

مَجَلَّةُ الْعَهْدِ

مَجَلَّةُ فَصْلِيَّةِ مُحْكَمَةٍ

(المجلد: ٤١ العدد: ١)

مَوْلَانَا أَنَاذُكُ أَيُّدِيْنَا مَجُوكِشَنَالِ شَرَسِيْنَا

بولفور، بنغال الغربية، الهند

بدأ صدورها في 2012م

الرقم الدولي: 2321-7928

مجلة الهند

مجلة فصلية محكمة

المجلد: 14 العدد: 1

يناير-مارس 2025م

مدير التحرير

د. أورك زيب الأعظمي

المشارك في التحرير

د. هيفاء شاكري

نائب مدير التحرير

د. محمد معتصم الأعظمي

تصدر عن

مولانا آزاد آئيديل إيجوكيشنال ترست

بولفور، بنغال الغربية

المراسلات المتعلقة بالاشتراك في الطباعة والنشر توجه إلى:

عنوان البريد:

مولانا آزاد آئيديل إيجو كيشنال ترست، بولفور، بنغال الغربية رقم البريد: 731235

الهيئة الاستشارية

أ. د. محمد محمود عبد القادر (مصر)	د. سناء شعلان (الأردن)
د. صالح البلوشي (عمان)	السيد محمد دأنش الأعظمي (البحرين)

هيئة التحكيم

د. محمد إقبال أحمد فرحات (قطر)	د. المختار شاكر (المغرب)
د. عامر خليل الجراح (تركيا)	د. محمد فضل الله شريف (الهند)

هيئة التحرير

د. أورك زيب الأعظمي (مدير التحرير)	د. هيفاء شاكري (المشارك في التحرير)
د. محمد معتمد الأعظمي (نائب مدير التحرير)	د. محمد شفاء الرحمن المدني (عضو)

عنوان البريد الإلكتروني:

aurang11zeb@yahoo.co.in (1)

azebazmi@gmail.com (2)

موقع المجلة: www.azazmi.com

الاشتراك السنوي:

1000 روبية (للطلاب) 1500 روبية (للأساتذة والمكتبات)

قواعد النشر في المجلة

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

1. تقبل المجلة نشر البحوث باللغة العربية، إذا توافرت فيها الشروط التالية:
 - أ. أن يتسم البحث بالأصالة والابتكار، والجدّة العلمية والمنهجية، وسلامة الاتجاه.
 - ب. أن يلتزم بالمنهج والأدوات والوسائل العلمية والمعتبرة في مجاله.
 - ج. أن يكون البحث دقيقاً في التوثيق والتخريج.
 - د. أن يتسم بالسلامة اللغوية.
 - هـ. الأفضل أن يتناول البحث موضوعاً جديداً ذا صلة بالعلوم العربية والإسلامية ومساهمة الهند في مختلف العلوم والفنون والآداب وما إليها.
 2. ألا يزيد البحث عن خمسين صفحة، والرجاء من الباحثين استخدام (Amiri) على حجم 11.5.
 3. ألا يكون البحث قد سبق نشره أو قدّم لأي جهة أخرى من أجل النشر.
 4. يرفق بالبحث ملخص له في حدود صفحة.
 5. أن يقر صاحب البحث بأن بحثه عمل أصيل له.
 6. تخضع البحوث إلى تحكيم لجان علمية أكاديمية متخصصة وفق المعايير المعتبرة.
 7. تحتفظ المجلة بحقوقها في حذف أو إعادة صياغة بعض الكلمات والعبارات التي لا تناسب مع أسلوبها في النشر.
- تعبر المقالات المنشورة عن آراء كاتبها واجتهاداتهم الشخصية.

في هذا العدد

الصفحة

7	- د. أورك زيب الأعظمي	الافتتاحية
		مقالات وبحوث:
9	- الشيخ أمين أحسن الإصلاحي ترجمة: د. أورك زيب الأعظمي	تفسير تدبر القرآن (28)
19	- أ. د. نبيل فولي محمد	موضوعات "سورة النمل" وعلاقتها بغرائب الحشرة
42	- د. أورك زيب الأعظمي	تغيير الإعراب للتخصيص
48	- د. محمد البويسفي	التجديد في التفسير بالغرب الإسلامي في العصر الحاضر
75	- حافظه صبيحه منير ترجمة: د. سيد محمد الهاشمي	ابن سيد الناس وكتابه في السيرة
86	- د. أشرف بن عبد القادر المرادي - د. محمد بن عبد الله الأطرش	علوم الحديث: مصادر الاستمداد وروافد التأثير
116	- د. موسى بن محمد آل هجاد الزهراني	تطور الخمس في الفكر الاثني عشري، ومستنده العقدي
140	- د. منى فاروق محمد أحمد موسى	تأثير ابن تيمية في الفقه المعاصر: دراسة منهجية

168	- تحقيق: الأستاذ الدكتور الزبير بن محمد أيوب عمر	العَبَابُ الزَّائِرُ وَاللَّبَابُ الْفَاخِرُ لِلْحَسَنِ بنِ مُحَمَّدٍ الصَّغَانِيِّ (باب العين، من بداية فصل الواو إلى نهاية فصل الياء) - دِرَاسَةٌ وَتَحْقِيقًا (1)
249	- أيوب أبسومي	الفروق في اللغة عند أبي هلال العسكري سياقُ التأليفِ وإشكالاتُ المنهج
283	- د. أورك زيب الأعظمي	هل اللسان مذكر أم مؤنث؟
292	- د. هنادي عيسى عبدالمحمود عيسى	العلم اللدني في التصوف الإسلامي (دراسة تحليلية نقدية)
328	- عبد الغفار المدهولي ترجمة: د. هيفاء شاكري	الجامعة المالية الإسلامية (17)
355	- د. محمد حسن محمد إمام	الحياة العلمية بمدينة نسف في عصر الدولة السامانية
395	- د. خالد البورقادي	منهاج مادة التربية الإسلامية وإشكالات الاشتغال الديدانكتيكي
414	- د. خالد بريمة يوسف مرجب	التماسك البنوي في سينية البحري
436	- د. محفوظ الرحمن	الأستاذ ضياء الحسن الندوي رحمه الله تعالى وخدماته في ترويح اللغة العربية وآدابها في الهند

	استعراض كتاب:	
449	- د. محمد فضل الله شريف	النحو الكافي مع الإعراب الشافي
		الندوات والمؤتمرات:
461	- المفتي أبو محمد سعد الله المرادابادي	منتى المقال في شرح حديث لا تشد الرحال

الافتتاحية

أعزائي القراء،

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

يسرنا كثيراً أن نقدم إليكم العدد الأول للمجلد الرابع عشر، وبهذا العدد دخلت المجلة سنّها الرابعة عشر ولو أنّ مجلّتنا فتيةٌ دون المجلات العربية في الهند، ولكنها قطعت شوطاً بعيد المدى والتأثير فكتبنا عنها المقالات والبحوث وحتى أجري عليها بحث علمي على مستوى الدكتوراه فنشكر الله سبحانه على أنه ألقى ذكر مجلّتنا ووفّقنا بها لخدمة لغة أنزل بها كتابه العليّ.

أعزائي القراء،

هذا العدد كعادته يحتوي على 17 بحثاً، واستعراضاً لكتاب جديد، وتقريباً على كتاب "منتهى المقال في شرح حديث لا تشدّ الرحال" للمفتي صدر الدين آزرده، كتبه المفتي أبو محمد سعد الله المرادآبادي.

فالمقالة الأولى هي الحلقة الـ 28 للترجمة العربية لتفسير "تدبر قرآن" وتقدم تفسيراً للآيات (36-43) من سورة النساء، والمقالة الثانية تقدّم موضوعات "سورة النمل" وتبحث عن علاقتها بغرائز الحشرة بينما تناقش المقالة الثالثة قضية تغيير الإعراب للتخصيص في القرآن الكريم. وأما المقالة الرابعة فهي تعرض التجديد في التفسير بالغرب الإسلامي في العصر الحاضر إذ المقالة الخامسة تتحدّث عن ابن سيد الناس وكتابه في السيرة. وتشرح المقالة السادسة علوم الحديث كمصادر الاستمداد وروافد التأثير. والمقالة السابعة تبحث عن الخمس في الفكر الاثنى عشري ومستنده العقدي كما

أنّ المقالة الثامنة تناقش تأثير ابن تيمية في الفقه المعاصر. وأما المقالة التاسعة فهي تقدّم دراسة وتحقيق "العباب الزاخر واللباب الفاخر"، هذه حلقة أولى لهذه الدراسة فالتحقيق، والمقالة العاشرة تبحث عن الفروق في اللغة عند أبي هلال العسكري كما أنّ المقالة الحادية عشرة تناقش قضية تذكير وتأنيث كلمة "اللسان"، والمقالة الثانية عشرة دراسة تحليلية ونقدية للعلم اللدني في التصوف الإسلامي، والمقالة الثالثة عشر هي الحلقة السابعة عشر للترجمة العربية لكاتب عبد الغفار المدهولي عن تاريخ الجامعة المليّة الإسلاميّة، وتبعها المقالة الرابعة عشر عن الحياة العلميّة بمدينة نسف في عصر الدولة السامانية، والمقالة الخامسة عشر تنطق عن مناهج مادة التربية الإسلاميّة وإشكالات الاشتغال الديدانكي كما أنّ المقالة السادسة عشر تدرس التماسك البنوي في سينية البحري، والمقالة السابعة عشر تقدّم سيرة أحد أساتذة الجامعة المليّة الإسلاميّة بنيودهي وتصف مؤلفاته خير تبيان.

أتبعنا هذه البحوث العلميّة استعراضاً لكاتب الدكتور الحافظ سيّد بديع الدين الصابري وينتهي هذا العدد على تقرير جامع للمفتي أبي محمد سعد الله المرادآبادي على كتاب "منتهى المقال في شرح حديث لا تشدّ الرحال".

وأخيراً نشكر كلّ مَنْ ساهم في هذا العدد من الباحثين والمترجمين وأعضاء هيئة التحرير، وكلّ مَنْ كانت له جهود مضيئة في إخراج هذا العدد في صورته الحاليّة وتقديمه إليكم.

نسأل الله تعالى أن يجعله في ميزان حسناتنا يوم نلقاه.

د. أورك زيب الأعظمي

تفسير تدبر القرآن (تفسير سورة النساء)

- الشيخ أمين أحسن الإصلاحي¹
ترجمة من الأردوية: د. أورك زيب الأعظمي²

﴿28﴾

تفسير سورة النساء

18. تفسير الآيات (36-43)

وما يأتي الآن هي آيات الختام، ف سلسلة الأحكام والنصائح الاجتماعية التي كانت من البداية، قد انتهت على هذه الآيات. فبدأ هذا الباب بالأمر بدوام تقوى الله ومحافته كذلك انتهى على دوام عبادته. إنَّ حقَّ الله أكبر من كلِّ حقِّ وأعظم منه فمن يُدِمَّ أداء حقِّه كما يرام فسوف لا أداء حقوق غيره فبعد تذكير هذا الحق ذكر موجزاً حقوق كلِّ من الوالدين والأقرباء واليتامى والمساكين والجيران وأبناء السبيل والإماء والعبيد فحقَّ الله عبادته والذي ييطل هذا الحق هو الشرك فلما ذكر هذا الحق نفى الشرك، وأما أكبر حقِّ للعباد فهو الإحسان إليهم والإنفاق لهم. والبخل والتكبر والرياء تهدم مبناها فلما أكد على الإحسان والإنفاق، نفى هذه الأشياء. ثم قال للتشجيع على الإنفاق إنَّ هذه التجارة ليست تجارة يتبعها الخسران فمن ينفق درهماً يجد عشرة دراهم ثم نبه على أنَّ حقَّ الإنذار والتبليغ تمَّ أدائه بواسطة هذا الرسول فمن لم يسمع بعد ذلك ليعلم أنه سيأتي يوم يقيم فيه الله جميع الرسل شهداء على أممهم ثم يسألهم: إلامَ دعوتم أممكم وبمَ أجابوكم. ثم

¹ كاتب ومفسر هندي له مؤلفات عديدة ترجم البعض منها إلى العربية والإنجليزية

² مدير تحرير المجلة وأستاذ مساعد، قسم اللغة العربية وآدابها، الجامعة المالية الإسلامية، نيودلهي، الهند

يطرح نفس السؤال على هذا الرسول الخاتم بشأن أمته الأخيرة. سيكون هذا اليوم يوماً لا وزر فيه للناس ولا يقدر أحد فيه على أن يخفي أمراً ما.

وفي النهاية ذكر بعض آداب وشروط الصلاة التي هي أكبر مظاهر عبادة الله التي سبق ذكرها، والهدف من ذكر هذه الآداب والشروط تطهير الصلاة عن الأمور المفسدة كما طهر الإنفاق من قبل عما يمنع عنه ويفسده. في ضوء هذا المدخل اتلوا الآيات التالية:

وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَنًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَن كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا ﴿٣٦﴾ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبَخْلِ وَيَكْتُمُونَ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ۗ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا ﴿٣٧﴾ وَالَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ رِيقًا لِلنَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ ۗ وَمَن يَكُنِ الشَّيْطَانُ لَهُ قَرِينًا فَسَاءَ قَرِينًا ﴿٣٨﴾ وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۖ أَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقَهُمُ اللَّهُ ۖ وَكَانَ اللَّهُ بِهِمْ عَلِيمًا ﴿٣٩﴾ إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ ۖ وَإِن تَكُ حَسَنَةً يُضَعِفْهَا وَيُؤْتِ مِن لَّدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا ﴿٤٠﴾ فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِن كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَىٰ هَؤُلَاءِ شَهِيدًا ﴿٤١﴾ يَوْمَذِ يَوْذُ الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصَوُ الرُّسُولِ لَوْ تَسَوَّىٰ بِهِمُ الْأَرْضُ وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا ﴿٤٢﴾ يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا ۚ وَإِن كُنْتُمْ مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُم مِّنَ الْغَايِبِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا ﴿٤٣﴾

19- تحقيق الكلمات وتوضيح الآيات

وَأَعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَنًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا

مَلَكَتْ أَيْمَنُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا ﴿٣٨﴾ الَّذِينَ يَبْخَلُونَ وَيَأْمُرُونَ
النَّاسَ بِالْبَخْلِ وَيَكْتُمُونَ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا
مُهِينًا ﴿٣٩﴾ وَالَّذِينَ يَنْفَقُونَ أَمْوَالَهُمْ رِثَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ
الْآخِرِ وَمَنْ يَكُنِ الشَّيْطَانُ لَهُ قَرِينًا فَسَاءَ قَرِينًا ﴿٤٠﴾

الباء في "بِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا" تدلّ على أنّ لفظ الإحسان هنا يضمّن لفظ البرّ أي أنّ
هذا الإحسان يتبعه أداء الحقوق فلا يكون لمجرد الاسم فإنّ ورود الباء لا تلائم إلا
لفظ البرّ فقد جاء في سورة الروم: "وَبِرًّا بِوَالِدَيْهِ وَلَمْ يَكُنْ جَبَّارًا عَصِيًّا" ﴿٦٠﴾،
ويصعب للمترجم الأردوي أن يؤدي حق الترجمة لمثل هذه الأساليب العربية.

و"الْجَارِ ذِي الْقُرْبَى" مَنْ هُوَ جَارٌ كَمَا أَنَّهُ قَرِيبٌ وَأَمَّا "الْجَارِ الْجُنُبِ" فيفقد القربى أي
أنه جَارٌ ولكنه ليس بقريب. وفي "الصَّاحِبِ بِالْجَنبِ" الجنب هو الجنب أي مَنْ
رافقت لوقت محدّد في أي حلقة أو سفر أو دكان أو فندق.

ففي المجتمع الإسلامي يتمتّع كلّ من هؤلاء الرجال بحقّ الجوار على الآخر.

في هذه الآيات أوّلًا أمر بأداء حقّه لأنّ حقّه أعظم من غيره من الحقوق لأنّه هو
الخالق والمالك والربّ وعلى أداء هذا الحقّ يقتصر أداء الحقوق الأخرى فن لا يؤدّ حقّ
إله لا يوفّق لأداء حقوق الآخرين أداءً صحيحاً، وأمّا حقّ الله فهو عبادته، وقد بينا في غير
هذا الموضع أنّ العبادة تشمل السجود له وطاعته وبشرطها عدم شرك أحد بها لأنّه لا
شريك له في ربوبيته، فإنّ أشركنا بهذا الحقّ أحدًا غيره فستبقى هذه العبادة باطلة.

والحقّ الذي هو أكبر من كلّ الحقوق بعد حقّ الله هو حقّ الوالدين لأنّ الله يجعلهما
وسيلة لإبراز الإنسان إلى الوجود وثمّ تربيته ولكنّ حقّهما ليس العبادة بل البرّ
والإحسان، ويليه حقوق الأقرباء التي يلدها هذا الحقّ ويأتي بعدها حقوق اليتامى
والمساكين والجيران، وللبخيلان ثلاثة أنواع أولهم مَنْ هُوَ جَارٌ وَقَرِيبٌ مَعًا، وثانيهم جَارٌ

غير قريب وأما الثالث فن أصبح جارك لوقت محدد إما في السفر أو غيره فأمر بالإحسان إلى كل هؤلاء، وبعدهم جاء ذكر أبناء السبيل والعبيد الذكور والإناث.

وقد سبق أن ذكرنا عن الإماء والعبيد أن الرق ليس جزءاً من النظام الإسلامي فقد قرره الإسلام نظراً للأوضاع الراهنة العالمية ثم قرر في نظامه أنواعاً لتطوير ورفاهية العبيد تجعلهم تدريجياً يتمتعون بالحقوق المتساوية في المجتمع الإسلامي. فجعلهم من بين من يستحق الإحسان. والهدف من هذا تبديل نظرية الناس عنهم وأن يجعلوا إصلاهم ورفقهم كقضية مستقلة حين فرض الإحسان والبر.

إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا: هذا بيان من لا يكرم أداء الحقوق والإحسان إلى الناس. والمعنى أن من يعتبر وفرة الأسباب والوسائل نعمة من الله عليهم ثور فيهم عاطفة الشكر والتواضع وهي تحثهم على الإحسان إلى غيرهم كما أحسن الله إليهم ولذا هم يحسنون إلى الناس ويستحقون حبه لهم. وبالعكس من ذلك أن من يعتبر نعم الله عليهم مما كسبت لهم قوتهم وموهبتهم وحكمتهم لا ثور فيهم عاطفة الشكر والتواضع بل يولد فيهم الفخر والتكبر فلا يحسنون إلى الناس ويحاولون أن يمتوا عليهم إحسانهم فالله لا يجعل مثل هؤلاء الكفار وفاقي الضمير أعباءه. فعنى "لَا يُحِبُّ": ييغضهم.

الَّذِينَ يَبْتَخُلُونَ... بيان المزيد من خصائص المتكبرين والمفتخرين، سنفصلها فيما يلي: أولها: أنهم بخلاء بأنفسهم كما أنهم يأمررون غيرهم بالبخل. والبخل هو الشخص الذي يضيق صدره عن أداء حقوق الآخرين فن يؤدي حقوق غيره بسماحة ووفرة ولا ينفق على نفسه إلا بحذر ليس ببخل فالبخل سببه ألا يعتبر المرء ماله مما وهبه الله بل يعتبره مما كسبت يده فتموت فيه عاطفة الشكر والتواضع التي هي الحافز على الجود والسخاء.

والبخل كذلك يأمر غيره بالبخل وذلك لأن جود الآخرين غيره يكشف عن بخله فإخفاء عيبه هذا يحاول أن لا يؤدي الآخرون حقوق الناس كما هو بنفسه لا يؤديها كيلا يبقى من ينفق فيعيب عليه. وهذا من المطرد أن من يكون جباناً لا يعلم غيره

إلا الجبن ليكلا ينكشف جنبه هو.

وثانيتهما: أنهم يخفون فضل الله الذي أعطاه إياهم. هذه إشارة إلى أخفى جانب نفسي للأغنياء البخلاء فإن الأغنياء البخلاء يحبون في جانب أن يخضع لحكمهم كل الناس وفي جانب آخر ألا يلوموهم في أمر أداء الحقوق لذا يكررون لكل غاد ورائح ولكل طالب وسائل ما يزعمهم من نفقاتهم الكثيرة وخسائرهم التجارية وواجباتهم الموسعة وكثرة السائلين لكي يفهم الناس أنه غنيّ وسخيّ حقاً ولكنه مثقل عليه بالمسؤوليات فلا يتبقى لديه شيء ولو أنه يكسب أموالاً طائلة.

وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُّهِينًا: قال هذا لكفار النعم بأنه أعد لهم عذاباً لا يكرمهم بل يذلهم فالعذاب المهيّن ليس إلا أنهم لم يؤدّوا شكره تعالى بعدما أنعم عليهم ولا أدّوا ما يجب عليهم بل العكس من ذلك أنهم تكبروا وتجتروا وأخفوا أفضاله تعالى.

وَالَّذِينَ يُنْفِقُونَ الْآيَةَ: هذه الآية أيضاً بيان من سلسلة الحديث الذي سبق آنفاً أي ولو أنهم ينفقون شيئاً لا يفعلون إلا رثاءً فالإنفاق الذي يتبعه الرياء ليس إلا إنفاق تجاريّ فأولاً لا تصل فائدته إلا قليلاً إلى من يستحقّه فإنهم لا يجدون فرصة الرياء بالنسبة لمن يستحقّ ذلك الإنفاق وثم أنّ إنفاق الرياء لا يمتّ إلى الله بصلّة كما أنّ صلاة المنافق لا تصل إليه، ولو أنّ مثل هؤلاء الناس يدعون الإيمان بالله والآخرة ولكنهم في الحقيقة لا يؤمنون بالله ولا بالآخرة، ولا يقبل الإنفاق عند الله إلا ما يتبعه الإيمان بالله والآخرة لأنّ هذا الإنفاق يتسبّب الخير والبركة في الدنيا كما أنه يتسبّب الخير والبركة في الآخرة. فمن يكون عارياً عن الإيمان بالله والآخرة لا يكون وليّه إلا الشيطان فمن أصبح له الشيطان قريباً لا يوفّق لفعل الخير والبركة شيئاً. إنّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيْطَانِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا ﴿٧٧﴾ (الإسراء)

وَمَاذَا عَلَيْهِمْ لَوْ ءَامَنُوا بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأُنْفَقُوا مِمَّا رَزَقَهُمُ اللّٰهُ وَكَانَ اللّٰهُ بِهِمْ عَلِيْمًا ﴿٧٨﴾ إِنَّ اللّٰهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِن تَكَ حَسَنَةً يُّضَعِفْهَا وَيُؤْتِ مِن لَّدُنْهُ أَجْرًا عَظِيْمًا ﴿٧٩﴾

هذا بيان للأسف على سوء حظّ البخلاء بأنهم يرون خسارة كبرى في الإيمان بالله والآخرة والإنفاق في سبيل الله مما وهبهم من الأموال، والحال أنّ هذه ليست تجارة تعقب خسراناً بل هي تجارة يحشوها منافع أصلاً فإنّ الله ليس بغافل عن عمل أحد ولا يظلمه فتيلاً بل يجزي حسنته جزاء مضاعفاً كما يزيد فيها من عنده.

فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا ﴿١٥﴾ يَوْمَئِذٍ يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصُوا الرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّى بِهِمُ الْأَرْضُ وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا ﴿١٦﴾

أمّا فيما يتعلق بإتمام الحجة فقد أعلمهم الله بدينه بواسطة رسوله وهكذا أتمّ حجته عليهم فلم يبق شيء من الواجب بالنسبة لتبليغ الدين وبيان الشريعة فإن يعرضوا بعد ذلك عن الله ورسوله فلو أنهم يخفون كفرهم ونفاقهم اليوم ولكن ماذا يفعلون يوم الحشر حينما يجمع الله رسله وأممهم ثم يجعلهم شهداء عليهم فيشهدون أنهم قد بلغوا إليهم الدين كما ستحضر (يخاطب رسول الله العربي) لمثل هذه الشهادة فيودّ كلّ من كفروا وأنكروا بالرسول أن تخسف بهم الأرض فتسوى عليهم ولا يكاد أحد يخفي أمراً على الله.

والنفي في "لَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا" يدلّ على عدم استطاعة الفعل فالسبب في عدم إخفاء أمر هو أنّ أيدي المجرمين وأرجلهم وكافة أعضائهم ستشهد عليهم يوم القيامة. ولقد أوضح القرآن هذا الواقع في مكان آخر فقال تعالى:

"حَتَّىٰ إِذَا مَا جَاءُوهَا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصَرُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٥٠﴾" (سورة فصلت)

وهذا اللفظ يحتوي هنا على تعريض لطيف بأنهم يخفون فضل الله الذي أعطاه إياهم "وَيَكْتُمُونَ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ" الآية: 37 وقال هنا إنهم لن يخفوا شيئاً عن الله في ذلك اليوم فسينكشف كل شيء ويشهد عليهم.

وأما القول بأنّ الأنبياء سيقومون للشهادة على أمتهم يوم القيامة يثبت من الأماكن

الأخرى للقرآن الكريم جاء في سورة المائدة:

"يَوْمَ يَجْمَعُ اللَّهُ الرُّسُلَ فَيَقُولُ مَاذَا أَجَبْتُمُ قَالَوْا لَا عِلْمَ لَنَا إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّمُ الْغُيُوبِ ﴿١٧٩﴾".

أي يسأل الله تعالى يوم القيامة رسله: لما بلغتم دين الله إلى أممكم فماذا فعلوا بدين الله؟ فيرد عليهم الرسل أنا بلغنا دينك حق تبليغه ثم ماذا فعلوا بدينك تعلمه أنت جيداً لأنك علام الغيوب.

تتضح حقيقة هذه الشهادة من شهادة سيدنا المسيح عليه السلام التي ذكرت في سورة المائدة كما يلي:

"وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَٰعِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ ءَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالِ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّمُ الْغُيُوبِ ﴿١٧٦﴾ مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿١٧٧﴾".

فيروى عن هذه الآية للنساء أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال لابن مسعود: اقرأ عليّ. قال: اقرأ عليك، وعليك أنزل؟ قال: إني أحب أن أسمع من غيري فقرأ ابن مسعود النساء حتى بلغ "فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا" قال: قال: استعبر النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وكفّ ابن مسعود.¹

فيبدو من هذه الرواية أن هذه الآية كانت مسؤولية كبرى للنبي كما كانت شرفاً كبيراً له.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّىٰ تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ

¹ تفسير الطبري، 40/7

أَلْعَاطِطُ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا ﴿١٥﴾

الصلاة كلمة معروفة ولكن كما نورد الظرف ويضمنه المظروف، فكذلك تأتي بالمظروف فيضمنه الظرف أيضاً إذا دلت عليه القرائن. هنا قرينتان تدلان على أنّ لفظ الصلاة هنا يضمن موضع الصلاة (المسجد). وأولاهما ألا تقرّبوا الصلاة وأنتم جنب أو سكارى فالبديهي أنه إذا كان المراد من الصلاة مجرد الصلاة لكفاه القول "لا تصلّوا" فلا يفيد أداء هذا المعنى لفظ "لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ" والأخرى أنه يتبعه استثناء "إِلَّا غَابِرِي سَبِيلٍ" أي إذا أريد به المرور بمكان الصلاة فلا حرج فإنّ هذا المرور لا يلائم الصلاة بل إذا كان ملائماً إيّاه تماماً لكان موضع الصلاة (المسجد) فقد أراد بـ"غَابِرِي سَبِيلٍ" بعض المفسرين حالة سفره ولكن هذا تكلف محض. فأولاً هذا التعبير للسفر لا يعرف وأما ثانياً فالرخصة لحالة السفر المذكورة في هذه الآية "عَلَى سَفَرٍ" فلا حاجة لذكره منفصلاً.

السكارى جمع السكران وهو مَنْ غلبه السكر من أجل الخمر فالمنع عن الصلاة وموضعها هنا خطوة أولى لتحريم الخمر، وأمّا اليهود فلم يمنع عن الخمر عندهم إلا الأئمة وذلك حين وقت الصلاة فظهر من هذا أنّ أول خطوة الإسلام في هذا الشأن أسبق من آخر خطوة لليهود.

وقد أرشد القرآن بذكر الخمر والجنابة معاً واعتبارهما معاً مفسدتين للصلاة إلى أنّ كلتا الحالتين نجس ولا فرق بينهما سوى أنّ السكر نجاسة العقل بينما الجنابة نجاسة الجسد. فكلية "الرجس" التي أوردها القرآن للخمر هذا توضيح لها.

لفظ "الجنب" يأتي للجنبي كما يأتي للأجنبي وهو عام للفرد والجمع والمذكر والمؤنث. والتيمم يعني القصد والأرادة، والصعيد هو سطح الأرض، ففقدان الماء حين

المرض والسفر أرشد للطهارة أن يقصد أرضاً طيبة فيمسح بها الوجه والأيدي فلو أنّ هذا المسح لا يعبأ به نظراً لنيل الطهارة ولكنه مهم جداً نظراً لتذكير طريقة الطهارة الأصلية في الذهن فقد لوحظ في معظم عبادات الشريعة أنه إذا أشكل أو عدم العمل عليها في شكلها الرئيس فليقل شكلها الذي يشبهها لكي تطيب بها النفس في الرجوع إليها إذا عادت الأوضاع إلى نصابها.

ذكر هنا ثلاث مناسبات للتيّم وهي المرض والسفر وعدم توفر الماء فيظهر بديهاً أنّ المرء يجوز له التيمّم إذا كان الماء متوفراً وهو في حالة السفر أو المرض فيخاف إذا كان المرء مريضاً أن يشتدّ مرضه بالوضوء أو الغسل فلذا روعي هذا الأمر. وكذا يمكن أن يمرّ المسافر بحالات يقنع فيها المرء بالتيّم فمثلاً أن يوفر الماء ولكن يكون قليلاً فيخاف صرفه إذا أهرق على الغسل أو يخاف تخلّف المرء عن القافلة إذا اهتمّ بالغسل أو أن يسافر بالقطار أو الطائرة حيث يقع المرء في مشكلة إذا يغتسل.

ذكرت هنا حالتان للنجاسة أولاهما "جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ" فالغائط هو المنخفض من الأرض، وهذه كناية عن قضاء الحاجة لأنّ أهالي الأرياف كانوا يقصدون المنخفض من الأرض أو الغابة وأخراهما: "لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ" فاللامسة تعني المسّ أو مسّ الأيدي ولكنها هنا كناية عن الجماع، فالهدف من ذكر هاتين الحالتين بالنجاسة أنّ التيمّم يكفي كلتا الحالتين من النجاسة فإن لم يكن هذا التوضيح لاشتبه أنّ التيمّم جائز في الحدث الأصغر ولكنها لا تكفي الحدث الأكبر (الجماع).

وبعد توضيح الأجزاء لفهم محلّ الآية وارتباط بعضها ببعض مرة أخرى ففي الآية (26) أمر بعبادة الله والإحسان بالوالدين والأقرباء وغيرهم والإنفاق عليهم كما ذكر معها ما يبطلها من الشرك والرياء وغيرهما ثم ذكر ما يفسد أبرز مظاهر عبادة الله (الصلاة) ويبطلها. ذكر أنّ الشك الذي هو نجاسة عقائدية وفي هذه الآية أشير إلى النجاسات الظاهرة والطرق التي تزيلها فقال: لا تقرّبوا الصلاة وموضعها إذا كنتم

سكارى أو جنباً وفي حالة السكر لا يعرف المرء الكلمات التي يلفظها والأعمال التي يعدها لله بفعلها أو تركها ففي هذه الحال أداء الصلاة عمل لا يعود بفائدة. وسبق أن قلنا إنّ هذه الآية نزلت حينما لم تحرم الخمر نهائياً فهذا الأمر نبّه الناس على أن يربّي الناس أنفسهم لقبول حرمة الخمر النهائية. وكذا منع عن قرب الصلاة وموقعها في حالة الجنابة. هذه إشارة إلى أنه كما أنّ سكر الخمر يبطل الصلاة فكذلك حالة الجنابة تنافي انشراح وحضور القلب الذي يجب للصلاة، ولكن مع هذا النهي استثنى أنه إذا مرّ أحد في هذه الحالة على موقع الصلاة فلا حرج. الغسل مزيل الجنابة ولكن إذا كان أحد مريضاً أو على سفر أو لا يجد ماءً فليقم بالتيمم، وذكر معه قضاء الحاجة أو الجماع لكي يعرف الناس أنّ التيمم يجوز في كلّ نوع من النجاسة. وكذا ذكر طريقة التيمم أن يقصد أرضاً طيبة فيمسح بها وجهه ويديه. ثم قال في النهاية إنّ الله عفوّ وغفور معنى ذلك أنّ هذه الرخصة التي أعطاه الله للعباد ففعلها لأنه عفوّ وغفور.

موضوعات "سورة النمل" وعلاقتها بغرائز الحشرة

- أ.د. نبيل فولي محمد¹

ملخص البحث

تتناول هذه الدراسة القصيرة العلاقة بين موضوعات سورة النمل والغرائز الفطرية للنمل، انطلاقاً من فرضية وجود ارتباط بين أسماء السور المسماة بأسماء الكائنات الحية والموضوعات التي تتناولها. تنقسم الدراسة إلى مبحثين: الأول يتناول سلوك النمل وغرائزه، والثاني يبحث في قصة النملة مع نبي الله سليمان عليه السلام وعلاقتها ببنية السورة وموضوعاتها.

خلص البحث إلى أنّ قصة النملة تحتل موقعاً محورياً في السورة، وتعكس وظيفتها في تحذير جماعتها من الخطر ما يقوم به الأنبياء من إنذار لأقوامهم. كما أوضح البحث تكامل دور العقل والوحي، وأكد أنّ الجحود والعناد والموروث الثقافي والخضوع للشهوات من أهم العوامل التي تدفع الناس إلى رفض الحق. ومع ذلك، حذر الباحث من التسرع في تعميم هذه العلاقة على جميع السور المسماة بأسماء الحيوانات، إذ يتطلب كل اسم دراسة منفصلة لتحديد طبيعة العلاقة بينه وبين موضوعات سورته.

تقديم

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد:

فيمضي الحديث عن القرآن وجوانب تفوقه الكبير على بقية الكلام من شتى جوانبه اللفظية والمعنوية مجالاً واسعاً للكّابة والبحث، وهو أهم الوجوه التي وظّفها الإسلام

¹ جامعة السلطان محمد الفاتح الوقفية - إستانبول

لإثبات صحة النبوة المحمدية، ويُطلق عليه في الأدبيات الإسلامية اسم "إعجاز القرآن"، وقد كثرت الدراسات فيه من قديم كثرة ملحوظة شملت الإعجاز اللغوي والتشريحي والعلمي والتاريخي وغيرها.

وهذه الدراسة مشاركة في هذا الموضوع من زاوية لعلها جديدة؛ إذ تبحث في علاقة عنوان سورة من القرآن تحمل اسم كائن حيٍّ بمضمونها؛ وذلك بالنظر إلى غرائز وسلوك هذا الكائن في معيشتة، ومن هنا تكون إشكالية هذه الدراسة هي: هل ثمة علاقة بين غرائز الحيوانات وطبيعة الموضوعات التي تناولها القرآن في سورة المسماة بأسماء هذه الحيوانات؟ وإن كان؛ فما نوع هذه العلاقة؟

والنموذج المختار للتطبيق هنا هو سورة النمل، وهي سورة مكية آياتها 93 بالعدد الكوفي، و94 بالعدد البصري والشامي، و95 آية بالعدد المدني،¹ وتقع في نهاية الجزء التاسع عشر وبداية الجزء العشرين من المصحف، ومن أهم مفردات معجمها: العلم ومشتقاته، والبيان ومشتقاته، وألهدى ومشتقاته، والآية والآيات.

ويأتي هذا في مبحثين كما يلي:

الأول: دراسة النمل وسلوكه وغرائزه.

الثاني: قصة النملة وموضوعات السورة.

¹ انظر: مجد الدين الفيروزآبادي: بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، 1/ 348، تحقيق: محمد علي النجار، الطبعة الثالثة، لجنة إحياء التراث الإسلامي بالمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بمصر- القاهرة، 1416هـ/ 1996م. وهذا الاختلاف في العدد يرجع إلى مصاحف الأئمة القراء والرواة عنهم، استناداً إلى رواية الرسم نفسه ومعه هذا التقسيم، فقولته تعالى مثلاً في سورة النمل: "قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَنْ سَاقِهَا قَالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِّن قَوَارِيرَ (45) قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (46) " آيتان عند أبي عمرو وورش وابن كثير، ولكنه آية واحدة عند عاصم وحزمة. فلا يرجع اختلاف العدد إلى زيادة ولا نقص في اللفظ، بل إلى اختلاف في قسمة النص إلى آيات.

المبحث الأول: دراسة النمل وسلوكه وغرائزه

في القرآن الكريم تحمل سور البقرة والنحل والنمل والعنكبوت والفيل أسماء حيوانات معروفة، والحيوان ليس مجرد كائن حي يتحرك بالإرادة- على حد وصف بعض الفلاسفة الإغريق ومن تابعهم¹ بل هو مع ذلك كيان ذو بنية نفسية يتكامل مع بنيانه الجسدي الحي ويلائه، وله أخلاق وسلوك خاص يمتاز به كل نوع منه عن باقي الأنواع؛ لذا نجد أنّ الحيوان يفرح ويحزن، ويرضى ويسخط، ويفي ويغدر، ويعرف ما له وما ليس له،² وغير ذلك.

ولعل الفرق الشاسع بين الإنسان وهذه الكائنات في هذه النواحي النفسية عامة، والعقلية منها خاصة، هي التي شغلت الإنسان بنفسه عنها زمناً طويلاً، وما زال العلم

¹ كثير منهم على أنّ الحيوان جسم ذو نفس (= روح) يتحرك بها؛ انظر مثلاً: أرسطوطالس: كتاب النفس ص 20 وما بعدها، وص 46 وما بعدها، ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة: جورج قنواقي، تصدير ودراسة: مصطفى النشار، الطبعة الثانية، مصورة عن الطبعة القديمة، المركز القومي للترجمة - القاهرة، 2015م. ولا ينبغي هذا أن أرسطو في مواضع أخرى- كما لاحظت شارلوت سلي- يرى أننا "مثلهما نجد في الإنسان المعرفة والحكمة والتعقل، نجد في بعض الحيوانات المعينة طاقة طبيعية أخرى شبيهة بهذه" شارلوت سلي: النمل.. التاريخ الطبيعي والثقافي، ص 136، ترجمة: معين الإمام، مراجعة: أسامة المنزلي، الطبعة الأولى، هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث، 1431هـ/ 2010م. ولكن هذا مغمور في بحر الرأي السابق الذي هو رأي جمهرة الفلاسفة.

² يشهد لهذا ما نلاحظه بأنفسنا من سلوك الحيوانات المختلفة، وما يدرسه العلماء من حياتها وتصرفاتها، وللأمر ظلال واضحة في بعض النصوص الشرعية؛ فمن ذلك مثلاً حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: صلى رسول الله ﷺ صلاة الصبح، ثم أقبل على الناس، فقال: "بيننا رجل يسوق بقرة إذ ركبها فضرها، فقالت: إنا لم نخلق لهذا، إنما خلقنا للحرث" رواه البخاري في الجامع الصحيح، 174/4، الحديث رقم 3471، كتاب الأنبياء، طبعة مصورة عن نسخة المطبعة الأميرية ببلاط (الطبعة السلطانية، القاهرة 1311- 1313هـ)، دار طوق النجاة - بيروت 1422هـ. وفي حديث أبي هريرة الآخر قال رسول الله ﷺ: "لُؤدّ الحقوق إلى أهلها يوم القيامة، حتى يقاد للشاة الجلحاء من الشاة القرناء" رواه مسلم في الصحيح، الحديث رقم 2582، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم، عناية: أبي قتيبة نظر محمد الفريابي، الطبعة الأولى، دار طيبة - الرياض 1426هـ/ 2006م. فلو أنّ الحيوان المقتصد منه كان واعياً حين تعدى على الآخرين أنه متعدٍ على حق غيره، لما جاز القصاص منه.

يدرس الجانب المادي للحيوان أكثر من دراسته لجانبه النفسي والسلوكي الذي تبدو نواج كثيرة منه غامضة في أغلب أنواع هذه الكائنات.

دراسة النمل: ومع هذا، فقد عُني العلم الحديث بدراسة أنواع من الحشرات عناية خاصة، وعلى رأسها: النمل، والنحل؛ مما قد يرجع إلى مشاركتهما المباشرة لنا في حياتنا بكل مكان تقريباً، وإلى وضوح نظام حياتها لنا أكثر من غيرها من الكائنات الحية.

ولعل مما زاد من إغراء دراسة حياة النمل والنحل؛ هذا التنظيم الدقيق المعروف لحياتها الجماعية بدرجة بدت للإنسان العادي والعامل والذكي والعقري مدهشة، مع أنّ حياة هذه الكائنات لا تحركها إلا الغريزة التي وضعها الخالق تعالى فيها، في حين أنّ الإنسان تحركه الإرادة والعقل والرغبة، مما يُترجم في الواقع في صورة نظام أحياناً، وفوضى أحياناً أخرى.

وقد تكون حياة النحل أكثر جذباً للباحثين من حياة النمل؛ لأنّ جماعة النحل قد ارتبط بها انتفاع مباشر وكبير للإنسان يتمثل في تلقيحها نسبة كبيرة من النباتات على كوكب الأرض، وإنتاجها كميات كبيرة من العسل الجامع بين أوصاف الدواء والغذاء معاً، كما أنّ نشاط النحل لا يلحق الضرر بالإنسان إلا قليلاً، في حين أنّ بعض أنواع النمل تتغذى على الخشب وتلتق بالمنازل أضراراً بالغة، وبعضها يهاجم الحيوانات الداجنة بل الإنسان نفسه بضراوة شديدة.¹

إلا أنّ للنمل أيضاً دوراً حيوياً مهماً في كوكب الأرض، لكنه دور سلبي أو عديمي في أغلبه، فلا يعطي منتجاً غذائياً اقتصادياً مهماً كعسل النحل مثلاً، ولا يقوم بتلقيح النبات أو يشارك في تنوع البيئة النباتية، إلا نادراً، ولكنه يخلص البيئة الطبيعية من مواد لو بقيت على صورتها لأضرّت بها، فيعمل على تحليلها إلى عناصر مفيدة للتربة والنبات، وهي مشاركة مهمة في ضمان التوازن البيئي، إذ يحلل بقايا الكائنات النافقة

¹ انظر فصل "العدو الخارجي" من: النمل.. التاريخ الطبيعي والثقافي، ص 84 وما بعدها.

