوريوس في الدراسات الإسلامية والعربية الصادرة عن الكلية بالدرجة الجامعية الأولى في الدراسات الإسلامية.
 - ثم صدر القرار رقم (٥٥) لسنة ١٩٩٧م في شأن معادلة درجة البكالوريوس في اللغة العربية التي تمنحها كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي بالدرجة الجامعية الأولى في هذا التخصص.
 - ضمت الكلية في العام الجامعي الثامن والعشرين ١٤٣٤/١٤٣٥هـ الموافق ٢٠١٣/٢٠١٤م (٣٤٢) طالب (٢٦٠٧) طالبة في مرحلة البكالوريوس و(١٠٨) 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 ٢٩/١٠/١٤١٣هـ الموافق ١٩٩٣/٤/٢١م.
 - ستحتفل الكلية هذا العام ٢٠١٤/٢٠١٥م بتخريج الدفعة الخامسة والعشرين من الطلاب والدفعة الرابعة والعشرين من الطالبات في تخصص الدراسات الإسلامية، والدفعة الحادية عشرة من الطلاب والدفعة السابعة عشرة من الطالبات في تخصص اللغة العربية وآدابها.

٢- الدراسات العليا بالكلية خطوة رائدة:

- أنشئ قسم الدراسات العليا بالكلية في العام الجامعي ١٩٩٦/٩٥م ليحقق غرضاً سامياً وهدفاً نبيلاً، وهو إعداد مجموعة 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 المنتهين به الحصول على درجة الماجستير في الشريعة الإسلامية واللغة العربية وآدابها والتسجيل فيما بعد في برنامج الدكتوراه في الفقه الذي شرع فيه بدءاً من العام ٢٠٠٤/٢٠٠٥م.
- افتتحت الكلية بدءاً من العام ٢٠٠٧/٢٠٠٨م برنامج الدكتوراه في اللغة العربية وآدابها شعبيتي 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 رقم (٥٧) لسنة ١٩٩٧م بمعادلة درجة الماجستير في الشريعة الإسلامية (الفقه) و(أصول الفقه) التي تمنحها الكلية بدرجة الماجستير في هذين التخصصين.
- تخرجت (١٦٥) طالبة من برنامج الدراسات العليا في الكلية منهن (٨٤) طالبة من ماجستير الشريعة الإسلامية تخصص (الفقه، أصول الفقه) و(٦٥) طالبة من ماجستير اللغة العربية وآدابها شعبيتي (اللغة والنحو، والأدب والنقد) و (١٦) طالبة في الدكتوراه (٨) في قسم الشريعة و (٨) طالبات في الدكتوراه قسم اللغة العربية وذلك منذ انطلاق البرنامج.

٣- الرؤية - الرسالة - الأهداف:

أ - الرؤية : تعمل الكلية على «أن تكون مؤسسة تعليمية رائدة ذات كفاءة علمية وبحثية تسهم في تأكيد الهوية الثقافية للمجتمع الإماراتي، بالتركيز على تعميق الوعي بالعلوم الإسلامية واللغة العربية، والمعارف المحققة لمتطلبات العصر».

ب- الرسالة : «تعمل الكلية على تنمية مستوى الطلبة في الدراسات الإسلامية واللغة العربية وآدابها، وتنمية المهارات الشخصية والقيادية وتوفير بيئة البحث العلمي لتطوير المناهج العلمية وتحقيق التميز الأكاديمي لبناء مجتمع معرفي ذي جودة عالية خدمة للمجتمع».

ج- من أهداف الكلية: تهدف الكلية إلى تحقيق أهداف متعددة منها:

- ١- الأهداف العلمية : وتشمل ترقية المستوى المعرفي للطلاب في مجال تخصصه، في العلوم الإسلامية واللغة العربية وآدابها عن طريق تنمية روح البحث العلمي في المعارف التي تتطلبها الحياة العصرية والحضارية للأمة.
- ٢- الأهداف العملية ومهاراتها : بما في ذلك ترقية المهارات الأساسية التقليدية والمتجددة قراءة وكتابة وبحثا.
- ٣- الأهداف السلوكية : وذلك بأن نكون الطالب الذي يعمل على أن يرقى بسلوكه لتحقيق القيم الأخلاقية والوطنية التي تنمي عنده حب الوطن والحق والخير والجمال وعمران الأرض، وتحقق عنده تقدير المقومات الأساسية لمفهوم الوطن والدولة وتقدير آفاق المستقبل من أجل الأجيال الصاعدة.

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

٥- أقسام الكلية : تضم الكلية أربعة أقسام تشكّل في مجموعها وحدة متكاملة وتمثّل مقرّراتها المتضاربة جميعاً منهاج الكلية ولا يتخرّج الطالب إلا بعد نجاحه فيها وهي:

- ١ - قسم الشريعة . ٢ - قسم أصول الدين . ٣ - قسم اللغة العربية وآدابها . ٤ - قسم المتطلبات .
- وتجدر الإشارة إلى أنّ في الكلية فرعين: فرعاً للطلاب وفرعاً للطلّابيات.
- في الكلية برنامج للدراسات العليا يضم ماجستير الشريعة الإسلامية تخصص الفقه والأصول، وماجستير اللغة العربية شعبي الأديب والنقد واللغة والنحو، ودكتوراه الشريعة الإسلامية تخصص الفقه والأصول، ودكتوراه اللغة العربية شعبي الأديب والنقد واللغة والنحو.

٦- نظام الدراسة

- مدة الدراسة للحصول على درجة الإجازة (البكالوريوس) أربع سنوات لحاملي الشهادة الثانوية الشرعية أو الثانوية العامة بفرعيها: العلمي والأدبي أو ما يعادلها.
- تقوم الدراسة في الكلية على أساس النظام الفصلي وقد طُبّق منذ العام الجامعي ٢٠٠١/٢٠٠٢.
- يلتزم الطالب بالحضور ومتابعة الدروس والبحوث المقرّرة.

٧- أنشطة ثقافية ومجتمعية

- تنظم الكلية في كلّ سنة موسماً ثقافياً يحاضر فيه نخبة من العلماء والأساتذة والمفكرين من داخل الدولة وخارجها ويدعى إليه دعوة عامّة.
- تصدر الكلية هذه المجلة، وهي علمية وفكرية محكمة، مرتين كلّ عام وتسمّى باسمها، وتُنشر بحوثاً ودراسات جادّة للأساتذة والعلماء من داخل الكلية وخارجها. وتشرف على مشروع الكتاب الجامعي الذي صدر منه لحد الآن (١٢) مؤلفاً.
- تقيم الكلية ندوة علمية دولية في الحديث الشريف كل سنتين.

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
٣٠	٤٠	٢٥	٥٠	١٠٠

جميع أعداد المجلة موجودة على قرص مضغوط (CD) وعلى الراغبين في
اقتنائها الاتصال بسكرتارية المجلة على الرقم: ٠٠٩٧١٤٣٧٠٦٥٥٧

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 : / / ٢٠

الرجاء كتابة الصك / الحوالة المصرفية باسم مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية،
دبي، حساب رقم (AE030240001520816487801 - بنك دبي الإسلامي - دبي).

التوقيع : التاريخ :

تملاً هذه القسيمة وترسل مع قيمة الاشتراك إلى العنوان الآتي:

الأستاذ الدكتور رئيس تحرير مجلة 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:

١. 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.
٢. لا يجوز للباحث أن ينشر بحثه بعد قبوله في المجلة في مكان آخر إلا بإذن خطي من رئيس التحرير.
٣. يراعى في البحوث المتضمنة نصوصاً شرعية ضبط تلك النصوص، وذلك بتوثيق الآيات القرآنية، وتخريج الأحاديث النبوية الشريفة.
٤. 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 نسخة ورقية، ونسخة إلكترونية تحت برنامج "word 2003" وتكتب أسماء الباحثين باللغتين العربية والإنجليزية، كما تذكر عناوينهم ووظائفهم الحالية ورتبهم العلمية.
٥. يرفق مع البحث ملخص باللغة العربية وآخر باللغة الإنجليزية، على ألا تزيد كلماته عن (٢٠٠) كلمة.
٦. 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.
٧. 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 في أسفل الصفحة وفق تسلسلها في المتن.
- * يشار إلى الشروح والملاحظات في متن البحث بنجمة (هكذا: *) أو أكثر.
- * تثبت المصادر والمراجع في قائمة آخر البحث مرتبة ترتيباً هجائياً بحسب اسم المؤلف يليه الكتاب والمعلومات الأخرى.
- * المؤلف، عنوان الكتاب، اسم المحقق (إن وجد)، دار النشر، بلد دار النشر، رقم الطبعة يشار إليها بـ (ط) إن وجدت، التاريخ إن وجد وإلا يشار إليه بـ (د.ت).
- * البحوث في الدوريات: (اسم المؤلف، عنوان البحث، اسم المجلة، جهة الإصدار، بلد الإصدار، رقم العدد، التاريخ، مكان البحث في المجلة ممثلاً بالصفحات.
- ٨. يلتزم الباحث بإجراء التعديلات التي يطلبها المحكمات على بحثه وفق التقارير المرسلة إليه، وموافاة المجلة بنسخة معدلة من البحث.

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 (٧) مستلقات 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: ٠٠٩٧١٤٣٧٠٦٥٥٧

فاكس ٠٠٩٧١٤٣٩٦٤٣٨٨

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

المحتويات

- الافتتاحية
- رئيس التحرير..... ١٥-١٦
- (كلمة المشرف العام: ميدان اللغة العربية المعاصرة وتحدياتها في الإمارات)
- د. محمد أحمد عبد الرحمن..... ١٧-١٩
- ملامح منهج التفسير الموضوعي التجميعي عند الغزالي (٥٠٥ هـ) موضوع (الصبر أنموذجاً)
- أ. د. أحمد عثمان رحمانى..... ٢٣-٩٨
- ضمانات عدالة المحكم في الفقه الإسلامي ونظام التحكيم السعودي دراسة مقارنة
- أ. د. يوسف بن عبد الله بن محمد الخضير..... ٩٩-١٤٢
- كتاب: فضيلة إنظار المعسر تأليف: يوسف بن حسن بن عبد الهادي الصّالحي الدّمشقي المعروف بابن المبرد المتوفى: سنة ٩٠٩ هـ - دراسة وتحقيق -
- أ. د. رضوان بن غربية..... ١٤٣-١٩٢
- انتقاء بعض الشيوخ للتلاميذ عند المحدثين مفهومه وأسبابه ووسائله وآثاره
- د. سعيد محمد علي بواعنة..... ١٩٣-٢٣٠
- منهج الإمام الرسعني في تفسيره رموز الكنوز
- د. حامد محمد المجرب..... ٢٣١-٢٨٦
- تحريك الأصوات الحلقية الساكنة في اللغة العبرية دراسة مقارنة في ضوء اللغات السامية
- د. عصام عيد مغيث..... ٢٨٧-٣٥٠
- قراءة أسلوبية في نونية عروة بن حزام العذري
- د. سمر الديوب..... ٣٥١-٣٨٤

- «انتقاد القراءات القرآنية المتواترة عند أبي علي الفارسي دراسة في حذف العلامة الإعرابية»
د. زيد خليل القرالة - د. حسين أحمد كتانة ٤٣٤-٣٨٥
- اسم الفاعل واسم المفعول بين النظرية والتطبيق من خلال دواوين شعراء المعلّقات السبع «دراسة في الصّرف والنحو والدلالة»
د. عبد الله محمّد عبّد الرّحمن الكندري ٤٩٤-٤٣٥
- الرؤيا الجمالية في شعر أبي تمام (بحث في ما وراء الخطاب الشعري)
أ. د. عبد الرحمن محمد بناني ٥٣٢-٤٩٥
- أثر الشفهية في توجيه التراث النقدي العربي
د. عاصم «محمد أمين» بني عامر ٥٧٠-٥٣٣

الإفتاحية

أ.د. أحمد عثمان رحمانى
رئيس التحرير



الحمد لله العليم الخبير، والصلاة والسلام على البشير النذير، نحمده شاكرين، ونرجوه عابدين، ونتوكل عليه توكل العارفين، وأشهد أن لا إله إلا الله ولي الصالحين، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله، بلغ الرسالة كأبلغ وأصدق ما يكون الأمين، أما بعد؛

فإن هذا العدد الثامن والأربعين من مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية، يحتوي على بحوث متكاملة، تغطي محاور متنوعة، من ثقافتنا الإسلامية والعربية، وقد راعينا فيها التنوع من حيث البعد المعرفي، والتخصص العلمي، والمشاركات الجامعية، لتسهم في تطوير البحث العلمي في العالم العربي معرفة ومنهجاً، ولتكون منبراً علمياً بناءً، للمثقف العربي، والباحثين المستثمرين بأسس العلم والمعرفة؛ التي تتخذ من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، وعلوم اللغة العربية وآدابها، وأسس الحضارة الإسلامية وثقافتها من تاريخ وتربية، مرجعية لها، حرصاً على الوفاء للبحث العلمي الجاد، وقواعده المستنيرة بما توصلت إليه دوائر البحث العلمي المعاصر، إن في قراءة التاريخ المجيد للأمة، أو في قراءة المعطيات المعرفية المعاصرة لها.

وعلى هذا الأساس جاءت المادة العلمية للعدد موزعة على المحاور التالية:

محور القرآن والسنة ويشمل؛ مقارنة لملامح منهج التفسير الموضوعي التجميعي عند الغزالي موضوع الصبر أنموذجاً، بحثاً عن موقع جهد الغزالي بين قواعد التفسير الموضوعي، والدراسة الموضوعية، بهدف الخروج بتصور تطبيقي حول موضوع الصبر، بوصفه نموذجاً من بحوث الغزالي في سياق الدراسات الموضوعية في كتابه الإحياء، ويتلوه موضوع (منهج الإمام الرسعني في تفسيره رموز الكنوز) ودراسة في (انتقاد القراءات المتواترة عند أبي علي الفارسي)، وموضوع (انتقاء الشيوخ للتلاميذ عند المحدثين مفهومه وأسبابه ووسائله وآثاره).

محور الفقه والأصول: وقد توخينا في هذا المحور الجمع بين نموذج للتحقيق في (فضيلة إنظار المعسر دراسة وتحقيق)، ثم دراسة، (ضمانات عدالة المحكم في الفقه الإسلامي ونظام التحكيم السعودي دراسة نظرية).

محور اللغة العربية وآدابها: ويشمل؛ (تحريك الأصوات الحلقية الساكنة في اللغة العربية دراسة مقارنة في ضوء اللغات السامية) و(قراءة أسلوبية في نونية عروة بن حزام العذري) و(اسم الفاعل واسم المفعول بين النظرية والتطبيق من خلال دواوين شعراء المعلقات السبع دراسة في الصرف والنحو والدلالة) و(الرؤيا والتشكيل دراسة في البنية الضدية في شعر أبي تمام قصيدة

العينية أنموذجا).

محور التاريخ والثقافة: ويشمل منحيين: التاريخ والثقافة؛ أما التاريخي فقد يكون فيه من التكرار، ولكن ذلك لا ينبغي أن يحول دون تحقيق فائدته من التذكير، إذ كما قال ابن خلدون: يوقفنا على أحوال الماضين حتى تتم فائدة الاقتداء، لأن من شأن التدبر في أحوالهم أن يفضي بالعلماء الراسخين إلى معرفة السنن الاجتماعية، وطرائق الحق مما يعين على تنكب المزالق والمغالط؛ لأن الأخبار إذا اعتمد فيها مجرد الرواية والنقل، ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني، ولا قيس الحاضر منها بالذاهب، فربما لم يؤمن الباحث فيها من التعثر، لذلك لايد من إعادة قراءة التاريخ وسبر أحواله، بمعيار الحكمة، والوقوف على طبائع الكائنات، وتحكيم النظر والبصيرة فيها⁽¹⁾، من هنا كنا نود أن تكون البحوث التاريخية التي ترسل إلى المجلة مما يعمل فيه صاحبه العقل، حتى يقيس في نتائج بحثه الغائب بالحاضر ليفيد القراء.

وأما الثقا في فقد رصد (أثر الشفهية في توجيه الخطاب النقدي العربي)، لذلك يكون مكملًا في حقيقة الأمر بصورة من الصور أساليب رواية الثقافة العربية وطرق نقدها، والنظر في أثر الشفهية، من حيث هي مرحلة من أعقد مراحل الثقافة العربية، في تمكين تاريخ الأفكار والمعارف من إنقاذ الموروث من الضياع، وتنقيته في الوقت نفسه من الشوائب.

وقد توخينا في اختيار الموضوعات إلى جانب التنوع في الأقطار، والمجالات المعرفية، التركيز أكثر على الدراسات التي تجمع بين النظري والتطبيقي، لما لذلك من أهمية في ترسيخ قواعد البحث العلمي وأصوله بصورة أكثر وضوحًا، لذلك جاءت معظم الدراسات تحتوي على نماذج تطبيقية، إن في الدراسات التراثية كجهد الغزالي في دراسة موضوع الصبر، ضمن موسوعته في الإحياء، ورموز الكنوز للعالم الفقيه المحدث والمفسر، عبد الرزاق الرسعني أحد أعلام القرن السادس (٦٦٠ هـ)، أو في نصوص شعرية قديمة وحديثة، مثل المعلقات السبع، ونونية عروة بن حزام العذري، وقصيدة العينية لأبي تمام، فكل تلك النصوص كانت مجالًا للتطبيقات المعتمدة على خلفيات منهجية متكاملة، منها ما يسترشد بالقدماء لاستنباط قواعد البحث من التراث، ومنها ما يستقي من التوجهات المعاصرة، المستفيدة من الدراسات الغربية، وقد يتبين عند المقارنة أن المعاصرين لم يكونوا أكثر ألعية من القدماء في مسائل المناهج، ولا أكثر تنبها لأدوات البحث، بل قد نقول: إنه لمن الصعوبة بمكان أن يتناول المعاصرون إلى درجات العمالقمة من القدماء، كسيبويه والمحاسبي، والغزالي، والشاطبي، وابن القيم، وابن خلدون،، وكل ذلك من شأنه أن يضع أمام القراء نماذج متنوعة من البحوث والدراسات، لإثراء المكتبة العربية راجين من الله العلي الكبير أن ينفع بها طلاب العلم والمعرفة، ويجعلها ذخرا للسيد/جمعة الماجد رئيس مجلس الأمناء الذي يقف بقوة الإنفاق على هذه المؤسسة، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

١٢/١ - مقدمة ابن خلدون ص ١٢/١.

(كلمة المشرف العام: ميدان اللغة العربية المعاصرة وتحدياتها في الإمارات)

بقلم: الدكتور محمد أحمد عبد الرحمن

اللغة العربية في الإمارات العربية المتحدة، ركن من أركان هويتها، وأساس من أسس وحدتها، ومبدأ من مبادئ تكوينها، وعليه فليس من الجديد أن نتكلم فيه، من حيث البعد التاريخي، ولا الأبعاد المبدئية؛ لأن الدولة تكفلت بهذا منذ لحظة التأسيس، وإنما الجديد في أن نبحت عن الأبعاد الحضارية المعاصرة، وكيفية رصد قواعد استراتيجية فعالة في توظيف اللغة العربية بقوة، في المجالات المختلفة التي ما فتئت تتجدد على مستوى الحضارة الإنسانية المعاصرة، لتشارك اللغات الحية كالإنجليزية، والإسبانية والفرنسية والألمانية، وغيرها من اللغات؛ التي تنصدر الإبداع والبحث العلمي بصوره المختلفة؛ الوجدانية الأدبية، والإنسانية التربوية، والصناعة التكنولوجية.

ولعل أكثر ما يلفت الانتباه في مطلع العام الجديد هو جائزة محمد بن راشد للغة العربية التي رصدت لها إمكانات مادية قوية، تعبر عن رغبة قوية في تشجيع البحث الميداني في موضوع فاعلية اللغة العربية، وأساليب تعلمها وتعليمها، وتعزيز مكانتها بين اللغات الحية.

ولما كانت كلية الدراسات الإسلامية والعربية من المؤسسات الإماراتية السباقة إلى تشجيع البحث في مجال اللغة العربية، وآدابها، فقد تعين أن تستثمر بحوث طلابها أكثر من أي وقت مضى للإسهام في تفعيل هذا المشروع الطموح؛ الذي يعبر عن نية صادقة وإخلاص خالص للهوية الوطنية وأبعادها التاريخية والاستراتيجية والحضارية.

ولئن كانت البحوث التي نوقشت في الكلية في مجال اللغة العربية وآدابها قد تجاوزت ١٦٢ بحثاً بين الماجستير والدكتوراه، فضلاً عن بحوث في مجالات أخرى صيغت كلها باللغة العربية، فإن هذه الجائزة ينبغي أن تكون حافزاً أقوى لإعطاء اللغة العربية بعداً أكثر فاعلية في واقع الحياة الثقافية المعاصرة بالإمارات خاصة والعالم العربي عامة.

واعتقد أن تفعيل اللغة العربية بحق يكون أكثر فاعلية بتعميم استخدامها في مجالات الحياة كلها، وهذا يتطلب مزيداً من التكوين، إذ فاقده الشيء لا يعطيه، ومن ثم تصبح المؤسسات الجامعية والثقافية والتعليمية والإعلامية معنية برفع التحدي في أعلى مستوياته في واقع اللغة وآفاقها؛ لاسيما إذا كنا نعيش في العالم المعاصر تحديات التعدد اللغوي والثقافي، في أعماق صفاتها، وأقوى صورها، وأكثر تجلياتها، في المؤسسات العلمية والصناعية والتجارية والسياحية العالمية، في بلدان ترفع باستمرار لواء التحدي في منافسة أقوى المطارات استقبالا للسياح.

من أجل كل ذلك يتعين أن تتوجه بحوث الطلبة في الكلية إلى خدمة مشاريع الدولة في هذا الإطار الذي تتبناه الدولة، وتشهد له الحركة الثقافية المستمرة متجلية في المؤتمرات اللغوية المتعددة، التي تتجاوز عدد المداخلات العلمية فيها ٥٠٠ مداخلة في المجالات النظرية والميدانية

كافة. كما في فعاليات مؤتمر «اللغة العربية في خطر» الذي جرى بدبي في عام ٢٠١٣م.

ولئن كان المؤتمر الدولي الثاني للغة العربية الذي انعقد بدبي قبل سنة فقط تحت عنوان (اللغة العربية في خطر؛ الجميع شركاء في حمايتها)، قد جعل من أولويات موضوعاته (تطبيقات المنهج القرآني في تعليم اللغة العربية بوصفها لغة ثانية، وأثر العولمة على آفاق اللغة العربية، وتدريس اللغة العربية للناطقين بغيرها، والنظام الكتابي في اللغة العربية وسبل تطويره) فإن ذلك يتطلب تشجيع الطلاب على خوض غمار البحث في اللغة على مستوى الميادين الواعدة في مؤسسات الإمارات كلها؛ حتى يتسنى للباحثين ولوج الواقع اللغوي المتعدد فيسهل ارتياضه في جميع مستويات البحث اللغوي؛ لاسيما ما يتعلق بالترجمة الفورية والتعبير المباشر، الذي صار ضرورة اجتماعية وحضارية وعلمية.

نعم إن اللغة العربية وتحدياتها الثقافية مهمة للجميع، ولكن هي مهمة الباحثين بالدرجة الأولى، لأن هذا ميدانهم، وهذه مسؤوليتهم، لذلك ينبغي أن يتوجه البحث العلمي إلى الواقع اللغوي في ميدان المؤسسات ليقف على الأسباب الحقيقية التي تعين اللغات على الإبداع والانتشار والفعالية، ذلك لأن اللغة العربية في الإمارات وإن كانت هي أساس العلاقات بين جميع المؤسسات الوطنية في العالم العربي، فإن قوة التكنولوجيا قد استطاعت أن تزحزح اللغة العربية عن مكانتها في الميادين الاقتصادية، لاسيما سوقي الإنتاج والتجارة، مما يستوجب البحث في لغة العصر الموازية للإنتاج الصناعي، وغيره، لأن مسألة اللغة وإن ظلت من تخصصات الباحثين في تاريخ اللغة، فإن الواقع يقتضي أن ينطبق على اللغة ما ينطبق على الظواهر الطبيعية والثقافية التي تحكم على العنصر الذي لا يتحرك بالانقراض والتلاشي، ومعناه أن قوة اللغة تكمن في تحديات الاستعمال المستمر بقوة وفاعلية ونجاعة.

إن استرجاع مكانة اللغة العربية مرهون باسترجاع أسس الحضارة العربية، ويأتي على رأسها الوعي بالقيمة العملية للعلاقة بين (الهوية واللغة)، وذلك لأن اللغة من حيث هي الوعاء الذي يحضن مقومات الأمة، فإنه مخزن عناصر الهوية كلها، لذلك يعد البحث في سبل استرجاع مكانة اللغة العربية طريقا حاسما في الحفاظ على الهوية، وعلى هذا الأساس لا ينبغي التقليل من قيمة أي جهد في سياق الحفاظ على اللغة العربية، سواء تعلق الأمر بالمؤتمرات العلمية، أو الوثائق والقرارات الرسمية، أو البحوث الأكاديمية، أو الأنشطة الإعلامية، أو حرص الموجهين على ضرورة استخدام جميع أساتذة التربية والتعليم على المستويات كافة، وفي جميع التخصصات للسان العربي، إلقاء، وكتابة، وحوارا، أو في حرص وسائل الإعلام على تقديم برامج ترفيهية للأطفال باللسان العربي الفصيح، كل ذلك من شأنه أن يجعل من اللغة العربية أداة فعالة للحفاظ على هوية المجتمعات العربية كلها.

إن ترجمة المصطلحات العلمية، التي قد تقف حاجزا أمام بعض التخصصات الدقيقة في العلوم التكنولوجية، لم يعد عائقا كبيرا بسبب (ازدواجية اللغة) في الصفوف الدراسية كلها،

مما ييسر على الطفل التجاوب مع الثقافات والمعارف بيسر، حتى صرنا نرى في الأطفال بوادر النجاح الذي يبشر بمستقبل واعد للأجيال القادمة، على العكس مما كان يتصور، لذلك لا ينبغي التخوف من منافسة أي لغة للسان العربي، طالما أن الطفل يتناول اللسانين بالتوازي، ولعل ذلك يجعل الطفل العربي في المستقبل أكثر تفوقاً على طفل أوروبا وأمريكا، بسبب انفتاح طفلنا على تلك الألسنة بهدف التفاعل مع معطيات العصر، وانكماش غيرهم في بوتقة اللغة الواحدة، إنجليزية أو فرنسية أو ألمانية، تعصبا وتعاليا قد يصل إلى درجة الغرور. يؤيد ذلك عاملان متكاملان:

ما تمتلكه اللغة العربية من إمكانات ذاتية تجعلها قادرة على التفاعل مع جميع اللغات الأخرى، لاحتوائها على طاقات صرفية اشتقاقية، وطاقات صوتية هائلة تعين العربي على النطق بالألسنة الأخرى بيسر .

كون اللغة العربية هي اللسان الذي اختاره الله للرسالة العالمية الخالدة كما يتجلى من قوله تعالى : ﴿ وَإِنَّهُ لَنَزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٣١﴾ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٣٢﴾ عَلَٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١٣٣﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ ﴿١٣٤﴾ ﴾ (الشعراء: ١٩٢ - ١٩٥) فصارت اليوم لغة دين لأزيد من مليار ونصف المليار مسلم في العالم.

د. محمد أحمد عبد الرحمن

البحوث

ملاحح منهج التفسير الموضوعي التجميعي
عند الغزالي (٥٠٥ هـ)
موضوع (الصبر أنموذجا)

أ. د. أحمد عثمان رحمانى
مساعء عميد للبحء العلمى
كلية الدراسات الإسلامىة والعربىة بءبى



ملخص البحث

ملاحح منهج التفسير الموضوعي التجميحي عند الغزالي (٥٠٥ هـ)

هذا البحث يندرج في البحوث المعاصرة التي تحاور التراث لاكتشاف أصول المنهج في تفسير القرآن الكريم، لكنه يخصص النظر هنا في جهود القدماء في التأسيس لمنهج التفسير الموضوعي تحديداً، ذلك المنهج الذي صار اليوم من أهم ما ينبغي الاهتمام به، لفعاليته في الإسهام في حل المعضلات الثقافية، والفكرية، والاجتماعية، والأخلاقية وغيرها، وقد ركز البحث على باب (الصبر عند الغزالي) من حيث هو موضوع أخلاقي، يكتسي أهمية كبيرة في حياة البشرية كلها، واستهدف فيه اكتشاف (منهج الغزالي) (٤٥٠-٥٠٥ هـ في الإحياء لبيان مكانته بين التفسير والدراسة الموضوعيين، متخذاً الصبر أنموذجاً).

وقد اعتمد في تحليل موضوع الصبر آليات فاعلة في المنهج منها اللغة لإدراك المسميات، ومنها الثنائيات الضدية لبيان المتناقضات، ومنها النصوص والشواهد، ومنها التحليل العقلي للمفاهيم، وبذلك توصل إلى تعريف علمي للصبر من حيث هو قدرة ثبات باعث الدين الذي يثمره اليقين المعرفي، في مقاومة باعث الهوى بصورتيه الشهوة والغضب بما يحققه اليقين المعرفي والعمل به من العصمة العلمية القاهرة للهوى، بتقوية باعث الدين وإضعاف باعث الهوى، حتى يصير المحبوب المشتهى مكروهاً إلا في حلاله، والمكروه الشاق من التكليف محبوباً ميسراً.

١ - مقدمة: تحديد الإشكال والعنوان ومفرداته:

مفردات العنوان: لاشك أن العنوان يشير إلى (الغزالي، المنهج، التفسير،

الدراسة، الموضوعاتية، التجميعي، الصبر) وهي المفردات التي ستتكرر معنا بدون شك، لاسيما المفردتين الأساسيتين وهما (التفسير والدراسة الموضوعيتان)، من حيث هما مدار البحث، ثم لتجنب التداخل بين كلمة (الموضوعية من حيث دلالتها على الحياد، من جهة، ودلالاتها على (الموضوع) من جهة ثانية فقد نستخدم مصطلح (الموضوعاتي) أحيانا تفاديا لانصراف الذهن إلى معنى الحياد الذي ليس مقصودا هنا، كما أن مفردة (الصبر) ستأخذ مكانا مكينا من البحث لكونها مجالا للتطبيق.

لما كان البحث يستهدف إبراز ملاحم، التفسير الموضوعي عند الغزالي، وتمييزه من الدراسة الموضوعية، كما تجلت تطبيقاته على (الصبر)، فإن ذلك يقتضي التفريق بينهما^(١)، إذ إن (منهج التفسير الموضوعي) و (الدراسة الموضوعية)، طريقتان، تشتركان في جمع أشتات الموضوع، واستقصاء مادتها، وتسجيل النتائج أو التصورات، ولكن تختلفان في بعض قواعد المنهج المتبع لتحقيق الهدف المنشود، لاسيما المنطلق والأدوات المعتمدة فيه، وفاعلية النتائج المترتبة عليه. وهيمنة البحث في جمع النصوص كلها، ثم دراستها تصنيفا وترتبا وتحليلا وتفسيرا واستنتاجا؛ لاكتشاف أطراف الموضوع كلها، للخروج بنظرية في الموضوع، أو تصور واضح حوله، وتتجلى ميزة التفسير الموضوعي وقيمه المنهجية، في كون طبيعته مبنية على اليقين النصي، ذلك لأن «من يطلب الأصول من التوابع لا بد وأن يزل»^(٢).. وإلى الفريقين الإشارة بقوله تعالى: ﴿أَفَنَبِيٍّ مِّمَّنْ كَان مُّكِبًّا عَلَىٰ وَجْهِهِ أَهْدَىٰ أَمَّنْ يَمِشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [المالك ٢٢] وعلى هذا فكلما كان البحث أقرب إلى الدراسة الموضوعية منها إلى التفسير الموضوعي، ظلت الفائدة مختلفة التأثير في المتلقي.

١- للتوسع في ذلك ينظر: أحمد رحمانى: الجديد في مناهج التفسير الموضوعي، دار عالم الكتب الحديث / اربد / الأردن ٢٠١٢.

٢- إحياء علوم الدين ٣ / ١٦٨.

بقي أن نشير إلى كلمة (تجميعي) وهي كلمة توضع منهجيا في مقابل آلية (التحليل) في التفسير التحليلي. وتعني في التفسير الموضوعي آلية جمع المادة المتناثرة في النصوص، لتركيبها لبناء موضوع، من أجل أن نكوّن من خلاله نظرية في الموضوع، أو تصوراّ ناضجاّ حوله.

سبب اختيار موضوع الصبر: والحق إن اختيار (الصبر) من بين عشرات الموضوعات مقصود لعلاقته بمشكلات العصر في مطلع القرن الواحد والعشرين، وإلا فإن من يتفحص مفردات كتاب الإحياء، يجد بينها موضوعات متعددة، صالحة لتحقيق الهدف المنهجي، كالشكر، والعقل، وأسرار الزكاة، والصوم، وتهذيب الأخلاق، وغيرها، كلها تصلح لأن تتناول من حيث هي نماذج، تشير لاستخدام القدماء لقواعد كثيرة من قواعد التفسير الموضوعي، مما يبرر البحث في هذه الخبايا المنهجية، لعلنا نستفيد منها بما يعمق المنهج المعاصر، لاكتشاف نظريات لها قوتها في إبراز القضايا المفيدة للبشرية، في كل مجالات الحياة، لاسيما تلك المتعلقة بالجوانب الإنسانية، التي ظلت تعالج لحد الآن من منطلق المنهج العقلي، بعيدا عن اليقينيّات النصية، ومن هنا، يكون الإشكال الحقيقي، للبحث في ملامح المنهج الموضوعاتي عند الغزالي، من خلال موضوع (الصبر)، في كتاب «إحياء علوم الدين»، هو العمل على اكتشاف القواعد المعتمدة في البحث عنده، لمعرفة ما إذا كان قد استوعب قواعد التفسير الموضوعاتي، أم إنه قد توقف عند قواعد الدراسة الموضوعاتية، علما أن الفرق بين المنهجين كالفرق بين المنهج العقلي، الذي هو افتراضي بالدرجة الأولى، والمنهج التفسيري وهو نصي أساسا، كما بينا سابقا، وهذا يؤدي حتما إلى اختلاف النتائج التي يصل إليها الباحث بعدا وقربا من الحقيقة العلمية. وقد يما فرق الغزالي نفسه بين المعنى والتفسير.^(٣)

٣- إحياء علوم الدين ١ / ٢٧٥ وانظر كذلك ج ٢ ص ٩٢.

فالهدف إذن، هو بيان دور هذا العالم العبقري في التأسيس للمنهج، على المستوى التطبيقي، وعلى هذا، فقد ابتدأت البحث بنبذة عن الخطوات الأولى في هذا التأسيس، للمرور إلى الإشكال الأساسي، الذي تناوله الغزالي بما في ذلك تفاصيل ذلك الإشكال، لأنهي البحث بتقييم نتائج منهج الغزالي.

أما المنهج الذي سيعتمد فهو وصفي بالدرجة الأولى يقوم على التحليل والاستقراء، والاستنباط، لأن الوقوف على آليات منهج الغزالي يتطلب تفحص نموذج من نصوصه، وهو (الصبر)، لبيان طبيعة الأدوات التي يستخدمها، كالثنائيات الضدية، والنصوص التي يستشهد بها، واللغة التي يعالج بها تلك النصوص، وطريقة التحليل والعرض، والاستنباط والاستنتاج.

مدخل: نبذة عن حياة الغزالي وأصول منهجه.

١- نبذة عن حياة الغزالي: أبو حامد الغزالي: (٤٥٠-٥٠٥هـ) (١٠٥٨-١١١١م) هو محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي^(٤)، ولد في الطابران، قسبة طوس خراسان وتوفي بها. رحل إلى نيسابور ثم إلى بغداد، فالحجاز، فبلاد الشام، فمصر ثم عاد إلى بلده. له مؤلفات عديدة عد منها ابن تيمية «الكتاب الذي سمّاه إحياء علوم الدين من أجل كتبه»^(٥).

٢- أصول منهجه: تميز العقل العربي في القرن الخامس بالعمق في البحث والتنقيب عن الحقيقة العلمية، فأجّب مثل عبد القاهر الجرجاني (٤٧١) و

٤- الأعلام للزركلي (٢٢/٧): الغزالي (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ = ١٠٥٨ - ١١١١ م) محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي، أبو حامد، حجة الإسلام: فيلسوف، متصوف، له نحو مئتي مصنف. مولده ووفاته في الطابران (قسبة طوس، بخراسان) رحل إلى نيسابور ثم إلى بغداد فالحجاز فبلاد الشام فمصر، وعاد إلى بلده. نسبه إلى صناعة الغزل (عند من يقوله بتشديد الزاي) أو إلى غزّالة (من قرى طوس) لمن قال بالتخفيف. من كتبه (إحياء علوم الدين - ط) (تهافت الفلاسفة - ط) و (الاقتصاد في الاعتقاد - ط) و (محك النظر - ط) و (معارض القدس في أحوال النفس - خ) و (مقاصد الفلاسفة - ط) و (الوقف والابتداء - خ) في التفسير، و (البسيط - خ) في الفقه، و (المعارف العقلية - خ) و (المنقذ من الضلال - ط).

٥- الاستقامة (١/ ٨٠).

الغزالي الذي قرر ألا يقبل إلا اليقين فقال: «قلت في نفسي: أولاً إنما مطلوبي العلم بحقائق الأمور، فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي؟ فظهر لي: أن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يفارقه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين... ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين، فهو علم لا ثقة به، ولا أمان معه، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقيني»^(٦)، بدأ حياته في البحث العلمي بالشك حتى في المحسوسات فتساءل: «من أين الثقة بالحواس؟ وأقواها حاسة البصر وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك، وتحكم بنفي الحركة، ثم بالتجربة والمشاهدة - بعد ساعة - تعرف أنه متحرك، وأنه لم يتحرك دفعة واحدة بغتة، بل بالتدرج ذرة، ذرة، حتى لم يكن له حالة وقوف»^(٧).

وهو إذ يقدم لكتابه المنقذ من الضلال يكشف عن المراحل التي مر بها بحثا عن الحقيقة قائلا: «وأحكي لك ما قاسيته في استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق مع تباين المسالك والطرق، وما استجرات عليه من الارتفاع عن حضيض التقليد، إلى يفاع الاستبصار، وما استفدته أولاً من علم الكلام، وما اجتويته ثانياً من طرق أهل التعليم، القاصرين لدرك الحق على تقليد الإمام، وما ازدريته ثالثاً من طرق التفلسف، وما ارتخيته، آخراً، من طريقة التصوف، وما انجلى لي في تضاعيف تفتيشي عن أقاويل الخلق، من لباب الحق»^(٨) والتزم العزلة إحدى عشرة سنة^(٩)، وعاد في آخر حياته إلى السنة، وفي آخر عمره اشتغل بالبخاري ومات على ذلك. وقرر أن صلاح العقل والسلوك هو العلم وأن: «العالم الحقيقي لا يقارف معصية

٦- المنقذ من الضلال (ص ٣).

٧- نفسه ص ٤.

٨- نفسه ص ٢.

٩- المنقذ ٥٨.

إلا على سبيل الهفوة»^(١٠)، ويسير على نهجه في قيمة العلم والصبر عليه، ابن تيمية فيقرر: «لَا يَنَالُ الْهُدَى إِلَّا بِالْعِلْمِ وَلَا يَنَالُ الرَّشَادَ إِلَّا بِالصَّبْرِ»^(١١).

ومع أنه قد تراجع كما رأينا عن طريق الفلاسفة وغيرهم في كتابه (تهافت الفلاسفة) وكلفه ذلك أن اشتد نكير ابن رشد عليه في (تهافت التهافت)^(١٢)، فإنه لم يستطع أن يتخلص من آثارها حتى قال فيه «أبوبكر بن العربي: شيخنا أبو حامد دخل في بطن الفلاسفة ثم أراد أن يخرج منه فما قدر»^(١٣) وقال بشأن ذلك ابن تيمية: «وصنف كتابا في مقاصدهم، وصنف كتابا في تهافتهم، وبين كفرهم بسبب مسألة قدم العالم، وإنكار العلم بالجزئيات، وإنكار المعاد»^(١٤) وقال بشأن كتابه شفاء العليل: «أبو حامد أمرضه (الشفاء)^(١٥)، أمام كل هذا تتساءل من أي موقع منهجي سيعالج الغزالي موضوع الصبر؟ هل يستطيع أن يتخلص من المنهج العقلي نسبيا ليأخذ الحقيقة من النص بحكم بحثه عن اليقين؟ أم سيعالج موضوعه تحت تأثيرات العقل، فيدخل في سياق منهج الدراسات الموضوعية؟ أم سيجمع بين الطريقتين؟ ذلك ما سنقف عليه من خلال تحليل كتاب (الصبر) ضمن موسوعته في (إحياء علوم الدين).

٣- منهج الغزالي في تفسير النصوص:

مع أن الغزالي قد بين أساس منهجه العام، كما بينا، وأنه يبدأ بالكليات ثم ينتقل إلى الجزئيات فقال: «نقدم أمورا كلية تجري مجرى القوانين في معرفة النعم ثم نستغل بذكر الآحاد»^(١٦)، وأفصح عن رأيه في علاقة العلم بالعقل فقال: «العقل

١٠- المنقذ ص ٦٤.

١١- أمراض القلوب وشفائها (١/ ٥٥).

١٢- الصفدية (١/ ١٤٩) ابن تيمية مكتبة ابن تيمية مصر ط ١٤٠٦ هـ.

١٣- ابن تيمية الرد على الشاذلي م س / ٤١ وانظر الرد على المنطقيين ص ٤٨٣.

١٤- ابن تيمية: الرد على المنطقيين (١٩٥) الشاملة.

١٥- الرد ٥١٠ م س.

١٦- إحياء علوم الدين (٤/ ٩٩).

منبع العلم، ومطلعه وأساسه، والعلم يجري منه مجرى الثمرة من الشجرة، والنور من الشمس، والرؤية من العين»^(١٧)، ومع أنه قد عمق النظر، ففرق بين بحث يؤدي لفهم المعنى من خلال نص القرآن، وبين تفسير جملة^(١٨)، بناء على أن الأول متوقف على أن «مَنْ فَهِمَ حِكْمَةَ اللَّهِ تَعَالَى فِي جَمِيعِ أَنْوَاعِ الْمَوْجُودَاتِ قَدَرَ عَلَى الْقِيَامِ بِوَزِيْفَةِ الشُّكْرِ، واستقصاء ذلك يحتاج إلى مجلدات، ثم لا تفي إلا بالقليل»^(١٩) وبين على سبيل المثال أنه لكي يعلم علة الصدق في قوله تعالى: ﴿وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشُّكُورُ﴾ (سبأ ١٣) وفرح إبليس لعنه الله بقوله ﴿وَلَا يَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ﴾ (الأعراف ١٧) لا بد من الغوص في حقائق بعيدة الغور... فلا يعرف معنى هذه الآية من لم يعرف معنى هذا كله، وأموراً آخر وراء ذلك تنقضي الأعمار دون استقصاء مبادئها، فأما تفسير الآية، ومعنى لفظها، فيعرفه كل من يعرف اللغة، وبهذا يتبين لك الفرق بين المعنى والتفسير»^(٢٠)، وفحوى كلامه أن أحد المنهجين يكتفي باللغة بوصفها أداة كاشفة لمدلول الجملة، والثاني يتطلب المعرفة بالموضوع ذاته كله استقصاء لحقيقته من خلال التعرف على مكوناته، ذلك «أن في معاني القرآن متسعاً لأرباب الفهم»^(٢١)؛ لذلك أضاف قائلاً: «فاعلم أن تمام التحقيق في هذا يستمد من تيار بحر عظيم من علوم المكاشفات، وقد رمزنا فيما سبق إلى تلويحات بمبادئها»^(٢٢).

أقول مع ذلك فليس من السهل أن يحدد المتأخر منهج المتقدم، من خلال المعطيات التي يفرضها الزمان المعاصر، تلك التي تجعل المتأخر قد يتوهم أنه قد فاق المتقدم لقدم أدوات منهجه، وأن ما تمده به الحضارة المعاصرة، التي تلاقت فيها

١٧- إحياء علوم الدين (١/ ٨٣).

١٨- إحياء علوم الدين ١/ ٢٧٥ وفي الشاملة ١/ ٢٩٠، وانظر ج ٢ ص ٩٢ وفي الشاملة ٢.

١٩- نفسه ٤/ ٩٥ في الشاملة.

٢٠- نفسه ٤/ ٩٥ في الشاملة.

٢١- نفسه (١/ ٢٨٩).

٢٢- نفسه ٤/ ٩٥ في الشاملة.

الأفكار المتباعدة، وتناصرت حيناً، وتصارعت و تطاحت أخرى، يكفي لتجاوز المحطات الحضارية الكبرى، ولكن تلك الصعوبة التي يفرضها تباعد الأزمنة، قد لا تحول دون تداخل النسيجين؛ القديم والحديث، لصنع نموذج منهجي جديد، يستفيد فيه اللاحق من بناء السابق، ويلقحه ببعض ما استفاده من معطيات حضارات أخرى، لها بناؤها النقدي المميز، بما فيه من مشابه ومطابق ومخالف.

كل ذلك، هو ما يشجع الباحث في التراث، للوقوف على خصائص بعض المناهج، ليسهم في بناء الحاضر، من خلال الاستفادة من الماضي، ولعل البحث الذي نحن بصدد دراسته، يرمي لتحقيق الهدف من موضوع الدراسة (الصبر) من كتاب (الصبر والشكر)^(٢٣)، وهو الكتاب الثاني من ريع المنجيات، من مؤلف الغزالي الموسوعي، ويقصد بمصطلح (الكتاب) هنا ما يمكن أن نطلق عليه فصلاً أو باباً، أما كون هذا (الكتاب) يحمل مقدمة وبسملة، كما سيتبين، فهو من هذه الزاوية بحث قائم بذاته، ضمن مؤلف يتضمن كتاباً، تعالج موضوعات متعددة، ليس (كتاب الصبر والشكر) إلا واحداً منها. وهو مجال دراستنا لمنهجه بحثاً عن ملاحح التفسير الموضوعي.

المبحث الأول: منهج الغزالي في معالجة موضوع الصبر: من الطبيعي، أن ينصب البحث هنا على آليات المنهج لتقييمها في ضوء ما سبق من تفريق بين التفسير الموضوعي والدراسة الموضوعية، كطرح الإشكال، والتحليل، وطريقة توظيف النصوص، وسبل تفسيرها، واللغة التي يستخدمها ومدى توظيفه لآلية المقارنة والثنائيات الضدية لأهمية دورها في الإفهام والبيان. وطريقة الاستنتاج.

المطلب الأول: طريقة الغزالي في طرح إشكال موضوع (الصبر).

من الطبيعي أن نلتمس طريقة طرح الغزالي لإشكال موضوع الصبر من

خلال افتتاحية كتاب (الصبر)، إذ لما كانت الافتتاحية أول ما ينطق به المؤلف، فإنها في الغالب، تحتل موقعا فعالا في تحديد أبعاد الكاتب، وأسرار الموضوع وفوائده، ومن ثم يعد الاهتمام بها أمرا مهما في الدراسات الموضوعائية، من هنا، نتساءل عن محتويات الافتتاحية، وعلاقتها بالموضوع، والمنهج، وطريقة طرح الإشكال وغير ذلك.

لقد افتتح الغزالي (كتاب الصبر والشكر)، بالبسملة والحمدلة، وهو ما يوحي باعتبار هذا الكتاب موضوعا قائما بذاته، وبكونه يتميز بوحدة موضوع الدراسة الذي يجمع بين الصبر والشكر، ولكن، ليس ذلك فقط هو ما يستنتج، بل إن الافتتاحية قد تكشف عن الخلفية الفكرية للكاتب، مما يمهّد لفهم مقاصده وتوجُّهه بوضوح. فحين نتفحص في الافتتاح قوله: «الحمد لله»، المؤيد صفوة الأولياء بقوة الصبر على السراء والضراء، والشكر على البلاء والنعماء» نجد قائما على الثناء على الله وحمده بصفات العلو التي منها (التأييد بالصبر والشكر)، ويتبين لنا التلميح لموضوع البحث وهو ثنائية (الصبر والشكر)، وتكشف لنا (وظيفة الصبر) إذ هو مما (يؤيد) به الله (صفوة الأولياء)، لاسيما إذا وجدنا أهل السلوك مثل القشيري يقول: «الصبر الوقوف مع الله بحسن الأدب»^(٢٤). فهل سيستمر الغزالي في بحث خلق (الصبر) مرتبطا بالصفوة فقط؟ أم سيكشف عن جوانب أخرى؟ وهل الصبر موهبة أم هو خلق مكتسب؟ وكيف يكتسب؟ وما دوره في الحياة؟ وهل سيعالجه الغزالي بمنهج التفسير الموضوعي؟ أم سيكتفي بمنهج الدراسة الموضوعية؟

لقد أعقب الغزالي تلك الافتتاحية التقليدية للمؤلفات عند القدماء ببيان الإشكال العام، وهو إشكال البحث المركب من ثنائية الصبر والشكر وعلاقتها

٢٤ - لطائف الإشارات = تفسير القشيري (٣/ ٢٥٩): عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري (المتوفى: ٤٦٥هـ) ت: إبراهيم البسيوني: الهيئة المصرية العامة للكتاب - مصر / طبعة: ٣.

بالإيمان، فبين أن الإشكال يكمن في كون «الجهل بحقيقة الصبر والشكر جهلا بكلا شطري الإيمان،... والتقاعد عن معرفة الصبر والشكر تقاعد عن معرفة من به الإيمان وعن إدراك ما به الإيمان»^(٢٥).

من خلال تقديم الإشكال العام الذي يجمع بين الصبر والشكر في علاقتهما بالإيمان، يتبين سر الربط بين الصبر والشكر من منظور الغزالي، إذ «الجهل بحقيقة الصبر والشكر جهل بكلا شطري الإيمان» لذلك وجب التعريف بهما حتى يصاب الإيمان من الخلط، ومن هنا يتبين هدف بحث الغزالي، وقيمه العلمية، إذ هدفه إصلاح التصورات في قضية من أبرز قضايا الدين وهي طبيعة العلاقة بين الصبر والشكر من جهة و (الإيمان) المركب منهما من جهة أخرى، من هنا يتعين أن الغزالي يعالج الموضوعات الأخلاقية عن طريق طرح الإشكال بعمق، إذ جعل العلاقة بين الصبر والشكر بمثابة صورة تطبيقية للإيمان، وإلا كيف يكون الإيمان اعتقادا نظريا، متجليا في الصبر من حيث هو شطره، وهو سلوك عملي؟

المطلب الثاني: طريقته في تحليل موضوع الصبر: (الترتيب والتسلسل، الاستقصاء والتعمق، واستنباط الأفكار).

يشرع الغزالي في تحليله لموضوع (الصبر) بوصفه شطر الإيمان، مقدما له على الشكر، ليستهل به تحليل موضوعه إلى سبعة عناصر هي «بيان فضيلة الصبر، وبيان حده وحقيقته، وبيان كونه نصف الإيمان، وبيان اختلاف أساميه باختلاف متعلقاته، وبيان أقسامه بحسب اختلاف القوة والضعف، وبيان مظان الحاجة إلى الصبر، وبيان دواء الصبر وما يستعان به عليه، فهي سبعة فصول تشتمل على جميع مقاصده»^(٢٦)، ولعل حصر الغزالي قضايا الصبر في هذه العناصر السبعة، هو ما يشجعنا على الاكتفاء بدراسة منهجه من خلال الصبر، كنموذج قائم

٢٥- إحياء علوم الدين ٣/ ١٦٣.

٢٦- نفسه ٣/ ١٦٣.

بذاته، يساعدنا على فهم منهجه في الموسوعة كلها، بل في تأليفه المتعلق بدراسة الموضوعات جملة.

فهناك إذن موضوع محدد هو (الصبر) يستمد قيمته من حيث هو شرط الإيمان العملي، يحلله الغزالي إلى سبعة عناصر أساسية، يقرر معالجته من خلالها، ولكن، هل سيعالج موضوعه في هذا التحليل معالجة تقوم على المنهج الموضوعي في تفسير القرآن؟ أم سيعالجه بناء على دراسة موضوعاتية لقضية من خلال نصوص القرآن والسنة؟ ذلك ما سيتبين من خلال تحليله لعناصر الموضوع: إذ لكي ندرك حقيقة منهجه لا مناص من تتبع طريقة عرض عناصره السبعة لإدراك طبيعة آليات المنهج المتبع في الدراسة والتفسير، وسنشير أثناء عرض كل عنصر إلى ما يتميز به من قرب أو بعد عن خطوات التفسير الموضوعي، لنسجل في النهاية نتائج البحث في أساسيات منهج الغزالي في هذا المجال، أما عناصر التحليل فنعرضها عبر مطالب هي:

المبحث الثاني: تقديم آلية النقل (النص) على آلية العقل منهجياً:

هنا تتجلى في البداية نقطة الانطلاق، وهي البحث في فضيلة الموضوع، أي قيمته وأهميته، وسنلاحظ أنه سيستخدم معايير واضحة في دراسة فضيلة الصبر. تقوم على (أنواع النصوص الثلاثة وآلية ترتيبها، وإحصائها)؛ ذلك بأنه سيعتني بفضيلة الصبر من جهتين؛ جهة النقل، بمستوياتها الثلاثة، وجهة العقل بوصفه قوة إدراك نظرية تستلهم الفهم من التجربة والتأمل، وهنا نتساءل: ما طريقته في معالجة الفضيلة من جهة النقل بمستوياتها الثلاثة: شاهد القرآن، وشاهد السنة، وشاهد الأثر؟ وما الفرق بين جهتي النقل والعقل؟ وهل سينجح في أن يجعل الأول من صميم التفسير الموضوعي ويجعل الثاني من صميم الدراسة الموضوعية، تبعاً لما تقتضيه طبيعة الآلية المنهجية في كل على حدة؟

أ- جهة النقل وآليته (النص): عندما يقدم الغزالي جهة النص (النقل) ويؤخر جهة العقل، منطلقا في عرضه لمادة الصبر من القرآن، فإنه يكشف عن القيمة المنهجية لترتيب أولويات البحث، فيقدم للانطلاق من نص القرآن، ثم يعرج على السنة، ثم يقف على الأثر. وهي عنده كلها تدخل في (النقل) ويقابلها جميعا (العقل). ولكي نقف على آليات منهجه لابد من تفحص طريقة توظيفه لآليات النقل مبتدئين بالمستوى الأول في ترتيبه وهو القرآن.

• آلية استقصائه لمادة الصبر في القرآن ومدى استيعابها:

من الجميل أن يبدأ الغزالي بحث موضوع الصبر باعتماد آليتي الإحصاء والاستقصاء للآيات القرآنية، فيبين أن الله تعالى: «قد وصف الصابرين بأوصاف وذكر الصبر في القرآن في نيف وسبعين موضعا، وأضاف أكثر الدرجات والخيرات إلى الصبر وجعلها ثمرة له، قال عز من قائل: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا﴾ [السجدة: ٢٤] وقال تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا﴾ [الأعراف: ١٣٧] وقال تعالى: ﴿وَلَنَجْزِيَنَ الَّذِينَ صَبَرُوا أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٩٦] وقال تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ يُؤْتَوْنَ أَجْرَهُم مَّرْتَيْنَ بِمَا صَبَرُوا﴾ [القصص: ٥٤] وقال تعالى ﴿إِنَّمَا يُوفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [الزمر: ١٠] فما من قرابة إلا وأجرها بتقدير وحساب إلا الصبر، ولأجل كون الصوم من الصبر وأنه نصف الصبر قال الله تعالى: «الصوم لي وأنا أجزي به»^(٣٧) فأضافه إلى نفسه من بين سائر العبادات، ووعده الصابرين بأنه معهم فقال تعالى: ﴿وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ [الأنفال: ٤٦] وعلق النصره على الصبر فقال تعالى: ﴿بَلَىٰ إِنْ تَصَبَرُوا وَتَتَّقُوا وَيَأْتُوكُم مِّن فَوْرِهِمْ هَٰذَا يُمْدِدْكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُسَوِّمِينَ﴾ [آل عمران: ١٢٥] وجمع للصابرين بين أمور لم يجمعها لغيرهم فقال تعالى ﴿أُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ﴾ [البقرة: ١٥٧]،

٢٧- صحيح البخاري (١٤٣/٩) باب قول الله يريدون أن يبدلوا.

فألهدى والرحمة والصلوات مجموعة للصابرين. واستقصاء جميع الآيات في مقام الصبر يطول»^(٢٨).

من خلال هذه الإشارة يتبين إدراك الغزالي لقواعد مهمة في منهج التفسير الموضوعي، ومنها قاعدتا جمع الآيات وهما (العدد) حيث أشار إلى العدد (٧٠ نصاً) و(الاستقصاء)، إذ نبه إلى أن (استقصاء جميع الآيات في مقام الصبر يطول) ومنها بيان الوظيفة والفاعلية ولو باختصار، إذ نبه لدلالة كون القرآن (أضف أكثر الدرجات والخيرات إلى الصبر وجعلها ثمرة له) ومنها؛ عرض نصوص القرآن التي تنسجم مع نسق الصبر، وكونه علة للثمرات المتكررة، ومنها بيان فاعلية الصبر في الحياة، وإن كان ذلك باختصار، كقوله «وعد الصابرين بأنه معهم فقال تعالى: ﴿وَأَصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾».

وبذلك يكون الغزالي قد قدم ما يدل على إدراكه لأهم قواعد المنهج الموضوعي في تفسير القرآن، معتمداً على استقصاء القرآن، لإحصاء آيات الصبر، ولعل النصوص التي استشهد بها هنا قد بلغت: تسعة نصوص فقط، بينها حديث قدسي واحد من أصل نيف وسبعين نصاً كما ذكر، ثم انتقل إلى الاستشهاد بعد ذلك بنصوص الحديث، ثم يعقبها بنصوص آثار السلف، مما يعني أنه يتناول النصوص ويرتبها باعتبار قوة مصدرها، ولعل هذا هو ما جعله يدرج الحديث القدسي ضمن القسم الأول من شواهدة.

لكن، يمكن أن نلاحظ إضافة لما سبق أن الإحصاء لم يكن قائماً على ذكر العدد وحسب، وإنما كان يعتمد شيئاً من التصنيف، بين نصوص تعلق لقيمة الصبر، ونصوص تشير لأمر جمعت للصابرين دون غيرهم، غير أن ذلك كان موجزاً، فلم يتجاوزه لما كنا نتوقعه لاستكمال خطوات التفسير الموضوعي، وهو

جمع النصوص كلها ثم دراستها تصنيفا وترتيا وتحليلا وتفسيرا واستنتاجا؛ لاكتشاف أطراف الموضوع كلها، للخروج بنظرية في الموضوع، أو تصور واضح حوله، لكن الغزالي كما رأيت قد اكتفى بتسعة نصوص من مجموع ما صرح به وهو (نيف وسبعون)، بينما يذكر ابن تيمية بعده أن الله ذكر «الصَّبْرَ في كتابه في أكثر من تسعين موضعا»^(٢٩)، فضلا عن إهمال آية بحث الصيغ التي جاءت عليها الآيات، كالفرق بين (صبار شكور) و(اصبروا وصابروا) و(اصطبر عليها)، إذ يَبْنُ الصيغ تفاوت يقتضيه السياق الذي وردت فيه الآية، لأن القاعدة تقتضي أن يكون لكل مقام مقال، وهي في القرآن من أدق ما يمكن، ومع ذلك فقد أهملت، مع صفات الصبر كوصفه بالجمال، للدلالة على مستوياته، قال ابن تيمية: «وَالصَّبْرُ الْجَمِيلُ صَبْرٌ بِلَا شَكْوَى.. فَالشَّكْوَى إِلَى اللَّهِ لَا تَنَافِي الصَّبْرُ الْجَمِيلُ»^(٣٠) فهل ترك ذلك للمباحث التفصيلية الأخرى على اعتبار أنه بصدد تحليل شامل لموضوع الصبر؟ وهل سيلتزم بقواعد الإحصاء في الحديث الشريف؟ ومأثور الكلام؟ ذلك ما سننظره في التالي.

• آية استقصائه لمادة الصبر في الحديث الشريف ومدى استيعابها:

لقد كان المستوى الثاني في جمع مادة الصبر واستقصائها في حقل الشواهد هو الحديث النبوي الشريف الذي يشير إليه بالخبر قائلا:

«وأما الأخبار فقد قال صلى الله عليه وسلم: «الصبر نصف الإيمان»^(٣١) على ما سيأتي وجه كونه نصفاً، وقال صلى الله عليه وسلم: «من أقل ما أوتيتم اليقين وعزيمة الصبر ومن أعطي حظه منهما لم يبال بما فاته من قيام الليل وصيام النهار، ولأن تصبروا على ما أنتم عليه أحب إلي من أن يوافيني كل امرئ منكم بمثل

٢٩- (أمراض القلوب وشفائها (١/ ٥٤) / الشاملة.

٣٠- الزهد والورع والعبادة (١/ ٩٩).

٣١- المعجم الكبير للطبراني (٩/ ١٠٤) بنص " الصَّبْرُ نِصْفُ الْإِيْمَانِ: وَالْيَقِيْنُ الْإِيْمَانُ " والمستدرك برقم ٣٦٦٦.

عمل جميعكم، ولكنني أخاف أن تفتح عليكم الدنيا بعدي، فينكر بعضكم بعضاً، وينكركم أهل السماء عند ذلك، فمن صبر واحتسب ظفر بكمال ثوابه، ثم قرأ قوله تعالى: ﴿ مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ وَلَنَجْزِيَنَ الَّذِينَ صَبَرُوا أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴾ [النحل: ٩٦]، وروى جابر أنه سئل صلى الله عليه وسلم عن الإيمان فقال: «الصَّبْرُ وَالسَّمَاحَةُ»^(٣٢) وقال أيضاً: «الصبر كنز من كنوز الجنة»^(٣٣) وسئل مرة: ما الإيمان؟ فقال: «الصبر»^(٣٤) وهذا يشبه قوله صلى الله عليه وسلم: «الحج عرفة» معناه معظم الحج عرفة، وقال أيضاً صلى الله عليه وسلم: «أفضل الأعمال ما أكرهت عليه النفوس»^(٣٥) وقيل: أوحى الله تعالى إلى داود عليه السلام: تخلق بأخلاقى وأن من أخلاقى أنى أنا الصبور. ومن يتصبر يصبره الله، وما أعطي أحد عطاء خيراً وأوسع من الصبر»^(٣٦).

وفي حديث عطاء عن ابن عباس: لما دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم على الأنصار، فقال: «أؤمنون أتمم» فسكتوا، فقال عمر: نعم يا رسول الله، قال: «وما علامة إيمانكم؟» قالوا: نشكر على الرخاء، ونصبر على البلاء، ونرضى بالقضاء، فقال صلى الله عليه وسلم: «مؤمنون ورب الكعبة»^(٣٧) وقال صلى الله

٣٢- مسند ابن أبي شيبة، برقم ٧٧٥، وجامع معمر بن راشد (١١ / ١٩١) الجامع (منشور كملحق بمصنف عبد الرزاق) معمر بن أبي عمرو راشد الأزدي مولاهم، أبو عروة البصري، نزيل اليمن (المتوفى: ١٥٣هـ) ت: حبيب الرحمن الأعظمي: المجلس العلمي بباكستان، وتوزيع المكتب الإسلامي ببيروت الطبعة: الثانية، ١٤٠٣هـ.

٣٣- التيسير بشرح الجامع الصغير (٢ / ٣٠٩): قَالَ أَحْسَنُ الصَّبْرِ كَنْزٌ مِنْ كَنْزِ الْجَنَّةِ لَا يُعْطِيهِ اللَّهُ إِلَّا لِعَبْدٍ كَرِيمٍ عِنْدَهُ وَاسْتِنَادُهُ ضَعِيفٌ، زَيْنُ الدِّينِ مُحَمَّدُ الْمَدْعُو بَعْدَ الرَّؤُوفِ بْنِ تَاجِ الْعَارِفِينَ بْنِ عَلِيِّ بْنِ زَيْنِ الْعَابِدِينَ الْحَدَّادِيِّ ثُمَّ الْمَنَاوِيِّ (- ١٠٣١هـ) مكتبة الإمام الشافعي - الرياض الطبعة: الثالثة، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٣٤- المجالسة وجواهر العلم (٣ / ٥٣٥): ورقمه ١١٥٥ ونصه: مَا الْإِيمَانُ؟ قَالَ: الصَّبْرُ عَنْ مَحَارِمِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، أَبُو بَكْرٍ أَحْمَدُ بْنُ مَرْوَانَ الدِّينُورِيُّ الْمَالِكِيُّ (المتوفى: ٣٣٣هـ) ت: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان: جمعية التربية الإسلامية (البحرين - أم الحصم)، دار ابن حزم (بيروت - لبنان): ١٤١٩هـ.

٣٥- لم أقف عليه.

٣٦- صحيح البخاري (٢ / ١٢٣).

٣٧- المعجم الأوسط للطبراني باب من اسمه الهيثم.

عليه وسلم: «في الصبر على ما تكره خير كثير»^(٣٨) وقال المسيح عليه السلام: إنكم لا تدركون ما تحبون إلا بصبركم على ما تكرهون^(٣٩). وقال صلى الله عليه وسلم: «لو كان الصبر رجلاً لكان كريماً والله يحب الصابرين»^(٤٠) والأخبار في هذا لا تحصى^(٤١).

من الواضح أن الفقرة خصصت لجمع نصوص السنة في موضوع الصبر، بكثافة، لكن كان الاعتماد على الشاهد هنا مكثفياً بجمع نصوص السنة، مع اختفاء آليتي الإحصاء، والتصنيف، باعتبار الوظيفة، مع اعتذار لذلك بقوله (والأخبار في هذا لا تحصى)^(٤٢)، كما أن الغزالي قد اكتفى بالعرض دون التعمق في الدراسة والشرح، نعم هي نصوص متحدة الموضوع مختلفة الدلالة، تثري الموضوع، بما يكمل بعضها بعضاً، ولكن في الدراسات الموضوعية، لامناص من تفسير النصوص، وهو ما سنجد لاحقاً. ميثوثا في عناصر تحليله لموضوع الصبر. لذلك لا بد من الوقوف على الشاهد الثالث وهو الأثر لمعرفة طريقة التعامل معه.

• آلية استقصائه لمادة الصبر في آثار السلف:

كان الفرع الثالث من حقول جمع مادة موضوع الصبر هو الأثر، إذ كان الاستئناس به كشاهد آخر إضافة إلى القرآن والسنة، بوصفه المأثور من كلام الصحابة والتابعين، تأتي أهميته من قرب مصدره من ذوق الجيل النبوي عليه

٣٨- مسند أحمد ط الرسالة (٥ / ١٩) باب مسند عيد الله بن العباس: ونصه كاملاً: وَعَلِمَ أَنَّ فِي الصَّبْرِ عَلَى مَا تَكْرَهُ خَيْرًا كَثِيرًا، وَأَنَّ النَّصْرَ مَعَ الصَّبْرِ، وَأَنَّ الْفِرَاحَ مَعَ الْكُرْبِ، وَأَنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا.

٣٩- في إنجيل متى الإصحاح ١١ يوجد العبارة وَلَكِنِ الَّذِي يَصْبِرُ إِلَى الْمُنْتَهَى فَهَذَا يَخْلُصُ، وفي إنجيل يوحنا فقط توجد العبارة " كَمَا أَحْبَبْتُمْ أَنَا تَحْبُونَ أَنْتُمْ أَيضًا بَعْضُكُمْ بَعْضًا / الإصحاح ١٣.

٤٠- فيض القدير برقم ١٠٣٠٠٠ وقال الألباني ضعيف / والترغيب في فضائل الأعمال وثواب ذلك لابن شاهين (١ / ٨٩) دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان ط، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٤ م.

٤١- إحياء علوم الدين ٣ / ١٦٣.

٤٢- إحياء علوم الدين ٣ / ١٦٣.

الصلاة والسلام، كما يتجلى من قوله:

«وأما الآثار، فقد وجد في رسالة عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري: عليك بالصبر واعلم أن الصبر صبران أحدهما أفضل من الآخر، الصبر في المصيبات حسن، وأفضل منه الصبر عما حرم الله تعالى. واعلم أن الصبر ملاك الإيمان، وذلك بأن التقوى أفضل البر، والتقوى بالصبر، وقال علي كرم الله وجهه: بني الإيمان على أربع دعائم: اليقين والصبر والجهد والعدل. وقال أيضاً: الصبر من الإيمان بمنزلة الرأس من الجسد، ولا جسد لمن لا رأس له، ولا إيمان لمن لا صبر له. وكان عمر رضي الله عنه يقول: نعم العدلان ونعمت العلاوة للصابرين؛ يعني بالعدلين الصلاة والرحمة، وبالعلاوة ما يحمل فوق العدلين على البعير وأشار به إلى قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ﴾ [البقرة: ١٥٧] وكان حبيب بن أبي حبيب إذا قرأ هذه الآية: «إنا وجدناه صابراً نعم العبد إنه أواب» بكى وقال: واعجابه أعطى وأثنى، أي هو المعطي للصبر، وهو المثني. وقال أبو الدرداء: ذروة الإيمان الصبر للحكم، والرضا بالقدر»^(٤٣).

تلك هي النماذج التي اختارها من الأثر، وهي من نصوص مدرسة النبوة، لذلك كانت منسجمة تماماً مع القرآن والسنة. غير أن منهج التعامل معها يفتقر إلى الإحصاء والتصنيف والترتيب والشرح، باعتبار وظيفتها في سياق عرض الموضوع.

وبالجمله فقد يتبين لنا بعد استعراض طبيعة المادة الأساسية المعتمدة لدى الغزالي في دراسة الموضوع من خلال النص أن الأمر معقد بعض الشيء، ذلك لأنه في بيان فضيلة الصبر قد استعرض ثلاثة أنماط من النصوص هي على الترتيب؛

القرآن والسنة وأثار المتقدمين، ثم يمضي دون أن يحلل أو يفسر تلك النصوص؛ لأن هدفه هنا هو استقصاء الشاهد ليين أن النصوص الدالة على الصبر كثيرة، مما يؤكد (فضيلة الصبر) ولكن لم يجمعها كلها، مما يبين جانباً من المنهج وهو الاكتفاء بالقدر الدال على الظاهرة الخلقية التي يريد معالجتها، وهذا يلوح بأننا أقرب إلى الدراسة الموضوعية، لأن التفسير الموضوعي يتطلب الاستيعاب الكلي للنصوص لبناء موضوع متكامل كما بينا وكما سنبين في المبحث التقويمي للمنهج.

إن الغزالي هنا قد اكتفى ببعض النصوص، بحثاً عن الشاهد الذي يشير إلى الصبر، ليصل من خلاله إلى أن للصبر فضيلة على القيم الأخرى، وهو خطوة مهمة، ولكن ليست كافية لندرج ما تقدم في سلك التفسير الموضوعي، ومع ذلك سنحاول أن نتابع الدراسة إلى نهايتها لنقف على تصور الغزالي كاملاً. للدراسة الموضوعية، أو التفسير الموضوعي.

المبحث الثالث: آلية العقل والفرضيات في استقصاء الغزالي حقيقة الصبر وفعاليتها:

المطلب الأول: آلية العقل في كشف حقيقة الصبر: لقد كان من متطلبات البحث في منهج الغزالي العام أعمال العقل في دراسة موضوع الصبر، فكان استغلاله لجهة العقل من أبرز آليات منهجه، لأنه لا يكتفي لبيان الفضيلة بالشاهد من القرآن والسنة والآثار، وإنما سينتقل من النقل إلى العقل فيدخل في التعريفات ليعالج: (حقيقة الصبر ومعناه^(٤٤)): وقد وظف العقل فيه من حيث هو جانب مكمل للتحليل، من أجل التعرف على حقيقته، لأن العبور لفضائل الصبر لا يتم من وجهة نظره إلا عن طريق التعرف على حقيقة الصبر، والتعرف مجاله العقل لا النقل، فقال:

«هذا بيان فضيلة الصبر من حيث النقل، وأما من حيث النظر بعين الاعتبار فلا تفهمه إلا بعد فهم حقيقة الصبر ومعناه، إذ معرفة الفضيلة والرتبة معرفة صفة فلا تحصل قبل معرفة الموصوف فلنذكر حقيقته ومعناه»^(٤٥).

وفي التعرف على الصبر لا بد من التمييز بين معرفة صفة الصبر وذات الصبر، ومنه يتعمق لدينا فهم تمييزه بين فهم معنى ما يشير إليه اللفظ، وتفسير اللفظ.

ومن هنا أيضا يتجلى هدف الانتقال من شواهد النصوص إلى شواهد النشاط العقلي، فهل سيمزج في بيان فضيلة الصبر بين منهج التفسير الموضوعي والدراسة الموضوعية؟ ذلك أمر لا يمكن الحكم به إلا بعد تتبع الدراسة في المباحث الموالية كلها، فإن وجدناه يقدم النص القرآني ثم يفسره ليستنتج المقاصد التي يرمي إليها فهو بصدد التفسير الموضوعي، الذي هو بطبيعته مبني على اليقين النصي؛ لأن على حد تعبير الغزالي (المراد باليقين المعارف القطعية الحاصلة بهداية الله تعالى عبده إلى أصول الدين)^(٤٦)، أما إن وجدناه يدرس أطراف موضوع الصبر في مباحث دون نصوص، أو أنه يستأنس بالنصوص للاستشهاد وحسب، فذلك منحى آخر ليس من التفسير الموضوعي، ولكنه قريب منه، لذلك يدعى الدراسات الموضوعية.

إذن العنصر الثاني في مباحث الصبر عند الغزالي هو بيان مدلول الصبر، ويأتي في سياق بيان الفضيلة عقلا، بعد أن بينها نقلا؛ فهو يهدف إلى التعريف به بعد أن نوه في المبحث السابق بفضيلته، وأهميته، وسنلاحظ مسبقا أن الغزالي يملك عقلا ولادا سيجعله يستطرد في التعريف بالصبر كثيرا، ليفرق بين الإنسان والملائكة والبهائم، للبرهنة على أن الصبر «خاصية إنسانية»، فكيف سيبرهن على

٤٥ - نفسه ٣/ ١٦٤.

٤٦ - إحياء علوم الدين ٣/ ١٦٧.

ذلك؟ وهل سيعتمد تفسير النص؟ أم سيكون ذلك عبارة عن نشاط عقلي صرف، يجنح نحو التجربة والذوق أكثر؛ مما يقرب منهجه من الدراسة الموضوعية، بدلا من التفسير الموضوعي مع ما بينهما من تداخل؟ فلنقرأ معه قراءة تحليلية نصه هذا الطويل لتتين سلسلة المتتاليات المتحققة من تحليله لدور المعرفة والسلوك الدينيين في تميز الإنسان بخلق الصبر:

«اعلم أن الصبر مقام من مقامات الدين ومنزل من منازل السالكين، وجميع مقامات الدين إنما تنتظم من ثلاثة أمور: معارف، وأحوال، وأعمال. فالمعارف هي الأصول وهي تورث الأحوال، والأحوال تثمر الأعمال، فالمعارف كالأشجار والأحوال كالأغصان، والأعمال كالثمار. وهذا مطرد في جميع منازل السالكين إلى الله تعالى»^(٤٧).

من الواضح أن قيمة الصبر والتعرف عليه يتعلقان من حيث الوجود بقيمة المعرفة الدينية، لكن هل هي الطريق إلى الإيمان الذي هو جوهر الإنسان والصبر شرطه الثاني وبرهانه العملي؟

الغزالي يرى أن «اسم الإيمان تارة يختص بالمعارف وتارة يطلق على الكل - كما ذكرناه في اختلاف اسم الإيمان والإسلام في كتاب قواعد العقائد - وكذلك الصبر لا يتم إلا بمعرفة سابقة، وبحالة قائمة. فالصبر على التحقيق عبارة عنها، والعمل هو كالثمرة يصدر عنها»^(٤٨).

الصبر إذن حال ناجمة عن المعرفة، على أن فهم تلك العلاقة بين المعرفة والصبر من حيث هو سلوك خلقي يسمو بالإنسان نحو الإيمان الحق، يتطلب معرفة تميز البنية التكوينية للإنسان، بما هو عاقل وغريزي، من حيث معرفة الفرق بينه وبين

٤٧ - نفسه ٣/١٦٣.

٤٨ - نفسه ٣/١٦٣.

الحيوان من جهة، والملائكة من جهة أخرى، ولكن «لا يُعرف هذا إلا بمعرفة كيفية الترتيب بين الملائكة والإنس والبهائم. فإن الصبر خاصية الإنس ولا يتصور ذلك في البهائم والملائكة. أما في البهائم فلنقصانها. وأما في الملائكة فلكمالها»^(٤٩).

تلك هي الخطوة الأولى في بيان حقيقة الصبر، بدأها بدور المعرفة بوصفها مقدمة الأحوال والأعمال، معتمدا على النشاط العقلي متخذاً منه آلية فريدة لمعالجة (مفهوم الصبر)، ثم ثنى بالتفرقة بين المخلوقات الثلاثة، الإنسان والملائكة والحيوان، لا ليقرر حقيقة، وإنما ليضع فرضية مفادها أن يحصر خلق الصبر في الإنسان، ويجعله خاصيته المميزة، ثم سيشرح في بيان تلك الفرضية والبرهنة عليها مبتدئاً بالحيوان، لأنه غريزي وحسب، «وبيانه أن البهائم سلطت عليها الشهوات وصارت مسخرة لها فلا باعث لها على الحركة والسكون إلا الشهوة، وليس فيها قوة تصادم الشهوة وتردها عن مقتضاها حتى يسمى ثبات تلك القوة في مقابلة مقتضى الشهوة صبراً»^(٥٠).

ثم يثني بالملائكة ليبين أنها مختلفة عن الحيوان والإنسان معاً، لتجردها من خصائصهما الحيوانية فيقول: «وأما الملائكة عليهم السلام فإنهم جردوا للشوق إلى حضرة الربوبية بدرجة القرب منها، ولم تسلط عليهم شهوة صارفة صادرة عنها حتى يحتاج إلى مصادمة ما يصرفها عن حضرة الجلال بجند آخر يغلب الصوارف»^(٥١).

يأتي في نهاية المقارنة القائمة على (آلية العقل) دون (النص والنقل)، إلى طبيعة الإنسان ليبين أنه الكائن الذي يختلف عن الجنسين السابقين، فهو وسط بينهما، يعيش مرحلة البهيمية ثم يكتسب بعدها صفة الثبات، بجمعه بين الجانب

٤٩- نفسه.

٥٠- نفسه.

٥١- نفسه.

العقلي والجانب الحيواني الذي يسوقه إلى الحاجات سوقا، أول الأمر، فيقول: «وأما الإنسان فإنه خلق في ابتداء الصبا ناقصاً مثل البهيمة، لم يخلق فيه إلا شهوة الغذاء الذي هو محتاج إليه، ثم تظهر فيه شهوة اللعب والزينة، ثم شهوة النكاح، على الترتيب، وليس له قوة الصبر البتة؛ إذ الصبر عبارة عن ثبات جند في مقابلة جند آخر قام القتال بينهما لتضاد مقتضياتهما ومطالبهما، وليس في الصبي إلا جند الهوى كما في البهائم»^(٥٢)، على أن شهوة النكاح قد تطغى على البالغ الجاهل فتنزله إلى درجة البهائم، وذلك مقصد قوله تعالى: ثم رددناه أسفل سافلين (التين ٥).

ثم يرى أن الطفل يرزق الجانب العقلي الملكي الذي يسوقه إلى الواجبات بالباعث الديني، وهنا يردّ الغزالي سر الكسب إلى موهبة الله للإنسان، متمثلة في الهداية عن طريق ملكين، ويرى أن ذلك هو سر التميز كله، تميزه عن الحيوان جملة، وتميز الإنسان على أخيه الإنسان نسبةً فيقول: «ولكن الله تعالى بفضله وسعة جوده أكرم بني آدم ورفع درجاتهم عن درجة البهائم فوكل به عند كمال شخصه بمقاربة البلوغ ملكين؛ أحدهما يهديه، والآخر يقويه»^(٥٣). وبهذه الموهبة الربانية ذات البعدين الهامين في حياة الكائنات تميز الإنسان عن الحيوان، وخرج من دائرة الاستجابة الغريزية لدرجة التفاعل الواعي، فتميز بمعونة الملكين عن البهائم. واختص بصفتين؛ صفة المعرفة وصفة القوة:

أما الصفة الأولى فهي المعرفة؛ «معرفة الله تعالى، ومعرفة رسوله، ومعرفة المصالح المتعلقة بالعواقب، وكل ذلك حاصل من الملك الذي إليه الهداية والتعريف. فالبهيمة لا معرفة لها ولا هداية إلى مصلحة العواقب، بل إلى مقتضى شهواتها في الحال فقط، فلذلك لا تطلب إلا اللذيذ. وأما الدواء النافع مع كونه

٥٢ - إحياء علوم الدين ٣/١٦٣.

٥٣ - نفسه.

مضراً في الحال فلا تطلبه ولا تعرفه، فصار الإنسان بنور الهداية يعرف أن اتباع الشهوات له مغبات مكروهة في العاقبة»^(٥٤).

وأما الصفة الثانية وهي (القدرة) فجاءت لتكملة الأولى إذ «لم تكن هذه الهداية كافية ما لم تكن له قدرة على ترك ما هو مضر، فكم من مضر يعرفه الإنسان كالمرض النازل به مثلاً، ولكن لا قدرة له على دفعه! فافتقر إلى قدرة وقوة يدفع بها في نحر الشهوات فيجاهدها بتلك القوة حتى يقطع عداوتها عن نفسه، فوكل الله تعالى به ملكاً آخر يسدده ويؤيده ويقويه بجنود لم تروها، وأمر هذا الجند بقتال جند الشهوة، فتارة يضعف هذا الجند وتارة يقوى، ذلك بحسب إمداد الله تعالى عبده بالتأييد» على أن تلك القدرة المرتبطة بالهداية درجات؛ لذلك اختلف الناس في الثبات أمام الشهوات؛ لأن «نور الهداية أيضاً يختلف في الخلق اختلافاً لا ينحصر»^(٥٥).

من هنا يستنتج الغزالي - عقلاً - أن (المعرفة) هي العامل الفاعل في تميز الإنسان عن الحيوان، مما يسر عليه أن يكتسب خلق الصبر، إذ الصبر ناجم عن الصراع القوي بين قوتين متباينتين هما: قوة الشهوة؛ التي يشترك فيها الإنسان مع الحيوان، وقوة المعرفة التي هي الوسيلة الوحيدة في قمع الشهوة، فبمعرفة الله ورسوله والعلم بهما حق العلم، وبمعرفة المصالح وتمييزها من المفسد، يملك الإنسان قوة الصراع والمغالبة التي تكسبه (الأحوال) ومنها حال الصبر، ولكن كيف يملك الإنسان المعرفة التي بها يكتسب تلك القوة؟ هل يعود ذلك للملكة العقل؟ أم يعود لعامل خارجي كالملائكة، مادام الشيطان عاملاً خارجياً له تأثيره في سلوك الإنسان الجاهل؟

من ذلك يتبين أن الإنسان مختلف عن الحيوان ومختلف عن الملائكة، في

٥٤ - نفسه.

٥٥ - نفسه.

تركيبته التي تجمع بين الحيواني والملائكي، وهذا الاختلاف قائم في كونه كائنا قادرا على المعرفة، التي بها سيتميز ويصبح له شأن بما يملكه من إرادة في الأفعال، بحيث يتميز بدعامتين؛ إذ اصطفاه الله «فوكل به عند كمال شخصه بمقاربة البلوغ ملكين؛ أحدهما يهديه، والآخر يقويه، فتميز بمعونة الملكين عن البهائم» كما يتميز بصفتين، إحداها تتولد عن الأخرى، إذ «اختص بصفتين: إحداها معرفة الله تعالى ومعرفة رسوله، ومعرفة المصالح المتعلقة بالعواقب» وبهذه المعرفة اكتسب الصفة الثانية وهي (القدرة) فصار قادرا على الصبر لأن «الصبر عبارة عن ثبات جند في مقابلة جند آخر قام القتال بينهما لتضاد مقتضياتهما ومطالبهما»، ولكن ذلك يتم بواسطة آلية الدفع، التي لا تكتسب إلا بالمعرفة الخاصة، فالإنسان كلما ازدادت معرفته امتلك قوة الصبر فتميز جملة عن الحيوان، وتميز نسبة على أخيه الإنسان، ويبقى أن نعرف نوع المعرفة التي تستطيع أن تغير الإنسان بهذه الصورة القوية، بحيث يرقى بواسطة المعرفة والهداية الدينية ليحقق القدرة التي تحقق له الغلبة متجسدة في الصبر، أو ينزل حلبة الشهوات والأهواء حيث الشيطان فينقلب على عقبه.

لذلك يقدم لنا الغزالي تصوره للبواعث التي تقف وراء النشاطين المتصارعين في ثنائية (الخير والشر) فيقول: «فلنسم هذه الصفة التي بها فارق الإنسان البهائم في قمع الشهوات وقهرها: باعثاً دينياً، ولنسم مطالبة الشهوات بمقتضياتها: باعث الهوى. وليفهم أن القتال قائم بين باعث الدين و باعث الهوى والحرب بينهما سجال ومعرفة هذا القتال قلب العبد. ومدد باعث الدين من الملائكة الناصرين لحزب الله تعالى، ومدد باعث الشهوة من الشياطين الناصرين لأعداء الله تعالى. فالصبر عبارة عن ثبات باعث الدين في مقابلة باعث الشهوة. فإن ثبت حتى قهره واستمر على مخالفة الشهوة فقد نصر حزب الله والتحق بالصابرين، وإن تخاذل وضعف حتى غلبته الشهوة ولم يصبر في دفعها

التحق باتباع الشياطين»^(٥٦).

وما دام الصبر عبارة عن ثبات باعث الدين في مقابلة باعث الشهوة، فمعنى ذلك أن وظيفة الصبر تتمثل في تنظيم دواعي الشهوات لا تركها، بمعنى أن الصبر يعين الإنسان على أن يملك الإرادة، ويتعرف على المسؤولية، وهكذا يصبح الصبر ذا فاعلية كبيرة في حياة الإنسان، تتوقف فاعليته على طبيعة الخلفية الدينية التي توّطرها المعرفة حين تصل درجة اليقين؛ مما يكشف عن سلسلة متتاليات يشرحها الجدول التالي:

جدول الصراع بين خطي قوى (التضاد) الصانعة للصبر:

خط قوة	المعرفة	باعث دين	الملاك	القوة	الصبر	حال ثمرة الخير
خط ضعف	الجهل	باعث شهوة	الشيطان	الضعف	السقوط	حال ثمرة الشر

يقول الغزالي: «فإن تَرَكَ الأفعالِ المُشْتَهَاةَ عملٌ يثمره حال يسمى: الصبر، وهو ثبات باعث الدين الذي هو في مقابلة باعث الشهوة. وثبات باعث الدين حال تثمرها المعرفة بعداوة الشهوات ومضاداتها لأسباب السعادات في الدنيا والآخرة. فإذا قوي يقينه - أعني المعرفة التي تسمى إيماناً وهو اليقين بكون الشهوة عدواً قاطعاً لطريق الله تعالى - قوي ثبات باعث الدين، وإذا قوي ثباته تمت الأفعال على خلاف ما تتقاضاه الشهوة، فلا يتم ترك الشهوة إلا بقوة باعث الدين المضاد لباعث الشهوة. وقوة المعرفة والإيمان تقبّح مغبة الشهوات وسوء عاقبتها»^(٥٧).

وبهذا التضاد بين جدولي خط الضعف وخط القوة يتبين معنى الآيات التي استعرضت سابقاً بصيغة تجعل الصبر أساساً في الفلاح باستحقاق الإمامة حيناً

٥٦ - إحياء علوم الدين ٣ / ١٦٤.

٥٧ - نفسه ٣ / ١٦٥.

كما في قوله تعالى: ﴿ وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا ﴾ [السجدة: ٢٤] وبنييل تمام كلمة الله أخرى كما في قوله تعالى: ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَى عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا ﴾ .

ويبدو أن التعرف على (حقيقة الصبر) الذي انتهى إليه الغزالي تحت تأثير (آية العقل) على أهميته لم يقنع ابن عاشور لعدم استيعابه كل أحوال الصبر حتى يكون (صفة كمال) (٥٨)، فقد عرض له بصدد تفسيره للآية ﴿ وَأَسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ ﴾ (البقرة ٤٥) فهو يرى أن «الصبر عرفه الغزالي في «إحياء علوم الدين» بأنه ثبات باعث الدين في مقابلة باعث الشهوة، وهو تعريف خاص بالصبر الشرعي، صالح لأن يكون تفسيراً للآية؛ لأنها في ذكر الصبر الشرعي، وأما الصبر من حيث هو الذي هو وصف كمال فهو عبارة عن احتمال النفس أمراً لا يلائمها، إما لأن ماله ملائم، أو لأن عليه جزاء عظيماً فأشبه ما ماله ملائم، أو لعدم القدرة على الانتقال عنه إلى غيره مع تجنب الجزع والضجر، فالصبر احتمال وثبات على ما لا يلائم، وأقل أنواعه ما كان عن عدم المقدرة، ولذا ورد في «الصحيح»: «إنما الصبر عند الصدمة الأولى» (٥٩) أي الصبر الكامل هو الذي يقع قبل العلم بأن التفصي عن ذلك الأمر غير ممكن، وإلا فإن الصبر عند اعتقاد عدم إمكان التفصي إذا لم يصدر منه ضجر وجزع هو صبر حقيقة، فصيغة الحصر في قوله «إنما الصبر» حصر ادعائي للكمال كما في قولهم أنت الرجل. والصلاة أريد بها هنا معناها الشرعي في الإسلام وهي مجموع محامد لله تعالى، قولاً وعملاً واعتقاداً فلا جرم كانت الاستعانة بالمأمور بها هنا راجعة لأمرين: الصبر والشكر» (٦٠).

و مهما يكن فقد يتبين أن الغزالي يرى أن الفضل في استقامة الإنسان، يعود

٥٨ - التحرير والتنوير (١ / ٤٧٨).

٥٩ - صحيح البخاري (٢ / ٧٩).

٦٠ - التحرير والتنوير - (ج ١ / ص ٢٧٥).

لمتاليات، تشكل حتميات، تعود في انطلاقتها لمسبب الأسباب، إذ تعود لموهبة الله له طريق الهداية بواسطة ملكين: «وهذان الملكان هما المتكفلان بهذين الجندين بإذن الله تعالى وتسخيره إياهما، وهما من الكرام الكاتبين وهما الملكان الموكلان بكل شخص من الآدميين»^(٦١).

إذن بحسب الغزالي يعد اليقين المعرفي هبةً وسبباً كافياً لتقوية ثبات باعث الدين في مصارعة باعث الشهوات، ولكن باعث الدين يستمد العون بإذن الله من الملائكة المكرمين، وهكذا يصبح الإنسان مزوداً إلى جانب المعرفة بما يعينه على الصبر، ومن ثم تحمل المسؤولية، لذلك لا تكتب الملائكة شيئاً عن الأطفال والمجانين، لأن الكتابة تتوقف على إرادة الفعل والإقبال عليه أو الإدبار دونه، حسب درجة المعرفة أو الجهل وبذلك يصل إلى تعريف الصبر بقوله: «ظهر أن الصبر عبارة عن ثبات باعث الدين في مقاومة باعث الهوى، وهذه المقاومة من خاصة الآدميين لما وكل بهم من الكرام الكاتبين، ولا يكتبان شيئاً عن الصبيان والمجانين، إذ قد ذكرنا أن الحسنه في الإقبال على الاستفادة منهما، والسيئة في الإعراض عنهما، وما للصبيان والمجانين سبيل إلى الاستفادة، فلا يتصور منهما إقبال وإعراض، وهما لا يكتبان إلا الإقبال والإعراض من القادرين على الإقبال والإعراض»^(٦٢).

هنا ينهي الغزالي البحث العقلي في فضيلة الصبر وحاجة البشرية إليه، والباعث عليه، ودور المعرفة في تثبيت باعث الدين، وكون الصبي غير مسئول وأن الولي هو المستفيد من عملية التوجيه والتربية أكثر من استفادة الصبي^(٦٣)،

٦١- إحياء علوم الدين ٣/ ١٦٥.

٦٢- إحياء علوم الدين ٣/ ١٦٧.

٦٣- إحياء علوم الدين ٣/ ١٦٧، وهنا يطرح مشكل الأطفال الذين يفارقون الحياة قبل مرحلة التمييز العقلي: أهم على الفطرة؟ فيقول: «ولعمري إنه قد تظهر مبادئ إشراق نور الهداية عند سن التمييز وتنمو على التدريج إلى سن البلوغ كما يبدو نور الصبح إلى أن يطلع قرص الشمس، ولكنها هداية قاصرة، لا ترشد إلى مضار الآخرة، بل إلى مضار الدنيا، فلذلك يضرب على ترك الصلاة ناجزاً ولا يعاقب على =

ولكن ما يلاحظ أن الغزالي قد اعتمد على النشاط العقلي في البرهان على فضيلة الصبر فتحرك بعيدا عن الاستشهاد بالنص والتفسير، حيث لم نجد أي نص سوى النص الحديثي الأخير، الذي كان يمكن أن يقدم خدمة للمنهج أقوى لو قدم ليخضع لآلية التفسير، بدلا من أن يكون شاهدا على فرضية عقلية، وفصل بين الشاهد من الكتاب والسنة والمأثور والبرهان العقلي، بدلا من أن يجعل المأثور والنشاط العقلي وسيلة لإدراك معاني الآيات والأحاديث، وهو الأصل في التفسير الموضوعي، لذلك قد نرجح أن يكون بحث الغزالي أقرب إلى دراسة موضوعية للصبر، منه إلى التفسير الموضوعي بوصفه منهجا قائما بذاته يتميز باليقينيات لانطلاقه من الوحي، كما بينا سابقا.

ومع ذلك فإن هذا حكم أولي إذ لم ننته بعد من تتبع مباحثه واستقصائها حتى نقف على حقيقة المنهج المعتمد في البحث كله، لذلك سننتقل إلى مطلب آخر يقوم منهجيا على آلية الفرضيات.

المطلب الثاني: آلية الفرضيات والاعتبارات في تحليل فعالية الصبر في الإيمان:

تحت عنوان (بيان كون الصبر نصف الإيمان)^(٦٤) نجد الغزالي يستخدم آلية (الفرضيات والاعتبارات) في تحليل هذا العنصر الجديد من موضوع الصبر، إذ كما يتعين من العنوان ينطلق في دراسته للبرهنة على فرضية مؤداها أن الصبر نصف الإيمان، وبصورة أخرى يريد أن يحقق المعادلة التالية: (الإيمان = اليقين

= تركها في الآخرة، ولا يكتب عليه من الصحائف ما ينشر في الآخرة. بل على القيم العدل والولي البر الشفيق إن كان من الأبرار وكان على سمت الكرام الكاتبين البررة الأخيار - أن يكتب على الصبي سيئته وحسنه على صحيفة قلبه، فيكتب عليه بالحفاظ ثم ينشره عليه بالتعريف ثم يعذبه عليه بالضرب. فكل ولي هذا سمته في حق الصبي فقد ورث أخلاق الملائكة، واستعملها في حق الصبي، فينال بها درجة القرب من رب العالمين كما نالته الملائكة، فيكون مع النبيين والمقربين والصدّيقين. وإليه الإشارة بقوله صلى الله عليه وسلم: (أنا وكافل اليتيم كهاتين في الجنة)، وأشار إلى إصبعيه الكريمتين صلى الله عليه وسلم.

المعرفي + العمل بمقتضى اليقين)؟

ومعنى ذلك أنه يفترض أن فعالية الصبر في حياة الإنسان تنظيماً وضبطاً. تستقوى من فعالية الإيمان واليقين، فهل سيعتمد منهج البرهان والدليل فيستمر في الدراسة الموضوعية؟ أم سيستخدم النص وينطلق منه في الدراسة ليعود لمنهج التفسير الموضوعي التجميعي؟ فلنقرأ إذن هذا النص الذي يبحث فيه علاقة الصبر بالإيمان، لتتعرف على الآلية المنهجية التي استخدمها في بيان مفهوم الإيمان، وأقسامه وأحواله والاعتبارات المعتمدة في ذلك، وقيمة اليقين المعرفي في تثبيت خلق الصبر، وبالجملة علاقة كل ذلك بالصبر.

يقول: «اعلم أن الإيمان تارة يختص في إطلاقه بالتصديقات بأصول الدين، وتارة يختص بالأعمال الصالحة الصادرة منها، وتارة يطلق عليهما جميعاً، وللمعارف أبواب وللأعمال أبواب، ولاشتمال لفظ الإيمان على جميعها كان الإيمان نيفاً وسبعين باباً، واختلاف هذه الإطلاقات ذكرناه في كتاب قواعد العقائد من ربح العبادات. ولكن الصبر نصف الإيمان باعتبارين وعلى مقتضى إطلاقين.

الاعتبار الأول: أو (الفرضية الأولى): أن يطلق الإيمان على التصديقات والأعمال جميعاً. فيكون للإيمان ركنان: أحدهما اليقين والآخر الصبر. والمراد باليقين المعارف القطعية الحاصلة بهداية الله تعالى عبده إلى أصول الدين. والمراد بالصبر: العمل بمقتضى اليقين؛ إذ اليقين يعرفه أن المعصية ضارة والطاعة نافعة، ولا يمكن ترك المعصية والمواظبة على الطاعة إلا بالصبر، وهو استعمال باعث الدين في قهر باعث الهوى والكسل، فيكون الصبر نصف الإيمان بهذا الاعتبار، ولهذا جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم بينهما فقال: «من أقل ما أوتيتم اليقين وعزيمة الصبر...».

جدول توضيحي لمبنى الاعتبار (١) (الإيمان = المعارف اليقينية + العمل)

طبيعة العمل	الحال المثمرة	سبب الحال	النتيجة
المعرفة القطعية الحاصلة بهداية الله	← اليقين ←	اليقين المعرفي	اليقين = نصف الإيمان
العمل بمقتضى اليقين ←	الصبر ←	اليقين يعرف بالمعصية والطاعة	الصبر = ١ / ٢ الإيمان

الاعتبار الثاني: أو (الفرضية الثانية): أن يطلق (الإيمان) على الأحوال المثمرة للأعمال لا على المعارف، وعند ذلك ينقسم جميع ما يلاقيه العبد إلى ما ينفعه في الدنيا والآخرة أو يضره فيهما، وله بالإضافة إلى ما يضره حال الصبر، وبالإضافة إلى ما ينفعه حال الشكر، فيكون الشكر أحد شطري الإيمان بهذا الاعتبار كما أن اليقين أحد الشطرين بالاعتبار الأول.

وبهذا النظر قال ابن مسعود رضي الله عنه: الإيمان نصفان، نصف صبر ونصف شكر^(٦٥)، وقد يرفع أيضاً إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم.

جدول توضيحي لمبنى (الفرضية (٢) الإيمان = الأحوال المثمرة: صبر وشكر)

طبيعة العمل	الحال المثمرة	سبب الحال	النتيجة
ما يضر في الدارين	← الصبر ←	اليقين المعرفي	الصبر = نصف الإيمان
ما ينفع في الدارين	← الشكر ←	اليقين المعرفي	الشكر = نصف الإيمان

٦٥ - شعب الإيمان - طبعة دار الكتب العلمية - (ج ١٠ / ص ١٨) قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الإيمان نصفان نصف في الصبر ونصف في الشكر.

إن الغزالي يكشف في النص السابق عن جانب جديد في الصبر والمعرفة المؤدية إليه، يرقى به لدرجة تغيير تعريف الصبر الذي كان قبل هو المعارضة بين باعث الدين وبعث الشهوة كما يتبين من قوله: «والمراد باليقين المعارف القطعية الحاصلة بهداية الله تعالى عبده إلى أصول الدين. والمراد بالصبر: العمل بمقتضى اليقين، إذ اليقين يعرفه أن المعصية ضارة والطاعة نافعة» ومنه نستنتج أن المعرفة المجردة من اليقين لا تثمر الصبر، ولعل هذا الطرح يهمنا كثيرا في حل إشكال المستشرقين الذين يعرفون عن الإسلام كثيرا، وقليلًا ما نجد فيهم من تنتهي به المعرفة إلى الإيمان^(٦٦).

فهل يمكن أن نجد في مواصلة التحليل والقراءة ما يكشف عن هذه الإشكالية أكثر؟ هل سيوفق في إمدادنا بالإجابة؟

فلنقرأ معه قوله: «ولما كان الصبر صبراً عن باعث الهوى بثبات باعث الدين وكان باعث الهوى قسمين، باعث من جهة الشهوة، وبعث من جهة الغضب؛ فالشهوة لطلب اللذيق، والغضب للهرب من المؤلم، وكان الصوم صبراً عن مقتضى الشهوة فقط، وهي شهوة البطن والفرج دون مقتضى الغضب، قال صلى الله عليه وسلم بهذا الاعتبار: (الصوم نصف الصبر)^(٦٧)؛ لأن كمال الصبر بالصبر عن دواعي الشهوة ودواعي الغضب جميعاً، فيكون الصوم بهذا الاعتبار ربع الإيمان، فهكذا ينبغي أن تفهم تقديرات الشرع، بحدود الأعمال والأحوال، ونسبتها إلى الإيمان، والأصل فيه أن تعرف كثرة أبواب الإيمان فإن اسم الإيمان يطلق على وجوه مختلفة»^(٦٨).

٦٦- يمكن النظر في كتاب مذاهب التفسير الإسلامي لجولد تسيهر وكذلك تاريخ القرآن لتيودور نولدكه (١٨٣٦-١٩٣٠).

٦٧- سنن الترمذي ت شاکر (٥/٥٣٦): ونصه (والصوم نصف الصبر، والظهور نصف الإيمان) وقال حسن.

٦٨- إحياء علوم الدين ٣/١٦٧.

نستطيع أن نستنتج من ذلك أن (الهوى) بحكم خضوعه لدافعي الشهوة من جهة والغضب من جهة أخرى هو المعطل لفاعلية المعرفة، وهو المسهم في مشكلة المستشرقين ومن يجري في مجراهم، لأنهم لم يتمكنوا من توحيد موقفهم من الدين، نتيجة معاشتهم باعشي الهوى معاً؛ اللذة الناجمة عن الرغبة في الانتقام، والغضب الذي يثمر الحسد فيعمر قلوبهم حين يدرسون الإسلام^(٦٩)، فلعل هذا هو الذي يطمس على بصائرهم فلا يستفيدون من تلك المعرفة بما يؤهلهم للتغير نحو الأحسن، لافتقارهم إلى ما يفعل معرفة اليقين، وهو رعاية الله، وفق استعداد القلب، بدليل قوله تعالى: ﴿ مَا أَصَابَ مِنْ مُصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ يَهْدِ اللَّهُ قَلْبَهُ، وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ [التغابن: ١١]. وإلا كيف نفهم موقف (همر) أحد المستشرقين إذ يقول: «إن الألوهة تنعكس في عظمة لغة القرآن، وأن هذه اللغة كانت السبب في انتصار دعوة محمد، لا بقوة السيف، بل بقوة الكلام، الذي لا بد من أن يكون، وهو على ما هو عليه من الروعة، كلام الله»^(٧٠). ثم لا نعرف أنه آمن؟؟ هل حال كهذه ترجع للمشيئة؟

قال ابن عاشور بصدد تفسير الآية (وماتشاؤون الا أن يشاء الله رب العالمين) من سورة التكوير: «وفي هذه الآية وآية سورة الإنسان إفصاح عن شرف أهل الاستقامة بكونهم بمحل العناية من ربهم، إذ شاء لهم الاستقامة وهياهم لها، وهذه العناية معنى عظيم، تحير أهل العلم في الكشف عنه، فمنهم من تطوح به إلى الجبر، ومنهم من ارتقى في وهدة القدر، ومنهم من اعتدل فجزم بقوة للعباد حادثة، يكون بها اختيارهم لسلوك الخير أو الشر، فسامها بعض هؤلاء قدرة حادثة، وبعضهم سامها كسباً، وحملوا ما خالف ذلك من ظواهر الآيات والأخبار على مقام تعليم الله عباده التأديب مع جلاله.

٦٩- يمكن النظر في كتاب مذاهب التفسير الإسلامي ل(إيجناس جولد تسيهر) وكذلك.

٧٠- نولدكة تاريخ القرآن / مقدمة ص ١٧.

وهذا أقصى ما بلغت إليه الأفهام القويمية في مجمل متعارض الآيات القرآنية والأحاديث النبوية. ومن ورائه سلك دقيق يشدّه قد تقصر عنه الأفهام»^(٧١).

ها نحن الآن قد توقفنا مع الغزالي على برهانه على الفرضية التي تشير إلى أن الصبر نصف الإيمان، ثم الشكر شرط الإيمان، ثم الصوم ربع الإيمان، وقد لا حظنا أن الغزالي قد استخدم النصوص، لكنها نصوص الحديث ثم نص المأثور عن الصحابة، ولا بأس أن يكون كذلك؛ لأننا سنجد أنفسنا - في حال توظيف النص منطلقا - سنكون في عمق التفسير الموضوعي التجميعي للحديث، غير أن المسألة ليست في استخدام النص فحسب، لكن في طريقة استخدامه، فنحن نرى أنه قد استخدمه شاهدا على الفرضية ودليلا على البرهان، ولم يستخدمه استخدام التفسير ينطلق منه ويعود إليه، ليورث نتائج البحث اليقين (والمراد باليقين المعارف القطعية الحاصلة بهداية الله تعالى عبده إلى أصول الدين)^(٧٢) غير أن تحليله للحديث مهم، والنتائج التي توصل إليها مفيدة تقربه أكثر فأكثر من التفسير الموضوعي التجميعي، لو استمر عليه. وسنجده يواصل البحث في زاوية أخرى وهي زاوية أنواع الصبر، وهنالك ما هي أنواعه؟ وبأي اعتبار سيقسمه إلى أنواع؟ وما الآلية المنهجية التي سيستخدمها أكثر في التحليل؟

المبحث الرابع: آلية اللغة والثنائيات الضدية في تحليل أسامي الصبر المتجددة، وقواه:

المطلب الأول: آلية اللغة في تحليل مشكل الأسامي المتجددة للصبر:

يواصل الغزالي تحليل موضوع الصبر فيقف على مشكل التعدد وما يستوجبه من أسماء تعبر عن حقائقه، فيطرح في عنصر (بيان الأسامي التي تتجدد للصبر

٧١- التحرير والتنوير - (ج ١٦ / ص ١٤١).

٧٢- إحياء علوم الدين ٣/ ١٦٧.

بالإضافة إلى ما عنه الصبر^(٧٣)، مشكل اللغة، فيعالج أنواع الصبر، باستغلال آلية مختلفة عن آلية الفرضيات السابقة، وذلك لأنه وجد مستويات الصبر متعددة مما يقتضي تعدد الأسماء، ومنه تبرز مشكلة اللغة كآلية جديدة فلنتساءل معه:

كم هي أنواع الصبر؟ وما أسماءها؟ وكيف درست هذه الأنواع؟ أكان منطلقه النص؟ أم العقل؟ أم الدمج بينهما؟

يبدأ الغزالي حديثه بتقسيمه الصبر ضربين؛ بدنياً ونفسياً فيقول: «بدني، كتحمل المشاق بالبدن والثبات عليها. وهو إما بالفعل كتعاطي الأعمال الشاقة؛ إما من العبادات أو من غيرها، وإما بالاحتمال كالصبر على الضرب الشديد والمرض العظيم والجراحات الهائلة. وذلك قد يكون محموداً إذا وافق الشرع. ولكن المحمود التام هو الضرب الآخر، وهو الصبر النفسي عن مشتبهات الطبع ومقتضيات الهوى»^(٧٤)، فالصبر النفسي هو المحمود، ولعله، الناجم بحق عن المعرفة، إذ إن الغزالي كان قد بين سابقاً أن حقيقة الصبر تتحقق تبعاً لليقين المعرفي.

وعليه، فبعد تقسيم الصبر، اعتماداً على آليتي اللغة والعقل، إلى مادي ونفسي، وبعد أن يشير صراحة إلى أن القسم الثاني، وهو النفسي، أهم وأعلى مرتبة، يشرع في تجزئته متخذاً من ثراء اللغة العربية واتساعها، وسيلة للتركيز على الثنائيات الضدية، التي تسعفه في بيان أحوال الصبر وتعدد مظاهره، فيبين أن منها ما سمي عفة، وضبط النفس، وتضاده حالة تسمى البطر، ومنها شجاعة ويضاده الجبن، والحلم ويضاده التذمر. وسعة الصدر، ويضاده الضجر والتبرم وضيق الصدر، وكتمان السر، والزهد، ويضاده الحرص. والقناعة ويضادها الشره،

٧٣- نفسه ٣/ ١٦٨.

٧٤- إحياء علوم الدين ٣/ ١٦٨.

ولاشك أن هذا التعدد تابع للمعرفة بالضرورة^(٧٥).

تلك هي أنواع الصبر وأسمائه، وهي في نظر الغزالي تنبع من أصل واحد هو حقيقة حصول الصبر، وهو اليقين الحاصل من المعرفة، الحاصلة من هداية الله. وعليه، «فأكثر أخلاق الإيمان داخل في الصبر. ولذلك لما سئل عليه السلام مرة عن الإيمان قال: «هو الصبر» لأنه أكثر أعماله وأعزها كما قال: «الحج عرفة» وقد جمع الله تعالى أقسام ذلك، وسمى الكل صبراً، فقال تعالى: ﴿وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ﴾ أي المصيبة ﴿وَالضَّرَّاءِ﴾ أي الفقر ﴿وَحِينَ الْبَأْسِ﴾ أي المحاربة ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٧٧].

تلك هي الأسماء لكن الغزالي لا يكتفي بمعالجة مشكل تعدد الأسماء بآلية اللغة من حيث العلاقة التعددية وحسب، ولكن يطرح جانباً آخر تتكفل به آلية اللغة هو طبيعة إدراك العلاقة بين تلك المسميات من جهة، وبين الأحوال المعبر عنها من جهة أخرى، فيرى «إذن هذه أقسام الصبر باختلاف متعلقاتها، ومن يأخذ المعاني من الأسماء يظن أن هذه الأحوال مختلفة في ذواتها وحقائقها، من حيث رأى الأسماء مختلفة، والذي يسلك الطريق المستقيم، وينظر بنور الله تعالى، يلحظ المعاني أولاً، فيطلع على حقائقها، ثم يلاحظ الأسماء فإنها وضعت دالة على المعاني. فالمعاني هي الأصول، والألفاظ هي التوابع. ومن يطلب الأصول من التوابع لا بد وأن يزل. وإلى الفريقين الإشارة بقوله تعالى: ﴿أَفَنَنْسِي مَكِبًا﴾

٧٥- إحياء علوم الدين ٣/ ١٦٨ يقول: "ثم هذا الضرب إن كان صبراً على شهوة البطن والفرج سمي عفة، وإن كان على احتمال مكروه اختلفت أسمائه عند الناس باختلاف المكروه الذي غلب عليه الصبر. فإن كان في مصيبة اقتصر على اسم الصبر، وتضاده حالة تسمى الجزع والهلع، وهو إطلاق داعي الهوى ليسترسل في رفع الصوت، وضرب الخدود، ورشق الجيوب وغيرهما، وإن كان في احتمال الغنى سمي ضبط النفس، وتضاده حالة تسمى البطر، وإن كان في حرب ومقاتلة سمي شجاعة، ويضاده الجبن، وإن كان في كظم الغيظ والغضب سمي حلماً، ويضاده التذمر. وإن كان في نائبة من نوائب الزمان مضجرة سمي سعة الصدر، ويضاده الضجر والتبرم وضيق الصدر. وإن كان في إخفاء كلام سمي كتمان السر، وسمي صاحبه كتوماً. وإن كان عن فضول العيش سمي زاهداً، ويضاده الحرص. وإن كان صبراً على قدر يسير من الحظوظ سمي قناعة، ويضاده الشره."

عَلَىٰ وَجْهِهِ أَهْدَىٰ أَمَّنْ يَمِشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ ﴿٢٢﴾ [المملك: ٢٢] فَإِنَّ الْكُفَّارَ لَمْ يَغْلُطُوا فِيمَا غَلَطُوا فِيهِ إِلَّا بِمِثْلِ هَذِهِ الْأَنْعَكَاسَاتِ»^(٧٦).

نلاحظ من الناحية المنهجية أن الغزالي اعتمد آلية اللغة أساسا لمعالجة قضية أنواع الصبر، لكنه قد استخدم إلى جانب ذلك نصين أحدهما من القرآن والثاني من السنة، لشرح سر تغير الأسماء وتعلقها بالموضوع نفسه؛ لتغير أحوالها، ولكن طريقة استخدامه للنص طريقة برهانية استدلالية على الفرضية التي وضعها في البداية، وهي أن للصبر أسماء متعددة، تبعا للأحوال المتغيرة، التي يصبر فيها الإنسان على ما يسُرُّ كالغنى، أو على ما يضر كالفقير، وفي جميع تلك الأحوال كان التحليل لغويا عقليا في الأصل، يستأنس فيه الغزالي بالنص في نهاية الأمر، لذلك نعد هذا المبحث داخلا في الدراسة الموضوعية، وليس في التفسير الموضوعي، إذ التفسير الموضوعي منطلقه النص واليقين (والمراد باليقين المعارف القطعية الحاصلة بهداية الله تعالى عبده إلى أصول الدين.)، ولكن مع ذلك فإن استخدام النص طلبا للشاهد، يقرب بين المنهجين، التفسير والدراسة. غير أن الفرق بينهما هو الفرق بين درجة اليقين الحاصلة من البحث، إذ تكون في التفسير أوثق منها في الدراسة، ونحن نعلم أن الغزالي كان يعد المعرفة اليقينية، أو (التصديقات) سبيلا لما بعده من الأعمال والأحوال والثمار. وكل ذلك يبين قيمة المنهج التفسيري بالنسبة إلى قيمة الدراسة، وقد بينا قبلُ دلالة عبارة الغزالي: «ومن يطلب الأصول من التوابع لا بد وأن يزل»^(٧٧) على صحة ما ذهبنا إليه من قيمة الفرق بين الدراسة والتفسير.

المطلب الثاني: توظيف آلية الثنائيات الضدية لتحليل قوى الصبر وأحوالها:

إن من أقوى الآليات في منهج الغزالي اعتماد الثنائيات الضدية لتحليل

٧٦- إحياء علوم الدين ٣/ ١٦٨.

٧٧- نفسه ٣/ ١٦٨.

قوى أنواع الصبر وأحوالها بين الانتصار والانهزام، فبعد أن بين الأنواع تبعا لأسبابها النفسية، ودوافعها الخارجية، وعلة تعدد أسمائها، يشرع في بيان قوة كل نوع، بوصفه متولدا عن باعث الدين، وفعاليته في تدعيم خلق الصبر، بقوة المجاهدة، للتغلب على الشهوات، فيقسمه وفق ذلك إلى ثلاثة اعتبارات مثني مثني؛ اعتبار القوة والضعف، واعتبار اليسر والعسر، واعتبار الحكم بالواجب والمحرم. ويمكن القول إن (الثنائيات الضدية)، المعتمدة قد أسهمت بقوة في إبراز مناحي الصبر وفعاليته في الحياة، كثنائية العسر واليسر، لأهمية دورها في تنمية تصورات القارئ بسلاسة وفهم.

الثنائية الأولى: أحوال الصبر بحسب ثنائية القوة والضعف^(٧٨): يرى الغزالي أن الصراع بين دوافع الدين وهجوم الشهوات يخضع في الغلبة لعاملي القوة والضعف، ويؤدي ذلك إلى ثلاثة أحوال؛ حال انتصار الخير، وحال انهزامه، وحال التعادل، فمن هم أصحاب الحظ الأول؟ وما صفاتهم؟ وكيف يصلون إلى ذلك المستوى؟ وما صفات غيرهم؟

يشير إلى ثلاثة أحوال، بناء على الصراع القائم بين «باعث الدين وباعث الهوى» تتغلب في الأولى دواعي الدين وتتغلب في الثانية دواعي الشهوات، وتكون الغلبة سجالا في الثالثة، وهذا التقسيم أقرب ما يكون إلى أحوال النفس الثلاثة المذكورة في القرآن، وهي النفس المطمئنة وأهلها أقلية، والنفس الأمارة بالسوء وأهلها أكثرية، والنفس اللوامة، وأهلها وسط.

فهو يرى أن «إحداها هي التي يقهر فيها داعي الهوى فلا تبقى له قوة المنازعة، ويتوصل إليه بدوام الصبر، وعند هذا يقال: من صبر ظفر. والواصلون إلى هذه الرتبة هم الأقلون، فلا جرم هم الصديقون المقربون ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ

أَسْتَقْمُوا ﴿ [فصلت: ٣٠] فهؤلاء لازموا الطريق المستقيم واستتوا على الصراط القويم، واطمأنت نفوسهم على مقتضى باعث الدين، وإياهم ينادي المنادي ﴿ يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنِّةُ ﴿٣٧﴾ أَرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿ [الفجر: ٢٧، ٢٨] ﴾^(٧٩).

وأما الحالة الثانية التي تشكل الأكثرية، فهي التي تكون الغلبة فيها لدواعي الهوى «وتسقط بالكلية منازعة باعث الدين فيسلم نفسه إلى جند الشياطين، ولا يجاهد ليأسه من المجاهدة، وهؤلاء هم الغافلون، وهم الأكثرون، وهم الذين استرقتهم شهواتهم، وغلبت عليهم شقوتهم، فحكّموا أعداء الله في قلوبهم التي هي سر من أسرار الله تعالى، وأمر من أمور الله. وإليهم الإشارة بقوله تعالى: ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدًىٰ وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ﴾ [السجدة: ١٣] وهؤلاء هم الذين اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة، فخرست صفتهم، وقيل لمن قصد إرشادهم: ﴿ فَأَعْرَضَ عَن مَّن تَوَلَّىٰ عَن ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ﴿٢٩﴾ ذَلِكَ مَبْلَغُهُم مِّنَ الْعَالَمِ ﴾ [النجم: ٢٩، ٣٠] وهذه الحالة علامتها اليأس والقنوط والغرور بالأمني، وهو غاية الحمق، كما قال صلى الله عليه وسلم: «الْكَيْسُ مَنْ دَانَ نَفْسَهُ وَعَمِلَ لِمَا بَعْدَ الْمَوْتِ، وَالْعَاجِزُ مَنْ أَتْبَعَ نَفْسَهُ هَوَاهَا وَتَمَنَّىٰ عَلَى اللَّهِ»^(٨٠).... وهذا المسكين قد صار عقله رقيقاً لشهوته، فلا يستعمل عقله إلا في استنباط دقائق الحيل التي بها يتوصل إلى قضاء شهوته. فقد صار عقله في يد شهواته،.... فانظر كيف يكون كفرانه لنعمته واستيجابه لنقمته! لأن الهوى أبغض إليه عبداً في الأرض عند الله تعالى. والعقل أعز موجود خلق على وجه الأرض»^(٨١).

٧٩- نفسه.

٨٠- سنن الترمذي، وسنن ابن ماجة باب ذكر الموت، ثم انظر المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنی ص ١٢١: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ) المحقق: بسام عبد الوهاب الجاببي: الجفان والجاببي - قبرص طبعة: الأولى، ١٤٠٧ - ١٩٨٧.

٨١- إحياء علوم الدين: ٣/ ١٦٩.

أما الحالة الثالثة: وهي حالة النفس اللوامة وهي الوسط، فهي التي يكون حالها كحال «الحرب سجلاً بين الجندين فتارة له اليد عليها وتارة لها عليه، وهذا من المجاهدين يعد مثله، لا من الظافرين، وأهل هذه الحالة هم الذين: ﴿خَطُّوْاْ عَمَلًا صَالِحًا وَآخِرَ سَيِّئًا عَسَىٰ اللَّهُ أَن يَتُوبَ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة: ١٠٢]»^(٨٢).

ومن الملاحظ أن الغزالي في هذا المبحث يستخدم إلى جانب آية الثنائيات الضدية الاستشهاد بالنص ويفسره مما يجعله هنا أقرب إلى منهج التفسير الموضوعي.

الثنائية الثانية: حال الصبر باعتبار العسر واليسر في المقاومة: يرى الغزالي أن الصبر وهو يعني دوام مصارعة الشهوات بواسطة المعرفة؛ منه ما يسهل فيه مبدأ المقاومة، ومنه ما يعسر ويصعب ويشق على الإنسان فيحتاج إلى قوة اليقين والتقوى، لتتحقق له الغلبة على الشهوات؛ لذلك صار له إسمان، فمنه إذن «ما يشق على النفس فلا يمكن الدوام عليه إلا بجهد جهيد وتعب شديد ويسمى ذلك تصبراً، وإلى ما يكون من غير شدة تعب بل يحصل بأدنى تحمل على النفس ويخص ذلك باسم الصبر. وإذا دامت التقوى وقوى التصديق بما في العاقبة من الحسنى تيسر الصبر، ولذلك قال تعالى ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ ﴿٥﴾ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ ﴿٦﴾ فَسَنِيَرُهُ لِلْيُسْرَىٰ﴾ [الليل: ٥ - ٧]... فهكذا تكون المصارعة بين باعث الدين وباعث الهوى فإنه على التحقيق صراع بين جنود الملائكة وجنود الشياطين. ومهما أذعنت الشهوات وانقمعت وتسلط باعث الدين واستولى وتيسر الصبر بطول المواظبة أورت ذلك مقام الرضا - كما سيأتي في كتاب الرضا - فالرضا أعلى من الصبر، ولذلك قال صلى الله تعالى عليه وسلم: (اعبد الله على الرضا

فإن لم تستطع ففي الصبر على ما تكره خير كثير^(٨٣).

وقال بعض العارفين: أهل الصبر على ثلاثة مقامات: أولها ترك الشهوة وهذه درجة التائبين، وثانيها الرضا بالمقدور، وهذه درجة الزاهدين، وثالثها المحبة لما يصنع به مولاه وهذه درجة الصديقين.

وسنين في كتاب المحبة أن مقام المحبة أعلى من الرضا، كما أن مقام الرضا أعلى من مقام الصبر، وكأن هذا الانقسام يجري في صبر خاص، وهو الصبر على المصائب والبلايا.^(٨٤)

تلك هي نتيجة الثنائية الضدية التي باعتبار العسر واليسر وقد عاجلها من خلال الاستشهاد بالنصوص من القرآن والسنة والمأثور، وأرجع تيسر الصبر إلى شدة اليقين المورث للتقوى، بحيث يتيسر الصبر كلما كان اليقين بالعواقب أصدق وأقوى في النفس، وينتقل إلى التقسيم باعتبار الأحكام.

الثنائية الثالثة: هي قوى الصبر باعتبار الفرض والحرام: وهنا يقسمه أربعة أقسام، يترقى فيها من الصبر الذي هو فرض، لما يجلبه من خير، إلى الصبر الذي هو محرم، لما يجلبه من شر.

«فالصبر عن المحظورات فرض. وعلى المكاره نفل، والصبر على الأذى المحذور محذور كمن تقطع يده أو يد ولده، وهو يصبر عليه ساكناً، وكمن يقصد حريمه بشهوة محظورة فتهيج غيرته فيصبر عن إظهار الغيرة، ويسكت على ما يجري على أهله فهذا الصبر محرم. والصبر المكروه هو الصبر على أذى يناله بجهة مكروهة في الشرع، فليكن الشرع محك الصبر. فكون الصبر نصف

٨٣- المستدرک علی الصیحین للحاکم (٣/٦٢٣): ونصه فيه كما يلي: فَإِنْ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَعْمَلَ بِالصَّبْرِ مَعَ الْيَقِينِ فَافْعَلْ، فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ فَاصْبِرْ، فَإِنْ فِي الصَّبْرِ عَلَى مَا تَكْرَهُهُ خَيْرًا كَثِيرًا، وَأَعْلَمُ أَنَّ مَعَ الصَّبْرِ النَّصْرَ، وَأَعْلَمُ أَنَّ مَعَ الْكُرْبِ الْفَرَجَ، وَأَعْلَمُ أَنَّ مَعَ الْعُسْرِ الْيُسْرَ».

٨٤- إحياء علوم الدين ٣/١٦٩.

الإيمان لا ينبغي أن يخيل إليك أن جميعه محمود بل المراد به أنواع من الصبر مخصوصة^(٨٥).

لكن الذي يسميه صبرا محرما لا يستقيم مع تعريفه للصبر فقد بين أن الصبر تعارض بين باعث الدين وباعثي الهوى (الشهوة والغضب)، وأن أعلى مستوييه ينجم عن اليقين، فكيف يتحقق ذلك في هذه الصورة، التي يكون فيها الصبر على ما يعارض الشرع؟ أعتقد أن السكوت على ما ذكره من أمثلة هو عين الانسجام بين نفسية الشخص وصورة الشر، فكيف يكون ذلك صبرا؟ إنه الاستسلام الناجم عن الخوف من العواقب العاجلة اجتماعية كانت أو وهمية، كالذي أصاب بني إسرائيل زمن الفراعنة من الذل، وكالذي أصاب المجتمعات العربية بعد سقوط الخلافة، وأحسب أن هذا يمكن أن نسميه (الوهن) لأن الوهن هو «حُبُّ الدُّنْيَا وَكَرَاهِيَةُ الْمَوْتِ»^(٨٦) والأحاديث في ذلك كثيرة منها: «مَنْ قُتِلَ دُونَ مَالِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ قُتِلَ دُونَ أَهْلِهِ، أَوْ دُونَ دَمِهِ، أَوْ دُونَ دِينِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ»^(٨٧) وقد يتضح ذلك أكثر من المطلب الموالي.

الثانية الرابعة موافقة الهوى ومعارضته: وفيه يعالج تحت عنوان: (بيان مظان الحاجة إلى الصبر وعدم الاستغناء عنه في أي حال)^(٨٨) مشكل الصراع بين القوتين الكامنتين وراء باعث الدين وباعثي الهوى (الشهوة والغضب) من حيث هو حتمية نفسية في حياة البشرية، لأن الإنسان خلق ليعيش هذا الصراع، فيبرهن: أينجح أم يخفق؟ والسبب في كون الصراع حتمية، أن الإنسان يصارع في حال الرضا وفي حال الرفض. إننا نستطيع أن نفهم الصراع في حال الرفض،

٨٥- إحياء علوم الدين ٣ / ١٧١.

٨٦- (سنن أبي داود - دار الكتاب العربي بيروت - (ج ٤ / ص ١٨٤) وفي مسند أحمد - (ج ٤٥ / ص ٣٧٨) (حُبُّ الْحَيَاةِ وَكَرَاهِيَةُ الْمَوْتِ) وفي (مسند أحمد - (ج ١٧ / ص ٣٩٨) (حُبُّكُمْ الدُّنْيَا وَكَرَاهِيَتِكُمُ الْقِتَالَ).

٨٧- و سنن أبي داود (٤ / ٢٤٦) وانظر صحيح البخاري (٣ / ١٣٦).

٨٨- إحياء علوم الدين ٣ / ١٧١.

ولكن كيف يكون في حال الرضا حتميا؟ ثم أيهما أشق حال الرضوان أم حال الكره والرفض؟ ذلك ما يكشف عنه قوله: «اعلم أن جميع ما يلقي العبد في هذه الحياة لا يخلو من نوعين: أحدهما هو الذي يوافق هواه. والآخر هو الذي لا يوافق بل يكرهه. وهو محتاج إلى الصبر في كل منهما، وهو في جميع الأحوال لا يخلو عن أحد هذين النوعين، أو عن كليهما. فهو إذن لا يستغني قط عن الصبر»^(٨٩).

نستنتج من هذا أن الصبر حتمية نفسية لا يمكن الاستغناء عنها، سواء أكان الأمر الذي تعلق به همة الإنسان مما يوافق هواه، أم مما لا يوافق، ولعل ذلك هو ما جعل ابن تيمية يقول: «قوم لهم نوع من الصبر بلا تقوى مثل الفجار الذين يصبرون على ما يصيبهم في مثل أهوائهم كاللصوص والقطاع الذين يصبرون على الآلام في مثل ما يطلبونه من الغضب وأخذ الحرام، والكتاب وأهل الديوان الذين يصبرون على ذلك في طلب ما يحصل لهم من الأموال بالخيانة وغيرها، وكذلك طلاب الرئاسة والعلو على غيرهم يصبرون من ذلك على أنواع من الأذى التي لا يصبر عليها أكثر الناس»^(٩٠) ولكن كيف يكون ذلك؟ وما الزاوية التي ينظر من خلالها الغزالي؟ ثم كيف يعالجها؟ أيعتمد تفسير النص القرآني ليقرر لنا حقائق لا تقبل الجدل؟ أم سيجتهد ويسترسل في النشاط العقلي والاستنتاج المنطقي فقط، ثم يستدل على ذلك بالنص؟

تحليله للشق الأول من الثنائية: وهو «ما يوافق الهوى: وهو الصحة والسلامة والمال والجاه وكثرة العشيرة واتساع الأسباب وكثرة الأتباع والأنصار وجميع ملاذ الدنيا»^(٩١)، هذا النوع من عوامل اللذة لموافقها الهوى، تتطلب الصبر،

٨٩- نفسه.

٩٠- الزهد والورع والعبادة (١/١٠٦).

٩١- إحياء علوم الدين ٣/١٧١.

بل «ما أحوج العبد إلى الصبر على هذه الأمور، فإنه إن لم يضبط نفسه عن الاسترسال والركون إليها والانهماك في ملاذها المباحة منها، أخرج ذلك إلى البطر والطغيان»^(٩٢) و الغزالي يعتمد في هذا على شواهد كثيرة منها؛ قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّا كَافٍ ۖ ﴿٦﴾ أَنْ رَأَاهُ اسْتَغْفِي ۗ﴾ [العلق: ٦، ٧] وهو أمر تؤيده أقوال السلف: «حتى قال بعض العارفين: البلاء يصبر عليه المؤمن، والعوافي لا يصبر عليها إلا صديق...، ولما فتحت أبواب الدنيا على الصحابة رضي الله عنهم قالوا: ابتلينا بفتنة الضراء فصبرنا، وابتلينا بفتنة السراء فلم نصبر، ولذلك حذر الله عباده من فتنة المال. والزوج والولد فقال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا نُلْهِكُمُ أَمْوَالَكُمْ وَلَا أَوْلَادَكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ ۗ﴾ [المنافقون: ٩] وقال عز وجل: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ وَعَدُوَّكُمْ فَاحْذَرُوهُمْ ۗ﴾ [التغابن: ١٤] وقال صلى الله عليه وسلم: «الْوَلَدُ مَبْخَلَةٌ مَجْبُونَةٌ مَحْزَنَةٌ»^(٩٣) ^(٩٤) تلك شواهد من نصوص القرآن والسنة وأقوال السلف قد استشهد بها الغزالي لبيان صحة وجهة نظره من أن الصبر على النعم أشق من الصبر على النقم.

ولكن لماذا؟ وما السر النفسي في ذلك؟ وهل يكون الحرمان من الشيء عاصمة للنفس؟ والتمكين منه دافع للوقوع؟

يجيب الغزالي: «وإنما كان الصبر على السراء أشد لأنه مقرون بالقدرة، ومن العصمة أن لا تقدر»^(٩٥).

٩٢- إحياء علوم الدين ٣ / ١٧١.

٩٣- سنن ابن ماجه (٢ / ١٢٠٩): باب بر الوالد والإحسان إلى البنت: «إِنَّ الْوَلَدَ مَبْخَلَةٌ مَجْبُونَةٌ» والمستدرك للحاكم ورقمه ٤٧٧١ مطابق لنص الغزالي.

٩٤- إحياء علوم الدين ٣ / ١٧١ والنص في سنن أبي داود (١ / ٢٩٠) باب الإمام يقطع الخطبة: قَالَ: خَطَبْنَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَقْبَلَ الْحَسَنَ، وَالْحُسَيْنَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، عَلَيْنِهِمَا قِمِيصَانِ أَحْمَرَانِ يَعْثُرَانِ وَيَقُومَانِ، فَنَزَلَ فَأَخَذَهُمَا، فَصَعِدَ بِهِمَا الْمُنْبَرِ، ثُمَّ قَالَ: «صَدَقَ اللَّهُ: ﴿إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ﴾ [التغابن: ١٥]، رَأَيْتُ هَدَيْنَ فَلَمْ أَصْبِرْ»، ثُمَّ أَخَذَ فِي الْخُطْبَةِ.

٩٥- إحياء علوم الدين ٣ / ١٧١.

هكذا ينتهي البحث في النوع الأول وقد بين أن الصبر على الخير والنعمة أشق من الصبر على الضراء، وقد استخدم النصوص بأنواعها الثلاثة، كما استخدم المنطق، ولفت انتباهنا لنقطة التقاء هذا النوع مع فضيلة الشكر، التي تمثل القسم الثاني من بحثه، على أن استخدامه للنصوص كان على سبيل الاستشهاد، الذي كان استشهاداً موفقاً جداً.

الشق الثاني من الثنائية: الصبر عن ما لا يوافق الهوى والطبع: وهذا في نظر الغزالي بالنظر إلى حرية الإنسان في اختيار فعله أو الإجار على فعله ثلاثة الوان فهو: «لا يخلو إما أن يرتبط باختيار العبد كالطاعات والمعاصي، أو لا يرتبط باختياره كالمصائب والنوائب. أو لا يرتبط باختياره ولكن له اختيار في إزالته كالتشفي من المؤذي بالانتقام منه»^(٩٦).

المبحث الخامس: الصبر في الطاعات والمعاصي والفضائل في ضوء ثنائية الجبر والاختيار:

الفرع الأول: الصبر الاختياري: وهو اللون الأول مما ينافي العادة والطبع، إذ يرتبط باختيار الإنسان، ويشمل سائر أفعاله التي توصف بكونها طاعة أو معصية المطلب الأول: الطاعات: أما «الصبر على الطاعة فشديد»^(٩٧) لسببين: أحدهما يبدو غير مقبول، وهو «أن النفس بطبعها تنفر عن العبودية وتشتهي الربوبية، ولذلك قال بعض العارفين: ما من نفس إلا وهي مضمرة ما أظهر فرعون من قوله: ﴿أنا ربكم الأعلى﴾... فإذا العبودية شاقة على النفس مطلقاً» وأما الثاني فجدد مقنع، وهو الكسل والبخل، إذ «من العبادات ما يكره بسبب الكسل كالصلاة، أو بسبب البخل كالزكاة، أو بسببهما معا كالحج والجهاد، فالصبر على

٩٦- إحياء علوم الدين ٣ / ١٧١.

٩٧- نفسه ٣ / ١٧١.

الطاعة صبر على الشدائد»^(٩٨)، ويبدو أن ابن تيمية قد نظر في هذا الأمر ففرق بين الصبر في الطاعات والصبر على «المصائب التي تجري بلا اختيار العبد كالمريض وموت العزيز عليه وأخذ اللصوص ماله فإن تلك إنما يثاب على الصبر عليها لا على نفس ما يحدث من المصيبة وما يتولد عنها، والذين يؤذون على الايمان وطاعة الله ورسوله ويحدث لهم بسبب ذلك حرج أو مرض أو حبس أو فراق وطن وذهاب مال وأهل أو ضرب أو شتم أو نقص رياسة ومال، وهم في ذلك على طريقة الأنبياء وأتباعهم كالمهاجرين الأولين فهؤلاء يثابون على ما يؤذون به ويكتب لهم به عمل صالح»^(٩٩) على أن الغزالي يضيف مبينا أن المطيع يحتاج إلى الصبر على طاعته في ثلاث أحوال:

الحالة الأولى: قبل الطاعة، لتصحيح النية والإخلاص، وهو من الصبر الشديد، لأهمية النية والإخلاص وآفات الرياء ومكايد النفس، ويستشهد الغزالي بالحديث «إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى»^(١٠٠). والآية ﴿ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ﴾ [البينة / ٥] ويعلل لذلك بتقديم الصبر على العمل في الآية: (إلا الذين صبروا وعملوا الصالحات)^(١٠١).

إن هذه الحال من الأهمية بمكان وقد عالجها اعتمادا على النصوص المتنوعة، ولكن منهجيا. كانت بعض النصوص مبتورة كما في الأخير إذ تمامه قوله تعالى: ﴿ وَلَيْنَ آذِقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً ثُمَّ نَزَعْنَاهَا مِنْهُ إِنَّهُ لَكَفُورٌ ۝٩ وَلَيْنَ آذِقْنَاهُ نَعْمَاءً بَعْدَ ضَرَاءٍ مَسَّتْهُ لِيَقُولَنَّ ذَهَبَ السَّيِّئَاتُ عَنِّي إِنَّهُ لَفَرِحٌ فَخُورٌ ۝١٠ إِلَّا الَّذِينَ صَبَرُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَٰئِكَ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ ﴾ [هود / ٩-١١] فالنص لو استعرض

٩٨ - نفسه ٣ / ١٧١.

٩٩ - أمراض القلوب وشفائها (١ / ٢١).

١٠٠ - صحيح البخاري (١ / ٦): باب بدء الوحي: «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها، أو إلى امرأة ينكحها، فهجرته إلى ما هاجر إليه».

١٠١ - هود ١١.

كاملا لكان أكثر دلالة على المقصود، ولو جاء في سياق التفسير لكان أكثر إقناعا من مجرد الشاهد، وسنلاحظ في الحالة التالية التي تعنى بالصبر عند الطاعة حالة العمل بعد حالة النية، كيف يوفق عند تفسير الشاهد ولو بإيجاز فقال:

«الحالة الثانية: حالة العمل، كي لا يغفل عن الله في أثناء عمله، ولا يتكاسل عن تحقيق آدابه وسننه، ويدوم على شرط الأدب إلى آخر العمل الأخير، فيلازم الصبر عن دواعي الفتور إلى الفراغ، وهذا أيضاً من شدائد الصبر، ولعله المراد بقوله تعالى: (نعم أجر العاملين الذين صبروا) (١٠٢) أي صبروا إلى تمام العمل» (١٠٣).

فكم هي مفيدة هذه الجزئية المتعلقة بالصبر على إتمام العمل؟! في الواقع، إن هذه الجزئية غاية في الأهمية بالنسبة للباحثين وأصحاب العمل بصفة عامة، إذ كثيرا ما نفسد أعمالنا حين نبتريها طلبا للتفرغ منها، والخير كل الخير لو صبرنا عليها حتى يتم تمامها، وتأتي ثمارها كاملة متقنة، كما الحال في الصناعات الغربية القائمة على البحث العلمي الدقيق المؤدي إلى الجودة والإتقان.

ثم إن الغزالي لم ينس الجانب النفسي كحال ثالثة للصبر على الطاعة تجنباً للرجبة في التظاهر، فبين أن الإنسان إذ يحتاج إلى الصبر بعد الفراغ من العمل عن إفشائه والتظاهر به للسمعة والرياء، والصبر عن النظر إليه بعين العجب، وعن كل ما يبطل عمله ويحبط أثره، كما قال تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ (١٠٤) [محمد: ٣٣] وكما قال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا يُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى﴾ [البقرة: ٢٦٤] فمن لا يصبر بعد الصدقة عن المن والأذى فقد أبطل عمله» (١٠٥).

١٠٢- النص كامل في المصحف ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُبَوِّئَنَّهُم مِّنَ الْجَنَّةِ غُرَفًا تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا نِعْمَ أَجْرُ الْعَامِلِينَ﴾ (٥٨) الَّذِينَ صَبَرُوا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ (٥٩) ﴿[العنكبوت: ٥٩، ٥٨].

١٠٣- إحياء علوم الدين ٣ / ١٧١.
١٠٤- والآية كاملة ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾ (٣٣) ﴿[محمد: ٣٣].
١٠٥- إحياء علوم الدين ٣ / ١٧١.

تلك أحوال الصبر في الطاعات، قد جاء بها مدعمة بالنصوص القرآنية، لغرض الإقناع بما يريد أن يثبته في قلب القارئ، وهو قيمة الصبر في العزم على العمل وفي أدائه، وفي صيانتها مما يفسده، وبذلك يكون الغزالي قد لمس عمقا من أعماق التفسير الموضوعي، وهو التحليل وحسن التوزيع والترتيب.

المطلب الثاني: الصبر عن المعاصي: يعد الصبر عن المعاصي الوجه المقابل للصبر على الطاعات، ولعل الفرق بينهما يكمن في اختلاف الموقفين في علاقة الصابر بالله، ويتفقان في أن كليهما يقوم على الاختيار، فالمعصية هي الضرب الثاني من ضروب الاختيار فيعالجها مرتبطة بالعادة التي هي عامل من عوامل تقوية الشهوة على استمرار الإنسان في المعاصي، ويرى الغزالي أن «العبد أحوج إلى الصبر عنها، وقد جمع الله تعالى أنواع المعاصي في قوله تعالى: ﴿وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾ [النحل ٩٠] وقال صلى الله عليه وسلم: (المهاجر من هجر السوء)^(١٠٦) (والمجاهد من جاهد هواه)^(١٠٧) والمعاصي مقتضى باعث الهوى»^(١٠٨).

ومن الواضح أن المنطلق في معالجة الصبر عن المعاصي كان باستخدام النص شاهدا لبيان أنواع المعاصي، سواء من القرآن أم من السنة، لكن بصورة أقل من السابق لعدوله عن التفسير، ولكن كيف يكون الصبر عن المعاصي؟ وما أشد أنواعها صعوبة؟ وهل للشيطان دور في ذلك؟

إن ما سيحاول الغزالي أن يبينه بهذا الصدد هو أن «أشد أنواع الصبر هو

١٠٦- صحيح ابن حبان - (٤٢٥ / ١): «الْمُهَاجِرُ مَنْ هَجَرَ السَّيِّئَاتِ وَالْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ» / مسند أحمد (٥١١ / ١١): «إِنَّ الْمُهَاجِرَ مَنْ هَجَرَ مَا نَهَى اللَّهُ عَنْهُ، وَالْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ».

١٠٧- سنن الترمذي ت شاكر (٤ / ١٦٥): «المجاهد من جاهد نفسه».

١٠٨- إحياء علوم الدين ٣ / ١٧٢.

الصبر عن المعاصي التي صارت مألوفة بالعادة»^(١٠٩)، وذلك لأن «العادة طبيعة خامسة، فإذا انضافت العادة إلى الشهوة تظاهر جندان من جنود الشيطان على جند الله تعالى فلا يقوى باعث الدين على قمعها»^(١١٠)، فضلاً عن كون المعاصي التي تحكمها العادات تتدرج في اليسر والعسر، لذلك «إن كان ذلك الفعل مما تيسر فعله كان الصبر عنه أثقل على النفس، كالصبر عن معاصي اللسان من الغيبة والكذب والمراء... وذكر الموتى والقدح فيهم وفي علومهم وسيرهم ومناصبهم»^(١١١) والسبب في إقبال العاصي على ذلك جانب نفسي مرضي يتعلق بالأنانية وشهوة حب الذات، من جهة، وسهولة الاستهلاك للكلام من جهة ثانية؛ لأن «ذلك في ظاهره غيبة وفي باطنه ثناء على النفس، فللنفس فيه شهوتان: إحداهما نفي الغير والأخرى إثبات نفسه»^(١١٢)، والعلاج الذي يقدمه الغزالي لهذا المرض هو الاعتزال، فمن لم يملك لسانه في المحاورات، ولم يقدر على الصبر عن ذلك، فيجب عليه العزلة والانفراد فلا ينجيه غيره بل «الصبر على الانفراد أهون من الصبر على السكوت مع المخالطة، وتختلف شدة الصبر في آحاد المعاصي باختلاف داعية تلك المعصية في قوتها وضعفها»^(١١٣).

وإذا كان الغزالي قد قدم علاجاً معقولاً لهذا المرض، فإنه يرى أن من الصعوبة أن يتخلص الإنسان من الخواطر، لتعلقها بطبيعته ليسر ذلك، مما يجعل الوسواس أنشط، فلا يتغلب عليها إلا بأمر شاغل كالبحث العلمي، وإعمال الفكر فيه، إذ «أيسر من حركة اللسان حركة الخواطر باختلاف الوسواس، فلا جرم يبقى حديث النفس في العزلة، ولا يمكن الصبر عنه أصلاً إلا بأن يغلب على القلب هم آخر في الدين يستغرقه، كمن أصبح وهمومه هم واحد، وإلا فإن لم يستعمل

١٠٩- نفسه.

١١٠- نفسه.

١١١- نفسه ٣/ ١٧٢.

١١٢- إحياء علوم الدين ٣/ ١٧٢.

١١٣- نفسه ٣/ ١٧١.

الفكر في شيء معين لم يتصور فتور الوسواس عنه»^(١١٤).

هذا الضرب الثاني من الصبر وهو الصبر عن المعاصي يعده الغزالي من أشد أنواع الصبر الاختياري لتضافر ثلاثة عناصر فيه، وهي قوة الشهوة، وفاعلية العادة، ونزغات الشيطان عن طريقهما؛ إذ تصبح مقاومتها بباعث الدين شاقة، لاسيما إذا ارتبطت الشهوة بالعادة وتيسر أمر حصولها كإباحة الزنا في الدول العلمانية باسم الحريات الفردية، ومثل معاصي اللسان.

هذا بالنسبة لقسم الصبر الاختياري، وهو أمر تتجلى فيه حرية الإنسان في الإقبال على الفعل أو الإدبار عنه بمحض إرادته، وهنا تتجلى في الحقيقة قيمة الصبر الاختياري، وقد عالج الغزالي على مستوييه؛ الطاعة والمعصية، وبين أن الصبر على الطاعات يتطلب قوة التحمل في دفع النفس للقيام بالواجب، والصبر على المعاصي يتطلب قوة نهر النفس ومنعها على أن تأتي ما ينهى الله عنه، لمقاومة الأعداء الثلاثة، العادة والهوى والشيطان. وقد اعتمد الغزالي أسلوباً حضر فيه إلى جانب الثنائية الضدية، النص بقوة، لكنه يأتي في الغالب على سبيل الاستدلال والاستشهاد، وقلما يحضر على سبيل التفسير والتحليل.