نباتية وحيوانية، يُعاد تدويرها، ويقوم بعملية تكافل مع بعض أنواع الشجر. ومن خلال الاتفاق التي يشقها النمل في بطن الأرض ييسر عملية التهوية بها ونفاذ الماء خلاها إلى جذور النبات.¹

وفي بعض المصادر الإسلامية ما يفيد أنّ النمل استعمل في مقاومة حشرة الأرضة² التي تغني الكتب والمكتبات والخشب، فكانوا يوفرون للنمل الشروط التي تستدعيه إلى المكان، أو ينتظرون قدومه، فيأتي على الأرضة أكلاً بشراهة تامة حتى يُفنيها، ثم يكون ضرره أقل من ضررها.³

وإذا عدنا للمقارنة بين النمل والنحل، فسنجد أنّ دراسات الذكاء الصناعي لحياة النمل وسلوكه قد أفادت في تطبيقات ذات أهمية لا نجد مثيلاً لها في النحل، وقد سألت الجي بي تي نشات عن هذا، فأجاب بما يفيد أنه باستخدام تقنيات التعلم الآلي والمحاكاة الحاسوبية لفهم سلوكيات النمل ونظم تواصله، توصلوا إلى خوارزميات مستوحاة من النمل؛ فقد أدى تحليل طرق تنقل النمل وتواصله إلى تطوير خوارزمية مستعمرة النمل (Ant Colony Algorithm)، وهي تقنية تُستخدم في حلّ المشكلات

¹ اقرأ مثلاً: د. رمضان مصري هلال: النمل أنواعه ومضاره ومكافحته، دار المعارف - مصر، ب. ت.
² وتسمى أيضاً "النمل الأبيض" وهي تسمية غير دقيقة؛ لأنّ جسم هذه الحشرة أقرب إلى حشرة الصرصور منها إلى جسم النمل المعروف (انظر: فرديناند لين: دنيا الحشرات، ص 86، ترجمة: د. أحمد عماد الدين أبو النصر، دار المعارف بمصر، 1971م)، وهذه الحشرة - كما يقرّر المختصون - من رتبة "متماتلات الأجنحة" والنمل من رتبة "غشائيات الأجنحة" (شارلوت سلي: النمل.. التاريخ الطبيعي والثقافي، ص 11)، وهي شديدة الخطورة على الكتب والخشب، وقد ورد في مسند الدارمي (الحديث 36، 180/1-181، بتحقيق: حسين سليم أسد الداراني، دار المغني للنشر والتوزيع - الرياض، 1421هـ/ 2000م) بسند حسن عن الجذع الذي حنّ إلى رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بعد أن صنعوا له المنبر بمسجده: "فلما هُدم المسجد (أي في عهد عثمان لإعادة بناءه وتوسعته)، أخذ ذلك الجذع أبي بن كعب، فلم يزل عنده حتى يلي، فأكلته الأرضة، وعاد رُفأً".

³ عثمان بن بحر الجاحظ: الحيوان، 34/4-35، تحقيق: عبد السلام هارون، الطبعة الثانية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، 1385هـ/ 1966م.

المعقدة؛ مثل: إيجاد أقصر الطرق في الشبكات، وتحسين الأنظمة اللوجستية.

وفي نظم التواصل والتنسيق كشفت الدراسات أنّ النمل يستخدم الفيرومونات الكيميائية للتواصل، مما يتيح له التكيف بفعالية مع التغيرات البيئية، وقد ساعد الذكاء الصناعي في استعمال هذه الآلية لتحسين الاتصالات بين الروبوتات اللامركزية.

وفي مجال التعلم الجماعي والذكاء الموزع أظهرت المحاكاة الحاسوبية أنّ النمل لا يعتمد على ذكاء فردي، بل على ذكاء جمعي ناتج عن تفاعل الأفراد، وهو مبدأ تستخدمه أنظمة الذكاء الصناعي في تطوير الروبوتات الجماعية (Swarm Robotics).

وفي إدارة الموارد وكفاءة البحث عن الغذاء ساعد تحليل سلوك النمل في تطوير تقنيات لتحسين إدارة الموارد والطاقة في أنظمة الحوسبة السحابية (الاستفادة من إمكانيات الحواسيب بدون امتلاكها) والذكاء الصناعي، بناءً على آليات توزيع العمل وتقليل الهدر التي يستخدمها النمل.

كذلك كشفت دراسات الذكاء الصناعي أنّ النمل قادر على تعديل استراتيجياته وفقاً للظروف البيئية، مما ألهم البشر فكرة تطوير أنظمة ذكاء اصطناعي تكيفية تستطيع التعامل مع بيئات غير متوقعة.

سلوك النمل: ومهما يكن من أمر، فقد لاحظ الباحثون المختصون في علم الحشرات عدة صفات على سلوك النمل وطريقة تصرفه؛¹ يأتي في مقدمتها عيشها الجماعي في صورة ممالك مزدحمة بالأفراد، وتعاونها في القيام على أمر مملكتها، ونظامها الدقيق في ممارسة وظائفها،

1 تؤمن شارلوت سلي بأنّ البشر قد حاكوا كثيراً من الأساطير قديماً وحديثاً حول النمل وسلوكه، وهذا في نظرها هو التاريخ الثقافي- كما سمت كتابها- الذي صنعه الإنسان للنمل. ومع هذا لا تنكر كثيراً من أعاجيب النمل وحياته؛ مثل استبعاد نمل المستعمرات الأخرى، وممارسة الزراعة، والحصاد، واكتشاف الأعداء والغرباء وتمييزهم عن أبناء الخلية، وإرسال التحذير عند عروض المخاطر، والقدرة على التواصل عموماً (راجع: النمل.. التاريخ الطبيعي والثقافي، لشارلوت سلي).

ثم يلي هذا حذرهما من الخصوم والأخطار التي قد تتعرض لها، وتجنبها للقتال إلا إن لم تجد منه بدءاً، فهي حتى مع الإنسان مستعدة للعض والقرص إن شعرت بخطر.¹

ومع أن عيشة النمل تخضع لحجمها الصغير، ويتأثر مستوى إدراكها بهذا الحجم أيضاً، إلا أنها تعوّض هذا بطرق سيأتي بيان لبعضها، وقدرتها على التواصل فيما بينها عالية للغاية، وقد رصد الباحثون وجود مواد كيميائية (الفيرومونات) يتواصل النمل من خلالها. وهذه الحشرة أصوات رصدها العلماء أيضاً تسمى (stridulation) أي الصرير، تنتج عن حك أجزاء معينة من جسدها بعضها ببعض، أو التواصل الاهتزازي Vibrational Communication، وتوظفها خاصة عند طلب المساعدة، أو التحذير من الأخطار، وغير ذلك.²



يعوّض النمل بطرق خاصة صغر حجمه المؤثر سلباً على طرق تواصله بعضه مع بعض، وعلى وسائل نقل المعلومات فيما بين أفرادها حول الظروف المحيطة، وهذه الصورة من فيلم عنوانه

¹ انظر في بعض أوصاف الحشرة مع موازنات مهمة بينها وبين حشرة النحل: فرديناند لين: دنيا الحشرات، ص 76 وما بعدها.

² عن التصوير عند الحشرات عموماً انظر: ألكسندر وإلسي ب. كلوتس: حياة الحشرات في سؤال وجواب، ص 117 وما بعدها، ترجمه إلى العربية بتصرف: نزار مصطفى الملاح، العلا للطباعة والنشر- الموصل، العراق 1433 هـ/ 2012 م.

"جبل النمل" - عرضته قناة الجزيرة الوثائقية- نموذج على هذا، والفيلم لعالم زار منطقة في سويسرا يعيش فيها مئات الملايين من نمل الخشب، ومضمون الصورة هو لواحدة من مجموعة صغيرة من النمل تساق هذه النباتات لتقوم ببعض المهام أثناء حرب طاحنة تجري بين مجموعتين كبيرتين من النمل، وقد تساءل كاتب التعليق عند هذه اللقطة: "هل هي استراحة المحارب، أم أنها نتائج تقدم المعركة كي ترى إلى أين يجب إرسال المدد؟" (الدقيقة 16 و40 ثانية)، والحقيقة أنّ المهّم فيما تعرضه الصورة هو أنّه نتيج عن هذا الصعود فوق النبتة تغير في أرض المعركة، مما يعني أنّه قد جرت عملية تواصل بينها وبين المشاركين في المعركة من فريقها، ولا تهمّنا هنا طبيعة الموضوع الذي جرى حوله التواصل، ولكن يهّمنا حصول التواصل نفسه وبهذه الصورة؛ سواء لتنظيم الصفوف، أو التحذير من خطر، أو حتى التشجيع ورفع المهّم.

وفي حكاية جانب آخر من سلوك النمل وغرائزه- مما يهّم هذا السياق- روى ابن قيم الجوزية رحمه الله عن وصفه بالصدق أنّه رأى نملة حاولت جرّ قطعة من حشرة جراد ميّنة إلى عشبها، فعجزت عنها، فأحضرت جماعة من صاحباتها لمساعدتها، لكن هذا الراوي رفع قطعة الجراد من أمامها، فدارت النمل في المكان فلم تجد ما أخبرت به من الطعام، وتكرّر هذا منه ومنها مرتين آخرين، "فلما لم يجدن شيئاً (في المرة الثالثة)، تحلقن حلقة، وجعلن تلك النملة في وسطها، ثم تحاملن عليها، فقطعنها عضواً¹". قد يفسّر هذا السلوك الغريزي الذي اعتمد على عملية تواصل دقيقة بأنّه بغض ونفور من الكذب، وقد نفهمه أيضاً على أنّه تخلّص من عضو في الجماعة لم يعد قادراً على القيام بوظيفته، وكأنّ جماعة النمل فسّرت سلوك النملة على أنّه تكرار للفشل في رصد الحدث وإيصال المعلومة يرجع إلى خلل وظيفي لديها. ولعل التفسير الثاني أوجه؛ لأنّ الصدق والكذب هي مفاهيم إنسانية لا يصل إليها إدراك هذه الحشرات الصغيرة.

¹ محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية: مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، 691/2، مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الطبعة الثالثة لدار عطاءات العلم، والأولى لدار ابن حزم، بيروت، 1440هـ/2019م.

المبحث الثاني: قصة النملة وموضوعات السورة

إذا انتقل بنا الحديث إلى المشهد الذي عرضه القرآن الكريم للنملة مع نبي الله سليمان عليه السلام نجده مشهد تواصل بينها وبين شريكاتها في العيش، وغرضه التحذير والتنبيه إلى خطر قادم للعمل على تجنبه؛ قال الله تعالى: "وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِبِّ وَالْإِنسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ. حَتَّى إِذَا أَتَوْا عَلَى وَادِ النَّملِ قَالَتُمْ لَهَا أَيُّهَا النَّملُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ" [سورة النمل: 17-18]، ومهما تكن الطريقة التي أوصلت بها النملة رسالتها لبقية النمل، فقد أدركها سليمان عليه السلام بهذا الإعجاز الذي خصّه الله به، وكان معناها الدقيق هو الذي صاغه القرآن في لغة بشرية بقوله على لسانها: "يَا أَيُّهَا النَّملُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ". فعاجلت الآيتان جانبيين في الموقف، وهما: الخطر التي تحذر النملة المتكلمة منه، وتجاوز إدراكها لحيط دائرة إدراك بقية النمل. ولعل الصورة التي علّقت عليها سابقاً تقرب لنا الهيئة التي كانت عليها النملة حين خاطبت زميلاتها لما شعرت بقدوم سليمان عليه السلام وجيشه المهيّب، فربما صعدت- مثل زميلتها هذه- إلى مكان أعلى من أماكن بقية النمل، وربما كانت رابضة هناك أصلاً، مما يبدو أنها مهمة خاصة يُوظف لها بعض النمل، فرأت ما رأت، ثم أسرع وأندرت صاحباتها، وهنا سمع سليمان عليه السلام صوتها في مشهد تحفّه المعجزة وخرق العادة، ليس فقط لأنه فهم كلامها، بل لجرد أنه لاحظ وجودها، وسمع حديثها وسط الضجيج المصاحب لحركة الآلاف من الخلق ما بين ماشٍ على قدمين (الإنسان) وطائر بجناحين (الطير) ومتحرك بطريقة لا نفقهها (الجن)، فملاحظة جرمها، وسماع صوتها في هذا الظرف هو أمر غير مألوف في معتاد حياة الخلق، وربما ارتبط بهذا أن ذبذبات صوت هذه الحشرة لا يسمح للأذن البشرية بالتقاطه، وخرق الله هذا لسليمان عليه السلام، مع تعليمه معاني هذه الأصوات التي تصدر عن النملة.

وقد اعتبر سيد قطب رحمه الله إدراك النملة لشخص سليمان عليه السلام وجنوده أكثر إعجازاً من فهم النبي الكريم لكلامها؛ يقول عن هاتين الحارتين: "فأما الأولى فهي مما علّمه الله لسليمان، وسليمان إنسان ونبي، فالأمر بالقياس إليه أقرب من الحارقة الأخرى البادية في مقالة النملة؛ فقد تدرك النملة أنّ هؤلاء خالق أكبر؛ وأنهم يحطمون النمل إذا داسوه، وقد يهرب النمل من الخطر بحكم ما أودع الله فيه من القوى الحافظة للحياة، أما أن تدرك النملة أنّ هذه الشخص هي سليمان وجنوده، فتلك هي الحارقة الخاصة التي تخرج على المألوف"،¹ وليس بعيداً جداً أن يكون للنمل إدراك يعرف به من ألفه من الأشخاص كالقطط والكلاب والخيول والجمال مثلاً، وهناك قصص تُروى في شأن هذا النبي الكريم مع النمل،² وربما كان هذا هو باب إدراكها لقدمه هو بلجيش؛ أعني وجود صلة ما- رُويت أو لم ترو- بين النبي الكريم وبعض النمل.

ولم تسجل السورة الكريمة رد النمل على تحذير صاحبتين؛ هل أطعنها، أو غضضن الطرف عن إنذارها لهن؟ وقد يرجع هذا إلى أن الغريزة التي خلق الله عليها تلك الكائنات هي التي تحركها، وليس التفكير والاختيار، فما دام التحذير قد وصل إليهن من هذه المستكشفة للطريق، والمتطلعة إلى الرائح والغادي، فهن يعلنن أنّ ما أخبرت به حقيقة؛ لذا لزم أن يتجنبن الخطر بالحركة نحو مساكنهن.

تفسير تسمية السورة: ولكي نفهم العلاقة الرابطة بين قصة النملة في السورة وبقية الموضوعات التي تضمنتها، يلزم أن نفهم أولاً حكمة اختيار هذا الاسم لها من خلال التحليل السابق؛ إذ ليس الإنسان والنمل فقط هما الكائنات الحية المذكورة في سورة النمل، بل فيها كذلك ذكر للجن، والطير عموماً، والهدد منه خصوصاً، وربما بعض

¹ سيد قطب: في ظلال القرآن، 2637/5، الطبعة الثانية والثلاثون، دار الشروق- القاهرة، 1423هـ/ 2003م.

² انظر مثلاً حديث الاستسقاء: مصنف عبد الرزاق بن همام الصنعاني، الحديث رقم 4921، / 95/ 96، عني بتحقيق نصوصه وتخرّيج أحاديثه والتعليق عليه: حبيب الرحمن الأعظمي، الطبعة الثانية، المكتب الإسلامي- بيروت، 1403هـ/ 1983م.

الملائكة (الذي عنده علم من الكتاب حسب بعض التفاسير)، ومع هذا حملت اسمها الأشهر، وهو "النمل"، دون غيره. ولم يتكلم القرآن عن هذه الحشرة في السورة كلها، بل ولا في غيرها من سورته؛ على التعيين، إلا هنا، ولابد أن يكون لهذا غرض ذو صلة بالسورة الكريمة وموضوعاتها؛ علمناه أو جهلناه.

وأشار كثير من العلماء إلى سبب حمل السورة لهذا الاسم، فذكر مجد الدين الفيروزآبادي رحمه الله أنه يرجع إلى "اشتغالها على مناظرة النمل سليمان"¹، وقال وهبة الزحيلي رحمه الله: "سميت سورة النمل لإيراد قصة وادي النمل فيها، ونصيحة ثملة منها ببقية النمل بدخول بحورهن، حتى لا يتعرضن للدهس من قبل جند سليمان عليه السلام دون قصد"²، وذكر ابن عاشور رحمه الله أن النمل أشهر أسمائها، وقد تُسمَّى بالهدهد أو سليمان أيضاً، "ووجه الأسماء الثلاثة- كما يقول- أن لفظ النمل ولفظ الهدهد لم يُذكر في سورة من القرآن غيرها، وأما تسميتها "سورة سليمان" فلأن ما ذكر فيها من ملك سليمان لم يذكر مثله في غيرها"³.

¹ بصائر ذوي التمييز، 1/ 348.

² د. وهبة الزحيلي: التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، 10/ 276، الطبعة العاشرة، دار الفكر- دمشق، 1430هـ/ 2009م.

³ محمد الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير، 19/ 215، الدار التونسية للنشر- تونس، 1884م وقد يدلنا تعدد الأسماء الثابتة للسورة القرآنية الواحدة على تعدد المحاور التي يمكن فهمها وتوجيه معانيها من خلالها؛ بمعنى أن تتحمل السورة أكثر من توجيه لبيان ترابط معانيها، ولعله جانب من جوانب ما ورد عن بعض السلف من أن القرآن "حamal أوجه". وهذا نوع من الإعجاز ربما يحتاج إلى بسط وبيان لعنا نقوم به في موضع آخر إن شاء الله. ومن أمثلة تعدد المحاور الذي أقصده تسمية سورة النمل باسم سورة سليمان كذلك، فقد يساعد الاسم الثاني على توجيه المعنى إلى حيث وجهه الشيخ ابن عاشور حين قدم للسورة بأنها ذكرت أعظم ملك آتاه الله نبياً من الأنبياء، وذكرت ثمود أشهر من أوتي قوة من أمم العرب، وأشارت إلى عظمة ملك أهل سبأ، وهو- كما يقول- "إيماء إلى أن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم رسالة تقارنها سياسة الأمة، ثم يعقبها ملك، وهو خلافة النبي صلى الله عليه وسلم، وأن الشريعة المحمدية سيقام بها ملك للأمة عتيد" 19/ 216. فكأنها من بشرى النصر التي بشر الله بها نبيه والمؤمنين وهم في ضيق مكة بين ظهري المشركين، وبهذا تكون وظيفة السورة تثبيت الجماعة المؤمنين في وجه الحنة التي أحاطت بهم حينها.

فاقتصر التعليل في النصين الأولين على ورود قصة النملة في السورة، دون أن يفسر لنا: لماذا انتزع هذا الاسم خاصة من هذه القصة ليكون عنواناً للسورة كلها؟ إذ لا يكفي مجرد ورود اللفظ في السورة لتعليل تسميتها به، ولا لفهم الحكمة من وراء وضعه علماً عليها وعلى موضوعاتها. في حين أنّ النص الثالث حاول أن يفسر هذه الاختيارات المتعددة لأسماء السورة بتفردا بها، فلم يذكر النمل ولا الهدهد ولا هذا الجانب الذي تضمنته السورة من قصة سليمان عليه السلام إلا فيها.¹ ولا يخفى أنّ ثمة معاني وألفاظاً أخرى تفردت بها السورة دون أن تسمى بها، ومنها مشهد مكر الرهط من ثمود بنبي الله صالح عليه السلام، وذكر الدابة، وكذلك نجد تفردات كثيرة في أغلب سور القرآن دون أن تحمل اسم أيّ منها؛² لأنّ اسم السورة يمثل الرباط الجامع لأجزائها، ولا بد لما هذا شأنه أن تكون له صلة بكل واحد من هذه الأجزاء.

ومهما يكن، فمن المؤكد أنّ لاختيار اسم هذه السورة الكريمة علاقة بثلاثة أمور:

الأول: ورود قصة النملة مع سليمان عليه السلام فيها.

والثاني: طبيعة السلوك الذي اتخذته النملة إزاء الموقف الذي مرّ بها، وهو أنها تحولت إلى محذرة لقومها من المخاطر، ومبيّنة لهم طريق النجاة منها، وهو تقريباً موضوع السورة بالنسبة للبشر مع الأنبياء.

والثالث: الموضوعات التي عرضت لها السورة ومناسبتها لمعاني الإرشاد والبيان والتحذير.

¹ لم ترد قصة النملة في المصادر اليهودية والمسيحية، وإن كانت تنسب إلى سليمان عليه السلام فهم لغة الحيوان، وبهذا يكون القرآن الكريم هو المصدر الوحيد للقصة.

² بل قد تسمى السورة بلفظ لم يرد فيها أصلاً مراعاة لمعنى أو موضع، مثل: سورة الفاتحة، وسورة بني النضير (الحشر)، وسورة الإخلاص. وتسميت سورة "السجدة" بهذا الاسم ولم يرد فيها بهذا الاشتقاق، بل ورد اسم الفاعل مجموعاً (سجداً) دون أن تنفرد باستعمال لفظ معبر عن سجود التلاوة فيها، بل شاركها فيه كل مواضع سجود التلاوة في القرآن، إلا سجدة سورة ص: "وَقُلْ دَاوُدُ أَتَمْنَا فَتَنَّا فَاسْتَغْفِرَ رَبَّهُ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ" [24].

موضوعات السورة وعلاقتها باسمها: سورة النمل سورة قصص من الآية السابعة إلى الثامنة والخمسين؛ أي أكثر من نصف آياتها؛ بدأت بمقدمة من ست آيات عن القرآن والموقفين الأساسيين من قضايا الدين: الإيمان، والإنكار، قال الله تعالى: "طس تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُبِينٍ. هُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ. الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ. إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ زَيَّنَّا لَهُمْ أَعْمَالَهُمْ فَهُمْ يَعْمَهُونَ. أُولَئِكَ الَّذِينَ لَهُمْ سُوءُ الْعَذَابِ وَهُمْ فِي الْآخِرَةِ هُمْ الْأَخْسَرُونَ. وَإِنَّكَ لَتَلْقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ"، ونلاحظ البدء بحرفين من المقطعات التي تهدف إلى تنبيه السامعين إلى ما بعدها من الخطاب،¹ ثم كون القرآن واضحاً ظاهراً يمكن التنبيه لخطابه بسهولة، وذكر "القرآن" قبل "الكتاب"؛ لأن القراءة أبين من الكتابة لمن حضرهما؛ وهذا يزيد من قوته التنبيهية، والكتابة بعدها توثيق وثبيت، فيقوم الكتاب بهذين البعدين - مقروءاً ومكتوباً - علماً على الحق والحقيقة الدينية الخالدة؛ حتى لا "تَحْطُمَ" الناس الغفلة والانشغال بالشهوات.²

ولا نريد أن نستطرد فتقف مع كل إشارة بالآيات تتعلق باختيار اسم السورة؛ لذا سننتقل إلى بيان بقية مضمون السورة، ثم نبيّن الإشارات واللطائف التي تبدو لنا مقصودة في أجزاء هذا المضمون، ومتوافقة تماماً مع تسمية السورة وسلوك النملة المذكور فيها.

وتلت المقدمة أربع قصص عرضاً خاصاً؛ اثنتان منها وردتا في سور أخرى أطول أو أقصر، واثنتان لم تردا بهذه الصياغة من أي وجه إلا في هذه السورة، فأما الأوليان فهما: قصة موسى عليه السلام مع فرعون وقومه، وقصة لوط مع قومه،

¹ يمكن مراجعة كثير من الآراء حول المقصود بهذين الحرفين (طس) وأمثالهما مما افتتحت به بعض السور؛ وذلك في مختلف تفاسير القرآن القديمة والحديثة. وقد وجدت بالإحصاء الآتي أن حرف الطاء وارد في سورة النمل 27 مرة، وهو ترتيبها في المصحف، وحرف السين 93 مرة، وهو عدد آياتها بالعدد الأشهر كما سبق ذكره.

² انظر توجيهاً آخر لهذا النظم القرآني في: التحرير والتنوير، 218/19.

والقصتان الأخريان؛ أولاهما هي قصة سليمان بالتفاصيل التي حوتها، وهو جانب آخر من سيرته يختلف عما جاء عنه في سور الأنبياء وسبأ و ص، وثانيتهما: قصة صالح مع ثمود، ومع تكرارها في سور أخرى إلا أنها جاءت في سورة النمل من زاوية مختلفة عن مواردنا الأخرى في القرآن الكريم خدمةً لمقصد السورة الكريمة؛ أي بيان الحق وإيضاحه، وتأكيد عدم استغناء الناس عن النبي الهادي والرسول الدالّ، وتجنب السلوك الذي يحول بين الإنسان وبين تقبل الهدى؛ كالنجود، والاتباع الأعمى لميراث الآباء الثقافي.

أما قصة موسى عليه السلام، فجاءت مختصرة (من الآية السابعة إلى الرابعة عشرة)، وركزت على أمرين: تبيين موسى عليه السلام طريقه إلى النبوة، ثم تبيينه للحق في مواجهة فرعون وقومه، فالنبي الكريم كان في عودته من مدين لا يدري طريقه الصعب الغامض الذي يسير فيه، ولا المهمة التي سيختار لها، فلم يطلب من النار التي بدت له إلا خبراً عن المكان والطريق، وإلا قبساً يضيء له ولمن معه ويستدفئون به، ولكنه حينئذ هُدي ودلّ على مهمته الجليلة ووظيفته الكبرى، وهي أنه رسول الله إلى فرعون وقومه، ثم أمدّ بوسائل البيان والإيضاح التي يقابل بها فرعون "تسع آيات"، وذكرتها السورة مجملّة؛ إلا اثنتين؛ لأن الغرض هو الإشارة إلى تمام البيان وكأله لا تفصيل حقائق الآيات وصورها.

ومع أن الآيات والأدلة على صحة دعوى موسى عليه السلام النبوة، وأن الله أرسله لدعوة فرعون وإنقاذ بني إسرائيل من العذاب؛ مع أنها جاءت "مبصرة" واستيقنتها "أنفس القوم؛ أنها من عند الله"،¹ إلا أنهم أنكروها وحملوها عناداً، فكانت عاقبتهم ما حكى القرآن في سياقات أخرى من الغرق والبور. وهذا تحذير لقوم النبي محمد صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الذي يتلقون القرآن عنه، ولأي جيل آخر يأتي ويتخذ من النبي والقرآن الموقف نفسه.

¹ انظر في تفسيرها: الحسين بن مسعود البغوي: معالم التنزيل (بهاشم المصحف)، ص 953، الطبعة الأولى، دار ابن جزم- بيروت، 1423 هـ/ 2002 م.

وبهذا تكون القصة قد جمعت بين أمرين يتعلقان بسلوك النملة:

أولهما: قيام نبي الله موسى عليه السلام بوظيفة التنبيه والإرشاد لقوم فقدوا الطريق.
والثاني: مخالفة هؤلاء لسلوك دابة صغيرة نُهت فتنهت، وأعلنت بالخطر فأخذت حذرهما، ولم تجحد الحق البين كما يفعل بنو آدم. وهو- أي الجحود- أول وأشد العقبات التي تحول دون المرء والانتفاع بالحق.

وأما قصة النبي سليمان عليه السلام، ونلاحظ أنّ الترتيب التاريخي بين القصص غير مقصود في السورة وإن تحقق أحياناً، فنلاحظ عليها البروز والظهور الكبير لشخصية سليمان عليه السلام، وكأنما قصد أن يقال إنّ شأن مُلكه وإيمانه كانا مشهورين في زمانه بحيث يصعب أن يجهلها أهل عصره،¹ بل هما علامة تدلّ الناس على الحق بهذا الجمع الفريد بين الملك العظيم والخضوع لله تعالى ملك الملوك، فالحق بين، ومع هذا قد يغفل عنه بعض الناس، ومن هنا تكون حاجتهم إلى من يهديهم وينبهم من غفلتهم، وحول هذا دارت القصة.

وثمة بُعد آخر في ظهور شخصية سليمان النبي عليه السلام في السورة بقوة ووضوح، وهو أنه ظهر في صورة ملؤها القوة والتمكّن وامتلاك الوسائل العظيمة، ومع هذا احتاج إلى من ينبهه إلى حال أهل سبأ، ومن الذي نهه؟ هدهد! وهذا يعني أنّ الحقائق تؤخذ على

¹ من المتفق عليه بين المؤرخين، حتى من اليهود، أنّ ملك سليمان عليه السلام كان محدوداً ("من دمشق إلى مصر، ومن البحر المتوسط إلى حد بعيد من البادية الشرقية (بادية الشام)" - كما يقول جوستاف لوبون: اليهود في تاريخ الحضارات الأولى، ص 29، ترجمة: عادل زعيتر، مؤسسة هنداوي- المملكة المتحدة، 2016م)، ولم تكن له إمبراطورية واسعة كما هو شأن كثير من الأباطرة والملوك في أزمنة مختلفة في الشرق والغرب، مع ما امتلكه من مظاهر القوة والعظمة التي حكمت عنها سورة النمل وبعض أسفار اليهود. ويبدو أنّ هذا الأمر راجع في عمومه إلى أنّ التاريخ- وفق السنة الإلهية- لا يمشي بانحراق، وفي الوقت نفسه كانت لسليمان عليه السلام صلات حسنة بحيرانه، فصاهر ملك مصر كما تذكر الأسفار. وقد نفهم من هذا ومن قصة ملكة سبأ معه أنّ هؤلاء الجيران لم يكونوا كفاراً؛ لأنه لم يقبل أن يترك هذه المرأة وقومها "يسجدون للشمس من دون الله"، فما بالك بمن هو أقرب إليه باباً!

أنها حقائق، ولا تُرد لأنّ الذي جاء بها فلان أو علان، فما بال المشركين لا يطيعون نبيهم فيما جاءهم به من الحق وهو من هو صدقاً وأمانة وشفافاً فيهم؟!

وقد وصف سليمان ما آتاه الله من الفضل والنعمة بقوله: "إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ"، ولم يقبل للهدهد عذراً إلا أن يأتي بسلطان "مبين"؛ لأنه رغم سلطانه لم يكن يحيط بكل شيء علماً، فإن كان قد تعجب من تنبيه التلة لأخواتها من أن يحطمهن سليمان وجنوده، وأدرك منها هذا، فهذا هو الهدهد ينبهه إلى أمر غاب عنه هو، واحتاج إلى أن يُخبر وينبأ به: "فَقَالَ أَحَظْتُ بِمَا لَمْ تُحِظْ بِهِ وَحِثُّكَ مِنْ سَبَا بَنِي يَمِينٍ"، واحتاج كذلك إلى دليل على صحة ما يقول؛ لأنه لا يعلم جلية أمره.

واستعمل الهدهد في خطابه كلمات تناسب سياق السورة في عمومها من كشف المخبوء، والاطلاع على الخفي والمعلن؛ فالله تعالى "يُخْرِجُ الْحَبَّاءَ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَيَعْلَمُ مَا تُخْفُونَ وَمَا تُعْلِنُونَ"، ورد عليه النبي بأنه سيتبين حقيقة ما يقول: "قَالَ سَنَنْظُرُ أَصَدَقْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْكَاذِبِينَ". وهذا حق حتى للمشركين حين يواجههم أنبياءهم بدعاوهم؛ أعني أن يستبينوا ويستوضحوا، وأما أن يخضعوا لهواهم، أو يعاندوا الحق كبراً، فهذا في ميزان الأخلاق ليس فضيلة، وفي ميزان العلم ليس معقولاً.

ولكي يقوم النبي الكريم بواجبه تجاه هذه الملكة وقومها الغائين عن الحق والحقيقة، فقد أرسل إليها كتاباً مختصراً؛ ليس فيه بعد المقدمة إلا قوله: "أَلَا تَعْلَمُونَ عَلَيَّ وَأُنُوتِي مُسْلِمِينَ"، فكانه نهبها إلى هذا الجلاء والوضوح الذي يمتاز به ملكه وأمره بالجمع بين الإيمان الديني والسلطان الدنيوي العظيم. فلما أشكل عليها الأمر، وأرادت أن تحتبره، ثم وجدت أنه لا يريد الدنيا من مكابته لها، دخل لها إلى الوضوح من باب غامض حين عزمت على زيارته، فاستحضر كرسيَّ عرشها، وأمر بإحداث تغيير فيه؛ ليعرف فطنها، أو قربها وبعدها من الهداية: "قَالَ نَكِّرُوا لَهَا عَرْشَهَا نَنْظُرْ أَتَهْتَدِي أَمْ تَكُونُ مِنَ الَّذِينَ لَا

يَهْتَدُونَ. فَلَمَّا جَاءَتْ قِيلَ أَهَكَذَا عَرْشُكَ ۖ قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ ۖ وَأُوتِينَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ. وَصَدَّهَا مَا كَانَتْ تَعْبُدُ مِنْ دُونِ اللَّهِ ۖ إِنَّهَا كَانَتْ مِنْ قَوْمٍ كَافِرِينَ، فقاربت الصواب، لكنها لم تقع عليه مرة واحدة؛ إذ حجزها عنه رسوخها- تبعاً لقومها وموروثهم الثقافي والديني- في الكفر، وهو العائق الثاني الأكبر دون اتباع الحق بعد الجحود.

وكأن في الأمر كذلك مقابلة بين العقل والوحي، وأنّ العقل العظيم إن كان قد بنى مُلكاً عظيماً كما هو حال مملكة سبأ، فإنه لم يؤسس حياة فكرية ودينية صحيحة؛ لأنه لا يستغني في استبانة الطريق عن النبي المبين والوحي الموضح لما يتجاوز قدراته. ولهذا يسيء إلى العقل من يحمله فوق طاقته، ويكلفه ما يتجاوز ملكاته، وسيء إليه وإلى الوحي على السواء من يصطنع الخصومة بينهما؛ إذ العقل أداة والوحي نهج، ولا يستغني النهج عن أدوات يقام بها، ولا الأدوات عن نهج تعمل خلاله.

ولما لاحظته سليمان عليه السلام على الملكة من الفطنة؛ عرض عليها جانباً مدهشاً من ملكه، وهو القصر الذي استقبلها فيه: "قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ ۖ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَنْ سَاقِهَا ۖ قَالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُّمَرَّدٌ مِنْ قَوَارِيرَ ۖ قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي ۖ وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ"، قصر من زجاج ما تصورت وجوده في هذا العالم، فحسبته بحراً من ماء، لكن النبي الكريم "بين" لها حقيقة هذا الصرح، فأضاءت لها فطنتها طريق الإيمان، وأنّ مُلكها لا يبلغ ما بلغ مُلك سليمان أبداً، ومع هذا فهو يعبد الله الواحد الأحد عبادة نقية، ولا يقيم على تقاليد بالية من تقديس الكواكب وعبادة النجوم كما فعلت هي وقومها.

فالقصة كلها قائمة على الإبانة والإيضاح، وكشف حجب الغفلة، والإخبار بما غاب، وإحضار ما بعد، وتكميل ما نقص مما لا يصل إليه الإنسان بنفسه. وقلب الإبانة وأهم أبوابها هو إبانة طريق الهداية إلى الله تعالى، وإنقاذ العباد من الكفر وغموضه وبعده عن كل منطوق.

وأما قصة نبي الله صالح عليه السلام مع قومه ثمود، فقد جاءت لإعطاء صورة للغموض مقابل الوضوح، والخفاء مقابل الظهور، فقد غلب على مزاجهم التشاؤم والتطير: "قَالُوا أَظَلَّيْنَا بِكَ وَبِمَنْ مَعَكَ"، وعلى سلوكهم المكر الخفي: "قَالُوا تَقَاسَمُوا بِاللَّهِ لَنُبَيِّتَنَّهُ وَأَهْلَهُ ثُمَّ لَنَقُولَنَّ لِوَلِيِّهِ مَا شَهِدْنَا مَهْلِكَ أَهْلِهِ وَإِنَّا لَصَادِقُونَ. وَمَكَرُوا مَكْرًا"، فأقسموا أن يقتلوه بياتا؛ أي ليلا وهم لا يبصرونه،¹ فوجه الأول (تطيرهم بالمؤمنين) بإرجاع أمر التقدير والقضاء إلى الله تعالى: "قَالَ ظَاهِرُكُمْ عِنْدَ اللَّهِ"، وكشف الحقيقة: "بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ تُفْتَنُونَ"؛ أي أنّ أمركم قائم على الابتلاء بالخير والشر،² ووجه مكرهم بمكر أشد: "وَمَكَرْنَا مَكْرًا وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ"، حتى أظهر الله بوارهم وخسارهم على رؤوس الخلق "فَتِلْكَ بُيُوتُهُمْ خَاوِيَةٌ" آية وعلمة مرفوعة أمام الأشهاد لا يخطئها عاقل؛ خاصة من قوم النبي محمد صلى الله عليه وسلم؛ أول من ووجه بهذا الخطاب، وبيوتهم قرية من بيوت القوم، وممرهم عليها لا ينقطع.

وأما قصة لوط عليه السلام: "وَلُوطًا إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ أَتَأْتُونَ الْفَاحِشَةَ وَأَنْتُمْ تُبْصِرُونَ. أَيْنَكُمْ لَتَأْتُونَ الرِّجَالَ شَهْوَةً مِنْ دُونِ النِّسَاءِ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّجْهَلُونَ. فَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَخْرِجُوا آلَ لُوطٍ مِنْ قَرْيَتِكُمْ إِنَّهُمْ أَنْاسٌ يَتَطَهَّرُونَ. فَأَنْجَيْنَاهُ وَأَهْلَهُ إِلَّا امْرَأَتَهُ قَدَّرْنَاهَا مِنَ الْغَايِرِينَ. وَأَمْطَرْنَا عَلَيْهِمْ مَطَرًا فَسَاءَ مَطَرُ الْمُنْذَرِينَ"؛ فكلام النبي الكريم فيه دهشة من انطماس فطرهم، حتى عميت عن الحق، ولعل مجيء جملي الخطاب هنا بالاستفهام الصريح (أَتَأْتُونَ- أَتَيْكُمْ لَتَأْتُونَ) خلافاً لما نجده في القصة بالسور الأخرى؛ يناسبان جو الاندهاش من شدة وضوح الفضيلة، ومع هذا يقارفون الرذيلة بلا حياء، وكان ردهم أعجب كما جاء في ختام القصة. ولعل القصة تشير بهذا إلى سبب ثالث من أسباب مخالفة الحق البين، وهو الخضوع

¹ انظر: معالم التنزيل، ص 965.

² انظر: معالم التنزيل، ص 965.

للشعوات والاستسلام لها مهما تدنت وسفلت.

وأما ما بقي من السورة (من الآية 59 إلى 93) بعد هذا القصص، فليس مجرد تعقيب وختام للسورة، بل هو جزء أصيل وركن من أركانها الركينة؛ انتقل به الخطاب من حكاية التاريخ إلى مخاطبة الواقع وأهله، قياماً بمهمة بيان الحق لهم بطريقة تجمع بين الوضوح التام والعاطفية العميقة التي تهز كيان الإنسان من أعماقه هزاً؛ وذلك استعانة بما يتجلى من آيات الله تعالى في الآفاق، وما يتضح منها في الأنفس، وافتتح هذا بالثناء على الأنبياء الذين يتولون مهمتي الإنذار والبيان أولاً؛ فقال: "قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَسَلَامٌ عَلَى عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَىٰ ۗ اللَّهُ خَيْرٌ أَمَّا يُشْرِكُونَ"؛ لأنهم الهداة، أو حملة الهداية الربانية إلى العباد، وبهم تقوم الحجة على الناس.

ثم جالت الآيات في صفحات من الوجود، وجلت بعض ما فيها من "الآيات" المرشدة إلى الحقائق الغائبة عن الحس، ولكنها ثابتة في دلالاتها أمام العقل والعاطفة، فقال سبحانه: "أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا ۗ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ يَتَّقُونَ ۚ أَمَّنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَالَهَا أَنْهَارًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَاسِيَ وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا ۗ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ لَا يَكْفُرُوهُمْ لَا يَعْلَمُونَ"، وهي صورة لعموم الكون وبعض آياته الخاصة أخذت صورة الاستفهام عن الصانع تعالى؛ أ يصلح أن تكون معه آلهة أخرى أو يكون له شركاء؟! ثم ثالت الآيات تهز السامع هزاً.

وبهذا اجتمع للهداية والبيان الإلهي في السورة دليل التاريخ بقصص الأنبياء، ودليل الواقع الصامد أمام الحس بهذه الجولات، وكأنه يطارد الحس والعقل بل الضمائر في كل مكان ومن كل جهة تتجه إليها، ويلج عليها أن تكمل المعادلة، فأمام الحس صنعة دقيقة وجليلة، ولا بد أن يقف خلفها صانع جليل وقدير سبحانه.

وكان الآيات توضح الطريقة المناسبة لبيان الحق وإيضاح معالمه الكبرى للجاحد،

وللستعبد لميراث الآباء والأجداد بلا حجة، والسائر خلف شهواته دون حياة (كما حكى القصص السابقة)، فتحرّك الكلبات القلوب والعقول متساقطة معاً، فتلفت العقول إلى دقة الصنعة ودلالة هذا على جلال الصانع عزّ وجلّ، وترقق القلوب وتملؤها شوقاً إلى مصدر هذا الخير وهذه الروعة كلها.

ثم تلا ذلك حديث عن أسباب أخرى لصد هؤلاء عن الحق الواضح، وكأنه يكشف لهم أسرار الإصرار على موقفهم غير المسوّغ من هذا الحق، ومنها: إنكارهم للآخرة، واستبعادهم للبعث بعد الموت، وتكرار أنبيائهم لما قاله الأنبياء السابقون لأجدادهم من البعث بعد الموت دون أن يقع ما وعدوهم به. ورد على دعاواهم هذه بأنهم لو نظروا في عاقبة قوم سبقوهم إلى هذا الموقف فدمرهم الله لا تعظوا بهم، ثم إنّ الله عسى أن يكون قد أجلّ لهم ما وعدهم به، وعليهم مع هذا أن يذكروا فضل الله عليهم ونعمته، وعلمه بحالهم وهو خالقهم. ثم إنّ هذا القرآن يجلي الحقائق التي اختلف فيها أهل الكتاب، ويقوم مرشداً للصادقين في طلب الحق، والهداية بعد هذا من الله تعالى.

ومهما يكن، فليس الغرض هنا تفسير السورة الكريمة كاملة، ولا تفصيل القول في كل عبارة منها، بل بيان هذا الارتباط الواضح بين هذه التفاصيل الكثيرة التي ذكرت جانباً منها وبين قصة النملة وطبيعة حياة النمل وسلوكها وخصائصها، وبهذا يبدو اسم السورة كأنه النظم للنص الشريف بكامله.

خاتمة:

1. لعله قد وضح مما سبق مركزية قصة النملة مع نبي الله سليمان عليه السلام في سورة النمل، وأنها إحدى السلوكيات المعهودة من هذه الحشرة، وأنّ هذا متفق تماماً مع بقية موضوعات السورة الأخرى، فقد تولّت النملة تنبيه جماعتها التي تعيش معها إلى الخطر القادم نحوها، وأنّ النجاة تكون في دخول مساكنها، وكذلك فعل الهداة من الرسل مع قومهم، ومنهم النبي الخاتم محمد صلى الله عليه وسلم، حين

جاؤوهم مبشرين ومنذرين.

2. أهم ما يدفع الناس إلى معارضة الحق مهما كان واضحاً: الجحود والعناد، والموروث الثقافي المتجذر في نفس المجتمع، والخضوع للشهوات.

3. للعقل دوره وللوحي وظيفته، وهما متكاملان تكامل النهج والأداة، فقدرة الملوك والأمم على تسخير العقل في بناء عالم المادة بناء شامخاً لا تغني عن الوحي من أي باب.

4. تعميم هذه النتائج على كل سور القرآن المسماة بأسماء الحيوانات؛ أي القول بالارتباط بين سلوك الحيوان وموضوع السورة المسماة باسمه؛ سيكون حكماً متسرعاً لو قلنا به؛ لذا فإن كل سورة من هذا النوع تحتاج إلى دراسة وحدها حتى نعرف كنه العلاقة بين موضوع السورة واسمها، والله أعلم.

قائمة المصادر والمراجع

1. بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز- مجد الدين الفيروزابادي، تحقيق: محمد علي النجار، الطبعة الثالثة، لجنة إحياء التراث الإسلامي بالمجلس الأعلى للشؤون الإسلامية بمصر- القاهرة، 1416هـ/ 1996م.
2. تفسير التحرير والتنوير- محمد الطاهر بن عاشور، دار سخون، تونس، ب. ت.
3. التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج- د. وهبة الزحيلي، الطبعة العاشرة، دار الفكر- دمشق، 1430هـ/ 2009م.
4. الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه- محمد بن إسماعيل البخاري، طبعة مصورة عن نسخة المطبعة الأميرية ببولاق (الطبعة السلطانية، القاهرة 1311-1313هـ)، دار طوق النجاة- بيروت، 1422هـ.
5. حياة الحشرات في سؤال وجواب- ألكسندر وإلسي ب. كلوتس، ترجمه إلى العربية بتصرف: زار مصطفى الملاح، العلا للطباعة والنشر، الموصل- العراق، 1433هـ/ 2012م.
6. الحيوان- عثمان بن بحر الجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، الطبعة الثانية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي- القاهرة، 1385هـ/ 1966م.
7. دنيا الحشرات- فرديناند لين، ترجمة: د. أحمد عماد الدين أبو النصر، دار المعارف بمصر، 1971م.
8. في ظلال القرآن- سيد قطب، الطبعة الثانية والثلاثون، دار الشروق- القاهرة، 1423هـ/ 2003م.
9. كتاب النفس- أرسطوطالس، ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني، مراجعة: جورج

- قنواقي، تصدير ودراسة: مصطفى النشار، الطبعة الثانية؛ مصورة عن الطبعة القديمة، المركز القومي للترجمة- القاهرة، 2015م.
10. مسند الدارمي المعروف بـ"سنن الدارمي"- تحقيق: حسين سليم أسد الداراني، دار المغني للنشر والتوزيع- الرياض 1421هـ/ 2000م.
11. المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم- مسلم بن الحجاج القشيري، عناية: أبي قتيبة نظر محمد الفريابي، الطبعة الأولى، دار طيبة- الرياض 1426هـ/ 2006م.
12. المصنف- عبد الرزاق بن همام الصنعاني، عني بتحقيق نصوصه وتخریج أحاديثه والتعليق عليه: حبيب الرحمن الأعظمي، الطبعة الثانية، المكتب الإسلامي- بيروت 1403هـ/ 1983م.
13. معالم التنزيل (بهامش المصحف)- الحسين بن مسعود البغوي، الطبعة الأولى، دار ابن حزم- بيروت 1423هـ/ 2002م.
14. مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة- محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، مطبوعات مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الطبعة الثالثة لدار عطاءات العلم، والأولى لدار ابن حزم، بيروت 1440هـ/ 2019م.
15. النمل أنواعه ومضاره ومكافحته- د. رمضان مصري هلال، دار المعارف- مصر، ب. ت.
16. النمل.. التاريخ الطبيعي والثقافي- شارلوت سلي، ترجمة: معين الإمام، مراجعة: أسامة المنزلي، الطبعة الأولى، هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، 1431هـ/ 2010م.
17. اليهود في تاريخ الحضارات الأولى- جوستاف لوبون، ترجمة: عادل زعيتير، مؤسسة هندواي- المملكة المتحدة 2016م.

تغيير الإعراب للتخصيص

- د. أورك زيب الأعظمي¹

قال الله تعالى:

"لَكِنَّ الرَّاْسُخُوْنَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُوْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِيْنَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُوْنَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُوْنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا" (سورة النساء)

اختلف النحويون في إعراب "وَالْمُقِيمِيْنَ" حتى وردت قراءة "وَالْمُقِيمِيْنَ" وكذا الأمر مع "وَالْمُسْتَضْعَفِيْنَ" في قوله تعالى:

"وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُوْنَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِيْنَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُوْنَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَّنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا" (سورة النساء).

ومن حسن حظنا أن هذا التخصيص ورد في كلام العرب الجاهلي والإسلامي فقالت الخرق بنت بدر الجاهلية:

لا	يُبعِدُنْ	قُومِي	الَّذِيْنَ	هُمُ	سَمَّ	الْعُدَاةَ	وَأَفَةُ	الْجُزُرِ
النازليْنَ	بِكُلِّ	مَعْتَرِكٍ	وَالطَّيِّبُوْنَ	مَعَاقِدَ	الأزْر			
الضاربونَ	بِحُومَةٍ	نَزَلْتُ	وَالطَّاعِنونَ	وَحِيلُهُم	تَجْرِي ²			

¹ مدير تحرير المجلة وأستاذ مساعد، قسم اللغة العربية وآدابها، الجامعة المالية الإسلامية، نيودلهي، الهند

² شاعرات العرب في الجاهلية والإسلام، ص 80

وقال حاتم طي:

إِنْ كُنْتُ كَارِهَةً لَعِشْتَنَا هَاتَا فُلِّي فِي بَنِي بَدْرِ
الضَّارِبِينَ لَدَى أَغْنَتِهِمُ وَالطَّاعِنُونَ وَخِيْلَهُمْ تَجْرِي
وَالْخَالِطِينَ نَحْيَتَهُمُ بَنْضَارِهِمْ وَذَوِي الْغَنَى مِنْهُمْ بِذِي الْفَقْرِ¹

وقال مطرود بن كعب الخزاعي يرثي عبد المطلب جد النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:

يَا أَيُّهَا الرَّجُلُ الْمَحْوُلُ رَحْلَهُ هَلَّا نَزَلَتْ بِآلِ عَبْدِ مَنْفَى؟
الْمَنْعَمِينَ إِذَا النُّجُومُ تَغَيَّرَتْ وَالطَّاعِنِينَ لِرَحْلَةِ الْإِيْلَافِ
وَالْمَطْعُمُونَ إِذَا الرِّيحُ تَنَاوَحَتْ حَتَّى تَغِيبَ الشَّمْسُ فِي الرِّيَافِ²
وقال ابن خياط العكلي:

وَكُلَّ قَوْمٍ أَطَاعُوا أَمْرَ مَرَشْدِهِمْ إِلَّا نَمِيرًا أَطَاعَتْ أَمْرَ غَاوِيهَا
الطَّاعِنِينَ وَلَمَّا يُظْعَنُوا أَحَدًا وَالْقَائِلُونَ لِمَنْ دَارَ نُخْلِيهَا³
وقال أمية بن أبي عائذ:

وَيَأُوي إِلَى نِسْوَةٍ عَطَلٍ وَشُعْنًا مَرَضِيَعٍ مِثْلَ السَّعَالِ⁴
ومنه قول الطرماح التالي:

وَصَلَ الْحَدِيثُ لَهُمْ قَدِيمَ فَعَالِهِمْ فَجَرُوا عَلَى لَقَمٍ وَدَعَسَ أُمَارَ

¹ النوادر في اللغة، ص 353

² لسان العرب: رجف

³ الكتاب، 64/2

⁴ الكتاب، 66/2

وقول حسان بن ثابت الأنصاري:

أنا	ابن	خلدة	والأعر	ومالكين	وساعده
وسارة	قومك	إن	بعث	ت لأهل	يثرب ناشده
فسعيت	في	دور	الظوا	هر	جَاهده
فلتصبحن	وأنت	ما	ليقين	علمك	حامده
المطعمون	إذا	سنو	ن	المحل	تصبح راكده
قَعَ	التوامك	في	جفا	ن	الحور تصبح جامده ¹

وكذا قوله (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ):

لله	در	عصابة	نادمتهم	يومًا	بجلق	في	الزمان	الأول
يمشون	في	الحلل	المضاعف	نس	جُها	مشي	الجمال	إلى
الضاربون	الكبش	يرق	بيضه	ضربًا	يطيح	له	بنان	المفصل
والخالطون	فقيروهم	بغنيهم	أولاد	جفنة	حول	قبر	أبيهم	يغشون
حتى	ما	تهر	كلاهم	وهكذا	قوله:			

وأنا	من	القوم	الذين	إذا	أزم	الشتاء	محالف	الجذب
أعطى	ذوو	الأموال	مُعسرهم	والضارين	بموطن	الرعب		

¹ شرح ديوانه، ص 128-129

² شرح ديوانه، ص 247

وكأني حين أذكرها من حمياً قهوة شارب
أكعدي هضب ذي نفر فلوى الأعراف فالضارب
فلوى الخربة إذ أهلنا كل ممسى سامر لاعب¹
من هذا النوع فلا حاجة إلى اللجوء إلى قراءة ليست قراءة مصحف أبي بكر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

¹ شرح ديوانه، 38-39

المصادر والمراجع

1. القرآن الكريم
2. ديوان الطرماح، د. عزة حسن، دار الشرق العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1994م
3. ديوان حسان بن ثابت الأنصاري الخزرجي، شرح: ضابط بالحريّة، مطبعة السعادة، مصر، د.ت
4. ديوان كعب بن زهير، تحقيق: الأستاذ علي فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997م
5. شاعرات العرب في الجاهلية والإسلام، جمع وترتيب: بشير يموت، المطبعة الوطنية، ط1، 1934م
6. كتاب سيبويه لسبويه، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط3، 1988م
7. لسان العرب لابن منظور الإفريقي، دار صادر، بيروت، د.ت.
8. النوادر في اللغة لأبي زيد الأنصاري، تحقيق ودراسة: د. محمد عبد القادر أحمد، دار الشروق، بيروت، ط1، 1981م

التجديد في التفسير بالغرب الإسلامي في العصر الحاضر

- د. محمد البويسفي¹

ملخص البحث

عرف التفسير في الغرب الإسلامي محاولات تجديدية كثيرة ومتنوعة، حسب حاجات المجتمعات المسلمة وظروفها الزمانية والمكانية، والغرب الإسلامي لا يشذ عن ذلك، فقد عرف حركية كبيرة في التأليف في مجال التفسير، فظهرت تفسيرات فقهية، وتفسيرات لغوية، أو التفسيرات الإشارية، وفي عصرنا الحالي عرف الغرب الإسلامي بذلت جهود ومازالت تُبدل في سبيل تجديد علم التفسير، والنهوض بالأمة والرقى بها إلى الموقع والمكانة التي ارتضاها لها ربها عز وجل.

وفي عصرنا الحالي يشهد الغرب الإسلامي جهوداً في التفسير ذات توجهات تجديدية، في قضايا تحتاج إلى استئناف ما بناه من سبقهم من العلماء، إما استجابة لحاجة علمية حضارية طارئة، أو لتقويم واستدراك أمر ظهر خلله، أو إضافات علمية أبدعها من فتح الله عليه من المفسرين، بما يفتح آفاقاً تجديدية في علم التفسير بما يجيب عن أسئلة تفرضها الحاجة الحضارية للأمة.

يدرس هذا البحث الجهود التجديدية في التفسير في وقتنا الحاضر، معتمداً المنهج الوصفي التحليلي، لكل من: الطاهر بن عاشور، وعبد الحميد ابن باديس وأبو يعرب المرزوقي، والشاهد البوشيخي، وفريد الأنصاري.

الكلمات المفتاحية: التفسير- التجديد- الغرب الإسلامي- التجديد في التفسير- العصر الحاضر

¹ جامعة القاضي عياض- المغرب

تقديم

لقد برز علماء الغرب الإسلامي في علم التفسير، قديماً وحديثاً، حيث أُلِّفوا فيه مصنفات كثيرة، تَزَخَّرُ بها المكتبة الإسلامية، ولهم في تفاسيرهم تلك اهتمامات وإشارات تجديدية، في قضايا جديدة، تحتاج إلى استئناف ما بناه من سبقهم من العلماء، إما استجابة لحاجة علمية حضارية طارئة، أو لتقويم واستدراك أمر ظهر خلله، أو إضافات علمية أبدعها من فتح الله عليه من المفسرين، بما يفتح آفاقاً تجديدية في علم التفسير على بما يجيب عن أسئلة تفرضها الحاجة الحضارية للأمة حسب الزمان والمكان والحال، ابتداء من يحيى بن سلام، ومروراً بأبي بكر بن العربي المعافري وابن عطية، وصولاً إلى ابن عاشور، وابن باديس والشاهد البوشيخي، وفريد الأنصاري في وقتنا الحاضر.

وشهد حقل التفسير في العلوم الإسلامية حركية كبيرة، على مستوى التنظير والتطبيق، وذلك بالنظر إلى موقع القرآن الكريم في أمة الإسلام، فهو المحرك للفكر الإسلامي، بسبب ارتباط المسلمين بالقرآن الكريم، ونظراً لتجدد الحاجة لأحكام القرآن وحكمه، كان تجديد التفسير من أكد الحاجات عند المسلمين.

ولذلك بُذِلَت محاولات تجديدية كثيرة ومتنوعة، حسب حاجات المجتمعات المسلمة، حسب ظروفها الزمانية والمكانية، والغرب الإسلامي لا يشذ عن ذلك، فقد عرف حركية كبيرة في التأليف في مجال التفسير، فظهرت تفاسير فقهية، كأبي بكر بن العربي المعافري، والقرطبي، وتفاسير لغوية كالبحر المحيط لأبي حيان الأندلسي، أو التفاسير الإشارية، كالبحر المديد لابن عجيبة، وفي عصرنا الحالي عرفت الغرب الإسلامي بُذِلَت جهود ومازالت تُبذل في سبيل تجديد علم التفسير، والنهوض بالأمة والرقى بها إلى الموقع والمكانة التي ارتضاها لها ربّها عزّ وجلّ.

مدخل مفهومي لمفردات البحث

اقتضت المنهجية تحديد مصطلحات البحث، حتى يتضح المقصود منها، ويزول اللبس، والمصطلحات المقصودة هي: التجديد والتفسير، ثم تجديد التفسير. أما الغرب الإسلامي فالمقصود به دول المغرب العربي بالإضافة إلى الأندلس، لكن البحث لم يشمل الأندلس نظراً للتقيد بالزمن المعاصر.

أولاً: مفهوم التجديد: يدور معنى التجديد في اللغة على الإحياء والبعث، جَدَّ الشيءُ يَجِدُّ بالكسر جَدَّةً، صَارَ جَدِيداً، وهو نَقِيضُ الخَلْقِ¹. وَجَدَدَ الشيءُ صَارَ جَدِيداً، وَأَجَدَهُ وَاسْتَجَدَّهُ، وَجَدَدَهُ: أَي صَيَّرَهُ جَدِيداً². وقال ابن فارس: "سَمِيَ كُلُّ شَيْءٍ لَمْ تَأْتِ عَلَيْهِ الْأَيَّامُ جَدِيداً، وَلِذَلِكَ يُسَمَّى اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ الْجَدِيدَيْنِ وَالْأَجْدِنِ، لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا إِذَا جَاءَ، فَهُوَ جَدِيدٌ"³.

أما التجديد في الاصطلاح العام فهو: من الجدة، وإحياء ما اندرس من العمل بالكاتب والسنة والأمر بمقتضاها⁴. ويكون ذلك بعد اندراس الدين وانطماس معالمه، كما قال ابن تيمية: "والتجديد إنما يكون بعد الدروس، وذلك هو غربة الاسلام"⁵.

ولا يعني التجديد التغيير والتبديل، وإنما الإحياء وإرجاع الشيء إلى أصله وجوهره، يقول الدكتور يوسف القرضاوي: "وتجديد الشيء ليس معناه أن تزيله، وتنشئ شيئاً جديداً مكانه، فهذا ليس من التجديد في شيء، تجديد شيء ما أن تبقي على جوهره ومعاله وخصائصه ولكن ترمم منه ما يلي، وتقوي من جوانبه ما ضعف... إن تجديد الدين بمعنى تجديد الايمان به وتجديد الفهم له والفقه فيه، وتجديد الالتزام والعمل

¹ الصحاح، 454/2، مادة (جدد).

² انظر: أيضاً لسان العرب، 202/2، ومعجم متن اللغة، 485/1.

³ انظر: معجم مقاييس اللغة، 409/1.

⁴ انظر: عون المعبود، 386/11.

⁵ انظر: مجموع الفتاوى، 297/18.

بأحكامه وتجديد الدعوة إليه".¹

ثانياً: مفهوم التفسير: التفسير لغة: مدار لفظ التفسير حول معنى الإبانة والإيضاح والكشف مطلقاً سواء أكان هذا الكشف لغموض لفظ أم لغير ذلك، يقال فسرته اللفظ فسرّاً من باب ضرب ونصر، وفسرته تفسيراً شدد للكثرة إذا كشفت مغلقه،² أما اصطلاحاً فقد عرفه الإمام الزركشي، رحمه الله، في البرهان بقوله "علم يفهم به كتاب الله تعالى المنزل على نبيه محمد، وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه".³

ثالثاً: مفهوم تجديد التفسير: وأما التجديد في التفسير فقد عرفه الدكتور عمر عبيد حسنة: "هو الفهم الجديد القويم للنص، فهما يهدي المسلم لمعالجة مشكلاته وقضايا واقعه في كل عصر يعيشه، معالجة نابعة من هدي الوحي".⁴

وفي نظري فإنني أتبني هذا التعريف الأخير، وأضيف إليه نوعاً من التوسيع للمفهوم ليشمل: إحياء الفهم الصحيح للقرآن الكريم، وإعادة الجدة والقوة له، وتنقيح وإزالة ما علق بهذا العلم من شوائب وما هو دخيل عليه، وإعادة وظيفة التفسير في الإصلاح. سواء على مستوى التأصيل أو التأهيل، وعلى المستوى النظري من حيث القواعد والمنهج، أو على مستوى التطبيق والممارسة والتنزيل. وبالتالي فلا أحصر مفهوم التفسير في الإتيان بالجديد، أو إلغاء ونقض ما قدّمه المفسرون القدماء. فاستكمال علم أصول التفسير، وتحقيق مفاهيم علم التفسير وقواعده ومنهجه، داخل في مفهوم تجديد التفسير، وتثمين ما صح من التراث التفسيري وتوظيفه في التربية والإصلاح، وبيان المنهج الصحيح في التعامل مع

¹ يوسف القرضاوي، من أجل صحة راشدة، دار البشير للثقافة والعلوم، سنة 2000م. ص 26.

² لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، ط3، بيروت مادة - فسر- وكذلك مقاييس اللغة ومختار الصحاح والقاموس المحيط مادة "فسر".

³ الزركشي البرهان في علوم القرآن، 13/1.

⁴ عمر عبيد حسنة، الاجتهاد للتجديد سبيل الوراثة الحضارية، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر،

ط 1998، ص 20

القرآن الكريم فهمًا وتنزيلًا، والرد على الشبهات ودحضاها، وبيان الصواب من الخطأ من الأقوال والآراء التفسيرية كل ذلك أراه من التجديد في التفسير.

ولم أحصر التجديد في الإتيان بالجديد، لأنه ليس بالضرورة كل جديد مفيد، وإلاّ فإنّ بعض أصحاب القراءات الجديدة للنص القرآني جاء بالجديد لكنه غير مفيد، ثم إذا حصلت الإفادة بالقديم، فهو مازال جديداً ونافعاً، ولم يبل، ولم تنته صلاحيته. ثم إنّ التوظيف والتنزيل للتفسير القديمة بشكل صحيح، فهذا يدخل ضمن التجديد ما دام يحقق النفع، ويؤتي أكله.

المحور الأول: التفسير الإصلاحي مع ابن باديس

ومن التفسير التي سارت على طريق التجديد في البلاد المغاربية، تفسير: "مجالس التذكير"، للشيخ ابن باديس، وهو عبد الحميد بن محمد بن باديس الصنهاجي، وُلد الشيخ الجليل في مدينة "قسنطينة" بالجزائر عام 1308 للهجرة، 1889م، فحفظ القرآن الكريم منذ نعومة أظفاره، وبدأ تعليمه في مسقط رأسه بقسنطينة، ثم استكمل دراسته في جامعة الزيتونة. توفّي رحمه الله تعالى عام 1941م، وقد عاش في مرحلة احتلال فرنسا للجزائر، وهذا ما جعل جلّ اهتمامه هو الإصلاح، وتربية جيل التحرير.

وانطلق ابن باديس في مشروعه الإصلاحي من القرآن الكريم، وعمل على ربط الأمة بالقرآن الكريم، باعتباره كتاب إحياء وإرشاد وإصلاح، ولا يرى حلاً لخلاص الأمة من تيهها "إلا بالرجوع إلى القرآن: إلى علمه وهديه. وبناء العقائد والأحكام والآداب عليه. والتفقه فيه وفي السنة النبوية، وشرحه وبيانه".¹

وكان، رحمه الله تعالى، يركّز على ما يفيد المسلمين ويهديهم إلى التي هي أقوم، ويصلح حالهم ويحرّرهم من قيوم الجهل والانحطاط، وذلك بتزكية نفوسهم وثقافتهم

¹ عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1995م، ص 175

عقولهم، وتبصيرهم بسنن النهوض والسقوط في السلم الحضاري. ولذلك كان القرآن الكريم هو منطلق الإصلاح، ومادة التربية. لأن القرآن يبين الأخلاق الفاسدة، ويحذر من سوء عاقبتها، ويبين الأخلاق الحسنة وحسن عاقبتها، كيف لا؟ وهو "شفاء للاجتماع البشري، كما هو شفاء لأفراده: فقد شرع من أصول العدل، وقواعد العمران، ونظم التعامل، وسياسة الناس، ما فيه العلاج الكافي، والدواء الشافي لأمراض المجتمع الإنساني من جميع أمراضه وعلله".¹

وقد بين منهجه في التفسير القائم على تتبع الهدايات القرآنية، وحمل الألفاظ على وفق ما تقتضيه اللغة العربية، ومراعاة دلالة السياق، والآخذ بما صحّ من أقوال المفسرين قديماً وحديثاً، حيث قال رحمه الله تعالى: "فقد عدنا- والحمد لله تعالى- إلى مجالس التذكير، من دروس التفسير، نقتطف أزهارها، ونجني من ثمارها، ييسر من الله تعالى وتيسير، على عادتنا في تفسير الألفاظ بأرجح معانيها اللغوية، وحمل التراكيب على أبلغ أساليبها البيانية، وربط الآيات، بوجوه المناسبات، معتمدين في ذلك على صحيح المنقول، وسديد المعقول، مما جلاه أئمة السلف المتقدمون، أو غاص عليه علماء الخلف المتأخرون، رحمة الله عليهم أجمعين".² وقد اعتمد ابن باديس المنهج الوسط في التعامل مع القرآن الكريم، فجمع بين المنقول الصحيح، وما أقره العقل من علوم عصرية كالإنجاز العلمي.

وأثر هذا المنهج في حركة التدين لدى الشعب الجزائري، وفي جيل الصحوة الإسلامية خاصة، بالاعتماد على الهدايات القرآنية وتوظيفها في سبيل الإصلاح الاجتماعي والنهوض الحضاري، وهذا ما رسّخه رموز الدعوة والإصلاح في القطر الجزائري كالشيخ الإبراهيمي، والمفكر مالك بن نبي.

¹ عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير، ص 42- 43

² عبد الحميد بن باديس، المرجع نفسه، ص 41

المحور الثاني: التجديد العلمي في التفسير مع الإمام الطاهر بن عاشور

يُعدّ الإمام الطاهر بن عاشور، وهو غني عن التعريف، من المفسّرين المعاصرين المُجدّدين، والآخذين بناصية علوم الآلة، ورغم كونه من المتأخرين فقد نافس المتقدمين واستدرك عليهم وناقشهم خاصة فيما يخص علوم البلاغة وأصول الفقه.

وقد ظهر تميز الإمام بن عاشور ونهجه التجديدي في تفسيره "التحرير والتنوير"، حيث تضمّنت مقدماته إشارة إلى ضرورة تأسيس علم التفسير، وهي تفيد جميعها في تأصيل وتقعيد منهج استنباط الحكم والأحكام الشرعية، ولقد كان حريصاً - رحمه الله - على بيان عمق عملية التفسير وشرف غايته وخطورة وظيفته، وذلك عند معالجته لمفهوم التفسير وأغراضه، ومصادره والعلوم التي يحتاج إليها المفسّر، ثم عند انتقاداته لبعض المفسّرين مثل معالجتهم لأسباب النزول التي تمّ تضخيمها من قبل بعض المفسّرين، في حين أنّ القرآن الكريم أنزل ابتداءً من أجل الهداية أساس، ولا شك أنّ هذه التنبيهات كانت بالنسبة للمهتمين بعلم التفسير إرهاسات لا يمكن القفز عنها، إذ أنها تجعل اجتهادات الإمام الطاهر بن عاشور حلقة مهمة في تأسيس "علم التفسير".

وحاول الإمام ابن عاشور لفت الأنظار إلى أصول التفسير وقواعده وما سمّاه مستمدات علم التفسير إلى تخليّة عملية التفسير من الشوائب التي تكدر صفوه مثلاً كان يحرص على إحياء وظيفة التفسير الأولى والتي تتعلق بالاجتهاد والاستنباط ونبذ النقل غير المفيد، فالتقليد آفة في الفكر الإسلامي عامة والتراث التفسيري خاصة، ابتلي بها التفسير فعطلت طاقات وأهدرت جهوداً، وحولت العملية التفسيرية من قاطرة إبداعية علمية، إلى وسيلة لإعادة إنتاج ما قيل من قبل مفسّرين سابقين عاشوا زمانهم، واجتهدوا حسب ظروفهم الزمنية والمكانية، فكانت تفاسيرهم إجابات حيّة عن أسئلة عصرهم، وحلاً لمشكلاته الاجتماعية والحضارية، على اعتبار أنّ العملية التفسيرية لها وظيفة كبيرة تتمثل في التجديد ومسيرة قضايا العصر، وتحقيق

خاصيتي العالمية والشمول بما يربط الناس بالدين، وكذا بيان معاني القرآن حتى يتسنى لهم الاهتمام إلى الحق والالتزام به، فتستقيم حياتهم، وإلا ماذا نقصد بقولنا: "القرآن صالح لكل زمان ومكان"؟ أنقص بذلك جاهزية الفهم الذي دونه السلف والذي يتيح لنا مواجهة ما يستجد من أحوال ومشاكل في كل آن ومكان؟ أم تلك الصلاحية تعني أنّ لغة النص المقدس لا تتوقف عن توليد المعنى عبر السيرة التاريخية للإنسان ووعيه وتقدم مجتمعه؟¹

فهذه التساؤلات مجتمعة هي التي دفعت بالإمام الطاهر بن عاشور إلى توجيه الملام إلى المفسرين الذين قصروا النظر على أقوال لا تراعي تبدل الأحوال والأزمان، وفي ذلك قوله: "والتفاسير كثيرة فإنك لا تجد الكثير منها إلا عالة على كلام سابق بحيث لا حظ للمؤلفه إلا الجمع على تفاوت بين اختصار وتطويل".²

إنّ بعض مظاهر التقليد تتجلى أساساً في ترديد أقوال من سبق من المفسرين من غير تحييص لصحة الرواية المنقولة أو ترجيح بين الروايات المختلفة، ودون نقد وتحييص، والنقد مرتبة فوق مرتبة الترجيح، وتشمل التعقيب بالرد أو النقض والتصحيح،³ ومن مظاهر التقليد أيضاً تبني القضايا العلمية المثارة في الكتب السابقة رغم انعدام الحاجة إليها، كبعض القضايا الكلامية التي فرضتها ظروف تاريخية وحضارية مثل مسألة خلق القرآن، وغيرها، التي هي وليدة ظروف تاريخية، لم تعد لها حاجة بعد ذلك.⁴ وإذا نظرنا في كتب التفسير وقننا بغربلتها وتحييصها من التقليد بحذف كل

¹ احمدية النيفر: المفسر الحديث والوحي، أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء، 30-31 مارس 2010م. العلوم الإسلامية: أزمة منهج أم أزمة تنزيل؟ ص 102

² الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، دار سخن للنشر والتوزيع - تونس، 1997م، 7/1

³ فريدة زمرد: أزمة التقليد في التفسير: أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء،

30-31 مارس 2010م العلوم الإسلامية: أزمة منهج أم أزمة تنزيل؟ ص 483

⁴ نفس المرجع السابق، ص 484

النقول والإبقاء فقط على ما أضافه المفسر وجاء به من فهمه واستنباطه، نتيجة معاشته حياة الناس وهمومهم، لن يبقى غير القليل من التراث التفسيري !! وهذا ما جعل الإمام ابن عاشور يأخذ على نفسه الابتعاد عن التقليد ونبذه، واختياره نهجاً تجديدياً إبداعياً، حيث نجده يقول: "فجعلت حقاً على أن أبدي في تفسير القرآن نكاً لم أر من سبقني إليها، وأن أقف موقف الحكم بين طوائف المفسرين تارة لها وآونة عليها، فإن الاختصار على الحديث المعاد تعطيل لفيض القرآن الذي ما له من نفاذ".¹

وينضاف إلى ذلك إعماله للدخل المقاصدي في التفسير، تنظيراً وممارسة، حتى إنه جعل مقاصد الشريعة روحاً تسري في التفسير، فلم تعد هذه القواعد مباحث علمية مجردة، بل وسيلة لكشف خبايا المعاني تنطق بالهداية الربانية. وذلك عن طريق اعتماده للقواعد المقاصدية منهجاً للتفسير تمكن من ضبط عملية الفهم عند المفسر عن طريق إعمال الأدوات المقاصدية، واستحضار البعد المقاصدي في عملية التفسير، وإعمال الفهم الذي لا يعزل دلالات الألفاظ في السياق الجزئي عن المقاصد الإجمالية لرسالة القرآن، ولا عجب أن يكون تركيزه على استحضار المقاصد من باب الالتزام والإلزام من خلال ما شرطه على المقبل على التفسير في مقدمة تفسيره.²

وهكذا ألزم نفسه بمهمتين حدّدها لتفسيره، الأولى: نقد أقوال المفسرين السابقين والترجيح بينهما، والثانية: تقديم فهمه لكاتب الله وما استنبطه من حكم وأحكام شرعية لم يقف عليها في كتب التفسير السابقة. وهذا نهج تجديدي في علم التفسير، بدأ عند الإمام ابن عاشور بالوعي بأزمة التقليد في التفسير، وقرنه بنقد التراث التفسيري وتدقيقه، نخط بذلك مساراً جديداً بناء على حاجة الأمة الحضارية في هذا العصر.

¹ التحرير والتنوير، 7/1

² مونية الطراز، التجديد في التفسير في العصر الحديث.. منطلقاته وأهم اتجاهاته، <https://www.arrabita.ma/>، تاريخ: 2017/11/13م.

المحور الثالث: التفسير الفلسفي مع أبي يعرب المرزوقي

ومن المحاولات التجديدية في تفسير القرآن الكريم، والتي يمكن تصنيفها ضمن التفسير الفلسفي، للفيلسوف التونسي أبو يعرب المرزوقي، وقد سماه: "التفسير الجلي في التفسير". والمفسر هو محمد الحبيب المرزوقي وُلد عام 1947م، مفكر وفيلسوف تونسي. دَرَسَ الفلسفة على في أوروبا، تخصص في الفلسفة العربية واليونانية، وعمل أستاذاً جامعياً في نفس التخصص بالجامعة التونسية. وعمل مديراً لقسم الترجمة ببيت الحكمة بتونس، وعضواً المجلس العلمي للمجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون- بيت الحكمة.

وكان دافع المرزوقي إلى التفسير هو محاولة فهم نظام القرآن، خاصة وأن العلوم الإسلامية فشلت في الوصول إلى دستور القرآن، ذلك أن للقرآن فرعين، فرع يتعلق بالنظر والعقيدة، وفرع يتعلق بالعمل والشرعة، وتنازع الفلاسفة والمتكلمون حول قضية الإيمان والعلم، وتنازع الفقهاء والمتصوفة حول الأخلاق والقانون، ويرى أن العلماء فشلوا في علاج هذه القضايا، لأنهم فشلوا في اكتشاف نظام القرآن، ومن تجليات فشلهم، أنهم بذلوا جهدهم في معرفة الغيب، بدل بذل الجهد في اكتشاف آيات الآفاق والأنفس، في عالم الشهادة. وبذلك عطّلوا مسيرة التنمية والتقدم، ودخلوا في جدالات عقيمة حول العقيدة والميتافيزيقا، فحصل الخلل في التربية والمعرفة، وفي الحكم والسياسة، وهذا ما جعل الأمة تعمل عكس دستور القرآن. وتحيد عن وظيفة الاستخلاف وتعمير الأرض المطلوبة منها.

ومن هنا أكد على ضرورة التفسير الفلسفي للقرآن الكريم، يقول أبو يعرب المرزوقي: "إنّ التفسير الفلسفي للقرآن الكريم ليس هو أمراً ضرورياً للمسلمين من منطلق الوضع الإسلامي الراهن فحسب، بل هو كان ينبغي أن يكون ضرورة من بداية الدعوة الإسلامية. فالقرآن هو الذي اعتبر تين حقيقة القرآن أمراً سيُري الله الناس آياته في الآفاق والأنفس حتى

يتبين لهم أنه الحق".¹ ووظف الفلسفة والمنطق لفهم القرآن وتفسيره.

ولذلك جاء تفسيره الفلسفي يخالف التفسير التراثية والقراءات الحداثية للنص الشرعي، وقدّم نقداً لهذه التفسيرات على اختلافها، ثم حاول تقديم قراءة كلية للقرآن الكريم، وتأسيس رؤية قرآنية في كيفية التعامل مع قضية نهضة الأمة.

ويؤخذ المرزوقي التفسير التراثية للقرآن الكريم بكونها مغرقة في التاريخانية المناقضة لطبيعة النص القرآني المطلقة والمتعالية على الزمان والمكان، وهذا ما دفعه إلى تأسيس "منهج تفسير يراوح الآفق المبين لتعالى رؤية القرآن تُجاوز مطلق ما هو تاريخاني منهجياً ومعرفياً"،² إضافة إلى تأثير المذهبية المقيتة التي جعلت القرآن الكريم خادمة لها، ثم تضيق مجال الاستنباط من القرآن بالمفهوم الأصولي. والقراءة التجزيئية المناقضة للقراءة النسقية الكلية للقرآن الكريم.

ويعتمد المرزوقي منهج الافتراض والاستنتاج في فهم القرآن الكريم، وفي الكشف عن نظامه، موضحاً ذلك بقوله: "فتحن في هذه المحاولة نعامل ما في المصحف على أنه جملة من المعطيات نبحث عن نظامها بالفرض والاستنتاج"،³ وهي طريقة عقلية اجتهدية، ونتائجها نسبية، واختبار صحتها أو خطئها يكمن في النظر في آيات الآفاق والأنفس، ويتلخص عمل الفيلسوف خلالها في تحديد مبادئ هذه الفرضية التي يبدعها الاجتهاد العقلي، ليعبر عن فهمه لموضوعه.⁴ غير أنّ هذا المنهج التأملي والافتراضي ليست له قواعد وضوابط حاكمة، مما يفقد التفسير صفة العلنية، ويفتح الباب للقول في القرآن بغير علم.

¹ أبو يعرب المرزوقي، الجلي في التفسير، استراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية، تونس، الدار المتوسطة للنشر، 2010م، 1/193

² أبو يعرب المرزوقي، الجلي في التفسير، 3/100

³ أبو يعرب المرزوقي، المرجع السابق، 1/195

⁴ أبو يعرب المرزوقي، المرجع نفسه، 1/111

موقف أبي يعرب المرزوقي من الإعجاز العلمي: وجدير بالذكر أنّ المرزوقي يرفض القول بالإعجاز العلمي، لأنّ العلم التجريبي نسبي، وعلم القرآن مطلق، فلا نحكم على المطلق بالنسبي، ويسفر ظهور نظرية الإعجاز العلمي في زمننا بكونها ردة فعل على طغيان العلم التجريبي الحديث وسيطرته على العقول، ومحاولة أصحاب هذه النظرية الرد على من ينكر ما جاء في القرآن، ويصفه بكونه أساطير الأولين، فالقرآن الكريم ثابت، لكن العلم متغير، وقد جعل المرزوقي العلم الحديث نظير علم القدماء، الذي حاول البعض تأويل القرآن وفقه في الماضي، ووصف العلم الحديث بأساطير الآخرين، وسوف يأتي زمن يوصف فيه العلم التجريبي الحديث بأساطير الأولين أيضاً. والخطير في هذا الأمر، هو عندما نربط آيات القرآن، بنتائج العلم الحديث، فإننا نعرض القرآن للطعن.

وقد وصف المرزوقي الحقائق العلمية بكونها توجهات وجودية، وليست قوانين علمية، حيث يقول في كتاب "الجلي": "فالسذاجة المعرفية هي الظنّ بأنّ الحقائق العلمية-النسبية- يمكن أن تكون مقياساً للحقائق القرآنية المطلقة، التي هي من طبيعة متعالية عليها دون أن تكون منافية لها؛ لأنها تدعو إلى طلبها بأسبابها وعدم إطلاقها حتى تبقى مفتوحة للتجويد الدائم في إطار التوجهات والسّنن، وهو معنى الاجتهاد المتصل؛ لذلك فالسنن أو الحقائق القرآنية، ليست قوانين علمية، بل هي توجهات وجودية أو مسارات للتكون الخُلقي والخلُقي تحدد شروط البداية والغاية دون تعيين كميّ، بل هي تقتصر على التّعيين الكيفي المحدّد لدلالات الأشياء، من حيث هي آيات على الحكمة الإلهية".¹

المحور الرابع: التجديد المنهاجي مع الشاهد البوشيخي

عرف التفسير في المغرب الأقصى حركة تجديدية مهمة على يد ثلة من العلماء أمثال عبد الله كنون، والمكي الناصري، ثم جاء بعدهم علماء ربانيون اشتغلوا بالقرآن تعليمًا وتأليفًا، وأخص بالذكر: الدكتور الشاهد البوشيخي وتلميذه الدكتور فريد الأنصاري.

¹ أبو يعرب المرزوقي، المرجع نفسه، 66/2-67

ويُعدّ الدكتور الشاهد البوشيخي أحد أعلام الفكر والدعوة في المغرب، فهو رائد الدراسة المصطلحية، والهدى المنهجي في القرآن الكريم. وأما تعريفه فهو الشاهد بن محمد البوشيخي، وُلد بضواحي فاس سنة 1945م، ودرس بالقرويين، ثم حصل على شهادة الدكتوراة من جامعة سيدي محمد بن عبد الله بفاس، عمل أستاذًا للتعليم العالي بنفس الجامعة، وكان رئيساً لوحدة مصطلحات القرآن والحديث وعلومهما بالدراسات العليا، وهو الآن مدير لمؤسسة البحوث والدراسات العلمية "مبدع".

أولاً: المصطلح القرآني مفتاح التفسير: ينطلق الشيخ الشاهد البوشيخي من مسلبة مفادها هي: إنّ المصطلحات مفاتيح العلوم، وسرّ مكنونها، والمصطلح عنوان المفهوم، والمفهوم أساس الرؤية، والرؤية نظارة الإبصار التي تريك الأشياء كما هي، بأحجامها وأشكالها وألوانها الطبيعية، ومن هنا تأتي الأهمية والأولية للدراسات المصطلحية، وخاصة أمام مصطلح الذات الذي هو خزان الممتلكات، والذي يجب أن يكون على رأس الأولويات، فلا يكاد للأسف يحظى بأدنى التفات، وذلك وحده دليل على أنّ الأمة لما تقدّر أمر المصطلح قدره، ولما تفقه طبيعة الإشكال المصطلحي ولما تتصور المسألة المصطلحية التصور المطلوب. وتظهر أهمية المصطلح أيضاً بالنظر إلى أثر المصطلحات الوافدة على الثقافة الإسلامية من الغرب وما أحدثته من تشويه وتغيير، ومن تمكين للغزو الثقافي. وأهم خطوة منهجية هنا هي ضرورة امتلاك التصور الحضاري الشامل للمسألة المصطلحية والوعي بهذا، واعتماد منهج الدراسة المصطلحية، في الكشف عن مفاهيم المصطلحات. ولا يتم ذلك إلا بإنجاز المعجم المفهومي للقرآن الكريم، ويراد به المعجم الذي يحدّد مفاهيم ألفاظ القرآن الكريم ومواقعها في النسق المفهومي الكلي للقرآن الكريم، يمكن الوصول إلى الفهم الكلي النسقي للقرآن الكريم. ثم إنجاز المعجم التاريخي للمصطلحات العلمية العربية. ثم التزام منهجية مستوعبة لما لدى الذات وغير الذات في وضع المصطلحات، وقد قيل عن هذا في نظرة سابقة، ما نصه: "إن المصطلح الوافد- السائد أو غير السائد- لا يواجه-ولا ينبغي أن يواجه- بمنهج العثور، إنه لا بد من خطة

علمية شاملة حاسمة، لمواجهة ما أسماه بعضهم بـ"الطوفان المفهومي".¹

أما مفهوم المصطلح القرآني عند الشاهد البوشيخي فهو ذلك اللفظ الذي أكسبه استعماله في القرآن الكريم دلالة خاصة زائدة على الدلالة التي في اللسان العربي، فصار له مفهوم خاص ضمن الرؤية القرآنية الشاملة،² وسبب الاهتمام بالمصطلح القرآني هو أننا لا نفقه القرآن حق الفقه، فحصل الابتعاد عن كتاب الله على مستوى الفهم ثم على مستوى العمل، ولذلك وجب تجديد الفهم من أجل تجديد العمل، ومن أجل تحسين الحال بصفة عامة.

ومفتاح فهم كتاب الله تعالى هو اللفظ القرآني، لأنّ الجملة مكونة من ألفاظ، والمقصود باللفظ المصطلح الذي يعبر عن مفهوم، وهو الذي يتم به الدخول إلى الفهم الكلي النسقي للقرآن الكريم، ويؤكد الشاهد البوشيخي حفظه الله تعالى، على أنّ هناك نسقاً مفهوماً لهذا الدين، كامناً في كتاب الله تعالى، وفي سنة رسوله صلى الله عليه وسلم، التي تبينه، هو كامل يحتاج إلى تجلية جزئية وكلية. هذا الأمر إذا لم يتم على وجهه الصحيح، لم تتضح الصورة على وجهها الصحيح.³

ثانياً: الهدى المنهاجي غاية المفسر: واقع الأمة اليوم فيه تخلف وانحطاط على كل الأصعدة، وموقعها الذي يجب أن تبوّه هو الخيرية والشهادة على الناس، فكيف الانتقال بالأمة من واقعها السيئ إلى موقعها المنشود؟ تلك هي القضية شغلت الشاهد البوشيخي، خاصة وأنّ لهذه الأمة كتاباً نازلاً من السماء، فيه الهدى والرشاد. وحاجة الأمة اليوم إلى هذا الهدى كبيرة. فكيف السبيل إليه لتنتقل الأمة من واقعها إلى موقعها؟ علماً أنّ الأمة تحتاج إلى الهدى المنهاجي في التفكير والتعبير

¹ نحو تصور شامل للسألة المصطلحية، د الشاهد البوشيخي، www.altasamoh.net/Article.asp?Id=66

² الشاهد البوشيخي، أولويات البحث في الدراسات القرآنية، على موقع مبدع، <https://www.mobdii.com>

³ الشاهد البوشيخي، أولويات البحث في الدراسات القرآنية، المرجع نفسه.