الفرع الثاني: الصبر المرتبط بالجبر: وهو ما تفرضه طبيعة الحياة على الإنسان لاسيما علاقة الإنسان مع أخيه الإنسان، فيصبر معه الصبر جبراً لا اختياراً، وقد يتبين أن من أكثر الناس معاناة في هذا النوع من الصبر على الأذى الأنبياء والمصلحون، حتى عُدت فضيلة الفضائل لشدته التي تلمس حتى من الصيغ اللغوية التي صيغت بها الشواهد القرآنية؛ لاكتنازها بأدوات التأكيد والتقديم لما هو أهم، فهذا: «ما لا يرتبط هجومه باختياره في دفعه، كما لو أؤذي بفعل أو قول وجني عليه في نفسه أو ماله؛ فالصبر على ذلك بترك المكافأة تارة يكون واجباً، وتارة يكون

فضيلة، . قال بعض الصحابة رضوان الله عليهم: ما كنا نعد إيمان الرجل إيماناً إذا لم يصبر على الأذى. وقال تعالى على لسان المؤمنين: ﴿وَلَصَّبِرْتَ عَلَىٰ مَا آذَيْتُمُونَا وَعَلَىٰ اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ﴾ [إبراهيم: ١٢] وقسم رسول الله صلى الله عليه وسلم مرة مالا، فقالت بعض الأعراب من المسلمين: هذه قسمة ما أريد بها وجه الله، فأخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم فاحمرت وجنتاه ثم قال: «يرحم الله أخي موسى لقد أودى بأكثر من هذا فصبر» وقال تعالى: ﴿وَدَعَّ أَدْنَاهُمْ وَتَوَكَّلَ عَلَىٰ اللَّهِ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ وَكِيلًا﴾ [الأحزاب: ٤٨] وقال تعالى: ﴿وَأَصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَاهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا﴾ [المزمل: ١٠]، وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ نَعَلْنَاكَ يَصِيقُ صَدْرِكَ بِمَا يَقُولُونَ ﴿١٧﴾ فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ﴾ [الحجر: ٩٧، ٩٨] وقال تعالى: ﴿لَتُبْلَوُنَّ فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَذًى كَثِيرًا وَإِن تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ﴾ [آل عمران / ١٨٦] أي تصبروا عن المكافأة. ولذلك مدح الله تعالى العافين عن حقوقهم في القصاص وغيره، فقال تعالى: ﴿وَإِن عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ ۗ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّابِرِينَ﴾ [النحل: ١٢٦] وقال صلى الله عليه وسلم «صل من قطعك، وأعط من حرملك، وأعرض عمن ظلمك»^(١١٥) ورأيت في الإنجيل: قال عيسى بن مريم عليه السلام: لقد قيل لكم من قبل إن السن بالسن والأنف بالأنف، وأنا أقول لكم لا تقاوموا الشر بالشر، بل من ضرب خدك الأيمن فحول إليه الخد الأيسر، ومن أخذ رداءك فأعطه إزارك، ومن سخرك لتسير معه ميلاً فسر معه ميلين»^(١١٦)، وكل

١١٥- (مسند أحمد ط الرسالة ٢٨ / ٥٧٠) قَالَ عُبَيْدُ: ثُمَّ لَقِيتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَبْتَدَأْتُهُ فَأَخَذْتُ يَدَهُ فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَخْبِرْنِي بِفَوَاضِلِ الْأَعْمَالِ. فَقَالَ: " يَا عُبَيْدُ، صَلِّ مِنْ قَطْعِكَ، وَأَعْطِ مَنْ حَرَمَكَ، وَأَعْرِضْ عَمَّنْ ظَلَمَكَ "

١١٦- بالنص في الإنجيل متى الإصحاح الخامس هو: «سَمِعْتُمْ أَنَّهُ قِيلَ: عَيْنٌ بِعَيْنٍ وَسِنٌّ بِسِنٍّ. ٣٩ وَأَمَّا أَنَا فَقَوْلُ لَكُمْ: لَا تَقَاوِمُوا الشَّرَّ، بَلْ مِنْ لَطْمِكَ عَلَى خَدِّكَ الْأَيْمَنِ فَحَوِّلْ لَهُ الْأُخْرَ أَيْضًا. ٤٠ وَمَنْ أَرَادَ أَنْ يَخَاصِمَكَ وَيَأْخُذَ ثَوْبَكَ فَاتْرُكْ لَهُ الرِّدَاءَ أَيْضًا. ٤١ وَمَنْ سَخَّرَكَ مِيلًا وَاحِدًا فَادْهَبْ مَعَهُ اثْنَيْنِ. ٤٢ مَنْ سَأَلَكَ فَأَعْطِهِ، وَمَنْ أَرَادَ أَنْ يَقْتَرِضَ مِنْكَ فَلَا تَرُدَّهُ وَانظُرْ انجِيل لوقا الإصحاح ٦ بصيغة مختلفة منها: أَحِبُّوا أَعْدَاءَكُمْ، أَحْسِنُوا إِلَى مُبْغِضِكُمْ، ٢٨ بَارِكُوا لِأَعْيُنِكُمْ، وَصَلُّوا لِأَجْلِ الَّذِينَ يُبْغِضُونَ إِلَيْكُمْ. ٢٩ مَنْ ضَرَبَكَ عَلَى خَدِّكَ فَاعْرِضْ لَهُ الْأُخْرَ أَيْضًا، وَمَنْ أَخَذَ رِدَاءَكَ فَلَا تَمْنَعَهُ ثَوْبَكَ أَيْضًا. ٣٠ وَكُلِّ مَنْ سَأَلَكَ فَأَعْطِهِ، وَمَنْ أَخَذَ الَّذِي لَكَ فَلَا تَطْلُبْهُ. ٣١ وَكَمَا تَرِيدُونَ أَنْ يَفْعَلَ النَّاسُ بِكُمْ فَافْعَلُوا أَنْتُمْ أَيْضًا بِهِمْ هَكَذَا.

ذلك أمر بالصبر على الأذى. فالصبر على أذى الناس من أعلى مراتب الصبر؛ لأنه يتعاون فيه باعث الدين و باعث الشهوة والغضب جميعاً»^(١١٧).

هذا هو الصبر الجبري غير الاختياري، الصبر الذي تفرضه على الإنسان البيئة التي يعيش فيها، وقد تبين من خلال الشواهد أن النبي صلى الله عليه وسلم أكثر الناس تضرراً من الأذى، ومن ثم كان أصبرهم، حتى صاغ من تجربته ما يمثل نموذجاً حياً لثقافة التسامح، التي أكدت بنص من الإنجيل، على أن ذلك لم يؤثر في البشرية فكان الأذى سيد الموقف بين الشعوب، كالذي فرضه الاستعمار باسم الاستعمار على الشعوب المستضعفة، كما الحال في الاستعمار الفرنسي في الجزائر مدة تزيد من مائة وثلاثين سنة، وليست المعاناة التي يعانها الفلسطينيون اليوم سوى صورة من صور الصبر على الأذى، ولولا ذلك لهاجروا البلاد تحت ألوان العذاب والظلم، وقد بينه القرآن الكريم عن طريق معاناة بني إسرائيل أنفسهم من الفراعنة حتى أخرجهم موسى عليه السلام. يقول ابن تيمية: «من الناس من يصبر ولا يرحم كَأهل القُوَّة والقَسْوَة وَمِنْهُمْ من يرحم ولا يصبر كَأهل الضعف واللين، مثل كثير من النساء وَمَنْ يشبههن، وَمِنْهُمْ من لا يصبر ولا يرحم كَأهل القَسْوَة والهلع، والمحمود هُوَ الَّذِي يصبر وَيَرْحَمُ»^(١١٨).

إن هذا الصبر على الأذى عاجله الغزالي منهجياً بالاعتماد على النصوص بأنواعها الثلاثة، وهذا شيء جميل، ولكن معالجته كانت قائمة على الشاهد دون أن يفسره، بما في ذلك الشاهد من الإنجيل، وكأن همه الوحيد في ذلك هو الاستشهاد على تأكيد القرآن والسنة والأثر على ضرورة الصبر على الأذى ليس غير، ولولا عبارته «فالصبر على أذى الناس من أعلى مراتب الصبر؛ لأنه يتعاون فيه باعث الدين و باعث الشهوة والغضب جميعاً»^(١١٩) التي جاءت مركزة جداً

١١٧- إحياء علوم الدين ٣/ ١٧٣.

١١٨- الزهد والورع والعبادة (١/ ١٠٩).

١١٩- إحياء علوم الدين ٣/ ١٧٣.

على تعليل الظاهرة ببيان تظافر البواعث النفسية والدينية في تكثيف الصبر على الأذى لظل قارئ النصوص وحدها بغير تعليق ولا توجيه حائرا لاضطراب في الفهم.

ذلك لأن التفسير الموضوعي يتطلب تحليل النصوص وبيان مقاصدها العميقة للخروج بنظرية في ذلك، أو تصور ناضج يؤدي بالقارئ إلى الإدراك العميق، والاقتناع واليقين، وهذا ما لم ينجز في ضوءه الغزالي هذه الثنائية من البحث رغم كثافة النصوص وموافقها الرائعة للموقف، وتركيز التعليل.

المطلب الثالث: الصبر في الفضائل في ضوء ثنائية الاختيار والجبر: يأتي القسم الثالث ليكشف عن جانب آخر من أنواع الصبر وهو ما لا يدخل تحت الاختيار البتة ولا في منطقة الجبر البيئي، ولا هو من دوائر الفرائض ولا النواهي، بل هو من الفضائل، ومع ذلك فلعله أعلاها مقاما لانعدام حرية الإنسان في القيام بضده؛ دفعا له، أو جلبا لأسبابه، وسيعالجه بناء على النص المكثف ولكن استشهادا لا تفسيريا كما يلي:

فالغزالي يرى أن «القسم الثالث: ما لا يدخل تحت حصر الاختيار أوله وآخره؛ كالمصائب: مثل موت الأعزة وهلاك الأموال وزوال الصحة بالمرض وعمى العين وفساد الأعضاء. وبالجمللة سائر أنواع البلاء، فالصبر على ذلك من أعلى مقامات الصبر». ولذلك قال «فأما الصبر على بلاء الله تعالى فلا يقدر عليه إلا الأنبياء لأنه بضاعة الصديقين فإن ذلك شديد على النفس. ولذلك قال صلى الله عليه وسلم: «أسألك من اليقين ما تهون علي به مصائب الدنيا»^(١٢٠) وقال النبي صلى الله عليه وسلم: قال الله، تَبَارَكَ وَتَعَالَى: «إِذَا وَجَّهْتُ إِلَيْ عَبْدٍ مِنْ عِبِيدِي

١٢٠- مسند البزار = البحر الزخار (١٢ / ٢٤٣): بنص: اللَّهُمَّ اقْسِمْ لَنَا الْيَوْمَ مِنْ خَشْيَتِكَ مَا يَحُولُ بَيْنَنَا وَبَيْنَ مَعَاصِيكَ وَمَنْ طَاعَتِكَ مَا تَبْلُغُنَا بِهِ رَحْمَتِكَ وَمَنْ الْيَقِينَ مَا تَهْوَنُ عَلَيْنَا بِهِ مَصَائِبِ الدُّنْيَا اللَّهُمَّ مَتَّعْنَا بِأَبْصَارِنَا وَأَسْمَاعِنَا وَاجْعَلْهُ الْوَارِثَ مِنَّا وَاجْعَلْ ثَأْرِنَا عَلَيَّ مِنْ ظَلَمْنَا وَأَنْصُرْنَا عَلَيَّ مِنْ عَادَانَا، وَلَا تَجْعَلْ مُصِيبَتِنَا فِي دِينِنَا، وَلَا تَجْعَلِ الدُّنْيَا أَكْبَرَ هَمِّنَا، وَلَا تَسْلُطْ عَلَيْنَا مِنْ لَا يَرْحَمُنَا.

مُصِيبَةً فِي بَدَنِهِ أَوْ مَالِهِ أَوْ وَلَدِهِ ثُمَّ اسْتَقْبَلَ ذَلِكَ بِصَبْرٍ جَمِيلٍ اسْتَحْيَيْتُ مِنْهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَنْ أَنْصَبَ لَهُ مِيزَانًا أَوْ أَنْشُرَ لَهُ دِيوَانًا» (١٢١).

وقال صلى الله عليه وسلم: «انْتَظِرُ الْفَرَجَ بِالصَّبْرِ عِبَادَةَ» (١٢٢) وقال صلى الله عليه وسلم: «ما من عبد مؤمن أصيب بمصيبة فقال كما أمر الله تعالى: «إنا لله وإنا إليه راجعون» اللهم أو جرنني بمصيبتي وأعقبني خيراً منها إلا فعل الله به ذلك» (١٢٣).

وقال أنس: حدثني رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن الله عز وجل قال: يَا جَبْرِيلُ مَا جَزَاءُ مَنْ سَلَبْتُ كَرِيمَتِيهِ؟ قَالَ: ﴿سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا﴾ [البقرة: ٣٢]، قَالَ: «جَزَاؤُهُ الْخُلُودُ فِي دَارِي وَالنَّظَرُ إِلَى وَجْهِ» (١٢٤).

ذلك هو القسم الثالث من أقسام الصبر، قسم لا اختيار فيه للمصاب، هو أشد من الصبر على الطاعات، وأشد من الصبر على المعاصي، وأشد من الصبر على أذى الناس؛ لأن المصاب في تلك كلها هو صاحب الاختيار، وحتى في الجبري منها، يمكن الرحيل والهجرة، فلو شاء لفعل الخير من الطاعات ولو شاء لتجنب الشر من المعاصي، التي قد تفرضها البيئة كما فعل سيدنا يوسف عليه السلام.

لقد أصاب الغزالي في تحليل الموضوع في ضوء ثنائية الجبر والاختيار،

١٢١- مسند الشهاب القضاعي (٢ / ٣٣٠): أبو عبد الله محمد بن سلامة بن جعفر بن علي بن حكم والقضاعي المصري (المتوفى: ٤٥٤هـ) ت: حمدي بن عبد المجيد السلفي مؤسسة الرسالة - بيروت الطبعة: الثانية، ١٤٠٧ - ١٩٨٦.

١٢٢- مسند الشهاب القضاعي (١ / ٦٢): سنن الترمذي ت شاكر (٥ / ٥٦٥): باب في انتظار الفرج، ونصه «وأفضل العبادة انتظار الفرج».

١٢٣- إحياء علوم الدين ٣ / ١٧٤ وفي صحيح مسلم (٢ / ٦٣١): عَنْ أُمِّ سَلَمَةَ، أَنَّهَا قَالَتْ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَقُولُ: «مَا مِنْ مُسْلِمٍ تُصِيبُهُ مُصِيبَةٌ، فَيَقُولُ مَا أَمَرَهُ اللَّهُ: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ [البقرة: ١٥٦]، اللَّهُمَّ اجْرِنِي فِي مُصِيبَتِي، وَأَخْلِفْ لِي خَيْرًا مِنْهَا، إِلَّا أَخْلَفَ اللَّهُ لَهُ خَيْرًا مِنْهَا»، قَالَتْ: فَلَمَّا مَاتَ أَبُو سَلَمَةَ، قُلْتُ: أَيُّ الْمُسْلِمِينَ خَيْرٌ مِنْ أَبِي سَلَمَةَ؟ أَوَّلُ بَيْتٍ.

١٢٤- شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة (٣ / ٥٧٨): فَقَالَ أَنبِيُّ: يَا أَبَا ظِلَالٍ مَتَى فَقَدْتَ بَصْرَكَ؟ قَالَ: وَأَنَا صَبِيٌّ لَا أَعْقِلُ، قَالَ: فَهَلْ أَحَدَّثَكَ حَدِيثًا حَدَّثْتَهُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَرَوِيهِ عَنْ جَبْرِيلَ، وَجَبْرِيلَ يَرَوِيهِ عَنْ رَبِّهِ.

وتقسيمه بهذه الصورة الذكية، كما أصاب في تكثيف الشواهد من الكتاب والسنة والأثر، ولكن ما يلاحظ هو الاعتماد على الشواهد في تبليغ الفكرة، على الأثر، دون تفسير الشواهد، أو تحليلها، أو التعليق عليها. وإنما قد اكتفى بتكثيف الشواهد وتنويعها ثم علق عليها بسطر واحد مبينا أن ذلك هو صبر السالكين على البلاء في مقابل الصابرين على مجال الاختيار، والجبر البيئي، ودوائر الفرائض والنواهي. فقال: «هكذا كان صبر سالكي طريق الآخرة على بلاء الله تعالى»^(١٢٥).

المطلب الرابع: إشكال الجزاء في ضوء ثنائية الجبر والاختيار:

طرح الغزالي الجزاء نتيجة لتشابك أنواع الصبر وتعدد صورته، بين الاختيار والجبر والفضائل، وما يوافق الأهواء وما يعارضها، وما يتعلق بالمصائب والطاعات وأذى الخلق، لذلك يلجأ بعد استعراض موفق وتحليل دقيق لكل تلك الشواهد المكثفة التي تعرض عرضا عابرا بغير تفسير يجعله أكثر نجاحا في تعميق الوعي بقضية الصبر وأقسامه - إلى تساؤل وجيه حول درجة الصبر فيما لا اختيار فيه، وكأن الغزالي يريد أن يضع تمهيدا ليقم أحوال الصبر في ضوء نظرية الجبر والاختيار، ويجعل الجزاء موقوفا على درجة الحرية، فلننظر معه هذا الإشكال الذي صاغه بقوله:

«فإن قلت: فبماذا تنال درجة الصبر في المصائب، وليس الأمر إلى اختياره، فهو مضطر شاء أم أبى، فإن كان المراد به أن لا تكون في نفسه كراهية المصيبة، فذلك غير داخل في اختياره؟ فاعلم أنه إنما يخرج عن مقام الصابرين بالجزع وشق الجيوب وضرب الخدود، والمبالغة في الشكوى، وإظهار الكآبة، وتغيير العادة في الملابس والمفرش والمطعم. وهذه الأمور داخلية تحت اختياره، فينبغي أن يجتنب جميعها ويظهر الرضا بقضاء الله تعالى ويبقى مستمرا على عادته، ويعتقد

أن ذلك كان وديعة فاسترجعت»^(١٢٦).

يستعرض الغزالي تلك الأمثلة ثم يقرر النتيجة التالية: «فإذن مهما دفع الكراهة بالتفكر في نعمة الله تعالى عليه بالثواب نال درجة الصابرين. نعم من كمال الصبر كتمان المرض والفقر وسائر المصائب. وقد قيل: من كنوز البر كتمان المصائب والأوجاع والصدقة»^(١٢٧).

وقد ساعده على تحقيق نتائج قيمة في مجال البحث في الصبر وأهميته في الحياة ما وظفه من آليات منهجية موفقة كاللغة في تعدد المسميات، والثنائيات الضدية المعبرة عن تناقضات البنى النفسية في حياة البشر، حتى ليتمكن القول: إن (الثنائيات الضدية)، المعتمدة كثنائية العسر واليسر، والقوة والضعف، والجبر والاختيار، قد أسهمت بقوة في إبراز مناحي الصبر وفعاليتها في الحياة، لما قامت به من دور في تنمية تصورات القارئ بسلاسة وفهم، عن طريق إبراز المتناقضات^١ إذ الأشياء بأضدادها تتضح.

المبحث السادس: تحصيل الصبر وعوامله^(١٢٨):

مادام الصبر هاما لهذه الدرجة فما الطريق لكسبه؟ وهل الطرق متعددة بتعدد أنواعه؟ وما العلل المانعة من اكتسابه؟ وما وسائل الاستعانة لكسب خلق الصبر؟ وكيف عالج الغزالي ذلك؟ هل يستطيع أن يكشف عن الدواء؟

يعالج الغزالي ذلك الأمر بالإشارات الصريحة التي يعدها دواء للصبر وما يستعان به على تحصيله، ومنها: العلم والعمل، وعوامل أخرى كتقوية باعث الدين، والتدرج في التربية، وعوامل تقوية العصمة.

١٢٦- نفسه ٣ / ١٧٧.

١٢٧- نفسه ٣ / ١٧٧.

١٢٨- نفسه ٣ / ١٧٦.

المطلب الأول: العلم والعمل: يقول الغزالي: «اعلم أن الذي أنزل الداء وعد بالشفاء، فالصبر وإن كان شاقاً أو ممتعاً فتحصيله ممكن بمعجون العلم والعمل. فالعلم والعمل هما الأخلاط التي منها تركيب الأدوية للأمراض القلوب كلها»^(١٢٩).

ومعناه أن كسب الصبر متوقف على عاملين أساسيين متمزجين هما: العلم الخاص، والعمل بما تعلمنا من ذلك العلم الخاص، ولكن المشكل أن العلل المانعة من تحصيل الصبر متعددة، لذلك «يحتاج كل مرض إلى علم آخر وعمل آخر» ومن هنا تحتم أن تكون طرق العلاج مختلفة تبعاً لاختلاف الأسباب المانعة^(١٣٠) والغزالي حين يصرح أن «معجون العلم والعمل» هو ممكن قوة الصبر، فمعناه أن العلاج النفسي يعني تكوين جهاز مقاوم عن طريق هيئة نفسية تضاد الهيئة المرضية لتقمعها فيقول: «وإذا اختلفت العلل اختلف العلاج؛ إذ معنى العلاج مضادة العلة وقمعها» لكن يرى أن ذلك الاختلاف والتعدد يجعل الاستقصاء صعباً «واستيفاء ذلك مما يطول، ولكننا نعرف الطريق في بعض الأمثلة»^(١٣١) فهل يمكن أن تكون تلك الأمثلة قياساً للشاهد على الغائب كما يقول الأصوليون؟ وما هي الأمثلة الي يسوقها؟.

المثال الأول: شهوة الجنس، وهي عند كثير من العلماء من أقوى الشهوات وأقدرها على السيطرة على العقل، يقول الغزالي: إذا افتقر إلى الصبر عن شهوة الوقاع مثلاً، وقد غلبت عليه الشهوة، بحيث ليس يملك معها فرجه، أو يملك فرجه ولكن ليس يملك عينه، أو يملك عينه ولكن ليس يملك قلبه ونفسه، إذ لا تزال تحدثه بمقتضيات الشهوات، ويصرفه ذلك عن المواظبة على الذكر والفكر والأعمال الصالحة، فنقول: قد قدمنا أن الصبر عبارة عن مصارعة باعث الدين مع باعث

١٢٩- الإحياء: نفسه.

١٣٠- نفسه.

١٣١- نفسه.

الهوى، ...، فلزمننا ههنا تقوية باعث الدين وتضعيف باعث الشهوة»^(١٣٢).

لابأس قد فهمنا ثلاثة أمور، هي:

- ١- معنى العلاج مضادة العلة وقمعها.
 - ٢- العلم والعمل هما الأخلاط التي منها تركيب الأدوية لأمراض القلوب كلها.
 - ٣- أن تضعيف باعث الشهوة وتقوية باعث الدين هو السبيل للعلاج.
- ولكن كيف نصنع ذلك العلاج؟ وكيف نتمكن من تقوية الإيجابي وإضعاف السلبي في حياتنا؟

بالنسبة لمطاردة السلبي في حياتنا يرى الغزالي أن ذلك يتطلب استعدادا كافيا من ثلاثة أمور: إضعاف الغذاء، والتحكم في عوامل التهيج والإثارة، كالنظر والمخالطة، وتلبية الحاجات بالحلال، أي الزواج، وهو أهمها لأن «قطع أسبابه المهيجة في الحال فإنه إنما يهيج بالنظر إلى مظان الشهوة، إذ النظر يحرك القلب، والقلب يحرك الشهوة، وهذا يحصل بالعزلة والاحتراز، ووقوع البصر على الصور المشتهاة، والفرار منها بالكلية، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ال نظرة سهم من سهام إبليس»^(١٣٣) وكذلك تسلية النفس بالمباح ولذلك قال صلى الله عليه وسلم: (عليكم بالباءة فمن لم يستطع فعليه بالصوم فإن الصوم له وجاء)^(١٣٤)»^(١٣٥).

١٣٢- إحياء علوم الدين ٣/ ١٧٦.

١٣٣- المستدرك برقم ٧٨٦٥ قال الحاكم، صحيح الإسناد ولم يخرجاه، قال شعيب الأرنؤوط رواه الطبراني في «الكبير» (١٠٣٦٢) عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما يرويه عن ربه: «النظرة سهم من سهام إبليس مسموم، من تركها مخافتني، أبدلته إيمانا يجد له حلاوته في قلبه». وفيه عبد الرحمن بن إسحاق الواسطي، وهو ضعيف.

١٣٤- سنن الترمذي ت شاکر (٣/ ٣٨٤): بصيغة مشابهة وقال: «هذا حديث حسن صحيح».

١٣٥- إحياء علوم الدين ٣/ ١٧٦.

والغزالي، إذ يشرح تلك النظرية الرائعة في مسألة الغرائز، يمثل بما يوحى أنه لا يفرق في هذا الجانب بين الإنسان والحيوان، فيقول: «فهذه ثلاثة أسباب، فالعلاج الأول وهو قطع الطعام: يضاهي قطع العلف عن البهيمة الجموح وعن الكلب الضاري ليضعف منه فتسقط قوته. الثاني: يضاهي تغييب اللحم عن الكلب وتغييب الشعير عن البهيمة حتى لا تتحرك بواطنها بسبب مشاهدتها. والثالث: يضاهي تسليتها بشيء قليل مما يميل إليه طبعها حتى يبقى معها من القوة ما تصبر به على التأديب»^(١٣٦).

تلك أساليب تضعيف بواعث الشهوة على المعاصي، لتمكين الصبر من فاعليته، وقد اختصرها في ثلاث، يمكن ترتيبها من الأقوى إلى الأضعف، وهي: تلبية الحاجات، ومنع المهيجات، وتقليل التغذية بالصيام.

وقد عالجها منهجيا معالجة ناجحة باعتماد النص، وإن فسره بملاحم عقلية مقنعة، وبين أن الدين هو العامل الفعال في ذلك، ولكن هل يكشف لنا عن طبيعة الخلطة العلاجية من العنصرين العلم والعمل؟ ثم ما هي أساليب تقوية باعث الدين؟ وكم هي وسائله؟ وكيف يعالجها منهجيا؟

المطلب الثاني: عوامل معالجة الصبر وتقويته: سيقدم الغزالي أربعة عوامل للمعالجة، يعملان مثنى مثنى، نوردها في نقطتين، يتعلق الأول بعامل تقوية باعث الدين، بوصفه يمس ثقافة الصبر في العمق، وهما الطمع في الرضوان، وتزكية النفس، وثانيهما بعامل تقوية العصمة وهما إبعاد المهيجات، والشواغل، ولعل هذه الدرجة من الرقي الحضاري هي التي عبر عنها القرآن بصيغة الاضطراب كما في قوله عز وجل ﴿فَاعْبُدْهُ وَاصْطَبِرْ لِعِبَادَتِهِ﴾ [مريم: ٦٥] ﴿وَأَمْرًا هَلَكًا بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا﴾ [طه: ١٣٢] ﴿إِنَّا مُرْسِلُوا النَّاقَةَ فَمِنْهُمْ فَارْتَفِبَهُمْ وَاصْطَبِرْ﴾ [القمر: ٢٧]

«وَالصَّبْرُ الْقَوِيُّ، وَهُوَ كَالرَّتْقَابِ أَيْضًا أَقْوَى دَلَالَةً مِنَ الصَّبْرِ، أَيْ اصْبِرْ صَبْرًا لَا يَعْتَرِيهِ مَلَلٌ وَلَا ضَجْرٌ»^(١٣٧).

الأول تقوية باعث الدين: يرى الغزالي أن تقوية باعث الدين ليملك فاعلية المقاومة يتطلب شيئين:

أولهما: الوعي بالنتائج عن طريق اليقين مما يورث الطمع، لأن «قوة الإيمان يعبر عنها باليقين وهو المحرك لعزيمة الصبر» مثلما قال أحد الفلاسفة «إياكم واللذة التي يتبعها الألم».

وثانيهما التدرج في تكوين عادة المقاومة عن طريق تربية النفس؛ مما يورث تزكية النفس، لأن الطبيعة تقتضي تأكيد تقوية الشيء بالممارسة، وأعتقد أن الغزالي نسي عاملا ثالثا مهما وهو: النظر إلى الجانب السلبي في الإقبال على فعل الفاحشة مثلا، إذ الله يحل الطيبات ويحرم الخبائث، فهو لم يشر إلى عامل الوعي بالمضار، وإنما طلب العلاج في أمرين آخرين قرييين من ذلك فرأى أن «تقوية باعث الدين فإنما تكون بطريقتين».

١- بث روح الطمع في ثمرة المجاهدة للتضحية بالعاجل من أجل الباقي^(١٣٨) على أن تثبت هذا الوعي في القلب لتربية النفس يتطلب قوة الإيمان بالبعث وعدالة الجزاء لدرجة اليقين «وأقل ما أوتي الناس اليقين وعزيمة الصبر»^(١٣٩)، وهكذا يصبح الصبر خاضعا لأسلوب علمي دقيق يمكن التحكم فيه عن طريق هذه الآلية، لكن تثبيته يتطلب خطوة ثانية وهي التدرج في تكوين العادات.

٢- التدرج في تربية العادة: وهي خطوة مكملة لتنمية روح الصبر، «وذلك بأن يُعوّد هذا الباعث مصارعة باعث الهوى تدريجاً قليلاً قليلاً حتى يدرك لذة

١٣٧- التحرير والتنوير (٢٧ / ٢٠٠).

١٣٨- إحياء علوم الدين ٣ / ١٧٩.

١٣٩- نفسه.

الظفر بها^(١٤٠).

الثاني: تقوية العصمة بإبعاد المهيجات، والابتعاد عن الشواغل:

بعد أن يقدم أسلوب العلاج في تقوية باعث الدين وتضعيف باعث الهوى، يعود مرة أخرى ليؤكد أن ذلك ليس كافياً، وإنما يتطلب نوعين آخرين من المعالجة؛ أما النوع الأول والأقوى من أنواع العلاج لتكوين الصبر فهو كف الباطن عن تحديث النفس بما يهيجها وهو درجات؛

١- كف الباطن عن الأماني المهيجة للنفس، بتنقية البيئة والمحيط من المهيجات، وأشدها كف الباطن عن حديث النفس، وإنما يشتد ذلك على من تفرغ له بأن قمع الشهوات الظاهرة وأثر العزلة وجلس للمراقبة والذكر والفكر، فإن الوسواس لا يزال يجاذبه من جانب إلى جانب. وهذا لا علاج له البتة إلا قطع العلائق كلها ظاهراً وباطناً بالفرار عن الأهل والولد والمال والجاه والرفقاء والأصدقاء، ثم الاعتزال إلى زاوية بعد إحراز قدر يسير من القدر وبعد القناعة به^(١٤١).

٢- الانقطاع عن الهموم وتوجيه القلب إلى الله وحده بالتأمل في ملكوته، وسائر معرفة الله، والذكر، والأوراد المتواصلة، وحضور القلب عند كل وسائل الذكر والورد، بل «كل ذلك لا يكفي ما لم تصر الهموم همماً واحداً وهو الله تعالى. ثم إذا غلب ذلك على القلب فلا يكفي ذلك ما لم يكن له مجال في الفكر وسير بالباطن في ملكوت السموات والأرض وعجائب صنع الله تعالى وسائر أبواب معرفة الله تعالى، حتى إذا استولى ذلك على قلبه دفع اشتغاله بذلك مجاذبة الشيطان ووسواسه... فإن الفكر بالباطن هو الذي

١٤٠- نفسه.

١٤١- نفسه.

يستغرق القلب دون الأوراد الظاهرة»^(١٤٢).

٣- تزكية النفس بالحرص على تجنب الملهيات الكبرى التي قد تسقط الأقوياء في تقواهم بما تلهيهم به، لأن الإنسان «لا يخلو في جميع أوقاته عن حوادث تتجدد فتشغله عن الفكر والذكر من مرض وخوف وإيذاء من إنسان وطغيان من مخالط، إذ لا يستغني عن مخالطة من يعينه في بعض أسباب المعيشة»^(١٤٣).

من هنا نستنتج أن هذا النوع الأول من العلاج يتعلق بتربية النفس وتزكيتها بترقية أساليب المعالجة بالتحلية بالأذكار والعبادات وما من شأنه أن يطرد وساوس الشيطان من عزلة وغيرها. وتخلية البيئة والمحيط من الخضوع للعوامل الخارجية كالأضرار والبلوى وغيرها من المهيجات.

وقد اعتمد منهجيا في تحليل الظاهرة على النظر العقلي أكثر من النقل، إذ يكاد يخلو كلامه من نصوص القرآن والسنة، مما جعله أقرب إلى الدراسة الموضوعية منه إلى التفسير.

النوع الثاني: قطع العلائق، بتشغيل النفس بما يلهيها عن الملذات: وهذا أكثر ضرورة من أنواع العلاج السابقة، فهنا في هذا النوع من عوامل تكوين الصبر وتهيئة النفس له يكون منهجه على غير النوع الأول الذي هو «كف الباطن عن حديث النفس» إذ يكاد يبني حديثه على فكرة «قطع العلائق الجاذبة للنفس» نحو الدنيا لتمحض في عملها نحو الجواذب العليا باعتبارها هي المراد بنص الحديث الشريف: (إن لربكم في أيام دهركم نفحات ألا فتعرضوا لها)^(١٤٤) والغزالي

١٤٢- نفسه.

١٤٣- إحياء علوم الدين ٣ / ١٨٠.

١٤٤- يصنف ابن أبي شيبة (١١١ / ٧): ونصه «الْتَمَسُوا الْخَيْرَ دَهْرَكُمْ كَيْلَهُ، وَتَعَرَّضُوا لِنَفْحَاتِ رَحْمَةِ اللَّهِ، فَإِنَّ لِلَّهِ نَفْحَاتٍ مِنْ رَحْمَتِهِ يُصِيبُ بِهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ، وَأَسْأَلُوا اللَّهَ أَنْ يَسْتُرَ عَوْرَاتِكُمْ وَيُؤْمِنَ رُوعَاتِكُمْ».

يؤكد أن:

النوع الثاني المتعلق بالماديات «أشد ضرورة من الأول وهو اشتغاله بالمطعم والملبس وأسباب المعاش، فإن تهيئة ذلك أيضاً توجب إلى شغل إن تولاه بنفسه، وإن تولاه غيره فلا يخلو عن شغل قلب بمن يتولاه، ولكن بعد قطع العلائق كلها يسلم له أكثر الأوقات إن لم تهجم به ملمة أو واقعة، وفي تلك الأوقات يصفو القلب ويتيسر له الفكر، وينكشف فيه من أسرار الله تعالى في ملكوت السموات والأرض ما لا يقدر على عشر عشيره في زمان طويل لو كان مشغول القلب بالعلائق»^(١٤٥).

إذن، هذا المستوى من الوصول لنيل نفحات الله لها أسباب، بعضها يتعلق بجهد الإنسان بأن يفرغ قلبه من الشواغل، وبعضها من نعم الله على المجتهدين كنزول المطر «ولا يدري متى يقدر الله أسباب المطر، إلا أنه يثق بفضل الله تعالى ورحمته أنه لا يُخلي سنة عن مطر، فكذلك ما تخلو سنة وشهر ويوم عن جذبة من الجذبات ونفحة من النفحات»^(١٤٦).

ولكن الجذبات الربانية تعطي لمن هياً لها المجال وطهر البيئة ظاهراً وباطناً «فينبغي أن يكون العبد قد طهر القلب عن حشيش الشهوات وبذر فيه بذر الإرادة والإخلاص وعرضه لمهاب رياح الرحمة، . . . فقال تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴿١﴾ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي شَيْعِ الْأَوَّلِينَ ﴿٢﴾ [الحجر: ٩، ١٠] وقال تعالى: ﴿ وَلَيَذَّكَّرْ أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٣﴾ [ص: ٢٩] وقال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ ﴿٤﴾ [القمر: ١٧] فهذا هو علاج الصبر عن الوسوس والشواغل وهو آخر درجات الصبر وإنما الصبر عن العلائق كلها مقدم على الصبر عن الخواطر»^(١٤٧).

١٤٥- إحياء علوم الدين ٣ / ١٨١.

١٤٦- نفسه.

١٤٧- نفسه.

قد نرى الغزالي هنا يكتف النصوص، ولكن المنهج في الواقع لم يتغير كثيراً؛ لأن النصوص هنا عرضت بدون تفسير. لاسيما وهي تحتاج إلى تأويل لكي يتبين المتلقي الطريق إلى المقاصد.

ولعل الأمر لا يختلف بالنسبة للنصوص من الدرجة الثالثة، أعني كلام السلف والخلف الصالح من العلماء، فقد استشهد بها للدلالة على الفكرة نفسها، أعني العلائق، الجاذبة في الاتجاهين المتعارضين^(١٤٨).

والغزالي يفرق بين العلائق الجاذبة من حيث درجة قوة تأثيرها على النفس، «وأشد العلائق على النفس علاقة الخلق وحب الجاه، فإن لذة الرياسة والغلبة والاستعلاء والاستتباع أغلب اللذات في الدنيا على نفوس العقلاء....، بل حق كل عبد أن يطلب ملكاً عظيماً لا آخر له. وطالب الملك طالب للعلو والعز والكمال لا محالة»^(١٤٩).

وهو يرى أن من غلبت عليه الشهوات فعجز عن الزهد من حيث هو مخرج فإنه لا يكفيه في السيطرة على نفسه مجرد العلم والكشف، بل لابد من العنصر الثاني من عاملي الصبر الأساسيين اللذين بدأ بهما معالجة الفكرة، وهما العلم والعمل، فقال: «ومن كوشف بهذه الأمور، بعد أن ألف الجاه وأنس به، ورسخت فيه بالعادة مباشرة أسبابه، فلا يكفيه في العلاج مجرد العلم والكشف؛ بل لابد وأن يضيف إليه العمل»^(١٥٠).

ولكن، العمل الذي يدل عليه الغزالي له ثلاثة مستويات عليها يتدرج نحو الفوز والغلبة، هي مغادرة الأسباب المباشرة المغربية بشهوتي السلطة والمرأة، والتوجه لإشغال النفس بما يليق، والتدرج في مفارقة الشر، «ومن لم يفعل هذا

١٤٨- نفسه.

١٤٩- إحياء علوم الدين ٣ / ١٨١.

١٥٠- نفسه.

فقد كفر نعمة الله في سعة الأرض إذ قال تعالى: ﴿ أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَسِعَةً فَهَاجِرُوا فِيهَا ﴾ [النساء: ٩٧].

الثاني: أن يكلف نفسه في أعماله أفعالاً تخالف ما اعتاده، فيبدل التكلف بالتبذل وزبي الحشمة بزبي التواضع، . فلا معنى للمعالجة إلا المضادة.

الثالث: أن يراعي في ذلك التلطف والتدريج، فلا ينتقل دفعة واحدة إلى الطرف الأقصى من التبذل، فإن الطبع نفور ولا يمكن نقله عن أخلاقه إلا بالتدريج^(١٥١). ويستشهد الغزالي على هذا التدريج بقوله صلى الله عليه وسلم: «إِنَّ هَذَا الدِّينَ مَتِينٌ، فَأَوْغَلْ فِيهِ بَرْفَقٌ، وَلَا تَبْغُضْ إِلَى نَفْسِكَ عِبَادَةَ اللَّهِ تَعَالَى، فَإِنَّ الْمُنْبَتَّ لَا أَرْضًا قَطَعَ، وَلَا ظَهْرًا أَبْقَى»^(١٥٢) وإليه الإشارة بقوله عليه السلام: «ولا تشادوا هذا الدين فإن من يشاده يغلبه»^(١٥٣).

أسلوب تسجيله للنتيجة: تميز منهج الغزالي في التفسير الموضوعي، فوق ما تقدم كله من سبق تاريخي، وتحليل عميق يتميز بالذكاء الحاد، وقدرة عجيبة في استحضار الشواهد، وطول النفس في الاستقصاء، وتجربة كشفية عالية المستوى تتم عن ذوق رفيع بتسجيل النتائج التي توصل إليها، لذلك يسجل في خاتمة موضوع الصبر النتيجة التالية: «فإذن، ما ذكرناه من علاج الصبر عن الوسواس، وعن الشهوة، وعن الجاه، أضفه إلى ما ذكرناه من قوانين طرق المجاهدة، في كتاب رياض النفس من ربع المهلكات، فاتخذة دستورك لتعرف به علاج الصبر، في جميع الأقسام التي فصلناها من قبل، فإن تفصيل الآحاد يطول. ومن راعى التدريج ترقى به الصبر إلى حال يشق عليه الصبر دونه، كما كان يشق عليه الصبر

١٥١- نفسه.

١٥٢- السنن الكبرى للبيهقي (٣/ ٢٨).

١٥٣- إحياء علوم الدين ٣/ ١٨١ والحديث في صحيح البخاري (١/ ١٦) عن أبي هريرة، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «إن الدين يسر، ولن يشاد الدين أحد إلا غلبه، فسددوا وقاربوا، وأبشروا، واستعينوا بالغدوة والروحة وشيء من الدلجة».

معه، فتنعكس أموره، فيصير ما كان محبوباً عنده ممقوتاً، وما كان مكروهاً عنده مشرباً هنيئاً، لا يصبر عنه. وهذا لا يعرف إلا بالتجربة والذوق»^(١٥٤).

الخاتمة: تقييم منهج الغزالي في ضوء مفهوم التفسير الموضوعي:

بعد هذه الجولة مع منهج أبي حامد الغزالي، أحد كبار مفكري الإسلام، الذي عد حجة في مجال الإبداع الفكري في القرن الخامس، كان كتاب (إحياء علوم الدين)، علامة بارزة للدلالة على طول باعه في الكتابة والبحث العلمي في ضوء منهج متين، والذي اخترنا منه موضوع (الصبر)، للوقوف على آليات منهجه في معالجة الموضوعات الأخلاقية، من منظور استقطاب النصوص من القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، لوضع تصور شامل له، انتهينا إلى النتائج الآتية:

١- لقد كان الغزالي باحثاً جاداً، يضع نصب عينيه، أهدافاً سامية، منها كشف أثر (الصبر) في الحياة البشرية، العاجلة والآجلة، وعلى هذا الأساس، فقد اعتمد في جمع المادة العلمية نصوص القرآن الكريم، ليتخذها مرجعاً يحتكم إليه في ما يعالجه من قضايا، واستأنس معها بنصوص الحديث الشريف مكثفة في الغالب، لكن بدون تفسير، إضافة إلى أفكار من كلام السلف الصالح.

٢- وضع خطة محكمة للموضوع حلل من خلالها عناصر الصبر، ليقف على حقيقتها، وفعاليتها في مجال الصبر، من حيث هو سلوك عملي تحكمه الخلفية النظرية للصابر، ومنه استنتج مفهوماً للصبر يعد قاعدة علمية لبيان أهميته في الحياة البشرية بحق. عبر عنه بقوله: (الصبر ثبات باعث الدين في مقابل باعث الهوى)، وهو خاصية إنسانية، وإنما خص الصبر بالإنسان لأنه «اختص بصفيتين: إحداهما معرفة الله تعالى ومعرفة رسوله، ومعرفة المصالح

المتعلقة بالعواقب». وبذلك حقق هدف التفسير الموضوعي متضافراً مع الدراسة الموضوعية.

٣- استخدم في تحليله آليات منهجية متعددة، ومتكاملة، تبعاً لمطالبه العلمية؛ منها الإحصاء في استقصاء المادة في الكتاب والسنة، عن طريق جمع النصوص وتصنيفها وترتيبها، للاستشهاد بها على قيمة العنصر، الذي يكون بصدد تحليله، ومنها الفرضيات في بحث حقائق الأشياء لتعريفها عقلاً، ومنها آلية عامل اللغة لبيان أسماء الصبر ومتعلقاته، ومنها (الثنائيات الضدية)، التي أسهمت بقوة في إبراز مناحي الصبر وفعاليته في الحياة، كثنائية العسر واليسر، لأهمية دورها في تنمية تصورات القارئ بسلاسة وفهم.

٤- ونتيجة لتوفيقه في تتبع عناصر الموضوع تحليلاً واستشهاداً، فقد استطاع أن ينجز عملاً علمياً طيباً، تكاملت عناصره وتسلسلت ابتداءً من فضيلة الصبر، إلى حقيقته، وفعاليته في الحياة، وثمرته في السلوك، والحاجة إليه، وطرق تنميته في النفس، وأساليب علاجه.

٥- يعد أسلوب الغزالي في دراسة موضوع الصبر، منهجاً للبحث يتراوح بين (الدراسة الموضوعية والتفسير الموضوعي) على اعتبار أن الأول يغلب عليه الفرضيات العقلية، مما يجعل نتائجه نسبية، أما الثاني فينطلق من النصوص من حيث هي شاهد أساسي للبحث عن مراد آيات الله في كتابه تحليلاً وتفسيراً واستنباطاً واستنتاجاً مما يعزز قيمة نتائجه.

فهرس المصادر والمراجع

القرآن الكريم

- ١- إحياء علوم الدين: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ): دار المعرفة - بيروت / والمكتبة الشاملة.
- ٢- أمراض القلب وشفائها: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام ابن تيمية الحراني الدمشقي (المتوفى: ٧٢٨هـ): المطبعة السلفية - القاهرة ط: ٢ سنة ١٣٩٩هـ.
- ٣- إنجيل متى الإصحاح، ٥، ١١، ١٣ م انترنت.
- ٤- انجيل لوقا الإصحاح ٦.
- ٥- تاريخ القرآن لتيودور نولدكه (١٨٣٦-١٩٣٠).
- ٦- التحرير والتنوير - «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»: محمد الطاهر بن عاشور التونسي (المتوفى: ١٣٩٣هـ): الدار التونسية للنشر - تونس سنة: ١٩٨٤.
- ٧- تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير: أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: ٦٠٦هـ): دار إحياء التراث العربي - بيروت الطبعة: الثالثة - ١٤٢٠ هـ.
- ٨- التيسير بشرح الجامع الصغير زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي (- ١٠٣١هـ) مكتبة الإمام الشافعي - الرياض ط: الثالثة، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨ م.

- ٩- جامع معمر بن راشد، الجامع (منشور كملحق بمصنف عبد الرزاق) معمر بن أبي عمرو راشد الأزدي مولاهم، أبو عروة البصري، نزيل اليمن (المتوفى: ١٥٣هـ) ت: حبيب الرحمن الأعظمي: المجلس العلمي بباكستان، وتوزيع المكتب الإسلامي ببيروت ط: الثانية، ١٤٠٣ هـ.
- ١٠- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء: - دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت و- دار الكتب العلمية- بيروت (طبعة ١٤٠٩ هـ دت).
- ١١- الرد على المنطقيين: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلين بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحاراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: ٧٢٨هـ): دار المعرفة، بيروت، لبنان.
- ١٢- الرسالة القشيرية الرسالة القشيرية: عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري (المتوفى: ٤٦٥هـ) تخ: الإمام الدكتور عبد الحلين محمود، الدكتور محمود بن الشريف: دار المعارف، القاهرة.
- ١٣- الزهد والورع والعبادة: تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلين بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحاراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: ٧٢٨هـ) ت: حماد سلامة، محمد عويضة: مكتبة المنار - الأردن الطبعة: الأولى، ١٤٠٧.
- ١٤- سلسلة خطب الجمعة عبد الحميد مهدي: الأمراض النفسية والعضوية والوقاية منها مخطوط ٢٠١٣.
- ١٥- السنن الكبرى للبيهقي: أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخسروجردي الخراساني، أبو بكر البيهقي (المتوفى: ٤٥٨هـ) حقق: محمد عبد القادر عطا: دار الكتب العلمية، بيروت - لبنات الطبعة: الثالثة، ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.

١٦- سنن الترمذي: لمحمد بن عيسى بن سَوْرَة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: ٢٧٩هـ) تحقيق وتعليق أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة عوض المدرس في الأزهر الشريف: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر الطبعة: الثانية، ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م.

١٧- سنن أبي داود: أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو الأزدي السَّجِسْتَانِي (المتوفى: ٢٧٥هـ) محقق: محمد محيي الدين عبد الحميد: المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، دار الكتاب العربي بيروت.

١٨- سنن ابن ماجه: ابن ماجه أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، وماجة اسم أبيه يزيد (المتوفى: ٢٧٣هـ) تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي: دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي.

١٩- شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة: أبو القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري الرازي اللالكائي (المتوفى: ٤١٨هـ) تح: أحمد بن سعد بن حمدان الغامدي: دار طيبة - السعودية ط: الثامنة، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٣ م.

٢٠- صحيح ابن حبان - بترتيب ابن بلبان: محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبَد، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي (المتوفى: ٣٥٤هـ) تح: شعيب الأرنؤوط: مؤسسة الرسالة - بيروت ط: الثانية، ١٤١٤ - ١٩٩٣.

٢١- صحيح البخاري الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه: محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي محقق: محمد زهير بن ناصر الناصر: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي) الطبعة: الأولى، ١٤٢٢هـ.

٢٢- صحيح مسلم المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم: لمسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: ٢٦١هـ محقق: محمد فؤاد عبد الباقي: دار إحياء التراث العربي - بيروت الصنفية ص ١٤٩، ابن تيمية مكتبة ابن تيمية مصر ط ١٤٠٦ هـ.

٢٣- لطائف الإشارات = تفسير القشيري: عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري (المتوفى: ٤٦٥هـ) ت: إبراهيم البسيوني: الهيئة المصرية العامة للكتاب - مصر ط: الثالثة.

٢٤- المجالسة وجواهر العلم أبو بكر أحمد بن مروان الدينوري المالكي (المتوفى: ٣٣٣هـ) ت: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان: جمعية التربية الإسلامية (البحرين - أم الحصم)، دار ابن حزم (بيروت - لبنان): ١٤١٩هـ.

٢٥- المستدرک على الصحيحين: أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم بن الحكم الضبي الطهماني النيسابوري المعروف بابن البيع (المتوفى: ٤٠٥هـ تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا: دار الكتب العلمية - بيروت الطبعة: الأولى، ١٤١١ - ١٩٩٠.

٢٦- مسند أحمد: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: ٢٤١هـ) تخ: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي: مؤسسة الرسالة ط: الأولى، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.

٢٧- مسند البزار = المنشور باسم البحر الزخار: أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق بن خلاد بن عبيد الله العتكي المعروف بالبزار (المتوفى: ٢٩٢هـ) تخ: محفوظ الرحمن زين الله، وعادل بن سعد وصبري عبد الخالق الشافعي:

مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة ط: الأولى، (بدأت ١٩٨٨ م، وانتهت ٢٠٠٩ م).

٢٨- مسند الشهاب القضاعي: أبو عبد الله محمد بن سلامة بن جعفر بن علي بن حكيمون القضاعي المصري (المتوفى: ٤٥٤هـ) ت: حمدي بن عبد المجيد السلفي مؤسسة الرسالة - بيروت ط: الثانية، ١٤٠٧ - ١٩٨٦.

٢٩- مسند ابن أبي شيبه، : أبو بكر بن أبي شيبه، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي (المتوفى: ٢٣٥هـ) ت: عادل بن يوسف العزازي و أحمد بن فريد المزيدي دار الوطن - الرياض.

٣٠- المعجم الأوسط للطبراني المعجم الأوسط: سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (المتوفى: ٣٦٠هـ) ت: طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني الناشر: دار الحرمين - القاهرة.

٣١- المعجم الكبير للطبراني سليمان بن أحمد بن أيوب بن مطير اللخمي الشامي، أبو القاسم الطبراني (المتوفى: ٣٦٠هـ) ت: حمدي بن عبد المجيد السلفي: مكتبة ابن تيمية - القاهرة.

٣٢- مذاهب التفسير الإسلامي (إيجناس جولد تسيهر) ترجمة عبد الحليم النجار المركز القومي للترجمة القاهرة ٢٠١٣.

٣٣- المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى ص ١٢١: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى: ٥٠٥هـ) ت: بسام عبد الوهاب الجابي: الجفان والجابي - قبرص ط: الأولى، ١٤٠٧ - ١٩٨٧.

٣٤- مصنف ابن أبي شيبه المصنف في الأحاديث والآثار: أبو بكر بن أبي شيبه،

- عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان بن خواستي العبسي (المتوفى: ٢٣٥هـ
تح: كمال يوسف الحوت: مكتبة الرشد - الرياض ط: الأولى، ١٤٠٩.
- ٣٥- المنقذ من الضلال: أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (المتوفى:
٥٠٥هـ / عبد الحلیم محمود: دار الكتب الحديثة، مصر.
- ٣٦- الموافقات للشاطبي إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير
بالشاطبي (المتوفى: ٧٩٠هـ تح: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان: دار
ابن عفان ط: الأولى ١٤١٧هـ / ١٩٩٧م.
- ٣٧- الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة إشراف
وتخطيط ومراجعة: د. مانع بن حماد الجهني: دار الندوة العالمية للطباعة
والنشر والتوزيع الطبعة: الرابعة، ١٤٢٠هـ والمكتبة الشاملة.

Abstract

The Features Assembled in the Subjective Interpretative Approach of Al-Ghazali (505 AH)

Professor Ahmad Othman Rahmani

This research is one of the most modern researches that deal with heritage in order to discover the fundamentals of approach and the interpretation of the Holy Qur'an. It particularly looks into the efforts of Ancients in the foundation of subjective interpretation. That approach has become today one of the most interesting one because it shares in the solution of the cultural, ideological, social and ethical dilemma. This research concentrated on the chapter of Ghazali's Patience. It is an ethical subject that shows its importance in the life of humanity and aims at discovering Ghazali's approach (452 – 505 AH) in its renaissance to show the proper place between explanation and study, taking patience as an example.

Al-Ghazali has relied on analyzing patience on effective means in the approach like language to know the names as 'contrary pairs' to show contradictions, texts and proofs and brain analysis for the concepts. Thus, He led to the scientific definition of 'patience' regarding the ability to reach strong satisfaction which results from knowledge, yielding constancy on religious motive in resisting passionate motive with his dual face 'lust and 'anger', resulting in the strengthening of religious motive and weakening of the passionate motive, leading to these beloved instincts becoming hated, except if they are lawful(halal) and the difficult hated assignments becoming loved and easy.

ضمانات عدالة المحكم
في الفقه الإسلامي ونظام التحكيم السعودي
دراسة مقارنة

أ. د. يوسف بن عبد الله بن محمد الخضير
الأستاذ المشارك بقسم السياسة الشرعية - المعهد العالي للقضاء
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية



ملخص البحث

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين،
نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد

يُعد التحكيم من أقدم الطرائق لحل الخلافات وحسم المنازعات، عرفه الإنسان
ولجأ إليه منذ قرون عديدة، وكان يعهد في ذلك الزمن الغابر إلى رموز المجتمع،
كشيخ القبيلة، أو زعيم مشهور، وبقي حاضرا في المشهد القضائي كوسيلة بديلة
تنعم بثقة الشعوب وتطمئن لها.

والشريعة الإسلامية أكدت على أهمية التحكيم واعتنت به عناية كاملة، سواء
في الخطاب الشرعي أو الممارسة العملية، وأولاه الفقهاء اهتماما كبيرا، فأوسعوه
بيانا وشرحا وتفصيلا.

وفي الوقت الراهن تفاقم الاهتمام بالتحكيم وتعاضم، وزاد حضوره توهجا،
على الرغم من وجود القضاء الرسمي للدولة؛ وذلك لتطور العلاقات بين الأفراد
والشركات محليا ودوليا؛ لما يتسم به التحكيم من مزايا تحدو بالمتنازعين للجوء
إليه، لذلك أضحي أمرا مألوفا وجود شرط التحكيم في أكثر العقود المحلية
والدولية.

والمملكة العربية السعودية إدراكا منها لهذه الأهمية، أولت التحكيم عناية
تليق بمكانته منذ وقت مبكر، فنص نظام المحكمة التجارية الصادر عام ١٣٥٠هـ
على التحكيم، ثم نص عليه نظام العمل الصادر عام ١٣٨٩ هـ، ثم نص عليه نظام
الغرف التجارية الصادر عام ١٤٠٠هـ، غب ذلك صدر نظام مستقل للتحكيم

عام ١٤٠٣هـ ثم أحلت المملكة محله نظاما جديدا للتحكيم عام ١٤٣٣هـ؛ استجابة للتطورات المحلية والإقليمية والدولية؛ وقد تضمن القواعد الناظمة للتحكيم، يضاهي أنظمة التحكيم وقوانينه، وزاده ميزة أنه صُنع على مشكاة الشريعة الإسلامية.

وأحكام التحكيم كثيرة متنوعة وقد خصها الفقه الإسلامي ونظام التحكيم السعودي بالعناية التامة بما يحفظ للتحكيم عدالته ونزاهته.

ولا ريبة أن المحكم يعد أهم أركان التحكيم وقطب رحاه، ولا يمكن أن تتحقق الغاية من التحكيم إلا بوجود محكم توافرت فيه الشرائط التي تضمن عدالته ونزاهته.

كما أن الاطراف المتنازعين لا يُقدمون على اجتناء التحكيم إلا بعد حصول قناعتهم بالمحكم، وأنه يملك ما يكفي من الدراية بأحكام التحكيم و العدالة التي تمكنه من الفصل في النزاع بحكم نهائي، يحقق أرقى مستويات العدالة، لذلك فإن الاهتمام بالمحكم وإفراده بالبحوث والدراسات، وخاصة المتعلقة بعدالته ونزاهته أمر تدعو إليه الضرورة؛ حتى يحقق التحكيم المقاصد التي شرع من أجلها.

لذلك وقع اختياري على هذا الموضوع، ووسمته بـ «ضمانات عدالة المحكم في الفقه الإسلامي ونظام التحكيم السعودي - دراسة مقارنة».

أهمية البحث:

التحكيم يحظى بأهمية محلية وعالمية، وسنت الدول الأنظمة والقوانين التي تنظم أحكامه وترسي قواعد بما يحقق العدل للأطراف المتنازعة، ولا يمكن أن تتحقق هذه القصود إلا بوجود محكم بارع، توشح بالنعوت التي تضمن عدالته، ومع أن الأصل أن منح أطراف النزاع حرية اختيار المحكم، إلا أن شروطا معينة

يجب مراعاتها عند اختيار المحكم حتى تتحقق الغاية من وراء التحكيم، في إرساء قواعد العدل.

كما أن الناظر في الواقع التحكيمي يجد أن بعض المحكّمين يصطفي من المحكّمين من لم يستجمع الشرائط التي تضمن عدالته، وذلك لجهله بأحكام التحكيم، فتصدر أحكام التحكيم مجافية للعدل، الأمر الذي يعصف بسمعة التحكيم؛ لذلك كان من الواجب بيان هذه الضمانات ليعرفها المحكم ويدركها المحكّم، حتى يتحقق العدل المنشود من التحكيم.

منهج الدراسة:

تسير هذه الدراسة وفق المنهج التحليلي، الذي يحلل الخطاب الشرعي والنظامي ويحدد أبعاده، ويستخرج مقاصده، وينظر إلى الواقع ويقوم بتوصيفه وتحديدته، والمنهج الاستقرائي الناظر إلى الثروات المعرفية في العلوم الشرعية والنظامية، وكيفية التعامل معها، والإفادة منها.

خطة البحث:

يتكون هذا البحث من مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة.

المقدمة:

وتشتمل على:

أهمية الموضوع، ومنهج البحث، وتقسيمات البحث.

التمهيد:

التعريف بمفردات العنوان وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف التحكيم والمحكم.

المطلب الثاني: تعريف العدالة.

المطلب الثالث: تعريف الضمانات.

المبحث الأول: الضمانات الشخصية لعدالة المحكم.

وفيه سبعة مطالب:

المطلب الأول: الضمانة المترتبة على اشتراط البلوغ.

المطلب الثاني: الضمانة المترتبة على اشتراط العقل.

المطلب الثالث: الضمانة المترتبة على اشتراط الإسلام.

المطلب الرابع: الضمانة المترتبة على اشتراط الذكورة.

المطلب الخامس: الضمانة المترتبة على اشتراط سلامة الحواس.

المطلب السادس: الضمانة المترتبة على اشتراط العدالة.

المطلب السابع: الضمانة المترتبة على اشتراط العلم بالأحكام الشرعية.

المبحث الثاني: الضمانات الموضوعية لعدالة المحكم.

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: الضمانة المترتبة على كون المحكم شخصا طبيعيا معلوما.

المطلب الثاني: الضمانة المترتبة على كفاءة المحكم.

المطلب الثالث: الضمانة المترتبة على حياد المحكم واستقلاله.

المطلب الرابع: الضمانة المترتبة على وترية التحكيم.

الخاتمة:

وتتضمن أهم النتائج والتوصيات التي انتهت إليها هذه الدراسة.

التمهيد: التعريف بمفردات العنوان.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تعريف التحكيم والمحكم.

المطلب الثاني: تعريف العدالة.

المطلب الثالث: تعريف الضمانات.

المطلب الأول: تعريف التحكيم والمحكم.

وفيه ثلاثة فروع:

الفرع الأول: تعريف التحكيم في اللغة.

التحكيم: مصدر حَكَمَ، والحاء والكاف والميم أصل واحد وهو المنع.^(١)

يقال: حكمت عليه بكذا، إذا منعته من خلافه، فلم يقدر على الخروج من ذلك.^(٢)

فأصل الكلمة يرجع إلى المنع، ومن هذا قيل لمن يحكم بين الناس: (حاكم)؛ لأنه يمنع الظالم من الظلم. قال الأصمعي: (أصل الحكومة رد الرجل عن الظلم).^(٣)

ومن معاني حكم التفويض، يقال: حَكَّمه في الأمر والشيء: أي جعله حكماً، وفوض الأمر إليه. ويقال: حكمته في مالي فاحتكم، أي جاز في حكمه. واستحکم فلان في مال فلان إذا جاز فيه حكمه،^(٤) ومنه قول الله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ

١- ينظر: معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، مادة (حكم) ٢ / ٩١.

٢- ينظر: المصباح المنير، للفيومي ١ / ١٤٥.

٣- ينظر: لسان العرب، لابن منظور، مادة (حكم)، ١٢ / ١٤١.

٤- ينظر: مختار الصحاح، للرازي ص ٧٨.

حَتَّى يُحْكَمُوا فِيهَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ﴿٥﴾.

والحكم من يُختار للفصل بين المتخاصمين، قال تعالى: ﴿ وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا ﴾. (٦)

وصفوة القول الذي نسعى إلى تقريره من خلال ما تقدم أن التحكيم في اللغة: تفويض شخص النظر في نزاع، والفصل فيه.

الفرع الثاني: تعريف التحكيم في الاصطلاح.

أولاً: تعريف التحكيم في الفقه الإسلامي.

الناظر في مراجع الفقه الإسلامي يجد للتحكيم تعريفات كثيرة، ومنها:

تعريف الحنفية: (تولية الخصمين حاكماً يحكم بينهما). (٧)

تعريف المالكية: تولية الخصمين حاكماً يرتضيانه ليحكم بينهما. (٨)

تعريف الشافعية: (أن يتخذ الخصمان رجلاً من الرعية؛ ليقضي بينهما فيما تنازعا). (٩)

تعريف الحنابلة: (تولية شخصين حاكماً صالحاً للقضاء يرتضيانه؛ للحكم بينهما). (١٠)

٥ - سورة النساء الآية (٦٥).

٦ - سورة النساء الآية (٣٥).

٧ - حاشية ابن عابدين ٤٢٨ / ٥.

٨ - ينظر: تبصرة الحكام، لابن فرحون ١ / ٦٢.

٩ - أدب القاضي، للماوردي ٢ / ٣٧٩.

١٠ - المغني، لابن قدامة ١١ / ٤٨٣.

ويلاحظ أن هذه التعريفات وإن اختلفت حروفها ومبانيها، فقد اختلفت قصودها ومعانيها، ويمكن من خلال هذه التعريفات أن نصنع تعريفاً للتحكيم المقصود بهذا البحث، فنقول: تولية الخصمين شخصاً للفصل في نزاع بينهما بحكم ملزم.

ثانياً: تعريف التحكيم في النظام.

لم تضع أكثر الأنظمة والقوانين تعريفاً محدداً للتحكيم؛ مصيراً منها إلى أن هذا الأمر من مهام شراح الأنظمة والقوانين وليست مهمة الأنظمة، وهذا نهج محمود؛ كي ينبري لذلك الفقه في التأسيس والتحليل للنصوص النظامية، والقضاء في بسط سلطانه الاجتهادي على ما قد يستجد من وقائع ونوازل في هذا الشأن.

وهذا ما سار عليه نظام التحكيم السعودي، الصادر بالمرسوم الملكي رقم (م / ٣٤) وتاريخ ٢٤ / ٥ / ١٤٣٣هـ، فلم يشأ وضع تعريف للتحكيم؛ تحقيقاً - فيما يظهر - لتلك المقاصد، غير أنه عرف اتفاق التحكيم، حيث جاءت المادة الأولى في فقرتها الأولى بأنه: (. . اتفاق بين طرفين أو أكثر على أن يحيلوا إلى التحكيم جميع أو بعض المنازعات المحددة التي نشأت أو قد تنشأ بينهما في شأن علاقة نظامية محددة تعاقدية كانت أو غير تعاقدية، سواء أكان اتفاق التحكيم في صورة شرط تحكيم وارد في عقد، أم في صورة مشاركة تحكيم مستقلة) ويمكن اعتباره تعريفاً للتحكيم، ألا أنه يشكل عليه الدور الذي أحاط به، حينما عبر بقوله: (أن يحيلوا إلي التحكيم)، والقاعدة في التعريفات ألا يرد لفظ المحدود في الحد.

ثم إن الناظر في كتب شراح الأنظمة يجد تعريفات كثيرة للتحكيم، ومنها: أنه (الاتفاق على إحالة ما ينشأ بين الأفراد من النزاع بخصوص تنفيذ عقد معين، أو على إحالة أي نزاع نشأ بينهم بالفعل، على واحد أو أكثر من الأفراد، يسمون

محكمين؛ ليفصلوا في النزاع المذكور بدلا من أن يفصل فيه القضاء).^(١١)
وعرفه بعضهم بأنه: (الحكم في منازعة بواسطة أشخاص يتم اختيارهم...
بواسطة أشخاص آخرين، وذلك بموجب اتفاق).^(١٢)
وبدراسة تحليلية لهذه التعريفات التي كشفت معنى التحكيم يمكن تقرير
الحقائق الآتية:

أولاً: إن التحكيم يتم بإرادة مطلقة من الطرفين المتخاصمين؛ فليس لغيرهما
أن يفرض عليهما اللجوء إلى التحكيم.

ثانياً: إن التحكيم عبارة عن عقد اتفاقي يبرمه المتخاصمان، يتضمن إحالة
النزاع إلى التحكيم؛ أي أنه عقد يسري عليه ما يسري على سائر العقود.

ثالثاً: إن التحكيم أحد الطرائق البديلة لفض المنازعات إلى ضميمة القضاء.

رابعاً: إن من يتولى الفصل في المنازعة شخص أجنبي عن الخصوم، هو
المحكم، وله ولاية خاصة على النزاع وأطرافه، وحكمه يتمتع بذات القوة التي
يتمتع بها القاضي، أي أنه يحوز حجية الأمر المقضي.^(١٣)

وخليق بالتنبيه إلى أن التحكيم سالف البيان يشمل التحكيم الذي تم الاتفاق
عليه في العلاقة العقدية قبل نشوء النزاع، وهو ما يعرف «بشرط التحكيم»،
وكذلك التحكيم الذي يتم الاتفاق عليه بعد تطاير شرر الخلاف أثناء تنفيذ العقد
أو بعده، وهو ما يعرف بـ «عقد التحكيم» أو «مشاركة التحكيم»^(١٤).

١١ - التحكيم في القوانين العربية، للدكتور أحمد أبو الوفاء ص ١١.

١٢ - الموجز في النظرية العامة في التحكيم التجاري الدولي، لحفيظة السيد، ص ٤٠.

١٣ - ينظر: المادة (٥٢) من نظام التحكيم السعودي.

١٤ - ينظر المادة (٩) الفقرة (١) من نظام التحكيم السعودي.

الفرع الثالث: تعريف المحكم.

إن المحكم بصفته عماد التحكيم وركنه الأساس كان من الأهمية بمكان تعريفه. لا شك أن المحكم هو محور التحكيم وقوامه، وبقدر ما يكون المحكم مستجماً للشرائط وراسخاً في شخصيته، كاملاً في صفاته، سليماً في تصرفاته، متقيداً بالمبادئ والقواعد التحكيمية، وخصوصاً تلك المتعلقة بعدالته وإنصافه، وابتعاده عن الغش والمواربة في التعامل، بقدر ما يكون التحكيم وافياً وسليماً. وقد يتم تعيينه من الخصوم أنفسهم، أو من جانب المحكمة، وقد يكون فرداً وقد يتعدد. (١٥)

ويمكن تعريف المحكم بأنه: شخص معين من قبل طرفي النزاع أو المحكمة للفصل في الخصومة.

المطلب الثاني: تعريف العدالة.

وفيه فرعان:

الفرع الأول: تعريف العدالة في اللغة.

العدالة لفظ مشتق من العدل، وهو ما قام في النفوس أنه مستقيم، وهو ضد الجور. (١٦) وقيل: هو التوسط في الأمور من غير إفراط في طرفي الزيادة والنقصان، ومنه قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾، (١٧) أي عدلاً. (١٨)

١٥- ينظر: المادة (١٣) و (١٥) من نظام التحكيم السعودي، والتحكيم في القوانين العربية، للدكتور أحمد أبو الوفاء ص ١١.

١٦- ينظر: لسان العرب، لابن منظور ١١ / ٤٣٠،، والصحاح للجوهري ٥ / ١٧٦٠ - ١٧٦١، والقاموس المحيط، للفيروزآبادي ص ١٠٣٠، والمصباح المنير للفيومي ٢ / ٣٩٦.

١٧- سورة البقرة، الآية (١٤٣).

١٨- ينظر: الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي ٢ / ١٥٣.

والاعتدال الاستقامة، والتعادل التساوي، وعدلته تعديلا فاعتدل سويته فاستوى.^(١٩)

قال الراغب الأصفهاني (العدالة والمعادلة لفظ يقتضي معنى المساواة، ويستعمل باعتبار المضايقة).^(٢٠)

وتأسيسا على ما تقدم يمكن القول إن العدالة في اللغة تعني: القسط والإنصاف والمساواة، وهي التي تقابل الظلم والجور والحيف.
الفرع الثاني: تعريف العدالة في الاصلاح.

عرفت العدالة بتعريفات كثيرة وبعبارات مختلفة، ومن هذه التعريفات:

١- تعريف الحنفية: العدل: (أن لا يأتي بكبيرة ولا يصغر على صغيرة، ويكون ستره أكثر من هتكه، وصوابه أكثر من خطئه، ومروءته ظاهرة ويستعمل الصدق ويجتنب الكذب ديانة ومروءة).^(٢١)

٢- تعريف المالكية: (محافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة، ليس معها بدعة، وتحقق باجتنب الكبائر، وترك الإصرار على الصغائر، وبعض الصغائر، وبعض المباح).^(٢٢)

٣- تعريف الشافعية: (العدالة: أن يكون صادق اللهجة، ظاهر الأمانة، عفيفا عن المحارم، متوقيا المآثم، بعيدا من الريب، مأمونا في الرضا والغضب، مستعملا لمروءة مثله في دينه ودنياه).^(٢٣)

١٩- ينظر: المصباح المنير، للفيومي ٢/ ٣٩٦.

٢٠- المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني ص ٥٥١.

٢١- شرح فتح القدير لابن الهمام ٧/ ٣٩٣، وينظر: حاشية ابن عابدين ٥/ ٤٧٣.

٢٢- مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل لابن الحاجب ١/ ٥٦٨- ٥٦٩.

٢٣- الأحكام السلطانية للمواردي ص ٨٩.

٤- تعريف الحنابلة: (العدالة: هي استواء أحواله في دينه واعتدال أقواله وأفعاله، وقيل: العدل من لم تظهر منه ريبة).^(٢٤)

هذه بعض تعريفات العلماء للعدالة في الاصطلاح، ومن خلال التأمل يمكن القول إن العدالة:

عبارة عن استقامة السيرة والدين، وهي هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة، حتى تحصل ثقة النفوس بصدقه في تصرفاته. فلا ثقة بقول من لا يخاف الله تعالى خوفاً وازعاً عن الكذب. ثم لا خلاف في أنه لا يشترط العصمة من جميع المعاصي، ولا يكفي أيضاً اجتناب الكبائر، بل من الصغائر ما يُرد به كسرقة بصلة وتطفيف في حبة.^(٢٥)

ولم أجد في الأنظمة السعودية ذات الصلة^(٢٦) تعريفاً للعدالة، اكتفاءً - فيما يبدو - لما هو مرقوم في مصادر الفقه الإسلامي ومراجعته.

المطلب الثالث: تعريف الضمانات.

وفيه فرعان:

الفرع الأول: تعريف الضمانات في اللغة.

الضمانات جمع مفرد لها ضمانه، وهي مشتقة من الفعل ضَمِنَ، تقول: ضَمِنْتُ الشيءَ أَضْمَنُهُ ضَمَانًا، فَأَنَا ضَامِنٌ، وهو مَضْمُونٌ.^(٢٧)

وتأتي كلمة ضمن لمعان منها، الكفالة والحفظ والرعاية.^(٢٨)

٢٤- الإنصاف للمرداوي ١٢ / ٤٣.

٢٥- ينظر: المستصفي للغزالي ١ / ١٢٥، شرح الكوكب المنير، لابن النجار ٢ / ٣٨٤-٣٨٥.

٢٦- أعني بذلك نظام القضاء ونظام ديوان المظالم ونظام التحكيم.

٢٧- ينظر: لسان العرب لابن منظور ١٣ / ٢٥٧.

٢٨- ينظر: المرجع السابق، مختار الصحاح للرازي ص ١٨٥.

الفرع الثاني: تعريف الضمانات في الاصطلاح .

عرفها أحد الباحثين بأنها: الأمور التي تؤدي إلى حفظ الحقوق وصونها، وإيصالها إلى أصحابها على الوجه المطلوب. (٢٩)

ويمكن تعريفها بأنها: الوسائل الكفيلة التي تحمي الحقوق .

فمثلا من حق كل شخص أن يحظى بقضاء أو تحكيم عادل، فالضمانات طائفة من الوسائل التي تحقق هذه الغاية .

ومن خلال التعريفات المنفردة لكل مصطلح منها يمكن أن نعرف المركب، وهو ضمانات عدالة التحكيم فنقول:

الوسائل التي تكفل تحقيق الإنصاف من جانب المحكم .

المبحث الأول: الضمانات الشخصية لعدالة المحكم .

المقصود بالضمانات الشخصية هي تلك الشروط التي وضعتها الشريعة الإسلامية وسنتها الأنظمة والمتعلقة بشخص المحكم، والتي لا يجوز للشخص أن يتصدى للفصل في الخصومة إلا إذا استجمع هذه الشروط؛ حتى تطمئن النفوس إلى عدله وإنصافه، وهذه الضمانات نبحثها من خلال المطالب الآتية:

المطلب الأول: الضمانة المترتبة على اشتراط البلوغ .

اتفق الفقهاء على أن البلوغ شرط لصحة تولية المحكم، فالصبي الذي لم يبلغ لا يجوز أن يكون محكما، جاء عن عائشة رضي الله عنها، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (رفع القلم عن ثلاثة، عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصغير

٢٩- ينظر: ضمانات حقوق المرأة الزوجية للدهلوي ص ٢٦ .

حتى يكبر، وعن المجنون حتى يعقل أو يفيق).^(٣٠)

ولأن التحكيم من باب الولايات، والصبي ليس من أهل الولاية، بل إنه لا يملك الولاية على نفسه فحري أن لا يملكها على غيره، ولأن شهادته لا تقبل منه قبل بلوغه فلا يصح أن يرتقي إلى منصب التحكيم.^(٣١)

قال الماوردي: (فأما البلوغ فإن غير البالغ لا يجري عليه قلم ولا يتعلق بقوله على نفسه حكم وكان أولى أن لا يتعلق على غيره حكم).^(٣٢)

المطلب الثاني: الضمانة المترتبة على اشتراط العقل.

كذلك اتفق الفقهاء على أن العقل شرط من شروط المحكم التي لا تصح ولايته إلا بوجوده، وعلى ذلك لا يصح أن يكون المجنون والمعتوه والسفيه وكل فاقد للعقل أو كماله محكما، لما سبق بيانه في الشرط أنف الذكر، بل لا يكفي مجرد العقل، بل يجب أن يكون صحيح التمييز، فطنا، بعيدا عن السهو والغفلة.^(٣٣)

هذه الضمانة المهمة نص عليها نظام التحكيم السعودي الصادر بالمرسوم الملكي رقم م / ٣٤ وتاريخ ٢٤ / ٥ / ١٤٣٣هـ، بنص صريح، حيث نصت المادة الرابعة عشرة بقولها: (يشترط في المحكم... أن يكون كامل الأهلية).

والأهلية هي: صفة يقدرها الشارع في الشخص، تجعله محلا صالحا للتكليف.

٣٠- أخرجة النسائي في كتاب الطلاق، باب من لا يقع طلاقه من الأزواج السنن الكبرى ٥ / ٢٦٥، وأبو داود في سننه في كتاب الحدود، باب في المجنون يسرق أو يصيب حدا. سنن أبي داود ٤ / ١٣٩. وصححه الألباني، صحيح سنن أبي داود ٣ / ٥٥.

٣١- ينظر: بدائع الصنائع، للكاساني ٣ / ٧، معين الحكام للطربلسي ص ٢٥، بداية المجتهد، لابن رشد ٢ / ٤٦٠، أدب القضاء، لابن أبي الدم ص ٣١، المغني، لابن قدامة ١٤ / ١٢.

٣٢- الأحكام السلطانية للماوردي ص ٨٨.

٣٣- ينظر: المراجع السابقة.

والمقصود بالأهلية هنا أهلية الأداء، وهي صلاحية الشخص للإلزام والالتزام، ولا تثبت إلا للبالغ العاقل،^(٣٤) وهذا عين ما سلف بيانه عند الفقهاء.

لاشك أن اشتراط التكليف (الأهلية) في المحكم يعد ضمانا من الضمانات الأساسية لعدالته وإنصافه؛ لأن من فاته هذا الشرط غير مدرك لمعنى العدل أصلا فكيف يحكم به؟، ولا يُعقل أن يعهد أشخاص عقلاء الفصل في خصوماتهم إلى صبي أو مجنون أو سفيه!

المطلب الثالث: الضمانة المترتبة على اشتراط الإسلام.

انعقد اتفاق الفقهاء على أن الإسلام شرط لصحة تولية المحكم إذا كان الخصوم من المسلمين، أو كان أحد طرفيها مسلما؛ ذلك لأن التحكيم ضرب من ضروب القضاء، والقضاء ولاية من الولايات، ولا يجوز أن يكون للكافر على المسلم ولاية؛ لقوله تعالى ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾،^(٣٥) والقاضي والمحكم يحكمان بالشريعة الإسلامية وهي دين، وتطبيق الدين يحتاج إلى إيمان به من قبل من يحكم به، وخوف من الله يمنعه من تحكيم غير أحكام الإسلام، ولا يتأتى ذلك من غير المسلم الذي لا يؤمن بهذا الدين، بل يقوده كفره بالإسلام إلى تعمد مخالفة أحكامه أو التلاعب بها.

أما إذا كان أطراف النزاع غير مسلمين فقد ذهب الحنفية إلى جواز أن يكون الذمي محكما؛ وعللوا ذلك بأن أهلية القضاء والتحكيم كأهلية الشهادة، والذمي من أهل الشهادة على الذميين فهو أهل لأن يقضي بينهم.^(٣٧)

٣٤- ينظر: روضة الناظر، لابن قدامة ١ / ٢٢٢، المدخل الفقهي، العام للدكتور الزرقاء ٢ / ٧٣٧.

٣٥- سورة النساء الآية (١٤١).

٣٦- ينظر: بدائع الصنائع، للكاساني ٧ / ٣، معين الحكام، للطربلسي ص ٢٥، بداية المجتهد، لابن رشد ٢ / ٤٦٠، أدب القضاء، لابن أبي الدم ص ٣١، المغني، لابن قدامة ١٤ / ١٢.

٣٧- ينظر: البحر الرائق، لابن نجيم ٦ / ٢٨٣، حاشية رد المحتار، لابن عابدين ٥ / ٣٥٥، القواعد والضوابط الفقهية لنظام القضاء في الإسلام، للدكتور ابراهيم الحريري ص ١٨٨.

وذهب الجمهور إلى عدم الجواز مطلقاً، حتى ولو كان أطراف الخصومة التحكيمية غير مسلمين. (٣٨)

ونظام التحكيم السعودي يأخذ بمذهب الجمهور وهو اشتراط الإسلام في المحكم، وهذا واضح من نصوص النظام، لاسيما المادة الثانية، والخامسة، والرابعة عشرة، وغيرها، (٣٩) وعليه يجري الواقع التحكيمي في مراكز التحكيم في الغرف التجارية. (٤٠)

وإنما كان هذا الشرط من الضمانات؛ لأن الإسلام عدل كله بأحكامه الباهية ومبادئه السامية، ولا يتحقق العدل المطلق إلا بالإسلام، وهذا معنى أوضح من الإطناب فيه.

ومما ينبغي التنبيه إليه أنه على المحتكم مراعاة هذا الشرط في المحكم عند اختياره؛ إذا رام أن يتفياً ظلال عدل الشريعة ويذوق طعم إنصافها.

المطلب الرابع: الضمانة المترتبة على اشتراط الذكورة.

ذهب جمهور الفقهاء (٤١) إلى اشتراط الذكورة في التحكيم، فلا يصح أن تكون المرأة محكمة.

وذهب الحنفية وبعض المالكية إلى جواز أن تكون المرأة محكمة؛ وذلك تأسيساً من بعض الحنفية على جواز كونها قاضية في غير الحدود والقصاص، (٤٢)

٣٨- ينظر المراجع المدونة في حاشية رقم (٣٦).

٣٩- المادة (٣) من اللائحة التنفيذية لنظام التحكيم السعودي السابق الصادرة بقرار مجلس الوزراء رقم ٢٠٢١/٧ م في ١٤٠٥/٩/٨ هـ تنص بقولها: (أن يكون المحكم من الوطنيين أو الأجانب المسلمين)، وهذا نص صريح على اشتراط الإسلام في المحكم، ولعل هذا النص يجد مكانه في اللائحة الجديدة.

٤٠- حسب إفادة المسؤولين في تلك الجهات.

٤١- ينظر: بداية المجتهد، لابن رشد ٢/٤٦٠، الأحكام السلطانية للماوردي ص ٨٨، المغني، لابن قدامة ١٢/١٤.

٤٢- ينظر: معين الحكام للطرابلسي ص ٢٥.

ومن بعض المالكية على أنه لا يشترط في المحكم ذات شروط القاضي، بل يكفي توافر شروط الشاهد، فإذا جاز للمرأة الشهادة فيجوز لها التحكيم،^(٤٣) ولكل أدلته وحججه، ليس هذا محل استقصائها.

غير أن الذين ذهبوا إلى اشتراط الذكورة نظروا إلى أن في الرجل صفات تؤهله للقيام بمهمة التحكيم تعد من ضمانات العدالة قد لا توجد في المرأة.

نظام التحكيم السعودي جاء خطابه عاما فلم يشترط الذكورة في المحكم، وإن كانت صياغة النص توحى إن خطابه للذكور دون الإناث، كما أن واقع التحكيم يجري على اشتراط الذكورة في المحكم.

المطلب الخامس: الضمانة المترتبة على اشتراط سلامة الحواس.

والمراد بها البصر والسمع والكلام وهذا شرط عند جمهور الفقهاء،^(٤٤) فلا تجوز تولية الأعمى؛ لأنه لا يعرف المدعي من المدعى عليه؛ ولا المقر من المقر له، ولا الشاهد من المشهود له أو عليه.

ولا يجوز تولية الأصم ولا الأخرس؛ لأن الأول لا يسمع كلام الخصمين، والثاني لا يمكنه النطق بالحكم؛ ولا يفهم جميع الناس إشارته.

وهذا القول هو الذي يقتضي رجحانه؛ ذلك أن التحكيم ولاية عظيمة كالقضاء تماما، منوط به مهام كثيرة من مقابلة الخصوم والشهود وأهل الخبرة، وقراءة لوائح الادعاء ومذكرات الرد والمستندات وغير ذلك، ومن فقد إحدى حواسه لا يكون على درجة كافية في وضع الحق في نصابه، فهو محتاج لغيره في كل عمل من أعمال التحكيم، وقد لا يجد من يضع كامل ثقته فيه، ولا شك أن ذلك

٤٣- ينظر الشرح الكبير، للدردير ٤/ ١٣٦.

٤٤- ينظر: بدائع الصنائع، للكاساني ٣/ ٧ ومعين الحكام للطرابلسي ص ٢٥، تبصرة الحكام، لابن فرحون ١/ ٢٧، الأحكام السلطانية للماوردي ص ٨٩، المغني، لابن قدامة ١٤/ ١٣.

يزعزع الثقة في عدالة المحكم، لذلك شرط سلامة الحواس يعد ضماناً أكيدة من ضمانات عدالة المحكم.

المطلب السادس: الضمانة المترتبة على اشتراط العدالة.

لقد سبق تعريف العدالة مما يغني عن الإعادة هنا. (٤٥)

وقد اختلف الفقهاء في وصف العدالة أهي شرط في المحكم أو لا؟ على قولين:

القول الأول: إن وصف العدالة شرط في المحكم، فمن فقد هذا الوصف فلا تصح ولايته ولا قضاؤه، وإلى ذلك ذهب جمهور الفقهاء. (٤٦)

جاء في إعانة الطالبين: (ولا يجوز تحكيم غير العدل مطلقاً). (٤٧)

القول الثاني: إن وصف العدالة ليست شرط في المحكم، فيجوز تولية الفاسق التحكيم، وذهب إلى ذلك أكثر الحنفية، (٤٨) وبعض المالكية. (٤٩)

الأدلة:

أدلة أصحاب القول الأول (الجمهور):

١- قول الله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن جَاءَكَ فَاسِقٌ بَنِيًا فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِمَجْهَلَةٍ فَنُصِّحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾. (٥٠)

٤٥- ينظر: ص (٩) من هذا البحث.

٤٦- ينظر: شرح فتح القدير لابن الهمام ٧/ ٢٩٦، القوانين الفقهية لابن بجزي ص ١٩٥، المغني لابن قدامة ١٢/ ١٤.

٤٧- إعانة الطالبين للدمياطي ٤/ ٢٥٤.

٤٨- ينظر: شرح أدب القاضي للخصاف ٤/ ٦٧، شرح فتح القدير لابن الهمام ٧/ ٢٩٦، حاشية ابن عابدين ٤٢٨/ ٥.

٤٩- ينظر: بداية المجتهد لابن رشد ٢/ ٤٦٠.

٥٠- سورة الحجرات الآية (٦).

وجه الدلالة: إن الله تعالى أمر بالتثبت في خبر الفاسق؛ لئلا يحكم بقوله فيكون في نفس الأمر كاذبا،^(٥١) فإذا كان ذلك كذلك في خبره ففي قضائه من باب أولى وأحرى، فدل ذلك على أن غير العدل ليس أهلا لأن يكون محكما.

قال ابن قدامة رحمه الله: (فأمر بالتبين عند قول الفاسق، ولا يجوز أن يكون الحاكم ممن لا يقبل قوله، ويجب التبين عند حكمه).^(٥٢)

٢- استدلووا بالقياس، وذلك بقياس التحكيم على الشهادة، فكما أن الفاسق لا يجوز أن يكون شاهدا، فلتلا يكون محكما أولى.^(٥٣)

أدلة أصحاب القول الثاني:

١- قوله صلى الله عليه وسلم: (سيكون بعدي أمراء يؤخرون الصلاة عن أوقاتها، فصلوها لوقتها، واجعلوا صلاتكم معهم سُبْحَةً).^{(٥٤) (٥٥)}

وجه الدلالة: أخبر النبي صلى الله عليه وسلم أنه سيكون أمراء يؤخرون الصلاة عن وقتها، وتأخير الصلاة عن وقتها موجب للفسق، فهم إذن فساق، ومع ذلك صحة ولايتهم، فدل ذلك على جواز تولية الفاسق.

والجواب عن ذلك:

إن النبي صلى الله عليه وسلم أخبر بوقوع هذا الأمر، لا بمشروعيته وجوازه، والنزاع إنما هو في صحة التولية، لافي وجودها ووقوعها.^(٥٦)

٥١- ينظر: تفسير القرآن العظيم، لابن كثير ٧ / ٣٤٥.

٥٢- المغني، لابن قدامة ١٤ / ١٤.

٥٣- ينظر: المرجع السابق.

٥٤- سبحة: يعني تطوعا. ينظر: النهاية في غريب الحديث لابن الأثير ٢ / ٣٣١.

٥٥- أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، كتاب المساجد، باب الندب الى وضع الأيدي على الركب... ١ / ٣٧٨، وأبو داود في سننه في كتاب الصلاة، باب إذا أخر الإمام الصلاة عن الوقت. ١ / ١١٧.

٥٦- ينظر: المغني لابن قدامة ١٤ / ١٤.

٢- إنه لو قيل بعدم جواز ولاية الفاسق للقضاء والتحكيم؛ لا نسدّ بابهما في هذا الزمان. (٥٧)

والجواب عن ذلك:

إن الأدلة جاءت بالنص الصريح على اشتراط العدالة فيمن يلي القضاء والتحكيم، وهذا هو الأصل، أما إذا جاء زمن قلّ أو انعدم فيه من يحمل وصف العدالة، فإنه يصار إلى تولية الفاسق للضرورة، وهذا خارج محل النزاع، إذ النزاع في الأحوال الاعتيادية، لافي حال الضرورة.

الترجيح:

الذي يترجح لي هو قول الجمهور الذين يشترطون العدالة في المحكم، ذلك أن أدلة هذا القول صريحة واضحة غاية الوضوح، كيف والتحكيم ضرب من ضروب القضاء، وهو ولاية يملك المحكم سلطة في النظر والحكم فلا يجوز أن يتولاه إلا من اتصف بالعدالة؛ حتى يطمئن الخصوم إلى سلامة الحكم الذي تنتهي به القضية، كيف والشارع الحكيم قد اشترط هذا الوصف في الشاهد، والشهادة وسيلة إلى الحكم؛ فاشترطه في الغاية من باب أولى.

وفي نظام التحكيم السعودي في المادة الرابعة عشرة يشترط في المحكم أن يكون حسن السيرة والسلوك، وهذا هو عين وصف العدالة الذي اشترطه الفقهاء، ذلك أن العدالة لا تنحصر في جانب اجتناب الكبائر وعدم الإصرار على الصغائر، بل تتعداه إلى استعمال المروءة والتصرفات اللائقة، وهذا هو حسن السيرة والسلوك. (٥٨)

٥٧- ينظر: حاشية رد المحتار لابن عابدين ٥ / ٣٦٣.

٥٨- اللائحة التنفيذية لنظام التحكيم السابق الصادرة بقرار مجلس الوزراء رقم ٧ / ٢٠٢١ / م في ٨ / ٩ / ١٤٠٥هـ في المادة الرابعة تنص على ما يلي: (لا يجوز أن يكون محكماً من كانت له مصلحة في النزاع أو حكم عليه بحد أو تعزيز في جرم محل بالشرف أو صدر بحقه قرار تأديبي بالفصل من =

المطلب السابع: الضمانة المترتبة على اشتراط العلم بالأحكام الشرعية.

اختلف الفقهاء في ذلك، فذهب بعض الفقهاء إلى اشتراط أن يكون المحكم مجتهدا، وذهب بعض الحنفية إلى أنه ليس بشرط، بل هو من باب الندب والاستحباب، وذهب آخرون إلى أنه يشترط العلم بالأحكام الشرعية في النزاع الذي سيفصل فيه، وهذا هو أصوب الأقوال؛ لأن المقصود إصابة الحق والحكم بالعدل وهذا لا يتحقق إلا بالعلم بالأحكام الشرعية، ويكفي العلم بها في النزاع الذي جرى التحكيم فيه، ذلك أن اشتراط الاجتهاد قد يفضي إلى سد باب التحكيم؛ لعدم وجود محكم يتوشح بهذا الشرط.

وتحكيم الجاهل بالأحكام الشرعية ضلال ووبال على المحتكمين وعلى الأمة برمتها؛ لأن الجاهل يفسد أكثر مما يصلح، بل قد يقضي بالباطل من حيث لا يشعر، لذا أهيب بالمحتكمين وجهات التقاضي عند تعيين المحكمين التأكد من توافر هذا الشرط في المحكم، حتى وإن حاز قصب السبق في علوم أخرى؛ لأن ذلك ضمانات من ضمانات عدالة المحكم، إذ العدل مركزوز في أحكام الشريعة، ومن كان جاهلا بها فكيف سيحكم بالعدل؟

أما نظام التحكيم السعودي فقد نص صراحة على ما يلي: (يشترط في المحكم... أن يكون حاصلًا على الأقل على شهادة جامعية في العلوم الشرعية أو النظامية، وإذا كانت هيئة التحكيم مكونة من أكثر من محكم فيكتفى توافر هذا الشرط في رئيسها).

والتأمل في هذا النص يلمح ما يلي:

١- هذا الشرط يتفق مع ما ذكره الفقهاء أنفا من اشتراط العلم بالأحكام الشرعية،

=وظيفة عامة أو حكم بشهر إفلاسه ما لم يكن قد رد إليه اعتباره) ولاشك أن ذلك من ضمانات عدالة المحكم، وأرجو أن تتضمن اللائحة الجديدة هذا المعنى. ن هذا من ضمانات عدالة.

وجعل المنظم الحصول على الشهادة الجامعية في أحد ذينك التخصصين دليل على تحقق هذا الشرط.

٢- إن يكون المحكم حاصلًا على شهادة جامعية في العلوم الشرعية من إحدى كليات الشريعة سواء من داخل المملكة أو من خارجها، أو يكون حاصلًا على شهادة جامعية في العلوم النظامية (القانون)، وقد ساوى النظام بين شهادتي الشريعة والأنظمة، ذلك أن دارس علوم الأنظمة يتلقى قسطًا وافرا من علوم الشريعة، والناظر في المقررات الدراسية في أقسام الأنظمة يجد حضورًا واضحًا لمواد العلوم الشرعية، ك أصول الفقه، والأحوال الشخصية، والقضاء ونظام الإثبات، وغيرها.^(٥٩)

٣- إن هذا الشرط معتبر في المحكم إذا كان فردًا، أما إذا تعدد المحكمون فيكفي توافر هذا الشرط في رئيس هيئة التحكيم. والمقصود هنا الاكتفاء بحصول رئيس هيئة التحكيم وحده على الشهادة الجامعية في تخصص العلوم الشرعية أو النظامية، ولا يلزم أن يكون جميع المحكمين يحملون أحد ذينك التخصصين، وإن فهم البعض أن المراد عدم اشتراط الحصول على الشهادة الجامعية عند التعدد حاشا رئيس هيئة التحكيم، لأن النص يحتمله، إلا أنه معنى بعيد غير مقصود للمنظم، وصياغة النظام تقصي هذا المعنى عن الفهوم، لكن من المناسب تعديل النص بما يضمن رحيل هذا المعنى المحتمل عن النص تمامًا، حتى وإن كان بعيدًا؛ حسما لمادة الخلاف.

هذا وفي نظري إن اشتراط هذا الشرط في رئيس هيئة التحكيم وحده لا يكفي، ولا يحقق المراد من هذا الشرط، ذلك أن حكم التحكيم يصدر بأغلبية الأعضاء كما هو منطوق المادة التاسعة والثلاثين من نظام التحكيم، فاذا كانت

٥٩- ينظر: على سبيل المثال الخطة الدراسية لقسم القانون في جامعة جازان على الرابط الآتي: <http://colleges.jazanu.edu.sa/Sharia/Pages/khottah%20alghanoon.aspx>

هيئة التحكيم مشكلة من ثلاثة أعضاء، وكان العضوان من غير المتخصصين في الشريعة أو الأنظمة، واتفقا على رأي معين، ورئيس الهيئة له رأي مخالف، فإن الحكم سيصدر حتما طبقا لرأيهما؛ لأنهما أغلبية، وبهذا يفقد هذا الشرط اعتباره. !
لذلك أقترح تعديل هذا النص ليكون بعد التعديل على النحو الآتي: (...)
وإذا كانت هيئة التحكيم مكونة من أكثر من محكم فيلزم توافر شرط التخصص في العلوم الشرعية أو النظامية في أغلبية أعضائها).

المبحث الثاني: الضمانات الموضوعية لعدالة المحكم.

بالإضافة إلى الضمانات الشخصية، ثمة ضمانات أخرى يلزم توافرها لتحقيق العدالة المنشودة، وهذه الضمانات يمكن أن نطلق عليها وصف الضمانات الموضوعية، ونبحثها من خلال المطالب الآتية:

المطلب الأول: الضمانة المترتبة على كون المحكم شخصا طبيعيا معلوما.

الأصل أن تسند مهمة التحكيم إلى شخص طبيعي معلوم، ولا يجوز أن يكون المحكم شخصا معنويا، مهما كان شكله القانوني، ولا إلى شخص مجهول؛ ذلك أن المتأمل في النصوص الشرعية وما خطه الفقهاء في هذا الشأن يلمح بوضوح أن التحكيم لا يصح أن يكون إلا من شخص طبيعي معلوم، قال ابن نجيم في سياق حديثه عن التحكيم:- (والمراد إنسانا معلوما...^(٦٠)).

لا يجوز للشخص المعنوي أن يكون محكما؛ لأن الشخص المعنوي سيعهد بالتحكيم إلى شخص طبيعي، والغالب أنه مجهول بالنسبة للمحتكمين، وأساس التحكيم قائم على الرضا بالمحكم، والقناعة بعلمه، والثقة بقدراته، ولا يمكن أن تتحقق هذه المعاني في مجهول، حتى وإن تمثل في شخص معنوي، إذ الثقة بين

٦٠- البحر الرائق ٧/٢٦، وينظر: حاشية ابن عابدين ٥/٤٢٨.

المحكّمين والمحكم لا تتحقّق إلا في شخص طبيعي .

نظام التحكيم السعودي واضح من عبارته وألفاظه أنه يقصي الشخص المعنوي من ساحة التحكيم، فالمادة الأولى الفقرة (٢) تعرّف هيئة التحكيم بأنها: (المحكم الفرد أو الفريق من المحكمين، الذي يفصل في النزاع ...)

كما نصت المادة الثالثة عشرة بقولها: (تشكل هيئة التحكيم من محكم واحد أو أكثر...).

ونصت المادة الرابعة عشرة بقولها: (يشترط في المحكم ما يأتي...).

وأنت تلاحظ في هذه النصوص أن المقصود هو الشخص الطبيعي، أما الشخص المعنوي فلا حضور له البتة.

هذا ويجب التفرقة بين وجوب أن يكون المحكم شخصاً طبيعياً وبين إجراء التحكيم في إطار هيئات أو مراكز التحكيم، مثل المركز الدولي لتسوية منازعات الاستثمار، و مركز التحكيم التجاري لدول مجلس التعاون الخليجي، ومراكز التحكيم في الغرف التجارية المحلية أو الدولية، فهذه الهيئات والمراكز ليس لها في حد ذاتها صفة المحكم، وإنما تقدم التسهيلات اللازمة لتنظيم عملية التحكيم، وفقاً لإجراءات محددة، ويتم اختيار المحكمين من الأشخاص الطبيعيين المدرجة أسماؤهم في قوائم لديها أو من غيرهم، بحسب اتفاق أطراف النزاع، وحكم التحكيم لا ينسب إلى هذه المراكز، بل ينسب إلى الشخص أو الأشخاص الطبيعيين الذين فصلوا في النزاع، وهذا هو المعيار المائز الذي يجب إن يركن إليه.

المطلب الثاني: الضمانة المترتبة على كفاءة المحكم.

سبق القول إن التحكيم ضرب من ضروب القضاء، والمحكم يُعد قاضياً، لذلك يجب أن تتحقق بالمحكم الكفاءة التي تؤهله للفصل في المنازعة التي تولاها، ولاريب أن نجاح عملية التحكيم مرهون بكفاءة المحكم ودرايته الكافية بتفاصيل القضية الماثلة أمامه، وبقدر هذه الكفاءة تتحقق ثقة المحكّمين بالمحكم، والرضا بحكمه والمبادرة إلى تنفيذه، مما يسوق المتنازعين إلى اللجوء إلى التحكيم. وتشدّد الاتفاقيات وأنظمة التحكيم ولوائحه على وجوب تحقق الكفاءة في المحكم؛^(٦١) بوصفها ضمانات من ضمانات عدالة المحكم.

والمقصود هنا بالكفاءة - علاوة على العلم بالأحكام الشرعية - الخبرة والدراية في ذات النزاع الذي تولى الفصل فيه، فإذا كان النزاع متعلقاً بالشركات أو الأسهم والسندات أو الأمور الطبية أو الحاسب الآلي؛ فيلزم أن يكون حائزاً - على الأقل - على الحد المعقول من الخبرة والدراية في هذه الأمور، ولا يلزم أن يكون عالماً بارعاً بدقائق هذه العلوم، المهم ألا يكون عامياً جاهلاً من جميع الوجوه في ذلك، فلا شك أن اختيار المحكم الذي حاز هذا الوصف أولى وأجدى ممن لا يحمله.

نظام التحكيم السابق^(٦٢) نص صراحة في المادة الرابعة على أنه يشترط في المحكم أن يكون من ذوي الخبرة، أما النظام الجديد - محل البحث - فلم يتطرق لذلك، واكتفى بشرط الحصول على الشهادة الجامعية في العلوم الشرعية أو النظامية، ولو نص على شرط الخبرة لكان أولى؛ لأنها من ضمانات عدالة المحكم، ولعل اللائحة التنفيذية - والتي على وشك الصدور - أن تستدرك ذلك.

٦١ - ينظر: المادة الرابعة عشرة الفقرة (١) من اتفاقية عمان العربية للتحكيم التجاري على الرابط: http://www.ibtesama.com/vb/showthread-t_14924.html

٦٢ - الصادر بالمرسوم الملكي رقم م/٤٦ وتاريخ ١٢/٧/١٤٠٣ هـ.

المطلب الثالث: الضمانة المترتبة على حياد المحكم واستقلاله.

شاع اصطلاح حياد القاضي والمحكم في العمل القضائي والتحكيمي، وأضحى حاضرا في الخطاب القانوني، واستعمله الباحثون المعاصرون في علوم القضاء الإسلامي،^(٦٣) ويصطلح الفقهاء على وسمه بالمساواة بين الخصوم، والمقصود بمبدأ حياد المحكم أن يقف المحكم موقفا وسطا بين الخصوم المحتكمين، غير منحاز لطرف منهما ضد الآخر وأن يقتصر عمله على أن يتلقى من الخصوم الأدلة التي يقدمونها للإثبات أو للنفي، وفقا للقواعد والطرق الشرعية والنظامية التي يلزم اتباعها لتقديم الأدلة وأن يعرض أدلة كل خصم على الخصم الآخر، عملا بمبدأ المواجهة بالدليل؛ لتمكين كل خصم أن يناقش أدلة خصمه ويقوم بالرد عليها، والمحكم من خلال كل ذلك يراقب ويرصد، ثم بعد ذلك يقوم بمناقشة كل خصم على حججه ويعطي لكل دليل قدره ووزنه، وما إذا كان منتجا في الدعوى أو غير منتج؛ لتكوين قناعته وبناء رأي في الدعوى؛ ليصدر حكمه فيها على أساس سليم، غير مشوب بما يسوغ طعنه، والنصوص الدالة على هذا المعنى كثيرة تعز على الحصر، فقد جاء في وصيه الرسول صلى الله عليه وسلم لعلي رضي الله عنه قوله: (إذا جلس بين يدك خصمان فلا تقض بينهما حتى تسمع من الآخر مثل ما سمعت منه، فإنك إن فعلت ذلك تبين لك القضاء).^(٦٤)

فالمساواة بين الخصوم في كل تصرف يقوم به المحكم، انطلاقا من مبدأ العدالة، يعد ضمانا من ضمانات عدالته، تجسد حياده وتغرس الثقة في نفوس

٦٣- وإن كان الأصل اللغوي يدل على: الميّل والعدول عن طريق الاستواء. ينظر: معجم مقاييس اللغة لابن فارس ١٢٣/٢.

٦٤- أخرجه أبو داود في سننه، كتاب الأفضية، باب كيف القضاء. ٣٠١/٣، والترمذي في سننه، كتاب الأحكام عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب ما جاء في القاضي لا يقضي بين الخصمين حتى يسمع كلامهما، وقال عنه: (هذا حديث حسن). سنن الترمذي ٦١٠/٣. وحسنه الألباني. إرواء الغليل ٢٢٨/٨.

المحتكمين أنهم أمام محكم نزيه ملتزم بالحكم بالحق ونصير للعدل. (٦٥)

وبناء على ذلك لا يجوز للمحكم أن يفصل في النزاع المعروف عليه إلا بناء على الأدلة التي يقدمها الخصوم، فليس له أن يبني حكمه على دليل يصنعه بنفسه دون طرحه من أحد الخصوم، حتى ولو كان ظاهراً من أوراق الدعوى، طالما صاحب المصلحة لم يتمسك به، وهو ما يعرف بتلقين الخصم حجته. (٦٦)

كما لا يجوز الفصل في المنازعة استناداً إلى علم المحكم الشخصي بواقعة الدعوى. (٦٧)

أما استقلال المحكم: فالمقصود به هو ضمان أن ينأى المحكم بنفسه أثناء أداء مهمته التحكيمية عن تبعية المحكم الذي اختاره، (٦٨) وأن لا يقع تحت تأثير أي سلطة أو شخص يصرفه عن الحكم بالعدل بين المتحاكمين، وإيصال الحقوق إلى أصحابها، ونصوص الشريعة طافحة بهذا المعنى، ليس هذا الموضوع محللاً لاستدعائها.

وتحقيقاً لهذه الضمانة لا يجوز أن يكون محكماً من كان خصماً في النزاع المعروف على التحكيم، ولا دائناً، ولا كفيلاً أو ضامناً، ولا شريكاً أو مساهماً، ونحو ذلك، وجماع ذلك ألا تكون للمحكم مصلحة يجلبها أو مفسدة يدفعها من خلال كونه محكماً في النزاع.

٦٥- ينظر: معين الحكام للطرابلسي ص ٢٠ وما بعدها، الذخيرة للقرافي ٧٦/١٠، الأحكام السلطانية للماوردي ص ٩١، كشف القناع للبهوتي ٣١٤/٦، إعلام الموقعين لابن القيم ٨٩/١.

٦٦- ينظر: بدائع الصنائع للكاساني ١٠/٧، ومعين الحكام للطرابلسي ص ٢١، تبصرة الحكام لابن فرحون ٤٧/١، أدب القضاء للماوردي ٢/٢٥٥، المغني لابن قدامة ١٤/٦٥.

٦٧- ينظر بداية المجتهد لابن رشد ٢/٤٧٠، المغني لابن قدامة ١٤/٣٠.

٦٨- يظن بعض المحتكمين أن المحكم الذي اختاره أشبه بالوكيل أو المحامي له، وأنه يجب أن يكون الحكم لصالحه، هكذا يخيل إليهم!. وهذا ظن خاطئ؛ وخيال فاسد، إذ المحكم في منزلة القاضي؛ يفصل في هذا النزاع بكل عدل واستقلال، ولا غرو أن يصدر الحكم ضد الخصم إلي سمي المحكم.

نظام التحكيم السعودي نص صراحة على وجوب حياد المحكم واستقلاله، وجعل المنظم مجرد وجود شكوك في ذلك مسوغا لرده، وعدم مضيه في ممارسة التحكيم، بل يجب على المحكم أن يفصح كتابةً لطرفي التحكيم بكل الظروف التي من شأنها أن تثير شكوكا حول حياده واستقلاله، كما نصت على ذلك المادة السادسة عشرة في فقرتها الأولى والثالثة.^(٦٩)

المطلب الرابع: الضمانة المترتبة على وترية التحكيم.

الأصل أن يكون المحكم - كما القاضي - فردا واحدا، أما تعدد القضاة مع اشتراكهم في الاختصاص والحكم فقد اختلف الفقهاء في ذلك على ثلاثة أقوال: القول الأول: إنه لا يجوز، وقال به بعض الحنفية^(٧٠) وكثير من المالكية^(٧١) والشافعية^(٧٢) وبعض الحنابلة،^(٧٣) وسندهم في ذلك: إن الاثنين قد يختلفان فلا ينحسم النزاع.^(٧٤)

القول الثاني: الجواز، بشرط اتفاقهم على حكم واحد، وبه قال بعض الحنفية؛^(٧٥) (لأن المحكمين رضيا برأيهما، والرضا برأي المثني لا يكون رضا برأي الواحد)^(٧٦)

القول الثالث: الجواز مطلقا، وإلى ذلك ذهب بعض الحنفية،^(٧٧) وبعض

٦٩- ينظر: المادة ٢٧ من نظام التحكيم السعودي.

٧٠- ينظر: روضة القضاة للسمناني ١ / ٨١ حاشية رد المحتار لابن عابدين ٥ / ٤٣١.

٧١- ينظر: بداية المجتهد لابن رشد ٢ / ٤٦٠.

٧٢- ينظر: أدب القاضي للماوردي ٢ / ٣٨٥.

٧٣- ينظر: المغني، لابن قدامة ١٤ / ٩٠.

٧٤- ينظر: روضة القضاة، للسمناني ١ / ٨٢.

٧٥- ينظر شرح أدب القاضي، للخصاف ٤ / ٦٨.

٧٦- المرجع السابق.

٧٧- ينظر: روضة القضاة للسمناني ١ / ٨١.

الشافعية^(٧٨) وأكثر الحنابلة^(٧٩) واختاره شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله، إذا كان فوقهما من يرد مواضع تنازعهما.^(٨٠)

والراجح هو جواز تعدد المحكمين مع اشتراكهم في الاختصاص والحكم؛ وذلك لأن التعدد سائغ جائز في حكمي الزوجين، والصيد، وقصة التحكيم بين علي ومعاوية في تحكيمهما أبا موسى الأشعري وعمرو بن العاص - رضي الله عنهم - فكذا في غيرها من صور التحكيم.^(٨١)

أما دليل المانع من التعدد وأنه قد يختلف الاثنان فلا ينحسم النزاع فيمكن دفعه - كما يقول بعض الفقهاء - بالاستظهار برأي محكم آخر، أو باشتراط عدد المحكمين وترا عند بداية التحكيم، وعند اختلاف المحكمين يؤخذ برأي الأغلبية. أما دليل القول الثاني فهذا شرط في التحكيم، للمحتكمين أن يشرطاه، ولا يعني ذلك أن يكون شرطاً لكل تحكيم.

نظام التحكيم السعودي نص في المادة الثالثة عشرة على أن هيئة التحكيم تشكل من محكم واحد، وأباح بصريح القول أن تشكل من أكثر من محكم، لكن إذا تكونت من أكثر من شخص فيجب أن يكون العدد فردياً، وإلا كان التحكيم باطلاً.

لا تثار أي صعوبة في إصدار الحكم التحكيمي إذا كان المحكم فرداً واحداً، لكن إذا كانت الهيئة تشكلت من عدد من المحكمين فهنا يثار الإشكال؛ إذ قد يختلف المحكمون ولا يجتمعون على رأي واحد، ولا يتحقق مقصود التحكيم الذي هو الفصل في النزاع، لذلك حسم المنظم السعودي - كغيره من أنظمة

٧٨ - ينظر: الأحكام السلطانية للماوردي ص ٩٨.

٧٩ - ينظر المغني، لابن قدامة ١٤ / ٩٠.

٨٠ - ينظر: الاختيارات العلمية في اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية للبعلي ص ١٩٩.

٨١ - ينظر: شرح منح الجليل لمحمد عليش ٤ / ١٥٣.

التحكيم. هذا الأمر وأخذ بمبدأ الترجيح بين الآراء باعتبار رأي الأغلبية، ولا عبرة برأي الأقلية.

وحيث إن الأخذ برأي أغلبية المحكمين لا يمكن ان يتحقق إلا إذا كان العدد فرديا، أي ثلاثة أو خمسة أو سبعة وهكذا، وإذا لم يتحقق هذا الشرط - أعني وترية التحكيم - فقد وصم المنظم التحكيم بالبطلان، وهذا نص أمر يعد من النظام العام، لا تجوز بحال من الأحوال مخالفته، فلو اتفق الخصوم على تشكيل هيئة التحكيم من عدد زوجي، وقع هذا الاتفاق باطلا، بطلانا مطلقا؛ لمخالفته للنظام العام، وتبطل مع ذلك جميع الإجراءات والقرارات التي تم اتخاذها في هذا الشأن.

وأنا أقول: إن ساغ التحكيم من فرد واحد إلا أن التحكيم من أكثر من شخص بالشروط النظامية يعد ضمانه من ضمانات عدالة التحكيم، ذلك أن اجتماع عدد من المحكمين في نظر قضية واحدة يحقق التكامل العدلي في أعضاء الهيئة، فإذا نقص قدر من الكفاية في نظر النزاع من أحد الأعضاء استكملة الآخر، فهو من باب التعاون على الحكم بالحق والعدل والإنصاف، كما أنه يبعث الثقة والطمأنينة في نفوس الخصوم، ذلك أن الثقة في رأي الجماعة أكثر منها في رأي الواحد، كيف وقد قال النبي صل الله عليه وسلم لأبي بكر وعمر رضي الله عنهما: (لو اجتمعتما في مشورة ما خالفتكما).^(٨٢)

٨٢- أخرجه الإمام أحمد في المسند ٥/ ٢٦٧، وأورده ابن حجر في فتح الباري، وقال عنه: (إسناده لا بأس به). فتح الباري ١٣/ ٣٥٣.

الخاتمة

وتتضمن أهم النتائج والتوصيات التي وصلت إليها من خلال بحث ودراسة هذا الموضوع .

أولاً: النتائج .

ضمانات تحقيق العدالة في التحكيم كثيرة متنوعة، يطول المقام في استقصائها، وهذا البحث تدور رحاه حول ضمانات تحقيق العدالة المتعلقة بالمحكم، سواء أكانت ضمانات شخصية أو موضوعية، ويمكن تلخيص نتائج ذلك فيما يلي:

١- يعرف التحكيم في اللغة بأنه: تفويض شخص النظر في نزاع والفصل فيه. ولا يبعد المعنى الاصطلاحي للتحكيم عن ذلك، إذ هو: تولية الخصمين شخصاً للفصل في نزاع بينهما بحكم ملزم.

٢- المحكم هو: شخص معين من قبل طرفي النزاع أو المحكمة للفصل في الخصومة.

٣- العدالة في اللغة تعني: القسط والإنصاف والمساواة. وفي الاصطلاح: هيئة راسخة في النفس تحمل على ملازمة التقوى والمروءة جميعاً، حتى تحصل ثقة النفوس بصدقه.

٤- الضمانات جمع ضمانة، وهي في اللغة تعني: الحفظ والرعاية، وفي الاصطلاح: الوسائل الكفيلة التي تحمي الحقوق لأصحابها.

٥- معنى ضمانات عدالة المحكم: الوسائل التي تكفل تحقيق الإنصاف من جانب المحكم.

٦- العقل والبلوغ أهم الضمانات الشخصية التي أوجبتها الشريعة الإسلامية

ونظام التحكيم السعودي لعدالة المحكم.

٧- اتفق الفقهاء على أن الإسلام شرط لصحة تولية المحكم إذا كان الخصوم من المسلمين، أو كان أحد الطرفين مسلما، أما إذا كان أطراف النزاع غير مسلمين فقد ذهب الحنفية الى جواز أن يكون الذمي محكما، وذهب الجمهور إلى عدم الجواز مطلقا، وبمذهب الجمهور أخذ نظام التحكيم السعودي، وعلية يجري الواقع التحكيمي، ولاشك أن شرط الإسلام يُعد من ضمانات عدالة المحكم.

٨- ذهب جمهور الفقهاء ونظام التحكيم السعودي إلى اشتراط الذكورة في المحكم، وأن ذلك من ضمانات عدالة المحكم، وخالف في ذلك بعض الفقهاء؛ مصيرا منهم إلى أن الذكر لا مزية له في هذا الشأن عن الأنثى.

٩- سلامة حواس المحكم ضمانة من ضمانات عدالته.

١٠- شرط العدالة معتبر عند جمهور الفقهاء، وهو من ضمانات عدالة المحكم، الذي يضفي طمأنينة في نفوس الخصوم، وقد عبر عنه نظام التحكيم السعودي بحسن السيرة والسلوك.

١٢- من الضمانات المهمة لعدالة المحكم العلم بالأحكام الشرعية، واكتفى المنظم السعودي بالحصول على شهادة جامعية في العلوم الشرعية أو النظامية، وإذا تشكلت هيئة التحكيم من أكثر من محكم فيلزم الحصول على الشهادة الجامعية في أي تخصص، ماعدا رئيسها فيلزم أن يكون متخصصا في الشريعة أو الأنظمة.

١٤- من الضمانات الموضوعية في المحكم أن يكون شخصا طبيعيا، ولا ينال من ذلك إجراء التحكيم من خلال هيئات أو مراكز، طالما أن الحكم التحكيمي

منسوب إلى الشخص الطبيعي لا إلى المركز.

١٥- المقصود بكفاءة المحكم هي الخبرة والدراية في ذات النزاع الذي يتولى الفصل فيه، وهي من الضمانات الموضوعية في المحكم.

١٦- من ضمانات عدالة المحكم أن يكون محايداً، وذلك بأن يساوي بين الخصوم في كل تصرفاته، وأن يمكن كل خصم بأن يدلي بأقواله وأدلته بحرية تامة.

١٧- يجب على المحكم أن ينأى بنفسه عن تبعية المحتكم أو أي جهة أو سلطة تصرفه عن الحكم بالعدل، وهذه معنى ضمانة استقلال المحكم.

١٨- الأصل أن يكون المحكم فرداً، ويجوز أن تتشكل هيئة التحكيم من أكثر من محكم بشرط الاتفاق على رأي واحد، ونظام التحكيم السعودي أجاز تعدد المحكمين بشرط أن يكون العدد فردياً وإلا بطل التحكيم.

ثانياً: التوصيات.

١- ينبغي أن يحدد المنظم سن المحكم بشتين وعشرين سنة؛ حتى ينظم الخلاف بصورة حاسمة.

٢- أن ينص نظام التحكيم أو اللائحة التنفيذية التي اقترت زمن صدورهما على اشتراط الإسلام في المحكم.

٣- أرى أن تعدل الفقرة (٣) من المادة الرابعة عشرة من نظام التحكيم: لتكون بعد التعديل على النحو الآتي: (أن يكون حاصلًا على الأقل على شهادة جامعية في العلوم الشرعية أو النظامية، وإذا كانت هيئة التحكيم مكونة من أكثر من محكم فيلزم توافر شرط التخصص في العلوم الشرعية أو النظامية في أغلبية أعضائها).

- ٥- أن ينص نظام التحكيم أو اللائحة التنفيذية على اشتراط الخبرة في المحكم.
- ٤- اقترح أن تتشكل هيئة التحكيم من ثلاثة على الأقل، ويطوى بساط المحكم الفرد؛ لأن ذلك ضمانه أكيدة من ضمانات عدالة المحكمين، وتعديل المادة الثالثة عشرة من النظام تأسيسا على ذلك.

فهرس المصادر والمراجع

- ١- الأحكام السلطانية والولايات الدينية، لأبي الحسن علي بن محمد الماوردي. تحقيق: الدكتور أحمد البغدادي، الناشر مكتبة دار ابن قتيبة - الكويت، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٩هـ.
- ٢- الاختيارات العلمية في اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية، لعلاء الدين أبي الحسن علي بن محمد بن عباس البعلی الدمشقي، مطبعة كردستان العلمية - مصر سنة ١٣٢٩هـ.
- ٣- أدب القاضي، لعلي بن محمد بن حبيب الماوردي، تحقيق: محيي هلال السرحان، مطبعة الإرشاد بغداد ١٣٩١هـ.
- ٤- أدب القضاء، لإسحاق إبراهيم بن عبد الله الهداني الحموي المعروف بابن أبي الدم، تحقيق: محمد عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٧هـ.
- ٥- إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، للشيخ محمد ناصر الدين الألباني - الناشر: المكتب الإسلامي - الطبعة الثانية ١٤٠٥هـ.
- ٦- إعانة الطالبين على حل ألفاظ فتح المعين، لعثمان بن محمد شطا الدمياطي الشافعي الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الأولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- ٧- إعلام الموقعين عن رب العالمين، لمحمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، دار الجيل - بيروت.
- ٨- الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، لعلاء الدين أبو الحسن علي بن

- سليمان المرदाوي. الناشر: دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الثانية.
- ٩- البحر الرائق شرح كنز الدقائق، لزين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري، الناشر: دار الكتاب الإسلامي، الطبعة: الثانية.
- ١٠- بداية المجتهد ونهاية المقتصد لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة العاشرة ١٤٠٨ هـ.
- ١١- بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. لعلاء الدين، أبي بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني الحنفي، الناشر: دار الكتب العلمية، الطبعة: الثانية، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.
- ١٢- تبصرة الحكام في أصول الأفضية ومناهج الأحكام، لإبراهيم بن علي بن محمد، ابن فرحون، برهان الدين اليعمري الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية.
- ١٣- التحكيم في القوانين العربية، للدكتور أحمد أبو الوفاء، منشأة المعارف - الاسكندرية.
- ١٤- تفسير القرآن العظيم، لأبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، الناشر: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون - بيروت، الطبعة: الأولى - ١٤١٩ هـ.
- ١٥- الجامع لأحكام القرآن، أبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي، أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الناشر: دار الكتب المصرية - القاهرة، الطبعة: الثانية، ١٣٨٤ هـ - ١٩٦٤ م.
- ١٦- حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، لمحمد أمين أفندي

- الشهير بابن عابدين، دار الفكر للطباعة والنشر ١٤١٢هـ.
- ١٧- الذخيرة، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: محمد أبو خبزة، طبع ونشر: دار الغرب الإسلامي - بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٤ م.
- ١٨- روضة الناظر وجنة المناظر لابن قدامة المقدسي، تحقيق: الدكتور عبدالكريم النملة، الناشر دار العاصمة - الرياض، الطبعة السادسة ١٤١٩هـ.
- ١٩- سنن أبي داود، لأبي داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق السجستاني، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد الناشر: المكتبة العصرية، بيروت.
- ٢٠- سنن الترمذي، لمحمد بن عيسى بن سورة الترمذي سنن الترمذي، تحقيق وتعليق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، الطبعة: الثانية، ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م.
- ٢١- السنن الكبرى، لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت، الطبعة: الأولى، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.
- ٢٢- شرح أدب القاضي، لعمر بن عبد العزيز بن مازة البخاري المعروف بالصدر الشهيد، تحقيق: محي هلال السرحان، مطبعة الإرشاد - بغداد الطبعة الأولى ١٣٩٧هـ / ١٩٧٧ م.
- ٢٣- الشرح الكبير، لأحمد الدردير، تحقيق: محمد عlish، دار الفكر - بيروت.
- ٢٤- شرح الكوكب المنير - المسمى بمختصر التحرير أو المختصر المبتكر شرح المختصر، لمحمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوح الحنبلي المعروف بابن النجار، تحقيق: محمد الزحيلي - نزيه حماد، الناشر: مكتبة العبيكان سنة

١٤١٣هـ.

٢٥- شرح فتح القدير لمحمد بن عبد الواحد - كمال الدين ابن الهمام. تحقيق: عبد الرزاق غالب المهدي، الناشر: دار الكتب العلمية.

٢٦- شرح منح الجليل على مختصر خليل، لمحمد بن أحمد عيش، دار صادر.

٢٧- الصحاح - تاج اللغة وصحاح العربية، لأبي نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. الناشر: دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة: الرابعة ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

٢٨- صحيح سنن أبي داود، لمحمد ناصر الألباني، الناشر مكتبة المعارف بالرياض، الطبعة الأولى ١٤١٩هـ.

٢٩- صحيح مسلم، لمسلم بن الحجاج أبي الحسن القشيري النيسابوري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت.

٣٠- ضمانات حقوق المرأة الزوجية، لمحمد يعقوب الدهلوي. الناشر: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة النبوية / أضواء السلف، الرياض، المملكة العربية السعودية الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ، الطبعة: الأولى، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

٣١- فتح الباري شرح صحيح البخاري، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني الشافعي، تحقيق ومراجعة: محب الدين الخطيب، ومحمد فؤاد عبد الباقي، دار الريان للتراث. القاهرة، الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ.

٣٢- القاموس المحيط، لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي المتوفى سنة ٨١٧هـ، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، الناشر: مؤسسة

- الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة: الثامنة، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.
- ٣٣- القواعد والضوابط الفقهية لنظام القضاء في الإسلام للدكتور إبراهيم الحريري. دار عمار للنشر عمان - الأردن، الطبعة الأولى ١٤٢٠ هـ.
- ٣٤- القوانين الفقهية. لمحمد بن أحمد بن جزي، دار القلم - بيروت.
- ٣٥- كشف القناع عن متن الإقناع، لمنصور البهوتي تعليق: هلال مصيلحي - الناشر: مكتبة النصر الحديثة - الرياض.
- ٣٦- اللائحة التنفيذية لنظام التحكيم السعودي السابق الصادرة بقرار مجلس الوزراء رقم ٧ / ٢٠٢١ / م في ٨ / ٩ / ١٤٠٥ هـ.
- ٣٧- لسان العرب، لمحمد بن مكرم بن علي، أبي الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعي الإفريقي، الناشر: دار صادر - بيروت، الطبعة: الثالثة - ١٤١٤ هـ.
- ٣٨- مختار الصحاح، لزين الدين أبي عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، الناشر: المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - الطبعة: الخامسة، ١٤٢٠ هـ / ١٩٩٩ م.
- ٣٩- مختصر منتهى السؤل والأمل في علمي الأصول والجدل، لأبي عمرو بن عمر بن أبي بكر المعروف بابن الحاجب، تحقيق: الدكتور نذير حماد، الناشر: دار ابن حزم للنشر والتوزيع، بيروت الطبعة الأولى ١٤٢٧ هـ.
- ٤٠- المدخل الفقهي العام، للدكتور مصطفى الزرقاء، دار الفكر، الطبعة التاسعة ١٩٦٨ م.

- ٤١- المستصفي، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، الناشر: دار الكتب العلمية الطبعة: الأولى، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣ م.
- ٤٢- مسند الإمام أحمد، للإمام أحمد بن حنبل الشيباني، طبع دار إحياء التراث العربي - بيروت، وتوزيع مكتبة دار الباز بمكة، الطبعة الثانية ١٤١٤هـ.
- ٤٣- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، لأحمد بن محمد بن علي الفيومي ثم الحموي، الناشر: المكتبة العلمية - بيروت.
- ٤٤- معجم مقاييس اللغة، لأحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين، المحقق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر، عام النشر: ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩ م.
- ٤٥- معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام، لأبي الحسن، علاء الدين، علي بن خليل الطرابلسي الحنفي، طبع ونشر: مصطفى البابي بمصر.
- ٤٦- المغني، لموفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي، تحقيق: الدكتور عبدالله التركي، والدكتور عبدالفتاح الحلو، هجر للنشر - القاهرة، الطبعة الأولى سنة ١٤٠٦هـ، وطبعة دار الكتاب العربي - بيروت ١٣٩٢هـ.
- ٤٧- المفردات في غريب القرآن، لأبي القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني. تحقيق: صفوان عدنان الداودي، الناشر: دار القلم، الدار الشامية - دمشق بيروت، الطبعة: الأولى - ١٤١٢هـ.
- ٤٨- الموجز في النظرية العامة في التحكيم التجاري الدولي، لحفيظة السيد حداد، منشورات الحلبي الحقوقية - بيروت، الطبعة الأولى عام ٢٠٠٤ م.

٤٩- النهاية في غريب الحديث والأثر، لمجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي - محمود محمد الطناحي، الناشر: المكتبة العلمية - بيروت، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

٥٠- مواقع على الانترنت:

- <http://colleges.jazanu.edu.sa/Sharia/Pages/khot-tah%20alغانoon.aspx>
- <http://www.ibtesama.com/vb/showthread-t-14924.html>

Abstract

The Requirements of Arbitrator's Fairness With reference to Islamic Jurisprudence and the Saudi Arbitration Law (Comparative Study)

Dr. Yousef bin Abdullah bin Mohammed Al-Khudair

The Arbitration assumes high status since ancient time, people have known and they have chosen it as a means of litigation to mediate conflicts and dispute resolution. It has been approved by Islamic Sharia, and legislate judgments and rules that show its features and determine its methods. Currently, people's interest is growing intensely in official and popular arbitration; because of its advantages, parties wish to resort to it.

Several countries have issued special arbitration laws, including substantive and procedural rules for arbitration. One of these countries is Saudi Arabia which issued several regulations. Arbitration law was most recently issued in 1433 AH.

No doubt, the arbitrator is the most important pillar of the arbitration and cannot consider the aim of arbitration except the existence of an arbitrator who can ensure fairness and integrity. Therefore, this research is about the requirements of arbitrator's fairness, in Islamic jurisprudence with its four sects, and the chosen one is regarded as the most correct guide as compared to the Saudi arbitration law, pleading with God to help and guide.

كتاب: فضيلة إنظار المعسر

تأليف: يوسف بن حسن بن عبد الهادي الصّالحي الدّمشقي

المعروف بابن المبرّد المتوفّى: سنة ٩٠٩هـ

— دراسة وتحقيق —

أ. د. رضوان بن غربية

أستاذ أصول الفقه

جامعة الشارقة



ملخص البحث

بسم الله والحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله صلى الله عليه وسلم.
أما بعد...

هذه رسالة صغيرة في آداب وفضائل إنظار المعسر، وإن قلت ألفاظها واختصرت لوحاتها، فإن ما تحمله من معان وأحكام يكفل لها الجدة المطلوبة والإبداع المتوقع، وليس هذا بغريب على مصنفنا العلامة يوسف بن عبد الهادي الصالحي، حيث تمثل دور الفقيه الإصلاحية، فنقل لنا جزءاً من واقع الذي كان يعيش تحت كنفه، فكشف عن ظلم القضاء والتعسف في توظيفه.

والرسالة على صغر حجمها تحمل الكثير من التفاعل مع الحدث.

حيث نجح المصنف رحمه الله إلى حد بعيد في إبراز صورة واقعية بكل معانيها عن مجتمعه، كشف عن عيوبه وأزماته الاجتماعية والأخلاقية والقضائية والسياسية.

فجاء عمله مَشْدُوداً إلى أصول تدعّمه وأدلة تسنده، وابن عبد الهادي فقه هذا المطلب، وكان واعياً بمدى أهمية ربط التقرير الفقهي والرؤية الاجتهادية بالنص، فساق لذلك نصوصاً من الكتاب والسنة الصحيحة فحفت الرسالة بمجموعة غير قليلة من الأدلة القولية والفعلية.

والرسالة من خلال موضوعها تنبئ عن خطورة استغلال حاجة الناس على مستوى الأفراد والمؤسسات، فكابوس الدين وإعسار المدين أصبح يلاحق شريحة كبيرة من المجتمع من ذوي الدخل المحدود والضعيف.

فالله المستعان...

المُقدِّمة

الحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيّدنا محمد
صلّى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلّم.

أما بعد ...

يُقدِّم لنا فقيهه صالحية دمشق، العلامة يوسف بن حسن بن عبد الهادي هذه
الرسالة الممتعة، والتي تُعدّ من أنفُس الرسائل التي خطّها بيده رحمه الله؛ حيث
عكفَ فيها على دراسة موضوع ذي أبعاد اجتماعية واقتصادية وأخلاقية، وهي
محاولةٌ منه - رحمه الله تعالى وإن كانت عابرةً - شدّ انتباه القارئ إلى واقعية
الفقه الإسلامي وإسهامه في بناء المجتمع المتكافل، والذي يتطلّع إلى حياة أفضل
تقوم على أسس من التّصالح والتّسامح، تحقيقاً لمبدأ الأمة الواحدة الذي يرتكز
عليه التشريع الإسلامي في أصوله وفروعه، وقد تضافرت نصوصٌ وكلياتٌ، بل
ونُقولٌ ووقائعٌ دلّت على هيمنة هذا المعنى في تكوين الأمة واستمرارها، فكتب
الشيخ الجَمال رسالةً ممتعةً في هذه المسألة، انطلق في رسمها من واقع مؤلم دبّت
فيه عوامل التّفرق، وانطبع في عقله وتصرفاته بطابع الأنانية المفرطة، فسَاءت
علاقاته وتباعدت شجونته، فاجتمع ذلك كله وترجمه ابن عبد الهادي بقلمه في
صفحاتٍ عنونها بـ «فضيلة إنظار المعسر».

الرسالة وإن قلت ألفاظها واختصرت لوحاتها، فإنّ ما تحمله من دلالاتٍ
ومعانٍ يكفل لها الجِدّة المطلوبة والإبداع المتوقّع، وليس هذا بغريب على مصنّفنا،
فإنّ المتتبع لنتاجه العلمي المتنوع يلحظ لأوّل وهلة عقلية الانتقاء التي كان يتمتّع
بها هذا الفقيه المتأخّر.

ويمكن إجمال بعض ما يُضفي الأهمية البالغة على هذه الرسالة في النقاط التالية...

أولاً: العمل الفقهي الجاد والمثمر هو الذي يصدر عن واقع مجتمع ينتمي إليه، فيسهم في رُصد آلامه والتطلع لآماله، وابن عبد الهادي كان واعياً بهذه الرسالة، وبدوره الإصلاحية المنوط به، فنقل لنا جزءاً من واقعه الذي كان يعيش في كنفه، فظلم القضاء والتعسف في توظيفه، والتضييق على الضعفاء من عامة الناس مع عدم مراعاة حاجاتهم وظروفهم كان كافياً ليحرك فقيهاً مُصلحاً مُشهوراً سيفه العلمي، مُندداً بأعوجاج المجتمع ومؤسساته الرسمية، وانحرافها عن جادة الطريق.

ثانياً: الرسالة، على صغر حجمها، تحمل الكثير من التفاعل مع الحدث، فظهرت معبرة عن ذلك تقاسيم الغضب على ملامح المؤلف لما سمعه وراه من ظلم وتسلط على المُعسر من قِبَل أرباب الدين وتهديدهم بالحبس والإهانة ومصادرة الحقوق؛ فكان هذا كافياً لأن تُعبّر هذه الرسالة عن صدق صاحبها وتفاعله المُخلص مع قضايا الناس ومشاركتهم همومهم والالتفاف حول مطالبهم.

وقد نجح المصنف رحمه الله إلى حد بعيد في إبراز صورة واقعية بكل معانيها عن مجتمعه، حيث كشف عن عيوبه وأزماته الاجتماعية والأخلاقية والقضائية والسياسية، وحاول أن يضع القارئ أمام داء عضال قد تشترك فيه مجموع المجتمعات الإسلامية، وكأنه استشرف واقع المسلمين المتأزم في هذه الجوانب في أزمنتهم المتأخرة، وذلك من خلال هذه النافذة الصغيرة والتي فتحتها على رواد معرفة خبايا المجتمع المريض الذي ينتمي إليه.

ثالثاً: العمل الفقهي الذي ثبتت فعاليته في الوسط العلمي وحظي بالاستحسان والقبول، هو ما كان مَشْهُوداً إلى أصول تدعّمه وأدلة تسنّده، وابن عبد الهادي فقه هذا المُطلب، وكان واعياً بمدى أهمية ربط التقرير الفقهي والرؤية الاجتهادية بالنص في عملية التأثير والإلزام، فساق لذلك نصوصاً من الكتاب والسنة الصحيحة، حتى لا يدع مجالاً لمن تُسوّل له نفسه تجاوز الآراء الفقهية

مُتعللاً بَعَدَم قُدْسِيَّتِهَا، وَأَنَّهَا مَحْضُ اجْتِهَادَاتٍ لِأَغْيَرٍ، لَا تَسْتَنْدُ إِلَى عِلْمٍ أَثِيْلٍ وَلَا تَلْجَأُ إِلَى رَكْنٍ شَدِيدٍ، فَحُفَّتِ الرِّسَالَةُ لِذَلِكَ بِمَجْمُوعَةٍ غَيْرِ قَلِيلَةٍ مِنَ الْأَدَلَةِ الْقَوْلِيَّةِ وَالْفِعْلِيَّةِ سَرَدَهَا الْمُصَنِّفُ وَلِسَانُ حَالِهِ يَقُولُ: هَذَا مَا قَطَعَ بِهِ الشَّارِعُ، وَهِيَ طَرِيقَةُ أَهْلِ الْحَدِيثِ مِمَّنْ مَارَسَ الْفِقْهَ وَعَايَنَهُ.

رابعاً: الرِّسَالَةُ مِنْ خِلَالِ مَوْضُوعِهَا وَتَعَامَلِ الْمُصَنِّفِ مَعَهُ، تُنبِئُ عَنْ خَطُورَةِ اسْتِغْلَالِ حَاجَةِ النَّاسِ عَلَى مَسْتَوَى الْأَفْرَادِ وَالْمُؤَسَّسَاتِ، فَكَابُوسُ الدِّينِ وَإِعْسَارُ الْمَدِينِ أَصْبَحَ يُلَاحِقُ شَرِيحَةً كَبِيرَةً مِنَ الْمَجْتَمَعِ مِنْ ذَوِي الدَّخْلِ الْمَحْدُودِ وَالضَّعِيفِ.

وَإِذَا كَانَ هَذَا تَصَرُّفاً فَرْدِيًّا مُورَسَ بِشَكْلِ ضَيْقٍ فِي عَهْدِ الْمُصَنِّفِ، فَإِنَّ هَذَا الْمَنْطِقَ الْاسْتِغْلَالِيَّ الْمَتَوَحِّشَ تَوَسَّعَتْ دَائِرَتُهُ الْيَوْمَ بِشَكْلِ فَطِيحٍ عَلَى مَسْتَوَى الْبُنُوكِ وَالْمَصَارِفِ الرَّبُوبِيَّةِ، وَالتِّي مَسَكَتْ بِزِمَامِ حَاجَةِ النَّاسِ وَفَاقَتْهُمْ، وَدَفَعَتْهُمْ قَصِراً مُجْبَرِينَ لِلِاقْتِرَاضِ بِالْفَوَائِدِ الَّتِي لَا تَنْتَهِي، فَأَصْبَحَ جَمُوعُ النَّاسِ مُكَبَّلِي الْأَيْدِي، وَحَصَلَ جَرَاءَ ذَلِكَ مَفَاسِدٌ انْتَشَرَتْ، نَالَتْ مِنْ صِحَّةِ الْمَجْتَمَعِ وَعَافِيَّتِهِ، وَلَا أَمَلٍ فِي التَّخْلُصِ مِنْهَا إِلَّا بِالْعَوْدَةِ لِمُقَرَّرَاتِ الشَّرِيعَةِ مُثَلَّةً فِي أَحْكَامِهَا وَأَخْلَاقِهَا وَآدَابِهَا، فَكَانَ ذَلِكَ حَافِزاً لِعَرْضِ مِثْلِ هَذِهِ الْمَوْضُوعَاتِ وَنَشْرِهَا، وَإِعَادَةِ صِيَاغَتِهَا بِلُغَةِ الْعَصْرِ وَأَسَالِيْبِهِ.

فَإِنَّ مَوْضُوعَ الْإِفْلَاسِ وَالْإِعْسَارِ أَخَذَ حُجْماً وَاسِعاً فِي سِجْلِ الْمَعَانَاةِ الْمَعِيشِيَّةِ لِلْمُسْلِمِينَ، وَاسْتُغْلِيَ فِي ابْتِزَازِ الضَّعْفَاءِ مِنْهُمْ، وَكَانَ وَرَاءَ كُلِّ ذَلِكَ مُؤَسَّسَاتٌ تُدِيرُ نِظَاماً مَالِيّاً قَائِماً عَلَى الرِّبَا وَأَكَلَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ بِشَتَّى الصُّوَرِ وَالْأَشْكَالِ فَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ...

كتبه: أ. د. رضوان بن غربية

أولاً: القسم الدراسي وجعلته في فصلين:

الفصل الأول: في ترجمة موجزة للمؤلف

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: نسبه ومولده ومكانته العلمية

أ - في نسب يوسف بن عبد الهادي رحمه الله ولقبه: (١)

هو العلامة، يوسف بن حسن بن أحمد بن حسن بن أحمد بن عبد الهادي بن عبد الحميد بن عبد الهادي بن يوسف بن محمد بن قدامة.

أما لقبه فهو: جمال الدين أبو المحاسن، فهو ابن القاضي بدر الدين أبي عبد الله بن المسند شهاب الدين أبي العباس القرشي العدوي المقدسي الأصل، الدمشقي الصالحي.

المعروف بـ (ابن المبرد) - بفتح (الميم) وسكون (الباء) الموحدة - كذا ضبطه ابن الغزي في (النعته الأكمل ص ٦٧)، وحكاه عنه تلميذه ابن طولون، قال في (سكردان الأخبار له): (ابن المبرد) بفتح الميم وسكون الباء الموحدة، كذا أملاني هذا النسب من لفظه.

١ - انظر ترجمته في: (الضوء اللامع للسخاوي: ٣٠٨/١٠، الكواكب السائرة للغزي: ٣١٦/١، الشذرات لابن العماد: ٤٣/٨، النعت الأكمل لابن الغزي ص ٦٧، السحب الوابلة على ضرائح الحنابلة لابن حميد: ص ٣١٩ - ٣٢٠، المدخل لابن بدران: ص ٢١٧، ٢٢٤، مختصر طبقات الحنابلة للشطبي: ص ٧٤، فهرس الفهارس للكتاني: ١١٤١/٢، الأعلام للزركلي: ٢٩٩/٩، خطط الشام لمحمد كرد علي: ١٧/٨، هدية العارفين للبغدادي: ٥٦٠ - ٥٦٢، تاريخ الأدب العربي لبروكلمان: ١٠٧/٢ - ١٠٨، وذيله: ١٣٠/٢، ٩٤٧، مقدمة ثمار المقاصد في ذكر المساجد كتبها أسعد طلس: ص ١١ - ٤٩.

ب- منزلته العلمية :

لقد تبوأ الشيخ الجليل يوسف بن عبد الهادي المكانة المرموقة ضمن سجل من سطر التاريخ ذكراهم العطرة وعدد مناقبهم، ونوه بمستواهم العلمي العالي، ولا عجب في ذلك فإن منشأه في الوسط العلمي الذي تحدثنا عنه آنفاً، والعمر المديد الذي عاشه والذي يقرب من السبعين سنة قضاها أبو المحاسن في العلم والتعليم والتأليف والكتابة، من شأنه أن يبلغ صاحبه بتوفيق الله هذه المكانة، حيث استوعب جميع علوم عصره ومعارفه، ثم صاغ هذه الثروة العظيمة في كتب مهمة ورسائل نادرة خطتها أنامله، ورددها لسانه دروساً ألقاها على طلابه الكثيرين في المساجد وفي المدرسة العمرية التي وقف عليها خزائنه العظيمة.

المبحث الثاني: أبرز شيوخه وتلامذته

أ- شيوخه رحمه الله، أبرزهم:

- ١- تقي الدين الجراعي^(٢) أبو بكر بن زيد بن أبي بكر بن زيد بن عمر بن محمود الحسني، الشيخ تقي الدين الجراعي، الدمشقي، الصالحي، الحنبلي، أحد الفقهاء البارزين عند الحنابلة. توفي رحمه الله في دمشق ٨٨٣هـ.
- ٢- تقي الدين بن قندس^(٣): هو أبو بكر بن إبراهيم بن يوسف البعلبي، ثم الصالحي الحنبلي.

٢- انظر ترجمته في (الضوء اللامع : ١١ / ٣٢، الشذرات : ٧ / ٣٣٧ - ٣٣٨، الأعلام ٢ / ٣٧، معجم

المؤلفين لكحالة: ٣ / ٦٢)

٣- انظر أخباره في : (الضوء اللامع : ١١ / ١٤، الشذرات : ٧ / ٣٠٠، المدخل لابن بدران، ص ٢١٢.

ب - تلاميذه رحمه الله، أبرزهم:

شمس الدين بن طولون^(٤): هو محمد بن علي بن أحمد الدمشقي الصالحي، أبو عبد الله مؤرِّخ مرموق، توفي بدمشق رحمه الله في جمادى الأولى سنة ٩٥٣هـ

المبحث الثالث: مصنفات الشيخ رحمه الله

اقتصرتُ على بعض المطبوع منها، ورّتبها على حروف المعجم كالتالي:

- بحر الدم فيمن تكلم فيه الإمام أحمد بمدح أو ذم - تحقيق: وصي الله بن عباس. دار الراية
- ثمار المقاصد في ذكر المساجد. حققه وقدم له د. محمد أسعد طلس^(٥)، وهو من منشورات المعهد العلمي الفرنسي بدمشق سنة ١٩٤١ م وأعيد نشره في مكتبة لبنان ١٩٧٥ م.
- الجوهر المنضد في طبقات متأخري أصحاب أحمد، حققه وقدم له وعلق عليه الدكتور عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، الناشر مكتبة الخانجي بالقاهرة. الطبعة الأولى سنة ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م وذلك في مطبعة المدني بالقاهرة.
- الدر النقي في شرح ألفاظ الخرقى، بتحقيقنا، دار المجتمع، جدة ١٩٩٠ م.

٤- أخباره في: (الكواكب السائرة: ٥٢/٢، الشذرات لابن العماد: ٢٩٨/٨، فهرس الفهارس للكتاني الفلك المشحون في أحوال بن طولون له. ترجم فيه لنفسه وفيه أسماء مؤلفاته مرتبه على حروف المعجم، مقدمة كتابه القلائد الجوهريّة في تاريخ الصالحية لمحققه محمد دهمان: ١/١٥، الأعلام للزركلي: ١٨٤/٧ - ١٨٥، معجم المؤلفين: ١١/٥١ - ٥٢، هدية العارفين: ٢/٢٤٠ - ٢٤١، تاريخ آداب اللغة: ٢٩٢/٣).

٥- قدم إهداءه إلى العلامة الجليل محمد بك كرد علي رئيس المجمع بدمشق آنذاك وذلك في ٣ ذي القعدة سنة (١٣٦١هـ - ١٩٤٢) والكتاب لم يطبع إلا مرة واحد فقط

- زينة العرائس من الطرف والنفائس، في تخريج الفروع الفقهية على القواعد النحوية، وهو من تحقيقنا وتعليقنا، طبع في دار ابن حزم، بيروت، ٢٠٠٣ م.
 - غاية السؤل إلى علم الأصول، قام بتحقيقه والتعليق عليه ضيف الله العمري.
- وفاته رحمه الله: توفي العلامة أبو المحاسن، يوسف بن عبد الهادي - رحمه الله بعد حياة مديدة وحافلة بالعلم والتأليف والتدريس - يوم الاثنين السادس عشر من محرم سنة ٩٠٩هـ، ودفن بسفح جبل قاسيون.

الفصل الثاني:

فيما يتعلّق بالرسالة المحقّقة وفيه ثلاثة مباحث

المبحث الأول: أهمية الرسالة علمياً وموضوعياً وطريقة المصنّف في عرضها
أولاً: أهمية الرسالة علمياً وموضوعياً.

الرسالة على قلة ألفاظها و محدودية جملها، فقد أتاحت لمعاني موضوعها أن تأخذ حظّها بشكل كبير، حيث أمدها المصنّف من غزارة علمه، فجمع المسألة المبحوثة بعناية، صدرّ الحديث عن مضمونها بحوار مُفصّل وصرّيح مع خصيم يُصرُّ على مطالبة مُعسر له عليه دين، فكان المصنّف رحمه الله حاسماً علمياً في مناقشته له، فساق الحكم الفقهي بصيغة جازمة، قائلاً: «... من حيثُ الفقه... يحرّم مطالبته»، وعزّز ذلك بعموم النصّ القرآني وإطلاقه، حتى لا يدع مجالاً للسائل من معاودة المطالبة بسؤاله.