والتدبير، وهذا الأخير أشدها وأكدها، لأمر ثلاثة: تحتاجه لتيسير الذكر للناس، حتى ينتشر الهدى، وتحتاجه لتعمير الأرض وفق هذا الذكر نفسه، وتحتاجه لتسخير الكون وفق هذا الهدى، وهذا هو صلب التدبير، حتى يكون تصرف العبد على وزان القرآن الكريم.¹

مفهوم الهدى المنهجي: هو الطريقة المثل في التفكير والتعبير والتدبير،² أما الهدى المنهجي في القرآن فيصّد به: الطريقة المثل في أداء الخلافة، وفي أداء العبادة، وفي أداء الشهادة، على اعتبار أنّ المسلمين مطلوب منهم الأداء العام الذي لجميع البشرية، وهو أداء وظيفة الخلافة، ومطلوب منهم أداء العبادة داخل إطار الخلافة، ثم أداء وظيفة الشهادة داخل إطار الخلافة، وهذه الشهادة لها طريقة معينة يمكن التأهل لها.³

وهذا التعريف يدلنا على البعد الإصلاحي في مشروع الشاهد البوشيخي، لأنه يريد النهوض بالأمة وتأهيلها لأداء الشهادة على الناس المنوطة بها، والتي لا تنال إلا بعد الإعداد والتأهيل، وهذا جهد أجيال من المسلمين ممن تربى في أحضان الوحي وتلقى من معينه الصافي، حتى صار يزن الأمر بميزانه، ويُبصر بنوره.

مصادر الهدى المنهجي: حدّد الشاهد البوشيخي ثلاثة مصادر لأخذ الهدى المنهجي، وهي كما يلي:

- القرآن الكريم، لأنه هو الأصل لغيره، ويتركز الهدى المنهجي أولاً في القصص القرآني، لأنّ الله تعالى قال لرسوله وللأمة جمعاء: "أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدْنُهُمْ أَفْتَدِ"⁴، ففني كل قصة فوائد غزيرة، وفي مجموع القصص فوائد أغزر.

¹ البوشيخي الشاهد، نظرات في الهدى المنهجي في القرآن الكريم من خلال السور حسب ترتيب النزول، مطبعة أنفو برانت، فاس ط 1 سنة 2015م، طبعة تجريبية، ص 12-13

² البوشيخي الشاهد، نظرات في الهدى المنهجي في القرآن الكريم من خلال السور حسب ترتيب النزول، ص 13

³ البوشيخي، المرجع نفسه، ص 14

⁴ سورة الأنعام: 90

- السنة النبوية، التي هي بيان للقرآن الكريم، فالنصوص الحديثية كلها مجال للهدى المنهجي، لكن الذي فيه التركيز أكثر هو الحديث الذي يشتمل على القصص والأمثال.
- السيرة النبوية، والتي هي الإطار الزمني للقرآن الكريم مفرقاً، وهي الإطار الزمني أيضاً لبيان رسول الله صلى الله عليه وسلم، حيث "كان يناظر إحلال القرآن الذي يتنزل ويجعله واقعا في الحياة التي كانت تتشكل بحسب الهدى المنهجي الذي يأتي به القرآن".¹

والشيخ الشاهد البوشنخي وهو يجعل السيرة النبوية مصدراً للهدى المنهجي كانت عينه على الإجابة عن السؤال كيفية الانتقال من واقع الأمة المنحط إلى موقع الأمة المنشود، ولذلك توسل بالسيرة النبوية لاستنباط الهدى المنهجي في كيفية تنزيل القرآن الكريم على واقع الأمة المتغير، كما كان يتنزل على النبي صلى الله عليه وسلم مفرقاً ومنجماً حسب حاجات الأمة، وكيف كان النبي صلى الله عليه وسلم يتفاعل مع الوحي في تنزيله على الواقع حسب ظروف الزمان والمكان، حتى إذا استطاع المسلمون اليوم تلمس هذا الهدى المنهجي أمكنه الانتقال من الواقع البئيس إلى الموقع المنشود: موقع الخيرية والشهادة على الناس. ولذلك قال: "هذه الحقيقة تجمعنا ننظر إلى السيرة النبوية في علاقتها بالقرآن الكريم، نظرة جديدة مهمة في زماننا هذا، لأن واقع الأمة لا بد من العمل على الانتقال منه إلى الموقع الذي يريد الله منها أن تكون فيه، وهو موقع الشهادة على الناس. هذا الانتقال أكبر مرشد له وأكبر هدى منهجي يمكن أن نستخلصه له هو في تلك السيرة مربوطة بالقرآن الكريم".²

لماذا يجب التركيز على الهدى المنهجي في علاقتنا بالقرآن؟ يؤكد الشاهد البوشنخي،

¹ البوشنخي، المرجع السابق، ص 15 وما بعدها

² البوشنخي الشاهد، نظرات في الهدى المنهجي في القرآن الكريم من خلال السور حسب ترتيب النزول، مطبعة أنفو برانت، فاس ط، 1، 2015م، ص 17

حفظه الله تعالى، في الدرس القرآني على الهدى المناجي، سواء في التعامل مع التراث التفسيري، الذي يجب البحث فيه على الهدى المناجي والتنقيب عنه حتى نستفيد منه في حاضرنا، ومستقبلنا، وجب البحث عن هذا الهدى ونعالج به أدواءنا أمراض الأمة اليوم، ويرفض الالتفات إلى الفكر الغربي أو الشرقي في معالجة أمراض الأمة، لأنّ الهدى القرآني الذي هو أقوم هدى وأرشد، ونفس الأمر بالنسبة إلى استشراف المستقبل يجب أن نستشرفه بعين الذات، لا بعين الغير، وقد جربت الأمة الحلول المستوردة من الشرق والغرب، قديماً وحديثاً، فلم تفلح، وقد أفسد هذا الفكر الوافد على الأمة الرؤية والمنهاج، مما جعل تفقد البوصلة وتسقط فريسة للاحتلال الغربي، ولم يبق لها إلى هدى الله النازل من السماء، ففيه العزة، وفيه الخلاص!

ويوضح الدكتور الشاهد البوشيخي سبب تركيزه على الهدى المناجي هو أنّ أهم ما في القرآن هو الهدى، لأنه لم يأت بكل الجزئيات والتفاصيل المتعلقة بالزمان والمكان المتغيرين، ولكن جاء بالمنهاج الذي إن تمكّن منه، فإنّ العبد يستطيع أن يهتدي إلى ما فيه رضوان الله، في مختلف المجالات الاجتماعية والتربوية، والسياسية، ما نص عليه القرآن فقد نص عليه، وما لم ينص عليه يمكن الاهتداء إليه من خلال ما نص عليه من كليات تضبط الجزئيات. وهذا جوهر ما يسمّى بالقراءة الكلية أو المقاصدية للقرآن. ولذلك اعتبر الشاهد البوشيخي الهدى المناجي هو الأساس والأهم في مختلف المجالات، وهذا الهدى هو الذي يجب أن يُطلب.¹

الحاجة إلى استكمال أصول البيان: ومن القضايا العلمية التي جعل لها الأولويات في الدراسات القرآنية، واشتغل عليها بحثاً وتأطيراً وتكويناً، قضية علم أصول التفسير، نظراً لشدّ حاجة الأمة العلمية والحضارية لهذا العلم، وهي الحاجة إلى ضبط فهم القرآن والاستنباط الصحيح منه، قضية استكمال بناء علم أصول التفسير، وقد أسماه

¹ البوشيخي الشاهد، نظرات في الهدى المناجي، ص 25-27

بأصول البيان، لأنه هذا العلم لما يُسحَم فيه، ولما يُجمع حتى الساعة ويُنظم في صورة نظرية متكاملة لفهم القرآن حق الفهم، لحاجة الأمة إلى هذا العلم من أجل ضبط فهم القرآن الكريم والاستنباط منه، وحماية التفسير من الخطأ أو تحريف الفهم. ولسدّ هذا الخصاص فقد نظمت مؤسسة البحوث والدراسات العلمية، التي يشرف عليها الدكتور الشاهد البوشيخي، مؤتمراً هو المؤتمر العالمي الثالث للباحثين في القرآن الكريم وعلموه، تحت عنوان: "بناء علم أصول التفسير: الواقع والآفاق"، بشراكة مع عدة مؤسسات علمية مرموقة، وأعمال هذا المؤتمر موجودة في موقع مبدع.¹

أولوية الإعجاز العلمي في القرآن الكريم: ومن القضايا التي أعطاها الأولوية في البحث العلمي في مجال الدراسات القرآنية، والتي من شأنها تعطي قيمة مضافة إلى واقع الأمة إصلاحياً ودعواً قضية الإعجاز العلمي في القرآن الكريم، والغاية من ذلك دعوية، وهي ردّ الناس إلى الله تعالى بأسرع طريق، نظراً لتأثير العلم على عقول الناس، وسرعة استجابتهم واقتناعهم، "لأنهم حيث يتبين لهم بوضوح أنّ هذا الأمر أو ذلك مستحيل أن يقوله محمد صلى الله عليه وسلم، ولا العرب. بل لا هو، وهم، ولا غيرهم من الأمم، إذك يقتنعون أن هذا القرآن ليس من عند غير الله".²

أما مفهوم الإعجاز العلمي عند الدكتور الشاهد البوشيخي، فهو ما يكتشفه بعض العلماء في القرآن الكريم، مما يستحيل أن يصدر عن غير الله إبان نزول القرآن الكريم، وهنا تميز عن التعريف الشائع للإعجاز العلمي بأن سبق القرآن لحقائق علمية يستحيل التوصل إليها زمن النبي صلى الله عليه وسلم، أو تعريف إعجاز القرآن عامة فُعرفت المعجزة بصفة عامة بأنها "الأمر الخارق للعادة المقرون بالتحدي والسالم من المعارضة"،³ فحقّق الدكتور البوشيخي القول في تعريف الإعجاز العلمي، بقوله: "وأقول اكتشاف لأنّ أمر الإعجاز

¹ لمزيد تفصيل يُرجع إلى الموقع: <https://www.mobdii.com>

² يُنظر أولويات البحث العلمي في الدراسات القرآنية، مرجع سابق

³ السيوطي جلال الدين، الإتيان في علوم القرآن، دار الكتاب العربي، سنة 1999م، 238/2

ليس أمراً استنباطياً ولكنه اكتشافي، إذ هو موجود في الكتاب. فأَيُّ صاحب تخصص علمي اكتشف شيئاً، أو أمراً في كتاب الله عزّ وجلّ، تبيّن له بحكم تخصصه أنّ هذا الأمر الذي تحدّث عنه الكتاب إبان نزوله يستحيل أن يكون من بشر، فقد اكتشف إعجازاً علمياً، أي أمراً يُعجز غير الله أن يصدر منه¹. كما أنه لا يحصر العلم في العلوم المادية كما هو شائع اليوم، وإنما يتناول العلم بمفهومه الواسع الذي يشمل العلوم الشرعية والإنسانية والمادية، وبالتالي فإنّ مكتشف الإعجاز العلمي في القرآن لا يقتصر على أصحاب التخصصات العلمية، وإنما على جميع أصحاب التخصصات العلمية الأخرى، وبهذا عمل الشاهد البوشيخي على توسيع مفهوم الإعجاز العلمي يكون الإعجاز العلمي المقصود المقصود عام، والعلمية فيه عامة، وليس العلم التجريبي الغالب استعماله اليوم.

أما كيفية اكتشاف الإعجاز العلمي في القرآن الكريم، فلا بد أولاً من التفوق في التخصص العلمي المعني، ثم لا بد من التفوق في تذوق القرآن، بما يقتضيه ذلك من إتقان للغة العربية، وباقي علوم الآلة، ثم ذلك وقبلة لا بد من الإيمان إلى درجة اليقين لكي يحصل الاهتداء، مصداقاً لقوله تعالى: "قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا هُدًى وَشَفَاءٌ وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي ءَاذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى" ².

المحور الخامس: التفسير التربوي مع الدكتور فريد الأنصاري

أما الدكتور فريد الأنصاري رحمه الله تعالى هو عالم وأديب مغربي، وُلد سنة 1960م، بإقليم الراشدية، جنوب شرق المغرب، من أفضل ما أنجبته الجامعة المغربية الحديثة، اشتغل بالتدريس الجامعي حيث كان أستاذاً لأصول الفقه ومقاصد الشريعة، بجامعة المولى إسماعيل، ورئيساً لشعبة الدراسات الإسلامية بنفس الجامعة، كما كان رئيساً للمجلس العلمي لمدينة مكّاس وعضواً للمجلس العلمي الأعلى حتى وفاته رحمه الله تعالى،

¹ البوشيخي، أولويات البحث العلمي في الدراسات القرآنية

² سورة فصلت: 44

كما عمل أستاذ كرسي التفسير بالجامع العتيق لمدينة مكّاس. توفي رحمه الله تعالى انخليس 5 نوفمبر 2009م، وجدير بالذكر أنه تلميذ لأستاذه الدكتور الشاهد البوشيخي حفظه الله تعالى. وقد صرح بتأثره بأستاذه الشيخ الشاهد البوشيخي، حيث قال في آخر حوار له، وهو منشور بجريدة المحجة المغربية: "أنا أسير على خطى أستاذنا الدكتور الشاهد البوشيخي فيما يمكن أن نسميه بالمدرسة القرآنية أو مدرسة الفطرة في الدعوة والدين".¹

ينطلق فريد الأنصاري رحمه الله تعالى في مشروعه الدعوي من فكرة مركزية هي ضرورة الإصلاح انطلاقاً من القرآن الكريم، نلخصها في شعار: بعنوان من القرآن إلى العمران، وبالتالي فإنّ القرآن هو محرك الإنسان وروحه ودليله، على أساس أنه وإذا كان القرآن هو الذي صنع الإنسان المسلم، والحضارة الإسلامية، وأنّ القرآن الكريم مازال كما أنزله الله تعالى لم يتغير، وأنّ الإنسان ما زال هو روحاً وجسداً، لكن أثر القرآن في الإنسان والعمران لم يعد موجوداً كما كان، فأين الخلل؟ فالجواب عند فريد الأنصاري رحمه الله تعالى يكمن في منهج التعامل مع القرآن، فكان مركز اشتغاله هو القرآن الكريم، الإشكال الذي بحث عن جواب له هو: كيفية التعامل مع القرآن الكريم، بدءاً من كتابه "بلاغ الرسالة القرآنية" وانتهاء بكتاب: "الفطرية: بعثة التجديد المقبلة من الحركة الإسلامية إلى دعوة الإسلام"، فكانت فكرة مجالس القرآن التي نلخصها في كتيب: "مجالس القرآن.. مدخل إلى منهج تدارس القرآن العظيم وتديره من التلقي إلى التزكية"، ثم فصلها تفصيلاً وافياً بعد ذلك في كتاب: مجالس القرآن: مدارسات في رسالات المهدي المنهاجي للقرآن الكريم من التلقي إلى البلاغ" في ثلاثة أجزاء قدّم فيها الجانب التطبيقي لتدارس القرآن الكريم وتلقيه، وموضحاً ضوابط التدارس ومحاذيره ومراحله... أي المنهج العملي لإقامة مجالس القرآن لتحقيق ثمرته ألا وهي تجديد الدين وتحقيق نهضة الأمة.

¹ جريد المحجة، ع 330-331، بتاريخ: 2010/1/2م

وينطلق الدكتور فريد الأنصاري رحمه الله تعالى في مشروعه من فكرة أساسية هي: التداول الاجتماعي للقرآن، وأداته هي مجالس القرآن، والتي عرفها بقوله: "مشروع دعوي تربوي بسيط، سهل التنفيذ والتطبيق، سلس الانتشار، غايته تجديد الدين وإعادة بناء مفاهيمه في النفس والمجتمع! بعيداً عن الانتماءات السياسية الضيقة، والتصنيفات الحزبية المربكة، لكن قريباً من فضاء القرآن، بل في بحر جماله التوراني العظيم".¹ وقد أراد الأنصاري رحمه الله تعالى لهذا المشروع أن يكون مدرسة تربوية شعبية، تشغل على المعلوم من الدين بالضرورة، وليس موضوعاً لتخريج الفقهاء، وإنما غايته نشر ثقافة القرآن وأخلاقه، ودعوة للتداول الاجتماعي للقرآن الكريم، من خلال الإقبال العام الشعبي على تعلم القرآن ودراسته.²

وحدّد فريد الأنصاري رحمه الله لمجالس القرآن صورتين: الأولى هي مجالس القرآن الأسرية، حيث يجتمع أفراد الأسرة على مائدة القرآن، تلاوة وتزكية، وهذا النوع من المجالس القرآنية ثمار طيبة على الزوجين والأولاد، لأنه تنالهم بركة القرآن وخبره العميم، فتعكس صلاحاً وزكاة واستقامة.. وتنطفئ وساوس الشيطان ومكايده، فتقلّ الخلافات الزوجية وعقوق الوالدين.. وغير ذلك من المشاكل الأسرية التي تؤدي بها إلى التفكك.

أما الصورة الثانية فهي: صالونات القرآن التي يحضرها الأحباب والأصحاب ممن له رغبة في الارتواء من القرآن الكريم، تلاوة وتدبر وتزكية، فيعم نور القرآن الكريم المجتمع كله، فيبتدي بهديه التي قال عنه الله عزّ وجلّ: "إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ"³.

¹ الأنصاري فريد، مجالس القرآن، القاهرة، دار السلام، 2018م، 51/1

² الأنصاري فريد، المرجع نفسه، 49/1

³ سورة الإسراء: 9

وأما طبيعة مجالس القرآن في حقيقتها ليست تفسيراً للقرآن الكريم، وإن كان فيها شيء من التفسير، وإنما هي اشتغال بالقرآن تلاوة وتدبراً من أجل التزكية، فهي مجالس تربوية بالأساس، واتخذت من التفسير والتدبر وسيلة لتحقيق تزكية النفس وإصلاحية، وتستهدف استخلاص الهدى المنهجي من القرآن الكريم، يقول رحمه الله تعالى في حوار أجريته معه في آخر حياته، ونشر في جريدة المحجة المغربية، حيث قال: "فما أصنعه الآن ليس تفسيراً بالمعنى الدقيق للكلمة، فيه شيء من التفسير، وهو فقرة من فقرات العمل، أسميه عادة: البيان العام، لكن فيه شيء هو مركز الكتاب وهو ما سماه الأستاذ الشاهد البوشيخي بالهدى المنهجي، عند كل طائفة من الآيات نقف على ما يمكن أن نسميه برسالة الهدى (٠٠) وبعد ذلك أخلص إلى ما أسميته بمسلك التخلق، أي هذا هو الهدى الذي يطلبه الله منا. فكيف يمكن أن نتحقق بذلك خلقاً في أنفسنا وفي بيتنا؟ أتحدث فيه عن الوسائل العملية والمسالك التطبيقية للتخلق بأخلاق القرآن والتحقق بهذه الرسالات الربانية، التي هي رسالة الهدى المنهجي".¹

وإذا كانت مجالس القرآن تقوم في مرحلتها الأولى على التفسير، الذي هو شرح لمعاني الآيات، فإن الأنصاري رحمه الله تعالى اعتمد أساساً في مدارسة القرآن منهج التدبر بما هو نظر في مآل الآية في النفس والقلب، وعرض علل هذه النفس وأمراضها على القرآن الكريم، بغية مداواتها وعلاجها: تهذيباً وتشذيباً، تحلية وتخليّة، وهذا يدخل في صميم التربية والتزكية بالقرآن الكريم. والتركيز على الهدى المنهجي في القرآن الكريم يحقق المقصد من التربية والتزكية للمسلم، ويحقق وظيفة القرآن الأساسية ألا وهي الهداية للناس إلى التي هي أقوم، ويمكن حصر تجلياتها في مستويات ثلاثة: تقوى في القلب، ورشد في التفكير، واستقامة في السلوك.

الخطوات المنهجية لمجالس القرآن: وهذه المراحل الثلاث الأساسية في منهج القرآن

¹ حوار مع جريدة المحجة، عدد 330-331

في بناء النفس المؤمنة، حيث إنها وتكوين النسيج الاجتماعية الإسلامي، وهي بمثابة أصول للوصول لرسالة القرآن،¹ وهذه الخطوات مستوحاة من قوله تعالى: "رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ" ^٢،³ ونتلخص في التلاوة بمنهج التلقي، والتعلم والتعليم بمنهج التدارس، والتزكية بمنهج التدبر. وأضاف إليه رحمه الله تعالى قاعدتين أساسيتين.

وأولى هذه الخطوات المنهجية هي:

- الخطوة الأولى: التلاوة بمنهج التلقي: وهذا المنهج هو الذي كان عليه النبي صلى الله عليه وسلم، الصحابة الكرام رضوان الله عليهم، تلقى القلب لحقائق الوحي، وهو استقبال القلب للوحي، على سبيل الذكر إنما يكون بحيث يتعامل معه العبد بصورة شهودية، أي يشهد تنزله الآن غضاً طرياً، فيتدبره آية آية باعتبار أنها تنزلت عليه لتخاطبه هو في نفسه ووجدانه، فتبعث قلبه حياً في عصره وزمانه.³ وكما نلاحظ فالمقصد التربوي حاضر، في مجالس القرآن، والتلاوة المطلوبة هي تلاوة تعبدية تتطلب استعداد النفس وحضور القلب، وخشوع الجوارح، وهي تخالف تلاوة التبرك، أو الاستظهار أو غير ذلك مما هو شائع عند البعض في المجتمع، مما أفقد القرآن وظيفته في أحياء القلوب وإصلاح النفوس، مما ورثناه من فترة الانحطاط والجمود.

- الخطوة الثانية: التعلم والتعليم بمنهج التدارس: التعلم والتعليم بمنهج التدارس مأخوذ من الآية الكريمة: "وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ" ^٤، وهو منهج جبريل عليه السلام في تعليمه للنبي صلى الله عليه وسلم، ومراجعته للقرآن معه، فعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: "كان

¹ الأنصاري فريد، مجالس القرآن، 62/1

² سورة البقرة: 129

³ الأنصاري، 66/1

⁴ سورة آل عمران: 79

النبي صلى الله عليه وسلم أجود الناس، وكان أجود ما يكون في رمضان حين يلقاه جبريل، وكان يلقاه في كل ليلة من رمضان فيدارسه القرآن، فلرسول الله صلى الله عليه وسلم أجود بالخير من الريح المرسلة"،¹ وكما أنّ التدارس يعني التفاعل بين أهل المجلس القرآن: إفادة واستفادة، يعني أيضاً: "تتبع صيغ العبارات ووجوه المعاني والدلالات للمقاصد والغايات من كل آية وسورة، وتعلم ذلك كله ترتيباً وتفسيراً، بما فيه ضبط ألفاظه وآياته وسوره للتعرف على أسرارهِ وحكمهِ".²

- الخطوة الثالثة: التزكية بمنهج التدبر: والتزكية بمنهج التدبر تعني عرض علل النفس على القرآن، ومعالجتها تهدياً وتشذيباً، والنظر في مآلات الآيات في النفس، حتى تتم تخلية النفس من كل الشوائب والدرن، وتحليتها بأخلاق القرآن وقيمه، حتى تصبح نفس المؤمن تقية نقية- تزن بميزان القرآن، وتحب ما يحبه الله وتكره ما يكرهه تعالى. وبهذا تكون التزكية نتيجة للتلاوة والتدارس لكاتب الله. "إلا أنّ هذه النتيجة لن يتم استثمارها على الحقيقة، ولا تحصيلها على التمام إلا إذا التفتت بمنهج التدبر؛ إذ التدبر (٠٠) هو الذي يورث القلب الاعتبار، ويمنح النفس العزيمة على الدخول في الأعمال. فالحقائق الإيمانية والحكم القرآنية لا تصطبغ بها النفس إلا عند التدبر والتفكير! وذلك هو معنى التخلق بأخلاق القرآن، حيث تصبح تلك الحقائق وتلك الحكم خلقاً طبيعياً للمسلم".³

استنتاجات البحث

- تميز المدرسة المغاربية في التفسير
- استجابة الجهود التجديدية في التفسير بالغرب الإسلامي لهموم الأمة وتحدياتها الحضارية

¹ صحيح البخاري، بدء الوحي، كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، رقم الحديث: 06

² الأنصاري، المرجع السابق، 68/1

³ الأنصاري، المرجع نفسه، 72/1

- من مظاهر التجديد في التفسير بالغرب الإسلامي العناية بالمدخل المصطلحي في التفسير، والتركيز على الهدى المنهجي، وتوظيف التفسير في الإصلاح والتزكية.
- التنبيه إلى ضرورة استكمال علم أصول التفسير، دون النجاح في إكماله في صورته النهائية خاتمة: وإذا كان المفسرون في الغرب الإسلامي، في عصرنا الحالي، تأثروا بالمفسرين في المشرق في بعض الجوانب، خاصة في الجانب الإصلاحي والهدائي، فإنّ هناك جدة وفراة في المدرسة المغاربية في التفسير، وقد تجلّت هذه الجدة والفراة في الدعوة إلى اعتماد الدراسة المصطلحية عامة والمصطلح القرآني خاصة، لأنّ المصطلحات هي مفاتيح العلوم، والمصطلح القرآني هو مفتاح النص القرآني، وسبيل استنباط الهدى المنهجي من القرآن الكريم. ثمّ التوظيف التربوي للتفسير من خلال مجالس القرآن، بهدف التزكية والتعليم. وينضاف إلى ذلك التفطن إلى ضرورة التفسير الفلسفي بهدف بناء تصورات كلية حول الإنسان والحياة بغية تحقيق الخلافة والعمران على وزان القرآن.

أما في الشق النظري للتفسير، فرغم الجهود الكبير المبذول، فإنّ الحاجة مازالت ملحة إلى تحقيق "العلية" في التفسير، من حيث المفاهيم والقواعد، ولا يتم ذلك إلا من خلال استكمال بناء علم أصول التفسير، وإخراجه في صورته النهائية. وهذا ينطبق على الجهود التفسيرية في غرب العالم الإسلامي ومشرقه.

لائحة المصادر والمراجع

1. أبو يعرب المرزوقي، الجلي في التفسير، استراتيجية القرآن التوحيدية ومنطق السياسة المحمدية، تونس، الدار المتوسطة للنشر، 2010م
2. أعمال الندوة العلمية الدولية التي نظمتها الرابطة المحمدية للعلماء، 30-31 مارس 2010م العلوم الإسلامية: أزمة منهج أم أزمة تنزيل؟
3. الأنصاري فريد أبجديات البحث في العلوم الشرعية، دار الكلمة، مصر، 2002م
4. الأنصاري فريد، مجالس القرآن، القاهرة، دار السلام، 2018م
5. البوشيخي الشاهد، نظرات في الهدى المنهجي في القرآن الكريم من خلال السور حسب ترتيب النزول، مطبعة أنفو برانت، فاس ط1، الطبعة التجريبية، 2015م.
6. تقي الدين ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد، 1995م.
7. الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة، بيروت، د.ت.
8. السيوطي جلال الدين، الإقتان في علوم القرآن، دار الكتاب العربي، 1999م.
9. الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، دار سخنون للنشر والتوزيع - تونس، 1997م
10. عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1995م.
11. عمر عبيد حسنة، الاجتهاد للتجديد سبيل الوراثة الحضارية، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1998م.
12. القرضاوي يوسف، من أجل صحة راشدة، دار البشير للثقافة والعلوم، 2000م.
13. لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، ط3، بيروت، د.ت.
14. موقع الرابطة المحمدية لعلماء المغرب: [/https://www.arrabita.ma](https://www.arrabita.ma)
15. موقع جريدة المحجة: [/https://almahajjafes.net](https://almahajjafes.net)

16. موقع مبدع، <https://www.mobdii.com>،

17. موقع مجلة التسامح www.altasamoh.net

ابن سيد الناس وكتابه في السيرة

- حافظه صبيحه منير¹

ترجمة من الأردوية: د. سيد محمد الهاشمي²

اسمه ونسبه: هو محمد بن محمد بن محمد بن أحمد بن سيد الناس، ذكر الحافظ ابن حجر العسقلاني (المتوفى 852هـ) نسبه مفصلاً على النحو التالي:

"أبو الفتح فتح الدين محمد بن محمد بن محمد بن أحمد بن عبد الله بن يحيى بن محمد بن أبي القاسم بن محمد بن محمد بن عبد العزيز بن سيد الناس بن أبي الوليد بن منذر بن عبد الجبار بن سليمان اليعمري الربيعي، الأشبيلي الأندلسي، المصري، القاهري، الشافعي المعروف بابن سيد الناس".³

فكان لقبه "فتح الدين" وكنيته "أبو الفتح" و"ابن سيد الناس". يقول ابن حجر العسقلاني مبيناً سبب كنيته "أبو الفتح":

"كناه بها شيخه المسند عبد اللطيف بن عبد المنعم بن علي المعروف بالنجيب الحراني... حين أحضره والده إليه في مجلس الحديث".⁴

وأما اليعمري فهو نسبة إلى قبيلة "يعمر" يقول الإمام السمعاني (المتوفى 562هـ) في قبيلة يعمر: "يعمري نسبة إلى بطن من كنانة".⁵

¹ باحثة، قسم العلوم الإسلامية، جامعة بنجاب، لاهور، باكستان

² أستاذ مشارك، قسم الدراسات العربية، ومدير مركز مشاريع الترجمة، جامعة الإنجليزية واللغات الأجنبية، حيدرآباد، الهند.

³ ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين أحمد بن حجر، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد، ط2، 1972م، 476/5

⁴ المرجع السابق، 482/5

⁵ السمعاني، أبو سعيد عبد الكريم بن محمد بن منصور، الأنساب، دار الفكر، بيروت، 1409هـ/1998م، 699/5

وأما الربيعي فيقول ابن الأثير (المتوفى 630هـ) في هذه النسبة: "ربيعي نسبة إلى ربيعة بن نزار أو ربيعة بن الأزد أو ربيعة الجوع أو ربيع بن مالك بن عمرو أو ربيع بن حصن بن ضمضم".¹

فالربيعي نسبة إلى ربيعة بن نزار.

أخباره: ذكر ابن سيد الناس لتلميذه الرشيد صلاح الدين بن أيك الصفدي (المتوفى 764هـ) تاريخ مولده قائلاً: "مولدي في رابع عشر ذي القعدة سنة 671هـ بالقاهرة".²

يقول تاج الدين السبكي (المتوفى 771هـ) في طبقات الشافعية الكبرى مبيناً تاريخ ولادة ابن سيد الناس: "مولده في ذي الحجة، سنة إحدى وسبعين وستمائة".³

وقد ذكر الإمام الشوكاني أثناء بيان نسب ابن سيد الناس، اسم جده الحادي عشر "أبو القاسم بن محمد" في حين جاء في بيان الحافظ ابن حجر العسقلاني لنسبه اسمه "محمد بن أبي القاسم".

تعليمه و تربيته: كان ابن سيد الناس ينتمي إلى أسرة علمية. فكان والده وجده من العلماء الكبار والمحدثين، فنشأ وتربى في بيئة علمية بحتة، وجعل يحضر منذ صغره مع والده مجالس الشيوخ وسنحت له فرصة للإجازة والسماع من العديد من المشائخ.

وحيثما بلغ من عمره أربع عشرة سنة اتجه منظماً إلى حلقات المشائخ العلمية ليتشرف بالتلمذ عليهم حيث تمتع بكتابة الحديث وسماعه وتلقى العلوم والفنون المتداولة في ذلك العصر. يقول الحافظ ابن حجر:

¹ ابن الأثير، عز الدين الجزري، اللباب في تهذيب الأنساب، دار صادر، بيروت، س.ن، 15/2-16
² صفدي، صلاح الدين خليل بن أيك، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتزكي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، ط1، 2000م، 233/1
³ السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين، طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: عبد الفتاح محمد، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، س.ن، 269/9

"ولم يقتصر من جهة أخرى على تحصيل الحديث وعلومه، فأتجه إلى دراسة الفقه وأصوله، وحفظ في ذلك بعض المتون في الفقه الشافعي، كالتنبيه... وأخذ النحو عن الشيخ بهاء الدين بن النحاس".¹

كما سافر لسماع الحديث وإجازته إلى المناطق المختلفة. وأخيراً وصل إلى درجة جعل طلاب العلم يحضرونه لإرواء غليلهم ويستفيدون بعلمه.

أساتذته: كان ابن سيد الناس قد سافر لتحصيل العلم إلى المناطق العديدة من البلاد الإسلامية، واستفاد من كبار العلماء والمشائخ في الحديث والفقه وأصوله، والنحو وغير ذلك من العلوم والفنون.

سئل الحافظ الذهبي (المتوفى 748هـ) عن شيوخه فقال: "لعل مشيخته يقاربون الألف".² وأسماء أشهر أساتذته فهم على النحو التالي:

1. عبد اللطيف بن عبد المنعم بن علي، المعروف بالنجيب الحراني رحمه الله.
2. الإمام عز الدين أحمد بن إبراهيم الفارسي رحمه الله.
3. أبو القاسم الخضر بن أبي الحسين بن الخضر بن عبدان الأزدي الدمشقي رحمه الله.
4. شامية بنت الحافظ أبي علي الحسن بن محمد بن البكري، أمة الحق.
5. إسماعيل بن إبراهيم بن عبد الرحمن الخزومي، المعروف بابن قريش رحمه الله.
6. أبو عبد الله محمد بن مؤمن الصوري رحمه الله.
7. الإمام قطب الدين أبوبكر محمد بن أحمد القسطلاني رحمه الله.

¹ الدرر الكامنة ، 477/5

² الشوكاني، محمد بن علي، قاضي، البدر الطالع بحاسن من بعد القرن السابع، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، س.ن، 250/2

8. شمس الدين أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن عبد الواحد المقدسي رحمه الله.

9. الشيخ العز عبد العزيز بن الصيقل الحرائي رحمه الله.

10. أبو عمرو محمد بن محمد بن سيد الناس رحمه الله.

11. تقي الدين، أبو الفتح، محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري، المالكي، الشافعي، المعروف بابن دقيق العيد رحمه الله.

12. أبو عبد الله، محمد بن إبراهيم بن محمد بن أبي نصر، بهاء الدين بن النحاس الحلبي النحوي رحمه الله.

وكذا تشرف بالإجازة والسماع من أبي الأتطاطي، وغازي الحلاوي، وابن الخيمي، وابن الخطيب المزة، وابن الفتح بن المجاور، وابن عساكر، وأبي إسحاق الواسطي، والقاضي أبي القاسم الحراستاني، والصوفي أبي عبد الله بن البنائي، وأبي الحسن بن البناء وغيرهم من علماء مصر والإسكندرية والشام والحجاز والأندلس.¹

آراء العلماء المعاصرين فيه: وقد ألقى أجلة معاصري ابن سيد الناس فيه كلمات تقديرية مغرية فقالوا فيه "المحدث الجليل والفقيه والحافظ والأديب والشاعر البليغ وعالم علل الحديث"، إليكم بعض تلك الآراء:

يقول ابن شاكر الكتبي (المتوفى 764هـ) ناقلاً عن الحافظ الذهبي: "كان صدوقاً في الحديث، حجة في ما ينقله".²

وينقل الحافظ ابن حجر العسقلاني رأي ابن فضل الله فيه: "كان أحد أعلام الحافظ وإمام أهل البلاغة الواقفين بعكاظ بحر مكنار وحبر في نقل الآثار".³

¹ الدرر الكامنة، 478/5-479

² ابن شاكر الكتبي، محمد بن شاكر بن أحمد، فوات الوفيات، دار صادر، بيروت، 1947م، 3/288

³ الدرر الكامنة، 477/5

ويكتب تاج الدين السبكي ناقلاً قول علم الدين القاسم بن يوسف البرزالي في ابن سيد الناس: "كان أحد الأعيان معرفة وإتقاناً وحفظاً للحديث وتفهماً في علله وأسائده"¹. ويقول الحافظ ابن كثير (المتوفى 774هـ): "اشتغل بالعلم... ولم يكن في مصر في مجموعه"². وينقل ابن العماد (المتوفى 1089هـ) قول ابن ناصر الدين فيه: "كان إماماً، حافظاً... بارعاً، شاعراً وأديباً"³.

ويقول الإمام الأسنوي (المتوفى 772هـ) فيه: "حافظ الديار المصرية"⁴.

ابن سيد الناس ككاتب السيرة: يحتل ابن سيد الناس مكانة ممتازة بين كتّاب السيرة، ويعتدّ من كبار المحدثين في عصره، غير أنه اشتهر أكثر من ذلك من حيث كاتب السيرة، فقد بينّ في كتابه "عيون الأثر" سيرة النبي صلى الله عليه وسلم بالروايات المسندة مما يضم شتائل النبي صلى الله عليه وسلم وأخلاقه، والأحداث والغزوات من السيرة بالتفصيل. يعدّ هذا الكتاب جامعاً وموثوقاً به في فن السيرة.

بدأ المؤلف كتابه بذكر نسب النبي صلى الله عليه وسلم ثم ذكر أهم الأحداث في حياته صلى الله عليه وسلم ثم تناول الغزوات. وقبل ذكر وفاته صلى الله عليه وسلم ذكر فضائله وشمائله وأخلاقه وأقاربه والأشياء التي كان يستعملها النبي صلى الله عليه وسلم.

إنه قدّم في كتابه ملخصاً مما كتب سابقاً في السيرة بزيادة عليه حسب الضرورة.

منهج "عيون الأثر" وأسلوبه: يعدّ كتاب "عيون الأثر" من أهم كتب السيرة التي ألّفت في القرن الثامن الهجري، واسمه الكامل "عيون الأثر في فنون المغازي

¹ طبقات الشافعية الكبرى، 269/9

² ابن كثير، عماد الدين محمد بن إسماعيل، البداية والنهاية، دار إحياء التراث، بيروت، 1988م، 169/14

³ ابن العماد، أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار ابن كثير، بيروت، ط1، 1994م، 190/8

⁴ الأسنوي، جمال الدين عبد الرحيم، طبقات الشافعية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1987م، 187/1

والشمائل والسير".

ويعتبر هذا الكتاب مرجعاً أساسياً في بيان أخلاق النبي صلى الله عليه وسلم وعاداته وفضائله وشمائله وغزواته، وفي الكشف عن أقوال علماء السير وتفصيل الأعلام والأنساب. لم يقسم المؤلف كتابه على الأبواب والفصول، بل ذكر جميع مواقف السيرة التي نتصل بحياة النبي صلى الله عليه وسلم بالتفصيل تحت عناوين مثلاً: "ذكر نسب سيدنا ونبينا رسول الله صلى الله عليه وسلم... ذكر مولد رسول الله صلى الله عليه وسلم، ذكر تسمية محمد وأحمد صلى الله عليه وسلم...".

يقسم هذا الكتاب أساساً من حيث الموضوعات على ثلاثة أجزاء:

1. موضوعات السير

2. موضوعات الغزوات

3. موضوعات الفضائل والشمائل

الكلام على ابن إسحاق والإمام الواقدي: تحدّث ابن سيد الناس في مقدمة الكتاب بالتفصيل عن الراويين الجليلين من رواة السير والمغازي الموثوق بهم؛ الإمام ابن إسحاق والإمام الواقدي.

وإلى جانب نقل آراء أهل السير فيهما تابع أيضاً الاعتراضات التي وجهت إليهما، وأصدر حكماً بأنهما يوثق بأقوالهما؛ لما يحتاج إليهما جميع المؤلفين المتأخرين في أخذ المعلومات للسيرة النبوية، كما لا يوجد في مروياتهما ما ينفي الأحاديث الصحيحة. يقول الباحث الشهير الدكتور محمود أحمد الغازي في محاكمة ابن سيد الناس هذه:

"استنتج من محاكمته أنّ أقوالهما موثوق بهما... إنّ هذه المعلومات تسدّ كل ما وجد من فراغ في البنية العامة للسيرة، ولا يوجد فيها ما لا ينطبق على ميزان الدراسة".¹

¹ محمود أحمد غازي، الدكتور، محاضرات سيرت، الفیصل ناشران کتب، لاهور، سبتمبر 2012م، ص 218-219

فالكلام المفصل على تعديل ابن اسحاق والواقدي، في كتاب "عيون الأثر" لابن سيد الناس لا يوجد فيما سواه من كتب السيرة أو الكتب الأخرى.

يرى ابن سيد الناس بعد استعراض الآراء الإيجابية والسلبية فيهما تعديلهما وصحة الاعتماد على مروياتهما.

أسلوبه: ذكر ابن سيد الناس في كتابه "عيون الأثر" الأحداث بالترتيب الزمني تسهيلاً للقارئ. كما قدّم أثناء بيان أهم الجوانب للسيرة النبوية تحت العناوين، أحياناً مناسبة للموقع والحادث، وساق كلامه بأسلوب ساذج غير مكلف محترفاً عن الكلام المسجع السائد في عصره. يقول الباحث محي الدين مستو:

"لم يثقل كتابه بأسلوب السجع والمحسنات الذي كان سائداً في عصره، بل أطلق عبارته من كل قيد".¹

قد حاز في حياة ابن سيد الناس كتابه "عيون الأثر" إقبالاً عليه من الناس. ثم عمل فيه من جاءوا بعده من أهل السير من نظم ونثر وشرح وتلخيص تعميماً للفائدة.

الأسانيد: رتب ابن سيد الناس كتابه "عيون الأثر" على طريق المحدثين، غير أنه لم يكرّر الأسانيد وقاية للقارئ من الملل، بل أسانيد الكتب التي راعاها في تأليف كتابه، جمعها في آخر الكتاب، وقد صرح المؤلف بذلك في مقدمة الكتاب قائلاً:

"أذكر أسانيدي إلى مصنفي تلك الكتب في مكان واحد عند انتهاء الغرض من هذا المجموع".²

اختار المؤلف هذا الأسلوب نظراً لسهولة القارئ، لكي لا يشعر بالملل، وتصل جميع الأحداث والأحوال إليه بالمراجع الموثوق بها.

¹ محي الدين مستو، مقدمة عيون الأثر، 14/1

² ابن سيد الناس، محمد بن محمد، عيون الأثر في فنون المغازي والشمال والسير، دار ابن كثير، بيروت، 1992م، 53/1

"قال الله تعالى (وانك لعلی خلق عظیم)"¹.

الاهتمام بالتاريخ: يهتم ابن سيد الناس في كتابه بذكر الاختلافات في تاريخ وقوع الأحداث فمثلاً يكتب عن فترة وقوع غزوة بني نضير:

"وهي عند ابن اسحاق: في شهر ربيع الأول على رأس خمسة أشهر من وقعة أحد، وقال البخاري: قال الزهري عن عروة: كانت على رأس ستة أشهر من وقعة بدر، قبل أحد"².

الكشف عن أسباب أحداث السيرة: يسلط ابن سيد الناس الأضواء على ما يوجد من أسباب لحدث، فمثلاً يكشف عن سبب غزوة مؤتة:

"وكان سببها أنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث الحارث بن عمير الأزدي أحد بني لهب بكتابه إلى الشام إلى ملك الروم، وقيل: إلى ملك بصرى، فعرض له شرحبيل بن عمرو الغساني فأوثقه رباطاً ثم قدم فضرب عنقه صبراً، ولم يقتل لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم رسول غيره، فاشتد ذلك عليه حين بلغه الخبر عنه"³.