ثم أكّد رحمه الله تعالى على قضية هي في تصوّره وراء كثير من الفساد والظلم والطغيان في المجتمعات، ألا وهي المؤسّسة السياسية والقضائية، فصلاح الناس من صلاح قضاتهم وحكامهم.

ثمَّ يشير رحمه الله إلى مسألة تغلغل اليهود في أجهزة الحكم والقضاء بشكل سافر، حتى أصبح ذلك مدعاة لتعظيمهم وتقديمهم على أهل الصلاح من المسلمين، وقصة السامريّ التي ذكرها المصنف تُنبئ عن مرض عضال أصاب الأنظمة الحاكمة في بلاد المسلمين، وإن اليهود وأعدائهم نالوا من عدالة القضاء عندهم وأفسدوها، ولا زال هذا الداء مَآكِنًا إلى اليوم، فما من نظام عربي أو مسلم، إلا ما ندر لا يُمكنه أن يدعي غير ذلك، فالله المستعان.

ويبرز الجانب العلمي كذلك من خلال أهمية ما ساقه المصنف من نصوص وآثار تدعّم ما اختاره في الموضوع، وزين كل ذلك بسنده المتصل الصحيح، الأمر الذي يُضفي طابع الجدّة والأصالة على العمل البحثي.

أما الجانب الموضوعي في الرسالة، فلا يمكن الاختلاف عليه بين اثنين أنه مهمٌّ في بابهِ، وليد ساعته، وحاجة المجتمع إلى إثرائه وتناوله باتّ مُلحّة، فالمنظومة الاقتصادية والاجتماعية هي الشريان الذي تقوم عليه الحياة الكريمة، وفي أحضانها ينمو المجتمع ويرتقي، والخلل فيها أو تعطيلها مُكلّف.

فظاهرة الإعسار وكيفية التعامل معها بحاجة إلى دراسة مُستفيضة، وإن كانت في عهد المصنّف أثّرت على نمط فرديٍّ مع محدودية رُؤاها، فإن ذلك أخذ أشكالاً مختلفة في عصرنا الذي نعيش، فقد تولّى هذه الظاهرة مؤسسات اقتصادية «بنكية واستثمارية» بغرض ابتزاز المحتاجين من الناس ودفعهم للاقتراض بالفوائد المحرّمة، والتي وقع في شراكها أفراد وجماعات.

من هنا تأتي ضرورة معالجة ظاهرة الإعسار وتفشي الديون ومضاعفتها، وبيان انعكاساتها على استقرار المجتمع، وما هي نظرة الفقه الإسلامي في كبح جماحها ومُعاقبة مُستغليها؟...

كلُّ هذا تُفرزه لنا هذه الرسالة الصغيرة بعبارات مُوجزة فيها من المعاني والدلالات ما لا يخفى على مُتعلِّمٍ...

ثانياً: طريقة المصنّف في عرضِها.

أهمية الموضوعات العلمية وجوْدُها لا تأتي من كثرة أوراقها وزحمة ألفاظها وتَشعُّب مادتها، بل يتحقّق ذلك من خلال حُسن عرضها ومنهجية معلوماها وضبط مسارها وتحديد الهدف من مُعالجتها.

والرسالة التي بين أيدينا كتبها ابنُ عبد الهادي في مسألة شعر أنّها ذات أهمية، لا تتحمّل التأجيل، ولا المقدمات الطويلة والعباراتُ الفضفاضة، بل سارع إلى تشخيصها وتحديد دوائها في أوائل صفحاتها، ليس معنى ذلك استباقاً للنتائج، كما هو معروف في منهج البحث التقليدي عند الكثير من العلماء، لكنّه أراد أن يحسم في جواب مسألة بدئية في نظره، هذا من جهة، ومن جانب آخر فإنّ الظروف التي استدعت الكتابة في هذا الشأن قرئت في حينه على نمط تساؤل يُراد له فتوى عاجلة، لما لها من تأثير على مُجريات حياة الناس اليومية، وقد قرّر علماء الأصول قديماً «أنّه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة».

فكان هذا سبباً كافياً في اختيار المصنّف رحمه الله عرض موضوعه بهذه الطريقة، وقد نجح إلى حدّ كبير في مسلكه المتّبع، فصدّر عمله بحوارٍ ساخن مهّد للعرض المفصّل الذي انتهجه حول مسألة انتقاء التعامل مع المُعسرين، ودور الإعسار في نحرِ مقوّمات المجتمع القائمة على أساس من التعاون والتآزر...

المبحث الثاني: متعلقاتٌ منهجية وأسلوبية للرسالة

لقد أخذ المنهج الوصفي بحظٍ وافٍ في عرض موضوع الرسالة وتقريرها، وهو ما كان مناسباً وملائماً لطبيعة الحدّث ونوع التساؤل الذي ساقه المصنّف

وأجاب عنه بلغة حاسمة، أبان من خلالها عن عظمة جُرم التعسف في الضغط على المعسر، وتوظيف المؤسسات السياسية والقضائية واستغلالهما في قهر الضعفاء من الناس...

وعبر عن سخط الشارع من خلال سَوْقه لأحكام فقهية مُعززة بنصوص وآثار بأسلوب امتزجت فيه لغة الترهيب والترغيب، مع استشعار القارئ والمتعلم بخطورة القضية، والدعوة إلى التيسير والتخفيف على الغرماء بشكل أو بآخر، ودعم ذلك بباقة من النصوص الحديثية، رغبةً في لفت انتباه الناس إلى مكانة المعسر والمحتاج في الضمير النبوي، والخصومة في شأنه لها عواقبها الوخيمة...

وقد غلب المؤلف أسلوب المحدثين في الخطاب، فبالإضافة إلى عرض النصوص بالسند المتصل، وذلك يُضفي قوّة وقبولاً لها، فإنه اقتصر على الصحيح منها وساقها مترادفةً، يتخللها في مواقع منها تعليقاته المليحة والمكتملة لغرض خطاب الرسالة.

وقد أشرنا إلى ذلك سابقاً.

المبحث الثالث: في صحّة نسبة الرسالة إلى ابن عبد الهادي ووصف نسختها المعتمدة.

١- الرسالة التي بين أيدينا كتبها المصنف بخط يده، والذي لا يُمكن أن تغيب معالمه وخصوصيته عن مُهتَم بمصنفات يوسف بن عبد الهادي، حيث الصعوبة في قراءته، وفك غوامضه، والوصول إلى مباني ألفاظه، بالإضافة لما يكتنفه من تداخل وتمازج، يكدرُ صفو التعامل معه، وكعلّ هذا سببٌ وجيهٌ ورئيس في زهد إقبال النساخ على نسخ مصنفاته رحمه الله تعالى.

٢- لقد ذكرت الرسالة ضمن قائمة مصنفات ابن عبد الهادي في فهرسته بمكتبة

الظاهرية بدمشق .

٣- أما النسخة المعتمدة، فهي وحيدة كتبها المؤلف بقلمه، خطها نسخي مشرقي مُعتاد، يغلب عليها عدم الوضوح في مواقع منها، عددُ لوحاتها ست عشرةَ لوحة، بمعدل أربعة عشر سطرًا في الصفحة، خالية من الإعجام غالباً، أسانيدُ الأحاديث فيها مرصعةٌ بسند المؤلف المتصل إلى رُواتها، ليس عليها سماعات ولا إجازات بالمرّة ...

٤- أما الإخراج العلمي للرسالة، فقد اعتمدتُ فيه على مجموعة من الخطوات وهي:

- أ- نسختُ المخطوط كَلَّه، واعتمدتُ في ذلك القواعد الإملائية الحديثة.
- ب- وثقتُ ما توفّر في الرسالة من قضايا علمية ونصوص مختلفة من مصادرها.
- ج- خرّجتُ الأحاديث والآثار تخريجاً علمياً من مظانها، وغالبها في الصحاح.
- د- ترجمتُ للأعلام ترجمةً مختصرة، وعرّفتُ ببعض رجال السند المغمورين.
- هـ- عزوتُ الآيات القرآنية إلى مواضعها في سُورها.
- و- شرحتُ بعض المفردات اللغوية والاصطلاحات الفقهية والغريب الحديثي ما أمكن ذلك.

او خزن لئلا يذوق لغيرها ما فيها من عدم اذ لم يزل
 يخرج من كل يوم في الصدور والصدور والصدور
 يخرج منها ما يخرج منها وهذا الطمان اذا فعل
 به انواع الفقير من رخص الله الصدور وانت
 بعد ذلك خيرا وزعارة وعدل لا ودل حين
 التقاسم والفساد والضياع والطفيلان
 والظلم الحسب وما علم فيه خلف الله ورسوله
 وقد بان من كتاب الله وهو ب انظار
 حتى ان كثيرا من الظلم قد اقر حقا والسعد
 ما لا تثبت اعتبار العدل القريب في
 لقله دينهم قد اخطأ في ذلك لا ينبغي عليهم
 في سائر هذا الرقاع الفاسد الذي جعل فيه
 في سائر هذه انواع الظلم اعتبار كل
 في سائر هذه انواع الظلم اعتبار كل

عاتقهم من حيا كان ان الله سبحانه وتعالى
 في كل يوم في الصدور والصدور والصدور
 من عدل ذلك في الصدور والصدور والصدور
 ولو صح دينه وتربيت نفسه كما بالي في الفقه
 بل والى الفقه من وهو كما خالفه في ذلك
 حاله وكسرى الجبنه وطغى فاعلم الله ما شر حقا
 عليكم باتباع الدين وقوة اليقين وخطه ودرت
 العاكس ومخالفة من يامر بغيره وما بينتم فاعلم
 ان نصره والله يصرفه وان خبطوه كخطي وان
 كتم لعل كان يفتح وان اهتم ربه اهان وان
 اشره لعل تنول تنظيم وقربه وقايتهم في
 اذ لم ومن خاف الله حاله كل احد وان اهل امر
 بعد حاف من كل احد لا يهونوا كالدنيا بعد الناس
 انهم اولئك القاسم لاسوي الصواب في
 الحمد الصواب الحمد الفان فانهم اول الهالك
 الذين انصروا عدلهم ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم

النص المحقق

بسم الله الرحمن الرحيم

وهو حسبي

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد خاتم النبيين وسيد المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فإني رأيت الزمان قد فسَدَ، وصار المعروف فيه مُنكَرًا، والمنكرُ معروفًا، وقد رأيت كثيرًا من الناس يُنكِرُ إنظارَ^(٦) المُعسر^(٧)، وإذا أمره الإنسانُ به يُنكرُ ذلك ويتألم منه، ويراهُ من الظلم عليه.

وقد حضر عندي مرّةً رجلٌ ممن يُنسبُ إلى طلبَةِ العلمِ بخصيمٍ له، فجعلتُ أسأله إنظارَه؛ لما أعلمُ من فقره وعُسْرته، وهو يحلف؛ لا يفعل، ثم قال: يا شيخُ، ما يجوزُ لك هذا^(٨)!؟

فقلتُ له: لا إله إلا الله، ويَلِكُ؟! أنت تحرّمُ عليك مطالبته، فقال: أليس هذا الذي تقولُ؟! والله ما قال بهذا أحدٌ. فقلتُ له: أسكت، هذا لعل لا خلاف فيه عند أحد من العلماء، أنت ما تعلم أنه فقيرٌ؟! فقال: بلى، ولكن يأكلُ مالي. فقلتُ: يجبُ عليه^(٩) أن لا تطالبه حتى ييسر، قال: وقد لا ييسر، قلت: يستمر، لا تطالبه، ويحرّم عليك مطالبته، قال: / وقد يموت، قلتُ: فهو في [علمه]^(١٠) (أ، ١)

٦- الإنظار: التأخير والإهمال، يقال: أنظرته، أنظره، واستنظرته، إذا طلبت منه أن يُنظرك. انظر: النهاية في غريب الحديث لابن الأثير ٧٨/٥.

٧- المُعسر: من العسر بضم الأوّل، ضدّ اليسر، فهو بمعنى معسور، والمُعسرة، خلاف الميسرة. القاموس المحيط ١٢٦/٢.

٨- هذا استفهام إنكاري من صاحب الحقّ على المصنّف؛ لما طلب هذا الأخير إنظار المُعسر لفقره وعُسْرته، وفيه ما يدل على جهل صاحب الحقّ بما ورد في ذلك من النصوص، فاتخذ المصنّف ذلك ذريعةً لبيان حكمه.

٩- كذا في الأصل، ولعلها: عليك لمناسبة السّياق. والله أعلم.

١٠- غير واضحة في الأصل، ورسمُ الكلمة ينلسبها. والله أعلم

أنظر: إِنْ خَلَّفَ شَيْئًا خُذْ .

قال: وإِذَا لَمْ يُخَلِّفْ شَيْئًا؟ قُلْتُ يَذْهَبُ مَالُكَ، قال: هكذا! قُلْتُ: نعم، فَإِنَّهُمْ عندنا من حيثُ الفقه قالوا: إِذَا عَلِمَ عُسْرَهُ^(١١) غَرِيْمُهُ، يَحْرُمُ مَطَالِبَتَهُ، وَإِذَا ثَبِتَ ذَلِكَ عند الحاكم، يجب على الحاكم حَبْسُهُ لَهُ^(١٢)، وقد صرَّحَ اللهُ بذلك في كتابه؛ فقال عزَّ وجلَّ: ﴿وَإِنْ كَانَتْ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾^(١٣).

فهذا أمرٌ ثابتٌ بكتاب الله، وما ثبت بكتاب الله، لا يجوز لأحدٍ مخالفتَهُ. وكثيرٌ من قضاة زَمَاننا الجهلة لا يُراعون ذلك وَيَحْبِسُونَ^(١٤)، وكثيرٌ من فسَّاق النَّاسِ إِذَا لَمْ يَخْلُصْ لَهُ قَاضِي الشَّرْعِ، يَذْهَبُ إِلَى حَاكِمِ السِّيَاسَةِ، فيشكُّوا عليه، وَإِذَا قِيلَ لِهَذَا النَّحْسِ الظَّالِمِ: مَنْ أَيْنَ يَخْلَفُ؟ يقول: أَنَا أَضْرِبُهُ حَتَّى يَجِيبَ، لِأَنَّ كَثِيرًا مِنَ المَعْسَرِينَ [بِالضَّرْبِ وَالْعَذَابِ]^(١٥) إِمَّا أَنَّهُ يَذْهَبُ فيستدين، أو يكون له ثِيَابٌ فيبيِعُهَا، أو لزوجته [مَالًا، أو دِينًا]^(١٦) لزوجها في [؟؟؟؟؟]^(١٧) باعت ثِيَابَهَا، ووفت عنه، / (١، ب)

أو تكون لَهُ دَارٌ [لَاغِنَى]^(١٨) لَهُ عِنهَا، فيبيِعُهَا، أو دَابَّةً، أو خَادِمٌ ونحو ذلك

- ١١- وثبت ذلك عند الحاكم، وبه قال الشافعي وأحمد. انظر: المغني ٦ / ٥٨٤.
- ١٢- بمعنى أن الحاكم يجب عليه حبس صاحب الحق إذا طالب هذا الأخير غريمه المُعسر بحقه. حتى لا يؤذيه لأن مَنْ وَجِبَ إِنْظَارُهُ حَرِّمَتْ مَلَازِمَتُهُ، كَمَنْ دَيْنُهُ مُؤَجَّلٌ. المغني ٦ / ٥٨٤.
- وهذا لعمري فقه متحضر لحماية الضعفاء، بحاجة لإشاعته في أوساط الأفراد والجماعات وكذا المؤسسات، وهو ضربٌ من التَّفوق العلمي والحضاري في حفظ حقوق الإنسان والاعتناء بأمنه وسلامته.
- ١٣- البقرة: ٢٨٠.
- قال ابن العربي: فَإِنْ قِيلَ: بِمَا تَعَلَّمَ العُسْرَةُ؟ قُلْنَا: بَأَنَّ لَا نَجِدُ لَهُ مَالًا، فَإِنْ قَالَ الطَّالِبُ: خَبَأَ مَالًا، قُلْنَا لِلْمَطْلُوبِ: أَثْبِتْ عُدْمَكَ ظَاهِرًا وَيُخَلِّفْ بَاطِنًا، وَاللَّهُ يَتَوَلَّى السَّرَائِرَ. أحكام القرآن له ١ / ٢٤٦.
- ١٤- والحبس هنا لأفائدة منه، لِأَنَّهُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ لِأَثْبَاتِ عُسْرَتِهِ، أو لِقَضَاءِ دَيْنِهِ، و عُسْرَتُهُ ثَابِتَةٌ، وَالْقَضَاءُ مُتَعَذَّرٌ، فثبت عدم نجاعته، وتأكَّد وجوب إنظاره.
- ١٥- في الأصل غير واضحة، لكن رسمها يوافق المثبت وتنسجم مع السياق. والله أعلم
- ١٦- غير واضحة في الأصل، ورسمها يقارب المثبت. والله أعلم
- ١٧- غير واضحة في الأصل.
- ١٨- في الأصل غير واضحة، ورسمها يوافق المثبت. والله أعلم

مِنْ أنواعِ الصَّروراتِ وهذه الأمورِ يَحْرُمُ إجْاؤُهُ إلى بيعِها، وهذا الظالم إذا فعل به أنواع العقوبة، وحصل بهذه الصَّروراتِ، يُعَدُّ ذلك خيراً وزَعارَةً^(١٩) وعدلاً، وذلك عين التعاسة والفساد والعناد والطغيان والظلم المحرَّم، وفاعله قد خالف الله ورسوله، وقد بَانَ مِنْ كتابِ الله وجوبُ إنظاره، حتَّى أَنَّ كثيراً مِنَ الظَّلمةِ، قد أَمَرَ حُكَّامُ الشَّرِعيَّةِ بأن لا تُثَبِّتَ إعْسارُ أحدٍ مِنَ النَّاسِ، وهم لِقَلَّةِ دينِهِم قد أطاعوهم في ذلك، ويتعيَّن عليهم؛ لاسيما في هذا الزمانِ الفاسد - الذي يُفعل فيه بالمساكين أنواع الظلم - إثبات إعسار كلِّ مُعسرٍ، ولو أمرهم بعضُ حكامِ السِّياسةِ بذلك، يَحْرُمُ عليهم / طاعتُهُم في ذلك.^(٢٠) (٢، أ)

فإنَّ السِّياسةَ تبعٌ للشريعة؛ لا أنَّ الشريعةَ تبعٌ للسياسة^(٢١)، وأنَّ ذلك لِقَلَّةِ دينٍ مَنْ يفعلُ ذلك، وخوفه منهم على وظائفه ومناصبه، ولو صحَّ دينه، وقوي

١٩- الزعارة بتخفيف الزاي والعين وتشديد الراء: شراسة الخلق، ومنه الرجل الزعور: السيء الخلق، ورجل فيه زعارة وزعر، ومعناه هنا التخويف والشراسة في طلب الحق. انظر: الصحاح للجوهري ٦٧٠ / ٢.

٢٠- في تصووري أنَّ هذه المسألة بحاجة إلى تحرير، لأن اختلاط المصالح والمفاسد من شأنها توقع في الظلم غالباً.

فإن القياس في مثل هذه المسائل يقتضي عدم مطالبة المدين المعسر وإنظاره إلى حين يُسره، وذلك بموجب ما ذكر من أدلة على ذلك، وهو مالا يمكن الاختلاف حوله بين أقطاب العلم والفقهاء. ومن هنا وفي مثل هذه المسألة، يُحبس المدين استحساناً محافظة على أموال الناس وحقوق الغرماء، وهي محل التعاون والتكافل بينهم.

ولا شك أنَّ هذا هو مذهب مَنْ رأى الحبس في الدين، كمالك والشافعي وأبي عبيد وغيرهم. والله أعلم.

٢١- لأن السياسة وُلدت من رحم الشريعة فهي تبعٌ لها وجزءٌ منها، والسياسي من يُجري المصالح وفق مقتضى الشريعة ومقاصدها، ومن هنا إذا كان الحاكم الذي يُدير السياسة في ضوء مقررات الشريعة العامة ومصالحها، قد رأى أنَّ يُحبس المدين لصاحب الدين حتَّى يُسدده، لمصلحة راجحة ظهرت له، فلا يُنقض حكمه حينئذ، ويكون القاضي أو المفتي أو غيرهما من المجتهدين تبعٌ لما استقر عليه حكم الحاكم، لأن حكمه خاصٌّ، وغيره من الأحكام عامٌّ وإذا وقع التعارض قُدِّم الخاص دفعاً للمفسدة، ودرءاً للخسومات، فكلام المصنّف، صحيحٌ في عدم جواز الارتكان لحكام السياسة إذا ما حادوا عن أغراض الشريعة في أحكامهم وقصودهم، أما إذا كان المنع أو الإلزام فيما يراه تبعاً للشريعة وتحقيقاً لمصالح العباد، فذلك هو الحق الذي لا يُحد عنه. انظر: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام للقرافي ص ٨٨ وما بعدها.

يقينه؛ لما بالي^(٢٢) بمخالفة أحد منهم، بل ولا بمخالفة جميعهم، وهو كلما خالفه وتمسك بالدين، قوي حاله و كثر في أعينهم وعظم.

فالله الله معاشر حكام الشرعية، عليكم باتباع الدين وقوة اليقين، وحفظ حدود رب العالمين، ومخالفة من يأمر بغير ذلك^(٢٣)، ومباينته، فإنكم إن تنصروا الله ينصركم، وإن تحفظوه يحفظكم، وإن كنتم معه كان معكم وإن أهبتكم الله أهابكم، وإن تركتم الشريعة - لقول سنطبية^(٢٤) وتمرية^(٢٥) وقايتية^(٢٦) وشيطانية^(٢٧) - أذلكم.

وَمَنْ خَافَ اللَّهَ خَافَهُ كُلُّ أَحَدٍ، وَمَنْ أَهْمَلَ أَمْرَ اللَّهِ، خَافَ مِنْ كُلِّ أَحَدٍ. ﴿١٩﴾ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٢٠﴾ لَا يَسْتَوِي أَصْحَابُ النَّارِ وَأَصْحَابُ الْجَنَّةِ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمُ الْفَائِزُونَ ﴿٢٨﴾. «... فاتقوا الله يا أولي الألباب الذين آمنوا قد أنزل الله إليكم ذكراً رسولاً يتلوا عليكم آيات الله مبيّناً ليُخرج الذين آمنوا وعملوا الصالحات من الظلمات إلى النور (٢ / ب) ﴿٢٩﴾ وَمَنْ يُؤْمِنْ بِاللَّهِ

٢٢ - من اللامبالاة، وهي عدم الاكتراث، وقولهم: ما أباليه، أي ما اكرت له، ويقال: لم أبل بال حذف تخفيفاً لكثرة الاستعمال. الصحاح ٦ / ٢٢٨٥.

٢٣ - يُحمل هذا فيما إذا كان حكم الحاكم مخالفاً أو معارضاً للقواعد الشرعية العامة أو النص القطعي. وفي هذا يقول القرافي: "وقد نص العلماء على أن حكم الحاكم لا يستقر في أربعة مواضع ويُنفذ إذا وقع على خلاف الإجماع أو القواعد أو النص أو القياس الجلي، وهذه الثلاثة هي من مسائل الخلاف، وإلا لم يكن إلا قسم واحد، وهو المجمع عليه...". أنظر: الإحكام للقرافي ص ٨٨، ٨٩.

٢٤ - من السنطاب، وهي في الأصل المطرقة التي يستعملها الحداد، ولعل المصنف يريد منها جماعة الضغط والتي تريد أن تؤثر في الحكم كما يؤثر السنطاب على المسمار بضرباته انظر: القاموس المحيط ص ١٢٦.

٢٥ - من ترب كفرح بمعنى: خسر، وترباً ومرتياً: لا أصاب خيراً، والمراد: لا خير في هؤلاء الأشرار فلا يلتفت إليهم. أنظر: القاموس المحيط ص ٧٨.

٢٦ - من الإقتاب و القتب، وهو تغليظ اليمين، فهم أصحاب الأيمان المغلظة الذين لا يتورعون عن شهادة الزور لظلم الناس. القاموس المحيط ص ١٥٦.

٢٧ - من الشيطنة: وهو التمرد والعنوت من إنس أو جن أو دابة، ومنه الشيطان الخبيث من كل شيء. القاموس المحيط ص ١٥٦١.

٢٨ - سورة الحشر: ١٩-٢٠

هذه الألفاظ التي ساقها المصنف تحمل معنى اللامبالاة، وعدم الاكتراث بما يقوله هؤلاء، وهو يُشير إلى الضغوط التي كانت تمارس على القضاء واستقلالته، فتؤثر في أحكامه وتوجهها في صالح أغراض جماعة معينة، ويكون ذلك على حساب العدل، فيُظلم الناس، ويُعتمد على حقوقهم وممتلكاتهم، فما أشبه اليوم بالبارحة، إلا أن الضغط والظلم كان في زمانهم فردياً، لكن اليوم يمارس عن طريق المؤسسات والأنظمة ومجموعات المصالح الدولية والمحلية. فالله المستعان.

وَيَعْمَلُ صَالِحًا يُدْخِلُهُ جَنَّاتٍ تَجْرَى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا قَدْ أَحْسَنَ اللَّهُ لَهُ رِزْقًا ﴿٢٩﴾ ،
 ﴿ وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَهُوَ يُدْعَى إِلَى الْإِسْلَامِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴾ ﴿٣٠﴾ ، وليعلم
 أَنَّ الظلم، كلما فعل، من التعدّي على الغير بغير حق، بما لم يرد به الكتاب والسنة
 في مال، أو نفس، أو عرض، وفاعل ذلك ظالم، سواء كان من حكام الشرع أو
 السياسة. (٣١)

وليس حاكم السياسة فقط الذي يُطلقُ عليه [لقب] (٣٢) الظالم، بل قد يكون
 القاضي من أظلم الظلمة، و [لكن] (٣٣) أُطلق عليهم ظلمة من باب التعليل، فإنَّ
 الغالب عليهم ذلك (٣٤)، وقد يكون الواحد منهم ليس من الظلمة، وإنما هو عدل
 من قضاة كثيرة «كنور الدين الشهيد» (٣٥)، وقد يكون الواحد من القضاة أظلم
 من حكام السياسة، «كإبراهيم بن ثابت» (٣٦)، وما اتصف به.

٢٩- سورة الطلاق: ١٠-١١

٣٠- سورة الصف: ٧

٣١- وقد جمع معنى الظلم كله فيما ذكره شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله: "فإن ما نهى الله عنه راجع إلى الظلم، وكل ما أمر به راجع إلى العدل... وقال رحمه الله في موقع آخر: ...كل خير فهو داخل في القسط والعدل، وكل شر فهو داخل في الظلم، ولهذا كان العدل أمراً واجباً في كل شيء وعلى كل أحد، والظلم محرمًا في كل شيء ولكل أحد، فلا يحل ظلم أحد أصلاً؛ سواء كان مسلماً أو كافراً، أو كان ظالماً، بل الظلم إنما يباح أو يجب فيه العدل عليه أيضاً... أنظر: شرح حديث: يا عبادي إنني حرمت الظلم على نفسي... تأليف: شيخ الإسلام ابن تيمية ص ٤٠-٤٩.

٣٢- غير واضحة في الأصل، ورسمها يشبه المثبت في الأصل. والله أعلم.

٣٣- بين معكوفتين غير واضحة في الأصل، ورسمها قريب بما هو مثبت في الأصل.

٣٤- والحكم أغلبى، بل يكاد يكون في زماننا عاماً، إذ ليس في حكام المسلمين اليوم من يمكن عدّه من العدل في القضاء والحكم، ولانكون مبالغين إذا قلنا إن الأصل في القضاء والسياسة والحكم اليوم هو الظلم. والله غالب على أمره.

٣٥- هو الملك العادل، أبو القاسم محمود بن الأتابك بن زنكي، تملك حلب، وحمل راية العدل والجهاد، قل أن ترى العيون مثله، بنى دار العدل وأنصف الرعية، مآثره كثيرة ذكر معظمها ابن عساكر وابن الجوزي، توفي سنة ٥٦٩هـ. أخباره في: المنتظم ١٠/ ٢٤٨، وفيات الأعيان ٥/ ١٨٤، السير للذهبي ٢٠/ ٥٣١، الشذرات ٤/ ٢٢٨.

٣٦- هو إبراهيم بن أحمد بن ثابت برهان الدين النابلسي، أحد من عُرف بالظلم والسطو على أموال الناس، كاد أن يخرّب الديار الشامية وتسمى وكيل السلطان، وأخذ من الأموال والذخائر ما يفوق الوصف، وقد وردت في ظلمه حكايات غريبة وقد كتب الحسن بن أحمد بن محمد بن عريشه كتاباً بعنوان "إيضاح الظلم والعدوان في تاريخ النابلسي الخارج الخوان"، يدافع فيه عن سكان دمشق بسبب استبداده بها أنذاك =.

وقد قال الله عز وجل: ﴿ وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴾ (٣٧).
(٣، أ) وأظلم الظلمة، من ظلم لغيره، كما صحَّ ذلك في الحديث. (٣٨)

وحينئذ الحاكم لغيره بالجور بما لم يرد به الكتاب والسنة من أظلم الظلمة، فعلى الحاكم أن يراعي ما جاء عن الله ورسوله، ولا يلتفت إلى كلام سنطية، ومغلية^(٣٩)، وقايتية.

فكلما من راعي هؤلاء، ولم يراعي^(٤٠) ما جاء عن الله ورسوله، فهو ظالم ضالٌّ؛ وعقباه إلى الذل والهوان، حتى عندهم^(٤١).

ومن راعى الله ورسوله، ولم يلتفت إلى أشكالهم ومراعاتهم، فعقباه العزُّ والرِّفعة والوقار حتى عندهم، وقد شاهدنا ذلك.

وإنما غلب الذل على غالب قضاة زمانهم لمراعاتهم أغراضهم، ورضاهم

= والغريب أنه كان من المشتغلين بالعلم، وهو على مذهب الشافعي، وقبض عليه في نهاية المطاف، وجمعت أمواله، وقيل وصلت ألف ألف دينار توفي بالقاهرة سنة ٥٨٢هـ. أخباره في: الضوء اللامع ١/ ١٠، بدائع الزهور ٣/ ١٢٩، حوادث الزمان ووفيات الشيوخ والأقران لابن الحمصي ١٨٣/ ١، ٢١٢، ٢١٤، ٢١٦، ٢٢٠.

٣٧- سورة المائدة: ٤٥

٣٨- فقد أخرج البيهقي في الشعب ٦/ ٤٧ عن زائدة، عن محمد بن محارب بن دثار؛ قال: فقيل له: من أظلم الناس؟ قال: من ظلم لغيره (٧٤٥٩)، كما أخرجه ابن عساكر في تاريخ دمشق، عن محارب بن دثار كذلك وبنفس اللفظ. أنظر: ٥٧/ ٦٣، حديث (٧٢١٧)، وأورده ابن حجر في فتح الباري ٥/ ١٢١.

٣٩- من الغلبة، والمغلبة: وهو القهر، ومنه مغلوبٌ، مقهورٌ، ويقال: غلابية، والمراد: الجماعة من الناس ذوي التأثير، يُغلبون القضاة والحكام على أحكامهم، فيقع الظلم بسبب ذلك، فلا يجوز الاستماع إليهم، ولا مشاطرة رأيهم، فإن ذلك فيه حيف عن الحق، وجورٌ وتعد على حرّمات الله ورسوله. انظر: القاموس المحيط ص ١٥٥

٤٠- كذا في الأصل، ولعلَّ الصَّحيح: يراع، بحذف حرف العلة للجزم. والله أعلم.

٤١- ففي حديث كعب بن عجرة، الذي أخرجه الترمذي في الفتن، برقم (٢٢٥٩) "...سيكون بعدي أمراء، فمن دخل عليهم، فصدّقهم وأعانهم على ظلمهم، فليس مني ولست منهم... ومن لم يدخل عليهم، ولم يُعنهم على ظلمهم، ولم يصدقهم بكذبهم، فهو مني وأنا منه..."، والحديث عند النسائي في البيعة، برقم (٤٢٠٧)، وأحمد في المسند، برقم (١٧٦٦٠).

على رضا الله ورسوله، حتّى بلغني أنّ سامرياً^(٤٢) من أعوانهم يُعظّم عند القضاة أكثر من تعظيم كثير من الصّالحين^(٤٣).

فقد أخبرني من أثق به، أنّه كان عند بعض القضاة، فدخل رجل من أهل الخير، فسلم فلم يرد عليه، ولم يلتفت إليه، / ولا قال هذا كلبٌ دخل، فتألّم من ذلك، فبعد ساعة دخل صدفةً (٣، ب) السّامريّ، فنهّض له، وبشّ به، فسألّت عن ذلك من له معرفةً بذلك، وهل هذا صحيحٌ أم لا؟

فقال: نعم؛ وأخبرك عنهم، أنّه إن دخل والواحدُ جالسٌ نهّض له، وبعض الأوقات يقوم يتمشّى إلى أن يدخل، حتّى لا يقوم له^(٤٤).

فقلّت: هذا أعظم من القيّام، فإنّ ذلك نهوضٌ، وهذا تمامٌ قيامٍ ووقوفٍ للخدمة، إلى أن يدخل.

فالله الله، عباد الله في دين الله.؟! ...

حتّى بلغني أنّه إذا كان له مخاصمةٌ عند أحد من المسلمين، يُخير القضاة والشهود في توجيه الحقّ له والاحتياط على ذلك، وهذا لعمرى هو الضّلال المبين.

٤٢- السّامريّ: من ينتمي إلى طائفة السامرة، وهم قومٌ يشتركون مع اليهود في بعض العقائد، وتكونت هذه الجماعة قبل الميلاد، أقاموا لأنفسهم هيكلاً يحجون إليه، منحهم المسلمون أماناً لقاء جزية معلومة، وعاشوا معهم في أماكن كثيرة، وظهر منهم مفكرون وأدباء، وفيهم نفاق وسحرٌ وحيل، وقد ورد ذكر السّامري في سورة طه وما فعله مع بني إسرائيل في غياب موسى عليه السلام. أنظر: معجم المصطلحات والألقاب التاريخية ص ٢٣٤، المعجم الوسيط ١/ ٤٤٨، المحرر الوجيز ١٠ / ٧١.

٤٣- ظلم القضاة؛ وعدم مراعاتهم للعدل، راجعٌ كله إلى الجهل، لأنّ العلم والعدل متلازمان، ففي كلام ابن تيمية "... ولما كان العدل لا يد أن يتقدّمه علمٌ؛ إذ من لا يعلم لا يدري ما العدل، والإنسان ظالم جاهل إلا من تاب الله عليه فصار عالماً عادلاً..." أنظر: شرح حديث «يا عبادي إنّي حرّمت الظلم على نفسي... له» ص ٥٢، ٥١.

٤٤- من واجبات القاضي والحاكم في فضّ النزاعات بين الخصوم التّسوية بينهم مهما اختلفت الفوارق الاجتماعية والسياسية، فإنّ ذلك أدعى إلى العدل، وفي القيام لهما أو عدم القيام تفصيل، كرهه بعضهم، مخافة أن يكون أحدهما شريفاً والآخر ضيعاً، فيشعر الوضع أن قيامه للشريف، وكذلك يعلمه الشريف فيزداد تيهاً، ويزداد الوضع كسراً، فترك القيام لهما أقرب إلى العدل وأنى للثّمة...". أنظر: كتاب أدب القاضي لابن أبي الدم ص ١٢٩.

فَاللَّهُ اللَّهُ مَعَشَرَ الْإِخْوَانِ، أَقَدَّ هَانَ الدِّينِ، وَفَسَدَ هَذَا الْفَسَادَ، وَوَصَلَ الْأَمْرُ إِلَى هَذَا^(٤٥).!؟

وقد أخبرنا / الجماعة، أنا ابن الرَّعْبُوبِ، أنا الْحَجَّارُ، أنا ابن الزَّيْدِي، أنا السَّجْزِيُّ، (٤، أ) أنا الدَّوْدِيُّ، أنا السَّرْحَسِيُّ، أنا الْفَرَبْرِيُّ، أنا الْبُخَارِيُّ، ثنا سعيد بن أبي مريم، ثنا أبو غَسَّانَ، ثنا زَيْدُ بْنُ أَسْلَمَ، عن عطاء بن يسار، عن أبي سعيد؛ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لَتَتَّبِعَنَّ سَنَنْ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ شَبْرًا بِشْبِيرٍ، وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ، حَتَّى لَوْ سَلَكَوا جُحْرَ ضَبٍّ لَسَلَكَتُمُوهُ، قُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ! الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى؟ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: فَمَنْ؟»^(٤٦).

وأخبرنا جماعة من شيوخنا، أخبرتنا عائشة بنت عند الهادي، أنا الْحَجَّارُ، أنا ابن الزَّيْدِي، أنا ابن اللَّتِّي، أنا السَّجْزِيُّ، أنا الدَّوْدِيُّ، أنا السَّرْحَسِيُّ، أنا الْفَرَبْرِيُّ، أنا الإمام أبو عبد الله؛ قَالَ: وَقَالَ الْحَسَنُ: أَخَذَ اللَّهُ عَلَى الْحُكَّامِ أَنْ لَا يَتَّبِعُوا الْهَوَى، وَلَا يَخْشُوا النَّاسَ، وَلَا يَشْتَرُوا بِآيَاتِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا، ثُمَّ قَرَأَ: ﴿يَنْدَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُمْ بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ يَوْمَ الْحِسَابِ﴾^(٤٧).

وقرأ: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا لِلَّذِينَ هَادُوا وَالرَّبَّانِيُّونَ وَالْأَحْبَارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِن كِتَابِ اللَّهِ وَكَانُوا عَلَيْهِ شُهَدَاءً فَلَا تَخْشَوُا

٤٥- هذا في زمانهم، حيث لا زال الناس على فطرتهم وتدينهم، وأقرب إلى العلم والعلماء، وماذا نقول عن زماننا، وقد هيمن فيه يهود على الحياة كلها، فأصبح معظم حكمانا يتسارع لأداء فروض الطاعات لهم، ضارين عرض الحائط الكرامة والعزة التي منحها الله عز وجل لهذا الدين وأهله، فالأمر ليس عند حدود ماتصوره المصنف رحمه الله مسألة قيام وقعود وترحيب فقط، بل بيع وشراء، وانخراط كامل في المشروع الصهيوني العالمي بكل معانيه. فالله المستعان.

٤٦- أخرجه البخاري في الأنبياء ٨ / ٣٣٤، ٣٣٥، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، حديث (٣٤٥٦)، ومسلم في العلم ٤ / ٣٥٩، باب اتباع سنن اليهود والنصارى، حديث (٦).

والمрад بقوله: «شبرا بشبر، وذراعا بذراع...»، شدة الاتباع والمبالغة فيه، في كل صغيرة وكبيرة، وكل هذا في المحرمات والمعاصي، لا في الكفر. والله أعلم.

٤٧- سورة ص: ٢٦

النَّاسَ وَأَخْشَوْنَ وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ
الْكَافِرُونَ ﴿٤٨﴾.

وبه إلى البخاري، ثنا محمد بن مقاتل، أنا عبد الله، أنا يونس، عن الزهري،
أخبرني عروة؛ أن أسامة كَلَّمَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي امْرَأَةٍ سَرَقَتْ، فَقَالَ:
«إِنَّمَا أَهَلَكَ النَّاسَ قَبْلَكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الشَّرِيفُ تَرَكَوهُ، وَإِذَا سَرَقَ
فِيهِمُ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ.»^(٤٩) وَقَدْ رَوَيْنَا أَنَّهُ مَا مِنْ وَالٍ إِلَّا يَأْتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ
وَيَدَاهُ مَغْلُولَتَانِ إِلَى عُنُقِهِ يَفْكُهُ الْعَدْلُ أَوْ يُوبِقُهُ^(٥٠) الْجَوْرُ.^(٥١)

وَرَوَيْنَا أَنَّ الْقَاضِيَ يُحْشَرُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَعَ الظَّالِمَةِ حَتَّى يَفْكُهُ الْعَدْلُ أَوْ يُوبِقُهُ
الْجَوْرُ.^(٥٢)

وَرَوَيْنَا أَنَّ مُعَلِّمَ الْغُلَّامَانِ يُحْشَرُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَعَ الظَّالِمَةِ، فَيَفْكُهُ الْعَدْلُ أَوْ يُوبِقُهُ
الْجَوْرُ. وَهَذَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ كُلَّ حَاكِمٍ جَائِزٌ عَلَيْهِ أَنْ يَكُونَ مِنَ الظَّالِمَةِ، وَجَائِزٌ عَلَيْهِ
أَنْ يَكُونَ مِنْ أَهْلِ الْعَدْلِ.

وَرَوَيْنَا فِي الْحَدِيثِ: أَنَّهُ يُنَادِي مُنَادٍ / يَوْمَ الْقِيَامَةِ، أَيَّنَ الظَّالِمَةَ، وَأَعْوَانَ

٤٨ - سورة المائدة: ٤٤

٤٩ - أخرجه البخاري في فضائل الصحابة ٨ / ٦٨٩، باب: ذكر أسامة بن زيد، حديث (٣٧٣٣)، ومسلم في
الحدود، ٣ / ١٠٦٢، باب: قطع السارق الشريف وغيره، والنهي عن الشفاعة في الحدود، حديث (٨)،
(٩).

٥٠ - يُوبِقُهُ: يهلكه، والمُوبِقُ: المهلك، فهي بالباء الموحدة والقاف المعجمة، وقيل: أوتغته، يوتغته، بالتاء المثناة من
فوق والغين المعجمة، بمعنى أهلكه يهلكه. أنظر: المجرى للغة الحديث لابن اللباد ص ٣٩٠، ٣٩١
٥١ - أخرجه البيهقي في السنن ٣ / ١٢٩، ١٠ / ٩٦، والطبراني في الأوسط، ٦ / ١١، بلفظ: "ما من أمير عشرة
إلا وهو يؤتى يوم القيامة مغلولاً حتى يفكه العدل أو يوبقه الجور"، وفي شعب الإيمان ٦ / ٢٠، وكشف
الأستار للبخاري (١٦٤٠)، والهيتمي في المجمع ٥ / ٢٠٦، بلفظ: "ما من والي ثلاثة إلا لقي الله
مغلولاً يمينه...".

٥٢ - ورد الحديث في الغالب بلفظ "ما من أمير عشرة إلا يؤتى مغلولاً به به يوم القيامة حتى يفكه العدل أو
يوبقه الجور" وفي لفظ آخر "ما من عامل يلي شيئاً من أمور المسلمين إلا أتى به يوم القيامة...". أنظر
تخريجه في: سنن البيهقي ١٠ / ٩٦، الطبراني في الأوسط ٦ / ٢١٦، مجمع الزوائد ٥ / ٢٠٥، وبعض
طرقه صحيحة، خاصة باللفظ الأول.

الظلمة؟، (٥، أ) أين من برى لهم قَلَمًا، أو لاق لهم دَوَاةً؟. (٥٣)

وجاء رجلٌ إلى الإمام أحمد، فقال: ترى أنني من أعوان الظلمة؟، فإني أخيط لهم. فقال: بل أنت من أنفُسِهِم، وإنما أعوانُهُم من باعك الإبرة والخيطان.

وقد ذكرنا من هذه الأحاديث وأشباهها طرفاً كبيراً بالأسانيد المتقنة في كتابيننا: «تحريمُ الظلم»، و«كرَاهَةُ القضاء في السَّخَطِ والرُّضَا»^(٥٤)، وليس هذا محلُّ ذلك، وإنما ملنا إلى هذا الطرف اليسير؛ لما نرى من الحُكَّام، من ترك اتباع الحقِّ في أمر المُعسر، فلنرجع إلى ما أردناه من فضيلة إنظار المُعسر^(٥٥) والتخفيف عنه، والشفاعة له، ونحو ذلك.

أخبرنا الجماعة، أنا ابن الرَّعْبُوب، أنا الحَجَّار، أنا ابن الزَّبيدي، أنا السَّجْزِي، أنا الدَّوادي، أنا السَّرْحَسِي، أنا الفَرَبْرِي، أنا البخاري، ثنا عليُّ بن عيَّاش، ثنا أبو غَسَّان، ثنا محمد بن مُطَرِّف، ثنا محمد بن المنكدر، عن جابر بن عبد الله؛ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم / قال: (٥، ب) «رحم الله رجلاً سمحاً إذا باع، وإذا اشترى، وإذا اقتضى.»

وبه إلى البخاري، ثنا أحمد بن يونس، ثنا زهير، ثنا منصور؛ أن رباعي بن حراش حدّثه؛ أن حذيفة حدّثه، قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: «تلقت

٥٣- أخرجہ الدیلمی فی کتابہ الفردوس، من حدیث أبی ہریرة، ١ / ٢٥٥، برقم (٩٨٩)، و القرطبي في أحكامه، ١٣ / ٢٦٣.

برى، بمعنى: نحت القلم، والبُرَاية: النحاة، وما برئت من العود، والمبراة: الحديدة التي يبرى بها السهام. الصحاح ٦ / ٢٢٨٠

والدواة، بالفتح: ما يكتب منه، والجمع، دوى، مثل: نواة ونوى. الصحاح ٦ / ٢٣٤٣.

٥٤- لم أعثر على الكتابين فيما وقفت عليه من مصنفات المؤلف، وهما بلا شك مخطوطان إن لم يكونا مفقودين، والله أعلم

٥٥- وكذا إنظار الموسر، كما بَوَّب البخاري لذلك في صحيحه ٦ / ٩٦.

قال في الفتح ٦ / ٩٦: "وقد اختلف العلماء في حدِّ الموسر، فقليل: من عنده مؤنته ومؤنة من تلزمه نفقته...، وقيل: الموسر والمعسر يرجعان إلى العُرف...، ولعل هذا هو ضابطه، واختلاف العلماء في ذلك يؤكده. والله أعلم

الملائكة رُوح رَجُلٍ مَمَّنْ كَانَ قَبْلَكُمْ، قالوا: أَعَمِلْتُ مِنَ الْخَيْرِ شَيْئًا؟ قال: كُنْتُ أَمْرَ فِتْيَانِي أَنْ يُنْظَرُوا الْمَوْسِرَ، وَيَتَجَاوَزُوا عَنِ الْمَعْسِرِ، قال: فَتَجَاوَزُوا عَنْهُ»^(٥٦). وفي رواية: «كُنْتُ أَيْسَّرُ عَلَى الْمَوْسِرِ، وَيَتَجَاوَزُوا عَنِ الْمَعْسِرِ.»^(٥٧)

وبه إلى البخاري، ثنا هشام بن عمار، ثنا يحيى بن حمزة، ثنا الزبيدي، عن زهير، عن عبید الله بن عبد الله، أنه سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ؛ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ «كَانَ^(٥٨) تَاجِرٌ يُدَايِنُ النَّاسَ، فَإِذَا رَأَى مُعْسِرًا، قَالَ لِفِتْيَانِهِ: تَجَاوَزُوا عَنْهُ، لَعَلَّ اللَّهَ يَتَجَاوَزُ عَنَّا، فَتَجَاوَزَ اللَّهُ عَنْهُ»^(٥٩).

أخبرنا أبو العباس الدمشقي، أنا ابن بردس، أخبرنا ابن الحَبَّاز، أنا الأربلي، أنا الفراوي، أنا الفارسي، أنا الجلودي، أنا إبراهيم بن سفيان، أنا / مسلم، ثنا أحمد بن عبد الله، (٦، أ) ثنا زهير، ثنا منصور، عن ربي بن حراش؛ أَنَّ حَذِيفَةَ حَدَّثَهُمْ، قال: قال رسول الله صلى عليه وسلم: «تَلَقَّتْ الْمَلَائِكَةُ رُوحَ رَجُلٍ مَمَّنْ كَانَ قَبْلَكُمْ، فَقَالُوا: أَعَمِلْتُ مِنَ الْخَيْرِ شَيْئًا؟ قال: لا، قالوا: تَذَكَّرْ، قال: كُنْتُ أَدَايِنُ النَّاسَ، فَأَمْرَ فِتْيَانِي أَنْ يُنْظَرُوا الْمَعْسِرَ وَيَتَجَاوَزُوا عَنِ الْمَوْسِرِ. قال: قال الله عز وجل: تَجَاوَزُوا عَنْهُ.»^(٦٠)

وبه إلى مسلم، ثنا علي بن حجر وإسحاق بن إبراهيم - واللفظ لابن حجر -

٥٦- صحيح البخاري، كتاب البيوع ٦/ ٩٦، باب: من أنظر موسراً حديث (٢٠٧٧)، ومسلم في المساقاة، حديث (١٥٦٠)، باب: فضل إنظار المعسر \.

٥٧- صحيح البخاري ٦/ ٩٦، في البيوع، باب: من أنظر موسراً. قال في الفتح ٦/ ٩٦: " وهذه الطريق وصلها مسلم من طريق أبي خالد الأحمر عن أبي مالك عن ربي عن حذيفة، وفي مسلم ٣/ ٩٦٨: " أبو خالد الأحمر عن سعد بن طارق عن ربي

٥٨- في الصحيح: قال: كان تاجرًا، الحديث ...

٥٩- صحيح البخاري في البيوع، باب: من أنظر معسراً حديث (٢٠٧٨)، ٦/ ٩٨.

٦٠- صحيح مسلم في المساقاة ٣/ ٩٦٨، باب: فضل إنظار المعسر، حديث (١٥٦٠)، والدارمي في مسنده ٣/ ١٦٥٩، باب: في السماحة، حديث (٢٥٨٨)، و البخاري في البيوع ٦/ ٩٦، باب: من أنظر موسراً، حديث (٢٠٧٧)، وأحمد في المسند ٥/ ٣٩٥، وابن ماجه في الصدقات، حديث (٢٤٢٠)، باب: إنظار المعسر ٢/ ٨٠٨، والطبراني في الكبير ١٧/ ٢٣١.

قالا: ثنا جرير، عن المغيرة، عن نعيم بن أبي هند، عن ربيعي بن حراش، قال: اجتمع حذيفة وأبو مسعود، فقال حذيفة: «رجل لقي ربه، فقال: ما عملت؟ قال: ما عملت من الخير إلا أنني كنت رجلاً ذا مال، وكنت أطلب به الناس، فكنت أقبّل الميسور، وأتجاوز عن المعسور، قال: تجاوزوا عن عبدي؛ قال أبو مسعود: هكذا سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول.»^(٦١)

وبه إلى مسلم، ثنا محمد بن المثني، ثنا محمد بن جعفر، ثنا شعبة، عن عبد الملك بن عمير، عن ربيعي بن حراش، عن حذيفة، / عن النبي صلى الله عليه وسلم؛ «أن رجلاً مات فدخل الجنة، (٦، ب).

فقيل له: ما كنت تعمل؟ فقال: فإما ذكر، وإما ذكر، فقال: إنني كنت أبايع الناس، فكنت أنظر المعسر وأتجاوز في السكة^(٦٢)، أو قال: في النقد، فغفر له.»
فقال أبو مسعود: وأنا سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم.^(٦٣)

وبه إلى مسلم، ثنا أبو سعيد الأشج، ثنا أبو خالد الأحمر، عن سعيد بن طارق، عن ربيعي بن حراش، عن حذيفة، قال: «أتي الله بعبد من عباده، أتاه الله مالا، فقال له: ماذا عملت في الدنيا؟ قال: ولا تكتُمون الله حديثاً، قال: يا رب أتيتني مالا، وكنت أبايع الناس، وكان من خلقي الجواز، فكنت أيسر^(٦٤) على الموسر، وأنظر المعسر، فقال الله: أنا أحق بذا منك، تجاوزوا عن عبدي.

قال عقبه بن عامر وأبو مسعود الأنصاري: هكذا سمعناه من في رسول الله صلى الله عليه وسلم.»^(٦٤)

٦١ - صحيح مسلم في المساقاة ٣/ ٩٦٨، باب: فضل إنظار المعسر، حديث (١٥٦٠).

٦٢ - هي الدنانير والدراهم المضروبة، وسميت كذلك، لأنها طبعت بالحديدة، ويقال لها: السكة والسك. النهاية في غريب الحديث ٢/ ٣٨٤.

٦٣ - صحيح مسلم ٣/ ٩٦٨، باب: فضل إنظار المعسر، حديث (١٥٦٠)، وابن ماجه في الصدقات ٢/ ٨٠٨، باب: إنظار المعسر، حديث (٢٤٢٠).

٦٤ - صحيح مسلم في المساقاة ٣/ ٩٦٨، باب: فضل إنظار المعسر، حديث (١٥٦٠).

وبه إلى مسلم، ثنا يحيى بن يحيى وأبو بكر بن أبي شيبة وأبو كريب وإسحاق بن إبراهيم، واللفظ ليحيى، قال يحيى: أنا، وقال الآخرون: ثنا أبو معاوية، عن الأعمش، عن سُفيان، عن (٧، أ).

أبي مسعود، قال: قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «حُوسِبَ رَجُلٌ مِمَّنْ كَانَ قَبْلَكُمْ، فَلَمْ يُوْجَدْ لَهُ مِنْ الْخَيْرِ شَيْءٌ، إِلَّا أَنَّهُ كَانَ يُخَالِطُ النَّاسَ، وَكَانَ مُوسِرًا، فَكَانَ يَأْمُرُ غُلَمَانَهُ أَنْ يَتَجَاوَزُوا عَنِ الْمَعْسِرِ، قَالَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ: نَحْنُ أَحَقُّ بِذَلِكَ مِنْهُ، تَجَاوَزُوا عَنْهُ.»^(٦٥)

وبه إلى مسلم، ثنا منصور بن أبي مَزاحم ومُحمَّد بن جعفر بن زياد، قال منصور: ثنا إبراهيم -يعني ابن سَعْد- عن الزُّهري، وقال ابن جعفر: أنا إبراهيم، عن ابن شَهَاب، عن عُبَيْدِ اللهِ بن عبد الله، عن أبي هريرة؛ أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «كَانَ رَجُلٌ يُدَايِنُ النَّاسَ، فَكَانَ يَقُولُ لِفَتَاهُ: إِذَا أَتَيْتَ مُعْسِرًا فَتَجَاوَزْ عَنْهُ، لَعَلَّ اللهُ يَتَجَاوَزَ عَنَّا، فَلَقِيَ رَبَّهُ فَتَجَاوَزَ عَنْهُ.»^(٦٦)

أخبرنا الجماعة، أنا ابن الرَّعْبُوبِ، أنا الحَجَّارُ، أنا ابن الزَّيَّدي، أنا السَّجْزِي، أنا الدَّأُوْدِي، أنا السَّرْحَسِي، أنا الفَرَبْرِي، البخاري، ثنا عَبْدَانُ، ثنا عبد الله، أنا يونس، عن الزُّهري، حَدَّثَنِي ابْنُ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ؛ «أَنَّ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللهِ أَخْبَرَهُ، أَنَّ أَبَاهُ قُتِلَ / يَوْمَ أَحَدٍ شَهِيدًا، وَعَلَيْهِ دَيْنٌ، فَاشْتَدَّ الْغُرْمَاءُ / فِي حُقُوقِهِمْ، فَأَتَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَسَأَلْتُهُمْ أَنْ يَقْبَلُوا (٧، ب).

٦٥ - صحيح مسلم في المساقاة ٣ / ٩٦٨، ٩٦٩، باب: فضل إنظار المعسر حديث (١٥٦١).

٦٦ - صحيح مسلم في المساقاة ٣ / ٩٦٩، باب: فضل إنظار المعسر، حديث (١٥٦٢)، و البخاري في البيوع، باب: من أنظر معسرًا، حديث (٢٠٧٨)، ٩٨ / ٦.

قال في الفتح ٦ / ٩٩: "ويدخل في لفظ التجاوز، الإنظار والوضيعة وحسن التقاضي... وفي الحديث: "أن اليسير من الحسنات إذا كان خالصا لله، كفر كثيرا من السيئات، وفيه أن الأجر يحصل لمن يأمر به، وإن لم يتول ذلك بنفسه".

تمر حائطي ويحللوا^(٦٧) أبي، فأبوا، فلم يُعْطهم، وقال: سَنَعْدُ و عليك، فَعَدَا علينا، فطاف ودَعَا بالبركة، فقَضَاهُمْ وفضل من ثمرها. «^(٦٨)

وفي هذا الحديث: الشفاعةُ للمدين إلى غُرمائه، والدُّعاء له، والقيامُ معه في الوفاء، ومساعدته بالنفس من الحاكم [و]^(٦٩)، وغيره، فإن في رواية: كَلِمَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِيَشْفِعَ لَهُ.^(٧٠)

وفي روايةٍ: أَنَّ الشَّفَاعَةَ كَانَتْ فِي تَرْكِ بَعْضِ الدِّينِ.^(٧١)

وبه إلى البخاري، ثنا موسى، ثنا أبو عوانة، عن مُغيرة، عن عامر، عن جابر، قال: «أصيب عبد الله، وترك عيالاً ودينًا، فطلبت إلى أصحاب الدين أن يضع بعضاً من دينه، فأبوا، فأتيت النبي صلى الله عليه وسلم فاستشفعتُ به عليهم، فأبوا... وكانت الخصوم من اليهود؛ فلهذا لم يأمرهم بالترك، إلا فقد ورد عنه أنه أمر المسلم بالترك.»^(٧٢)

وبه إلى البخاري، ثنا عبد الله بن محمد، ثنا عثمان بن عمر، أخبرني يونس،

٦٧- أي يصبح في حلٍّ من الدين، ومنه: أحلّ، أي خرج إلى الحلّ، أو من ميثاق. الصحاح ٤ / ١٦٧٤.

٦٨- صحيح البخاري في الاستقراض ٦ / ٤٩٧، باب: إذا قضى دون حقه أو حلله فهو جائز، حديث (٢٣٩٥).

٦٩- كذا في الأصل بياض. والله أعلم

٧٠- هي رواية وهب بن كيسان عن جابر رضي الله عنه، وفيها: «... فكلم جابر رسول الله صلى الله عليه وسلم ليشفع له إليه، فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فكلم اليهودي ليأخذ تمر نخله بالتي له فأبى...» صحيح البخاري في الاستقراض، باب: إذا قاص أو جازفه في الدين، ٦ / ٤٩٨، حديث (٢٣٩٦).

٧١- وفيها: «... قال جابر: فطلبت إلى أصحاب الدين أن يضعوا بعضاً من دينه، فأبوا، فأتيت النبي صلى الله عليه وسلم فاستشفعت به عليهم، فأبوا...» صحيح البخاري في الاستقراض ٦ / ٥٠٩، باب: الشفاعة في وضع الدين، حديث (٢٤٠٥)،

ومن فوائد الحديث، يجوز بيع الرطب بالتمر في المعاوضة عند الوفاء، لأن الأصل عدم الجواز في غير العرايا، وقد طلب النبي صلى الله عليه وسلم من الغريم أن يأخذ تمر الحائط وهو مجهول القدر في الأسواق التي هي له وهي معلومة، وكان تمر الحائط دون الذي له، وقد وقع التصريح بذلك في رواية فأبوا ولم يروا أن فيه وفاء

وفيها من الجهل والغرر ما لا يخفى، فيغتفر في القضاء من المعاوضة ما لا يغتفر ابتداء، والحديث بهذا يتضمن الإسراع والمساعدة على الوفاء والتخلص من الدين... انظر فتح الباري ٦ / ٤٩٨، ٤٩٩.

٧٢- صحيح البخاري ٦ / ٥٠٩، باب: الشفاعة في وضع الدين، حديث (٢٤٠٥)، و طرفه عند مسلم في الآداب، باب: كراهية قول المستأذن "أنا" إذا قيل من هذا؟ حديث (٢١٥٥)، ٦ / ١٣٥٣.

عن الزُّهري، / عن عبد الله بن كعب بن مالك، عن كعبٍ؛ «أنه تقاضى ابن أبي حذرَد (٧٣) - دَيْنًا كان (٨، أ).

عليه - في المسجد، فارتفعت أصواتهما حتى سَمِعَهَا رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو في بيته، فخرج إليهما، حتى كشف سَجْفَ (٧٤) حُجْرته، فنادى: يا كعب، قال: لبيك يا رسول الله، قال: ضَعُ من دَيْنِكَ هذا - فأومأ إليه أي الشَّطْر - قال: لقد فعلتُ يا رسول الله، قال: قُمْ فَأَقْضِهِ. (٧٥)

أخبرنا أبو العباس الفولاذي، أنا ابن بردس، أنا ابن الحُبَّاز، أنا الأربلي، أنا الفُراوي، أنا الفارسي، أنا الجلودي، أنا إبراهيم بن سُفيان، ثنا مسلم، ثنا أبو الهيثم، ثنا خالد بن خَدَّاش، حمَّاد بن زيد، عن أيوب، عن يحيى بن أبي كثير، عن عبد الله بن أبي قتادة؛ «أنَّ أبا قتادة طلبَ غريمًا له، فتَوَارَى (٧٦) عنه، ثم وجدَهُ، فقال: إنِّي مُعَسِّرٌ، قال: الله؟ قال: الله، قال: فإنِّي سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: مَنْ سَرَّهُ أَنْ يُنْجِيَهُ اللهُ مِنْ كُرْبٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، فَلْيَنْفُسْ عَنْ مُعَسِّرٍ، أَوْ يَضَعْ عَنْهُ. (٧٧)

وبه إلى مسلم، ثنا قتيبة بن سعيد، ثنا ليث، عن بُكَيْرٍ، عن عِيَّاضٍ / بن عبد الله، (٨، ب).

عن أبي سعيد الخُدري، قال: «أصِيبَ رَجُلٌ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

٧٣- هو عبد الله بن أبي حذرَد الأسلمي، وقيل: عبد الرحمن، المدني، مقبول من الثالثة. انظر: التقريب ص ٣٣٩، تهذيب الكمال ١٧ / ٥٧.

٧٤- السجف، بفتح السين المهملة وكسرهما مع سكون الجيم: السُّتْر، وأسجفتُ السُّتْر، أي أرسلته. الصحاح ٤ / ١٣٧١.

٧٥- البخاري في الخصومات ٦ / ٥٢٠، باب: كلام الخصوم بعضهم في بعض، حديث (٢٤١٨)، وفي باب: الملازمة برقم (٢٤٢٤)، ومسلم في المساقاة، باب: استحباب الوضوع من الدين، حديث (٢٥٥٨).

٧٦- فتواری عنه، أي اختفى واستتر عن صاحب الدين، ومنه، واریت الشيء، أي أخفيته، وتواری هو، أي استتر. الصحاح ٦ / ٢٥٢٣.

٧٧- صحيح مسلم في المساقاة ٣ / ٩٦٩، باب: فضل إنظار المعسر، حديث (١٥٦٣)

وسلم في ثَمَارِ ابْتِنَاعِهَا، فَكَثُرَ دَيْنُهُ، فَقَالَ: رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: تَصَدَّقُوا عَلَيْهِ. فَتَصَدَّقَ النَّاسُ عَلَيْهِ، فَلَمْ يَبْلُغْ ذَلِكَ وَفَاءَ دَيْنِهِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِعُرْمَائِهِ: خُذُوا مَا وَجَدْتُمْ، وَلَيْسَ لَكُمْ إِلَّا ذَلِكَ.» (٧٨)

قال: وحدثني به يونس بن عبد الأعلى، أنا عبد الله بن وهب، أخبرني عمرو بن الحارث، عن بكير بن الأشجِّ مثله.

وبه إلى مسلم، حدثني غير واحد من أصحابنا، قالوا: ثنا إسماعيل بن أبي أُويس، حدثني أخي، عن سليمان - وهو ابن بلال - عن يحيى بن سعيد، عن أبي الرجال محمد بن عبد الرحمن؛ أَنَّ أُمَّهُ عَمْرَةَ بِنْتُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، سَمِعَتْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا / تقول: «سَمِعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَوْتَ خُصُومٍ بِالْبَابِ عَالِيَةً أَصَوَاتُهُمَا، وَإِذَا أَحَدُهُمَا (٩، أ).

يَسْتَوْضِعُ (٧٩) الْآخِرَ وَيَسْتَرْفِقُهُ فِي شَيْءٍ، وَهُوَ يَقُولُ: وَاللَّهِ لَا أَفْعَلُ، فَخَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَيْهِمَا، فَقَالَ: أَيُّنَ الْمُتَأَلِّي (٨٠) عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، لَا يَفْعَلُ الْمَعْرُوفَ؟ فَقَالَ: أَنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ! فَلَهُ أَيُّ ذَلِكَ أَحَبُّ.» (٨١)

وبه إلى مسلم، ثنا حرَمَلَةُ بن يحيى، أنا عبد الله بن وهب، أخبرني يونس، عن ابن شهاب، حدثني عبد الله بن كعب بن مالك، أخبرني عن أبيه؛ أَنَّهُ تَقَاضَى ابْنُ أَبِي حَدْرَدَةَ دَيْنًا كَانَ لَهُ عَلَيْهِ فِي عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْمَسْجِدِ، فَارْتَفَعَتْ أَصْوَاتُهُمْ (٨٢) حَتَّى سَمِعَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ فِي بَيْتِهِ،

٧٨ - صحيح مسلم في المساقاة ٣ / ٩٦٩، باب: استحباب الوضع من الدين، حديث (١٥٥٦).

٧٩ - يستوضع، بمعنى طلب الوضع عنه، أي إمهاله، وترك المعالجة بالطلب، يقال: وضع يده عن فلان، إذا كف عنه وخط عنه من أصل الدين شيئاً. انظر: النهاية في غريب الحديث ٥ / ١٩٧، ١٩٨.

٨٠ - المتألي، مَنْ يَتَأَلَّى عَلَى اللَّهِ، بِمَعْنَى حُكْمٍ عَلَيْهِ وَحَلْفٍ، كَأَن يَقُولُ: وَاللَّهِ لَيَدْخُلُنَّ اللَّهُ فَلَانَا الْجَنَّةَ أَوْ النَّارَ مِثْلًا، وَهُوَ مِنَ الْأَلْيَةِ: اليمين، يقال: تَأَلَّى يَتَأَلَّى، تَأَلَّى، وَمِنْهُ حَدِيثُ "وَيْلٌ لِلْمُتَأَلِّينَ مِنْ أُمَّتِي". انظر: النهاية في غريب الحديث ١ / ٦٢.

٨١ - صحيح مسلم في المساقاة ٣ / ٩٦٥، باب: استحباب الوضع من الدين، حديث (١٥٥٧).

٨٢ - كذا في الأصل، وفي مسلم: أصواتهما

فَخَرَجَ إِلَيْهِمَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ / حَتَّى كَشَفَ سِجْفَ حُجْرَتِهِ،
وَنَادَى كَعْبَ بْنَ مَالِكٍ، فَقَالَ: يَا كَعْبُ، فَقَالَ: (٩، ب).

لَبَيْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: فَأَشَارَ إِلَيْهِ بِيَدِهِ أَنْ ضَعَّ الشَّطْرَ مِنْ دَيْنِكَ، قَالَ كَعْبُ:
قَدْ فَعَلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: قُمْ فَاقْضِهِ. (٨٣)

قال: وَرَوَى اللَّيْثُ بْنُ سَعْدٍ، حَدَّثَنِي جَعْفَرُ بْنُ رَبِيعَةَ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ
هُرْمُزٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ، [عَنْ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ] (٨٤)؛ «أَنَّهُ كَانَ لَهُ
مَالٌ عَلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي حَدْرَدٍ الْأَسْلَمِيِّ، فَلَقِيَهُ، فَلَزِمَهُ، فَتَكَلَّمَ حَتَّى ارْتَفَعَتْ
الْأَصْوَاتُ (٨٥)، فَمَرَّ بِهِمَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: يَا كَعْبُ، وَأَشَارَ
بِيَدِهِ، كَأَنَّهُ يَقُولُ: النَّصْفَ، فَأَخَذَ نِصْفَ مَا عَلَيْهِ وَتَرَكَ نِصْفًا. (٨٦)

وفي هذا الحديث دلالة على أَنَّ الخِصْمَ الْمُسْلِمَ يُؤْمَرُ بِتَرْكِ بَعْضِ دَيْنِ الْمُعْسِرِ
وَسُؤَالِهِ / (١٠، أ).

ذلك، وَأَنَّ فِي ذَلِكَ فَضِيلَةً؛ لِأَنَّ فِي بَعْضِ الرُّوَايَاتِ: «...أَيُّنَ الْمُتَأَلِّي عَلَى
اللَّهِ، لَا يَفْعَلُ الْمَعْرُوفَ...؟» (٨٧) فدلَّ على أَنَّ ذَلِكَ مَعْرُوفٌ.

أخبرنا جماعةٌ من شيوخنا، أنا ابنُ المحبِّ، أنا المزِّي، ح وأخبرنا جماعةٌ، أنا
ابنُ البالسي، وابنُ الحرستاني، وعلي بن أحمد المرذابي، وغير واحد، أنا المزِّي،
أنا ابنُ أبي عمير، وابنُ البخاري، ح وأخبرنا جدِّي، وغير واحد، أنا الصَّلاح
بنُ أبي عمير، أنا الفخر بن البخاري، قالوا: أنا شيخُ الإسلامِ موفَّقُ الدين، أنا أبو
زُرعة - طاهر بن محمد المقدسي - أنا أبو منصور محمد بن الحسين بن أحمد بن

٨٣ - صحيح مسلم في المساقاة ٣/ ٩٦٦، باب: استحباب الوضع من الدين، حديث (١٥٥٨).

٨٤ - زيادة من مسلم يقتضيها السياق سقطت من الأصل.

٨٥ - في مسلم: أصواتهما.

٨٦ - انظر صحيح مسلم في المساقاة ٣/ ٩٦٦، باب: استحباب الوضع من الدين

٨٧ - سبق تخريجها من نفس الباب والكتاب برقم (١٥٥٧)، ٣/ ٩٦٦.

الهِثَم، أنا أبو طلحة القاسم بن أبي المنذر الخطيب، أنا أبو الحسن علي بن إبراهيم بن سلمة بن بحر، أنا أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجة القزويني، ثنا عمرو بن عثمان / بن سعيد (١٠، ب).

ابن كثير بن دينار الحمصي، ثنا أبي، ثنا أبو غسان محمد بن مطرف، عن محمد بن المنكدر، عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما؛ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «رَحِمَ اللهُ عبداً سَمَحاً إذا باع، سَمَحاً إذا اشترى، سَمَحاً إذا اقْتَضَى.»^(٨٨)

وبه إلى ابن ماجة، ثنا أبو بكر بن أبي شيبة، ثنا شبابة، ثنا ليث بن سعد، عن بكير بن عبد الله بن الأشج، عن عياض بن عبد الله بن سعد، عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه؛ قال: أصيب رجل في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في ثمار ابتاعها وكثر دينه، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «تصدقوا عليه. فتصدق الناس عليه، فلم يبلغ ذلك وفاء دينه، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: خذوا ما وجدتم، وليس لكم إلا ذلك.»^(٨٩) (١١، أ).

وفي هذا الحديث عدة أمور: منها: السؤال للغير ومساعدته، والأمر بمساعدته.

ومنها: جواز أن يُعطى من الصدقة.

ومنها: أن المُعسر، ليس للغرماء غير الموجود من ماله، وأنه لا يُحبس، ولا يُؤمر بشيء مما ليس عنده، ولا يلزمه إيجار نفسه ولا التكلف.

وبه إلى ابن ماجة، ثنا محمد بن بشار، ثنا أبو عاصم، ثنا عبد الله بن مسلم بن هرمز، عن سلمة المكي، عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما؛ «أن رسول الله صلى

٨٨- سنن ابن ماجة في التجارات ٢ / ٧٤٢، باب: السماح في البيع، حديث (٢٢٠٣).

٨٩- سنن ابن ماجة في الأحكام ٢ / ٧٨٩، باب: تفليس المعدم والبيع عليه لغرمائه، حديث (٢٣٥٦).

الله عليه وسلم خَلَعَ^(٩٠) مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ مِنْ غَرْمَائِهِ، ثُمَّ اسْتَعْمَلَهُ عَلَى الْيَمَنِ، فَقَالَ مُعَاذٌ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اسْتَخْلَصَنِي^(٩١) بِمَالِي ثُمَّ اسْتَعْمَلَنِي^(٩٢).

وبه إلى ابن ماجة، ثنا أبو بكر بن أبي شيبة، ثنا أبو معاوية، عن الأعمش، عن أبي صالح، عن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله / صلى الله عليه وسلم: «مَنْ يَسَّرَ عَلَيَّ (١١، ب) مُعَسِّرٌ يَسِّرَ اللَّهُ عَلَيْهِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ»^(٩٣).

وبه إلى ابن ماجة، ثنا محمد بن عبد الله بن نمير، ثنا أبي، عن الأعمش، عن نَفِيعِ أَبِي دَاوُدَ^(٩٤)، عن بُرَيْدَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؛ قَالَ: «مَنْ أَنْظَرَ مُعَسِّرًا^(٩٥) كَانَ لَهُ كُلُّ يَوْمٍ صَدَقَةٌ، وَمَنْ أَنْظَرَهُ بَعْدَ حَلِّهِ كَانَ لَهُ مِثْلُهُ فِي كُلِّ يَوْمٍ صَدَقَةٌ»^(٩٦).

وبه إلى ابن ماجة، ثنا يعقوب بن إبراهيم الدورقي، ثنا إسماعيل بن إبراهيم، عن عبد الرحمن بن إسحاق، عن عبد الرحمن بن معاوية، عن حنظلة بن قيس، عن أبي اليسر - صاحب النبي صلى الله عليه وسلم - رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «مَنْ أَحَبَّ أَنْ يُظَلَّهُ اللَّهُ فِي ظِلِّهِ؛ فَلْيُنْظِرْ مُعَسِّرًا، أَوْ لِيَضَعْ لَهُ^(٩٧) [أَوْ قَالَ: عَنْهُ]^(٩٨)».

٩٠- خلعه بمعنى خلّصه وخلعه من غرمائه، إذا أعري منهم، كما يعرى الإنسان إذا خلع ثوبه. النهاية في غريب الحديث ٢ / ٦٥.

٩١- بمعنى، خلّصه من متاعه غرمائه، وكأنه خلص وتميز عن غيره، حيث خلعه النبي صلى الله عليه وسلم من دينه. انظر: النهاية لابن الأثير ٢ / ٦١.

٩٢- سنن ابن ماجة في الأحكام ٢ / ٧٨٩، باب: تفليس المعدم والبيع عليه لغرمائه، حديث (٢٣٥٧).

٩٣- سنن ابن ماجة في الصدقات ٢ / ٨٠٨، باب: إنظار المعسر، حديث (٢٤١٧).

٩٤- في الأصل، نفع بن داود، وهو خطأ، والتصحيح من سنن ابن ماجة.

٩٥- وهو نفع بن الحارث، أبو داود الأعمى، مشهور بكنيته، متروك من الخامسة. انظر: التقريب لابن حجر ص ٥٦٥.

٩٥- في الأصل: مُعَسِّرٌ وَهُوَ خَطَأٌ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ

٩٦- سنن ابن ماجة في الصدقات ٢ / ٨٠٨، باب: إنظار المعسر، حديث (٢٤١٨).

٩٧- سنن ابن ماجة في الصدقات ٢ / ٨٠٨، باب: إنظار المعسر، حديث (٢٤١٩).

٩٨- هذه الزيادة ليست في سنن ابن ماجة...

وبه إلى ابن ماجة، ثنا محمد بن بشار، ثنا أبو عامر، ثنا شعبة، / عن عبد الملك (١٢، أ).

ابن عمير، قال: سمعتُ رُبَيعَ بنَ حِراشٍ يُحدِّثُ عن حُذيفة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم؛ «أَنَّ رَجُلًا مات، فُقيلُ له: ما عَمِلْتَ؟ فإِما ذَكَرَ أو ذُكِرَ، قال: إِنِّي كُنْتُ أَتَجَوَّزُ فِي السَّكَّةِ وَالتَّقْدِ، وَأُنْظِرُ المَعسِرَ فغَفَرَ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ لَهُ، فقال أبو مسعود رضي الله عنه: أنا قد سَمِعْتُ هذا من رسول الله صلى الله عليه وسلم^(٩٩)».

وفي هذا دلالة على استحباب التيسير في التقد وعدم التشديد.

وبه إلى ابن ماجة، ثنا محمد بن خلف العسقلاني ومحمد بن يحيى قالوا: ثنا ابن أبي مريم، ثنا يحيى بن أيوب، عن عبید الله بن أبي جعفر، عن نافع، عن ابن عمر وعائشة رضي الله عنهما؛ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم / قال: «مَنْ طَلَبَ حَقًّا فَلْيَطْلُبْهُ فِي عَفَافٍ^(١٠٠) وَافٍ^(١٠١)، أو غيرَ وافٍ»^(١٠٢) (١٢، ب).

وبه إلى ابن ماجة، ثنا محمد بن المؤمل بن الصباح القيسي، ثنا محمد بن محبوب القرشي، ثنا سعيد بن السائب الطائفي، عن عبد الله بن يامين، عن أبي هريرة رضي الله عنه؛ أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لصاحب الحق: «خُذْ حَقَّكَ فِي عَفَافٍ وَافٍ، أو غيرَ وافٍ»^(١٠٣).

وبه إلى ابن ماجة، ثنا أبو بكر بن أبي شيبة وعلي بن محمد، قالوا: ثنا وكيع،

٩٩- سنن ابن ماجة في الصدقات ٢ / ٨٠٨، باب: إنظار المعسر، حديث (٢٤٢٠).

١٠٠- عَفَافٌ: عَفَا عَنْ الحَرَامِ، عَفَافًا وَعَفَافَةً، أي كَفَّ عَنْه وَابْتَعَدَ، فَطَلَبَ الحَقَّ مَطْلُوبًا فِي عَفَافٍ دُونَ ارْتِكَابِ حَرَامٍ لِلوَصُولِ إِلَيْهِ، سِوَاءً كَانَ كَامِلًا أو غيرَ كَامِلٍ. وانظر الصَّحاح ٤ / ١٤٠٥، ١٤٠٦.

١٠١- وَافٍ، بِمعْنَى تَامٍ وَكَامِلٍ، أو فَاهِ حَقَّهُ وَوَفَاهِ، أَعْطَاهُ وَافِيًا، وَمِنْهُ حَقٌّ غَيْرُ وَافٍ، أي ناقص غير تام. الصَّحاح ٦ / ٢٥٢٦.

١٠٢- سنن ابن ماجة في الصدقات ٢ / ٨٠٩، باب: حسن المطالبة أخذ الحق في عفاف، حديث (٢٤٢١).

١٠٣- سنن ابن ماجة في الصدقات ٢ / ٨٠٩، باب: حسن المطالبة وأخذ الحق في عفاف، حديث (٢٤٢٢)، قال في الزوائد: هذا إسناد صحيح، رجاله ثقات على شرط مسلم.

ثنا وبرُّ بن أبي دُليَّة الطَّائفي، حدَّثني محمد بن ميمون بن مُسيكة، قال وكيعٌ: -
وأُتني عليه خيراً - عن عمرو بن الشَّريد، عن أبيه قال: قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم: «لِي الْوَاجِدُ يُحِلُّ عِرْضَهُ وَعَقُوبَتَهُ.» (١٠٤)

قال الطنافسيُّ: عِرْضُهُ: شِكَايَتُهُ (١٠٥)، وَعَقُوبَتُهُ: سِجْنُهُ.

وفي الحديث دلالةٌ أنَّ غير الواجد لا يُحِلُّ منه عِرْضًا، ولا عقوبةً، ولا شِكَايَةً،
ولا سِجْنًا، وأنَّه لا يُحْبَسُ بِدِينِهِ. / (١٣، أ).

أخبرنا ابن السُّلميُّ، أنا ابن الرَّعوب، أنا الحَجَّار، أنا ابن اللَّتي، أنا أبو الوَقت،
أنا الدَّودي، أنا السرخسي، أنا أبو عمران السَّمْرَقندي، أنا أبو محمد الدَّارمي،
ثنا أحمد بن يونس، ثنا زهير، ثنا منصور بن المُعتمر، عن رُبَعي بن حِراش؛ أنَّ
حذيفة حدَّثه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «تَلَقَّتِ الْمَلَائِكَةُ رُوحَ
رَجُلٍ مِّنْ قَبْلِكُمْ، فَقَالُوا: عَمِلْتَ مِنَ الْخَيْرِ شَيْئًا، فَقَالَ: لَا، قَالُوا: تَذَكَّرَ، قَالَ: كُنْتُ
أَدَايِنُ النَّاسِ فَأَمُرُ فِتْيَانِي أَنْ يَنْظُرَ الْمُعْسِرَ، وَيَتَجَاوَزُوا عَنِ الْمَوْسِرِ.

قال الله تعالى: تجاوزوا عنه.» (١٠٦)

وبه إلى الدَّارمي، ثنا عثمان بن عُمر، أنا يونس، عن الزُّهري، عن عبد الله بن
كعب، عن أبيه؛ «أنَّه تقاضى ابن أبي حَدْرَد دِينًا كان له عليه في المسجد، فارتفعت
أصواتهما حتَّى سمِعها النبي صلى الله عليه وسلم وهو في بيته، فخرج إليهما،
فنادى: «يا كعبُ»، قال: لبيك يا رسول الله، فقال: ضَعُ مِنْ دِينِكَ - وَأَوْمَأَ إِلَيْهِ - أَيُّ

١٠٤- سنن ابن ماجة في الصدقات ٢ / ٨١١، باب: الحبس في الدين والملازمة، حديث (٢٤٢٧)، والنسائي
في البيوع ٧ / ٣١٦، باب: مظل الغني، حديث (٤٦٨٩)، (٤٦٩٠)، وأبو داود في الأقضية ٣ / ١٥٧٠،
باب: في الحبس في الدين وغيره، حديث (٣٦٢٨).

١٠٥- والأصل في العرض، الحسب، والنفس، فلان نقي العرض، أي بريء من أن يشتم أو يُعاب، فلا يجوز
شتم المعسر، ولا أن يعاب عليه ذلك. انظر: الصحاح ٣ / ١٠٩١.

١٠٦- مسند الدارمي ٣ / ١٦٥٩، باب: في السماحة، حديث (٢٥٨٨)، كما أخرجه البخاري في البيوع
برقم (٢٠٧٧)، باب: من أنظر معسرًا، ٦ / ٩٦، ومسلم في المساقاة برقم (١٥٦٠)، باب: فضل إنظار
المعسر، ٣ / ٩٦٨.

الشَّطْرَ، قال: قد فعلتُ، قال: قُمْ فَأَقْضِهِ.» (١٠٧)

وبه إلى الدَّارِمِيِّ، أنا أحمد بن عبد الله، ثنا زائدة عن عبد الملك بن عمير، عن رباعي، عن أبي اليسر، قال: سمعتُ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم يقول: «مَنْ أَنْظَرَ مُعْسِرًا، أَوْ وَضَعَ لَهُ، أَظَلَّهُ اللهُ فِي ظِلِّهِ يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ.» (١٠٨)

قال: فَبَزَقَ فِي صَحِيفَتِهِ فَقَالَ: اذْهَبْ فَهِيَ لَكَ - لِغَرِيمِهِ - وَذَكَرَ أَنَّهُ كَانَ مُعْسِرًا.

وبه إلى الدَّارِمِيِّ، ثنا عَفَّان بن مسلم، / ثنا حَمَّاد بن سلمة، أنا أبو جعفر الخَطْمِيِّ، (١٣، ب).

عن محمد بن كعب القُرْظِيِّ، عن أبي قتادة، قال: سمعتُ رسولَ الله صلى الله عليه وسلم يقول: «مَنْ نَفَسَ عَنْ غَرِيمِهِ أَوْ مَحَا عَنْهُ، كَانَ فِي ظِلِّ الْعَرْشِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ.» (١٠٩)

أخبرنا ابن الصلف، أخبرتنا عائشة بنت عبد الهادي، أنا الحَجَّار، أنا عبد اللطيف القُبَيْطِيُّ، أنا الباجِسْرَائِيُّ، أنا أبو منصور المقرئ، أنا عبد الغفار بن محمد، أبو علي الصَّوَّاف، أنا بشر بن موسى، أنا الحميدي، ثنا سُفْيَان، ثنا صالح بن صالح، قال: - وكان خيرًا من أبْنَيْهِ (١١٠) - عن الشعبي، قال: «قالوا لرجلٍ تعرَّف (١١١) علينا، قال:

١٠٧- مسند الدارمي ٣/ ١٦٨٥، باب: في إنظار المعسر، حديث (٢٦٢٩)، والبخاري في الصلاة باب: التقاضي والملازمة في المسجد، ٢/ ٣١٩، رقم (٤٥٧).

١٠٨- مسند الدارمي ٣/ ١٦٨٦، باب: فيمن أنظر معسرا، حديث (٢٦٣٠)، ومسلم في الزهد ٤/ ١٨٢٠، باب: حديث جابر الطويل، حديث (٣٠٠٦).

١٠٩- مسند الدارمي ٣/ ١٦٨٧، باب: فيمن أنظر معسرا، حديث (٢٦٣١)، وأحمد في المسند ١/ ٣٠٨، ٣٠٠ بهذا الإسناد، وهو عند ابن أبي شيبة في المصنف ٧/ ١٢، ٢٥٠، برقم (٢٢١٦، ٣٠٥٩)

١١٠- كذا في الأصل، وفي مسند الحميدي: أبيه، ولعله هو الصحيح. والله أعلم وهو صالح بن صالح بن حيٍّ، وقيل: ابن حيان، وقيل: صالح بن صالح بن مسلم بن حيان، وقد ينسب إلى جده، قال أحمد: ثقة ثقة، توفي ٥١٥٣هـ. التقريب لابن حجر ص ٢٧٢.

١١١- أي كن عريفاً علينا، والعريف: النقيب، وهو دون الرئيس، وجمعه، عرفاء. الصحاح ٤/ ١٤٠٢.

إِنَّمَا عَرَفْتُمْ الْأَهْيَسَ^(١١٢)، الْأَلَيْسَ^(١١٣) الدِّينَ الْأَطْلَسَ^(١١٤)، الْمَكْدَرُ الْمَجْلِسَ^(١١٥)،
الَّذِي إِذَا قِيلَ لَهُ: هَا^(١١٦)، انْتَهَسَ، وَإِذَا قِيلَ لَهُ: هَاتِ^(١١٧) حَبَسَ^(١١٨)

أخبرنا العمران، قال أحدهما: أنا ابن الرِّعْبُوبِ، وقال الآخر: أخبرتنا عائشة بنت عبد الهادي، قالوا: أنا الحجار، أنا ابن اللّتي، أنا أبو الوقت، أنا الدَّأودي، أنا السرخسي، أنا إبراهيم بن حريم، ثنا عبد بن حميد، حدثني عبد الرحيم بن عبد الرحمن^(١١٩)، ثنا زائدة، ثنا عبد الملك بن عمير، عن ربيعي بن حراش، عن أبي اليسر، قال: سمعتُ رسولَ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «مَنْ أَنْظَرَ مُعْسِرًا، أَوْ وَضَعَ لَهُ، أَظْلَمَ اللهُ فِي ظِلِّهِ يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ.»^(١٢٠)

أخبرنا أبو العباس الحريري، أنا ابن طَبْرَزْدَ، أنا أبو الحَسَنِ بنِ البَنَاءِ، أنا أبو الفتح الكروخي، أنا أبو عامر الأزدي وأبو نصر التُّرَيْاقِي وأبو بكر الغورجِي، أنا أبو محمد الجَرَّاحِي، أنا أبو العباس المَحْبُوبِي، أنا أبو عيسى التُّرْمُذِي، ثنا أبو كُريب، ثنا إسحاق [بن سليمان]^(١٢١) الرَّازِي، عن داود بن قيس، عن زيد بن أسلم، عن

١١٢- الأهيس: الذي يهوس، أي يدور في طلب ما يأكله، والأصل فيه: الأهوس بالواو، وإنما جاء بالياء، لِيُزَاوَجَ: أليس. النهاية لابن الأثير ٥ / ٢٨٧.

١١٣- الأليس: هو الذي لا يبرح مكانه، قال في النهاية ٤ / ٢٨٥ في حديث أبي الأسود: "فإنه أهيس أليس" وكونه لا يبرح مكانه، لأنه يحمل كل ما حَمَلَ، وكذا الأليس الدِّينَ، الذي حملة فتحمله ولعله هو المراد في الحديث. أنظر: الصحاح ٣ / ٩٧٦.

١١٤- الأصل في الطلسة، الغبرة إلى السواد، والأطلس: الأسود الوسخ. النهاية في غريب الحديث ٣ / ١٣٢.

١١٥- وقيل: المكذ المجلس، كما في المطبوع من المسند، وهو المُسْكُ الشحيح الذي يأخذ كل ما قدر عليه. النهاية ٤ / ٢٣٧.

أما المكدر المجلس: المعكر صفوه، وهو من الكدر، خلاف الصفو. انظر: الصحاح ٢ / ٨٠٣.

١١٦- هَا: بمعنى، خذ، وانتَهَسَ، بالسین المهملة، أصلها: انتَهَشَ بالشين المعجمة، وهي من نهس: أخذ اللحم بأطراف الأسنان، والنتهش، الأخذ بجميعها. انظر: النهاية لابن الأثير ٥ / ١٣٦.

١١٧- هَاتِ، أعطني، وحبس: منع وأمسك، وفي الحديث: "حبسها حابس الغيل" أي منعها. النهاية ١ / ٣٢٩.

١١٨- الحديث أخرجه الحميدي في مسنده ٢ / ٥٤٤، ٥٤٥.

١١٩- هو المحاربي، أبو زياد الكوفي، ثقة من كبار العاشرة. التقريب ص ٣٥٤.

١٢٠- أخرجه عبد بن حميد في مسنده، حديث (٣٧٨)، ص ١٤٧، وهو عند مسلم وابن أبي شيبة ٧ / ٢٥٢، وغيرهما، وقد سبق تخريجه

١٢١- غير واضحة في الأصل

أبي صالح، عن أبي هريرة / قال: (١٤، أ).

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «مَنْ أَنْظَرَ مُعْسِرًا، أَوْ وَضَعَ لَهُ، أَظَلَّهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تَحْتَ ظِلِّ عَرْشِهِ يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ.» (١٢٢)

وبه إلى الترمذي، ثنا هناد، ثنا أبو معاوية، الأعمش، عن شقيق، عن أبي مسعود، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «حُوسِبَ رَجُلٌ مِمَّنْ كَانَ قَبْلَكُمْ، فَلَمْ يُوَجَدْ لَهُ مِنَ الْخَيْرِ شَيْءٌ، إِلَّا أَنَّهُ كَانَ رَجُلًا مُوسِرًا، وَكَانَ يُخَالِطُ النَّاسَ، فَكَانَ يَأْمُرُ غُلَمَانَهُ أَنْ يَتَجَاوَزُوا عَنِ الْمُعْسِرِ، فَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى: نَحْنُ أَحَقُّ بِذَلِكَ مِنْهُ، تَجَاوَزُوا عَنْهُ.» (١٢٣)

أخبرنا جدي وغيره، أنا الصلاح بن أبي عمر، أنا الفخر بن البخاري، أنا شيخ الإسلام موفق الدين، أنا أبو زرعة المقدسي، أبو منصور، أنا ابن أبي المنذر، أنا ابن بحر، أنا أبو عبد الله القزويني، ثنا محمد بن يحيى ويحيى بن حكيم، قالوا: ثنا عثمان بن عمر، ثنا يونس بن يزيد، عن الزهري، عن عبد الله بن كعب بن مالك، / عن أبيه؛ «أنه (١٤، ب).

تقاضى ابن أبي حذرَد دَيْنًا لَهُ عَلَيْهِ فِي الْمَسْجِدِ، حَتَّى ارْتَفَعَتْ أَصْوَاتُهُمَا، حَتَّى سَمِعَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ فِي بَيْتِهِ، فَخَرَجَ إِلَيْهِمَا، فَنَادَى: كَعْبًا، فَقَالَ: لَبَّيْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ! قَالَ: دَعُ مِنْ دَيْنِكَ هَذَا، - وَأَوْمَأَ بِيَدِهِ الشَّطْرَ - فَقَالَ: قَدْ فَعَلْتُ، قَالَ: قُمْ فَاقْضِهِ.» (١٢٤)

١٢٢- قال: وفي الباب، عن أبي اليسر، وأبي قتادة، وحذيفة، وابن مسعود، وعبادة، وجابر. والحدِيث فِي جَامِعِ التِّرْمِذِيِّ، فِي بَابِ: مَا جَاءَ فِي إِنْظَارِ الْمُعْسِرِ وَالرَّفْقِ بِهِ، مِنْ كِتَابِ الْبَيُوعِ، ٣/ ٣٨٦، حَدِيثٌ (١٣٠٦)، قَالَ أَبُو عِيْسَى: حَدِيثٌ أَبِي هُرَيْرَةَ: حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ، غَرِيبٌ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ.
١٢٣- أَخْرَجَهُ التِّرْمِذِيُّ فِي الْبَيُوعِ ٣/ ٣٨٦، بَابِ: مَا جَاءَ فِي إِنْظَارِ الْمُعْسِرِ وَالرَّفْقِ بِهِ، حَدِيثٌ (١٣٠٧)، قَالَ: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.
١٢٤- سَنَنَ ابْنَ مَاجَةَ فِي الصَّدَقَاتِ ٢/ ٨١١، بَابِ: الْحَبْسُ فِي الدِّينِ وَالْمَلَاظِمَةِ، حَدِيثٌ (٢٤٢٩)، وَقَدْ سَبَقَ تَخْرُجُهُ فِي ص:

وبه إلى ابن ماجة، ثنا محمد بن خلف العسقلاني، ثنا يعلى، ثنا سليمان بن يسير، عن قيس بن رومي^(١٢٥)، قال: «كان سليمان بن أذنان يُقرض علقمة ألف درهم إلى عطائه^(١٢٦)، فلما خرج عطاؤه، تقاضاها منه، واشتد عليه، فقضاه، فكأن علقمة غضب، فمكث شهراً، ثم أتاه، فقال: أقرضني ألف درهم إلى عطائي، قال: نعم، وكرامة^(١٢٧)، يا أم عتبة! هاتي^(١٢٨) تلك الخريطة المختومة التي عندك، قال: فجاءت بها، فقال: أما والله! إنها لدراهمك التي قضيتني، ما حركت منها درهماً واحداً، قال: فللّه أبوك! ما حملك على ما فعلت بي؟ قال: ما سمعت منك، قال: ما سمعت مني؟ قال: سمعتك تذكر عن ابن مسعود / رضي الله عنه؛ أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ما من مسلم يُقرض مسلماً (١٥، أ) قرضاً مرتين، إلا كان كصدقتها مرة.»^(١٢٩)

قال: كذلك أنبأني ابن مسعود رضي الله عنه.

وبه إلى ابن ماجة، ثنا عبيد الله بن عبد الكريم، ثنا هشام بن خالد [ثنا خالد بن يزيد] ^(١٣٠)، و ثنا ابو حاتم، ثنا هشام ^(١٣١) بن خالد بن ^(١٣٢) يزيد بن أبي مالك، عن أبيه، عن أنس بن مالك رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «رأيت ليلة أسري بي على باب الجنة مكتوباً ^(١٣٣)، الصدقة بعشرة أمثالها

١٢٥- قال ابن حجر في التقريب ص ٤٥٧: مجهول من السادسة.

١٢٦- أي وقت حلول أدائه، من المعاطاة، وهي المناولة والتناول باليد. الصحاح ٦ / ٢٤٣١.

١٢٧- من الكرم والتكرمة، وهي الموضع الذي يُعد لإكرام الضيف، من فراش وسرير وغيره. النهاية لابن الأثير ٤ / ١٦٨.

١٢٨- كذا في الأصل، وفي السنن: هلمّي.

١٢٩- سنن ابن ماجة ٢ / ٨١٢، باب: القرض، حديث (٢٤٣٠)، قال الشيخ الألباني في صحيح سنن ابن ماجة: "ضعيف إلا المرفوع منه فحسن، ٢ / ٥٦.

١٣٠- زيادة من السنن ساقطة من الأصل يقتضيها السياق

١٣١- في الأصل: هاشم بن خالد، وهو خطأ، ولعله يريد أبو هاشم، وهي كنية أبيه خالد. التقريب ص ١٩١.

١٣٢- في الأصل: خالد بن أبي يزيد، وهو خطأ.

وهو عبد الرحمن بن أبي مالك، وقد يُنسب إلى جد أبيه، يقال: خالد بن أبي مالك، ضعيف. التقريب ص ١٩١.

١٣٣- كذا في الأصل، ولعلها: مكتوبا، منصوبا على المفعولية كما في السنن

والقرضُ بثمانية عشر، فقلتُ: يا جبريل! ما بالِ القرضِ أفضلُ من الصدقة؟ قال: لأنَّ السائل يسألُ وعندهُ والمُستقرض لا يستقرضُ إلا من حاجةٍ.»^(١٣٤)

أخبرنا الإمام أبو حفص، أنا ابنُ عروة، أنا أبو العباس الجُبوي، أخبرتنا سَتُّ الأهلِ ابنةُ علوان، أنا أبو محمد عبد الرحمن بن إبراهيم المقدسي، أنا أبو جعفر بن الزبيدي، أنا أبو طالب اليوسُفي، أنا أبو علي بن المذهب، أنا أبو بكر القطيعي، [ثنا]^(١٣٥) عبد الله بن أحمد، ثنا أبي، ثنا يحيى بن إسحاق، ثنا ابن لهيعة، عن خالد^(١٣٦)، عن القاسم / بن محمد، عن عائشة رضي الله عنها، (١٥، ب).

قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «تَدْرُونَ»^(١٣٧) مَنْ السَّابِقُونَ إِلَى ظَلِّ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ؟ قالوا: الله ورَسُولُهُ أَعْلَمُ، قال: الَّذِينَ إِذَا أُعْطُوا الْحَقَّ قَبِلُوهُ، وَإِذَا سُئِلُوهُ بَدَّلُوهُ، وَحَكَمُوا لِلنَّاسِ كَحُكْمِهِمْ لِأَنْفُسِهِمْ.»^(١٣٨)

وبه إلى الإمام أحمد، ثنا أبو المغيرة، حَدَّثَنِي صفوان، حَدَّثَنِي عبد الرحمن بن جُبَيْر بن نُفَيْر، عن أَبِي الدَّرْدَاءِ، قال: «خُذْ حَقَّكَ فِي عَفَافٍ وَافٍ، أَوْ غَيْرِ وَافٍ.»

أخبرتنا أسماء المَهْرانية^(١٣٩)، أنا محمد بن محمد بن داؤد، أنا ابن النَّحَّاس^(١٤٠)، أنا أبو الحجاج بن خليل، أنا أبو طاهر بن فاذشاه، أنا أبو علي الحدَّاد، أنا أبو نعيم

١٣٤- سنن ابن ماجة في الصدقات ٢ / ٨١٢، باب: القرض، حديث (٢٤٣١).

١٣٥- زيادة يقتضيها السياق مطموسة في الأصل.

١٣٦- هو ابن أبي عمران كما في المسند

١٣٧- كذا في الأصل، والصحيح كما في المسند "أْتَدْرُونَ" بهمزة الاستفهام.

١٣٨- أخرجه أحمد في المسند ٤٠ / ٤٤٠، ٤٦٢، برقم (٢٤٣٧٩، ٢٤٣٩٨)، وإسناده ضعيف، لابن لهيعة.

١٣٩- ابنة الجمال المهراني الدمشقي، عبد الله بن محمد، أم الحسن، تفرّدت عن جماعة من الشيوخ، وخرّج لها قاضي القضاة قطب الدين الخبزي الشافعي ثلاثين حديثاً ولها مشيخة، ماتت قبل إكمالها. توفيت ٨٦٧هـ. أخبارها في: الضوء اللامع ٦ / ٦، أعلام النساء لكحالة ١ / ٥٦، وفيه "المهروانية"، حوادث الزمان ووفيات الشيوخ والأقران ١ / ١٥٩

١٤٠- هو كمال الدين، إسحاق بن أبي بكر، المسند توفي ٧١٠هـ. أنظر: (الدرر الكامنة ١ / ٣٥٦، الشذرات ٨ / ٤١).

الحافظ، أنا أبو علي الصَّواف، ثنا الحسين بن عُمر، ثنا أحمد بن يُونس، ثنا أبو بكر، عن الأعمش، عن أبي داود، عن عَمْران بن حُصين، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إذا كان لرجل على رجل دينٌ فأخَّره إلى أجله، كان له به صدقةٌ، فإن أخَّره بعد أجله، كان له بكلِّ يومٍ صدقةٌ.»^(١٤١) / (١٦، أ).

١٤١- أخرج الهيثمي في المجمع ٤ / ١٣٥، وعزاه للطبراني في الكبير، وقد ورد في مثل هذا المعنى أحاديث كثيرة منها: ما ساقها صاحب مجمع الزوائد تحت باب: فيمن فرج عن معسر أو أنظره أو ترك الغارم ٤ / ١٣٣، ١٣٤.

فهرس موضوعات الرسالة

- مقدمة المصنف في بيان وجوب إنظار المعسر، وحرمة مطالبته بكل الوجوه، مادام مُعسراً، والتشنيع على من خالف ذلك... ص ١٥.
- مخالفة بعض القضاة والحكام ما ثبت في الإنظار بالكتاب والسنة... ص ١٦، ١٧.
- حرمة إلقاء المدين إلى بيع حاجاته وممتلكاته الضرورية لسداد دينه... ص ١٧، ١٨.
- بيان ظلم بعض حكام الشرعية وطاعتهم للظلمة في حبس المُعسر... ص ١٨، ٢٠.
- بيان أن خوف الله عز وجل، يبعث المهابة في قلوب الظلمة والدليل على ذلك... ص ٢٠.
- بيان أن الظلم كما يقع من حكام السياسة، يقع من حكام الشريعة وهم القضاة.. ص ٢٠، ٢١.
- بيان أن الحاكم العدل، لا يلتفت إلى كلام الناس وعامتهم فيما يتعلق بالعدالة ورفع الظلم عن الناس... ص ٢١، ٢٢.
- بيان ذلّ القضاة من جرّاء مراعاة مصالحهم، وتقديهم رضا الناس على رضا الله عز وجل... ص ٢٢، ٢٣.
- قصة واقعية أخبر بها المصنف، دلّت على مستوى الذل والهوان الذي وصل إليه القضاة والقضاء في زمانهم... ص ٢١، ٢٢، ٢٣.
- بيان خطورة اتباع أهل الضلال والفساد والأهواء والظلم وما ينجرُّ عنه، وما

- ورد في ذلك من آثار ونصوص... ص ٢٣، ٢٤.
- بيان دور العدل ومكانته يوم القيامة في نجاة صاحبه، ودور الجور والظلم في تعاسة صاحبه وسوقه إلى النار، وبعض الآثار الواردة في ذلك... ص ٢٤، ٢٥.
- بيان فضيلة إنظار المعسر والسماحة في ذلك، وما ورد من أحاديث صحيحة تحث عليه... ص ٢٥، ٢٦.
- دلالة بعض الأحاديث على عدم جواز أخذ أكثر ما وجد عند المدين أثناء الوفاء، ولا يلزمه التكلف في سداه... ص ٢٨-٣١.
- بيان أن طلب الحق لا يكون إلا في حدود المقدرة، ولا يجوز ارتكاب الحرام للوصول إليه... ص ٣٣، ٣٤.
- بيان مكانة المُوسر الذي يتجاوز عن المعسر عند الله عز وجل، وكذا التجاوز عنه... ص ٣٨.

فهرس المصادر والمراجع

- ١- أحكام القرآن، أبو بكر بن العربي، دارالفكر للطباعة، لبنان.
- ٢- الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام، للقرافي ت: الشيخ أبو غدة.
- ٣- تاريخ دمشق أجزاء منه، لابن عساكر علي بن الحسن، دمشق.
- ٤- تذكرة الحفاظ، محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، ت: عبد الرحمن المعلمي اليمني، حيدر آباد، ١٣٧٧هـ.
- ٥- تقريب التهذيب، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ت: عبد الوهاب عبد اللطيف، القاهرة.
- ٦- الجرح والتعديل، عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي، ت: عبد الرحمن المعلمي اليمني، حيدر آباد ١٣٧٣هـ.
- ٧- الجوهر المنضد في طبقات متأخري أصحاب أحمد، يوسف بن عبد الهادي، ت: عبد الرحمن العثيمين، مكتبة الخانجي ١٩٨٧ م.
- ٨- الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ت: عبد المعين خان، حيدر آباد ١٩٧٢ م.
- ٩- الدر المنضد في ذكر أصحاب أحمد، عبد الرحمن بن محمد العليمي، ت: عبد الرحمن العثيمين ١٩٩٢ م، مكتبة التوبة القاهرة.
- ١٠- السحب الوايلة على ضرائح الحنابلة، لابن حميد النجدي، مكتبة الإمام أحمد، الرياض.
- ١١- السنن الكبرى، أحمد بن الحسين البيهقي، حيدر آباد الدكن ١٣٣٥هـ.

١٢- سير أعلام النبلاء، محمد بن أحمد الذهبي، ت: مجموعة من المحققين،
تحت إشراف بشار عواد، وشعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، ط / الأولى
١٤٠٩هـ / ١٩٨٨م.

١٣- شذرات الذهب في خبر من ذهب، عبد الحي بن العماد الحنبلي، القاهرة
١٣٥٠هـ، وط / دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ت: عبد القادر الأرنؤوط
١٩٨٩م.

١٤- شرح السنة، البغوي، الحسين بن مسعود، ت: شعيب الأرنؤوط، دمشق.

١٥- شعب الإيمان، أحمد بن الحسين البيهقي، دار الكتب العلمية، بيروت.

١٦- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، إسماعيل بن حماد الجوهري، ت:
أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، ط / الأولى ١٩٨٤م.

١٧- صحيح البخاري مع فتح الباري، محمد بن إسماعيل البخاري، مراجعة
وتحقيق دار أبي حيان ١٩٩٦م.

١٨- صحيح ابن حبان، لابن حبان البستي، مؤسسة الرسالة، بيروت.

١٩- صحيح ابن ماجه، محمد ناصر الدين الألباني، مؤسسة الرسالة بيروت.

٢٠- صحيح مسلم، لأبي الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري، دار ابن حزم،
بيروت ط / الأولى ١٩٩٥م.

٢١- الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، محمد بن عبد الرحمن السخاوي،
القاهرة ١٣٥٣هـ، ١٣٥٥هـ.

٢٢- فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني،
مراجعة وتحقيق دار أبي حيان ١٩٩٦م.

- ٢٣- الفردوس، للدليمي، ت: فواز أحمد ومحمد المعتصم، دار الكتاب العربي، بيروت.
- ٢٤- القاموس المحيط، الفيروزآبادي، مكتب التراث بمؤسسة الرسالة بيروت.
- ٢٥- اللباب في تهذيب الأنساب، لابن الأثير، القاهرة ١٣٦٩هـ.
- ٢٦- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، نور الدين الهيثمي، دار الريان للتراث، القاهرة.
- ٢٧- المسند، أحمد بن حنبل، مؤسسة قرطبة، مصر.
- ٢٨- المصنف لابن أبي شيبة، ت: عبد الخالق الأفغاني، بومباي ١٩٧٩ م.
- ٢٩- المغني شرح مختصر الخرقى، ابن قدامة المقدسي، ت: عبد الله التركي، عبد الفتاح الحلو، هجر القاهرة ١٩٩٠ م.
- ٣٠- المغني عن حمل الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار، العراقي.
- ٣١- المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، عبد الرحمن بن الجوزي، حيدرآباد ١٣٥٧هـ.
- ٣٢- النهاية في غريب الحديث، أبو السعادات بن الأثير، ت: طاهر الزاوي، محمود الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت.
- ٣٣- الوافي بالوفيات، خليل بن أبيك الصفدي، ط / جمعية المستشرقين، بيروت ١٩٦٢، ١٩٨٣ م.

Abstract

The Virtue of Resping Insolvent Debtor
Written by: Yousef bin Hassan bin Abd al-Hadi al-Salihi Al-
Dimashgi known as Ibn Al-Mubred
Died in the year 909 AH

Prof. Radwan Ben Gharbia

This is a small manuscript on the values and merits of the delaying of the claim of the heavily indebted person. Though its sentences and pairs are relatively few, its meanings and rules are unique to the extent of being new in its kind. The prominent scholar Yousif b- Abd al-Hadi al-Salihi conveyed to us part of the circumstances under which he was living and his plight due to the unfairly attitude of the Judiciary system which was biased against his appointment. The reaction in the manuscript is a real image of the social, moral crisis Judicial and political shortcomings of the author's society. Ibn Abd al-Hadi was very conscious to link his fiqh perceptions with the ijihad texts, thus he copied many texts from the Holy Quran and the rightly Sunnah.

The topic of following and annoying to heavily indebted persons shows the danger of manipulating the needs of the individuals and institutions, especially. The weak sections of the society.

انتقاءُ بعضِ الشيوخِ للتلاميذِ
عندَ المحدثينِ مفهومه
وأَسبابه ووسائله وآثاره

د. سعيد محمد علي بواعنة

أستاذ مساعد - التخصص: دكتوراه الحديث النبوي الشريف
جامعة اليرموك - الأردن - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - قسم أصول الدين



ملخص البحث

استهدفَ هذا البحث، دراسة مسألة انتقاء التلاميذ، لدى بعض الشيوخ من المحدثين، من حيث المفهوم، والأسباب الداعية إليه، والوسائل المعتمدة في تحقّقه، والآثار المترتبة عليه؛ ذلك أنّ الأصل في التحديث، هو بذل رواية الحديث، لكلّ من يطلبها.

وتوصّل البحث إلى أنّ انتقاء التلاميذ، لم يكن عشوائياً، بل كان منهجاً، سلكه بعض المحدثين وهو يراعي أسباباً مؤثرة في الرواية، ويقوم على اعتماد وسائل معتبرة في عملية الانتقاء للتلاميذ، على نحو، يكفل تحقّق أوصاف معينة فيهم؛ بهدف ضمان سلامة مسار - ومخرجات الرواية عنهم لمن بعدهم، ولقد أظهر البحث أيضاً، أنّ لهذا المنهج آثار على واقع الرواية، وأنّ السمة الإيجابية، في تلك الآثار، هي الأبرز.

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الأمين (صلى الله عليه وسلم) وعلى آله وأصحابه أجمعين، ومن تابعهم بالخير، والإحسان إلى يوم الدين.

وبعد:

فإنَّ مما استوقفني في مطالعتي لكتب المصطلح، وكتب تراجم الرواة أنَّ هناك عددًا من كبار المحدثين - لا يمكنُ غضُّ الطَّرْفِ عنهم - كان لا يُحدِّثُ كلَّ أحدٍ يقصده ليسمعَ منه، بل كان يختارُ وينتقي رواةً دون آخرين، الأمر الذي استثار في ذهني تساؤلات حول هذه القضية، وهي كما يلي:

ما الفهمُ الدقيقُ لهذا الصنيعِ عند المحدثين؟

وما هي الأسباب التي تقفُ دافعًا وراءَ عملية الانتقاء للتلاميذ؟

وهل الانتقاء للتلاميذ يستند إلى وسائل علمية معتبرة عند من يصنعه؟ أو أنَّ منبعه ميولاتٌ، ورغباتٌ لدى أولئك الشيوخ المنتقين ليس أكثر؟

وما هي الآثار التي تركها منهج انتقاء التلاميذ، على واقع الرواية إيجابًا، أو سلبيًا؟ وأيُّ هذه الآثار تعدُّ الأبرز، والأظهر سمةً عند المحدثين؟

وبقصد الإجابة عن هذه التساؤلات، وغيرها - كان هذا البحث الذي عنونتُ له ب: «انتقاء بعض الشيوخ للتلاميذ عند المحدثين» مفهومه، وأسبابه، ووسائله، وآثاره. وقد اعتمدتُ فيه المنهج الاستقرائي في كتب التراجم، والرواية؛ لجمع الأقوال والنصوص المتعلقة بانتقاء التلاميذ، وعملتُ على تصنيفها باعتبارِ الموضوع المناسب لها من مفرداتِ البحث، وجاء هذا البحث في هذه المقدمة

وأربعة مطالب وخاتمة كالآتي:

المطلب الأول: مفهوم انتقاء التلاميذ لغة واصطلاحاً.

المطلب الثاني: أسباب انتقاء بعض الشيوخ للتلاميذ عند المحدثين.

المطلب الثالث: وسائل انتقاء بعض الشيوخ للتلاميذ عند المحدثين.

المطلب الرابع: آثار انتقاء بعض الشيوخ للتلاميذ على واقع الرواية عند المحدثين.

الخاتمة، وتشتمل على أهم النتائج التي توصلت إليها في هذا البحث.

وأخيراً أرجو الله تعالى الخير والرشاد، والتوفيق والسداد، والنفع العميم، وهو الهادي إلى سواء السبيل، وبه المستعان، وعليه التكلان.

المطلب الأول: مفهوم انتقاء التلاميذ لغة واصطلاحاً.

الانتقاء لغة مأخوذ من الجذر (ن ق ي) وبالنظر في معاجم العربية فإن فيه معنيين رئيسين عليهما تدور رحي الدلالة:

الأول: النظافة، والخلوص من الشوائب. وقد صرح بهذا المعنى ابن فارس في معجمه فقال: «النون، والقاف، والحرف المعتل أصل يدل على نظافة، وخلوص، منه؛ نقيت الشيء: خلصته مما يشوبه تنقية»^(١) وقد تابعه على ذلك من أئمة اللغة الزبيدي في تاجه فقال: «(ونقي) الشيء (كرضي نقاوة ونقاء) ممدود (ونقاء ونقاوة ونقاية) بضمهما... أي: نظف (فهو نقي) أي: نظيف»^(٢).

الثاني: الاختيار، وأخذ الأفضل، والأخلص، والأجود، وبهذا المعنى صرح

١- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج ٥، ص ٤٦٤ - ٤٦٥ مادة (نقي).

٢- انظر: الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج ١٠، ص ٣٧٥ مادة (نقى).

الفيروز آبادي فقال: «... أنقاه، وتَنَقَّاهُ، وانتَقَّاهُ: اختارَهُ. ونَقْوَةُ الشَّيْءِ، ونَقَاوَتُهُ، ونَقَاتُهُ بفتحهنَّ، ونَقَايَتُهُ ونَقَاوَتُهُ بضمَّهما: خيارُهُ. وجمَعُ النُّقَاوَةِ: نَقَاً ونَقَاءً وجمَعُ النُّقَايَةِ: نَقَايَاً ونَقَاءً. ونَقَاةُ الطَّعَامِ، ونَقَايَتُهُ وَيَضْمَانُ: رَدِيئُهُ، وما أَلْقِيَ مِنْهُ»^(٣). وقال الخليل الفراهيدي: «نَقِي يَنْقَى نَقَاوَةً، وَأَنْقَيْتُهُ إِنْقَاءً، وَالنُّقَاوَةُ: أَفْضَلُ مَا انْتَقَيْتَ مِنَ الشَّيْءِ. والانتقاءُ: تجوُّدُهُ، وانتقيتُ العَظْمَ إِذَا أَخْرَجْتَ نَقِيَهُ أَي: مُحَهُ، وانتقيتُ الشَّيْءَ إِذَا أَخَذْتَ خِيَارَهُ». وقال ابن فارس: «... يُقَالُ: انْتَقَيْتَ الشَّيْءَ، كَأَنَّكَ أَخَذْتَ أَفْضَلَهُ وَأَخْلَصْتَهُ»^(٤). وقال ابن منظور: «... والانتقاءُ: الاختيارُ. والتَّنْقِيُّ: التَّخْيِيرُ»^(٥).

وأما الانتقاء اصطلاحاً فهو لا يبعد عما تقدم من معانٍ؛ فالمنتقي يريد أن يكفل نظافة شيء ما، وخلصه من الشوائب، وعليه فيكون صنيعه في الانتقاء مبنياً على اختيار الأفضل، والأحسن، والأجود، وهذه المعاني كلها داخلة في مصطلح «انتقاء التلاميذ عند المحدثين» ويمكننا صياغة تعريف اجرائي لهذا المصطلح بقولنا: هو منهجٌ سلكه بعض المحدثين؛ لأسباب مؤثرة، يقوم على اعتماد وسائلٍ معتبرة، تكفل تحقق أوصافٍ معيّنة، في حق من يُحدِّثونهم من التلاميذ؛ بهدف ضمان سلامة مسار - ومخرجات الرواية عنهم لمن بعدهم.

وقد اجتمع في هذا التعريف ما يأتي من الحدود:

(هو منهج) وذلك مقصودٌ بعينه؛ لكون الانتقاء للتلاميذ عند من سلكه من المحدثين كان يُعدُّ لهم طريقاً، واضحاً، مُنضبطاً، لا ينزلون عنه البتة، ولم يكن عشوائياً. وأما قولي (سلكه بعض المحدثين لأسباب مؤثرة) فغايتها أنه منهجٌ جزئي

٣- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص ١٧٢٧، فصل النون.

٤- الفراهيدي، معجم العين، ج ٥، ص ٢١٩ مادة (نقى). وابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج ٥، ص ٤٦٥ مادة (نقى).

٥- ابن منظور، لسان العرب، ج ١٥، ص ٣٣٩ مادة (نقى).

وليس بعام في أوساط المحدثين. وإنما تبدى لهم في سلوكه أسباب مؤثرة على الرواية.

(قائم على اعتماد وسائل معتبرة) بمعنى: لها مستند ديني، أو علمي.

(تَكْفُلُ تَحْقُقُ أوصاف معيّنة في حقّ مَنْ يُحدِّثونهم من التلاميذ) فهذه الأوصاف، بمثابة اللوازم الثابتة، في التلاميذ، ينبغي ألا تبرحهم بحال، ما داموا في دائرة أهل الحديث. (بهدف ضمان سلامة مسار - ومخرجات الرواية عنهم لمن بعدهم)؛ ذلك أنّ هذا المنهج غايته، وهدفه، هو ضمان سلامة مسار، ومخرجات الرواية عن هؤلاء الشيوخ لمن بعدهم من جهة إتقان التحمل، والضبط للرواية، وعدم إقحام النزعات والبدع، والأهواء المنحرفة فيها.

المطلب الثاني: أسباب انتقاء بعض الشيوخ للتلاميذ عند المحدثين.

يُعزى سلوك طائفة من المحدثين منهنج الانتقاء لمن يُحدِّثونهم من التلاميذ إلى أسباب عديدة، من أبرزها:

أولاً: التأكيد من أهلية التلميذ، واستقامة نيته للتحدث؛ فقد كانت طائفة من كبار المحدثين يرون أنّ الحديث لا ينبغي أن يسمعه كلُّ مَنْ توجّه إلى طلبه، وإنما يلزم أن يقتصر فيه على مَنْ يستحقه من التلامذة؛ فقد أسند الخطيب البغدادي من طريق عبد الملك بن عمير عن مسروق (يعني: ابن عبد الرحمن) قال: «نكذ الحديث الكذب، وآفته النسيان، وإضاعته أن تُحدِّث به غير أهله»^(٦). وأسند كلُّ من ابن أبي خيثمة في تاريخه - واللفظ له - والخطيب في جامعه من طريق أرطاة بن أبي أرطاة قال: سمعت عكرمة (يعني: مولى ابن عباس) يقول: «إن لهذا الحديث ثمنًا، فأعطوا ثمنه. قالوا: وما ثمنه يا أبا عبد الله؟ قال: أن تضعه عند مَنْ يُحسن

٦- الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، ج ١، ص ٣٢٧.

حَمَلَهُ، وَلَا يُضِيعُهُ»^(٧). وكذا أسند الرامهرمزي من طريق محمد بن إسحاق عن الزهري قال: «إن للحديث آفةً، ونكدًا، وهُجْنَةً؛ فأفته نسيانُهُ، ونكده الكذب، وهُجْنَتُهُ نشره عند غير أهله»^(٨).

قلت: أراد الإمام الزهري بقوله في شأن الحديث: «هُجْنَتُهُ» أي: ما يضيعُهُ، يقول الفيروز آبادي: «الهُجْنَةُ بالضم من الكلام: ما يعيبُهُ، وفي العلم: إضاعتُهُ»^(٩).

وأما عناية الشيوخ بقياس مدى استقامة نية التلميذ في طلب الحديث؛ فغايتهم من ذلك أن يجتمع في التلميذ صلاحُ الباطن إلى صلاح الظاهر؛ فيتحصّل له به مع الأهلية العلمية، كمال الشخصية الدينية؛ أعني: علمًا، وعملاً، وسلوكًا، وقد عنون الخطيب البغدادي في جامعه بما يدل على شدة عناية الشيوخ ومراعاتهم - موضوع سلامة النية واستقامتها، في حق من يحدثونهم فقال: «مَنْ كَانَ يَمْتَنِعُ أَنْ يَحْدُثَ مَنْ لَا نِيَّةَ صَاحِحَةٍ لَهُ فِي الْحَدِيثِ»^(١٠). ثم ساق بسنده نماذج عدّة على ذلك منها قول هارون بن سوار المقرئ: «سمعت الفضيل بن عياض - وقيل له: ألا تُحدّثنا، توَجَّر؟ قال: على أي شيء أوجر؟! على شيء تتفكّهون به في المجالس». ومن تلك النماذج أيضًا قول زيد بن الحُبَاب: سمعت سفيان يعني: الثوري يقول: لو علمت أن أحدًا يطلبه بنية يعني: الحديث - لا تبتعه، حتى أحدثه في بيته»^(١١).

٧- ابن أبي خيثمة، التاريخ الكبير، ج ٢، ص ١٩٨. الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، ج ١، ص ٣٢٧.

قلت: إن أرطاة بن أبي أرطاة مسكوت عليه ليس فيه جرح ولا تعديل، وليس له كثير رواية فكان مستورًا وهو إن شاء الله على العدالة والوثاقة، قال الإمام ابن حبان: «العدل من لم يُعرف منه الجرح؛ إذ التجريح ضد التعديل، فمن لم يُعلم يجرح فهو عدل إذا لم يبين ضده إذ لم يكلف الناس من الناس معرفة ما غاب عنهم». ابن حبان، الثقات، ج ١، ص ١٣.

٨- الرامهرمزي، المحدث الفاضل بين الراوي والواعي، ص ٥٧١.

٩- الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ص ١٥٩٩، فصل الهاء.

١٠- الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، ج ١، ص ٣٣٨.

١١- الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، ج ١، ص ٣٣٨. برقم ٧٨٦ و ٧٧٠.

هذا ونلاحظ أنَّ مُراعاة أمر استقامة النية وسلامتها في حق التلميذ - من قبل بعض شيوخ المُحدِّثين، قد يصلُّ بأحدهم حدًّا يعتزل فيه التحديث نهائيًّا؛ لأنَّ النية لدى تلامذة الحديث - فيما تبدَّى له - مشوبةٌ غيرُ صافيةٍ، ومن ذلك ما حصلَ مع عبد الله بن داود الخريبي (ت ٢١٣هـ)، قال الإمام الذهبي في ترجمته: «... ترك التحديث تدينًا؛ إذ رأى طلبهم له بنيةً مدخولة»^(١٢).

علَّقَ الخطيب البغدادي على مواقف بعض الشيوخ من مسألة سلامة نية تلامذة الحديث فقال: «والذي نستحبُّه أن يروي المُحدِّثُ لكلِّ أحدٍ سأله التحديث، ولا يمنع أحدًا من الطلبة...»، ثم ساق أقوالاً بأسانيدهِ تُدعِّمُ رأيه منها قولُ عبد الرحمن بن مهدي: سمعتُ سفيان (يعني: الثوري) يقول: «ما كان في الناس أفضلُ من طلبة الحديث، قال: قلتُ: يا أبا عبد الله، يطلبونه بغير نية. قال: طلبهم إياه نيةٌ» ومن ذلك أيضًا قول أحمد بن سالم المؤدِّن قال: سمعتُ حسين بن علي الجعفي يقول: «كنتُ قد امتنعتُ أن أحدثَ، فأتاني آت في النوم، فقال: مالك لا تُحدِّثُ؟ قلتُ: إنهم ليسوا يطلبون به الله، فقال: حدِّثْ؛ ينفَعُ مَنْ نَفَع، وَيَضُرُّ مَنْ ضَرَّ»^(١٣).

قلتُ: إنَّ ما رجَّحه الخطيب البغدادي من بطل الحديث لكلِّ أحدٍ هو أمرٌ وجيه وهو مترجِّحٌ عندي لسببين:

الأوَّل: أنَّ النية أمرٌ قلبيٌّ خفيٌّ، لا يطلع عليه إلا الله تعالى، ولو ظهرت قرينة تكشف حال النية، عند بعض الناس، وأنها مدخولة؛ فعسى أنَّها تتجَّه وتصفو يومًا.

١٢ - الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٩، ص ٧٤.

١٣ - الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، ج ١، ص ٣٣٨ / ٣٣٩ برقم ٧٧١ و٧٧٧.

أما السبب الثاني: فهو أن صاحب النيّة المدخولة قد يكون عنده مزيدٌ حفظ وضبط مما ليس متوافراً عند من استقامت نيّته، فيكون مدخول النيّة نفعه أكثر؛ لأن سلامة الرواية من الخلل - كما هو مترجح - يضمنه حسن الضبط، لا سلامة النيّة، وحسن الطويّة.

ثانياً: التحقّق من سلامة المذهب العقديّ للتلاميذ؛ صيانةً للعلم عموماً، والرواية خصوصاً عن أيدي أهل الأهواء والبدع؛ ومن النماذج على مراعاة ذلك - صنيع أبي الصلت زائدة بن قدامة الثقفي (ت ١٦١هـ) في تحرّيه، وشدة تقصّيه، عن مذهب الراوي، قال العجلي في ترجمته: «ثقة [صاحب سنة] لا يحدث أحداً حتى يسأل عنه؛ فإن كان صاحب سنة حدثه، وإلا لم يحدثه»^(١٤). وأسند الخطيب في جامعه من طريق عباس العنبري قال: سمعت أحمد بن يونس يقول: رأيت زهير بن معاوية جاء إلى زائدة بن قدامة، فكلمه في رجل يحدثه، فقال (يعني: زائدة): من أهل السنة هو؟ قال: ما أعرفه ببدعة، قال: هيها. أمن أهل السنة هو؟ فقال زهير: متى كان الناس هكذا؟! فقال زائدة: متى كان الناس يشتمون أبا بكر، وعمر؟!^(١٥).

ومن النماذج أيضاً على مراعاة هذا السبب، عند شيوخ المحدثين، صنيع معاذ بن معاذ العنبري (ت ١٩٦هـ)؛ فقد أسند الخطيب في تاريخه وجامعه - كليهما - من طريق الحسين بن إدريس (قال: حدثنا ابن عمّار (قال: كنا عند معاذ بن معاذ، وقد شفّع لنا إليه رجل؛ فقال: إن هؤلاء أهل سنة، فحدثهم. فلما جئنا إليه، قال لنا: أنتم أصحاب سنة؟! ثم بكى معاذ، وقال: والله، لو أعلم، أنكم

١٤ - العجلي، معرفة الثقات، ج ١، ص ٣٦٧ برقم ٤٩٠. هذا وما بين المعقوفتين ليست في المطبوع من كتاب معرفة الثقات للعجلي، وإنما أثبتتها من نقل الذهبي عنه في السير. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٧، ص ٣٧٧.

١٥ - الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، ج ١، ص ٣٢٣.

أصحابُ سنَّةٍ؛ لأتيتكم في بيوتكم، حتى أحدثكم»^(١٦).

قلت: إنَّ معاذًا العنبري يُريد من قوله أنفاً، أنَّ حالهم لا يشي بكونهم نائين عن البدعة والهوى، وملتزمين بالسنَّة.

وبناءً على ما تقدَّم، فإنَّ قيمةَ مراعاةِ هذا السَّببِ، عند بعضِ شيوخِ المحدثين، تتمثل في ضمانِ سلامةِ مادةِ الروايةِ من التبدُّيل، والتَّحريف؛ فقد سئل زائدةُ بن قدامة ذاتَ مرَّةٍ، عن الباعثِ على تشدُّده، في سؤالٍ مَنْ يقصدهُ، من التلاميذ ليحدثهم «ف قيل له: يا أبا الصَّلْت، لم تفعلُ هذا؟ قال: أكرهُ أن يكونَ العِلْمُ عندهم؛ فيصيروا أئمةً يُحتاجُ إليهم - فيبدلوا كيف شاءوا»^(١٧).

قلت: ويظهر من كلامِ زائدة - رحمه الله - نظرةَ استشرافيةٍ ثابتةٍ للمستقبل، وأسلوبٍ وقائيٍ رصينٍ، الغايةُ منهُما صيانةُ العلم - ومنه الحديثُ الشريف من أيدي أهل الأهواء، والبدع؛ خشيةً أن يكونوا ذات يوم أئمةً في الإفتاء، أو القضاء أو...، فيبدلوا فيه بما تمليه عليهم أهواؤهم.

ثالثاً: التوقِّي من لحنِ التلاميذ؛ صيانةً للمروِّي عن الخلل، قال صاحب التعاريف: «اللحنُ: صرْفُ الكلام، عن سنَّته، الجاري عليه؛ إما بإزالة الإعراب أو التصحيف، وهو المذموم، وذلك أكثر استعمالاً...»^(١٨). هذا وفرق ما بين اللحن، والخطأ كما يقول أبو هلال العسكري في كتابه الفروق: «أنَّ اللحنَ صرْفُ الكلام عن جهته، ثم صار اسماً لازماً لمخالفة الإعراب، والخطأ إصابة خلاف ما

١٦ - راجع: الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، ج ١، ص ٣٣٢ برقم ٤٧٦. وكذا له أيضاً: تاريخ بغداد، ج ١٣، ص ١٣٣. وابن عمَّار هو: أبو جعفر محمد بن عبد الله بن عمار البغدادي؛ نزيل الموصل، أحد حفاظ الحديث، وأئمة الشأن في علل الحديث، ونقد الرواة، وقد روى عنه الحسين بن إدريس الهروي كتاباً في علل الحديث ومعرفة الشيوخ، توفي سنة ٢٤٢هـ.

أنظر ترجمته بتوسُّع: الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج ٥، ص ٤١٦ برقم: ٢٩٣١.

١٧ - الرامهرمزي، المحدث الفاضل، ص ٥٧٤.

١٨ - المناوي، التعاريف، ص ٦١٨.

يُقَصَّدُ، وقد يكون في القول، والفعل، واللحن لا يكون إلا في القول»^(١٩).

ومَن كان يُراعي هذا السببَ من الشيوخ في انتقاء مَنْ كان يُحدِّثُهُمْ؛ عبد الله بن إدريس بن يزيد الأوديُّ (ت ١٩٢هـ)، وهو الذي قال فيه الإمام أحمد بن حنبل فيما أسنده ابن أبي حاتم الرازي عن عبد الله بن أحمد عنه: «كَانَ نَسِيحَ وَحْدِهِ»^(٢٠). قال ابن السكيت: «قولهم: هو نسيحٌ وَحْدَهُ، للرجل الذي لا شَبَهَ لَهُ في عِلْمٍ، أو غيره؛ وأصله أَنَّ الثوبَ إِذَا كَانَ كَرِيماً، لَمْ يُنْسَجْ عَلَى مَنَوَالِهِ غَيْرُهُ»^(٢١).

ساق الخطيب البغدادي في تاريخه بسنده من طريق الحسين بن إدريس قال: قال ابن عَمَّار^(٢٢): «... كُنَّا عِنْدَ ابْنِ إِدْرِيسَ يَوْمًا، فَحَدَّثَنَا - وَكَانَ رَجُلٌ يَسْأَلُهُ، فَسَأَلُهُ، فَلَحَنَ فِيمَا سَأَلَهُ؛ فَقَالَ ابْنُ إِدْرِيسَ - لَمَّا رَأَاهُ يَلْحَنُ: ﴿ تَكَادُ السَّمَوَاتُ يَنْفَطِرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا ﴾^(٢٣)، ثُمَّ قَالَ: «لَا وَاللَّهِ، إِنْ حَدَّثْتُكُمْ الْيَوْمَ بِحَدِيثٍ» قال (يعني: ابن عمار): وكان ابن إدريس، إِذَا لَحَنَ الرَّجُلَ عِنْدَهُ، فِي كَلَامِهِ، لَمْ يُحَدِّثْهُ»^(٢٤).

قلت: إِنَّ غَايَةَ ابْنِ إِدْرِيسَ مِنْ ذَلِكَ، هِيَ صِيَانَةُ الْحَدِيثِ عَنِ الْخَلَلِ؛ فَالتَّمْيِيزُ مَتَى كَانَ يَلْحَنُ فِي كَلَامِهِ، لَمْ يُوَمِّنْ حِينَئِذٍ أَنْ يَلْحَنَ عِنْدَ أَدَائِهِ لِلرَّوَايَاتِ الَّتِي يَسْمَعُهَا، وَهَذَا خَطَرٌ عَظِيمٌ، وَشَرٌّ مُسْتَطِيرٌ، قَدْ يَقْلِبُ فَحْوَى الْأَحَادِيثِ وَدَلَالَتِهَا، رَأْسًا عَلَى عَقَبٍ، أَعْنِي: مَا يَتَعَلَّقُ بِالْحَلَالِ وَالْحَرَامِ، وَيُخْرِجُ الْكَلَامَ عَنِ الْفَصْحَى، قَالَ الْخَطِيبُ الْبَغْدَادِيُّ فِي جَامِعِهِ: «مَنْ اللَّحْنُ مَا يُحِيلُ الْأَحْكَامَ، وَيَصِيرُ الْحَرَامَ حَلَالًا، وَالْحَلَالَ حَرَامًا؛ فَلَا يَلْزَمُ اتِّبَاعَ السَّمَاعِ، فِيمَا هَذِهِ بِسَبِيلِهِ». وَقَالَ فِي

١٩- العسكري، معجم الفروق اللغوية، ص ٤٦٢.

٢٠- ابن أبي حاتم الرازي، الجرح والتعديل، ج ٥، ص ٨.

٢١- ابن السكيت، اصلاح المنطق، ص ٣١٥.

٢٢- هو محمد بن عبد الله بن عمار البغدادي توفي سنة ٢٤٢هـ. تقدّمت ترجمته حاشية رقم (١٦).

٢٣- سورة مريم: ٩٠. قلت: إن ما بين المعقوفتين سقطت من النسخة المطبوعة للكتاب.

٢٤- الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج ٩، ص ٤١٤.

موضع آخر: «فينبغي للمُحدِّث أن يتقي اللَّحْنَ في روايته؛ للعلَّة التي ذكرناها، ولنْ يقدرَ على ذلك إلا بعدَ درِّسه النحو، ومطالعتِه علمَ العَرَبِيَّة»^(٢٥).

رابعاً: عدَمُ تحديثٍ مَنْ كَانَ يَعْتَمِدُ عَلَى حَفْظِهِ دُونَ الْكِتَابَةِ مِنَ التَّلَامِيذِ؛ خَوْفًا مِنَ الْوَهْمِ وَالْغَلَطِ عَلَيْهِ - حَال تَأْذِيتهِ لِلرَّوَايَةِ؛ فَإِنَّ الْكِتَابَةَ الرَّصِينَةَ الْمَعْتَبَرَةَ، أَتَقَنَّ لِلضَّبْطِ مِنَ الْحَفْظِ، وَقَتَّ الْأَدَاءِ، وَقَدْ قَالَ الْإِمَامُ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ فِي شَأْنِ الَّذِينَ اسْتَعْنَوْا بِحَفْظِهِمْ، عَنِ كِتَابَةِ الْحَدِيثِ: «إِذَا يُخْطِئُونَ، إِذَا تَرَكُوا كِتَابَ الْحَدِيثِ، حَدَّثُونَا؛ قَوْمٌ مِنْ حَفْظِهِمْ، وَقَوْمٌ مِنْ كُتْبِهِمْ؛ فَكَانَ الَّذِينَ حَدَّثُونَا مِنْ كُتْبِهِمْ أَتَقَنَّ»^(٢٦).

وقال أبو زرعة الدمشقي في تاريخه: «سمعتُ أبا نعيم (يعني: الفضل بن دكين) - وذكرَ عنده: حمادُ بن زيد، وابنُ عَلِيَّة (يعني: إسماعيل)، وأنَّ حمادًا حفظَ عن أيُّوب، وابنِ عَلِيَّة كَتَبَ - فقال: ضَمِنْتُ لَكَ أَنْ كُلَّ مَنْ لَا يَرْجِعُ إِلَى الْكِتَابِ، لَا يُؤْمَنُ عَلَيْهِ الزَّلَلُ»^(٢٧). ومن اللطائف هنا أنَّ أبا نعيم صاحب هذا الكلام - برغم ما اشتهر عنه من قوَّة الحافظة، وشدة الإتيان، إلا أنَّه يحكمُ لضبط الكتاب، على ضبط الصِّدْر بالرُّجْحَان، قال أبو حاتم الرازي وقد سأله ابنه عنه: «ثقة؟ كان يحفظ حديث الثوري (يعني: سفيان)، ومسعر (يعني: ابن كدام) حفظًا جيِّدًا... يأتي بحديث الثوري عن لفظ واحد، لا يُغَيِّرُهُ، وكان لا يُلَقِّن، وكان حافظًا، متقنًا»^(٢٨).

هذا وأسند الحافظ ابن عساكر في تاريخه، من طريق الفضل بن زياد قال: قال أحمد بن حنبل: «ما كان أحدٌ أقلَّ سَقَطًا (يعني: خطأ) من ابن المبارك؛ كان رجلاً يُحدِّث من كتابه، ومن حدَّث من كتاب - لا يكاد يكون له سقطٌ كثيرٌ شيءٍ،

٢٥ - الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، ج ٢، ص ٢٢ وكذا ص ٢٤.

٢٦ - الخطيب البغدادي، تقييد العلم، ص ١١٥.

٢٧ - أبو زرعة الدمشقي، تاريخ أبي زرعة الدمشقي، ص ٢٢٢ برقم: ١٢٠٣.

٢٨ - ابن أبي حاتم الرازي، الجرح والتعديل، ج ٧، ص ٦١.

وكان وكيعٌ (يعني: ابن الجراح) يُحدِّثُ من حفظه، ولم يكن ينظر؛ فكان يكون له سقطٌ، (قال الإمام أحمد: «كم يكون حفظ الرجل؟!») (٢٩).

ومن هنا فقد حرص بعض المحدثين، على مراعاة - أن لا يُحدِّثَ أحداً من التلاميذ، إلا من يكتبُ عنه الحديث، دون من يركنُ إلى الحفظ وحسب؛ ليضمن الشيخُ بذلك، بعد التلميذ عن الوهم، والغلط، وذلك حال تأديته للرواية، ومن كان يُراعي ذلك محمد بن عمرو بن علقمة بن وقاص الليثي (ت ١٤٥هـ)؛ فقد أسند الرامهرمزي من طريق إبراهيم بن سعيد الجوهري، (قال: حدَّثنا ابن عيينة (يعني: سفيان) قال: قال محمد بن عمرو: لا والله لا أحدثكم - حتى تكتبوه؛ أخاف أن تغلطوا عليّ») (٣٠).

خامساً: اتقاء بعض الشيوخ تحديث من يكتب على الألواح، دون الصحف من التلاميذ؛ خشية أن يحوها، أو يبدل ما فيها، وهذا السبب يظهر لدى بعض المحدثين مزيد احتياط، ودقة عالية في ضمان سلامة جودة الروي، وحسن ضبطه، ومن كان يُراعي ذلك من أهل الحديث، ثابت بن الوليد بن عبد الله بن جميع الزهري، أبو جبلة الكوفي (٣١). أسند الخطيب البغدادي في جامعه من طريق عبيد الله بن عمر قال: سمعت حماد بن زيد يقول: كان أبو جبلة (٣٢) إذا أتاه

٢٩- ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج ٣٢، ص ٤٠٧ و ٤٠٨.

٣٠- الرامهرمزي، المحدث الفاضل، ص ٣٨٩.

٣١- قلت: لم أف على تاريخ وفاته، وقال ابن أبي حاتم عن أبيه: "وسألته عنه فقال: هو صالح الحديث". وذكره ابن حبان في الثقات وقال: "يروى عن أبيه، روى عنه أهل العراق، ربما أخطأ". وقال ابن عدي في الكامل بعدما ساق لثابت حديثين: "ولثابت أحاديث ليست بالكثيرة، والوليد بن عبد الله بن جميع أبوه أكثر حديثاً منه".

ابن أبي حاتم الرازي، الجرح والتعديل، ج ٢، ص ٤٥٨.

ابن حبان، الثقات، ج ٨، ص ١٥٨.

ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، ج ٢، ص ٩٥.

٣٢- هكذا وقع في المطبوع بتحقيق الدكتور الطحان وهي النسخة التي اعتمدها في بحثي، ووقع في النسخة المطبوعة للجامع بتحقيق الدكتور محمد عجاج الخطيب بلفظ (أبو حيلة) هكذا ضبطها المحقق بفتح المهملة. انظر: الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، بتحقيقه، ج ١، ص ٦٧٦ برقم = (١٠٥٩).

إنسانٌ يكتبُ في سُبُورِجِه^(٣٣) قال: أنا لا أُحدِّثُكَ في سُبُورِجِه. قال: لمَ؟ قال: لأنَّكَ إذا أَرَدْتَ مَحَوْتَهُ، وإذا كان في صحيفة لم تَمَحُّهُ^(٣٤). هذا ولقد قدَّم الخطيب البغداديُّ بين يَدَي هذه الحكاية فذكر أنَّ من المُحدِّثين مَنْ كانَ «يأمر بالكتابة عنه في الصُّحف، دونَ الألواح؛ احتياطاً، وتوثُّقاً»^(٣٥).

ومَّا ينبغي التنبيه عليه - للفائدة في هذا المقام - أنَّ الكتابةَ على الألواح أكثرُ وأسرعُ عُرْضَةً للمحو من الكتابةِ على الصُّحف، ممَّا يعني إهدارَ جُهدِ الرَّاوي، وحرمانه ثمره تبعه فيما كتبه، ومن الشواهد التي وَقَفْتُ عليها عند المُحدِّثين في ذلك، ما أسنده الإمام ابن عدي في الكامل قال: «حدَّثنا أحمد بن محمد بن يحيى بن سعيد عن أبيه، قال يحيى بن سعيد (يعني: القَطَّان): كنتُ عندَ ثور بن يزيد، بمكة أكتب في ألواح؛ إذ جاء سفيان بن حبيب، فوقف عليَّ، فقال: مَنْ هَذَا؟ فسكْتُ. قال: فمسحَ يعني: عرقه؛ فوقعَ على الألواح، فمحاها كُلَّها، ثمَّ كتبتُ عنه بعدَ ذلك أحاديثَ»^(٣٦).

سادساً: مصاحبةُ التلميذِ مَنْ لا يرتضيهم الشيخ؛ فمراعاةُ هذا السَّببِ تدفعُ بعضَ الشيوخ إلى عدم تحديث من هكذا حاله، وما ذلك إلا خشيةً من أن يتأثر التلميذُ بمصاحبتِهِ مَنْ ليسوا أهلاً للصُّحبة - بحسبِ تصوُّر أولئك الشيوخ، ومن نماذج ذلك، ما جرى بين الحافظ أحمد بن صالح المصري (ت ٢٤٨هـ) والإمام أحمد ابن شعيب النَّسَائِي (ت ٣٠٣هـ)؛ فقد نقل أبو الوليد الباجي في كتابه

= قلتُ: وهذا مستغرب لا يصح وهو تصحيف؛ فبعد البحث الدقيق لم أفق على راو بهذا الاسم في كتب التراجم، والمعروف هو أبو جبلة، والذي جعلني أجزم أنه هو نفسه ثابت بن الوليد بن جميع الزهري أبو جبلة الكوفي - أن الذي يروي عنه حماد بن زيد وهو بصري من أهل العراق، وقد ثبت في ترجمة أبي جبلة أن أهل العراق رَووا عنه. والله الموفق.

٣٣- هي: الألواح. انظر: ابن أبي حاتم الرازي، الجرح والتعديل، ج ١، ص ١٤٤.

٣٤- الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، ج ٢، ص ١٨.

٣٥- المرجع السابق، ج: ٢، ص ١٧.

٣٦- ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، ج ٢، ص ١٠٢.

التعديل والتجريح قال: قال أبو جعفر العُقيلي: «كان أحمد بن صالح، لا يُحدِّثُ أحدًا حتى يسأل عنه؛ فجاءه النَّسائي - وكان يصحبُ قومًا من أصحاب الحديث ليسوا هناك، أو كما قال أبو جعفر»^(٣٧). قال (يعني: أبا جعفر العُقيلي): فأبى أحمد بن صالح أن يأذن له، فلم يرَهُ»^(٣٨). وقال الحافظ ابن حجر في هدي الساري: «قال أبو جعفر العُقيلي: كان أحمد بن صالح، لا يُحدِّثُ أحدًا حتى يسأل عنه، فلمَّا أن قَدِمَ النَّسائي مصرَ جاءَ إليه، وقد صَحَبَ قومًا من أهل الحديث، لا يرَضاهم أحمد؛ فأبى أن يُحدِّثَهُ»^(٣٩).

ويلحق بهذا الأمر في ذات السِّياق أن بعض المحدثين كان إذا أحسَّ أن مجلسه قد دنى منه بعض من لا يرتضيهم - أمسك عن التحديث لجلسائه مثلما صنع الحافظ سليمان بن مهران الأعمش (ت ١٤٨هـ)؛ فقد أخرج الخطيب في جامعه بسنده، من طريق إبراهيم بن سعيد الجوهري، قال: سمعت سفيان بن عيينة، يقول: «كنت آتي الأعمش، فيُحدِّثني، فلمَّا كَثُرَ عليه النَّاس انتبه. فسألته؟ فامتنع عليّ، وقال لي: «إنَّ السُّوقَ قد نَفَقَ»^(٤٠).

هذا وقد يصلُّ الأمرُ بأحد الشيوخ، أن يلوِّمَ، ويعاتب بشدَّة، بعض أصحابه؛ لكونهم يحدِّثون قومًا ممن لا يرتضيهم هو في نفسه، وذلك مثلما فعل الأعمش أيضًا مع أمير المؤمنين في الحديث شعبة بن الحجاج؛ فقد أسند الرامهرمزي من طريق يحيى (يعني: القطان) حدثنا شعبة قال: رأني الأعمشُ أحدثُ قومًا؛ فقال:

٣٧- قلت: يظهر لي من عبارة الباجي أنه سجَّل هذا النقل من حفظه، وليس بالرجوع إلى كتاب الضعفاء الكبير للعُقيلي، وجملة: "وكان يصحبُ قومًا من أصحاب الحديث ليسوا هناك" معناها على تصرفه في نقلها: أن أحمد بن صالح لا يعرفهم بطلب الحديث.

٣٨- الباجي، التعديل والتجريح لمن خرج له البخاري في الجامع الصحيح، ج ١، ص ٣٢٥. قلت: لم أفهم على كلام العُقيلي في النسخة المطبوعة من كتابه الضعفاء الكبير، فلعل ترجمة أحمد بن صالح سقطت من الكتاب، أو أن هذا الكلام في كتاب آخر للعُقيلي.

٣٩- ابن حجر، هدي الساري، ص ٣٨٦.

٤٠- الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، ج ١، ص ٢٠٧.

وَيَحْكُ، أَوْ وَيَلِكُ يَا شَعْبَةَ؛ تُعَلِّقُ الدُّرَّ فِي أَعْنَاقِ الْخَنَازِيرِ!«^(٤١).

سابعًا: اجتنابُ بعضِ الشيوخِ للغُرباءِ مِنَ التَّلَامُذَةِ؛ لِعَدَمِ سَبْرِهِمْ أَحْوَالِهِمْ؛ فَجَهَلَ الشَّيْخُ بِالتَّلَامُذَةِ الرَّأْيِ عَنْهُ يَكُونُ مَدْعَاةً لِيُفْسِدَ عَلَيْهِ مَرْوِيَّاتِهِ، حَيْثُ إِنَّ هَؤُلَاءِ الْغُرَبَاءِ لَا يَعْلَمُ حَالَهُمْ فِي الرَّوَايَةِ؛ لَا مِنْ جِهَةِ الْعَدَالَةِ، وَلَا مِنْ جِهَةِ الضَّبْطِ، وَفِي الْأَغْلِبِ هُمْ عَابِرُونَ سَبِيلَ، وَليَسُوا مُبْلَازِمِينَ، وَعَلَيْهِ فَلَيْسَ لَهُمْ عِنَايَةٌ بِالْحَدِيثِ وَمِلَاذِمَةٌ أَصْحَابِهِ، فَلَا يُؤْمَنُ مِنْهُمْ حِينَئِذٍ الْخَطَأَ عَلَى مَنْ يَرَوُونَ عَنْهُمْ مِنَ الشُّيُوخِ، وَمِنْ هُنَا، لِنَجْدِ النَّقَادِ يُصَدِّرُونَ أَحْكَامًا تَقْوِي حَالَ الشَّيْخِ، أَوْ تَضَعُفُهُ بِحَسَبِ حَالِ مَنْ تَلَقَّى عَنْهُ مِنَ التَّلَامُذَةِ؛ فَفِي تَرْجُمَةِ عِكْرَمَةَ مَوْلَى ابْنِ عَبَّاسٍ (ت ١٠٧هـ): قَالَ ابْنُ عَدِي «وَعِكْرَمَةُ مَوْلَى ابْنِ عَبَّاسٍ، لَمْ أُخْرَجْ هَا هُنَا مِنْ حَدِيثِهِ شَيْئًا؛ لِأَنَّ الثَّقَاتَ إِذَا رَوَوْا عَنْهُ، فَهُوَ مُسْتَقِيمٌ الْحَدِيثِ إِلَّا أَنْ يَرَوِيَ عَنْهُ ضَعِيفٌ؛ فَيَكُونُ قَدْ أَتَى مِنْ قَبْلِ ضَعِيفٍ، لَا مِنْ قَبْلِهِ»^(٤٢). وَقَالَ فِي تَرْجُمَةِ ثَابِتِ بْنِ أَسْلَمِ الْبُنَّانِيِّ (ت ١٢٧هـ): «وَمَا هُوَ إِلَّا ثِقَةٌ صَدُوقٌ، وَأَحَادِيثُهُ أَحَادِيثُ صَالِحَةٍ مُسْتَقِيمَةٍ - إِذَا رَوَى عَنْهُ ثِقَةٌ، وَلَهُ حَدِيثٌ كَثِيرٌ، وَهُوَ مِنْ ثِقَاتِ الْمُسْلِمِينَ، وَمَا وَقَعَ فِي حَدِيثِهِ مِنَ النَّكْرَةِ، فَلَيْسَ ذَلِكَ مِنْهُ، إِنَّمَا هُوَ مِنَ الرَّأْيِ عَنْهُ؛ لِأَنَّهُ قَدْ رَوَى عَنْهُ جَمَاعَةٌ ضَعْفَاءٌ، وَمَجْهُولُونَ، وَإِنَّمَا هُوَ فِي نَفْسِهِ إِذَا رَوَى عَمَّنْ هُوَ فَوْقَهُ مِنْ مُشَايخِهِ، فَهُوَ مُسْتَقِيمٌ الْحَدِيثِ، ثِقَةٌ»^(٤٣). وَسَأَلَ الْحَاكِمُ النَّيْسَابُورِي، الْحَافِظَ الدَّارِقُطَنِيَّ عَنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ أَبِي عَبَّالَةَ؛ أَبِي إِسْمَاعِيلَ الشَّامِيِّ (ت ١٥٢هـ)؟ فَقَالَ: «الطَّرَقَاتُ إِلَيْهِ لَيْسَ تَصْفُو، وَهُوَ بِنَفْسِهِ ثِقَةٌ، لَا يُخَالِفُ الثَّقَاتَ - إِذَا رَوَى عَنْهُ ثِقَةٌ»^(٤٤). وَفِي سَوَالِاتِ السُّلَمِيِّ لِلدَّارِقُطَنِيِّ قَالَ:

٤١- الرامهرمزي، المحدث الفاضل، ص ٥٧٣.

٤٢- ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، ج ٥، ص ٢٧١. قلت: إن من المفارقات العجيبة في حق عكرمة أنه قد أتى من قبل الضعفاء من الرواة - مع أنه سلك مسلك الانتقاء في التحديث، وهو القائل: "إن للعلم ثمنًا. قيل: وما ثمنه، يا أبا عبد الله؟ قال: ثمنه أن تضعه عند من يحسن حملة، ولا يضيعه". انظر: الكامل، ج ٥، ص ٢٧٠.

٤٣- ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، ج ٢، ص ١٠٠.

٤٤- الحاكم، سؤالات الحاكم للدارقطني في الجرح والتعديل، ص ١٨١.

«سألته عن إبراهيم بن أدهم؟ فقال: إذا حدث عنه ثقة، فهو صحيح الحديث»^(٤٥).

وبناءً على ما تقدّم، فقد ظهر في المحدثين بعض الشيوخ الذين امتنعوا عن تحديث الغرباء من الرواة؛ لعدم معرفتهم بأحوالهم في الرواية عدالةً، وضبطاً، وممن بدر منه ذلك الحافظ سليمان بن مهران الأعمش (ت ١٤٨هـ)؛ إذ إنّه امتنع عند تحديث عبد الله بن المبارك (ت ١٨١هـ)، أسند ابن الجعد في مسنده من طريق نعيم بن حماد، قال: سمعت ابن المبارك يقول: سمعت الأعمش يحلف أن لا يحدثني، ويقول: لا أحدث قومًا، وهذا التركيبي فيهم»^(٤٦).

قلت: الظاهر أن الإمام ابن المبارك - رحمه الله - على وثاقته كان حينئذ - مع غربته عن الكوفة - صغير السن، مما جعل الأعمش يتوجس من تمام أهليته لتحمل الحديث؛ فقد نقل الحافظ ابن حجر عن الإمام أحمد بن حنبل أنه قال: «ولد (يعني: ابن المبارك) سنة ثمان وعشرة ومائة (١١٨هـ)»^(٤٧)، وحكى الحافظ المزني عن عبدان بن عثمان بن جبلة (قال): «خرج عبد الله إلى العراق أول ما خرج، سنة إحدى وأربعين ومائة (١٤١هـ)»^(٤٨).

وعليه فهذا يعني أنه قد مضى من عمر ابن المبارك وقتها ثلاثة وعشرون عامًا، وهذا السن حسب منهجية أهل الكوفة يدل على أن ابن المبارك لا يزال وقتئذ في مبدأ الطلب، وهو عرصة لعدم حُسن التحمل، والضبط لما يأخذه؛ إذ عندهم بداية الطلب للعلم تكون بعد أن يستكمل الفتى عشرين سنة، قال الرامهرمزي: «فأخبرني عدة من شيوخنا أنه قيل لموسى بن إسحاق (يعني: القاضي): كيف لم

٤٥ - السلمي، سؤالات السلمي للدارقطني في الجرح والتعديل والعلل، ص ٤٤.

٤٦ - ابن الجعد، علي، مسند ابن الجعد، ص ١٢٦ برقم ٧٩١. قلت: حكى الحافظ المزني في تهذيبه قال: «قال العباس بن مصعب المروزي (يعني: صاحب تاريخ المروزي): كانت أم عبد الله بن المبارك خوارزمية، وأبوه تركياً».

المزني، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، ج ١٦، ص ١٤.

٤٧ - ابن حجر، تهذيب التهذيب، ج ٥، ص ٣٣٧.

٤٨ - المزني، تهذيب الكمال، ج ١٦، ص ١٤.

تكتب عن أبي نعيم (يعني: الفضل بن دكين)؟! قال: كان أهل الكوفة، لا يُخْرِجون أولادهم، في طلب العلم صغارًا - حتى يَسْتَكْمِلُوا عشرين سنةً»^(٤٩).

هذا ومَن امتنع عن تحديثِ الغرباء أيضًا حمادُ بن زيد البصري (ت ١٧٩هـ)، وأبو أسامة حماد بن أسامة (ت ٢٠١هـ)، وكذا الضحَّاك بن مخلد أبو عاصم النبيل (ت ٢١٢هـ)؛ فقد أسندَ الرَّامهرُمزي من طريق أحمد بن عبد الحميد الحارثي، قال: «سمعتُ أبا أسامة، وسأله رجلٌ عن حديث - وقال: أنا غريبٌ؟ فقال: أهل بلدي حقُّهم أوجبُ عليَّ منك» وأسند أيضًا من طريق أبي قلابة الرَّقاشي قال: سمعتُ أبا عاصم، وقال له رجل: يا أبا عاصم، أنا غريب، فحدِّثني؟ قال: أهل مصري، والله أحبُّ إليَّ منك. ثم قال: ألا تدري ما كان حماد بن زيد يقول - إذا قال له الرجل: أنا غريب؟ كان يقول: أهل مصري والله أحبُّ إليَّ منك»^(٥٠). قلت: إن قول أبي أسامة لذلك الغريب «أهل بلدي حقُّهم أوجبُ عليَّ منك» باعته أنه أدري، وأعرف بأحوالهم؛ تزكيةً، وأهليةً، وضبطًا، ولو كان يقصد التحديث لكانوا أولى به من الغرباء، وعلى هذا الباعث يُحمل كلامُ كلِّ من حماد بن زيد، وأبي عاصم النبيل.

المطلب الثالث: وسائلُ انتقاء بعض الشيوخ للتلاميذ عند المحدثين.

لما كانت سلامة المرويِّ من سلامة الراوي له؛ فقد اعتمد طائفةٌ من أهل الحديث عددًا من الوسائل المهمة، وذلك بهدف إعانتهم على حسن الانتقاء لمن يُحدِّثونهم من التلاميذ، ومن أبرز تلك الوسائل - التي وقفتُ عليها - ما يأتي:

أولاً: توظيف الشيخ حُسن فراسته في انتقاء التلاميذ؛ فالفراسة وسيلةٌ مشروعة يشهد لها قول الله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّمُتَوَسِّمِينَ﴾ [الحجر: ٧٥]، قال القشيري: «الفراسة: خاطرٌ يحصلُ، من غير أن يعارضه ما يخالفه، عند ظهور

٤٩ - الرامهرمزي، المحدث الفاصل، ص ١٨٦.

٥٠ - الرامهرمزي، المحدث الفاصل، ص ٥٧٠ و ٥٧١.

برهان عليه، فيخرج من القلب، عين ما يقع لصاحب الفراسة»^(٥١).

وعليه فالشيخ تتبدي له بالفراصة - التي وهبه الله تعالى إياها - علامات معينة في أحد التلامذة، فيها معنى العدالة والضبط - تحفزه على اختياره، وتحديثه دون القوم، وممن كان يفعل الفراسة من الشيوخ في انتقاء التلامذة، الإمامان الكبيران شعبة بن الحجاج (ت ١٦٠هـ)، وسفيان الثوري (ت ١٦١هـ)؛ فقد أسند الرامهرمزي من طريق إسحاق بن سيار النصبية، قال: سمعت أبا عاصم (يعني: النبيل) يقول: «... ورأيت شعبة يتبعه اثنان؛ فدعا أحدهما، وقال للآخر: لا تجيء»^(٥٢). وأسند الرامهرمزي أيضاً من ذات الطريق عن أبي عاصم النبيل (قال): «رُبما رأيت سفيان يجذب الرجل من وسط الحلقة؛ فيحدثه بعشرين حديثاً، والناس قعوداً، قالوا: لعله كان ضعيفاً، قال: لا»^(٥٣). قلت: إن صنيع شعبة، وسفيان جمع بين الخص بالرواية، وبين جودة الانتقاء، وقد ساق الخطيب في جامعه هاتين الروايتين وبوّب عليهما مع غيرهما بقوله: «جواز الأثرة بالرواية، لأهل المعرفة، والدراية»^(٥٤).

ثانياً: استحلاف الشيخ من كان يجيئه من الطلبة على ما يدين الله عليه في أحد أمور المعتقد، وكذا أيضاً طلب الشيخ من تلميذ ما - البراءة من مذهب معين قبل أن يحدثه، وكل ذلك بقصد الاطمئنان إلى سلامة المذهب العقدي للتلامذة من البدع، ومن الشيوخ الذين عمدوا إلى استخدام وسيلة الاستحلاف في الانتقاء للتلامذة الحافظ سليمان بن طرخان التيمي (ت ١٤٣هـ)؛ فقد أخرج أبو نعيم في الحلية بإسناده من طريق مهدي بن سليمان (قال): أتيت سليمان، فوجدت عنده حماد بن زيد، ويزيد بن زريع، وبشر بن المفضل، وأصحابنا البصريين؛

٥١ - القشيري، لطائف الإشارات، ج ٢، ص ٢٧٧.

٥٢ - الرامهرمزي، المحدث الفاضل، ص ٥٦٩.

٥٣ - الرامهرمزي، المحدث الفاضل، ص ٥٦٩.

٥٤ - الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، ج ١، ص ٣٠٦.

فكان لا يُحدِّث أحداً حتى يمتحنه، فيقول له: الزَّنا بقدر؟ فإن قال: نعم. استحلَّفه، إنَّ هذا دينك الذي تدينُ الله به؟ فإن حلفَ إن هذا دينه، حدَّته خمسةَ أحاديث، وإن لم يحلف، لم يُحدِّثه^(٥٥). وأسند أبو نعيم أيضاً من طريق معاذ بن معاذ (يعني: العنبري)، قال: كان سليمان (يعني: التيمي) إذا أتيناها لا يزيدُ كلَّ واحدٍ منَّا على خمسةَ أحاديث، وكان معنا رجلٌ فجعل يكرُّزُ عليه^(٥٦)، فقال: نَشَدْتُكَ بالله، أجهمي أنت؟ فقال: ما أفطنتك! من أين عرفتني؟!^(٥٧).

هذا ومن النماذج على استخدام الشيخ - في الانتقاء - وسيلة تبرىء التلميذ من مذهب معين - قبل أن يُحدِّثه ما كان من الإمام أبي العباس محمد بن إسحاق السراج النيسابوري (ت ٣١٣هـ)؛ فإنه كان يمتحنُ التلاميذ بدم الكلابية^(٥٨) قبل أن يُحدِّثهم، حكى الحافظ الذهبي قال: «قال الحاكم (يعني: أبا عبد الله النيسابوري): وسمعت أبا سعيد بن أبي بكر^(٥٩) يقول: لما وقع من أمر الكلابية ما وقع بنيسابور،

٥٥- أبو نعيم الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج ٣، ص ٣٣. قلت، قوله: " فإن حلفَ إن هذا دينه، حدَّته خمسةَ أحاديث " معناه: أي حلفَ أن الله تعالى قد قدر الشرَّ والمعصية من الأمور، كما قدر الخير والطاعة من الأمور أيضاً.

٥٦- يعني: يتوارى ويتخفى عنه.

ينظر: ابن منظور، لسان العرب، ج ٥، ص ٣٩٩. مادة (كزَز).

٥٧- أبو نعيم الأصبهاني، حلية الأولياء، ج ٣، ص ٣٣.

٥٨- وهم أتباع أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان البصري (ت ٢٤٣هـ)، وهي أول الفرق الكلامية بعد الجهمية، والمعتزلة، وقد نشأت في منتصف القرن الثالث الهجري. قال شيخ الإسلام ابن تيمية: " قام أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب البصري، وصنَّف في الرد على الجهمية والمعتزلة مصنفات وبين تناقضهم فيها، وكشف كثيرا من عوراتهم، لكن سلم لهم ذلك الأصل الذي هو ينبوع البدع (يعني: مسألة حلول الحوادث)؛ فاحتاج لذلك أن يقول: إن الرب لا تقوم به الأمور الاختيارية، ولا يتكلم بمشيئته، وقدرته، ولا نادى موسى حين جاء الطور، بل ولا يقوم به نداء حقيقي، ولا يكون إيمان العباد وعملهم الصالح هو السبب في رضاه ومحبته، ولا كفرهم هو السبب في سخطه وغضبه؛ فلا يكون بعد أعمالهم لا حب ولا رضا، ولا سخط، ولا فرج، ولا غير ذلك مما أخبرت به نصوص الكتاب والسنة".

ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، ج ١، ص ٣١٢.

٥٩- هو أحمد بن محمد بن سعيد النيسابوري المعروف بابن الحيري، وهو أحد شيوخ الحاكم، وله التفسير الكبير، والمستخرج على صحيح مسلم، توفي بطرسوس سنة ٣٥٣هـ. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١٦، ص ٢٩.

كان أبو العباس السَّراج، يمتحنُ أولاد الناس، فلا يُحدِّثُ أولاد الكَلابِيَّة، فأقامني في المجلس مرَّةً، فقال: قل: أنا أبراُ إلى الله تعالى من الكَلابِيَّة. فقلت: إن قلتُ هذا، لا يُطعمني أبي الخُبز، فضحك، وقال: دَعُوا هذا»^(٦٠).

قلتُ: ويظهرُ من صنيع أبي العباس السَّراج حين ضحك، وقال: «دعوا هذا» - أنه قد اطمأنَّ إلى سلامة معتقد تلميذه أبي سعيد بن أبي بكر النيسابوري من بدعة الكَلابِيَّة، وأنَّ أبا سعيد على مُعتَقِدِ شيخه أبي العباس السَّراج؛ لكنَّه لا يُجاهرُ بذلك حتى لا تنقطع نفقةُ أبيه عليه.

ثالثاً: شهادة عدلين بين يديَّ الشَّيخ أنَّ تلميذاً ما هو من أهل السُّنَّة. وقد أخذ بهذه الوسيلة أبو الصَّلْت زائدة بن قدامة الثَّقفي (ت ١٦١هـ)، قال ابن حَبَّان: «كان لا يُحدِّثُ أحداً، حتى يشهدَ له عدلان، أنَّه من أهل السُّنَّة»^(٦١). هذا وقد يكفي الشَّيخ بشاهد يزكي التلميذ، إذا كان المزكِّي ذا جلاله، ووزن في المحدثين - مثلما حصلَ في قبول زائدة بن قدامة تزكية الإمام سفيان الثوري لأبي داود الطيالسي؛ فقد أسند الخطيب في جامعه من طريق محمد بن علي بن حرب، قال: سمعت أبا داود الطيالسي، قال: «جهدَ وكيعٌ (يعني: ابن الجراح ت ١٩٧هـ) أن يسمعَ من زائدة حديثاً واحداً، فلم يسمعَ حتى خرجَ من الدنيا»^(٦٢)، قال: فقلت لأبي داود

٦٠- الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١٤، ص ٣٩٥.

٦١- ابن حبان، مشاهير علماء الأمصار، ص ١٧١. قلتُ: وقع في المطبوع من كتاب الثقات لابن حبان: «حتى يشهد له عدل» وأظنه تحريفاً؛ لأن المعهود شرعاً في الشهادة اثنان لقوله تعالى: ﴿...وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ...﴾ [البقرة: ٢٨٢].

ينظر: ابن حبان، الثقات، ج ٦، ص ٣٤٠. هذا وقد وقع في رواية عند الخطيب البغدادي في جامعه عن أبي داود الطيالسي أنه حكى عن زائدة بأنه «كان يستشهد رجلين عدلين على أن هذا صاحب جماعة، وليس بصاحب بدعة، فإذا شهد عدلان حدثه». فدل على أن المنقول من صنيع زائدة هو شهادة عدلين. الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، ج ١، ص ٣٣٣.

٦٢- قلتُ: أراد زائدة - رحمه الله - تأديبه ومعاقبته، وكان بعض أهل العلم أفتى بأن يقتل وكيع؛ لأنَّ وكيعاً - غفر الله له - حدِّث بحديث منكر منقطع في انتفاخ بطن النبي - صلى الله عليه وسلم - بعد وفاته، وهذا الحديث يتصورُ منه الغضبُ من لقب النبوة - وكذا لا يليق بالأدب مع النبي صلى الله عليه وسلم. هذا وقد عرض الإمام الذهبي لهذه المسألة وبسط الكلام فيها في كتابه السير، وكان من جملة ما قال معتذراً عن صنيع وكيع: «فهذه زلة عالم، فما لو كيع، ولرواية هذا الخبر المنكر المنقطع الاسناد! كادت =

(القائل: محمد بن علي بن حرب): وكيف سمعتَ أنتَ؟ قال: كان يستشهدُ رجلين عدلين - علي أن هذا صاحبُ جماعة، وليس بصاحب بدعة، فإذا شهد عدلان حدثه، قال أبو داود: وكنتُ بمنى - وحضر سفيان؛ فكان يُكرِّمُني ويقول: ذاكرني بحديث أبي بسطام (يعني: حديث شعبة ابن الحجاج)، فقلتُ لسفيان (يعني الثوري): أحبُّ أن تُكلمَ زائدةَ في أمري حتى يُحدِّثني، فجاء إلى زائدة فقال: «يا أبا الصلت، حدِّث صاحبِي هذا، فإنه صاحب سنَّة، وجماعة، فقال: نعم. يا أبا عبد الله»^(٦٣). وقال أبو داود الطيالسي في مسنده: «حدثنا زائدة بن قدامة - وكان لا يُحدِّث قدرياً، ولا صاحبَ بدعة يعرفه»^(٦٤). وبناءً على ما تقدَّم، فإنه بسبب استخدام زائدة لهذه الوسيلة في انتقاء التلامذة كان قلماً يُحدِّث أحداً من الغرباء حتى يسأله، ويمتحنه، وذلك من باب الإنصاف للتلميذ؛ لأنَّ وسيلة الشهادة للتلميذ من عدلين لا تُسعف في هذا المقام أعني: في حقِّ الغرباء؛ فقد أخرج الرَّامهرمي من طريق معاوية بن عمرو بن المهلب الأزدي، قال: «كان زائدة لا يُحدِّث أحداً - حتى يمتحنه، فإن كان غريباً، قال له: من أين أنتَ؟ فإن كان من أهل البلد، قال: أين مُصلاك؟ ويسأل كما يسأل القاضي عن البيئَة، فإذا قال له (أي: أجابه التلميذ)، سأل عنه؛ فإن كان صاحب بدعة قال: لا تعودنَّ إلى هذا المجلس...»^(٦٥).

= نفسه أن تذهب غلطاً، والقائمون عليه معذورون، بل مأجورون، فإنهم تخيلوا من إشاعة هذا الخبر المردود، غضا ما لمنصب النبوة... (إلى أن قال): « وهذا بحث معترض في الاعتذار عن إمام من أئمة المسلمين، وقد قام في الدِّفع عنه مثل إمام الحجاز سفيان بن عيينة، ولولا أن هذه الواقعة في عدة كتب، وفي مثل «تاريخ الحافظ ابن عساكر»، وفي «كامل الحافظ ابن عدي» لأعرضتُ عنها جملة». ينظر: لمزيد تفصيل: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٩، ص ١٦٠-١٦٤.

٦٣ - الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، ج ١، ص ٣٣٣.

قلت: أبو عبد الله هي كنية سفيان بن سعيد الثوري كما هو مشهور في كتب التراجم. ينظر مثلاً: البخاري، التاريخ الكبير، ج ٤، ص ٩٢.

٦٤ - أبو داود الطيالسي، مسند الطيالسي، ص ١٢٩.

٦٥ - الرَّامهرمي، المحدث الفاضل، ص ٥٧٤ / ٥٧٥.

هذا ومَن كان يَقتفي أثرَ زائدة بن قدامة في طلب شهادةِ عدلينِ الحافظ أحمد بن صالح المصري (ت ٢٤٨هـ)؛ فقد حكى الحافظ المزي في التهذيب قال: «قال أبو عمرو عثمان بن سعيد بن عثمان الداني المقرئ، عن مسلمة بن القاسم الأندلسي^(٦٦): النَّاسُ مُجْمَعُونَ عَلَى ثِقَةِ أَحْمَدَ بْنِ صَالِحٍ؛ لِعِلْمِهِ وَخَيْرِهِ، وَفَضْلِهِ، وَأَنَّ أَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلٍ، وَغَيْرَهُ كَتَبُوا عَنْهُ، وَوَثَّقُوهُ، وَكَانَ سَبَبَ تَضْعِيفِ النَّسَائِيِّ لَهُ أَنَّ أَحْمَدَ بْنَ صَالِحٍ - رَحِمَهُ اللَّهُ - كَانَ لَا يُحَدِّثُ أَحَدًا حَتَّى يَشْهَدَ عِنْدَهُ رَجُلَانِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ - أَنَّهُ مِنْ أَهْلِ الْخَيْرِ، وَالْعَدَالَةِ، فَكَانَ يُحَدِّثُهُ، وَيَبْذُلُ لَهُ عِلْمَهُ، وَكَانَ يَذْهَبُ فِي ذَلِكَ، مَذْهَبَ زَائِدَةَ بْنِ قَدَامَةَ، فَآتَى النَّسَائِيُّ لِيَسْمَعَ مِنْهُ فَدَخَلَ بِلَا إِذْنٍ، وَلَمْ يَأْتِهِ بَرَجَلَيْنِ يَشْهَدَانِ لَهُ بِالْعَدَالَةِ، فَلَمَّا رَأَاهُ فِي مَجْلِسِهِ أَنْكَرَهُ، وَأَمَرَ بِإِخْرَاجِهِ؛ فَضَعَّفَهُ النَّسَائِيُّ لِهَذَا»^(٦٧).

رابعاً: سؤالُ الشيخ للتلميذ عن مذهبه العقدي قبل أن يُحدِّثه، وامتحانه إيَّاهُ في مسألةٍ مُعيَّنة. ومَن كَانَ يَلْجَأُ مِنَ الْمَحْدِثِينَ إِلَى ذَلِكَ الْإِمَامِ سَلِيمَانَ بْنِ طَرْخَانَ التِّيمِيِّ (ت ١٤٣هـ)؛ فقد أسند الخطيب في جامعه من طريق النَّضْرِ بْنِ شُمَيْلٍ (قال): كَانَ سَلِيمَانُ التِّيمِيُّ إِذَا جَاءَهُ مِنْ لَا يَعْرِفُهُ مِنْ أَهْلِ الْبَصْرَةِ، قَالَ: أَتَشْهَدُ أَنَّ الشَّقِيَّ مَنْ شَقِيَّ فِي بَطْنِ أُمَّهِ، وَأَنَّ السَّعِيدَ مَنْ وَعَظَ بغيره؟ فَإِنْ أَقْرَأَ، وَإِلَّا لَمْ يُحَدِّثْهُ»^(٦٨). ومَن كَانَ يَعْتَمِدُ الْإِمْتِحَانَ فِي الْإِنْتِقَاءِ، زَائِدَةَ ابْنَ قَدَامَةَ (ت ١٦١هـ) الَّذِي تَقَدَّمَ - فَإِنَّهُ كَانَ «لَا يُحَدِّثُ أَحَدًا حَتَّى يَمْتَحِنَهُ»^(٦٩). وَمِنَ الشُّيُوخِ الْمُؤْتَمَتِينَ كَذَلِكَ

٦٦- هو مسلمة بن القاسم بن إبراهيم أبو القاسم الأندلسي القرطبي، محدث، رحَّالة؛ رحل إلى المشرق قبل العشرين وطاف الأمصار، وسمع الكثير، ثم رجع إلى الأندلس واستقرَّ به المقام فيها حتى توفي سنة ٣٥٣هـ. وقال الحافظ ابن حجر في لسان الميزان: «قال أبو جعفر المالقي في تاريخه... جمع تاريخاً في الرجال شرط فيه أن لا يذكر إلا من أغفله البخاري في تاريخه وهو كثير الفوائد في مجلد واحد». ينظر ترجمته: ابن الفرضي الأزدي، تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس، ج: ٢، ص ١٢٨-١٣٠.

وابن حجر، لسان الميزان، ج ٦، ص ٣٥.

٦٧- المزي، تهذيب الكمال، ج ١، ص ٣٤٨. ونقل الكلام ذاته الذهبي في السير، ج ١٢، ص ١٦٧ و١٦٨.

٦٨- الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، ج ١، ص ٣٣١.

٦٩- الراهمزمي، المحدث الفاضل، ص ٥٧٤.

أيضاً الإمام أبو الصلت شهابُ بن خِراش الشَّيباني الحَوْشبي (ت قبل ١٨٠هـ)؛ فقد أسند الحافظ ابن عساكر في تاريخه، من طريق هشام بن عمار (قال): أخبرنا شهابُ بن خِراش الحَوْشبي - لقيته وأنا شابُّ، في سنة أربع وسبعين ومائة - وقال لي: إن لم تكن قدرياً، ولا مرجئاً، حدَّثتُك، وإلا لم أُحدِّثك، فقلتُ: ما في من هذين شيءٌ؟^(٧٠). ومَن كان يفعلُ ذلك أيضاً أبو الحسن عبد الرحمن بن محمد الجُوبري (ت ٤٢٥هـ)، قال أبو محمد الكتَّاني (ت ٤٦٦هـ): «... فلما صرْتُ إليه قال لي: قد سمعتُ الكثير؛ سمَّعني والدي - وكان والده مُحدِّثاً - ولكن ما أُحدِّثك، أو أدري أيُّ شيء مذهبُك؟ قلتُ له: عن أي شيء تسألني من مذهبي؟ قال: ما تقول في معاوية؟ قلتُ: وما عسى أن أقول فيه؛ صاحبُ رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فقال: الآن أُحدِّثك، وأخرج إليَّ كُتُب أبيه جميعها...»^(٧١).

خامساً: تعريضُ الشيخ في مجلسه بمن ليس على شرطه في التَّحديث، ودعوته إياهم لمغادرة المجلس. ولقد ثبتَ ذلك الصَّنيع عن أبي عمار عكرمة بن عمار اليمامي العجلي (ت ١٥٩هـ)؛ فقد أخرج الخطيب، في جامعه، بسنده، من طريق معاذ بن معاذ (يعني: العنبري البصري ت ١٩٦هـ)، قال: «لما قدم ابن عمار أتاني خالد بن الحارث (يعني: الهُجيمي البصري ت ١٨٦هـ)، فقال: قد قدَّم هذا الرجل (يريد: إلى البصرة)، فانطلق بنا إليه، قال: فمضيتُ معه، فكان أول كلمة سمعتها منه - وقد اجتمع الناس عنده في مسجد أبي روميِّ قال: «أخرج على رجلٍ كان يرى القَدَر (يعني: يُنكره)، إلا خرج عني»^(٧٢).

هذا ومَن كان يفعلُ ذلك أيضاً، أحمد بن صالح المصري (ت ٢٤٨هـ) فقد أسند ابن عدي من طريق عصمة بن يحماك (قال): سمعت صالح بن جزرة (ت

٧٠ - ابن عساكر، تاريخ دمشق، ج ٢٣، ص ٢١٥.

٧١ - الكتَّاني، ذيل مولد العلماء ووفياتهم، ص ١٧٠.

٧٢ - الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، ج ١، ص ٣٣١.

قوله: (أخرج) يعني: أضيق وأحرم. انظر: ابن أثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج ١، ص ٣٦١.

٢٩٣هـ) يقول: حضرت مجلس أحمد بن صالح، فقال أحمد: أخرج علي كل مبتدع، وماجن، أن يحضر مجلسي. فقلت: أما المبتدع فليست، وأما الماجن، فأنا هو؛ وذلك أنه قيل له: إن صالح الماجن حضر مجلسك» (٧٣).

قلت: إن مما يلاحظ في وسائل الانتقاء تركيز أصحابها الكبير على خلو التلميذ من البدعة العقدية، وما ذلك إلا حرصاً منهم أن تصير هذه الأحاديث إلى أيدي ذوي البدعة، فيجبرونها لخدمة مذاهبهم، وبدعهم الفاسدة، وقد صرح بذلك الإمام زائدة ابن قدامة - حين سئل عن سلوكه منهج الانتقاء - فأجاب قائلاً: «أكره أن يكون العلم عندهم؛ فيصيروا أئمة يحتاج إليهم - فيبدلوا كيف شاءوا» (٧٤).

المطلب الرابع: آثار انتقاء بعض الشيوخ للتلاميذ عند المحدثين.

لقد كان لمنهج الانتقاء للتلاميذ - والذي اعتمده بعض المحدثين - آثار على واقع الرواية (الراوي، والمروي) منها الإيجابي، ومنها السلبي وفيما يأتي بيان ذلك:

الآثار الإيجابية لانتقاء التلاميذ:

١- الحفاظ على سلامة المروي من الخلل؛ فالشيخ بحسن انتقاء التلاميذ يسهم في الحفاظ على سلامة المروي، وكأنه بذلك يتأول ثمرة التبليغ الدقيق التي نبه عليها النبي (صلى الله عليه وسلم) حين قال: «نصر الله امرءاً، سمع منا شيئاً، فبلغه كما سمع؛ فرب مبلغ أوعى من سامع...» (٧٥). قال ابن الأثير:

٧٣- ابن عدي، الكامل في الضعفاء، ج ١، ص ١٨٣.

٧٤- الرامهرمزي، المحدث الفاضل، ص ٥٧٤.

٧٥- جزء من حديث أخرجه الإمام الترمذي في سننه، كتاب العلم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب: ما جاء في الحث على تبليغ السماع، ص: ٣٣، ج: ٥، حديث رقم ٢٦٥٧. قال أبو عيسى: "هذا حديث حسن صحيح".

المراد «حَسَنُ خُلُقِهِ وَقَدْرُهُ»^(٧٦).

٢- صيانة العلم، ومن جملته حديث النبي ﷺ، عن أيدي من لا يستحقه من التلاميذ، و تتضح ملامح صورة عدم استحقاق التلميذ أن يحدث، في ضوء ما نقله لنا محمد بن عبد الوهاب الفراء عن علي بن عثمان الكوفي (ت ٢٢٨هـ) وكان يقول: «الناس لا يُؤْتَوْنَ من حِلْمٍ؛ يجيء الرجل فيسأل، فإذا أخذ غلطاً، ويجيء الرجل فيصحف، ويجيء الرجل يأخذ ليُماري (يعني: ليُجادل)، ويجيء الرجل يأخذ ليُباهي، وليس عليّ أن أعلم هؤلاء، إلا مَنْ يهتمُّ لأمر دينه»^(٧٧). وأسند الخطيب البغدادي في جامعه من طريق محمد بن عبد الوهاب السُّكْرِي (قال): «كان سفيان (يعني: الثوري) إذا رأى هؤلاء النَّبِطَ يكتبون الحديث، تغير وجهه، ويشتدُّ عليه، قال: فقلت له: يا أبا عبد الله، نراك إذا رأيت هؤلاء يكتبون العلم يشتدُّ عليك؟! قال: فيقول: «كان العلم في العرب، وسادة الناس، فإذا خرج من هؤلاء، وصار في هؤلاء - يعني: النَّبِطَ، والسَّفَلَ - غيروا الدين»^(٧٨).

٣- صيانة الشيخ سمعته العلمية عن أيدي الضعفاء؛ لأنه إن كان الرواة عنه ضعفاء أدى ذلك إلى تعطيل قبول الرواية عنه من قبل أئمة الشأن، ولنا أن نتصور هذا الأثر في ضوء قول الحافظ الدارقطني حين سأله البرقاني عن مالك بن دينار فأجابه قائلاً: «ثقة، ولا يكاد يحدث عنه ثقة»^(٧٩) وكذا قول الدارقطني في إبراهيم بن أبي عبلة (ت ١٥٢هـ): «الطُّرقات إليه ليس تصفوه، وهو بنفسه ثقة، لا يخالف الثقات - إذا روى عنه ثقة»^(٨٠). ومن الأمور التي

٧٦- ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج ٥، ص ٧٠.

٧٧- الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ١٠، ص ٥٧٠.

٧٨- الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، ج ١، ص ٢٠٦.

٧٩- البرقاني، سؤالات البرقاني للدارقطني في الجرح والتعديل والعلل، ص ٦٦.

٨٠- الحاكم، سؤالات الحاكم للدارقطني في الجرح والتعديل، ص ١٨١.

تكشف أهمية الانتقاء للتلاميذ، في إطار حفظ مكانة الشيخ العلمية وسط أهل الحديث - ما كان يعلق به الحافظ ابن عدي، في كامله، على أولئك الرواة (الشيوخ) - الذين لا يُعنون بانتقاء تلامذتهم فيقول: «البلاء فيه من فلان» يعني: أحد تلامذتهم^(٨١).

أمَّا الآثار السلبية لانتقاء التلاميذ فهي:

إسراف بعض الشيوخ في تعميم شرطه في الانتقاء على كل أحد فيحرم ذلك بعض التلامذة الأثبات من فرصة تحمّل الكثير من الرواية عنه. مثلما حصل مع الحافظ الأعمش الكوفي، حين حلف أن لا يحدث قوماً فيهم عبد الله بن المبارك، لكونه من الغرباء عن الكوفة علاوة على أنه كان في بدايات الطلب؛ فقد أدى هذا الموقف منه إلى قلة مرويات ابن المبارك عنه، قال عبد الله بن أحمد لأبيه: «أليس عبد الله قد سمع من الأعمش؟ قال: نعم. ولكن ليس بالكثير»^(٨٢).

إيقاع الجفوة بين التلميذ والشيخ؛ لعدم تثبت الشيخ من حال التلميذ، قبل أن يحاكمه الشيخ إلى شرطه في انتقاء من يحدثهم. ومثال ذلك ما وقع بين الإمام النسائي، والحافظ أحمد بن صالح المصري؛ لأن الإمام النسائي دخل عليه برفقة قوم غرباء ليس يعرفهم أحمد، ولا يرضاهم، وكذا دون أن يأتي بشاهدين ليقوما بتزكيته بين يديه، فأمر حينئذ أحمد بإخراجه، فتكلم النسائي فيه، وضعفه بسبب هذا الجفاء منه في حقّه^(٨٣).

٨١- ينظر على سبيل المثال: ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، ج ٢، ص ٨٣ و ٢٩١ و ٣٠٠. وكذا ج ٣، ص ٩٢ و ١٩٩.

٨٢- ابن حنبل، العلل ومعرفة الرجال، ج ٢، ص ٣٦٥.

٨٣- انظر في ذلك: الباجي، التعديل والتجريح لمن خرج له البخاري في الجامع الصحيح، ج ١، ص ٣٢٥.

ابن عدي، الكامل في الضعفاء، ج ١، ص ١٨٣.

وكذا أيضاً: المزي، تهذيب الكمال، ج ١، ص ٣٤٨، وابن حجر، هدي الساري، ص ٣٨٦.

مُحاكاة بعض المتعصّبين لبدعتهم بعض وسائل الانتقاء المعتمدة عند أئمة الشان؛ وذلك بهدف انتقاء مَنْ يُوافقهم في بدعتهم. وممّا وقفتُ عليه نموذجاً لهذا الأثر عبّاد بن يعقوب الرَّوَاجِنِي (ت ٢٥٠هـ) وقد كان رافضياً، وكان يمتحن التلامذة على مذهبه في التشيع، أسند الخطيب البغدادي في الكفاية من طريق القاسم بن زكريا المطرّز (ت ٣٠٥هـ)، قال: وَرَدْتُ الكوفة، وكتبتُ عن شيوخها كلهم غيرَ عبّاد بن يعقوب، فلما فرغتُ ممّن سواه دَخَلْتُ عليه - وكان يمتحن مَنْ يسمع منه - فقال لي: مَنْ حَفَرَ البَحْرَ؟ فقلت: اللهُ خلق البحر، فقال: هو كذلك، ولكن من حفره، فقلت: يذُكُرُ الشيخ، فقال: حفره علي بن أبي طالب - رضي الله عنه، ثم قال: مَنْ أَجْرَاهُ؟ فقلت: اللهُ مُجْرِي الأنهار، ومُنْبِعِ العيون، فقال: هو كذلك، ولكن مَنْ أَجْرَى البحر؟ فقلت: يُفِيدُنِي الشيخ، فقال: أَجْرَاهُ الحسين بن علي، وكان عبّادُ مَكْفُوفًا، ورأيتُ في داره سَيْفًا مُعْلَقًا، وَحَجَفَةً^(٨٤)، فقلت: أيها الشيخ، لِمَن هذا السيفُ؟ فقال: هذا لي أعددته لأُقاتل به مع المهدي. قال فلَمَّا فرغتُ من سماع ما أردتُ أَنْ أسمعهُ منه، وعزمتُ على الخروج من البلد، دَخَلْتُ عليه، فسألني كما كان يسألني، وقال: مَنْ حَفَرَ البحر؟ فقلت: حَفَرَهُ معاوية، وأجراه عمرو بن العاص. ثمَّ وليتُ من بين يديه، وجعلتُ أعدو، وجعل يصيح: أَدْرِكُوا الفاسق عدوَّ اللهِ، فاقتلوه^(٨٥).

قلتُ: إنَّ هذه الآثار السلبيّة للانتقاء تبقى محصورةً في أفراد لا جماعات، وإمّا الغالب على منهج الانتقاء آثاره الإيجابية التي تكشفُ حَيْطَةَ أئمة الشان في التحديث، ودقّتهم في تبليغ الروايات.

٨٤- يعني: ترسّأ. يراجع: ابن منظور، لسان العرب، ج ٩، ص ٣٩ مادة (حَجَفَ).

٨٥- الخطيب البغدادي، الكفاية في أصول علم الرواية، ص ١٣١ و١٣٢.

الخاتمة

في ختام هذا البحث يُمكننا أن نخلص بالنتائج الآتية:

١- إنَّ انتقاء التلاميذ هو: «منهجٌ سلكه بعض المحدثين؛ لأسباب مؤثرة، وهو يقوم على اعتماد وسائلٍ معتبرة، تكفل تحقُّقَ أوصافٍ معيَّنة في حقِّ من يُحدِّثونهم من التلاميذ؛ بهدف ضمان سلامة مسار- ومخرجات الرواية عنهم لمن بعدهم». وهذا التعريف لم يسبقني إليه أحدٌ - في حدود اطلاعي - وقد اعتنيتُ به من جهة أن يكون جامعاً مانعاً، ومستوفياً لجميع العناصر الدَّاخِلة فيه، وقد قمتُ بتحليله، وبيان حُدوده في موضعه من البحث.

٢- أظهرَ البحث، أنَّ هناك أسباباً عديدةً، تقف وراء سلوك طائفة من المحدثين منهج انتقاء التلاميذ، ومن أبرزها: التأكد من أهليَّة التلميذ، واستقامة نيَّته للتحديث، والتحقُّق من سلامة مذهبه العقديِّ؛ صيانةً للرواية خصوصاً عن أيدي أهل الأهواء والبدع. ومن ذلك أيضاً التوقِّي من لحن التلاميذ؛ صيانةً للمرويِّ عن الخلل، وكذا عدم تحديث مَنْ كان يعتمدُ على حفظه دون الكتابة من التلاميذ؛ خوفاً من الوهم والغلط عليه، حال تأديته للرواية، ومن تلك الأسباب أيضاً اتقاء بعض الشيوخ تحديث مَنْ يكتبُ على الألواح، دون الصُّحف من التلاميذ؛ خشية أن يحوِّها، أو يبدِّل ما فيها، ومن الأسباب الباعثة على الانتقاء للتلاميذ لدى بعض الشيوخ مُصاحبة التلميذ من لا يرتضيهم الشيخ، وكذلك اجتناب بعض الشيوخ للغرباء من التلامذة؛ لعدم سبِّهم أحوالهم. وبالنظر إلى هذه الأسباب فإنَّ السمة العلمية هي الغالبة عليها، والأظهرُ فيها.

٣- لقد بيَّنَ البحثُ أنَّ عملية الانتقاء للتلاميذ من قِبَل بعض الشيوخ لم تكن عشوائية، وكذا ليس مصدرها الهوى، بل كانت تستندُ إلى وسائلٍ معتبرة

تعينُ على اختيار الأفضل، والأجود من التلامذة، لتحميلهم الروايات، ومن أبرز تلك الوسائل التي تمّ رصدها بتتبع أحوال الشيوخ في الانتقاء: توظيف الشيخ حسن فراسته في انتقاء التلاميذ، واستحلافه من كان يجيئه منهم، على ما يدين الله عليه في أحد أمور المعتقد، وكذا طلبه من تلميذ ما - البراءة من مذهب معين قبل أن يحدثه، وينضاف إلى ذلك أيضًا اشتراط بعض شيوخ الانتقاء شهادة عدلين بين يديه أن تلميذًا ما هو من أهل السنة، وكذا أيضًا سؤاله المباشر للتلميذ عن مذهبه العقدي، قبل أن يحدثه، وامتحانه إياه في مسألة معينة. ومن وسائل الانتقاء للتلاميذ كذلك تعريض الشيخ في مجلسه بمن ليس على شرطه في التحديث، ودعوته إياهم لمغادرة المجلس.

٤- لقد كان لمنهج انتقاء التلاميذ آثارٌ على واقع الرواية منها الإيجابي، ومنها السلبي غير أن الإيجابية هي السمة الأظهر والأبرز لهذا المنهج؛ حيث أسهم سلوك هذا المنهج لدى طائفة من الشيوخ بالحفاظ على سلامة المروي من الخلل، وصيانة العلم - ومن جملة حديث النبي (صلى الله عليه وسلم) - عن أيدي من لا يستحقه من التلاميذ، وكذا أيضًا صيانة الشيخ المنتقى سمعته العلمية عن أيدي الضعفاء.

قائمة المصادر والمراجع

- ابن الأثير، المبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق طاهر الزاوي وآخرون، دار الفكر، بيروت، ط ٢، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- الباجي، سليمان بن خلف، التعديل والتجريح لمن خرج له البخاري في الجامع الصحيح، تحقيق أبي لبابة حسين، دار اللواء للنشر والتوزيع، الرياض، ط ١، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، التاريخ الكبير، تحقيق السيد هاشم الندوي، دار الفكر، د.م، د.ط، د.ت.
- الترمذي، محمد بن عيسى، السنن، تحقيق أحمد محمد شاكر وآخرون، دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، منهاج السنة النبوية، تحقيق محمد رشاد سالم، مؤسسة قرطبة، د.م، ط ١، ١٤٠٦هـ.
- ابن الجعد، علي، مسند ابن الجعد، تحقيق عامر أحمد حيدر، مؤسسة نادر بيروت، ط ١، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
- ابن أبي حاتم الرازي، عبد الرحمن بن محمد، الجرح والتعديل، (دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط ١، ١٣٧١هـ - ١٩٥١م).
- ابن حبان، محمد، مشاهير علماء الأمصار، تحقيق م فلايشهمر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٩٥٩م.
- ابن حبان، محمد، الثقات، تحقيق السيد شرف الدين أحمد، دار الفكر، د.م، ط ١، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م.

- ابن حجر، أحمد بن علي، هدي الساري، بعناية محمد فؤاد عبد الباقي وآخر، دار المعرفة، بيروت، د.ط، ١٣٧٩هـ.
- ابن حجر، أحمد بن علي، تهذيب التهذيب، دار الفكر، بيروت، ط١، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.
- ابن حجر، أحمد بن علي، لسان الميزان، تحقيق دائرة المعارف النظامية (الهند)، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط٣، ١٤٠٦هـ-١٩٨٦م.
- ابن حنبل، أحمد بن محمد، العلل ومعرفة الرجال، تحقيق وصي الله بن محمد عباس، المكتب الإسلامي، بيروت، ودار الخاني، الرياض، ط١، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.
- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، الكفاية في أصول علم الرواية، تحقيق أبو عبد الله السورقي وآخر، المكتبة العلمية، المدينة المنورة، د.ط، د.ت.
- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، تقييد العلم، دار إحياء السنة، د.م، د.ط، د.ت.
- الخطيبُ البغدادي، أحمد بن علي، تاريخ بغداد، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت.
- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، الجامع لأخلاق الراوي والسماع، تحقيق محمد عجاج الخطيب، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط١، ١٤١٢هـ-١٩٩١م.
- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، الجامع لأخلاق الراوي والسماع، تحقيق محمود الطحان، مكتبة المعارف، الرياض، د.ط، ١٤٠٣هـ.
- ابن أبي خيثمة، أحمد بن زهير بن حرب، التاريخ الكبير المعروف ب: (تاريخ

- ابن أبي خيثمة)، تحقيق صلاح بن فتحي هلال، دار الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، ط ١، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.
- الدارقطني، علي بن عمر، سوالات البرقاني للدارقطني في الجرح والتعديل، تحقيق عبد الرحيم القشقري، كتب خانه جميلي، باكستان، ط ١، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.
- الدارقطني، علي بن عمر، سوالات الحاكم للدارقطني في الجرح والتعديل، تحقيق موفق بن عبد الله بن عبد القادر، مكتبة المعارف، الرياض، ط ١، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م.
- الدارقطني، علي بن عمر، سوالات السلمي للدارقطني في الجرح والتعديل والعلل، تحقيق محمد بن علي الأزهري، دار الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، ط ١، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.
- أبو داود الطيالسي، سليمان بن داود، مسند الطيالسي، دار المعرفة، بيروت، د. ط، د. ت.
- الذهبي، محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط وآخر، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٩، ١٤١٣هـ.
- الرامهرمزي، الحسن بن عبد الرحمن، المحدث الفاصل بين الراوي والواعي، تحقيق محمد عجاج الخطيب، دار الفكر، بيروت، ط ٣، ١٤٠٤هـ.
- أبو زرعة الدمشقي، عبد الرحمن بن عمرو، تاريخ أبي زرعة الدمشقي، تحقيق خليل المنصور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.
- الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، دار ليبيا

- للنشر، بنغازي، د.ط، د.ت.
- ابن السكيت، يعقوب بن إسحاق، إصلاح المنطق، تحقيق: أحمد شاعر وآخر، دار المعارف - القاهرة، ط ٤، ١٩٤٩ م.
- ابن عدي، عبد الله، الكامل في الضعفاء، تحقيق يحيى مختار غزاوي، دار الفكر، بيروت، ط ٣، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨ م.
- ابن عساكر، علي بن الحسن، تاريخ دمشق، تحقيق علي شيري، دار الفكر، بيروت، ط ١، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م) ط ١.
- العسكري، الحسن بن عبد الله، معجم الفروق اللغوية، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط ١، ١٤١٢ هـ.
- ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، الدار الإسلامية، لبنان د.ط، ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد، معجم العين، تحقيق: مهدي المخزومي وآخر، دار ومكتبة الهلال، د.م، د.ط، د.ت.
- ابن الفرضي، عبد الله بن محمد، تاريخ العلماء والرواة للعلم بالأندلس، تحقيق عزت العطار الحسيني، مطبعة المدني، القاهرة، د.ط، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م.
- الفيروز آبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، د.ط، د.ت.
- القشيري، عبد الكريم بن هوازن، لطائف الإشارات، مركز تحقيق التراث -

الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط ٥، ١٩٨١ م.

- الكتاني، عبد العزيز بن أحمد، ذيل مولد العلماء ووفياتهم، تحقيق عبد الله أحمد سليمان الحمد، دار العاصمة، الرياض، ط ١، ١٤٠٩ هـ.
- المزني، يوسف بن عبد الرحمن، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ١، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م.
- المناوي، محمد عبد الرؤوف، التعريف، تحقيق محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر، بيروت، ودار الفكر، دمشق، ط ١، ١٤١٠ هـ.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط ٢، ١٩٩٠ م.
- أبو نعيم الأصبهاني، أحمد بن عبد الله، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٤، ١٤٠٥ هـ.

Abstract

Al-Shiouxh Selection of Pupils for Al-Muhaditheen Its Concept, Reasons, Means and Impacts

Dr. Said Mohammad Ali Bawaneh

This research aims at studying the issue some of the Shiouxh selection of students for the Muhaditheen in terms of its concept, and the reasons, and the means adopted to achieve, and the resulted impacts because the core of narrating is to give the narration of al-Hadeeth to anyone asking for.

The research found out that the selection of students was not random but rather methodical applied by the Muhaditheen. This approach takes into consideration the effective reasons on the narration and depends upon significant means in the process of selecting the students to ensure fulfilling certain properties for the rightness of the narration outputs. More, this research has shown effects for this methodology on the narration and the most positive of which is the most prominent.

منهج الإمام الرسعني
في تفسيره رموز الكنوز

د. حامد محمد المجرب
المدرس المساعد - قسم التفسير والحديث
كلية الشريعة - جامعة الكويت



ملخص البحث

اتجه البحث أولاً إلى التعريف بالإمام الرسعني رحمه الله مبيناً اسمه وكنيته ولقبه ونسبته و مولده وأسرته ونشأته وشيوخه وتلاميذه وآثاره العلمية ومن أثنى عليه من العلماء، وبينت سنة وفاته.

ثم انتقل البحث إلى الحديث عن منهج الرسعني في تفسيره، مبيناً طريقتيه في تفسيره وهي: تفسير القرآن بالقرآن، وبالسنة، وبأقوال الصحابة، وبأقوال التابعين، وبينت أيضاً اهتمامه باللغة، وبأسباب النزول إن كان للآية سبب نزول، وبينت عنايته بالناسخ والمنسوخ، ومثلت لبعض تفسيراته لآي القرآن بالرأي والاجتهاد.

وختتمت البحث بذكر أهم النتائج التي توصلت إليها، وأتبع ذلك بفهرسين؛ فهرس لمصادر البحث وأذكر مع كل مصدر مؤلفه وأثبت اسم الطبعة، وفهرست للموضوعات.

هذا وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه ونستغفبه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد ألا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً.

أما بعد....

سبب اختيار الموضوع:

إن أحق ما يشتغل به الباحثون وأفضل ما يتسابق فيه المتسابقون، مذاكرة كتاب الله تعالى ومداومة البحث فيه، ومن مذاكرة كتاب الله دراسة مناهج المفسرين، فهي من العلوم الضرورية لطالب العلم؛ فمعرفة مناهج المفسرين يعدّ مدخلاً للتعامل مع تفاسيرهم، والاستفادة منها، وكذلك ليقف طالب العلم على مصادر المفسرين التي فسروا بها كلام الله، ومن ثمة تتكون لدى طالب العلم ملكة في التفسير، والوقوف على مناهج المفسرين يكشف عن مدى جهود العلماء المبذولة في خدمة كتاب الله، وهذا مما يحفز طالب العلم على دراسة مناهج المفسرين.

خطة البحث:

أما الخطة التي وضعتها فهي على النحو التالي:

مقدمة، وفصلان، وخاتمة، وفهارس.

المقدمة: وتشمل الثناء على الله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه وسلم، وأسباب اختيار الموضوع، وخطة البحث، ومنهجي في البحث.

الفصل الأول: ترجمة الإمام الرسعني

ويشتمل على المباحث الآتية:

المبحث الأول: اسمه وكنيته ولقبه ونسبته:

المبحث الثاني: مولده وأسرته ونشأته:

المبحث الثالث: شيوخه وتلاميذه وآثاره العلمية.

المبحث الرابع: ثناء العلماء عليه ووفاته.

الفصل الثاني: منهج الإمام الرسعني في التفسير

ويشتمل على المباحث الآتية:

المبحث الأول: تفسير القرآن بالقرآن.

المبحث الثاني: تفسير القرآن بالسنة.

المبحث الثالث: تفسير القرآن بأقوال الصحابة.

المبحث الرابع: تفسير القرآن بأقوال التابعين.

المبحث الخامس: تفسير القرآن باللغة.

المبحث السادس: تفسير القرآن بالرأي.

المبحث السابع: تفسير القرآن بأسباب النزول.

المبحث الثامن: عنايته بالنسخ.

الخاتمة وتشتمل على: (أ) أهم نتائج البحث، (ب) فهرس الموضوعات.

منهجي في البحث:

- ١- بينت مصادر الإمام الرسعني الأصلية مستدلاً عليها بأمثله تطبيقية من تفسيره .
- ٢- حققت أقوال الإمام الرسعني وعلقت عليها .
- ٣- عند ورود الآيات القرآنية قمت ببيان اسم السورة ورقم الآية في الهامش .
- ٤- قمت بتخريج الأحاديث من مصادرهما الأصلية أو مظانها .
- ٥- عزوت الأقوال إلى قائلها، وأشارت إلى المراجع في الهامش مبيناً اسم الكتاب ومؤلفه والجزء والصفحة وقد أثبت اسم الطبعة في فهرس المراجع الملحق .

٦- قمت بعمل خاتمة وهي تشتمل على:

أ- أهم نتائج البحث .

ب- فهرس الموضوعات .

وأخيراً.... فإنني لا أزعم أن هذا البحث قد خلا من كل عيب، وسلم من كل نقص، لأنني أعتقد تمام الاعتقاد أنه مهما بالغت في تحريره وتهذيبه، لا بد من وجود هفوات وعثرات وما أخذ تثير الانتقاد على حد قول المزمي^(١) (لو عورض كتاب سبعين مرة لوجد فيه خطأ أبى الله أن يكون كتاباً صحيحاً غير كتابه)، فالكمال لله وحده، ولا عصمة إلا لأنبيائه ورسله بالوحي، وما كان في هذا البحث من صواب فهو بتوفيق الله وتسديده وفضله ورحمته، وما كان فيه من خطأ فهو مني .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

□ ٢٦٤ هـ، انظر: ابن خلكان -

١ وفيات الأعيان (١/ ٢٦) .

الفصل الأول: ترجمة الإمام الرسعني

المبحث الأول: اسمه وكنيته ولقبه ونسبته:

اسمه: أبو محمد عبد الرزاق بن رزق الله بن أبي بكر بن خلف بن أبي الهيجاء الرسعني، وذكرت بعض المصادر أن اسمه «عبد الرزاق»^(٢)، والراجح أن اسمه «عبد الرزاق» لأن أكثر المؤرخين ذهبوا إلى هذا القول.^(٣)

ويكنى الإمام عبد الرزاق بأبي محمد ويلقب بعزالدين^(٤).

وأما نسبته: فيقال له الرَّسْعَنِي بفتح الراء والعين المهملة وسكون السين المهملة وفتح العين المهملة وكسر النون، هذه النسبة إلى مدينة رأس عين، وهي معروفة بديار بكر منها يخرج ماء دجلة والنسبة إليه رسعني^(٥).

- ٢- المقرئزي: السلوك لمعرفة دول الملوك (١/ ٥٦٢)، وابن تغري بردي: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة (٧/ ٢١١) وابن عبد الهادي: طبقات علماء الحديث (٤/ ٢٣٩).
- ٣- انظر: ابن الصابوني تكملة إكمال الإكمال (١٥٤) وابن مفلح: المقصد الأرشد (٢/ ١٣٢)، وابن الجزري: غاية النهاية في طبقات القراء (١/ ٣٨٤)، والسيوطي: طبقات المفسرين (٥٥)، والذهبي: العبر في خبر من غير (٣/ ٣٠٢)، واليونياني: ذيل مرآة الزمان (٢/ ٢١٩) وابن العماد: شذرات الذهب (٥/ ٣٠٥)، والداوودي: طبقات المفسرين (٢٠٧) والصفدي: الوافي بالوفيات (١٨/ ٢٤٨) وعمر كحالة: معجم المؤلفين (٥/ ٢١٧) والقيسي: بديعة البيان عن موت الأعيان (٢٣١).
- ٤- انظر: ابن مفلح: المقصد الأرشد (١٣٢) والسيوطي: طبقات المفسرين (١/ ٥٠٨) واليونياني: ذيل مرآة الزمان (٢/ ٢١٩) والأندروني: طبقات المفسرين (١/ ٢٤٣) والصفدي: الوافي بالوفيات (١٨/ ٢٤٨) وابن عبد الهادي: طبقات علماء الحديث (٤/ ٢٣٩)، والذهبي: تذكرة الحفاظ (٤/ ١٦٣) وابن رجب: ذيل طبقات الحنابلة (٤/ ٧٧) والمقرئزي: السلوك لمعرفة دول الملوك (١/ ٥٦٢).
- ٥- انظر: السمعاني: الأنساب (٦/ ١٢٢)، وابن الأثير: اللباب في تهذيب الأنساب (٢/ ٢٥).

المبحث الثاني: مولده وأسرته ونشأته:

مولده:

ولد الإمام الرسعني سنة تسع وثمانين وخمسمائة برأس عين الخابور.^{(٦) (٧)}

أسرته:

لم تذكر المصادر التي ترجمت للإمام الرسعني معلومات مفصلة عن أسرته، إلا أننا سنحاول ومن خلال المعلومات القليلة التي ذكرتها بعض المصادر الحديث عن أسرته، فقد تزوج الإمام الرسعني من بيت علم ودين، في بلدة رأس عين وهي ابنة الشيخ أبي الخطاب بن هلال الرسعني، كما صرح بذلك في «رموز الكنوز» حيث قال: سمعت الشيخ أبا الخطاب بن هلال الرسعني جد أولادي لأهمهم يقول: «عجبت لمن يراني تراباً أن يطلب منه ثواباً»^(٨)، وقد ولد للإمام الرسعني أربعة أولاد، ثلاثة ذكور وهم محمد^(٩)، وإبراهيم^(١٠)، وأحمد أبو صالح ذكره في تفسيره وذلك عند قوله تعالى: ﴿سَلِّمْ عَلَيْكُمْ لَا تَبَغْيِ الْجَاهِلِينَ﴾^(١١)، حيث قال: (ومثله قولي في أبيات أرثي بها ولدي أبا صالح أحمد:

على زينة الدنيا ولذة عيشها * * السلام فهذا منهما آخر العهد)^(١٢)

٦- (رأس عين): بلدة سورية على الحدود مع تركيا، و(الخابور): نهر ينبع من رأس عين ويصب في الفرات. انظر: ابن زويرالبلاوي: معجم المعالم الجغرافية في السيرة النبوية (١١١) وابن الفقيه: البلدان (١٨١).

٧- انظر: ابن رجب: ذيل طبقات الحنابلة (٤ / ٧٧)، والأذرنوي: طبقات المفسرين (٢٤٣)، والسيوطي: طبقات المفسرين (٥٥).

٨- انظر الرسعني: رموز الكنوز (٥ / ٣٤١).

٩- انظر: ابن رجب: ذيل طبقات الحنابلة (٤ / ٢٣٦)، وابن شاکر الكتبي - فوات الوفيات (٣ / ٣٩٩).

١٠- انظر: ابن أبي الوفاء القرشي - الجواهر المضيئة في تراجم الحنفية (١ / ٤١) والزركلي - الأعلام (١ / ٤٧).

١١- سورة القصص آية (٥٥).

١٢- انظر: الرسعني: رموز الكنوز (٥ / ٥٥١).

كما رزق بأنثى وهي ست الفقهاء بنت الإمام عبد الرزاق الرسعني^(١٣).

نشأته:

نشأ الإمام الرسعني في بلدته رأس عين، وتلقى علومه الأولى فيها فحفظ القرآن على الشيخ مبارك بن إسماعيل الحراني^(١٤)، وسمع الحديث من أبي المجد القزويني^(١٥) ولما كان الإمام الرسعني يعلم أن العلم بحر لا شاطئ له، وأنه لا يؤتى إلا ببذل الجهد شد الرحال، وطاف البلاد ليرتوي من مناهل العلم، فسمع الحديث ببغداد من عبد العزيز بن منينا^(١٦) كما سمع من الداهري، وعمر بن كرم^(١٧)، وقرأ فيها القرآن بالروايات العشر على أبي البقاء العكبري^(١٨) ثم رحل إلى دمشق فسمع من أبي اليمن الكندي تاريخ بغداد^(١٩)، كما سمع من القاضي أبي القاسم بن الحرساني^(٢٠)، وسمع الحديث الكثير على الإمام أبي محمد عبد الله بن أحمد المقدسي وأخذ الفقه على المذهب الأحمدى - عنه أيضاً - وحفظ كتابه المقنع، وقرأ عليه كثيراً من كتبه الفقهية^(٢١)

ثم رحل إلى حلب فسمع فيها من الافتخار الهاشمي^(٢٢)، ثم رحل إلى تكريت فسمع فيها من القاضي أبي الفرج يحيى بن سعد الله بن أبي تمام التكريتي^(٢٣) ثم

- ١٣- انظر: الذهبي - تاريخ الإسلام (٢٥٤ / ٥٢).
- ١٤- انظر: ابن الشعار - عقود الجمان مجلد (٣) جزء (٤) (١٩٦).
- ١٥- انظر: الذهبي - تاريخ الإسلام (٧٣ / ٤٩) وابنمفلح: المقصد الأرشد (١٣٢ / ٢).
- ١٦- انظر: ابن الصابوني - تكملة إكمال الإكمال (٥٨) - ٤ - انظر: ابن رجب: ذيل طبقات الحنابلة (٨٠ / ٤) والذهبي - تاريخ الإسلام (٧٤ / ٤٩).
- ١٧- انظر: ابن رجب: ذيل طبقات الحنابلة (٨٠ / ٤) والذهبي - تاريخ الإسلام (٧٤ / ٤٩).
- ١٨- انظر: ابن الشعار - عقود الجمان مجلد (٣) جزء (٤) (١٩٦).
- ١٩- انظر: الصفدي: الوافي بالوفيات (٢٤٨ / ١٨) والذهبي - تاريخ الإسلام (٧٣ / ٤٩).
- ٢٠- انظر: ابن الصابوني - تكملة إكمال الإكمال (٥٨).
- ٢١- انظر: ابن الشعار - عقود الجمان مجلد (٣) جزء (٤) (١٩٦)، وابن رجب: ذيل طبقات الحنابلة (٨١ / ٤).
- ٢٢- انظر: الأذنروي: طبقات المفسرين (٢٤٣)، والسيوطي: طبقات المفسرين (٥٥).
- ٢٣- انظر: الرسعني: رموز الكنوز (٥١٦ / ٣).

رحل إلى حرّان فسمع فيها من عبد القادر بن عبد الله الرهاوي^(٢٤)، وأبي عبد الله محمد بن أبي القاسم بن تيمية الخطيب^(٢٥)، وهذه الرحلات المتعددة تدل على كثرة سماعه ووفرة علمه.

المبحث الثالث: شيوخه وتلاميذه وآثاره العلمية.

شيوخه:

لقد تتلمذ الإمام الرسعني على كثير من شيوخ عصره، فحفظ القرآن على مبارك بن إسماعيل الحرّاني، وبالروايات على أبي البقاء عبد الله بن الحسين، والحديث على الإمام أبي محمد عبد الله بن أحمد المقدسي^(٢٦)، كما سمع من أبي اليمن الكندي والخضر بن كامل وأبي القاسم بن الحرساني وأبي الفتوح بن الجلاجلي، وعبد السلام بن عبد الله بن بكران الدهري وعمر بن كرم، وعبد العزيز بن منينا، والافتخار عبد المطلب، وأبي المجد القزويني^(٢٧) كما سمع من القاضي يحيى بن سعد الله بن أبي تمام التكريتي^(٢٨)، وعبد القادر بن عبد الله الرهاوي^(٢٩)، ومحمد بن أبي القاسم بن تيمية الخطيب^(٣٠).

تلاميذه:

حفلت مجالس الإمام السعني بطلاب العلم الذي ينهلون من موارده ويغترفون من بحر معارفه، وكانوا يسرعون إليه في كل بلد حله فيستقون منه ويُجرّون ما استقوه جداول تروي غلة الناس، ومن تتلمذ على يديه ولداه

٢٤- انظر: الرسعني: رموز الكنوز (٢ / ٧٩).

٢٥- انظر: الرسعني: رموز الكنوز (٦ / ١٥٧).

٢٦- انظر: ابن الشعار- عقود الجمان مجلد (٣) جزء (٤) (١٩٦).

٢٧- انظر: الذهبي - تذكرة الحفاظ (٤ / ١٦٣) وابن رجب: ذيل طبقات الحنابلة (٤ / ٨٠).

٢٨- انظر: الرسعني: رموز الكنوز (٣ / ٥١٦).

٢٩- انظر: الرسعني: رموز الكنوز (٢ / ٧٩).

٣٠- انظر: الرسعني: رموز الكنوز (٣ / ٥١٦).

محمد^(٣١) وإبراهيم^(٣٢)، وأبو حامد محمد بن الصابوني، والدمياطي الحافظ، وأبو المعالي الأبرقوهي^(٣٣)، وأبو الحسن بن البندنجي الصوفي، وزينب بنت الكمال، وأبو الفتح بن دقيق العيد وأخوه وأبوه^(٣٤)، وأبو العلاء إدريس بن محمد بن عثمان الشوشي^(٣٥)، وعبد الغني بن عروة بن عثمان الرسغي^(٣٦)، وجابر بن محمد بن قاسم القيسي الوادي آشي^(٣٧).

آثاره العلمية:

لقد ترك لنا الإمام الرسعني مؤلفات غير تفسيره المشهور تنبئ عن اتساع مواهبة وتعددتها، ومن هذا المؤلفات:

- «رموز الكنوز»^(٣٨) «ومطالع أنوار التنزيل ومفتاح أسرار التأويل»^(٣٩).
«ومصرع الحسين» الذي ألزمه بتصنيفه بدر الدين صاحب الموصل^(٤٠).
«ومختصر الفرق بين الفرق» اختصر به كتاب الفرق بين الفرق للبغدادي^(٤١)
«ودرة القارئ»^(٤٢)، وهي قصيدة في الفرق بين الظاء والضاد. «والقمر المنير في علم التفسير». «وأسنى المواهب في أحاديث المذاهب». «والمنتصر في

- ٣١- انظر: ابنمفلح: المقصد الأرشد (١٣٥ / ٢) وابن عبد الهادي: طبقات علماء الحديث (٤ / ٢٤٠).
٣٢- انظر: الغزي- الطبقات السنوية في تراجم الحنفية (١ / ٢٣٧) وابن تغري بردي - المنهل الصافي (١ / ١٠٣).
٣٣- انظر: ابن رجب: ذيل طبقات الحنابلة (٤ / ٨٢) والذهبي - تذكرة الحفاظ (٤ / ١٦٣).
٣٤- انظر: ابن رجب: ذيل طبقات الحنابلة (٤ / ٨٢).
٣٥- انظر: ابن حجر - تبصير المنتبه بتحريم المشتبه (٢ / ٧٥٩).
٣٦- انظر: ابن حجر- الدرر الكامنة (٢ / ١٨٧) والصفدي- أعيان العصر وأعوان النصر (٣ / ١١٥).
٣٧- انظر: الصفدي: الوافي بالوفيات (١١ / ٢٧) والذهبي - تاريخ الإسلام (٥٢ / ٢١٥).
٣٨- انظر: القسطنطيني - كشف الظنون (١ / ٩١٣) رياض زادة - أسماء الكتب (١ / ١٦٠).
٣٩- انظر: القسطنطيني - كشف الظنون (٢ / ١٧١٥)، الباباني البغدادي - هدية العارفين (١ / ٥٦٦).
٤٠- انظر: ابن العماد: شذرات الذهب (٥ / ٣٠٥) ابن رجب: ذيل طبقات الحنابلة (٤ / ٨١).
٤١- انظر: الزركلي - الأعلام (٣ / ٢٩٢) وعمر كحالة: معجم المؤلفين (٥ / ٢١٨).
٤٢- انظر: القسطنطيني - كشف الظنون (١ / ٧٤٣)، الباباني البغدادي - هدية العارفين (١ / ٥٦٦).

شرح المختصر في الفقه»، شرح به مختصر الخرقى . «وعقود العروض»^(٤٣).

المبحث الرابع: ثناء العلماء عليه ووفاته:

ثناء العلماء عليه:

لما وهب الإمام الرسعني حياته للعلم وأخلص له، جلَّ فيه وعظم في أعين الناس، وحظى بالثناء العاطر من معاصريه ومن أتى بعدهم فقال عنه ابن الشعار: (فقيه محدث، شاعر، فاضل، ذو قريحة في المنظوم والمنثور)^(٤٤).

وقال عنه اليونيني: (كان فاضلاً عالماً أديباً شاعراً)، جميل الأوصاف رئيساً من حدود تلك البلاد وأعيان أهلها)^(٤٥).

وقال الذهبي: (كان إماماً محدثاً فقيهاً، أديباً شاعراً، ديناً صالحاً وافر الحرمة^(٤٦)، الإمام المحدث الرحال، الحافظ المفسر عالم الجزيرة، وكان إماماً متقناً ذا فنون وأدب^(٤٧)، وكان شيخ الجزيرة في زمانه علماً وفضلاً وجلالة)^(٤٨).

وقال ابن رجب: (الفقيه المحدث المفسر.. وكان فاضلاً في فنون من العلم والأدب، ذا فصاحة وحسن عبارة)^(٤٩) وقال ابن الجزري: (الإمام العلامة المحدث المفسر، المقرئ، شيخ ديار بكر والجزيرة)^(٥٠) وقال ابن عبد الهادي: (وكان إماماً متقناً، صاحب فنون.. وكان من أوعية العلم والخير)^(٥١).

٤٣ - انظر: ابن الشعار - عقود الجمان مجلد مجلد (٣)، الجزء (٤) (١٩٦).

٤٤ - انظر: ابن الشعار - عقود الجمان مجلد مجلد (٣)، جزء (٤) (١٩٦).

٤٥ - انظر: اليونيني: ذيل مرآة الزمان (٢ / ٢١٩).

٤٦ - انظر: الذهبي - تاريخ الإسلام (٧٤ / ٤٩).

٤٧ - انظر: الذهبي - تذكرة الحفاظ (٤ / ١٦٣).

٤٨ - انظر: الذهبي: العبر في خبر من غير (٣ / ٣٠٢).

٤٩ - انظر: ابن رجب: ذيل طبقات الحنابلة (٤ / ٨١).

٥٠ - انظر: ابن الجزري: غاية النهاية في طبقات القراء (١ / ٣٨٤).

٥١ - انظر: ابن عبد الهادي: طبقات علماء الحديث (٤ / ٢٤٠).

وفاته:

توفى الإمام الرسعني بعد حياة حافلة بالعلم سنة إحدى وستين وستمائة، وذكر ابن مفلح أنه توفى سنة ستين وستمائة^(٥٢)، ولكن الصحيح هو الرأي الأول لأنه عليه أكثر المؤرخين.^(٥٣)

الفصل الثاني: منهج الإمام الرسعني في التفسير

المبحث الأول: تفسيره للقرآن بالقرآن:

لقد تكفل الله سبحانه وتعالى ببيان القرآن وتفصيله وإيضاحه قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لِيَقُولُوا دَرَسْتَ وَلِنُبَيِّنَهُ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾.^(٥٤)

وقال سبحانه: ﴿قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَذَّكَّرُونَ﴾^(٥٥)، ومن بيان القرآن ما جاء في القرآن نفسه إذ أن تفسير القرآن بالقرآن من أصح طرق التفسير، لأن قائل الكلام هو أعلم بمعانيه ومقاصده من غيره وقد فسر النبي - صلى الله عليه وسلم - بعض الآيات بآيات أخر إشارة منه - صلى الله عليه وسلم - إلى أهمية هذا العلم ونقل عن الصحابة والتابعين وأتباعهم من ذلك الشيء الكثير، وفي ذلك دليل على أهمية هذا النوع من التفسير ولذا لا يجوز الانتقال من هذه المرحلة إلى غيرها إذا صح شيء من ذلك، ومن أنواع تفسير القرآن بالقرآن، بيان المجمع وتقييد المطلق وتخصيص العام وتفسير المفهوم من آية بآية أخرى، وتفسير لفظة بلفظة وتفسير

٥٢ - انظر: ابنمفلح: المقصد الأرشد (٢ / ١٣٥).

٥٣ - انظر: الذهبي - تذكرة الحفاظ (٤ / ١٦٣) وابن تغري بردي: النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة (٧ / ٢١١) والصفدي: الوافي بالوفيات (١٨ / ٢٤٨)، والمقريزي: السلوك لمعرفة دول الملوك (١ / ٥٦٢) والسيوطي - طبقات الحفاظ (٥٠٨)، والأذنوي: طبقات المفسرين (٢٤٣)، والبيهقي: ذيل مرآة الزمان (٢ / ٢١٩)، وابن الجزري: غاية النهاية في طبقات القراء (١ / ٣٨٤) وابن العماد: شذرات الذهب (٥ / ٣٠٥)، والذهبي: العبر في خبر من غبر (٣ / ٣٠٢)، الباباني البغدادي - هدية العارفين (١ / ٥٦٦)، وابن عبد الهادي: طبقات علماء الحديث (٤ / ٢٤٠).

٥٤ - سورة الأنعام آية: (١٠٥).

٥٥ - سورة الأنعام آية: (١٢٦).

معنى بمعنى وتفسير أسلوب قرآني في آية بآية أخرى.

أمثلة على اهتمام الإمام الرسعني بتفسير القرآن بالقرآن:

وعند قوله تعالى قال: ﴿وَأُحِلَّتْ لَكُمْ الْأَنْعَامُ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ﴾^(٥٦) أي: إلا ما يُقرأ عليكم تحريمه، وهو ما ذكره في سورة المائدة في قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ﴾^(٥٧).

ذهب الإمام الرسعني إلى أن الله تعالى أحل للمؤمنين أكل الأنعام إلا ما حرمه فيما يتلى عليهم في سورة المائدة وهو قوله تعالى: «حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير...».

وأرى أن ما ذهب إليه الإمام الرسعني فيه نظر لأن سورة المائدة من آخر ما نزل من القرآن^(٥٨)، وآية الحج نازلة قبل سورة المائدة بكثير فلا يصح أن يحال البيان عليها في قوله: «إلا ما يتلى عليكم»، بل المبين لذلك الإجمال آية الأنعام ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا﴾^(٥٩)، لأنها نازلة بمكة فيصح أن تكون مبينة لآية الحج.

أما قوله تعالى: «حرمت عليكم الميتة والدم...» فهو مبين للمستثنى من حلة بهيمة الأنعام ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بِهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ﴾^(٦٠).

وعند قوله تعالى: ﴿تَكَادُ السَّمَوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْ فَوْقِهِنَّ وَالْمَلَائِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا إِنْ أَلَّ اللَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ﴾^(٦١).

٥٦ - سورة الحج آية: (٣٠).

٥٧ - سورة المائدة آية: (٣). انظر: الرسعني: رموز الكنوز (٥٠ / ٥).

٥٨ - انظر: السيوطي - الإتيان في علوم القرآن (٥٥ / ١) والسخاوي - جمال القراء (١ / ٣٨٨).

٥٩ - سورة الأنعام آية: (١٤٥).

٦٠ - سورة المائدة آية: (١).

٦١ - سورة الشورى آية: (٥).

قال الإمام الرسعني: واستغفارهم للمؤمنين خاصة، بدليل قوله تعالى في موضع آخر: ﴿وَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا﴾^(٦٢).

... إن السماوات الضخمة الهائلة التي نراها تعلونا حيثما كنا على ظهر هذه الأرض، يكدن يتفطرن من فوقهن من خشية الله وعظمته وعلوه، وإشفاقاً من انحراف بعض أهل الأرض ونسيانهم لهذه العظمة، التي يحسها ضمير الكون، فيرتعش، وينتفض، ويكاد ينشق من أعلى مكان فيه ويشفق الملائكة من غضب الله؛ ويروحون يستغفرون لأهل الأرض، يعني لخصوص الذين آمنوا منهم كما أوضحه تعالى بقوله: ﴿وَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ ويقولون في استغفارهم للمؤمنين: ﴿فَأَغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُوا وَاتَّبَعُوا سَبِيلَكَ﴾^(٦٣)، وذلك يدل دلالة واضحة على عدم استغفارهم للكفار.

وعند قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَّحْجُوبُونَ﴾^(٦٤)

قال الإمام الرسعني: «في هذه الآية دليل على أن الله تعالى يرى في القيامة، لولا ذلك ما كان في هذه الآية فائدة، ولا خست منزلة الكفار بأنهم يحجبون عن الله عز وجل. وقال الله في المؤمنين: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ﴾^(٦٥) إلى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ».

... لقد حجبت المعاصي والآثام قلوب الكفار، عن رؤية شريعة الله وآياته فأرأوا أنها أساطير الأولين وطمستها حتى أظلمت وعميت في الحياة فكان الجزاء الوفاق في الآخرة أن يحرموا النظر إلى وجه الله الكريم، قال تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَّحْجُوبُونَ﴾ فتخصيص الكفار بالحجب يدل على أن المؤمنين لا يكونون محجوبين عن رؤية الله عز وجل، فإنه ما حجب الكفار في حال السخط إلا

٦٢ - سورة غافر آية: (٧). انظر: الرسعني: رموز الكنوز: (٥٢ / ٧).

٦٣ - سورة غافر آية: (٧).

٦٤ - سورة المطففين آية: (١٥).

٦٥ - سورة القيامة آية: (٢٢-٢٣).

وقد مكن للأبرار من رؤيته تعالى في حال الرضا، فإذا كان هؤلاء محجوبون فإن الأبرار غير محجوبين، قال تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِنَّ رَبَّهَا نَاطِرَةٌ﴾ ﴿فلو كان الحجب لكل منهم لم يكن لتخصيصه بالفجار فائدة إطلاقاً قال الإمام مالك رضي الله عنه: (لو لم ير المؤمنون ربهم يوم القيامة لم يعير الله الكفار بالحجاب).^(٦٦)

المبحث الثاني: تفسيره للقرآن بالسنة:

إن تفسير القرآن بالسنة حجة، لأن النبي صلى الله عليه وسلم، لا ينطق عن الهوى وصادر من المعصوم، وتبين القرآن من أهم وظائف الرسول صلى الله عليه وسلم، قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾^(٦٧) وقال: ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾^(٦٨) والإمام الرسعني اعتنى بهذا النوع من التفسير.

أمثلة على اهتمام الإمام الرسعني بتفسير القرآن بالسنة:

فعند قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾^(٦٩) قال الإمام الرسعني:

ثبت في صحيح مسلم من حديث عقبة بن الحارث بن عامر قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو على المنبر يقول: «﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾ ألا إن القوة الرمي «ثلاثاً»».^(٧٠)

.... إن قوله تعالى ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾ يتناول كل ما يستطيع من القوة في كل وقت وبما يناسبه، فكل ماهو آلة يستعان بها في الجهاد فهو من

٦٦- البغوى- شرح السنة (١٥ / ٢٣٠).

٦٧- سورة النحل آية: (٤٤).

٦٨- سورة النحل آية: (٦٤).

٦٩- الأنفال آية: (٦٠).

٧٠- انظر: الرسعني: رموز الكنوز (٢ / ٤٥٨). والحديث رواه مسلم في صحيحه، في باب فَضْلِ الرَّمِيِّ وَالْحِثِّ عَلَيْهِ وَذَمِّ مَنْ عَلِمَهُ ثُمَّ نَسِيَهُ، برقم (١٩١٧).

جملة القوة المأمور باستعدادها، أما قول النبي صلى الله عليه وسلم: (ألا أن القوة الرمي) فلا يعني كون غير الرمي من القوة بل يدل على أن أكمل أفراد القوة آلة الرمي، وليس المراد حصر القوة في آلة الرمي كقوله صلى الله عليه وسلم: (الحج عرفة)^(٧١) فهذا لا يعني اعتبار غيره بل يدل على أن هذا المذكور من أفضل المقصود وأجله فكذا هاهنا يحمل معنى الآية على الاستعداد للقتال في الحرب وجهاد العدو بجميع ما يمكن من الآلات.

وعند قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا﴾^(٧٢). قال الإمام الرسعني: ومن هذا المعنى؛ الحديث الصحيح الذي رواه أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (إذا أحبَّ الله العبد قال لجبريل: قد أحببت فلاناً فأحبه، فيحبه جبريل، ثم ينادي في أهل السماء: إن الله قد أحبَّ فلاناً فأحبه، فيحبه أهل السماء، ثم يوضع له القبول في الأرض. وإذا أبغض الله عبداً دعا جبريل فيقول: إني أبغض فلاناً فأبغضه، قال: فيبغضه جبريل، ثم ينادي في أهل السماء: إن الله يبغض فلاناً فأبغضوه، قال: فيبغضونه، ثم يوضع له البغضاء في الأرض)^(٧٣).

... قد تنشأ المودة في الدنيا بسبب القرابة أو الصداقة أو اصطناع المعروف، فهذه أسباب المودة في الدنيا بين الخلق جميعاً، أما المودة التي يجعلها الله تعالى فيكون سببها الإيمان والعمل الصالح، فالحق تبارك وتعالى حين يرى عبده المؤمن قد أقبل عليه وسلَّم قلبه وهو أسمى ما يملك من مستودعات العقائد وينبوع الصالحات فإنه تعالى يهب له ما يملك من قلوب الناس جميعاً فهي في يده تعالى

٧١- رواه أحمد في مسنده ج ٤ / ص ٣١٠ حديث رقم: (١٨٧٩٦)، والنسائي في سننه (٢٥٦ / ٥) حديث رقم: (٣٠١٦)، والترمذي في سننه ج ٣ / ص ٢٣٧ حديث رقم: (٨٨٩).

٧٢- سورة مريم آية: (٩٦).

٧٣- انظر: الرسعني: رموز الكنوز (٤ / ٤٦٩). والحديث رواه ابن حبان في صحيحه، في باب: ذكر الإخبار عن محبة أهل السماء والأرض العبد الذي يحبه الله جل وعلا، حديث رقم: (٣٦٥).

يُوجِّهها كيف يشاء فيفتح له قلوب المؤمنين جميعاً فيحبه كل مَنْ رآه عطية من الله وفضلاً دون سبب من أسباب المودة المعهودة بين الناس ولذلك قال هرم بن حيان: «ما أقبل عبد بقلبه على الله عز وجل إلا أقبل الله بقلوب أهل الإيمان إليه، حتى يرزقه مودتهم ورحمتهم»^(٧٤).

وعند قوله تعالى: ﴿وَالزَّمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى﴾^(٧٥).

قال الإمام الرسعني: أخرج الترمذي من حديث أبي بن كعب، عن النبي صلى الله عليه وسلم: «وألزمهم كلمة التقوى» قال: لا إله إلا الله^(٧٦).

... لما همَّ المؤمنون بعدم قبول الصلح عام الحديبية من جراء الشروط القاسية التي اشترطها ممثل قريش، ووثيقة الصلح والتنازل الكبير للمشركين وهم على الباطل، والمؤمنون على الحق، فلما حصل هذا في نفوس المؤمنين أنزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين، ونزع ما فى قلوبهم من حفيظة على المشركين وجعلهم ملتزمين بما تقتضيه كلمة التقوى، وهى شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله من أناة وسكون وثبات ووقار وخلق كريم فقبلوا الصلح فى الحديبية على الرغم من كبرياء المشركين وحميتهم وعتوهم، وأضيفت ﴿كلمة﴾ إلى ﴿التقوى﴾ لأنها سببها إذ بها يتوقى من الشرك ومن النار ولذا كان المؤمنون أحق بها فى الدنيا وأهلها بالثواب فى الآخرة.

وكان الإمام الرسعني يهتم بهذا الباب ويسوق الأحاديث النبوية بأسانيدَه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم.

٧٤- انظر: ابن عبد البر- التمهيد لما فى الموطأ من المعاني والأسانيد (٢١ / ٢٤٠)، والبيهقي - الزهد الكبير (٢٩٩).

٧٥- سورة الفتح آية: (٢٦).

٧٦- انظر: الرسعني: رموز الكنوز (٧ / ٣١٤). رواه الترمذي فى سننه، فى باب: ومن سورة الفتح، حديث رقم: (٣٢٦٥).

المبحث الثالث: تفسير للقرآن بأقوال الصحابة:

تعريف الصحابي:

لغة: صَحَبَهُ يَصْحَبُهُ صُحْبَةً بِالضَّمِّ وَصَحَابَةٌ بِالْفَتْحِ وَصَاحِبُهُ عَاشِرُهُ، وَالصَّحْبُ جَمْعُ الصَّاحِبِ مِثْلُ رَاكِبٍ وَرَكَبَ وَالْأَصْحَابُ جَمَاعَةُ الصَّحْبِ مِثْلُ فَرَسٍ وَأَفْرَاسٍ وَالصَّاحِبُ الْمُعَاشِرُ.^(٧٧)

اصطلاحًا: «هو من لقي النبي - صلى الله عليه وسلم - مؤمنًا به ومات على الإسلام»^(٧٨).

قال ابن تيمية: «إذا لم تجد التفسير في القرآن ولا في السنة رجعت في ذلك إلى أقوال الصحابة، فإنهم أدرى بذلك لما شاهدوه من القرآن والأحوال التي اقتصوا بها، ولما لهم من الفهم التام والعلم الصحيح والعمل الصالح لا سيما علماءهم وكبرائهم».^(٧٩) وتجد الإمام الرسعني اعتنى بتفسير الصحابة اعتناءً كبيراً.

أمثلة على اهتمام الإمام الرسعني بتفسير القرآن بأقوال الصحابة:

وعند قوله تعالى: ﴿ مَا كَانَ لِشَيْءٍ أَنْ يُوتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّيْنَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ ﴾^(٨٠).

قال الإمام الرسعني: قال «عليّ رضي الله عنه: الربانيون: الذين يغذون الناس

٧٧- انظر: ابن منظور- لسان العرب (١/ ٥١٩).

٧٨- انظر: الحافظ العراقي- شرح التبصرة (٢/ ١٢٠) وابن الحسين العراقي - التقييد والإيضاح (٢٩١) وابن حجر- نزهة النظر ص (١٤٠).

٧٩- انظر: مجموع الفتاوى (١٣/ ٣٦٤).

٨٠- سورة آل عمران آية: (٧٩).

بالحكمة، ويربّونهم عليها»^(٨١).

... إن قوله تعالى (وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّيْنَكَ) استدراك، قصد به إثبات ما ينبغي للرسول أن يقولوه بعد أن نفى عنهم ما لا ينبغي لهم أن ينطقوا به، أى: لا ينبغي لبشر أنزل الله عليه كتابه وجعله حكماً بين خلقه واختاره نبياً، ثم يقول للناس كونوا عباداً لى من دون الله، ولكن الذى ينبغي له أن يقوله لهم هو قوله: كونوا ربانيين تربون الناس وتؤدّبونهم وتهذبونهم بالعلم والعمل حتى يستقيموا على أمر الله وعلى دين الله بسبب كونكم عالمين ومعلمين بسبب دراستكم الكتاب.

وعند قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَتْ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةً﴾^(٨٢).

قال الإمام الرسعني: اختيار أبي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه: أنها عبارة عنّ من سوى الوالد والولد، وهو الصحيح^(٨٣).

... إن الكلاله: من سقط عنه طرفاه وهما أبوه وولده فصار كلاً وكلاله^(٨٤)، لأن الإنسان بين حياتين حياة يعولها والد، وعندما يكبر ويضعف تصير حياته يعولها ولد، فالذي ليس له والد ولا ولد يعيش مرهقاً، فليس له والد سبق بالرعاية، وليس له ولد يحمله في الكبر لذا سمي بالكلاله.

وعند قوله تعالى: ﴿قَالَتْ إِحْدَهُمَا يَتَأْبَتِ آسْتَعِجْرَةٌ إِنَّتَ خَيْرَ مَنِ آسْتَعِجْرَتِ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾^(٨٥).

قال الإمام الرسعني: قال عمر بن الخطاب: لما قالت المرأة هذا قال لها شعيب: وما علمك بأمانته وقوته؟ قالت: أمّا قوّته: فإنه رفع الحجر الذي لا يرفعه كذا وكذا،

٨١- انظر: الرسعني: رموز الكنوز (١/ ٢٢٧).

٨٢- سورة النساء آية: (١٢).

٨٣- انظر: الرسعني: رموز الكنوز (١/ ٤٤٠).

٨٤- انظر: ابن منظور- لسان العرب - مادة كلل (١١/ ٥٩٠)، تاج العروس مادة كلل (٣٠/ ٣٤٣).

٨٥- سورة القصص آية: (٢٦).

وأما أمانته: فإنه قال لي: امشي خلفي فإنني أكره أن تصيب الريح ثيابك فتصف لي جسدك.^(٨٦)

.... لما عرضت إحدى ابنتي الشيخ الكبير على أبيها بأن يستأجر موسى عليه السلام ليكفيها وأختها مؤنة العمل والاحتكاك الذي لا بد منه للمرأة التي تزاوّل أعمال الرجال، ذكرت حيثيات هذا العرض الذي عرضته فقالت: (إِنَّ خَيْرَ مَنْ اسْتَأْجَرْت الْقَوِي الْأَمِينِ)، فأثارت حفيظته بهذه الكلمة فسألها: كيف علمت ذلك؟ فأخبرته بأنها رأت من قوته ما يهابه الرعاء فيفسحون له الطريق ويسقي لهما وهو غريب والغريب ضعيف مهما اشتد، ورأت من أمانته ما يجعله عف اللسان والنظر حين توجهت لدعوته.

وكان الإمام الرسعني يكثر من نقل أقوال الصحابة، وتفسيره مملوء من أقوالهم.

المبحث الرابع: تعريف التابعي.

تعريف التابعي لغة واصطلاحاً:

لغة: من تَبَعَهُ كَفَرَحَ تَبَعًا وَتَبَاعَةً: مَشَى خَلْفَهُ وَمَرَّ بِهِ فَمَضَى مَعَهُ.^(٨٧)

اصطلاحاً: هو من لقي صحابياً وإن لم يصحبه،^(٨٨) وقيل هو من صحب الصحابي.^(٨٩)

لقد تلقى التابعون تفسيرهم من الصحابة رضي الله عنهم، ولذا لم تجد كبير

٨٦- انظر: رموز الكنوز (٥/ ٥٢٨).

٨٧- انظر: الزبيدي- تاج العروس- مادة (تبع): (٢٠/ ٣٧٢) والرازي- مختار الصحاح (١/ ٨٣) و الفيروزآبادي- القاموس المحيط (٣/ ٨).

٨٨- انظر: ابن كثير- الباعث الحثيث في اختصار علوم الحديث (١٩١).

٨٩- انظر: شمس الدين السخاوي- فتح المغيث (٣/ ١٥٢) والخطيب البغدادي- الكفاية في علم الرواية (١/ ٢٢).

فرق بين منهج الصحابة والتابعين في التفسير.

قال مجاهد: عرضت المصحف على ابن عباس ثلاث عرضات من فاتحته إلى خاتمته أوقفه عند كل آية منه وأسأله عنها.^(٩٠) وقال سفيان الثوري: خذوا التفسير عن أربعة: سعيد بن جبير ومجاهد وعكرمة وعطاء.^(٩١)

قال ابن تيمية: «إذا لم تجد التفسير في القرآن ولا في السنة ولا وجدته عن الصحابة فقد رجع كثير من الأئمة في ذلك إلى أقوال التابعين». ^(٩٢) ولذلك اعتنى الإمام الرسعني بتفسيرهم.

أمثلة على اهتمام الإمام الرسعني بتفسير القرآن بأقوال التابعين:

قال الإمام الرسعني: عند قوله تعالى: ﴿وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ﴾ ^(٩٣) جمع سَحَر، وهو الوقت الذي قبيل طلوع الفجر. وذهب جماعة، منهم مجاهد وقتادة والضحاك، إلى أن المراد بالمستغفرين: المصلُّون، وقال ابن كيسان: يعني صلاة الصبح في جماعة. ^(٩٤)

.... ذهب الامام الرسعني إلى أن المراد بقوله تعالى: ﴿وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَسْحَارِ﴾ أنهم هم المصلون، وأرى أن هذا بعيد من اللفظ وعليه يكون المراد بهم: الذين يطلبون من الله مغفرة ذنوبهم ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ﴿إذا مضى شطر الليل أو ثلثاه ينزل الله تبارك وتعالى إلى السماء الدنيا فيقول هل من سائل يعطي، هل من داع يستجاب له، هل من مستغفر يغفر له

٩٠ - انظر: الطبري - جامع البيان في تأويل القرآن (١ / ٩٠).

٩١ - انظر: ابن عساکر - تاريخ دمشق (١٦ / ١٢٨) وأبونعيم الأصبهاني - حلية الأولياء (٣ / ٣٢٩)، والذهبي - سير أعلام النبلاء (٤ / ٤٥١).

٩٢ - انظر: ابن تيمية - مجموع الفتاوى (١٣ / ٣٦٨).

٩٣ - سورة آل عمران آية: (١٧).

٩٤ - انظر: الرسعني: رموز الكنوز (١ / ١٣٩).

حتى ينفجر الصبح ﴿^{٩٥}﴾ وقال نافع: ﴿كان ابن عمر يُحيي الليل، ثم يقول: يا نافع، أَسْحَرْنَا؟ فيقول: لا، فيعاودُ الصلاة، فإذا قلتُ: نَعَمْ، فقد يستغفر الله، ويدعو حتى يُصبحَ﴾ ﴿^{٩٦}﴾، وقال الحسن: ﴿كانوا يصلون في أول الليل حتى اذا كان السحر أخذوا في الدعاء والاستغفار﴾ ﴿^{٩٧}﴾. فهذا كله يدل على أنه استغفار باللسان مع حضور القلب، قال الامام الطبري: ﴿وأولى هذه الأقوال بتأويل قوله: «والمستغفرين بالأسحار»، قول من قال: هم السائلون ربهم أن يستر عليهم فضيحتهم بها﴾ ﴿^{٩٨}﴾ وخص السحر بالذكر لأنه مظان القبول ووقت إجابة الدعاء.

وعند قوله تعالى: ﴿ وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ فَخَذَهَا بِقُوَّةٍ وَأَمَرَ قَوْمَكُمُ بِأَخْذِهَا بِحَسَنٍ سَأُورِيكُمْ دَارَ الْفَاسِقِينَ ﴾ ﴿^{٩٩}﴾

قال الإمام الرسعني: قال الحسن ومجاهد: «سأريكم دار الفاسقين» هي جهنم، وقال قتادة وغيره: منازل الجبارين والعمالقة من أرض الشام. ﴿^{١٠٠}﴾

... لما أمر الله تعالى موسى عليه السلام وقومه بالعمل بما في التوراة ونهاهم عن تضييعها وتضييع العمل بما فيها ختم ذلك بالوعيد على من ضيعه وفرط في العمل لله، وحاد عن سبيله بأنه سيريه في الآخرة عند مصيره إليه، «دار الفاسقين»، وهي نار الله التي أعدها لأعدائه.

وعند قوله تعالى: ﴿ وَلَوْ تَرَى إِذْ فَزِعُوا فَلَا فَوْتَ ﴾ ﴿^{١٠١}﴾.

٩٥- انظر: مسلم بن الحجاج - صحيح مسلم باب الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل والإجابة فيه، رقم: (٧٥٨).

٩٦- انظر: الطبراني - المعجم الكبير (١٢ / ٢٦٠) والطبري - جامع البيان في تأويل القرآن (٦ / ٢٦٦).

٩٧- انظر: ابو السعود - إرشاد العقل السليم (٢ / ١٦)، والخطيب الشرييني - تفسير السراج المنير (١ / ١٦٦).

٩٨- انظر: الطبري - جامع البيان في تأويل القرآن (٦ / ٢٦٧).

٩٩- سورة الأعراف آية: (١٤٥).

١٠٠- انظر: الرسعني: رموز الكنوز (٢ / ٢٥٨).

١٠١- سورة سبأ آية: (٥١).

قال الإمام الرسعني: أي: لو ترى إذ فزعوا يا محمد قال مجاهد: يوم القيامة. وقال قتادة: حين يرون بأس الله في الدنيا. قال السدي: هو فزعهم يوم بدر حين ضربت أعناقهم، فلم يستطيعوا فراراً من العذاب ولا رجوعاً إلى التوبة. وقال الحسن: هو فزعهم في القبور من الصيحة. (١٠٢)

... يقول الله تعالى لرسوله صلى الله عليه وسلم: ولو ترى إذ فزع الكفار يوم القيامة حين معاينتهم عذاب الله، لرأيت أمراً عظيماً، فلا نجاة لهم ولا مهرب، وقد أخذوا من مكان قريب وألقوا في جهنم، ومما يدل على أن زمان هذا الفزع هو يوم القيامة قوله تعالى بعد ذلك: ﴿ وَقَالُوا ءَأَمْنَا بِهِ ءِ وَأَنَّى لَهُمُ التَّنَاطُشُ ﴾ (١٠٣) مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ ﴿١٠٤﴾ قال الإمام البغوي وابن كثير: يقول الكفار يوم القيامة: أمانا بالله وبكتبه ورسوله حين عاينوا العذاب، فكيف لهم تعاطي الإيمان وقد بعدوا عن محل قبوله منهم وصاروا إلى الدار الآخرة (١٠٥). ثم قال ابن كثير والصحيح: أن المراد بزمان هذا الفزع هو يوم القيامة وهو الطامة العظمى. (١٠٦) وكان الإمام الرسعني يكثر من نقل أقوال التابعين، وتفسيره مملوء من أقوالهم.

المبحث السادس: تفسير القرآن باللغة:

نزل القرآن الكريم بلسان عربي مبين قال تعالى: ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ (١٠٧). فعلى المفسر العلم بالقواعد العربية، وفهم أسسها، وتذوق

١٠٢- انظر: الرسعني: رموز الكنوز (٦ / ٢٦١).

١٠٣- التَّنَاطُشُ: التناول والانتياش مثله وقوله تعالى ﴿ وَأَنَّى لَهُمُ التَّنَاطُشُ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ ﴾ يقول أنى لهم تناول الإيمان في الآخرة وقد كفروا به في الدنيا. انظر: الجوهري- الصحاح في اللغة مادة "نوش" (٣ / ١٠٢٣)، وابن منظور- لسان العرب مادة "نوش" (٦ / ٣٤٩)، والرازي- مختار الصحاح مادة "نوش" (٦٨٨).

١٠٤- سورة سبأ آية: (٥٢).

١٠٥- انظر: البغوي - معالم التنزيل (٦ / ٤٠٦)، وابن كثير- تفسير القرآن العظيم (٦ / ٥٢٨).

١٠٦- انظر: ابن كثير- تفسير القرآن العظيم (٦ / ٥٢٨).

١٠٧- سورة يوسف آية: (٢).

أسلوبها، وإدراك أسرارها. قال ابن عباس: التفسير على أربعة أوجه: وجه تعرفه العرب من كلامها...^(١٠٨) وقال مجاهد: «لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يتكلم في كتاب الله إذا لم يكن عالماً بلغات العرب». ^(١٠٩) وعن مالك بن أنس قال: «لا أوتى برجل غير عالم بلغات العرب يفسر كتاب الله إلا جعلته نكالا». ^(١١٠) وقال الشافعي «فإنما الله خاطب بكتابه العرب بلسانها، على ما تعرف من معانيها». ^(١١١)

ولقد اعتنى الإمام الرسعني اعتناءً كبيراً باللغة في تفسيره.

أمثلة على اهتمام الإمام الرسعني بتفسير القرآن باللغة:

عند قوله تعالى: ﴿وَكَايْنٍ مِّنْ نَّبِيِّ قَتَلَ مَعَهُ رَبِّيُونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الضَّالِّينَ﴾ ^(١١٢).

قال الإمام الرسعني: والرَّبِّيون بالحركات الثلاثة على الراء: الجماعات الكثيرة، وهذا قول الأكثرين من أهل التفسير واللغة. ^(١١٣)

.... ذهب الإمام الرسعني إلى أن الربيين بالحركات الثلاثة على الراء: بمعنى الجماعات الكثيرة وأرى أن الربيين كالرَبَّانيين، وهم الذين يعبدون الرب تعالى وواحدتها «رَبِّي» وقريء بالفتح (رَبِّيون) وهو على القياس، وأما قراءة الكسر (رَبِّيون) والضم (رَبِّيون) ^(١١٤). فمن تغييرات النسب فالعرب قد تغير الاسم المنسوب، كما قالوا في النسبة إلى البَصْرَةِ بِبُصْرِيٍّ بكسر الباء وإلى الدَّهْرِ دُهْرِيٌّ

١٠٨- انظر: الطبري - جامع البيان في تأويل القرآن (١ / ٧٥).

١٠٩- انظر: الزركشي - البرهان (١ / ٢٩٢).

١١٠- رواه البيهقي في الشعب، في فصل ترك التفسير بالظن، رقم: (٢٢٨٧)، وأورد صاحب البرهان الأثرين (١ / ٢٩٢).

١١١- انظر: الشافعي الرسالة (٥١).

١١٢- سورة آل عمران آية: (١٤٦).

١١٣- انظر: الرسعني: رموز الكنوز (١ / ٣٢٨).

١١٤- انظر: ابن خالويه - مختصر في شواذ القرآن ٢٩ وابن جنى - المحتسب (١ / ١٧٢) والعكبري - إعراب القراءات الشواذ (١ / ٣٤٩).

بضم الدال^(١١٥). ومما يرجح أن المراد بالرَّبِيِّين هم الربانيون أن الآية سيقت للاقتداء بهم فلما كان يوم أحد وأشيع خبر قتل النبي صلى الله عليه وسلم كما قال تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ﴾^(١١٦). أخبرهم المولى أن كثيراً من الأنبياء قتلوا فلم يضعف من كان معهم من المؤمنين وثبتوا على الدين مع موت أنبيائهم فينبغي أن يكون حالكم يا أمة محمد هكذا، أيضاً، إن قول الامام الرسعني بأن الربيين هم الجماعات الكثيرة محل مناقشة وبحث، فلفظ الجماعات يوحى بالكثرة فيكون قوله تعالى ﴿كثير﴾ أشبه بتأكيد المعنى المستفاد من لفظ الجماعات وكما قال الأصوليون: ﴿إذا دار اللفظ بين حمله على التأسيس أو التأكيد فالتأسيس أولى﴾^(١١٧) لأنه أكثر فائدة وما ذهبنا إليه اختيار كثير من المفسرين.^(١١٨)

قال الإمام الرسعني عند قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَرَبُّونَ بِكُمْ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ فِتْحٌ مِنَ اللَّهِ فَالُوا أَلَمْ نَكُنْ مَعَكُمْ وَإِنْ كَانَ لِلْكَافِرِينَ نَصِيبٌ قَالُوا أَلَمْ نَسْتَحِذْ عَلَيْكُمْ وَنَمْنَعُكُم مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(١١٩) الاستحواذ في اللغة: الاستيلاء. يقال: حاذ الحمار أته^(١٢٠). إذا استولى عليها وجمعها. فالمعنى: ألم نغلب عليكم بالموالاة لكم، ونستولي عليكم

١١٥- انظر: سيبويه - الكتاب (٤ / ٣٦٥)، والمرادي - توضيح المقاصد والمسالك (٣ / ١٤٦٨).

١١٦- سورة العمران آية: (١٤٤).

١١٧- انظر: الزركشي - البحر المحيط في أصول الفقه (١ / ٤٨٤) وابن نجيم - الأشباه والنظائر (١ / ١٤٩) والسيوطي - الأشباه والنظائر (١ / ١٣٥).

١١٨- انظر: الأخفش - معاني القرآن (١ / ٢٣٥) والزمخشري - الكشاف (٣ / ٤٤٣) والنسفي - مدارك التنزيل (١ / ٢٩٨) وابن عاشور - التحرير والتنوير (٣ / ٢٤٤) وأبوزهرة - زهرة التفاسير (١ / ١٤٣٨) ورشيد رضا - تفسير القرآن الحكيم (٤ / ١٤١)، والقاسمي - محاسن التأويل (٢ / ٤٢٥).

١١٩- سورة النساء آية: (١٤١).

١٢٠- (الأتان): الحمارة والجمع أتنٌ مثل عناق وأعنع وأتنٌ وأتنٌ. انظر: لسان العرب، مادة: (أتن)، (٦ / ١٣)، والزبيدي - تاج العروس مادة: (أتن)، (٢٤ / ١٥٤). ويقال للإثني من حمر الوحش أتان وللدكر حمار وعيرٌ كما يقال في الحمر الإنسانية، ويوصف بشدة الغيرة على أته، فالحمار يستولي على أته وجمعها إما لمنع من حمار آخر يريد من أو خوفاً من صائد وغيره. انظر: صبح الأعشى للقلقشندي (٢ / ٤٨) والبغدادي - خزانة الأدب (١٠ / ٢١٧) وابن منظور - لسان العرب (أتن)، (٥ / ١٩٠)، والزبيدي - تاج العروس (أتن)، (١٤ / ١٧٠).

بالمعونة، والذب عنكم. (١٢١)

... يخبر الله تعالى أن المنافقين يتربصون بالمؤمنين دوائر السوء وينتظرون زوال دولة الإسلام وظهور الكفر عليهم، فإذا نصر الله المؤمنين وفتح عليهم واستحوذوا على الغنائم قالوا للمؤمنين: ألم نكن معكم في الجهاد فأعطونا نصيباً من الخير الذي أصبتموه، وإذا كان النصر والغلبة للكافرين على المؤمنين قالوا للكافرين (أَلَمْ نَسْتَحِذْ عَلَيْكُمْ)؟ أي: ألم نستول عليكم بالمعونة والنصرة، ونمنعكم من المسلمين بأن ثبطناهم عنكم وخيلنا لهم ما ضعفت به قلوبهم وتوانينا في مظاهرتهم عليكم فهاتوا لنا نصيباً مما أصبتم.

وعند قوله تعالى: ﴿ قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ وَأَتَاهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ ﴾ (١٢٢).

قال الإمام الرسعني: فإن قيل: ما وجه قوله تعالى: «من فوقهم» وهو معلوم؟ قلت: التوكيد والإشعار بأنهم كانوا تحته. تقول العرب: تداعت عليهم الدار، وسقط عليهم الحانوت، وإن لم يكونوا تحته، فلو لم يقل: «من فوقهم» لجاز توهم مثل هذا المعنى. (١٢٣)

.... بين الله تعالى أن أهل مكة قد سبقهم أمثال لهم، دبروا المكائد لأنبيائهم، واحتالوا في إضلال الناس بكل حيلة فأبطل الله كيدهم ومكرهم وهدم بنيان مكرهم من أساسه كما قال تعالى: ﴿ قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ مِنْ فَوْقِهِمْ ﴾ وإِنَّمَا قَالَ ﴿ مِنْ فَوْقِهِمْ ﴾ للتأكيد وليعلم أنهم كانوا حالين تحته، والعرب تقول خر علينا سقف ووقع علينا حائط إذا كان يملكه وإن لم يكن وقع عليه، فجاء بقوله: ﴿ مِنْ فَوْقِهِمْ ﴾، ليخرج هذا الشك

١٢١- انظر: الرسعني: رموز الكنوز (١/ ٦٥٠).

١٢٢- سورة النحل آية: (٢٦).

١٢٣- انظر: الرسعني: رموز الكنوز (٤/ ٢٢).

الذي في كلام العرب فقال: ﴿مِنْ فَوْقِهِمْ﴾ أي عليهم وقع وكانوا تحته فهلكوا وما أفلتوا.

المبحث السادس: تفسير القرآن بالرأي

الرأي لغة: مصدر رأى رأياً. مهموز، ويُجمع على آراء وأراءٍ. (١٢٤)

والرأي اصطلاحاً: هو التفكير في مبادئ الأمور، ونظر عواقبها، وعلم ما تؤول إليه من الخطأ والصواب. (١٢٥)

والتفسير بالرأي: هو أن يُعملَ المفسر عقله في فهم القرآن، والاستنباط منه، مستخدماً آلات الاجتهاد. (١٢٦)

قال تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ﴾ (١٢٧).

والتدبر: هو التفكير والنظر وإعمال الفكر الذي يفضي إلى فهم القرآن.

وقول النبي ﷺ لعبد الله بن عباس: «اللهم فقهه في الدين، وعلمه التأويل» (١٢٨)، فلو كان المراد من قوله ﷺ (وعلمه التأويل) أي التأويل بالمأثور الوارد عنه ﷺ لما كان لابن عباس مزية بهذا الدعاء؛ لأنه يشاركه فيه غيره. وكان الصحابة رضي الله عنهم يجتهدون في التفسير على عهد رسول الله ﷺ فإن أصابوا أقرهم وإن أخطوا صوبهم ﷺ.

١٢٤- انظر: ابن منظور- لسان العرب مادة: (رأي) في لسان العرب، (١٤ / ٢٩١) والفيروزآبادي القاموس المحيط (١٢٨٦).

١٢٥- انظر: بن أبيك الصفدي- الغيث المسجم في شرح لامية العجم (١ / ٣٦).

١٢٦- انظر: مساعد الطيار- مقالات في علوم القرآن وأصول التفسير (٢٠٩).

١٢٧- انظر: سورة ص آية: (٢٩).

١٢٨- أخرجه أحمد في مسنده في فضائل الصحابة (٢ / ٩٥٦)، حديث رقم (١٨٥٦)، والطبراني في معجمه الكبير (١٠ / ٢٦٤) حديث رقم: (١٠٦١٤).

مثال لمن أقره، حديث عمرو بن العاص قال: احتلمت في ليلة باردة في غزوة ذات السلاسل فأشفقت إن اغتسلت أن أهلك فتيممت ثم صليت بأصحابي الصبح فذكروا ذلك للنبي ﷺ فقال يا عمرو صليت بأصحابك وأنت جنب فأخبرته بالذي منعني من الاغتسال وقلت إني سمعت الله يقول: (ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيماً) فضحك رسول الله ﷺ ولم يقل شيئاً. (١٢٩)

ومثال لمن صوبه، حديث عدي بن حاتم رضي الله عنه قال: لما نزلت (حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر)، قال له عدي بن حاتم يا رسول الله إني أجعل تحت وسادتي عقالين عقالا أبيض وعقالا أسود أعرف الليل من النهار فقال رسول الله ﷺ إن وسادتك لعريض إنما هو سواد الليل وبياض النهار. (١٣٠).

أمثلة على تفسير الإمام الرسعني بالرأي:

عند قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾. (١٣١).

قال الإمام الرسعني: «المراد بكلماته: كتبه ووحيه. وقال مجاهد: أراد: عيسى بن مريم. وقيل: القرآن. وقيل: اسم جنس. ويجوز عندي والله أعلم: أن يراد بالكلمة: كلمة التقوى، وهي: (لا إله إلا الله)». (١٣٢).

١٢٩- أخرج أحمد في مسنده (٢٠٣/٤)، رقم (١٧٨٤٥)، وأبو داود في سننه في باب (إذا خاف الجنب البرد أتيتم) رقم (٣٣٤)، وابن حبان في صحيحه، في باب ذكر الإباحة للجنب إذا خاف التلف على نفسه رقم (١٣١٥)، والطبراني في معجمه الكبير (١١/٢٣٤)، رقم: (١١٥٩٣) وغيرهم.

١٣٠- أخرج البخاري في صحيحه في كتاب الصوم / باب قول الله تعالى: "وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ" (١٩١٦). ومسلم في صحيحه في كتاب الصيام / باب بيان إن الدخول في الصوم يحصل بطلوع الفجر (١٠٩٠).

١٣١- سورة الأعراف آية: (١٥٨).

١٣٢- انظر: الرسعني: رموز الكنوز (٢/٢٨٤).

... إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَمَرَ عِبَادَهُ أَنْ يَصَدَّقُوا بِنَبْوَةِ النَّبِيِّ الْأَمِيِّ الَّذِي يَوْمَنَ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ، وَلَمْ يَخْصِصْ الْخَبَرَ جَلَّ ثَنَاؤُهُ عَنِ إِيمَانِهِ مِنْ «كَلِمَاتِ اللَّهِ» بِبَعْضِ دُونَ بَعْضٍ، بَلْ أَخْبَرَهُمْ عَنْ جَمِيعِ «الْكَلِمَاتِ»، فَالْحَقُّ فِي ذَلِكَ أَنْ يَعَمَّ الْقَوْلُ، فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَوْمَنَ بِكَلِمَاتِ اللَّهِ كُلِّهَا، عَلَى مَا جَاءَ بِهِ ظَاهِرُ كِتَابِ اللَّهِ.

وعند قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ﴾ (١٣٣).

قال الإمام الرسعني: قيل: إن الخطاب بقوله: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ لأهل الكتاب. المعنى: «يا أيها الذين آمنوا» بموسى والذين آمنوا بعيسى «اتقوا الله» في إيمانكم بمحمد «وكونوا مع الصادقين» من المهاجرين والأنصار ومن سلك سبيلهم. ويجوز عندي أن يكون الخطاب بقوله: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ للمنافقين؛ لأن هذه السورة كثيرة اللهج بذكرهم والإمام بحديثهم، فيكون المعنى: يا أيها الذين آمنوا بألستهم اتقوا الله بترك النفاق وكونوا مع الصادقين في إيمانهم من المهاجرين والأنصار وغيرهم. (١٣٤)

... ذهب الإمام الرسعني إلى أن الخطاب بقوله: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ للمنافقين مع أنه ذكر قبل ذلك في معرض حديثه عن كعب بن مالك وصاحبيه وما كان من توبتهم أن الخطاب للمؤمنين حيث قال: (جاء في أثناء حديث كعب بن مالك أن قوله تعالى: «يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين» نزلت فيهم^(١٣٥). فيكون أمراً لجميع المؤمنين بأن ينظّموا أنفسهم في سلك الثلاثة ومن ضاهاهم من الصادقين الذين استثمروا من الإخلاص في إيمانهم والصدق في

١٣٣- سورة التوبة آية (١١٩).

١٣٤- انظر: الرسعني: رموز الكنوز (٢/ ٦٣٢).

١٣٥- أخرجه الترمذي في سننه، باب: (ومن سورة التوبة) رقم الحديث: (٣١٠٢)، وابن حبان في صحيحه، في باب: (صدقة التطوع)، رقم الحديث: (٣٣٧٠).

مقالهم وإيمانهم مقالاً جميلاً وثواباً جزيلاً). (١٣٦)

وأرى أن هذه الآية عامة لجميع المؤمنين وهي بمنزلة التذليل لقصة تبوك فلقد اشتملت على ذكر قوم اتقوا الله فصدقوا في إيمانهم وجهادهم فرضي الله عنهم، وذكر قوم كذبوا في ذلك واختلقوا المعاذير وحلفوا كذبا فغضب الله عليهم، وقوم تخلفوا عن الجهاد وصدقوا في الاعتراف بعدم العذر فتاب الله عليهم، فلما كان سبب فوز الفائزين في هذه الأحوال كلها هو الصدق لا جرم أمر الله المؤمنين بتقواه وبأن يكونوا في زمرة الصادقين مثل أولئك الصادقين الذين تضمنتهم القصة.

وعند قوله تعالى: ﴿لَأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهَبَةً فِي صُدُورِهِمْ مِنْ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ﴾ (١٣٧) قال الإمام الرسعني أي: لأنتم أيها المؤمنون أشد رهبة ﴿فِي صُدُورِهِمْ﴾. قال مقاتل: في صدور المنافقين. وقال غيره: في صدور اليهود.

ويجوز عندي: أن يراد الجميع. (١٣٨)

.... يبين الله تعالى للمؤمنين أن خوف اليهود والمنافقين وخشيتهم إياهم أعظم وأشد في صدورهم من خوفهم وخشيتهم من الله؛ وذلك بسبب أنهم قوم لا يفقهون عظمة الله والإيمان به، ولا يرهبون عقابه.

المبحث السابع: اهتمام الرسعني بأسباب النزول:

تعريف سبب النزول:

هو ما نزلت الآية أو الآيات متحدثة عنه، أو مبينة لحكمه أيام وقوعه. (١٣٩)

١٣٦- انظر: الرسعني: رموز الكنوز (٢ / ٦٣٠).

١٣٧- سورة الحشر آية: (١٣).

١٣٨- انظر: الرسعني: رموز الكنوز (٨ / ٦٣).

١٣٩- انظر: الزرقاني - مناهل العرفان في علوم القرآن (١ / ١٠٦).

فبيان سبب النزول طريق قوي في فهم معاني القرآن^(١٤٠)، قال ابن تيمية: «معرفة سبب النزول يعين على فهم الآية، فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب». (١٤١) ولقد اعتنى الإمام الرسعني بأسباب النزول في تفسيره اعتناءً كبيراً.

أمثلة على اهتمام الإمام الرسعني بأسباب النزول في تفسيره:

عند قوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَطِيعُوا فَرِيقًا مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ﴾ (١٤٢).

قال الإمام الرسعني: سبب نزولها: أن رجلاً من اليهود يقال له: شاس بن قيس - وكان شيخاً يهودياً عاسياً عاتياً شديداً الشكيمة في كفره -، مرَّ بمجلس فيه نفر من الأوس والخزرج، فغاضه اتفاقهم على الإيمان، بعد افتراقهم زمن عبادة الأوثان، فحمله البغي والعناد على إيقاد نار الفساد، فأنشدهم أشعاراً بَعَثَ^(١٤٣)؛ ليعتثم على الشر، وهو يومٌ عظيم من أيام حروبهم، وكان الظفر فيه للأوس، فتنازع الحيان عند ذلك، وتفاخروا، وأخذتهم الأنفة، والحمية، حتى دعوا بدعوى الجاهلية، وأخذوا السلاح، واصطفوا للقتال، فأنزل الله هذه الآية وما في حيزها؛ فأقبل بها نبي الرحمة حتى وقف بين الصَّفَّين، فقرأها، ورفع بها صوته، فأنصتوا، وعلموا أنها نزغة الشيطان، فألقوا السلاح وعانق بعضهم بعضاً، وجثوا ليكون. (١٤٤)

. . . . إن أهل الكتاب لا يحرصون على شيء حرصهم على إضلال هذه

١٤٠- انظر: الزركشي - البرهان في علوم القرآن ١ / ٢٢ والسيوطي - الإتيان في علوم القرآن (١ / ٥٨).

١٤١- انظر: ابن تيمية - مجموع الفتاوى (١٣ / ٣٣٩).

١٤٢- سورة آل عمران آية: (١٠٠).

١٤٣- يوم بَعَثَ: كان فيه حرب بين الأوس والخزرج في الجاهلية، وهو يوم من مشاهير أيام العرب وكان الظهور فيه للأوس. انظر أيام العرب في الجاهلية (٧٣)، والذهبي - تاريخ الإسلام (١ / ٢٨٨)، وابن الأثير - الكامل في التاريخ (١ / ٦٠١).

١٤٤- انظر: الرسعني: رموز الكنوز (١ / ٢٥٤).

الأمة عن عقيدتها لأن هذه العقيدة هي صخرة النجاة وخط الدفاع، ومصدر القوة الدافعة للأمة المسلمة ولذلك هم يبذلون كل ما في وسعهم من مكر وحيلة لتحويل هذه الأمة عن عقيدتها، فهاهو: شاس بن قيس اليهودي لما مر بنفر من الأوس والخزرج كانوا جالسين في مجلس يسودهم الود والتصافي غاظه ما رأى من ألفتهم وصلاح ذات بينهم في الإسلام بعد أن كان بينهم في الجاهلية من العداوة فذكّرهم بيوم بعث والعداوة التي كانت بينهما فثارت الحمية القبلية بينهم فتسأبوا وتشاتموا حتى هموا بالقتال فأتاهم الرسول صلى الله عليه وسلم فأصلح بينهم، فنزلت هذه الآية. (١٤٥)

وعند قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾. (١٤٦)

قال الإمام الرسعني: سبب نزولها: أن امرأة من الأنصار قالت: يا رسول الله! إني أكون في بيتي على حال لا أحب أن يراني عليها أحد، فلا يزال يدخل عليّ رجل من أهلي، فنزلت هذه الآية، فقال أبو بكر رضي الله عنه بعد نزولها: يا رسول الله! أفرأيت الخانات والمسكن التي ليس فيها ساكن؟ فنزلت: ﴿ليس عليكم جناح أن تدخلوا بيوتاً غير مسكونة فيها متاع لكم... الآية﴾. (١٤٧)

... لقد جعل الله البيوت سكناً يفيء إليها الناس فتسكن أرواحهم وتطمئن نفوسهم ويأمنون على عوراتهم وحرمتهم ويلقون أعباء الحذر والحرص المرهقة للأعصاب، والبيوت لا تكون كذلك إلا حين تكون حرماً آمناً لا يستبيحه أحد إلا بعلم أهله وإذنه وفي الوقت الذي يريدون وعلى الحالة التي يحبون أن يلقوا

١٤٥- انظر: السيوطي - لباب النقول في أسباب النزول (٤٤) والواحدي - أسباب نزول القرآن (١١٩) وابن حجر - العجائب في بيان الأسباب (٧٢٢ / ٢).
١٤٦- سورة النور آية: (٢٧).
١٤٧- انظر: الرسعني: رموز الكنوز (١ / ٢٥٤).

عليها الناس، من أجل هذا أنزل الله تعالى هذه الآية،^(١٤٨) وحتى لا يتوهم أن الآية عامة لكل البيوت أنزل الله تعالى قوله: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ فِيهَا مَتَعٌ لَكُمْ﴾^(١٤٩) ^(١٥٠) فخص الله تعالى بهذه الآية البيوت التي لا يسكنها أحد كالأمكنة العامة والتي فيها منافع وحاجة لمن يدخلها فأباح فيها رفع الاستئذان لأن العلة في الاستئذان إنما هي لأجل خوف الكشف على الحرمات فإذا زالت العلة زال الحكم.^(١٥١)

وعند قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾^(١) فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ^(٢) إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ^(٣).^(١٥٢)

قال الإمام الرسعني: قال ابن عباس: قالت قريش: ليس لمحمد ولد، فسيموت وينقطع أثره، فأنزل الله تعالى سورة الكوثر إلى قوله: ﴿إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ﴾.

وفي رواية عن ابن عباس قال: نزلت في العاص بن وائل، لقي رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على باب المسجد فوقف يحدثه، ثم دخل العاص المسجد وفيه ناسٌ من صنديد قريش فقالوا له: من الذي كنت تحدث؟ فقال: ذلك الأبتَر، وكان قد توفي قبل ذلك عبد الله ابن رسول الله - صلى الله عليه وسلم -، وكانوا يسمون من ليس له ابن: أبتَر، فأنزل الله هذه السورة^(١٥٣).

..... كان الكفار يقولون عن النبي صلى الله عليه وسلم إنه أبتَر - يشيرون

١٤٨- انظر: الواحدي- أسباب نزول القرآن (٣٣٤) والسيوطي- لباب النقول في أسباب النزول (١٤٣)، والطبري- جامع البيان في تأويل القرآن (١٩ / ١٤٧) وابن كثير- تفسير القرآن العظيم (٦ / ٣٩).

١٤٩- سورة النور آية: (٢٩).

١٥٠- انظر: الواحدي- أسباب نزول القرآن (٣٣٤)، والسيوطي- لباب النقول في أسباب النزول (١٤٣) والسيوطي- الدر المنثور (٦ / ١٧٦) وابن أبي حاتم الرازي- تفسير القرآن العظيم (٨ / ٢٥٧٠).

١٥١- انظر: القرطبي- الجامع لأحكام القرآن (١٢ / ٢٢١) وابن عطية- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (٤ / ٢١٥)، والثعالبي- الجواهر الحسان (٤ / ١٨١).

١٥٢- سورة الكوثر آية: (١-٢-٣).

١٥٣- انظر: الرسعني: رموز الكنوز (٨ / ٧٥٠).

بهذا إلى موت الذكور من أولاده - وأنه سيموت بلا عقب وينتهي أثره، وكان هذا اللون من الكيد اللئيم يجد له في البيئة العربية التي تتكاثر بالأبناء صدى ووقعا وتجد هذه الوخزة الهابطة من يهش لها من أعداء رسول الله صلى الله عليه وسلم وشانئيه ولعلها أو جعلت قلبه الشريف ومستته بالغم أيضا، فأنزل الله تعالى هذه السورة^(١٥٤) وبين أن الأبتري ليس هو محمد إنما هم شانئوه وكارهوه، وصدق فيهم وعيده، فقد انقطع ذكرهم وانطوى بينما أبقى ذكر محمد على رءوس الأشهاد، وأوجب شرعه على رقاب العباد، مستمرا على دوام الآباد إلى يوم الحشر والمعاد.

المبحث الثامن: عناية الإمام الرسعني بالنسخ:

النسخ لغة: الإزالة، يقال: نسخت الشمس الظل، أي أزالته، ويأتي بمعنى التغيير والتبديل: قالوا: نسخته بمعنى غيره، ونسخت الريح آثار الديار غيرتها.^(١٥٥)

اصطلاحاً: رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر.^(١٥٦)

وهذا العلم ضروري للمفسر، جاء عن أئمة السلف أن من تعلم في شيء من علم هذا الكتاب ولم يعلم الناسخ والمنسوخ كان علمه ناقصاً لأنه يخلط النهي بالأمر والإباحة بالحظر.^(١٥٧)، قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه: «لخاص أتعرف الناسخ من المنسوخ قال لا قال هلكت وأهلكت»^(١٥٨)، وقال عبد الله بن عباس

١٥٤- انظر: الواحدي- أسباب نزول القرآن (٤٩٤)، والسيوطي- لباب النقول في أسباب النزول (٢١٧)، والسيوطي- الدر المنثور (٦٥٣/٨)، وابن كثير- تفسير القرآن العظيم (٥٠٥/٨)، والقرطبي- الجامع لأحكام القرآن (٢٢٢/٢٠)، وابن الجوزي- زاد المسير في علم التفسير (٤٩٨/٤).

١٥٥- انظر: ابن منظور- لسان العرب، مادة (نسخ) (٦١/٣) والزبيدي- تاج العروس، مادة (نسخ)، (٣٥٥/٧).

١٥٦- انظر: السبكي- رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (٢٦/٤).

١٥٧- انظر: الكرمي- قلائد المرجان (٢١/١).

١٥٨- انظر: ابن حزم- الناسخ والمنسوخ (٥/١) والكرمي- قلائد المرجان (٢٠/١) والنحاس- الناسخ والمنسوخ (٤٨/١)، والسيوطي- الإيقان في علوم القرآن (٢١٧) وابن همام الصنعاني- مصنف عبد الرزاق، باب ذكر القصص (٥٤٠٧).

رضي الله عنهما في قول الله تعالى ﴿ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ﴾^(١٥٩):
«هو معرفة القرآن الكريم ناسخه ومنسوخه ومحكمه ومتشابهة»^(١٦٠). قال حذيفة
بن اليمان رضي الله عنه «إنما يفتي الناس أحد ثلاثة رجل يعلم منسوخ القرآن
وناسخه ورجل قاض لا يجد من القضاء بد ورجل متكلف ولست بالرجلين
الماضيين وأكره أن أكون الثالث»^(١٦١).

أمثلة على اهتمام الإمام الرسعني بالنسخ:

فعند قوله تعالى: ﴿ وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ
الْعَلِيمُ ﴾^(١٦٢). قال الإمام الرسعني: قال الحسن والأكثر: هم المشركون، وهي
منسوخة بآية السيف.^(١٦٣)

....أرى أن الضمير في قوله تعالى ﴿ وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ ﴾ يعود إلى صنفى
الكفار: من مشركين وأهل الكتاب، إذ وقع قبله ذكر الذين كفروا في قوله: ﴿ إِنَّ
شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾^(١٦٤). وأما قول الإمام الرسعني بأنها
منسوخة بقوله تعالى: ﴿ فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ ﴾^(١٦٥) ففيه نظر، لأنه وكما
هو معلوم أن من شروط النسخ تأخير النسخ في النزول، والتعارض^(١٦٦) وآية
السيف وإن كانت متأخرة في النزول إلا أن التعارض منتفٍ هنا، إذ التعارض
يعني اشتمال النصين على حكيمين يخالف كل منهما الآخر من كل وجه بحيث

١٥٩- سورة البقرة آية: (٢٦٩).

١٦٠- انظر: الطبري- جامع البيان في تأويل القرآن (٥٧٦ / ٥) وابن أبي حاتم الرازي- تفسير القرآن العظيم
(٥١٣ / ٢) والكرمي- قلائد المرجان (٢٠ / ١).

١٦١- انظر: الكرمي- قلائد المرجان (٢١ / ١) والنحاس- الناسخ (٥١ / ١)، وابن حزم- الناسخ والمنسوخ
(٦ / ١)، وسنن الدارمي، باب في الذي يفتي الناس في كل ما يستفتى (١٧٢).

١٦٢- سورة الأنفال آية ٦١.

١٦٣- انظر: الرسعني: رموز الكنوز (٤٦٢ / ٢).

١٦٤- سورة الأنفال آية: (٥٥).

١٦٥- سورة التوبة آية: (٥).

١٦٦- انظر: الشوكاني- إرشاد الفحول (٥٥ / ٢) وابن النجار- شرح الكوكب المنير (٥٣٠ / ٣)، وابن
الجوزي- نواسخ القرآن (١٣٥).

يتعذر الجمع بينهما، وبالنظر في معنى النصين نجد أن النص الأول (آية السيف) تحمل دلالة تناسب مرحلة معينة يكون فيها مواجهة الكافرين لوجود القوة والمنعة ولعدم طلب الطرف الثاني المسالمة، وأمّا النص الثاني: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ﴾ فهو كذلك يمثل مرحلة مستقلة يكون فيها ترك المواجهة لميل الكافرين للسلام، فبذلك ينتفي التعارض وقد أمكن الجمع، بحمل كل نص على حالة معينة، إذن فدعوى النسخ مرفوضة، لعدم وجود التعارض، قال أبو بكر ابن العربي: «أَمَّا قَوْلُ مَنْ قَالَ: إِنَّهَا مَنْسُوخَةٌ بِقَوْلِهِ: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ فَدَعْوَى، فَإِنَّ شُرُوطَ النَّسْخِ مَعْدُومَةٌ فِيهَا»^(١٦٧)، وقال الإمام الطبري: «ومن قال إن هذه الآية منسوخة فقول لا دلالة عليه من كتاب ولا سنة ولا فطرة عقل»^(١٦٨)، وقد ذهب إلى القول بعدم النسخ كثير من المفسرين.^(١٦٩)

وعند قوله تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾^(١٧٠) قال الإمام الرسعني: المراد من الآية: زجرهم عن الشرب في الأوقات القريبة من الصلوات، ثم نسخ ذلك بما ذكرناه في البقرة.^(١٧١)

... ذهب الامام الرسعني إلى أن قوله تعالى: ﴿يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾^(١٧٢) ناسخ لقوله تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾^(١٧٣) والحق

١٦٧- انظر: ابن العربي - أحكام القرآن (٢/ ٤٢٧).

١٦٨- انظر: الطبري - جامع البيان في تأويل القرآن (١٤/ ٤٢).

١٦٩- انظر: الزمخشري - الكشاف (٢/ ٢٢١)، وابن كثير - تفسير القرآن العظيم (٤/ ٨٤)، وأبو حيان الأندلسي - البحر المحيط (٤/ ٥٠٩) وابن إبراهيم السمرقندي - بحر العلوم (٢/ ٢٩)، والألوسي - روح المعاني (٥/ ٢٢٣)، والقاسمي - محاسن التأويل (٥/ ٣١٧)، وتفسير المنار (١٠/ ٦٠)، وابن عاشور - التحرير والتنوير (٩/ ١٤٩)، وأبو زهرة - زهرة التفاسير (١/ ٣١٧٨).

١٧٠- سورة النساء آية: (٤٣).

١٧١- انظر: الرسعني: رموز الكنوز ١/ ٥١٥.

١٧٢- سورة البقرة آية: (٢١٩).

١٧٣- سورة النساء آية: (٤٣).

أَنْ النَّاسِخَ لَهَا قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (١٧٤) (١٧٥).

وعند قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نَجَّيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِمُوا بَيْنَ يَدَيْ جُودِكُمْ صَدَقَةٌ ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِن لَّمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (١٧٦).

قال الإمام الرسعني: (كان علي عليه السلام يقول: آية في كتاب الله عز وجل لم يعمل بها أحد قبلي، ولن يعمل بها أحد بعدي؛ آية النجوى، كان لي دينار فبعته بعشرة دراهم، فلما أردت أن أناجي رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قدمت درهماً فنسختها الآية الأخرى: ﴿أَشْفَقْتُمْ... الآية﴾ (١٧٧).

.... لما أكثر المسلمون المسائل على رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حتى شقوا عليه أراد الله أن يخفف عن نبيه فأمرهم بالصدقة عند النجوى فصبر كثير من الناس، وكفوا عن المسألة فلم يناجيه إلا علي رضي الله عنه تصدق بدينار وناجاه ثم وسع الله عليهم فأنزل قوله تعالى: ﴿ءَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ جُودِكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذ لَّمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَءَاتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَاللَّهُ خَيْرٌ لِّمَا تَعْمَلُونَ﴾ (١٧٨) فنسخت هذه الآية ما كان قبلها من أمر الصدقة. (١٧٩).

١٧٤- سورة المائدة آية: (٩٠).

١٧٥- انظر: ابن الجوزي- نواسخ القرآن (٢/ ٣٧٣) وابن سلامة- الناسخ والمنسوخ (٧٤) وفتادة- الناسخ والمنسوخ (٣٦) والكرمي - قلائد المرجان (٦٨) وابن أبي حاتم الرازي - تفسير القرآن العظيم (٤/ ١١٩٩) والطبري - جامع البيان في تأويل القرآن (٨/ ٣٧٧) وابن الجوزي- زاد المسير (١/ ٤٠٨) والقرطبي- الجامع لأحكام القرآن (٥/ ٢٠١)، والنحاس- معاني القرآن (٢/ ٩٣)، والسيوطي- الدر المنثور (٢/ ٥٤٥)، وابن كثير- تفسير القرآن العظيم (٢/ ٣١٠)، وابن عبد البر- التمهيد (٤/ ١٤١)، وأبادي أبو الطيب - عون المعبود شرح سنن أبي داود (١٠/ ٧٩).

١٧٦- سورة المجادلة آية: (١٢).

١٧٧- انظر: الرسعني: رموز الكنوز (٨/ ٣٠).

١٧٨- سورة المجادلة آية: (١٣).

١٧٩- انظر: ابن الجوزي- نواسخ القرآن (٢/ ٥٩٧)، والقاسم بن سلام- الناسخ والمنسوخ (٢٥٨) وابن البارزي- ناسخ القرآن العزيز ومنسوخه (٥٢)، وابن سلامة الناسخ والمنسوخ (١٧٤) وفتادة- الناسخ والمنسوخ (٤٨)، وابن حزم - الناسخ والمنسوخ (٥٩).

الخاتمة والتوصيات

بعد هذه الرحلة العلمية الماتعة التي قضيتها مع الإمام الرسعني في رحاب تفسيره العظيم «رموز الكنوز في تفسير الكتاب العزيز» أثبت فيما يلي أبرز ما توصلت إليه من نتائج ممزوجة ببعض التوصيات:

١- أن المؤلف بدأ في تصنيف تفسيره وعمره أربع وعشرون سنة كما ذكر هو عن نفسه وهو أول تصانيفه.

٢- اعتمد الإمام الرسعني في بيان معاني الآيات أحسن طرق التفسير، فهو يفسر الآية بالقرآن وقراءاته، ثم بالأحاديث الواردة، ثم بأقوال الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين، مع إيراد أسباب النزول المروية عنهم، ثم باللغة العربية، بل ويسوق الأحاديث النبوية بأسانيدھا المتصلة إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم.

٣- إن تفسير الإمام الرسعني حافل بأنواع شتى من فنون التفسير، وهي كفيّلة في إيضاح معاني الآيات وأحكامها، ودلالاتها اللغوية.

٤- الكتاب يعد من كتب التفسير بالمأثور كما أنه يعتبر من أوسع تفاسير الحنابلة وأجودها.

٥- يمتاز تفسير الإمام الرسعني بالرد على أهل البدع كالقدرية والمعتزلة والرافضة وغيرهم.

٦- للإمام الرسعني تميز واهتمام في تناول آيات الأحكام، واختياراته الفقهية.

٨- أوصي إخواني الباحثين بالعكوف على دراسة تفسير الإمام الرسعني لاستخراج ما به من درر فهو جدير بعدد من الدراسات العلمية حول منهجه

الفقهي في دراسة آيات الأحكام واختياراته الفقهية، وانفراداته التي انفرد بها في تفسيره، فهو تارةً يقول: (ما علمتُ أن أحداً من المفسرين ذكره)، وتارةً أخرى: (ويجوز عندي).

وفي ختام هذا البحث المتواضع أقول: هذا ما أمكنني الله من كتابته وتسطيره فما وجد فيه من نقص وتقصير فمن نفسي ومن الشيطان، وما كان فيه من خير وإحسان فمن الله المنان، فله الحمد أولاً وأخيراً، وهو الرحيم الودود، وصلى الله على النبي المصطفى وعلى آله وصحبه والصالحين.

فهرس المراجع

- ٧- جلال الدين عبد الرحمن السيوطي - الإتقان في علوم القرآن - تحقيق: سعيد المنذوب - دار الفكر - لبنان - الطبعة الأولى ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م.
- ٨- القاضي أبي بكر بن العربي - أحكام القرآن - تحقيق: محمد عبد القادر عطا - دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان - الطبعة الثالثة - ١٤٢٤ هـ - ٢٠٠٣ م.
- ٩- أبو الوليد محمد بن عبد الله بن أحمد الأزرقى - أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار - تحقيق: علي عمر - مكتبة الثقافة الدينية - الطبعة الأولى.
- ١٠- أبو السعود العمادي محمد بن محمد بن مصطفى - إرشاد العقل السليم - دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ١١- محمد بن علي بن محمد الشوكاني - إرشاد الفحول إلي تحقيق الحق من علم الأصول - تحقيق: أحمد عزو، دمشق - دار الكتاب العربي - الطبعة الأولى ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م.
- ١٢- علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدى النيسابورى - أسباب نزول القرآن - تحقيق: كمال بسيونى زغلول - الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى ١٤١١ هـ.
- ١٣- عبد اللطيف بن محمد رياض زادة - أسماء الكتب - تحقيق: د. محمد التونجى - دار الفكر - دمشق / سورية - ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م.
- ١٤- زين العابدين بن إبراهيم بن نجيم - الأشباه والنظائر - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان - ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م.
- ١٥- جلال الدين عبد الرحمن السيوطي - الأشباه والنظائر - دار الكتب العلمية،

بيروت - ١٤٠٠هـ.

١٦- أبو البقاء عبد الله بن الحسين العكبري - إعراب القراءات الشواذ - تحقيق: محمد السيد أحمد عزوز - عالم الكتب - بيروت - لبنان - ط ١ - ١٩٩٦ م.

١٧- خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزركلي - الأعلام - دار العلم للملايين - الطبعة الخامسة عشر - ٢٠٠٢ م.

١٨- خليل بن أيبك الصفدي - أعيان العصر وأعوان النصر - تحقيق: د. علي أبو زيد وآخرين - دار الفكر المعاصر - بيروت - دار الفكر - دمشق - الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م.

١٩- عبد الكريم بن محمد السمعاني - الأنساب - تحقيق: عبد الرحمن المعلمي - الناشر: مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الطبعة الأولى - ١٣٨٢ هـ - ١٩٦٢ م.

٢٠- محمد أحمد جاد المولى بك وعلي محمد البجاوي، و محمد أبو الفضل إبراهيم - أيام العرب في الجاهلية - المكتبة العصرية - صيدا - بيروت .

٢١- إسماعيل بن كثير - الباعث الحثيث إلى اختصار علوم الحديث - تحقيق: أحمد محمد شاكر - دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان - الطبعة الثانية.

٢٢- أبو الليث نصر بن محمد بن إبراهيم السمرقندي - بحر العلوم - تحقيق: د. محمود مطرجي - دار الفكر - بيروت.

٢٣- بدر الدين محمد الزركشي - البحر المحيط في أصول الفقه - تحقيق: د. محمد محمد تامر - دار الكتب العلمية - لبنان - بيروت - ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م.

٢٤- محمد بن عبد الله بن محمد القيسي - بديعة البيان عن موت الأعيان - تحقيق:

- أكرم البلوشي، دار ابن الاثير الكويت، الطبعة الأولى- ١٩٩٧- ١٤١٨ هـ.
- ٢٥- بدر الدين محمد الزركشي - البرهان في علوم القرآن- تحقيق: محمد أبو الفضل، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي - الطبعة الأولى، ١٣٧٦ هـ - ١٩٥٧ م.
- ٢٦- أحمد بن محمد بن إسحاق الهمداني المعروف بابن الفقيه - البلدان- تحقيق: يوسف الهادي، عالم الكتب- بيروت- الطبعة الأولى، ١٤١٦ هـ - ١٩٩٦.
- ٢٧- محمّد بن محمّد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض الملقّب بمرتضى الزبيدي- تاج العروس من جواهر القاموس- تحقيق: مجموعة من المحققين - دار الهداية.
- ٢٨- محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام- تحقيق: د. عمر عبد السلام تدمري- دار الكتاب العربي، بيروت- الطبعة الأولى ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.
- ٢٩- أبو جعفر محمد بن جرير الطبري - تاريخ الرسل والملوك- دار التراث - بيروت - الطبعة الثانية- ١٣٨٧ هـ.
- ٣٠- أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني - تبصير المنتبه بتحريр المشتبه - تحقيق: محمد علي النجار- المكتبة العلمية، بيروت - لبنان.
- ٣١- محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور - التحرير والتنوير- مؤسسة التاريخ العربي- بيروت - لبنان - الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ / ٢٠٠٠ م.
- ٣٢- محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي - تذكرة الحفاظ - تحقيق: زكريا عميرات - دار الكتب العلمية بيروت- لبنان - الطبعة الأولى ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م.

٣٣- محمد بن يوسف الشهير بأبي حيان الأندلسي - تفسير البحر المحيط - تحقيق: عادل عبد الموجود - علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٢ هـ، ٢٠٠١ م.

٣٤- محمد بن أحمد الشربيني - تفسير السراج المنير - دار الكتب العلمية - بيروت.

٣٥- محمد رشيد بن علي رضا - تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار) - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٩٠ م.

٣٦- إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي - تفسير القرآن العظيم - تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع - الطبعة الثانية ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م.

٣٧- أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم الرازي - تفسير القرآن العظيم - تحقيق: أسعد محمد الطيب - مكتبة نزار مصطفى الباز، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثالثة - ١٤١٩ هـ.

٣٨- ابن الصابوني ، محمد بن علي بن محمود - تكملة إكمال الإكمال في الأنساب والأسماء والألقاب - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان.

٣٩- يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر - التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد - تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، مؤسسة القرطبة.

٤٠- أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري - تهذيب اللغة - تحقيق: محمد عوض مرعب - دار إحياء التراث العربي - بيروت - الطبعة: الأولى ٢٠٠١ م.