ترجيح الأقوال: يرجح ابن سيد الناس أحياناً قولاً من الأقوال فيما اختلف فيه، مثل ما ذكر الاختلاف، ضمن حديث المعراج، في أنّ النبي صلى الله عليه وسلم هل رأى ربه في سفر المعراج أم لا؟ فتذكر السيدة عائشة تحقق الرؤية، بينما يقرر ابن عباس هذه الرؤية. فرجح ابن سيد الناس قول ابن عباس، وحيث كان يعارض قول ابن عباس ما جاء من نفي الرؤية بالأبصار في القرآن، فيحلّ ابن سيد الناس هذا التعارض قائلاً:

"قلت: وقوله تعالى: (لا تدركه الأبصار) لا يعارض هذه، لأنه لا يلزم من الرؤية الإدراك"⁴.

¹ المرجع السابق، 434/1

² المرجع السابق، 73/2

³ المرجع السابق، 208/2

⁴ المرجع السابق، 251/1

استخدام الأشعار: أحياناً يذكر ابن سيد الناس في بيان معنى كلمة، بعض الأشعار على سبيل الاستدلال مثاله:

"وقدح من عيدان مفتوح العين المهملة ساكن الياء آخر الحروف. والعيدان النخلة السحوق. قال الشاعر:

إن الرياح إذا ما عصفت قصفت عيدان نجد ولم يعبان بالرتم".¹
آراء العلماء في "عيون الأثر": قد أثنى على كتاب ابن سيد الناس "عيون الأثر" معاصروه من العلماء ومن جاءوا بعده ثناء عطرًا. كما كتب بعضهم شروحه وبعضهم نظموه، تذكر فيما يلي آراء بعض العلماء:

يقول الحافظ تاج الدين السبكي: "صنّف الشيخ فتح الدين كتاباً في المغازي والسير سماه عيون الأثر: أحسن فيه ما شأ".²

ويقول الحافظ ابن كثير: "قد جمع سيرة حسنة في مجلدين".³

ويقول العلامة شمس الدين السخاوي (المتوفى 902هـ) في وصف الكتاب: "ما أحسنه".⁴

ويقول الإمام الشوكاني (المتوفى 1250هـ) في نفع الكتاب: "له تصانيف: منها السيرة النبوية المشهورة، التي انتفع بها الناس من أهل عصره فن بعدهم".⁵

وخلاصة الكلام أنّ ابن سيد الناس يمتاز بسمو مكانته في السيرة، فقدّم سيرة النبي صلى الله عليه وسلم بالإيجاز والدلائل بعد فحص التراث العلمي السابق للسيرة. فكتابه

¹ المرجع السابق، 419/2

² طبقات الشافعية الكبرى، 269/9

³ البداية والنهاية، 169/14

⁴ السخاوي، محمد بن عبد الرحمن بن محمد، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التاريخ، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1986م، ص 149

⁵ البدر الطالع، 260/2

هذا يحتوي على حياة النبي صلى الله عليه وسلم ومغازيه وسراياه وشمائله ومعجزاته ودلائله، وعرض الوقائع بعد تدقيقها بأسلوب جامع، بالإضافة إلى ما ألف الكتاب على أسلوب المحدثين. فنال الكتاب بهذه الميزات إقبالاً عاماً في العصور اللاحقة. وأشهر شروحه كتاب "نور النبراس في شرح سيرة ابن سيد الناس" لبرهان الدين الحلبي المعروف بابن العجمي، وقد طبع بعض أجزاءه.

علوم الحديث: مصادر الاستمداد وروافد التأثير

- د. أشرف بن عبد القادر المرادي¹

- د. محمد بن عبد الله الأطرش²

المقدمة

حمدُ الله خيرُ ما يُجْتَلَبُ عند اشتراع الكلام، وهو مقدمةُ التَّقدِّمةِ ومِسْكُ الختام. وزكاؤه ونماؤه ووفاءؤه: التَّصْلِيَةُ الممتنة الصلات على نبي الرحمة المهداة، صلاةٌ تتصل ولا تنفصل، وتُقيم ولا تريم.

وبعد؛ فإنَّ طالب علوم الحديث يلزمه معرفة الروافد المؤثرة في تشكُّل نسقه المصطلحي، ودرك العلوم التي استمد منها المحدثون وأفادوا منها في تشييد أركان علمهم، فلا يغفل في طلبه عن معرفة العلاقات الرابطة له بغيره، والوشائج الجامعة لها في نسق تخزم صورة العلم بقطع حبال الوصل بينها، مما يعود عليه بالضرر في تصحيح التصور، وتحقيق النظر فيما يدرسه من مسائله وقضاياها.

ونشير في سياق دراسة استمداد علوم الحديث من غيره إلى مسألة في غاية الأهمية، لا ينبغي إغفالها في تحليل هذا العنصر، وهي ضرورة استصحاب الوظائف النازمة لطبيعة اشتغال المحدث، وجعلها معايير حاكمة في معرفة الأصيل والدخيل من المواد التي استمد منها المحدثون، وميزاناً يقوم به ما يجري على منهجهم وصناعتهم وما يخالفهما، والتسور على هذا التنبيه يوقع لا محالة في بعض الأوهام والأغلاط، وإذا لم يفهم هذا

¹ أستاذ التربية الإسلامية بالسلك الثانوي التأهيلي، الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين لجهة فاس-مكاس وأستاذ زائر بالمدرسة العليا للأساتذة، جامعة سيدي محمد بن عبد الله- فاس- المملكة المغربية.

² أستاذ التربية الإسلامية بالسلك الثانوي الإعدادي، الأكاديمية الجهوية للتربية والتكوين لجهة فاس-مكاس وأستاذ زائر بالمدرسة العليا للأساتذة، جامعة سيدي محمد بن عبد الله- فاس- المملكة المغربية.

العنصر (=الاستمداد) في ضوء الوظائف التي نشأ العلم لتحقيقها ظل الإشكال قائماً. لذلك سيلحظ الناظر في هذا المقال- بحول الله تعالى- كيف أُنِيَ في كلّ عنصر أقف فيه على منهج استمداد المحدث من غيره على وظائف العلم؛ لأنّ بحث عنصر الاستمداد بعيداً عن استصحاب الوظائف، مظنة لسوء فهم ما أروم تحليله وبيانه.

ثم إنّ هناك تنبيهاً آخر، وهو أنّ الاستمداد يتخذ مناحي متعددة، فتارة يكون منهجياً، أي الاستمداد الذي يقوم على استحضار مناهج العلوم الأخرى في دراسة قضايا علوم الحديث، وهناك استمداد معرفي؛ أي إنه استمداد يقوم على استعارة مصطلحات أو مفاهيم مرتبطة بعلم آخر، والاستناد إليها في بناء مسائل علم الحديث وقضاياها، والاستمداد في كلا النوعين ليس شرطاً فيه أن يكون إيجابياً، بل قد يتأثر العلم بعلوم أخرى، لكنه تأثر سلبي.

المبحث الأول: مصطلحات حديثة أصيلة

إنّ المتأمل في النسق المصطلحي لعلوم الحديث، يجد المصطلحات الأصيلة غالب المادة الحديثة، وصلبها الذي عليه قامت، وأساسها الذي عليه استندت في مباشرة العملية النقدية؛ فعلوم الحديث بحكم طبيعتها المعرفية، وخصائصه المنهجية كانت مصطلحاته متخلقة من رحم العلم نفسه، لم تتأثر بالعلوم الأخرى من حيث الاستمداد إلا في مواضع قليلة، نذكرها حصراً فيما يلي بحول الله تعالى.

والحقيقة التي لا مرأى فيها أنّ العلم أيّاً كان، لا بد أن تكون مصطلحاته الأصيلة؛ أي: المصطلحات الصلبة، المشكلة لبنيته أكثر من غيرها، هذه القاعدة شاملة حتى للعلوم التي عرفت تأثراً واضحاً بالمد الكلاسي، والتشقيقات المنطقية، والخلافات الجدلية، التي أسهمت في انطمار كثير من حقائقه النائية عن وظائفها الأصيلة، ومع ذلك فإنّ المصطلحات المشكلة لصلب العلم تكون أكثر من غيرها، وإلا فقد العلم هويته، وودت أصالته؛ لأنّ العلم لا يستحق أن يوصف العلمية إلا إذا كانت مصطلحاته الأصيلة

أكثر من غيرها؛ لأنّ قواعد العلم ومناهجه لا تتخلق إلا من مصطلحات ولدت في رحم العلم نفسه، وبالتالي لا حديث عن القواعد والمنهج إلا مع أصالة مصطلحاته.

وبخصوص علوم الحديث؛ فإنّ مصطلحاته تشكّلت من ممارسة النقاد لها، وظهرت من معانيهم للرواة، فالسبب في غزارة المصطلحات الصلبية راجع إلى خصوصية العلم، فالمحدّث مادته الأولى هي: الرواة؛ الذين عليهم مدار قبول الأخبار وردّها، والمحدّث ينظر إليهم من زاويتين كبيرتين تشكّلت منهما غالب مصطلحات علوم الحديث ومباحثه: العدالة والضبط، فيحتاج في ذلك كله إلى المعاينة، ينظر إلى هديه وسمته وخلقه وعبادته، فيحكم عليه بظاهر ما عاينه منه، ويحكم عليه في ضبطه بمقارنة حفظه مع أقرانه، وعرضها على مَنْ هو أحفظ منه وأتقن... إلخ، فهذه العمليات كلها تفرز للمحدّث مصطلحات تناسب حال ذلك الراوي عدالة وضبطاً، فن عرف عنه الضبط والإتقان معظم أيام تحديّثه فهو الثقة والمتقن، ومن عرف عنه كثرة الغلط والنسيان، فهو مختلّ الضبط؛ فتولد مصطلح الشاذ والوهم والتلقين والتدليس... إلخ.

وهذه المعاني المستنبطة أشار إليها الإمام ابن الصلاح (ت 643هـ) في مطلع كتابه معرفة أنواع علم الحديث، حيث قال: "وهذه جملة تفصيلها أي أنواع الضعيف تدرك بالمباشرة والبحث، فاعلم ذلك فإنه من النفائس العزيرة".¹

لذلك أقول: إنّ عمل المحدّث منصب بالأصالة على البحث في عوارض الرواة؛ إذ منها تتخلّق نسقه المصطلحي، لذلك لا غرابة في غزارة مصطلحاته الصلبية؛ لأنّ طبيعة العلم، وطبيعة الوظائف النازمة لاشتغال المحدّث، فرضت هذا الأمر.

وهكذا نخلّص إلى أنّ عوارض الرواة عدالة وضبطاً، أثرت في انبثاق أغلب أنواع

¹ علوم الحديث، ابن صلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري، تحقيق: نور الدين عتر، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1986م، ص 34.

علوم الحديث، لأنها "تتاج عمل المحدثين في منهج النقد وتطبيقهم لقانونه؛ إذ كانوا يعملون في خدمة السنة وصيانتها والعناية بروايتها ونقدها، فكانت تتشكل من تلك الروايات أنواع مختلفة، فيميزون كل نوع عن غيره، ويطلقون عليه لقباً اصطلاحياً"¹. ومن الأمثلة الدالة على هذا النوع، ما عبّر به الخطيب البغدادي (ت463هـ) بقوله: "معرفة ما يستعمله أصحاب الحديث من العبارات في صفة الأخبار وأقسام الجرح والتعديل"².

ومما يدخل في هذا النوع تعبيرهم عن المصطلحات أنها من استعمالات المتقدمين من الحفاظ أو النقاد، كما ذكر ذلك الحافظ ابن رجب الحنبلي (ت795هـ)، حيث قال: "كان القدماء كثيراً ما يقولون عن فلان ويريدون الحكاية عن قصته، والتحديث عن شأنه، لا يقصدون الرواية عنه"³. وقال أيضاً: "والحفاظ كثيراً ما يذكرون مثل هذا، ويعدونه اختلافاً في إرسال الحديث واتصاله، وهو موجود كثيراً في كلام أحمد وأبي زرعة وأبي حاتم والدارقطني"⁴.

والأمثلة على هذا كثيرة، أردت فقط التنبيه على أصالة المصطلحات الحديثية، وأنها وليدة استعمالات المحدثين، وممارستهم النقدية، وأنها لم تصب بشائبة التأثير الكلامي والمنطقي، بل ظلت نائية عن ذلك كله؛ كالصحيح، والضعيف، والحسن، والإرسال، والإعصال، والموقوف، والمسلسل...إلخ.

وهكذا؛ فالمصطلح الحديثي "تحكم في وضعه الشرع والعمل، وليس له أي نموذج آخر

¹ المنهج النقدي عند المحدثين وعلاقته بالمنهج النقدي التاريخي، السليبي، عبد الرحمن فالح، مركز نماء للبحوث والدراسات، 2014م (ط1)، ص17.

² الكفاية في معرفة أصول علم الرواية، الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي، تحقيق: ماهر ياسين الفحل، دار ابن الجوزي، الرياض، 1435هـ (ط2)، 114/1.

³ شرح علل الترمذي، ابن رجب، زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد البغدادي الشهير، تحقيق: همام عبد الرحيم سعيد، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض، 2001م (ط3)، 604/2.

⁴ نفس المصدر، 604/2.

استقى منه مصطلحاته سوى اللغة العربية على أساس المناسبة الدالية".¹

وسأكتفي في هذا المقام بالتمثيل بالمصطلحات التاريخية، باعتبارها إحدى المكونات المهمة في النسق المصطلحي الحديثي؛ إذ المتأمل في المباحث المشكلة لعلوم الحديث، والناظر في المصطلحات المؤسسة لنسقه المفاهيمي، يلحظ وفرة المباحث والمصطلحات المتعلقة بالتاريخ، وهذا راجع إلى طبيعة العلم نفسه؛ لأنّ عمل المحدث دائر على البحث في عوارض الرواة، سواء ما تعلق منها بالعدالة أو الضبط، ومنهما تشكّل علم قائم بنفسه، ألا وهو علم الجرح والتعديل، ولا شك أن تولج التاريخ في جناح الضبط أوثق؛ لأنه مرتبط بالأصالة بأعيان الرواة من حيث ولادتهم ووفياتهم، ومن حيث إثبات زمن رحلاتهم، ومن حيث سماعهم وتلقيهم، وأحسب أنّ هذا الأخير أكثر ما يفتقر إليه المحدث؛ لأنّ الكشف عن تدليس الرواة، ومعرفة ما حدثوا به من الأحاديث المكذوبة، يتوقف على معرفة سنّ رحلتهم إلى من دلّسوا عليهم، والزمن الذي تحملوا فيه، فبالتاريخ يتبين زيف ادعائهم، وينكشف بطلان زعمهم، "ولهذه العلة قيّد الناس مواليدهم الرواة، وتاريخ موتهم، فوجدت روايات لقوم عن شيوخ قصرت أسنانهم عن إدراكهم".²

يقول الإمام النووي (ت676هـ): "التواريخ والوفيات: هو فنّ مهم به يعرف اتصال الحديث وانقطاعه. وقد ادّعى قوم الرواية عن قوم، فنظر في التاريخ، فظهر أنهم زعموا الرواية عنهم بعد وفاتهم بسنين".³

¹ وضع المصطلح الحديثي وتفعيل المصطلح التراثي، عبد الرحمن العضراوي، مجلة دراسات مصطلحية، معهد الدراسات المصطلحية، فاس، العدد 4، سنة 1426هـ/2005م، ص88.

² الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي، تحقيق: محمود الطحان، الرياض، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 1983م، ص87.

³ التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير في أصول الحديث، النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف، تحقيق: محمد عثمان الخشت، بيروت، دار الكتاب العربي، 1985م (ط1)، ص117.

ومن عدّه من عمد هذا العلم، وركائزه التي عليه يستند الإمام السخاوي (ت902هـ):
"علم التاريخ فن من فنون الحديث النبوي".¹

ويقول أستاذنا الدكتور سعيد حليم:² "لقد وظّف علماء الحديث التاريخ في ضبط طبقات المحدثين، وتاريخ التلقّي، والأخذ عن الشيوخ، ووظّفوه كذلك في المسموعات التي ألفوها في التراجم والرجال، وكتب التاريخ".³

لذلك كان التاريخ متولجاً في أنواع عديدة من أنواع علوم الحديث؛ كتدليس الشيوخ، "فإنّ للتاريخ أهمية قصوى في كشف بعض أنواعه؛ إذ قد تتأخر وفاة الشيخ بحيث يشاركه في السماع منه جماعة دونه، فيلجأ الراوي إلى تدليس اسم ذلك الشيخ- بقصد الإغراب- ولولا وقوفنا على التاريخ ما استطعنا".⁴

ومن الأنواع التي لها صلة بالتاريخ المتفق والمفترق في أسماء الرواة، وأنسابهم، وكأهم.
قال الحافظ السخاوي (ت902هـ): "وكونه أحد الطرق التي يعلم بها الغلط في

¹ الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التورخ، السخاوي، أبو الخير محمد بن عبد الرحمن، تحقيق: سالم بن عتر بن سالم الظفيري، الرياض، دار الصميبي للنشر والتوزيع، 2017م (ط1)، ص172.

² الدكتور أبو أيوب سعيد بن محمد حليم من مواليد مدينة مكّاس، سنة 1963م، بالمملكة المغربية، أستاذ التعليم العالي بالمدرسة العليا للأساتذة، تخصص علوم الحديث، وعلوم التدريس، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، المغرب، وأستاذ زائر بجامعة محمد الخامس بأبو ظبي بالإمارات العربية المتحدة. له عدة مؤلفات ودراسات في المجال العلمي والتربوي.

³ مدخل إلى العلوم الشرعية، حليم، سعيد بن محمد، الرباط، دار الأمان، 2018م (ط1)، ص127.
⁴ نقد الحديث بالعرض على الوقائع والمعلومات التاريخية، العكيلة، سلطان سند، عمان، دار الفتح، 2014م (ط1)، ص127.

يقول الإمام السخاوي: "وكون المروي من طريق بعض المختلطين من قديم حديثه أو ضده، وكون الراوي لم يلق من حدث عنه، إما لكونه كذب أو أرسل، وذلك ينشأ عنه معرفة ما في السند من انقطاع، أو عضل، أو تدليس، أو إرسال ظاهر أو خفي، للوقوف به على أن الراوي مثلاً لم يعاصر من روى عنه، أو عاصره، ولكنه لم يلقه لكونهما من بلدين مختلفين، ولم يدخل أحدهما بلد الآخر، ولا التقيا في حج ونحوه، مع كونه ليس له منه إجازة". الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التورخ، السخاوي، ص94.

المتفقين، بإضافة ما لواحد إلى آخر حيث يكون أحدهما ولد بعد موت الآخر، كأحمد بن زياد الهمداني المتوفى سنة سبع عشرة وثلاثمئة، حيث يوهم أنه أحمد بن نصر الداودي المتوفى سنة اثنتين وأربعمائة، ولذلك أمثلة كثيرة".¹

ومن أشد الأنواع احتياجاً إلى التاريخ، الكشف عن الأحاديث الموضوعة، قال سفيان الثوري (ت161هـ): "لما استعمل الرواة الكذب، استعملنا لهم التاريخ".² وقد ذكر الخطيب البغدادي (ت463هـ) "أنّ أبا حسان الزياتي قال: سمعت حسان بن زيد يقول: لم نستعن على الكذابين بمثل التاريخ، نقول للشيخ: سنة كم ولدت؟ فإذا أخبر بمولده عرفنا كذبه من صدقه".³

ولم تقتصر أهمية التاريخ على مباحث السند فحسب؛ بل إنها امتدت لتشمل مباحث المتن، وخاصة منها الناسخ والمنسوخ. قال الدكتور حلیم: "اعتمد علماء الحديث على المنهج التاريخي في معرفة الناسخ والمنسوخ؛ لأنه علم يهتم بمعرفة المتقدم والمتأخر من الأحاديث التي يكون ظاهرها التعارض؛ فإن عدم معرفة التاريخ، اتجه علماء الحديث للترجيح بين هذه الأحاديث بحسب وجوه الترجيح المتعددة".⁴

ومن الأمثلة التي ساقها الإمام ابن الصلاح (ت643هـ)، بين فيها أهمية التاريخ في معرفة الناسخ والمنسوخ، قوله: "ومنها: ما عرف بالتاريخ؛ كحديث شداد بن أوس وغيره أنّ رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قال: أفطر الحاجم والمحجوم"، وحديث ابن عباس: أنّ النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ احتجم وهو صائم، بين الشافعي أنّ الثاني ناسخ للأول، من حيث إنه روي في حديث شداد أنه كان مع النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زمان الفتح، فرأى رجلاً يحتجم في شهر رمضان، فقال: أفطر الحاجم والمحجوم. وروي في حديث ابن عباس:

¹ الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التورخ، السخاوي، ص99.

² نفس المصدر، ص97.

³ الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، الخطيب البغدادي، ص88.

⁴ المنهج في مباحث علوم الحديث، حلیم، سعيد بن محمد، الرباط، دار الأمان، 2018م (ط1)، ص212.

أنه احتجم وهو محرم صائم. فبان بذلك: أنَّ الأول كان زمن الفتح في سنة ثمان، والثاني في حجة الوداع في سنة عشر".¹

لقد ارتبط التاريخ عند المحدثين بفن مهم، لا يستغني الناظر في علوم الحديث عنه، ولا يغفل عنه في ممارسة العملية النقدية، وهو علم الطبقات، فهو مرتبط الصلة بالتاريخ، حتى عدّه الحافظ ابن الصلاح (ت 643هـ) من المهمات التي افتضح بسبب الجهل بها غير واحد من المصنفين وغيرهم. فقال: "والباحث الناظر في هذا الفن يحتاج إلى معرفة المواليذ والوفيات، ومن أخذوا عنه ومن أخذ عنهم، ونحو ذلك".²

وهكذا نجد أنَّ كل ما له علاقة بإثبات تواريخ الرواة من حيث الولاة والوفاة والتحمل والأداء والرحلة والسماع عن المشايخ، فإنه يشمل التاريخ، فيدخل في ذلك نوع معرفة الأكابر عن الأصاغر، ونوع المدبج ورواية الأقران والتدليس والإرسال، ومن ذلك ما جاء به تصريحاً من الإمام ابن الصلاح، كتصرفه في النوع السادس والأربعين الذي وسمه بقوله: "معرفة مَنْ اشترك في الرواية عنه راويان متقدم ومتأخر تبين وقت وفياتهما تبيناً شديداً فحصل بينهما أمد بعيد، وإن كان المتأخر منهما غير معدود من معاصري الأول وذوي طبقته".³

والأمثلة التي اختص بها التاريخ، وكانت لها صلة بباقي أنواع علوم الحديث كثيرة،⁴ وما استشهدت به أحسبه مغن عن استقصاء ما كان من جنسه؛ لأنَّ القصد من إيراده تبيان رافد من الروافد التي استمد منها المحدثون، وأثرت في تشكيل مباحثه، واستتمام نسقه المصطلحي.

¹ علوم الحديث، لابن الصلاح، ص 278.

² نفس المصدر، ص 399.

³ نفس المصدر، ص 317.

⁴ ينظر: الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التوريج للحافظ لسخاوي، فقد أورد أمثلة كثيرة، وشواهد عديدة، تبين أهمية التاريخ في مباشرة العملية النقدية، وتصحيح الأحاديث وتضعيفها.

إنّ التوسع في إعمال التاريخ لدى المحدثين، أسهم في ظهور المنهج التاريخي الذي تميز به المحدثون عن غيرهم من العلماء؛ لأنّ خصائص العلم، وطبيعته المعرفية مؤثرة في تولد المناهج وإعمالها، فمن المناهج مَنْ اشتركت العلوم كلها في اعتماده؛ كالمناهج الاستقرائي، والمنهج المقارن، وإن كانت العلوم مشتركة في استثمارها؛ لأنها تصطبغ بخصائص ذلك العلم. فالمنهج الاستقرائي؛ من حيث القواعد، والآليات، والضوابط مشترك بين العلوم الشرعية؛ إلا أنه يختلف باختلاف خصائص العلم وطبيعته. وهناك مناهج استقلّ بإعمالها، والتوسع في استثمارها علم دون آخر، وذلك كالمناهج التاريخي فإنه مما تميزت به علوم الحديث عن غيرها؛ لأنّ علوم الحديث متعلقة بالنقل والتوثيق، وهذه مهام لا يقوى على حمل أعبائها غير الرواة، والرواة تعترضهم عوارض كثيرة، مؤثرة في حفظهم وضبطهم وسماعهم... إلخ، فلا أعون على التحقق من السماع، والكشف عن تدليس المدلسين، وكذب الوضعيين من إعمال التاريخ، فكان التأريخ إذن مرتبطاً بمقصد حفظ السنة، وضبط أحوال الراوي من حيث التحمل والأداء.

وللتنبيه فإنّ التاريخ عند المحدثين، مغاير للتاريخ عند غيرهم؛ لأنّ التاريخ عند أهل الحديث ارتبط أصالة بحفظ السنة، وصيانتها من الضياع، وضبط أحوال ناقلها، أما غيرهم فقد كانوا عالة على المنهج النقدي الحديثي، وتاريخهم ارتبط بالوثائق التي يكون الدارس فيها خارج موضوع الدراسة، وهذا وجه من أوجه الميز والافتراق في إعمال المنهج التاريخي، فالتاريخ عند المحدثين يعدّ جزءاً من عملياتهم النقدية، لا يستطيع الانفكاك عنه، ولا يقوى على التصحيح والتضعيف، وتمييز المقبول من المردود إلا بإعمال أدواته، أما غيرهم فهم على عكس ذلك تماماً.

يقول الدكتور عبد الرحمن السليبي: "منهج المحدثين منهج خاص بتاريخ السنة لا علاقة له بالتواريخ الأخرى، فالمحدثون تميز تاريخهم بخصوصيته، وتميزوا هم بتوفير الأدوات المناسبة لنقده، ولم يكتفوا بتجديدها واختيارها، وهذا سبق وتميز، لم يصل إليه المنهج الاستردادي،

الذي يتوجه إلى رسم الخطوط العريضة، لنقد جميع التواريخ على اختلاف طبيعتها [...] فنهج المحدثين مصمم بتفصيل تخصصي مناسب للتاريخ الذي بحث فيه".¹

إنّ الشاهد من سوق هذا الكلام، تبيان أوجه الأصالة والتميز في أعمال التاريخ، والمنهج التاريخي لدى المحدثين، ومما يشهد لصحة هذا الأمر، أنّ الإمام السخاوي عندما عرف التاريخ في كتابه الحافل الإعلان بالتوبيخ لمن ذمّ أهل التورخ، عرفه بما ينضبط للمنهج الحديثي، فقال: "التاريخ: التعريف بالوقت الذي تضبط به الأحوال من مولد الرواة، والأئمة، ووفاة، وصحة، وعقل، وبدن، ورحلة، وحج، وحفظ، وضبط، وتوثيق وتجريح، وما أشبه هذا؛ مما مرجعه الفحص عن أحوالهم في ابتدائهم وحالهم واستقبالهم [...] والحاصل أنه فن يبحث فيه عن وقائع الزمان من حيثية التعيين والتوقيت".²

وفي الختام فإننا نخلص إلى أنّ المصطلحات الحديثية ظلّت نائية عن المدد الكلامي والمنطقي، والدليل الذي يعزّز ذلك، أننا لا نجد مصطلحات ذات صلة بهذين العلمين، مما يدلّ على أنّ علوم الحديث لم تتأثر بهما؛ لأنّ طبيعة هذا العلم، فرضت مناعة تامة أمام كل ما هو غريب عن وظائف اشتغال المحدث، وحصانة قوية أمام كل ما لا يجري على منهجهم النقدي، ولم تنفتح في استمدادها إلا على العلوم التي تعين على تحقيق وظائفه، والمتمثلة أصالة في تمييز المقبول من المردود.

المبحث الثاني: مصطلحات ذات مصدر أصولي وفقهي

إنّ المستقري لكتاب معرفة أنواع علم الحديث للإمام ابن الصلاح (ت 643هـ) يلاحظ حضور المادة الأصولية، وإن لم تكن بذلك الحجم الذي عليه حال المصطلحات الحديثية الأصيلة، وتوارد بعض المصطلحات الأصولية داخل الحقل الحديثي ليس أمراً مستنكراً على إطلاقه، ولا معيباً على عمومته؛ لأنّ علم الحديث ظهرت قواعده

¹ المنهج النقدي عند المحدثين وعلاقته بالمنهج النقدية التاريخية، السليبي، ص 96.

² الإعلان بالتوبيخ لمن ذمّ أهل التورخ، السخاوي، ص 91-92.

أول ما ظهرت في رحم علم الأصول، والقصد هنا منصب على رسالة الإمام الشافعي (ت204هـ)، باعتبار أنّ علم الأصول يبحث في السنة النبوية باعتبارها مصدراً للاحتجاج، وعلوم الحديث تأثرت بعلم الأصول من خلال نافذتين اثنتين:

الأولى: طبيعة نشأة علوم الحديث، حيث ظهرت أول ما ظهرت داخل علم الأصول .
والثانية: الخلفية الأصولية والفقهية لأرباب التدوين،¹ ذلك أنّ غالب مَنْ صَنَّفَ في علوم الحديث كانت لهم مشاركات في الفقه أو الأصول، مما عسر معه الانفكاك عن هذه الخلفية في بحث مسائل علوم الحديث. هذا الأمر أثر في خلط طريقة المحدثين بطريقة الفقهاء والأصوليين، فجاءت في بعض الأحيان نائية عن المنهج الأصيل الذي عليه أئمة النقد، ويظهر هذا خاصة في مسألة زيادة الثقة التي ربح فيها الخطيب البغدادي (ت643هـ)، منهج الأصوليين الذين قبلوها بإطلاق.²

يقول أستاذنا الدكتور فاروق حمادة في التنبيه على هذا التأثير الحديثي بعلم الأصول: "نظراً لمشاركة المتأخرين في علوم شتى فقد شيب علم الحديث ومصطلحه وشروحه، والتأليف فيه بمصطلحات العلوم الأخرى ومعارفها، مما أضعف دلالاته على مضامينه، وكبر تلقيه على طالبه، وامتزج بعلم أصول الدين وأصول الفقه وعلوم أخرى".³

وهذا الكلام من أستاذنا فاروق حمادة وإن كان فيه نصيب من الصحة إلا أنّ التهويل من امتزاج علوم الحديث بغيرها فيه من المبالغة ما لا يخفى على القارئ لكتب المصطلح، ويشهد لذلك ادعاؤه امتزاجها بعلم أصول الدين، فهذا مستبعد ولا

¹ مدخل إلى العلوم الشرعية، سعيد حلم، ص116.

² قال الخطيب البغدادي: "إن الزيادة مقبولة على كل الوجه ومعمول بها؛ إذا كان راويها عدلاً حافظاً ومتقناً ضابطاً". الكفاية في معرفة أصول علم الرواية، الخطيب البغدادي، 25/2. وينظر تعقب الإمام ابن رجب الحنبلي على الإمام الخطيب في هذه المسألة في: شرح علل الترمذي، 638/2.

³ تطور دراسات السنة النبوية ونهضتها المعاصرة وآفاقها، حمادة، فاروق، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، 2009م (ط1)، ص 151-167.

يوافق عليه الدكتور فاروق، أما تأثرها ببعض المصطلحات الأصولية والفقهية، فهذا معين، وسنورد من المثل ما يشهد لصحته بحول الله تعالى، لكن الذي أردت التنبيه عليه، هو أنّ تأثير علماء الأصول، أو تأثر بعض المحدثين بالخلفية الأصولية لم يكن محموداً على إطلاقه، بل كان هذا التأثير مسهماً في انطمار حقائق بعض المصطلحات الحديثة بما يخالف وظائف علوم الحديث، وبما يناقض المنهج النقدي الذي كان عليه فرسان هذا العلم. قال الإمام ابن رجب الحنبلي (ت795هـ) في انتقاده للإمام الخطيب البغدادي (ت463هـ): "إنّ الخطيب تناقض، فذكر في كتاب الكفاية للناس مذاهب في اختلاف الرواة في إرسال الحديث ووصله، كلها لا تعرف عن أحد من متقدمي الحفاظ؛ إنما هي مأخوذة من كتب المتكلمين يقصد الأصوليين، ثم إنه اختار أنّ الزيادة من الثقة تقبل مطلقاً، كما نصره المتكلمون وكثير من الفقهاء، وهذا يخالف تصرفه في كتاب تمييز المزيّد، وقد عاب تصرفه في كتاب تمييز المزيّد بعض محدّثي الفقهاء، وطمع لموافقته لهم في كتاب الكفاية".¹

والإمام ابن الصلاح (ت643هـ) نفسه تبع الخطيب البغدادي في هذه المسألة، ولم يتعقبه بالتقد والاستدراك، مما جعل الإمام الصنعاني (ت1182هـ) ينتقده في ذلك بقوله: "إنّ ابن الصلاح خلط هنا طريقة المحدثين بطريقة الأصوليين؛ فإنّ للخصام من المحدثين في هذه المسألة نظراً لم يحكمه، وهو الذي لا ينبغي أن يعدل عنه، وذلك أنهم لا يحكمون فيها بحكم مطرد، وإنما يديرون ذلك على القرائن".²

فهذا الذي نقلته هنا وجه من أوجه تأثر المحدثين بالأصوليين، والحقيقة أنّ المحدثين وإنّ أكثروا النقل عن الأصوليين، إلا أنّ ذلك لم يحصل إلا من باب الإخبار والنقل، ولم يربحوا مذهب الأصوليين إلا في مواضع قليلة، أو لم تكن سوى اختيارات فردية لبعض

¹ شرح علل الترمذي، ابن رجب الحنبلي، 638/2.

² توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار، الصنعاني، محمد بن إسماعيل، تحقيق: صلاح عويضة، بيروت، دار الكتب العلمية، 1997م (ط1)، 308/1.

علماء التدوين، وقد أحصينا هذه الأنواع فوجدناها متمثلة في المباحث الآتية:

- أولاً: مسألة زيادة الثقة.

- ثانياً: تقسيم الأخبار إلى قطعي وظني.

- ثالثاً: المتواتر بمعناه الأصولي.

أما في غير هذه المواضع؛ فاستمداد علماء الحديث من علم الأصول كان محموداً؛ بل ضرورة اقتضتها طبيعة النظر في المتن؛ بمعنى أنّ المسائل التي استمدها المحدثون من الأصوليين؛ سواء ما تعلق منها بالجانب المعرفي أو الجانب المنهجي، فغالبا راجع إلى المتن لا إلى الإسناد؛ لأنّ الإسناد خصيصة تميز بهما المحدثون، ولم يشاركهم غيرهم في التدقيق فيها. أما المتن؛ فهو محل النظر الجمعي المشترك بين المحدثين وغيرهم، لذلك كانت حاجة علوم الحديث إلى علم الأصول ماسة في درس بعض ما يتعلق بها، فكان الاستمداد من هذه الزاوية مفيداً ومحموداً.

وبالرجوع إلى المسائل التي تأثر بها المحدثون بما لا يجري على المنهج النقدي الأصيل للنقاد، فهي محصورة فيما ذكرته سالفاً، وقد نبّهت على مسألة زيادة الثقة. أما المسألة الثانية المتعلقة بتقسيم الأخبار إلى قطعي وظني؛ فهو تقسيم أصولي صرف، لا علاقة له بمنهج المحدثين؛ لأنّ المحدث لا يبحث في القطع والظن، وإنما نظره مسلط على البحث في الأخبار من حيث القبول والرد. ولما نبّهنا في مطلع هذا البحث على ضرورة استصحاب الوظائف النازمة لطبيعة اشتغال المحدث وغيره، كان القصد من ذلك تحرير محل النزاع بالاحتكام إليها، وجعلها معايير في الإدخال والإخراج؛ إدخال ما يوافق وظائف المحدثين، وإخراج ما لا يجري على صنعتهم.

فتقسيم الأخبار إلى قطعي وظني "ليس على صناعة المحدثين وطريقتهم، وهو إن ذكره الخطيب فإنما أخذه عن الأصوليين، والمنزع الكلامي فيه واضح، ومداره على مسألة القطع والظن، وهي مدار علم أصول الفقه نفسه، وليس كذلك علم الحديث، ومن ثم

وقع الخلاف الشديد حول إفادة خبر الواحد العلم، فهو إنما طرأ على مباحث المحدثين لاحقاً بأثر من علمي الأصول والكلام¹.

فالتقسيم الذي صدر به الإمام الخطيب البغدادي (ت463هـ) كفايته ليس منهجاً أصيلاً للمحدثين²، بل هو مما تأثر به من علماء الأصول، الذين دأبوا على تقسيم الأخبار إلى القسمه الثلاثية المعروفة³، ولهم في ذلك أغراض لا شأن لصناعة المحدث بها.

فالشاهد أنّ هذا التقسيم أجنبي عن المحدثين، وإنما أقمه بعض علماء الحديث تأثراً بالمنهج الأصولي⁴، فالأصوليون لما جعلوا أخبار الآحاد ظنية، والعام قطعي، كان القطع في حد ذاته بياناً فلا يحتاج إلى مخصص؛ لأنّ تخصيصه تعطيل لشمول العام لكل أفراد، فضلاً عن كون خبر الآحاد ظني الثبوت فلا يخصص قطعي الدلالة والثبوت، بظني الثبوت⁵. وأنت ترى معي كيف أنّ المنزع الأصولي مستولٍ على تفاصيل هذه المسألة؛ فنظر الأصولي قائم على ترتيب درجات القطع والظن، ولهذا قسم الأخبار إلى ما يقطع بصدقه، وما يقطع بكذبه، وما لا يقطع بصدقه ولا كذبه

¹ قبول الحديث: دراسة في مناهج المحدثين والأصوليين، الخطيب، معتز، عمان، أروقة للدراسات والنشر، 2017م (ط1)، ص42.

² الكفاية في معرفة أصول الرواية، الخطيب البغدادي، 108/1.

³ ينظر: المستصفي، الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، تحقيق: سليمان الأشقر، بيروت، مؤسسة الرسالة ناشرون، 2012م (ط1)، 1/251-264، والإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، سيف الدين علي بن محمد، بيروت، دار ابن حزم، 2008م (ط1)، ص184-185.

⁴ قال الدكتور معتز الخطيب: "ففيما يخص الخطيب، فإن مسلكه ذلك مسلك فقهي لا حديثي، وقد نقل في مواضيع عديدة عن الفقهاء والأصوليين، بل إن نصه نص أصولي يجب فهمه في ضوء تقسيم الخطيب، الذي نقله عن الأصوليين إلى ما يعلم صحته ويعلم فساد، وما لا سبيل إلى العلم بكونه على واحد من الأمرين دون الآخر". رد الحديث من جهة المتن، الخطيب، معتز، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2011م (ط1)، ص102-103.

⁵ القواطع في أصول الفقه، السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد، تحقيق: صالح سهيل، عمان، دار الفاروق، 2011م (ط1)، 2/554-555.

وهي الأخبار التي يتداولها أهل الحديث، أو قسمها إلى متواتر وآحاد، وهو تقسيم أصولي مشي عليه متأخرو المحدثين فيما بعد، مع إقرارهم بأن المتواتر ليس من مباحث المحدثين ولا يجري على أصولهم وصناعتهم¹.

وإنما نَبَّهت عليه من باب التعريف بروافد الاستمداد التي تأثر بها علماء الحديث من علماء الأصول.

ومن المسائل الأصولية التي أقمها الإمام الخطيب البغدادي، وليست من صنيع المحدثين في صدر ولا ورد، مسألة عرض الحديث على العقل والقرآن، ولا شك أن هذا مسلك ناءٍ عن صناعة المحدثين؛ الذين يعتبرون الحديث أصلاً في ذاته، فإذا ثبت لم يحتج أن يعرض على غيره من المصادر، ولكنه مزلق صار عليه الخطيب تأثراً بالمنهج الأصولي، فقال: "ولا يقبل خبر الواحد في منافاة حكم العقل، وحكم القرآن الثابت المحكم، والسنة المعلومة، والفعل الجاري مجرى السنة، وكل دليل مقطوع به، وإنما يقبل به فيما لا يقطع به مما يجوز ورود التعبد به، كالأحكام"².

وهذا الذي قرره الخطيب هنا، لا يوافق عليه؛ لأنه لم ينقل عن الأئمة المتقدمين أنهم جعلوا من مقاييس قبول الأحاديث وردها ما أثبتته الخطيب؛ "لأنّ الحديث يعتقد جازماً أنه لا يوجد متن مناقض للقرآن من كل وجه، ثم يكون له يعد ذلك إسناد صحيح، فلا بد من خلل في إسناده، ولذلك يبحث عن مصدر الخلل ليحكم بناء عليه"³.

فما ذهب إليه الإمام الخطيب البغدادي (ت463هـ)، يخالف صنيع المحدثين، وهو يغير ما قرره الإمام الشافعي (ت204هـ) في رسالته، ذلك أنه عدّ الحديث حجة بنفسه إذا ثبتت صحته، من ذلك قوله: "فلا يجوز عندي عن عالم أن يثبت خبر واحد

¹ رد الحديث من جهة المتن، معتر الخطيب، ص103.

² الكفاية في معرفة أصول علم الرواية، الخطيب البغدادي، 2/258.

³ رد الحديث من جهة المتن، معتر الخطيب، ص214.

- كثيراً، ويحلّ به، ويحرم، ويرد مثله إلا من جهة:
- أن يكون عنده حديث يخالفه.
 - أو يكون ما سمع ومن سمع منه أوثق عنده ممن حدّثه خلافه.
 - أو يكون من حدّثه ليس بحافظ.
 - أو يكون متهماً عنده، أو يتهم من فوقه ممن حدّثه.
 - أو يكون الحديث محتملاً معنيين، فيتأول فيذهب إلى أحدهما دون الآخر".¹
- فنحن نرى أنّ الإمام الشافعي لم يجعل ضمن المقاييس التي يرد بها الحديث ما ذهب إليها الخطيب البغدادي، بل إنه اتبع في نصّه السالف علماء الأصول، الذين وضعوا مقاييس زائدة على ما عليه المحققون من أرباب الصناعة الحديثية.
- قال أبو الحسن بن الحصار الأندلسي (ت611هـ): "قد يعلم الفقيه صحة الحديث بموافقة الأصول، أو آية من كتاب الله تعالى، فيحمله ذلك على قبول الحديث والعمل به، واعتقاد صحته. وإذا لم يكن في سنده كذاب، فلا بأس بإطلاق القول بصحته إذا وافق كتاب الله تعالى، وسائر أصول الشريعة".²
- فالأخذ أصولية إذن، يجدها الناظر في كتب الأصول، ولم أجد في حدود ما اطّلت عليه أنّ الحديث إذا ثبت، يعرضه المحدث على هذه المقاييس التي ذكرها الأصوليون، وذكرها الخطيب تبعاً لهم، بل النصوص شاهدة على خلاف هذا، وبراءة المنهج النقدي للأئمة الحديث منه.

¹ الرسالة، الشافعي، محمد بن إدريس، تحقيق: أحمد محمد شاكر، القاهرة، مكتبة دار التراث، 2005م (ط3)، ص458.

² النكت على ابن الصلاح، الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر، تحقيق: زين العابدين بلافيج، الرياض، دار أضواء السلف، 2008م، 107/2-108.