٤١- بدر الدين حسن بن قاسم المرادي - توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية

- ابن مالك - تحقيق: عبد الرحمن علي سليمان - دار الفكر العربي - الطبعة الأولى ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٨م.
- ٤٢- أبو جعفر محمد بن جرير الطبري - جامع البيان في تأويل القرآن - تحقيق: أحمد محمد شاكر - مؤسسة الرسالة - الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ - ٢٠٠٠م.
- ٤٣- محمد بن إسماعيل البخاري - الجامع الصحيح المختصر - تحقيق: د. مصطفى ديب البغا - دار ابن كثير، اليمامة - بيروت - الطبعة الثالثة، ١٤٠٧ - ١٩٨٧.
- ٤٤- محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي - الجامع الصحيح (سنن الترمذي) - تحقيق: أحمد محمد شاكر وآخرون - دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- ٤٥- محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري القرطبي - الجامع لأحكام القرآن - تحقيق: هشام سمير البخاري - دار عالم الكتب - الرياض - السعودية - ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.
- ٤٦- علم الدين أبو الحسن الهمداني السخاوي - جمال القراءة وكمال الإقراء - تحقيق: مروان العطيّة - محسن خرابة - دار المأمون للتراث، دمشق، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- ٤٧- عبد الرحمن بن محمد الثعالبي - الجواهر الحسان في تفسير القرآن - تحقيق: محمد معوض - عادل عبد الموجود - دار إحياء التراث العربي - بيروت - الطبعة الأولى - ١٤١٨هـ.
- ٤٨- عبد القادر بن أبي الوفاء محمد بن أبي الوفاء القرشي - الجواهر المضيئة في تراجم الحنفية - تحقيق: مير محمد كتب خانة - كراتشي.

٤٩- عبد القادر بن عمر البغدادي - خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب - تحقيق: محمد نبيل طريفي - اميل بديع يعقوب - دار الكتب العلمية - بيروت - ١٩٩٨ م.

٥٠- جلال الدين عبد الرحمن السيوطي - الدر المنثور - دار الفكر - بيروت، ١٩٩٣.

٥١- أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني - الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة - تحقيق - محمد عبد المعيد ضان - مجلس دائرة المعارف العثمانية - الهند، ١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢ م.

٥٢- زين الدين عبد الرحمن بن رجب الحنبلي - ذيل طبقات الحنابلة - تحقيق: د عبد الرحمن بن سليمان العثيمين - مكتبة العبيكان - الرياض - الطبعة الأولى - ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٥ م.

٥٣- قطب الدين أبو الفتح موسى بن محمد اليونيني - ذيل مرآة الزمان - دار الكتاب الإسلامي - القاهرة - الطبعة الثانية، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م.

٥٤- محمد بن إدريس الشافعي - الرسالة - تحقيق: أحمد محمد شاكر - دار الكتب العلمية.

٥٥- عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي - رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب - عالم الكتب - لبنان / بيروت - الطبعة الأولى ١٩٩٩ م - ١٤١٩ هـ.

٥٦- عبد الرزاق بن رزق الله الرسعني - رموز الكنوز في تفسير الكتاب العزيز - تحقيق: د. عبد الملك دهيش - مكتبة الأسد - مكة المكرمة - الطبعة الأولى ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.

٥٧- محمود ابن عبد الله الحسيني الألوسي - روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني - تحقيق: على عبد الباري عطية - دار الكتب العلمية - بيروت - ١٤١٥ هـ.

٥٨- محمد أبو زهرة - زهرة التفاسير - دار الفكر العربي.

٥٩- أحمد بن علي بن عبد القادر المقرئ - السلوك لمعرفة دول الملوك تحقيق: محمد عبد القادر عطا - دار الكتب العلمية - لبنان / بيروت - الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م.

٦٠- أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني - سنن أبي داود - دار الكتاب العربي - بيروت.

٦١- عبد الله بن عبد الرحمن أبو محمد الدارمي - سنن الدارمي - تحقيق: فواز أحمد زمرلي - خالد السبع العلمي - دار الكتاب العربي - بيروت - الطبعة الأولى - ١٤٠٧.

٦٢- عبد الحي بن أحمد بن محمد العكري الحنبلي - شذرات الذهب في أخبار من ذهب - تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط - محمود الأرناؤوط - دار بن كثير - دمشق - ١٤٠٦ هـ.

٦٣- الحسين بن مسعود البغوي - شرح السنة - تحقيق: شعيب الأرناؤوط - محمد زهير الشاويش - المكتب الإسلامي - دمشق - بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.

٦٤- محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن علي الفتوحى المعروف بابن النجار - شرح الكوكب المنير - لابن النجار - تحقيق: محمد الزحيلي - نزيه حماد - مكتبة العبيكان - الطبعة الثانية - ١٩٩٧ م.

- ٦٥- أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي - شعب الإيمان - تحقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى ١٤١٠.
- ٦٦- أحمد بن علي القلقشندي - صبح الأعشى في صناعة الإنشا- تحقيق: د. يوسف علي طويل - دار الفكر - دمشق - الطبعة الأولى ١٩٨٧.
- ٦٧- إسماعيل بن حماد الجوهري- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية- تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧.
- ٦٨- محمد بن حبان بن أحمد التميمي البستي - صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان - تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة- بيروت- الطبعة الثانية ١٤١٤ - ١٩٩٣.
- ٦٩- مسلم بن الحجاج أبو الحسين القشيري النيسابوري - صحيح مسلم - تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي - دار إحياء التراث العربي - بيروت.
- ٧٠- جلال الدين عبد الرحمن السيوطي - طبقات الحفاظ - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى ١٤٠٣.
- ٧١- تقي الدين بن عبد القادر العزى الداري الغزي - الطبقات السننية في تراجم الحنفية - تحقيق: عبدالفتاح محمد الحلو - لجنة إحياء التراث الإسلامي القاهرة - ١٩٧٠.
- ٧٢- جلال الدين عبد الرحمن السيوطي - طبقات المفسرين - تحقيق: علي محمد عمر - مكتبة وهبة - القاهرة - الطبعة الأولى، ١٣٩٦ هـ.
- ٧٣- أحمد بن محمد الأدرنوي - طبقات المفسرين - تحقيق: سليمان بن صالح

- الخزري - مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة - الطبعة الأولى - ١٩٩٧.
- ٧٤- أبو عبد الله محمد بن عبد الهادي الدمشقي - طبقات علماء الحديث - تحقيق: أكرم البوشي - ابراهيم الزبيق - مؤسسة الرسالة بيروت - الطبعة الثانية - ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م.
- ٧٥- محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي - العبر في خبر من غير - تحقيق: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول - دار الكتب العلمية - بيروت.
- ٧٦- أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني - العجائب في بيان الأسباب - تحقيق: عبد الحكيم محمد الأنيس - دار ابن الجوزي - الدمام - الطبعة الأولى - ١٩٩٧ م.
- ٧٧- المبارك بن أبي بكر حمدان الموصللي المعروف بابن الشعار - عقود الجمان في شعراء هذا الزمان - تحقيق: كامل سلمان الجبوري - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى - ٢٠٠٥ - ١٤٢٦ هـ.
- ٧٨- محمد شمس الحق العظيم آبادي أبو الطيب - عون المعبود شرح سنن أبي داود - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الثانية، ١٤١٥.
- ٧٩- أبو الخير محمد بن محمد بن الجزري الدمشقي - غاية النهاية في طبقات القراء - مكتبة ابن تيمية.
- ٨٠- صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي - الغيث المسجم في شرح لامية العجم - المطبعة الأزهرية المصرية - الطبعة الأولى ١٣٠٥ هـ.
- ٨١- شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوي - فتح المغيث شرح ألفية الحديث - دار الكتب العلمية - لبنان - الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ.

٨٢- محمد بن شاکر الکتبی - فوات الوفيات - تحقیق: إحسان عباس - دار صادر - بیروت - الطبعة الأولى.

٨٣- محمد بن یعقوب الفیروزآبادی - القاموس المحيط - تحقیق: مکتب تحقیق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بیروت، الطبعة الثامنة ١٤٢٦هـ.

٨٤- مرعي بن يوسف بن أبي بكر الكرمي - قلائد المرجان في بيان الناسخ والمنسوخ في القرآن - تحقیق: سامي عطا حسن - دار القرآن الكريم - الكويت - ١٤٠٠.

٨٥- علي بن محمد بن الشيباني المعروف بابن الأثير - الكامل في التاريخ - تحقیق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بیروت - الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.

٨٦- عمرو بن عثمان بن قنبر الملقب بسبيويه الكتاب - تحقیق: عبد السلام محمد هارون - مكتبة الخانجي - القاهرة - الطبعة الثالثة، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٨٧- أحمد بن الحسين البيهقي - الزهد الكبير - تحقیق: عامر عبد الرحمن بن محمد بن إدريس التميمي، مؤسسة الكتب الثقافية - بیروت - الطبعة الثالثة ١٩٩٦.

٨٨- محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي - الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل - تحقیق: عبد الرزاق المهدي - دار إحياء التراث العربي - بیروت.

٨٩- مصطفى بن عبد الله القسطنطيني الرومي الحنفي - كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون - دار الكتب العلمية - بیروت - ١٤١٣ - ١٩٩٢.

٩٠- أحمد بن علي بن ثابت أبو بكر الخطيب البغدادي - الكفاية في علم الرواية - تحقيق: أبو عبدالله السورقي - إبراهيم حمدي المدني - المكتبة العلمية - المدينة المنورة.

٩١- جلال الدين عبد الرحمن السيوطي - لباب النقول في أسباب النزول - تحقيق: الاستاذ أحمد عبد الشافي - دار الكتب العلمية بيروت - لبنان.

٩٢- علي بن محمد بن الشيباني المعروف بابن الأثير - اللباب في تهذيب الأنساب - دار صادر بيروت - ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

٩٣- محمد بن مكرم بن منظور - لسان العرب - دار صادر - بيروت.

٩٤- تقي الدين ابن تيمية الحراني - مجموع الفتاوى - تحقيق: أنور الباز - عامر الجزائر - دار الوفاء - الطبعة الثالثة، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.

٩٥- جمال الدين القاسمي - محاسن التأويل - تحقيق: محمد باسل عيون السود - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى - ١٤١٨هـ.

٩٦- أبو الفتح عثمان بن جنى - المحتسب في تبين شواذ القراءات - تحقيق: علي النجدي ناصف - د. عبد الحلیم النجار - د. عبد الفتاح شلبي - الناشر: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية (مصر) - ١٩٩٩م.

٩٧- عبد الحق بن غالب بن عطية الأندلسي - المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز - تحقيق: عبد السلام عبد الشافي - دار الكتب العلمية، لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٣هـ ١٩٩٣م.

٩٨- محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي - مختار الصحاح - تحقيق: محمود خاطر - مكتبة لبنان ناشرون - بيروت - ١٤١٥ - ١٩٩٥.

- ٩٩- أبو عبد الله حسين بن أحمد المعروف بابن خالويه - مختصر في شواذ القرآن - مكتبة المتنبي - القاهرة .
- ١٠٠- عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي - مدارك التنزيل وحقائق التأويل - تحقيق: يوسف علي بديوي - دار الكلم الطيب - بيروت - الطبعة الأولى ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م .
- ١٠١- الإمام أحمد بن حنبل - مسند الإمام أحمد بن حنبل - مؤسسة قرطبة - القاهرة .
- ١٠٢- أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني - مصنف عبد الرزاق - تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي - المكتب الإسلامي - بيروت - الطبعة الثانية، ١٤٠٣ .
- ١٠٣- الحسين بن مسعود البغوي - معالم التنزيل - تحقيق: محمد النمر، عثمان جمعة ضميرية - سليمان مسلم الحرش، دار طيبة للنشر والتوزيع - الطبعة الرابعة، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٧ م .
- ١٠٤- سعيد بن مسعدة الأخفش الأوسط - معاني القرآن - تحقيق: الدكتورة هدى محمود قراعة - مكتبة الخانجي - القاهرة - الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ - ١٩٩٠ م .
- ١٠٥- أحمد بن إسماعيل بن يونس النحاس - معاني القرآن الكريم - تحقيق: محمد علي الصابوني، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ .
- ١٠٦- ياقوت بن عبد الله الحموي - معجم البلدان - دار الفكر - بيروت .
- ١٠٧- سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني - المعجم الكبير - تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي - مكتبة العلوم والحكم - الموصل - الطبعة الثانية - ١٤٠٤ - ١٩٨٣ .

- ١٠٨- عمر بن رضا كحالة - معجم المؤلفين - مكتبة المثنى - بيروت - دار إحياء التراث العربي بيروت.
- ١٠٩- عاتق بن غيث بن زوير البلادي - معجم معالم الجغرافية في السيرة النبوية - دار مكة للنشر - مكة المكرمة - الطبعة الأولى ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م.
- ١١٠- جواد علي - المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام - دار الساقى - الطبعة الرابعة ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م
- ١١١- مساعد بن سليمان الطَّيَّار - مقالات في علوم القرآن وأصول التفسير - دار المحدث - الرياض - السعودية - الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ.
- ١١٢- إبراهيم بن محمد بن مفلح - المقصد الأرشدي في ذكر أصحاب الإمام أحمد - تحقيق: د عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة الرشد - الرياض - ١٤١٠هـ.
- ١١٣- محمد عبد العظيم الزرقاني - مناهل العرفان في علوم القرآن - مطبعة عيسى البابي الحلبي - الطبعة الثالثة.
- ١١٤- يوسف بن تغري بردي - المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي - تحقيق: دكتور محمد أمين - الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ١١٥- شرف الدين ابن البارزي الجهني الحموي - ناسخ القرآن العزيز ومنسوخه - تحقيق: حاتم صالح الضامن - مؤسسة الرسالة - الطبعة الرابعة، ١٤١٨هـ / ١٩٩٨م.
- ١١٦- أحمد بن إسماعيل بن يونس النحاس - الناسخ والمنسوخ - أحمد بن محمد بن إسماعيل المرادي النحاس - تحقيق: د. محمد عبد السلام محمد،

مكتبة الفلاح، الكويت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨.

١١٧- أبو عبيد القاسم بن سلام البغدادي - الناسخ والمنسوخ في القرآن العزيز - تحقيق: محمد بن صالح المديفر - مكتبة الرشد بالرياض - ١٤١٨هـ.

١١٨- علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري - الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم - تحقيق: د. عبد الغفار سليمان البنداري - دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى ١٤٠٦.

١١٩- قتادة بن دعامة بن قنادة السدوسي - الناسخ والمنسوخ لقتادة - تحقيق: د. حاتم صالح الضامن - مؤسسة الرسالة - بيروت - الطبعة الأولى، ١٤٠٤.

١٢٠- هبة الله بن سلامة بن نصر المقرئ - الناسخ والمنسوخ للمقرئ - تحقيق: زهير الشاويش - محمد كنعان - المكتب الإسلامي - بيروت - الطبعة الأولى، ١٤٠٤.

١٢١- يوسف بن تغري بردي - النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة - أبو المحاسن، جمال الدين - وزارة الثقافة والإرشاد القومي - دار الكتب - مصر.

١٢٢- عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي - نواسخ القرآن - تحقيق: محمد أشرف علي المليباري - الجامعة الإسلامية - المدينة المنورة - الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ / ٢٠٠٣م.

١٢٣- أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان - وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان.

١٢٤- إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي - هدية العارفين - البغدادي - دار إحياء التراث العربي بيروت - لبنان.

Abstract

Imam Al-Rasani's Approach In His Interpretation of the Symbols of Treasures

Dr. Hamed Mohammed Al-Mujareb

This research has headed first to the definition of Imam Alrsni may God have mercy on him, indicating his name and nickname, title, ancestry, his birth, family, grew up, teachers and his students, and his scientific effects, And who praised him from scholars and showed year of his death. Then the research has moved to talk about the approach of Alrsni in his interpretation, showing the way of his interpretation: the interpretation of the Holy Koran by, Koran, Sunnah, and statements companions, and the words their followers, and also showed his interest in language and the reasons of verse descend if there is a reason for descent. And showed his interest in abrogate and abrogated, and accounted for some interpretations of the Koran verse upon his opinion and diligence. I concluded by mentioning the most important research findings, and followed that with 2 indexes. Index for research sources and mention with every source the author name and Edition name, Index of subjects. This may Allah bless our Prophet Muhammad and his family and companions.

تحريك الأصوات الحلقية الساكنة
في اللغة العبرية
دراسة مقارنة في ضوء اللغات السامية

د. عصام عيد مغيث

كلية الآداب - جامعة عين شمس

كلية الدراسات الإسلامية والعربية - دبي



ملخص البحث

تختص الأصوات الحلقية بمجموعة من الخصائص الصوتية جعلتها من أصعب الأصوات نطقاً في اللغات السامية بوجه عام، واللغة العبرية بوجه خاص، ما أدى إلى فقد معظمها في بعض اللغات السامية مثل: الآكدية التي فقدت جميع الأصوات الحلقية ما عدا الهمزة التي احتفظت بها في بعض الكلمات، أو إحلال بعضها محل الأخرى مثلما حدث لصوت الغين الذي تخلصت منه كثير من اللغات السامية وتحول إلى صوت العين مطلقاً كما هو الحال في العبرية، والكنعانية، والمؤابية، والسريانية، والحبشية، والنبطية. وترجع هذه الصعوبة إلى طريقة إنتاج هذه الأصوات، وتزداد أكثر حال النطق بها ساكنة.

وعالجت اللغات السامية ولا سيما اللغة العربية، واللغة العبرية، تلك الصعوبة بمجموعة من القوانين الصوتية تمحورت في مجملها حول إيجاد آلية للتغلب على صعوبة نطق هذه الأصوات حال سكونها، لاسيما في ظل ما يعرف عن اللغات السامية من استئصال النطق بالسكون الذي يظهر في عدم قدرة العربية والعبرية - بشكل خاص - على البدء بساكن، أو التقاء ساكنين.

وترواحت معالجة اللغات السامية للأصوات الحلقية الساكنة بين تحريكها بالفتح مثل: العربية، والسريانية، وبين اختراع نوع خاص من السكون، هو السكون المركب - وتنفرد به اللغة العبرية من بين اللغات السامية الأخرى - ما أتاح لها التغلب على صعوبة نطق الأصوات الحلقية الساكنة من جهة، والاحتفاظ بمعظم الأصوات الحلقية التي فقدتها أغلب اللغات السامية من جهة أخرى.

أولاً: أهمية البحث وأهدافه

تكمن أهمية البحث فيما يقدمه من رصد، وتحليل للسلوك الصوتي للأصوات الحلقية الساكنة في الأنساق الصوتية المختلفة انطلاقاً من اللغة العبرية ومقارنة باللغات السامية، وطرح رؤى وتفسيرات صوتية - في إطار علم الأصوات المقارن - للعديد من الظواهر الصوتية المرتبطة بتلك الأصوات حال سكونها. ويهدف البحث إلى بيان العلاقة بين الأصوات الحلقية وظاهرة تحريكها بالسكون المركب في العبرية أساساً، مقارنةً باللغات السامية من خلال:

- ١- دراسة تأثير الأصوات الحلقية الساكنة في النسق الصوتي المحيط بها، وما يتبع ذلك من تغير في البنية الصوتية والمقطعية للمفردات.
- ٢- دراسة السلوك الصوتي للغات السامية في التعامل مع الأصوات الحلقية الساكنة، وما تنفرد به كل لغة سامية عن الأخرى مقارنةً باللغة العبرية.
- ٣- الكشف عن القوانين الصوتية التي تحكم هذا التأثير، وما يتعلق منها بتأثير الأصوات الحلقية في الصوامت والصوائت المجاورة لها، ودرجة ظهور هذه القوانين الصوتية في اللغات السامية الأخرى، مقارنةً باللغة العبرية.

ثانياً: حدود البحث

لا يهتم هذا البحث بدراسة الأصوات الحلقية من حيث وجودها أو عدم وجودها في اللغات السامية، أو حتى تحولات هذه الأصوات في اللغات السامية فيما بينها، فحدود هذا البحث هي مناقشة جزئية دقيقة من جزئيات الدرس الصوتي في العبرية، وهي الأصوات الحلقية المحركة بالسكون المركب في سياقاتها الصوتية المختلفة، من خلال صيغ مفردات اللغات السامية التي تضم في أحد أصولها صوتاً أو أكثر من الأصوات الحلقية.

ثالثاً: إشكالية البحث و تساؤلاته

تكمن الإشكالية الرئيسة للبحث في انفراد الأصوات الحلقية بسلسلة من الملامح التمييزية ذات الأثر في البنية الصوتية لمفردات اللغات السامية بشكل عام، واللغة العبرية بشكل خاص، لاسيما الأفعال، وهو ما ينعكس بوضوح فيما درجت المصادر والمراجع اللغوية للعبرية على تسميته بـ«הפלאים הגרוניים» «الأفعال الحلقية»، وأفردت له مباحث لاسيما في كتب اللغة العبرية التي تهدف إلى دراستها دراسة صوتية وصرفية. وتتركز هذه الملامح التمييزية للأصوات الحلقية في تأثيرها على النسق الصوتي المحيط بها بشكل عام، وحال سكونها بشكل خاص. ومن هنا نُوجِزُ جملة التساؤلات التي يسعى البحث إلى الإجابة عنها فيما يأتي:

- ١- هل توجد لغات سامية أخرى تشترك مع اللغة العبرية في ظاهرة تحريك الأصوات الحلقية بالسكون المركب؟ وهل عرفت اللغات السامية الأخرى ظواهر مماثلة لتلك الظاهرة، ولو في مجموعات أخرى من الأصوات؟
- ٢- ما هو سبب تحريك الأصوات الحلقية في اللغة العبرية بالسكون المركب؟ وما الذي منعها من قبول السكون البسيط؟ وهل حُركت أصوات أخرى غير حلقية بالسكون المركب في اللغة العبرية؟ وما سبب تحريكها بهذا النوع من السكون؟
- ٣- لماذا تتحول حركة حرف الاستقبال قبل فاء الفعل الحلقية تارة إلى حركة الكسر القصير الممال (פָּגוּל)، وتارة أخرى إلى حركة الفتح القصير (פִּתּוּחַ)، على الرغم من أن أصل الحركة فيهما واحد وهو حركة الكسر الصريح (חִירִיק פִּתּוּחַ) في الفعل السالم؟ وهل ثمة علاقة بين حركة حرف الاستقبال، وحركة عين الفعل؟

٤- لماذا تحرص العبرية على تسكين فاء الفعل الحلقية بالسكون البسيط، لاسيما إذا كانت عين الفعل أحد أصوات «بجد كيت»؟

رابعاً: الدراسات السابقة

تناولت بعض الدراسات الأصوات الحلقية في اللغات السامية مثل:

١- رسالة ماجستير بعنوان «الأفعال الحلقية بين العربية واللغات السامية الأخرى»، تقدمت بها (نهلة حسين السيد إمام) إلى كلية الألسن، جامعة عين شمس، ١٩٨٥. وهي رسالة قيمة بذلت فيها الباحثة جهداً كبيراً وأفاد منها هذا البحث في غير موضع، غير أنه يختلف عن موضوع الباحثة من جوانب علمية ومنهجية عدة نذكر منها أن هذه الرسالة:

أ- ركزت على جوانب معينة غير الجوانب التي يركز عليها هذا البحث، فهي لم تتناول دور السكون المركب في الحفاظ على الأصوات الحلقية في اللغة العبرية، أو الأسباب التي دعت إلى نشأته ومن ثم انفراد العبرية به دون سائر اللغات الأخرى.

ب- لم تقدم تفسيراً صوتياً لأسباب تحريك فاء الفعل الحلقية تارة بالسكون البسيط، وتارة بالسكون المركب. والأسباب التي دعت إلى تحول حركة السابقة في الفعل الحلقى تارة إلى حركة كسر قصير ممال (קָטוּ) وتارة إلى حركة فتح قصير (פָּתוּ) على الرغم من أن الأصل في حركة السابقة واحد وهو حركة الكسر الصريح (חִירִיק קָטוּ)، وما إذا كان ثمة ارتباط بين حركة السابقة وحركة عين الفعل؟ وهي الجوانب التي لم يسبق دراستها أو تفسيرها - فيما نعلم - ودرسها هذا البحث ثم قدم لها تفسيرات صوتية في ضوء القوانين الصوتية الفاعلة في اللغات السامية.

ج- اتخذت اللغة العربية منطلقاً لها في الدراسة والمقارنة مع اللغات السامية الأخرى واعتمدت الفعل مادة للدراسة، وهو ما انعكس على طبيعة رسالتها التي أولت اهتماماً أكبر للغة العربية، ولاسيما الفعل.

٢- د. صلاح الدين صالح حسنين، المدخل إلى علم الأصوات، دراسة مقارنة، القاهرة، ط١، ١٩٨١.

٣- د. آمنة صالح الزعبي، التغير التاريخي للأصوات في اللغة العربية واللغات السامية، دار الكتاب الثقافي، الأردن، ٢٠٠٨، (د.ط).

تناولت هاتان الدراستان الأصوات في اللغات السامية بشكل عام، وخصصتا فصلاً للحديث عن الأصوات الحلقية من منطلق التغير التاريخي للأصوات الحلقية؛ أي التغيرات الصوتية «غير المشروطة» أو «المطلقة» دون التطرق إلى تناولها بالمنهجية التي يتبعها هذا البحث الذي يدرس الأصوات الحلقية من خلال «التغير التركيبي» أو «السياقي» للأصوات.

خامساً: منهج البحث

يعتمد البحث للوصول إلى أهدافه المنهج المقارن منهجاً أساسياً انطلاقاً من اللغة العبرية ومقارنة باللغات السامية الأخرى. وذلك للتعرف على طبيعة الأصوات الحلقية من خلال دراسة مخارجها، وصفاتها في اللغات السامية، ثم دراستها دراسة فونولوجية إذا حُركت بالسكون المركب لتحديد الأنساق الصوتية التي احتفظت فيها بقيمتها كأصوات حلقية، وتلك التي فقدت فيها هذه القيمة، ثم الانتقال إلى مناقشة القضايا والقوانين الصوتية ذات الصلة بالأصوات الحلقية المحركة بالسكون في الأنساق الصوتية المختلفة.

وتأسيساً على ما سبق، فقد قُسم البحث إلى ستة مباحث على النحو الآتي:

المبحث الأول: أثر الأصوات الحلقية على البيئة الصوتية المحيطة بها في اللغات السامية.

يدرس تأثير الأصوات الحلقية في البيئة الصوتية المحيطة بها بشكل عام، وأثر ذلك في النسق الصوتي المحيط بها من صوامت وصوائت، والقوانين الصوتية التي تخضع لها كل لغة.

المبحث الثاني: مخارج الأصوات الحلقية وصفاتها في اللغة العبرية واللغات السامية.

يدرس هذا المبحث مخارج الأصوات الحلقية وصفاتها في اللغة العبرية، واللغات السامية لما لذلك من أهمية عند دراسة الأصوات الحلقية دراسة فونولوجية. ويستعرض هذا المبحث جميع الأصوات الحلقية بما فيها تلك التي فقدتها اللغة العبرية.

المبحث الثالث: موقعية الأصوات الحلقية في مفردات اللغة العبرية واللغات السامية.

يأتي هذا المبحث لدراسة الأصوات الحلقية - التي احتفظت بها العبرية - في المواقع المختلفة من الكلمة بهدف رصد المواقع التي احتفظت فيها الأصوات الحلقية بقيمتها كأصوات حلقية، وتلك التي فقدت فيها هذه القيمة وشرح الأسباب التي أدت إلى ذلك.

المبحث الرابع: ظاهرة القلقلة في العبرية وعلاقتها بالسكون المركب في العبرية.

يهدف هذا المبحث إلى إيجاد ظاهرة موازية في اللغة العبرية، توازي ظاهرة السكون المركب في العبرية وإبراز أوجه الشبه الموجودة بين ظاهرة القلقلة من ناحية وظاهرة السكون المركب في اللغة العبرية من ناحية أخرى.

المبحث الخامس: أسباب نشأة السكون المركب في اللغة العبرية.

يأتي هذا المبحث لبيان الأسباب التي أدت إلى نشأة السكون المتحرك في اللغة العبرية وانفرادها به من بين أخواتها الساميات، والدور الذي يؤديه هذا السكون في احتفاظ اللغة العبرية بمجموعة الأصوات الحلقية.

المبحث السادس: الأصوات الحلقية المحرّكة بالسكون في ضوء القوانين الصوتية.

يأتي هذا المبحث لدراسة الأصوات الحلقية- التي احتفظت بها العبرية - دراسة فونولوجية من خلال رصد نماذج لصيغ تحوي أصواتا حلقية، بهدف دراسة السلوك الصوتي لهذه الأصوات حال سكونها، وتأثيرها على النسق الصوتي المحيط بها في ضوء القوانين الصوتية كالمماثلة، والمخالفة.

المبحث الأول: أثر الأصوات الحلقية على البيئة الصوتية المحيطة بها في اللغات السامية.

ثمة أصوات لاتخلو منها أية لغة مثل: الأصوات الشفوية، والأصوات الأسنانية، في مقابل ذلك نجد بعض اللغات تستأثر بمجموعات معينة من الأصوات دون غيرها، وتأتي أسرة اللغات السامية لتضم مجموعة من الفونيمات التي تميزها عن غيرها من الأسر اللغوية الأخرى، ومن بين هذه الفونيمات مجموعة الأصوات الحلقية.^(١) وهي مجموعة من الأصوات تُنتج في منطقة الحلق، والحنجرة، دون أن يكون للنفم، أو الأنف دورا في إنتاجها سوى تشكيل الصوت.

١- انظر: حجازي، د. محمود فهمي، اللغة العربية مدخل تاريخي مقارن في ضوء التراث واللغات السامية، دار غريب للنشر، القاهرة، (د.ط)، (د.ت)، ص ١٣٩-١٤٠.

وقد يُطلق على هذه المجموعة من الأصوات، «الأصوات الرأسية» ذلك أنها تمتد من منطقة اللهاة حتى فتحة المزمار. وتُعد من أصعب الأصوات في مجال الفحص؛ حيث إن فحصها بأشعة (اكس) لم يظهر حركات عضلات الحلق وإنما أظهر الجدار الخلفي للحلق وحده.^(٢)

وتتجاوز الأصوات الحلقية ذلك إلى ميزة أخرى تنفرد بها من بين الأصوات الأخرى، إذ تختص هذه الأصوات بمجموعة من القوانين الصوتية يرتبط جُلّها بتأثير هذه الأصوات على البيئة الصوتية المحيطة بها ولاسيما الصوائت، هذه القوانين الصوتية تترك آثارها على النسق الصوتي للصيغ التي تضم أياً من هذه الأصوات في اللغات السامية.

تُفضل الأصوات الحلقية في اللغة العربية حركة الفتح على الكسر، والضم في بعض السياقات الصوتية. إذ يأتي مضارع الأفعال حلقية العين أو اللام غالباً، على وزن (يَفْعَل) وليس (يَفْعُل) أو (يَفْعَل) مثل: نَهَضَ يَنْهَضُ، وَيَسْأَلُ، وَيَسْحَبُ، وَيَسْمَحُ، وَيَشْخَصُ، وكان ينبغي أن يكون مضارعها كسائر الأفعال التي على وزن (فَعَلَ) أى على وزن يَفْعُلُ، أو يَفْعَلُ. كما سُمعت أفعال حلقية العين، أو اللام ومع ذلك لم يتغير مضارعها مثل: وعد - يَعِدُ، نفخ - يَنْفُخُ، طلع - يَطْلُعُ، وكذا يَسْعُلُ، يَزْعُمُ، يَنْزِعُ.^(٣)

كذلك وزن فَعَلٌ، مثل: بَيِّتٌ، صَقَّرٌ، إذا كانت عينه أو لامه حرفاً حلقياً، جاز اتباع العين لحركة ما قبلها فنقول: نَهَرَ، وَبَحَرَ، وَصَخَرَ، وَشَمَعَ، وَفَرَحَ، وَشَعَرَ، وَالدَّأَبُ، وَالظَّعْنُ (بفتح عين الوزن) بديلاً عن نَهَرَ، وَبَحَرَ، وَصَخَرَ، وَشَمَعَ،

٢- عمر، د. أحمد مختار، دراسة الصوت اللغوي، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٧٦، ص ٢٧٣.

٣- برجستراسر، ج. (أخرجه وصححه وعلق عليه: د. رمضان عبد التواب)، التطور النحوي للغة العربية، مكتبة الخانجي، القاهرة، (د.ط)، ١٩٨٢، ص ٦٣-٦٤.

وَفَرَحٌ، وَشَعْرٌ. وَالذَّأْبُ، وَالظُّعْنُ^(٤). وتؤيد القراءات القرآنية تحريك عين الصيغة بالفتحة إذا كانت حلقيّة مثلاً: قرأ «سهيل ابن شعيب النهمي» قوله تعالى (أرنا الله جَهْرَةً)^(٥) بفتح عين الكلمة بدلا من كسرها. وفتح الحرف الحلقي إذا كان عينا في الكلمة خطأ تلتزم به البيئات البدوية مثل تميم وعقيل.^(٦)

وليس التحريك بالفتح هو السلوك الوحيد للغة العربية مع الأصوات الحلقيّة، ولكنها تسكنها أيضاً؛ فقد أورد ابن السكيت نَهْرٌ، وَبَحْرٌ، وَصَخْرٌ، وَشَمْعٌ، وَفَرَحٌ، وَشَعْرٌ. وَالذَّأْبُ، وَالظُّعْنُ (بسكون عين الوزن)^(٧). ويفسر د. «إبراهيم أنيس» الميل إلى تسكين عين الصيغ إلى أن بعض القبائل العربية كانت تؤثر هذا السكون فوراً من توالي المقاطع المتحركة وطلباً للخفة^(٨). وقد تلجأ العربية إلى مجانسة حركة الحرف الحلقي، ويؤدي ذلك إلى تغيير حركة الحرف السابق عليه مثل: صيغة (فَعِل) التي تتحول إلى (فَعِل) نحو^(٩): لَعِبَ، مَحِكَ، وَعِكَ.

وخلاصة ما سبق يعني أن اللغة العربية لم تعتمد سلوكاً صوتياً واحداً في التعامل مع الأصوات الحلقيّة، إذ تنوع تحريك هذه الأصوات من الفتح إلى الكسر، ومن الضم إلى السكون، وهو سلوك يختلف تماماً عن السلوك الصوتي للعربية تجاه هذه الأصوات، كما سيأتي بيانه.

٤- ابن السكيت، إصلاح المنطق، (شرح وتحقيق: أحمد شاكر وعبد السلام هارون)، دار المعارف، مصر، الطبعة الثالثة، ١٩٧٠، ص ٩٧.

وانظر أيضاً: قباوة، د. فخر الدين، تصريف الأسماء والأفعال، مكتبة المعارف، بيروت، (د. ط)، ١٩٨٨، ص ٦٢. وبشر، د. كمال، علم الأصوات، دار غريب للنشر، القاهرة، (د. ط)، ٢٠٠٠، ص ١٧٨.

٥- سورة النساء الآية ١٥٣.

٦- الجندى، أحمد علم الدين، اللهجات العربية في التراث، القسم الأول في النظامين: الصوتي والصرفي، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٣، (د. ط)، ص ٢٦٣-٢٦٤.

٧- ابن السكيت، نفسه.

٨- أنيس، د. إبراهيم، في اللهجات العربية، مكتبة الأنجلو المصرية، (ط. ٢)، ١٩٦٥، ص ١٤٠. وانظر أيضاً: الشايب، د. فوزي، أثر القوانين الصوتية في بناء الكلمة العربية، عالم الكتب الحديث، الأردن، (د. ط)، ٢٠٠٤، ص ٤٥٦.

٩- انظر: الجندى، أحمد علم الدين، ص ٢٣٨.

وتنفرد الأصوات الحلقية في اللغة العبرية بسمتين تؤديان إلى تغيرات في البنية المقطعية للمفردات التي تحتوي على هذه الأصوات: الأولى - وهي موضوع هذا البحث - عدم قبول هذه الأصوات السكون البسيط إنما تحرك بسكون خاص بها، ويعرف بـ «السكون المركب»، فيتحول المقطع المنتهي بهذه الأصوات من مقطع مغلق إلى مقطع مفتوح، إذا ما حُركت بهذا السكون المركب. والثانية: هي عدم قبول الأصوات الحلقية للتضعيف، ويترتب على ذلك إطالة في حركة المقطع السابق عليها، وتحوله من مقطع قصير إلى مقطع طويل إضافة إلى ما يرتبط بذلك من تأثيرات على مواضع النبر. بالإضافة إلى ذلك، تؤثر هذه الأصوات في الحركات المحيطة بها والتي تتحول حركتها في أغلب الأحيان من الضم، أو الكسر إلى الفتح مثلا: **יְשַׁלַּח < יְשַׁלַּח - שוֹמְרֵי < שוֹמְרֵי**.

وفي الحبشية تخضع الأصوات الحلقية لعدة قوانين صوتية تدور جميعها حول تأثير الأصوات الحلقية في الحركات المجاورة. وتتلخص هذه القوانين الصوتية فيما يأتي^(١٠):

- ١- إذا تبع حركة الفتحة القصيرة صوتٌ حلقيٌّ في المقطع نفسه تُمدُّ حركة الفتحة القصيرة لتتحول إلى حركة فتح طويلة.
- ٢- إذا جاءت حركة الفتحة القصيرة الممالة متبوعةً بصوت حلقيٍّ مُحركٍ بغير الفتحة (سواء القصيرة، أو الطويلة) تتحول حركة الفتحة القصيرة إلى كسرة قصيرة ممالة مثل: **mehher > mahher** علم، درس.
- ٣- إذا جاءت حركة الكسرة الممالة متبوعة بحرف حلقيٍّ مُحركٍ بحركة الفتحة القصيرة فإن هذه الكسرة تماثل حركة الفتحة القصيرة مثل:

١٠- عبد التواب، د. رمضان، في قواعد الساميات،، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٣، ص ٣٣٠.

yehawer > yehewer يذهب .

وفي السريانية غالبًا ما تتحول حركة المضارع من الضم، أو الكسر إلى الفتح إذا كانت عين الفعل أو لامه صوتًا حلقياً^(١١) مثل: **عكد** - **عكدك**. كذلك، يظهر تأثير أصوات الحلق في السريانية في تحول بعض أفعال الوزن اللازم في الماضي من وزن **حُكَل** مكسور العين إلى وزن **حُكَل** مفتوح العين إذا كانت لام الفعل حرفًا حلقياً، أو راءً مثل **كُعد** ومضارعه **كُعدد**.

وفي آرامية العهد القديم، تُحرك فاء الفعل بالفتحة في ماضى وزن **وِيلَل** إذا كانت حلقية مع ضمائر المتكلم، والغائبة مثل: **لِإبِدَت** (دانيال ٣ / ١٥ - ٢٣ / ٦)، وقد تُؤثر هذه الفاء الحلقية على حركة حرف الاستقبال فتحولها من الكسر إلى الفتح مثل: **הַלְאִבְדוּן** (عزرا ٧ / ١٨). وفي الفعل حلقي اللام تُؤثر الأصوات الحلقية في حركة المقاطع المنتهية بأحد الأصوات الحلقية فتتحول حركتها - إذا كانت حركة كسر ممال أو ضم - إلى الفتح نحو **הַשְׁהִיבְכֶחָת** (دانيال ٥ / ١١ و ١٢)، و**וַשְׁבִּחָה** (دانيال ٥ / ٢٣).^(١٢)

ويلاحظ مما سبق مدى تأثير الأصوات الحلقية على البيئة الصوتية المحيطة بها في اللغة العربية، والعبرية، والحبشية، والسريانية، وأرامية العهد القديم، هذا التأثير الذى تركز في ميل الأصوات الحلقية نحو تحريكها أو تحريك ما يسبقها بالفتح، لمناسبتها وفقاً للقوانين الصوتية التى تحددها كل لغة من اللغات السابقة.

غير أن هذه القوانين لا تظهر مجتمعة في كل اللغات السامية، إذ تنفرد بعض اللغات ببعض القوانين الصوتية التى لا تظهر في باقى لغات المجموعة السامية،

١١- بروكلمان، كارل، (ترجمة د. رمضان عبد التواب)، فقه اللغات السامية، جامعة الرياض، (د.ط)، ١٩٧٧، ص ٧١.

12- Rosenthal, Franz, A Grammar Of Biblical Aramaic, Otto Harrassowitz. Wiesbaden, 1961, p.46

وهو ما نجده بوضوح في اللغة العبرية إذ لا تقبل فيها الأصوات الحلقية السكون البسيط أو التضعيف، وهذان القانونان لا وجود لهما في باقى اللغات السامية. المبحث الثانى: مخارج الأصوات الحلقية وصفاتها في اللغة العبرية واللغات السامية.

يمثل تجويف الحلق^(١٣) مخرجاً لستة من الأصوات اللغوية يُطلق عليها الأصوات الحلقية، وتتوزع هذه الأصوات الستة على ثلاثة مخارج فرعية داخل التجويف الحلقى:^(١٤)

الأول: أقصى الحلق، ويضم صوتي الهمزة، والهاء، وقد يُطلق علي هذه المجموعة كذلك «الأصوات الحنجرية».

الثانى: وسط الحلق ويضم صوتي العين والحاء.

الثالث: أدنى الحلق، ويضم صوتي الغين والحاء.

أ- صوت الهمزة

الهمزة صوت حنجري شديد يصدر بأن تُسد فتحة المزمار الموجودة بين وتري الصوت، وذلك بانطباق الوترين الصوتيين انطباقاً تاماً، وحبس الهواء خلفهما ثم انفصالهما فجأة، فيحدث ذلك صوتاً انفجارياً، هو صوت الهمزة.^(١٥) وقد يُطلق

١٣- اعتاد علماء العربية القدامى إطلاق مصطلح الأصوات الحلقية على الأصوات التي تخرج من منطقة الحلق وهي المنطقة الكبيرة التي تشمل الحنجرة، والحلق، وأقصى الحنك على سبيل التوسع والمجاز، بينما أثبت البحث الحديث أن هذه الأصوات تتوزع على ثلاثة مواضع متجاورة.

14- Moscati, Sabatino, An Introduction To Comparative Grammar Of The Semitic Languages, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1969, p.48.

انظر أيضاً: ابن جنى، أبو الفتح عثمان، (تحقيق: حسن هنداوي)، سر صناعة الإعراب دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى ١٩٨٥، ٤٦ / ١. عبد التواب، د. رمضان، المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوى، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٢، ص ٥٦.

١٥- סגל, משה צבי, יסודי הפונטיקה העברית, ירושלים, בלי מהדורה, 1928, למ' 14. وانظر أيضاً: بشر، د. كمال، دراسات في علم اللغة، دار غريب للنشر، القاهرة، (د.ط)، ١٩٨٨، ص ٩١.

على صوت الهمزة كذلك «وقفة حنجرية»^(١٦)، أو «وقفة انفجارية»^(١٧) ويلاحظ هنا عدم وجود أعضاء نطق مستخدمة في إنتاج هذا الصوت، إذ يقوم الوتران الصوتيان بدور هذه الأعضاء.

وثمة خلاف بين القدماء والمحدثين من اللغويين العرب حول همس صوت الهمزة أو جهره، فبينما يعده «ابن جني» صوتاً مجهوراً^(١٨) نجد من المحدثين من يعده مهموساً، وحجته في ذلك أن صفة الهمس تلحق صوت الهمزة من أن إغلاق الوترين الصوتيين وضع لا يسمح بجهر هذا الصوت إلا في حالة وحيدة، هي تسهيل الهمزة (همزة بين بين)؛ ففي هذه الحالة لا يكون إغلاق الوترين الصوتيين تاماً، بل يكون بينهما فراغ ما، وهو الوضع الذي تنتج عنه صفة الجهر^(١٩). ومن المحدثين كذلك من ذهب إلى أنه صوت لاهو بالمجهور ولا هو بالمهموس، إذ أن إغلاق الوترين الصوتيين إغلاقاً تاماً - كما سبق - لا يسمح باهتزاز وتري الصوت ولا بمرور الهواء بينهما.^(٢٠)

وربما كان مردّ هذا الخلاف حول صفة صوت الهمزة إلى أن القدماء كانوا ينطقون صوت الهمزة متبوعاً بحركة، والحركة مجهورة، فأثر جهر الحركة على نطق الهمزة وينسب إليها. فإذا حاولنا نطق سلسلة صوتية مكونة من: همزة+حركة+همزة أي (إء) سنلاحظ طغيان اهتزاز وتري الصوت على الأحداث الصوتية الأخرى، وربما كانت هذه الحالة هي سبب وصف صوت

١٦ - حسان، د. تمام مناهج البحث في اللغة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، (د.ط)، ١٩٥٥، ص ٩٧.
17- Berman, Ruth Aronson, Modern Hebrew Structure, Tel- Aviv, 1978, p.39.

الصوت الوقفي صوت يوقف قبل نطقه تيار النفس ثم يطلق. ويصاحب تسريح تيار النفس انفجاراً خفيفاً كما في: ت، د، ك، ض. وتسمى هذه العملية وقفاً أو انفجاراً. (انظر: الخولي، د. محمد على، الأصوات اللغوية، مكتبة الخريجي، الرياض، الطبعة الأولى، ١٩٨٧، ص ٣٧.

١٨ - ابن جني، سر صناعة الإعراب ١ / ٦٩.
١٩ - حسان، د. تمام، السابق، ص ٩٧. وانظر أيضاً: الخولي، د. محمد على، الأصوات اللغوية، ص ٩١.
٢٠ - بشر، د. كمال، علم الأصوات، ص ٩٢.

الهمزة بالمجهور.^(٢١)

وما سبق يؤكد أن للهمزة حكماً خاصاً يخالف جميع الأصوات الأخرى فهي صوت ليس بالمجهور ولا بالمهموس وهي أكثر الأصوات الساكنة شدة، وعملية النطق بها وهي محققة من أشق العمليات الصوتية لطبيعة مخرجها - كما سبق - ولهذا مالت كل اللهجات السامية إلى التخلص منها في النطق^(٢٢).

ب- صوت الهاء

صوت رخو مهموس، عند النطق به ينبسط لسان المزمار دونما اهتزاز للوترين الصوتيين، غير أن اندفاع الهواء يؤدي إلى سماع نوع من الحفيف يُسمع في أقصى الحلق، ويتخذ الفم عند النطق بصوت الهاء وضعاً يشبه الوضع الذي يتخذه الفم عند النطق بأصوات اللين^(٢٣).

وقد وقع في وصف الهاء بعض الخلاف، لاسيما فيما يتعلق بصفتي الهمس والجره فهي عند القدماء صوت رخو مهموس^(٢٤)، وعند بعض المحدثين صوت رخو مجهور مرقق على أساس حدوث نوع من التضيق في الوترين الصوتيين يصل إلى مرحلة بين الهمس والجره، وباحتكاك الهواء بهما يحدث بعض الاهتزاز، ولذلك يعده هؤلاء مجهوراً.^(٢٥)

وزاد «ابن جنى» في وصف هذا الصوت، ووصفه بالمهتوت لما فيه من الضعف والخفاء^(٢٦). ويتفق مع هذا المذهب د. «كمال بشر»^(٢٧) على أساس اتخاذ

٢١- انظر: الحمد، د. غانم قدوري، الدراسات الصوتية عند علماء التجويد، ص ٢٤٢.

٢٢- انظر ص ١٦٤ من هذا البحث.

٢٣- ילון, דוד, דקדוק הלשון העברית, הוצאת ראובין מס, ירושלים, מהדורה שלישית, 1963, עמ' 32. وانظر: أنيس، د. إبراهيم، الأصوات اللغوية، ص ٨٦.

٢٤- سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، (تحقيق: عبد السلام هارون) الكتاب، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٢، ٤ / ٤٣٤.

٢٥- حسان، د. تمام، مناهج البحث في اللغة، ص ١٠٣.

٢٦- ابن جنى، سر صناعة الإعراب، ص ٦٤.

٢٧- بشر، د. كمال. علم الأصوات، ص ٣٠٥.

الفم وضعًا مماثلًا للذي يتخذه عند النطق بالحركة، أو أصوات اللين؛^(٢٨) حيث يتباعد الوتران الصوتيان، ويمر الهواء بينهما دون أن يؤثر فيهما بالاهتزاز. وصفة الهمس هذه هي التي تميزه عن الحركات، فإذا جُهر اشتبه بالحركات^(٢٩). ويتفق صوتا الهمزة و الهاء في منطقتيهما النطقتين ويختص كل منهما بلمح ينفرد به عن الآخر؛ فالهمزة وقفة انفجارية أو صوت شديد، والهاء احتكاكي أو رخو، ومن ثم سار كل صوت في طريقه يؤدي دوره في اللغة.

ج - العين

صوت رخو مجهور مخرجه وسط الحلق.^(٣٠) يمر الهواء بالحنجرة فيُحرك وتري الصوت حتى إذا وصل إلى وسط الحلق ضاق المجرى. ويعد صوت العين أقلَّ الأصوات الاحتكاكية احتكاكا^(٣١)، وربما كان هذا ما دعا «ابن جنى» إلى اعتبار صوت العين أحد الأصوات «المتوسطة» أو «البينية»^(٣٢). غير أن التجارب العملية الحديثة أثبتت أن صوت العين يصاحبه أثناء النطق به تضيق كبير في مجراه عند المخرج، مما يجعله صوتا رخوا لامتوسطا.^(٣٣) بالإضافة إلى ذلك، فإن هذا الصوت لا ينطبق عليه الخواص الصوتية التي تميز الأصوات المتوسطة وأهمها سهولة مرور الهواء في المجرى الأنفي، أو الفموي دون اعتراض الهواء بالتضيق عند أي نقطة.

٢٨ - ربما لهذا السبب ترمز اللغة العبرية لبعض الأصوات اللينة الطويلة (مثل الفتحة الطويلة والضمة الطويلة نحو: קָרָה, קִנְיָה, קִלְיָה في آخر الكلمة بهذا الصوت. وتستخدم اللغة العربية هذا الصوت أيضا في إشباع صوت اللين فيما يعرف في العربية بهاء السكت مثل: وزايداه.

٢٩ - عبد الله، د. رضوان منيسي، الهاء العربية-الصوت والوظائف-دراسة توليدية، مجلة علوم اللغة، القاهرة، العدد الثالث، المجلد العاشر، ٢٠٠٧، ص ٧٦.

٣٠ - סגל, משה צבי, יסודי הפונטיקה העברית, 1928, لام' 16. وانظر: عبد المجيد، د. محمد بحر، بين العربية ولهجاتها والعبرية، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، (د.ط) ١٩٧٧، ص ٤٨.

٣١ - قارن: بشر، د. كمال، علم الأصوات، ص ٣٠٤.

٣٢ - أي التي تتوسط بين الشدة والرخاوة وهي التي تُجمع في كلمة "ملنر". ابن جنى، سر صناعة الإعراب، ٦١ / ١.

٣٣ - المدنى، د. الطاهر محمد، صفات الأصوات العربية ومصطلحاتها، مجلة جامعة سبها للعلوم الإنسانية، المجلد الحادي عشر، العدد الأول، ٢٠١٢، ص ٢٨.

د- الحاء

صوت رخو مهموس ونظيره المجهور هو صوت العين^(٣٤)، ويلاحظ عند النطق به ضيق الفراغ الحلقى أعلى الحنجرة بحيث يؤدي مرور الهواء إلى إحداث احتكاك؛ حيث يُرْفَعُ الحنكُ اللين ولا يتذبذب الوتران الصوتيان.^(٣٥) ولأن مخرج العين والحاء واحد، فإن الفرق بينهما هو الفرق بين الجهر والهمس، وهو ما عبر عنه سيبويه بقوله: «ولولا بحة في الحاء لأشبهت العين لقرب مخرجها من العين»^(٣٦)

هـ- الخاء

صوت رخو مهموس نظيره المجهور هو الغين. وقد يسمى صوتا الخاء والغين صوتين طبقين إذ أن مخرجهما هو الطبقة اللين مع مؤخر اللسان،^(٣٧) ويتم النطق بهذا الصوت بالطريقة نفسها التي يُنطق بها صوت الغين مع فارق واحد هو عدم اهتزاز وترى الصوت مع صوت الخاء فكان مهموساً.^(٣٨)

و- الغين

صوت رخو مجهور^(٣٩)، هو النظير المجهور لصوت الخاء. ومخرجه أدنى الحلق إلى الفم؛ حيث يمر الهواء بالحنجرة فيحرك الوترين الصوتيين ثم يتخذ

٣٤- سگل ، משה צבי، יסודי הפונטיקה העברית ، ירושלים، בלי מהדורה ، 1928 ، למ' 16. וגם : ילין، דוד، דקדוק הלשון העברית، למ' 24.

٣٥- انظر: بشر، د. كمال. علم الأصوات، ص ٣٠٣، وانظر أيضا: السعران، د. محمود: علم اللغة، ص ٣٠٣-٣٠٤.

٣٦- الكتاب ١ / ٥٧.

٣٧- بروكلمان ، كارل، (ترجمة د. رمضان عبد التواب)، فقه اللغات السامية، ص ٤٠.

٣٨- حسان، د. تمام مناهج البحث في اللغة، ص ١٠٢.

39- Moscati, Sabatino, An Introduction to Comparative Grammar of the Semitic Languages, p.38.

وانظر: ابن جنى، سر صناعة الاعراب، ١ / ٢٤٣، وأنيس د. إبراهيم، الأصوات اللغوية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، (د.ط)، ٢٠١٣، ص ٨٧، وبشر، د. كمال، علم الأصوات، ص ٣٠٣.

مجراه في الحلق إلى الفم، فيضيق المجرى ويحدث نوعاً من الحفيف. وربما جانب القدماء الصواب في اعتبار الغين صوتاً حلقياً، يقول «د. تمام حسان»: لقد اعتبر النحاة والقراء أن الحلق مخرج الغين، وهنا يستطيع الباحث أن يقف منهم أحد موقفين يبنى كل منهما على طريقة فهمه لمصطلح «الحلق» فإذا كان مفهومهم عن الحلق مطابقاً لما نفهمه الآن فهم ولاشك مخطئون في القول بحلقية صوت الغين. أما إذا كان فهمهم لمصطلح «الحلق» أوسع من فهمنا له ليشمل ما بين مؤخر اللسان والطبق فلا داعي للقول بخطئهم.^(٤٠) ونظراً إلى أن اللغة العبرية فقدت صوت الغين، وصوت الحاء، فإننا سنقتصر في تناولنا لهذه الأصوات في سياق الموقعية على الهمزة، والهاء، والعين، والحاء.

المبحث الثالث: موقعية الأصوات الحلقية في مفردات اللغة العبرية واللغات السامية.

العلاقة بين الصوت، وسياقه الصوتي، أو بيئته الصوتية علاقة تبادلية تفاعلية؛ فلكل صوت لغوي ضمن الكلام بيئة صوتية، أو سياق صوتي يؤثر فيه، ويتأثر به. وقد عرّف «د. تمام حسان» الموقعية بأنها «دراسة لعلامات المواقع، أو دراسة لسلوك الأصوات في الموقع طبقاً لما يقتضيه هو سواء كان هذا الموقع في بداية الكلمة، أو وسطها، أو نهايتها».^(٤١) وتدرس هذه العلاقة التفاعلية بين الأصوات اللغوية تحت مصطلح «الموقعية» والمقصود بالموقعية هنا هو دراسة السلوك الصوتي للأصوات في المواقع المختلفة من الكلمة، حيث تتحدد البيئة الصوتية لصوت ما من خلال ثلاثة عناصر كالاتي^(٤٢):

أ- الموقع: هل الصوت استهلالى أم وسطى أم ختامى.

٤٠- حسان، د. تمام، مناهج البحث في اللغة، ص ١٠١-١٠٢.

٤١- حسان، د. تمام، السابق، ص ١٤٧.

٤٢- انظر: الخولي، د. محمد على، الأصوات اللغوية، ص ١٨٠.

ب- البيئة القَبَلية: والمقصود بها الأصوات التي تسبق الصوت بشكل مباشر، أو غير مباشر.

ج- البيئة البَعْدية: والمقصود بها الأصوات التي تتلو الصوت بشكل مباشر، أو غير مباشر. وسندرس فيما يأتي الأصوات الحلقية في العبرية مُحركة بالسكون المركب من خلال موقعية البداية، ثم الوسط، ثم النهاية.

أ- موقعية البداية:

تأتي الأصوات الحلقية في بداية الكلمة في العبرية وتنطق محققة، فتُحرك دائما بالسكون المتحرك في مواضع السكون، مثل: **אֵי**، **אֵיִת** سفينة، **אֵיִת** رابطة، **אֵיִת** حقيقة، **אֵיִת** نحن، **אֵיִת** إزعاج، **אֵיִת** باطل، **אֵיִת** مقطع، **אֵיִת** شريعة، **אֵיִת** مجرم - مذنب، **אֵיִת** المرأة المعلقة، **אֵיִת** عمل، **אֵיִת** محبة، **אֵיִת** ضربة، **אֵיִת** مرض.

وفي العبرية تأتي الأصوات الحلقية في موقعية البداية محققة نحو: أكل، عدل، همس، حك، حرر، ولا تُحرك الأصوات الحلقية - أو أي صوت آخر - في بداية الكلمة بالسكون (ما عدا حالات السكون المركب والمتحرك في العبرية) نظرا إلى صعوبة البدء بساكن في اللغة العبرية واللغات السامية.

وفي السريانية^(٤٣) **ܐܘܝܐ** أبوي، **ܐܘܝܐ** ضاع، هلك، **ܐܘܝܐ** سقف، **ܐܘܝܐ** تأمل، **ܐܘܝܐ** زهرة، **ܐܘܝܐ** قلب، **ܐܘܝܐ** صنع، عمل، **ܐܘܝܐ** عزيز، صديق، **ܐܘܝܐ** حملت، ولدت.

43- Costaz, Louis, Syriac- English Dictionary, dar el-machreq, beyrouth, 2002.

وانظر: ابن جني، سر صناعة الاعراب، ٢٤٣/١، وأنيس د. إبراهيم، الأصوات اللغوية، ص ٨٧، وبشر، د. كمال. علم الأصوات، ص ٣٠٣

ب- موقعية الوسط:

تأتي الأصوات الحلقية في وسط الكلمة وتُحرك بالسكون المتحرك في مواضع السكون نحو: **مِأَمَر** مقال، **بِأَوَه** فخر، **بِأَمَو** صادق، **بِأَمَلَوَت** خلاص، **بِأَمَد** مُنَّظَم، **بِأَمَو** مجهود، **بِأَمَلَس** خُيَط، **بِأَمَرَبَوَت** تناول، **بِأَمَدِير** مُرَاجِع، **بِأَمَرَبَم** كهنة، **بِأَمَرَبَم** معركة، **بِأَمَبِير** ناقل، **بِأَمَد** مَوْقِف، **بِأَمَب** تَكَدَّر، **بِأَمَزَم** مسرحية، **بِأَمَلَو** غفور، **بِأَمَلَقَت** انقسام. ولا تحقق العبرية الهمزة في مواضع عدة في الوسط نحو: **بِأَمَرَبَم**، **بِأَمَش**، **بِأَمَت**، **بِأَمَو**، **بِأَمَو** - **بِأَمَو** كلاً - كلاً ثم كلاً.

وفي العربية تأتي الأصوات الحلقية وتُحرك أحياناً بالسكون إذا كانت عين الصيغة حلقية نحو: صيغة (فَعَل) التي تسكن فيها العين بعد نقل حركتها إلى الفاء فتصبح الصيغة (فَعَل) مثل: شَهِد، فَخَذ، كَذَلِك بئس وأصلها بئس^(٤٤) وقد تأتي الصيغتان مرة بسكون العين ومرة بفتحها نحو: الرُّهْبُ و الرُّهْبُ، الجُحْدُ والجُحْدُ^(٤٥).

وإذا كانت الفصحى تحقق الهمزة، فإن بعض اللهجات العربية تسهلها، وقد رويت بعض الأسماء في العربية سهلت فيها الهمزة وتحوّلت إلى واو نحو: **بِأَمَدَة** و**بِأَمَدَة**، و**بِأَمَح** و**بِأَمَح**، و**بِأَمَع** و**بِأَمَع**^(٤٦)، وهى البئر، والجمع القليل **بِأَمَر** و**بِأَمَر**، ومن العرب من يقلب الهمزة فيقول **بِأَمَر**^(٤٧). ويضيف (ابن السكيت) في باب «همزه بعض العرب وترك همزه بعضهم» قالوا: **بِأَمَة** و**بِأَمَة**، **بِأَمَة** و**بِأَمَة**، و**بِأَمَة**، وامرأة **بِأَمَة** و**بِأَمَة**^(٤٨).

٤٤ - انظر: الجندي، أحمد علم الدين، اللهجات العربية في التراث، السابق، ص ٢٣٥-٢٣٧.

٤٥ - ابن السكيت، إصلاح المنطق، ص ٨٦.

٤٦ - السابق ص ١٦٠.

٤٧ - السابق، ١٤٦-١٤٧.

٤٨ - السابق، ١٥٩.

في السريانية **ككع** وقد تحذف الهمزة خطأ ونطقاً **كعك** سىء،
 حزين، **ككك** ذهن، فهم **ككك** مؤمن **ككك** معبر **كك**
 اشماًز، **ككك** ضعف **كك** قطع، شق، كسر.

ج- موقعية النهاية:

تأتى الأصوات الحلقية في نهاية الكلمة مثل **קרא** قرأ، **ברא** خلق، **נשא**
 رفع، **יצא** خرج، **קטא** أخطأ، **קרה** حدث، **ראה** رأى، **הלבשה**
 ارتداء، **לשה** صنع، **שנה** عام، **שבעה** سبع، **שמלא** سمع، **ידלא** عرف،
ידלא جذع، **דלא** كشف، **שלח** أرسل، **לקח** أخذ، **דלח** كدّر.

وفي العربية تأتى جميع الأصوات الحلقية في نهاية الصيغ وتنطق محققة نحو:
 قرأ، سمع، مفتوح، ولاتراعى العربية دائماً لام الصيغة الحلقية وتحريك ما قبلها
 بالفتح، على نحو ما تفعل العبرية لمجانسة الصوت الحلقى. فقد وردت **قَمَعٌ** و
قَمَعٌ، وكذلك **ضِلْعٌ** و **ضِلْعٌ**، و **نِطْعٌ** و **نِطْعٌ**. وتسكين عين الصيغة هي لغة بنى تميم
 أما فتحها فلغة أهل الحجاز^(٤٩).

ويلاحظ مما سبق أن جميع الأصوات الحلقية احتفظت بقيمتها دائماً في
 العربية الفصحى على عكس بعض اللهجات العربية التي تخلصت من بعض
 الأصوات كالهزمة. أما في العبرية، فإن بعض الأصوات الحلقية احتفظت بقيمتها
 في بعض المواقع وفقدت هذه القيمة في البعض الآخر. حيث احتفظ صوت
 الهمزة بقيمته بعده صوتاً حلقياً في بداية المقطع مُطلقاً، ونهاية المقطع إذا تحرك
 بالسكون المركب نحو: **תאסף**, **מיאמר**, **מיאמר** أو إذا جاء بعد سكون تام
יראה, **נשא**^(٥٠).

٤٩- ابن السكيت، إصلاح المنطق، ٦٨.

٥٠- قد يسقط صوت الهمزة في بعض الأحيان على الرغم من تحريكه بالسكون المركب مثل: **יחננו** (تكوين
 ١١/٤٢) (خروج ١٦/٧-٨) بديلاً عن **יחננו**، وقد يحذف على الرغم من تحريكه بحركة قصيرة
 مثل: **תח** (حزقيال ٣٣/٣٠) بديلاً عن **תח**.

ويُفسر «בלאו»^(٥١) حالات تحرك صوت الهمزة بالسكون المركب بأن صوت الهمزة لا يسقط في نهاية المقطع إلا إذا كان هذا المقطع منبورا. وبذلك يمكننا - في كثير من الصيغ - أن نفسر فقدان صوت الهمزة لقيمتها الحلقية، بالإضافة إلى إمكانية تفسير عدد من الصيغ على أنها جاءت قياسا على صيغ أخرى مثلا: **מְצַאֲתֶם** سهل فيها صوت الهمزة في مقطع غير منبور قياسا على **מְצַאֲתָּ**.

وتأسيسا على ما سبق، ونتيجة لفقدانه قيمته الحلقية فقد فقد أيضا قدرته على إغلاق المقطع، ومن ثم تطلب المقطع المفتوح حركة طويلة^(٥٢) حيث توقفت العبرية عن نطق صوت الهمزة محققا لاسيما في نهاية الكلمة، وأطالت الحركة السابقة عليه.

وربما كان لذلك علاقة بفقدان العبرية لظاهرة الإعراب؛ حيث تحولت أو اخر الكلمات دائما إلى السكون وهو ما يعني - في هذه الحالة - تسكين صوت الهمزة دائما، ومن ثم تحقيقه إذا وقع متطرفا، وهو الأمر الذي سيؤلد باستمرار استثقلا في نطق صوت الهمزة إذا وقعت متطرفة ولا سيما إذا سبق بحركة قصيرة لذلك فقدت الهمزة قيمتها الحلقية و خُففت دائما في نهاية الكلمة وتحولت إلى صوت مدّ بعد إطالة الحركة السابقة عليها؛ إذ لا يسمح النظام الصوتي في اللغات السامية بشكل عام بالتقاء فتحة وألف مدّ التقاءً مباشرا في مقطع واحد^(٥٣). وربما يدعم ما ذهبنا إليه ما نجده في اللغة العبرية من اختفاء صوت الهمزة نطقا، والاحتفاظ به

٥١- بلاو، يهوشع، تורת ההגה והצורות، הוצאת הקיבוץ המאוחד، מהדורה שלישת، 1979، עמ' 51. וגם יודיצקי، אלכסיי، היחלשות העיצור (אל'יף) בעברית המקראית، מחקרי לשון، ירושלים، 2011، עמ' 1-2
52- Kautzsch, E., Gesenius Hebrew Grammar, Oxford, 1909, P.89
בלאו، يهوشع، تורת ההגה והצורות، עמ' 176. , ו גם: יסודי הפונטיקה העברית، עמ' 17.

٥٣- الأقطش، د. عبد الحميد، الإشباع الصوتي في المقاطع العربية - أوضاعه وأهميته في التعبير اللغوي مجلة علوم اللغة، القاهرة، العدد الثاني، المجلد السادس، ٢٠٠٣، ص ١٩.

رسما دون أدنى قيمة صوتية إذا ما انتهت الكلمة بسكونين ثانيهما صوت الهمزة
مثل: **שָׁוֵא** كذب، باطل، **חַטָּא** ذنب، إثم.

وغالبا ما يظهر صوت الهمزة كصوت مدّ في المواضع التي كان حقه أن يظهر
فيها همزة محققة أو صوتا حلقيا «صامتا». ومن أشهر الأمثلة على هذا التحول
كلمة رأس في العربية التي تحولت في العبرية إلى **רֶאשׁ**، ورؤوس **רֵאשִׁים**.
وقد استخدمت العبرية المتأخرة والآرامية الهمزة في بعض الأحيان كحركة مثل:
קָאם (هوشع ١٠ / ١٤) بديلا عن **קָם**.^(٥٤)

وقد ترتب على فقدان صوت الهمزة لقيمته صوتا حلقيا في اللغة العبرية أن
فقدت عبرية المشنا التمييز بين الأفعال معتلة اللام بالألف ومعتلة اللام بالهاء نحو
לְמַלְאוֹת بدلا من **למלוא**^(٥٥)

وربما جاء وقت واختفى فيه صوت الهمزة من النطق تماما، وهو ما انعكس على
كتابة العديد من المفردات في العهد القديم بدون الهمزة في مقابل مواضع أخرى
وردت فيها بالهمزة نحو:^(٥٦) **יְרַפְאוּ** (أرمياء ٨-١١) في مقابل **יְרַפְאוּ** (أرمياء
٦-١٤) **יִשְׁלַחְךָ** (صموئيل أول ١-١٧) في مقابل **יִשְׁלַחְךָ** (صموئيل أول
١-٢٧)

وفي السريانية تُنقل حركة كل ألف بعدها ساكن في أول الكلمة إلى الحرف
الذي قبلها إذا كان ساكنا، وذلك لفظًا لا خطأ سواء أكانت الكلمة التي قبل الألف
متصلة بها أم مفروقة نحو: **כַּאֲרַח** في الأرض، التي تُلفظ **كَّارح**، و

54- Oleary, De Lacy, Comparative Grammar Of The Semitic Languages
Amsterdam, Philo press, 1969, P.30

55- M.H.Seagl , A Grammar of Mishnaic Hebrew, Oxford, 1958, P.92.
٥٦- بولוצيكي، شموال، شونوت فونولوجيت ومورفولوجيت בעברית המדוברת،
תעודה، קובץ מחקרים של ביה"ס למדעי היהדות(יח)، תל- אביב، 2002
، עמ' 248-249.

دِقًا حَلَاكًا للمعرفة، التي تُلفظ دِقًا حَلَاكًا^(٥٧).

وفي العربية، نجد أنه بينما حافظت الفصحى على الهمزة في جميع المواضع، فإن لهجات عربية مثل لهجة الحجاز قد تخلصت من الهمزة، وجاء هذا التخلص في الحالات الآتية^(٥٨):

١- الهمزة الساكنة وقبلها متحرك قلبت حرف مد مناسب لتلك الحركة نحو: يؤمنون < يؤمنون، فأذنوا < فأذنوا.

٢- الهمزة المتحركة وقبلها متحرك، لها الأحوال الآتية:

أ- أن تكون مفتوحة وقبلها ضم، ويغلب في هذه الحالة أن تبدل الهمزة واوا، نحو:

يؤاخذ < يواخذ، الفؤاد < الفواد.

ب- أن تكون مفتوحة وما قبلها مكسور، وفي هذه الحالة تبدل الهمزة ياء، مثل: خاسئا < خاسيا.

ج- أن تكون مضمومة وقبلها مكسور، وبعدها واو، في هذه الحالة تحذف الهمزة ويضم ما قبلها ليناسب الواو مثل: مستهزئون < مستهزون.

د- أن تكون مضمومة وما قبلها مفتوح، في هذه الحالة تحذف الهمزة مثل: لايطؤون < لايطون.

٥٧- داود، اقليميس يوسف، اللعة الشهية في نحو اللغة السريانية، الموصل، (د.ط)، ١٨٩٦، ص ٦٠ وقارن.

Moscatti, Sabatino, An Introduction To Comparative Grammar Of The Semitic Languages, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1969, p. 62.

٥٨- أنيس، د. ابراهيم، في اللهجات العربية، ص ٧٠. وانظر أيضا: الجندي، أحمد علم الدين، اللهجات العربية في التراث، السابق، ص ٣٢٦، والشايب، د. فوزى، أثر القوانين الصوتية في بناء الكلمة العربية، عالم الكتب الحديث، الأردن، (د.ط)، ٢٠٠٤، ص ٤٥٦.

هـ- أن تكون مكسورة بعد كسر، في هذه الحالة تحذف الهمزة مثل: متكين < متكين .

٣- الهمزة المتحركة وما قبلها ساكن، تنقل حركة الهمزة إلى الساكن قبلها، وتحذف سواء أكان هذا في كلمة واحدة أم كلمتين، مثل: والأخرى < ولخرى .

وقد تخفف الهمزة في آخر الكلمة العربية، نحو: (لم ترا) التي يرى (ابن جنى) أن أصلها (تراً) ثم إن الراء لما جاورت، وهي ساكنة، الهمزة متحركة صارت الحركة كأنها في التقدير قبل الهمزة، واللفظ بها (لم تراً) ، ثم أبدلت الهمزة ألفاً لسكونها وانفتاح ما قبلها فصارت (ترا) فالألف على هذا التقدير بدل من الهمزة التي هي عين الفعل واللام المحذوفة للجزم.^(٥٩)

ويفقد كذلك صوت الهاء قيمته كصوت حلقي ويتحول إلى صوت مدّ في العبرية إذا جاء متطرفاً مسبقاً بحركة طويلة، وفي هذه الحالة يتبع صوت الهاء نطق الحركة السابقة عليه، وقد يأتي مداً للكسر مثل: **מורה**، **יְהוָה**، أو مداً للفتح مثل: **קרה**، **יפתה**، أو مداً للضم مثل: **יְהוָה** (المصدر من **יָה**). أما الحالات القليلة التي يحتفظ فيها صوت الهاء بقيمته الحلقية في نهاية الكلمة، فيكون فيها الهاء بداخله علامة المبيق مثل **יְהוָה**. ونظراً إلى فقدان صوت الهاء لقيمته الحلقية فإن جميع الأفعال المنتهية بالهاء تخضع في العبرية لجميع ظواهر الإعلال^(٦٠). وتأتي هذه الحالة عكس اللغة العربية التي يتحول فيها صوت الهاء إذا جاء متطرفاً إلى تاء.

٥٩- ابن جنى، سر صناعة الإعراب، ١ / ٧٦.

٦٠- بلاسو، יהושע، תורת ההגה והצורות، למ' 177.

المبحث الرابع: ظاهرة القلقلة في العربية وعلاقتها بالسكون المركب في العبرية

أ- تعريف القلقلة

على الرغم من أن أصوات القلقلة تأتي خارج إطار الأصوات الحلقية - عنوان هذا البحث - إلا أن أهمية هذا المبحث تكمن في البحث عن ظاهرة في اللغة العربية توازي ظاهرة السكون المركب في اللغة العبرية من حيث الدور، والأنماط، وأوجه الشبه، والظاهرة المقصودة هنا هي ظاهرة القلقلة، أو أصوات القلقلة.

ويطلق عليها كذلك «حروف اللقلقة»، أو «المحقورة»، أو «المُشْرَبَة»^(٦١). وجمعت هذه الأصوات في: «قطب جد»، أو «جد قطب»، أو «قد طبخ»، أو «طبق جد»، والذي سمح بضم هذه الأصوات في مجموعة واحدة هو أن جميعها شديدة مجهورة، وأنها تمثل «وقفات انفجارية». وسُميت كذلك لأنه يجب قلقلتها؛ أي تحريكها تحريكًا خفيفًا، إذا وقعت ساكنة^(٦٢).

والقلقلة عبارة عن شروع في إيجاد حركة خفيفة تتبع أصوات القلقلة الانفجارية^(٦٣) حال سكونها، فتنقل تلك الأصوات من حالة الوقف (السكون)

٦١- بشر، د. كمال. علم الأصوات، السابق، ص ٣٧٨.

٦٢- يرى البعض أن القلقلة تكون أظهر في آخر الكلمة حين تكون بقصد الوقوف عليها من أن تكون في وسط الكلمة، والسبب في ذلك تجنب حدوث سكت بين حرف القلقلة وما بعده. ويرى البعض الآخر أن شرط حدوث القلقلة هو سكون هذه الحروف سواء وقعت وسطا، أو متطرفة وإن كانت القلقلة في حالة الوقف أبين منها في حالة الوصل. (انظر: الحمد، د. غانم قدوري، الدراسات الصوتية عند علماء التجويد، مطبعة الخلود، بغداد، ١٩٨٦، الطبعة الأولى، ص ١٣٣).

٦٣- توجد أصوات انفجارية أخرى مثل: الهمزة، والكاف، والتاء ومع ذلك لا تُعد ضمن أصوات القلقلة وذلك لأن الأصوات الانفجارية تتغلب على صفة الخفاء بإحدى طريقتين: الأولى: هي التحريك بحركة اختلاسية (القلقلة)، والثانية: هي جعل الصوت احتكاكيًا، أو تسهيله مثل باقى الأصوات الانفجارية. (راجع: عمارة، د. أحمد إسماعيل، ظاهرة القلقلة والأصوات الانفجارية، ضمن كتاب أبحاث عربية في الكتاب التكريمي للمستشرق الألماني فولفديترش فيشر، إعداد وإصدار د. هاشم إسماعيل الأيوبي، الطبعة الأولى، ١٩٩٤، ص ١١٩ وما بعدها).

إلى حالة (شبه الحركة)^(٦٤). وتتحدد هذه «الحركة الخفيفة»، أو «شبه الحركة» بأنها «الخلخلة الناجمة عن فك الأعضاء النطقية المتصقة لإرسال الصوت، فالهواء المستخدم في إرسال هذا الصوت من مستلزمات الصامت الانفجاري»^(٦٥).

والهدف من القلقله محاوله التغلب على خفاء صفة الجهر، أو الانفجارية التي تميز نطق الأصوات (ق، ط، ب، ج، د) حال سكونها. «فالأصوات الشديدة المجهورة تميل دائماً إلى الهمس إذا كانت ساكنة، ولهذا أطالوا الأصوات الشديدة المجهورة ليُظهروا جهرها، ويحولوا بينها وبين أن تصبح مهموسة خصوصاً إذا كانت ساكنة. فالقلقلة إذاً ليست إلا مبالغة في الجهر بالصوت لئلا تشوبه شائبة من همس»^(٦٦).

وتفسير ذلك أن نطق أصوات «قطب جد» نطقاً واضحاً، لا سيما في حالة الوقف، مسألة تستدعي جهداً أكبر نظراً إلى صفاتها، فلأنها شديدة (انفجارية) فإن الهواء يُحبس معها حبساً تاماً، ولأنها مجهورة، فإن النفس يُمنع من أن يجري معها، ولتجنب هذا الجهد فإنه يتبعها نوع من التحريك، ودون هذا التحريك يُحبس الهواء انحباساً كاملاً، فيترتب على ذلك خفاء الصفة المميزة لهذه الأصوات وهي الانفجارية،^(٦٧) ومن ثم إضعافها. وينتهي هذا الانحباس بانفجار تحدته حركة خفيفة؛^(٦٨) هذه الحركة الخفيفة أو الصوتية عبارة عن إطلاق الهواء بعد الوقفة الحادثة عند بداية النطق بالصوت الشديد (المجهور) ليحدث الانفجار، فيكتمل نطق هذا الصوت الشديد ويتحقق.

- ٦٤ - السعران د. محمود، علم اللغة - مقدمة للقارئ العربي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، (د. ط)، (د. ت)، ص ١٦١.
- ٦٥ - القرالة، د. زيد خليل، الحركات في اللغة العربية - دراسة في التشكيل الصوتي، الأردن، عالم الكتب الحديث، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤، ص ٢٩-٣٠.
- ٦٦ - أنيس، د. إبراهيم، الأصوات اللغوية، ص ١٥٦-١٥٧.
- ٦٧ - انظر: السعران د. محمود، السابق، ص ١٦١.
- ٦٨ - عمارة، د. إسماعيل أحمد، السابق، ص ١٠٨.

ب- طبيعة الحركة المنطوقة عند القلقلة ووصفها

أما صوت القلقلة الذي يُسمع عند الوقف على حروف (قطب جد) فقد استُخدمت للتعبير عنه عدة مصطلحات تعبر عن طبيعة هذه الحركة فهو «صويت»^(٦٩)، أو «صوت»، أو «نبرة»^(٧٠)، أو حركة غير تامة^(٧١)، أو حركة وسطى^(٧٢). ويطلق عليه كذلك «حركة خفيفة اختلاسية غير مكتملة»^(٧٣). وتعد هذه الحركة المختلصة، أو الصوت جزءاً متمماً لنطق الصوت^(٧٤) ومقدار الحركة المختلصة - كما أثبتته التجارب العملية، وقياس التردد - أقل من الحركة القصيرة في الطول، فالاختلاس في حقيقته تقصير للقصير، إذ بلغ تردد الكسرة المحققة على سبيل مثال ٥٦٠، من الثانية، وكان تردد الكسرة المختلصة ١٦٧، من الثانية^(٧٥)

والمشهور عند علماء القراءة في كيفية أداء القلقلة ثلاثة أوجه تحرص في أغلبها على اتباع القلقلة بحركة ما قبلها، أو ما بعدها من الحروف أي فتح، أو ضم، أو كسر، وذلك بغرض إحداث نوع من التوافق الحركي، وهذه الأوجه هي:^(٧٦)

الأول: أن تتبع القلقلة حركة ما قبلها فإن كان ما قبلها مفتوحاً قُرِبَت القلقلة إلى الفتح، نحو: (لِيقْطَع)^(٧٧) وإن كان ما قبلها مضموماً قُرِبَت القلقلة إلى الضم نحو:

-
- ٦٩- سبويه، الكتاب، ٤ / ١٧٤.
 ٧٠- السعران د. محمود، السابق، نفسه.
 ٧١- الحمد، د. غانم قدوري المدخل إلى علم أصوات العربية، منشورات المجمع العلمي، بغداد، (د.ط)، ٢٠٠٢، ص ١٣٢.
 ٧٢- هي صوت تكون فيه الشفتان في وضع محايد، وتكون أعلى نقطة في اللسان وسط منطقة الحركات تقريباً.
 ٧٣- عمارة، د. إسماعيل أحمد، السابق، نفسه.
 ٧٤- بشر، د. كمال. علم الأصوات، السابق، ص ٣٨٠.
 ٧٥- استيتية، د. سمير شريف، علم الأصوات النحوي، ومقولات التكامل بين الأصوات، والنحو، والدلالة، دار وائل للنشر، عمان، الطبعة الأولى، ٢٠١٢، ص ١٨١-١٨٣.
 ٧٦- المرصفي، د. عبد الفتاح السيد العجمي، هداية القاريء إلى تجويد كلام الباري، مكتبة طيبة، المدينة المنورة، الطبعة الثانية، (د.ت)، ص ٨٧.
 ٧٧- آل عمران ١٢٧.

(مُقْتَدِر) ^(٧٨)، وإن كان ما قبلها مكسورا قُربت القلقللة إلى الكسر نحو: (قَبْلَة) ^(٧٩) الثاني: أن تُقرب إلى الفتح مطلقا دون النظر إلى الحركة السابقة. الثالث: أن تتبع القلقللة حركة ما بعدها من الحروف لتتناسب الحركات.

في مقابل هذه الأوجه الثلاثة نجد أن السكون المركب في اللغة العبرية يتركب دائما من سكون، وحركة ولهذا سُمى بالسكون المركب. وقد يأتي هذا السكون مركبا مع حركة فتح قصير (בְּחַיִּים בְּחַיִּים) وينطق كما لو كان الحرف محركا بحركة فتح قصير، أو مركبا مع حركة فتح طويل (בְּחַיִּים בְּחַיִּים) ويُنطق كما لو كان الحرف محركا بحركة ضم قصير ممال، أو مركبا مع حركة كسر ممال (בְּחַיִּים בְּחַיִּים)، وينطق كما لو كان الحرف محركا بحركة كسر قصير ممال، وهذا النوع من السكون في العبرية هو سكون متحرك أى يعامل على أنه شبه حركة، أو حركة مختلصة.

والمتأمل لطبيعة صوت القلقللة، وكيفية أدائها في اللغة العربية، ونطقها مقربة أو مائلة إلى الفتح، أو الضم، أو الكسر، يلاحظ أننا أمام حركة تشبه إلى حد كبير حركة السكون المركب في اللغة العبرية - كما سبق - غير أن الفارق بين العربية والعبرية هو أن العربية لم تُخصَّص علامة تُعبر بها عن حركة القلقللة على عكس العبرية التي خصصت علامات للتعبير عن الحركات الفرعية ومن بينها السكون المركب الذي خصت به الأصوات الحلقية لتحريكها به بديلا عن السكون البسيط. وهو ما يعكس حرص نظام التنقيط الماسوري العبري على تسجيل جميع الحركات، والأجراس الصوتية. يقول كانتينو: «يجتهد الخط العبري في رسم جميع الأجراس الحركية بدقة تشبه دقة كتابتنا الصوتية، وبخلاف ذلك فإن الرسم العربي رسم وظائف أي أنه لا يُراعى فيه كل المقابلات الجرسية التي تميز بين الصيغ

٧٨- القمر ٥٥.

٧٩- البقرة ١٤٤.

النحوية، أو الألفاظ...»^(٨٠)

وربما كان هذا الحرص على تسجيل جميع الحركات - وخصوصا المركبة - سبباً رئيساً في احتفاظ اللغة العبرية بنظام تحقيق الأصوات الحلقية التي فقد معظمها في أغلب اللغات السامية - عدا اللغة العربية التي احتفظت بها كاملة - و سنتناول فيما يلي الأصوات الحلقية من حيث:

أولاً: المخارج، والصفات.

ثانياً: الموقعية (السياق الصوتي).

المبحث الخامس: أسباب نشأة السكون المركب في اللغة العبرية.

تحتاج الأصوات الحلقية إلى جهد عضلي لإصدارها ولا سيما إذا كانت ساكنة مما يجعلها عرضة للضعف أكثر من غيرها من الأصوات، وربما وصل الأمر إلى حد ضياعها من بعض اللغات.^(٨١) ونظراً إلى أن هذه الأصوات تُنطق بسرعة أكبر مع الصوت التالي لها إذا ما كانت ساكنة مما يجعلها عرضة للإدغام في الصوت التالي لها، ونظراً إلى رغبة اللغة العبرية في الحفاظ على هذه الأصوات من الضياع سواء في صورة فناء في الصوت التالي لها، أو الخفاء أثناء النطق، أو في صورة فقدان تام للصوت، فقد بحثت عن وسيلة تضمن بها استمرار الأصوات الحلقية، والحفاظ عليها من الضياع. لذلك فقد أضاف علماء الماسورا بجوار علامة السكون (ֿ) إحدى علامات الحركات الثلاث (/ ֿ /) ليعتمد عليها الصوت الحلقى، ويُقرأ مُحرّكاً بنصف حركة^(٨٢).

٨٠ - كانتينو، جان، (ترجمة: صالح القرمادى)، دروس في علم أصوات العربية، الجامعة التونسية، مركز الدراسات والبحوث، ١٩٦٦، (د.ط.) ص. ١٥٥ - ١٥٦.

٨١ - انظر: ص ٤-٥ من هذا البحث.

٨٢ - ילון, דוד, דקדוק הלשון העברית, עמ' 97-98.

والدليل على ذلك هو وجود العديد من مفردات العهد القديم حُرکت فيها بعض الأصوات غير الحلقية بسكون مركب، وكان يُفترض تسكينها جميعها خشية إدغام هذه الأصوات فيما بعدها، ومن هذه الحالات:

١- تحريك أول الحرفين المتماثلين بالسكون المركب إذا كان أولهما ساكنا بالسكون البسيط حيث قرأ «**רבי פינחס**»^(٨٣): **סִכְכִּים** (خروج ٢٥ / ٢٠ و ٣٧ / ٩)، و **שׁוֹטְטוֹ** (أرمياء ٥ / ١)، و **הַתְּפוֹרָה**، و **הַתְּמוֹטָה** (أشعيا ٢٤ / ١٩) حيث ينطق السكون حركة فتح قصير.

٢- تحريك أصوات صفيرية، وأصوات انفجارية، وأخرى من أصوات «بجد كيت» بالسكون المركب، وكان يُفترض أن تُسكن جميعها ولكنها حُرکت في النص الماسوري بالسكون المركب، وذلك حفاظا على طريقة قراءة هذه الأصوات، إذ من الواجب أن تميل إلى الفتح، مثل^(٨٤):

أ- أصوات صفيرية بعد واو العطف المحركة بحركة «الشوروق» مثل: **וְזָהַב** (تكوين ٢ / ١٢).

ب- أصوات أنفمية بعد حركة «الخيريق» مثل: **אִמְרוֹת** (مزمو ١٢ / ٧).

ج- أصوات انفجارية مثل: **הוֹטְלוּ** (أرمياء ٢٢ / ٢٨)، **בְּשִׁקְתוֹת** (تكوين ٣٠ / ٣٨)، **וְיִטְהַר** (أيوب ١٧ / ٩) **וְקָרַב- לְבָו** (مزمو ٥٥ / ٢٢).

د- أصوات من «بكف تجد» مثل: **הַתְּאִכְלָנָה** (تكوين ٣ / ١٧) **וְרִדְדָה** (حزقيال ٣٥ / ٦).

٨٣- ר' אהרון בן משה(הוציאו עם מבואות ומחקרים: אהרון דותן), ספר דקדוקי הטעמים, הוצאת האקדמיה ללשון העברית, בלי מהדורה, 1967, עמ' 98.

٨٤- בן אשר, ספר דקדוקי הטעמים, עמ' 190.

هـ- وزن (فُولِي) في حالة وجود الاسم المفرد بشرط ألا يكون في حالة الوقف
مثل: אֶבְרָהָם (اشعيا ٦٢ / ٦) אֶבְרָהָם (تكوين ٤٣ / ١١).

ووجدت هذه الظاهرة كذلك في آرامية العهد القديم، في مواضع نادرة
جدا؛ حيث حُرِّك صوت القاف بحركة السكون المركب مع الفتحة الطويلة
(חֲטֹף קָמֶץ) نحو: קָבֵל (عزرا ٤ / ١٤)، קָבֵל (عزرا ٤ / ١٤)، ويرى
د. «يوسف متى قوزي» أن هذا الصوت ربما كان يُنطق مثل الهمزة على نحو ما
هو موجود في بعض اللهجات العربية مثل اللهجة المصرية والسورية.^(٨٥)

فالأصوات الحلقية تكون أضعف وأكثر عرضة للفقد إذا كانت ساكنة بالسكون
البسيط مثلما حدث في بعض اللهجات العربية التي أسقطت الهمزة في: كَلْ،
وَحَدْ، وُخَدْ بديلا عن: أأَكُلْ، وأَحَدْ، وَأَخَذَ^(٨٦). كذلك ينطق بعض اليهود في
شرق أوروبا العين مثل الياء إذا ما كان سكونها بسيطا، وأغلقت المقطع في وسط
الكلمة مثل: שְׂמִינִתִּי بديلا عن שְׂמִינִתִּי^(٨٧)

يتبين مما سبق أن السكون المركب أدّى الدور الأكبر في احتفاظ اللغة العبرية
بالأصوات الحلقية، وخصوصا الهمزة والهاء؛ ذلك أن الأصوات الحلقية - كما
سبق - كانت أكثر عرضة لفقدان قيمتها الحلقية، وتحولت إلى أصوات مدّ في
المواضع التي لم تُحْرَك فيها بالسكون المركب (نهاية الكلمة)، خلافاً لتلك التي
حُرِّكت فيها بالسكون المركب كما سبق وأوضحنا.

٨٥- قوزي، د. يوسف متى، آرامية العهد القديم، منشورات المجمع العلمي العراقي، د. ط، بغداد، ٢٠٠٦،
ص ٦٨.

٨٦- عبد المجيد، د. محمد بحر، بين العربية ولهجاتها والعبرية، ص ٥١.

٨٧- סגל, יסודי הפונטיקה, למ' 18-19.

المبحث السادس: الأصوات الحلقية المحركة بالسكون في ضوء القوانين الصوتية.

أولاً: صيغ حلقية الفاء

يلاحظ المتأمل للسكون المركب الذي تُحرك به فاء الفعل والاسم الحلقية أن هذا السكون ينقسم إلى قسمين بناء على موضع السكون الذي يأتي في موضعه: القسم الأول:

هو موضع السكون المتحرك إذ تُحرك فيه فاء الفعل والاسم الحلقية بالسكون المركب مطلقاً كما هو الحال في زمن الماضي مع ضمائر جمع المخاطبين والمخاطبات نحو: **יַאֲבֹתֶם, יַבְדִּיתֶם, יַשְׁבִּיתֶם**، والأمر **יִמְצֵא!**، وفي الاسم تُحرك الفاء بسكون مركب في صيغة الاسم المشتق **יְבַלֵּל** من الفعل حلقى الفاء نحو: **יְבַלֵּל, יְשִׁיבָה, יְמִיכָה**. وكذلك وزن **יְבַלֵּל** نحو: **יְבַכָּה** ووزن **יְבַלֵּל** الذي يشيع استخدامه في الدلالة على الألوان في العبرية نحو^(٨٨): **יַקְלָקַל** (قضاء ٦/٥)، **יַלְקָלַק** (أرمياء ١٢/٢٣) **יַכְפִּדָּה** (أمثال ٨/٢١)، وجاءت عليه أسماء بعض الألوان مثل **יַדְמָדָם** (لاويون ١٣/٤٣) **יַגְבֵּל**، وكذلك بعض صيغ الجمع نحو: **יַחֲלִים, יַכְמִים, יַיָּרֵם**.

القسم الثاني:

هو موضع السكون التام، إذ تقع فيه فاء الفعل الحلقية في نهاية مقطع، وتسبقها دائماً حروف الاستقبال كما هو الحال في زمن الاستقبال، أو حروف الزيادة في الأوزان الفعلية المزيدة مثل: **יְבַלֵּל, יְבַלֵּל, יְבַלֵּל, יְבַלֵּל**، وكذلك

٨٨- راجع: مغيث، عصام عيد، الأوزان الاسمية ذات الوظائف الدلالية - دراسة مقارنة في الصرف والدلالة بين بعض اللغات السامية، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، جامعة عين شمس، ٢٠٠٨، ص ٨٤.

الأوزان الاسمية المزيدة مما فاءه حلقيه مثل: **نְקָטַל**, **הִקְטִילָה**, **מִקְטִילָת** (**מִקְטִילָת**), **מִקְטִילָה**, **מִקְטִיל**, **מִקְטִילָה** (**מִקְטִילָה**), **מִקְטִילָה**, **מִקְטִילָת**, **מִקְטִיל**, **מִקְטִילָה**. ويأتي هذا القسم في نمطين:

النمط الأول:

تُحرك فيه الفاء الحلقيه في بالسكون المركب، وعادة ما تجانس حركة الصوت الحلقي الحركة السابقة عليه، وهو ما يعرف بالانسجام الحركي، أو الاتباع وهو لون من المماثلة تلجأ إليه اللغة عندما تتجاوز حركتان ويتسم نطقهما بشيء من الثقل فينتج عن ذلك تغيير إحداهما إلى جنس الأخرى طلباً للخفة^(٨٩) وهو ما يقوى الارتباط في البنية الصرفية ويجعل أجزاءها المقطعية متماسكة، وعولج هذا النوع تحت مصطلحات عديدة مثل: المزوجة، والمشاكلة، و المجانسة، والحمل على الجوار.^(٩٠)

و في هذا النمط تُشكل فاء الفعل أو الاسم مع الحركة السابقة عليها مقطعا مفتوحاً، نحو: **יִלְמַד**, **יִחַשֵׁף**, **יִהַרֵס**, **יַעֲרַב**, **יִחַזֵק** **יַעֲשֶׂה**, **הַאֲשִׁים**, **הַאֲזִין**, **נִאֲסֶפֶנוּ**, **מֵאֲמִין**, **נִאֲמֶנּוּ**, **מֵאֲפָרָה**, **מֵעֲבָרָת**, **מֵעֲרוֹד**.

ويلاحظ في هذا النمط تحريك عين الفعل الحلقيه مع ضمائر المخاطبة، والغائبين بالسكون، فيلتقى في هذه الحالة سكونان متحركان متتاليان؛ أولهما مركب وهو سكون فاء الفعل الحلقيه، وثانيهما بسيط وهو سكون عين الفعل، وجاء متحركاً بحكم موقعه كسكون ثان، ولا يسمح النظام الصوتي في اللغة العبرية بهذا التتابع الصوتي^(٩١) فيتحول السكون المركب (حركة فاء الفعل) إلى

٨٩- أحمد، د. محمد فريد، ظاهرة الثقل والخفة - دراسة لغوية، مجلة علوم اللغة، القاهرة، العدد الرابع، المجلد العاشر، ٢٠٠٧، ص ٥٩.

٩٠- الأقطش، د. عبد الحميد، الأشباع الصوتي في المقاطع العبرية، ص ٤٧.

٩١- يلين، دود، دقذوق הלשון העברית، עמ' 106.

حركة كاملة مثلاً: **תַּאֲסִפִּי** (بدلاً من **תַּאֲסִפִּי**)، **יַעֲזֹבוּ** (بدلاً من **יַעֲזֹבוּ**)، **יַעֲמְדוּ** (بدلاً عن **יַעֲמְדוּ**) **יַאֲרְכוּ** (بدلاً من **יַאֲרְכוּ**)، وعلى الرغم من هذا التحول فإن سكون عين الفعل يبقى كما هو متحرراً ويطلق عليه في هذه الحالة (**שוא מרחף**) «سكون مُقلقل» وتظل حروف «بجد كيت» - إذا كانت لام الفعل - رخوة كما هي. ويظهر هذا النمط في الأسماء، لاسيما عند اتصال الأسماء بحروف النسب مثل: **יַאֲנִי**, **כַּאֲשֶׁר**, **מִחְבוֹא** مخبأً، **מֵאֶכָל**, **מֵעֶשְׂיוֹ**.

النمط الثاني:

تُحرك في هذا النمط الفاء الحلقية بالسكون البسيط، كما تُشكل فاء الفعل مع الحركة السابقة عليها مقطوعاً مغلقاً، نحو: **יַחְמֹד**, **יַחְתֹּר**, **יַחֲכֹם**, **יַחֲפֹר**, **יַחֲפֹץ**, **יַחֲתַד**, **הַחֲלִיט**, **הַחֲמִיץ**, **הַחֲשִׂיד**. وفي الأسماء **מִחֲבֹט** منفضة **מִחֲבֹר** توصيل، **מִהֲפֹךְ** ثورة **מִחֲבֹרַת**, **מִחֲלֹף**, **מֵעֲבֹדָה**, **נִהְיֶה**.

ويطرح هذا التقسيم - لاسيما القسم الثاني بنمطية سؤالين خصوصاً في مجال الفعل:

الأول: لماذا تُحرك الفاء الحلقية تارة بالسكون البسيط، وتارة بالسكون المركب؟

الثاني: لماذا تتحول حركة السابقة في الفعل حلقى الفاء تارة إلى حركة الكسر القصير الممال (**סגול**) نحو: **יַחֲכֹם**, **נַחֲתַד**، وتارة إلى الفتح القصير (**פתח**) نحو: **יַעֲמְדוּ**، **יַחֲשֹף**؟ وهل يوجد ارتباط بين حركة السابقة، وحركة عين الفعل؟

أولاً: لماذا تُحرك الفاء الحلقية تارة بالسكون البسيط، وتارة بالسكون المركب

سواء في الفعل أو الاسم؟

يتحدث «برگשטרסר» عن قاعدة تتحكم في تسكين فاء الفعل الحلقية بالسكون البسيط لاسيما في الماضي والمستقبل من الوزن البسيط (קל)، وكذلك أوزان **בְּפִלַל** و **הִפְעִיל** و **הִפְעִיל** وترتكز هذه القاعدة على تزايد الميل إلى تسكين فاء الفعل الحلقية بالسكون البسيط إذا كانت عين الفعل أحد الأصوات الانفجارية وخصوصا أصوات «بجد كيت» هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى وفقا لترتيب الأصوات الحلقية **א-ה-ל-ח** هاتان القاعدتان لاتعملان بمعزل عن بعضهما البعض، فهما متقاطعتان، لذا قد نحصل على تذبذبات واضحة^(٩٢). وقد وردت شواهد عديدة في العهد القديم تؤيد هذه القاعدة؛ حيث حُرکت فاء الفعل الحلقية بالسكون البسيط في زمن الاستقبال وفقا لعين الفعل، على النحو الآتي:

إذا كانت عين الفعل من أصوات «بكف تجد» نحو: **יְאֲדִימוּ** (أشعيا ١ / ١٨)، **יְאֲדָר** (خروج ١٥ / ١١)، **יְאֲפֹד** (لاويون ٧ / ٩)، **יְהִפֹד** (خروج ٧ / ١٥)، **יְהִפְכוּ** (مزمور ٧٨ / ٥٧)، **אֶעֱבְרָה** (عدد ٢١ / ٢٢)، **יַעֲבְרָה** (عدد ٢٠ / ١٧)، **תַעֲבֹדִי** (أرمياء ٤ / ٣٠).

١- إذا كانت عين الفعل أحد الأصوات الانفجارية الأخرى مثل الطاء، أو القاف، نحو:

٢- **יְאֲטִים** (مزمور ٥٨ / ٥)، **תַאֲטֹר** (مزمور ٦٩ / ١٦)، **יַעֲקֹב** (أرمياء ٣ / ٩)، **יַעֲקֹבִי** (تكوين ٢٧ / ٣٦)، **יַעֲקֹשׁ** (أمثال ٢٩ / ١٩)، **יַעֲטָה** (لاويون ١٣ / ٤٥).

٩٢- برگשטרסר ג. (ترجمه מגרמנית: מרדכי בן אשר)، דקדוק הלשון העברית، הוצאת ספרים על שם «ל מאגנס، ירושלים، מהדורה שנייה، 1982، עמ' 503.

ويذهب «בלאו»^(٩٣) إلى كثرة احتفاظ فاء الفعل الحلقيه بسكونها البسيط لاسيما قبل أصوات «بجد كيت»، وهو نفسه ما يذهب إليه د. رمضان عبد التواب «عندما يذكر أن فاء الفعل الحلقيه تُحرك بسكون مركب مجانس لحركة حرف الاستقبال إلا في بعض الحالات منها: إذا كانت عين الفعل من أصوات «بجد كيت» فإن الفاء الحلقيه تُسكن بالسكون البسيط مثل: **יְהִי־עַם**، **יְהִי־עַל**^(٩٤). وهو ما نلاحظه كذلك في الأسماء التي عينها حرف من حروف بكف تجد أو انفجارية نحو: **הַחֲפָזָה**، **מְלַבְּדָה**، **הַחֲפִיר**، **יְהִי־ר**، **הַחֲפָזָה** التي حُرکت فيها فاء الاسم الحلقيه بالسكون التام مع تشديد حرف (بكف تجد) بالشدة الخفيفة.

غير أن أصحاب هذا الرأي لم يقدموا تفسيراً لهذه الظاهرة، واكتفوا برصدها، أو الإشارة إليها فقط. وهو الأمر الذي يجعلنا نطرح تفسيراً - ربما يكون مقبولاً - حول ماهية العلاقة بين تسكين فاء الفعل أو الاسم الحلقيه بالسكون البسيط - وخصوصاً صوت الحاء - وبين عين الفعل أو الاسم إذا كانت أحد أصوات «بجد كيت»

سبق أن أوضحنا^(٩٥) أن جميع الأصوات الحلقيه باستثناء الهمزة هي أصوات احتكاكية، ومن المعلوم كذلك أن أصوات «بجد كيت» قد تأتي انفجارية (شديدة) في حالة تسكين ما قبلها بالسكون البسيط، أو شُددت بشدة ثقيلة، وقد تأتي احتكاكية (رخوة) إذا حُرک ما قبلها بالسكون المتحرك (سواء كان بسيطاً أو مركباً) أو خلت من التشديد.

فإذا تصورنا أن فاء الفعل الحلقيه (الاحتكاكية) حُرکت بسكون مركب، وكانت عين الفعل أحد أصوات «بكف تجد» فإنها ستكون احتكاكية هي الأخرى

٩٣- בלאו, יהושע, תורת ההגה והצורות למ' 152.

٩٤- عبد التواب، د. رمضان، في قواعد الساميات، ص ٦٩.

٩٥- انظر المبحث الثاني.

بحكم السكون المتحرك السابق عليها. ومن ثمَّ سنحصل على سلسلة صوتية تضم صوتين متماثلين في صفة واحدة هي صفة الرخاوة، وإذا علمنا - كما يقول د. إبراهيم أنيس - أن الأصوات تختلف فيما تتطلبه من جهد عضلي للنطق بها، وأن الأصوات الرخوة من أشق الأصوات بوجه عام^(٩٦) - نظرا إلى طبيعة الأصوات الرخوة التي يخرج معها الهواء بحُرِّيَّة ويمكن نطقها لفترة طويلة دون عائق - أدركنا مدى المجهود العضلي الذي يتطلبه نطق الأصوات الرخوة منفردة، هذا المجهود الذي يزداد في حالة تجاور صوتين احتكاكيين هما فاء الفعل الاحتكاكية، وعين الفعل الاحتكاكية «بجد كيت الرخوة».

وللتخلص من هذا المجهود عمدت اللغة العبرية إلى إحداث نوع من المخالفة الصوتية^(٩٧) بين صفات فاء الفعل وعينه^(٩٨) وذلك بالتخلص من رخاوة عين الفعل، عن طريق تسكين فاء الفعل الحلقية بالسكون البسيط ومن ثمَّ تتحول عين الفعل «بجد كيت» إلى صوت انفجاري (شديد) فتحدث المخالفة المطلوبة لتجنب النطق بصوتين مُتَّحدي الصفات، ويتحقق للمتحدث سهولة في النطق واقتصاد في الجهد.

٩٦- أنيس، د. إبراهيم، الأصوات اللغوية. ص ١٩٦.

٩٧- المخالفة عبارة عن تعديل الصوت الموجود في سلسلة الكلام بتأثير صوت مجاور، بما يؤدي إلى زيادة نسبة الخلاف بين الصوتين. وهي عكس المماثلة ففي المخالفة يتعاقب صوتان مثلان، أو متشابهان في مقطع واحد مما يصعب النطق بهما لتطلبهما جهدا عضليا زائدا في النطق فيتم مخالفة أحدهما بصوت آخر. وفي العبرية إذا توالى حركتان متماثلتان أحدهما في بنية الكلمة الأصلية والآخرى جاءت في شكل لاحقة فإن الأولى تخالف الثانية نحو: **חיצון** بديلا عن **חוצון** كذلك نجد **ראשון** بديلا عن **ראשון** - **דחוף** يشتق منها: **דחירות** بديلا عن **דחירות** - **חשוב** يشتق منها: **חשיבות** بديلا عن **חשובות**.

٩٨- تستخدم العبرية الدارجة هذا القانون في العديد من الأفعال مثل: الفعل **הִכְחִישׁ** كان يجب أن تُنطق فاء الفعل (**כ**) رخوة وذلك وفقا للقواعد الصوتية للغة العبرية غير أن معظم المتحدثين بالعبرية ينطقون هذا الفعل **הִכְחִישׁ** بنطق فاء الفعل انفجارية (تشديد الكاف)، وتكرر هذه الظاهرة مع الجذور: **כ-ח-ל** / **כ-ח-ד** إذا جاءت في أوزان: **הִפְעִיל**، و **הִפְעִיל**.

في مقابل ماسبق نجد في العهد القديم حالات أخرى سكنت فيها فاء الفعل الحلقية بالسكون البسيط في زمن الاستقبال على الرغم من أن عين الفعل فيها ليست من أصوات «بكف تجد» أو انفجارية نحو: **בָּאָרַךְ**، (مزمور ٦٥ / ٧)، **בְּאִסָּר** (تكوين ٤٦ / ٢٩) (خروج ١٤ / ٦)، **בְּאִשָּׁם** (لاويون ٥ / ٥)، **בְּאִשָּׁר** (صموئيل الأول ٨ / ١٥)، **בְּאִרְךָךְ** (تكوين ٤٩ / ٢٥)، **בְּאִרְרָךְ** (ملوك أول ٧ / ١)، **בְּאִרְלָא** (أرمياء ١٥ / ١٧)، **בְּאִרְלָם** (لاويون ٤ / ١٣) **בְּאִרְמִיק** (اشعيا ٣٠ / ٣٣)، **בְּאִרְבָּב** (صموئيل الأول ٢٠ / ٣٤)، **בְּאִרְשָׁן** (تثنية ٢٩ / ١٩).

وإذا تأملنا هذه الحالات سنجد أن عين الفعل تنقسم فيها إلى قسمين:

الأول: عين الفعل فيه صوت رخو، وهو: **ב / פ / ש / ז / י**، والثاني: عين الفعل فيه صوت متوسط أى بين الشدة والرخاوة وهو: **ב / מ**، ومن ثمّ سيتجاور صوتان متماثلان من الأصوات الرخوة، ونظرا إلى طبيعة نطق الأصوات الرخوة التي يخرج معها الهواء بحرية، ويمكن نطقها لفترة طويلة دون عائق،^(٩٩) وهو ما سيتطلب قدراً أكبر من النفس اللازم لنطق صوتين احتكاكيين متتالين، وهنا - فيما نعتقد - لجأت اللغة العبرية إلى تحريك فاء الفعل الحلقية بالسكون التام ليمثل حالة وقف واستراحة وبداية جديدة للنفس يحتاج إليها المتحدث ليوصل بعدها النطق بعين الفعل الرخوة من «النقطة صفر»؛ أي كما لو كانت عين الفعل الرخوة تُنطق في البداية وليست صوتاً تالياً لصوت رخو.^(١٠٠)

وثمة ظواهر أخرى - تلفت الانتباه - ترتبط بفاء الفعل الحلقية:

٩٩- أنيس د. إبراهيم، الأصوات اللغوية. ص ١٩٧.
١٠٠- ثمة بعض الاستثناءات التي وردت في هذا الإطار حيث نجد أفعالاً سكنت فيها فاء الفعل الحلقية تارة بالسكون البسيط مع تشديد أصوات بجد كفت (عين الفعل) وتارة حُرکت بالسكون المركب مع عدم تشديد أصوات "بجد كيت" (عين الفعل) نحو: **בְּבַל** (تثنية ٢٤ / ٦) في مقابل **בְּבַל** (خروج ٢٢ / ٢٥)، **בְּבַש** (تكوين ٢٢ / ٣) في مقابل **בְּבַשָּׁה** (صموئيل الثاني ١٩ / ٢٧).

الأولى: ورد في العهد القديم بعض الأفعال حلقيه الفاء وعينها أحد أصوات «بجد كيت» ومع ذلك تحركت فاء الفعل بالسكون المركب ونطقت عين الفعل رخوة مثل: **יְעַבְדְּךָ** (الجامعة ٥ / ٨) **יְעַבְדְּתֶם** (حزقيال ٣٦ / ٩) **אֲעַבְדְּךָ** (عدد ٢٠ / ١٩)، **יְעַבְדְּךָ** (اشعيا ٥١ / ٢٣)، **מְעַבְדָּה** (أمثال ٢٥ / ٢٠).

الثانية: ورد في العهد القديم بعض الأفعال حلقيه الفاء وقد تحركت هذه الفاء تارة بالسكون المركب وتارة سُكنت بالسكون البسيط مثل: **יְחַקְרֶם** (مزمور ١٩ / ١١) في مقابل **יְחַקְרֶם** (تكوين ٢ / ٩)، و **יְחַקְרֶם** - **זִמְרָת** (مزمور ٤٤ / ٢٢) في مقابل **יְחַקְרֶם** (أيوب ١٣ / ٩)، و **יְעַבְדְּךָ** (صموئيل الثاني ٢١ / ١٧) في مقابل **יְעַבְדְּךָ** (اشعيا ٣٠ / ٧)، و **יְעַבְדְּךָ** (ملوك ثاني ٤ / ٢٤) في مقابل **יְעַבְדְּךָ** (صموئيل الأول ٩ / ١٧).

ويرجع «**ברגשטרסר**»^(١٠١) هذه الحالات إلى النبر؛ ففي كثير من الأحيان يتسبب النبر في تغير حركات هذه الصيغ وكلما ابتعد النبر عن السكون يحل السكون المركب بديلا عن التام.

ولا يتوقف تأثير النبر على السكون المركب عند هذا الحد، بل يتجاوز ذلك إلى تغيير نوع السكون المركب، فقد تتغير الحركة من (**חֵטף סְגוּל**)، إلى (**חֵטף פְּתוּח**) عندما يتراجع النبر إلى المقطع الأخير، مثل^(١٠٢): **הַעֲבַדְתִּי** (زكريا ٣ / ٤) < **וְהַעֲבַדְתִּי** (أرميا ١٥ / ١٤) **יְאֶסְרֶהוּ** < **וַיֶּאֱסֶר** تكوين (٢٤ / ٤٢).

ثانيا: لماذا تتحول حركة السابقة في الفعل الحلقي تارة إلى حركة كسر قصير ممال (**סְגוּל**) نحو: **יְחַכֵּם** وتارة إلى حركة فتح قصير (**פְּתוּח**) نحو:

١٠١- برغشترسر , ג. דקדוק הלשון העברית, עמ' 506.
١٠٢- برغشترسر, ג. דקדוק הלשון העברית, עמ' 500, עמ' 281.

יְלִמֵד على الرغم من أن الأصل في حركة السابقة واحد وهو حركة كسر صريح (חִירִיק קָטָן)؟ وهل ثمة ارتباط بين حركة السابقة وحركة عين الفعل؟

يتخذ اللسان عند إصدار الأصوات الحلقية وضعا يميز نطق هذه الأصوات عن غيرها حيث يُجذب اللسان إلى الخلف مع بسط له وتسطيح، وهو وضع نطق الفتحة نفسه^(١٠٣). وفي حالة وقوع الحركات المرتفعة (הַגְבוּהוֹת)^(١٠٤) في الصيغة الأصلية ضمن بيئة صوتية تضم صوتا حلقيا فإنها تتحول - بتأثير الصوت الحلقى - إلى حركات منخفضة (נמוכות) لمماثلة الصوت الحلقى المنخفض.

وإعمالا لقانون المماثلة تتحول حركة حرف المضارعة (الحيريق) إلى حركة منخفضة، أو متسعة لتمائل وضع اللسان أثناء النطق بالصوت الحلقى الذى يكون في وضع منخفض هو الآخر فيحدث نوعا من المماثلة بين الحرف الحلقى، والحركات المجاورة له ويطلق علي هذه العملية في العبرية «הנמכת תנועה» أي «خفض الحركة». ففى وزن בְּפִילָל، והִפְעִיל تتحول حركة الكسر الصريح (חִירִיק קָטָן) إلى حركة كسر قصير ممال (סְגוּל)؛ فعلى سبيل المثال: בְּחִמָּד, בְּהִדָּר, בְּחִתָּד كان يجب أن تكون قياسا على בְּשִׁפָּר، ولكن بتأثير الحرف الحلقى تحولت حركة الكسر الصريح (חִירִיק קָטָן) بعد خفض الحركة إلى حركة كسر قصير ممال (סְגוּל) فأصبحت: בְּחִמָּד, בְּהִדָּר, בְּחִתָּד،

١٠٣- انظر، برجشتراسر، التطور النحوى، ص ٦٣.

١٠٤- تنقسم الحركات في اللغة العبرية على مقياس "دانيال جونز" إلى حركات أمامية، أو متسعة، وإلى حركات خلفية، أو ضيقة وذلك نسبة إلى وضع اللسان إذ أن ارتفاع الجزء الأمامى من اللسان نحو الجزء الأمامى من الحنك مرتبط بأداء مجموعة "حركات الكسر" وارتفاع الجزء الخلفى من اللسان نحو الجزء الخلفى من الحنك مرتبط بأداء مجموعة "حركات الضم" أما انخفاض اللسان في قاع الفم فيؤدى إلى تكون "حركات الفتح"، ويعيننا هنا الأصوات الأمامية فعند إصدار الكسرة الصريحة يرتفع الجزء الأمامى من اللسان ناحية الحنك الأعلى إلى منطقة ما قبل إصدار صوت الياء، وهى المنطقة التى تقترب كثيرا من المقياس (i)، وعند إصدار الفتحة يكون الجزء الأمامى من اللسان في قاع الفم ويكون في وضع يمكن أن يوصف بأنه مسجى، ويكون قريبا من وضع اللسان عند النقطة (a) وبين الكسرة، والفتحة تقع بعض الحركات المماثلة فإذا انخفض طرف اللسان الأمامى قليلا تصدر حركة السيجول.

وكذلك الحال في ההגמיץ, ההגליף كان يجب أن تكون قياسا على הגליש ولكن بعد خفض الحركة أصبحت ההגמיץ, ההגליף بتأثير الصوت الحلقي .

ويحدث هذا التحول في جميع الصيغ تقريبا والتي تضم صوتاً حلقياً مسبقاً بحركة مرتفعة حيث تتحول إلى حركة منخفضة مثلا: تتحول الحيريق إلى فتح قصير (פֿתֿח) في יֿחֿתֿר, وكان يجب أن تأتي قياسا على יֿכֿתֿב ولكن بعد خفض الحركة بتأثير الصوت الحلقي أصبحت: יֿחֿתֿר .

وقد يؤثر هذا القانون على بعض الأوزان الاسمية مثل وزن מֿדֿפֿל الذي يتحول بتأثير قانون المماثلة، وخفض الحركة إلى وزن מֿדֿפֿלֿ نحو: מֿחֿפֿלֿ وقد يحدث هذا الخفض للحركة مع الراء كذلك إذا سُكنت بالسكون البسيط مثل: הֿרֿאֿה, מֿרֿחֿק , מֿרֿבֿז .

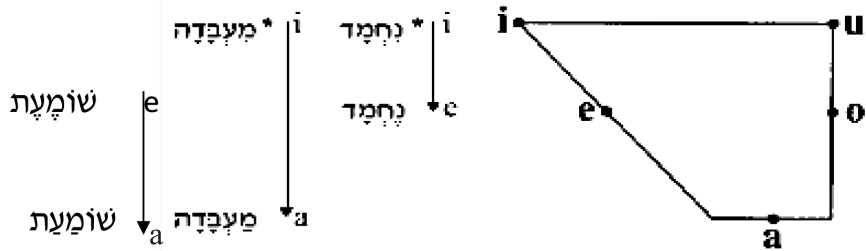
وقد يؤدي قانون خفض الحركة إلى تغيير نوع السكون المركب، إذ تتحول حركة السكون المركب مع الكسر إلى حركة السكون المركب مع الفتح القصير من المفرد إلى الجمع نحو: יֿפֿלֿם وفي الجمع יֿפֿלֿמֿים, وفي حالة الإضافة نحو: יֿאֿדֿום < יֿאֿדֿומֿי و יֿאֿמֿת < יֿאֿמֿתֿו وهو ما يفسر الانتقال إلى الحركات الأكثر انخفاضا وإن كان «Gesenius»^(١٠٥) يفسر ذلك بأن الفتح أقصر من السيجول .

إن تأثير الصوامت على الحركات أمر معروف في اللغات السامية؛ حيث تتسبب بعض الصوامت في تغيير الحركة إلى حركة أخرى كما هو حادث في تأثير الصوامت المنخمة في نطق الحركات الأمامية (حركات الكسر) التي تغير اتجاهاتها إلى أن تصبح حركات خلفية (حركات ضم)، وكذلك تأثير الأصوات الشفوية

105-Kautsch, E. , Gesenius Hebrew Grammar , P.92.

التي تميل إلى أن يكون ما قبلها مضموما في اللغات السامية. (١٠٦)

ويمثل الشكل الآتي تحول حركة الحيريق مرة إلى حركة الكسر القصير الممال (סגול)، ومرة إلى الفتح القصير (פתח). وكذلك تحول حركة الكسر القصير الممال (סגול) نفسها إلى الحركة الأقل انخفاضا أو اتساعا منها وهي حركة الفتح القصير (פתח):



والسؤال الذي يطرح نفسه هنا، هو: إذا كانت الحركة الأصلية لحرف الاستقبال هي حركة الكسر الصريح (חיריק קטן) فلماذا تتحول مرة إلى حركة كسر قصير ممال (סגול) ومرة إلى فتح قصير (פתח)؟

يلاحظ في صيغة الزمن الحالي أن حرف الاستقبال المحرك أصلا بحركة الكسر الصريح (חיריק קטן) في التصريف القياسي للفعل المجرد يُحرك بحركة الفتح القصير (פתח)، أو حركة كسر قصير ممال (סגול)، ويلاحظ كذلك أنه يُشكل بحركة الفتح القصير (פתח) غالبا (١٠٧) إذا كانت حركة عين الفعل ضمًا قصيرًا ممالاً (חלם קטן) مثل: יחמד من יקטל، ويشكل بحركة الكسر القصير الممال (סגול) دائما عندما تكون حركة عين الفعل هي الفتح القصير (פתח) مثل: יחדל

١٠٦-المطلبى، د. غالب فاضل، في الأصوات اللغوية - دراسة في أصوات المد العبرية، دائرة الشؤون الثقافية والنشر، العراق، ١٩٨٤ (ط.د) ص ٥١-٥٢
١٠٧- يأتي أيضا יחדל.

ويرجع ذلك إلى قانون المخالفة حيث تُخالف حركة حرف الاستقبال حركة عين الفعل. فإذا تصورنا أن حركة حرف الاستقبال هي الفتح - وهي حركة منخفضة كما سبق وأوضحنا - وأن حركة عين الفعل هي الأخرى الفتح، فإن هذا يُشكّل عنقوداً صوتياً مكوناً من: حرف مضارعة + حركة الفتح + فاء فعل حلقيّة + سكون مركب مع الفتح، أو سكون + عين فعل + حركة الفتح، ولهذا التتابع الصوتي صعوبة كبيرة في النطق مما يستلزم إحداث نوع من المخالفة الصوتية، ولما كان من الصعب تغيير حركة حرف الاستقبال نظراً إلى وجود فاء الفعل الحلقيّة وتأثيرها على النسق الصوتي المحيط بها، فإن البديل كان مخالفة حركة عين الفعل لتصبح ضمّاً مثل: **יְיַמְזֵז, יְהַרְס, יְהַזֵר, יְהַטֵף**. وهو ما ينطبق كذلك على المضارع مفتوح العين؛ حيث تُحرك حروف الاستقبال بالكسر القصير الممال (**סְגוּל**)، وعين الفعل الفتح القصير (**פְּתַח**) نحو: **יְהַכֵּם, יְלַיֵּן**.

ولا تقتصر المماثلة على تحول الحركة المرتفعة إلى حركة منخفضة بتأثير الصوت الحلقي، إذ قد تتعدى ذلك إلى المزيد من المماثلة خصوصاً في ظل تحريك فاء الفعل الحلقيّة بسكون مركب حيث تماثل حركة فاء الفعل الحلقيّة حركة حرف الاستقبال، أو البادئة التي تسبق فاء الفعل بشكل عام. ويُطلق على مماثلة حركة الحرف الحلقي للحركة السابقة عليه مصطلح «الانسجام الحركي» أو «التوافق الحركي» ويُفسر بأنه جنوح الحركات المتجاورة في الكلام إلى الانسجام فيما بينها حتى لا ينتقل اللسان بين حركات مختلفة كأن ينتقل من فتح إلى ضم إلى كسر، أو العكس وذلك تسهيلاً للأداء. (١٠٨)

فالقاعدة الصوتية التي تحكم هذا السياق الصوتي هنا هي أنه في الحالات التي يُحرك فيها الصوت الحلقي بالسكون المركب بديلاً عن السكون البسيط يحدث -

١٠٨- المطلبى، د. غالب فاضل السابق، ص ٥٠.

في البداية - خفض للحركة السابقة على فاء الفعل الحلقية^(١٠٩)، ثم بعد ذلك تحرك فاء الفعل الحلقية بسكون مركب، وتكون الحركة السابقة على الصوت الحلقى والأخرى اللاحقة عليه ذات جرس صوتى متجانس نحو: **לְחַזֵּר - מֵאִמּוֹן - מְעַדָּן - מְעַצְמָה - נִפְסְפוֹנוּ - מְעַדְדָּם - הָאִשְׁמֵתָם**. ويمكن تمثيل ذلك بالشكل الآتى:

הנמכת תנועה היחספות (הידמות בין התנועות)

נְעַדָּן ← נְעַדְדָּן ← נְעַדְדָּן

أما في اللغة العبرية فتعامل الأفعال حلقية الفاء معاملة الفعل السالم الصحيح، فلا يطرأ عليها ما يميزها عن باقى الأفعال السالمة^(١١٠) سواء كان الفعل مجردا، أو مزيدا، مبنيا للمعلوم، أو مبنيا للمجهول، متعديا، أو لازما؛ حيث تُسكن فاء الفعل الحلقية السكون في المضارع نحو: يأكل - يأخذ - يعبد - يهتف - يعمر - يهْرُب. ولا يأتى مضارع الفعل حلقى الفاء مفتوحا «لأن فاء الفعل تكون ساكنة

١٠٩- يمكننا انطلاقا من قانون «خفض الحركات» تفسير العديد من الظواهر الصوتية المرتبطة بحركة الصوت الحلقى حيث تتغير حركة لام الفعل الحلقية (حاء أو عين) وتتحول حركتنا الكسر القصير الممال (סְגוֹל) إلى حركتى فتح قصير (פִּתּוּחַ) مثلما هو الحال مع اسم الفاعل مع المفردة المؤنثة مثلا: טוֹרְפוֹת < טוֹרַחַת - שׁוֹפְעוֹת < שׁוֹפֵעַת - שׁוֹמְעוֹת < שׁוֹמֵעַת. وكذلك מְשַׁמְּחַת < מְשַׁמְּחַת - מְשַׁבְּחַת < מְשַׁבְּחַת - מְטַפְּחַת < מְטַפְּחַת. كذلك يمكننا تفسير تغيير حركة عين الأفعال التى لامها حلقية والتى تحرك فيها عين الفعل بحركة غير الفتح - خصوصا في وزن פִּלְעָל الذى تحرك فيه عين الفعل الكسرة الطويلة المماله (פִּיִּרְהָ) - حيث تستبدل حركة عين الفعل الأصلية في هذ الوزن في زمنى الماضى، والمستقبل بفتحة قصيرة نحو: פִּתּוּחַ - יְשַׁבַּח - שִׁלַּח - הַשְׁלַח والسبب في الميل إلى الفتحة هو أن اللسان في نطق الأصوات الحلقية يُجذب إلى الخلف مع بسط وتسطيح له، وهو نفس وضع نطق الفتحة.

١١٠- سيبويه، الكتاب ٤ / ١٠٤-١٠٥، وانظر أيضا: الراجحي، د. عبده، التطبيق النحوي والصرفي، دار المعرفة الجامعية، (د.ط) ١٩٩٢، ص ٤٢١-٤٢٢ والتغيرات التى تطرأ على هذه الأفعال تغيرات لا ترتبط بالسكون إنما ترتبط بالفعل مهموز الفاء على وجه التحديد ويقع هذا التغيير في الأمر مثل: أخذ، وأكل حيث تحذف الهمزة في الأمر وجوبا فنقول: خذ، خذى، خذا، كل، كلى، كلا، و الفعلان سأل، وأمر حيث تحذف همزتهما إذا كانا في أول الكلام فإن لم يكونا في أول الكلام جاز حذف الهمزة وجاز ثبوتها والثبوت أكثر.

ويلاحظ في هذا السكون:

١- عدم الانسجام حركياً أو اتباع الحركة السابقة عليه، كما يغلب عليه أن يكون سكوناً مركباً مع حركة الفتح القصير (בְּחַטָּף פִּתְּחָח) وهو ما يتضح في الفعل أكثر منه في الاسم.

٢- يأتي محل سكون متحرك أصلي، أو بشكل عام محل حركة أصلية قُصِّرت ففي الصيغ בְּאֵרוֹ، בְּבֵאֵרוֹ، שׁוֹבְלִים (الحركة الأصلية هي الكسر). ويطلق على هذا النوع من السكون (תנועת חטף סתמית)^(١١٣) أي «السكون المركب المجرد».

وربما كان هذا القانون جزءاً من قانون توقف العلاقة بين السكون المركب وبين الحركة الأصلية ويظهر هذا على سبيل المثال في تحريك الحرف الحلقى بحركة السكون المركب مع الفتح القصير (בְּחַטָּף פִּתְּחָח) وكان أصل حركته الكسر مثل: לַבְּבִים (من לַבְּבִים) חֲמֹר (من חֲמֹר) לַבּוּדָה (من לַבּוּדָה)^(١١٤)

وقد وردت بعض الاستثناءات التي لا تُشكل قاعدة؛ حيث حُرِّكت عين الفعل الحلقية بحركة السكون المركب مع الفتح طويل (בְּחַטָּף קִמְי) مثل: נַתְּשֶׁדִי (حزقيال ١٦ / ٣٣) أو بالسكون البسيط نحو: מַתְּיָשִׁים (عزرا ٢ / ٦٤).^(١١٥)

وقد يؤدي السكون المركب إلى تغيير في البناء المقطعي للاسم حلقى العين فعند إسناد الاسم المفرد לַיָּרָא إلى ضمير جمع المخاطبين تحرك عين الاسم بالفتحة القصيرة לַיָּרָאִים وكان حقها أن تحرك بالسكون المركب مع الفتحة

١١٣- ייבין, ישראל שינויי איכות של חטפים, לשוננו כ' 44, ח' (ג), ירושלים, הוצאת האקדמיה ללשון העברית, עמ', 164, 1980.

١١٤- שם, עמ', 167.

١١٥- ברגשטרסר, ג. דקדוק הלשון העברית, עמ' 511.

القصيرة (בִּיטָא פֿאַך) أي יִבְרָךְ غير أن توالى سكونين بهذا الشكل أمر يرفضه النظام المقطعي للغة العبرية، فالقاعدة الصوتية تقول إنه في حالة توالى سكونين في وسط الكلمة فأولهما تام وثانيهما متحرك وفي יִבְרָךְ نجد أن السكون الأول متحرك بحكم أنه سكون مركب، أما الثاني فهو متحرك بحكم أنه السكون الثاني وفقاً للقاعدة، ومن ثم يتوالى سكونان متحركان، فتلجأ العبرية إلى تحويل حركة الصوت الأول (الحلقي) إلى حركة مجانسة للسكون المركب فتتحول إلى حركة فتح قصير (בִּיטָא פֿאַך) ويبقى السكون الثاني كما هو. ولذلك، فإن صوت الكاف لم يشدد بشدة خفيفة على الرغم مما يبدو ظاهرياً من وجود حركة قصيرة متبوعة بالسكون تستلزم إغلاق المقطع، ومن ثم تشديد حروف «بجد كيت»، غير أن السكون هنا متحرك في الأساس.

وفي اللغة العربية تعامل الصيغ حلقيه العين لاسيما الأفعال معاملة الصحيح السالم، فلا يطرأ على الأفعال - على سبيل المثال - ما يميزها عن باقى الأفعال السالمة في حالة تسكين عين الفعل، بل على العكس قد تسعى العربية إلى تسكين عين الفعل في بعض اللهجات، فالوزن الثلاثي المجرد فَعَلَ يجوز تسكين عينه للتخفيف فيقال: عَلِمَ شَرَبَ، فإذا كانت عينه حلقيه جاز فيه لغتان أخريان: إحداهما كسر الفاء: شَهَدَ، لَعَبَ... والأخرى سكون العين مع كسر الفاء: شَهَدَ، لَعَبَ. وهى لغة وائل وتميم.^(١١٦)

وتتفق السريانية مع العربية حين تعامل الصيغ حلقيه العين معاملة الصيغ السالمة فلا يطرأ على النسق الصوتي لهذه الصيغ أى تغييرات بتأثير العين الحلقيه فيما يتعلق بالسكون. وعلى عكس العربية لا يُشترط في السريانية أن يكون الفعل - مثلاً - مفتوح العين في المضارع مما عينه أو لامة حلقيه^(١١٧) مثل: أُسَبِحُ أحب

١١٦- قباوة، د. فخر الدين، تصريف الأسماء والأفعال، ص ٨٦.

١١٧- داود، اقليميس يوسف، اللمة الشهية، ص ١٨٨.

נָסַר يحب. وكذلك يأتي مضارع مهموز العين على وزن واحد فقط هو
 נָעַל مفتوح العين نحو^(١١٨): עָלָא سأل نَعَل يسأل.

ثالثاً: صيغ حلقية اللام

والصيغ حلقية اللام في اللغة العبرية هي الصيغ التي لامها صوت الحاء أو العين إذ يخرج من دائرة الأفعال، والأسماء حلقية اللام تلك الأفعال المنتهية بالهمزة أو الهاء وهما الصوتان اللذان فقدتا قيمتهما الحلقية؛ حيث يعالج كل منهما في إطار قوانين صوتية خاصة فتُعالج هذه الصيغ في العبرية ضمن الصيغ معتلة اللام (נחיס). فالأصل في الأفعال هائية اللام - على سبيل المثال - أنها أفعال يائية اللام، أو واوية اللام غير أن هذا الصامت الثالث يسقط من الصيغ غير المتصلة بالضمائر، ويستعاض عنه بالهاء التي تؤدي رمز الحركة الأخيرة بالصيغة. ويظهر الصامت المحذوف في بعض صيغ هذه الأفعال كما هو الحال في إسناد الفعل الهائي اللام إلى بعض الضمائر في الماضي مثل: יָבִיחַ (من יָבַח) - יָבִיחַ (من יָבַח)، واسم المفعول نحو: קָרוּי מן קָרָה - קָרוּי מן קָרָה.

وقد أدى فقدان صوت الألف لقيمته الحلقية إلى وجود أفعال مشابهة للأفعال الهائية مثلاً: יָשׁוּי بديلاً عن יָשׁוּא - הָפִלָא بديلاً عن הָפִלִיא. وهو ما حدث في اللغة العربية حيث أدى فقدان العديد من الأفعال للهمز من لام الفعل إلى معاملتها معاملة الأفعال معتلة اللام (الناقصة) على نحو ما حدث - على سبيل المثال - مع الأفعال: ملأ، أخطأ، خبأ، حيث يقال عند إسنادها للضمائر: - مليت، أخطيت، خبيت، تماماً مثلما يقال رميت، سعيت، بنيت.^(١١٩)

١١٨- الكفرنيسي، القس بولس، غرامطيق اللغة الآرامية والسريانية، ص ١٣٧.
 ١١٩- عبد التواب، د. رمضان، التطور اللغوي، مظاهره وعلله وقوانينه، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨٣، ص ٤٩.

ويلاحظ بشكل عام على الأفعال حلقيه اللام مدى تأثير لام الفعل الحلقيه في الحركة السابقة عليها^(١٢٠) حيث تُسكن لام الفعل بالسكون البسيط خاصة في الصيغ التي تنتهي بنهايات مكونة من صوامت سواء كان المقطع السابق عليها منبوراً أو غير منبور؛ فمثلاً تُسكن لام الفعل بالسكون البسيط قبل ضمير التاء فقط مثل: **שְׁלַחְתֶּם שְׁלַחְתָּנוּ** وغالباً إذا ما جاء بعدها نون تُحرك لام الفعل بالسكون المركب مع الفتح القصير (**פָּתַח פִּיטוּ פִּתַּח**) نحو^(١٢١): **בְּלַעְנוּהוּ** (مزمور ٣٥ / ٢٥)، **יְדַלְּנוּם** (أشعيا ٥٩ / ١٢)، **הוֹקִיעֵנוּם** (صموئيل الثاني ٢١ / ٦)، وربما كان ذلك خشية إدغامها في صوت النون. وتُحرك كذلك بالسكون المركب مع حركة الفتح القصير (**פָּתַח פִּיטוּ פִּתַּח**) في مواضع السكون المقلقل، أو المتوسط، والسكون التام وذلك قبل الضمائر **א - ת - כּ** مثل: **בְּדַחֲךָ** (تثنية ٣٠ / ٤) **בְּדַחֲכֶם** (نحميا ١ / ٩).

ويظهر تأثير السكون في لام الاسم الحلقيه في عدم قبول الصوت الحلقي (الحاء - العين - الهاء) للسكون في آخر الكلمة خاصة، لاسيما إذا سبق لام الاسم ضم أو كسر وهو الأمر الذي يستلزم تحريك هذه الأصوات بالفتحة المسروقة نحو أوزان: **مِجِيلِل** و **مِجِيل** مثل: **مِجِيلِنِ، مِجِيلِ، مِجِيلِ** وكذلك اسم المفعول نحو: **שְׁלוּחַ، גְּבוּיָה**

وتُعامل اللغة العربية الصيغ حلقيه اللام معاملة الصحيح السالم فلا يطرأ عليها ما يميزها عن غيرها من الصيغ في حالة تسكين عين الفعل باستثناء ما سبق وذكرناه في بداية البحث^(١٢٣) عن فتح عين المضارع إذا كانت عين الفعل أو لامة حرفاً حلقياً.

١٢٠- انظر هامش رقم ١٠٩ من هذا البحث.

١٢١- برغشترسرر ج. دقذوك הלשון העברית, עמ' 516.

١٢٢- برغشترسرر ج. دقذوك הלשון העברית, עמ' 517.

١٢٣- انظر المبحث الأول.

وفي السريانية نجد الأفعال حلقية اللام لا تحرك فيها عين الفعل الحلقية بالكسرة مطلقاً سواء في الماضي أو المضارع؛ حيث تحرك إما بالضم أو الفتح^(١٢٤)، أما مهموز اللام فيأتي المضارع منه على وزن واحد فقط^(١٢٥) هو **نَعَل** مفتوح العين نحو: **نَعَل** احمرَّ حيث تفقد الهمزة قيمتها الحلقية مثل اللغة العبرية.

١٢٤- داود، اقليميس يوسف، اللمة الشهية ص ١٨٨ .

١٢٥- الكفرنيسى، القس بولس، غرامطيق اللغة الآرامية والسريانية، ص ١٣٧ .

نتائج البحث

- ١- تميزت الأصوات الحلقية بمجموعة من الملامح التمييزية جعلتها تؤثر في البيئة الصوتية المحيطة بها، خاصة إذا كانت ساكنة؛ حيث مالت الصوائت المجاورة لها إلى التوافق معها باستبعاد الصوائت المرتفعة والميل إلى الصوائت المنخفضة.
- ٢- انفردت بعض اللغات السامية ببعض القوانين الصوتية التي لا تظهر في باقي لغات المجموعة السامية، إذ انفردت اللغة العبرية بتحريك الأصوات الحلقية بالسكون المركب، وهي ظاهرة لا وجود لها في غير العبرية من اللغات السامية كالعربية، والسريانية، والحبشية.
- ٣- انفردت العبرية بتخصيص علامة لجميع الحركات الرئيسة، والفرعية حيث عبرت عن جميع حركاتها بدقة شديدة وهو ما ظهر في ابتكار علامة لحركة السكون المركب على عكس العربية التي لم تعبر عن جميع حركاتها بالدقة نفسها، ومنها الحركة التي تنطق مع حروف القلقل الساكنة.
- ٤- تشابهت العربية والعبرية في فكرة تحريك بعض المجموعات الصوتية بحركات مختلصة، أو شبه حركة، واختلفتا في نوعية هذه المجموعات الصوتية فهي في العربية أصوات القلقل «قطب جد»، وفي العبرية الأصوات الحلقية «N - η - لا - Π».
- ٥- يؤدي السكون المركب دورا بارزا في احتفاظ اللغة العبرية بالأصوات الحلقية التي فقدتها أغلب اللغات السامية عدا العربية التي احتفظت بها كاملة.
- ٦- فقد صوتا الهمزة والهاء قيمتهما كصوتين حلقيين في اللغة العبرية، وتحولا إلى صوتي مد عندما وقعا متطرفين نظرا إلى فقدان اللغة العبرية الإعراب،

مما جعل نطقهما محققين في نهاية الكلمة صعباً خلافاً للعربية التي لم تتأثر فيها الأصوات الحلقيّة سواء بالموقع ، أو السكون وعملت الأصوات الحلقيّة فيها معاملة الأصوات الصحيحة .

٧- أدى قانون المخالفة دوراً كبيراً في تفسير العلاقة بين تسكين فاء الفعل الحلقيّة، وبين عين الفعل إذا كانت أحد أصوات «بكف تجد»، وذلك للتخلص من المجهود الكبير إذا ما حُرّكت فاء الفعل الحلقيّة بسكون مركب وكانت عين الفعل أحد أصوات «بجد كيت» رخوة .

٨- يؤدي قانون المماثلة دوراً هاماً في تحول حركة حرف المضارعة (الحيريق) إلى حركة منخفضة أو متسعة لتُماثل وضع اللسان أثناء النطق بالصوت الحلقي الذي يكون في وضع منخفض هو الآخر فيحدث نوعاً من المماثلة بين الصوت الحلقي، والحركات المجاورة .

٩- أظهر البحث مدى الارتباط بين وضع اللسان أثناء نطق الأصوات الحلقيّة، وبين نوع الحركات المجاورة لهذه الأصوات في جميع الأنساق الصوتية؛ حيث مالت جميع الحركات لأن تكون حركات منخفضة أو هابطة واستبعدت الحركات المرتفعة، أو الصاعدة، ولذلك لجأت العبرية لقانوني المماثلة، والمخالفة .

مصادر البحث ومراجعته

أولاً: المصادر والمراجع العربية

- ١- ابن جنى، أبو الفتح عثمان، (تحقيق: حسن هنداوى):
سر صناعة الإعراب، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى ١٩٨٥.
- ٢- استيتية، د. سمير شريف:
علم الأصوات النحوى، ومقولات التكامل بين الأصوات، والنحو،
والدلالة، دار وائل للنشر، عمان، الطبعة الأولى، ٢٠١٢.
- ٣- أنيس، د. إبراهيم:
في اللهجات العربية، مكتبة الأنجلو المصرية، ط. الثانية، ١٩٦٥.
- ٤- -----:
- الأصوات اللغوية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، (د.ط)، ٢٠١٣.
- ٥- برجشتراسر، ج (أخرجه وصححه وعلق عليه د. رمضان عبد التواب):
التطور النحوي للغة العربية، مكتبة الخانجي، القاهرة، (د.ط)، ١٩٨٢.
- ٦- بروكلمان، كارل، (ترجمة د. رمضان عبد التواب):
فقه اللغات السامية، جامعة الرياض، (د.ط)، ١٩٧٧.
- ٧- بشر، د. كمال:
دراسات في علم اللغة، دار غريب للنشر، القاهرة، (د.ط)، ١٩٩٨.

٨- -----:

علم الأصوات، دار غريب للنشر، القاهرة، (د.ط)، ٢٠٠٠.

٩- ابن السكيت، (شرح وتحقيق: أحمد شاكر و عبد السلام هارون):

إصلاح المنطق، دار المعارف، مصر، الطبعة الثالثة، ١٩٧٠، ص ٨٦.

١٠- حجازي، د. محمود فهمي:

اللغة العربية مدخل تاريخي مقارن في ضوء التراث واللغات السامية، دار

غريب للنشر، القاهرة، (د.ط)، (د.ت)

١١- حسان، د. تمام:

مناهج البحث في اللغة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، (د.ط) ١٩٥٥.

١٢- الحمد، د. غانم قدوري:

الدراسات الصوتية عند علماء التجويد، مطبعة الخلود، بغداد، الطبعة

الأولى، ١٩٨٦.

١٣- ----:

المدخل إلى علم أصوات العربية، منشورات المجمع العلمي، بغداد، ٢٠٠٢،

(د.ط).

١٤- الخولي، د. محمد على:

الأصوات اللغوية، مكتبة الخريجي، الرياض، الطبعة الأولى، ١٩٨٧.

١٥- داود، اقليميس يوسف:

اللمعة الشهية في نحو اللغة السريانية، الموصل، (د.ط)، ١٨٩٦.

١٦- السعران د. محمود:

علم اللغة - مقدمة للقارئ العربي، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، (د.ط)، (د.ت).

١٧- سيويوه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، (تحقيق: عبد السلام هارون):

الكتاب، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الثانية، ١٩٨٢.

١٨- الشايب، د. فوزي:

أثر القوانين الصوتية في بناء الكلمة العربية، عالم الكتب الحديث، الأردن، (د.ط)، ٢٠٠٤.

١٩- عبد التواب، د. رمضان:

المدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٢.

٢٠- -----:

في قواعد الساميات، العبرية والسريانية والحبشية، الطبعة الثانية، (د.ت)، ١٩٨٣.

٢١- -----:

التطور اللغوي-مظاهره وعلله وقوانينه، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٨٣.

٢٢- عبد الجليل د. عمر صابر:

القوانين الصوتية في اللغات السامية، بحث غير منشور، (د.ط)، (د.ت).

٢٣- عبد المجيد، د. محمد بحر:

بين العربية ولهجاتها والعبرية، مكتبة سعيد رأفت، القاهرة، (د.ط) ١٩٧٧.

٢٤- عمر، د. أحمد مختار:

دراسة الصوت اللغوي، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٧٦.

٢٥- قباوة، د. فخر الدين:

تصريف الأسماء والأفعال، مكتبة العارف، بيروت، (د.ط)، ١٩٨٨.

٢٦- القرالة، د. زيد خليل:

الحركات في اللغة العربية - دراسة في التشكيل الصوتي، عالم الكتب
الحديث الأردن، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤.

٢٧- قوزي، د. يوسف متي - روكان، د. محمد كامل:

أرامية العهد القديم قواعد ونصوص، منشورات المجمع العلمي العراقي،
بغداد، (د.ط)، ٢٠٠٦.

٢٨- كانتينو، جان، (ترجمة صالح القرمادى):

دروس في علم أصوات العربية، الجامعة التونسية، مركز الدراسات
والبحوث، (د.ط)، ١٩٦٦.

٢٩- الكفرنيسي، القس بولس:

غرامطيق اللغة الآرامية والسريانية، مطبعة الاجتهاد، بيروت، (د.ط)،
١٩٢٩.

٣٠- المرصفي، د. عبد الفتاح السيد العجمي:

هداية القارىء إلى تجويد كلام البارى، مكتبة طيبة، المدينة المنورة، الطبعة
الثانية، (د.ت).

٣١- المطلبى، د. غالب فاضل:

فى الأصوات اللغوية - دراسة فى أصوات المد العربية، دائرة الشؤون
الثقافية والنشر، العراق، (د.ط) ١٩٨٤.

٣٢- نور الدين، د. عصام:

أبنية الفعل فى شافية ابن الحاجب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر
والتوزيع، (د.ط)، (د.ت).

ثانياً: المقالات

١- أحمد، د. محمد فريد:

ظاهرة الثقل و الخفة - دراسة لغوية، مجلة علوم اللغة، القاهرة، العدد
الرابع، المجلد العاشر، ٢٠٠٧.

٢- الأقطشن، د. عبد الحميد:

الإشباع الصوتي فى المقاطع العربية- أوضاعه وأهميته فى التعبير اللغوى -
مجلة علوم اللغة، القاهرة، العدد الثانى، المجلد السادس، ٢٠٠٣.

٣- عبد الله، د. رضوان منيسي:

الهاء العربية-الصوت والوظائف-دراسة توليدية، مجلة علوم اللغة، القاهرة، العدد الثالث، المجلد العاشر، ٢٠٠٧.

٤- عميرة، د. أحمد إسماعيل:

ظاهرة القلقلة والأصوات الانفجارية، ضمن كتاب أبحاث عربية في الكتاب التكريمي للمستشرق الألماني فولفديترش فيشر، إعداد وإصدار د. هاشم إسماعيل الأيوبي، الطبعة الأولى، ١٩٩٤.

٥- المدني، د. الطاهر محمد:

صفات الأصوات العربية ومصطلحاتها، مجلة جامعة سبها للعلوم الإنسانية، المجلد الحادي عشر، العدد الأول، ٢٠١٢.

ثالثاً: الرسائل

١- السيد إمام، نهلة حسين:

الأفعال الحلقية بين العربية واللغات السامية الأخرى، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الألسن، جامعة عين شمس، ١٩٨٥.

٢- مغيث، عصام عيد:

الأوزان الاسمية ذات الوظائف الدلالية- دراسة مقارنة في الصرف والدلالة بين بعض اللغات السامية، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، جامعة عين شمس، ٢٠٠٨.

المصادر والمراجع العبرية

- 1- אתר האקדמיה ללשון העברית : (2014/1/1)
הגרוניים : ניקוד התחילית בבניין קל עתיד לפני פ' הפועל
גרונית , [http://hebrew-academy.huji.ac.il/hahlatot/](http://hebrew-academy.huji.ac.il/hahlatot/GrammarDecisions/netiyyat-hapoal/Pages/default.aspx)
GrammarDecisions/netiyyat-hapoal/Pages/
default.aspx
- 2- בלאו, יהושע :
תורת ההגה והצורות, הוצאת הקיבוץ המאוחד, מהדורה
שלישית, 1979.
- 3- בולוציקי, שמואל, שונות פונולוגית ומורפולוגית בעברית
המדוברת, תעודה, קובץ מחקרים של ביה"ס למדעי
היהדות(יח), תל-אביב, 2002.
- 4- בן אשר, ר'אהרון בן משה(הוציאו עם מבואות ומחקרים :
אהרון דותן) :
- ספר דקדוקי הטעמים, הוצאת האקדמיה ללשון העברית,
בלי מהדורה, 1967.
- 5- ברגשטרסר, ג. (תרגם מגרמנית : מרדכי בן אשר) :
דקדוק הלשון העברית, הוצאת ספרים על שם י"ל מאגנס,
ירושלים, מהדורה שנייה, 1982.
- 6- ייבין, ישראל :

שינויי איכות של חטפים, לשוננו כ' 44, ח' (ג), ירושלים,
הוצאת האקדמיה ללשון העברית, 1980.

7- יודיצקי, אלכסיי:

היחלשות העיצור (אלי"ף) בעברית המקראית, מחקרי לשון,
ירושלים, 2011.

8- ילין, דוד:

דקדוק הלשון העברית, הוצאת ראובין מס, ירושלים,
מהדורה שלישית, 1963.

9- סגל, משה צבי:

יסודי הפונטיקה העברית, ירושלים, בלי מהדורה, 1928.

10- שרביט, שמעון:

נסיגת תנועה לפני גרונית, לשוננו כ' 51, ח' (ג-ד), ירושלים,
הוצאת האקדמיה ללשון העברית.

ثالثاً: المصادر والمراجع الأوربية

- 1- Berman, Ruth Aronson:
Modern Hebrew Structure, Tel- Aviv, 1978
- 2- Costaz, Louis,
Syriac- English Dictionary, dar el-machreq, beyrouth, 2002
- 3- Kautzsch, E.
Gesenius Hebrew Grammar, Oxford , 1909
- 4- M.H.Seagl:
A Grammar of Mishnaic Hebrew, Oxford, 1958.
- 5- Sabatino, Moscati , Anton Spitaler , Edward Ullendorff, and
Von Soden:
An Introduction To Comparative Grammar Of The Semitic
Languages Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1969.
- 6- Rosenthal, Franz:
A Grammar Of Biblical Aramaic, Otto Harrassowitz. Wies-
baden, 1961.
- 7- Sperber, Alexandr:
Hebrew Phonology, off- print from Hebrew Union College
Annual, volume XVI, 1941.

Abstract

**Voicing Guttural Consonants in Hebrew
A Comparative Study in The Light Of the
Semitic Languages**

Dr. Essam Eid Mogeeth

This study aims at examining the phonological behavior of the Semitic Languages in dealing with The Guttural Consonants, the impact of these consonants in their phonological environment, the consequent change in the voice structure, and the syllables, the detection of phonological laws that control this effect, and the presence of those laws in Semitic languages in comparison with Hebrew.

قراءة أسلوبية في
نونية عروة بن حزام العذري

د. سمر الديوب

أستاذ مساعد في قسم اللغة العربية

كلية الآداب والعلوم الإنسانية - جامعة البعث - حمص - سورية



ملخص البحث

يهدف هذا البحث إلى دراسة خصوصية لغة الشاعر التي يمثل كل عنصر منها ملمحاً أسلوبياً يمكن العبور منه إلى مشاعره، وأفكاره، وأسباب نظمه.

وتعدّ الأسلوبية مدخلاً مهماً إلى هذه القصيدة؛ لأنها تختزل القواعد اللغوية الاختيارية التي حقق بها المبدع غاية التواصل. وقد تم اختيارها؛ لأنها أولى قصائد الغزل العذري ببنائها المعروف في الأدب العربي القديم.

ويسير البحث على وفق المحاور الآتية:

- الأسلوبية وعلاقتها بالخطاب والشعرية.
- أشكال حضور الذات في إطار علاقتها بالآخر.
- الدوال المكررة لغوياً وصوتياً وأثرها في بناء النص.

قراءة أسلوبية في نونية عروة بن حزام العذري.

١- سبب اختيار القصيدة

يعدّ شعر عروة بن حزام أول شعر عذري - كما يرى معظم الدارسين - وتحوي هذه القصيدة جلّ ما نظمه في إطار علاقته بعفراء، وهي أطول قصائد مجموعته الشعري، نظمها بعد أن مرّ بمراحل متعددة من حياته. فهي صالحة من هذه الناحية لدراستها دراسة أسلوبية؛ إذ تنطوي على أسلوب إبداعي خاص يمكن الباحث من الدراسة الكشفية التحليلية؛ إذ إن وفرة علاقات الحضور والغياب ستمكننا من التعامل مع أسلوب عروة تعاملًا إحصائيًا تحليليًا بهدف بيان العلاقة بين النص الحاضر، والغائب.

لقد نظم عروة نونيته بعد أن أصبح خطأ عروة / عفراء خطين متوازيين أيقن أنهما لن يلتقيا، ف شعر بغربة نفسية، وحرمان، وقلق بشأن علاقة انتهت لكن الرغبة ظلت تساوره في عودتها.

٢- الشاعر والقصيدة

عروة بن حزام شاعر إسلامي^(١) من بني عذرة، لم ترو له كتب الأدب

١- تحدد كتب الأدب تاريخ وفاته في عهد الخليفة عثمان بن عفان. انظر: عبد الله بن مسلم بن قتيبة، الشعر والشعراء، دار الثقافة، بيروت، د.ت، ج ٢ / ١٩، وفي خبر آخر يقول إنه توفي في عهد معاوية بن أبي سفيان، في يحن ينفرد السراج بأنه توفي في زمن الخليفة عمر بن الخطاب «رضي الله عنه» انظر: جعفر بن أحمد السراج، مصارع العشاق، دار صادر، بيروت، د.ت، ١ / ٢٦٤. ويقال إن معاوية لما سمع قصته مع عفراء قال: لو علمت بحال هذين الشريفين لجمعت بينهما. انظر الشعر والشعراء: ٢ / ٥٢٣ ويروي ابن قتيبة أن النعمان بن بشير الصحابي الخزرجي وراوي الحديث شهد موته حين ولي صدقات بني عذرة. ونجد من مجمل أخباره أن الرواة ألحوا على صورة الشاعر العاشق الذي يموت عشقاً، فيشرف على موته صحابي له سلطة رمزية. فالإسلام - على وفق هذا الخبر - يرحم الشاعر الذي مات عشقاً. ولا تروي له كتب الأدب إلا أخباراً تتعلق بعفراء. فقد ذكر صاحب الأغاني أن عفراء قد تزوجت بتاجر شامي حين سافر ليجمع مهرها، فعلم بزواجها، ومرض، ثم نكس بعد صلاحه وتمائله، وأصابه غشي وخفقان، فكان كلما أغمي عليه ألقى على وجهه خمار لعفراء زودته إياه فيفتق. أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، تخ: عبد علي مهنا، وسمير جابر، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٩٩٢ / ١٤١٢هـ، ٢٤ / ١٢٨.

شعراً إلا فيما يتصل بعلاقته بعفراء، فعدَّ - حسب بعض المرويات - أول شهيد في الحب؛ إذ ضرب به المثل حتى قال أحدهم^(٢):

قالوا: أما لك في جميل أسوة^٥ والعامريِّ وعروة بن حزام؟!!

وفي الحقيقة شعر الغزل العذري موجود منذ الجاهلية، وقصة عمرو بن عجلان النهدي مع ابنة عمه مي شبيهة بقصة قيس بن الملوح وليلى. لكن الغزل العذري غدا ظاهرة فيما بعد، وأخذت القصيدة لدى العذريين بناءها المخالف للبناء التقليدي، وسماتها المكونة لها من جهة وحدة الموضوع، وخصوصية اللغة، وتدفق العاطفة.

كما أن بني عذرة لا ينفردون بمثال العفة، لكنهم أكثر من اشتهر بها. فليس الغزل العذري من إنتاج بني عذرة وحدهم. فالحب المطلق سمة مشتركة بين الشعراء.

وهذه القصيدة أطول ما نظمه من شعر، يقول فيها^(٣):

خليلي من عليا هلال بن عامرٍ بصنعاء عوجا اليوم وانتظراني
ألم تحلفا بالله أني أخوكما فلم تفعلما ما يفعل الأخوان
ولم تحلفا بالله أن قد عرفتما بذني الشيخ ربعا ثم لا تقفان
ولا تزهدا في الذخر عندي وأجملا فإنكما بي اليوم مبتليان
ألم تعلما أن ليس بالمرخ كله أخ وصدق صالح فذراني

٢- السراج، مصارع العشاق، ٢/ ٣٦.

٣- عروة بن حزام العذري، شعره، تح: إبراهيم السامرائي، وأحمد مطلوب، بغداد، د.ت، ص ١٣-١٦.

أفي كلِّ يومٍ أنت رامٍ بلادها
وعيناي ما أوفيتُ نشزاً فتنظراً
ألا فاحملاني بارك الله فيكما
على جَسرةِ الأَصلابِ ناجيةِ السُرى
إذا جُبِنَ موماءٌ عَرَضنَ لملها
ولا تعذِلاني في الغواني فإنني
ألما على عفراءٍ إنكما غداً
فيا واشيي عفراءِ دَعاني ونظرةً
أغرُّكما لا بارك الله فيكما
متى تكشفا عني القميصَ تبينا
وتعترِفاً لحماً قليلاً وأعظماً
على كبدي من حبِّ عفراءِ قرحةً
فعفراءُ أرجى الناسِ عندي مودةً
أحبُّ ابنةَ العذريِّ حبًّا وإن نأتُ
إذا رامَ قلبي هَجَرها حالَ دونهُ
إذا قلتُ لا قالاً بلى ثم أصبحا
بعينين إنسانا هما غرقانِ
بمأقيهما إلا هما تكفانِ
إلى حاضرِ الرِّوحاءِ ثم ذراني
تُقَطِّعُ عَرْضَ البيدِ بالوَخَدانِ
جنادُبها صرعى من الوَخَدانِ
أرى في الغواني غيرَ ماتريانِ
بشَحْطِ النوى والبينِ معترفانِ
تَقَرُّ بها عيناى ثم دَعاني
قميصٌ وبُرْدًا يمينه زَهوانِ
بي الضُرِّ من عفراءِ يافَتَيانِ
دِقاقاً وقلباً دائماً الخَفَقانِ
وعيناى من وجدٍ بها تكفانِ
وعفراءُ عني المعرِضُ المتوانِ
ودانيتُ فيها غيرَ ما مُتَدانِ
شفيعانِ من قلبي لها جدلانِ
جميعاً على الرأي الذي يريانِ

فيا ربّ أنت المستعانُ على الذي
فيا ليتَ كلَّ اثنين بينهما هوىً
فيقضي حبيبٌ من محبٍّ لبانةً
أمامي هوىً لا نومَ دونَ لقائهِ
فَمَنْ يَكُ لم يغرُضُ فإني وناقتي
تَحْنُ تُبْدي ما بها من صبايةِ
هوى ناقتي خلفي وقدّامي الهوى
هوايَ عراقِي وتثنى زمامها
هوايَ أمامي ليس خلفي مُعْرَجُ
لعمري إني يومَ بُصرى وناقتي
فلو تركتني ناقتي من حينها
متى تجمعي شوقي وشوقك تُفدحي
فيا كَبْدِينا من مخافةِ لوعةِ
وإذ نحن من أن تشحطَ الدارُ غربةً
يقول لي الأصحابُ إذ يعدلونني
وليس يمانٍ للعراقي بصاحبٍ

تَحَمَّلْتُ من عفرَاءَ منذُ زمانِ
من الناسِ والأنعامِ يلتقيانِ
ويرعاهما ربي فلا يُريانِ
وخلفي هوىً قد شفني وبراني
بِحَجْرٍ إلى أهلِ الحمى غرضانِ
وأخفي الذي لولا الأسي لقضاني
وإني وإياها لمختلفانِ
لبرقِ إذا لاحَ النجومُ يمانِ
وشوقِ قَلوصي في الغدوِّ يمانِ
لْمُخْتَلِفِ الأهواءِ مصطحبانِ
وما بي من وجدٍ إذا لكَفاني
وما لكِ بالعبءِ الثقيلِ يدانِ
الفراقِ ومن صَرَفِ النوى تجفانِ
وإن شُقَّ للبينِ العصا وَجِلانِ
أشوقُ عراقِي وأنت يمانِ
عسى في صروفِ الدهرِ يلتقيانِ

تَحَمَّلْتُ مِنْ عَفْرَاءَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ
كَأَنَّ قِطَاةً عُلِّقَتْ بِجَنَاحِهَا
جَعَلْتُ لِعَرَّافِ الْيَمَامَةِ حُكْمَهُ
فَقَالَا نَعَمْ نَشْفِي مِنَ الدَّاءِ كُلِّهِ
نَعَمْ وَبَلَى قَالَا مَتَى كُنْتَ هَكَذَا
فَمَا تَرَكََا مِنْ رُقِيَةٍ يَعْلَمَانَهَا
فَمَا شَفِيَا الدَّاءَ الَّذِي بِي كُلَّهُ
فَقَالَا شَفَاكَ اللَّهُ وَاللَّهِ مَا لَنَا
فَرِحْتُ مِنَ الْعَرَّافِ تَسْقُطُ عَمَّتِي
مَعِيَ صَاحِبَا صَدَقٍ إِذَا مِلْتُ مَيْلَةً
أَلَا أَيُّهَا الْعَرَّافُ هَلْ أَنْتَ بَائِعِي
أَلَسْتَ تَرَانِي لَا رَأَيْتَ وَأَمْسَكَتْ
فِيَا عَمُّ يَا ذَا الْغَدْرِ لَا زِلْتَ مُبْتَلِي
غَدَرْتَ وَكَانَ الْغَدْرُ مِنْكَ سَجِيَّةً
وَأَوْرَثْتَنِي غَمًّا وَكَرْبًا وَحَسْرَةً
فَلَا زِلْتَ ذَا شَوْقٍ إِلَى مَنْ هُوَ يَتُهُ
وَلَا لِلجِبَالِ الرَّاسِيَاتِ يَدَانِ
عَلَى كَبْدِي مِنْ شِدَّةِ الْخَفْقَانِ
وَعَرَّافِ حَجْرٍ إِنْ هَمَا شَفِيَانِي
وَقَامَا مَعَ الْعَوَادِ يَتَدِرَانِ
لَيْسْتَ خَبْرَانِي قَلْتُ مِنْذُ زَمَانِ
وَلَا شُرْبَةَ إِلَّا وَقَدْ سَقِيَانِي
وَمَا ذَخِرَا نَصْحًا وَلَا أَلْوَانِي
بِمَا ضَمَنْتَ مِنْكَ الضَّلُوعُ يَدَانِ
عَنِ الرَّأْسِ مَا أَلْتَأْتَهَا بَيْنَانِ
وَكَانَ بَدْفِي نِضْوَتِي عَدْلَانِي
مَكَانَكَ يَوْمًا وَاحِدًا بِمَكَانِي
بِسَمْعِكَ رَوَعَاتٌ مِنَ الْحَدَثَانِ
حَلِيفًا لَهُمْ لَازِمٌ وَهَوَانِ
فَأَلْزَمْتَ قَلْبِي دَائِمَ الْخَفْقَانِ
وَأَوْرَثْتَ عَيْنِي دَائِمَ الْهَمَلَانِ
وَقَلْبُكَ مَقْسُومٌ بِكُلِّ مَكَانِ

وإني لأهوى ما يزعمُ الناسُ بيننا
تحدّث أصحابي حديثاً سمعتهُ
فقلتُ لهم كلاً وقالوا جماعةُ
ألا يا غرابي دمنة الدارِ بينا
فإن كان حقاً ما تقولانِ فاذهبا
إذن تحملا لحمًا قليلاً وأعظماً
كلاني أكلاً لم يرَ الناسُ مثلهُ
ولا يعلمنَّ الناسُ ما كان ميّتي
أناسيةُ عفراءَ ذكري بعدما
ألا لعنَ الله الوشاةَ وقولهُم
فويحكُ ما يا واشييّ أم هيثمٍ
ألا أيها الواشي بعفراءَ عندنا
ألست ترى للحبِّ كيف تخللتُ
لو أن طيبَ الإنسِ والجنِّ داويا
إذا ما جلسنا مجلساً نستلذهُ
تكنّفني الواشونَ من كلِّ جانبٍ
وعفراءَ يومَ الحشرِ ملتقيانِ
ضحياً وأعناقُ المطيِّ ثوانِ
بلى والذي يُدعى بكلِّ مكانِ
أبالصّرمِ من عفراءَ تنتحبانِ
بلحّمي إلى وكريكما فكلاني
دقاقاً وقلباً دائماً الخفقانِ
ولا تهضّما جنبي وازدرداني
ولا يطعمنَّ الطيرُ ما تذرانِ
تركتُ لها ذكراً بكلِّ مكانِ
فلانةُ أمست خلةً لفلانِ
ففيهم إلى من جئتُما تَشِيانِ
عدمتك من واشٍ أُلست تراني
عناجيجهُ جسمي وكيف براني
الذي بي من عفراءَ ما شَفَياني
تواشوا بنا حتى أملَّ مكاني
ولو كان واشٍ واحدٌ لكفاني

ولو كان واثس باليمامة داره
 وداري بأعلى حضر موت أتاني
 فيا جبذا من دونه تعذلوني
 ومن حليت عيني به ولساني
 ومن لو أراه في العدو أتته
 ومن لو أراه صادياً لسقيته
 ومن لو أراه عانياً لكفيته
 ومن هابني في كل أمر وهبته
 ويكلفني عمي ثلاثين بكرة
 ثمان يقطن الأزمة بالبري
 فياليت عمي يوم فرّق بيننا
 بنية عمي حيل بيني وبينها
 فياليت مَحيانا جميعاً وليتنا
 وياليت أنا الدهر في غير ريبة
 يُطرّدنا الرعيان عن كل منهل
 إذا نحن خفنا أن يفرّق بيننا
 فوالله ما حدثت سرّك صاحباً
 سوى أنني قد قلت يوماً لصاحبي
 وداري بأعلى حضر موت أتاني
 ومن حليت عيني به ولساني
 ومن لو رآني في العدو أتاني
 ومن لو يراني صادياً لسقاني
 ومن لو يراني عانياً لكفاني
 ولو كنت أمضى من شبة سنان
 ومالي يا عفراء غير ثمان
 ويقطن عرض البيد بالوخدان
 سقي السم مزوجاً بشبّ يمان
 وضجّ لوشك الفرقة الصردان
 إذا نحن متنا ضمناً كفنان
 بعيران نرعى القفر مؤتلفان
 يقولون بكرا غرة جربان
 ردى الدهر داني بيننا قرنان
 أخالي ولا فاهت به الشفتان
 ضحى وقلوصانا بنا تخدان

ضُحِيًّا وَمَسْتَنَا جَنُوبٌ ضَعِيفَةٌ نَسِيمٌ لِرِيَّاهَا بِنَا خَفِيقَانِ
 تَحَمَّلْتُ زَفَرَاتِ الضُّحَى فَأَطَقْتُهَا وما لي بزفراتِ العشيِّ يدانِ
 فَيَاعِمُّ لَا أُسْقِيتَ مِنْ ذِي قِرَابَةٍ بلالاً فقد زلَّتْ بكِ القدمانِ
 فَأَنْتَ وَلَمْ يَنْفَعَكَ فَرَّقْتِ بَيْنَنَا ونحنُ جميعٌ شَعْبُنَا مَتَدَانِ
 وَمَنِّيْتِنِي عَفْرَاءَ حَتَّى رَجَوْتُهَا وشاعَ الذي مَنِيَّتَ كُلَّ مَكَانِ
 مَنْعَمَةٌ لَمْ يَأْتِ بَيْنَ شَبَابِهَا ولا عهدِها بالشدي غيرِ ثمانِ
 تَرَى بُرَّتِي سِتًّا وَسَتِينَ وَافِيًّا تهابانِ ساقِها فتنفصمانِ
 فَوَاللَّهِ لَوْلَا حُبُّ عَفْرَاءَ مَا التَّقَى عليَّ رواقا بيتكِ الخَلِيقَانِ
 خُلِيقَانِ هَلْهَلَانِ لَا خَيْرَ فِيهِمَا إذا هَبَّتِ الأرواحُ يَصْطَفِيقَانِ
 رِوَاقَانِ تَهْوِي الرِّيحُ فَوْقَ ذِرَاهِمَا وبالليلِ يسري فيهما اليرقانِ
 وَلَمْ أَتَّبِعِ الأَطْعَانَ فِي رَوْنِقِ الضُّحَى ورحلي على نهضةِ الخديانِ
 وَلَا خَطَرَتِ عَنَسٌ بِأَغْبَرِ نَازِحٍ ولا ما نَحَتَّ عينايَ في الهَمَلانِ
 كَأَنَّهُمَا هَزَمَانِ مِنْ مُسْتَشِنَّةٍ يُسَدَّانِ أحياناً وينفجرانِ
 أَرَى طَائِرِيَّ الأَوَّلِينَ تَبَدَّلَا إليَّ فما لي منهما بَدَلانِ
 أَحْصَانِ مِنْ نَحْوِ الأَسَافِلِ جُرْدَا أَلْفَانِ مِنْ أَعْلَاهُمَا هَدِيانِ
 لِعَفْرَاءَ إِذْ فِي الدَّهْرِ وَالنَّاسِ غِرَّةٌ وإذ خُلِقْنَا بالصِّبَا يَسْرانِ

لأَدْنُوَ مِنْ بِيضَاءِ خَفَّاقَةِ الْحِشَاءِ
كَأَنَّ وَشَاحِيهَا إِذَا مَا ارْتَدَّتْهُمَا
يَعْضُ بِأَبْدَانٍ لَهَا مُلْتَقَاهُمَا
وَتَحْتَهُمَا حِقْفَانٍ قَدْ ضَرَبَتْهُمَا
وَحَزْنَ أَلْجِ الْعَيْنِ بِالْهَمَلَانِ
لِفَاضَتِ دَمًا عَيْنَايَ تَبْتَدِرَانِ
عَلَيَّ إِذَا نَادَيْتُ مُرْعَوِيَانِ
مُشِيحَانِ مِنْ بَغْضَائِنَا حَذِرَانِ
بِحُمَى وَطَاعُونَ أَلَا تَقْفَانِ
سَرَابِيلَ مُغْلَلَةً مِنَ الْقَطِرَانِ
عَلَى النَّحْرِ وَالْأَحْشَاءِ حَدُّ سِنَانِ
نَعْمٌ وَأَلَا لَا حَيْثُ يَلْتَقِيَانِ
عُفَيْرَاءَ إِلَّا وَالْوَلِيدُ يِرَانِي
فَقَدْ كَدْتُ أَقْلِي شَأْنَهُ وَقِلَانِي
مَنْ الْجَنُّ بَعْدَ الْإِنْسِ يَلْتَقِيَانِ
لَأُضَعَفَ وَجَدِي فَوْقَ مَا يَجِدَانِ

وماتركت عفراءً من دَنَفِ دَوِيٍّ بدومةَ مَطوِيٍّ له كَفَنانِ
فقد تركتني ما أعي لمحدِّثٍ حديثاً وإن ناجيته ونجاني
وقد تركت عفراءً قلبي كأنه جناحُ غرابٍ دائمُ الخفقانِ

٣- الأسلوبية والشعرية

تنطلق الأسلوبية في تعاملها مع النص الشعري من معايير مرتكزة على الموضوعية، والانضباط المعرفي، والصرامة. ولكل جنس أدبي أسلوبه الخاص به. كما أن لكل عصر أسلوبه، ولكل مبدع أسلوبه الذي يميزه من غيره. ويرى بعض النقاد^(٤) أن «الأسلوب هو ذاته الجنس الأدبي» ويعني هذا الكلام أن الأسلوب سبب رئيس لما يسمى بتداخل الأجناس الأدبية، وهو على علاقة وثيقة بالشعرية التي لا تقتصر على الشعر.

وقد ورد الأسلوب لدى الجرجاني على أنه الضرب من النظم، والطريقة فيه^(٥) لكن تعريف الجرجاني مرتبط بالشعرية. إنه طريقة في النظم؛ بمعنى أنه عملية انتقاء للدوال، والانزياحات، والتناصتات، والمستويات السردية والحوارية.

وقد ركز النقاد على العلاقة بين المبدع والنص^(٦) فبحثوا عن خصوصية الأسلوب في شخصية المبدع، ومنهم من نظر إلى النص في علاقته بالمتلقي، وما يتولد لديه من انفعالات بتأثير منبهات النص الأسلوبية، ومنهم من عزل الأسلوب عن المبدع والمتلقي.^(٧)

- ٤- بيير جيرو، الأسلوبية، ترجمة منذر عياشي، دار الحاسوب للطباعة، حلب، ط٢، ص ١٧.
- ٥- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر، ط٥، ٢٠٠٤، ص ٤٦٩.
- ٦- محمد عبد المطلب، البلاغة والأسلوبية، دار نوبار للطباعة، القاهرة، ط١، ١٩٩٤، ص ١٧٢.
- ٧- انظر: سعد مصلوح، الأسلوب - دراسة لغوية إحصائية، عالم الكتب، القاهرة، ط٣، ١٩٩٢، ص ٤٥. وللأسلوبية تعريفات متعددة ينطلق بعضها من المبدع فيرى الأسلوب هو الرجل، وبعضها الآخر ينطلق من المخاطب، فيرى الأسلوب وجها من أوجه الضغط المسلط على المتلقي، وبعضهم الآخر ينظر

إن العلاقة بين المبدع والنص تحيل على الخطاب. فكيف نوفق بين الخطاب والأسلوبية؟ إن حضور المبدع أكيد؛ لأن حضوره حضور لذات متكلمة وفاعلة في النص. ولا بد من حضور للمتلقي بوصفه المتلقي للأثر، والحامل لرد الفعل. فخطاب الشاعر خطاب ذات لها حضور فنيّ تشكيلي؛ لذا يجب أن تُدرس الأسلوبية للكشف عن هذه الذات، ومدى فاعليتها الشعرية، ومدى انتشارها، أو انكفائها. وبذلك تغدو قراءة النص قراءةً أسلوبيةً وسيلةً فاعلة في الكشف عن خصوصية الخطاب، فتقدم هذه القراءة نصين متلازمين: النص الحاضر، والنص الغائب، وبينهما علاقة جدلية.

ويرى بيير جيرو P. Guirau أن الأسلوبية توفر فرصة للمبدع ليتعامل مع اللغة بعيداً عن درجة الصفر. ف«القواعد هي العلم الذي لا يستطيع الكاتب أن يصنعه، أما الأسلوبية فهي ما يستطيع فعله»^(٨) لكننا نجد أن المبدع والشاعر -بخاصة- يختار أسلوبه على وفق قانون الشعر المراوغ في إنتاج الدلالة. فكيف يستقيم الأمر؟ يمكن أن نرى الأسلوب شبيهاً بالبصمة الشخصية، وهو على علاقة وثيقة بالانزياح، والخطاب، والشعرية. ويرى ريفاتير «M. Riffaterre» أن الأسلوب يمثل انزياحاً عن النمط التعبيري المتواضع عليه^(٩)، والحقيقة أن الموضوع يتوقف على المخزون اللغوي في فكر المبدع. فهو قادر على تشكيل أسلوبه الخاص بانزياحاته الصادمة. فليس الانزياح شرطاً للأسلوب؛ لأن ثمة أساليب تقترب من درجة الصفر في الكتابة. لكن الأسلوب الأدبي يؤخذ بانزياحاته، وتكرارها، وأثرها في المتلقي. الأسلوب الأدبي هو ذلك الذي يحوي خرقاً

إليه على أنه الوظيفة الشعرية المتولدة من الرسالة. انظر: عبد السلام المسدي، الأسلوبية والأسلوب، الدار العربية للكتاب، ط ٣، ١٩٩٤.

٨- الأسلوبية، ص ١٣.

٩- محمد عزام، الأسلوبية منهجاً نقدياً، مطبوعات وزارة الثقافة، دمشق، ط ١، ١٩٨٩ لكننا نرى أن الأسلوبية ليست منهجاً بل نظرية، أما الإحصاء فهو منهج.

للمعهد باختيارات المبدع الواعية من الرصيد المعجمي. وبذلك يغدو الاختيار قيمة أسلوبية. أما المنهج الإحصائي فيوفر دراسة علمية موضوعية للنص، وتعتمد على الإحصاء بناء على توصيف خارجي مرتبط بشق تحليلي؛ ذلك لأن النص الأدبي مراوغ في إنتاج الدلالة؛ لذا وجب اقتران الإحصاء بالجانب التحليلي. فإذا نظرنا إلى الإحصاء نظرة حرفية فرغناه من أدبيته^(١٠) فكيف نقرأ ذات الشاعر في علاقتها بالآخر في إطار المنهج الإحصائي؟

٤- قراءة الذات في إطار علاقتها بالآخر

إن كل ما يأتي به الشاعر في أسلوبه خاضع لعمليتي الوعي، والقصد. وتعدّ الذات في الخطاب عاملاً أساسياً في إنتاج شعرية النص، تكون فاعلة في حضورها وغيبها. ويمكن أن نذهب إلى أن الغياب أشد فاعلية من الحضور؛ لأنه ينسجم والدلالة التي احتواها، وهي الشعور بالاغتراب، والحزن، والقلق.

وأول ما نلاحظه أن الشاعر قد تجاوز البناء الفني بتجاوز المطالع المعهودة من طليعية وحكمية؛ لأنه استمد ركائزه من واقعه المغرق في الذاتية. إذ يعني الوقوف على الطلل أن الزمن قد توقف في لحظة وجودية، فشعر بعثت الواقع، والتمس العون من الخليلين، ورحل. لكن الزمن لم يتوقف لدى الشاعر؛ لأنه ظل ينشد الوصال.

وتتدخل الذات في إنتاج الملفوظ، وتلقيه. ونجد أن الذات حاضرة في هذه القصيدة بقوة. فقد تكررت الدوال التي تحيل على ضمير المتكلم - سواء أكان منفصلاً أم متصلاً - مئة واثنتين وسبعين مرة بنسبة ٧١,٧٪. أما ضمير المخاطب

١٠- يرى بيير جيرو في هذا السياق أن الإحصاء هو العلم الذي يدرس الانزياحات والمنهج الذي يسمح بملاحظتها وقياسها وتأويلها. فلا يتوانى الإحصاء عن فرض نفسه أداة من الأدوات الأكثر فعالية في دراسة الأسلوب. انظر: الأسلوبية، ص ١٣٤، ونرى أن كلام بيير جيرو يجب أن يقترن بشرط توظيف الجداول الإحصائية والأرقام لتفسير النص، والتعامل مع المفردة من خلال سياقها. فلا قيمة أسلوبية للكلمة خارج السياق؛ إذ يجب أن يكون السؤال كيف قال، لا كم قال.

فقد تكرر أربعاً وثمانين مرة بنسبة ٣٤,٧١٪ في حين تكرر ضمير الغائب مئتي مرة واثنتين بنسبة ٨٣,٤٧٪ وتعني العملية الإحصائية السابقة أن لضمير الغائب السيادة المطلقة إذا أخذنا بعين الاعتبار هذا الضمير منفصلاً، ومتصلاً. لكن من يمثل الـ «هو» في النونية؟

يشمل هذا الضميرُ الغائبَ، والأنا. فلا يشارك ضمير الغائب في عملية التلفظ فعلياً؛ إذ يخبر الـ «أنا» عنه. غير أن ذلك لا يعني أن وظيفته سلبية. فلا وجود لـ «هو» إلا بوجود الـ «أنا» ونجد أن الشاعر قد تحدث عن نفسه في كثير من المواضع بضمير الغيبة. فالذي يقوم بالفعل هو الـ «أنا» والذي يتحدث عنه هو الـ «أنا».

وماتركت عفراء من دنف دوى بدومة مطوي له كفنان

دخل عروة في دائرة الالتفات؛ ليعبر عن الذات في نمط ثنائي، ويحدث انفصلاً داخلياً فيها.

وتوهم العلاقة بين الضميرين بوجود ذاتين تتحدث الواحدة منهما عن الأخرى، وتحيل بطريقة غير مباشرة على نفسها. فالضمائر صور يشكلها الـ «أنا» من نفسه، أو يشكلها عن غيره.

وتظهر عفراء بصورة الغائب، وتبدو قوية ومتسلطة مقابل صورة الـ «أنا» الضعيفة. لكن أنا الشاعر رسمت عفراء الغائبة. أما الوشاة فقد ظهوروا بضمير الغائب أربع عشرة مرة. ويُظهر هذا التكرار موقفاً منهم، فيحاول الشاعر تغييبهم؛ لأن لهم دوراً في مأساته. أما عفراء الغائبة فقد ظهرت من الضمير «هي»؛ لأنه عاجز عن التواصل معها. ويظهر العرّاف والطبيب اللذان حاولا شفاءه. لكن استتارهما دليل عجزهما عن شفاؤه. ونجد مما سبق أن الذات الشاعرة حاضرة في

تشكيل صورة الغائب، ومتجلية تجلياً وهمياً. ولهذا الضمير وظيفة في تشكيل دلالة الألم مما يعني أن الشاعر يشكل واقعه من منظور ذاتي، من واقع شعري. وتؤكد هذه المفارقة في قراءة نسبة ورود الضمير وعي الشاعر بالواقع، وقدرته على التشكيل الفني على وفق جدلية الحضور، والغياب.

ومما يسترعي الاهتمام تكرار حديثه عن شوقه بضمير الغيبة، وشوق قلوبه. ونجد هنا أننا نقف على عتبة الحضور والغياب؛ إذ تحضر العفة في الشعر من خلال ضمير الـ «هو» الذي يخبر ظاهرياً بمعزل عن تدخل الذات الشاعرة، لكن ما يغيب يدخل في علاقة ضدية مع ما يحضر. فالعفة حد مانع للتعبير عن الانجراف في العشق، والشوق طاقة نارية تتأجج في قلب العاشق نحو المعشوقة التي تزوجت. ويقوم العشق على أساس الافتقار إلى الطرف الآخر، وعلى أساس الشوق الذي يتناقض مع مبدأ العفة التي يواكبها الدين بضوابطه. وقد جعل الشاعر الشوق مشتركاً بين الذات الشاعرة والبعير، وجعل الطبيعة تشاركه هذه الطاقة النارية التي لا يطفئها إلا الوصال؛ ولأن شوقه متأجج جعل البعير، والناقة يشاركانه شوقه.

أما الضمير «أنا» فيأتي في المرتبة الثانية بعد ضمير الغيبة. ويرتبط الـ «أنا» بالـ «أنت» من جهة، وبالزمن الذي تحضر فيه الذات والمكان الذي يحتويها. وقد ظهر الـ «أنا» عاشقاً، مجّداً عشقه بطريقة انحرافية حين تحدث عن العراف، والطبيب اللذين فشلا في شفائه، وحين صور نفسه هزياً، لحمه قليل، وعظامه دقيقة، وقلبه دائم الخفقان، وحين صور حنين ناقته، وحين استرحم الغدر، فجعل أنا الشاعر تتحول عن التركيز على ذاته لينصب همه على الآخر، فيكشف نفسه به، وهو ما من شأنه أن يعزز فردية الـ «أنا».

كما ظهرت ذات الشاعر حين سعى إلى الإيهام بواقعية تجربته^(١١)، وبذلك نرى أن ذكره الأماكن، وأسماء الأعلام لا يحيل على تجربة واقعية بقدر ما يحمل على التصديق بوجودها. ولأن الـ«أنا» تخيلية تحوّل في كثير من المواضع من المفرد إلى الجمع «نحن».

واللافت حديثه - في إطار حضور الـ«أنا» - عن كتمان حبه «فوالله ما حدثت سرك صاحباً» ما يدعونا إلى الحديث عن ثنائية البوح، والكتمان. فما يظهر رغبة الشاعر في كتمان أمره لكنه يعلن هذا الكتمان شعراً. فالشعر بوح، ويقوم العشق على أساس الشوق الذي يجعل قلب الشاعر ملتهباً لا يطفئه إلا البوح. وبذلك تغدو للشعر وظيفة إراحة الشاعر من ألم الحب، وناره، فيأتي البوح مترافقاً مع ما أعلن الشاعر من رغبة في كتمان حبه لامرأة أضحت زوجاً لرجل آخر.

أما الضمير «أنت» فهو شكل من أشكال حضور الـ«أنا» وقد ورد هذا الضمير كائناً افتراضياً جرّده الشاعر من نفسه في خمسة أبيات، فأنشأ مع نفسه علاقة تخاطب يسيطر عليها مؤكداً حاجته إلى الـ«أنت». ويعد هذا التوجه إلى الـ«أنت» شرطاً من كينونة الـ«أنا» فلا وجود للـ«أنا» منعزلة عن الآخر. ونجد - بناء على ذلك - أن الضمير «أنت» مكوّن من أنت / المخاطب، و «أنا» وهو معيّن من معيّنات الذاتية؛ لأنه يحتوي على طرفي عملية التخاطب الحاضرين فعلياً خلاف ما يظهره.

وقد حدد الحوار بين الـ«أنا» والآخر هوية الذات؛ لأنها محتاجة إلى الآخر. كما أنه أظهر بعداً حجاجياً لدى الذات الشاعرة، وهي تحاور، وتحاجج.

ويُظهر انفتاحه على الـ«أنت» حاجته إلى إقامة اتصال مع الآخر. لكن تدني

١١- ننتقل من فكرة أن ما يقدمه الشاعر في شعره وهم الواقع، لا الواقع نفسه؛ إذ يقدم تجربته في إطار الواقعية، لا الواقعية، وكما أن ثمة فرقاً بين الواقعي والواقعي ثمة فرق بين العشق وشعر العشق.

وجوده قياساً إلى الضمائر الأخرى يشير إلى ضعف قدرته على التواصل مع فضائه الاجتماعي؛ لأنه فضاء مضاد لرؤياه، ورغباته. فقد بدأ بالحوار مع الخليلين طالباً إليهما حملة إلى مكان وجود عفراء، ثم وجه الخطاب إلى عفراء، لكنها بعيدة، لا تسمعه، فخطابه من طرف واحد، لم يرتفع إلى مستوى الحوار بينهما، ثم خاطب العراف معلناً عدم قدرته على شفائه؛ لأن العشق يتطلب الاعتلال، وخاطب الواشي محاولاً استرحامه لكن من غير جدوى، ثم وجه خطابه إلى عمه لكن بعد فوات الأوان.

لقد بدأ فاعلاً في لجوئه إلى الضمير «أنت»، لكنه كان في الحقيقة منفعلاً، وانصبت الفاعلية على الوشاة، والخليلين، وعفراء، وعمه. وانقسمت الذات الشاعرة إلى ذاتين: واحدة تعيش في الماضي بكل جماله، وأخرى تعيش في الحاضر بكل أحزانه.

الذات حاضرة في أشكال التخاطب كلها، وما يثير الاهتمام حضور صيغة المثني سواء بالضمير، أو بلفظ التثنية حضوراً طاعياً في القصيدة كلها.

٥- الثنائية وأثرها في بناء النص

حضرت صيغة المثني حضوراً طاعياً إذ تكررت مئة وخمسة وسبعين مرة بنسبة ٧٢,٣١٪ وقد بدأ النص بلفظ خليلي ثم تتالت الألفاظ التي تحيل على ثنائية لفظية، فأعلن موقفاً ثنائياً من البيت الأول أظهر جانبيين من الحب والمعاناة: جانباً يمثل الحب بمعناه الشمولي، وجانباً يمثل الحب بمعناه الفردي، فعبر عن مشكلته الخاصة بالطابع الثنائي «متى تكشفنا عني القميص» فأظهر ثنائيتين: ثنائية صغرى متعلقة به وبعفراء، وثنائية كبرى يتحدث فيها عن نفسه مقابل المجتمع «الخليلان، الواشيان..» فبدأ بالحديث بالثنائية عن مشكلته الفردية، ثم انتقل إلى الحديث عن معاناة العاشق بعامة. فتمنى السعادة للكائنات الحية كلها «فيا ليت كل اثنين بينهما

«هوى» ثم تحدث عن ثنائية العشق «هوى ناقتي، هوى عراقي» لقد تمنى عودة الأيام القديمة، وأراد لهذا الشعور أن يتحقق في الحاضر فلم يستطع أن يتحدث عن شيء إلا في حالة اثنين؛ لأنه يعيش في حالين منفصلتين، فعوض عن الحال الفردية في حاضره بالثنائية التي تمثل الحاضر، والبديل منه.

وتمثل عفراء الوجه الإيجابي في مجتمعه، بينما يمثل الواشون الوجه السلبي الذي يعارض الحب، حتى الناقة غدت رمزاً لسلطة المنع والإيذاء الاجتماعي. فالناقة التي يفترض أن تكون طائعة لصاحبها تبدو ناشراً «هوى ناقتي خلفي وقدامي الهوى»، لذا تمثل الناقة حال تمرد على أمانيه، ويندرج المكانان العراق والشام في هذه الثنائية. وليس من الضروري في الشعر أن يكونا البلدين المعروفين، بل يحضران كناية عن تضاد الرغبات لدى الشاعر والآخر، والثنائية التي حكمت حياته.

وفي محاولة منه لإنقاذ نفسه، يأتي بصورة العرافين لكن مرضه نفسي، لا جسدي بسبب تسلط الهوى عليه؛ لذا يعود إلى ربه في النهاية، يستعين به "فيارب .." وبعد فلا نرى من هذه الثنائية سوى مثالية الحب، لا مثالية المحبوب، ولا نرى من عفراء سوى الجمال والتأثير والقسوة.

ويقودنا الحديث عن الثنائية إلى حديث عن التضاد بين ما هو واقع، وما يتمناه. وهو تضاد يظهر على المستويين النحوي والدلالي.

٦- التضاد وموقف الشاعر

لجأ الشاعر إلى صيغة الماضي مئة وثلاثاً وأربعين مرة بنسبة ٥٩٪ أما المضارع فقد ورد أربعاً وتسعين مرة بنسبة ٣٨،٨٤٪ في حين وردت صيغة الأمر أربع عشرة مرة بنسبة ٥،٧٨٪ وقد لجأ إلى الجمل الاسمية مئة ومرة بنسبة ٤١،٧٣٪ أما

الجملة الفعلية فقد وردت مئتين وثماناً وثلاثين مرة بنسبة ٩٨،٣٤٪ وتشير قراءة النسب السابقة إلى سيادة الحركة، وهي حركة نفسية، وفيزيائية.

ويمثل الانتقال بين الحركة والسكون تضاداً على مستوى النص والدلالة. ونجد أن الشاعر كثيراً ما جمع بين الماضي الناقص والمضارع وكأنه يجمع بين زمنين آثرت الذات أن تسكن الزمن الأول «كدت أقلي شأنه وقلاني» كما جمع بين المضارع الواقع تحت سيطرة الماضي السابق عليه بنقله إلى الماضي «وقام مع العواد بيتدران» وقد حضر الحاضر كثيراً بضمير الغيبة «تكفني الواشون» وهذا يشير إلى أنه تعامل مع الواقع تعاملًا سلبياً، فرفضه فاسحاً المقام لزمن الماضي للحضور إلى النص الشعري.

وقد أتى الحاضر في ثلاثة عشر موضعاً مسبقاً بأداة نفي مما يعني أنه يدخل في علاقة ضدية بين زمنه النحوي وزمنه الدلالي، فينكفي إلى الماضي.

يميل النص إلى الثبات عند مواقف معينة. فقد أصابه اعتلال دائم بسبب فراق عفراء «على كبدي من حب عفراء قرحة»، وحب عفراء ثابت في قلبه «فعفراء أرجى الناس عندي مودة»، ولديه رغبة دائمة في لقاء العاشقين من الناس والأنعام «فياليت كل اثنين بينهما هوى من الناس والأنعام يلتقيان» وموقفه ثابت، وموقف مجتمعه ثابت «هوى ناقتي خلفي وقدامي الهوى»، وقد أعلن ثبات حبه وبوحه شعراً مقابل تجاهل عفراء له «تركتُ لها ذكراً بكل مكان»، وتمنى لو أنهما بعيان يرعيان القفر أبد الدهر «ب ٨٢»، لكن الدلالة في الخطاب في حال صراع بين الثابت والمتغير، وإن كانت الغلبة للمتغير في حياة الشاعر.

وبذلك يغدو اختيار الشاعر دواله اختياراً قصدياً، فقد غادرت الدلالة الأصلية، وهو جانب مهم من جوانب تحقق الشعرية التي لا تظهر إلا من السياق.

كما يظهر الحوار بين قال / قلت تضاداً على مستوى الموقف «ب ٢١، ٥٧، ٥٩» ومن شأن هذا التضاد أن يعمق درامية اللغة من جهة، ودرامية الحدث من جهة أخرى، ويرتقي باللغة إلى مستوى الشعرية بنقلها من التسطيح إلى التعقيد، ومن البعد الواحد إلى الثنائية. كما نجد أن التضاد يحكم النص كله، بدءاً بالمفردات المتضادة التي تكررت أربع عشرة مرة بنسبة ٧٨، ٥٪، والتضاد بين الجمل الفعلية والاسمية، والتضاد على مستوى الزمنين النحوي والدلالي للفعل نفسه، والتضاد على مستوى الحدثين: الوصفي «وصف عفراء ب ٩١-٩٣» والسردي «حديثه مع عمه ب ٨٩، ٩٠»، ما يدعونا إلى القول إن النص قد وصل إلى مرحلة التصادم اللغوي الذي يُظهر بجلاء نفس الشاعر الممزقة بين الماضي والحاضر. فلا يشير المضارع إلى أن الشاعر يرنو إلى المستقبل «يكلفني عمي، ألم تحلفا...»، وغادر الماضي زمنه، واتجه نحو المستقبل «تحملت من عفراء بمعنى أتحمل، أورثتني غماً بمعنى تورثني»، إنه يعيش بين التوق إلى الأمام مع عفراء، والتشبث بالماضي وكأنه في اللحظة الحاسمة بين الحياة والموت.

ويظهر التضاد فلسفة الشاعر وموقفه، ويعمق الحركة في النص. فقد رسم صورة واضحة المعالم ليأسه، ولمحاولته النهوض والخروج منه. إن نفسه المتأزمة لم تر الشيء إلا مترافقاً بضده، وكثيراً ما تساوى الأمر وضده، بل كثيراً ما تسلط النفي على الحد الإيجابي في حياته، فاختمت الصراع بين المتضادات، وظهر القلق. فالكل في نظره سواء. فالمتضادات تتجاوز، والقبح والحسن سواء. وهذا كفيل برفع درجة الشعرية. ويقودنا الحديث عن التضاد ووفرتة إلى الحديث عن أثر النفي في أسلوب الشاعر.

٧- النفي وجدلية الحاضر والغائب

يبدو النفي منبهاً أسلوبياً بارزاً فقد تكرر ستاً وأربعين مرة بنسبة ١٩٪

وللإثبات والنفي علاقة بالحركة النفسية لعروة؛ إذ يخضعان لعمليتي الوعي والقصد، ويتصلان بالشعرية؛ لأنهما ناجمان عن اختيار واع للغة. «واللافت ان النظر في البنية العميقة لجملة النفي يؤول بها - ضرورة - إلى منطقة الإيجاب»^(١٢) «ألم تعلمنا أن ليس بالمرخ أخ»، فهو وحيد، وتأتي جملة «فذراني» لتؤكد الإيجاب الناجم عن النفي. ألم تحلفا بالله أنني أخوكما؛ أي حلفتما. وقد سبق أن النفي تسلط على المضارع، ففجر زمناً خاصاً مرتداً إلى الماضي. أما الماضي الناقص فهو موغل في الزمن الماضي.

إن تحرك المعنى بين السلب والإيجاب مقدمة لدخول منطقة السلب الخالص، فحدث تصادم زمني بين المضارع وحرف النفي الذي سبقه لكن هذا التصادم يتم في البنية العميقة. فعلى المستوى النحوي نقلت أداة النفي المضارع من زمنه النحوي إلى زمن الماضي، وهو الأمر الذي يقوي الحكائية، والسرديّة في النص.

وقد نفت «ما» الحدث، ونقلت الدلالة إلى الزمن الماضي لكنها ظلت مشدودة إلى الزمن الحاضر، فيظل الحدث قائماً في الحاضر أيضاً. وقد تأخذ أداة النفي دلالة جديدة تتداخل مع الدلالة الأولى «فما شفيا الداء، فماتركا من رقية» فلم يشفيا، ولن يشفيا؛ لأن الحب اعتلال، ويقوم الشوق على الافتقار، وبذلك تمتلك أداة النفي وظيفة ثنائية تربط الجملة بزمنين في وقت واحد، وتظهر انفعال الذات وفاعلية الموضوع.

ويتبين مما سبق أن ثمة جدلية بين الحاضر والغائب؛ إذ يعمل الحاضر على الحد من انتشار دائرة النفي لكن هذه الجدلية تجعل بنية النفي مترددة بين الحاضر والماضي وهو ما من شأنه أن يجعل المتلقي متردداً بين ما يقع عليه النفي وبين ما لم يتسلط عليه.

١٢- محمد عبد المطلب، قراءات أسلوية في الشعر الحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥، ص ١٨٢.

لقد قصد الشاعر أن يغيب أفكاراً في النفي «فأنت ولم ينفعك فرقت بيننا ونحن جميع شعبنا متدان»، فما يظهر أن عروة متعلق بحب عفراء لكن ما يغيب أنه يجاهر بحبه، ويتمرد ويعلن ثبات تمرده. وتبدو الضمائر متضافرة مع النفي لتحقيق التردد بين الحاضر في النص «التعلق بعفراء»، والغائب «التمرد» إذ تعلق الضميران البارزان «أنت، نحن» بالثابت في حياته، وحياة الآخر في حين تعلقت الضمائر المستترة والمتصلة بالمتغيرات بسبب إسنادها إلى الأفعال.

وقد تآزر التمني والقسم مع النفي ليغدوا منبهاً أسلوبياً له وظيفته.

٨- التمني والقسم بين الرؤية والرؤيا

ورد التمني بالأداة «لو» في تسعة عشر موضعاً بنسبة ٧،٨٥٪ في حين ورد القسم خمس مرات بنسبة ٢،٥٪ وللتمني والقسم علاقة بما يطمح إليه الشاعر، وما يراه. فقد توقفت ذاته عند حدود الأمنيات التي تردت إلى الداخل من غير أن تحدث تغييراً يمس الواقع. فقد وقعت الفاعلية تحت سيطرة «لو»، الأمر الذي أحالها على سلبيتها الأثيرة «لو أراه صادياً لسقيته، لو أراه عانياً لكفيته..»، لقد حاولت الذات الشاعرة الاتجاه إلى الخارج، لكنها ظلت رغبة لم تتمكن من تحقيقها؛ إذ تبقى «لو» حرف امتناع لا يفيد معنى الاستحالة، وتحمل الأمنية بعداً رؤيائياً يدرك أنه لن يتحقق؛ لذا يداوي نفسه بالشعر؛ لأنه يساعده على لفظ مخاوفه خارج ذاته. فتحمل الأداة «لو» شروعاً بالجواب، ورغبة في الخلاص. لكن «لو» تنفي أكثر مما تثبت ما بعدها. فقد أراد مجتمعه أن يكون هذا الممتنع حقيقة؛ إذ يمتنع الجواب لامتناع الفعل، فيبقى الممتنع ممتنعاً طالما أنه واقع في حكم «لو». ولقد تمنى اللحاق بعفراء، لكن شروط إمكان الحب شروط استحالة؛ ولأنه يدرك هذه الاستحالة انتقل إلى أداة التمني «ليت» «فيا ليت محيانا جميعاً.. ليتنا إذا نحن متنا ضمنا كفننا»، فيتحول الموت إلى إمكان لقاء العاشقين طالما أن العالم

عالم انقطاع لا اتصال فيه. ولأنه يدرك هذه الحقيقة فيعزز التمني بالقسم «فو الله ما حدثت شرك صاحباً»، ليظهر ثنائية ضدية بين الحب والبوح، وليؤكد وظيفة الشعر التطهيرية التي تشفيه من ألم الحب. فلا يكون الشفاء إلا مع البوح الذي يدرك عروة أنه خاطئ، فيأتي القسم ليخفي هذه الخطيئة.

يتبين مما سبق أن هذه المنبهات الأسلوبية ترفع من شعرية النص؛ لأنها تزيد من درجة التوتر فيه. وتتآزر هذه المنبهات مع التشكيل الفني الذي غدا منها أسلوبياً له جمال خاص.

٩- الوظيفة الأسلوبية للتشكيل الفني

يرفع التشكيل الفني من درجة الشعرية. فقد وردت الاستعارة من تشخيص وتجسيد، والكناية تسعاً وثلاثين مرة بنسبة ١٦،١١٪ في حين ورد التشبيه خمس مرات بنسبة ٢،٦٪ أما اللجوء إلى اللون وإيحائه فقد ورد ثماني مرات بنسبة ٣،٣٪، ويعد ورود الصور البيانية والإيحائية بهذه الوفرة دليلاً على أن الدوال لم تلتزم بمدلولها المعجمي، فلم يتكئ على أداة شعرية واحدة بل أضاف إليها جوانب لها أثر عميق في تشكيل الدلالة.

لقد غدت الكبد خافقة لدى الشاعر بدلاً من القلب، ومن شأن هذه المفارقة^(١٣) أن تحدث تنبيهاً لدى المتلقي «كأن قطة علقبت بجناحها على كبدي من شدة الخفقان»، تحل الكبد محل القلب، فهي صورة من صوره، إنها خافقة، ولها

١٣- المفارقة «وسيلة لفظية أو فعلية يعبر بها الكاتب عن معنى آخر مناقض للمعنى الظاهري الذي تفهمه بعض الشخصيات. ومن هنا قد يتشابك المدلول مع مدلول التورية في علم البديع، ولكنهما لا يتطابقان. والمفارقة الدرامية Dramatic Irony موقف في مسرحية يشترك فيه المؤلف مع جمهوره في معرفة ما تجهله شخصية ما من حقيقة، وتتصرف بطريقة لا تتفق تماماً مع الظروف القائمة أو تتوقع من القدر خلاف ما يخبئه في طبائه، أو نقول شيئاً نتوقع منه أن تكون فيه النتيجة الحقيقية، ولكن يحدث أن تأتي النتيجة عكسية تماماً». انظر إبراهيم حمادة، معجم المصطلحات الدرامية والمسرحية، ص ٢٤٨. ونرى أن المعنى الظاهر ليس مناقضاً للمعنى الخفي، بل هو مضاد له. وفرق كبير بين التناقض والتضاد.

وظيفة في صور الاحتراق والشكوى؛ لذا تبدو مفارقةً دلالتها الحقيقية، ومرادفة للقلب.

أما الأداة «كأن» فتبدو وظيفتها الدخول في عالم الظن، لا اليقين، فهو غير قادر على وضع تصور واضح لشيء في حياته، فيغلب الظن على اليقين. وقد ترددت هذه الأداة متحركة داخل حقل اليأس. ويعد التشبيه من أكثر البنى فاعلية في الفضاء الشعري؛ لما يحدثه من تنبيه أسلوبى؛ بجمعه بين طرفين متباعدين محدثاً مفارقة مما يدفع بمشاعر القلق، والحزن لتطفو على السطح. وتقع غالبية التشبيهات في منطقة وسطى بين التشبيه والكناية إذ يتعلق المشبه بالمشبه به تعلق الصفة بالموصوف. فقد قدم المشبه به: كأن كبدي قطة تخفق بجناحيها بقوله كأن على كبدي قطة. وتعني صلاحية هذا التعديل أن كل طرف يمكن أن يحل محل الآخر، ويؤدي وظيفته. وأساس التشبيه أن يكون المشبه به تفسيراً للمشبه لكن بوجود الأداة «كأن» صارت الوظيفة تبادلية، فانتقل المعنى من طرف إلى آخر بالتساوي.

أما الاستعارة فهي أكثر إيغالاً في الشعرية، فقد غدا للناقة شوق يعادل شوق الشاعر «هوى ناقتي خلفي وقدامي الهوى»، ولموعده ظهر «كأنني وإياه على ظهر موعده»، والقرحة تنمو على كبده «على كبدي من حب عفراء قرحة»، فتحولت المفردة من طبيعتها اللغوية إلى كائن مادي خارجي، وتم التبادل بين الإنسان والحيوان. ونجد في حديثه عن شوق ناقتة المخالف لشوقه انزياحاً عن المؤلف في شعر الغزل العربي، فيعرف الشعر بالفريد، لا بالمتشابه.

ويأتي حضور اللون معززاً شعرياً النص، فلم يحضر صريحاً، بل مقترناً برموز الفرقة في شعر الغزل. فقد بدا الغرابان منتحيين. ويخبر الغراب في

الشعر القديم بفاجعة، ويرتبط ذكر الغراب في المعجم بالمأسوي^(١٤) وقد أضفى ذكره لوناً من الكآبة، فانشطر الزمن بين الماضي والحاضر، ففي الوقت الذي تتصاعد فيه الأحداث إلى الأمام يقطع الغراب الأسود الخط الامتدادي، ويعيدها إلى الخلف. وما يؤكد ذلك أن جميع الدوال التي ارتبطت بالغراب وما قبله وما بعده ظلت تتراكم عليه ولا تتخطاه. فيحضر اللون الأسود حضوراً ضئيلاً، لكنه يطغى تعبيرياً ودلالياً.

ويتآزر التشكيل الفني مع التشكيل الإيقاعي لإحداث التنبيه الأسلوبي.

١٠- التشكيل الإيقاعي والتنبيه الأسلوبي

تتسلط الكثافة الإيقاعية على المتلقي، وتدفعه إلى حركة موازية تمثل رد فعل لكل ما يقع عليه من مؤثرات صوتية دلالية. ويعد التقديم والتأخير منها أسلوبياً، وملمحاً إيقاعياً؛ إذ يحدث خلخلة إيقاعية في نسق الجملة اللغوي. وقد تكررت هذه الظاهرة خمساً وخمسين مرة بنسبة ٧٢،٢٢٪ وقد ورد التقديم بصيغ متعددة كتقديم شبه الجملة على الاسم «وما لي بزفرات العشي يدان»، أو تقديم متعلقات الفعل عليه «ففيهم إلى من جئتما تشيان؟»، أو تأخير الفاعل عن الفعل «أغرّكما لا بارك الله فيكما قميصٌ»، ويشير هذا التقديم إلى أن الذات المبدعة لم تكن معنية بالذوات قدر عنايتها بما يحدث حولها. ففي تقديم شبه الجملة «ما لي بزفرات العشي يدان» هدف دلالي محدد؛ إذ توجه محور الاهتمام إلى الجار والمجرور، وأظهرت الصورة الشاعر وقد أسقط من يده، ولم يعد قادراً على تحويل السلبي إلى إيجابي.

وتترافق الخلخلة النفسية مع خلخلة إيقاعية، فتبدو مهمة الشاعر منحصرة في حصر الذات داخل دائرة. فهي مقيدة في فضائها الاجتماعي، وهو ما يعاظم

١٤- لسان العرب، مادة «غ ر ب».

الشعور بألم هذه الذات.

ويولد التقديم والتأخير تشويقاً؛ إذ يشد المتلقي إلى انتظار المؤخر.

أما التكرار فقد بدا منبهاً أسلوبياً فاعلاً، فقد لهج عروة باسم عفراء، وجعل هذا التكرار عفراءً جاذباً لانتباه المتلقي دلاليًا وصوتيًا، وأظهر مدى استئثارها باهتمامه.

والتكرار أساس للإيقاع؛ لأنه ذو طبيعة تكرارية. وقد ورد التكرار ترغماً في موضعين: ب «١١٢-١١١» فما لكما من حادين رميتما / فما لكما من حادين كسيتما» وثمة تكرار صوري؛ إذ كرر كلمات متقاربة المعاني كالكبد والقلب، والهوى والشوق. وتأتي أهمية الدوال المكررة من الحقل الدلالي الذي يحتويها، فقد كشف عن ذاته وما يتصل بها، وعن الموضوع / الآخر وما يتصل به. وتحركت الذات إلى الخارج من أول بيت، ولعبت الكلمة على وتري الحضور والغياب في إنتاج الدلالة، فقد اتحدت الذات بالموضوع فيما يتعلق بتكرار عفراء وما يتصل بها، وانفصلت عنه في تكرار الواشي والغدر والغراب.

ويعد التوازي وجهاً من وجوه التكرار الإيقاعي؛ إذ ورد سبع مرات بنسبة ٨٩،٢٪ وأسهم في رسم صورة ظللية للشاعر «تعتزفا لحماً قليلاً وأعظماً دقاً»، «عفراء أرجى الناس عندي مودة وعفراء عني المعرض المتواني»، ويعد اجتماع التضاد والتوازي في هذا البيت منبهاً أسلوبياً لافتاً؛ إذ وُلد انسجاماً وتنوعاً - كما يرى جاكبسون R. Jakobson^(١٥)، ومن شأن هذا الاجتماع أن يحدث هزة إيقاعية.

وغالباً ما ترافق روي النون المكسورة مع الألف - حرف المد اللين - مما وُلد بطناً إيقاعياً، تساوق وطبيعة المعجم الدلالي، ويوحي حرف النون بالحزن، فهو حرف مكسور يوغل بعمق الحزن.

١٥ - قضايا الشعرية، ص ١٠٦.

ويعد حرف الألف أطول حروف اللين صوتياً، وقد جاء متوافقاً مع البناء الصوتي والمحتوى الدلالي، وهياً لاستقراره في صيغة شعرية خالصة. فقد تردد حرف الألف قبل روي النون المكسورة في كامل القصيدة. ويحتاج الوقوف عند الألف إلى لحظة صمت «ألا فاحملاني بارك الله فيكما إلى حاضر الروحاء ثم ذراني»، تبدأ الحركة الصياغية مع ألا بمدتها الطويلة، وتحتاج إلى لحظة صمت تتهياً فيها الذات لتتقدم حملها الدلالي، ثم تتوالى الألف خمس مرات في البيت، وفي كل مرة تنفتح صوتياً لاستقبال الدلالة الجديدة.

ويتعين على ذلك أن ما قبل الروي يمثل نقطة الثقل الدلالي في النص كله. وثمة تصادم إيقاعي بين نسب تردد حروف المد والحركات الإعرابية، يوجد توتراً حاداً في البناء الصوتي يتوازى والتوتر النفسي لدى عروءة.

وتتأكد هذه المفارقة بالجمع بين التضاد وحروف المد وحركات الإعراب «ب ٢٨، ٢٩، ٣٠»، مما يؤكد حال الاغتراب المسيطرة على كامل النص، وحال التضاد مع الفضاء الاجتماعي. وقد تداخلت هذه المنبهات الأسلوبية لخلق حركة جدلية في أبيات محددة مما أشعل التصادم بين الزمنين الحاضر، والماضي.

خاتمة

- تجمع هذه القصيدة الحس المأسوي، والنفس البطولي. فقد ظهر فيها الاستكانة لحال الفرقة، واستتر تمرده على ضوابط مجتمعه. كما ظهر التضاد بين العفة التي أظهرها، والشوق الذي يقوم على الافتقار إلى الآخر. وهو افتقار ذو طاقة نارية لا تتفق ومبدأ العفة. ويمكن أن نخرج بالنتائج الآتية:
- ساد ضمير الغائب لكن سيادته وهمية؛ لأن الذات الشاعرة حاضرة في استنارها، وهي من صنعه.
 - أتى الضمير أنت قناعاً للأنا، وقد ظهر الأنا فاعلاً لكنها فاعلية سلبية تردت إلى الداخل.
 - يميل النص إلى الحركة، ويمثل الماضي حضوراً طاغياً؛ لأن عروة يميل إلى الجانب المشرق في حياته، وينفر من الواقع بالأمه.
 - شكّل تتالي المتضادات منبهاً أسلوبياً. وكان الجنوح إلى التضاد على مستوى اللغة والموقف ناجماً عن صراع داخلي متأزم، وذات مضطربة، فلا يرى الشيء إلا مقترناً بضده، لكنه جمع المتضادات وألغى الحد الفاصل بينها؛ لتساوى في تأثيراتها، وتغدو شيئاً واحداً.
 - أتى النفي مشحوناً بطاقة سالبة، وله وظيفة سلبية في حياة الشاعر، وما غيَّبه في النفي كان مقصوداً أكثر من الحاضر.
 - في تعامل الشاعر مع اللون امتد اللون من واقع مادي إلى واقع داخلي، فالتقت الذات والموضوع في منطقة السواد.
 - لجأ الشاعر كثيراً إلى التكرار، وهو أمر أتاح له قدرة عالية من الكشف أسهمت في تكوين رؤية فيها عمق ووضوح، وفيها بعد رؤياوي انكفائي واضح.

المصادر والمراجع

- الأصفهاني، أبو الفرج، الأغاني، تخ: عبد علي مهنا، وسمير جابر، بيروت، دار الكتب العلمية، ط ٢، ١٩٩٢ / ١٤١٢ هـ.
- جاكسون، رومان، قضايا الشعرية، ترجمة محمد الولي ومبارك حنون، دار توبقال، الدار البيضاء، ط ١، ١٩٨٨.
- الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، قرأه وعلق عليه محمود محمد شاكر، ط ٥، ٢٠٠٤.
- جيرو، بيير، الأسلوبية، ترجمة منذر عياشي، دار الحاسوب للطباعة، حلب، ط ٢، د.ت.
- ابن حزام، عروة، شعره، تخ: إبراهيم السامرائي، وأحمد مطلوب، بغداد، د.ت.
- حمادة، د. إبراهيم، معجم المصطلحات الدرامية والمسرحية، دار المعارف، القاهرة، د.ت.
- السراج، جعفر بن أحمد، مصارع العشاق، دار صادر، بيروت، د.ت.
- عبد المطلب، محمد، البلاغة والأسلوبية، دار نوبار للطباعة، القاهرة، ط ١، ١٩٩٤.
- عبد المطلب، محمد، قراءات أسلوبية في الشعر الحديث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٥.
- عزام، محمد، الأسلوبية منهجاً نقدياً، مطبوعات وزارة الثقافة، دمشق، ط ١، ١٩٨٩.

- ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، الشعر والشعراء، دار الثقافة، بيروت، د.ت.
- المسدي، عبد السلام، الأسلوبية والأسلوب، الدار العربية للكتاب، ط ٣، ١٩٩٤.
- مصلوح، سعد، الأسلوب - دراسة لغوية إحصائية، عالم الكتب، القاهرة، ط ٣، ١٩٩٢.
- ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط ١، ١٩٩٠.

Abstract

A Stylistic Reading of Urwa Ibn Hizam Al-Uzri's N-Rhymed Poem

Dr. Samar Al-Dayoub

This research aims at conducting a study on the uniqueness of the creative poet's language whose elements constitute a stylistic aspect which leads us to his feelings, ideas, and motives for composing the poem. Stylistics can be regarded as an important key to this poem as it sums up the selected linguistic rules through which the poet could communicate his objectives. This poem was singled out for this study since it was the first love or Uzri poem in terms of its familiar structure in classical Arabic literature. This research proceeds along the following pivots:

- Stylistics and its affinity with discourse and poetics
- Forms of self-presence in relation to its affinity with the other
- Linguistically and phonetically recurring signifiers and their role in the construction of the text.

«انتقاد القراءات القرآنية المتواترة عند
أبي علي الفارسي دراسة في
حذف العلامة الإعرابية»

د. حسين أحمد كتانة

أستاذ مشارك في (البلاغة)

د. زيد خليل القرالة

أستاذ مشارك في (علم اللغة الحديث)

جامعة آل البيت - كلية الآداب/قسم اللغة العربية



ملخص البحث

يُشكّل انتقاد القراءات القرآنية عند علماء اللغة ظاهرة لافتة، ويزداد الأمر غرابة عندما يصدر الانتقاد عن علماء الاحتجاج للقراءات وتوجيهها. وقد اتجه علماء اللغة لانتقاد القراءات بأساليب عدة، ومنها: التخطئة، والمفاضلة؛ ومن العلماء الذين انتقدوا القراءات بعض علماء الاحتجاج والتوجيه، وفي هذه الدراسة محاولة وقففة مع نماذج من انتقاد أبي علي الفارسي للقراءات القرآنية التي حُذفت فيها العلامة الإعرابية.

وتبين الدراسة منهج أبي علي الفارسي الذي لم يستطع التخلّص من شخصية اللغوي البصري في داخله مما جعله يضع القواعد النحوية مرجعية ومعياريًا تقاس عليه القراءات القرآنية، وقد يعود هذا إلى مكانة العلامة الإعرابية عند علماء اللغة، وقد وقفت الدراسة على هذه المكانة عند العلماء، وحاولت تحديد موقف الفارسي من الظاهرة موضوع الدراسة.

الكلمات المفتاحية: القراءات، انتقاد، الإعرابية، الفارسي.

مقدمة

تشكّل القراءات القرآنية تعدداً لأداء النص القرآني، وهذا التعدد لأداء النص القرآني يعدّ تيسيراً على البشرية في تلقيها النص القرآني الكريم وأدائه، وتشكل القراءات استحضاراً متكاملًا للغات العرب؛ وذلك بما تشكّل القراءات من أداء لغوي يمثل الشواهد على لغات العرب في ما تتضمنه من ظواهر لغوية.

ومن البدهي أنّ القراءات القرآنية هي النص المقدس الذي يمثل أهم المصادر الرئيسية من مصادر الاحتجاج للتعديد اللغوي، بل هي المصدر الأول، مع ملاحظة أنّ هذا المصدر لم يسلم من الانتقاد من علماء اللغة، والمشتغلين بالقراءات القرآنية، وقد شكّل هذا الانتقاد ظاهرة لافتة عند العلماء القدماء، وهم في ذلك على درجات من الجراءة، والاتساع في خوضهم في هذه الظاهرة.

ومن يرصد هذه الظاهرة عند القدماء يجدها شائعة على نحو لافت، ولم يعد حضورها عندهم مستهجنًا، إلا أنها تبدو مستهجنةً عندما تظهر عند علماء الاحتجاج للقراءات، والقراء، والمشتغلين بتوجيه تلك القراءات، وكذلك العلماء الذين انبروا للوقوف على معاني القرآن، وقراءاته من مثل الفراء، والزجاج، والأخفش وغيرهم.

لقد ظهرت عدة دراسات في توجيه القراءات، ومنها ما قام به أبو علي الفارسي في مؤلفه (الاحتجاج للقراء السبعة)، حيث جاء هذا العمل موجهًا للقراءات، ومبينًا للحجة التي اتكأ عليها القارئ في اختيار قراءته، وقد اتسم عمل الفارسي بالشمولية في أدلته، وحججه التي ساقها لبيان وجه القراءة، وإظهار الحجج التي تفسر القراءة، وتسند اختيار القارئ.

وإذا كان أبو علي الفارسي يقدم عملاً شاملاً، مقتضاه توجيه القراءة، وبيان

الحجج التي اتكأ عليها القارئ في اختياره إلا أنه لم يستطع أن يتخلص من ذلك النحوي البصري؛ فالفارسي في توجيه القراءات، والاحتجاج لها لم يستطع أن يتعد عن نقد القراءات القرآنية إلى أن تجاوز النقد إلى الانتقاد؛ إذ النقد يقوم على تفسير النص، وإظهار خصائصه، أما الانتقاد فهو الاتجاه إلى التخطئة، وإظهار سلبيات النص (أي نص)، فالفرق بين النقد والانتقاد واسع، ومن يتبع آراء الفارسي في كتابه (الاحتجاج للقراء السبعة) سيجده يخطئ بعض القراءات في مواطن تخطئة صريحة، وفي مواطن أخرى نجده يفاضل بينها، والمفاضلة في خلاصتها هي تقديم قراءة على أخرى، وهي درجة من التخطئة بأسلوب مغاير، وقد أشار بعض العلماء إلى عدم جواز تفضيل قراءة على أخرى، ومما جاء في الإبانة: «وأي وجه توفرت فيه تلك الشروط فهو من القرآن الذي يجب الإيمان به، ويكفر من جحده»^(١)، وجاء في الدرّ المصون ما نصه «وقد رجح كل فريق إحدى القراءتين على الأخرى ترجيحاً يكاد يسقط الأخرى، وهذا غير مرضي؛ لأن كليهما متواترة، ويدلّ على ذلك ما روي عن ثعلب أنه قال: «إذا اختلف الإعراب في القرآن عن السبعة لم أفضل إعراباً على إعراب في القرآن، فإذا خرجت إلى كلام الناس فضّلت الأقوى»^(٢).

وأشار النحاس في إعراب القرآن إلى عدم المفاضلة في غير موطن بقوله: «وهذه القراءات إذا اختلفت معانيها لم يُجز أن يقال: إحداهما أجود من الأخرى، ولا يقال ذلك في الأخبار إذا اختلفت معانيها»^(٣). وفي موطن آخر يقول: «والسلامة من هذا عند أهل الدين إذا صحّت القراءتان عن الجماعة أن لا يُقال إحداهما أجود من الأخرى لأنهما جميعاً عن النبي - صلى الله عليه وسلم

١ - الإبانة عن معاني القرآن، مكي بن أبي طالب، ص ٣٩.

٢ - الدرّ المصون، السمين الحلبي، ١/ ١٧، وانظر: التحرير والتنوير، ابن عاشور، ١/ ٦٠ - ٦٤، وفتح الوصيد في شرح القصيد، علي بن محمد السخاوي، ج ١/ ٢٠٧ + ٢١٠.

٣ - إعراب القرآن، النحاس، ٣/ ٣٤٣.

- فيأثم من قال ذلك»^(٤)، وفي موطن آخر يقول: «لا يجوز أن تُقدّم إحداهما على الأخرى»، والعلماء يحذرون من الطعن في القراءة أو تقديم إحداهما على الأخرى؛ لأنّ تقديم واحدة على غيرها يعني تضعيف الأخرى للشك في روايتها، أو عدم مطابقتها شروط القراءة، وهذا نوع من تخطئة القراءة.

وفي هذه الدراسة سنحاول الإطالة على انتقاد الفارسي للقراءات المتواترة، وقد حُددت الدراسة في موقفه من حذف العلامة الإعرابية، ولما كانت الدراسة تتمحور على حذف العلامة الإعرابية فقد كان لا بدّ من إظهار مكانة العلامة الإعرابية عند علماء العربية، ومن شُغل بالقراءات القرآنية، وقد عُرِضت هذه القضية في المبحث الأول، أما المبحث الثاني فقد عرضت الدراسة فيه نماذج من انتقاد أبي علي الفارسي للقراءات المتواترة، وتحديدًا في سياق حذف العلامة الإعرابية. وتأتي أهمية هذه الدراسة من كون الفارسي الذي يمثل المدافع في توجيه القراءات، والاحتجاج لها والمنتصر لها يأتي الانتقاد منه، مما يثير الاستغراب، ويُستهجن. ومن هنا فقد حاولت الدراسة تحديد شخصية أبي علي الفارسي العلمية، وبيان جهة انحيازه، وقد ظهر أنّ الفارسي مع اهتمامه بالقراءات، وإخلاصه لها دراسة وتوجيهاً إلا أنّه بقي ذلك العالم اللغوي البصري الذي يجعل كلام العرب أصلاً يقاس عليه، ويجعل الأكثر شيوعاً، والأفشى على الألسنة هو المرجعية التي تقاس القراءات القرآنية عليها، وهو في ذلك يمثل اللغوي البصري المخلص لمدرسته ومذاهبها، وهو في قياس القرآن على كلام العرب ليس بدعاً بل التابع لسلفه من علماء البصرة من سيبويه إلى المبرّد وصولاً على أستاذه الزجاج، فهم ثلة من العلماء الذين خدموا العربية، وكانت لهم جهودهم المحمودّة في التراث اللغوي العربي، إلا أنّهم مع كلّ ما قدموا قد اتسعوا في انتقاد القراءات، وبخاصة المبرّد، والزجاج.

٤- المرجع السابق، ٦٢/٥، وانظر: ج ٥/٢٣١.

وإذ ترصد هذه الدراسة نماذج من انتقاد القراءات عند أبي علي فإنها لا تدعي الإحاطة والكمال، بل هي التفاتة إلى ظاهرة تحتاج دراسة، وتمعناً دون أن نغمط أبا علي جهده في خدمة النص القرآني وقراءته، وخدمة العربية وعلومها، وما قدمه في تراثنا اللغوي يجعله ظاهرة علمية في فكره، ومحاولة تجديده رحمه الله.

أهمية الدراسة.

تتمثل أهمية هذه الدراسة في وقوفها على مكانة العلامة الإعرابية عند اللغويين بعامة، وعند أبي علي الفارسي بخاصة، وذلك بوصفه مهتماً بتوجيه القراءات القرآنية، ومدى وفائه لتوجيه القراءات أو وقوعه في الازدواجية، فعمله في الأصل هو توجيه القراءة، وفحوى التوجيه هو الابتعاد عن التخطئة أو ردّ القراءة أو الترجيح بين القراءات، بل إنّ فحوى التوجيه هو بيان الوجه اللغوي الذي جاءت عليه القراءة، وتحديد اللغة التي وافقت القراءة، وليس من عمل الموجه للقراءات أن يرد قراءة، أو يضعفها.

ولما كان عمل أبي علي الفارسي هو التوجيه فقد جاءت هذه الدراسة لتقف على ملحظ من عمله في التوجيه، وهذا الملحظ هو موقفه من حذف العلامة الإعرابية في قراءات متواترة انتقدها اللغويون، وبيان موقف أبي علي الفارسي من هذا الحذف، ومدى انسجامه مع منهجه في التوجيه أو انحيازه لمذهبه النحوي.

وتنشد هذه الدراسة لفت أنظار الباحثين لإحياء فكرة النحو القرآني الذي يجعل القرآن أساساً للتقعيد، وليس فرعاً يُقاس على النحو العربي، وهذا بدوره يشكّل نوعاً من التيسير في النحو العربي؛ وذلك إذا أخذنا بالقراءات القرآنية وما وافقها من كلام العرب قلّ شيوعه أو كثر. إنّ من ينظر في نظرية القرائن لتمام حسن سيجد أنها تشكل مدخلاً علمياً مهماً في توجيه كثير من القراءات،

ومنها قرينة المعنى، والسياق، وبهذه القرينة يمكن أن نفسر قراءة ابن كثير ﴿فَلَقَىٰ آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ﴾ [البقرة: ٣٧] بنصب آدم، ورفع كلمات، فالمعنى هنا يعني عن الحركة الإعرابية؛ لأنَّ آدم متلق، والكلمات متلقاة، وقد ناقش هذا الموضوع بعض القدماء، فقال ابن خالويه: «والحجة لمن نصب آدم أن يقول: ما تلقاك فقد تلقيته، وما نالك فقد نلته، وهذا يسميه النحويون: المشاركة في الفعل»^(٥)، ويشير أبو علي الفارسي إلى «أنَّ هذا النوع من المفاعيل لا يقع إلا مفعولاً، فالتلقي لآدم، والمتلقاة هي الكلمات»^(٦)، وأشار السيوطي إلى أنَّ فهم المعنى هو الفيصل، فقال: «وسُمع رفع المفعول به ونصب الفاعل... والمبيح لذلك كله فهم المعنى»^(٧)، ومن العلماء المحدثين الذين طرَقوا هذا الباب: محمد حماسة، وتمام حسان، فناقشه (حماسة) باستفاضة في مبحث بعنوان «قلب الإعراب، إذ يرى أن قلب الإعراب جائز، وقد نص عليه بعض القدماء، ويرى حماسة أنَّ قلب الإعراب إذا لم يؤد إلى اللبس فإنه أدعى إلى إثارة الذهب...»^(٨)، وقد أشار تمام حسان إلى هذه القرينة بقوله: «لقد وقع النحاة ضحايا اهتمامهم الشديد بالعلامة الإعرابية حين رأوا النصوص العربية تهمل الاعتماد على قرينة الحركة أحياناً فتضحى بها لأنَّ المعنى واضح بدونها اعتماداً على غيرها من القوائم المعنوية واللفظية»^(٩)، وهنا لا يفهم أنني أدعو إلى إلغاء العلامة الإعرابية، بل أرى عدم التضييق بالوقوف عند قواعد النحاة التي اختارت الأفضى والأكثر شيوعاً من كلام العرب، ورفضت القليل منه، وقد ترتب على ذلك أن رفضوا بعض القراءات.

٥- الحجة في القراءات السبعة، ابن خالويه، ص ٢٨.

٦- انظر: الحجة في القراءات السبعة، أبو علي الفارسي، ١ / ٣٧٨.

٧- همع الهوامع، السيوطي، ٣ / ٨، وانظر: البرهان في علوم القرآن، ٣ / ٢٩٠، ومعاني القراءات للأزهري، ج ١، ١٤٧.

٨- انظر: العلامة الإعرابية في الجملة بين القديم والحديث، محمد حماسة، ص ٣٨١.

٩- اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان، ص ٢٣٣.

إنّ هذه الدراسة تتضمن دعوة للتجديد في توجيه القراءات بعيداً عن ردّ بعضها، وترجيح بعضها على بعض، بل الأولى الأخذ بالقراءات، وكلام العرب قلّ أو كثر؛ لأنّ معيار الكثرة لا يشكل فيصلاً في فصاحة اللغة، وعدم فصاحة الأقل.

وتتضمن هذه الدراسة في خلاصتها دعوة للوفاء لمنهج البحث، فما نجده عند أبي علي الفارسي يتضمن ازدواجية من حيث عمله في التوجيه، وردّ بعض القراءات أو تضعيفها.

وتتشكّل هذه الدراسة من المباحث الآتية:

المبحث الأول: مكانة العلامة الإعرابية عند علماء اللغة والمشتغلين بالنص القرآني وقراءاته.

المبحث الثاني: انتقاد القراءات المتواترة عند أبي علي الفارسي دراسة في حذف العلامة الإعرابية.

الخلاصة والنتائج.

انتقاد القراءات المتواترة عند أبي علي الفارسي

دراسة في حذف العلامة الإعرابية

المبحث الأول: مكانة العلامة الإعرابية عند علماء اللغة، والمشتغلين بالنص القرآني، وقراءاته.

تشكل العلامة الإعرابية عند علماء العربية أهم قرينة تدل على علاقات التراكيب، وضبط الأبنية، وربطها بالمعنى؛ ولذلك فقد أخذت العلامة الإعرابية - وبخاصة الحركات - اهتماماً واسعاً عند العلماء، وقد وقفوا موقفاً متشدداً من رأي قطرب عندما قال: «لم يُعرب الكلام للدلالة على المعاني، والفرق بين بعضها وبعض، لأننا نجد في كلامهم أسماء متفقة في الإعراب مختلفة المعاني، وأسماء مختلفة الإعراب متفقة المعاني... فلو كان الإعراب إنما دخل الكلام للفرق بين المعاني، لوجب أن يكون لكل معنى إعراب يدل عليه لا يزول إلا بزواله... وإنما أعربت العرب كلامها لأن الاسم في حال الوقف يلزمه السكون للوقف، فلو جعلوا وصله بالسكون أيضاً لكان يلزمه الإسكان في الوقف والوصل، وكانوا يبطئون عند الإدراج، فلما وصلوا وأمكنهم التحريك، جعلوا التحريك معاقباً للإسكان، ليعتدل الكلام...»^(١٠).

وخلاصة رأي قطرب تتمثل في وظيفة الحركات، فيرى أنها (أي الحركات) لم تأت للإعراب وتمايز المعاني، بل جاءت للفصل بين الصوامت؛ ليسهل درج الكلام، أي تتابعه بالوصل، وتغايرت ولم تتوقف على حركة واحدة طلباً للاتساع وعدم التضييق. وقد وقف العلماء من رأي قطرب هذا رأياً متشدداً؛ فرفضوه لرؤيتهم أن الإعراب قرينة على المعنى.

١٠- الزجاجي، أبو القاسم، الإيضاح في علل النحو، ص ٧٠-٧١.

ورأي قطرب السابق فيه نظر؛ فمع أنّ الحركات فواصل بين الصوامت، وتساعد المتكلم على درج الكلام إلا أنّ هذا لا ينفي وظيفتها بوصفها علامات إعرابية، وقرائن على المعاني، فلا تعارض بين وظيفتها الإعرابية والصوتية.

وإذا كانت العلامة الإعرابية تشكل ركناً رئيساً، ومهماً من أركان علم العربية فلا غرابة من أن تعطى تلك الأهمية، وأن يحرص عليها العلماء؛ مما دفعهم إلى محاولة انسجام قواعدهم واطرادها بالعرض، والتأويل، والتقدير طلباً لقرينة الإعراب التي لم يتنازلوا عنها.

لقد أخذت العلامة الإعرابية عند العلماء مكانة عالية؛ لما لها من قيمة في الدلالة على المعنى على وفق قناعة علماء اللغة، والمشتغلين بالنص القرآني، وقراءاته ممن ظهرت جهودهم في إعراب القرآن، وتفسير نصوصه، وكذلك علماء توجيه القراءات، ظهرت تلك المكانة في أحكام العلماء على القضايا اللغوية التي تعرّضت فيها العلامة الإعرابية للحذف في الأداء اللغوي دون عامل لذلك الحذف، وكذلك كان موقفهم في الحكم على الأبنية التي اختلفت فيها العلامة الإعرابية، وهو ما أطلق عليه المغايرة في العلامة.

وقد ربط العلماء بين العلامات الإعرابية والدلالة؛ لأنّ العلامات الإعرابية أعلام على المعاني، وأدلة عليها كما يرون. وقد احتفى العلماء بتلك العلامات أيما احتفاء؛ فالجرجاني في دلائل الإعجاز يقول: «... إذ كان قد علم أنّ الألفاظ مغلقة على معانيها حتى يكون الإعراب هو الذي يفتحها، وأنّ الأغراض كامنة فيها حتى يكون هو المستخرج لها، وأنّه المعيار الذي لا يتبين نقصان كلام ورجحانه حتى يُعرض عليه، والمقياس الذي لا يعرف صحيح من سقيم حتى يُرجع إليه، ولا يُنكر ذلك إلا من ينكر حسّه، وإلا من غالط في الحقائق نفسه...»^(١١)، وحديث

١١ - الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز، ص ٢٣.

الجرجاني هنا يشمل الإعراب القائم على نظرة شمولية تفيد من العلاقات السياقية التي رصدتها في نظرية النظم، وأحسب أنه يتضمن بعض ما ظهر حديثاً في نظرية القرائن التي عرضها تمام حسّان في العصر الحديث، والفضل له في رصد ما في التراث من نظرات ثابتة كما جاء في نظرية النظم. ومع شمولية نظرة الجرجاني للإعراب إلا أنه بالغ في قوله: «إنّ الألفاظ مغلقة على معانيها حتى يكون الإعراب هو الذي يفتحها» إذ ربط بين المعاني حتى يكون الإعراب هو الذي يفتحها» فربط بين المعاني والإعراب ربطاً مطلقاً. وإذا كان الجرجاني يتسع في مفهوم الإعراب ومنه العلامات الإعرابية فإنّ غيره قد حصر الإعراب بالعلامات أو الحركات الإعرابية، وجعل الإعرابَ علماً خُصّت به العرب، وهو الفارق بين المعاني؛ فقد جاء في الصحابي لابن فارس: «من العلوم الجليلة التي خُصّت بها العرب الإعرابُ الذي هو الفارق بين المعاني المتكافئة في اللفظ، وبه يُعرف الخبر الذي هو أصل الكلام، ولولاه ما مُيّز فاعل من مفعول، ولا مضاف من منوعات، ولا تعجب من استفهام...»^(١٢). وقد ربط ابن فارس بين الإعراب والمعاني، وجعله المميز بينها، وهو في ذلك يقصر الإعراب على الحركات، فقال: «... فأما الإعراب - فبه تُميّز المعاني ويوقف على أغراض المتكلمين. وذلك أنّ قائلاً لو قال: «ما أحسن زيد» غير معرب أو «ضربَ عمرُ زيد» غير مُعرب لم يُوقف على مراده. فإذا قال: «ما أحسنَ زيداً» أو «ما أحسنَ زيد» أو «ما أحسنَ زيد» أبان بالإعراب عن المعنى الذي أرادَه.

وللعرب في ذلك ما ليس لغيرها: «فهم يُفرّقون بالحركات وغيرها بين المعاني...»^(١٣). ومما يلاحظ في حديث العلماء عن الإعراب - وبخاصة القدماء منهم - أنهم يربطون بين الإعراب ودلالته على المعاني، وأنّ الإعراب هو المميز

١٢- ابن فارس، الصحابي في فقه اللغة، ص ٧٥.

١٣- ابن فارس، الصحابي في فقه اللغة، ص ١٩٦.

بينها، إضافة إلى أن أكثرهم يرى أن الإعراب محدد، ومختزل في الحركات، مع أن التنعيم الصوتي قد يفرق بين التعجب والاستفهام. ومن وقف على الإعراب، وحدد وظيفته بالدلالة على المعنى: الزجاجي في الإيضاح بقوله: «فإن قيل: فقد ذكرت أن الإعراب داخل في الكلام، فما الذي دعا إليه واحتج له من أجله؟»

الجواب أن يُقال: «إن الأسماء لما كانت تعتورها المعاني، فتكون فاعلة ومفعولة، ومضافة، ومضافاً إليها، ولم تكن في صورها، وأبنيها أدلة على هذه المعاني بل كانت مشتركة، جعلت حركات الإعراب فيها تنبئ عن هذه المعاني... وكذلك سائر المعاني جعلوا هذه الحركات دلائل عليها ليتسعوا في كلامهم، ويقدموا الفاعل إن أرادوا ذلك، أو المفعول عند الحاجة إلى تقديمه، وتكون الحركات دالة على المعاني»^(١٤). ومن كلام الزجاجي السابق نجده يؤكد أمرين: أولهما هو دلالة الإعراب، وعلاماته على المعاني، والتفريق بينها، وقد جاء حديثه هذا مرات عدة، وهذا يدل على قناعته بهذه العلاقة، وتأكيد إياها، أما الأمر الثاني الذي يظهر في حديث الزجاجي فهو ربط الإعراب بالحركات، فهي أدوات، والدلائل عليه، ويؤكد هذا قوله: (باب القول في الإعراب، أحركة هو أم حرف): «قد قلنا إن الإعراب دال على المعاني، وإنه حركة داخلية على الكلام بعد كمال بنائه. فهو عندنا حركة نحو الضمة في قولك هذا جعفر، والفتحة من قولك رأيت جعفرًا، والكسرة من قولك مررت بجعفر هذا أصله، ومن المجمع عليه أن الإعراب يدخل على آخر حرف في الاسم المتمكن والفعل المضارع»^(١٥)، نلاحظ أن الزجاجي يعيد الحديث ويكرره عن دلالة الإعراب على المعاني، ودوره في التمييز بينها، وكذلك اختصار الإعراب في الحركات، وهو في ذلك يسير في منظومة العلماء الذين يرون دلالة الإعراب على المعاني، والذين تشكل الحركات - عندهم -

١٤ - الزجاجي، الإيضاح في علل النحو، ص ٦٩.

١٥ - المرجع السابق، ص ٧٢.

القرينة الرئيسة الدالة على الإعراب، ويقصد بقوله: (شَرِحاً واحداً) أي بإعراب وضبط واحد دون مغايرة.

ومن جعل الإعراب دالاً على المعاني، ومفترقاً بينها ابن جنبي إذ يقول في حديثه عن الإعراب: «هو الإبانة عن المعاني بالألفاظ؛ ألا ترى أنك إذا سمعت أكرم سعيد أباه، وشكر سعيداً أبوه، علمت برفع أحدهما ونصب الآخر الفاعل من المفعول، ولو كان الكلام شَرِحاً واحداً لاستبهم أحدهما من صاحبه... ولما كانت معاني المسمين مختلفة كان الإعراب الدال عليها مختلفاً أيضاً»^(١٦).

لقد جاء كلام ابن جنبي تابعاً لسابقه من علماء اللغة الذين وضعوا قواعدهم وفقاً لاستقراء كلام العرب، ووضع القواعد الضابطة بناءً على الأكثر شيوعاً، وهو وإن كان يمثل جهداً قيماً إلا أنه تععيد يقوم على استقراء منقوص، إضافة إلى أن الكثرة والشيوع لا تعنيان ضعف الأقل وعدم فصاحته.

وإذا وقفنا على رأي أبي البركات الأنباري في الربط بين الإعراب ودلالته على المعاني نجد يقول: «... أما الإعراب ففيه ثلاثة أوجه؛ أحدهما: أن يكون سمي بذلك؛ لأنه يبين المعاني، مأخوذ من قولهم: أعرب الرجل عن حجته، إذا بينها...»^(١٧)، وفي موطن آخر يشير الأنباري إلى أن الحركات ليست هي الإعراب، فالإعراب عنده هو الاختلاف، والحركات قرائن ودلائل عليه، إلا أنه يجعلها القرينة الرئيسة إن لم تكن الوحيدة، وفي ذلك يقول: «... الإعراب والبناء ليسا عبارة عن هذه الحركات، وإنما هما معنيان يُعرفان بالقلب، ليس للفظ فيهما حظ، ألا ترى أنك تقول في حدّ الإعراب: هو اختلاف أواخر الكلم باختلاف العوامل... والذي يدل على ذلك، أن هذه الحركات، إذا وُجدت بغير صفة الاختلاف، لم تكن للإعراب، وإذا وُجدت بغير صفة اللزوم، لم تكن

١٦- ابن جنبي، الخصائص، ١/ ٣٦-٤٠.

١٧- أبو البركات الأنباري، أسرار العربية، ص ٤٤.

للبناء؛ فدل على أن الإعراب: هو الاختلاف...»^(١٨)، والحركات عنده هي مظهر الإعراب، والدليل عليه، وعلى وقوع الاختلاف.

والحركات تُعدّ عند كثير من العلماء دلائل على الإعراب؛ ومن ثمّ جعلوها الدليل الرئيس، وباختفائها يضطرب الإعراب، مع ملاحظة أن بعض العلماء قد التفت إلى الحركات على أنها علامة، وقرينة من القرائن الإعرابية، فهذا ابن جني يشير إلى قرينة المعنى بقوله: «... فقد تقول: ضرب يحيى بشري، فلا تجد هناك إعراباً فاصلاً، وكذلك نحوه، قيل: إذا اتفق ما هذا سبيله، مما يخفى في اللفظ حاله، ألزم الكلام من تقديم الفاعل، وتأخير المفعول، ما يقوم مقام بيان الإعراب. فإن كانت هناك دلالة أخرى من قبل المعنى وقع التصرف فيه بالتقديم والتأخير؛ نحو: أكل يحيى كمثري لك أن تقدم وأن تؤخر كيف شئت»^(١٩)، وهو هنا يشير إلى الاسم المقصور إذ لا تظهر عليه العلامة الإعرابية، بل تقدّر لعله صوتية؛ فالألف - صوتياً - فتحة طويلة، ولا يمكن أن توضع عليها حركة أنى كان نوعها؛ لأنّ الحركة لا تُحرك، ولذلك قُدرت الحركة على المقصور للتعذر، أي الاستحالة. ولذلك نلتزم في المقصور إذا كان مما يوقع في اللبس الرتبة بتقديم الفاعل، وتأخير المفعول، أما إذا كان المعنى يمثل قرينة تفرّق بين ما يمكن أن يقع اللبس فيه فلا ضير من التقديم أو التأخير، فالمعنى قرينة كافية للتمييز.

وقد كانت قرينة المعنى إحدى القرائن التي التفت إليها العلماء إضافة إلى قرينة العلامات الإعرابية، فهذا رضي الدين الاسترأبادي يقول: «فإن كان الطارئ معنىً واحداً لا غير ككون الفاعل عمدة فيما تركّب منه ومن غيره فلا حاجة إلى العلامة لأنها تطلب للملبس بغيره...»^(٢٠)، وهذه إشارة إلى الاستغناء عن

١٨ - المرجع السابق، ص ٤٦.

١٩ - ابن جني، الخصائص، ١ / ٣٦.

٢٠ - الاسترأبادي، رضي الدين، شرح الكافية، ١ / ٢٠.

العلامة الإعرابية إذا كان المعنى المتحصل واحداً لا غير؛ لأن هذا المعنى لا يلتبس بغيره، والعلامة للمعنى الملتبس، ولإزالة هذا اللبس. أما ابن يعيش فأحسب أنه يهتم بقريئة الإعراب (الحركات) في التراكيب وإن كان المعنى يفي بذلك؛ لأن الإعراب يفرّق بين المعاني، ومما جاء عنده: «... لأنّ الاسم إذا كان وحده مفرداً من غير ضميمته إليه لم يستحق الإعراب؛ لأنّ الإعراب إنّما يؤتى به للفرق بين المعاني، فإذا كان وحده كان كصوتٍ تصوتُ به، فإن ركبتَه مع غيره تركيباً تحمل به الفائدة نحو قولك: زيد منطلق وقام بكر فحينئذ يستحق الإعراب لإخبارك عنه...»^(٢١)، ويظهر من نص ابن يعيش السابق أنّ الإعراب في التراكيب ضرورة، أما الاسم المفرد فهو كصوت مفرد لا يلتبس فيه المعنى، ومع ذلك فقد يؤتى بتراكيب لا يلتبس فيها المعنى، ومع ذلك يرى ابن يعيش وكثير من القدماء أنّ العلامات الإعرابية ضرورية ولا يستغنى عنها؛ فلو قلنا: صعد الرجل المنبر دون ظهور علامات الإعراب، أو اختلاف مواقعها في ما تعارف أهل اللغة عليه فإنّ المعنى لا يلتبس، ولم يكن ابن يعيش الوحيد ممن اهتم بالعلامات الإعرابية، فهذا العكبري يطيل في حديثه عن العلامات الإعرابية، وأثرها في التفريق بين المعاني؛ فقد جاء في (اللباب): «... والحركات في الكلام كذلك لأنها تبين الفاعل من المفعول وتفرّق بين المعاني»^(٢٢)، وهو يدافع مراراً وتكراراً عن أنّ الإعراب دخل المعاني لمسيس الحاجة إلى الفصل بين المعاني، ويرى أنّ الحركات هي الأصل في علامات الإعراب إذ يقول في حديثه عن الإعراب: «... أنه فاصل بين المعاني... والأصل في علامات الإعراب الحركات»^(٢٣).

وقد لجأ العكبري إلى حجة الاطراد في تعليل وجود الإعراب على ما لا يقع اللبس فيه، فقال في حديثه عن علة الإعراب: «فأما ما لا يلتبس فإنه بالنسبة

٢١- ابن يعيش، شرح المفصل، ٤٩ / ١.

٢٢- العكبري، اللباب في علل البناء والإعراب، ٥٢ / ١.

٢٣- العكبري، اللباب في علل البناء والإعراب، ٥٤ / ١.

إلى ما يلتبس قليل جداً، فحُمل على الأصل المعلل ليُطرد الباب... ولأن الذي لا يلتبس في موضع قد يلتبس بعينه في موضع آخر، فإذا جعلت الحركة فارقة اطردت في الملتبس وغيره...»^(٢٤)، وحجة الاطراد عند علماء اللغة قد تكون انتقائية وغير مطردة؛ فلماذا لا يطرد الإعراب في جزم المضارع معتل الآخر الذي يجزم وعلامة جزمه حذف حرف الإعراب وليس حذف علامة الرفع، وهي الضمة المقدرة؟ ولماذا لا يطرد الإعراب في رفع الفعل المضارع المؤكد بالنون الذي يرفع وعلامة رفعه ثبوت النون المحذوفة مع الجماعة، بينما هو في المفرد يبنى على الفتح؟ والحقيقة أنه حُرِّك بالفتح لإزالة اللبس بين المفرد والجماعة، فلو بقي المضارع المؤكد بالنون مع المفرد يحرك بالضممة لالتبس مع الفعل الدال على الجماعة، والحقيقة أن كليهما مرفوع، ولا بناء في المضارع، وإن ما حصل لا يتجاوز المغايرة الصوتية في الحركات من ضمة إلى فتحة لإزالة اللبس بين المفرد والجماعة في مثل: (تكتبن) للمفرد، و(تكتبن) للجماعة، وقد أشار سيبويه إلى ذلك بقوله: «وإذا كان فعل الواحد مرفوعاً ثم لحقته النون صيرت الحرف المرفوع مفتوحاً لثلاثا يلتبس الواحد بالجميع»^(٢٥)، ومن هنا فإن بعض الحجج النحوية ينقصها الاطراد الذي تعتل به.

من كل ما مضى - وهو قليل من كثير - نجد أن علماء اللغة قد شغلوا بالإعراب أيما انشغال، وقد أدى اهتمامهم هذا إلى أن يقيسوا القراءات القرآنية المتواترة على كلام العرب، وجعله ذلك الكلام وتلك القواعد معيار الصحة والفصاحة؛ مما حدا بهم إلى انتقاد القراءات القرآنية بالتخطئة والمفاضلة بينها.

ولم يتوقف ذلك الاهتمام بالإعراب وعلاماته على علماء اللغة بل جاوزهم إلى العلماء المشتغلين بالقرآن، وقراءاته من علماء الاختيار، وأهل الأداء، والمفسرين،

٢٤ - العكبري، مسائل خلافية في النحو، ص ٩١.

٢٥ - سيبويه، الكتاب، ١ / ٢٩٧.

وعلماء الاحتجاج والتوجيه إلى أن انزلق بعضهم إلى تخطئة القراءات بسبب مكانة العلامة الإعرابية عندهم، وقد أدى ذلك إلى انتصار اللغويين فيهم على حساب اهتمامهم بالنص القرآني وقراءته، أي أن شخصية اللغوي تظهر لدى العالم منهم أكثر من ظهور القارئ أو الموجه للقراءات، فقد تجد المفسر، أو الموجه في أحكامه على القراءات لغوياً أكثر منه مفسراً أو موجهاً، أو دارساً لمعاني القرآن.

وغير خاف أن ابن مجاهد هو من (سبّ القراءات)، وقسمها إلى متواترة، وشاذة إلا أنه قد خطأ بعض القراءات، فها هو يقول: «وقرأ ابن عامر: ﴿فِيهِدْتُهُمْ أَقْتَدِيَّةٌ قُلٌّ﴾ [الأنعام: ٩٠] بكسر الدال ويُشَمُّ الهاء الكسر من غير بلوغ ياء، وهذا غلط لأن هذه الهاء هاء وقف لا تُعرب في حال من الأحوال»^(٢٦)، وهذه نماذج من الاهتمام بالعلامة الإعرابية، وتخطئة القراءات القرآنية من أجلها، وهي تشكل عينة ليست الغاية منها الحصر.

وقد شكلت الجرأة على القراءات ظاهرة قلما ينجو منها عالم؛ فقد جاءت ملامح هذه الظاهرة في كتب بعض المفسرين، مثل: ابن عطية، والزمخشري، وكذلك كتب معاني القرآن من الأخصف إلى الفراء ثم الزجاج، ورصد هذه الظاهرة في بطون الكتب يحتاج دراسات واسعة لرصدها والرد عليها، ولكن سأشير إلى بعض الأمثلة، فالناظر في الآية السابعة من سورة البقرة في قوله تعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشْوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ سيجد أن الخلاف في رفع (غشاوة) ونصبها قد أدى إلى تخطئة قراءة عاصم (غشاوة) نصباً، «وقد خطأها الفراء، والزجاج، وأبو علي الفارسي»^(٢٧)، وكذلك قراءة أبي عمرو وكلمة (بارئكم) بسكون الهمزة، فقد خطأها بعض العلماء مباشرة، أو

٢٦- ابن مجاهد، السبعة في القراءات، ص ٢٦١، وانظر: ص ٢٧٨، ص ٤٠١ من المرجع نفسه في حكمه على بعض القراءات.

٢٧- انظر: معاني القرآن، الفراء، ١/ ٢٢، ومعاني القرآن وإعرابه، الزجاج، ١/ ٨٤، والحجة لأبي علي الفارسي، ١/ ١٩٨.

فاضل بين قراءاتها.

ولما كان ليس من مقصد البحث في هذه الدراسة أن يرصد الظاهرة عند العلماء، بل الهدف هو الوقوف على مكانة العلامة الإعرابية، وأهميتها عند القدماء مما جعل عالماً جليلاً تصدى لتوجيه القراءات، والاحتجاج لها أن يخرج عن هدفه الذي اختطه لنفسه، ونجده ينتصر لأبي علي الفارسي اللغوي أكثر من انتصاره له موجهاً للقراءات، ومحتجاً لها، ولذلك فإن هذه الدراسة تهدف إلى رصد انتقاد أبي علي الفارسي للقراءات المتواترة، وتحديدًا في مبحث حذف العلامة الإعرابية، وسيتهي البحث إلى محاولة تشخيص أبي علي الفارسي وتصنيفه أهو اللغوي البصري الذي لا يخرج من جلده البصري، أم أنه العالم القرآني الذي يفصل بين وفائه لمدرسته وأساتذته، وبين المنطق العلمي الذي يجعل القراءات القرآنية التي هي بإجماع العلماء سنة متبعة، تؤخذ على تواترها، وأنها وحي ووقف، ولا تؤخذ قياساً على كلام العرب بناءً على الأكثر شيوعاً، والأفشى على الألسنة.

ولم يتورّع بعض المفسرين عن الطعن في القراءات وانتقادها؛ فهذا الزمخشري من المكثرين في هذا المجال؛ فقد «انتقد قراءة أبي عمرو بحذف الحركة في (وأرنا مناسكنا) بسكون الراء، وقد أشار إلى ذلك بأنها استرذلت، وقد جاء طعنه لأسباب منها: مذهبه النحوي، أو لأسباب بلاغية، أو المعنى اللغوي، وقد تعددت مصطلحاته في صيغها في انتقاد القراءات والطعن فيها، وقد تجرأ في ذلك، وتوسع في انتقاد القراءات»^(٢٨)، وكذلك المفسر عبد الحق بن عطية في كتابه (المحرر الوجيز)، فقد ردّ الكثير من القراءات المتواترة وانتقدها، وقد كان يقارب الزمخشري في جرأته على القراءات، ومن أمثلة القراءات التي انتقدها

٢٨- انظر: القراءات المتواترة في تفسير الزمخشري، محمد محمود الدومي، رسالة دكتوراه مقدمة في جامعة اليرموك، كلية الشريعة بتاريخ ٢١ / ٢ / ٢٠٠٥ م، ص ٣٠٦ - ٣٥٥.

قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ﴾ [النساء: ١] فقال معقباً على القراءة بجرّ الأرحام: «ويردّ عندي هذه القراءة من المعنى وجهان...»^(٢٩)، وخطأ قراءة ابن عامر: «(تأمروني) بنون مكسورة بقوله: وهو لحن»^(٣٠)، وفي تعقيب أبي حيان على ردّ ابن عطية قراءة (الأرحام) بالجرّ يقول أبو حيان: «... ردّ هذه القراءة ففسارة قبيحة من ابن عطية لا تليق بحاله، ولا بطهارة لسانه...»^(٣١).

وقد شاعت هذه الظاهرة (انتقاد القراءات) بين بعض علماء اللغة، وعلماء التفسير، والتوجيه، وممن أُلّف في معاني القرآن، وقد كان من أهم مواطن الانتقاد ومجالاته عند العلماء ما وقع فيه حذف العلامة الإعرابية، والمجال الآخر المغايرة في موقع العلامة الإعرابية أو نوعها؛ كأن يأتي ما حقه - في مقاييس النحاة - الرفع منصوباً أو العكس، وفي هذا البحث وقفت على انتقاد أحد علماء التوجيه للقراءات المتواترة وهو أبو علي الفارسي من حيث حذف العلامة الإعرابية، أما المجال الآخر وهو انتقاده للقراءات المتواترة من حيث المغايرة في العلامة الإعرابية فسيظهر في دراسة منفصلة لاحقاً تشكل بحثاً منفصلاً في مادته متمماً لهذا البحث في موضوعه وفكرته.

ولا يخفى على القارئ أهمية هذا النمط من الدراسات التي ترصد انتقاد القراءات عند من عُرف بتوجيه القراءات، والدفاع عنها، وبيان مسوغات وجوه القراءة، وتعدد تلك الوجوه، وربطها بالوجوه اللغوية التي وردت عن العرب في لغاتهم؛ فالمنتقدون من هذه الفئة كالمحامي الذي يتجه لاتهم موكله، مع أنّ القراءات تحتاج التوجيه وليس الدفاع.

وإذا كان اللغوي ينتقد القراءة لمجرد مخالفتها قواعد اللغوية، ومذهبه

٢٩- ابن عطية، عبد الحق بن غالب، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ٢ / ٤.

٣٠- انظر: المرجع السابق، ٤ / ٥٤٠.

٣١- أبو حيان الأندلسي، البحر المحيط، ٣ / ٥٠٠.

النحوي فإن ذلك يتضمّن مأخذاً عليه، لكونه يجعل القراءة فرعاً يُقاس على قواعد اللغويين، وما ورد من كلام العرب، أقول: إذا كان ذلك يؤخذ على اللغويين في تقديم مذاهبهم النحوية على أداء القراءات المتواترة فإن انتقاد المفسرين، وعلماء التوجيه للقراءات، وغيرهم ممن شغل بأداء القراءات ورصدها قد يؤخذ عليهم أكثر، ويشكل احتجاجاً وحجة عليهم وليس لهم؛ فهم الأولى بالكشف عن المسوغات اللغوية لتعدد وجوه القراءة، وهم الأعلام بالتواتر، وأنّ القراءة سنة متبعة، والأجدر بهم أن يقدموا معرفتهم، وخصوصيتهم بدراسة القرآن على مذاهبهم النحوية، إلا أنّ الكثير منهم قد ظهر منتصراً لمذهبه النحوي أكثر من انتصاره لمعايير قبول القراءة، والأخذ بها بوصفها سنة متبعة تؤخذ كما رويت، وليس على الأفيشى، والأكثر شيوعاً.

المبحث الثاني: انتقاد القراءات المتواترة عند أبي علي الفارسي دراسة في حذف العلامة الإعرابية.

أشرت من قبل إلى أنّ الحركة الإعرابية تشكل أهم قرينة عند علماء العربية؛ ومن ثمّ كانت موضوع مدارستهم، ومحاوراتهم، واختلافهم في كلام العرب، وفي القراءات القرآنية، وقد أدى اهتمام العلماء بالعلامة الإعرابية، وبخاصة الحركة إلى توجيه النقد لبعض القراءات القرآنية التي اختلفت فيها العلامة الإعرابية، وقد اتسع هذا الاختلاف بين القدماء، فمنهم من خطأ القراءة، ومنهم من فاضل بين القراءات، والمفاضلة هي غلط من النقد والتخطئة؛ فيما أنه يقدم قراءة على أخرى وكلها سبعية فهو يضعف هذه القراءة بشكل غير مباشر.

وقد اتجه بعض العلماء إلى التوجيه، والتعليل لكي لا يدخل في دائرة التخطئة أو المفاضلة إلا أنّ أكثرهم لم ينج من الوقوع في تلك الدائرة.

ومع أنّ أبا علي الفارسي قد اتجه إلى الاحتجاج للقراءات والقراء، وحاول

التوجيه ما استطاع إلا أنه لم يستطع أن يتخلص من مرجعيته التي ينطلق منها، وهي المرجعية اللغوية، وسيظهر ذلك في عرض الآيات الآتية، وما جاء فيها من قراءات، وموقف أبي علي الفارسي الناقد وفق رؤيته اللغوية.

قال تعالى في سورة البقرة: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يٰقَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجَلَ فْتُوبُوا إِلَىٰ بَرِّكُمْ فَافْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ ذٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِنْدَ بَرِّكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُ هُوَ الْوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ٥٤].

وقد اختلف العلماء في كلمة (بارئكم) من حيث الضبط بالكسر، أو الاختلاس، أو التسكين، وقد ذكر ابن مجاهد القراءات الواردة فيها فقال: «واختلفوا في كسر الهمزة واختلاس حركتها وإشباعها في قوله: (إلى بارئكم) فكان ابن كثير ونافع وعاصم وابن عامر وحمزة والكسائي يكسرون الهمزة من غير اختلاس ولا تخفيف. واختلف عن أبي عمرو، فقال عباس ابن الفضل: سألت أبا عمرو كيف تقرأ: (إلى بارئكم) مهموزة مثقلة، أو (إلى بارئكم) مخففة؟ فقال: قراءتي (بارئكم) مهموزة غير مثقلة، وروى اليزيدي وعبد الوارث عنه: (بارئكم) فلا يجزم الهمزة...»^(٣٢). والملاحظ أن اختلاف الرواية عن أبي عمرو يشير إلى قراءته بالتسكين والتحريك؛ إذ المراد بقوله: (غير مثقلة) أي غير محرّكة، وقول اليزيدي: (لا يجزم الهمزة) أي أنه يحرك ولا يسكن.

وقد رفض العلماء القراءة بالتسكين؛ فمنهم من خطأها صراحة، ومنهم من تأول الاختلاس، ومنهم من اتهم الراوي. وقد كان سيبويه سابقاً في رفض القراءة بالتسكين فقال معلقاً على قراءة أبي عمرو: «وأما الذين لا يشبعون فيختلسون اختلاساً، وذلك قولك: يضربها ومن مأمك، يُسرعون اللفظ، ومن ثم قال أبو عمرو: (إلى بارئكم) ويدلل على أنها متحركة قولهم: من مأمك، فيبينون النون،

٣٢- ابن مجاهد، السبعة في القراءات، ص ١٥٥.

فلو كانت ساكنة لم تحقق النون»^(٣٣)، ورأي سيبويه السابق يشير إلى أن أبا عمرو اختلس ولم يُسكن، فالتسكين عند (سيبويه) مرفوض، مع أن الرواية عن القارئ أنه سكن، «ولم يجوّز المبرّد تسكين حرف الإعراب مع توالي الحركات لا في كلام، ولا شعر»^(٣٤)، وكذلك جاء رأي الزجاج تلميذ المبرّد بقوله: «... ورؤي عن أبي عمرو بن العلاء أنه قرأ إلى بارئكم بإسكان الهمزة، وهذا رواه سيبويه باختلاس الكسرة، وأحسب أن الرواية الصحيحة ما روى سيبويه فإنه أضبط لما روى عن أبي عمرو، والإعراب أشبه بالرواية عن أبي عمرو؛ لأنّ (إلى بارئكم) بالكسر»^(٣٥). ويشير الزجاج في موطن آخر إلى أن قراءة أبي عمرو باختلاس وليس بالتسكين فيقول: «وأما ما يروى عن أبي عمرو بن العلاء في قراءته بارئكم، فإنما هو أن يختلس الكسر اختلاسا، ولا يجزم بارئكم، وهذا أعنى جزم بارئكم إنّما رواه عن أبي عمرو من لا يضبط النحو كضبط سيبويه والخليل...»^(٣٦). وخلاصة رأي الزجاج أن القراءة بالتسكين مرفوضة، وهي عنده إما اختلاس، أو أنها رواية من لا يضبط كضبط سيبويه، فالراوي متهم، وإذا كانت الرواية غير منضبطة كما يرى الزجاج فمعنى ذلك أنّها قد تتداول مغلوطة، وهذا ما لا يليق بحق كلام الله الذي أخبرنا جل شأنه بأنه تكفل بحفظه.

أما رأي أبي علي الفارسي «فقد أجاز حذف حركة الإعراب لعوارض تعرض، وهي عنده مُراداة وإن حُذفت، وهي عنده جائزة الحذف وإن كانت دالة على المعاني، بدليل أن حركات البناء تُحذف مع أنها دالة على المعاني»^(٣٧)، ومع أن أبا علي يقرّ بحذف الحركة الإعرابية، وتسكين حرف الإعراب، ويعرض الأدلة على ذلك، مع كلّ ذلك إلاّ أنّه عندما وقف على قراءة أبي عمر، وعلى

٣٣- سيبويه، الكتاب، ٤ / ٢٠٢.

٣٤- انظر: الكامل في اللغة والأدب، المبرّد، ١ / ١٤٣.

٣٥- الزجاج، أبو إسحاق، معاني القرآن وإعرابه، ١ / ١٣٦.

٣٦- المصدر السابق، ٤ / ٢٧٥.

٣٧- انظر: الحجة للقراء السبعة، أبو علي الفارسي، ١ / ٣٠٢.

الرواية التي تسكن الهمزة في (بارئكم) لم يُعلن إجازة القراءة بالتسكين بل استبعد التسكين ورجّح الاختلاس، وهو اجتزاء الحركة بأن تؤدي ببعض زمنها، فلا تعطى الحركة حقها من النطق، فقال في توجيه قراءة أبي عمرو: «... فَإِنَّ الحرف المختلس حركته بزنة المتحرّك، وعلى هذا المذهب حمل سيويه قول أبي عمرو: ﴿إِلَى بَارِيكُمْ﴾ [البقرة: ٥٤] فذهب إلى أنه اختلس الحركة ولم يُشبعها فهو بزنة حرف متحرك. فمن روى عن أبي عمرو الإسكان في هذا النحو، فلعله سمعه يختلس فحسبه لضعف الصوت به والخفاء إسكاناً، وعلى هذا يكون قوله: ﴿وَيَعْلَمُهُمُ الْكِتَابَ﴾ [البقرة: ١٢٩] و﴿يَعْنُهُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ١٥٩] وكذلك... هذا كله على الاختلاس مستقيم حسن، ومن روى عنه الإسكان فيها، وقد جاء ذلك في الشعر، فلعله ظن الاختلاس إسكاناً^(٣٨). ومع أنّ أبا علي الفارسي لا يجد ضميراً في حذف الحركة الإعرابية إلاّ أنّه لم يعلل تلك القراءة بالاختلاس، مع أنّ الخبر الوارد عن أبي عمرو أنّه قرأ بالتسكين.

ومن يدقق النظر في رأي الفارسي وتمسكه بقراءة الاختلاس واستبعاد قراءة التسكين يجده تابعاً لأساتذته البصريين من سيويه إلى الزجاج، فهو هنا بصري لغوي أكثر منه موجهاً للقراءات، مع أنّ رأيه يقلّ حدّة عن رأي أستاذه الزجاج الذي رفض التسكين صراحة، ومال إلى اتهام الرواة، وهو مسلك سيويه أيضاً في اتهام الرواة بالوهم، أو الخطأ في النقل عن أبي عمرو.

إنّ التسكين لغة من لغات العرب، «وهو لغة تميم كما جاء في المحتسب لابن جنبي»^(٣٩)، وذكر ابن جنبي أنّ قراءة أبي عمرو جاءت بالتسكين، فقال: «أما التثقيب فلا سؤال عنه ولا فيه؛ لأنّه استيفاء واجب الإعراب، لكن من حذف فعنه السؤال، وعلته توالي الحركات مع الضمات، فيثقل ذلك عليهم فيخففون بإسكان

٣٨ - الحجة للقراء السبعة، أبو علي الفارسي، ١/ ٣٠٣.

٣٩ - انظر: المحتسب، ابن جنبي، ١/ ١٠٩.

حركة الإعراب. وعليه قراءة أبي عمرو: (فتوبوا إلى بارئكم) فيمن رواه بسكون الهمزة^(٤٠). ومع أن ابن جني يقرّ بقراءة التسكين في كتابه المحتسب إلا أنه يرى غير ذلك في كتابه الخصائص فيقول معقباً على رواية التسكين في قراءة أبي عمرو بقوله: (... حتى دعا ذلك من لطف عليه تحصيل اللفظ، إلى أن ادّعى أن أبا عمرو كان يسكن الهمزة، والذي رواه صاحب الكتاب اختلاس هذه الحركة، لا حذفها ألبتة، وهو أضبط لهذا الأمر من غيره من القراء الذين رووه ساكناً. ولم يؤت القوم في ذلك من ضعف أمانة، لكن أتوا من ضعف دراية^(٤١). وابن جني هنا يؤكد الاختلاس ويترك التسكين، ويرى أن ذلك أضبط، وهو لا يتهم أمانة الرواة، ولكنه يتهم درايتهم، ومعرفتهم بالضعف، واتهام الرواة بأمانتهم أو بدرايتهم يفضي إلى نتيجة واحدة، مؤداها أن الرواية التي وصلتنا ونقرأ بها مطعون فيها، وهي موضع شك، وإن كان ذلك الطعن من جانب لغوي.

ويلاحظ على آراء ابن جني في حذف حركة الإعراب في القراءات القرآنية أنها متعارضة ولا انسجام بينها؛ ففي موطن نجده يرى أن التسكين هو قراءة عن أبي عمرو، وهي قراءة منسجمة مع التسكين في لغة تميم، ونجده في موطن آخر يرى أن الرواية جاءت بالاختلاس، وأن من روى بالتسكين إنما روى ذلك لضعف درايته؛ وذلك لشدة التداخل والتقارب بين التسكين والاختلاس.

وقد يُعلل تعارض الآراء عند ابن جني بتطور منهجه العلمي في البحث والتعليل، فقد يرفض التسكين في زمن ما، ثم يغير رأيه لاحقاً بقبوله، أو أنه عندما قبل التسكين وأقرّه إنما أقرّه في معرض حديثه عن وجوه القراءات والاحتجاج لها فقبل التسكين على أن القراءة سنة متبعة لا ترد لمخالفتها قواعد النحاة، ولما رفض التسكين فقد يكون رفضه منطلقاً من قواعد اللغويين والقياس عليها، وهذا

٤٠- المرجع السابق، ١/ ١٠٩.

٤١- أبو الفتح، ابن جني، الخصائص، ١/ ٧٣.

يشكل اضطراباً في الأحكام اللغوية، وعدم اطرادها. ومع أنّ أبا علي قد رجح قراءة الاختلاس إلا أنّ ذلك ليس القول الفصل، فهذا السمين الحلبي يعلق على قراءة أبي عمرو بالتسكين مدافعاً عنها بقوله: «وقراءة أبي عمرو صحيحة، وذلك أنّ الهمزة حرف ثقيل، لذلك اجترى عليها بجميع أنواع التخفيف، فاستثقلت عليها الحركة ففقدت. وهذه القراءة تشبه قراءة حمزة - رحمه الله - في قوله - تعالى -: ومكر السيء ولا... » فإنه سكن همزة السيء وصلأً، والكلام عليها واحد، والذي حسنه هنا أنّ قبل كسرة الهمزة راء مكسورة، والراء حرف تكرير، فكانه توالى ثلاث كسرات، فحسّن التسكين»^(٤٢).

ورأي (السمين) هنا يسيرٌ وفق الأخذ باطراد قراءة أبي عمرو بتسكين أو آخر الفعل المضارع، وبعض الأسماء، فقد روي عنه أنه سكن بعضها. وقد رجح الفارسي الاختلاس متهماً من روى عن أبي عمرو أنه ظن الاختلاس إسكاناً، فقال أبو علي في الحجة: «فمن روى عن أبي عمرو الإسكان في هذا النحو، فلعله سمعه يختلس فحسبه لضعف الصوت به والخفاء إسكاناً، وعلى هذا يكون قوله: ﴿وَيَعْلَمُهُمُ الْكِتَابَ﴾ [البقرة: ١٢٩] و﴿يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ﴾ [البقرة: ١٥٩]... وكذلك ﴿وَيُرَكِّبُكُمْ وَيُعَلِّمُكُمْ﴾ [البقرة: ١٥١] و﴿يَوْمَ يَجْمَعُكُمْ﴾ [التغابن: ٩] وَلَا يَأْمُرُكُمْ﴾ [آل عمران: ٨٠] هذا كله على الاختلاس مستقيم حسن، ومن روى عنه الإسكان فيها، وقد جاء ذلك في الشعر، فلعله ظنّ الاختلاس إسكاناً»^(٤٣).

ومع أنّ أبا علي يوجه التسكين أحياناً إلا أنه ينتصر - في الأغلب - إلى اللغوي البصري في داخله سالكاً طريق سلفه من البصريين؛ فيقدم قراءة على أخرى؛ ولذلك نجده يقدم الاختلاس على التسكين، لأن الاختلاس درجة من التحريك، وبالاختلاس يحافظ على العلامة الإعرابية، وينسجم مع قواعد النحاة

٤٢ - انظر: الدرّ المصون، السمين الحلبي، ١/ ٣٦٣.

٤٣ - أبو علي الفارسي، الحجة للقراء السبعة، ١/ ٣٠٣.

التي جعلوها قبلتهم على حساب ما جاء في النص القرآني، وقراءاته المتواترة، وهو في ذلك يقدم قواعد النحاة على القراءات التي تؤخذ بوصفها سنة مروية تُتبع، وتؤخذ على أنها هكذا أنزلت، وليس على رأي يتكئ على قواعد نحوية، أقامها العلماء على كلام البشر الذي جعلوه معياراً يقاس عليه كل كلام، حتى النص القرآني المنزه عن أي شك فيه.

ومع أن أبا علي الفارسي يتحرج في قبول التسكين في الآيات السابقة إلا أنه يقبله، ويدافع عنه في قراءة أخرى، فها هو في حديثه عن قراءة حمزة في قوله -تعالى-: ﴿وَمَكَرَ السَّيِّئُ وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ﴾ [فاطر: ٤٣] حيث قرأ حمزة كلمة (السيء) الأولى بالتسكين فيقول في ذلك: «... ونزل حركة الإعراب بمنزلة غير حركة الإعراب، كما فعلوا في قولهم:

فاليوم أشرب غير مستحقب^(٤٤)

وقد بدا هنك من المئزر^(٤٥)

ولا تعرفكم العرب^(٤٦)

وكما أن حركة غير الإعراب نزلت منزلة حركة الإعراب في نحو: رُدَّ وِفِرَّ، وعضَّ. فأدغم كما أدغم يَعَضُّ، ويفرَّ لما تعاقب حركات غير الإعراب على لامها، وهي حركة التقاء الساكنين، وحركة الهمزة المخففة، وحركة النونين فنزلت هذه الحركات منزلة حركة الإعراب حتى أدغم فيما يتعاقب عليها فيها، كما أدغم المعرب، وكذلك نزلت حركة الإعراب منزلة غير حركة الإعراب، في أن استجيز فيها من التخفيف ما استجيز في غيرها، وليس يختل بذلك دلالة الإعراب؛ لأن

٤٤- البيت لامرئ القيس، وعجزه: إثمًا من الله ولا واغل، انظر: الكتاب، ٤ / ٢٠٣.

٤٥- البيت للأقيسر الأسدي، وصدرة: رحت وفي رجليك ما فيهما.

٤٦- البيت لجرير، ونصه الكامل:

سيروا بني العمّ فالأهواز منزلكم: ونهر تيرا ولا تعرفكم العرب

الحكم بمواضعها معلوم، كما كان معلوماً في المتعل، والإسكان للوقف، فإذا ساغ ما ذكرنا في هذه القراءة من التأويل لم يسغ لقائل أن يقول: إنه لحن... وإذا لم يكن لحناً لم يكن لقادح بذلك قدح، وهذه القراءة وإن كان لها مخلص من الطعن، فالوجه قراءة الحرف على ما عليه الجمهور في الدرَج...»^(٤٧). وهنا نجد أبا علي موجهاً للقراءة ومحتجاً لها، وهو بذلك أقرب ما يكون منسجماً مع عنوان كتابه، ومع مفهوم الاحتجاج للقراءات وتوجيهها؛ فهو وإن ارتأى في النهاية أن الوجه قراءة الحرف على ما عليه الجمهور إلا أنه احتج للقراءة، ووجهها، وهي عنده بمنزلة ما عليه الجمهور من الصحة والقبول.

وأحسب أن أبا علي في توجيه قراءة حمزة بتسكين همزة (السيء) أحسب أنه يردّ بصراحة على أستاذه الزجاج الذي خطأ قراءة حمزة بقوله: «وقرأ حمزة: (ولا يحيق المكر السيء) على الوقف، وهذا عند النحويين الخذاق لحن، ولا يجوز، إنما يجوز مثله في الشعر في الاضطرار...»^(٤٨) ويلاحظ أن الزجاج أكثر جرأة في تخطئة القراءات أو المفاضلة بينها، وهي جرأة غير محمودة؛ لأنها تجاوزت في حق النص القرآني، وقد يكون الزجاج متأثراً بأستاذه المبرّد الذي عرف بجرأته على القراءات القرآنية، وقد رأى بعض العلماء «أن إنكار الإسكان عند علماء اللغة ابتداء من سيبويه يتأتى بدافع من إشفاقهم على ظاهرة الإعراب التي يحرص عليها بحثاً عن الاطراد في قواعدهم»^(٤٩).

ويُفهم من كلام أبي علي أن التخفف من الحركة الإعرابية جائز إذا لم يؤدّ ذلك إلى اختلال دلالة الإعراب؛ وذلك لأن الحكم بمواضعها معلوم، كما كان معلوماً في المعتلّ، والساكن للوقف، وهذا الذي يقوله أبو علي الفارسي يمثل

٤٧- أبو علي الفارسي، الحجة للقراء السبعة، ٣/ ٣٠٣.

٤٨- الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ٤/ ٢٧٥.

٤٩- انظر: سيبويه والقراءات، أحمد مكي الأنصاري، ص ٧٦.

ملامح نظرية تضافر القرائن التي طرحها تمام حسن؛ إذ يرى أنّ القدماء بالغوا في قرينة العلامة الإعرابية، وقد جاء رأيه في قوله: «لو افترضنا أنّ كلّ الإعرابات تمّت على أساس الحركة الظاهرة فلم يكن هناك إعراب تقديري ولا إعراب محلي فإننا سنصادف صعوبة أخرى تنشأ عن أنّ الحركة الواحدة تدلّ على أكثر من باب واحد، ومن هنا تصبح دلالتها بمفردها على الباب الواحد موضع لبس. ومن هنا كان الاتكال على العلامة الإعرابية باعتبارها كبرى الدوالّ على المعنى ثمّ إعطاؤها من الاهتمام ما دعا النحاة إلى أن يبنوا نحوهم كله عليها عملاً يتسم بالكثير من المبالغة...»^(٥٠).

لقد أخذت الحركة الإعرابية قيمة ومكانة قصوى عند علماء اللغة القدماء، وقد أخذت هذه القيمة عندهم لربطهم بين الحركة والدلالة على المعنى، ومن هنا فقد «خطأ النحاس قراءة حمزة بتسكين الهمزة في نهاية كلمة (السيء)، وينسب الخطأ إلى من ادّعى عنه التسكين»^(٥١).

لقد ظهرت جرأة بعض القدماء على القراءات القرآنية بانتقادها بالتخطئة أو المفاضلة، انطلاقاً من قداسة قواعدهم النحوية التي جعلوها معياراً تقاس عليه القراءات القرآنية، وهذا لا يستقيم عند العلماء كلهم؛ فهذا أبو حيان يردّ على من خطأ القراءة بالتسكين، أي بالاستغناء عن العلامة الإعرابية بقوله: «ردّ هذه القراءة جسارة قبيحة ممن لا تليق بحاله، ولا بطهارة لسانه، إذ عمد إلى قراءة متواترة عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قرأ بها سلف الأمة، واتصلت بأكابر قراء الصحابة الذين تلقوا من رسول الله بغير واسطة... ولسنا متعبدين بقول نحاة البصرة، ولا غيرهم ممن خالفهم، فكم حكم ثبت بنقل الكوفيين من كلام العرب لم ينقله البصريون، وكم حكم ثبت بنقل البصريين لم ينقله الكوفيون»^(٥٢).

٥٠ - تمام حسن، اللغة العربية معناها ومبناها، ص ٢٣٢.

٥١ - انظر: إعراب القرآن، النحاس، ٣ / ٣٧٧.

٥٢ - أبو حيان، البحر المحيط، ٣ / ٥٠٠.

لقد حاول اللغويون التشكيك في بعض القراءات بشكل غير مباشر؛ وذلك بالتشكيك في من روى عن القارئ، وقد ردّ بعض العلماء على هؤلاء المشككين بحجة علمية؛ فهذا ابن الجزري يقول في النشر: «... ولم يكن يسيء السمع في موضع ولا يسيئه في آخر مثله. هذا مما لا يشك فيه ذولب ولا يرتاب فيه ذو فهم... فإن من يزعم أنّ أئمة القراءة ينقلون حروف القرآن من غير تحقيق ولا بصيرة ولا توقيف فقد ظنّ بهم ما هم منه مبرؤون وعنه منزهون...»^(٥٣).

وقد شكلت جرأة اللغويين على القراءات القرآنية ظاهرة أدت إلى الصراع بين اللغويين والقراء، وذلك لاختلاف المنطلق، والمرجعية التي ينطلق منها كل فريق، فاللغويون ينطلقون من منطلق قواعدهم اللغوية، فقد «كانوا يحتكمون إلى ما وضعوه من قواعد، وسنوه من قوانين»^(٥٤) وجاء في النشر رواية عن الداني قوله: «قال الحافظ أبو عمرو الداني في كتابه (جامع البيان) بعد ذكره إسكان (بارئكم ويأمركم) لأبي عمرو وحكاية إنكار سيبويه له فقال أعني الداني والإسكان أصح في النقل وأكثر في الأداء وهو الذي أختره وأخذ به، ثم لما ذكر نصوص رواته قال: وأئمة القراء لا تعمل في شيء من حروف القرآن على الأفشى في اللغة والأقيس في العربية بل على الأثبت في الأثر، والأصح في النقل، والرواية إذا ثبت عنهم لم يردّها قياس عربية ولا فشو لغة لأنّ القراءة سنة متبعة يلزم قبولها والمصير إليها»^(٥٥)، ومن هنا فإن القراءة القرآنية لا تؤخذ قياساً على قواعد اللغويين ومرجعياتهم بل تؤخذ على ما جاءت عليه وحياً وتوقيفاً مروية عن الرسول - صلى الله عليه وسلم - إلى جمهور الصحابة الذين نقلوها بتواترها، ويرى ابن الجزري أنّ الضابط في موافقة القراءة وجهاً من وجوه العربية لا يعني أن يكون هذا الوجه هو الأفشى، أو الأكثر شيوعاً، فقال في هذا الضابط:

٥٣- ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ٢/ ٢١٤.

٥٤- عبد الخالق عزيمة، دراسات لأسلوب القرآن، ١/ ٢٢.

٥٥- ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، ١/ ١٠.

«وقولنا في الضابط ولو بوجه نريد به وجهاً من وجوه النحو، سواء كان أفصح أم فصيحاً مجمعاً عليه أم مختلفاً فيه اختلافاً لا يضرُّ مثله إذا كانت القراءة مما شاع وذاع، وتلقاه الأئمة بالإسناد الصحيح؛ إذ هو الأصل الأعظم، والركن الأقوم، وهذا هو المختار عند المحققين في ركن موافقة العربية، فكم من قراءة أنكراها بعض أهل النحو أو كثير منهم ولم يُعتبر إنكارها، بل أجمع الأئمة المقتدى بهم من السلف على قبولها»^(٥٦)، وهذا الفراء وهو رأس من رؤوس مدرسة الكوفة يقول: «والكتاب أعرب وأقوى في الحجة من الشعر»^(٥٧)، وفي موطن آخر يقول الفراء: «اتباع المصحف إذا وجدت له وجهاً من كلام العرب وقراءة القراء أحب إليّ من خلافه»^(٥٨)، وهنا يظهر أنّ النص القرآني أعرب وأقوى عند الفراء، وإذا وجد أنّ القراءة قد وافقت كلام العرب فهذا الأحبّ إليه من خلافه، ومن هنا فإنّ القرآن هو المقدم، وهو الأصل، وكذلك الزجاج فإنّه يجعل القراءة مقدمة على النحو بقوله: «القراءة سنّة لا ينبغي أن يُقرأ فيها بكلّ ما يجيزه النحويون»^(٥٩)، ويقول الزجاج أيضاً: «وما جاز في العربية ولم يقرأ به قارئ فلا تقرّأنّ به فإنّ القراءة به بدعة»^(٦٠)، ونجده في موطن آخر يقول: «القراءة سنّة، ولا يجوز أن تُخالف بما يجوز في العربية»^(٦١)، وهذه الآراء تشيع بكثرة في مؤلفات علماء الدرس اللغوي، ومع ذلك نجدهم في مواطن أخرى يقعون في الازدواجية؛ فهم ينتقدون القراءات، ويخطئونّها وذلك لكونهم يقيسونها على الأفضى، والأكثر شيوعاً، وهو ما يوافق قواعدهم النحوية.

وهذا أبو علي الفارسي يجعل القراءة القرآنية مقدمة على كلام العرب بقوله: «... إلا أنّه لا ينبغي أن يُخرج عمّا قرأت به القراء؛ لأنّ القراءة سنّة؛ فلا ينبغي أن

٥٦- النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، ١/ ١٠.

٥٧- معاني القرآن، الفراء، ١/ ١٤.

٥٨- المرجع السابق، ٢/ ٢٩٣، وانظر: ١/ ٢٠٣.

٥٩- معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، ٢/ ١٢، وانظر: ٢/ ١١١، ١٨٢.

٦٠- المرجع السابق، ٣/ ٢٨٨.

٦١- المرجع السابق، ٥/ ٢٩٨.

تُحمل على ما تجوّزه العربية حتى ينظّم إلى ذلك الأثر من قراءة القراء»^(٦٢)، وفي موطن آخر يؤكد الفارسي رأيه بقوله: «وليس كلّ ما جاز في قياس العربية تسوغ التلاوة به حتى ينضمّ إلى ذلك الأثر المستفيض بقراءة السلف له، وأخذهم به؛ لأنّ القراءة سنّة»^(٦٣).

إنّ التأكيد على عدم مخالفة القراءة، وعدم ردّها، وأنها هي الأثر الذي يؤخذ به، كلّ ذلك يشيع في مؤلفات اللغويين، ولكنّ ذلك لا يعني التزامهم بهذا التنظير؛ فقد خالفوا تنظيرهم في الجانب العملي التطبيقي، وهو ما يشكل ازدواجية عند كثير من اللغويين، وهذا يدل على انتصارهم لقواعدهم النحوية، وتمسكهم بها، فلم يستطيعوا التخلص من مذهبهم النحوي؛ ولذلك نجدهم قد أخلصوا له على حساب القراءات القرآنية، وهذا يعود لمرجعية العلماء، فالقراء مرجعيتهم الرواية والأثر، وقد أشار سعيد الأفغاني إلى «أنّ المؤلفين القدماء يحتجون للقراءات المتواترة بالنحو وشواهد عكس للوضع الصحيح، وأنّ السلامة في المنهج والسداد في المنطق العلمي التاريخي يقضيان بأنّ يُحتج للنحو ومذاهبه وشواهد هذه القراءات المتواترة، لما توفر لها من الضبط والوثوق والدقة والتحري، وهو شيء لم يتوفر بعضه لأوثق شواهد النحو»^(٦٤).

وإذا كان النحاة يبنون قواعدهم على الأفشى، والأكثر شيوعاً وانتشاراً فإنهم في البدايات لم يكونوا كذلك، بل إنّ النحو حين كان يسترفد اللغة إبان نشأته لإقامة القواعد وتقرير الأحكام لم يكن يقتصر في هذا على نوع منها، ولا فن من فنونها، ولكنّه يستوعبها طلباً واقتضاءً، سواء عليه جدّ القول وهزله،

٦٢- الحجة للقراء السبعة، أبو علي الفارسي، ٤ / ٣٥٦.

٦٣- المرجع السابق، ١ / ٤٠.

٦٤- مجلة مجمع اللغة العربية، القاهرة، سعيد الأفغاني، الاحتجاج للقراءات، الجزء الرابع والثلاثون، ١٩٧٤م، ص ٧١.

وشريفه ورذيله، وهو - لا محالة - وجد من كل أولئك حاجته، عند اللغة»^(٦٥)، ويرى أحمد علم الدين «أن القراءة هي الأصل، والعربية تصحح بالقراءات لا القراءات بالعربية»^(٦٦).

وإذا كان النحاة يجعلون كلام العرب هو الأصل فإن هذا لا يعني أن النص القرآني بمنأى عن كلام العرب، ولا يعني أن التععيد مقصور على ما يختاره النحاة «فمنهج القراء أدق في نقل اللغة وأقوم في روايتها، ثم إن القراءات كانت تمثل الواقع اللغوي للعرب قبل الإسلام وفي عصره أدق تمثيل»^(٦٧)، إن تحديد الأسبق تبقى قضية جدلية؛ لأن القرآن وكلام العرب يعودان إلى مادة لغوية واحدة، غير أن المرجعية في الحكم تكمن في أيهما أعم وأشمل، قواعد النحاة أم موافقة النص القرآني لكلام العرب؟ وهنا نجد أن القراءات تتسم بالشمولية في موافقتها لغات العرب، موزعة على الشائع والأقل شيوعاً، وهذا معيار علمي ومنصف، بخلاف معيار النحاة وقواعدهم القائم على الكثرة، وإبعاد الأقل، بل ورفضه مما أدى إلى انعكاس ذلك على رفض بعض القراءات.

أما اللغويون فمرجعيتهم قواعدهم التي صاغوها وفق الأعم، والأغلب والشائع من كلام العرب، مع أن كلام العرب قد يخرج على ما تعارف عليه القوم من قواعد فقد نجد تعارضاً بين قرينة المعنى وطبيعة الحركة الإعرابية في بعض السياقات، ومن هنا أشار تمام حسان إلى العلامة الإعرابية والاستغناء عنها، أو المغايرة في موقعها، وفي ذلك يقول: «لقد وقع النحاة ضحايا اهتمامهم الشديد بالعلامة الإعرابية حين رأوا النصوص العربية تهمل الاعتماد على قرينة

٦٥ - مجلة مجمع اللغة العربية، القاهرة، الجزء التاسع والأربعون، ١٩٨٢م، بين القرآن والنحو، علي النجدي ناصف، ص ١١٨.

٦٦ - المرجع السابق، الجزء التاسع والثلاثون، ١٩٧٧م، الصراع بين القراء والنحاة، أحمد علم الدين الجندي، ص ١٢٠.

٦٧ - مجلة آداب المستنصرية، ١٩٨٧م، العدد الخامس عشر، النحويون والقراءات القرآنية، زهير غازي زاهد، ص ١٣٥.

الحركة أحياناً فتضحى بها لأنّ المعنى واضح بدونها اعتماداً على غيرها من القرائن المعنوية واللفظية، ومن أمثلة ذلك ما يأتي: قالت العرب: خرق الثوبُ المسمارَ فاعتمدوا على القرينة المعنوية وهي الإسناد وأهملوا الحركة إذ لا يصحّ أن يُسند الخرق إلى الثوب وإنما يُسند إل المسمار فعُلم أيهما فاعل وأيهما مفعول...»^(٦٨)، وقد رصد (محمد حماسة) الكثير من نماذج العربية التي جاء فيها «الترخص في العلامة الإعرابية من حيث الحذف أو المغايرة»، وقد وضعها في فصل مستقل في كتابه (العلامة الإعرابية)^(٦٩) وهذا يدلّ على أنّ القول باطراد كلام العرب في توظيف العلامة الإعرابية وانسجامها في مواقعها قول تنقصه الدقة؛ فالأدلة على عدم الالتزام بظهور الحركة الإعرابية أو بموقعها أدلة كثيرة في النص القرآني، وفي كلام العرب، فقد خالفت هذه الأمثلة ما وضعه النحاة من قواعد، وقد أشار محمد حماسة إلى ظاهرة قلب الإعراب بقوله: «من غير المستطاع قلب الإعراب إلّا إذا كان السياق كافياً في توضيح الوظائف النحوية في الجملة، حتى لا يحدث لبس أو غموض»^(٧٠). ويشير (حماسة) إلى «آراء بعض العلماء الذين جوزوا قلب الإعراب برفع المفعول ونصب الفاعل إذا كان الكلام مفهوماً من غير لبس»^(٧١)، وأحسب أنّ قرينة المعنى هنا قد تقدمت على قرينة الإعراب، ومن أمثلة ذلك ما جاء في قراءة ابن كثير في قوله تعالى: ﴿فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِن رَّبِّهِ كَلِمَاتٍ﴾ [البقرة: ٣٧] فقد جاء في السبعة لابن مجاهد: «فقرأ ابن كثير وحده: (فتلقى آدم من ربه كلمات) وقرأ الباقر: (فتلقى آدم من ربه كلمات)^(٧٢) ومع أنّ ابن كثير قد قرأ بنصب آدم، ورفع كلمات إلا أنّ قرينة المعنى تكفي للوصول المراد وعدم وقوع اللبس؛ فأدّم هو المتلقي أنّي كانت حركته، والكلمات متلقاة مرفوعة كانت

٦٨ - تمام حسن، اللغة العربية معناها ومبناها، ص ٢٣٤.

٦٩ - انظر: العلامة الإعرابية في الجملة بين القديم والحديث، محمد حماسة، ص ٣٢١ - ٤٠٠.

٧٠ - محمد حماسة، العلامة الإعرابية في الجملة بين القديم والحديث، ص ٣٨١.

٧١ - انظر: المرجع السابق، ص ٣٨١.

٧٢ - ابن مجاهد، السبعة في القراءات، ص ١٥٤.

أو منصوبة، ولذلك فإن أمن اللبس يجيز قلب الإعراب والاستغناء عن الحركة الإعرابية.

لقد قصر أكثر علماء العربية العلاقة بين الإعراب والمعنى على واسطة العلامة الإعرابية، أو قرينة الحركة الإعرابية، والحقيقة أنّ الدراسات القديمة والحديثة تظهر لنا أنّ العلامة الإعرابية ليست إلاّ إحدى القرائن، وقد تسدّ مسدها بعض القرائن الأخرى، فلو كانت الحركة الإعرابية هي القرينة الوحيدة لاختلّ المعنى عند زوالها في الوقف، وكذلك عند اختلاف موقعها للانسجام الصوتي كما في قراءة (الحمد لله) بكسر الدال.

وضبط الكلمات مهم، ولكنّ الحركة ليست هي الوسيلة الوحيدة لضبطها، بل هناك وسائل وأدوات أخرى تفضي إلى معرفة الموقع الإعرابي وإن تغير موقع الحركة لسبب ما؛ كأن تتغير للإتباع الصوتي.

ولم يقف حذف العلامة الإعرابية عند حذف الحركات، بل حذفت بعض العلامات الأخرى كما في حذف نون الرفع من الأفعال الخمسة في غير موضع، وقد اختلف العلماء في تأويل حذفها (أي علامة الرفع)، ومما جاء في ذلك ووقع فيه حذف علامة الإعراب ما جاء في حذف نون الرفع في مثل (أتحاجوني، وتأمروني، وتبشرون)، فقد جاء في بعض القراءات حذف النون، واختلف العلماء في النون المحذوفة أهي نون الرفع أم نون الوقاية، قال ابن مجاهد: «واختلفوا في تشديد النون وتخفيفها من قوله: ﴿أَتَحَجُّونِي فِي اللَّهِ﴾ [الأنعام: ٨٠] و﴿تَأْمُرُونِي﴾ [الزمر: ٦٤]، فقرأ ابن كثير وأبو عمرو وعاصم وحمزة والكسائي: (أتحاجوني) و(تأمروني) مشددتين. وقرأ نافع وابن عامر: (أتحاجوني) و(تأمروني) مخففتين»^(٧٣). وقال سيبويه معقباً على هذه القراءة: «بلغنا أنّ بعض القراء قرأ:

٧٣- ابن مجاهد أحمد بن موسى، السبعة في القراءات، ص ٢٦١.