وما أجمع رد الإمام السمعاني (ت489هـ) الذي يعدّ من أفراد علماء الأصول الذين انتصروا لمنهج أهل الحديث، وردّ ما هم عليه من المقاييس التي تعدّ فرضية لا وجود لها في الممارسة النقدية للمحدثين، قال: "لأنّ الحديث إذا ثبت صار أصلاً في نفسه، إلا أنه ربما لا يكون له من حيث المعنى نظير في سائر أصول الشرع، وعدم النظير لا يبطل حكم الشيء وإنما يبطله عدم الدليل، وإنما صارت الأصول أصولاً لقيام الدلالة على صحتها وثبوتها، فإذا ثبت الخبر صار أصلاً مثل سائر الأصول، ولو وجب تركه بسائر الأصول لوجب ترك سائر الأصول به، فإذا لم يلزم أحدهما لم يلزم الآخر".¹

وقال في موضع آخر: "فإننا بحمد الله تعالى لم نجد خبراً صحيحاً يخالف الكتاب، بل الكتاب والسنة متوافقان متعاضان".²

قلت: وهذه مسألة متشعبة، تحتاج تفصيلاً يرفع ما احتف بها من لبس، وما اكتنفها من غموض، وغرضي من سوقها أن أبين تأثير كتب المصطلح بالمذاهب الأصولية، وطبيعة الاستمداد من منهج المحدثين، وكيف تسلل إلى الكتابات الحديثة.

وأما المسألة الأخيرة؛ فهي أيضاً من مآخذ الأصوليين التي هجرت، واستنبتت في علم الحديث، ودرسها المحدثون من باب التأثير بالخلفية الأصولية، وإلا فإنها لا تجري على منهج المحدثين، ولا هي محققة لوظائف؛ لأنه سبق أن بينت أنّ وظيفة المحدث الأصلية، هي تمييز المقبول من المردود، والمتواتر بالمعنى الأصولي لا يدخل تحت هذه الوظيفة.

وأنبه في سياق بحث تأثير كتب المصطلح بمبحث المتواتر على أمر في غاية الأهمية، وهو أنّ المحدثين يدرسون المتواتر، ولكن بمعنى يخالف المتواتر عند الأصوليين، فالمتواتر عندهم بمعنى الشبهة والاستفاضة التي لا يمكن معها دفع الخبر ورده، وهكذا فإنّ المحدثين قد يتواتر عندهم ما لا يتواتر عند غيرهم، لكن المتواتر الوارد في كتب

¹ القواطع في أصول الفقه، السمعاني، 558/2.

² نفس المصدر، 572/2.

المصطلح، وخاصة في الكفاية للخطيب البغدادي والذي تبعه عليه ابن الصلاح في مقدمته، هو المتواتر بالمعنى الأصولي، وهذا تشهد له النصوص الواردة في هذه الكتب.

قال الإمام ابن الصلاح (ت 643هـ): "من المشهور: المتواتر الذي يذكره أهل الفقه وأصوله. وأهل الحديث لا يذكرونه باسمه الخالص المشعر بمعناه الخاص، وإن كان الحافظ الخطيب قد ذكره، ففي كلامه ما يشعر بأنه اتبع فيه غير أهل الحديث، ولعل ذلك لكونه لا تشمله صناعتهم، ولا يكاد يوجد في رواياتهم [...] ومن سئل عن إبراز مثال لذلك فيما يروى من الحديث أعياه تطلبه".¹

فهذا النص واضح الدلالة على أنّ المتواتر الذي ذكره الخطيب (ت 463هـ) ومن تبعه لا يجري على صناعة المحدثين، ولا هو مما يدخل في وظائفهم، والدليل على ذلك أنّ الخطيب ذكره في سياق تقسيم الأخبار، ونحن أثبتنا أنّ تقسيم الأخبار عند الأصوليين يروم القطع والظن، وذلك خارج عن منهج المحدثين، فجاء المتواتر تبعاً لذلك بعيداً عن منهجهم. ومن جهة أخرى لو كان المتواتر بالمعنى الذي ذكره الخطيب مما يعرفه المحدثون لما عرّ وجود مثال له، ولما أعياهم تطلب شاهد يبين حقيقته، كما هو صنيعهم مع باقي المصطلحات الحديثية، وتصريح ابن الصلاح بتأثر الخطيب بالأصوليين في إدخال المتواتر مغن عن تكلف البحث عن القرائن.

وفي كلام الإمام ابن الصلاح (ت 643هـ) ومضة مهمة شاهدة لصحة ما صدرت به كلامي عن المتواتر، وهي أنّ المحدثين يبحثون في المتواتر لكن ليس بالمعنى الخاص الذي عليه علماء الأصول، وذلك مستل من قوله: "وأهل الحديث لا يذكرونه باسمه الخالص المشعر بمعناه الخاص".² ولذلك أهل الحديث يجعلون بعض الأحاديث متواترة وإن كانت في أصلها غريبة؛ كحديث "إنما الأعمال بالنيات".

¹ علوم الحديث، ابن الصلاح، ص 267-268.

² نفس المصدر، ص 267.

وإذا طلبنا شاهداً يرفع اللبس والغموض، نقلنا نص الحافظ العراقي (ت806هـ): "قد اعترض عليه بأنه قد ذكره أبو عبد الله الحاكم، وأبو محمد بن حزم، وأبو عمر ابن عبد البر، وغيرهم من أهل الحديث.

والجواب عن المصنف أنه إنما نفي عن أهل الحديث ذكره باسمه الخاص المشعر بمعناه الخاص، وهؤلاء المذكورون لم يقع في كلامهم التعبير عنه بما فسّره به الأصوليون، وإنما يقع في كلامهم أنه تواتر عنه كذا وكذا، أو أنّ الحديث الفلاني متواتر، وكقول ابن عبد البر في حديث المسح على الخفين أنه استفاض وتواتر، وقد يريدون بالتواتر: الاشتهار لا المعنى الذي فسّره به الأصوليون والله أعلم".¹

وخلاصة الكلام أنّ المتواتر بالمعنى الذي ذكره الخطيب البغدادي (ت463هـ)، وتبعه عليه غيره، ليس من منهج المحدّثين، ولا هو مما يدخل في صناعة الإسناد، كما صرح بذلك ابن أبي الدم الهمداني الحموي (ت642هـ) بقوله: "اعلم أنّ الخبر المتواتر إنما ذكره الأصوليون دون المحدّثين، خلا الخطيب البغدادي، فإنه ذكره تبعاً للمذكورين، وإنما لم يذكره المحدّثون؛ لأنه لا يكاد يوجد في روايتهم ولا يدخل في صناعتهم".²

وقال الحافظ ابن حجر (ت852هـ): "إنما أبهمت شروط المتواتر في الأصل؛ لأنه على هذه الكيفية ليس من مباحث علم الإسناد؛ إذ علم الإسناد يبحث فيه عن صحة الحديث أو ضعفه؛ ليعمل به أو يترك من حيث صفات الرجال، وصيغ الأداء، والمتواتر لا يبحث عن رجاله، بل يجل العمل به من غير بحث".³

¹ التقييد والإيضاح لما أطلق وأغلق من كتاب ابن الصلاح، العراقي، زين الدين عبد الرحيم بن الحسين، تحقيق: أسامة خياط، بيروت، دار البشائر الإسلامية، 2014م (ط1)، 776/1.

² لقط الآلآ المتناثرة في الأحاديث المتواترة، مرتضى الزبيدي، تحقيق: عبد القادر عطاء، بيروت، دار الكتب العلمية، 1985م (ط1)، ص17.

³ نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني، تحقيق: محمد مراي، دمشق، دار ابن كثير، 2017م (ط3)، ص80-81.

فوجز الكلام أنّ المتواتر الذي ذكره الخطيب البغدادي (ت 463هـ) ومن تبعه، تبين بتصريح علماء الحديث أنفسهم أنه لا يجري على صناعة الإسناد، وليست له صلة بالمنهج النقدي لدى المحدثين. أما المتواتر بمعناه الحديثي، فلا يشترطون فيه ما اشترطه الأصوليون، بل منهجهم في دراسته مغاير لما عليه علماء الأصول، وهو ما أفاده الشيخ ابن تيمية (ت 728هـ) بقوله: "علماء الحديث يتواتر عندهم ما لا يتواتر عند غيرهم؛ لكونهم سمعوا ما لم يسمع غيرهم، وعلموا من أحوال النبي ما لم يعلم غيرهم".¹

ومما استمدّه المحدثون من الأصوليين منهج دفع التعارض بين المتن، ويدخل في ذلك: الناسخ والمنسوخ، ومختلف الحديث، ومشكل الحديث.

والم تأمل يلحظ أنها أنواع كلها متعلقة بالمتن من جهة، ومتعلقة بباب كبير من أبواب أصول الفقه، وهو التعارض والترجيح، فهذه أنواع لها صلة وطيدة بعلم أصول الفقه؛ لأنها تمدّ المحدث بالمنهج الذي يدفع به هذا التعارض.

أما الناسخ والمنسوخ؛ فقد عرفه ابن الصلاح (ت 643هـ) بقوله: "هو عبارة عن رفع الشارع حكماً منه متقدماً بحكم منه متأخر".²

ولولا ما دونه الشافعي (ت 204هـ) في رسالته ما عرف المحدثون منهج رفع التعارض، ومعرفة الناسخ والمنسوخ، فقد سأل الإمام أحمد (ت 241هـ) الإمام محمد بن مسلم بن وارة (ت 265هـ): "كتبت كتب الشافعي؟ فقال: لا. قال: فرطت، ما علمنا المجمل من المفسر ولا ناسخ حديث رسول الله من منسوخه حتى جالسنا الشافعي".³

ولهذا كان منهج دفع التعارض مما تميز به الأصوليون عن المحدثين، فكانت الحاجة

¹ مجموعة الفتاوى، ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، أشرف على الطباعة المكتب التعليمي السعودي المغربي، الرباط، مكتبة المعارف، 42/18.

² علوم الحديث، ابن الصلاح، ص 277.

³ نفس المصدر، ص 277.

ماسة إلى استلهاهم هذا المنهج في دفع تعارض المتون واختلافها. وإنما قلت المتون دون الأسانيد؛ لأنّ ما استمدّه المحدثون من الأصوليين إنما انصب على المشترك الجمعي بينهما، ألا وهو المتن.

والذي يؤكد هذا الذي ذهبت إليه، الوقوف عند السبب الدافع للإمام ابن مهدي (ت198هـ) إلى طلب تأليف الرسالة من الإمام الشافعي (ت204هـ)، وخلاصته المناسبة له في هذا المقام، أنّ الأحاديث عندما جمعت، وتم تدوينها وتوثيقها، حصل تعارض بين بعضها يحتاج المحدث معه إلى رفعه، فلم يجدوا بين أيديهم وقتئذٍ منهجاً يدفعون به هذا التعارض، ويزيلون به تلك الإشكالات؛ لأن صناعة المحدث مدارها على الجمع والتوثيق والنقد، وتمييز المقبول من المردود. أما رفع التعارض، والجمع بين الأدلة؛ فيحتاج قدرًا زائدًا على تلك العمليات النقدية كلها، وهي مفتقرة إلى تدخل عمل الأصولي، فلم يجد الإمام ابن مهدي من هو أقدر على القيام بذلك من الإمام الشافعي، لما اجتمعت فيه من مقومات العبقرية، ومؤهلات النبوغ العلمي، فطلب منه تأليف الرسالة لهذا الغرض.¹

¹ لقد كان للإمام الشافعي فضل كبير في تأسيس قواعد الفهم، وأصول الاستنباط، التي دفعت إشكالات تعارض السنة، ونسخها، وبيان درجة دلالتها... إلخ، والمتأمل في نص رسالة الإمام ابن مهدي (ت198هـ)، والجامع للقرائن المختلفة ببواعث رسلها للإمام الشافعي، يترشح لديه أن الإشكال الذي دفعه إلى ذلك أصالة هو الإشكال الفهمي، المتمثل في تعارض نصوص السنة، وبيان قواعد معرفة النسخ. يقول الدكتور فريد الأنصاري (ت1430هـ): "إن المشكلة التي اعترضت ابن مهدي هي مشكلة فهم بالدرجة الأولى؛ فهم معاني الشريعة بما تعلق بدلالة القرآن، ومشكلة النسخ الراجعة إلى تعارض النصوص في مقتضياتها الدلالية، ثم بالدرجة الثانية قضية الاستدلال، وحجية بعض الأدلة". المصطلح الأصولي عند الشاطبي، الأنصاري، فريد بن الحسن، القاهرة، دار السلام، 2010م (ط1)، ص140. ولذلك لا يصح القول: إن الباعث الذي حفز همة الإمام ابن مهدي (ت198هـ) على طلب تأليف الرسالة هو مشكل التأصيل لقواعد الحديث، فهذا مستبعد، تأباه القرائن، ويدفعه سياق طلبه؛ لأن ابن مهدي إمام من أئمة النقد، وعلم من أعلام الجرح والتعديل، يبعد جدا أن يكون إشكال التأصيل والتنظير لقواعد علوم الحديث دافعا له إلى طلب تأليف الرسالة؛ إذ لا حاجة له إلى صوغها نظرياً؛ لأنه يمارسها تطبيقياً، ويخبرها تدقيقاً وتفصيلاً.

قال العلامة أحمد شاكر (ت1377هـ): "كان يفصل الشافعي للناس طرق فهم الكتاب على ما عرف من بيان العرب وفصاحتهم، وكيف يدلّهم على الناسخ والمنسوخ من الكتاب والسنة، وعلى الجمع بين ما ظاهره التعارض فيهما أو في أحدهما، حتى سمّاه أهل مكة ناصر الحديث".¹

وقال في موضع آخر: "كتب عبد الرحمن بن مهدي إلى الشافعي، وهو شاب، أن يضع له كتاباً فيه معاني القرآن، ويجمع قبول الأخبار فيه، وحجة الإجماع، وبيان الناسخ والمنسوخ من القرآن والسنة: فوضع له كتاب الرسالة".²

لذلك اندرج هذا النوع بالأصالة تحت أبواب أصول الفقه، كما صرح بذلك غير واحد من علماء الحديث، منهم الإمام ابن كثير (ت774هـ) في اختصار علوم الحديث، قال في نوع الناسخ والمنسوخ: "وهذا الفن ليس من خصائص هذا الكتاب، بل هو بأصول الفقه أشبه".³

فهو مرتبط بعلوم الحديث من جهة الإثبات؛ أي: إنّ إثبات نسبة الحديث إلى النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ متعلق نظر وبحث الحديثي، ومرتب بأصول الفقه من جهة الافتقار إلى قواعد رفع التعارض، ودفع الاختلاف بين الأحاديث، فهو نوع تتجاوزه جهتان اثنتان، وهو بأصول الفقه ألصق؛ لأنّ دفع التعارض يهدف إلى تحقيق شرط العمل والاحتجاج. ولا شك أنّ الوظيفة الاستنباطية؛ أي استنباط الحكم الصالح للعمل، داخلة ضمن وظائف الأصولي لا المحدث، والذي يؤكد هذه الخلاصة، ما ذكره الإمام ابن الأثير (ت606هـ) في قوله: "الناسخ والمنسوخ - وإن تعلقت بعلم الحديث - فإنّ المحدث لا يفتقر إليها؛ لأنّ ذلك من وظيفة الفقيه؛ لأنّه

¹ مقدمة تحقيق أحمد شاكر للرسالة، ص6.

² مقدمة تحقيق أحمد شاكر للرسالة، ص10.

³ اختصار علوم الحديث، ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، بيروت، دار الكتب العلمية (ط2)، ص169.

يستنبط الأحكام من الأحاديث، فيحتاج إلى معرفة المتواتر، والآحاد، والناسخ، والمنسوخ. فأما المحدث؛ فوظيفته أن ينقل، ويروي ما سمعه من الأحاديث كما سمعه، فإن تصدّى لما وراءه، فزيادة في الفضل، وكال في الاختيار".¹

فقوله: "وإن تعلقت بعلم الحديث، فإنّ المحدث لا يفتقر إليها؛ فعناه أنه لا يفتقر إليها في مباشرته للعملية النقدية، وفي تصحيحه وتضعيفه؛ لأنّ الناسخ والمنسوخ لا يبحث فيه إلا بعد إثبات صحة الأحاديث، وإثبات نسبتها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإلا فإنه لا ناسخ ولا منسوخ؛ بل محكم لا تعارض فيه، ووجه إفادة المحدثين من الأصوليين في هذا النوع، هو إثبات العمل؛ لأنّ ثبوت الحديث لا يستلزم العمل به؛ لوجود عارض التعارض، فإن رفع التعارض، وجمع بين الحديثين من غير تعسف ولا تكلف فذلك مختلف الحديث وإن لم يمكن الجمع، انتقل إلى البحث في الناسخ والمنسوخ. فالقاسم المشترك بين المحدثين والأصوليين في هذا النوع الحديثي هو إفادة العمل؛ لذلك قال ابن الصلاح (ت643هـ): "أن يظهر كون أحدهما ناسخاً والآخر منسوخاً، فيعمل بالناسخ ويترك المنسوخ".² وأما الأصولي؛ فحلّ نظره كذلك، كما أفاده الإمام الغزالي (ت505هـ) في قوله: "بل نعني بالمقبول ما يجب العمل به، وبالمردود: ما لا تكليف علينا في العمل به".³

فتوارد الأصولي والمحدث في هذا النوع على نفس المحل، وهو أنّ الرد في هذه الحالة عند كلا الفريقين ليس لعلّة قاذحة في السند، ولا لضعف في المتن، بل لعدم توفر شروط العمل؛ فاقتضى واقع الحال دفع هذا التعارض، ليلا يتوقف العمل والتكليف بالحديث. وهذه النتيجة ألفت لها شاهداً قوياً عند الإمام الخطيب البغدادي (ت463هـ) في

¹ جامع الأصول في أحاديث الرسول، ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط وآخرون، دمشق، دار ابن كثير، 2016م (ط3)، 6/1.

² علوم الحديث، ابن الصلاح، ص286.

³ المستصفي، الغزالي، 290/1.

الباب الأخير من الكفاية الذي وسمه: القول في تعارض الأخبار وما يصح التعارض فيه وما لا يصح، حيث قال: "فكل خبرين علم أنّ النبي صلى الله عليه وسلم تكلم بهما، فلا يصح دخول التعارض فيهما على وجه، وإن كان ظاهرهما متعارضين؛ لأنّ معنى التعارض بين الخبرين والقرآن من أمر ونهي وغير ذلك أن يكون موجب أحدهما منافياً لموجب الآخر، وذلك يطل التكليف إن كان أمراً ونهياً وإباحة وحظراً".¹ صحيح أنّ المحدث متى ثبت عنده الحديث، فإنه لا يزيد على ذلك شيئاً؛² بمعنى أنه ليس من مقاييسه النقدية إذا ثبتت عنده الرواية بشروطها المعروفة عرضها على القرآن أو العقل أو عمل الصحابي، أو غير ذلك مما توسع فيه الأصوليون، بما لا يجري على المنهج النقدي الأصيل للمحدثين، إلا أنه قد ثبت للمحدث الرواية من غير إعلال، وتعرض له غائلة التعارض، فيحتاج إلى دفع هذا التعارض، فيلجأ إلى النسخ والمنسوخ، ولما كانت قواعد رفع هذا التعارض، ودفع التوقف عن العمل بالحديث مفتقرة إلى عمل الأصولي، كان استمداد المحدث من علم الأصول أمراً محموداً، بل واجباً مطلوباً.

قال الدكتور لطفي الزغير: "النسخ والمنسوخ، ليس من العلوم الخاصة بالحديث، وإنما له ارتباط بالقرآن، وأصول الفقه أيضاً".³

ومما يتعلق برفع التعارض بين المتون مختلف الحديث ومشكل الحديث، وهو نوع لا يتمكن منه إلا من جمع بين الصناعتين: الحديثية والفقهية، كما أفاد ذلك الإمام ابن الصلاح (ت 643هـ) بقوله: "وإنما يكمل للقيام به [=أي مختلف الحديث] الأئمة الجامعون بين صناعتي الحديث والفقه، الغواصون على المعاني الدقيقة".⁴

¹ الكفاية في معرفة أصول علم الرواية، الخطيب البغدادي، 260/2.

² قال الإمام أحمد بن حنبل: "إذا كان الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم صحيحاً ونقله الثقات فهو سنة ويجب العمل به على من عقله وبلغه، ولا يلتفت إلى غيره من رأي ولا قياس". العدة في أصول الفقه، أبو يعلى، محمد بن الحسين الفراء، تحقيق: أحمد المبارك، 1990م (ط2)، 859/3.

³ التعارض في الحديث، الزغير، لطفي بن محمد، الرياض، العبيكان، 2008م (ط1)، ص 145.

⁴ علوم الحديث، ابن الصلاح، ص 284.

وقال بدر الدين بن جماعة (ت733هـ): "إنما يكمل للقيام به الأئمة من أهل الحديث والفقه والأصول الغواصون على المعاني".¹

وما قلته قبل يستصحب على هذا النوع؛ لأنَّ استنباط المعاني، ودفع التعارض ورفع قدر زائد على وظيفة المحدث، وهو خارج عن دائرة اشتغاله، لذلك كانت قواعد دفع الاختلاف مقررة في الأصول، ولا أدلَّ على ذلك من السبق الزمني للإمام الشافعي (ت204هـ) في التأليف في هذا النوع، لأنَّ جمع بين الصناعتين: الحديثية والفقهية الأصولية، فجاز بذلك منهج دفع الإيراد عن الأحاديث.

يقول الدكتور لطفي الزغير: "تأثر بعض المحدثين بالمباحث الأصولية للتعارض فنقلوها في تعريف مختلف الحديث؛ فللتعارض علاقة لصيقة بعلوم أخرى غير حديثية، وهذه العلاقة قد تتخذ منحى التأصيل والتقعيد، فيكون التعارض مبحثاً مهماً من مباحث هذا العلم".²

وهكذا نجد طبيعة الوظائف محدداً لأوجه إفادة المحدثين من الأصوليين؛ "فالأصولي يبحث في درجة القطع والظن التي تلحق بالحديث، كما يبحث في محال الخبر؛ لأنه يرتب الاستدلال بالمحل على درجة القطع والظن، ويبحث علاقة الخبر بباقي الأدلة، فلم يكتف بالإسناد، ولا بحث عن الشاهد باصطلاح المحدثين، بل نظر إلى موضوع متن الحديث نفسه، ووازن بينه وبين باقي النصوص والأدلة، ولهذا كان مختلف الحديث، وناسخ الحديث ومنسوخه ليسا من مباحث علوم الحديث، بل من مباحث الأصوليين".³

والغاية من اعتناء المحدثين بمختلف الحديث، هو رفع التعارض عن الأحاديث، ودفع

¹ المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي، ابن جماعة، بدر الدين أبو عبد الله الكاظمي، تحقيق: محي الدين رمضان، دمشق، دار الفكر، 1986م (ط2)، ص60.

² التعارض في الحديث، الزغير، ص146-147.

³ رد الحديث من جهة المتن: دراسة في مناهج المحدثين والأصوليين، معتز الخطيب، ص30.

ما يوهم بينها من الاختلاف، حتى لا يتعطل العمل بها، وهو ما أفاده ابن الحنبلي (ت971هـ) بقوله: "الأصح أن يختلف الحديث؛ إنما هو الحديثان المقبولان المتعارضان في المعنى ظاهراً مطلقاً، وأن يطلب التاريخ أولاً، فإن لم يوجد طلب الجمع، فإن لم يمكن ترك العمل بهما"¹. فالذي نريد إثباته ختاماً، أن نبين أن منهج دفع التعارض، وباب الترجيحات أفاده المحدثون من الأصوليين أصالة، والسبب في ذلك راجع إلى طبيعة وظائف كل منهما، فالأصولي يبحث في السنة في نسقها التشريعي العام، ويبحث في العوارض التي تحول دون تحقيق وظيفة الحجية والاستدلال به، فاحتيج بالتبع إلى رفع هذا التعارض حتى تكون السنة مصدراً صالحاً للتشريع، فلم يجد المحدثون بدءاً من الاستعانة بالمنهج الأصولي في دفع التعارض، ورفع الاختلاف بين الأحاديث، ليلا يوهم أن الأحاديث بينها تناقض، وحتى لا يظن من لا حظ له من النظر، أن السنة متناقضة، وهذا ما حاول الإمام ابن قتيبة (ت276هـ) دفعه في كتابه القيم تأويل مختلف الحديث.

الخاتمة: إن ولادة علوم الحديث في رحم علم الأصول، جعل بعض القضايا والمسائل تتسلل إلى كتب المحدثين للإفادة منها؛ إما من حيث المادة، أو من حيث المنهج، = [الاستمداد المعرفي، والاستمداد المنهجي]، والمعيار الذي يستطيع الناظر التمييز به بين ما هو حديثي، وبين ما هو أصولي، أو فقهي أو غير ذلك، هو الاحتكام إلى الوظائف التي نشأ كل علم لتحقيقها. ودراسة الاستمداد في معزل عن استصحابها، لا يعطي الباحث التصور الكامل، والفهم الدقيق لهذه المسائل التي تثوقف ضرورة على جعل الوظائف ماثلة في كل المحطات التي ندرس فيها علاقة علم الحديث بغيره، سواء تعلق الأمر بالاستمداد، أو التكامل، أو الأصول المعرفية والمنهجية...إلخ.

¹ فقه الأثر صفوة علم الأثر، ابن الحنبلي، محمد بن إبراهيم التاذقي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، حلب، مكتبة المطبوعات الإسلامية، 1408هـ (ط2)، ص66.

ونحسب أنّ ما ذكرناه يكفي في درك أوجه إفادة المحدثين من الأصوليين، والمواضع التي تأثرت بها المباحث الحديثية بعلم أصول الفقه إما من حيث المادة أو المنهج، ولم يكن غرضنا في ذلك التفصيل؛ لأنّ المقصود هو التنبيه على هذه الأمور التي تعدّ شرطاً في استتمام النظر، وركناً في فهم ماهية العلم، وأساساً لا يستغني التائق إلى استنطاق الخصائص المنهجية والمعرفية لعلوم الحديث عن استحضاره واستصحابه. والله أعلم.

قائمة المصادر والمراجع

1. الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي، سيف الدين علي بن محمد، بيروت، دار ابن حزم، 2008م (ط1).
2. اختصار علوم الحديث، ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر، بيروت، دار الكتب العلمية (ط2).
3. الإعلان بالتوبيخ لمن ذم أهل التوريج، السخاوي، أبو الخير محمد بن عبد الرحمن، تحقيق: سالم بن غتر بن سالم الظفيري، الرياض، دار الصميعي للنشر والتوزيع، 2017م (ط1).
4. تطور دراسات السنة النبوية ونهضتها المعاصرة وآفاقها، حمادة، فاروق، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، 2009م (ط1).
5. التعارض في الحديث، الزغير، لطفي بن محمد، الرياض، العبيكان، 2008م (ط1).
6. التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير في أصول الحديث، النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف، تحقيق: محمد عثمان الخشت، بيروت، دار الكتاب العربي، 1985م (ط1).
7. التقييد والإيضاح لما أطلق وأغلق من كتاب ابن الصلاح، العراقي، زين الدين عبد الرحيم بن الحسين، تحقيق: أسامة خياط، بيروت، دار البشائر الإسلامية، 2014م (ط1).
8. توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار، الصنعاني، محمد بن إسماعيل، تحقيق: صلاح عويضة، بيروت، دار الكتب العلمية، 1997م (ط1).
9. جامع الأصول في أحاديث الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط وآخرون، دمشق،

- دار ابن كثير، 2016م (ط3).
10. الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي، تحقيق: محمود الطحان، الرياض، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 1983م.
11. رد الحديث من جهة المتن، الخطيب، معتر، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2011م (ط1).
12. الرسالة، الشافعي، محمد بن إدريس، تحقيق: أحمد محمد شاكر، القاهرة، مكتبة دار التراث، 2005م (ط3).
13. شرح علل الترمذي، ابن رجب، زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد البغدادي الشهير، تحقيق: همام عبد الرحيم سعيد، مكتبة الرشد ناشرون، الرياض، 2001م (ط3).
14. العدة في أصول الفقه، أبو يعلى، محمد بن الحسين الفراء، تحقيق: أحمد المبارك، 1990م (ط2).
15. علوم الحديث، ابن صلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن الشهرزوري، تحقيق: نور الدين عتر، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1986م.
16. قبول الحديث: دراسة في مناهج المحدثين والأصوليين، الخطيب، معتر، عمان، أروقة للدراسات والنشر، 2017م (ط1).
17. قفو الأثر صفوة علم الأثر، ابن الحنيلي، محمد بن إبراهيم التاذقي، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، حلب، مكتبة المطبوعات الإسلامية، 1408هـ (ط2).
18. قواطع في أصول الفقه، السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد، تحقيق: صالح سهيل، عمان، دار الفاروق، 2011م (ط1).
19. الكفاية في معرفة أصول علم الرواية، الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي، تحقيق: ماهر ياسين الفحل، دار ابن الجوزي، الرياض، 1435هـ (ط2).

20. لقط الآلئ المتناثرة في الأحاديث المتواترة، مرتضى الزبيدي، تحقيق: عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، 1985م (ط1).
21. مجموعة الفتاوى، ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، أشرف على الطباعة المكتب التعليمي السعودي المغربي، الرباط، مكتبة المعارف.
22. المدخل إلى العلوم الشرعية، حلیم، سعيد بن محمد، الرباط، دار الأمان، 2018م (ط1).
23. المستصفى، الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، تحقيق: سليمان الأشقر، بيروت، مؤسسة الرسالة ناشرون، 2012م (ط1).
24. المنهج النقدي عند المحدثين وعلاقته بالمنهج النقدية التاريخية، السليبي، عبد الرحمن فالح، مركز نماء للبحوث والدراسات، 2014م (ط1).
25. المنهج في مباحث علوم الحديث، حلیم، سعيد بن محمد، الرباط، دار الأمان، 2018م (ط1).
26. المنهل الروي في مختصر علوم الحديث النبوي، ابن جماعة، بدر الدين أبو عبد الله الكفاني، تحقيق: محي الدين رمضان، دمشق، دار الفكر، 1986م (ط2).
27. نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر، ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي العسقلاني، تحقيق: محمد مرايبي، دمشق، دار ابن كثير، 2017م (ط3).
28. نقد الحديث بالعرض على الوقائع والمعلومات التاريخية، العكايلة، سلطان سند، عمان، دار الفتحة، 2014م (ط1).
29. النكت على ابن الصلاح، الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر، تحقيق: زين العابدين بلافريج، الرياض، دار أضواء السلف، 2008م.
30. وضع المصطلح الحديثي وتفعيل المصطلح التراثي، عبد الرحمن العضراوي، مجلة دراسات مصطلحية، معهد الدراسات المصطلحية، فاس، العدد 4، سنة 1426هـ-2005م.

وصحبه الأخيار. وبعد:

فإنّ من الظواهر التي تلوح للمتبع لتاريخ المذهب الإمامي؛ ظاهرة التطور المستمر، فالمذهب مرّ بمراحل عدة حتى تكامل في شكله الحالي، وهو مع ذلك لا يزال مرتبطاً لتقبل أفكار وتطورات أخرى تخرج بصيغ كثيرة من أبرزها التأويلات الجديدة لبعض النصوص القديمة.¹

وقد انفرد الفكر الاثني عشري عن باقي فرق المسلمين بقضايا أصبحت ركائز يقوم عليها الفكر، ويتراوح من لم يعمل بها عندهم بين الكفر والفسق في معتقدهم. وفي هذا البحث نظرة سريعة إلى تطوّر قضية مهمة، أصبحت عقيدة بعد أن كانت من القضايا الفقهية في فكر الاثني عشرية، وهي: الخمس ومستنده العقدي في المذهب الاثني عشري.

وقد جعلت البحث في مقدمة، ومبحثين، ثم الخاتمة.

وَأَسْأَلُ اللَّهَ تَعَالَى التَّوْفِيقَ، وَأَنْ يَرُدَّ الْمُسْلِمِينَ إِلَيْهِ رَدًّا جَمِيلًا.

المبحث الأول

الخمس في الفكر الشيوعي الاثني عشري

يعرف الشيعة الاثني عشرية الخمس بأنه (اسمٌ لحقّ في المال يجبُ للحجة عليه السلام وقبيله)² ويعتقدون أنّ (الخمس فريضة)³ ويفرضه شيوخم على عامتهم⁴ ويحكمون

¹ أعلام التصحيح والاعتدال في صفوف الإمامية، ص 37. د. خالد بن محمد البديوي، ط 1. 1427هـ/2006م.

² كتاب الخمس، ص 21. الشيخ مرتضى الأنصاري. تحقيق: لجنة التحقيق. ط1. جمادى الأولى 1415 هـ مؤسسة الهادي. قم. كتاب الخمس، ص 25. السيد عبد الكريم آل السيد علي خان المدني. دار الزهراء للطباعة والتوزيع والنشر. بيروت - لبنان.

³ وسائل الشريعة، 483/9، محمد بن الحسن الحر العاملي، تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط2، 1414هـ ومن لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق، 44-41/2 تحقيق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي.

⁴ انظر: الخمس فريضة شرعية، ص 34. الشيخ جعفر السبحاني دار مشعر. طهران. إيران. ط 1. 1429هـ. والخمس عند الشيعة الإمامية وجذوره العقدية. د. ناصر القفاري. مركز التأصيل للدراسات والبحوث. ط 1. 1437هـ/2016م.

على مانعه بالكفر، ويوجبون دخوله في النار مخلداً فيها.¹

وقد جعلوا الخمس مرتبطاً بأثمّتهم، أو من ينوب عنهم من الفقهاء، وتوسّعوا فيما يجب فيه الخمس، وتشدّدوا في إيجابه، فجعلوا منع الدرهم أو أقلّ ظلماً لآل البيت واغتصاباً لحقهم، ويكفرون من يستحل ذلك،² وهذه الأموال (وطّدت أركان المذهب الشيعي، وعمّقت نسبة الخمس التي يدفعها المؤمن الشيعي من استقلالية مؤسّسة الفقهاء الدينية، ورفدتها بمدد أمام السلطات السياسية، أو الزمنية، بحسب المصطلحات الشيعية).³ (ولولا هذه الأموال لما ظلّ الخلاف قائماً بين الجعفرية وسائر الأمة الإسلامية إلى هذا الحد، فكثير من فقهاءهم يحرصون على إذكاء هذا الخلاف حرصهم على هذه الأموال).⁴

وهذا الثراء الفاحش الذي يتقلب فيه سادتهم وكبراءهم إنما هو أثرٌ من آثار هذا الخمس الذي قصموا به ظهور البسطاء من الشيعة، يقول السيد: حسين الموسوي: (ولو كنت أريد شيئاً من متاع الحياة الدنيا فإنَّ المتعة والخمس كفيلاً بتحقيق ذلك لي، كما يفعل الآخرون حتى صاروا هم أثرياء البلد وبعضهم يركب أفضل أنواع السيارات بأحدث موديلاتها، ولكني والحمد لله أعرضت عن هذا كله منذ أن عرفت الحقيقة، وأنا الآن أكسب رزقي ورزق عائلتي بالأعمال التجارية الشريفة).⁵ ومسألة وجوب

¹ كتاب الخمس، ص 12. مرتضى الحائري. تحقيق: محمد حسين أمر الله. مؤسسة النشر الإسلامي. 1431 هـ.

² انظر: أثر الإمامة في الفقه الجعفري، ص 391. دكتور: علي أحمد السالوس. نشر وتوزيع دار الثقافة. قطر. الدوحة. ط1. 1405هـ/1985م. ومع الاثني عشرية في الأصول والفروع، ص 1028، وأصول مذهب الشيعة، 3/1239.

³ حدائق الأحران، ص 91. وانظر: الفكر السياسي الإيراني بين الإصلاحيين والمحافظين، ص 38. أنور قاسم الخضري. ضمن: الأمة في مواجهة مشاريع التفتيت. البيان، الإصدار السابع 1431هـ

⁴ هذا قول الدكتور: علي السالوس في: أثر الإمامة في الفقه الجعفري، ص 408. نشر وتوزيع دار الثقافة، قطر، الدوحة، ط 1، 1405هـ/1985م.

⁵ لله ثم للتاريخ، ص 9. حسين الموسوي. كشف الأسرار وتبرئة الأئمة الأطهار، دار آل عمران. القاهرة. ط 1 2008م.

وأعفوه من دفعه، أيكون الفقهاء والمجاهدون أفضل من الأئمة؛ سلام الله عليهم!¹
وهكذا الدكتور المفكر: موسى الموسوي، الذي أبطل استدلال الشيعة بآية الأنفال على شرعية
الخمس عندهم، وهي قوله تعالى: "وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّن شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ
وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَآلِنِ السَّبِيلِ إِن كُنْتُمْ عَامِنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أُنزِلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا
يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَىٰ أَتَجْمَعُونَ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" (سورة الأنفال: 41)

فيرى الدكتور الموسوي أنَّ تفسير الغنيمة بالأرباح من الأمور التي لا توجد إلا عند
فقهاء الشيعة، فالآية صريحة وواضحة بأنَّ الخمس شرعت غنائم الحرب، وليس في
أرباح المكاسب، وأظهر دليل قاطع على أنَّ الخمس لم يشرع في أرباح المكاسب هو
سيرة النبي الكريم صلى الله عليه وسلم، وسيرة الخلفاء من بعده بما فيهم الإمام علي،
وحق سيرة أئمة الشيعة حيث؛ لم يذكر أرباب السير الذين كتبوا سيرة النبي الكريم
صلى الله عليه وسلم يرسلهم؛ لاستخراج الزكاة من أموال المسلمين، وهكذا فإنَّ الذين
أرخوا حياة الخلفاء الراشدين بما فيهم الإمام علي لم يذكروا قط أنَّ أحداً منهم كان
يطلب الناس بخمس الأرباح، أو أنهم أرسلوا جباة لأخذ الخمس.²

ويردّ الدكتور الموسوي على الذين يستدلون بفعل الإمام علي على شرعية ما يذهبون
إليه، بأنَّ الإمام علي كانت حياته معروفة في الكوفة، ولم يحدث قطَّ أنه بعث الجباة
إلى أسواق الكوفة؛ ليأخذوا الخمس من الناس، أو أنه طلب من عماله في أرجاء
البلاد الإسلامية الواسعة التي كانت تحت إمرته أن يأخذوا الخمس من الناس،
ويرسلوها إلى بيت المال في الكوفة، كما أنَّ مؤرخي حياة الأئمة لم يذكروا قط أنَّ
الأئمة كانوا يطلبون الناس بالخمس، أو أنَّ أحداً قدّم إليهم مالا بهذا الاسم.³

¹ الله ثم للتاريخ، ص 66.

² انظر: الشيعة والتصحيح، ص 66. دون دار نشر. 1408هـ/1988م.

³ انظر: الشيعة والتصحيح، ص 67.

يستطيع أن يتولاه بنفسه.¹

وخلاصة ما تقدّم: أنَّ نظرية إعطاء الخمس إلى الفقيه جاءت متأخرة ولم تكن معروفة عند المتقدمين، إلا أنَّ بعض المتأخرين قالوا بها، وقد احتاروا في الذريعة أو المسوغ الشرعي الذي يبيح لهم ذلك. ففهم من قال بإحراز رضا الإمام وذلك بصرفه في الوجوه الشرعية، أو بنية التصديق عنه، ومنهم من عكس هذا القول تماماً فسلب من الإمام الغائب حقه من الخمس، وجعل علة استحقاقه له القيام بواجبات الإمامة وبما أنَّ الإمام غائب عن القيام بهذه الواجبات، فليس له شيء من الخمس وإنما الذي يستحقه القائم مقامه وهو الفقيه، وذلك بموجب فتاوى معينة.²

هذه الفتوى تمتاز بما يلي:

1. مختلف فيها ولا إجماع عليها.
2. عدم اعتمادها على أي نصٍ عن الأئمة المعصومين عندهم، أو القرآن الكريم، أو السنة النبوية المطهرة.
3. اضطراب أقوال الفقهاء الذين اعتمدوها، وحيرتها، وتددها، وتناقضها فيما بينها في أقوال الفقيه نفسه، ومن فقيهٍ إلى فقيهٍ، ومن زمانٍ إلى زمانٍ.
4. والأهم من ذلك كله تناقضها التام مع الأقوال الواردة عن الأئمة المعصومين.
5. عدم إمكانية تطبيقها على الواقع، فهي خيرٌ مثال يمكن أن يُضرب على تناقض النظرية مع التطبيق.³

¹ انمسن بين الفريضة الشرعية والضريبة المالية، ص 22. وانمسن بين الحقيقة الضائعة والأوامر السائعة، ص 30.

² انظر: الخمس، بين الفريضة الشرعية، ص 23.

³ الخمس بين الفريضة الشرعية، ص 79. والخمس بين الحقيقة الضائعة، ص 70-71.

المبحث الرابع

مطالبات شيعة معاصرة في إعادة النظر في موضوع الخمس

بدأت المطالبات الشيعية الواعية لإعادة النظر في قضية الخمس تظهر على الواقع بجرأة، فمن قبل نادى المفكر الدكتور: موسى الموسوي بالتححر من عبودية المجتهدين الشيعة، الذين يأكلون أموال الناس بالباطل، ولولا ذلك لما كانت لهم زعامة، (وهذا الخمس يعطى إلى المجتهد مع تقبيل يده، والجلوس أمامه جلسة العبد).¹

وتعالت صيحات الموسوي: (وكم أتمنى أن يترفع الفقهاء والمجتهدون عن أموال الشيعة، ولا يرتضون لأنفسهم أن يكونوا عالة عليهم؛ بذريعة ما أنزل الله بها من سلطان، إنَّ بعض علماء الشيعة يدافع عن أخذهم الخمس من أموال الشيعة؛ بأنها أموالُ تصرف على المدارس الدينية والحوزات العلمية، والشؤون المذهبية الأخرى، ولكن المناقشة ليست في أنَّ تلك الأموال تصرف كيف ولماذا؟! بل المناقشة أصوليةٌ وواقعيةٌ ومذهبيةٌ، وهي أنَّ تلك الأموال تؤخذ زوراً وبطلاً من الناس، وحتى إذا صرفت في سبيل الله فإنها غيرُ شرعية لا يجوز التصرف فيها، لقد كان باستطاعة فقهاء الشيعة أن يبنوا أنفسهم على الاكتفاء الذاتي، وأن يكون الفقيه معتمداً على نفسه؛ شأنه شأن أرباب الصناعات الأخرى، كما أنَّ باستطاعتهم الحصول على أموال؛ لتنمية العلم والعلماء، ولكن باسم التبرعات والهبات، لا باسم الواجب الشرعي وأوامر السماء).²

ومن القصص الحزنة التي أوردها الدكتور موسى الموسوي: (وعندما أكتب هذه السطور أعرف مجتهداً من مجتهدي الشيعة لا زال على قيد الحياة، وقد أدّخّر من الخمس ما يجعله زميلاً لقارون! الغابر، أو القوارين المعاصرين، وهناك مجتهد شيعيٌّ في إيران

¹ المتآمرون على المسلمين الشيعة من معاوية إلى ولاية الفقيه، ص 169. د. موسى الموسوي. تصدير

المفكر الإسلامي أ. د: إبراهيم بسيوني. مكتبة مدبولي. القاهرة. ط 2، 1996م.

² الشيعة والتصحيح، ص 68.

وطالب أيضاً الأستاذ: أحمد الكاتب بضرورة إعادة النظر بجدية في هذه المسألة: (لا بد من مراجعة حكم (الخمس) الذي اعتاد (مراجع الدين) جبايته من الشيعة منذ قرون؛ لافتقاده للأساس الشرعي الإسلامي والشيوعي، فهو لم يذكر في القرآن الكريم إلا في حالة الغنائم الحربية).²

¹ المصدر نفسه، ص 68.

تینا ئیر - مارچ 2025

فقد جاء في كتبهم ما يكشف كذبهم، أو يضعهم في تناقضٍ في مسألة الخمس؛ والتناقض علامة فساد المذهب. جاء في مصادرهم المعتمدة: عن سماعة عن أبي عبد الله وأبي الحسن قال: "سألت أحدهما عن الخمس؟ فقال: ليس الخمس إلا في الغنائم".¹ وعن الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ قوله: "لَيْسَ الْخُمْسُ إِلَّا فِي الْغَنَائِمِ خَاصَّةً".²

وقد تحيروا بهذه النصوص وحاولوا الإجابة عنها، فجاءت إجاباتهم متكلفة غير سديدة. قال صاحب الوسائل تعقيباً على النص السابق:³ (المراد ليس الخمس الواجب بظاهر القرآن إلا في الغنائم فإن وجوبه فيما سواها إنما ثبت بالسنة).⁴ هذا جوابه، ويبدو أنه أدرك ما فيه من ضعف ظاهر؛ إذ ليس في اللفظ إشارة أو دلالة على هذا الاحتمال، فهو من جنس تأويلات الباطنية، ولذلك حاول أن يجد مخرجاً آخر. فقال: (يمكن أن يراد بالغنائم هنا جميع الأصناف التي يجب فيها الخمس).⁵

وهذا أيضاً كسابقه، إذ معنى الغنائم، حتى في مصطلحاتهم هي ما يغنمه المسلمون في الجهاد ولذلك سلك طريقاً آخر، فقال: (يمكن أن يكون الحصر إضافياً بالنسبة إلى الأنواع التي لا يجب فيها الخمس).⁶ وهذا أيضاً لا يسعفه لأنهم يعممون الخمس في أنواع المكاسب. فأنت ترى في هذه الإجابات التردد والتكلف.⁷

قال الدكتور الشيعي موسى الموسوي: (وعلى الشيعة أن تعلم علم اليقين أنّ الخمس في

¹ تفسير العياشي، 66/2، محمد بن مسعود السمرقندي العياشي، مؤسسة الأعلمي، بيروت- لبنان، 1411هـ/1991م.

² من لا يحضره الفقيه، 13/1. وسائل الشيعة، 338/4. مختلف الشيعة، العلامة الحلي، 314/3 قم، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، 1413هـ.

³ انظر: الخمس، عند الشيعة الإمامية، ص 53.

⁴ وسائل، الشيعة، 338/4.

⁵ المصدر، نفسه، 4/338.

⁶ المصدر نفسه، 4/338.

⁷ انظر: الخمس عند الشيعة الإمامية، ص 53.

أرباح المكاسب بدعة ابتدعها الفقهاء).¹

إِذَنْ كُلَّ هَذَا تَحِيلُ مِنْ عِلْمَاهُمْ لِأَخْذِ أَمْوَالِ الْعَامَةِ بِالْبَاطِلِ تَحْتَ ذَرْعَةِ الْخَمْسِ
الَّذِي يَنْسُبُونَهُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَالْإِيتَهُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ فَهَمْ أَحَقُّ بِهَذِهِ الْآيَةِ:
يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لِيَآكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ
وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ
فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٣١﴾ يَوْمَ يُخْمَىٰ عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ
وَضُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ ﴿٣٢﴾² وَاللَّهُ تَعَالَىٰ أَعْلَمُ.

خلاصة البحث

1. انفراد الشيعة الاثني عشرية بموضوع الخمس، وصنعوا روايات تعضد ما ذهبوا إليه، ووسعوها عبر التاريخ؛ حتى أصبح عقيدة، يكفر من لم يلتزم به.
2. يدافع علماءهم عن هذا الخمس؛ كي يبقى المذهب حياً قوياً.
3. بخلاف أهل السنة؛ فإنّ علماء الشيعة الاثني عشرية وملايهم يأخذون أموال الفقراء وينهكونهم، وأهل السنة يعملون بأمر الله تعالى في أداء الزكاة إلى فقراء المسلمين.
4. تطوّرت قضية الخمس حتى بلغت الطور الأخير: من القول بوجوب الخمس في عصر الغيبة، مع القول بدفنة أو الاحتفاظ به حتى ظهور المهدي. وهذا يبين انتقال حكم الخمس من الإباحة إلى الوجوب، دون القول بصرفه إلى أحدٍ لا فقيه ولا غيره، وإنما يُعزل حقّ الإمام الغائب ليدفن أو يوصى به، وهذا لم يكن معروفاً من قبل.
5. ثم انتقلوا إلى إيداعه عند أمين من إخوانه المؤمنين، دون اشتراط كونه فقيهاً.

¹ يا شيعة العالم استيقظوا، ص 67. د. موسى الموسوي. دون دار نشر. ولا تاريخ.

² سورة التوبة: 34-35

6. ثم إيداعه عند أمين من فقهاء المذهب، على سبيل الاستحباب والأولى، وهي قضية إيداع لا أكثر، أي: أنّ الفقيه لا يحق له التصرف فيه، وإنما يحتفظ به إلى حين ظهور الإمام.
7. ثم انتقلوا من الاستحباب إلى الوجوب.
8. وجاءت الخطوة الأعلى على جواز أو وجوب إعطاء الخمس إلى الفقهاء لكي يقسموه.
9. وهكذا يتبين لنا سقوط هذه العقيدة التي أنكبت الشيعة العوام، على مدى قرون.
10. نتمن الدعوات المخلصة لإبطال هذا المعتقد الذي استغله علماء الاثني عشرية لتثبيت دعائم هذا المذهب.

فهرس المصادر والمراجع

1. أثر الإمامة في الفقه الجعفري. دكتور: علي أحمد السالوس. نشر وتوزيع دار الثقافة، قطر. الدوحة، ط 1. 1405 هـ/1985 م.
2. أصول مذهب الشيعة. د. ناصر القفاري، دار الرضا، مصر. ط 3. 1418 هـ.
3. الأصول من الكافي. أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي. علق عليه علي أكبر الغفاري. طهران، ط 3. 1388 هـ.
4. أعلام التصحيح والاعتدال في صفوف الإمامية. د. خالد بن محمد البديوي. ط 1. 1427 هـ/2006 م.
5. بحث عميق في مسألة الخمس في الكتاب والسنة.
6. التشيع السياسي والتشيع الديني. أحمد الكاتب، مؤسسة الانتشار العربي. بيروت، ط 1. 2009 م.
7. تطور الفكر السياسي الشيعي من الشورى إلى ولاية الفقيه. أحمد الكاتب. الدار العربية للعلوم، بيروت. دار الشورى لندن، ط 3. 1426 هـ/2005 م.
8. تفسير العياشي. محمد بن مسعود السمرقندي العياشي. مؤسسة الأعلمي. بيروت- لبنان. 1411 هـ/1991 م.
9. حداث الأحران إيران وولاية الفقيه. الدكتور: مصطفى اللباد. دار الشروق. القاهرة ط 3. 2008 م.
10. حياة المحقق الكركي وآثاره. محمد الحسون. منشورات الاحتجاج، مطبعة نگارش. طهران. إيران. ط 1. 1423 هـ.
11. حيدر علي قلهداران القميّ. (1332-1441 هـ = 1913-1989 م) ترجمه إلى العربية: سعد رستم.

12. الخمس عند الشيعة الإمامية وجذوره العقدية. د. ناصر القفاري. مركز التأصيل للدراسات والبحوث. ط 1. 1437 هـ/2016 م.
13. الخمس فريضة شرعية. الشيخ جعفر السبحاني دار مشعر. طهران. إيران. ط 1. 1429 هـ.
14. الشيعة والتصحيح. د. موسى الموسوي دون دار نشر. 1408 هـ/1988 م.
15. الفكر السياسي الإيراني بين الإصلاحيين والمحافظين. أنور قاسم الخضري. ضمن: الأمة في مواجهة مشاريع التفتيت. البيان. الإصدار السابع 1431 هـ
16. كتاب الخمس. السيد عبد الكريم آل السيد علي خان المدني. دار الزهراء للطباعة والتوزيع والنشر. بيروت- لبنان. د.ت.
17. كتاب الخمس. الشيخ مرتضى الأنصاري. تحقيق: لجنة التحقيق. مؤسسة الهادي. قم. ط 1. جمادى الأولى 1415 هـ
18. كتاب الخمس. مرتضى الحائري. تحقيق: محمد حسين أمر الله. مؤسسة النشر الإسلامي. 1431 هـ.
19. لله ثم للتاريخ حسين الموسوي. كشف الأسرار وتبرئة الأئمة الأطهار، دار آل عمران. القاهرة. ط 1. 2008 م.
20. المتآمرون على المسلمين الشيعة من معاوية إلى ولاية الفقيه. د. موسى الموسوي. تصدير المفكر الإسلامي أ. د: إبراهيم بسيوني. مكتبة مدبولي. القاهرة. ط 2. 1996 م.
21. مجمع الفائدة والبرهان. المقدس الأردبيلي. مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان. صححه: الحاج آغا مجتبي العراقي، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم. د.ت.
22. مختصر كتاب: الخمس بين الحقيقة الضائعة والأوهام الشائعة. الدكتور: طه حامد الديلمي. ط 1. 2007 م. وقد نشر الأصل باسم مستعار، بعنوان: الخمس بين الفريضة الشرعية والضريبة المالية. علاء عباس الموسوي. 1419 هـ/1998 م.

23. مختلف الشيعة، العلامة الحلي. قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، 1413هـ.
24. مستمسك العروة. السيد محسن الحكيم. منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النحفي - قم - إيران. 1404هـ. مطبعة الآداب - النجف. 1390هـ/1970م.
25. مع الاثنى عشرية في الأصول والفروع. د. علي السالوس. ط7، دار الفضيلة بالرياض، دار الثقافة بقطر، مكتبة دار القرآن بمصر. 1427هـ - 2006م
26. من لا يحضره الفقيه. الشيخ الصدوق. تحقيق: علي أكبر الغفاري. مؤسسة النشر الإسلامي.
27. وسائل الشيعة. محمد بن الحسن الحر العاملي. تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث. ط2. 1414هـ
28. الوسيلة. ابن حمزة الطوسي. تحقيق: الشيخ محمد الحسون. إشراف: السيد محمود المرعشي. مطبعة الخيام - قم. منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النحفي. ط1. 1408هـ
29. يا شيعة العالم استيقظوا. د. موسى الموسوي. دون دار نشر. ولا تاريخ.

تأثير ابن تيمية في الفقه المعاصر: دراسة منهجية

- د. منى فاروق محمد أحمد موسى¹

الملخص

تهدف هذه الدراسة إلى تحليل تأثير منهج ابن تيمية الفقهي على الفقه الإسلامي المعاصر، مع التركيز على كيفية تطبيق آرائه واجتهاداته في القضايا المستجدة. تعتمد الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي، وقد ركز البحث على أمثلة من القضايا الفقهية التي تأثرت باجتهادات ابن تيمية، ومنها الطلاق المعلق. وتكثيف النصوص الشرعية لمواجهة القضايا الاجتماعية والاقتصادية المعاصرة.

خلصت الدراسة إلى أنّ ابن تيمية قدّم نموذجاً مَرِنًا للاجتهاد الفقهي، وبرز تأثيره في صياغة التشريعات والقوانين المتعلقة بالأحوال الشخصية والمعاملات الاقتصادية في عدد من الدول الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: منهج، ابن تيمية، الفقه المعاصر

المقدمة

يُعدّ ابن تيمية من أبرز الشخصيات المؤثرة في تاريخ الفقه الإسلامي، حيث تميّز بفكره المستقل واجتهاده المستند إلى النصوص الشرعية ومقاصد الشريعة، مما جعله من المجدّدين الذين تجاوزوا تأثيرهم عصرهم ليصل إلى الفقه المعاصر. ولا تزال آراؤه تُناقش في القضايا الفقهية مثل الطلاق والجهاد والعقائد، وقد أثّرت في تشكيل الفتاوى والاجتهادات الحديثة. يهدف هذا البحث إلى تحليل منهجه الفقهي ودراسة تأثيره في تطوير الفقه الإسلامي، مع تسليط الضوء على مرونته في تقديم حلول شرعية

¹ دكتوراه الشريعة، تخصص فقه وأصوله - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة قطر

تلبّي احتياجات المجتمع وتحافظ على أصالة الشريعة.

إشكالية البحث وأسئلته: تدور إشكالية البحث حول دراسة منهج ابن تيمية وأثره في الفقه المعاصر.

السؤال الرئيسي: كيف أسهم منهج ابن تيمية الفقهي في استنباط أحكام واختيارات فقهية مؤثرة ومستدامة في الفقه الإسلامي المعاصر؟

الأسئلة الفرعية:

1. ما الأسس التي بني عليها منهجه الفقهي؟
 2. كيف ساهم منهج ابن تيمية الفقهي في فقه المعاصرين، واجتهاداتهم؟
 3. كيف تأقلم منهجه مع تحديات العصر وأثره في الفتاوى والاجتهادات، والقضايا المعاصرة؟
- أهمية البحث: تكمن أهمية البحث في دراسة تأثير ابن تيمية على الفقه المعاصر بصفته أحد أبرز المجددين في الفكر الإسلامي، حيث أعاد توجيه الفقه نحو النصوص الشرعية مع تعزيز الاجتهاد المستقل بعيداً عن التقليد. ويستكشف البحث تطبيق منهجه في الفتاوى الحديثة، خاصة في قضايا معاصرة معقدة مثل الطلاق والبدع والمعاملات، موضحاً دوره في تطوير الفقه الإسلامي لمواجهة التحديات الراهنة.

أهداف البحث:

1. توضيح أسس منهج ابن تيمية الفقهي ومذهبه، ومرتبته الاجتهادية.
2. دراسة تأثير منهجه على اجتهادات الفقهاء المعاصرين.
3. تحليل دور منهج ابن تيمية في معالجة القضايا المعاصرة الفقهية والمصلحية.
4. استعراض نماذج من انفراداته الفقهية وتأثيرها في مسائل حديثة مثل الطلاق

حدود البحث: سيقصر البحث على دراسة تأثير ابن تيمية في الفقه المعاصر، من خلال تحليل منهجه في القضايا الفقهية، مع التركيز على بعض المسائل البارزة مثل فتوى الطلاق.

منهج البحث: اعتمدت الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي لتوضيح تأثير ابن تيمية في الفقه المعاصر، من خلال تحليل معاييره الفقهية، ومعالجه اجتهاده، واختياراته. وآرائه الفقهية مقارنةً بآراء الفقهاء الآخرين لفهم أسباب انفراده الفقهي، وتقييم تأثير اجتهاداته على الأجيال اللاحقة. تضمن التحليل دراسة تطبيقية لبعض المسائل الحديثة مثل فتوى الطلاق.

الدراسات السابقة والإضافة العلمية:

1. الفريوائي: عبد الرحمن بن عبد الجبار، "منهج شيخ الإسلام في النقد"، الجامعة السلفية- دار التأليف والترجمة، العدد: 3، مجلد: 1، مايو 1988 م.

هذه الدراسة توفر تحليلاً لمنهج ابن تيمية في النقد الحديث وكيفية تعامله مع الأحاديث الصحيحة والضعيفة، بما في ذلك أساليب الجرح والتعديل. ومنهجه في النقد العلمي، مركزة على التزامه بالقرآن والسنة كمصادر رئيسية في إصدار الأحكام، مع تجاهل الموروث الفكري الذي يتعارض مع النصوص الشرعية. استعرضت الدراسة منهجه الدقيق في التعامل مع الأحاديث الصحيحة والضعيفة، واعتماده قواعد الجرح والتعديل لتصحيح الروايات، مما يعكس صرامته وشموليته في علوم الحديث. كما أبرزت قدرته على المزج بين النقل والعقل لتحقيق مقاصد الشريعة، مع التركيز على تنفيذ التأويلات الفلسفية التي تخالف النصوص. وأكدت الدراسة تأثيره العميق في النقد الحديث من خلال تقديم قواعد علمية أصبحت أساساً لجهود العلماء اللاحقين. تميز منهجه بالمرونة والتجديد، مما جعله نموذجاً نقدياً متكاملًا يمكن تطبيقه على القضايا الفقهية والنقدية الحديثة.

الإضافة العلمية: ركّز بحث الفريوائي على منهج ابن تيمية في النقد، خصوصاً تعامله مع النصوص الحديثة وأصول النقد الحديثي، بينما سيضيف بحث "تأثير ابن تيمية في الفقه المعاصر" أبعاداً تحليلية وتطبيقية جديدة تتعلق بتأثير اجتهادات ابن تيمية في معالجة القضايا الفقهية الحديثة، مثل الطلاق المعلق، المعاملات المالية، والتشريعات القانونية، واستكشاف دور ابن تيمية في صياغة فتاوى معاصرة، مما يُبرز استدامة منهجه وتأثيره في معالجة التحديات الراهنة، وهي جوانب لم يركز عليها بحث الفريوائي بشكل مباشر.

2. العمرو: محمد عودة العمایده، أحمد: محمد سر الختم محمد، "الفقه الاقتصادي عند الشيخ ابن تيمية"، رسالة دكتوراه، جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، أم درمان، 2000م.

هذه الدراسة رسالة دكتوراه، تركز على تحليل الجوانب الاقتصادية عند ابن تيمية، وتستكشف مساهمات ابن تيمية في مجال الفقه الاقتصادي، مركزةً على الجوانب الاقتصادية في المسائل الفقهية التي بحثها ابن تيمية، وكيفية تطبيقه لأصول الفقه الإسلامي في تحليل وحلّ المشكلات الاقتصادية. تتناول الرسالة موضوعات مثل العقود الاستثمارية، التسعير، والائتمان، مع التركيز على الضوابط الفقهية التي استخدمها ابن تيمية لمعالجة هذه القضايا لتقديم رؤى اقتصادية يمكن أن تساهم في فهم وتطوير الاقتصاد الإسلامي المعاصر.

الإضافة العلمية: بحث "تأثير ابن تيمية في الفقه المعاصر: دراسة منهجية" يُقدّم معالجة لتطبيق منهج ابن تيمية في القضايا الفقهية المعاصرة، متميزاً عن الدراسات السابقة التي ركّزت على جوانب جزئية كالنقد، أو الفقه الاقتصادي. كما يضيف البحث إطاراً منهجياً لتحليل تأثير ابن تيمية، مستعرضاً قدرته على الموازنة بين النصوص الشرعية والمقاصد العامة، وكيفية استثماره في معالجة قضايا حديثة لدعم الاجتهاد المعاصر.

3. منصور: محمد خالد عبد العزيز، "تجديد أصول الفقه وملاحمه عند ابن تيمية"،

مجلة جامعة الملك سعود، العدد 1، مجلد 19، 2006م.

تُحلّل الدراسة منهج ابن تيمية في تجديد أصول الفقه، مُظهرةً تفاعله مع معطيات زمانه، وإسهامه في تقديم حلول عملية للمسائل الفقهية المعاصرة. ركزت على ملامح تجديده، كاعتماد الكتاب والسنة كأساس، وتخليص أصول الفقه من المباحث الدخيلة، تعزيز علم المقاصد تأصيلاً وتطبيقاً، وربط الأصول بالفروع لتحقيق الاستنباط الشرعي بفعالية.

الإضافة العلية: تُبرز هذه الدراسة منهج ابن تيمية في تفسير النصوص الشرعية ومقارنته الفقهية بشكل يسمح بتجديد فهم وتطبيق الشريعة بما يواكب التحديات المعاصرة. من خلال توفير الأسس النظرية لاستنباط الأحكام الفقهية في مواجهة القضايا الجديدة والمعقدة التي تظهر في السياق المعاصر.

4. الكراوي: هادي عباس، "منهج الاستنباط الفقهي عند ابن تيمية: دراسة مقارنة"، مجلة الكلية الإسلامية الجامعة، الجامعة الإسلامية، العدد 57، 2020م.

الدراسة تناولت "منهج الاستنباط الفقهي عند ابن تيمية: دراسة مقارنة" كانت تهدف إلى تحليل منهج ابن تيمية في الاستنباط الفقهي من خلال استعراض الأصول التي اعتمد عليها في إصدار الفتاوى. أظهرت الدراسة أن ابن تيمية قد تبني منهجاً مختلفاً عن المدرسة الحنبلية التقليدية، حيث اعتمد على النصوص الشرعية بصورة دقيقة ومباشرة، مما جعله يخالف العديد من العلماء في عصره، ويقع في إشكالات أدّت إلى حبسه. كما تناولت الدراسة منهجه الفقهي الفريد الذي أثر بشكل كبير في الفقه المعاصر.

الإضافة العلية: بينما ركزت الدراسة السابقة على منهج ابن تيمية في الاستنباط ومقارنته مع المنهج الحنبلي، فإنّ بحث "تأثير ابن تيمية في الفقه المعاصر" سيضيف جوانب أوسع تتعلق بتأثير هذا المنهج على الفقه المعاصر، وتشكيل الفتاوى الحديثة والتحديات التي واجهتها في القضايا المعاصرة مثل الطلاق.

5. العمري: عبد الرحمن بن غرمان، "مسألة الحلف بالطلاق عند ابن تيمية وأثرها في القضاء والإفتاء المعاصر: دراسة فقهية تاريخية"، مجلة الجمعية الفقهية السعودية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، العدد 63، 2023 م.

نتناول الدراسة، كيفية تعامل ابن تيمية مع مسألة الحلف بالطلاق وتأثير آرائه على الفقه والإفتاء المعاصرين. تقدم الدراسة تحليلاً للنقاشات الفقهية حول هذا الموضوع وكيفية استقبال واعتماد هذه الاختيارات في الأنظمة القانونية الحديثة للأحوال الشخصية في البلدان العربية، مما يؤكد على تأثير واستمرارية منهج ابن تيمية، وتوصل إلى نتائج، من أهمها: أن الطلاق لا يقع عند الحنث إذا لم يقصد إيقاع الطلاق، وفيها كفارة يمين، وإن قول ابن تيمية هذا لا يلقى قبولاً في أكثر قوانين الأحوال الشخصية في البلاد العربية، وعند أكثر علمائه.

الإضافة العلمية للدراسة: الإضافة لبحث "تأثير ابن تيمية في الفقه المعاصر: دراسة منهجية"، هي: تقديم إطار منهجي لتحليل تأثير ابن تيمية، مع التركيز على تطبيق منهجه في معالجة القضايا الفقهية الحديثة. بينما ركزت الدراسات السابقة، مثل دراسة العمري، على مسألة تعامل ابن تيمية مع مسألة الحلف بالطلاق، وهي مسألة محددة، بالإضافة إلى ذلك، يبرز البحث الجديد العلاقة بين منهج ابن تيمية والمقاصد الشرعية في تقديم فتاوى مرنة وفعالة تلائم التحولات الاجتماعية والاقتصادية الراهنة، مما يعزز فهمنا لكيفية تكيف الشريعة الإسلامية لمتطلبات العصر.

هيكل البحث: ويتضمن: المقدمة ومدخل تمهيدي وثلاثة مباحث، وخاتمة.

المدخل التمهيدي: ترجمة علمية لابن تيمية في ضوء خصائص عصره وإسهاماته الفقهية

- أولاً: حياة ابن تيمية العلمية والشخصية.
- ثانياً: البيئة العلمية والسياسية في عصره.

المبحث الأول: منهج ابن تيمية الفقهي ومذهبه

- المطلب الأول: أسس منهج ابن تيمية الفقهي.
 - المطلب الثاني: انتماء ابن تيمية الفقهي ومرتبته الاجتهادية.
 - المبحث الثاني: تأثير ابن تيمية الفقهي في الفقه المعاصر.
 - المطلب الأول: التأثير الفكري لمنهج ابن تيمية.
 - المطلب الثاني: تقييم تكييف منهج ابن تيميه واستمراره مع التحديات الفقهية المعاصرة.
 - المبحث الثالث: نماذج من المسائل الفقهية المعاصرة المعتمدة لمنهج ابن تيميه.
 - المطلب الأول: نماذج معتمدة لاجتهاد ابن تيميه في المسائل الفقهية المعاصرة.
 - المطلب الثاني: تحليل وتقييم تكييف منهج ابن تيميه في الفقه المعاصر.
- الخاتمة: أهم النتائج والتوصيات

المدخل التمهيدي

ترجمة علمية لابن تيمية في ضوء خصائص عصره وإسهاماته الفقهية

تعتبر شخصية ابن تيمية من أبرز الشخصيات العلمية في تاريخ الفقه الإسلامي، حيث أغنى هذا العالم الفقه الإسلامي بأسلوب اجتهادي فريد ومتجدد، وترك بصمة واضحة على مدار العصور في تشكيل الفكر الإسلامي. إنّ دراسة مسيرة ابن تيمية تتطلب النظر في نشأته، مسيرته العلمية، مكانته ضمن بيئته العلمية والسياسية، وأثره العميق على تلاميذه وأجيال الفقهاء من بعده.

أولاً: حياة ابن تيمية العلمية والشخصية:¹ ابن تيمية، أحمد تقي الدين أبو العباس، وُلد في

¹ ينظر: أبو زهرة: محمد بن أحمد، ابن تيمية- حياته وعصره- آراؤه وفقهه، (القاهرة: دار الفكر العربي، د.ط، 1991م)، ص 17-42، عقيلي: إبراهيم، تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية، تقديم: د. طه جابر العلواني، (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1994م)، ص 83-89.

حران عام 661 هـ (1263م) في أسرة علمية بارزة، حيث تأثر منذ صغره بوالده العالم البارز. انتقل إلى دمشق في السادسة عشرة من عمره هرباً من الاجتياح المغولي، وهناك بدأ مسيرته العلمية المميزة، ليرز في التفسير، الحديث، الفقه، والعقيدة.

تميّز بشجاعة فكرية واستقلالية في آرائه، حيث رفض التقليد الجامد للمذاهب ودعا إلى الاجتهاد المباشر من النصوص الشرعية. كان يتبع منهجاً تحليلياً عميقاً في استنباط الأحكام، معتمداً على القرآن والسنة، مما جعله من أبرز المجددين في الفقه الإسلامي وأكسبه لقب "شيخ الإسلام".

ثانياً: البيئة العلمية والسياسية في عصره: عاصر ابن تيمية حقبة تاريخية مليئة بالأزمات السياسية والدينية، أبرزها الاجتياح المغولي الذي خلف دماراً واسعاً في العالم الإسلامي. أثرت هذه الظروف في توجهاته الفكرية، حيث ركّز على تأكيد الجهاد كواجب شرعي لحماية الأمة، وأفتى بوجوب التصدي للعدوان، معتبراً ذلك جزءاً من دور العلماء في تحقيق استقرار المجتمع. أسهمت هذه التحديات في صياغة اجتهاداته العملية التي تعكس وعيه بواقع عصره. ومن الناحية العلمية، كانت دمشق، حيث استقر ابن تيمية، مركزاً رئيسياً للعلم والتعلم، واحتضنت تنوعاً مذهبياً وفكرياً واسعاً. أتاح له هذا التنوع الاطلاع على المذاهب الحنفية والشافعية والمالكية والحنبلية، بالإضافة إلى التيارات الصوفية والفلسفية. هذا التفاعل شكّل شخصيته النقدية التي تميل إلى رفض الممارسات الصوفية والفلسفية المخالفة للشرعة، مما أكسبه تميزاً فكرياً واستقلالية منهجية. اعتمد ابن تيمية في رؤيته على الشريعة كمصدر مكتمل يغني عن الفلسفات الوافدة، ما جعله يحظى باحترام كبير بين تلاميذه، مثل ابن القيم الجوزية، الذي تابع مسيرة أستاذه في تعزيز الفقه الإسلامي بمرونة وتجديد. أثر ابن تيمية بعمق في تلاميذه وفي الأجيال اللاحقة، حيث أسس مدرسة فكرية تجمع بين النصوص والمقاصد، مما منح منهجه حضوراً بارزاً في الفقه الإسلامي المعاصر. واستمر تأثير ابن تيمية في معالجة القضايا الفقهية الحديثة، إذ استند العلماء إلى منهجه في تطوير اجتهادات تتناسب مع

متغيرات العصر. تميزت اجتهاداته برؤية مقاصدية ومنهج فقهي مرن يستجيب لحاجات المجتمع، مما جعله مرجعاً فكرياً مستداماً في مسار التجديد الإسلامي.

المبحث الأول: منهج ابن تيمية الفقهي ومذهبه

المطلب الأول: أسس منهج ابن تيمية الفقهي

أبرز ما يميز منهج ابن تيمية الفقهي هو الجمع بين الالتزام الحرفي بالنصوص الشرعية وبين إدراك مقاصد الشريعة العامة، ما جعله يطور إطاراً فقهيّاً يجمع بين الاستنباط الدقيق والمرونة في مواجهة القضايا المستجدة. وقد استفاد ابن تيمية بشكل كبير من دراسته الشاملة للمذهب الحنبلي،¹ ما مكّنه من الاطلاع الواسع على السنة الصحيحة وأقوال السلف من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين. "كانت دراسة ابن تيمية للمذهب الحنبلي فقهاً وعقيدة مفيدة له، بحيث مكّنته من الاطلاع الواسع على السنة الصحيحة وأقوال السلف من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين، كما مكّنته من التصور الصحيح للمنهج السلفي في فهم روح الإسلام باطناً وظاهراً، مضموناً وشكلاً، فانتفى إلى الاقتناع بسداد المنهج السلفي باعتباره لا يتناقض مع صحيح النقل ولا مع صريح العقل، ولا يلجأ إلى التعسف في التأويل ومصادمة العرف اللغوي. ولقد سار في بحثه على أساس قواعد هذا المنهج ولم يحد عنها، وهذا الفهم العميق أتاح له التبحر في المنهج السلفي وتطبيقه في إدراك الإسلام بصورة شاملة، باطناً وظاهراً، من حيث المضمون والشكل. توصل ابن تيمية إلى الاقتناع بأنّ المنهج السلفي يتسم بالاتساق مع النصوص الشرعية الصحيحة والعقل الصريح، دون الحاجة إلى التأويل التعسفي، أو الخروج عن المعاني اللغوية المألوفة"،² اعتمد ابن تيمية في منهجه الفقهي على مجموعة من القواعد الأساسية التي شكّلت دعائم تفكيره واجتهاداته، منها:

¹ ينظر: أبو زهرة، ابن تيمية: حياته وعصره-آراؤه الفقهية، ص 350-353.

² عقيلي، تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية، ص 101.

1. الاعتداد بنصوص الوحي من القرآن والسنة، والاعتماد المباشر عليها: اعتمد ابن تيمية في اجتهاداته على القرآن والسنة كمصادر تشريعية أصيلة، وكان حريصاً على استنباط الأحكام منها، مع مراعاة شروط صحة النص والاحتجاج به. مؤكداً أنّ العودة إلى النصوص توفر الحماية من الانحرافات الفكرية والتأويلات البعيدة. على سبيل المثال، في قضية الطلاق بالثلاث، رأى ابن تيمية أنّ الطلاق بلفظ الثلاث يحسب طلقة واحدة فقط، مشدداً على استناده في هذا الحكم إلى النصوص الشرعية ودراسته للعواقب الاجتماعية المحتملة، مؤكداً على أهمية الالتزام بالنصوص مع مراعاة التطبيق الواقعي.

2. منهج ابن تيمية في التأويل:¹ يرى ابن تيمية أنّ التأويل الصحيح للنصوص الشرعية يجب أن يكون ملتزماً بالشروط التي تحقق مراد الشارع كما قصد في سياقه الأصلي، ويجب تجنب التأويلات التي تخرج الألفاظ عن معانيها المعروفة، أو تحملها دلالات غريبة. ويرفض أي تأويل لا يستند إلى دليل شرعي قوي، ويفضل الالتزام بالمعاني الظاهرة للنصوص مع مراعاة السياق المحيط بها. كما ينتقد ابن تيمية التأويلات التي لا تثقيد بتفسير اللفظ وفق معناه الأصلي في اللغة والسياق الذي ورد فيه، معتبراً إياها غير مقبولة من الناحية الشرعية والعقلية. ويشير إلى أنّ فهم النصوص يختلف باختلاف السياق والقيود المتعلقة بها، ويجب تفسير اللفظ بناءً على ما تدلّ عليه النصوص الموازية والمبينة، مع الالتزام بتفسير النصوص بعضها ببعض بدلاً من الاعتماد على الرأي المجرد. وأيضاً يشدد ابن تيمية على أنّ تفسير النصوص يجب أن يعتمد على الدلالات اللغوية والسياقية لتحقيق المعنى الصحيح، ويجب استنباط الأحكام من خلال القرآن والسنة، بعيداً عن التأويلات المجردة التي تفتقر إلى

¹ ينظر: عقيلي، تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية، ص 172 - 174.

الأدلة الشرعية والنقلية الواضحة. وشدد على أنّ النصوص الشرعية الصحيحة لا يمكن أن تتعارض مع العقل السليم، "العقل الصريح إنما يوافق ما أثبتته الرسول، وليس بين المعقول الصريح والمنقول الصحيح تناقض أصلاً".¹

3. دعوة الاجتهاد ورفض التعصب المذهبي: انتقد ابن تيمية التعصب المذهبي، قال رحمه الله لما سئل عن التعصب لمذهب معين، "ولا يجب على أحد من المسلمين التزام مذهب شخص معين غير الرسول صلى الله عليه وسلم في كل ما يوجبه ويخبر به بل كل أحد من الناس يؤخذ من قوله ويترك إلا رسول الله صلى الله عليه وسلم"،² وشجّع على الاجتهاد الفقهي لمن يمتلك أدوات الاجتهاد، حيث رأى أنّ الفقيه يجب أن يمتلك القدرة على الاجتهاد بناءً على النصوص، متمسكاً بفكرة أنّ الجمود الفقهي يمنع الفقه من التكيف مع المستجدات، ونعبر عن قناعات ابن تيمية رحمه الله ورأيه في اختيارات المذاهب الفقهية، بقوله: "وأما قول القائل: لا أتقيد بأحد هؤلاء الأئمة الأربعة، إن أراد أنه لا يتقيد بواحد بعينه دون الباقي فقد أحسن؛ بل هو الصواب من القولين. وإن أراد: أي لا أتقيد بها كلها، بل أخالفها فهو مخطئ في الغالب قطعاً؛ إذ الحق لا يخرج عن هذه الأربعة في عامة الشريعة؛ ولكن تنازع الناس: هل يخرج عنها في بعض المسائل؟ على قولين. وقد بسطنا ذلك في موضع آخر. وكثيراً ما يترجح قول من الأقوال يظن الظان أنه خارج عنها ويكون داخلياً فيها. لكن لا ريب أنّ الله لم يأمر الأمة باتباع أربعة أشخاص دون غيرهم. هذا لا يقوله عالم؛ وإنما هذا كما يقال: أحاديث البخاري ومسلم؛ فإنّ الأحاديث التي رواها الشيخان

¹ ابن تيمية: تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني، مجموعة الرسائل والمسائل، تحقيق: محمد رشيد رضا، (د.م: لجنة التراث العربي، د.ط، د.ت)، 200/1.

² ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني، مجموع الفتاوى، (السعودية: مجمع الملك فهد، د.ط، 2004م)، 209/20.

فصَحَّحَها قد صَحَّحَها من الأئمة ما شاء الله؛ فالأخذ بها لأنها قد صحت؛ لا لأنها قول شخص بعينه..".¹

4. مراعاة مقاصد الشريعة: مما يستنبط من منهج ابن تيمية أن الشريعة تهدف إلى تحقيق مصالح العباد في الدين والدنيا، وأن الأحكام الشرعية يجب أن تخدم الضروريات الخمس: حفظ الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال. وفي هذا السياق، كان ابن تيمية يشدد على ضرورة تحقيق العدالة، ويعتبر أن الفقيه يجب أن يكون مدرّكاً لأثر أحكامه على المجتمع. قال رحمه الله: "وانظر في عموم كلام الله عزّ وجلّ ورسوله لفظاً ومعنى حتى تعطيه حقه. وأحسن ما تستدل به على معناه: آثار الصحابة الذين كانوا أعلم بمقاصده فإن ضبط ذلك يوجب توافق أصول الشريعة وجريها على الأصول الثابتة المذكورة في قوله تعالى: "يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُجِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ" [سورة الأعراف: 157]"²، يظهر هذا التوجه في آرائه حول المعاملات المالية، حيث يدعو إلى مراعاة مصلحة الأفراد والمجتمع في ظل المتغيرات الاقتصادية والسياسية، يقول رحمه الله: "ومعلوم أن الشريعة جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها وتعطيل المفساد وتقليلها وأمرنا بتقديم خير الخيرين بتفويت أدناهما وبدفع شر الشرين باحتمال أدناهما"³.

5. فهم النصوص بما يتناسب مع مقاصد الشريعة: لم يكن ابن تيمية يعتمد التفسير الظاهري فقط، بل كان يسعى لفهم النصوص في ضوء المقاصد الشاملة للشريعة. مثال على ذلك هو موقفه من بعض المسائل الخلافية مثل الحكم على أهل البدع،

¹ ابن تيمية: تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني، المستدرك على مجموع الفتاوى، (د.م. د.ط، ط1، 1418هـ)، 250/2.

² ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 86/29-87.

³ المرجع السابق، 234/30.

حيث شدّد على مراعاة العدل والتعامل بالحسنى، داعياً إلى عدم الاقتصار على الأحكام الحادة دون النظر إلى السياق وأهداف الإصلاح. كما يظهر مرونة ابن تيمية في تفسيراته في قضايا الطهارة والصلاة، حيث كان يأخذ في الاعتبار ظروف الناس ويسمح ببعض الرخص التي يراها مستندة إلى روح الشريعة وسماحتها.

المطلب الثاني: انتماء ابن تيمية الفقهي ومرتبته الاجتهادية

رغم أنّ ابن تيمية ينتمي إلى المذهب الحنبلي، إلا أنّ اجتهاداته تجاوزت أحياناً هذا الانتماء، حيث تبني مواقف فقهية مستقلة بناءً على دراسته للنصوص الأصلية وفهمه للمقاصد الشرعية. ولم تكن استقلاليته مجرد توجه عارض، بل كانت جزءاً أساسياً من منهجه الفقهي، حيث يرى أنّ الفقيه لا يجب أن يتقيد بمذهب معين إذا كان هناك دليل صريح يخالف ذلك.

1. الاجتهاد والاستقلال عن المذهب: لم يلتزم ابن تيمية بتبني آراء الحنابلة إذا رأى أنّ اجتهاده الشخصي يستند إلى دليل أقوى، "وأنّ تقديره للمذهب الحنبلي ليس من قبيل التعصب، بل هو من قبيل النزعة السلفية فيه، وهي التي اختارها ابن تيمية منهاج علمه كله"،¹ مما جعله يتمتع بمكانة فقهية عالية كأحد المجتهدين المطلقين. على سبيل المثال، في مسألة الطلاق بالثلاث، خالف الحنابلة عندما رأى أنّ النصوص الشرعية والتأمل المقاصدي يقضيان بأنّ هذا الطلاق يُحسب طلاقاً واحدة، وليس ثلاثاً، مستشهداً بتعاليم النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وتوجيهاته في تسهيل التعامل مع القضايا الأسرية.

2. مرتبته الاجتهادية وتأثيره في الأجيال اللاحقة: نظراً لاستقلاليته ورؤيته الشمولية للنصوص والمقاصد، يُعتبر ابن تيمية من المجتهدين الذين بلغوا مرتبة

¹ أبو زهرة، ابن تيمية: حياته وعصره - وآراؤه الفقهية، ص 354.

الاجتهاد المطلق،¹ ما يعني أنه كان يستنبط الأحكام الشرعية مباشرة من النصوص دون التقيد بمذهب واحد. هذا المستوى من الاجتهاد انعكس على فتاواه التي شكّلت تحولاً نوعياً في الفقه، حيث تبني تلاميذه، ومنهم ابن القيم الجوزية،² منهجه القائم على التوفيق بين النصوص والمقاصد، ما جعل آرائه مرجعاً رئيسياً في الفقه الإسلامي الحديث والمعاصر.

3. أثره على تلاميذه والفكر الفقهي: ترك ابن تيمية إراثاً علمياً أثر بعمق في الفقهاء من بعده، حيث أسس مدرسة فكرية تبني الاجتهاد وتحقيق المقاصد. وقد تبني تلاميذه، مثل ابن القيم الجوزية، هذا النهج ووسّعوه ليشمل قضايا جديدة ظهرت في عصور لاحقة، ما جعله منهجاً حياً يتكيف مع تغيرات العصر واحتياجات المجتمع. على سبيل المثال، توسع ابن القيم في تطوير نظريات ابن تيمية حول المعاملات المالية والعدالة الاجتماعية، مؤكداً على أنّ الفقه يجب أن يكون دافعاً لتحقيق المصلحة العامة، وأنّ الاجتهاد أمر أساسي لتطور المجتمع. إنّ منهج ابن تيمية الفقهي يمثل نقطة تحول في الفقه الإسلامي، حيث أسس لمنظومة فقهية تجمع بين الاعتماد الصارم على النصوص الشرعية والمراعاة الدقيقة للمقاصد، واجتهاداته، التي اعتمدت على النصوص مع فهم السياقات والتوجيهات الشرعية الكبرى، لم تكن مجرد اجتهادات فردية، بل أسست

¹ المرجع السابق، ص 449، "مارس الاجتهاد بما يناسب أصول المذهب وبدون خروجه عنه في أغلب الأحيان. هناك ثلاثة آراء حول مرتبته في الاجتهاد: الأول أنه مجتهد مطلق، والثاني أنه فقيه داخل المذهب الحنبلي، والثالث يرى أنه مجتهد منتسب، حيث أجرى اجتهاداته بناءً على أصول المذهب مع مرونة في بعض المسائل".

² ينظر: ابن حجر: شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد بن أحمد، الدرر الكامنة في أعيان المئة الثانية، (الهند: دائرة المعارف العثمانية، ط2، 1972م)، 137/5 - 140، ابن كثير: عماد الدين إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، (الرياض: دار هجر، ط1، 1997م)، 523/18 - 524.

مدرسة فقهية تمتاز بالمرونة والقدرة على الاستجابة لتغيرات العصر، ليصبح بذلك مرجعاً مستداماً للفكر الإسلامي المتجدد.

المبحث الثاني: تأثير ابن تيمية الفقهي في الفقه المعاصر

المطلب الأول: التأثير الفكري لمنهج ابن تيمية¹

أسس ابن تيمية منهجاً فقهياً اعتمد على النصوص والمقاصد الشرعية، مما أعطى فكره مرونة وقدرة على التكيف مع مختلف الأزمان. كان تركيزه على اجتناب التقليد المذهبي الصارم وأخذ النصوص القرآنية والحديثية كأساس للاجتihad، مما جعل فكره محل تأثير واسع على العديد من المدارس الفكرية والفقهية. ويظهر هذا التأثير بوضوح من خلال المدارس السلفية والمدرسة الحنبلية، حيث تبنت هذه المدارس رؤيته حول الاعتماد على النصوص، وأهمية مراعاة المقاصد الشرعية في تطبيق الأحكام، معتبرة إياه مصدراً للإلهام في الفقه الحديث والمعاصر.

1. الاعتماد على المقاصد الشرعية: ابن تيمية كان من أوائل العلماء الذين شددوا على أنّ الشريعة تهدف إلى تحقيق مصالح الناس وحمايتهم. بناءً على ذلك، كانت آرائه تتجاوز أحياناً حدود المذاهب التقليدية، خاصة عندما رأى أنّ بعض الأحكام تحتاج إلى مرونة أكبر لتلبية متطلبات المجتمع. في الفقه المعاصر، نجد أنّ هذا التوجه أصبح حجر الأساس في صياغة الفتاوى التي تراعي مصلحة الأفراد والمجتمع، خصوصاً في ظل تطور القضايا الاجتماعية والاقتصادية.