﴿أَتَحْجَوْنَ﴾ [الأنعام: ٨٠] وكان يقرأ: ﴿فَبِمَ تُبَشِّرُونَ﴾ [الحجر: ٥٤]، وهي قراءة أهل المدينة، وذلك لأنهم استثقلوا التضعيف^(٧٤)، والذي أراه أنّ حجة استثقال التضعيف عند علماء اللغة حجة انتقائية؛ فهم يأخذون بها حيناً، ونجدهم يتركونها ولا يلتفتون إليها حيناً آخر، ولا يظهر من رأي سيبويه السابق أنه يجزم بحذف نون الرفع، فهو يكتفي بالإشارة إلى الحذف لاستثقال التضعيف دون تحديد المحذوف، ولكنه في موطن آخر يقول: «وتقول: هل تفعلُن ذلك، تحذف نون الرفع لأنك ضاعفت النون... فحذفوها إذ كانت تحذف... وقد حذفوها فيما هو أشدّ من ذا. بلغنا أنّ بعض القراء قرأ: أتحجوني، وكان يقرأ: (فبم تبشرون) وهي قراءة أهل المدينة، وذلك لأنهم استثقلوا التضعيف»^(٧٥)، وقد أشار السيوطي إلى رأي سيبويه، وأنّ مذهبه حذف نون الرفع؛ فجاء في الهمع: «واختلفت في المحذوف حينئذ فمذهب سيبويه: أنها نون الرفع، ورجحه ابن مالك لأنها قد تحذف بلا سبب، ولم يُعهد ذلك في نون الوقاية، وحذف ما عُهد حذفه أولى، ولأنها نائبة عن الضمة، وقد عُهد حذفها تخفيفاً في نحو ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ﴾ [البقرة: ٦٧]، ﴿وَمَا يُشْعِرُكُمْ﴾ [الأنعام: ١٠٩] في قراءة من يسكن...»^(٧٦). أما موقف أبي علي الفارسي من القراءة بنون واحدة وهو تخفيف المضعّف فقد رجح حذف نون الوقاية، بقوله: «فأما وجه التخفيف: فإنهما حذفوا النون الثانية لالتقاء النونين، والتضعيف يُكره... ولا يجوز أن يكون المحذوف النون الأولى؛ لأنّ الاستثقال يقع بالتكرير في الأمر الأعم، والأولى أيضاً فيها دلالة الإعراب... كما لا يجوز حذف الأولى في (أتحجونني) لأنها الإعراب»^(٧٧). ويوجه أبو علي قراءة نافع (تبشرون) بكسر النون «أنّ المحذوفة هي نون الوقاية، وأنّ الكسر للدلالة

٧٤- سيبويه، الكتاب، ٣/ ٥٢٠.

٧٥- المرجع السابق، ٣/ ٥١٩.

٧٦- السيوطي، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، ١/ ١٧٧.

٧٧- أبو علي الفارسي، الحجة للقراء السبعة، ٢/ ١٧٤.

على الياء المفعولة»^(٧٨)، وهذا التوجيه فيه مبالغة بالتمسك بعلامة الإعراب (نون الرفع)؛ فكيف تكون مكسورةً وعهد اللغة، وكلام العرب، بها الفتح. والفارسي في تمسكه بنون الرفع بوصفها علامة إعراب هنا يناقض ما قاله في توجيهه سكون حرف الإعراب في ﴿بَارِيكُمْ﴾ في [البقرة: ٥٤] قال في ذلك: «فأما من زعم أنّ حذف هذه الحركة لا يجوز من حيث كانت علماً للإعراب، فليس قوله بمستقيم، وذلك أنّ حركات الإعراب قد تُحذف لأشياء، ألا ترى أنها تُحذف في الوقف، وتُحذف من الأسماء والأفعال المعتلة، فلو كانت حركة الإعراب لا يجوز حذفها من حيث كانت دلالة الإعراب؛ لم يُجْز حذفها في هذه المواضع...»^(٧٩)، والأولى في الحكم اللغوي القائم على قاعدة منطقية أن يكون مطرداً، وعلماء اللغة هم أكثر من ينشد الاطراد لاستقامة قواعدهم، ومع كلِّ محاولاتهم إلا أنهم بالغوا في التأويل والتوجيه من أجل هذا الاطراد، وهو ما أوقعهم في تناقض آرائهم، وقد أشار (محمد حماسة) إلى ذلك الاطراد المنشود بقوله: «... ولكنّ الذي يعينهم أولاً وأخيراً هو إحكام العبارة، وتأليفها ومحاولة استخلاص القواعد التي تحكم هذا التأليف، والبحث عن وسيلة الاطراد في هذه القواعد؛ لأنّ الاطراد هو السبيل الميسورة إلى الفهم والإفهام، غير أنّ محاولة الاطراد جاوزت في بعض الأحيان حدّ الاعتدال والقصد...»^(٨٠).

لقد تمسك الفارسي بعدم حذف نون الرفع لعلّة الإعراب بقوله: «ولا يجوز أن تكون المحذوفة الأولى؛ فيبقى الفعل بلا فاعل، كما لا تحذف الأولى في (أتحاجوني)، لأنها الإعراب،... وزعم بعض البصريين في حذف هذه النونات أنها لغة لغطفان»^(٨١)، وحجة الفارسي في رفض أن تكون المحذوفة نون الرفع حجة

٧٨- انظر: المرجع السابق، ٢٦ / ٣.

٧٩- أبو علي الفارسي، الحجة للقراء السبعة، ٣٠٢ / ١.

٨٠- محمد حماسة، العلامة الإعرابية في الجملة بين القديم والحديث، ص ٤٠٠.

٨١- أبو علي الفارسي، الحجة للقراء السبعة، ١٧٦ / ٢.

قائمة على مكانة العلامة الإعرابية، ودلالاتها على المعنى، وهذا يمثل جعلها القرينة الرئيسية، ومع ذلك فالفارسي أجاز حذف علامة الإعراب في مواطن عدة، منها ما ذكر سابقاً، ومنها ما جاء في ردّه على الزجاج عندما رفض القراءة بتسكين الهمزة وحذف علامة الإعراب في (السيء) في قوله تعالى: ﴿أَسْتَكْبَرُوا فِي الْأَرْضِ وَمَكْرَ السَّيِّئِ وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئِ إِلَّا بِأَهْلِهِ﴾ [فاطر: ٤٣]، فقال ابن مجاهد في القراءات الواردة في هذه الآية مع قوله: (ومكْر السَّيِّئِ وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئِ إِلَّا بِأَهْلِهِ) قرأ حمزة وحده: (ومكْر السَّيِّئِ) ساكنة الهمزة. وقرأ الباقون: (ومكْر السَّيِّئِ) بكسر الهمزة، وكلهم قرأوا: (ولا يحيق المكر السَّيِّئِ) بضم الهمزة^(٨٢)، ويرى الزجاج أنّ تسكين همزة (السيء) لحنٌ، فقد عقب على هذه القراءة بقوله: «وهذا عند النحويين الحذاق لحنٌ، ولا يجوز، إنّما يجوز مثله في الشعر في الاضطرار»^(٨٣)، وقد دافع أبو علي عن «قراءة حمزة بتسكين الهمزة وحذف كسرة الإعراب، ويرى أنها ليست لحناً، وليس لقادح أن يقدح؛ لأن الإعراب لا يختل وإن حذفت علامته»^(٨٤). وإذا كان الفارسي يقبل حذف علامة الإعراب، ويدافع عن ذلك في غير موطن، فكيف به يرفض حذف نون الرفع من (أتحاجوني) و(تبشرون)؟ إنّ حذف نون الرفع جائز في العربية لا لعلة نحوية بل لعلة صوتية في مثل الفعل المضارع المؤكد بالنون، ولذلك فإنّ قول سيبويه، وابن مالك إنها تحذف بلا سبب يشير إلى أنها قائمة وإن حذفت؛ فالحذف الناتج عن عملي النصب والجزم يستدعي وجود ناصب أو جازم، أما الحذف لعلل صوتية طارئة فالنون قائمة وإن حُذفت؛ لأنها تُحذف دون وجود عامل الحذف، فهي محذوفة نطقاً لا قيمة لغوية، ومعيار ذلك حركة المعتل، وحذف نون الرفع من فعل الجماعة المؤكد بالنون الثقيلة، فالنون تحذف لتتابع المتماثلات.

٨٢- ابن مجاهد، السبعة في القراءات، ص ٥٣٥.

٨٣- الزجاج، معاني القرآن وإعرابه، ص ٢٧٥٤.

٨٤- انظر: الحجة للقراء السبعة، أبو علي الفارسي، ٣/ ٣٠٢.

ومما سبق أجد أنّ أبا علي الفارسي قد بالغ في تمسكه بالعلامة الإعرابية مما جعله يضطرب في منهجه في توجيه القراءات أحياناً، فالحجة التي يأخذ بها في موطن نجده يرفضها في موطن آخر.

مما سبق نجد أنّ أبا علي الفارسي في توجيهه للقراءات المتواترة قد خرج من مسار التوجيه إلى الانتقاد؛ فقد خطأ بعض القراءات، وفي قراءات أخرى نجده يفاضل بينها، والمفاضلة في القراءات المتواترة هي غلط من التخطئة.

وأحسب أنّ التمسك بالعلامة الإعرابية، ومكانة هذه القرينة عند علماء العربية عامة، وعند البصريين بخاصة هو العامل الرئيس الذي دفع الفارسي وغيره من علماء اللغة إلى تخطئة القراءات، والمفاضلة بينها، وهو خروج من التوجيه والاعتلال للقراءات إلى الانتقاد بالتخطئة والمفاضلة.

لقد بالغ علماء اللغة بربط الإعراب بالمعنى، وجعلوا العلامة الإعرابية من أهم القرائن الدالة على المعنى، وظن معظمهم أنّ قواعدهم قد بنيت على الاطراد، وأنّ العلاقة بين الظواهر اللغوية والقواعد النحوية مطردة، وهو ظن يجانب الصواب؛ «فقد أشار علي أبو المكارم إلى عدم الاطراد في العلاقة بين الظواهر اللغوية وتلك القواعد التي صاغوها، وقد أدى ذلك إلى وقوع الاضطراب في معطيات الأحكام النحوية، والتضارب في نتائجها إلى حدّ التناقض»^(٨٥).

وقد دفع اهتمام العلماء بالإعراب وقرينة الحركة الإعرابية إلى القول: «ومن العلوم الجليلة التي خُصت بها العرب الإعراب الذي هو الفارق بين المعاني المتكافئة في اللفظ، وبه يُعرف الخبر الذي هو أصل الكلام، ولولاه ما ميّز فاعل من مفعول، ولا مضاف من منعوت...»^(٨٦)، ومن هنا فإنّ أبا علي الفارسي علم من أعلام العربية يشترك معهم في رؤيته للعربية ومكانة الإعراب، ولذلك نجد

٨٥- انظر: تقويم الفكر النحوي، علي أبو المكارم، ص ٢١٣.

٨٦- ابن فارس، الصحابي في فقه اللغة العربية ومسائلها، ص ٧٥.

يقيس القراءات القرآنية المتواترة على كلام العرب، ويجعل القواعد التي صاغها علماء البصرة وغيرهم وفقاً لما استخلصوه من كلام العرب، قاعدة ومرجعية يقاس عليها، وقد قدّم الفارسي وغيره من علماء اللغة وبخاصة علماء البصرة ما شاع، وفشى من كلام العرب على القراءات المتواترة، ومن هنا نجد الجرأة عند بعض العلماء في انتقاد القراءات القرآنية.

ومع أنّ أبا علي الفارسي قد عمل على خدمة كتاب الله، وقدم جهداً محموداً في توجيه القراءات القرآنية، وخدمة النص القرآني بما توافر عليه من علم غزير اتسم بالتميز من حيث عمق التفكير، وسعة الاطلاع، مع كلّ ذلك إلا أنّ أبا علي لم يستطع أن ينتصر لتلك القراءات بشكل مطلق وشامل بوصفها نصاً منقولاً بالتواتر، وتؤخذ بالتواتر على أنها سنة متبعة، بل نجده يقدم مذهبه البصري في النحو فيقيس القراءات على ما شاع، وفشى من كلام العرب، وعلى ما خلص إليه العلماء من قواعد تعتمد كلام العرب أساساً ومرجعاً يقاس عليه، وقد دفعه ذلك إلى انتقاد القراءات، وتخطئة بعضها، والمفاضلة بين بعضها الآخر، ويظهر بذلك منحازاً إلى مذهبه اللغوي البصري، وهذا ما يؤخذ على أبي علي وغيره من العلماء وقد وقف (عبد الفتاح شلبي) على رأي أبي علي الفارسي في الحكم على القراءات، ومع إعجابه بأبي علي وانتصاره لشخصيته العلمية، وإبراز ما قدم خدمة للقرآن، وقراءاته إلا أنه لم يستطع إخفاء بصريّة أبي علي وانتصاره لمذهبه البصري؛ فقال في ذلك: «وهذا أبو علي صريح في نصّه الآتي على أنّه صدر في كتاب الحجة عن نزعة الحفاظ على كتاب الله، ودفع ما قد يُتوهم من اللحن في قراءاته، فبعد أن احتج لقراءة حمزة: ومكر السيء وإسكانه الهمزة في الإدراج، وبنى احتجاجه على إجرائهم الوصل مجرى الوقف قال: فإذا ساغ ما ذكرنا في هذه القراءة من التأويل لم يسغ لقائل أن يقول: (إنه لحن)... فإذا

كان ما قرأ به على قياس ما استعملوه في كلامهم (المنثور)^(٨٧) لم يكن لحناً، وإذا لم يكن لحناً لم يكن لقادح بذلك قدح. ثم قال: «وهذه القراءة وإن كان لها مخلص من الطعن فالوجه قراءة الحرف على ما عليه الجمهور في الدرج»^(٨٨)، ثم يعقب الدكتور شلبي على رأي الفارسي الذي انتهى بتقديم القراءة بالتحريك عليها بالتسكين بقوله: «... ثم تدعو البصرية أبا علي إلى ترجيح القراءة بما عليه الجمهور وإن كانت قراءة حمزة خالصة من الطعن لجريانها على ما استعمله العرب في نثرهم»^(٨٩)، ويرى شلبي أن أبا علي «يحاول أن يجري مقاييس العربية على القراءات المروية فيخرجها بما يتفق مع الصناعة النحوية، وأنه ليلبغ الذروة في ذلك حيث يقول: «وإنما جاء الكتاب فيما نرى على هذا القياس»^(٩٠)، وهذا الرأي الذي يطلقه الفارسي يكشف قناعته أن القرآن في بنائه اللغوي وفصاحته يقاس على العربية وكلام العرب، وعلى ما صاغه العلماء من قواعد لغوية، وبعد أن رصد (شلبي) موقف الفارسي من القراءات التي تخالف مذهبه، إذ عرض نماذج من تلك القراءات قال بعد ذلك معقباً على موقف الفارسي: «إن أبا علي أجرى مقاييس العربية على القراءات المروية، وأصدر أحكام القبح والحسن على هذه القراءات بمقدار ما لها من جريان على القياس، فما اتفق من هذه القراءات مع تلك المقاييس كان حسناً، وما لم يتفق كان رديئاً... وأنه يعتد بأقوال النحاة فيأخذ بها، ولا يعتد بالقراء السبعة إذا خالفوا في قراءاتهم مذهبه النحوي»^(٩١).

ويرى (شلبي) أن مسلك أبي علي في الحكم على القراءات هو مسلك القياس والنظر لا مسلك الرواية والأثر، وأحسب أن أكثر النحاة وعلماء اللغة قد انطلقوا في أحكامهم على القراءات التي خالفت قواعدهم من منطلق القياس

٨٧- وردت في نص شلبي (المنثور) بالشين، والصواب ما أثبت.

٨٨- شلبي، عبد الفتاح، أبو علي الفارسي حياته ومكانته بين أئمة التفسير العربية وآثاره في القراءات والنحو، ١/ ١٧٥.

٨٩- المرجع السابق، ١/ ١٧٥.

٩٠- المرجع السابق، ١/ ٢٥٠.

٩١- المرجع السابق، ١/ ٢٤١.

والنظر لا من مسلك الرواية والأثر، وهم في ذلك يجعلون كلام العرب، وما بني عليه من قواعد يشكل المرجعية للقياس، ومن هنا فهم يحكمون على القراءات مما دعاهم إلى الطعن في بعضها الذي خالفت مذاهبهم النحوية، وقد شاع هذا المسلك عند الكثير من علماء اللغة والنحو، وبخاصة علماء البصرة ومن سار على نهجهم من المفسرين، وعلماء الاختيار، والأداء، ولم ينج من هذا النهج والسير في هذا المسلك حتى علماء التوجيه ومنهم الفارسي.

وقد شكلت العلامة الإعرابية - رغم الاهتمام بها - عند العلماء محورية انتقادها عند بعضهم؛ وذلك ناتج عن رؤيتهم التي تعقد علاقة وثيقة بين العلامة الإعرابية، والدلالة على المعنى، والتسكين عندهم يشكل خروجاً على الأصل، وهو حضور العلامة الإعرابية، وهو عند علماء اللغة ومن سار في ركبهم مرفوض، لأنه تنازل عن الرابط بين اللفظ والمعنى، مع ملاحظة أنّ «التسكين عند بعض العلماء هو الأصح في النقل والأكثر في الأداء، وقد اختاره أبو عمرو الداني لأنه يرى أنّ أئمة القراء لا تعمل في شيء من حروف القرآن على الأفشى في اللغة والأقيس في العربية بل على الأثبت في الأثر والأصح في النقل»^(٩٢). ويرى الداني أنّ القراءة سنة متبعة يلزم قبولها والمصير إليها، وإذا ثبتت روايتها فلا يردها قياس عربية، ولا فشو لغة^(٩٣). وقال الفراء: «والكتاب أعرب وأقوى من الحجة من الشعر»^(٩٤). ومن هنا فالأولى أن يكون النص القرآني وقراءته هو المرجع الذي تقاس العربية عليه، وهو النموذج الذي يُحتذى وليس العكس.

ومما سبق نجد أنّ علماء التوجيه ومنهم الفارسي قد قدموا جهداً بيّناً لا ينكر في خدمة القرآن الكريم وتوجيه قراءاته، وقد أصبحت جهودهم التي رصدتها

٩٢- انظر: النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، ١/ ١٠.

٩٣- انظر: المرجع السابق، ١/ ١١.

٩٤- معاني القرآن، الفراء، ١/ ٩ + ١٤، وانظر: الإبانة عن معاني القراءات، ص ٣٩، والدرّ المصون، ١/ ١٧.

مؤلفاتهم التي وصلتنا مرجعية رئيسة للباحثين، ولكل طالب علم في القرآن وإعجازه، ومع الاعتراف بتلك الجهود للعلماء عامة ولأبي علي الفارسي بخاصة إلا أنّ مذاهبهم النحوية، والقواعد التي بنوها على ما شاع من كلام العرب، وكان الأكثر، والأفشى على الألسنة كلّ ذلك جعلهم يقدمون على انتقاد بعض القراءات القرآنية، إلى أن وصل الأمر أن تجرّب بعضهم على القراءات فخطأها صراحة أو بالمفاضلة بين القراءات، وقد كان أبو علي الفارسي من العلماء الذين سلكوا هذا المسلك، وإن كان لم يبالغ في انتقاده كما هو ديدن المبرّد والزجاج، وابن عطية وغيرهم، ولكنّ ما جاء عنده في هذا الجانب يشكل ظاهرة من منطلق موقعه واهتمامه بالقراءات.

ومهما كان من موقف الفارسي في انتقاده للقراءات القرآنية فإنّ هذا لا يعني أن يتسرب إلى النفس سوء الظنّ بجهود الفارسي المخلصة في خدمة القرآن الكريم، ولا يعني انتقاده للقراءات القرآنية أن نقف منه موقفاً سلبياً، فقد قدم جهوداً مخلصّة في خدمة القرآن لا يجرؤ أيّ كان على الشك في تلك الجهود، ومكانة الفارسي، وإخلاصه لدينه، وما تلك الانتقادات إلا بعض الآراء العلمية التي ندّت عن الصواب الكثير الذي جاد به -رحمه الله- إلى أن شكّل ظاهرة علمية في مجال الدراسات اللغوية في عصره.

الخلاصة والنتائج.

يشكّل انتقاد القراءات القرآنية قضية لغوية جدلية مستمرة لا تتوقف؛ وذلك لما تنطوي عليه من مخاطر ومحاذير، وتزداد القضية إشكالية عندما يظهر الطعن أو الانتقاد على السنة من انتدبوا أنفسهم للدفاع عن القراءات، وتوجيهها، والفارسي نموذج لهؤلاء العلماء الذين ألفوا في التوجيه فاضطرب منهجه، ومزج بين التوجيه والانتقاد.

وقد رصدت الدراسة انتقاد القراءات عند أبي علي الفارسي، وتحديدًا في حذف العلامة الإعرابية، وقد خلصت الدراسة إلى عدة نتائج منها:

١- يشكّل توجيه القراءات مادة مهمة للقارئ، والمفسّر، وكلّ من أراد أن يعي النصّ القرآني ويتبحر فيه.

٢- وقف علماء اللغة بعامة، وعلماء النحو بخاصة عند العلامة الإعرابية بوصفها القرينة الوحيدة، مما أدى إلى تضييق التوجيه اللغوي إذا كانت العلامة الإعرابية لا تسعف.

٣- ضرورة الإفادة من القرائن اللغوية الأخرى في فهم التراكيب، ومضامين الجمل وعدم الاقتصار على العلامة الإعرابية، فالإفادة من تلك القرائن ييسر تعلّم النحو وتعليمه، ويضمّ القليل والنادر إلى شواهد الاحتجاج.

٤- أخذت العلامة الإعرابية مكانة متقدمة عند علماء اللغة مما جعلهم ينتقدون القراءات القرآنية التي لم تأت العلامة فيها وفقاً لقواعدهم.

٥- توهم اللغويون بأن جعلوا كلام العرب الأفيشى والأكثر شيوعاً هو الأصل الذي يُقاس عليه، أما القراءات القرآنية فهي عندهم فرع على كلام العرب.

٦- ناقض اللغويون أنفسهم عندما رفضوا قراءات قرآنية جاءت موافقة لكلام العرب، ولكنهم جعلوا معيار القلة والكثرة هو الضابط.

٧- ناقض اللغويون أنفسهم عندما أقرّوا بأن القراءة سنة لا تخالف، ولا يُقرأ بكل ما يجوز في العربية ومع ذلك فقد انتقدوا القراءات، وتجرّؤوا على تخطئتها.

٨- بدأ أبو علي الفارسي موجهاً للقراءات إلا أنه لم يستطع الالتزام بالتوجيه بل اتجه لإطلاق الأحكام على القراءات برفضها، والترجيح بينها.

٩- ظهر أبو علي الفارسي مزدوجاً في آرائه؛ فهو يوجه القراءات ويقبلها حيناً، ونجده يرفضها أو يرجح غيرها عليها في موطن آخر، فقد اضطرب منهجه بين الموجه للقراءة، واللغوي البصري.

١٠- أجاز أبو علي حذف العلامة الإعرابية والاستغناء عنها في مواطن، وخطأ ذلك ولحن القراءة التي تأتي بالتسكين وانتصر للاختلاس.

وبعد، فليس من السهل الحكم على أبي علي الفارسي أنه تمسك بالعلامة الإعرابية مطلقاً، ولا الحكم عليه بأنه أجاز حذفها أو الترخص فيها؛ فهو متباين الرأي بين الوجهين.

وهذه دراسة إنسانية تراكمية يفيد فيها اللاحق من السابق، أمل أن تضيف لبنة إلى ما قدمه علماؤنا الأجلاء من السلف الصالح، فقد يأتي المتأخر بشيء، وخير دليل ما أتى به تمام حسان - رحمه الله - فنظريته تنم عن فكر متقد.

والله ولي التوفيق.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

١١- الاسترأبادي، رضي الدين، شرح الكافية، دار الكتب العلمية - بيروت، ط٣، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

١٢- الأنباري، عبد الرحمن محمد بن أبي سعيد، أسرار العربية، دار الأرقم، ط١، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م.

١٣- الأندلسي، أبو حيان محمد بن يوسف، البحر المحيط في التفسير، ط١، بيروت - لبنان، دار الجيل، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.

١٤- الأنصاري، أحمد مكى، سبويه والقراءات، دراسة تحليلية معيارية، دار الاتحاد العربي للطباعة، دون طبعة، ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م.

١٥- الجرجاني، عبد القاهر، دلائل الإعجاز في علم المعاني، تصحيح ومتابعة: محمد عبده ومحمد السنقيطي، دار المعرفة، بيروت، ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م، دون طبعة.

١٦- ابن الجزري، محمد بن محمد دمشقي، النشر في القراءات العشر، إشراف وتصحيح: علي محمد الضباع، دار الكتاب العربي، دون طبعة ودون تاريخ.

١٧- ابن جنى، أبو الفتح عثمان:

أ- الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٤، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

ب- المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، تحقيق: علي

- النجدي وآخرين، القاهرة، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- ١٨- حسان، تمام، اللغة العربية معناها ومبناها، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط٢، ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.
- ١٩- الدومي، محمد محمود، القراءات المتواترة في تفسير الزمخشري، رسالة دكتوراه - جامعة اليرموك - الأردن، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.
- ٢٠- الزجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السري، معاني القرآن وإعرابه، شرح وتحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، عالم الكتب، ط١، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- ٢١- الزجاجي، أبو القاسم ت ٣٣٧هـ، الإيضاح في علل النحو، دار النفائس، بيروت، تحقيق مازن المبارك، ط٣، ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م.
- ٢٢- السمين الحلبي، أحمد بن يوسف، الدرّ المصون في علوم الكتاب المكنون، تحقيق: أحمد محمد الخراط، دار القلم - دمشق -، ط١، ١٤٠٨هـ / ١٩٨٧م.
- ٢٣- سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، الكتاب، تحقيق: عبد السلام هارون، عالم الكتب، ط٣، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.
- ٢٤- السيوطي، عبد الرحمن، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق: عبد العال سالم مكرم، دار البحوث العلمية - الكويت، دون طبعة ودون تاريخ.
- ٢٥- شلبي، عبد الفتاح إسماعيل، أبو علي الفارسي حياته ومكانته بين أئمة التفسير العربية وآثاره في القراءات والنحو، دار المطبوعات الحديثة - المملكة العربية السعودية، ط٣، ١٤٠٩هـ / ١٩٨٩م.
- ٢٦- عبد اللطيف، محمد حماسة، العلامة الإعرابية في الجملة بين القديم والحديث، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

- ٢٧- ابن عطية، عبد الحق بن غالب، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: المجلس العلمي بفاس، المغرب، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م، دون طبعة.
- ٢٨- عضيمة، محمد عبد الخالق، دراسات لأسلوب القرآن، دار الحديث، القاهرة، ط١، ١٩٧٢م.
- ٢٩- العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين:
- اللباب في علل البناء والإعراب، تحقيق: غازي طليمات، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط١، ١٩٦٥م.
- مسائل خلافة في النحو، تحقيق: محمد خير الحلواني، دار المأمون للتراث، دمشق، ط٢، دون تاريخ.
- ٣٠- علي، أبو المكارم، تقويم الفكر النحوي، دار غريب، القاهرة، دون طبعة، ٢٠٠٥م.
- ٣١- ابن فارس، أحمد، الصحابي في فقه اللغة ومسائلها وسنن العربية في كلامها، تحقيق: عمر فاروق الطباع، مكتبة المعارف - بيروت -، ط١، ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م.
- ٣٢- الفارسي، أبو علي (ت ٣٧٧هـ)، الحجة للقراء السبعة، تحقيق: كامل مصطفى هنداوي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.
- ٣٣- الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد، معاني القرآن، عناية وفهرسة: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
- ٣٤- القيسي، مكّي بن أبي طالب، الإبانة عن معاني القراءات، تحقيق: عبد الفتاح شلبي، القاهرة، دار نهضة مصر، ط١، ١٩٧٧م.

٣٥- المبرّد، أبو عباس محمد بن يزيد، الكامل في اللغة والأدب، تحقيق: محمد الدالي، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط٢، ١٤١٣هـ / ١٩٩٣م.

٣٦- ابن مجاهد، أحمد بن موسى، السبعة في القراءات، تحقيق: شوقي ضيف، دار المعارف، ط٣، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

٣٧- النحاس، أحمد بن محمد بن إسماعيل، إعراب القرآن، تحقيق: زهير غازي زاهد، عالم الكتب - بيروت، ط٣، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م.

٣٨- ابن يعيش، يعيش بن علي، شرح المفصل، عالم الكتب - بيروت، دون طبعة ودون تاريخ.

الدوريات:

- ١- مجلة آداب المستنصرية، العدد الخامس عشر، ١٩٨٧م.
- ٢- مجلة مجمع اللغة العربية، القاهرة، الأعداد: الرابع والثلاثون، ١٩٧٤م، والتاسع والثلاثون، ١٩٧٧م، والتاسع والأربعون، ١٩٨٢م.

Abstract

Criticizing the Recurrent Qura'nic Readings According to Abi Ali AlFarsi A Study in the Omission of Arabic Case Endings

**Dr. Zayd Kh. Alqarallah
Dr. Hussein A. Kittaneh**

Criticizing and disparaging the Qur'anic Readings by Arab philologists has become a remarkable phenomenon recently; especially as those who criticize are the very same philologists who defend the science of Qura'nic Readings. Philologists have a propensity to criticizing Qura'nic Readings by several methods such as *altakhte'ah* 'proving the error' and *almufaadalah* 'differentiation'. And among the scholars who criticized the methods of Qur'anic Readings are the scientists of *ihtijaaj* 'defense' and *tawjih* 'orientation'. This study attempts to monitor few models where the philologist Abu Ali AlFarsi criticized the Qura'nic Readings known by their reliance on the omission of Arabic vowel marks which indicate case endings.

The paper shows how Abu Ali AlFarsi's, who could not divest himself of the philologist AlBasri, had developed an approach that enabled him to position grammatical rules as the reference by which the Qura'nic Readings ought to be measured. And this can be attributed to the status which the Arabic case endings marks enjoyed by the scholars of Arabic. This study has tackled this status and attempted to determine AlFarsi's proposition of the phenomenon under study.

Keywords: Qura'nic Readings, Criticize, Arabic Case Endings Marks, AlFarsi.

اسم الفاعل واسم المفعول بين النظرية
والتطبيق من خلال دواوين شعراء
المعلقات السبع
«دراسة في الصرف والنحو والدلالة»

د. عبد الله محمد عبد الرحمن الكندري
جامعة الكويت - كلية الآداب - قسم اللغة العربية



ملخص البحث

يدرس هذا البحث اثنين من المشتقات، هما: اسم الفاعل واسم المفعول، من الناحية الصرفية والنحوية والدلالية، من خلال دواوين شعراء المعلقات السبع، وهم: امرؤ القيس وطرفة بن العبد والحارث بن حلزة، وعمرو بن كلثوم وعنترة بن شداد، وزهير بن أبي سلمى ولييد بن ربيعة العامري.

وقد أفادت هذه الدراسة في تأصيل العلاقة الوطيدة بين قواعد الصرفين والنحاة وبين ما روي من أشعار شعراء المعلقات، والتي تعد مصدرا مهماً من مصادر السماع في مجال أصول النحو العربي.

إن هذه الدراسة تطبيق عملي صادق مؤيد بالأدلة القطعية على صدق قواعد النحويين والصرفيين، وصدق شواهدهم التي استشهدوا بها على قواعدهم عامة، وفي مجال المشتقات، اسم الفاعل واسم المفعول بصفة خاصة. بل إن هذه الدراسة لفتت الانتباه إلى ضرورة العودة مرة أخرى إلى تراثنا الشعري الجاهلي، لأن به ظواهر صرفية ونحوية ودلالية على درجة كبيرة من الأهمية، وتحتاج إلى من يستثمرها ليتحقق لنا الهدف الأجل، وهو الحفاظ على لغتنا العربية الفصيحة، لغة القرآن الكريم، والعمل على ربطها بتراثنا الشعري الأصيل، وإصلاح كل ما يلزم إصلاحه من قواعدها، من خلال إعادة قراءة هذه المعلقات السبع، أو العشر، والشعر الجاهلي كله.

الحمد لله الذي أنزل القرآن بلسان عربي مبين، وصلاة وسلاما على المبعوث رحمة للعالمين سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين وبعد .

فقد اعتمد النحاة والصرفيون الأقدمون في توثيق قواعدهم على مصدرين أساسيين-على المشهور- هما القرآن الكريم وكلام العرب منظومه ومنثوره، ولما كان الشعر العربي القديم تراثا إنسانيا عظيما «فقد حظي على مر العصور والأجيال بالإكبار والاحترام، والرعاية والاهتمام من العلماء والأدباء والباحثين وعشاق الأدب الرفيع، وعليه قام صرح الشعر العربي إلى وقتنا هذا، وما يزال المورد الأساسي والمنهل الصافي المعين لذوق المواهب الأدبية والشعرية، يُقبلون عليه في كل عصر ينهلون منه، فيغذي مواهبهم، وينمي شخصياتهم الفنية حتى يصبحوا أدباء مشهورين، وشعراء مبرزين»^(١).

وهذا الشعر الجاهلي «قد شاد صرحه جمهرة من الفحول والمبدعين الذين تركوا آثارهم الواضحة في شعراء العصور المتأخرة، ومن هؤلاء المبدعين الذين بوّأهم النقاد القدامى مكانة فاضلة شعراء المعلقات»^(٢). ويبدو من الشعر الجاهلي بوضوح أن كل شاعر كانت لديه ذخيرة لا تنفد من الألفاظ والعبارات اللغوية والشعرية المختارة^(٣).

وقد اختلف الرواة في عدد المعلقات وفي أصحابها^(٤)، فاخترت منها ما اختاره الزوزني وغيره^(٥) في شرحهم للمعلقات، واتخذت من دواوين أصحابها مادة للدراسة وهم: امرؤ القيس، طرفة بن العبد، الحارث بن حلزة، عمرو بن كلثوم، عنتر بن شداد، زهير بن أبي سلمى، لبيد بن ربيعة العامري.

١- عيون الشعر العربي القديم للدكتور علي الجندي: ٣، الطبعة الأولى، دار النصر.

٢- في تاريخ الأدب الجاهلي للدكتور علي الجندي ١٥٧، طبعة مكتبة النصر.

٣- معلقات العرب للدكتور بدوي طبانة ٣٩١، طبعة مكتبة الأنجلو المصرية.

٤- تاريخ آداب اللغة العربية لجرجي زيدان ١٠٥، طبعة دار الهلال.

٥- شرح المعلقات السبع للزوزني، دار الجيل بيروت، تاريخ آداب اللغة العربية لجرجي زيدان ١٠٥.

ويدرسُ هذا البحث اثنين من المشتقات: اسم الفاعل، واسم المفعول من الناحية الصّرفية والنحوية والدلالية، من خلال التّطبيق على الدواوين المذكورة فجاء موضوع البحث تحت عنوان:

اسم الفاعل واسم المفعول بين النّظرية والتّطبيق من خلال دواوين شعراء المعلقات السّبع «دراسة في الصّرف والنحو والدّلالة».

أسباب اختيار مادة البحث:

١- إن لشعر شعراء المعلقات دوراً كبيراً في وجود علوم كثيرة كالنحو، والصرف، والمعاني، والبيان، والبديع، وعلوم اللغة والمعاجم؛ فهو كنز ثمين ونبع فياض من ينابيع الثقافة والعلوم والفنون^(٦).

٢- كانت لغة هذا الشعر لغةً خاصةً فوق مستوى اللهجات القبلية، مما جعل رصيدها في التقعيد النحوي والصرفي كبيراً.

٣- إن شعراء هذه الدواوين ممن استشهد بشعرهم في النحو والبلاغة وغيرهما، إضافةً إلى أنّ هذه الدواوين قد حظيت من المحققين بعناية كادت تجعلها صالحة لإقامة دراسة إحصائية موثقة ترقى لدرجة اليقين وتتجاوز حدود المراحل الظنية التي يعكسها تعدد الروايات للبيت الشعري الواحد.

أسباب اختيار الموضوع:

١- إن اسم الفاعل واسم المفعول من المشتقات بل من أهمها وأكثرها تداولاً وجريانا على الألسنة. وللمشتقات عموماً أهمية بالغة في مفردات اللغة، حيث يمكن جعلها قيم المفردات الفعلية والمفردات الاسمية غير المشتقة.

٢- إن دراسة اسمي الفاعل والمفعول متصلة اتصالاً وثيقاً بدراسة الصرف

٦- عيون الشعر العربي القديم للدكتور علي الجندي: ٣.

والنحو والأصوات.

٣- إن دراسة المشتقات تساعد كثيراً في فهم النص وفهم دلالاته لما اتصفت به المشتقات من تعدد في الدلالة وثرء في المعاني.

٤- إن بين اسم الفاعل واسم المفعول ارتباطاً وثيقاً سواء أفي البناء أم في العمل أم في الدلالة، فهناك صيغ على وزن اسم المفعول ودلت على الفاعل، وصيغ أخرى على وزن اسم الفاعل، ولكنها تدل على ما يدل عليه اسم المفعول صيغة فقط أو صيغة ودلالة كما سيوضح البحث إن شاء الله.

أهمية الدراسة:

ترجع أهمية هذا البحث إلى محاولة التأكد من صحة قواعد النحاة وآرائهم واختلافاتهم حول بناء هذين المشتقين، وإعمالهما، ودلالاتهما، من خلال التطبيق على بعض النصوص الشعرية القديمة المتمثلة في الدواوين المختارة، لتيسير الدرس النحوي على الدارسين، وذلك من خلال التأكد من صحة الآراء التي تداولها العلماء في كتبهم والتي لا تخلو في الغالب من غلو وبعد عن الواقع اللغوي، وذلك في حالة عدم مطابقتها للنصوص الشعرية، وحتى يكون هذا البحث أيضاً لبنة تضاف إلى غيرها من البحوث التي تقوم بحصر الظواهر الصرفية والنحوية والدلالية؛ وصولاً إلى أحكام وقواعد أكثر دقة وملاءمة للواقع اللغوي الفعلي.

المنهج المتبع في الدراسة:

إن المنهج المتبع في هذا البحث هو المنهج التحليلي التطبيقي؛ حيث يقوم البحث برصد صيغ اسم الفاعل واسم المفعول التي وردت في الدواوين وتطبيق ما قاله النحاة عليها سواء أفي البناء أم العمل أم الدلالة من أجل التوصل إلى نتائج تسهّل الدرس على الباحثين وتعرضها بعد كل جزئية من جزئيات البحث بشكل فردي ثم تعرض مجملة في نهاية البحث.

المبحث الأول: الدراسة الصرفية

«بناء اسمي الفاعل والمفعول»

بناء اسم الفاعل

أولاً: بناؤه من الثلاثي المجرد:

فيما يلي تبويب لما ورد من اسم الفاعل الثلاثي المجرد^(٧):

- ١- إن أكثر ما ورد من فاعل جاء من مفتوح العين متعدياً كان أو لازماً، فقد ورد منه خمسمائة وأربعون لفظاً^(٨)، وهذا العدد الكبير يؤكد صحة ما اتفق عليه النحاة من أن «فاعل» يبنى من مفتوح العين الثلاثي مطلقاً.
- ٢- إن «فاعل» كثر أن يجيء من مكسور العين اللازم فقد ورد منه سبعة وستون لفظاً^(٩)، وكثرة ما ورد من مكسور العين اللازم تنافي رأي من يقول بأن مجيء «فاعل» من مكسور العين اللازم قليل أو نادر.
- ٣- إن «فاعل» جاء من مضموم العين فقد ورد منه تسعة ألفاظ: ثاقل، حاسن،

٧- انظر: المحلق الأول: ص ٧٧ وما بعدها

٨- انظر: الملحق الأول: ٧٧

٩- انظر: الملحق الأول: ٧٧

حَاصِنٌ^(١٠)، طَارِفٌ، فَاحِشٌ، فَاحِمٌ^(١١)، فَارِسٌ^(١٢)، كَامِلٌ، لَازِبٌ^(١٣).

٤- قد تشترك في عين اللازم أكثر من حركة وفيما يلي تفصيل لذلك:

أ- ورد من اللازم المشترك بين الكسر والفتح سبعة ألفاظ هي: آجِنٌ^(١٤)، باقٌ، قالٌ، قارحٌ، قاسٌ، لاطئٌ^(١٥)، ناكلٌ.

ب- ورد من اللازم المشترك بين الضم والفتح أحد عشر لفظاً هي: باردٌ، بادنٌ، باسلٌ، ثابتٌ، ذابلٌ، صالحٌ، ضامرٌ، عاتقٌ، مائلٌ، ماجدٌ، وافرٌ^(١٦).

ج- ورد من اللازم المشترك بين الضم والكسر ثلاثة ألفاظ هي: داخلٌ^(١٧)، شَاسِبٌ^(١٨)، نَاعِمٌ.

د- ورد من اللازم المشترك بين الضم والفتح والكسر ثلاثة ألفاظ هي: أنسٌ^(١٩)، بارعٌ، لازبٌ، كما ورد من اللازم بالكسر، فإذا فتح وسطه تعدى آثمٌ يقال آثَمَ كَعَلِمَ إذا وقع في الإثم وأثمه الله في كذا كَمَنَعَهُ ونَصَرَه عده عليه إثمًا.^(٢٠)

١٠- ديوان امرئ القيس: ١٤ / ٨٨ دار المعارف الطبعة الخامسة، والخاصن العنيفة من النساء، من حصن. انظر: القاموس المحيط للفيروز آبادي: ٤ / ٢٤٣ المكتبة التوفيقية.

١١- ديوان امرئ القيس: ٣٥ / ١٦ والفاحم: الأسود بين الفحومة، وهو من فحُم، انظر: القاموس المحيط: ٤ / ١٧٨.

١٢- ديوان زهير: ٥ / ٢٢٦ دار الآفاق بيروت والفارس: من فَرَسَ كَكَرُمٌ، القاموس المحيط: ٢ / ٢٤٥.

١٣- ديوان ليبيد: ٦٤ / ٣٤٩ تحقيق إحسان عباس طبعة الكويت، واللازب: الثابت اللازم من لَزَبَ كَكَرُمٌ القاموس المحيط: ١ / ١٥٧.

١٤- ديوان طرفة: ٤ / ١١٤ المؤسسة العربية بيروت لبنان، والآجن: الماء المتغير الطعم واللون فهو من آجِنَ بالكسر والفتح، انظر القاموس المحيط: ٤ / ٢٢٠ والمعجم الوسيط: ١ / ٧.

١٥- ديوان امرئ القيس: ٣٤ / ٣٥٠ واللاطئ بالأرض المختبئ بها كَمَنَعَ وفرح، القاموس المحيط: ١ / ٤٢.

١٦- ديوان عنتره: ٧ / ١٢٢ دار الكتب العلمية بيروت لبنان الطبعة الأولى، والوافر الكثير كَكَرُمٌ ووَعَدَ: القاموس المحيط: ٢ / ١٧٤.

١٧- ديوان ليبيد: ٥٨ / ٢٤٦، البخل ضد الكرم، بَخَلَ كَفَرِحَ وكَرُمٌ، القاموس المحيط: ٣ / ٣٧٧.

١٨- ديوان ليبيد: ١٠ / ٢٨ والشاسب: اليابس ضمراً وشَسِبَ كَعَلِمَ وحَسَنٌ، القاموس المحيط: ١ / ١١١.

١٩- ديوان الحارث: ١٢ / ٥٦، والأنسة: الفتاة الطيبة النفس من أنس بالضم والفتح والكسر، انظر المعجم الوسيط: ١ / ٣٠.

٢٠- ديوان امرئ القيس: ١٣ / ١١٢، القاموس المحيط: ٤ / ٨٢.

وإذا تأملنا ما ورد من اللازم الذي جاءت عينه بأكثر من حركة نجد أنه ليس قليلاً، فيهمل أو يحكم عليه بالشدوذ، ولذلك استوقفت هذه الظاهرة اللغويين القدماء والمحدثين.

فذهب القدماء إلى أن تفضيل حركة على أخرى لا يستند إلى دليل، والذي يمكن أن يقال: إن هذه الأفعال وردت بهذه الحركات، فينطق كل امرئ على ما يستخف ويستحسن، ويؤكد ذلك ما رواه السيوطي عن أبي زيد الأنصاري أنه قال: «طُفْتُ في عليا قيس وتميم مدة طويلة أسأل عن هذا الباب صغيرهم وكبيرهم، لأعرف ما كان منه بالضم أولى وما كان منه بالكسر أولى، فلم أجد لذلك قياساً وإنما يتكلم به كل امرئ منهم على ما يستحسن ويستخف لا على غير ذلك»^(٢١)، ويؤكد السيوطي ذلك بقوله: إن تفضيل حركة على أخرى أمر لا علة له ولا قياس، بل هو نقض لمذهب العرب والنحويين^(٢٢).

وإذا طبقنا هذا على اسم الفاعل الوارد من اللازم المشترك بين الكسر والفتح نجد أنه ورد من أفعال إجبارية ما عدا لفظاً واحداً ورد من فعل اختياري، وهو لا طئ في قول امرئ:

وَأَدْعَجُ الْعَيْنَ فِيهَا لَا طِيَّ طَمْرٌ مَا إِنْ لَهُ غَيْرٌ مَا يَصْطَادُ مُكْتَسَبٌ^(٢٣)

ومن ثم يمكننا القول بأن ما ورد بالكسر والضم صالح للاستشهاد به على الوجهين. وبناءً على ما سبق، فعدد ما ورد من مكسور العين اللازم ما يلي:

٢١- انظر المزهري: ١/ ٢٠٧.

٢٢- انظر المزهري: ١/ ٢٠٧.

٢٣- ديوان امرئ ٣٤/ ٣٠٥، واللاطئ بالأرض المختبئ بها، وهو من لطي بالمكان أو لطاءً بالمكان أي: التصق به، انظر القاموس المحيط ١/ ٤٢، والمعجم الوسيط ٢/ ٨٥٩.

- ١- سبعة وستون لفظا من المكسور العين اللازم.
- ٢- سبعة ألفاظ من اللازم المشترك بين الكسر والفتح يرجح فيها الكسر.
- ٣- ثمانية ألفاظ من المشترك بين الضم والفتح والكسر يرجح فيها الضم والكسر.
- ٤- ثمانية ألفاظ من المشترك بين الضم والكسر، وبذلك فعدد ما ورد من مكسور العين اللازم تسعون لفظا.

أما عدد ما ورد من مضموم العين، فهو كالتالي:

- ١- تسعة ألفاظ من مضموم العين اللازم.
 - ٢- أحد عشر لفظا من المشترك بين الضم والفتح.
 - ٣- ثمانية ألفاظ من المشترك بين الضم والكسر.
 - ٤- ثمانية ألفاظ من المشترك بين الضم والفتح والكسر يرجح فيها الضم والكسر.
- وبذلك فمجموع ما ورد من المضموم العين اللازم ستة وعشرون لفظا، ومن ثم يمكننا القول بأن ما ورد من المضموم العين اللازم كاف لمجيء «فاعل» من اللازم مطلقا.

ويتضح مما سبق أن «فاعل» يبني مطلقا من الثلاثي المجرد متعديا كان أو لازما، بصرف النظر عن حركة عين فعله، وهذا يتفق مع ما أجازه سيبويه وابن الحاجب، وما أقره مجمع اللغة العربية وعلماء اللغة المحدثون.

أما بالنسبة إلى الثلاثي الأجوف، فكل ما ورد منه قلبت فيه العين همزة عدا مادتين فقط جاءتا بحذف العين فأشبهتا الناقص، فمن الأجوف الواوي قائل في قول عنتره:

وَأَمَّا الْقَائِلُونَ قَتِيلٌ طَعِنٌ فَذَلِكَ مَصْرَعُ الْبَطْلِ الْجَلِيدِ^(٢٤)

فقائل من قول والأصل قاوِل وقلبت الواو همزة، وصائد في قول لبيد:

إِذَا مَا هَتَفْنَا هَتَفَةً فِي نَدِينَا أَتَانَا الرِّجَالُ الصَّائِدُونَ الْقَسَاوِرُ^(٢٥)

والصائد: من صيد والأصل صايد ثم قلبت الياء همزة، ومما ورد بحذف العين مشبها الناقص هار في قول زهير:

يَقْسِمُ ثُمَّ يَسْوِي الْقَسَمَ بَيْنَهُمْ مُعْتَدِلُ الْحُكْمِ لَا هَارٍ وَلَا هَشِيمٍ^(٢٦)

فهار أصله هائر؛ حيث إنه أجوف واوي، والقياس فيه هاور، ثم قلبت الواو همزة من هاره بالأمر هورا، والهائر هنا بمعنى الضعيف الذي لا حول له^(٢٧). وشاك في قول زهير:

لَدَى أَسَدٍ شَاكِي السِّلَاحِ مُقَدِّفٍ لَهُ لِبَدٌ أَظْفَارُهُ لَمْ تَقْلَمِ^(٢٨)

فالشاكى أصلها الشائك ثم حذف الهمزة، وتعني السلاح ذا الشوكة من شاك شوكا^(٢٩).

أما ما ورد من المضعف، فقد جاء بدون فك التضعيف، ولم يأت على فاعل بفك التضعيف كما ذكر سيبويه.

وأما بناء فاعل من الثلاثي الناقص فقد جاء موافقا لإجماع النحاة ولم يخرج عن أقوالهم، فجاء بإثبات الياء في حالة النصب والتعريف والإضافة مثل قول

٢٤ - ديوان عنتره ١٣ / ٤٤.

٢٥ - ديوان لبيد: ٧٣ / ٣٥١.

٢٦ - ديوان زهير: ٣١ / ١٢٥، والهشم: السريع الانكسار.

٢٧ - القاموس المحيط ٢ / ١٨٢.

٢٨ - ديوان زهير: ٣٨ / ٣٠ والمقذف: الغليظ اللحم، واللبد: الشعر المتراكب على زبرة الأسد.

٢٩ - القاموس المحيط ٣ / ٣٥٠.

طرفة:

ألا أيها الغادي تحمّل رسالةً إلى خالد منّي ، وإن كان نائياً^(٣٠)

فجاء اسم الفاعل الناقص «غاد» معرفاً بأل فجاء بإثبات الياء وكذلك «ناء» جاء بإثبات الياء لكونه منصوباً خبراً لكان، وكذلك «باق» في قول طرفة أيضاً:

لخولة أطلالٌ ببرقةٍ نهمدٍ تلوحُ كباقي الوشمِ في ظاهرِ اليدِ^(٣١)

فجاء اسم الفاعل «باق» مضافاً، لذا أثبتت الياء.

كما حذفت الياء في حال الرفع والجر متجرداً من «أل» والإضافة كما في قول لبيد في حالة الجر:

وعانٍ فككتُ الكبلَ عنه وسُدفةٍ سریتُ وأصحابي هدیتُ بكوكبِ^(٣٢)

فجاء عان بحذف الياء لكونه مجروراً خالياً من أل والإضافة، و «داع» في قول طرفة في حالة الرفع:

ليس قومي بالأبعدين إذا ما قال داعٍ من العشيرة: هيئتُ^(٣٣)

فجاء (داع) بحذف الياء لكونه فاعلاً مرفوعاً خالياً من أل والإضافة، وقد جاء بإثبات الياء كذلك مع تاء التانيث في قول عمرو بن كلثوم:

صباح الخيلِ داميةٌ كلاها ترقصُ بالفوارسِ كالظباءِ^(٣٤)

٣٠- ديوان طرفة: ١ / ٩٦ / ١٨٧.

٣١- ديوان طرفة: ١ / ٢٣.

٣٢- ديوان لبيد: ٩ / ٩١.

٣٣- ديوان طرفة: ١ / ٢٨ / ١٤٧.

٣٤- ديوان عمرو بن كلثوم: ٤ / ٣٧.

أما مجيء فاعل من المزيد، فقد ناب «فاعل» عن مُفْعَل، وذلك في موضعين:

الأول: قارب في قول امرئ:

أَرَنَّ عَلَيْهَا قَارِبًا وَانْتَحَتْ لَهُ طَوَالَةَ أَرْسَاغِ الْيَدَيْنِ نُحُوصٌ^(٣٥)

فالقارب طالب الماء، من أقرب القوم فهم قاربون، فقد نقل ابن منظور عن الأصمعي قوله، إذا كانت إبلهم طوالق قيل: أطلق القوم فهم مطلقون، وإذا كانت إبلهم قوارب، قالوا أقرب القوم فهم قاربون، ولا يقال مقربون^(٣٦).

ونقل السيوطي عن الصحاح «أقرب القوم، إذا كانت إبلهم قوارب، فهم قاربون ولا يقال مقربون»^(٣٧) ثم قال: وقال القالي إنما قالوا قاربون لأنهم أرادوا: ذو قرب وأصحاب قرب ولم يبنوه على أقرب^(٣٨).

والثاني: وارس في قول امرئ أيضا:

وَيَخْطُو عَلَى صُمِّ صِلَابٍ كَأَنَّهَا حِجَارَةٌ غِيلٍ وَارِسَاتٍ بِطَحْلِبٍ^(٣٩)

والوارسات: المصفرات؛ يقال: أورس النبت فهو وارس، ولا يقال: مَورس على القياس وشبهه حوافر الفرس في صلابتها وملاستها بحجارة ملساء قد علاها الطحلب فاصفرت واملاست وصلبت^(٤٠)، وبذلك يمكننا القول بأن «فاعل» قد يبنى من المزيد مرجحين قول من قال بذلك.

أما بالنسبة إلى بناء فاعل من العدد، فلم يرد إلا من العدد المفرد، فلم يأت

٣٥- ديوان امرئ القيس: ٢٠ / ١٨٢.

٣٦- انظر لسان العرب لابن منظور ٤٠ / ٣٥٦٦ طبعة دار المعارف.

٣٧- انظر المزهري للسيوطي: ٢ / ٧٦.

٣٨- المرجع نفسه: ٢ / ٧٦.

٣٩- ديوان امرئ القيس: ٢٥ / ٤٧.

٤٠- شرح ديوان امرئ القيس: ٤٧.

من العدد المركب، وما ورد منه جاء مطابقا لما قبله في التذكير والتأنيث، كما في قول امرئ:

إِذَا مَا عُدَّ أَرْبَعَةً فَسَالٌ فزَوْجِكِ خَامِسٌ وَأَبُوكِ سَادِيٌّ^(٤١)

فخامس وسادس اسمان من العددين خمسة وستة، وسادي أصلها سادس وإنما أبدلت السين ياء تخفيفا. والشاعر يذكر أنه إذا عد أربعة من الأدياء الأسافل كان زوجك خامسا لهؤلاء الأربعة وأبوك سادسا لهم^(٤٢)، وكذلك ثان في قول عنتره:

إِنِّي لَيْتٌ عَبُوسٌ لَيْسَ لِي فِي الْخَلْقِ ثَانِيٌّ^(٤٣)

وجاء مضافا إلى الضمير في قول طرفه:

وإن مضى خمسة فالموت سادسهم

وإن مضى واحد فالموت ثانيه^(٤٤)

ثانيا: بناؤه من غير الثلاثي المجرد:

الفرق بين المزيد للإلحاق والمزيد لغير الإلحاق، أن المزيد لغير الإلحاق تكون الزيادة فيه لإفادة معنى ولا تكون إلا بحرف من حروف كلمة «سألتمونيها»^(٤٥)، أما المزيد للإلحاق فيجرى مجرى ما ليس بزيادة، وكأنه بمنزلة الأصل، وهو لضرب من التوسع في اللغة والانسجام في الإيقاع، ويقول سيبويه: «هذا باب ما لحقته الزوائد من بنات الثلاثة، وألحق ببنات الأربعة، حتى صار يجري مجرى ما لا

٤١- ديوان امرئ القيس: ١ / ٤٥٩ قطعة: ١٠، والفسال جمع فسل وهو الرذل الذي لامروءة له.

٤٢- شرح المفصل لابن يعيش ١٠ / ٢٨، والمتع في التصريف لابن عصفور ١ / ٣٦٨.

٤٣- ديوان عنتره: ٧ / ١٤٠

٤٤- ديوان طرفه: ١٦ / ١٨٩

٤٥- انظر: دروس التصريف لمحمد محيي الدين عبد الحميد: ٣٨ المكتبة العصرية صيدا بيروت.

زيادة فيه وصارت الزيادة بمنزلة ما هو من نفس الحرف»^(٤٦)، ويقول ابن جني «اعلم أن الإلحاق إنما هو بزيادة في الكلمة تبلغ بها زنة الملحق به لضرب من التوسع في اللغة»^(٤٧)، فمعنى الإلحاق: هو أن يزداد في كلمة حرف أو أكثر زيادة غير مطردة في إفادة معنى؛ لتصيير تلك الكلمة على مثال كلمة أخرى، في عدد حروفها وحركاتها وسكناتها، وحينئذ تعامل معاملتها في تصاريفها المختلفة إن كانت فعلاً، وفي التصغير والتكسير إن كانت اسماً^(٤٨)، وفيما يلي تبويب لما ورد من أسماء الفاعلين من غير الثلاثي المجرد^(٤٩):

١- مُفْعَل:

تعدّ مفعّل أكثر الأوزان ألفاظاً وتكراراً، وكل ما ورد منها بالدواوين جاء بضم الميم وكسر العين، ومن ذلك (مبلغ) في قول عنتره:

أَلَا مَنْ مَبْلِغُ أَهْلِ الْجُحُودِ مَقَالَ فَتَى وَفِي بِالْعُهُودِ^(٥٠)

وكل ما ورد على «مُفْعَل» من غير الثلاثي المجرد سوى لفظ واحد يحتمل أن يكون من الثلاثي المجرد وهو «مُحِبٌّ» في قول امرئ:

وَأَحْزَانُ الْمُحِبِّ طَرَقَنَ وَهْنَا وَأَحْزَانِي الَّتِي طَرَقَتْ وَسَادِي^(٥١)

والغالب ألا يكون من الثلاثي وذلك لأن (حَبَّه) قليل في الاستعمال والمشهور (أَحَبَّه)^(٥٢).

٤٦- انظر: الكتاب: ٤ / ٢٨٦

٤٧- انظر: المنصف لابن جني: ١ / ٣٤

٤٨- انظر شرح الشافية: ١ / ٥٢.

٤٩- الملحق الأول: ص ٧٧

٥٠- ديوان عنتره ٣ / ٤٤

٥١- ديوان امرئ القيس: ٥ / ٢٨٨

٥٢- المعجم الوسيط ١ / ١٥٧

كما يلاحظ أيضا أن مُفَعَلَ بالفتح لم ينب عن مُفَعِل بالكسر، كما أن ميم مُفَعِل لم تكسر اتباعا لعينه، ولم تضم عينه اتباعا لميمه، ومن ثم نجد الواقع اللغوي لا يؤيد من ذهب إلى ذلك من النحاة.

وجاء من معتل العين مبین، مجیب، مديم، مصیب، مغیر، مقيم، مليم، منیر، مهین... الخ^(٥٣)، وكل ما ورد جاء بتحريك الساكن الذي قبل العين بالكسر كما قال النحاة، وقلبت العين ياءً ما عدا لفظا واحدا هو: مقوي^(٥٤)، فبقيت عينه كما هي؛ لأنه معتل الآخر بالياء بجانب أن وسطه واو.

٢- مُفَاعِل:

يقول سيبويه: «وليس تلحق الألف ثانية في الأفعال إلا في فاعل»^(٥٥)، ومما جاء على هذا الوزن مفارق في قول طرفة:

إذا المرء لم يبذل من الودّ مثل ما

بذلتُ له فاعلم بأني مفارقة^(٥٦)

ومفارق من الثلاثي المزيد فارق.

٣- مُفَعَّل: ورد منه مشمّر في قول امرئ:

يبغي بهن أخو بيداء عودها مُشَمَّرٌ عن وظيف الساق منتقب^(٥٧)

فمشمّر من الثلاثي المزيد بالتضعيف شمّر.

٥٣- انظر الملحق الأول: ص ٧٧

٥٤- ديوان زهير: ١١٨ / ٨.

٥٥- انظر: الكتاب: ٤ / ٢٨١.

٥٦- ديوان طرفة: ٢٤ / ١٧٤.

٥٧- ديوان امرئ القيس: ٤١ / ٣٠٧.

٤- مُفْتَعِل:

ورد من مفتعل تسعة وثمانون لفظاً منها مُقْتَنَصٌ في قول زهير:

وَقَدْ أَرُوْحَ أَمَامَ الْحَيِّ مُقْتَنَصًا قُمْرًا مَرَاتِعُهَا الْقِيَعَانُ وَالنَّبْكَ^(٥٨)

وقد جاء من معتل العين مختال، مصطاد، مهتاب، ممتاح، مرتاع، ومن ذلك مرتاع في قول عنتره:

فَقُلْتُ لَهَا سَلِي الْأَبْطَالِ عَنِّي إِذَا مَا فَرَّ مُرْتَاعِ الْقِرَاعِ^(٥٩)

وبذلك يكون البناء مشتركاً بين اسم الفاعل واسم المفعول، ويكون السياق هو المميز بينهما.

وبالنسبة إلى المضعف اللام فقد جاء منه لفظ واحد هو مرتج في قول امرئ القيس:

لَطِيفَةٌ طَيِّ الْكَشْحِ غَيْرُ مُفَاضَةٍ إِذَا انْفَلَتَتْ مُرْتَجَّةً غَيْرَ مِتْفَالِ^(٦٠)
فمرتج من ارتج المضعف اللام.

أما عن قلب تاء مفتعل طاءً أو دالاً فهو على النحو التالي:

قلبت التاء طاءً في أربعة مواضع منها ما كان فاؤه طاءً، مثل: مطرد، ومطرق كما في قول عنتره:

يَقِينِي بِالْجَبِينِ وَمَنْكَبِيهِ وَأَنْصُرُهُ بِمُطْرَدِ الْكُعُوبِ^(٦١)

ومنها ما كان فاؤه ضادا نحو: مضطر ومضطلع كما في قول لبيد:

٥٨- ديوان زهير: ١٠ / ١٣٠، والنبك: رواب من الطيف.

٥٩- ديوان عنتره: ١٢ / ٨١.

٦٠- ديوان امرئ القيس: ١٦ / ٣٠، والمرتجة: المهتزة لنعمتها، والمتفال: التاركة للطيب حتى تفوح رائحتها.

٦١- ديوان عنتره: ٧ / ١٦٢.

وَيَهْدِي الْقَوْمَ مُضْطَلِعًا إِذَا مَا رَأَيْسُ الْقَوْمِ بِالْمَوْمَةِ حَارًا^(٦٢)

ومما قبلت فيه التاء دالا مدخر، ومدكر كما في قول طرفة:

ظَلَّ فِي عَسْكَرَةٍ مِنْ حُبِّهَا وَنَأَتْ شَحَطَ مَزَارِ الْمَدِّكْرِ^(٦٣)

٥- مُتَفَعَّلٌ: ومما ورد منه متوسم في قول زهير:

وَفِيهِنَّ مَلْهَى لِلطَّيْفِ وَمَنْظَرٌ أَيْقُ لَعَيْنِ النَّاطِرِ الْمُتَوَسِّمِ^(٦٤)

٦- مُنْفَعِلٌ:

ذهب ابن مالك إلى أن عينه قد تضم اتباعا لميمه، كقولهم: مُنْحَدِرٌ وَالْأَصْلُ مُنْحَدِرٌ^(٦٥)، ويصير وزنا مشتركا بين اسم الفاعل واسم المفعول، إذا كان فيه تضعيف، ويكون المعنى المميز بينهما، فيقال: هذا أمر منحل، ومكان منحل فيه^(٦٦).

وقد ورد من مُنْفَعِلٍ أربعة وعشرون لفظا منها منهمر في قول امرئ:

سَاعَةً ثُمَّ انْتَحَاهَا وَابِلٌ سَاقِطُ الْأَكْنَافِ وَاهٍ مِنْهُمْ^(٦٧)

ولم يرد «مُنْفَعِلٌ» مشتركا في اللفظ بين الفاعل والمفعول إلا في مَنْسَلٍ فِي

قول امرئ القيس:

تَسَلَّتْ عِمَايَاتُ الرِّجَالِ عَنِ الصِّبَا وَلَيْسَ فُوَادِي عَنِ هَوَاكِ بِمَنْسَلٍ^(٦٨)

٦٢- ديوان لبيد: ١٦٧ / ٢٢ / ٣

٦٣- ديوان طرفة: ٦٥ / ١٦

٦٤- ديوان زهير: ٢٠ / ٩

٦٥- شرح التسهيل لابن مالك: ١٠٦ / ٢

٦٦- الخصائص لابن جني: ١٠٧ / ٢

٦٧- ديوان امرئ القيس: ١٤٥ / ٥

٦٨- السابق: ١٨ / ٤٢

(فمنسل) تصلح اسم فاعل أو اسم مفعول لأنها مضعفة اللام فلا تظهر عليها حركة ما قبل الآخر، ويتم الفصل بينهما من خلال السياق، ودلت في هذا البيت على الفاعل حيث يتحدث الشاعر عن قلبه واصفا إياه بأنه غير مفارق لهوى محبوبته.

٧- مُتَفَاعِلٌ: ورد منه متهالك في قول طرفة:

كَأَنَّ خَلِيفِي قِنَّةً عِنْدَ زُورِهَا إِذَا أَرَقَلْتُ فِي لَاحِبِ مُتَهَالِكٍ^(٦٩)

٨- مُسْتَفْعِلٌ:

يقول سيبويه: «ولا تلحق السين أولا، والتاء ثانياه وقبلها زائد إلا في مستفعل، وقد تحذف التاء فيقال من نحو مستطاع، مسطاع، لأن ذلك يقع في الفعل»^(٧٠)، وورد من «مستفعل» مستلثم في قول الحارث:

حَوْلَ قَيْسٍ مُسْتَلْتَمِّينَ بِكَبْشٍ قَرَضِيٍّ كَأَنَّهُ عَبَاءُ^(٧١)

٩- مُفْعَوْلٌ: ورد منه لفظان مُعَصَّوِصِبٌ، ومُغْلَوْلٌ في قول زهير:

عَوَمَ الْقَوَادِسِ قَفَى الْأَرْدَمُونَ بِهَا إِذَا تَرَامَى بِهَا الْمَغْلَوْلُ الزَّبْدُ^(٧٢)

١٠- مُفْعَلٌ: ورد منه مُلْجَلِجٌ في قول زهير:

وَمُسْتَنْبِهِ مِنْ نَوْمِهِ قَدْ أَجَابَنِي بَرَجَعَيْنِ مِنْ ثِنْيِي لِسَانٍ مُلْجَلِجٍ^(٧٣)

٦٩- ديوان طرفة: ٤ / ٧١ / ١٧٦.

٧٠- انظر الكتاب: ٤ / ٢٨٥.

٧١- ديوان الحارث: ٥٠ / ٧٠، والمستلثم الذي لديه الدرع أو اللئمة والقرظي فيه لبد والعباء هضبة بيضاء.

٧٢- ديوان زهير: ١٣ / ٢٠٢، القوارس جمع قارس وهو السفينة العظيمة، والأردمون جمع أردم وهو الملاح الحاذق، والمغلولب البحر ذو الأمواج المتلاطمة.

٧٣- ديوان زهير: ١٣ / ٢٣٧، والملجلج الثقيل الكلام.

١١- مُتَفَعِّلٍ: ورد منه مُتَسَرِّبِلٌ في قول عنتره:

وَلَقَدْ لَقِيتُ الْمَوْتَ يَوْمَ لَقِيْتَهُ مُتَسَرِّبِلًا وَالسَّيْفُ لَمْ يَتَسَرِّبِلِ^(٧٤)

١٢- مُفَعِّلٍ: ورد منه مُسْبِكِرٌ في قول امرئ:

وَيَفْرُو فِي الْبَطَانَةِ مُسْبِكِرًا تَخَالِ بِهِ إِذَا وَافَى هَلَالًا^(٧٥)

١٣- مُفَعَّنِلٌ: ورد منه مُثَعْنَجِرٌ في قول امرئ لما حضرته الوفاة بأنقرة:

رب طعنة مثعنجرة^(٧٦)

١٤- مُفِعْلٌ: ورد منه مُدَلٌّ في قول طرفة:

بِمَشْهَدٍ لَا وَا ن وَلَا عَاجِزِ الْقَوَى وَلَكِنْ مُدَلًّا بِخَبَطِ النَّاسِ عَنِ عَرْضِ^(٧٧)

وأكثر ما ورد من أسماء الفاعلين المشتقة من الثلاثي المزيد تدل على أهمية الثلاثي وكثرة استخدام مشتقاته.

وخلاصة ما يمكن استنتاجه من دراسة هذا المبحث، وبعد عرض آراء النحاة في بناء اسم الفاعل الثلاثي وغير الثلاثي وتطبيقها على ما ورد في الدواوين، ما يلي:

١- يبنى اسم الفاعل من الثلاثي المجرد على وزن فاعل مطلقا سواء أكان متعديا أم لازما، وسواء أكان اللازم مفتوح العين أم مكسورها أم مضمومها، وهذا يخالف رأى من حكم على مجيء اسم الفاعل من اللازم المضموم العين ومكسورها على وزن فاعل بالشذوذ كالمازني وابن جنبي، أو بالقلبة كابن مالك وكثير من شراح الألفية والسيوطي.

٧٤- ديوان عنتره: ١١ / ١٠٠.

٧٥- ديوان امرئ القيس: ٦ / ٣٠٩، والمسبكر الطويل الممتد من كل شيء.

٧٦- ديوان امرئ القيس: ١ / ٣٤٩، والمثعنجرة: السائلة؛ يقال ثعجر الدم فثعنجر إذا صبه فانصب.

٧٧- ديوان طرفة: ٣ / ١٦٨، المدل: المهاجم من فوق.

- ٢- يبنى «فاعل» من الثلاثي المزيد بالهمزة.
- ٣- يأتي اسم الفاعل الأجوف قليلا في صورة الناقص، ويميز بينهما في هذه الحالة عن طريق المعنى أو السياق.
- ٤- ورد اسم الفاعل مشتقا من العدد المفرد، ولم يرد من العدد المفرد المضاف إلى موافقة أو إلى مخالفة، ولا من العدد المركب المضاف.
- ٥- استوعبت الدواوين الشعرية أهم أوزان اسم الفاعل المزيد، ولم تخل إلا من الأوزان التي ندر مجيئها في كتب اللغويين أنفسهم.
- ٦- قد يشترك اسم الفاعل مع اسم المفعول في بعض الأبنية وهي: مفاعل، ومفتعل إذا كان معتل العين أو فيه تضعيف، ومنفعل إذا كان فيه تضعيف، ونعتمد على السياق في التفريق بينهما.
- ٧- لم تضم ميم (مُفعل) اتباعا لعينه، ولم تضم عينه اتباعا لميمه، وهذا لا يرجح ما ذهب إليه بعض النحاة.
- ٨- لم تضم عين منفعل اتباعا لميمه، وهذا لا يرجع ما ذهب إليه ابن ماك.

بناء اسم المفعول

أولا: بناؤه من الثلاثي المجرد:

وفيما يلي تبويب لما ورد من أوزان اسم المفعول المجرد^(٧٨).

١- مفعول:

إذا تتبعنا ما ورد من مفعول، نجد أن أكثره جاء من المتعدي كمخضوب في قول عنترة:

٧٨- انظر الملحق الثاني: ص ١٠٠

وَكَمْ مِنْ فَارِسٍ أَضْحَى بِسَيْفِي هَشِيمَ الرَّأْسِ مَخْضُوبَ الْيَدَيْنِ^(٧٩)

ولم يأت من اللازم إلا في موضع واحد وجاء فيه مقترنا بالحرف في قول الحارث:

أَلَا بَانَ بِالرَّهْنِ الْغَدَاةَ الْحَبَائِبُ كَأَنَّكَ مَعْتُوبٌ عَلَيْكَ وَعَاتِبٌ^(٨٠)

(معتوب) اسم مفعول من الثلاثي اللازم (عتب) لذا جيء معه بالحرف.

أما (مفعول) من الأجوف فقد ورد منه خمسة عشر لفظاً، من بينها تسعة ألفاظ من الأجوف الواوي، وهى: مجوب^(٨١)، مشوف، مصون، مهول^(٨٢)، مخوف، مدوم، ملوم، مجود^(٨٣)، مثوب، ويلاحظ على ما ورد من الأجوف الواوي أنه لم يرد منه لفظ واحد على الأصل، وإنما كل ما ورد منه جاء بحذف العين، وهذا لا يرجح ما ذهب إليه المبرد.

وورد من الأجوف اليائي ستة ألفاظ هى مشيد، مريش^(٨٤)، مهيض^(٨٥)، مهيل، مهيب، وكل ما ورد من الأجوف اليائي أيضاً لم يجئ منه شيء على الأصل بل كل ما ورد منه ورد بحذف العين بعد نقل حركتها إلى الفاء وبذلك يتضح أن الأجوف لم يأت منه شيء على الأصل سواء أكان واوياً أم يائياً.

٧٩- ديوان عنتره: ١١ / ١٤٢.

٨٠- ديوان الحارث: ١ / ٦٢.

٨١- ديوان عنتره: ٣ / ١٦٣، والمجوب: الذي به خروج أو ثقب، من جاب الشيء خرقة، المعجم الوسيط: ١ / ١٥٠.

٨٢- ديوان عنتره: ٤ / ١١٢، والمهول الذي هاله الشيء وأفزعته.

٨٣- ديوان لبيد: ٢٨ / ١٨١، والمجود الذي جاده النعاس وألح عليه حتى أخذته النوم.

٨٤- ديوان امرئ القيس: ١٣ / ١٢٦، والمريش مفعول من قولهم: راشني فلان؛ أي أعاني وأنهضني وجعل لي ريشاً أو ريشاً استغل به.

٨٥- ديوان امرئ القيس: ١٠ / ٧٤، والمهيض المكسور؛ يصف الجناح من قولهم هاض العظم: أي كسره بعدما كاد أن ينجر.

أما (مفعول) من الناقص الواوي فقد ورد منه لفظان: معدو، ومحنو في قول امرئ:

وخصورها محنوة ومتونها محطوة وبطونها ملد^(٨٦)

ويعنى بقوله وخصورها محنوة: أنها تثنت منه ليلنها، وقوله محطوة تعنى أنها ملس سهلة لينة ليست بمنتفخة، والبطون الملد: الناعمة الملس، ولم يحدث في اسم المفعول أي تغيير سوى إدغام واو المفعول في الواو الأصلية والتي هي لام الكلمة.

وورد من الناقص اليائي أربعة ألفاظ هي: مرمي، مطلي، مقضي^(٨٧)، مأوي. ولم يخرج عما قال النحاة.

أما عن ورود مفعول من الثلاثي المزيد بالهمزة، فقد ورد منه لفظ واحد، هو: مَضْعُوف، في قول لبيد:

وَعَالَيْنَ مَضْعُوفًا وَفَرْدًا سُمُوطُهُ جُمانٌ وَمَرَجَانٌ يَشُدُّ الْمَفَاصِلَا^(٨٨)

والمضعوف: المضاعف، ووزن مفعول هنا جاء على غير قياسه لأن حقه أن يكون مُضْعَفًا من أضعف، قال ابن سيده: وهو عندي على طرح الزائد كأنهم جاءوا به على ضَعْف^(٨٩)، وما ورد من الثلاثي المزيد بالهمزة قليل إذا قورن بما ورد من الثلاثي المجرد. ويبين ابن جني العلة من مجيء مفعول من أفعل بقوله: «وعلة بناء ما جاء من أفعل فهو مفعول نحو: أحبه الله فهو محبوب، أنهم جاءوا به على فعيل، نحو جُنَّ فهو مجنون وأسل فهو مأسول»^(٩٠).

٨٦- ديوان امرئ القيس: ١٤ / ٢٣٢.

٨٧- ديوان عنتره: ٣ / ٨٦ والمقضي الأمر الذي قد أحكم ونفذ فلا مرد له ولا نقض.

٨٨- ديوان لبيد: ٤٣ / ٢٤٣.

٨٩- انظر شرح ديوان لبيد: ٢٤٣.

٩٠- الخصائص: ٢ / ٢١٩.

٢- فعيل:

يلي مفعول في كثرة الألفاظ ومرات التكرار، فقد ورد منه مادة منها: صقيل في قول امرئ:

وخذ لها كحسام صقيل جلته الصياقل حتى خُضِل^(٩١)

فصقيل بمعنى مصقول، ولا يمكن أن يكون فعيل محولا من فاعل في هذا الموضع إذ لا يوصف السيف بأنه صاقل لنفسه، ودفين في قول عمرو بن كلثوم:

وَإِنَّ الضِّغْنَ بَعْدَ الضِّغْنِ يَبْدُو عَلَيْكَ وَيَخْرِجُ الدَّاءَ الدَّفِينَا^(٩٢)

فالدفين بمعنى المدفون، وكليم في قول لبيد:

وَمُبْلَغُ يَوْمِ الصَّرَاحِ مُنَدَّدٌ بَعْنَانَ دَامِيَةَ الْفُرُوجِ كَلِيم^(٩٣)

فكليم بمعنى المكلوم؛ أي المجروح فالشاعر يصف الفرس التي كانت هي المركب للرجل الذي ذهب يبلغ القوم وينذرهم الحرب وكان من صفاتها أنها مجروحة من كثرة السير. وأسير في قول زهير:

أَلَيْسَ بِضَرَّابِ الْكُمَاةِ بِسَيْفِهِ وَفَكَكَ أَغْلَالِ الْأَسِيرِ الْمُقَيَّدِ^(٩٤)

وكثرة ما ورد من فعيل بمعنى مفعول في نصوص عربية فصيحة تجعلنا نرجح ما ذهب إليه ابن هشام وأبو حيان من أن فعلا يقاس بمعنى المفعول في كل فعيل ليس له فاعل ويجعلنا نعيد النظر فيما ذهب إليه جمهور النحاة.

٩١- ديوان امرئ القيس: ١٠ / ٢٩٧.

٩٢- ديوان عمرو بن كلثوم: ١٣، ٨٢.

٩٣- ديوان لبيد: ١٦ / ١١١.

٩٤- ديوان زهير: ٣٣ / ١٦٨.

٣- فَعَلَ: ورد منه حَسَبَ في قول عمرو بن كلثوم:

ظَعَائِنَ مِنْ بَنِي جُشَمَ بْنِ بَكْرٍ خَلَطْنَ بِمَيْسَمٍ حَسَبًا وَدِينًا^(٩٥)

قال الزوزني في شرح المعلقات: والحسب ما يحسب من مكارم الإنسان ومكارم أسلافه فهو فعل في معنى مفعول مثل النفض والحبط والقبض واللقط بمعنى المنفوض والمحبوط والمقبوض والملقوط، فالحسب إذن بمعنى المحسوب من مكارم آبائه^(٩٦).

٤- فَعَلَ: ورد منه طرق في قول زهير:

شَجَّ السُّقَاةَ عَلَى نَاجِدِهَا شَبِمًا مِنْ مَاءِ لَيْنَةٍ لَا طَرَقًا وَلَا رَنِقًا^(٩٧)

فالطرق بمعنى المطروق، إذ يصف الشاعر بئرا من أعذب الأنهار بطريق مكة وهو بئر لينة، فوصفه بأن الإبل تكثر من طريقه؛ حيث بولت فيه وبعرت.

ثانيا: بناء اسم المفعول من غير الثلاثي المجرد:

يرى النحاة أن اسم المفعول يُبنى من غير الثلاثي المجرد على وزن فعله المضارع مع إبدال حرف المضارعة ميما مضمومة، وفتح ما قبل الآخر، نحو ضارب، مدحرج، مستخرج^(٩٨).

٩٥- ديوان عمرو: ٩٨ / ١٠٥.

٩٦- شرح المعلقات السبع للزوزني: ١٨٦.

٩٧- ديوان زهير: ٤٠ / ٧.

٩٨- شرح الكافية للرضي: ٤٢٧ / ٣٠، شرح التسهيل لابن مالك: ٨٨ / ٣، شرح التصريح على التوضيح للأزهري ٧١ / ٢، أوضح المسالك لابن هشام: ٢٤٦ / ٣.

وفيما يلي عرض أمثلة لكل صيغة من الصيغ:

١- مُفَعَّل: ورد منها مُكَبَّل في قول طرفة:

يعالج أغلال الحديد مكبلا وقد عدن بيضا كالشغام مفارقة^(٩٩)

٢- مُفَعَّل: ورد منها ملجم في قول لبيد:

فَيَوْمًا عُنَاءَ فِي الْحَدِيدِ يُفَكُّهُمْ وَيَوْمًا جِيَادٌ مُلْجَمَاتٌ قَوَافِلُ^(١٠٠)

٣- مُفَاعَل: ورد منها مغادر في قول عنتره:

تَنْتَابُهُ طُلُسُ السِّبَاعِ مُغَادِرًا فِي قَفْرَةٍ مُتَمَزِّقِ الْأَوْصَالِ^(١٠١)

٤- مُفْتَعَل: ورد منه محتقر في قول زهير:

مِنْ جِذْمِ ذُبْيَانَ تَنْمِيهِمْ ذَوَائِبُهَا إِلَى أَرْوَمَةٍ عَزٌّ غَيْرٌ مُحْتَقِرٍ^(١٠٢)

وإذا ورد اسم المفعول من فعل مضعف يشترك معه اسم الفاعل في الصيغة،
ويفرق بينها من خلال السياق مثل: ممتد في قول لبيد:

٥- مُتَفَعَّل: ورد منها متحمل في قول امرئ:

وَيَوْمَ عَقَرْتُ لِلْعَذَارَى مَطِيَّتِي فَيَا عَجَبًا مِنْ كُورِهَا الْمُتَحَمَّلِ^(١٠٣)

٩٩- ديوان طرفة: ٣/ ١٧٢.

١٠٠- ديوان لبيد: ١٩/ ٢٥٩.

١٠١- ديوان عنتره: ١٣/ ١٠٦.

١٠٢- ديوان زهير: ٦/ ٢٣٢.

١٠٣- ديوان امرئ القيس: ١٠/ ١١.

٦- مُفَعَّلٌ: مسربل في قول عنتره:

وَمُسْرَبِلٍ حَلَقَ الْحَدِيدِ مُدَجِّجٍ كَاللَيْثِ بَيْنَ عَرِينَةِ الْأَشْبَالِ^(١٠٤)

٧- مُسْتَفْعَلٌ: ورد منها مستكره في قول زهير:

فَلَا مُسْتَكْرَهُونَ لِمَا مَنَعْتُمْ وَلَا تُعْطُونَ إِلَّا أَنْ تَشَاءُوا^(١٠٥)

ويتضح مما سبق أن اسم المفعول المشتق من غير الثلاثي المجرّد لم يرد منه سوى سبعة أوزان فقط، مع أن هناك أوزاناً كثيرة ذكرها النحاة ولم ترد في الدواوين. وبعد عرض آراء النحاة القدماء والمحدثين في بناء اسم المفعول وتطبيقها على ما ورد بالدواوين نستنتج مايلي:

- ١- يبنى اسم المفعول من الثلاثي المجرّد على وزن مفعول، ويقل بناؤه من الثلاثي المزيد بالهمزة بل ينذر وهذا يرجح ما ذهب إليه جمهور النحاة، فقد ذهبوا إلى أن مجيء مفعول من الثلاثي المزيد قليل ولا يقاس عليه.
- ٢- لم يرد اسم المفعول من الأجوف الواوي على الأصل، وهذا يخالف رأى المبرد الذي حكم بإجازته وكذلك السيوطي الذي حكم بقلته وكذلك الأجوف اليائي لم يرد على الأصل.
- ٣- ينقاس مجيء فعيل بمعنى مفعول في كل فعيل ليس لها فاعل، وكذلك لكثرة ورودها، وهذا يرجح ما ذهب إليه ابن هشام وأبو حيان وبعض المحدثين، ويخالف ما أجمع على جمهور النحاة.
- ٤- يحمل ما ورد من أوزان الثلاثي في غير مفعول و فعيل على السماع، ولا

١٠٤- ديوان عنتره: ١٥ / ١٠٦.

١٠٥- ديوان زهير: ٤ / ٦٧.

يقاس عليه.

٥- يقل ما ورد من اسم المفعول المشتق من غير الثلاثي بالنسبة إلى أوزان التي ذكرها النحاة فلم يرد إلا سبع صيغ، ومن ثم قد تحتاج هذه الظاهرة إلى بحث مستقل.

المبحث الثاني: الدراسة النحوية

«إعمال اسمي الفاعل والمفعول»

عمل اسم الفاعل

١- رفعه للفاعل:

جاء اسم الفاعل رافعا للفاعل في ثمانية وخمسين موضعا، معتمدا على ما قبله، مثل:

اعتماده على الخبر؛ ومما ورد منه قول امرئ القيس^(١٠٦):

نفج الحقائب سوقها ممكورة وعواذب ركبائها درد

وفواتر أبصارها وبواهر أعجازها وكذلك ما أشدو

فقوله «نفج» خبر لمبتدأ محذوف؛ أي: هن نفج الحقائب؛ يريد النساء اللاتي يتحدث عنهن في قصيدته، (وعواذب معطوفة على نفج)، وركبائها: فاعل مرفوع بعواذب لاعتماده على المبتدأ المحذوف (هن)، وقوله فواتر معطوف على نفج، وأبصارها فاعل مرفوع بفواتر جمع فاتر لاعتماده على ذي خبر وهو المبتدأ في البيت الأول، وقوله بواهر معطوف أيضا على نفج وأعجازها، فاعل مرفوع

١٠٦- ديوان امرئ القيس: ١٣ / ٢٣٢، وعواذب جمع عازب أو عازبة اسم فاعل من عزبت الإبل: تعزب، بضم العين وكسرهما إذا أبعدت في المرعى، والعازب من الكلاً البعيد المطلب.

بيواهر جمع باهر لاعتماده على المبتدأ المذكور في البيت الأول.

اعتماده على الموصوف:

سَلِسِ الْمَعْدِرِ لَاحِقِ أَقْرَابِهِ مُتَقَلِّبِ عَبَثًا بِفَأْسِ الْمِسْحَلِ^(١٠٧)

فاسم الفاعل لاحق صفة للفرس بمعنى: ضامر وأقرابه فاعل مرفوع بلاحق.

اعتماده على الحال:

غَادَرْتُهُ مُتَعَفِّراً أَوْصَالُهُ وَالْقَوْمُ بَيْنَ مَجْرَحٍ وَمُجَدَّلٍ^(١٠٨)

اعتماده على الاستفهام:

أُرِيدُ مِنَ الْأَيَّامِ مَا لَا يَضُرُّهَا فَهَلْ دَافِعٌ عَنِّي نَوَائِبُهَا الْجَهْدُ^(١٠٩)

فاعتمد اسم الفاعل دافع على الاستفهام وقد رفع الفاعل الجهد ونصب المفعول المقدم نوائبها.

اعتماده على النفي:

وَإِنْ أَتَاهُ خَلِيلٌ يَوْمَ مَسْأَلَةٍ يَقُولُ لَا غَائِبٌ مَالِي وَلَا حَرْمٌ^(١١٠)

فرفع اسم الفاعل (غائب)، الفاعل مالي، وهو مسبوق بالنفي (لا).

١٠٧- ديوان عنتره: ١ / ١٠١، والأقرب جمع قرب بالضم وهي: الخاصرة، والمسحل: اللجام وفأس المسحل: الحديدية القائمة في الشكيمة، والشكيمة الحديدية المعترضة في الفم.

١٠٨- ديوان عنتره: ٧ / ١٠٠.

١٠٩- السابق: ٧ / ٤٧.

١١٠- ديوان زهير: ١٤ / ١٢٠.

٢- نصبه للمفعول:

وقد ورد اسم الفاعل ناصبا للمفعول معتمدا على ما قبله كذلك في جميع مواضعه، كأن يعتمد على الخبر، سواء أكان خبرا مبتدأ كقاطع في قول امرئ:

فَرِيقَانِ مِنْهُمْ جازِعٌ بَطْنِ نَخْلَةٍ وَأَخْرُ مِنْهُمْ قاطِعٌ نَجْدَ كَبْكَبٍ^(١١١)

فقاطع خبر المبتدأ آخر وقد نصب المفعول به نجد.

أو خبرا الفعل ناسخ كتارك في قول زهير:

فَلَسْتُ بِتارِكٍ ذِكْرِي سُلَيْمِي وَتَشْبِيبي بِأُخْتِ بَنِي العِدَانِ^(١١٢)

فذكرى مفعول به لاسم الفاعل تارك الواقع خبرا ليس،

أو خبرا لحرف ناسخ كواصل في قول عنتره:

فَقُلْ لِحَيْالِ الحَنْظَلِيَّةِ يَنْقَلِبُ إِلَيْهَا فَإِنِّي واصلٌ حَبَلٌ مَنْ وَصَلُ^(١١٣)

فحبل مفعول به لاسم الفاعل واصل الواقع خبرا لإن.

أو يعتمد على الوصف:

وَمُقَطَّعٍ حَلَقَ الرِّحَالَةِ سَابِحٍ بادٍ نَواجِذُهُ عَلَى الأَظْرَابِ^(١١٤)

فحلق مفعول به لاسم الفاعل مقطع الواقع صفة للفرس.

١١١- ديوان امرئ القيس: ١٢ / ٤٣.

١١٢- ديوان زهير: ٣ / ٢٦٣.

١١٣- ديوان عنتره: ١٠ / ١٠٠.

١١٤- ديوان لبيد: ٤ / ٢٢.

أو يعتمد على الحال:

يا صاحبي قف بالمطايا ساعةً في دارِ عبلةٍ سائلاً مغناها^(١١٥)

فسائلاً حال من فاعل قف وهو ضمير مستتر تقديره أنت وقوله مغناها مفعول به منصوب باسم الفاعل سائل.

أو يعتمد على النفي:

فاليوم أسقى غير مستحقبٍ إثماً من الله ولا واغلب^(١١٦)

ف(إثماً) مفعول به منصوب بمستحقب لاعتماده على النفي الذي تفيده غير.

أو يعتمد على النداء:

يا ساكنين ديار عبسٍ إنني لاقيت من كسرى ومن إحسانه^(١١٧)

فديار مفعول به لساكنين وقد سبق بالنداء.

وقد نصب المفعول المقدم كعبة في قول طرفة:

فريقان منهم كعبة الله زائر

وآخر إن لم يقطع البحر آتيكا^(١١٨)

فكعبة مفعول به لاسم الفاعل زائر.

١١٥- ديوان عنتره: ٨ / ١٥٤.

١١٦- ديوان امرئ القيس: ١٠ / ٢٢، غير مستحقبٍ إثماً أي غير مكتسب أو متحمل.

١١٧- ديوان عنتره: ١١ / ١٤١.

١١٨- ديوان طرفة: ٢ / ١٧٦.

ونصب المفعولين:

أَلَا مَنْ مَبْلَغُ أَهْلِ الْجُحُودِ مَقَالَ فَتَىٰ وَفِيَّ بِالْعُهُودِ^(١١٩)

فمبلغ خبر من الاستفهامية ونصب مفعولين، الأول: أهل الجحود، والمفعول الثاني: مقال.

٣- نصبه للظرف:

ذعرت به يوما فأصبحت قانصا مع الصبح موش القوائم مفقرا^(١٢٠)

فمع ظرف منصوب بقانص الواقع خبرا لأصبح.

٤- نصبه للمفعول المطلق:

يَا عَبَلْ هَلْ بُلَّغْتَ يَوْمًا أَنِّي وَلَيْتُ مُنْهَزِمًا هَزِيمَةً مُدْبِرٍ^(١٢١)

فمنهزما حال من فاعل ولى وهو تاء المتكلم وهزيمة مفعول مطلق مبين للنوع منصوب بمنهزما لاعتماده على صاحب الحال.

٥- نصبه للحال

سَلِسِ الْمَعْذِرِ لِحَقِّ أَقْرَابِهِ مُتَقَلِّبِ عَبَثًا بِقَاسِ الْمِسْحَلِ^(١٢٢)

فعبثا حال من الفرس منصوب بمتقلب لاعتماده على الموصوف.

١١٩- ديوان عنتره: ٤٤ / ٣.

١٢٠- ديوان امرئ القيس: ٢٢ / ٢٦٨.

١٢١- ديوان عنتره: ٧٠ / ١٧.

١٢٢- ديوان عنتره: ١٠١ / ١.

٦- نصبه للتمييز:

نَقُودُ الْخَيْلِ دَامِيَةً كُلاها إِلى الأَعْداءِ لِاحِقَةً بَطُوناً^(١٢٣)

فدامية حال من الخيل وقد نصبت التمييز كلاها.

إضافته إلى الفاعل:

ورد مضافاً إلى الفاعل في مائة وثلاث وثلاثين موضعاً ولم يجيء فيها إلا من فعل لازم:

وَخَرِقِ كَجَوْفِ الْعَيْرِ قَفْرٍ مَضَلَّةٍ قَطَعْتُ بِسَامٍ سَاهِمِ الْوَجْهِ حُسَّانٍ^(١٢٤)

فساهم اسم فاعل مضاف لفاعله وهو الوجه.

إضافته إلى المفعول:

أَجَلَّتْ صُرُوفُكَ عَنِ أَخِي ثِقَةً حَامِي الذِّمَارِ مُخَالِطِ الْحَزْمِ^(١٢٥)

فورد كل من اسمي الفاعل حامي ومخالط مضاف إلى المفعولين الذمار والحزم.

إضافته إلى الضمير المفعول:

وَلَا خَلَّتْ أَضْغَاثًا فَبِتْ مَسْهَدًا لِأَنَّ الْفَتَى، مَا عَاشَ، فَاللَّهُ رَازِقُهُ^(١٢٦)

والم تأمل لما ورد من اسم الفاعل المجرد من أل عاملاً يجد أنه لم يخرج عما قاله جمهور النحاة فلم يعمل إلا معتمداً على شيء قبله، كما أنه لم يعمل إلا للمستقبل.

١٢٣- ديوان عمرو بن كلثوم: ٩٤ / ٨٢.

١٢٤- ديوان امرئ القيس: ٩٢ / ١٣.

١٢٥- ديوان زهير: ٢٨٢ / ٣.

١٢٦- ديوان طرفة: ١٧٣ / ٦.

ثانيا: إعمال اسم الفاعل المقترن بأل:

نورد فيما يلي تبويب لمظاهر اسم الفاعل المقترن بأل:

يرى المتأمل قلة عمل اسم الفاعل المقترن بأل مقارنة بالمجرد فقد ورد رافعا للفاعل في موضعين فقط منهما قول طرفة:

قلوب الذئاب الضاريات قلوبهم وألسنهم أحلى الذي أنت ذاتقه^(١٢٧)

فقد رفع اسم الفاعل الضاريات الفاعل قلوبهم. وورد ناصبا للمفعول به كثيرا وجاء في أكثرها دالا على الحال والاستقبال كقول امرئ:

الحافظُ السرَّ الأمين الذي لا ترهبين القائل الفاعل^(١٢٨)

فالحافظ نصب المفعول به السر.

وقول لبيد^(١٢٩):

المطعمون الجفنة المددعه والضاربون الهام تحت الخيصعه

فاسم الفاعل المطعمون نصب المفعول الجفنة، وهذا لا يرجح ما ذهب إليه الرماني فقد ذهب إلى أنه لا يعمل إلا ماضيا.

وورد ناصبا للظرف في قول امرئ:

وأنا المنبهُ بعدما قد نؤموا وأنا المعالِنُ صَفْحَةَ النُّوَامِ^(١٣٠)

١٢٧- ديوان طرفة: ١٩ / ١٧٤

١٢٨- ديوان امرئ: ٤ / ٢٥٥

١٢٩- ديوان لبيد: ٩ / ٣٤٢

١٣٠- ديوان امرئ القيس: ١٧ / ١١٧

فبعد ظرف زمان منصوب باسم الفاعل المنبه، ونصب الظرف كذلك في قول زهير:

الْمَانِعُونَ غَدَاةَ الرَّوْعِ عَقَوْتَهُمْ وَالرَّافِدُونَ لَدَى اللَّزْبَاتِ بِالْغَيْرِ^(١٣١)

فنصب اسم الفاعل المانعون الظرف غداة.

وورد ناصبا للحال كقول زهير:

الْقَائِدَ الْخَيْلَ مَنكُوبًا دَوَابِرُهَا قَدْ أَحْكَمْتَ حَكَمَاتِ الْقَدِّ وَالْأَبْقَا^(١٣٢)

فمنكوبا حال من اسم الفاعل القائد، أما بالنسبة إلى إضافة اسم الفاعل المقترن بأل فقد جاء مضافا إلى الفاعل في موضع واحد هو قول لبيد:

السَّابِلُ الْفَضْلُ إِذَا مَا عُدُّدَا^(١٣٣)

أما عن إضافته إلى المفعول فقد ورد في ثلاثة مواضع، جاء مفردا في موضع واحد منها في قول زهير:

الْقَائِدَ الْخَيْلَ مَنكُوبًا دَوَابِرُهَا قَدْ أَحْكَمْتَ حَكَمَاتِ الْقَدِّ وَالْأَبْقَا^(١٣٤)

وقد جاء معموله معرفا بأل وجاز فيه بجانب الجر على الإضافة النصب على المفعولية، وهذا لا يرجح ما ذهب إليه المبرد من كونه يجب فيه النصب. وجاء مثنى في موضع واحد هو قول عنتره:

السَّائِمِي عَرَضِي وَلَمْ أَشْتَمُهُمَا وَالنَّاذِرِينَ إِذَا لَمْ أَلْقَهُمَا دَمِي^(١٣٥)

١٣١- ديوان زهير: ٨/ ٢٣٢

١٣٢- ديوان زهير: ٢١/ ٤٦

١٣٣- ديوان لبيد: ٥/ ١٦٤

١٣٤- ديوان زهير: ٢١/ ٤٦

١٣٥- ديوان عنتره: ٥/ ١٢٧

وجا مجموعا في قول امرئ:

مِنَ الْقَاصِرَاتِ الطَّرْفِ لَوْ دَبَّ مَحْوِلٌ مِّنَ الذَّرِّ فَوْقَ الْإِتْبِ مِنْهَا لِأَثْرًا^(١٣٦)

وفي نهاية هذا المبحث يمكن أن نستخلص مايلي:

- ١- يعمل اسم الفاعل عمل الفعل سواء أكان مقترنا بأل أم مجردا منها، فيرفع الفاعل، وينصب المفعول به والمفعول المطلق والظرف والتمييز والحال.
- ٢- لم يرد اسم الفاعل المجرد من أل عاملا دون الاعتماد على شيء قبله وهذا يؤكد ماذهب إليه جمهور النحاة ويخالف ما ذهب إليه الأخفش والكوفيون.
- ٣- يعمل اسم الفاعل المقترن بأل في المفعول به مطلقا، وهذا يخالف ما ذهب إليه الرماني فقد ذهب إلى أنه لا يعمل في المفعول إلا إذا كان بمعنى الماضي فقط، كما أن هذا يخالف ما ذهب إليه الأخفش، حيث منع إعماله مطلقا.
- ٤- يجوز في مفعول اسم الفاعل المعرف بأل المضاف إلى مفعوله بجانب الجر على الإضافة النصب على المفعولية، وهذا يخالف ما ذهب إليه المبرد، حيث أوجب النصب في هذه الحالة.

إعمال اسم المفعول

يجوز النحاة إضافة اسم المفعول إلى مرفوعه، نحو: محمد محمود الخلق، ويجوز أيضا نصبه لمرفوعه على التشبيه بالمفعول به، مثل محمد محمود الخلق بإجرائه مجرى الصفة المشبهة^(١٣٧).

وذهب جمهور النحاة إلى أن الأوزان التي تنوب عن مفعول كفعيل وفعل

١٣٦- ديوان امرئ القيس: ٤٤ / ٦٨
١٣٧- انظر: شرح الكافية ٣ / ٤٣٠، وارتشاف الضرب ٣ / ١٩٥، وأوضح المسالك ٣ / ٢٣٢، والنحو الوافي ٣ / ٢٧٥ والنحو العربي صياغة جديدة ٣١٩.

وفعل لا تعمل عمل اسم المفعول، ويجيز ابن عصفور إعمالها عمل اسم المفعول،
فيقال: زيد قتيل غلامه^(١٣٨).

وفيما يلي تبويب لما ورد من مظاهر إعمال اسم المفعول في الدواوين:
ويتضح أن اسم المفعول يعمل عمل فعله المبني للمجهول، وقد كثر وروده
رافعا لنائب الفاعل أو مضافا إليه، أما نصبه لمرفوعه على التشبيه بالمفعول به فلم
يرد كما ذكر ذلك بعض النحاة.

١- رفعه لنائب الفاعل:

ورد ذلك في خمسة عشر موضعا منها قول عنتره:

وَلَهُ حَوَافِرٌ مَوْثِقَةٌ تَرْكِيبُهَا صُمَّ النُّسُورِ كَأَنَّهَا مِنْ جَنْدَلٍ^(١٣٩)

فاسم المفعول (موثق) صفة للحوافر، ورفع نائب الفاعل (تركيبها) لذي
أضيف إلى ضمير يعود على الموصوف.

٢- رفعه لما يقوم مقام نائب الفاعل:

ورد ذلك في موضع واحد، في قول الحارث:

أَلَا بَانَ بِالرَّهْنِ الْعِدَاةَ الْحَبَائِبُ كَأَنَّكَ مَعْتُوبٌ عَلَيْكَ وَعَاتِبٌ^(١٤٠)

فالجار والمجرور شبه جملة في محل رفع نائب فاعل لاسم المفعول معتوب
الواقع خبرا لأن.

١٣٨- شرح التسهيل ٣/ ٨٧، وارتشاف الضرب ٣/ ١٩٦.

١٣٩- ديوان عنتره: ٦/ ١٠١

١٤٠- ديوان الحارث: ٢١/ ٦٢

٣- إضافته لمرفوعه:

ورد اسم المفعول مضافاً إلى مرفوعه في ستة وثلاثين موضعاً منها قول امرئ:

وليب أيد ذو حيلة مُحَكَّم المرة مَأْمُون العَقْد (١٤١)

فقوله (محكم) صفة لليب، والمرة: شدة الفتل وهي مضاف إليه من إضافة اسم المفعول إلى نائب فاعله، وكذلك قوله مأمون العقد، والعقد مضاف إليه مجرور وسكن للضرورة.

٤- نصبه للمفعول به:

يتم ذلك إذا كان فعله متعدياً لأكثر من مفعول، وقد ورد في ثلاثة مواضع منها قول عمرو بن كلثوم:

تَرَكْنَا الْخَيْلَ عَاكِفَةً عَلَيْهِ مُقَلَّدَةً أَعْتَتَهَا صُفُونَا (١٤٢)

فاسم المفعول مقلدة متعدٍ للمفعول به الأول وهو الخيل، وقد ناب عن الفاعل، والثاني الأعنة وقد اعتمد على صاحب الحال.

٤- نصبه للظرف:

ورد ذلك في موضعين، منهما قول طرفة:

كَأَنَّ قُلُوبَ الطَّيْرِ، فِي قَعْرِ عَشَّهَا نَوَى الْقَسْبِ مَلَقَى عِنْدَ بَعْضِ الْمَادِبِ (١٤٣)

فقد نصب اسم المفعول (ملقى) الظرف (عند).

١٤١- ديوان امرئ القيس: ٢٠ / ٢٩١.

١٤٢- ديوان عمرو: ٨٢ / ٣٤.

١٤٣- ديوان طرفة: ١ / ٢٤ / ١٤٦.

أما ما ورد من الأوزان الأخرى كفعيل وفعل وفلم يرد فيها اسم المفعول عاملا ومن ثم يحتاج رأي ابن عصفور إلى شواهد تدعمه.

وبعد عرض آراء النحاة في إعمال اسم المفعول ومقارنتها بالواقع اللغوي يمكن استنتاج ما يلي:

١- لا يعمل اسم المفعول مجردا إلا إذا اعتمد على شيء قبله، أما المعرف بأل فيعمل مطلقا وبذلك لم يخرج شيء عما قاله النحاة.

٢- لم يرد اسم المفعول ناصبا لمرفوعه على التشبيه بالمفعول به، وهذا لا يؤيد رأي من يجيز ذلك.

٣- لم ترد أن الأوزان التي نابت عن مفعول عاملة، وهذا يؤكد رأي جمهور النحاة ويجعل رأي ابن عصفور في حاجة إلى شواهد تدعمه.

المبحث الثالث: الدراسة الدلالية

«دلالة اسمي الفاعل والمفعول»

تختلف دلالة الصيغ بحسب ما يلي:

أ- حركة الحروف الأصلية، من حيث كون الأصول مضمومة العين مثلا؛ فيرى النحاة دلالتها على أنها أفعال إجبارية لا إرادية غالبا كعقر وضمير^(١٤٤)، والمكسورة العين تدل على الحالات المتغيرة كالعلل والأحزان والهيج والاضطراب والخلو والامتلاء أما المفتوحة العين فتدل على قيام الفاعل بفعل إرادي يصلح لأن يتلقاه أو يتلقى منه كضرب ونصر وسحب^(١٤٥).

١٤٤- شرح الشافية للرضي: ٧٤ / ١.

١٤٥- شرح الشافية للرضي: ٧١، ٧٠ / ١.

ب- وحدات الزوائد؛ حيث إن الوحدات الصوتية الزائدة عن الحروف الأصول تدل على معان خاصة بها، تزول بزوالها، ولولا هذه المعاني لكانت عبثا كما يقول الرضي^(١٤٦)، فأفعل مثلا للتعدية والصيرورة غالبا، وفَعَّل للتعدية والتكثير، وفاعَل وتفاعَل للمشاركة، وتَقَعَّل وانفعل للمطاوعة، واستفعل للطلب والتحول، وأفعل للون والعيوب الظاهرة، وهكذا^(١٤٧).

ج- الأوزان: تدل الأوزان على أفراد الصيغة بمعنى وظيفي خاص بها، يختلف عن دلالة الأصول أو الزوائد، يقول السيوطي: «للصيغة دلالة، ولللفظ دلالة تختلف عن دلالة الصيغة»^(١٤٨)، فوزن «فاعل» مثلا يدل على متصف بالحدث على وجه يختلف عنه في فعال أو فعيل أو مفعول، أو غيره، ولولا ذلك لما اختلف البناء، ولظل صورة واحدة، ولا يشك أن هذه الدلالة هي أهم ما يعنى به الباحث في هذا المجال لأنها تشكل عنصر التميز التقابلي في دلالة الصيغ، وهو ما سوف نناقشه في ضوء الدواوين المختارة من خلال اسمي الفاعل والمفعول.

دلالة اسم الفاعل على المفعول:

اختلف النحاة في مجيء فاعل بمعنى مفعول، فيطلقه ابن مالك بقوله: «وربما خلف فاعل مفعولا»^(١٤٩)، وحدده السيوطي وقصره على أحرف معينة بقوله: «لم يأت عنهم فاعل بمعنى مفعول إلا قولهم: تراب ساف، وإنما هو مسفي...، وعيشة راضية بمعنى مرضية، وماء دافق بمعنى مدفوق، وسر كاتم بمعنى مكتوم، وليل نائم بمعنى قد ناموا فيه»^(١٥٠)، وجعله الرضي أمرا نادرا أو مشكوكا في صحته،

١٤٦- انظر شرح الشافية: ١/ ٨٣، والمصنف: ١/ ١٠٥.

١٤٧- شرح الشافية للرضي: ١/ ٨٣: ١١٢.

١٤٨- انظر: الاقتراح: ٣٨.

١٤٩- شرح التسهيل: ٣/ ٧٠.

١٥٠- المزهر: ٢/ ٨٩.

فقد ذهب إلى أن ما ذكر على أنه فاعل بمعنى مفعول كماء دافق، وعيشة راضية، محمول على النسب، وذلك أرجح له^(١٥١).

والمأمل لهذه الآراء يجدها في الغالب لا تخلو من التضارب، فأحدها يطلق مجيء فاعل بمعنى مفعول، ورأي آخر يمنعه، وآخر يقف موقفا وسطا فيقصره على ألفاظ محددة، وسنناقش ذلك من خلال نصوص الدواوين:

وقد ورد «فاعل» بمعنى مفعول في قول امرئ:

عَلَى لَاحِبٍ لَا يَهْتَدِي بِمَنَارِهِ إِذَا سَافَهُ الْعَوْدُ النُّبَاطِيُّ جَرَجْرًا^(١٥٢)

فقوله (لاحب) يعني: الطريق البين الذي لحبته الحوافر، أي أثرت فيه فصارت فيه طرائق وآثار بينة، واستخدم الشاعر (بلاحب) ليدل بها على ملحوب، وهو معناه. والذي يؤكد ذلك أن الشاعر يصف طريقا مهجورا لا توجد فيه علامات توضحه وتهدى السالك فيه إلى ما يطمئنه، بل إن الإبل القوية المتصفة بالقوة والمنسوبة إلى النبط إذا رآته صوتت ورغت لبعده وما فيه منه مشقة. وطامس في قول امرئ:

جَوَابٍ طَامِسَةٍ طَلَابِ أَنْسَةٍ غَرَاءُ مِنْ دُونِهَا الْأَسْتَارُ وَالْحُجُبُ^(١٥٣)

فقول طامسة أي مطموسة إذ يقصد الطريق الذي انطمس فلا يرى فيه أثر ولا علم ولا يمكن أن يوصف المكان بأنه طامس؛ وذلك لأن الرياح تطمسه وتغير معالمه فالذي يحدد ذلك السياق، إذ يفتخر الشاعر بأنه يجوب المكان القفر المطموس الذي يخشاه الناس. ومنه عاتق في قول لبيد:

وَإِنْ بَكَرُوا غَدَوْتَ بِمُسِمَعَاتٍ وَأَدَكَنَّ عَاتِقٍ جَلْدِ الْعِصَامِ^(١٥٤)

١٥١- شرح الكافية: ٣ / ٤١٥.

١٥٢- ديوان امرئ: ٣٧ / ٦٦.

١٥٣- ديوان امرئ القيس: ٨ / ٣٠١.

١٥٤- ديوان لبيد: ١٥ / ٢٠٥.

فالعائق بمعنى المعتوق إذ يصف الشاعر الزق الذي توجد فيه الخمر بأنه قد عتق فترة كبيرة، وترك حتى اسودّ لونه وصار داكنا، وهذا أجود ما توصف به الخمر. ومنه خاضب في قول لبيد:

وَخَيْطاً مِنْ خَوَاضِبٍ مُؤَلِّفَاتٍ كَأَنَّ رِثَالَهَا أَرْقُ الْإِفَالِ^(١٥٥)

والخيط القطيع من النعام، والخاضب بمعنى المخضوب: إذ يقصد الشاعر أن النعام قد خضبه الربيع وصنع أطراف ريشه بصفرة النور وحمرة، والمؤلفات التي ألفت مكانا معيناً، والرثال واحدها رأل وهو فرخ النعام الصغير وأرق الإفال أي صغار الإبل والأورق هو الأسود.

ومن ذلك يتضح كثرة ورود اسم الفاعل دالا على المفعول؛ ويمنع هذا مجيء فاعل بمعنى مفعول، أو يقصره على ألفاظ محددة، وهو محل شك.

دلالة اسم الفاعل على النسب:

وقد ورد اسم الفاعل دالا على النسب من الثلاثي كثيرا مثل: راعد أي: ذو رعد، وثامر، ذو ثمر، وبارق؛ ذو برق، وناصب؛ ذو نصب، ونابل؛ ذو نبل، ودارع؛ ذو درع، وأنسة؛ ذات أنس^(١٥٦). وجاء من المزيد بالهمزة مزيد في قول عنتره:

وَتَرَى بِهَا الرِّيَاطِ تَخْفُقُ وَالْقَنَا وَتَرَى الْعَجَاجَ كَمِثْلِ بَحْرِ مُزْبِدِ^(١٥٧)

والعجاج هو الغبار المثار، أما المزبد فتعني البحر ذا الزبد. ومنه أيضاً معشب في قول لبيد:

١٥٥- ديوان لبيد: ٤ / ٧٣.

١٥٦- الملحق الأول: ص ٧٧.

١٥٧- ديوان عنتره: ٩ / ٥٦.

فَأَصْبَحَ يُذَرِينِي إِذَا مَا احْتَشْتُهُ بِأَزْوَاجٍ مَعْلُولٍ مِنَ الدَّلْوِ مُعْشَبٍ^(١٥٨)

فيزدريني؛ أي يطرحني عنه، واحتشته أي أعجلته، والزوج: النمط من الدباج ويقصد النبات الجميل؛ أي يأتيه المطر كثيرا، والمعشب ذو العشب.

وجاء من المزيد بحرفين (متوخم) ومن المزيد بثلاثة (مستوبل) في قول زهير:

وقضوا منايا بينهم ثم أصدروا إلى كلاً مستوبل متوخم^(١٥٩)

والمستوبل ذو الوبال والمتوخم ذو الوخامة، فالشاعر يريد أن أمرهم صار في النهاية إلى الفساد والخيبة..

دلالة اسم الفاعل على الثبوت والدوام:

يرى النحاة أن اسم الفاعل قد يجري مجرى الصفة المشبهة من حيث الدلالة على الثبوت والدوام في حالتين:

الأولى: إذا اتصف اسم الفاعل بالحدوث ولم يقم به، وذلك نحو: خاشن، وجائع، وضامر^(١٦٠).

والثانية: إذا أضيف إلى مرفوعه، وذلك نحو: مستقيم الرأي، وطاهر القلب^(١٦١).

وورد اسم الفاعل دالا على الثبوت في حالتين، الأولى: إذا كان مشتقا من فعل إجباري، وفي هذه الحالة يتصف بالحدث ولا يقوم به، وقد ورد ذلك كثيرا

١٥٨- ديوان لبيد: ١٦ / ٣٦.

١٥٩- ديوان زهير: ٣١ / ٤٠.

١٦٠- انظر: شرح الشافية للرضي: ١ / ١٤٧، ١٤٨، والنحو العربي ضياغة جديدة: ٣٢٢.

١٦١- انظر: أوضح المسالك: ٣ / ٢٤٤، وتصريف الأسماء والأفعال: د. فخر الدين قباوة: ١٦٥ والصرف الوافي: ٩٤.

مثل: عالم، جاهل، عانس، ناضر، ضامر، يابس^(١٦٢)، والثانية: إذا أضيف إلى فاعله، وقد ورد ذلك كثيرا أيضا، ومنه ساهم الوجه في قول امرئ:

وَخَرِقِ كَجَوْفِ الْعَيْرِ قَفْرٍ مَضَلَّةٍ قَطَعْتُ بِسَامِ سَاهِمِ الْوَجْهِ حُسَانِ^(١٦٣)

والساهم هو القليل لحم الوجه، وضامر الكشح في قول عنترة:

وَبَطْنٌ كَطَيِّ السَّابِرِيَّةِ لَيْنٍ أَقْبُ لَطِيفٌ ضَامِرُ الْكَشْحِ مُدْمَجٌ^(١٦٤)

والسابرية: الثياب الرقاق والأقب الضامر والكشح: ما بين الخاصرة إلى الضلع الخلفي، والمدمج: الأملس الذي لا استرخاء فيها ولا تهدل.

ورابط الجأش في قول لبيد:

رَابِطُ الْجَأْشِ عَلَى فَرَجِهِمْ أَعْطِفُ الْجَوْنَ بِمَرْبُوعٍ مِثْلِ^(١٦٥)

والرابط الجأش الثابت القلب، والفرج: موضع المخافة، والجون فرسة، والمربوع رمح ليس بالطويل ولا بالقصير، والمثل الشديد.

وهذه الدلالة مكتسبة من البناء ولا دخل للسياق فيها، فاسم الفاعل يابس، ضامر، عانس، دل بمفرده على وصف ثابت دون أن يرد في سياق معين، وذلك لأنه مشتق من فعل إجباري، وكذلك اسم الفاعل إذا أضيف كساهم الوجه، وضامر الكشح، ورباط الجأش، فلا يمكن أن يضاف إلى فاعله إلا إذا كان متصفا بالحدث دون أن يفعله، لأنه لو قام بالفعل لا يمكن أن يضاف إلى فاعله، فلا يقال: ضارب زيد عمرا، لأنه لا يصح إضافة اسم الفاعل إلى نفسه؛ لذلك فهذه الدلالة مكتسبة من البناء

١٦٢- الملحق الأول: ص ٧٧

١٦٣- ديوان امرئ القيس: ١٣ / ٩٢.

١٦٤- ديوان عنترة: ٦ / ٢٨.

١٦٥- ديوان لبيد: ٤٣ / ١٨٦.

ومما سبق، يتضح أن اسم الفاعل يدل على المصدر ويقوم مقامه، وبذلك يمكننا أن نرجح ما ذهب إليه الزمخشري والرضي من أن السياق هو الذي يُكسب اسم الفاعل هذه الدلالة.

دلالة اسم الفاعل على الحرفة:

يرى النحاة أن اسم الفاعل قد يدل على الحرفة، نحو: قاض، تاجر، ولكن لا يقاس عليه^(١٦٦)، وقد وردت عدة ألفاظ تدل على الحرفة، مثل: تاجر، راع، قاض، حارس، حاكم، صائد، جازر، كاهن، كاتب.

دلالة اسم الفاعل على العدد:

قد وردت «فاعل» دالة على العدد، وجاءت موافقة لما ذكره النحاة، وقد تم عرض ذلك في مبحث البناء. كما ورد اسم الفاعل (فارك) مستعملاً في غير معناه المعروف له مثل قول لبيد:

أَبَا مَالِكٍ إِنِّي لِحُكْمِكَ فَارِكٌ وَزَبَّانٌ قَدْ أَمْسَى لِحُكْمِكَ فَارِكًا^(١٦٧)

فقد جاء اسم الفاعل فارك ليدل على أن الرجل مبغض لحكم هذا الحاكم، بينما ذكر أبو عبيد أنه لم يسمع «فرك» في غير الزوجين وقد جاء بيت لبيد شاهداً على استعماله في غير المعنى الذي ذكره أبو عبيد^(١٦٨).

وبعد عرض آراء النحاة في دلالة اسم الفاعل المختلفة ومقارنتها بما جاء في الدواوين، نستنتج ما يلي:

١- قد يدل اسم الفاعل على المفعول، وهذا يخالف رأي من منع ذلك كالرضي

١٦٦- شرح المفصل ١٤ / ٦

١٦٧- ديوان لبيد ٢٣ / ٦

١٦٨- السابق نفسه: ٢٣

أو رأي من يقصره على ألفاظ معينة كالسيوطي .

٢- قد يدل أن اسم الفاعل على النسب، فيشتركان في اللفظ وقد يكون اسم الفاعل جارياً على فعله، وهذا يؤيد رأي الرضي، ويخالف ما ذهب إليه ابن يعيش .

٣- قد يقوم اسم الفاعل مقام المصدر، وهذا يؤيد رأي الزمخشري، ويخالف رأي من حكم على ذلك بالقلّة كسيبويه وابن الحاجب .

٤- قد يدل اسم الفاعل على الصفة المشبهة، ويكون الحكم في ذلك البناء لا السياق الذي ورد فيه .

٥- قد يدل أن اسم الفاعل على العدد .

دلالة اسم المفعول

دلالة اسم المفعول على المصدر:

اختلف النحاة في مجيء اسم المفعول دالاً على المصدر، فأطلقه الزمخشري بقوله: «وقد يرُدُّ المصدر على وزن اسم الفاعل والمفعول»^(١٦٩)، ويتفق معه في ذلك الحملاوي^(١٧٠)، ويمنع سيبويه مجيء اسم المفعول دالاً على المصدر^(١٧١)، ويرى ابن الحاجب أن ذلك قليل، فيقصره على ألفاظ معينة كالميسور والمعسور، والمجلود والمفتون^(١٧٢)، وقد ورد اسم المفعول دالاً على المصدر في قول طرفة:

مَوْضوعُهَا زَوْلٌ وَمَرْفُوعُهَا كَمَرٌّ صَوَّبٌ لِحَبِّ وَسَطَ رِيحٍ^(١٧٣)

١٦٩- الفصل في صناعة الإعراب للزمخشري: ٢٧٧ .

١٧٠- شذا العرف: ٨٩ .

١٧١- شرح الشافية: ١ / ١٧٥ .

١٧٢- شرح الشافية: ١ / ١٦٨ .

١٧٣- ديوان طرفة: ١٢ / ١٥٠ .

مرفوعها؛ أي رفعها، يقال: رفع البعير في سيره أي: بالغ، والزول: النهوض وموضوعها أي وضعها (سرعتها)، يعنى: سيرها عجب في سرعته وخفته. وقد قال ابن يعيش في شرح المفصل: «المرفوع والموضوع بمعنى الرفع والوضع، وهما ضربان من السير ومثله المعقول بمعنى العقل»^(١٧٤).

وكذلك (مصعب) في قول لبيد:

تَبْنِي بُيُوتاً عَلَى قَفْرِ يَهْدُمُهَا جَعْدُ الثَّرَى مُصَعَّبٌ فِي دَفِّهِ زَوْرٌ^(١٧٥)

فالشاعر يصف ناقته وسرعتها وأن أقدامها تحفر في رمال الصحراء حفرا كالبيوت ولكن سرعان ما تنهدم هذه البيوت بسبب كون هذا الرمل جعدا لا يتلاسه بالماء وكذلك كونه مصعبا؛ أي صعبا وهو الشديد الذي لا يستطيع أحد أن يأخذ فيه.

و(ميسور) في قول طرفة:

وَأَعْسَرَ أَحْيَانًا فَتَشْتَدُّ عَسْرَتِي وَأَدْرَكَ مَيْسُورَ الْغَنَى وَمَعِي عَرْضِي^(١٧٦)

فالميسور بمعنى اليسر ويتحدث الشاعر عن الأحوال التي تنتابه ومنها أنه قد يدرك يسر الغنى ونعومته، فاستخدم (ميسور) ليعبر بها عن اليسر، و(مكروه) في قول طرفة:

نَمْسِكُ الْخَيْلَ عَلَى مَكْرُوهِهَا حِينَ لَا يُمْسِكُ إِلَّا ذُو كَرَمٍ^(١٧٧)

فمكروه بمعنى (كره)، ويفتخر الشاعر بأنهم يمتلكون الخيل في الوقت الصعب والزمن الشديد الذي يكره الناس إمساكها. وتؤكد كثرة ما ورد من اسم المفعول الدال على المصدر ما ذهب إليه الزمخشري والحملوي.

١٧٤- شرح المفصل: ٥٢ / ٦.

١٧٥- ديوان لبيد: ٦٨ / ٣١.

١٧٦- ديوان طرفة: ١٦٦ / ٥.

١٧٧- ديوان طرفة: ١٢١ / ٢١.

دلالة اسم المفعول على الفاعل:

ذهب بعض النحاة إلى أن اسم المفعول قد يدل على الفاعل، نحو عيش مغبون أي: غابن، وحجاب مستور أي: سائر^(١٧٨)، ويرى الرضي أن مجيء مفعول بمعنى الفاعل قليل، وما ورد منه يُحمل على السماع أو الشذوذ^(١٧٩)، ولم يرد اسم المفعول في الدواوين دالا على الفاعل فيما ظهر لي وهذا لا يؤيد رأي من يجيز ذلك.

دلالة اسم المفعول على النسب:

ورد اسم المفعول دالا على النسب في بعض المواضع كمهدّب في قول امرئ:

فَبَيْنَا نِعَاجٌ يَرْتَعِينَ خَمِيلَةً كَمَشِي الْعَذَارَى فِي الْمِلَاءِ الْمُهَدَّبِ^(١٨٠)

والنعاج: إناث البقر الوحشي، والخميلة: رملة فيها شجر، والملاء: الملاحف البيض، والمهدب ذو الهدب، فدل على النسب فالشاعر يصف شعر أذناهن بذاة الملاحف البيضاء التي لها أهداب، ومضفدع في قول لبيد:

يَمِّنَ أَعْدَاداً بِلَبْنَى أَوْ أَجَا مُضَفَّدَعَاتٍ كُلُّهَا مُطْحَلَبِهِ^(١٨١)

فالأعداد جمع عد: وهو الماء الدائم الذي لا ينقطع، ولبنى وأجا موضعان، والمضفدع أي ذو الضفدع، والمطحلب ذو الطحالب.

١٧٨- انظر: الصحابي لابن فارس: ١٨٨.

١٧٩- انظر: شرح الكافية: ٣ / ٤١٥.

١٨٠- ديوان امرئ القيس ٣٥ / ٥٠.

١٨١- ديوان لبيد ٣ / ٣٥٥.

الخاتمة:

وفيما يأتي ، أهم نتائج البحث:

أولاً: بالنسبة إلى اسم الفاعل:

- ١- يبنى اسم الفاعل من الثلاثي المجرد على وزن فاعل مطلقا سواء كان متعديا أو لازما، وهذا يخالف رأى من حكم على مجيء اسم الفاعل من اللازم المضموم العين ومكسورها على وزن فاعل بالشذوذ كالمازني وابن جني، أو بالقلّة كابن مالك، وكثير من شراح الألفية والسيوطي.
- ٢- قد يبنى فاعل من الثلاثي المزيد بالهمزة.
- ٣- قد يأتي اسم الفاعل الأجوف في صورة الناقص، ويميز بينهما في هذه الحالة عن طريق المعنى.
- ٤- جاء اسم الفاعل مشتقا من العدد المفرد، ولم يأت من العدد المفرد المضاف إلى موافقة أو إلى مخالفة، وكذلك لم يأت من العدد المركب المضاف.
- ٥- استوعبت الدواوين الشعرية أهم أوزان اسم الفاعل المزيد، ولم تخل إلا من الأوزان التي ندر مجيئها في كتب اللغويين أنفسهم.
- ٦- قد يشترك اسم الفاعل مع اسم المفعول في بعض الأبنية وهي: مفعّل، ومفتعل إذا كان معتل العين أو فيه تضعيف، ومنفعل إذا كان فيه تضعيف، ويكون السياق هو العامل الأساس في التعريف.
- ٧- لم تضم ميم «مُفْعَلٍ» اتباعا لعينه، ولم تضم عينه اتباعا لميمه، وهذا لا يرجح ما ذهب إليه بعض النحاة.
- ٨- لم تضم عين «مُفْعَلٍ» اتباعا لميمه، وهذا لا يرجح ما ذهب إليه ابن مالك.

- ٩- يعمل اسم الفاعل عمل الفعل سواء أكان مقترنا بأل أم مجردا منها، فيرفع الفاعل، وينصب المفعول به والمفعول المطلق والظرف والتمييز والحال.
- ١٠- لم يرد اسم الفاعل المجرد من أل عاملا دون الاعتماد على شيء قبله، وهذا يؤكد ما ذهب إليه جمهور النحاة، ويخالف ما ذهب إليه الأخفش والكوفيون.
- ١١- يعمل اسم الفاعل المقترن بأل في المفعول به مطلقا، وهذا يخالف ما ذهب إليه الرماني فقد ذهب إلى أنه لا يعمل في المفعول إلا إذا كان بمعنى الماضي فقط، كما أن هذا يخالف ما ذهب إليه الأخفش حين منع إعماله مطلقا.
- ١٢- يجوز في مفعول اسم الفاعل المعرف بأل المضاف لمفعوله بجانب الجر على الإضافة النصب على المفعولية، وهذا يخالف ما ذهب إليه المبرد، حين أوجب النصب في هذه الحالة.
- ١٣- قد يدل اسم الفاعل على المفعول، وهذا يخالف رأي من منع ذلك كالرضي أو رأي من يقصره على ألفاظ معينة كالسيوطي.
- ١٤- قد يدل اسم الفاعل على النسب، فيشترك اسم الفاعل والنسب في اللفظ وقد يكون اسم الفاعل جاريا على فعله، وهذا يؤيد رأي الرضي، ويخالف ما ذهب إليه ابن يعيش.
- ١٥- قد يقوم أن اسم الفاعل مقام المصدر، وهذا يؤيد رأي الزمخشري، ويخالف رأي من حكم على ذلك بالقلة كسيبويه وابن الحاجب.
- ١٦- قد يدل أن اسم الفاعل على الصفة المشبهة، ويكون الحكم في ذلك البناء لا السياق الذي ورد فيه.
- ١٧- قد يدل أن اسم الفاعل على العدد.

ثانيا: بالنسبة إلى اسم المفعول:

- ١- يبنى اسم المفعول من الثلاثي المجرد على وزن مفعول، ويقل بناؤه من الثلاثي المزيد بالهمزة بل ينذر وهذا يرجح ما ذهب إليه جمهور النحاة، فقد ذهبوا إلى أن مجيء مفعول من الثلاثي المزيد قليل ولا يقاس عليه.
- ٢- لم يرد اسم المفعول من الأجوف الواوي على الأصل، وهذا يخالف رأى المبرد الذي حكم بإجازته وكذلك السيوطي الذي حكم بقلته، ولم يرد الأجوف اليائي على الأصل.
- ٣- ينقاس مجيء فعيل بمعنى مفعول في كل فعيل ليس لها فاعل، وبالنظر إلى كثرة وروده، يمكن أن نرجح ما ذهب إليه ابن هشام وأبو حيان وبعض المحدثين، خلافا لما أجمع عليه جمهور النحاة.
- ٤- يحمل ما ورد من أوزان الثلاثي غير مفعول و فعيل على السماع ولا يقاس عليه.
- ٥- يقل ما ورد من اسم المفعول المشتق من غير الثلاثي بالنسبة إلى الأوزان التي ذكرها النحاة، فلم يرد إلا سبع صيغ، ومن ثم قد تحتاج هذه الظاهرة إلى بحث مستقل.
- ٦- لا يعمل أن اسم المفعول مجردا إلا إذا اعتمد على شيء قبله، أما المعرف بأل فيعمل مطلقا، وبذلك لم يخرج عما قاله النحاة.
- ٧- لم يرد أن اسم المفعول ناصبا لمرفوعه على التشبيه بالمفعول به، وهذا لا يؤيد رأي من يجيز ذلك.
- ٨- لم ترد الأوزان التي نابت عن مفعول عاملة وهذا يؤكد رأي جمهور النحاة

ويجعل رأي ابن عصفور في حاجة إلى شواهد تدعمه.

٩- قد يدل اسم المفعول على المصدر ويقوم مقامه، وهذا يرجح ما ذهب إليه الزمخشري، ويخالف رأي من يمنع ذلك كسيبويه.

١٠- لم يأت اسم المفعول بمعنى الفاعل، وهذا لا يؤيد رأي من أجاز ذلك، وإن كان عدم مجيئه موافقاً لمن وصفه بالقلة كالرضي.

١١- قد يدل اسم المفعول على النسب فيشتركان في اللفظ.

المصادر والمراجع

- ١- إبراهيم (أنيس):
- من أسرار اللغة: القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة السادسة، ١٩٧٨ م.
- دلالة الألفاظ: القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، ١٩٦٣ م.
- ٢- الأزهري (الشيخ خالد) شرح التصريح على التوضيح: القاهرة، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي (بدون تاريخ).
- ٣- الأشموني شرح الأشموني على ألفية ابن مالك: القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي (بدون تاريخ) (مطبوع معه شرح الشواهد للعيني).
- ٤- امرؤ القيس: ديوان امرئ القيس: تحقيق (محمد أبو الفضل إبراهيم): القاهرة، دار المعارف، الطبعة الخامسة.
- ٥- إميل بديع (يعقوب) فقه اللغة وخصائصها: بيروت، دار العلم للملايين، الطبعة الثانية، ١٩٦٨ م.
- ٦- أمين علي (السيد) دراسات علم النحو: القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثانية، ١٩٦٨ م.
- ٧- الأنباري (أبو البركات عبد الرحمن بن محمد) ت: ٥٥٧ هـ.
- الإنصاف في مسائل الخلاف، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد: بيروت، المكتبة العصرية، ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م.
- ٨- بدوى (طبانة) معلقات العرب: دراسة نقدية تاريخية في عيون الشعر

- الجاهلي: القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٣٨٧ هـ / ١٩٩٧ م.
- ٩- جرجي (زيدان) تاريخ آداب اللغة العربية، مراجعة وتعليق: د / شوقي ضيف: القاهرة، دار الهلال ١٩٥٧.
- ١٠- ابن جني (أبو الفتح عثمان) - الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار. القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الرابعة ١٩٩٠ م.
- المنصف، تحقيق: إبراهيم مصطفى، عبد الله أمين: القاهرة، دار إحياء الكتب العربية (عيسى البابي الحلبي) الطبعة الأولى ١٣٧٣ هـ / ١٩٥٥ م.
- ١١- الحارث بن حلزة: ديوان الحارث بن حلزة، إعداد: طلال حرب - بيروت، الدار العالمية، الطبعة الأولى ١٤١٣ / ١٩٩٣ م.
- ١٢- حازم علي (كمال) تصريف الأسماء دراسة جديدة في ضوء علم اللغة الحديث: القاهرة، مكتبة الآداب ١٤١٨ هـ / ١٩٩٨ م.
- ١٣- حجازي (محمود فهمي) مدخل إلى علم اللغة القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر ١٩٨٦ م.
- ١٤- الحملاوي (الشيخ أحمد) شذا العرف في فن الصرف، تحقيق وشرح: حسين عبد الحليم يوسف: القاهرة، مكتبة الآداب (بدون تاريخ).
- ١٥- أبو حيان (الأندلسي) - ارتشاف الضرب من لسان العرب، تحقيق: مصطفى أحمد النماس. الطبعة الأولى: ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م.
- ١٦- الخضري (الشيخ محمد الخضري):
- حاشية الخضري على شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك: القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي (بدون تاريخ).

١٧- الرضي (الأستراباذي) - شرح الكافية، تحقيق وتعليق: يوسف حسن عمر: جامعة قاريونس، ١٢٩٨ هـ، ١٩٧٨ م.

- شرح الشافية، تحقيق: محمد نور الحسن، ومحمد الزفزاف، ومحمد محيي الدين عبد الحميد: بيروت، دار الكتب العلمية ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م.

١٨- الزمخشري (أبو القاسم محمود بن عمر) - المفصل في صناعة الإعراب، تحقيق وتقديم: علي أبو ملحوم: بيروت، مكتبة الهلال، الطبعة الأولى، ١٩٩٣ م.

١٩- زهير بن أبي سلمى - ديوان زهير بن أبي سلمى، صنعة أبي العباس ثعلب، تحقيق د / فخر الدين قباوة: بيروت، منشورات دار الآفاق الجديدة (بدون تاريخ).

٢٠- الزوزني (أبو عبد الله أحمد بن الحسن) - شرح المعلقات السبع: بيروت، دار الكتب العلمية (بدون تاريخ).

٢١- زين كامل (الخويسكي) - النحو العربي صياغة: جديدة مصر، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٥ م.

٢٢- سعيد الأفغاني في أصول النحو: دمشق، مطبعة جامعة دمشق، الطبعة الثالثة ١٣٨٣ هـ / ١٩٦٤ م.

٢٣- سيبويه (أبو بشر عمرو بن عثمان) - الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون: القاهرة، مكتبة الخانجي، الطبعة الثانية ١٤٠٢ هـ / ١٩٨٢ م.

٢٤- ابن سيده (الأندلسي) المخصص في اللغة: بيروت، دار الفكر، ١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨ م.

- ٢٥- السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن) - الأشباه والنظائر (في النحو) بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ / ١٩٨٤ م.
- المزهري في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق محمد أحمد جاد المولى، وعلي محمد البجاوي، محمد أبي الفضل إبراهيم القاهرة، مكتبة دار التراث، الطبعة الثانية (بدون تاريخ) همع الهوامع، تحقيق أحمد شمس الدين. لبنان، بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ / ١٩٩٨ م.
- ٢٦- شعبان (صلاح) - أبنية المشتقات ووظائفها في شعر الأعشي: القاهرة، دار الثقافة العربية، الطبعة الأولى ١٤١١ هـ / ١٩٩٠ م.
- ٢٧- شوقي (ضيف) - تاريخ الأدب العربي (العصر الجاهلي): القاهرة، دار المعارف، الطبعة الثامنة.
- تجديد النحو: القاهرة، دار المعارف، الطبعة الرابعة.
- ٢٨- الصبان - حاشية الصبان علي شرح الأشموني علي ألفية ابن مالك: القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي (بدون تاريخ).
- ٢٩- صلاح (راوي) - التصريف: القاهرة، مكتبة الزهراء ١٤١٦ هـ / ١٩٩٥ م.
- ٣٠- طرفة بن العبد - ديوان طرفة بن العبد، شرح الأعلام الشنتمري، تحقيق: درية الخطيب، ولطفي الصقال. بيروت، المؤسسة العربية.
- ٣١- عباس حسن - النحو الوافي: القاهرة، دار المعارف، الطبعة السادسة.
- ٣٢- عبده (الراجحي) - التطبيق الصرفي: الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٦ م.

- ٣٣- ابن عصفور (الإشبيلي):
- الممتع في التصريف، تحقيق فخر الدين قباوة، بيروت، دار المعرفة، الطبعة الأولى ١٤٠٧ هـ / ١٩٨٧ م.
- ٣٤- ابن عقيل (بهاء الدين عبد الله العقيلي):
- المقرب، تحقيق: أحمد عبدالستار الجوارى، وعبدالله الجبوري، بغداد، مطبعة العاني، ١٣٩٢ هـ / ١٩٧٢ م.
- ٣٥- عمرو بن كلثوم - ديوان عمرو بن كلثوم، صيغة د / على أبو زيد. دار سعد الدين، الطبعة الأولى ١٤١٢ هـ / ١٩٩١ م.
- ٣٦- عنترة بن شداد - شرح ديوان عنترة بيروت، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى ١٤٠٥ / ١٩٨٥.
- ٣٧- فخر الدين قباوة - تصريف الأسماء والأفعال: بيروت، مكتبة المعارف، الطبعة الثالثة ١٤١٩ هـ / ١٩٩٨ م.
- ٣٨- الفيروزآبادي (مجد الدين محمد بن يعقوب):
- القاموس المحيط تحقيق: مجدي فتحي السيد المكتبة التوفيقية، القاهرة (بدون تاريخ).
- ٣٩- الفيومي (أحمد بن محمد) - المصباح المنير: بيروت، مكتبة لبنان ١٩٨٧ م.

- ٤٠- القالي (أبو علي) - الأمالي بيروت، دار الكتب العلمية (بدون تاريخ) .
- ٤١- لبيد بن ربيعة العامري:
- ديوان لبيد، رواية أبي الحسن الطوسي، تحقيق: إحسان عباس طبعة الكويت ١٩٦٢ م.
- ٤٢- ابن مالك (جمال الدين محمد بن عبد الله):
- شرح التسهيل، تحقيق عبد الرحمن السيد، ومحمد بدوي المختون: هجر للطباعة والنشر، الطبعة الأولى ١٤١٠ / ١٩٩٠ م.
- شرح الكافية الشافية، تحقيق عبد المنعم أحمد هريدي: مكة المكرمة، دار المأمون للتراث (بدون تاريخ).
- ٤٣- المبرد (أبو العباس محمد بن يزيد):
- المقتضب، تحقيق محمد عبد الخالق عزيمة: القاهرة ، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، الطبعة الثانية ١٤١٥ هـ / ١٩٩٤ م.
- ٤٤- مجمع اللغة العربية (مصر):
- كتاب في أصول اللغة: القاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ١٣٨٨ هـ / ١٩٦٩ م.
- مجموعة القرارات العلمية في خمسين عاما، أخرجها وراجعها محمد شوقي أمين، إبراهيم التريزي وآخرون. القاهرة، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ١٤٠٤ هـ / ١٩٨٤ م.
- المعجم الوسيط: راجعه عبد الوهاب عوض الله، ومحمد عبد العزيز

- القلمماوي: القاهرة، مطابع الأوفست بشركة الإعلانات الشرقية.
- ٤٥- محمد محيي الدين عبد الحميد - دروس التصريف: بيروت، صيدا، المطبعة
العصرية ١٤١٦ هـ / ١٩٩٥ م.
- ٤٦- المرادي (ابن أم قاسم):
- توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، تحقيق د/ عبد الرحمن
على سلمان القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الثانية.
- ٤٧- ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين) - لسان العرب، تحقيق عبد الله علي
الكبير ومحمد حسب الله وهاشم الشاذلي طبعة دار المعارف.
- ٤٨- هادي (نهر) - الصرف الوافي دراسة وصفية تطبيقية. الأردن، دار الأمل
للنشر والتوزيع ١٩٩٨ م.
- ٤٩- ابن هشام: (جمال الدين أبو محمد عبد الله بن يوسف):
- أوضح المسالك إلي ألفية ابن مالك، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد.
بيروت، صيدا، المكتبة العصرية (بدون تاريخ).
- ٥٠- ابن يعيش (موفق الدين يعيش بن علي) - شرح المفصل بيروت، عالم
الكتب (بدون تاريخ).

Abstract

Present Participle and Past Participle: Theory and Practice. In relation to the Divan of The Poets of the Seven Mua'laghaht

Dr. Abdullah Mohammed Abdul Rahman Al-Kandari

This research examines two derivational: Present Participle and Past Participle from the perspective of semantics, morphology and syntax focusing on the poets of the Seven Mua'laghat Tarafa and Harith bin Halzh, and Amr ibn Kulthum and Antar bin Shaddad, and Zuhair bin Abi Salma and however bin Rabia al-Amiri.

This study originates the connection between syntax and morphology rules and the Seven Mua'alagaht which represent an exceptional source for grammarians.

The study provides solid evidences and references to the plausibility of grammarians as considering some verses as original examples of the syntactic and morphological rules in derivations .

The practical application of this study unsubstantiated peremptory approved the sincerity rules grammarians and Abvien, and sincerity Hoahidhm which were citing the general bases, in the field of derivatives, the actor's name and the name of force in particular. Rather, this study drew attention to the need to return back to our heritage poetic ignorant, because its phenomena banking and toward the H tag on a high degree of importance, you need to from invested to achieve our objective term, which is to maintain the Arabic language eloquence, the language of the Koran, and work on linking the poetic heritage afternoon, and repair all the necessary reform of the rules, by re-reading these seven pendants, or ten, and the whole pre-Islamic.

الرؤيا الجمالية في شعر أبي تمام
(بحث في ما وراء الخطاب الشعري)

أ. د. عبد الرحمن محمد بناني

أستاذ بقسم اللغة العربية

كلية الدراسات الإسلامية والعربية - دبي



ملخص البحث

يراهن هذا البحث على استيضاح المفارقة بين قراءتين: قراءة تقوم على الرؤية الفنية للشعر العربي، تؤطرها قواعد البلاغة، التي غلب فيها الفكر الجدلي على الاستجابة الخيالية الوجدانية، في الغالب الأعم، وقراءة تقوم أساسا على استنطاق الرؤيا الجمالية التي تعكس فلسفة الشاعر من داخل بنية الشعر اللسانية والفنية، والتي تعكس أفق الشاعر المبدع وأحلامه وتوجهاته، وتذوقه الخاص لكل ما هو مادي وروحاني في الإنسان والطبيعة والفن، والتي تثير في الآن نفسه في ذات القارئ الإحساس بمكامن الجمال بجميع إحياءاته وتجلياته.

وتطبيقا لهذا الهدف انصب البحث على ماهية الجمال عند شاعر متميز بمذهبه الشعري، تنازع فيه الأنصار والخصوم، إنه أبو تمام حبيب بن أوس الطائي. وتغلغل في تجليات الجمال في شعره، وفي آليات بناء الجمال الشعري عنده، انطلاقا من أبيات شعرية دالة، تم استنطاق ما تخفيه من رؤيا فلسفية جمالية خاصة، لا من نظرية فلسفية بعينها أو علمية جافة، وإنما من مكونات النص الشعري الفنية والدلالية، ومن وقعها على أفق القارئ الواعي بجدلية الفن والجمال، وكفاءته القرائية.

لقد قسمت البحث إلى مبحثين: نظري وتطبيقي، فقد ارتأيت معرفيا ومنهجيا، وقبل الولوج في صلب الموضوع، أن أقدم تمهيدا نظريا، أفق فيه على مصطلحات من مثل: الرؤية، والرؤيا، والتشكيل الفني، والتلقي الجمالي، وما تتطلبه هذه المصطلحات من توضيح لتفاعل الرؤيا الجمالية مع التشكيل الفني، ومع موقف المتلقي الجمالي؛ لأنها مفاتيح أساسية لفهم الأبعاد الدلالية للرؤيا

الجمالية عند أبي تمام. ثم أنتقل، بعد ذلك، إلى المبحث التطبيقي أستجلي فيه ماهية الجمال وتجلياته في شعر أبي تمام، لأخلص إلى نتائج البحث.

المبحث الأول: تمهيد نظري

١- بين الرؤية والرؤيا:

١،١. الرؤية: نستطيع أن نقدم تعريفا مبدئيا ل(الرؤية) بأنها حصيلة الإدراك المعرفي، القائم على عدة تجارب وتأملات واستنتاجات، قد تكون ذاتية متميزة، وقد تكون جماعية بحكم التواصل الفكري بين عدة باحثين؛ فالرؤية من هذا المنطلق أقرب ما تكون إلى البحث العلمي، فمن المفروض أن تكون ذات خصوصيات معرفية ونظرية ومنهجية، وذات مصطلحات دقيقة. وانطلاقا من هذا المفهوم نستطيع أن ندرج أبحاث النقاد والبلاغيين العرب؛ لأنها نابعة من خبرة واسعة بالنصوص الأدبية، وبالأفكار والاتجاهات الأدبية، وتتطور الظاهرة الأدبية، معززة بأذواق الممتازين منهم من ذوي النفوذ المعنوي والتأثير في المبدعين والمتلقين على حد سواء. ناهيك عن توجه الفلاسفة إلى تطير الظواهر الأدبية في رؤية معرفية شمولية، تجعلهم قادرين على الكشف عن نظرية أو نظريات أدبية أو شعرية، انطلاقا من تأمل خاص لخصيلة النصوص الإبداعية، ولخصيلة الإنجازات النقدية التطبيقية، أو انطلاقا من رؤية استباقية توجه المبدعين والنقاد وعامة القراء في حالة وجود تجاوب هؤلأ مع أولئك الفلاسفة، وهذا ما لم يحصل في التراث العربي^(١) بهدف تطويق مفهوم الأدب، أو تطوير هذا المفهوم وإثراء أدواته، واستشراف أهدافه المستقبلية.

١- لقد ظلت نظرية قدامة بن جعفر، التي قامت على مراجعة التراث العربي ودمجه في التراث الأرسطي، بعيدة عن مجال التأثير في نقاد عصره، كما ظلت آراء الفلاسفة العرب، وكما جاءت نظرية حازم القرطاجني في المحاكاة الشعرية في زمن سقوط الشعر والنقد العربيين.

٢,١. الرؤيا: أما (الرؤيا) فهي مثل حلم اليقظة الصادق العميق، ومثل الحدس أو النظر الثاقب^(٢)، الذي يرسم مسار الفنان الإبداعي بعيدا عن كثير من معطيات الواقع الخداعة، ويساعده على التعبير الحر عن صادق المعاناة، ويحقق له آمال الذات المكبوتة، وعلى تقديم بدائل أكثر سموا وغنى وجاذبية وجمالا وجلالا مما يقدمه الواقع. وبهذه المواصفات يمكن تسميتها (الرؤيا الجمالية). ويمكن إدراج توجهات الفلاسفة المثاليين، وأهل التصوف، والرومانسيين في نطاق الرؤيا بهذا المدلول، وإن اختلفت اتجاهاتهم وتعددت رؤاهم، لتعدد خبراتهم وتنوع مرجعياتهم واجتهاداتهم.

ومع ذلك فإن (الرؤيا الجمالية) ليست حكرا على هذه الفئات من المثقفين، فقد نجد لبعض العلماء والنقاد والبلاغيين ملامح من هذه الرؤيا، وإن لم تشكل همهم الأكبر فإنها قد تتسلل إلى رؤاهم المعرفية وبعض قواعدهم وأحكامهم، مثلما تسللت إلى مدونة عبد القاهر الجرجاني في حديثه عن حالات التطريب أو الدهشة أو الروعة في تلقي بعض الصور الشعرية الفريدة^(٣)، وكذا مدونة حازم القرطاجني التي نص فيها على وظائف التحبيب أو التنفير أو التطريب التي يطلع بها الشعر^(٤) على سبيل المثال. كما أن العديد من المبدعين كتابا وشعراء، ممن نذروا أنفسهم لخدمة (الواقعية الأدبية) المتمثلة في (مدرسة البيان) بكل قواعدها، قد تبدو بعض إشراقات الرؤيا الجمالية فيما يبدعون، من أمثال جميل بثينة في غزله العذري، وأبي نواس في زهدياته، وابن الرومي في نزعتة التشاؤمية، والمتنبي في حكمه، وأبي فراس الحمداني في أزمته داخل السجن؛ ناهيك عن أولئك الأدباء

٢- انظر مثلا: الرؤية والفن في الشعر العربي بالمغرب: أحمد الطريسي أعراب. المؤسسة الحديثة للنشر. الدار البيضاء (د.ت) ص: ٢١.

٣- انظر أسرار البلاغة، وخصوصا رأي عبد القاهر في المعاني التخيلية، وأثرها على ذات القارئ. تحقيق: هـ. ريتو. دار المسيرة ١٩٨٣. ص: ٢٤٥.

٤- منهاج البلغاء وسراج الأدباء، وخصوصا رأيه في وظيفة المحاكاة الشعرية التي حددها في عمليتي تحبيب القارئ وتنفيره من تلك المحاكاة. تحقيق: محمد الحبيب بلخوجة. تونس ١٩٦٦. ص: ١٠٦.

والشعراء الذين سنوا لأنفسهم رؤيا جمالية خاصة طبعت نظرتهم الفلسفية إلى الذات والناس والطبيعة وما وراء الطبيعة، من أمثال ابن الفارض في شطحاته الصوفية، وأبي تمام في مذهبه البديعي، وأبي العلاء المعري في نزعتة الفلسفية.

وشتان ما بين من يعاني ميلاد الرؤيا الجمالية ويكابد لحظات إبداعها، وبين من يدرك بعض إشراقاتها أو يحس ببعض قيمها. وشتان ما بين من يحاول حصر الرؤيا الجمالية في قواعد منطقية أو أسلوبية: أي يحول مجرى الأجواء الوجدانية الحية الملتهبة الغامضة و التحليلات الخيالية المستبصرة، إلى مقولات فلسفية، أو قواعد أسلوبية بلاغية جدلية، قد يتجاوزها الزمان ولا تكاد تعبر عن كمال تجلياتها، وبين من يعيش الرؤيا الجمالية في لحظة تخلقها، وفي لحظات نموها واتساع نطاقها مع استمرار التجربة الشعرية.

٢- تفاعل الرؤيا الجمالية والتشكيل الفني:

١،٢ . الرؤيا والتشكيل: قد لا يختلف اثنان في حقيقة أن التشكيل الفني قائم على قواعد معيارية (= مفهوم البيان، حقيقة ومجازا، وقواعد علم المعاني، وعلم البديع، عند البلاغيين، و الصنعة عند نقاد الشعر العرب، إضافة إلى علم العروض والقوافي)، بعضها ثابت بحكم الاستقرار الثقافي وبقوة سلطة التقاليد، وبعضها متغير بحكم قوة إرادة المبدع ورؤياه الجمالية، ووضوح تخطيطه الفني وتحديه للتقاليد، وعمق شعوره بالحرية التي هي مناط الإبداع؛ لكن أن يفصل الشكل الفني (قضية اللفظ والمعنى، أو الشكل والمضمون، في معالجة جمال الشعر عند نقاد العرب) عن ذات المبدع ورؤياه الجمالية (وهذا غير قضية دواعي الشعر، وقضية الصدق الفني عندهم) وهو ما سقطت فيه الرؤية النقدية البلاغية العربية فمعناه تحجيم الإبداع الأدبي والشعري في قوالب لسانية وبلاغية وإيقاعية صلبة، وتحويل العملية الإبداعية إلى شكل لا تكاد تدب فيه الروح أو

هو قليل الماء، كما رأى بعض القدماء هذا الإجراء، رغم أهميته المنهجية، إلا أن قيامه على منطق العقل ومقاييس الواقع والعرف اللغوي، وضعف الانتباه إلى مساحة التخيل المرتبط بالوجدان، كل ذلك حرم القارئ العربي لذة اكتشاف أسرار الرؤيا الجمالية التي هي روح الأدب، والتي ذوب الأديب أو الشاعر نفسه ليجعلها سائغة لمن أراد تذوقها، وتوسل لها بكل وسائل الأداء اللساني والفني المتاحة لديه.

والحقيقة التي قد لا يختلف فيها اثنان، أن الشعر العربي منذ نموذج الجاهلي إلى نموذج المعاصر الحر قد لا يخلو من رؤيا جمالية هي روحه الخفية، ومن تشكيل فني هو جسده المتناسق الأعضاء؛ فليست الصورة الشعرية مجرد تزيين لمعنى معلوم مسبقا، تم إخفاؤه ودعوة القارئ إلى اكتشافه بعمليات ذهنية، تزداد قيمته بازدياد تلك الخدعة (الجميلة). وليست أساليب الشعر الحقيقية أو ما اعتبروها كذلك أو المجازية، مجرد إبلاغ معان عقلية أو واقعية أو معرفية أو أخلاقية. وليست أوزان الشعر مجرد قوالب موسيقية يحسن الإنشاد بها بهدف تطريب الشاعر وإطراب المتلقي فقط. وليست التوازنات الصوتية، التي أدرجها البلاغيون في خانة المحسنات البديعية اللفظية، مجرد إغناء للقلب الموسيقي الشعري؛ هذا التوجه هو حصيلة ثقافة بيانية (شكلية)^(٥)، كان قد دشنها اللغويون والمفسرون وعلماء الكلام و علماء البيان، فظهرت في أعمال النقاد والبلاغيين على اختلاف منازلهم، وأكثرهم كانوا من أولئك العلماء أو من أشياعهم.

والمعضلة ليست في الإحاطة بالظواهر البلاغية والإيقاعية في الشعر هذا مدخل معرفي ضروري لقارئ الشعر العربي إنما المعضلة في المبالغة في العناية بهذا الجانب الفني الشكلي (وهو ما عبروا عنه بالصدق الفني)، وَمَنْطَقَةُ المعاني

٥- لا نقصد ما ذهب إليه الشكلانيون الروس، ولكن نقصد اهتمام العرب بالشكل التعبيري من أساليب وإيقاعات شعرية.

التخييلية والبحث عن المعاني الأخلاقية والمعاني الواقعية، مع قلة الالتفات إلى الرؤيا الجمالية التي يحملها الشاعر بين جناحيه (وهو ما يمكن تسميته بالصدق الوجداني، أو صدق التجربة الشعرية)، والتي يسعى بكل قواه الذهنية والوجدانية والخيالية لصبها في قوالب فنية معبرة، ليجعلها منفذا سلسا إلى ذات القارئ، لعله يحس بما يحس به الشاعر، فتكون تلك المشاركة الذهنية الخيالية الوجدانية سبيلا لبعث الإحساس بمكان الجمال في ذلك الشعر: الجمال بمعنى معاناة القارئ في سبيل اكتشاف الصدق العاطفي لدى الشاعر، أو تجربته الشعرية، ومحاولة إعادة تشكيل أطروحته، أي تحويل الدهشة الجمالية أو التعجب المتولد عن الصورة الشعرية المفاجئة وعن آليات الإطراب، إلى وعي باللذة الجمالية الحق التي تقترن فيها المشاعر بالتصورات^(٦).

إن الدعوة إلى تجاوز (الرؤية) النقدية البلاغية المنطقية العربية، إلى (الرؤيا الجمالية)، ليست الغاية منها الخوض في منهج أدبي نفسي، بإخضاع الشعر والشاعر معا لمقتضيات علم النفس السريري، لكونه فنا من الفنون الجميلة التي تعبر عن حالة شاذة، هي مجرد تفرغ للمكبوتات النفسية: أي (الاستعلاء)، فنتناسى قيم الشعر الفنية في سبيل التحليل النفسي، كما رام ذلك (فرويد) وأتباعه.

كما لا نقصد من ورائها تبني مقولات فلسفية مثالية بعينها، سواء منها الفلسفة الروحانية الدينية أو الصوفية، أو الفلسفة التأملية العقلية وكما هو معلوم، فإن أطروحات أفلاطون في جمهوريته، وبعض فلاسفة أوربا في العصر الحديث، أو بعض فلاسفة العرب كالفارابي وابن سينا على اختلاف منازعهم الفكرية يمكن إدراجها ضمن الفلسفات المثالية؛ وإن كان بعضها قارب روح الفنون، والاستئناس بها قد ينير بعض أسرار جمال الفن الشعري وإنما الغاية دعوة القارئ

٦- راجع كتابي: تلقي الشعر: قراءة في التراث النقدي والبلاغي العربي. ص: ١٣٥ وما بعدها. منشورات جامعة سيدي محمد بن عبد الله فاس. المغرب. ٢٠٠٦.

إلى الاستغراق في دلالات الشعر العميقة لاكتشاف رؤيا الشاعر.

ومعنى ذلك أن عدة شعراء قد يشتركون في موضوعات وقضايا ومواقف ومعان، لكن حينما نعتبرها واحدة موحدة، ولا ننتبه إلى درجة إدراك الشاعر ونوع شعوره وتجربته، ونكتفي برصد ألوان التعبير عنها فقط، وننسى أو نتناسى أن اختلاف الأساليب ليس مجرد مهارة فنية واستجابة لوعاء لغوي مشترك، أو تلويحنا أسلوبيا الغاية منه تفاوت الدلالات الذهنية، كما رامها عبد القاهر الجرجاني في نظرية النظم^(٧)؛ وإنما هذه استجابة للرؤيا الجمالية الخاصة بكل شاعر. وبذلك تتجدد المعاني الشعرية في نظر القارئ وتتوالد وتتطور وتتفرع، وقد ينسخ اللاحق منها السابق، وقد يطمأ الشاعر بها أرضا بكرًا، وقد يكتشف موطنًا للجمال جديدًا رائعًا يعكس رؤياه الخاصة؛ حينما نتغاضى عن كل هذا فإننا نهضم حقيقة الإبداع الشعري، ونهدر عملية التلقي الجمالي في آن واحد.

٢,٢. المتلقي والرؤيا الجمالية: حينما نحجر على ذات القارئ، ونوجه عملية التلقي عنده بقواعد فهم وتحليل لسانية وبلاغية منطقية، وعروضية لا تتغير، ونجبره على التخلي عن التعبير عن ما ينبعث في ذاته أثناء ممارسة عملية القراءة والتماهي الجمالي، فإننا نساهم في إلغاء الطرف الثاني، الذي تتم عنده عملية الإبداع، كما تختم عنده دائرة الرؤيا الجمالية؛ فالقارئ الواعي المتذوق يتجاوز مستويات التحليل اللساني والفني، إلى ما هو أعمق، إنه يحاور فكرا آخر، فكرا فجره الوجدان الصادق الملتهب، والمخيلة الواسعة الأفاق؛ لأجل ذلك فالقارئ يمتلك الحرية في التعامل مع الخطاب الشعري بحسب أفقه الثقافي والخيالي والوجداني، ولا يبقى لقواعد الفن عنده سواء منها التطبيقية أو التصويرية سوى وظيفة وحيدة هي أنها شفرات للغوص في أعماق النص الشعري الخيالية والإطرابية، للوصول إلى الرؤيا الجمالية. يقول حسن طبل: «إن النص الواحد أو

٧- راجع أسرار البلاغة. عبد القاهر الجرجاني. تحقيق هـ. ريتز. دار المسيرة. بيروت ١٩٨٣. ص: ٢٤١.

الصورة الواحدة يختلف معناها الشعري من فرد إلى فرد آخر، فلكل قارئ ذهنه الخاص وتجاربه الخاصة وثقافته»^(٨).

٣- نحو رؤيا جمالية عند أبي تمام الطائي:

إن السؤال الذي يجسد إشكالية البحث في هذا المضمار هو: كيف السبيل إلى إدراك الرؤيا الجمالية من خطاب شعري، بما له من مواصفات لسانية وفنية، متميز عن الخطابات الفلسفية والنقدية والبلاغية؟

ذلك هو السؤال الوجيه، والجواب عنه هو المغامرة بعينها؛ لا لأننا نفترض مسبقا افتقاد الشعراء العرب أو بعضهم على الأقل لرؤيا جمالية شعرية، فهذا ما لا يمكن الحسم فيه سلبا ولا إيجابا، إلا بعد القيام بدراسات منهجية معمقة، ولكن المغامرة تكمن في:

أولا: ايجاد منهج يخلص بنا إلى الكشف عن معالم رؤيا جمالية في شعر شاعر بعينه.

ثانيا: دخول أرض بغير جواز السفر الذي يحمله كثير من قراء الشعر: أي برؤيا فلسفية / جمالية نابعة من الخطاب الشعري ذاته، تختلف عن رؤية الفلاسفة ورؤية النقاد والبلاغيين.

وكثيرا ما طرحت المعاني الفلسفية في الشعر أو ما يعتبر منها كذلك، إشكالات أفرزت موقفين على الأقل: موقف محافظ معارض، وموقف مجدد مؤيد. فإذا كان الموقف المحافظ حصر اهتمامه في تأصيل مذهب عمود الشعر، القائم على قرب المعنى وبساطة التعبير، فإن الموقف المجدد اهتم بتأصيل مذهب البديع، القائم

٨- المعنى الشعري في التراث النقدي. مكتبة الزهراء القاهرة: ١٩٨٥. ص: ٤٨. وانظر أيضا كتابي: تلقي الشعر: قراءة في التراث النقدي والبلاغي العربي. مرجع سابق. الفصل الثاني، المبحث الثاني: المدرسة الجمالية: ياوس وإيزر.

على العناية بمكونات فن البديع من محسنات لفظية ومعنوية، و اقتحام مجال فلسفة الجمال الشعري. وحول المذهبين قامت خصومات أدبية أغنت البحث النقدي العربي، وأصلت مباحث اتجاه البيان؛ ناهيك عن اتجاه العرفان عند أتباع الصوفية، الذي له رؤيا عرفانية تختلف عن الرؤية البيانية. والبحث هذا يحاول تجاوز كل ما ذكر من رؤى فلسفية و عرفانية وبيانية ما أمكن، والاقتصار على ما يند من أعماق الشعر من رؤيا ذات خصوصية جمالية، وفرادة إبداعية.

يقول (باشلار) في كتابه: شعرية الفضاء: (إن الفيلسوف الذي أسس كل تفكيره على نظريات فلسفة العلوم العميقة... عليه أن ينسى كل معرفته ويحطم علاقته بجميع عاداته في الأبحاث الفلسفية، إذا هو أراد أن يدرس المشاكل المطروحة المتعلقة بالتخيل الشعري، حيث لا يعتد بماضي الثقافة، ولم يعد مجديا المجهود الطويل المنصب على العلاقات وعلى الأسس الفكرية. يجب أن يتم الحضور في الصورة، في لحظة الصورة. وإذا كان هناك فلسفة للشعر فيجب أن تولد تلك الفلسفة بمناسبة بيت شعري مهيمن منسجم مع الصورة المتفردة... ذلك أن الصورة بروز نفساني مفاجئ: بروز أسيتت دراسته في نطاق السببيات الثانوية؛ فليس هناك عمومية ولا إجماع يصلح أساسا لفلسفة الشعر)^(٩). فإذا كان للشعر فلسفته الخاصة التي لا تستطيع أبحاث الفيلسوف سبرها ولا فهمها، فله كذلك علمه الخاص به، الذي لا تستطيع أبحاث العلماء مقارنتها بقواعد علومهم؛ يقول الأمدي: (فقد كان التجويد في الشعر ليست علته العلم، ولو كان علته العلم لكان من يتعاطاه من العلماء أشعر ممن ليس بعالم)^(١٠)، وبقدر وعينا بحقيقة هذه المغامرة وأبعادها، نجد مناطق جذب قوية تأخذنا في شعر أبي تمام، لركوبها

٩- شعرية الفضاء: كاستون باشلار. ترجمة: نبيل سلامة. راجع عنوانه الإلكتروني:

www.maaber@scs-net.org

١٠- الموازنة بين الطائنين: الحسن بن بشر الأمدي. تحقيق محمد محيي الدين عبد الجميد. دار الجيل بيروت، ص: ١٥.

بحماس أكبر:

أولاًها: زعامة أبي تمام لمدرسة شعرية متميزة هي مدرسة البديع .

ثانيها: ثقافته الموسوعية التي صهرها في شعره .

ثالثها: موقفه الواضح من الشعرية العربية .

رابعها: توظيفه لمبادئه الجمالية في شعره ، صراحة أو ضمناً .

أما زعامته لمدرسة البديع فالدراسات التي أنجزت فيها تفوق العد^(١١) . وأما ثقافته الموسوعية فقد أسهب فيها الأقدمون^(١٢) . وأما موقفه من الشعرية العربية فقد أسال أقلام الأنصار و الخصوم^(١٣) . وأما تصريحه أو تضمينه لمبادئه الجمالية فما زال يحتاج إلى وقفة تأمل ، على الرغم من الإشارات التي قد يكون نوه بها بعض الباحثين المعاصرين .

على أن بحثنا هذا لا يلامس - من قريب أو بعيد - ما خاض فيه بعض الدارسين الذين صبوا اهتمامهم على الشعراء النقاد من خلال مواقفهم النقدية ، التي نقلتها لنا مجالس الأدب^(١٤) ، أو المؤلفات النقدية التي أملاها أو حبرها هؤلاء الشعراء^(١٥) .

- ١١- انظر على سبيل المثال: البديع في شعر أبي تمام: فاطمة الحسيمي رسالة جامعية بكلية الآداب فاس المغرب ١٩٨٧ . الفصلان الثاني والثالث . وكذا: الحركة النقدية حول مذهب أبي تمام: تاريخها وتطورها وأثارها في النقد العربي: محمود جبر الريدأوي . دار الفكر القاهرة ١٩٦٧ ، فصول عدة .
- ١٢- أخبار أبي تمام: محمد بن يحيى أبو بكر الصولي . تح: خليل محمود عساكر ومحمد عبده عزام ونظير الإسلام الهندي . القاهرة ١٩٣٧ .
- ١٣- انظر كتاب الموازنة بين الطائنين للآمدي ، مصدر سابق ، على سبيل المثال ، وكذا الحركة النقدية حول مذهب أبي تمام للريدأوي ، مرجع سابق .
- ١٤- انظر على سبيل المثال: الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء للمرزباني . جمعية نشر الكتب العربية . القاهرة ١٣٤٣هـ . وكذا أخبار أبي تمام للصولي . مرجع سابق . عدة أماكن .
- ١٥- منهم ابن طباطبا العلوي في كتابه عيار الشعر ، وكذا ابن رشيق القيرواني ، بصفتها شاعرين وناقدين ، وغيرهما كثير ..

٤- أما المنهج الذي اهتمت إليه لمحاولة الكشف عن رؤيا جمالية شعرية في شعر أبي تمام، فيقوم على الإجراءات الآتية:

أولاً: الوقوف على أبيات يصرح فيها أبو تمام بمصطلحات نقدية متداولة.

ثانياً: تحليل أبيات يمتدح فيها شعره و يفخر ببراعته في التجويد.

ثالثاً: تحليل أبيات يجسد فيها رؤياه الجمالية ضمناً أو صراحة.

رابعاً: الخلوص إلى تصور عام لما يمكن اعتباره إرهاباً لرؤيا جمالية شعرية تامة.

وسأتبع في ذلك منهجا استقرائيا، ورؤية نقدية جمالية مستقاة من شعر أبي تمام، أتوسم فيها استشراف رؤيا جمالية شعرية تامة.

إن البحث في جمالية الشعر، ليس مجرد توظيف مقولات المنطق وقضايا الفلسفة، وإنما المقصود منه استشراف فلسفة الشعر الجمالية؛ أي الرؤيا الفلسفية التي يحملها الشعر، والتي تعبر عن محاولة تموضع ذات الشاعر الإنسان في الوجود، ومحاولة اختراقه لما وراء الطبيعة، وما تنطق عن تجربته الوجدانية المتفردة فحوى الرسالة التي ضمنها مكونات الخطاب الشعري اللغوية والفنية.

إن البحث في الرؤيا الجمالية يقتضي الإجابة على السؤال عن ماهية اللغة الشعرية وعن وظيفة الشعر، وعن الجدوى من اللجوء إلى ركوب أساليب وقواعد الشعر الفنية، وصلة هذه الإشكالات بالمتلقي، يقول القاضي علي بن عبد العزيز الجرجاني مذكرا بأهمية اكتشاف جمالية المعنى الشعري: «أن تذكر صبوة إذا كانت لك تراها ممثلة لضميرك، ومصورة تلقاء ناظر»^(١٦). هو بحث يشتغل

١٦- الوساطة بين المتنبي وخصومه. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي. دار القلم بيروت ١٩٦٦. ص: ١٢٧.

في نطاق حاستي السمع والبصر: السمع، ومجاله ألوان الإيقاع النغمي العروضي والتلفظي، والبصر، ومجاله ألوان الصور التعبيرية المتخيلة. هو بحث لا يكتفي بالإبداع السمعي البصري، لكونه صناعة فنية وحسب، بل لكونه الوسيلة الأكثر نجاعة لنقل تجربة منقوشة في الذاكرة: وجدانية / فكرية / خيالية، استرجاعية أو استباقية، واقع / متخيلة، أو متخيل / واقعية؛ ما دام الشعر يقوم على لغة خارقة للغة المعيارية الواقعية الجافة، لغة تبدأ بالمعيار لتخرج عنه، لأنها تعبير عن واقع باطني غير معلن ولا محدد المعالم ولا مشترك، ليس له لغة سوى لغة نقل ملامح التجربة الذاتية، وتقريب أجواء المعاناة، ورسم صورة الرؤيا الجمالية ذات الخصوصية الإبداعية، التي تعكسها مستويات الإبداع اللغوي والفني المختلفة.

ولما كانت الرؤيا الجمالية مثل الحلم الصادق كما تم التنويه إليه^(١٧)، تهيمن على اهتمامات الشاعر وتحفزه، وتحرك مخيلته المبدعة، وتثير وجدانه المشبوب، وتساهم في ترتيب وإعادة ترتيب أفكاره وتصويراته، وفي رسم توجهاته وبلورة أماله ومعاناته، وفي إبداع صوره الشعرية، وإرهاصاته الفنية والجمالية وتناسب ألفاظه وتناسقها؛ فبقدر وضوح هذه الرؤيا أو غموضها، وشموليتها أو جزئيتها، وعمقها أو سطحيته، يأتي شعر الشاعر معقدا أو سلسا، عميقا أو سطحيا، غامضا أو واضحا، صادقا أو كاذبا.

إن الرؤيا الجمالية ليست معطى مسلما به، ولا حلما جزافيا، ولا تصورا بسيطا محدودا؛ بل هي روح تسري في ثنايا الكلمات، فقد تدرك ولا توصف، تظهر وتختفي، تولد وترعرع وتصلب، وقد تهين وتضعف ثم تموت، قد ينبئ عنها نص شعري واحد، أو ديوان بأكمله، وقد يقضي الشاعر نحبه دون أن تتم رؤياه الجمالية.

ووعيا بهذه الحقيقة يمكن القول إن الرؤيا الجمالية (التمامية) تقوم على

١٧- الرؤية والفن في الشعر العربي بالمغرب: أحمد الطريسي أعراب. المؤسسة الحديثة للنشر الدار البيضاء (د.ت). ص: ٢١.

بعدين متكاملين هما: البعد الزمني (الصوت: الإيقاع التطريب الإطراب)،
و البعد المكاني (الصورة: التخيل الوصف الحكي التشبيه الاستعارة التجربة
التأملية ألوان المجاز). أما البعد الزمني فيتجلى عنده في:

- ١- إيقاع الشعر الموسيقي، سواء العروضي منه أو التلفظي (المحسنات اللفظية).
- ٢- وسائل الإيقاع النفسي، أي الموضوعات التعبيرية المرتبطة بالأحوال النفسية المختلفة.
- ٣- وسائل الإيقاع الفكري، أي الموضوعات التأملية المرتبطة بالمواقف الذهنية والأسئلة الوجودية..

وأما البعد المكاني فيتجلى في:

- ١- فضاء الصور الشعرية بمختلف أنواعها، بصفاتها خلقا إبداعيا خياليا يرسم خصوصية الموقف الدلالي المتفرد.
- ٢- فضاء الجمل والأساليب والتعابير الشعرية، ذات الطابع التركيبي العميق المعقد.
- ٣- فضاء البيت الشعري، بصفته دائرة مكتملة التعبير النفسي والفكري.
- ٤- فضاء القصيدة، بصفته مشروعا مرحليا لرؤيا جمالية ذهنية.
- ٥- فضاء الديوان الشعري بأكمله، بصفته مشروعا كاملا لحياة فنية / جمالية.

لكن استقصاء مكونات هذين البعدين يتطلب أبحاثا مستفيضة معمقة ليس هاهنا مجال التفصيل فيها، وما يمكن رصده الآن - وبيجاز - هو الوقوف على ماهية الجمال عند الشاعر أبي تمام، وبعض مظهرات هذا الجمال من خلال أمثلة محدودة من شعره ؛ استشرافا لما يمكن عده أصولا فلسفية لرؤيا جمالية أو شعرية تامة.

المبحث التطبيقي

١- ماهية الجمال عند أبي تمام:

يتخذ الجمال - عند أبي تمام - صفات عدة، لكنها تعد وجوها لماهية واحدة منها الأزلي، ومنها السرمدى، ومنها الظاهر والخفي، ومنها الباهر والجليل المهيمن؛ من ذلك قوله:

(١) في علاقة الشعر الوثيقة بالقلوب، فالشعر عنده موجه إلى الوجدان، معبر عن المشاعر الإنسانية السامية:

وكيف ولم يزل للشعر ماء يرف عليه ريحان القلوب^(١٨)

في (ماء الشعر) إشارة إلى حيويته وإشعاعه الروحي، الذي (يرف عليه ريحان القلوب): القلوب بما هي منبع للعواطف النبيلة، ومستودع للشعور بالجمال، تغمرها بهجة العشق لجمال الشعر، حتى تذوب له ريحانا فواحا.

(٢) ويعد الشعر سرا مكنونا يحتاج إلى من يكشف عنه، يقول:

كشفتُ قناعَ الشعر عن حر وجهه وطيرته عن وكره وهو واقع

بغر يراها من يراها بسمعه فيدنو إليها ذو الحجى وهو شاسع

يود ودادا أن أعضاء جسمه إذا أنشدت شوقا إليها مسامع^(١٩)

إن عملية الإبداع الشعري عنده تكشف عن حقيقة جماله وجوهره الصافي، وتزعجه عن عشه العلوي الآمن، حتى يخرب بين يديه طائرا سحرى متفرد الجمال،

١٨- ديوان أبي تمام ج: ٤. ص: ٣١٥. بشرح الخطيب التبريزي. تحقيق محمد عبده عزام. دار المعارف القاهرة. طبعة ٤.

١٩- الديوان: ٤ / ٥٩٠-٥٩١.

ويشير إلى سره بمعان من مبتكرات الفكر الثاقب، التي تخلب لب المتلقي، وتتراسل فيه حاستا السمع والبصر. وتتجاوب أعضاء جسمه شوقا لإنشاده.

(٣) إن القصيدة لا تبلغ عنده هذه الدرجة من التأثير الجمالي إلا لكونها ذات معان أبكار غير مطروقة، يقول:

يقول من تفرع أسماعه كم ترك الأول للآخر^(٢٠)

ومن هذه المعاني الأ Bakar:

(٤) يرى أن من أسرار جمال الشعر قدرته على وصف جدلية الحياة والموت؛ وعلى مزج جمال القوة أي: الجلال، بجمال السعادة والطمأنينة:

إن الحمامين من بيض و من سمر دلوا الحياتين من ماء و من عشب^(٢١)

ليست الحياة هبة مجانية، وليس الجمال معطى رخيصا، بل لا بد للحصول عليهما من النضال المرير، والتضحيات الجسم: ممارسة الموت (الحمامين)،

في سبيل التمتع بقيمتها معا: (الماء منبعا للحياة) و (العشب تجليا للجمال).

(٥) وقوله في وصف القائد البطل، و يقرن فيه - أيضا - الجمال بالجلال:

لم يغزُ قوما، و لم ينهد إلى بلد إلا تقدمه جيش من الرعب

لو لم يقد جحفلا يوم الوغى لغدا من نفسه وحدها في جحفل لجب

رمى بك الله برجيهها، فهدمها ولو رمى بك غير الله، لم يصب^(٢٢)

٢٠ - الديوان: ٢ / ١٦١.

٢١ - الديوان: ١ / ٤٠.

٢٢ - الديوان: ١ / ٤١.

إن الجمال هنا ما تنطق عنه صفة الممدوح البطل، المؤيد بالهبة الإلهية، والجلال هنا نابع من جبروت البطل المؤيد بقدرة الله المطلقة. هذه الدلالات الشعرية تتفاعل، ولا شك، مع الصورة المثلى قد يخترنها القارئ عن البطل، ويزيدها قوة حضور تفاعلها مع بنيات لسانية تدرج في سياق أسلوب النفي والاستثناء (لم يغز، لم ينهد، إلا)، وأسلوب الشرط المشفوع بالنفي وبلاد التوكيد (لو لم، ل) أو الشرط وحده (لو رمى). إذا تأملنا هذه الأساليب في ذاتها ووقفنا على دلالاتها السطحية، لرأيناها مجرد حجاج مخيل، كما رامها عبد القاهر الجرجاني؛ لكن إذا وقف القارئ على ما تخفيه تلك الأساليب من موقف الإعجاب برمز البطولة، لاكتشف ما يميزها من تفاعل بينها وبين رؤيا الشاعر الخاصة لمكان جمال تلك البطولة، ولحصل ذلك التجاوب الوجداني الخيالي المنشود بينه وبين تلك الرؤيا، ولابتعد عن ذلك التأويل المنطقي الذي يحصر تلك الدلالات الغنية في نطاق المبالغة الجوفاء.

(٦) وقوله في وصف انتصار المعتصم، ويقرن فيه الجمال بالسيرورة التاريخية:

إن كان بين صُروف الدهر من رحمٍ موصولٍ، أو ذمام غير منقضب

فبين أيامك اللاتي نصرتَ بها وبين أيام بدر أقربُ النسب^(٢٣)

فالجمال جمال البطل المنتصر، والسيرورة الزمنية بينة من تشابه انتصاره واستمراره، بسلسلة انتصارات أسلافه. هذه الرؤيا تتفاعل مع بنية لسانية أسلوبية هي بنية الشرط (لو، ف) التي تتجاوز مستوى الحجاج المخيل إلى الرغبة في ترسيخ صورة البطل الحق، وإحاطتها بهالة من الجلال قد لا تخفى على وجدان القارئ وخياله.

(٧) وقوله في وصف إحدى قصائده، ويمزج فيه الجمال الخفي بالجمال الظاهر، ويفرغ عليه صفة السيرة:

يا خاطبا مدحي إليه بجوده ولقد خطبتَ قليلة الخطابِ
خذها ابنة الفكر المذهب في الدجى والليل أسود رقعة الجلبابِ
بكرًا تورثُ في الحياة وتثنى في السلم وهي كثيرةُ الأسلابِ
ويزيدها مرّ الليالي جدة وتقادمُ الأيامِ حُسنِ شبابِ^(٢٤)

في قوله: (قليلة الخطاب) وقوله: (ابنة الفكر المذهب) جمال باطني خفي، لا يدرك كنهه إلا الخاصة، فكلاهما تعبير عن روعة الإبداع، وصدمة الدهشة التي تمتلك ذات القارئ المتلمي في فريدة الخلق، العاشق لروعة الجمال الكامل. وقوله: (بكر) وقوله: (يزيدها مر الليالي جدة) لو عدها القارئ مجرد إشارة إلى أن جمالها لا يبلى مع الزمن، لنسبها بكل بساطة وسطحية إلى المبالغة، انطلاقا من منطق العقل الصوري ومقاييس الواقع الجاف؛ لكن الصورة تنطق بأكثر من ذلك وأغنى دلالة، إنه الفن الأصيل الخالد الذي لا تفنى صورته من إدراك القارئ الخيالي، ولا تنفصل عن مشاعره المتوقدة.

(٨) وقوله أيضا - في وصف شعره، ويقرن فيه الجمال الحسي بالجمال المعنوي:

وسيارة في الأرض ليس بنازح على وخذها حزن سحيق ولا سهب
تدر درور الشمس في كل بلدة وتمضي جموحا ما يرد لها غرب
عذارى قواف كنت غير مدافع أبا عذرهما لا ظلم ذاك ولا غضب

إذا أنشدت في القوم ظلت كأنها مسرة كبر أو تدخلها عجب

مفصلة باللؤلؤ المنتقى لها من الشعر إلا أنها اللؤلؤ الرطب^(٢٥)

خلافًا لما اعتادته الرؤية النقدية التقليدية التي تعد مثل هذا التمثيل، الذي يقرن فيه الشاعر صفة القصيدة الجيدة بجمال الفتاة العذراء وقد زادت مظاهر الزينة بهاء ورواء، ولا تتعدى هذا المستوى الحسي من الفهم والتحليل، فإن مثل هذا التصوير يخفي وراءه رؤيا وحدوية للجمال بمستوييه، تلك الرؤيا التي تعبر عن افتتان ناتج عن عمق التملّي في الجمال ذاته، لكونه قيمة علوية تستحق التنويه والتغني بها، ف(القوافي عذراء) ينتابها الخيلاء ثقة بتفوق جمالها، ويزينها (اللؤلؤ الرطب) كناية عن المعاني الثمينة النادرة؛ لا شك أن تفاعل القارئ مع هذه الصورة هو تفاعل بين جمال الرؤيا الشعرية، ورؤيا المثال المطلق الذي يشغل وجدانه ومخيلته.

٩) ويقول، بنفس الروح الفلسفية، في وصف شعره، ويشير فيه إلى ما يشبه الجمال المطلق السرمدي:

ولو كان يفنى الشعر أفناه ما قرت حياضك منه في العصور الذواهب

ولكنه صوب العقول إذا انجلت سحائب منه أعقبت بسحائب^(٢٦)

إن صياغة الجمال تنأى عن كل تقليد، وتتحلى بكل جديد، بهذا يرد أبو تمام على أنصار الشعر التقليدي، وبه يتباهى أمام ممدوحه. ومناطق التجديد عنده أن الشعر (صوب العقول): أي النظر الثاقب الذي يتجاوز كل ما هو سطحي وساذج من المعاني، وهذا هو صميم الرؤيا الجمالية كما رامها الشاعر، وكما أراد

٢٥ - الديوان: ١/ ١٢٣.

٢٦ - الديوان: ١/ ٢١٣.

بثها في ذات القارئ، ثمينا لقيمتها المطلقة، وتنزيها لها عن كل ابتذال أو تكرار. (١٠) وكذلك قوله في مقدمة طللية، وقد مزج فيها الجمالين معا، الحسي والمعنوي بالجلال، وأفرغ حلة التجدد على القديم:

قد نابت الجزع من أروية النوب	واستحقت جدة من ربعها الحقب
ألوى بصبرك إخلاق اللوى وهفا	بلبك الشوق لما أقفر اللب
خفت دموعك في إثر الحبيب لدن	خفت من الكذب القضبان والكذب
من كل ممكورة ذاب النعيم لها	ذوب الغمام فمنهل ومنسكب
أطاعها الحسن وانحط الشباب على	فؤادها وجرت في روحها النسب
لم أنسها و صروف البين تظلمها	ولا معول إلا الواكف السرب
أدنت نقابا على الخدين وانتسبت	للساظرين بقدر ليس ينتسب
ولو تبسم عجنا الطرف في برد	وفي أقاح سقتها الخمر والضرب
من شكله الدر في رصف النظام ومن	صفاته الفتنتان: الظلم والشنب ^(٢٧)

إذا كان الوقوف على الأطلال وتذكر الأحبة مما درج عليه الشعراء، ورمز إلى صراع ثنائية الحياة والموت عندهم، فإن التقليد كاد يفقد هذا الوقوف^(٢٨) ألقه الجمالي ووجهه الوجداني؛ أما أبو تمام فيضفي على هذا الوصف التقليدي موقفا فلسفيا خاصا، وصل فيه لواعج الشوق ونزول الدموع ساعة فراق الحبيب،

٢٧- الديوان: ١ / ٢٤٠ ٢٤١.

٢٨- راجع: الشعر والشعراء لابن قتيبة. تحقيق ذي غوية. مراجعة محمد يوسف نجم، وإحسان عباس. بيروت ١٩٨٥. ١ / ٢٠.

بجلال النعيم الذي يرفل فيه ذلك الحبيب، والذي ينهل له الغمام شوقاً، ووصل جمال شبابه الأصيل ودوام تذكّره، بجمال عفته وفراة قده وروعة مبسمه، وتناسق أعضائه وحليه. إن الصورة هنا لا تقف عند وصف الجمال المادي المعزول عن الإحساس، وإنما يجعله منبعاً ثراً للعواطف الإنسانية الصادقة، ومجلى لذات متأملة متملية في سر الجمال، الذي تمتزج فيه الطبيعة الصامتة بالطبيعة الحية وبالطبيعة النفسية؛ وذلك هو سر جلال الأطلال وهيبته، وسر اتصالها بروح الشاعر، إنها تجسيد لتقديس الماضي بكل أبعاده، وما يزرخ به من بصمة الذكرى في خاطره. هذا ما يثير ذاكرة القارئ ويحيي وجدانه كذلك، فيتفاعل مع الصورة الشعرية بقدر ما يتفاعل مع تناسب إيقاع الألفاظ وتناسب التراكيب: مع رؤيا الشاعر الجمالية. يشرح حازم القرطاجني نظريته في التناسب بقوله: «كلما وردت أنواع الشيء وضروبه مرتبة على نظام متشاكل وتأليف متناسب، كان ذلك أدعى لتعجيب النفس وإيلاعها بالاستماع من الشيء، ووقع منها الموقع الذي ترتاح إليه».^(٢٩)

إذا اكتفينا بهذه الأمثلة، ونظيراتها كثيرة في ديوان الشاعر، وتأملنا مدلول الجمال - كما عبر عنه أبو تمام - قد نهتدي إلى الحقيقة التالية وهي: أن الجمال هو الوجود ذاته، في انكشافه و في خفائه، في روعته المادية وجلاله الروحي، في نضارته الطبيعية وتناسق مظهره، لا معنى للحياة بدونه، هو المبدع والمحرك، وهو المتقلد زمام الأمور إسعاداً أو إشقاءً، فهو وحدة واحدة قديم متجدد. و وظيفة الشاعر استجلاء أسرار هذا الجمال، وتأمله بوجدان صادق وخيال واسع خلاق، وانتقاء أدواته اللغوية والأسلوبية والفنية، لإبرازه في حلة شيقة، وإثارة ذات القارئ وجدانا وخيالا وفكرا.

٢٩ - منهاج البلغاء وسراج الأدباء. مرجع سابق. ص: ٢٩٥.

٢ - تجليات الجمال عند أبي تمام.

ليس من اليسير على الباحث فصل ماهية الجمال عن تجلياته في شعر أبي تمام؛ ذلك أنه يلامس الماهية من خلال تجلياتها، ويبرهن على وجودها بوصف مظاهرها؛ ولكن - مع ذلك - يمكن رصد بعض الأشعار من ديوانه تعكس ملامح من الجمال كما خبرها بتأملاته، أو استبطانه الروحي أو معاناته النفسية.

(١) من ذلك أنه يركب أسلوب التوازي الدلالي النقيض بكثرة، ومنه المقابلة التي يقول فيها ابن رشيق: «إنها تركيب الكلام على ما يجب فيعطى أول الكلام ما يليق به وآخره ما يليق به آخراً، ويؤتى في الموافق لما يوافق، وفي المخالف بما يخالف»^(٣٠)، وكذا إسهابه في وصف مظاهر الجمال الطبيعي، واقتران كثير من معانيه الشعرية بتجليات جمالية مادية ومعنوية، كما لاحظنا آنفاً.

(٢) من أسلوب التوازي الدلالي النقيض قوله، وهو يقرن اليقين والشك بالبرق، على سبيل المجاز:

وبرقت لي برق اليقين وطالما
أمسيت مرتقب البرق الخلب

إن التعارض الدلالي بين (برق اليقين) و(برق الخلب)، يعكس رؤيا الشاعر الجدلية بين اليأس والأمل التي تسكن ذات العاشق، وتشكل تجلياً من تجليات صدق المشاعر، تستفز ذهن القارئ وخياله وتزيده توتراً، فينبعث في ذاته الإحساس بالمشاركة الوجدانية، فيتماهى في جمال الشعر.

(٣) وقوله يعارض الضلال بالهدى، ويقرنهما بظلام الليل وضيء شمس الصباح:

٣٠- العمدة في محاسن الشعر وآدابه: الحسن بن رشيق القيرواني. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. دار الجيل بيروت ١٩٨١م: ١٥/٢.

هيهات يأبى أن يضل بي السرى في بلدة و سنك فيها كوكبي^(٣١)

إذا تجاوزنا الطابع البلاغي التقليدي الذي يحاول النقاد حصر نشاط مثل هذه الصورة الشعرية فيه (تشبيه تمثيلي قائم على علاقة عنادية في الطباق بين يضل و سنك)، و (مجاز لغوي في سنك وفي كوكبي)؛ فالصورة تختزن طاقة إضافية تشع من ذات الشاعر العاشق، توحى بقوة الرباط الوجداني بين ذاته وذات المحبوب، ويزكي هذا الإيحاء قوله (هيهات يأبى) التي تدل على شدة التمسك، وإشراقة الأمل رغم ظاهرة التمتع أو التعفف التي تزيد من قلق العاشق. وهذه الوصلة من الإيقاعات ذات الغنة العالية، والمد الصوتي التطريبي في ألفاظ من مثل: (هيهات، يأبى، السرى، في سنك، فيها، كوكبي) التي توحى بتجاوزها التركيبي، وترابطها الدلالي، للقارئ بطبيعتها الراقصة إحساسا بالانتشاء الإنشادي مشفوعا بالتفريغ عن المكبوت النفسي الطبيعي غير الشاذ، هذه الحالة من المشاركة التي تنبعث في ذات القارئ، هي المفهوم التنفيذي للإحساس بجمال الشعر، ذلك الإحساس الذي نبع من أعماق الشاعر، و قد خطط له لتوليد الدهشة وامتلاك ناصية القارئ.

(٤) وقوله معارضا ضحك ممدوحه بكاء غيره من الملوك عند نوائب الدهر:

ضاحك في نوائب الدهر طلق و ملوك يبكين حين تنوب^(٣٢)

إن ظاهرة التوازي التضادي أو الطباق بين (ضاحك) و(يبكين) التي تبدو على السطح تعبيراً مجازياً، قد لا تغري القارئ ولا تفاجئه بسياقها الأسلوبي، بقدر ما تزرع فيه الإحساس بالمفارقة بين لذة السعادة بعد التغلب على نوائب الدهر، وبين ألم الشقاء عند الفشل في مواجهتها، بين ماضي العزيمة والفاشل؛ وهما

٣١- الديوان: ١/ ٢٦٢.

٣٢- الديوان: ١/ ٢٩٣.

حالتان تتعاوران الإنسان في جميع حالات صراعه مع العراقل والمثبطات؛ وهذا مستوى من تأمل التجربة الإنسانية في مواجهة قدره باستبطان الذات. إن الجمال في مثل هذه الصورة هو لذة الفوز بحالة تتحدى فيها الذات القارئة ذاتها. إضافة إلى الطابع التطريبي الذي توفره التوازنات الصوتية، وخصوصا ظاهرة تنعيم المد في كلمات (ضاحك، في، نوائب، ملوك، يبكين، تنوب).

٥) وقوله معارضا محاسن ومدوحه بمحاسن غيره:

محاسن من مجد متى تقررنا بها محاسن أقوام تكن كالمعايب^(٣٣)

حينما تنقلب (محاسن) الآخرين إلى (معايب)، قياسا على محاسن الممدوح، فمعناه إحساس بتغير في القيم الإنسانية حين ترتبط بذات معينة، من منطلق إعجاب الشاعر بتلك الذات، ذلك الإعجاب الذي يستغني بالإيماء والإيجاز عن تفصيل ماهية خصال الممدوح، وهو ما يترك مساحة كافية للقارئ يستغلها في تخيل زخم تلك الخصال، والتماهي فيها تلبية للصورة المثلى التي تملأ كيانه وخياله.

٦) وقوله يصف حالتي المحسود عند حاسده، وهو أشبه بأساليب الصوفية عند وصفهم لحالات الوجد بين حلول الذات المطلقة وغيابها:

فأنت لديه حاضر غير حاضر جميعا وعنه غائب غير غائب^(٣٤)

إن الرؤية البلاغية تتوقف في مثل هذا التعارض الدلالي عند الصورة الذهنية الجافة، لا ترقى إلى استكناه ما وراءها من دلالات نفسية وخيالية غنية؛ ف (حاضر غير حاضر) تكشف عن النزوح من حالة الحضور المادي والانشغال بالآني، إلى حالة الاستغراق الروحي في الأمر الجليل. و (عنه غائب غير غائب)

٣٣- الديوان: ١/ ٢٠٩.

٣٤- الديوان: ١/ ٢١٣.

تكشف عن الحضور الفكري والوجداني في الأمر الواقع . إنها ثنائية تبدو سطحيا متناقضة، لكنها في كينونة الروح وحدة موحدة؛ هذا ما تكشف عن الرؤيا الجمالية في مستواها الفلسفي، وهو ما يثير لدى القارئ فضول مراجعة حصيلة إدراكه المعرفي والوجداني، لتحقيق توازن مخيلته.

(٧) وقوله في مقدمة طللية يعارض فيها إخلاق البكاء بجدة الوجد:

لعمري لقد أخلقتم جدة البكاء بكاء، وجدتم به خلق الوجد^(٣٥)

إن البكاء بعد البكاء، كما قد يطفئ غليل العاشق، قد يشعله أيضا، هذا التوازي التضادي يقوم على الطباق، وهو مفارقة لو وزنها القارئ بالمنطق الصوري ما استقامت له، ولكن إذا وزنها بمنطق الوجدان قد تستقيم، بمعنى أن الوعي المصحوب بالانفعال قد يرتضي أحيانا امتزاج حالتها التناقض في مواجهة لواعج الوجد المتقلبة. وهذه الحالة القلقة من دواعي إثارة الذات القارئة وروعها، واندماجها في تجربة جمالية أساسها تناقض المشاعر.

(٨) وقوله يعارض قبح صروف الدهر بحسن قد صاحبتة:

وكم أحرزت منكم على قبح قدها صروف النوى من مرهف حسن القد^(٣٦)

ولعل أبا تمام كان منشغلا بقضية الجمال إلى حد جعله يقارن بين معارض الجمال و معارض القبح، تمكينا لرؤياه الجمالية في خاطر متلقيه؛ لذلك تراه في هذه الصورة يجعل من القبح موضوعا للجمال، دون استشارة منطق العقل، ف(صروف النوى) التي من شأنها إشاعة الإحساس بالحزن واليأس، هي ذاتها التي قد تبعث الإحساس بجمال(مرهف حسن القد)، وكأن لسان حاله يقول:

٣٥- الديوان: ٢ / ٣٤.

٣٦- نفسه.

رب ضارة نافعة. وهكذا يشفق الشاعر من صورتين متناقضتين ما يرسم به رؤيا جمالية على غير مثال. وهذا منبع إعجاب القارئ، لأنه يواجه ما ليس بمتوقع، وتثيره الصورة الشعرية بروعتها.

أما وصف جمال الطبيعة، فلم يكن تصويرا بصريا وافتتانا به لذاته؛ بل لما له من انصهار وتوحد مع جمال الإنسان الطبيعي ومزايه الروحية، وما يصدر عنه من الخصال وجليل الأعمال، أو ما يستقى منها من مثل سائر.

٩) قال في وحدة جمال الطبيعة والإنسان:

ومقدودة رؤد تكاد تقدها إصابتها بالعين من حسن القد
تعصفر خديها العيون بحمرة إذا وردت كانت وبالأعلى الورد
إذا زهدتني في الهوى خيفة الردى جلت لي عن وجه يزهد في الزهد
وقفت بها اللذات في متنفج من الغيث يسقي روضة في ثرى جعد^(٣٧)

كيف يتأتى ل (حسن القد) أن يقدر بعينه (مقدودة رؤدا)، أو كيف يتأتى للجمال أن يكون وبالا على الجميل؟ وكيف يتأتى للخذ المورد أن يكون وبالا على الورد؟ وكيف يزهد الزهد في الزهد؟ إذا حاول القارئ مقارنة هذه الصور المتناقضة بمنطق العقل، فلا بد أنه ينتهي إلى ما انتهت إليه الرؤية البلاغية في تعاملها مع اجتماع التضاد والاشتقاق اللفظي والاشتراك المعنوي، فيحمل هذه الصور على نوع من الجناس الاشتقاقي الذي يعد عند البلاغيين نوعا من المحسنات البديعية، فهي لا تضيف إليه خبرة أو إحساسا بجمال الشعر، بقدر ما توحى بمجرد اللعب بالألفاظ، وكأن مثل هذا الشعر مجرد مجموعة من الأصوات المتكررة التي

قد تكثف الإيقاع الموسيقي، لا غير؛ لكن الجمال في مثل هذه المتوازيات التضادية لا يكمن في كثافة إيقاعها أو اشتقاقاتها أو تناسب أصواتها، الغاية منها توفير عنصر الإطراب في ذات القارئ، وحسب، بقدر ما يكمن في انقلاب الإحساس بالانسجام، إلى نقيضه إذا زاد عن حده، أي احتمال ما ليس بمتوقع من خلال ما هو متوقع. و مثل هذه الصور تتشعب فيها الرؤيا الجمالية وتتشابك إلى درجة الفتنة، وربما قد لا يطمع الشاعر في أكثر من إثارة هذه الفتنة الجمالية في ذات القارئ.

(١٠) وقال في السياق ذاته:

أظن دموعها سنن الفريد وهي سلكاه من نحر و جيد

لها من لوعة البين التمام يعيد بنفسجا ورد الخدود^(٣٨)

قد يسهل على القارئ الظن بأن دموع المحبوبة هي عصارة خالصة لجسد فريد تسقي نحرها وجيدها، مثل هذا التفسير إنما هو تسطيح تافه للمعنى الشعري، بعيد كل البعد عن ما قد يرمي إليه الشاعر من صورته الشعرية تلك؛ فإذا كانت الدموع تعبيرا عن الألم والحزن في الغالب الأعم، فإن الشاعر يرى فيها نوعا من الروعة الجمالية، لا تقل عنده عن روعة نحر المحبوبة وجيدها، كأنه ينتشي برؤية الدموع نشوته برؤية النحر والجيد، أو يتحرق شوقا إلى النحر والجيد كما تتحرق نفس المحبوبة شوقا فتنهل دموعها. هكذا يبصر الجمال من خلال صورة غير متوقعة، أي من وراء صورة قد لا تكون جميلة، هي صورة البكاء، كما يبصر جمال (التمام) من وراء (لوعة البين)، وتستوي لديه حمرة الخدود وبياض البنفسج؛ ليس لمثل هذه الصور، التي قد تبدو غير منسجمة، تفسير غير تراسل الحواس في مخيلة الشاعر الواسعة، وتقابل الإيحاءات الدلالية في وجدانه المشبوب. وهذا

مستوى من الرؤيا الجمالية ما أبعد الرؤية البلاغية عن إدراكه بمنطقها العقلاني.

(١١) وقال في امتزاج جمال الطبيعة بجلال فعل الإنسان:

جلوت الدجى عن أذربيجان بعدما تردت بلون كالغمامة أربد

وكانت وليس الصبح فيها بأبيض فأمست وليس الليل فيها بأسود^(٣٩)

حينما يعد الشاعر إنجاز الممدوح بمثابة تحويل لون أذربيجان المربد (كالغمام) إلى بياض (جلوت)، بأسلوب المجاز أو قل الاستعارة، وحينما يشير إلى تحويل لون الصباح الأسود، ولون الليل الأبيض، وإنما يضرب على وتر تراسل الحواس، حيث يتيح للرؤيا الشعرية أن تتجلى للقارئ بتناقضها الدلالي، وتفاعل المشاعر المصاحبة لذلك التناقض، فيضمن بغرابة الإبداع هذه تحريك مخيلته وإثارة مشاعره.

(١٢) وقال في وصف الشمس وقيمتها:

فإني رأيت الشمس زيدت محبة إلى الناس أن ليست عليهم بسرمد^(٤٠)

لا يرى التحليل البلاغي في مثل هذه الصورة سوى ضرب المثل، لأن المعيار الجدلي الذي تعتصم به لا يمكن من تجاوز ما وراءها من رؤيا جمالية؛ ذلك أن (الشمس زيدت محبة إلى الناس) لا لأنها تشرق وتغرب، فهي ليست مجرد كوكب مضيء، تحمل قيمتها النفعية في ذاتها، أو في آثارها، بل هي قيمة جمالية مضافة، ومنبع جمالها أنها إذا حضرت بعثت الحياة، وإذا غابت ازداد الشوق إليها، وكذلك يكون شعور المترقب لطلعة كل جميل حين يهل عليه وحين يغيب، إنها بهجة المتملي، وشوق المنتظر، والنفس بين الإحساسين يتناوبها القلق

٣٩- الديوان: ٢/ ٢٩.

٤٠- الديوان: ٢/ ٢٣.

والارتياح، وتلك ترجمة للإحساس الجمالي.

(١٣) وقال، وقد صهر معاني الرونق والرفعة في صناعة الشعر:

كالدرد والمرجان ألف نظمه بالشذرد في عنق الفتاة الرود

كشقيقة البرد المنمنم وشيه في أرض مهرة أو بلاد تزيد^(٤١)

تكتفي الرؤية البلاغية، في مثل هذين البيتين، بالوقوف على وجه الشبه بين طرفي التشبيه فيهما، ولا تسمح بالنفاد إلى ما وراء ذلك، فإذا أردنا الوقوف على سر الجمال في صورتَي التشبيه هاتين، لا بد أن نقاوم معايير المقارنة بين الطرفين والمبالغة والبيان، التي اعتصمت بها الرؤية البلاغية، وأن نبحت عن سر جمال القصيدة كما رامها الشاعر، فليس الدر والمرجان المنظوم في ذاته، أو (في عنق الفتاة الرود)، ولا (البرد المنمنم) في وشيه، هو ما يدل على جمال القصيدة، هذا التفسير إنما هو من باب خلع الحسي على غير الحسي. يجب ألا ننخدع بالصورة الحسية التي عبر بها الشاعر في ذاتها، بل ينبغي أن ندرك أن سر الجمال يتعدى الانسجام البصري أو المادي بين العناصر، إلى ما يند منه من دلالة غير مصرح بها؛ فالجمال نابع من انبهار بالغريب الجديد المفاجئ، ومن متعة روحية أساسها اكتشاف ما يميل الذات المتأملة بالدهشة والروعة؛ ذلك هو سر جمال القصيدة.

(١٤) وقال، وقد صهر جمال الطبيعة في نشوة الفاتح، بمشهد مدينة كانت عامرة محصنة، هي مدينة عمورية:

ما ربع مية معمورا يطيف به غيلان أبهى ربي من ربعها الخرب

ولا الحدود وقد أدمين من خجل أشهى إلى ناظر من خدها الترب

سماجة غنيت منا العيون بها عن كل حسن بدا أو منظر عجب
وحسن منقلب تبدو عواقبه جاءت بشاشته من سوء منقلب^(٤٢)

تؤكد هذه الأبيات أن الشاعر مشغوف بالدلالات المتناقضة، فالمفارقة قائمة بين (ربع مية معمورا) وبين (ربعها أي عمورية الخرب)، كما هي قائمة بين (الخدود وقد أدمين من خجل)، وبين (خدها أي عمورية الترب)، كما هي قائمة أيضا بين (سماجة عمورية) وبين (حسن بدا أو منظر عجب)، وبين (حسن منقلب) و(سوء منقلب)، هذه الصور تتعدى وظيفة الطباق أو المقابلة التحسينية، إلى أساس جمالي خفي؛ إنه التعبير عن تذوق الجمال من خلال السماجة، ذلك ما يمليه الوجدان المنتشي بالنصر، والخيال المحلق بعبق التاريخ وبأجنحة الإبداع؛ وذلك هو قوام الرؤيا الجمالية في هذه الصور.

هذه الأمثلة، وغيرها كثير، تدل بوضوح تام على أن أبا تمام كان يصدر عن رؤيا جمالية فلسفية خاصة تصب في وحدة الوجود، وتقرن الجمال بالجلال، وتجعل عمل الشاعر جهادا متواصلا للكشف عن أصالة الجمال بتجلياته المادية والمعنوية، الشكلية والروحية. فكيف وظف الشاعر آليات بناء النص الشعري على أساس هذه الرؤيا الجمالية؟

٣ - آليات بناء جمال الشعر:

من يتعمق بناء النص الشعري التمامي يقتنع بالحقيقة الآتية، وهي أن الشاعر كان ينظر إلى القصيدة بصفتها قطعة فنية جميلة وجميلة أيضا، أي قطعة فنية متناسقة الأجزاء رفيعة القدر، قوية الأسر نافذة التأثير؛ لهذا فهي تتطلب من ناظمها عمق الرؤيا، وجدة الفكرة، وقوة العاطفة وغزارة الخيال. وتستحق منه

كل جهد في البحث و الرصف والتنقية والصقل. وبما أنها على هذا القدر من النفاسة فلا يستحقها ولا يفهمها إلا ذو اللب والقدر السامي.

(١) هذهي القوافي قد أتيتك نزعاً تتجسم التهجير والتغليسا

من كل شاردة تغادر بعدها حظ الرجال عن القصيد حسيسا^(٤٣)

(٢) وقال أيضا:

سأجهد حتى أبلغ الشعر شأوه وإن كان لي طوعا ولست بجاهد^(٤٤)

(٣) وقال:

إليك بعثت أ بكار المعاني يليها سائق عجل وحادي^(٤٥)

إن جمال الشعر ليس معطى مجانيا، ولا موهبة ساذجة، ولا تنسيقا لمعان معلومة، ولا تزويقا لألفاظ مستعملة، بل هو جهد متواصل وبحث عن الجديد الشارد المفاجئ من المعاني، لها (سائق)، أي تنبئ عنه الكلمات المنتقاة، و(حادي) أي عبارات مسبوكة، وصور محبوكة، وإيقاع مطرب.

(٤) وقال، وقد جعل من حق شعر تعب في نظمه، أن يصير إلى من يتذوقه

ويعرف قدره، وليس بالشعر المبتذل الذي تتداوله كل الأيدي:

رفعت كواعب الأشعار فيه كما رفعت لناظرها المنار^(٤٦)

(٥) وقال:

٤٣- الديوان: ٢ / ٢٣٧.

٤٤- الديوان: ٢ / ٤٣.

٤٥- الديوان: نفسه.

٤٦- الديوان: ٢ / ١٥٧.

خذها مثقفة القوافي ربها لسوايغ النعماء غير كنود^(٤٧)
أشعاره (مثقفة القوافي) محكمة النظم غير مهلهلة، تنبئ عن جهد ناظمها،
معترفا بقيمة ما أسبغ عليه من نعم الموهبة الفذة.

(٦) وقال:

إن القوافي و المساعي لم تزل مثل النظام إذا أصاب فريدا
هي جوهر نثر فإن أفتته بالشعر صار قلائدا و عقودا^(٤٨)

إن نظم الأشعار وتدبير الأمور الجليلة يحتاج كلاهما إلى موهبة فذة قادرة
على استقصاء الأصيل، وحسن انتقائه وتنسيق ما تناثر منه، وعرضه في حلة تبهر
الحس برونقها، كما تأخذ الأبواب بقيمة جوهرها؛ فالشعر مهارة فنية تقوم على
رؤيا جمالية.

(٧) وقال:

فجعلت قيمها الضمير و مكنت منه فصارت قيما للقيم
خذها مما زالت على استقلالها مشغولة بمثقف و مقوم^(٤٩)

ليست القصيدة مجرد نظم للمعاني و رصف للألفاظ، بل هي انبعث ضمير
واع بقيم الفرادة، وذوق مثقف مبدع حر، بعيدة عن التبعية والابتذال، فالجمال
إبداع مستقل على غير مثال.

٤٧- الديوان: نفسه.

٤٨- الديوان: نفسه.

٤٩- الديوان: ٢٥٦/٣.

٨) وقال، وقد أضفى على شعره جمالا و جلالا لا ينقطع أثره:

كم معان وشيتها فيك وقد أمست وأصبحت ضرائر للرياض
بقواف هي البواقى على الدهر ولكن أثمانهن مواض^(٥٠)

٩) وقال:

كالدرد والمرجان ألف نظمه بالشذر في عنق الفتاة الرود^(٥١)

إذا أردنا إدراك أسرار الرؤيا الجمالية لدى أبي تمام، فعلىنا أن نقاوم تأويل دلالة اقتران جمال القصيدة بجمال المرأة المتزينة بالحلي؛ هذه الصورة المتكررة عند العديد من الشعراء، ليست احتفاء من الشاعر بصورة الجمال الخارجية، ولا دليلا على نظرية التحسين التي ألصقت بقصيدة البديع خصوصا، بحجة عدم قدرة الشاعر العربي غير الصوفي على التغلغل في أعماق الإبداع وفلسفته الشعرية. هذه الادعاءات قد تستند في أصولها إلى رؤية جديدة مأخوذة من الرومانسية الواردة من الغرب، تقابل الرؤية البيانية (الكلاسيكية) العربية التي تستند إلى الرؤية المادية الواقعية.

٥- خلاصة:

إن المتأمل في أشعار أبي تمام الأنفة الذكر، يدرك بيسر، كم كان الشاعر مأخوذا بفلسفة الجمال في كل من الطبيعة والإنسان والوجود وفي الفن الشعري. وأن هذا الجمال، شكلا ومضمونا، فنا ورؤيا، إنما هو تعبير، بل هو رسالة، تتعالى على المادي الحرفي، وعلى الواقع المرئي الآني، وعلى مجرد الصناعة، إلى الاجتهاد في سبيل الوصول إلى المثالي المطلق؛ ذلك هو جوهر الرؤيا الجمالية

٥٠- الديوان: نفسه.

٥١- الديوان: ٣٩٧/٢.

لدى أبي تمام بجدليتها الفكرية، وتحدياتها الإبداعية، وزخمها العاطفي الصادق، وسعة أفق متخيلها.

ليس الشعر عنده حجاجا مخيلا، ولا مبالغة جوفاء، ولا تحسينا لمعان مطروقة، ولا تزويقا لألفاظ مبتذلة؛ لأنه ليس معطى مجانيا، ولا موهبة ساذجة. إن عملية الإبداع الشعري بحث جاد متواصل عن حقيقة الجمال وجوهره الصافي الفذ، الذي ينسجم فيه الروحي مع المادي. هو جهد متواصل عن الجديد الخفي الشارد المفاجئ من المعاني. هو موهبة فذة تستقصي البكر الأصيل وتعرضه في حلة مبهرة، وتناهى عن التقليد، حيث تتفاعل البنات اللسانية والفنية مع الرؤيا الجمالية، فتبرز التوافقات من خلال المفارقات. إن الإبداع الشعري كشف للمتوقع من خلال غير المتوقع، وغير المتوقع من خلال المتوقع، وبصر بالجمال من خلال القبح. هو عملية تنأى عن المنطق الجاف الذي يقرر الواقعي المبتذل، وتنبع من صوب العقل الذي يبدع ويخترع، ومن استبطان روحي ومعاناة ذاتية. هو نتيجة مشاعر متوقدة صادقة مفتونة بالجمال العلوي المطلق، المتجدد مع الزمن، تتوحد فيه الذات العاشقة مع معشوقها، وتبرز الوحدة في التعدد والانسجام في الاختلاف؛ تلك هي روعة الإبداع الشعري، وذلك هو سر حيويته وإشعاعه، الذي يولد صدمة الدهشة في ذات القارئ، ويدعوه إلى التفاعل مع صورته المبتدعة، ويحلق مع دلالاته الشعرية، التي ترسم خطوط رؤيا الشاعر الجمالية. وهي التي قد لخص أسرارها في جواب من سأله: (لَمَ تَقُولُ مَا لَا يُفْهَمُ؟! فقال: وَلَمَ لَا تَفْهَمُ مَا يُقَالُ؟!).

المراجع

أولاً: مدونة البحث.

- حبيب بن أوس أبو تمام الطائي: الديوان: شرح الخطيب التبريزي، تحقيق محمد عبده عزام، دار المعارف القاهرة ١٩٦٤.

ثانياً: المصادر.

- الأمدي (الحسن بن بشر أبو القاسم): الموازنة بين الطائيين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، ١٩٤٤.

- ابن طباطبا (محمد بن أحمد العلوي): عيار الشعر، تحقيق عباس عبد الستار، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٢.

- ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله الدينوري): الشعر والشعراء. تحقيق دي غويه، مراجعة محمد يوسف نجم وإحسان عباس، بيروت ١٩٨٥.

- الجرجاني (عبد القاهر): أسرار البلاغة، تحقيق ه.ر. ريتز، دار المسيرة ١٩٨٣.

- الجرجاني (علي بن عبد العزيز القاضي): الوساطة بين المتنبي وخصومه، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وعلى محمد البجاوي، دار القلم، بيروت ١٩٦٦.

- الصولي (محمد بن يحيى أبو بكر): أخبار أبي تمام، تحقيق خليل محمود عساكر ومحمد عبده عزام ونظير الإسلام الهندي، المكتب التجاري، القاهرة، ١٩٣٧.

- قدامة بن جعفر: نقد الشعر، تحقيق كمال مصطفى، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٧٨.

- القرطاجني (حازم): منهاج البلغاء وسراج الأدباء، تحقيق محمد الحبيب بلخوجة، تونس ١٩٦٦.
- القيرواني (الحسن بن رشيق): العمدة في محاسن الشعر وآدابه، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل بيروت ١٩٨١.
- المرزباني (أبو عبد الله بن عمران بن موسى): الموشح في مأخذ العلماء على الشعراء، جمعية نشر الكتب العربية، القاهرة ١٣٤٣هـ.

ثالثا: المراجع.

- أحمد الطريسي أعراب (دكتور): الرؤية والفن في الشعر العربي بالمغرب، المؤسسة الحديثة للنشر الدار البيضاء المغرب. (د.ت).
- باشلار (كاستون): شعرية الفضاء، ترجمة نبيل سلامة.
- حسن طبل (دكتور): المعنى الشعري في التراث النقدي، مكتبة الزهراء، ١٩٨٥.
- الحسيمي فاطمة: البديع في شعر أبي تمام، رسالة جامعية مخطوطة بكلية الآداب فاس المغرب. ١٩٨٧ م.
- عبد الرحمن بناني (دكتور): تلقي الشعر قراءة في محطات من التراث النقدي والبلاغي العربي، منشورات جامعة محمد بن عبد الله، فاس المغرب ٢٠٠٦.
- محمود جبر الربداوي (دكتور): الحركة النقدية حول مذهب أبي تمام: تاريخها وتطورها وآثارها في النقد العربي، دار الفكر القاهرة ١٩٦٧.

Abstract

The Aesthetic Vision in the Poetry of Abu Tammam (A paper beyond the poetic discourse)

Professor Abed Al -Rahaman Mohammad Al-Binani

The paper sheds light on the comparison between two readings; the first is based on artistic vision of the Arabic poetry framed with rules of rhetoric which is dominated by the argumentative thought on the fictional emotional response. The second reading is based on the interrogation of aesthetic vision which reflects the poet's philosophy inside the linguistic and artistic structure of poetry, which also reflects the creative poet's outlook, dreams, attitudes and his sense for all spiritual and physical in Man, Nature and Art. It provokes at the same time the reader's senses of aesthetic in all its inspirations and manifestations.

In Pursuance with this objective, the paper discusses the meaning of beauty in one poet be distinguished by his poetic attitude and his pro and opponents i.e., Abu Tammam Habib bin Aws Al Taie. The paper deeply discussed the aspirations of beauty in his poetry and the mechanisms of the poetic aesthetics through some related verses which depict special aesthetic philosophical vision that did not flow out from certain philosophical or scientific theory, rather but from the artistic and semantic components of the poetic text and its impact on the conscious reader who is familiar with the controversy of art and aesthetic and his/her reading competency.

The paper is divided into two parts, theoretical and practical, and before going deeply in the heart of the subject, I have realized that it is good to start with a theoretical foreword standing on terms like: view, vision, artistic formation, and aesthetic reception and the importance of clarifying these terms due to the interaction among these terms. The interaction among these keys will contribute to understanding of the linguistic dimensions for the aesthetic vision of Abu Tammam. After that, I move to the practical part to clarify the meaning of beauty and its aspirations in Abu Tammam's poetry, then to end up with the paper's results.

أثر الشفوية في
توجيه التراث النقدي العربي

د. عاصم «محمد أمين» بني عامر
أستاذ مشارك/قسم اللغة العربية/جامعة الملك فيصل
الأحساء/المملكة العربية السعودية



ملخص البحث

تتناول هذه الدراسة أثر الشفهية في توجيه الخطاب النقدي العربي القديم، وقد تم ذلك عن طريق كشف دور البيئة الصحراوية في التأسيس لمبدأ المشافهة في العقلية العربية عامة والعقلية العربية النقدية خاصة، مما دفع إلى تصدر الخطاب النقدي بما يمكن تسميته بنظام (القولبة) للعبارة المتداولة المتكررة، وهو ما تابعته الدراسة في اللغة، وفي البلاغة، وفي علوم العربية، وفي الخطاب النقدي العربي القديم متمثلاً في طرائق معاينة النقاد العرب للنصوص الإبداعية التي تمثلت في المفاضلات والمقاييسات والمشاكلات والموازنات والطبقات.

مقدمة

اتخذ النقد العربي منحى خاصاً في سيرورته بفعل المشكلات التي متح منها رؤاه واستمد منها تشكلاته، وكانت الشفهية من أهم تلك المشكلات؛ إذ سيطرت على المجتمع العربي ردحاً من الزمن، فوجهته وجهة خاصة، ثم سيطرت على النقاد العرب في رؤيتهم النقدية بعد ذلك، انسربت فيما يمكن تسميته بالقولبة أو النمذجة أو قالب الصياغي الذي هو «مجموعة كلمات توظف بانتظام حسب نفس الشروط الوزنية لتعبر عن فكرة رئيسة معطاة» يكون فيها النقد مليئاً بالعبارات الجاهزة والصيغ والنعوت والصفات المتوقعة، يتأكد ذلك في ملمحين لهذا التعبير الإنساني، بساطة هذا التعبير وسعة النظام الذي يحتويه^(١).

١- ولترج أونج، الشفاهية والكتابية، ١٣.

من هنا سعت الدراسة إلى خوض منحرجات الشفهيّة وتبيان مدى انسرابها في دهاليز البنية النقدية العربية، تم كشف ذلك بالاتكاء على المنهج التحليلي الذي سعى لمحاينة النصوص النقدية وسبر أغوارها.

لأجل ذلك كله ولغيره جاءت الدراسة في مباحث عدة سعت للكشف عن أثر البنى الشفهيّة في تأسيس الفكر النقدي العربي، من خلال تبيان دور البيئّة العربية في تأسيس النظام الشفهي، واستقصاء مدى هيمنة البنية الشفهيّة على الثقافة العربية في أنظمتها المتعددة. إضافة إلى كشف بؤر ومواطن الشفهيّة في النقد العربي في إطاره الداخلي والخارجي. وختمت الدراسة بمبحث تتبع أثر الشفهيّة في النقد العربي، فوجده في إنتاجها القلبي الذي تمثل في المفاضلات، والمشاكلات، والمقايسات، والموازنات، والطبقات، وغيرها.

المبحث الأول: «الشفهيّة عند العرب»

أولاً - دور البيئّة العربية في تأسيس الشفهيّة

لا شك في أن للبيئّة دوراً في تحديد الصبغة المكونة للذات الإنسانية بقوامها العقلي والجسدي، بما تقدمه من عناصر أولية، فأثر الصحراء برمالها الملتهبة، وقفارها الموحشة، وشح مائها، غير أثر أحواض الأنهار الخصبّة الظليلة، وغابات خط الاستواء بسمائها المنهمرة، وهما معاً غير جبال الشمال الجليدي، وغاباته التي تحاصرها الثلوج، وتكتنفها الظلمة، ويقسو عليها الجذب^(٢). فعلاقة الإنسان بالطبيعة تتشكل بما تسبغه على أمنه الجسدي، وبما توفره من غذاء وكساء ورخاء، وبمدى حرصها على أمنه الفكري، وما تقدمه من تفسير علمي لما يحيط به^(٣). وأخذاً بمبدأ التحدي والاستجابة كان لزاماً على كل عقلية التفاعل النشط مع وعائها

٢- أحمد موسى سالم، العقل العربي ومنهج التفكير الإسلامي، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٠، ٩١.

٣- المرجع نفسه، ٩٢.

البيئي والاستجابة لما تفرضه معطيات الواقع إلى حين التشكل النهائي للعقل. تنتمي العقلية العربية إلى صحراء واسعة منبسطة، قليلة العناصر والمكونات، تنتظمها علائق واضحة، تتكشف عن منظومة علائقية مبتسرة، ترتكن في جل علاقاتها إلى مبدأ المشابهة، فالصحراء تكرر لذاتها، بمختلف تشكيلاتها الطبيعية المكرورة من كثران رملية متشابهة^(٤)، وحباب رمل متشابهة لا تنماز إحداها عن الأخرى، إضافة إلى ذلك مساحات شاسعة تنطوي على عناصر نباتية وحيوانية متصاقبة^(٥). أما ظروفها الجوية فتحتكم إلى رتابة هامة معادة ومحددة بمواقيت وهيئات. فرياح الشمال والخماسين بتشكيلاتها صارت مألوفة مكرورة للعربي تعيد نفسها في كل عام^(٦)، من هنا غدت الصحراء نظاماً من التشابهات، أظهر ما فيه قلة الإمكانيات والمحددات؛ لذلك جاء واضح العلائق دون تعقيدات تذكر، هذه التشكيلة البيئية قمينة بفرض تكوينة عقلية تنطوي على سمات محددة وصفت بأنها عربية، ووجهت الفكر العربي في سيره في عصوره المتلاحقة، خاصة حين ندرك بأن مفهوم العقل لا يتجاوز «مجموع المبادئ والقواعد التي تعتمدها (أي أمة) في استدلالاتها»^(٧)، فالعربية تشكلت عقليتها بفعل نظام المشابهة الكامن في البنية المكونة للصحراء. «فالعرب أودعت أشعارها من الأوصاف والتشبيهات والحكم ما أحاطت به معرفتها، وأدركه عيانها، ومرت به تجاربها، وهم أهل وبر صحونهم البوادي، وسقوفهم السماء، فليست تعدو أوصافهم ما رأوه منها وفيها... فتضمنت أشعارها من التشبيهات ما أدركه من ذلك عيانها وحسها، إلى ما في طبائعها وأنفسها من محمود الأخلاق ومذمومها. فشبّهت الشيء بمثله

٤- انظر نوري حمودي القيسي، الطبيعة في الشعر الجاهلي، عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٤، ط٢، ١٧.

٥- المرجع نفسه، ١٤.

٦- انظر المرجع نفسه، ٧٠.

٧- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، مركز الدراسات العربية، بيروت، ٢٠٠٢، ١٥.

تشبيهاً صادقاً^(٨)، فكل قصيدة مشابهة لغيرها، وكل بيت مشابه لأخيه منفصل عنه، والعلوم القائمة على الأثر والأمانة كلها تستند إلى آلية ذهنية واحدة هي التشابه دون علة ضرورية، يتبدى ذلك في النجامة والقيافة والفراسة والعيافة والكهانة والعرافة، فكلها تستدل بالأثر على المؤثر، وتضع الأمانة علامة على الشيء استدلالاً ظنياً تخمينياً لا يقوم على يقين العلات التي تربط بين الأشياء كعلة ومعلول^(٩).

من هنا فإن أنسب طريقة لحفظ وتذكّر هذه المتشابهات هي توليفها في قوالب تضم كل ما تقارب أو جمعته صلة، ومن السهل تلمّس هذا التشابه المفضي إلى القولية في جميع عناصر الثقافة العربية بدءاً باللغة ومروراً بالبلاغة وانتهاءً بالنقد.

ثانياً - الشفهية في اللغة العربية

أهم ما يميز البنية اللغوية للعربية في منطقتها ثنائية «التابع والمتبوع» التي تردت في أصلها إلى المشابهة بشقيها المشبه والمشبه به، أي الأصل وما يشبهه ويتبعه، إضافة إلى نسق تركيبى قوامه الإسناد الذي يتكئ على المسند والمسند إليه بوصفه ركيزة أساسية، وعلى التوابع والإضافة وغيرها من تتمات مستمدة جميعاً من البيئة الصحراوية السالفة الذكر. وتتجسد هذه المعيارية (التابع والمتبوع) في صميم اللغة ذاتها أيضاً من حيث تعاملها مع الجندر، فهي لغة ذكورية، يتبع فيها الإناث الرجال، حتى في أشد حالات التمايز اقتضاءً، فحضور تسع وتسعين امرأة ورجل واحد، يُغلب فيه الرجل على النساء لغوياً، فيقال: النساء والرجل حضروا، أو الرجل والنساء حضروا، والشمس أكبر من القمر حجماً وقدرًا، لكن واقع اللغة يتأبى على ذلك، فيطلق القمران كناية عن الشمس والقمر لتوجب تبعية الأنثى

٨- ابن طباطبا، عيار الشعر، تحقيق: طه الحاجري، د. محمد زغلول سلام، المكتبة التجارية، القاهرة، ١٩٥٦، ١٠-١١.

٩- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز الدراسات العربية، بيروت، ٢٠٠٤، ٢٤٥-٢٤٧.

لذا، وإمعاناً في تأكيد هذه التبعية تسلطت ذكورية اللغة على ألفاظ التأنيث، ففرج المرأة مذكر وهو أحرى بالتأنيث، والعينان مؤنث برغم تعددهما، والأنف مذكر رغم انفراده حتى أن العربي ليلحق الحركة إرضاءً للسابق، فيحرك على الجوار انطلاقاً من هذه الذهنية، فإذا لم يجد السابق لاحقاً جديراً به ابتكر لاحقاً بنفسه حتى لو كان معدوم النفع، مثال ذلك: كثير بشير، حسن بسن^(١٠).

ابتعث ذلك الحشد من التشابهات أو المتتابعات في اللغة بيئة صحراوية حكمتها التشابهات أو التتابعات، ففعلت فعلها في عقلية أبنائها ولغتهم، وهما بدورهما وفي عملية فرز ذاتي سكباً تلك المتشابهات في قوالب تسهل عملية الحفظ والتذكر، فاللغة مرفوعات ومنصوبات ومجرورات، وما شذ فهو توابع (البدل، والعطف، والنعته، والتوكيد) وكلها تطلبت تابعا ومتبوعا، وهناك نواسخ جمعتها رؤية واحدة... إلخ.

وبما أن العربية حصيلة الظرف البيئي العربي الذي تكرر في البدء، فإنه لا يخفى سطوة اللغة لاحقاً على الإنسان خاصة حين ندرك مدى أثر الشفهية في إنتاج اللغة ومدى هيمنة اللغة على عقلية أبنائها. تسهم اللغة، أية لغة، إسهاماً أساسياً في تحديد نظرة الإنسان إلى الكون وتصوره له، فهي ليست مجرد أداة للفكر، بل هي أيضاً القلب الذي يتشكل فيه الفكر، فقد ربط (هردر) بين خصائص اللغة وخصائص الأمة التي تتكلمها^(١١)... كل أمة تتكلم كما تفكر وتفكر كما تتكلم بل إن كل أمة تخزن في لغتها تجاربها بما فيها من عناصر الصواب والخطأ، فتنتقلها اللغة إلى الأجيال الناشئة واللاحقة... فاللغة هي القلب الذي تفصل المعرفة على أساسه، يقول إدورد سايبير: إن «لغة جماعة بشرية ما... جماعة تفكر

١٠- عبد الإله الصائغ، الخطاب الشعري الحدائوي والصورة الفنية: الحداثة وتحليل النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٩، ٣٨.

١١- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ٧٦-٧٧.

داخل تلك اللغة فتتكلم بها، هي المنظم لتجربتها وهي بهذا تصنع عالمها ووضعها الاجتماعي... إن كل لغة تحتوي على تصور خاص بها للعالم»^(١٢).

فالفكر «ليس شيئاً أكثر من الكلام الذي بقي وراء الصوت... وعندما يفكر الإنسان فإنه يتكلم بالرغم من أن هذا الكلام لا يسمع»^(١٣)، لذلك يجب توحيد العلاقة بين اللغة والتفكير، فالفكر ينتج اللغة واللغة تنتج الفكر في تلازم حتمي بينهما، مما يعني انسراب اللغة في الوعي واللاوعي الجمعي، محددة سبل التفكير ومناهج المعاينة، كونها بنيت بطريقة تسفر عن العقلية التي أنتجتها في الوقت الذي كانت تشكل هي فيه ملامح تلك العقلية.

إذ إن «كل ثقافة تحمل جنسية اللغة التي تنتجها، وإن نظام المعرفة العام في كل ثقافة لا بد أن يختلف، قليلاً أو كثيراً، عن نظام المعرفة في الثقافات الأخرى، وأن للغة دوراً أساسياً في هذا الاختلاف»^(١٤)، وهو ما قرره علماء السيميائيات بقولهم: «إن منظومة لغوية ما تؤثر في طريقة رؤية أهلها للعالم وفي كيفية مفصلتهم له، وبالتالي في طريقة تفكيرهم»^(١٥)، والعلة في ظني لهذه الهيمنة تموضع قواعد اللغة وأنظمتها وأنساقها في الوعي واللاوعي الفردي والجماعي، حيث تبقى محدداتها محكومة بأنساق وأنظمة متشكلة سلفاً تتخذ هيئات واتجاهات محددة، لها دور كبير في توجيه الفكر العربي، وتحديد مساره، فاللغة كيان فعال لا ينكر دوره في قولبة العقل، وكون اللغة العربية كانت، في الأصل، نتاجاً للبيئة الصحراوية، فقد انتظمها مبدأ المشابهة الناظم للصحراء في تعقيدها، إذ استقيت من بطن الصحراء، والتقطت من أفواه أجلاف العرب، حتى في مراحل جمعها

١٢- إدورد سايبير، نقلاً عن تكوين العقل العربي، ٧٥.

١٣- حمد عبد الرحمن حماد، العلاقة بين اللغة والفكر: دراسة للعلاقة اللزومية بين الفكر واللغة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٥، ٢٠-٢١.

١٤- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٤١، ١٩٩٩.

15- Adam chaff, language at lonnaissance lparis anrhropos, 1967 pp 292-293.

المتأخرة^(١٦)، واحتكمت إلى عصرها الذهبي في استخلاص القواعد والمحددات، فرسمت أ نموذجاً أعلى ونصبت من البلاغة حارساً له، وظيفته تنقية اللغة من دنس الاستعمال، وأصبح لزاماً على كل لاحق احتذاؤه، والسعي لمقاربتة ومشابهته، ورسمت صناعة المعاجم تلك الرؤية الأعرابية للعالم، إذ إن جمع اللغة من الأعراب، وانتهاج هيكلية عربية صحراوية، جعل عالم هذه اللغة محدوداً بحدود عالم أولئك الأعراب^(١٧)، فحميميتها مع الصحراء أخرجتها في تشكل خاص محدد، احتكم إلى معيارية المشابهة والإتباع المستمدة من العقلية التي أنتجته بفعل البيئة الصحراوية. فكيف بنا حين نتذكر أن اللغة العربية ربما كانت اللغة الحية الوحيدة في العالم التي ظلت هي في صفاء كلماتها ونحوها وتراكيبها منذ أربعة عشر قرناً على الأقل. فهي بصمة ثابتة لم تتغير منذ ما يزيد على أربعة عشر قرناً. من هنا يتفاهم تأثيرها على بنية التفكير العربي ونظرتة للأشياء، خاصة أن أول عمل علمي منظم هو جمع اللغة ووضع قواعدها؛ فالعلماء يحكمون رأيهم بالرجوع إلى أعراب الصحراء، للحفاظ على اللغة من اللحن والعجمة، ولذا فإن «السماع من الأعرابي قد رسم حدود العالم الذي تنقله اللغة العربية الفصحى لأهلها»^(١٨).

كرس ذلك الثبات أول معجم عربي، وهو معجم العين للخليل بن أحمد بوضع قوالب نظرية افتراضية ذات أصل في واقع اللغة توزع عليها النطق العربي، فرض فيها أن يكون الواقع الحي في خدمة المنطق، مما يؤدي إلى قتل الحياة فيه فيكون مآله التحجر والتوقف عن النمو. وإذا كانت القوالب الصورية التي صب فيها الخليل وزملاؤه اللغة العربية قد منحته نوعاً من الدينامية الداخلية

١٦- انظر ابن سلام، طبقات فحول الشعراء، تحقيق: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ١٩٧٤،

٢٤، سعيد الأفغاني، الأصول في الاحتجاج، ٢٤.

١٧- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩، ١٤٤.

١٨- المرجع نفسه، ٨٩.

(الاشتقاق) ومن ثم جعلتها أكثر مطاوعة، فإنها قد عملت أيضا على (تحسينها) من كل تغير وتطور يقترحهما عليها التاريخ، لذلك بقيت اللغة العربية وما زالت منذ زمن الخليل على الأقل لم تتغير لا في نحوها ولا في صرفها ولا في معاني ألفاظها وكلماتها ولا في طريقة توالدها الذاتي. وذلك ما نقصده عندما نقول عنها إنها لغة لاتاريخية. إنها إذ تعلقو على التاريخ لا تستجيب لمتطلبات التطور^(١٩).

ومما أسهم في تكريس النظام الشفوي في اللغة آنذاك طرائق الكتابة المتبعة حيث كانت تكتب الحروف دون نقط، ودون حركات. فكلمة (جذب) كانت تكتب هكذا (حذب) دون تنقيط، وهي كلمة (كتائية) يمكن أن تنطق (جذب) وإما (حذب) وإما (حذت) وإما (جذب) وإما (خذت)... الخ. دع عنك كيفية النطق أي الحركات. وما نريد تأكيده من خلال هذا المثال البسيط أن اللغة العربية لم يكن من الممكن جمعها إلا من الكلام المنطوق، لا المكتوب، والقرآن كان مكتوباً ومقروءاً معاً فلتسويغ نوع ما من القراءة له كان لا بد من الاعتماد على لغة مسموعة. ولغة الأعراب هنا هي اللغة المطلوبة التي وحدها نفي بالعرض. ولعل مما له دلالة في هذا الصدد أن كلمة (تصحيف) التي تعني اللحن والخطأ، أصلها، كما يقول المقري (أن يأخذ الرجل اللفظ من قراءته في صحيفة، ولم يكن سمعه من الرجال فغيره عن الصواب). ومن هنا كان اللغويون والنحاة يطلبون اللغة من الأعراب والبدو الذين لا يعرفون الكتابة، وقد بلغ الأمر درجة أن بعض هؤلاء الأعراب كانوا يتظاهرون بعدم معرفة الكتابة - في حال معرفتهم بها - حتى يوثق بهم ويروى عنهم. وهناك حكايات كثيرة تحكي كيف «ضبط بعض العرب وهم يقرأون أو يكتبون، وكيف أنهم كانوا يناشدون من عرف عنهم ذلك أن يسترهم ويكتم ذلك عنهم»^(٢٠).

١٩ - محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ١٧.

٢٠ - المرجع نفسه، ١٩.

إذا كان السماع من الأعرابي قد رسم حدود العالم الذي تنقله اللغة العربية الفصحى لأهلها، فإن صناعة اللغويين والنحاة قد قولت بدورها العقل الذي يمارس فعاليته في هذه اللغة سلطتها العقل العربي الذي تغرسه الثقافة العربية في المتتمين إليها وإليها وحدها. ذلك أن عمل النحاة لم يكن مقتصرًا على استنباط قواعد اللسان العربي من كلام العرب، بل كان في الواقع تقنينًا لهذا الكلام وتحجيمًا بوساطة قوالب عدوها مطلقة ونهائية، ولكي تكون كذلك كان لا بد أن تكون منطقية أي تكرر في اللغة صيغاً منطقية تتحكم في ديناميتها الداخلية وبالتالي تقتل إمكانية التطور فيها.

ثالثاً - الشفهية في الخطاب البلاغي العربي

لم يكن اللغويون والنحاة هم وحدهم الذين قننوا بدواة لغة الأعرابي وكرسوا طابعها الحسي اللاتاريخي ضمن قوالب منطقية وهياكل صوتية، بل لقد فعل البلاغيون مثل فعلهم حين أقرروا وكرسوا في أواخر عصر التدوين ذاته مقاييس بدوية تماماً في البلاغة، مقاييس جعلت النموذج الجاهلي، نموذج الأعرابي خاصة، يتحكم في الإنتاج الشعري والذوق الأدبي على مر العصور، وهكذا قرر الجاحظ أن «من تمام آلة الشعر أن يكون الشاعر أعرابياً» لأن «بلاد الأعراب الخالص معدن الفصاحة التامة» لذلك «لا يصير الشاعر في قريضة الشعر فحلاً حتى يروي أشعار العرب ويسمع الأخبار ويعرف المعاني وتدور في مسامعه الألفاظ. وقبل ذلك أن يتعلم العروض ليكون ميزاناً على قوله، والنحو ليصلح به لسانه ويقيم إعرابه، والنسب وأيام الناس ليستعين بذلك على معرفة المناقب والمثالب وذكرها بمدح أو ذم»، هذا لأن الفحولة الشعرية عندهم لا تكون إلا بمحاكاة الشاعر البدوي في قوة ألفاظه، وطرائق تعبيره، وأنواع تشبيهاته، والنسج على منواله في ذات الموضوعات من مدح وهجاء وفخر ورتاء. من هنا

كان الإبداع مقصوراً على ما يسمونه (التوليد) و(حسن الاتباع)، فالتوليد هو «أن يستخرج الشاعر معنى من معنى شاعر تقدمه أو يزيد فيه زيادة». أما حسن الاتباع ف«هو أن يأتي المتكلم إلى معنى اخترعه غيره فيحسن اتباعه فيه بحيث يستحقه فيه بوجه من وجوه الزيادات التي توجب للمتأخر استحقاق المعنى المتقدم». وكما كان النموذج الجاهلي - العربي سلطة مرجعية قاهرة في ميدان المعاني كان كذلك في ميدان القوالب الشعرية حتى في ما يسمونه بـ (الضرورة). يقول أبو علي الفارسي: «... كما جاز لنا أن نقيس منشورنا على منشورهم فكذلك يجوز لنا أن نقيس شعرنا على شعرهم (شعراء الجاهلية) فما أجازته الضرورة لهم أجازته لنا وما حظرتهم عليهم حظرتهم علينا، وإذا كان كذلك فما كان من أحسن ضروراتهم فليكن من أحسن ضروراتنا وما كان من أقبحها عندهم فليكن من أقبحها عندنا، وما بين ذلك بين ذلك»^(٢١).

والحق أن النقاد البلاغيين الأوائل منهم أو المتأخرين إنما استقوا مقاييسهم من اللغويين الأوائل، وخاصة المنتمين إلى المدرسة البصرية التي «أدخلت اللغة بكاملها في قوالب عقلية ومنطقية» وجعلوا من تلك القوالب نماذج لا يجوز الخروج عنها. وما دام هذا النظام اللغوي الذي أقامته المدرسة البصرية قد تحدد في ضوء أشعار القدماء، فلا بد أن يطالب الشاعر المحدث بالسير داخل الأطر اللغوية الجاهزة التي حددت له من قبل، وتصبح العودة الدائمة إلى التقاليد اللغوية القديمة، أو ما يسمى بطريقة العرب، هي المعيار أو المبدأ الأساسي الذي يتفهم من خلاله اللغويون شعر المحدثين. وهذا أمر يدعم الإحساس بما يمكن أن يحدث فيها من تطور وتغيير، ولن يستشعر اللغوي في هذه الحالة التغييرات الجذرية في الذوق أو طرائق التعبير الشعري، بل يظل عاكفاً على مادته القديمة، محاولاً أن يتأمل كل جديد من خلالها، ويحكم على كل محدث بالقياس إليها.

٢١ - أبو علي الفارسي، الأمالي، ١٣٢.

ولا بد والأمر كذلك أن يأتي الصدام الدائم مع الشعراء الذين قد يخرجون على فكرة القوالب الثابتة... مثل ابن لأعرابي الذي قال - بعد أن سمع شعر أبي تمام - «إن كان هذا شعراً فكلام العرب باطل»^(٢٢). وهذا قول يعبر عن موقف محافظ لا يستشعر ما يمكن أن يحدث في الشعر من تطور وتغيير، وحتى إذا استشعر ذلك فإنه لا يمكن أن يتعاطف معه إذ تظل أشعار المحدثين، فيما يقول ابن الأعرابي أيضاً «بمنزلة الريحان يشم يوماً ويذوي فيرمى على المزبلة، وأشعار القدماء مثل المسك والعنبر كلما حركته ازداد طيباً»^(٢٣).

المبحث الثاني: «الشفهية في التراث النقدي العربي»

أولاً - الشفهية في النصوص النقدية

تتكشف معاينة النصوص النقدية عن أبعاد من الشفهية انداحت في مسربين:

خارجي، تمثل في عدد من الصور أولها نسبة الرواية الواحدة لأكثر من شخص من مثل ذكر ابن قتيبة^(٢٤) أن الشاعر طرفة بن العبد كان قد نقد المتلمس وهو صبي عندما سمعه يقول:

وقد أتناسى الهم عند احتضاره بناج عليه الصيعرية مكدم

والصيعرية سمة للنوق لا للفحول فجعلها للفحل، فقال طرفة: «استنوق الجمل»، أي جعله ناقة فضحك الناس الحاضرون وسارت مثلاً^(٢٥).

وفي رواية أخرى أن هذا البيت للمسيب بن علس وهو الذي أنشده أمام

٢٢ - نقلا عن محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ٢٢.

٢٣ - المرجع نفسه، ٢٣.

٢٤ - ابن قتيبة، الشعر والشعراء، ج٢، دار المعارف، مصر، ١٩٦٨، ١٣٠.

٢٥ - المرجع نفسه، ج١، ١١٢.

طرفة فرد عليه بقوله: «استنوق الجمل»^(٢٦).

وعطف الجمل بدلا من تداخلها ملمح أساس وسم الفكر الشفهي، والنصوص النقدية العربية، حيث كشفت معاينة النصوص النقدية العربية القديمة عن اعتمادها على أسلوب العطف، والإكثار من استخدامه، مثال ذلك قول ابن سلام: «وكان أول من قصد القصائد، وذكر الوقائع المهلهل بن ربيعة في قتل أخيه كليب»^(٢٧)

ويقول أيضا: «ولما راجعت العرب رواية الشعر وذكر أيامها ومآثرها استقل بعض العشائر شعر شعرائهم، وما ذهب من ذكر وقائعهم، وكان قوم قلت وقائعهم وأشعارهم، فأرادوا أن يلحقوا بمن له الوقائع والأشعار، فقالوا على ألسنة شعرائهم، ثم كانت الرواة بعد ذلك فزادوا في الأشعار التي قيلت»^(٢٨).

لأن النص السابق انطلق من بنية فكرية أساسها الشفهية حفل بأسلوب العطف الذي نراه طاغيا على منعطفات النص. في حين أن النصوص التي تنطلق من بنية فكرية أساسها الكتابة، تلجأ إلى طرائق أخرى متنوعة في الربط، مثل عندما، وحينئذ، وهكذا، وغيرها. لذا نلاحظ أن الفارق جوهرى من حيث الأداء والاستخدام بوصف البيئات الشفهية تعمل على تحقيق ما هو عملي، بينما البيئات الكتابية تطور المكتوب، وتجعل الخطاب من حيث قواعد النحو والتركيب أكثر تنظيما وثباتا من الخطاب الشفهي.

ومما يدل على فعل الشفاهية في النقد أن يكون التعدد في متن الرواية الواحدة، فالطريقة الشفهية تسقط الكثير من القوائم التي لم يعد لها صلة وثيقة بال حاضر، ونجد الرواة الشفاهين يتغنون في إبراز مهاراتهم في السرد للتلاؤم مع المتلقين الجدد، ومن ثم يحذفون بما يتناسب مع التغيرات الحاصلة في الحاضر حتى

٢٦- المرزباني، الموشح، دار المعارف، مصر، ١٩٨٠، ٤٢.

٢٧- ابن سلام، طبقات فحول الشعراء، ٤١.

٢٨- المرجع نفسه، ٤٦.

يحدث التوازن، وهو ما جعل المستشرق (نولدكه) يرى في اختلاف رواة الشعر في ضبط أبيات المعلقات علة في تعليقها، فيقول: «إذ لو كانت تلك القصائد معلقة ومشهورة، وكانت مكتوبة لما وقع علماء الشعر في هذا الاختلاف»^(٢٩). إضافة إلى أن النقد قليل ليس بحجم الشعر، مما يقتضي وجود الناقد المختص، ولأن العرب كانت تشتغل عن الكتابة بالرواية الشفوية^(٣٠)، فمن الواجب أن يضاهي النقد الشعر لكن استعصاء النقد على الذاكرة الشفهية كونه أقل قابلية من الشعر جعله لا يرتقي كمياً إلى سدة الشعر.

ومما يؤكد شفوية النقد الإيجاز الشديد في إطلاق الأحكام النقدية، ويرجع ذلك إلى الاقتصاد المفروض بسبب الطرق الشفاهية في الإنشاء^(٣١)، تم ذلك بالتركيز على ناحية معينة من نواحي القصيدة^(٣٢)، من مثل قولهم فيما ورد عن حكم قريش على علقمة بن عبدة في قصيدته التي يقول فيها:

هل ما علمت وما استودعت مكتوم أم حبلها إن نأتك اليوم مصروم

فقالوا: هذا سمط الدهر

وعاد فأنشدهم في العام المقبل

طحباك قلب في الحسان طروب بعيد الشباب عصر حان مشيب

فقالوا هاتان سمطا الدهر^(٣٣)

وقد بدا الأسلوب الإطنابي مسيطرا على بنية النصوص النقدية العربية التي

٢٩- قصي الحسين، النقد الأدبي ومدارسه عند العرب، دار مكتبة الهلال، بيروت، ٢٠٠٨، ٢٤.

٣٠- المرجع نفسه، ٢٧.

٣١- عبد الصبور شاهين، في علم اللغة، عن حسني عبد الجليل، التمثيل الصوتي للمعاني، الدار الثقافية، القاهرة، ١٩٩٨، ١٣.

٣٢- قصي الحسين، النقد الأدبي ومدارسه عند العرب، ١٨.

٣٣- الأصفهاني، الأغاني، دار الكتب المصرية، ٢١/٢٠٧.

وصلتنا بوصفه تكررًا مرتبطًا بما قيل، لأن المنطوق الشفاهي يكون قد تلاشى بمجرد أن ينطق به، والعلاقة بين المتكلم والسامع مبنية على التواصل المستمر^(٣٤)، ومن ثم على المتكلم أن يقول الشيء نفسه مرتين أو ثلاثاً^(٣٥). يقول ابن طباطبا عن أدوات الشعر ومستوى ثقافة الشاعر: «وللشعر أدوات يجب إعدادها قبل مراسه وتكلف نظمه، فمن تعصت عليه أداة من أدواته لم يكمل له ما يتكلف منه، وبان الخلل فيما ينظمه، ولحقته العيوب من كل جهة»^(٣٦).

ينزع النقد العربي كما هي ثقافة الشفاهية إلى المخاصمة في الأقوال وفي أسلوب الحياة، أي إلى جذب الآخرين إلى معركة لفظية أو ذهنية^(٣٧) يقول ابن سلام متهجماً على ابن إسحاق: «أفلا يرجع ابن إسحق إلى نفسه فيقول: «من حمل هذا الشعر؟ ومن أداه منذ آلاف السنين والله يقول: «وأنه أهلك عاداً الأولى وثمود فما أبقى»..... فهل نصدق الشعر الذي رواه ابن إسحق»^(٣٨).

ومسرب داخلي تمثل في هيمنة قوالب صياغية على سيرورة النص النقدي حيث تبين معاناة النصوص النقدية العربية في بعدها الصياغي عن سمت قالبها واضح، يقول والتر أونج: «ففي الثقافة الشفهية الأولية عليك لكي تحل مشكلة الاحتفاظ بالتفكير المعبر عنه لفظاً واستعادته على نحو فعال أن تقوم بعملية التفكير نفسها داخل أنماط حافزة للتذكر صيغت بصورة قابلة للتكرار الشفهي. وينبغي أن يأتي تفكيرك إلى الوجود إما في أنماط ثقيلة الإيقاع متوازنة، أو في جمل متكررة أو متعارضة، أو في كلمات متجانسة الحروف أو مسجوعة، أو

٣٤- مشاري خليفة، النصبة الشعرية العربية مرجعياتها وإبدالاتها النصية، الحامد، ٢٠١١، ٤١.

٣٥- ولتر أونج، الشفاهية والكتابية، ترجمة: حسن البناء عز الدين، مراجعة محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، ١٩٩٤، ١٨٢، ١٠٢.

٣٦- ابن طباطبا، عيار الشعر، ٦.

٣٧- المرجع السابق، ١٠٧.

٣٨- ابن سلام، طبقات فحول الشعراء، ١، ١١.

في عبارات وصفية، أو أخرى قائمة على الصيغة»^(٣٩). فقد كان الناقد في العصر الجاهلي يطالب الشاعر بمطابقة النموذج الفني وعدم الشذوذ عنه، مما حتم عليه إيجاد علاقة مباشرة حرفية بين الفن والواقع، واحتذاء المثل أو النموذج هو ما يمكن تسميته بالقلب الصياغي، أي العبارة المتداولة المتكررة التي كانت تستوجب من الناقد أن يتسع بها حتى تنهياً له إمكانات كثيرة، وانعكست في القضايا التي كانت محور المعارك النقدية التي لا كها^(٤٠). فالنقد العربي مقام على صيغة ما من صيغ التكرار، لكن الخاصية المميزة للنقد الصياغي الشفوي، هي التكرارية العالية والتي تتكرر معها توافقات الكلمات، أي القوالب الصياغية. إذا الصيغ التكرارية هي «المنوال الذي تنسج فيه التراكيب أو القلب الذي يفرغ فيه، ولا يرجع إلى الكلام بوصف إفادته أصل المعنى الذي هو وظيفة الإعراب، ولا بوصف إفادته كمال لمعنى من خواص التراكيب الذي هو وظيفة البلاغة والبيان، ولا بوصف الوزن كما استعمله العرب الذي هو وظيفة العروض، فهذه العلوم الثلاثة خارجة عن هذه الصناعة، إنما يرجع إلى صورة ذهنية للتراكيب المنتظمة كلية بوصف انطباقها على تركيب خاص، وتلك الصورة ينتزعها الذهن من أعيان التراكيب وأشخاصها ويصيرها في الخيال كالقلب أو المنوال، ثم ينتقي التراكيب الصحيحة عند العرب بوصف الإعراب والبيان فيرصها فيه رصاً كما يفعل البناء في القلب أو النساج في المنوال حتى يتسع القلب بحصول التراكيب الوافية بمقصود الكلام»^(٤١). ويجب الانتباه ومنذ البداية، لتجنب إساءة الفهم، على أن الطريقة الصياغية الشفوية ليست نظاماً صارماً وآلياً ينحدر بالناقد إلى مستوى حاسب آلي محض، لكنه أداة مرنة للغاية ورشيقة. من هنا جاء النقد العربي في ثلاث صيغ من التكرار هي:

٣٩- والتر أونيغ، الشفاهية والكتابية، ٩٤.

٤٠- جيمز مونرو، النظم الشفوي في الشعر الجاهلي، ١١.

41- ibn Khaldun, The Muqaddimah: An Introduction to History, trans. Franz Rosenthal, ed. N.J Dawood (Princeton, 1969), pp.445-446.

التكرار اللفظي، لقد تكررت في النقد الجاهلي ألفاظ، أو كلمات ذات ارتباط بأصل وتاريخ واحد، ذلك لنقل أفكار ومعاني تقليدية محددة. مثل تناقل الناس أحكاماً سائرة في تفضيل الشعراء بعضهم على بعض وتقديمهم كقولهم أشعر، أغزل، أهجى... إلخ، مثال ذلك ما ورد من أن امرأ القيس أشعر الناس حين يقول:

وقاهم جدهم لبنى أبيهم وبالأشقين ما كان العقاب

وفي رواية أخرى سئل لبيد من أشعر الناس؟ فقال الملك الضليل (يقصد امرأ القيس)، قيل ثم من؟ قال الشاب القليل (يقصد طرفة بن العبد)، قيل ثم من؟ قال الشيخ أبو عقيل (يعني نفسه). كذلك يقول الأصمعي: «طفيل الغنوي في بعض شعره أشعر من امرئ القيس»^(٤٢)، ويقول ابن المعتز: «أشعر الناس من أنت في شعره حتى يفرغ منه»^(٤٣)، ومثله ما رواه أبو عبيدة عن أبي الخطاب الأخفش، قال أبو الخطاب وكان «أعلم الناس بالشعر وأنقدهم له، وأحسن الرواة ديناً وثقة»^(٤٤).

فألفاظ مثل أشعر، وأمدح، وأهجى، وأحسن... إلخ هي تكرارات لفظية وردت في نصوص نقدية عديدة قيلت في غير حادثة، فهي صورة لحضور نمط من التكرارية بفعل الشفهية. فظل النقاد يتساءلون عن أمدح بيت وأغزل بيت وأهجى بيت ولم يكن هذا السؤال - على سذاجته - وليد اعتقاد بأن البيت هو الوحدة الشعرية، إنما كان وليد البيئة التي تعتمد على الحفظ وعلى الاستشهاد والتمثيل بالأبيات المفردة السائرة.

التكرار التركيبي، أحياناً تختلف القوالب الصياغية في الطول، وقد تطول لتصبح عبارات وجمل، وتشمل التكرارات الحرفية، أو القريبة من الحرفية. جاء

٤٢ - إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي، ٣٧.

٤٣ - ابن المعتز، طبقات الشعراء المحدثين، ٢٠٨.

٤٤ - المرزباني، الموشح، ١٩٣.

ذلك في عبارات نقدية من مثل خير الشعر أكذبه. بينما نجد بعض النقاد يقول:
خير الشعر أصدقه، ووردت عند آخرين خير الشعر أحسنه^(٤٥).

النظام التكراري، يقوم على تكرار نظام واحد تركز إليه النصوص النقدية في غير حادثة نقدية، فتكون الهيكلية البنائية لكلا النصين متشابهة ما يهيئ لظهور الأنظمة الصياغية، فهذه الأنظمة الصياغية هي التجمعات الأكبر ذات القوالب الصياغية المختلفة. من مثل ما حكى الأصمعي عن ابن أبي طرفة قال: كفاك من الشعراء أربعة، زهير إذا رغب، والنابعة إذا رهب، والأعشى إذا طرب، وعترة إذا ركب. فالخبر النقدي السابق يشابه في نظامه إلى حد كبير قول كثير، أو نصيب: أشعر العرب امرؤ القيس إذا ركب، وزهير إذا رغب، والنابعة إذا رهب، والأعشى إذا شرب^(٤٦). فثمة نظام واحد ينتظم كلتا الحادثتين.

ومنه الخبر الذي يقول: شكا الزبرقان بن بدر الخطيئة عند عمر بن الخطاب وقال: إنه هجاني، قال: وما قال لك: قال: قال لي

دع المكارم لا ترحل لبغيتهما واقعد فإنك أنت الطاعم الكاسي

فقال عمر ما أسمع هجاء ولكنها معاتبة. فقال الزبرقان: أو ما تبلغ مروءتي إلا أن أكل وألبس؟ فقال عمر: عليّ بحسان بن ثابت فجيء به فسأله. فقال: لم يهجه ولكن سلح عليه. وكان هذا القضاء سبباً في حبس الخطيئة^(٤٧). يدور في فلك النظام التكراري للقصة السابقة ما ذكره ابن رشيقي من أن الشاعر النجاشي هجا بني عجلان فاستعدوا عليه عمر لأنهم عيروا بجدهم بسبب هذا الهجاء وهم الذين كانوا يفتخرون به، لأنه سمي بالعجلان لتعجيله القرى للأضياف. فقال لهم

٤٥ - إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي، دار الشروق، عمان، ١٩٩٣، ٤٤٢.

٤٦ - محمد زغلول سلام، تاريخ النقد العربي، ٦٢.

٤٧ - ابن رشيقي القيرواني، العمدة، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، ط ٤، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٢، ج ١، ٧٦.

وابن قتيبة، الشعر والشعراء، مطبعة بريل، ١٩٧٢، ١٨٦.

عمر: وما قال فيكم؟ فأنشدوه:

إذا الله عادي أهل لؤم ورقة فعاذي بني عجلان رهط ابن مقبل

فقال عمر بن الخطاب: إنما دعا عليكم ولعله لا يجاب.

فقالوا: إنه قال:

قُبيلة لا يغدرون بذمة ولا يظلمون الناس حبة خردل

فقال رضي الله عنه: ليتني من هؤلاء. أو قال: ليت آل الخطاب كذلك، قالوا:

فإنه قال:

ولا يردون الماء إلا عشية إذا صدر الورد عن كل منهل

فقال عمر: ذلك أقل للسكك، يعني الزحام، قالوا: فإنه قال:

تعاف الكلاب الضاريات لحومهم وتأكل من كعب بن عوف ونهشل

فقال عمر: كفى ضياعاً من تأكل الكلاب لحمه، فقالوا فإنه قال:

وما سُمي العجلان إلا لقولهم خذ القعب واحلب أيها العبد واعجل

فقال عمر: كلنا عبد. وخير القوم خادمهم. فقالوا: يا أمير المؤمنين هجانا،

فقال: ما أسمع ذلك. فقالوا: فاسأل حسان بن ثابت، فسأله فقال: ما هجاهم ولكن

سلح عليهم، فلما قال حسان ما قال سجن النجاشي وقيل إنه حده^(٤٨).

من هنا نرى أن عملية التجربة والخطأ البطيئة تحكمت في مخزون القوالب

الصياغية وفي أي تقليد شفهي وذلك خلال مدارات القرون. فتلك الصياغة

تبرهن على أنها ذات استعمال أعظم للناقد في التعبير عما يريد قوله تصمد أكثر

٤٨ - ابن رشيق القيرواني، العمدة، ج ١، ٥٢.

وبشكل جمعي وببطء تتحدد وتتقن في المخزون التقليدي للقوالب الصياغية المعروفة.

ثانياً - الشفهية في المقاييس النقدية

يتبدى أثر المشافهة، التي سيطرت على النقد العربي في خطواته الأولى، فيما أفرزته من طرائق في التفكير النقدي عند العرب فيما بعد، تمثلت في تلك القولية التي أفرزت نظامه وهيكله، فكانت المفاضلة، والمشاكلة، والموازنة، والمقايسة، والطبقة.

المفاضلة

نظام نقدي هيمن على بنية النقد العربي ردحاً من الزمن، يقوم على فكرة مفادها عرض كل الأطراف ما عنده من قول في موضوع واحد، ضمن وزن شعري واحد، وقافية واحدة، فيروى أنه كانت تضرب للنابغة الذيباني قبة من أدم، يقصدها الشعراء من شتى القبائل يعرضون عليه شعرهم، ويحتكمون إليه فيه؛ فجاءه الأعشى ميمون بن قيس، وحسان بن ثابت الأنصاري، والخنساء تماضر بنت عمرو... يعرضون عليه شعرهم؛ فأنشد الأعشى:

ما بكاء الكبير بالأطلال وسؤالي وما ترد سؤالي

وأنشد حسان:

لنا الجففات الغريلمعن بالضحى وأسيافنا يقطرن من نجدة دما

ولدنا بنى العنقاء وابني محرق فأكرم بنا خالاً وأكرم بنا ابنما

فقال له النابغة:

«إنك لشاعر لولا أنك قلت عدد جفانك وفخرت بمن ولدت، ولم تفخر بمن ولدك، وفي رواية أخرى فقال له: إنك قلت الجففات فقلت العدد، ولو قلت: الجفان لكان أكثر. وقلت: يلمعن بالضحي، ولو قلت: ييرقن بالدجى لكان أبلغ في المديح؛ لأن الضيف بالليل أكثر طروقاً. وقلت: يقطرن من نجدة دمًا؛ فدللت على قلة القتل ولو قلت: يجري لكان أكثر لانصباب الدم، وفخرت بمن ولدت ولم تفخر بمن ولدك، فقام حسان منكسراً منقطعاً^(٤٩).

ومما وثقته المصادر النقدية من المفاضلات ما ورد من أن الخنساء أنشدت:

قذى بعينك أم بالعين عوّار أم أقفرت مذحلت من أهلها الدار

ومنها البيت المشهور:

وإن صخرًا لتأتم الهداة به كأنه علم في رأسه نار

فقال النابغة معجباً بقصيدة الخنساء: لولا أن أبا بصير أنشدني لقلت إنك أشعر الجن والإنس^(٥٠).

ومن هذا القبيل ما نقل عن منازعة امرئ القيس وعلقمة بن عبدة الفحل، واحتكامهما إلى أم جندب زوج امرئ القيس في أيهما أشعر: فقالت لهما: قولاً شعراً على روي واحد وقافية واحدة تصفان فيه الخيل، ففعلاً ثم أنشداها، فقضت لعلقمة على امرئ القيس. وقالت لزوجها: علقمة أشعر منك. قال: وكيف؟ قالت: لأنك قلت:

٤٩- أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، ٣٨٤ / ٩.

٥٠- محمد خضر، النقد الأدبي عند العرب الخطوات الأولى، ٢٨.

فللزجر ألهب وللحاق درة
فجهدت فرسك بسوطك، ومريته فأتعبته بساقك. وقال علقمة:
فأدركه نانياً من عنانه يمر كمر الراح المتحلب
فأدرك فرسه نانياً من عنانه لم يضربه ولم يتعبه^(٥١).

وفاضل بعض النقاد في ذلك العصر بين القصائد بصورة عامة من حيث
الجودة والحسن. يروى عن أبي عمرو الشيباني الكوفي أن عمرو بن الحارث
الأعرج الغساني، أنشده النابغة الذبياني:^(٥٢)

كليني لهم يا أميمة ناصب
وليل أقاسيه بطيء الكواكب
وأنشده علقمة بن عبدة:
طحباك قلب في الحسان طروب
بُعيد الشباب عصر حان مشيب
وأنشده حسان بن ثابت:

أساء لك رسم الدار أم لم تسأل
بين الجوابي فالْبُضِيع فحومل
ففضل حسناً عليهما ودعا قصيدته البتارة التي بترت المدائح.

وكما فاضلوا بين القصائد فإنهم فاضلوا أيضاً بين الشعراء ومن ذلك ما
روي أن بعض شعراء تميم اجتمعوا في مجلس شرب، وكان بينهم الزبرقان بن
بدر والمخبل السعدي وعبدة بن الطبيب وعمرو بن الأهتم، وتذكروا في الشعر

٥١- أبو عبيد الله محمد بن عمران المرزباني، الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء، ط ٢، القاهرة، ١٣٨٥هـ،
٢٧، ٢٨.

وأبو القاسم الحسن بن بشر الأمدي، الموازنة بين أبي تمام والبحثري، تحقيق: محمد محي الدين عبد
الحميد، ١٩٤٤، ٣٠.

٥٢- أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، دار الكتب المصرية، طبعة بولان، ج ١٥، ١٥٧-١٥٨.

والشعراء، وادعى كل منهم أسبقيته في الشعر، وتحاكموا فقال الحكم: أما عمرو فشعره برود يمانية تطوى وتنشر، أما الزبرقان فكأنه أتى جزوراً قد نحرت فأخذ من أطايبها وخلطه بغيره، وأما المخبل فشعره شهب من الله يلقيها على من يشاء من عباده، وأما عبدة فشعره كمزادة أحكم خرزها فليس يقطر منها شيء^(٥٣).

كانت المفاضلة محوراً دار حوله كثير من النقد القديم، لكن أصولها كانت بسيطة ساذجة اتسع فيها الباب فيما بعد وألفت فيه رسائل من ذلك رسالة يحيى بن علي المنجم (٢٤١-٣٠٠) يفاضل فيها بين العباس بن الأحنف والعتابي ويفضل الأول منهما على الثاني. ونرى أنها تقوم على قولبة طرفين ووضعهما أمام بعضهما بوصفهما نظيرين يصعب للممة شظاياها إلا بهذه القوالب.

المشاكلة

بنية نقدية حرصت عليها العقلية النقدية العربية بفعل الشفهية مفادها أن يكون توافق بين مصرعي البيت، فقد جاء في تعليق ابن طباطبا على بيتي امرئ القيس:

كأنني لم أركب جواداً للذة ولم أتبطن كاعباً ذات خلخال
ولم أسبأ الزق الروي ولم أقل لخليبي كُري كرة بعد إجفال^(٥٤)

«لو وضع مصراع كل واحد منهما في موضع الآخر كان أشكل وأدخل في استواء النسيج»^(٥٥).

ونقل ابن رشيق مشابه ذلك عن رجل بغدادى سمع البيتين، فقال: قد خالف فيهما، وأنشد لو قال:

٥٣- أحمد أمين، النقد الأدبي، ط٤، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٦٧، ٤٤٧.
٥٤- امرئ القيس، ديوان امرئ القيس، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، د.ت، ٣٥.
٥٥- المزرباني، الموشح، محب الدين الخطيب، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٨٥، ٣٢.

كأنّي لم أركب جواداً ولم أقل خيلي كرى كرة بعد إجفال
ولم أسبأ الزق الروي للذة ولم أتبطن كاعباً ذات خلخال

«لجمع بين الشيء وشكله»^(٥٦). فذكر الجواد والكر في بيت، وذكر النساء والخمر في بيت، وهو حديث جرى في مجلس سيف الدولة الذي لم ينل من نفسه القبول، فسر عندما اعترض أحد الحضور مدلاً على مخالفة البغدادي بالآية الكريمة «إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى، وأنت لا تظماً فيها ولا تضحى»^(٥٧)، فأتى بالجوع مع العرى ولم يأت به مع الظمأ، وشرح ابن رشيق لأبيات امرئ القيس محاولة استتار للجمع بين الشيء وشكله؛ لذلك تدخل في البنية الشعرية حرصاً على التساوق والانسجام، بجعل البيت الأول يقوم على الجمع بين لذتي «الصيد والكاعب»، والبيت الثاني يجمع بين «الفتوة والشجاعة»، وسوّج ابن رشيق التركيب الأصلي للبيتين بقوله: «امرئ القيس أصوب، ومعناه أعز وأغرب»^(٥٨) مركزاً على فكرة صواب «المعنى» مدافعاً عن صواب امرئ القيس.

يدعم هذه الرؤية ما أنشده الكميت بن زيد لنصيب، فكان مما أنشده:
وقد رأينا بها حوراً مُنعمَةً بيضاً تكامل فيها الدُّل والشنب
فثنى نصيبٌ خيصره، فقال له الكميت: ما تصنع؟ فقال: أحصي خطاك،
تباعدت في قولك «تكامل فيها الدُّل والشنب» هلا قلت كما قال ذو الرمة:
لمياء في شفيتها حوّة لَعَسُ وفي اللّثات وفي أنيابها شنبٌ
وقد علق المبرد على نقد نصيب هنا بقوله: والذي عابه نصيب من قوله:

٥٦- ابن رشيق، العمدة، ج ١، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار الجبل، بيروت، ١٩٧٢، ٢٥٨.

٥٧- سورة طه، ١١٨.

٥٨- ابن رشيق، العمدة، ٢٥٨.

«تكامّل فيها الدّل والشنب» قبيح جداً، وذلك أن الكلام لم يجر على نظم، ولا دفع إلى الكلمة ما يشاكلها، وأول ما يحتاج إليه القول أن يُنظم على نسق، وأن يوضع على رسم المشاكلة^(٥٩).

الموازنة

هي نصبُ النقاد ميزاناً بين شعر وغيره، فيما اتفقوا فيه من أغراض وأساليب وأخيلة وتقديم شاعر على آخر أو تفضيل قصيدة على أخرى. وبفعل الشفهيّة وبحثاً عن الوسيلة الأسهل في ملمة أطراف الحديث النقدي جاءت الموازنة التي تقوم على سكب المتخاصمين في قالبين متوازيين، والبدء بمقارنتهما إمعاناً من العقلية العربية النقدية في تأكيد صورة النموذج القبلي المفترض. لذا يدلف القلب الصياغي منذ المستهل إلى كتاب الأمدي «الموازنة»، فالشعر عنده مذهبان متقابلان مختلفان، أما المذهب الأول فهو مذهب المطبوعين الذين لا يتكلفون في صنع الشعر، بل يرسلون شعرهم على سجيته، يمثلها بوضوح الشاعر البحري، أما المذهب الثاني فهو مذهب المتكلمين اللذين نراهم يصنعون شعرهم صناعة، ويوغلون في معانيهم، ويغمضون في قصائدهم، وعلى رأس تلك الطبقة أبو تمام، صورة مكرورة لما أطلقنا عليه نظام القوالب، وهو منهج قديم نلمس سيرورته في العصور المتلاحقة، فهو نقد شفوي سداه الإنشاد ولحمته المساجلة. كما ووعد الأمدي بأن يلجأ إلى الموازنة بين قصيدتين لكلا الشاعرين شريطة أن يتفقا في الوزن والقافية، وإعراب القافية، وأن تكون المقارنة بين معنى ومعنى، لأن ذلك يجعل الموازنة أكثر تعليلاً في إبراز المحاسن وإظهار مواطن التفرقة^(٦٠).

٥٩- المبرد، الكامل، ج ٢، ٢٦٠.

٦٠- الأمدي، الموازنة، ١ / ٣٩٥-٣٩٦.

المقايسة

المقايسة لغة من قاس الشيء إذا قدره على مثاله، واصطلاحاً حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما^(٦١). وهي سبيل اختطه النقاد العرب لاستيعاب الظواهر الشعرية التي رأوها حالة شاردة عن النهج الذي أرادوا للشعر عامة أن يسلكه. جاء ذلك في مواطن كثيرة في النقد العربي من مثل طريقة القاضي الجرجاني في كتابه الوساطة بين المتنبي وخصومه، ف«المقايسة هي المبدأ الكبير في نقد القاضي الجرجاني^(٦٢)، إذ حلل أشعار القدامى والمحدثين وذكر محاسنهم وعيوبهم في محاولة منه لقياس الحديث على القديم. قال فكما هو عند المحدثين في أشعارهم تعقيد وغموض واضطراب وخطأ جاء كل ذلك عند القدماء، فالقاضي حين يعرض عيوب ومحاسن القدماء لا لمدحهم أو للتشهير بهم، إنما لالتماس العذر لأبي الطيب المتنبي الذي اتهم بشعره. مثل السرقة، فالسرقات داء قديم وعيب عتيق لا يخلو منها جيل^(٦٣). فنقاد المتنبي عنده فريقان^(٦٤): الأول «مطنب في تقريبه منقطع إليه بجملته...، يلتقي مناقبه إذا ذكرت بالتعظيم ويشيع محاسنه إذا حكيت بالتفخيم...، ويميل على من عابه بالزراية والتقصير...». والآخر «عائب يروم إزالته عن رتبته... ويحاول حطه عن منزلة بوأه إياها أدبه، فهو يجتهد في إخفاء فضائله وإظهار معايبه، وتتبع سقطاته وإذاعة غفلاته». وكلا الفريقين عنده «إما ظالم له أو للأدب فيه». وحين دافع القاضي الجرجاني عما اتهم به المتنبي من ضعف العقيدة وفساد المذهب في الديانة، كما تراءت للمتقدين في أشعار له، لم يزد على أن قال:^(٦٥) «فلو كانت

٦١- مصطفى جمال الدين، المقايسة حقيقته وحجيته، ١٥٨، ٥٧.

٦٢- إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي، ٣٠٩.

٦٣- القاضي الجرجاني، الوساطة بين المتنبي وخصومه، ج ١، تحقيق: أبو الفضل إبراهيم، والبجاوي، القاهرة، ١٩٥٥، ٢٥.

٦٤- القاضي الجرجاني، الوساطة بين المتنبي وخصومه، ٣. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي البجاوي، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، د، ت.

٦٥- المرجع نفسه، ٦٤.

الديانة عاراً على الشعر، وكان سوء الاعتقاد سبباً لتأخر الشاعر، لوجب أن يحى اسم أبي نواس من الدواوين، ويحذف ذكره إذا عدت الطبقات، ولكان أولاهم بذلك أهل الجاهلية، ومن تشهد الأمة عليه بالكفر، ولكن الأمرين متباينان والدين بمعزل عن الشعر». وأخذ على المتنبي استعمال «فانهوى» في بيته: ^(٦٦)

وألحقن بالصفصاف سابور ^(٦٧) فانهوى وذاق الردى أهلاهما والجلامد

وقال «وانهوى غريبة في القياس، لأن (انفعل) إنما ينى في الأمر الشائع مما الثلاثي منه متعدد، وهو غير متعدد، فمن ها هنا غرب وأنشد سيبويه ليزيد بن أم الحكم:

وكم موطن لولاي طحت كما انهوى بأجرامه من قلة النيق منهوي

ومبدأ المقايسة انسرب في البنية النقدية لكثير من النقاد «من مثل أبي بكر الصولي الذي انطلق منه في دفاعه عن شاعره أبي تمام فيما وجه إليه شخصياً من ضعف في العقيدة وفيما أخذ عليه فنياً في شعره. في ظل هذا الصراع رفع الصولي عقيرته في وجه التيارين المتصارعين «ومن الكامل في شيء حتى لا يجوز عليه خطأ فيه إلا ما يتوهمه من لا عقل له» ^(٦٨)،... «ولو وهم أبو تمام في بعض شعره أو قصر في شيء منه لما كان من ذلك مستحقاً أن يبطل إحسانه، كما أنه قد عاب العلماء على امرئ القيس ومن دونه من الشعراء القدماء والمحدثين أشياء كثيرة أخطأوا الوصف فيها وغير ذلك مما يطول شرحه، فما سقطت بذلك مراتبهم فكيف خص أبو تمام وحده بذلك لولا شدة التعصب وغلبة الجهل» ^(٦٩).

٦٦- ابن جني، الفسر (شرح ديوان أبي الطيب المتنبي)، تحقيق: صفاء خلوصي، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ط ١، ١٩٨٨، ٢: ٢٣٩.

٦٧- الصفصاف وسابور: حصنان.

٦٨- الصولي، أخبار أبي تمام، ٣٨.

٦٩- المرجع نفسه، ٣٢.

يرى الصولي بدءاً أن نقاد أبي تمام فريقان:

الأول - وهو الأكثر- أنصار يوفونه حقه ويحلونه «موضعه من الرتبة» ومنهم من «يلحقه بمن تقدمه»، وفيهم من يفرط «فيجعله نسيج وحده وسابقاً لا مساو له»، وهؤلاء إما من «المقدم في علم الشعر وتمييز الكلام» أو «الكامل من أهل النظم والنثر». والآخر قوم «يعيبونه ويطنعون في كثير من شعره، ويسندون ذلك إلى بعض العلماء ويقولون بالتقليد والادعاء، إذ لم يصح فيه دليل ولا أجابهم إليه حجة»^(٧٠). وهذا الصنف هو الذي يجعل نقده لأبي تمام سبباً لنباهة واستجلاباً لمعرفة إذ كان ساقطاً خاملاً...^(٧١).

فيقول الصولي مقايساً:^(٧٢) «ومن الكامل في شيء حتى لا يجوز عليه خطأ فيه، إلا ما يتوهمه من لا عقل له؟» وقال:^(٧٣) «ولو وهم أبو تمام في بعض شعره أو قصر في شيء منه، لما كان من ذلك مستحقاً أن يبطل إحسانه، كما أنه قد عاب العلماء على امرئ القيس ومن دونه من الشعراء القدماء والمحدثين أشياء كثيرة أخطأوا الوصف فيها، وغير ذلك مما يطول شرحه، فما سقطت بذلك مراتبهم! فكيف خص أبو تمام وحده بذلك لولا شدة التعصب وغلبة الجهل؟»، وقال: «ولو عرف هؤلاء ما أنكره الناس على الشعراء الخذاق من القدماء والمحدثين لكثرت حتى يقل عندهم ما عابوه على أبي تمام إذا اعتقدوا الإنصاف ونظروا بعينه»، وقال:^(٧٤) «وقد كان الشعراء قبل أبي تمام يبدعون في البيت والبيتين من القصيدة فيعتد بذلك لهم من أجل الإحسان، وأبو تمام أخذ نفسه وسام طبعه أن يبدع في أكثر شعره، فلعمري لقد فعل وأحسن، ولو قصر في قليل - وما قصر - لغرق

٧٠- أخبار أبي تمام، رسالة الصولي إلى مزاحم بن فانك، تحقيق: خليل عساكر وزملائه، المكتب التجاري، بيروت، د.ت، ٣.

٧١- المرجع نفسه، ٢٨.

٧٢- المرجع نفسه، ٣٨.

٧٣- المرجع نفسه، ٣٢.

٧٤- المرجع نفسه، ٣٨.

ذلك في بحور إحصانه»^(٧٥).

كما عرض الصولي لما طعن على أبي تمام من ضعف العقيدة، إذ قيل إنه كان «يصلي صلاة خفيفة و» ادعى قوم عليه الكفر بل حققوه وجعل ذلك سبباً للطعن على شعره، وتقبيح حسنه^(٧٦)، فكان رأيه القاطع «وما ظننت أن كفراً ينقص من شعر، ولا أن إيماناً يزيد فيه»، ثم ولج باب المقايسة، وقال:^(٧٧) «ولو كان على حال الديانة لأغروا من الشعراء بلعن من هو صحيح الكفر، واضح الأمر ممن قتله الخلفاء... بإقرار وبينه، وما نقصت بذلك رتب أشعارهم، ولا ذهبت جودتها، وإنما نقصوا هم في أنفسهم وشقوا بكفرهم». وهذا وجه من المقايسة صحيح ولو أن بؤرة مسألة الفصل بين الدين والشعر والأخلاق والشعر وأصولها قديمة في تاريخ النقد العربي. فقد رأى ابن أبي عتيق «لشعر عمر ابن أبي ربيعة نوعة في القلب، وعلوق بالنفس، ودرك للحاجة ليست لشعر، وما عصي الله جل وعز بشعر أكثر مما عصي بشعر ابن أبي ربيعة^(٧٨) ورأى قدامة ان جعفر»^(٧٩) وليس فحاشة المعنى في نفسه مما يزيل جودة الشعر فيه، كما لا يعيب جودة النجارة في الخشب مثلاً ردائه في ذاته».

وانتقل الصولي في مقايسته من الإطلاق والعموم إلى الحصر والتخصيص المحدد، فقال:^(٨٠) «وكذلك ما ضرهؤلاء الأربعة، الذين أجمع العلماء على أنهم أشعر الناس: امرأ القيس والنابغة الذبياني وزهير والأعشى، كفرهم في شعرهم، وإنما ضرهم في أنفسهم. ولا رأينا جريراً والفرزدق يتقدمان الأخطل عند من يقدمهما عليه بإيمانها وكفره، وإنما تقدمهما بالشعر».

٧٥- المرجع نفسه، ٣٧.

٧٦- المرجع نفسه، ١٧٢.

٧٧- المرجع نفسه، ١٧٣.

٧٨- أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، ١: ١٠٨، دار الكتب المصرية، القاهرة، د، ت.

٧٩- تقد الشعر، ١٩، تحقيق: كمال مصطفى، مكتبة الخانجي، القاهرة، مكتبة المثني، بغداد، ١٩٦٣.

٨٠- أخبار أبي تمام، رسالة الصولي إلى مزاحم بن فانك، ١٧٤.

ومن الأمثلة التطبيقية عند الصولي ما يذكر من أن عائبي أبي تمام استهجنوا وجود «التين والعنب» في قوله من بائيته في فتح عمورية:

تسعون ألفا كآساد الشرى نضجت أعمارهم قبل نضج التين والعنب

وبرده قائساً إياه بقول عبد الله بن قيس الرقيات:

سقيا لخلوان ذي الكروم وما صنف من تينه ومن عنبه

وبما أنشده الفراء شاهداً على «مد» العنب:

كأنه من ثمر البساتين العنباء المنتقى والتين

أيجوز لنا (المحدثين) في الشعر من الضرورة ما جاز للعرب (القدماء)؟
فأجاب: «كما جاز أن نقيس منشورنا على منشورهم، كذلك يجوز لنا أن نقيس شعرنا على شعرهم. فما أجازته الضرورة لهم أجازته لنا، وما حظرتهم عليهم حظرتهم علينا، وإذا كان كذلك فما كان من أحسن ضروراتهم، فليكن من أحسن ضروراتنا، وما كان من أقبحها عندهم فليكن من أقبحها عندنا وما بين ذلك بين ذلك».

الطبقات

نظام أفرزته الشفهية في بنية التفكير العربي، يقوم على تقسيم المبدعين على طبقات يسبق فيها الفاضل المفضول، ولم يكن هذا التقسيم بدعاً من النقاد، إنما هيمن على معظم العلوم العربية، في مجال الفقه الحديث واللغة والفلسفة، وأهم الكتب النقدية التي اتبعت هذا التقسيم كتاب ابن سلام طبقات فحول الشعراء لابن سلام، فهو أول كتاب نقدي منهجي يقوم على فكرة الطبقات، والقانون المنظم لكل طبقة هو التشابه والتشاكل، فجماع الأمر انتقاء يحتكم إلى تشابه

محدد، فالشعراء الذين يصدر عن سمات موحدة من وجهة نظر المؤلف، تجمعهم طبقة واحدة، يقول: «فصلنا الشعراء من أهل الجاهلية والإسلام، والمخضرمين من الذين كانوا في الجاهلية وأدركوا الإسلام فنزلناهم منازلهم» فأساس تنزيل الشعراء في المنازل هو «ضرب من التشابه مع أفراد الطبقة»^(٨١) وليس على أساس المفاضلة، يقول: «فاقتصرنا من الفحول المشهورين على أربعين شاعراً، فألفنا من تشابه شعره منهم إلى نظرائه، فوجدناهم عشر طبقات، أربعة رهط كل طبقة متكافئين معتدلين»^(٨٢)، والتشابه القائم قد يتجاوز أفراد الطبقة الواحدة المقتصرة على أربعة شعراء إلى طبقة أخرى، كما جاء في وضع أوس بن حجر الذي جعله أول الطبقة الثانية مع أن حقه يقتضي أن يكون في الطبقة الأولى، يقول: «وأوس نظير الأربعة المتقدمين، إلا أننا اقتصرنا في الطبقات على أربعة رهط»^(٨٣)، والتشابه عنده قد يكون قوامه الغرض الشعري الذي يعالجه مجموعة من الشعراء، أو البيئة التي عاشوا فيها مثل شعراء القرى، أو الجنس كشعراء اليهود.

جاء هذا التقسيم إلى طبقات في محاولة منه لسكبها في القوالب المتجذرة بوعيه ولا وعيه، فكل قالب احتوى أربعة شعراء وهو في عشر طبقات، لدحر التفلت الذي قد يُلم بالذاكرة، فأوس بن حجر كان من حقه أن يكون في الطبقة الأولى، لكن القالب الصارم أقصاه إلى الطبقة الثانية.

كذلك بعد أن فرغ من ترتيب شعراء الطبقات العشر الأولى يفجؤنا بوضع شعراء الرثاء في طبقة مستقلة، مما يؤشر تجذر الطبقة في وعي ولا وعي ابن سلام إلى الحد الذي خلط فيه بين معيار الجودة والكثرة إرضاء لنزعتة الشفوية، وأحياناً

٨١- عيسى العاكوب، التفكير النقدي عند العرب، ١١٠.

٨٢- ابن سلام، طبقات فحول الشعراء، تحقيق: محمود محمد شاكر، ج ١، مطبعة المدني، القاهرة، د.ت، ٢٣-٢٤.

٨٣- المرجع نفسه، ٩٧.

يكون التشابه الذي اعتمده تشابهاً في الموضوع كأن يجمع أصحاب المراثي في طبقة واحدة، وأن يضع ابن قيس الرقيات والأحوص وجميل بثينة ونصيبياً معاً لأنهم يشتركون في الغزل. من هنا نرى أن ابن سلام عاد إلى المبادئ القديمة التي أسستها الشفهية، فمنحها شكلاً جديداً محاولاً خلق نظام جديد لدراسة الشعراء كانت بذوره موجودة في الصراع حول الأربعة الكبار من شعراء الجاهلية والثلاثة الكبار من شعراء الإسلام (جرير والفرزدق والأخطل) لكن ابن سلام لم يتجاوز التصنيف العام، فنظرية الطبقات تظل قوالب تأت بفعل الشفهية كونها لم تعتمد الدراسة التحليلية وتبيان الأسس القالبية^(٨٤).

٨٤- إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، نقد الشعر من القرن الثاني حتى القرن الثامن الهجري، دار الشروق، عمان، ط٢، ١٩٩٣.

خاتمة

خلصت الدراسة إلى عدد من النتائج يمكن إيجازها ب:

أن الشفهية كانت مكوناً أساسياً من مكونات العقلية العربية فرضته طبيعة البيئة العربية التي انحلت في سائر مكونات الثقافة العربية من لغة وشعر ونقد... إلخ. وكانت المحرك للنقد العربي في خطواته الأولى ما لبثت أن انحلت في ثناياه أثناء رحلة صيرورته.

أثبتت الدراسة - بعد تحليل النصوص النقدية - أن الشفهية انسربت فيما يسمى بالقوالب الصياغية المتكررة، التي جاءت على ثلاثة أضرب؛ أولها قالب اللفظي الذي حوى مصطلحات وألفاظاً محددة كررت في نصوص عدة، وثانيها قالب التركيبي الذي تمثل بتراكيب وعبارات أكثر طولاً في النظام النقدي الذي تكررت بدرجة تبلغ حد التماثل، وآخرها النظام التكراري الذي عنى بتكرار نظام وهيكل نقدي... إلخ.

كشفت الدراسة عن أثر الشفهية في توجيه النقد العربي القديم والقائم على القولية، إذ تمثل هذا الأثر في الهيكلية النقدية التي اعتمدها في سيرورته التاريخية، مثل المفاضلة الذي اتبعه النقاد في الحكم على الشعراء، والمشاكلة التي تطلبت من الناقد تساوقاً بين مصرعي البيت الواحد، والمقايسة التي تتأتى باحتذاء نموذج سالف، والموازنة بما تحمله من طرفين متناظرين يسهل بقولتهما الحكم عليهما، والطبقات بوصفها قوالب تلملم شتات المبدعين.

المصادر والمراجع

- الأصفهاني، (أبو الفرج)، الأغاني، دار الكتب المصرية وطبعة بولان.
- الأفغاني، (سعيد)، الأصول في النحو، مديرية الكتب والمطبوعات الجامعية، ١٩٩٤.
- الأمدي، (أبو القاسم) الحسن بن بشر، الموازنة بين أبي تمام والبحثري، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، ١٩٤٤.
- أمين، (أحمد)، النقد الأدبي، ط ٤، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٦٧.
- بوميل، (مزانره)، سيد ضيف الله، دوس (مديحة)، النصوص القروسطية ونظريتان لتأليف الصيغ الشفاهية اقتراح بنظرية ثالثة، فصول، ع ٦٣، ٢٠٠٤.
- الجابري، (محمد) عابد، بنية العقل العربي، دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- الجابري، (محمد) عابد، التراث والحداثة، دراسات ومناقشات، ط ٢، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٩.
- الجابري، (محمد) عابد، تكوين العقل العربي، ط ٢، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٢.
- الجرجاني، (القاضي)، الوساطة بين المتنبي وخصومه، ج ١، تحقيق: أبو الفضل إبراهيم، والبجاوي، القاهرة، ١٩٥٥.
- الحسين، (قصي)، النقد الأدبي ومدارسه عند العرب، دار مكتبة الهلال، بيروت، ٢٠٠٨.

- حماد، (حمد) عبد الرحمن، العلاقة بين اللغة والفكر: دراسة للعلاقة اللزومية بين الفكر واللغة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٥.
- خضر، (محمد)، النقد الأدبي عند العرب الخطوات الأولى.
- دياب، (محمد)، إبداعية الشفاهي والكتابي، محاوره نص شعبي، فصول، ع ٦٤، ٢٠٠٤.
- سالم، (أحمد) موسى، العقل العربي ومنهج التفكير الإسلامي، دار الجيل، بيروت، ١٩٨٠.
- ابن سلام، (محمد)، طبقات فحول الشعراء، تحقيق: محمود محمد شاكر، مطبعة المدني، القاهرة، ١٩٧٤.
- سلام، (محمد زغلول)، تاريخ النقد الأدبي والبلاغة حتى القرن الرابع الهجري.
- شراب، تاريخ الكتابة وتدوين العلم في العصر الجاهلي والقرن الهجري الأول، دار الصديق، دمشق، ٢٠٠٥.
- الصائغ، (عبد الإله)، الخطاب الشعري الحداثوي والصورة الفنية: الحداثة وتحليل النص، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ١٩٩٩.
- ابن طباطبا ()، عيار الشعر، تحقيق: طه الحاجري، محمد زغلول سلام، المكتبة التجارية، القاهرة، ١٩٥٦.
- العاكوب، (عيسى)، التفكير النقدي عند العرب، دار الفكر المعاصر، ١٩٩٧.
- فرانزه، بول فرانزه دوس (مديحة)، ترجمة: سيد ضيف الله، النصوص

- القروسطية ونظريتان لتأليف الصيغ الشفاهية، اقتراح نظرية ثالثة، فصول، ع ٣٦، ٢٠٠٤.
- ابن قتيبة، (أبو عبد الله)، الشعر والشعراء، ج ٢، دار المعارف، مصر، ١٩٦٨.
- القيرواني، (ابن رشيق)، العمدة، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، ط ٤، دار الجيل، بيروت، ١٩٧٢.
- القيسي، (نوري) حمودي، الطبيعة في الشعر الجاهلي، عالم الكتب، مكتبة النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٤، ط ٢.
- القيس، (امرئ)، ديوان امرئ القيس، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، د.ت.
- ابن حجر، (امرئ القيس)، ديوان امرئ القيس، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، د.ت.
- المبرد، ()، الكامل في اللغة والأدب، ج ٢، علق عليه: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٩٧.
- المرزباني، (أبو عبيد) الله محمد بن عمران، الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء، ط ٢، القاهرة، ١٣٨٥هـ.
- مونرو، (جيمز)، النظم الشفوي في الشعر الجاهلي، الرياض، دار الأصاله للنشر والإعلام، ١٩٨٧.

Abstract

The Effect of Oral Method on Steering the old Arabic Critical Approach

Dr. Asim Muhammad Amin Bani Amer

Arabic criticism had been governed by particular and special methods in its tackling with literature. Its first seeds were established by the oral-formulae that existed in Arabic desert environment. These surroundings provided the Arabic criticism with fundamental elements that were stenographed in environmental similarity systems. These elements accompanied the Arabic criticism in its growing and its turning through all centuries.

Oral method penetrated the Arabic critical approach as what is called oral-formulaic matrixes which means circulating repeated phrases. Inspecting the critical texts that has reached to us shows that the circulating system has dominated and left a significant effect on the Arabic critical approach in all of its successive formations and its growing through the time. This system penetrated critics' inspecting of all literary contexts and appeared as a form of comparison, contrasting, conforming, equalizing or antithesis.



**UNITED ARAB EMIRATES - DUBAI
COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES**

**ACADEMIC REFEREED JOURNAL OF
COLLEGE OF ISLAMIC
& ARABIC STUDIES**

GENERAL SUPERVISION

**Dr. Mohammed Ahmed Abdul Rahman
Vice Chancellor of the College**

EDITOR'S IN-CHIEF

Prof. Ahmed Othman Rahmani

EDITOR'S SECRETARY

Dr. Mohammed Ahmed Al-Khooli

EDITORIAL BOARD

**Prof. Abdullah Mohammed Aljuburi Prof. Abdul Rahman Binani
Dr. Ghazi Yousef Al-Yousef Dr. Mujahed Mansour
Dr. Mazin Hussein Hariri**

ISSUE NO. 48

Rabi al-awwal 1436H - December 2014CE

ISSN 1607- 209X

This Journal is listed in the "*Ulrich's International Periodicals Directory*"
under record No. 157016

e-mail: 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 Word 2003, double spaced, font size 16, with a minimum of Fifteen (15) pages (about 5000 words) and a maximum of 40 pages (about 10,000 words), sent 1 hard copy of the research and 1 soft copy. 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 name of the author followed by the book's title 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).

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 seven (7) off-prints and two copies of the issue in which his 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: 00-971-4-3706557

Fax: 00-971-4-3964388

Email: iascm@emirates.net.ae



UNITED ARAB EMIRATES-DUBAI

COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES



College of Islamic & Arabic Studies Magazine

An Academic Refereed Journal

48

Issue No. 48

E Mail iascm@emirates.net.ae

Website www.islamic-college.ae

Read In This Issue

The Speech of the Vice-chancellor: Contemporary Arabic Language; Scope and Challenges in UAE

The Features Assembled in the Subjective Interpretative Approach of Al-Ghazali (505 AH)

The Requirements of Arbitrator's Fairness With reference to Islamic Jurisprudence and the Saudi Arbitration Law (Comparative Study)

The Virtue of Resping Insolvent Debtor Written by: Yousef bin Hassan bin Abd al-Hadi al-Salihi Al-Dimashgi known as Ibn Al-Mubred Died in the year 909 AH

Al-Shioukh Selection of Pupils for Al-Muhaditheen Its Concept, Reasons, Means and Impacts

Imam Al-Rasani's Approach In His Interpretation of the Symbols of Treasures

Voicing Guttural Consonants in Hebrew A Comparative Study in The Light of the Semitic Languages

A Stylistic Reading of Urwa Ibn Hizam Al-Uzri's N-Rhymed Poem

Criticizing the Recurrent Qura'nic Readings According to Abi Ali AlFarsi A Study in the Omission of Arabic Case Endings

Present Participle and Past Participle: Theory and Practice. In relation to the Divan of The Poets of the Seven Mua'laqat

The Aesthetic Vision in the Poetry of Abu Tammam (A paper beyond the poetic discourse)

The Effect of Oral Method on Steering the old Arabic Critical Approach