2. الاستقلال الفكري والاجتهادي: لابن تيمية رؤية واضحة بأنّ الفقيه يجب أن يكون مستقلاً في آرائه واجتهاداته، وهو ما انعكس في الفقه المعاصر، حيث بدأ الفقهاء ينادون بتبني الاجتهاد الحر الذي لا يلتزم بآراء محددة، بل يراعي

¹ ينظر: ابن الوردي: عمر بن مظفر بن عمر بن محمد ابن أبي الفوارس، تاريخ ابن الوردي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1996م)، 279/2-280.

مصالح المجتمع والمقاصد الشرعية العامة. هذه النزعة نحو الاستقلال في الاجتهاد أصبحت شائعة في القضايا المعاصرة، خاصة تلك التي تتطلب آراء فقهية جديدة تناسب مع متغيرات الزمان والمكان.

المطلب الثاني: تقييم تكييف منهج ابن تيمية واستمراره مع التحديات الفقهية المعاصرة
أسهم منهج ابن تيمية في تقديم حلول فقهية ملائمة للتحديات الفقهية المعاصرة، حيث أظهر مرونة كبيرة في استيعاب القضايا المستحدثة التي لم تكن موجودة في زمنه، وهو ما جعله مؤسساً لمدرسة فكرية تعتمد على تطوير الفقه الإسلامي وفقاً للمتغيرات.

1. التطبيق في قضايا الطلاق والزواج: تبني ابن تيمية رأياً مميزاً في مسألة الطلاق بالثلاث،¹ مخالفاً الرأي التقليدي في المذهب الحنبلي الذي يذهب إلى احتساب الطلاق بلفظ الثلاث في مجلس واحد كطلاق ثلاث، حيث رأى أنّ هذا الطلاق يقع طلقة واحدة فقط. استند ابن تيمية في فتواه إلى نصوص الكتاب والسنة وإلى أقوال بعض الصحابة والتابعين، معتبراً أنّ هذا الموقف ينسجم مع مقاصد الشريعة في تحقيق الاستقرار الأسري ومنع التعسف في استخدام حق الطلاق. كما رأى أنّ رؤيته هذه تتفق مع التيسير على الناس وتقديم حلول فقهية مرنة تراعي احتياجات المجتمع، مما جعل فتواه أكثر ملاءمة للواقع الاجتماعي والاقتصادي الذي يتطلب معالجة حكيمة لقضايا الزواج والطلاق. وأوضح ابن القيم - تلميذ ابن تيمية - في "إعلام الموقعين" أنّ دعوى الإجماع في هذه المسألة غير دقيقة، حيث ذكر أنّ القول بعدم وقوع الثلاث إلا واحدة كان رأياً لبعض الصحابة مثل ابن عباس، والزيبر بن العوام، وعبد الرحمن بن عوف، ورؤي عن علي بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود بأسانيد معتبرة. كما

¹ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 81/33، ابن القيم: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1991م)، 33/3-39.

استمر هذا الرأي بين التابعين كعكرمة وطاووس، وتابعهم مثل محمد بن إسحاق، ثم وصل إلى أتباعهم كداود بن علي وأصحابه.

الخلفية التشريعية لرأي عمر بن الخطاب: بين ابن القيم أنّ هذا الرأي كان هو المعمول به في عهد النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وخلافة أبي بكر وسنوات من خلافة عمر بن الخطاب، ثم رأى عمر رضي الله عنه إيقاع الثلاث دفعة واحدة كعقوبة اجتماعية لردع الناس عن الاستهانة بالطلاق. "ولكن رأى أمير المؤمنين عمر- رضي الله عنه- أنّ الناس قد استهانوا بأمر الطلاق، وكثر منهم إيقاعه جملة واحدة؛ فرأى من المصلحة عقوبتهم بإمضائه عليهم"¹، ومع ذلك، أكد ابن تيمية أنّ هذا التغيير في الفتوى كان مرتبطاً بظرف زمني وسياسة اجتماعية ولم يقصد به إبطال النصوص الشرعية التي تحكم بصحة وقوع الثلاث واحدة.

مقاصد الشريعة في الفتوى: رأى ابن تيمية أنّ الطلاق بلفظ الثلاث على خلاف ما شرعه الله، وأنّ الشريعة قصدت أن يكون الطلاق مفرقاً على مراحل لمنح الأطراف فرصة للمراجعة والتريث. وبالتالي، فإن جمع الثلاث دفعة واحدة يعدّ تعدياً على حدود الله. ومع ذلك، أقر ابن تيمية بأنّ سياسة عمر رضي الله عنه في إيقاع الثلاث دفعة واحدة كانت مناسبة لزمانه، لكنها ليست نصّاً شرعياً ملزماً في كل العصور.

استناد ابن تيمية إلى النصوص والأقوال المعتبرة: اعتمد ابن تيمية في فتواه على الحديث المروي عن ابن عباس رضي الله عنه: إذا قال: "أنت طالق ثلاثاً بفم واحد فهي واحدة"² وهو حديث اعتبره حجة قوية في هذه المسألة. كما أكد أنّ إلزام الناس

¹ ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، 35/3.

² أخرجه أبو داود، في سنن أبي داود، كتاب الطلاق، باب نسخ المراجعة بعد التطليقات الثلاث، 260/2، الرقم 2197، صححه الألباني، وقال صحيح.

بوقوع الثلاث دفعة واحدة يتعارض مع النصوص التي تدعو إلى التيسير وعدم التعسير، مثل قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "تلعب بكاتب الله وأنا بين أظهركم".

أهمية الرأي الفقهي لابن تيمية: فتوى ابن تيمية لم تكن مجرد رأي شخصي، بل استندت إلى أصول شرعية راسخة وأقوال السلف الصالح. كما أنها شكّلت إطاراً فقهياً مرناً استفاد منه الفقهاء المعاصرون في صياغة قوانين الأحوال الشخصية في بعض الدول، التي أخذت برأي ابن تيمية لتيسير النزاعات الزوجية وتحقيق الاستقرار الأسري.

2. المعاملات المالية: أكّد ابن تيمية أنّ الشريعة تسعى لتيسير المعاملات وتحقيق مصالح الناس، معتبراً أنّ الأصل في العادات الإباحة، وأنّ التعاقد يتم بأيّ وسيلة واضحة يفهمها الطرفان. التعاملات بالمعاطاة، من العقود تعتمد على القصد والعرف السائد أكثر من التزامها بصيغ محددة. بالاستقراء في فتاوى ابن تيمية في المعاملات، نجد أنه بحث في العقود، مشيراً إلى ثلاثة آراء رئيسية حول انعقادها:¹

1. العقود لا تصح إلا بالصيغة (الإيجاب والقبول)؛ هذا الرأي يعتمد على أهمية اللفظ كوسيلة لضمان التراضي، مستنداً إلى آيات مثل: "إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِّنْكُمْ" [سورة النساء: 29].

2. يمكن أن تنعقد بالأفعال في بعض المعاملات الشائعة، كالمعاطاة في البيع والهدية والإجارة، لتسهيل التعاملات اليومية.

3. العقود تنعقد بأيّ دلالة على المقصود (قول أو فعل)، ما دام يعبر عن نية الطرفين. هذا الرأي يُراعي العرف والاصطلاحات المحلية المختلفة.

3. تطبيقات في الفقه المعاصر: اعتمد الفقهاء على منهجه في مواجهة تحديات

¹ ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 29/29 - 36.

التأمين والمعاملات البنكية والاستثمارات، الذي يوازن بين النصوص والمقاصد الشرعية، لإصدار فتاوى مرنة. واستندوا إلى رؤيته في تحقيق العدالة وحفظ الأموال، مع مراعاة أخلاقيات الشريعة، لتقديم حلول تتماشى مع متطلبات العصر.

التأثير في تكييف القضايا المعاصرة: بفضل منهجه الذي يمزج بين النصوص والمقاصد، أصبح تأثير ابن تيمية واضحاً في التعامل مع القضايا الحديثة، مثل قضايا الذكاء الاصطناعي، والبيئة، وحقوق الإنسان. منهجه يدعو إلى تكييف النصوص مع الحاجات المجتمعية،¹ مما يسمح للفقهاء باستنباط أحكام تناسب قضايا العصر، ويمنح الفقه مرونة تمكنه من الاستمرار والتطور. هذه الفتاوى تستند إلى نظرياته حول الاجتهاد المقاصدي، مما يجعل منهجه متجدداً وقادراً على الاستجابة للتحديات المختلفة.

المبحث الثالث: نماذج من المسائل الفقهية المعاصرة المعتمدة على منهج ابن تيمية

المطلب الأول: نماذج معتمدة لاجتهاد ابن تيمية في المسائل الفقهية المعاصرة

يمثل منهج ابن تيمية أحد أهم الأسس التي يعتمد عليها الفقه المعاصر في استنباط الأحكام الفقهية، خاصة فيما يتعلق بالقضايا المستحدثة. وإعادة النظر في عدة مسائل فقهية معاصرة، ومن أهم النماذج التي استند فيها الفقهاء إلى اجتهادات ابن تيمية نذكر ما يلي:

مسألة الطلاق المعلق، وتصويرها كآلآتي: هو تعليق وقوع الطلاق على شرط مستقبلي، كأن يقول الزوج لزوجته: "إن ذهبتِ إلى مكان معين فأنت طالق"، أو "إن فعلتِ كذا فأنت طالق". وهو من القضايا الفقهية التي أثارت نقاشاً واسعاً.

¹ عقيل، تكامل المنهج الفقهي عن ابن تيمية

ب. التعليق بقصد التهديد، أو المنع (نذر اللجاج والغضب): إذا كان الهدف من التعليق هو التهديد أو الزجر أو الحث على فعل معين، مثل قول الزوج: "إن خرجت من البيت فأنت طالق"، دون نية حقيقية لإيقاع الطلاق، فإن الطلاق لا يقع، ويُعتبر هذا النوع من التعليق نوعاً من نذر اللجاج والغضب، ويُعامل كيمين تجب فيه الكفارة بدلاً من وقوع الطلاق.

2. الأدلة التي استند إليها ابن تيمية:

أ. من القرآن الكريم: قوله تعالى: "قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ" [سورة التحريم: 2]، استدل ابن تيمية بأن تعليق الطلاق في سياق التهديد أو التأكيد يدخل ضمن الأيمان التي يمكن التكفير عنها بكفارة.

قوله تعالى: "وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً لِأَيْمَانِكُمْ أَنْ تَبَرُّوا وَتَتَّقُوا وَتُصْلِحُوا بَيْنَ النَّاسِ" [سورة البقرة: 224]، أشار إلى أن الحلف بالطلاق بغرض المنع أو التأكيد يجب ألا يُتخذ ذريعة لتعطيل الخير والبر، ويمكن التكفير عنه دون وقوع الآثار المترتبة عليه.

ب. من السنة النبوية: حديث أبي هريرة رضي الله عنه، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من حلف على يمين فرأى خيراً غيرها خيراً منها فليأت الذي هو خير وليكفر عنه يمينه"،¹ اعتبر ابن تيمية أن التعليق في هذه الحالات يدخل في حكم اليمين، وبالتالي تجب فيه الكفارة بدلاً من تنفيذ الشرط المعلق.

استدل أيضاً بحديث النبي صلى الله عليه وسلم: "إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى"،² حيث يرى أن الطلاق المعلق لا يقع إلا إذا كانت نية الزوج إنهاء الزواج فعلاً.

¹ أخرجه أبو داود، في سنن أبي داود، كتاب الأيمان والنذور، باب النذر في قطيعة الرحم، 228/3، الرقم 3274، الحديث: الألباني، وقال: حسن إلا قوله: "ومن حلف" فهو منكرو.

² أخرجه البخاري في صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب ما جاء في أن الأعمال بالنيات، 20/1، الرقم 54.

ج. من أقوال الصحابة والتابعين: نقل عن ابن عباس وطاووس، وغيرهما، أنهم اعتبروا الطلاق المعلق بغرض التهديد ليس طلاقاً حقيقياً، بل يُعامل كيمين تجب فيه الكفارة.

أشار إلى اختلاف العلماء من التابعين ومن بعدهم حول وقوع الطلاق المعلق، مشيراً إلى أنّ هذا النوع من الحلف لم يكن شائعاً في زمن الصحابة، مما يبرز الحاجة إلى النظر في مقاصد الشريعة.

د. الاعتبار العقلي والمصلحي: أكد ابن تيمية أنّ إلزام الزوج بإيقاع الطلاق في كل الحالات قد يؤدي إلى تفكك الأسرة وزيادة الضرر. ورأى أنّ معاملة هذا النوع من الطلاق كيمين يُكفّر عنه يحقق مقاصد الشريعة في حماية الأسرة واستقرارها. وهذا ما قام به عمر بن الخطاب من الاعتبار المصلحي في جعل الطلاق ثلاثاً بلفظ واحد، أورد ابن القيم (ت: 751هـ)، في كتابه، حيث تناول مسألة الطلاق بلفظ الثلاث برؤية تحليلية تستند إلى الكتاب والسنة والإجماع القديم،¹ مشيراً إلى أنّ هذا القول لم يأت بعده إجماع يبطله. ومع ذلك، اتخذ الخليفة عمر بن الخطاب - رضي الله عنه - قراراً باعتماد وقوع الطلاق الثلاث بلفظ واحد كواقع فعلي، وذلك استجابةً لتغير أحوال الناس في زمانه، حيث لوحظ أنهم استهانوا بأمر الطلاق وكثّر تسرعهم في إيقاعه بصورة مخالفة لما شرعه الله. رأى عمر أنّ من المصلحة في عصره إلزام الناس بإيقاع الطلاق الثلاث عقوبة لهم وردعاً عن الاستهانة به، ليعلموا أنّ جمع الثلاث دفعة واحدة يؤدي إلى بيلونة الزوجة، وأنها لا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره نكاح رغبة لا نكاح تحليل.

تطور الفتوى استجابةً لتغير الزمان: أوضح ابن القيم أنّ ما كان عليه الناس في عهد النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وأبي بكر الصديق - رضي الله عنه - وصدرًا من خلافة عمر كان أقرب للتعوی والاستقامة، حيث كانوا يتقون الله في أمر الطلاق ويلتزمون بما

¹ ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، 3/33-39.

شرعه. لكن عندما تهاون الناس في هذا الأمر وابتعدوا عن تقوى الله، ألزمهم عمر بن الخطاب بما اختاروه لأنفسهم من التشديد والتعقيد، لأن الله شرع الطلاق بمرونة وتدرج، ولم يشرعه دفعة واحدة. وأشار ابن القيم إلى أن من يجمع الثلاث دفعة واحدة فقد تعدى حدود الله وظلم نفسه، مستعجلاً في أمر جعله الله يسيراً، ولكن هذا التغيير في الفتوى كان نتيجة للتغير الاجتماعي، ورغبة عمر في ضبط الأمور وردع الناس عن الاستهتار بأحكام الطلاق، مما يعكس مرونة التشريع الإسلامي في التعامل مع تغير الأحوال لتحقيق المصلحة العامة، ومناسبة الزمان والمكان لتحقيق الاستقرار والالتزام بأحكام الله.

3. أثر رأي ابن تيمية على الفقه المعاصر:

أ. تبني رأيه في المحاكم الشرعية: تأثرت العديد من المحاكم الشرعية في الدول الإسلامية بفتوى ابن تيمية،¹ خاصة في الحالات التي يظهر فيها أن التعليق كان بغرض الحث، أو المنع، وليس الطلاق الفعلي. أصبحت المحاكم تنظر في نية الزوج عند النطق بالطلاق المعلق، مما أضاف مرونة إلى معالجة القضايا الزوجية.

ب. تخفيف حالات الطلاق الناتجة عن التسرع: رأي ابن تيمية ساهم في تقليل الطلاق الناتج عن التسرع، معززاً استقرار الأسرة. حيث يقع الطلاق عند قصد الإيقاع، ولا يقع عند قصد التهديد أو المنع مع وجوب الكفارة، مما يعكس مرونة الشريعة في حماية الأسرة ومراعاة مقاصدها.

المطلب الثاني: تحليل وتقييم منهج ابن تيمية في الفقه المعاصر

يتمتع منهج ابن تيمية بقدرة كبيرة على التكيف مع متغيرات العصر، حيث يوفر إطاراً فقهياً مرناً وقوياً يمكن الاعتماد عليه في استنباط الأحكام للمسائل المستحدثة، مع

¹ بوابة الميزان، قانون رقم (22) لسنة 2006 بإصدار قانون الأسرة القطري.

الاستغلال وتحقيق العدالة، حيث أُعيد توظيف هذه المفاهيم لتطوير المعاملات المصرفية والمنتجات المالية التي تتماشى مع الشريعة وتحقق متطلبات العصر. وقد ساعدت هذه الاجتهادات في تعزيز المصارف الإسلامية كبديل عن النظام المالي الربوي التقليدي، مستفيدة من الأسس التي وضعها ابن تيمية.

ث. التعامل مع المستجدات التقنية والعلمية: مع تقدم التكنولوجيا وظهور قضايا مثل الذكاء الاصطناعي وأخلاقيات العلم، أصبح لمنهج ابن تيمية دور في توفير إطار فقهي يسمح بتقديم رؤى إسلامية تجاه هذه القضايا. اعتمد الفقهاء المعاصرون على مبادئ ابن تيمية في توجيه الأحكام بما يحقق مصلحة الناس ويحفظ حقوقهم، مع الاستفادة من التطورات العلمية بما لا يتعارض مع القيم الإسلامية.

ساهمت اجتهادات ابن تيمية في توفير إطار فقهي مرن يستجيب لمتطلبات العصر، معتمداً على تفسير النصوص في ضوء المقاصد الشرعية. وقد أتاح هذا المنهج للفقهاء المعاصرين تطوير فتاوى وأحكام تناسب القضايا المستجدة، مما يعزز مكانة الشريعة الإسلامية كمنظومة قانونية واجتماعية تنسم بالمرونة والقدرة على التكيف مع المتغيرات الزمنية.

الخاتمة: خلص هذا البحث إلى أنّ ابن تيمية قدّم منهجاً فقهياً فريداً، يستند إلى التمسك بالنصوص الشرعية وتفعيل المقاصد في فهم الأحكام، مما جعله من أبرز المجتهدين الذين أثروا بعمق في مسار الفقه الإسلامي المعاصر، فيما يلي أهم النتائج والتوصيات:

النتائج:

1. من خلال البحث وقفنا على أنّ ابن تيمية اختص ببعض الأسس، التي كانت معلماً على منهجه، وهي: الاستناد إلى النصوص الشرعية ومقاصدها في تحقيق المصالح ودفع المفاسد، موازناً بين النصوص والمصلحة، مع مرونة في تكيف الأحكام وفق القصد والمستجدات؛ لتخفيف الضرر وتحقيق المصلحة العامة. هذا

المنهج التوفيقي جعل منه مرجعاً مؤثراً في صياغة اجتهادات فقهية حديثة تراعي التغيرات الزمانية والمكانية.

2. أثر منهج ابن تيمية الفقهي بشكل كبير في تطوير الفقه المعاصر، حيث أسهمت اجتهاداته، مثل آرائه حول الطلاق المعلق والمعاملات المالية، في تأسيس نظام فقهي حديث مكن الفقهاء من التعامل بفعالية مع القضايا المستجدة.

3. امتدّ تأثير ابن تيمية إلى التشريعات والقوانين الحديثة، خاصة في قوانين الأحوال الشخصية والمعاملات المصرفية، مما عزّز مرونة الشريعة.

4. مكن منهج ابن تيمية الفقهاء المعاصرين من دعم الاجتهاد المعاصر، وذلك، بتقديم حلول فقهية جديدة، مستندة إلى النصوص والمقاصد، لمواجهة تحديات مثل حقوق الإنسان والبيئة والاقتصاد.

التوصيات:

1. البحث في تطبيقات منهج ابن تيمية في القضايا المعاصرة كالمعاملات المالية والقانون الأسري.

2. إدراج منهجه كأمّودج للاجتهاد الفقهي في مناهج الدراسات الإسلامية.

3. تشجيع الاجتهاد المقاصدي لتحقيق التوازن بين النصوص الشرعية ومتغيرات العصر.

قائمة المصادر والمراجع

1. ابن القيم: محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1991م).
2. ابن الوردي: عمر بن مظفر بن عمر بن محمد ابن أبي الفوارس، تاريخ ابن الوردي، (بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1996م).
3. ابن تيمية: تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني، القواعد النورانية الفقهية، (السعودية: دار ابن الجوزي، ط1، 1422هـ).
4. ابن تيمية: تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني، المستدرك على مجموع الفتاوى، (دم: د.ط، ط1، 1418هـ).
5. ابن تيمية: تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني، مجموعة الرسائل والمسائل، تحقيق: محمد رشيد رضا، (دم: لجنة التراث العربي، د.ط، د.ت).
6. ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني، مجموع الفتاوى، (السعودية: مجمع الملك فهد، د.ط، 2004م).
7. ابن حجر: شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد بن أحمد، الدرر الكامنة في أعيان المئة الثانية، (الهند: دائرة المعارف العثمانية، ط2، 1972م).
8. ابن عبد البر: يوسف ابن عبد الله بن محمد، الكافي، تحقيق: محمد محمد أحمد ولد مديك الموريتاني، (الرياض، مكتبة الرياض الحديثة، ط2، 1980م).
9. ابن قدامة: موفق الدين عبد هلال بن أحمد بن محمد الجماعلي المقدسي، المغني، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، د. عبد الفتاح محمد الحلو، (الرياض: دار عالم الكتب للطباعة والنشر، ط3، 1997م).

10. ابن قدامة: موفق الدين عبد هلال بن أحمد بن محمد المقدسي، الكافي في فقه الإمام أحمد، (د.م: دار الكتب العلمية، ط1، 1994م).
11. ابن كثير: عماد الدين إسماعيل بن عمر، البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، (الرياض: دار هجر، ط1، 1997م).
12. أبو داود: سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير بن شداد بن عمرو السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، (بيروت: المكتبة العصرية، د.ط، د.ت).
13. أبو زهرة: محمد بن أحمد، ابن تيمية- حياته وعصره- آراؤه وفقهه، (القاهرة: دار الفكر العربي، د.ط، 1991م).
14. البخاري: محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، (د.م، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ).
15. بوابة الميزان، قانون رقم (22) لسنة 2006 بإصدار قانون الأسرة القطري.
16. السرخسي: محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة، المبسوط للسرخسي، (مصر: مطبعة السعادة، د.ط، د.ت).
17. الشرييني: شمس الدين محمد بن محمد الخطيب، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، (د.م، دار الكتب العلمية، ط1، 1994م).
18. عقيقي: إبراهيم، تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية، تقديم: د. طه جابر العلواني، (فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1994م).
19. النووي: محيي الدين يحيى بن شرف، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: زهير الشاويش، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط3، 1991م).

الْعَبَابُ الزَّائِرُ وَاللُّبَابُ الْفَاخِرُ لِلْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ الصَّغَانِيِّ
(باب العين، من بداية فصل الواو إلى نهاية فصل الياء)
دِرَاسَةٌ وَتَحْقِيقًا

﴿1﴾

تحقيق: الأستاذ الدكتور الزبير بن محمد أيوب عمر¹

ملخص البحث

عنوان البحث: ((الْعَبَابُ الزَّائِرُ وَاللُّبَابُ الْفَاخِرُ)) تَأْلِيفُ: الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ الصَّغَانِيِّ (ت: 650هـ)، باب العين، من بداية فصل الواو إلى نهاية فصل الياء -دِرَاسَةٌ وَتَحْقِيقًا -.

اسم الباحث: الزبير بن محمد أيوب عمر.

هدف الرسالة: خدمة التراث المعجمي العربي.

يتكوّن البحث من مقدّمة، وقسمين:

أحدهما للدِّراسة، والآخر للتَّحقيق، ثمّ ثبت المصادر والمراجع.

المقدّمة: فيها أهمّية الموضوع، وقيّمته العلميّة، وأسباب اختياره، والدِّراسات السَّابّقة، وخطة البحث، والمنهج المتبع في التَّحقيق.

القسم الأول: الدِّراسة، (الصَّغَانِيُّ، وكتابه العباب)، وفيه فصلان:

الفصل الأول: (الصَّغَانِيُّ، حياته وآثاره)، وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: اسمه، ونسبه، وكنيته.

¹ أستاذ اللُّغويّات في كَلِية اللُّغة العربيّة والدِّراسات الإنسانيّة بالجامعة الإسلاميّة بالمدينة المنورة، المملكة العربيّة السعوديّة

المبحث الثاني: مولده، ونشأته، ووفاته.

المبحث الثالث: شيوخه، وتلاميذه.

المبحث الرابع: آثاره العلمية.

المبحث الخامس: مكانته العلمية، وثناء العلماء عليه.

الفصل الثاني: كتاب (العباب الزاخر واللباب الفاخر)؛ وفيه خمسة مباحث:

المبحث الأول: تحقيق عنوان الكتاب، وتوثيق نسبته إلى المؤلف.

المبحث الثاني: منهج الصغاني في (العباب).

المبحث الثالث: مصادره.

المبحث الرابع: شواهد.

المبحث الخامس: وصف النسخة الخطية، ونماذج منها.

القسم الثاني: النص المحقق: باب العين، من بداية فصل الواو إلى نهاية فصل الياء.

وأخيراً ثبت المصادر والمراجع.

المقدمة

الحمد لله وحده، والصلاة والسلام على من لا نبي بعده، أما بعد:

فهذا تحقيق جزءٍ من معجم: (العباب الزاخر واللباب الفاخر)، تأليف: الحسن بن محمد الصغاني المتوفى سنة 650 هـ، باب العين، من بداية فصل الواو إلى نهاية فصل الياء - دراسةً وتحقيقاً.

وهو الجزء المتبقي من هذا المعجم الضخم، الذي بدأ مشروع تحقيقه من قسمنا المبارك؛ قبل سنواتٍ عديدةٍ؛ من طلاب مرحلة الدكتوراه، وتم بحمد الله وتوفيقه - مناقشته في

اثنَين وعشرين أطروحةً علميَّةً، وبرفته خطَّة البحث، والمنهج المُعتمد في التَّحقيق.

أولاً: أهميَّة الموضوع: يعدُّ معجم (العباب الزَّاخر واللبَّاب الفاخر)؛ من أكبر مصنَّفات الصَّغاني، وأهمِّها، وأوسعها، كما يعدُّ مصدرًا مهمًّا لمن جاء بعده؛ إذ اعتمد عليه جمعٌ من العلماء، منهم: الفيروزآبادي في معجمه (القاموس المحيط)¹، والزَّبيدي في معجمه (تاج العروس من جواهر القاموس)²، والحافظ ابن جرِّ في كتابه (فتح الباري)³.

وقد تعطَّر ذكر الصَّغاني ببناء العلماء عليه قديماً وحديثاً ثناءً عاطراً؛ مشيدين بقيمته العلميَّة؛ فقليل عنه: "إنَّ أعظم كتاب ألف في اللُّغة بعد عصر الصَّحاح؛ كتاب المحكم والمحيط الأعظم، ثمَّ كتاب العُباب للإمام رضيَّ الدِّين الصَّغاني"⁴.

ومَّا قيل عنه- أيضاً: "ليس لدينا من نَعول عليه في اللُّغة العربيَّة الصحيحة غير الإمام الصَّغاني؛ ذلك الَّذي نضج علمُه، وجمع شوارد اللُّغة وفرائدها؛ لأنَّه كان في القرن السَّابع الَّذي لم يُؤلَّف في اللُّغة أحدٌ مثله ولا من جاء من بعده؛ وهذا هو السَّبب الَّذي من أجله نعتقد أنَّه لا أنفع ولا أصلح من نشر العُباب الزَّاخر واللبَّاب الفاخر..."⁵.

ثانياً: أسباب اختياره: يمكن بيان دوافعي لاختيار المشاركة في تحقيق هذا المعجم في النِّقاط الآتية:

1- كون معجم (العباب الزَّاخر)؛ من أهمِّ المعجمات اللُّغويَّة، ومن أكبر مصنَّفات الصَّغاني، ويعدُّ مصدرًا مهمًّا لمن جاء بعده؛ فكثرت موادُّه وألفاظه الَّتِي حوت جميع موادَّ صحاح الجوهريِّ، والتَّكلمة، والدَّيْل، والصِّلة، ومحكم ابن سيده؛ إضافةً إلى موادَّ

¹ ينظر: مقدِّمة القاموس المحيط (26، 27).

² ينظر: تاج العروس (39/1، 40)، فقد ذكر العباب في أكثر من 120 موضعاً.

³ ينظر: فتح الباري (1/51، 109، 331/1).

⁴ المزهري، للسيوطي (76/1)، وينظر: تاج العروس للزَّبيدي (40/1).

⁵ ينظر: بحوثٌ وتحقيقاتٌ، لعبد العزيز الميمني (485/2).

آخر، وشواهدٌ شعريةٌ متنوعةٌ.

2-الإسهام في خدمة لغة القرآن الكريم؛ بإخراج أحد أهم معجمات العربية، والسعي والمشاركة في تحقيقه، والرغبة الملحة في خدمة التراث، والمشاركة في إحياء ذخائره التي لا تزال مخطوطة؛ لاسيما أنه الجزء المتبقي من هذا المعجم الضخم؛ الذي بدأ مشروع تحقيقه من قسمنا المبارك؛ قبل سنواتٍ عديدةٍ؛ من طلاب مرحلة الدكتوراه، وتمّ- بحمد الله وتوفيقه- مناقشتها في اثنتين وعشرين أطروحةً علميةً.

3-إضافة شيءٍ من تراث علمائنا الأجلاء إلى المكتبة المعجمية اللغوية العربية؛ ليكون في متناول يد القارئ والباحث؛ فتحقيق الجزء المتبقي من هذا السفر العظيم؛ إبرازُ لجهد الصغاني، وإحياءٌ له؛ لتحقيق الفائدة المرجوة من تأليفه.

4-غزارة المادة العلمية وثراؤها في هذا الكتاب، وكثرة شواهد على اختلافها، وجمع مصنفه للأراء المختلفة.

5-محاولة العيش مع كتب علمائنا، والنهل من معينهم الصافي؛ وذلك بقراءة كتبهم وتحقيقها والإفادة منها.

ثالثاً: الدراسات السابقة: لم يقم أحدٌ بتحقيق الجزء الذي سأقوم بتحقيقه، وهو الجزء المتبقي من مشروع قسم اللغويات- كما أسلفت، وقد سبقني إلى تحقيق المعجم؛ دراساتٌ سابقةٌ تناولته تحقيقاً أو دراسةً تفصيلها كالاتي:

الأول: الدراسات التي قامت حوله؛ وهي كالتالي:

- (1) بحوثٌ وتحقيقاتٌ لعبد العزيز الميمني؛ وهي دراسةٌ حول هذا المعجم.¹
- (2) العباب الزاخر واللباب الفاخر، عليّ الفقيه حسن، وهي دراسةٌ حول هذا المعجم.²

¹ منشورٌ في مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، العدد: 1، رجب، (1380هـ).

² منشورٌ في مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، العدد: 4، ربيع الآخر، (1381هـ).

- (3) ملحوظاتٌ على العباب الزّاخر واللبّاب الفاخر، لهاشم طه شلاش.¹
- (4) الفروق الدلّالية في معجم العباب الزّاخر واللبّاب الفاخر، للباحثة زينب علاوة.²
- (5) الظواهر اللّغويّة في العباب الزّاخر واللبّاب الفاخر للصّغانيّ، لثامر سليمان عبد الله العواودة.³

والثّاني: تحقيقاتٌ لبعض أجزائه، وهي على النّحو الآتي:

- (1) العباب الزّاخر واللبّاب الفاخر، تحقيق الدّكتور: فير محمد حسن (حرف الهمزة).⁴
- (2) العباب الزّاخر واللبّاب الفاخر، تحقيق الدّكتور: محمد حسن آل ياسين حروف الهمزة، والسّين، والطّاء، والغين، والفاء).⁵
- (3) العباب الزّاخر واللبّاب الفاخر، تحقيق الدّكتور: مجدي النّجديّ عبد الرزّاق السيد، من مادّة (صلخ) إلى مادّة (سعد).⁶
- (4) مشروع قسم اللّغويّات المبارك في تحقيق هذا المعجم الضّخم، وقد تمّ تحقيقه في 22 أطروحةً علميّةً، تبقّى منه الجزء الذي سأقوم بتحقيقه.

¹ منشورٌ في مجلّة المجمع العلميّ العراقيّ، العدد 2، شوال، (1405هـ).

² رسالة ماجستير من كليّة الآداب واللّغات، جامعة محمّد خيضر، بسكرة بالجزائر، سنة (1435-1436هـ)، وهو بحثٌ يقع في حدود (67) صحيفةً.

³ رسالة مقدّمة لنيل درجة الدّكتوراه بجامعة مؤتة سنة (2015م).

⁴ مطبوعات المجمع العلميّ العراقيّ (1978م). ما قام بتحقيقه الدّكتور فير العالم الباكستانيّ المتوفّى (1420هـ)، ولم يكمل نشره، جاء به الدّكتور أحمد خان من باكستان إلى السّعودية في اثني عشر مجلّدًا، ثمّ تولّاه الدّكتور: تركي العتيبيّ بالتحقيق والمقابلة، وأتمى العمل في خمسة عشر مجلّدًا، نشره مركز البحوث والتّواصل.

⁵ منشورات وزارة الثّقافة والإعلام ببغداد (1980م). وقد اختار المحقّق هذه الأحرف دون غيرها؛ لأنّه وجدها مكتوبةً بخطّ المؤلّف.

⁶ رسالة الدّكتوراه في قسم أصول اللّغة بكلّيّة اللّغة العربيّة بجامعة الأزهر بالقازيق، نوقشت بتاريخ: (1438/1/24هـ).

وهذا المشروع على النحو الآتي:

- 1- العباب الزّاخر واللبّاب الفاخر، تحقيق الدُّكتور: محمّد بن حبیب التّرجميّ، باب الباء من بداية فصل الهمزة إلى نهاية فصل الصّاد.¹
- 2- العباب الزّاخر واللبّاب الفاخر، تحقيق الدُّكتور: أحمد بن محمد الرّشيدّيّ، باب الباء من بداية فصل الضّاد إلى نهاية فصل الياء.
- 3- العباب الزّاخر واللبّاب الفاخر، تحقيق الدُّكتور: فائز بن عبد الله العمريّ، باب التّاء من بداية فصل الهمزة إلى نهاية فصل الياء من باب التّاء.
- 4- العباب الزّاخر واللبّاب الفاخر، تحقيق الدُّكتور: جابر بن محمّد شراحيّ، باب الجيم من بداية فصل الهمزة إلى نهاية فصل الياء.
- 5- العباب الزّاخر واللبّاب الفاخر، تحقيق الدُّكتور: حمد بن عبيد الرّشيدّيّ، باب الحاء من بداية فصل الهمزة إلى نهاية فصل الكاف.
- 6- العباب الزّاخر واللبّاب الفاخر، تحقيق الدُّكتور: يسير بن يوسف، باب الحاء من بداية فصل اللّام إلى نهاية فصل التّاء من باب الدّالّ.
- 7- العباب الزّاخر واللبّاب الفاخر، تحقيق الدُّكتور: سليمان بن إبراهيم التّمّة، باب الدّالّ من بداية فصل الجيم إلى نهاية فصل الطّاء.
- 8- العباب الزّاخر واللبّاب الفاخر، تحقيق الدُّكتور: أسامة بن حسين جبرتيّ، باب الدّالّ من بداية فصل العين إلى نهاية فصل الياء.
- 9- العباب الزّاخر واللبّاب الفاخر، تحقيق الدُّكتور: سعود بن سعد العتيبيّ، باب الرّاء من بداية فصل الهمزة إلى نهاية فصل الحاء.

¹ من الرّقم (4) إلى الرّقم (23) رسائل الدُّكتوراه في قسم اللّغويّات بالجامعة الإسلاميّة بالمدينة النّبويّة.

10- العباب الزّاخر واللبّاب الفاخر، تحقيق الدُّكتور: محمّد بن عبده الحامطيّ، باب الرّاء من بداية فصل الخاء إلى نهاية فصل الشّين.

11- العباب الزّاخر واللبّاب الفاخر، تحقيق الدُّكتور: عماد بن محمّد حليّ، باب الرّاء من بداية فصل الصّاد إلى نهاية فصل الغين.

12- العباب الزّاخر واللبّاب الفاخر، تحقيق الدُّكتور: مخلف بن كنعان الشّمريّ، باب الرّاء من بداية فصل الفاء إلى نهاية فصل النّون.

13- العباب الزّاخر واللبّاب الفاخر، تحقيق الدُّكتور: ماجد بن مبروك الجهنيّ، باب الرّاء من بداية فصل الواو إلى نهاية باب الزّاي.

14- العباب الزّاخر واللبّاب الفاخر، تحقيق الدُّكتور: مرزوق بن غالي الحسينيّ، باب الشّين من بداية فصل الهمزة إلى نهاية فصل العين من باب الصّاد.

15- العباب الزّاخر واللبّاب الفاخر، تحقيق الدُّكتور: علي حسن عبد، باب الصّاد من بداية فصل الغين إلى نهاية فصل الياء من باب الضّاد.

16- العباب الزّاخر واللبّاب الفاخر، تحقيق الدُّكتور: ياسر بن عبد العزيز السّليّ، باب الطّاء من بداية فصل الهمزة إلى نهاية فصل الرّاء من باب العين.

17- العباب الزّاخر واللبّاب الفاخر، تحقيق الدُّكتور: أحمد بن سعيد المالكيّ، باب العين من بداية فصل الزّاي إلى نهاية فصل القاف.

18- العباب الزّاخر واللبّاب الفاخر، تحقيق الدُّكتور: كويتيّم ميرزو، باب القاف من بداية فصل الهمزة إلى نهاية فصل الصّاد.

19- العباب الزّاخر واللبّاب الفاخر، تحقيق الدُّكتور: أحمد ناهض سلهي، باب الكاف من بديّة فصل الدّال إلى نهاية فصل الجيم من باب اللّام.

20- العباب الزاخر واللباب الفاخر، تحقيق الدكتور: عبدالرحمن بن بنحيت العمري، باب اللام من بداية فصل الحاء إلى نهاية فصل الظاء.

21- العباب الزاخر واللباب الفاخر، باب الذال كاملاً، بحثٌ عليّ منشورٌ للتّرقية؛ للأستاذ الدكتور: حسن بن عبدالمنعم العوفي.

22- العباب الزاخر واللباب الفاخر، تحقيق الدكتور: إسحاق حسين روبلي، باب اللام من بداية فصل العين إلى مادة (بكم) من باب الميم، وهو آخر المخطوط.

وبقي من أجزاء العباب ممّا لم يحقّق تحقّقاً علمياً؛ باب القاف من بداية فصل الضاد إلى نهاية فصل الخاء من باب الكاف، وهو بحثٌ تعرّض في تحقيقه باحثه: عبد الله عثمان المهديّ، ولم يقدّمه للمناقشة.

خطة البحث:

يتكوّن البحث من مقدّمةٍ وقسمين: أحدهما للدّراسة، والآخر للتحقيق، ثمّ ثبّت المصادر والمراجع، وتفصيل ذلك ما يلي:

المقدّمة:

وتشمل: أهميّة الموضوع، وأسباب اختياره، والدّراسات السابقة، وخطة البحث، والمنهج المعتمد في التحقيق.

القسم الأوّل: الدّراسة:

الصّغانيّ، وكتابه: (العباب الزاخر واللباب الفاخر)؛ وفيه مبحثان:

المبحث الأوّل: الصّغانيّ: حياته وآثاره؛ وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأوّل: اسمه ونسبه وكنيته.

المطلب الثاني: مولده ونشأته ووفاته.

المطلب الثالث: شيوخه وتلاميذه.

المطلب الرابع: آثاره العلمية.

المطلب الخامس: مكانته العلمية، وثناء العلماء عليه.

المبحث الثاني: العباب الزاخر واللباب الفاخر؛ وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: تحقيق عنوان الكتاب، وتوثيق نسبته إلى المؤلف.

المطلب الثاني: منهج الصَّغاني في العباب.

المطلب الثالث: مصادره.

المطلب الرابع: شواهد.

المطلب الخامس: وصف النُّسخ الخطِّيَّة، ونماذج منها.

القسم الثاني: النَّصُّ المحقَّق

باب العين: من بداية فصل الواو إلى نهاية فصل الياء.

ثبت المصادر والمراجع

فهرس محتوى البحث

منهج التَّحقيق:

سأقوم بتحقيق الجزء المخصَّص من معجم (العباب)؛ وفق الخطوات العلميَّة المتَّبعة الآتية:

أ- الاعتماد في التَّحقيق على نسخة (أيا صوفيا) في تركيا؛ لأنَّها هي النُّسخة الكاملة، أمَّا بقية النُّسخ؛ فيُستأنس بها مع كونها غير كاملة.

ب- نسخ الكتاب وفق القواعد الإملائيَّة الحديثة، مع مراعاة علامات التَّرقيم، وضبط جميع الكلمات ضبطاً كاملاً.

ج- ما جزمت بخطئه في الأصل؛ صوّبته، ووضعت بين قوسين هكذا () في المتن، مع الإشارة إلى ذلك في الحاشية.

د- إكمال السّقط الذي يظهر لي في نسخة (أيا صوفيا) - إن وجد-؛ من النّسخ الأخرى المتاحة، ومُن نقل عنه الصّغاني، ووضعه بين قوسين معكوفين هكذا [] في المتن، مع الإشارة إليه في الحاشية.

هـ- وضع خط مائل هكذا/ للدلالة على بداية أول اللّوحة، ووضع رقها على الجانب الأيسر من الصّحيفة برمز (أ) لوجهها الأيمن، و(ب) لوجهها الأيسر.

و- عزو الآيات القرآنيّة إلى سورها، مع بيان رقها، وكتابتها بالرّسم العثمانيّ.

ز- توثيق القراءات القرآنيّة من كتب القراءات، أو مظانّها.

ح- تخرّج الأحاديث النّبويّة الشّريفة من مصادرها، أو مظانّها، مع بيان درجة الحديث.

ط- توثيق الشّواهد الشّعريّة من مصادرها أو مظانّها، مع ذكر البحر، وشرح غريبها بإيجاز.

ي- توثيق الأقوال والأمثال العربيّة من كتبها المعتمدة في ذلك، أو مظانّها.

ك- توثيق المسائل النّحويّة والصّرفيّة واللّغويّة من مصادرها، أو مظانّها.

ل- نسبة اللّغات إلى قبائلها، وشرح غريب الأماكن، والبلدان، والمواضع، والنبات.

م- ترجمة الأعلام في النّص المحقّق بإيجاز.

ن- الاكتفاء بثبت المصادر والمراجع في آخر البحث، مع فهرس محتوى البحث؛ وفق ما ذكر في خطّة البحث.

والله أسأل القبول في القول والعمل، وأن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، وهو الموفّق، والهادي إلى سواء السّبيل.

القسم الأول

(قسم الدِّراسة)

وفيه مبحثان:

المبحث الأول: الصَّغَانِيُّ حَيَاتُهُ وَآثَارُهُ

المبحث الثاني: العباب الزّاهر واللبّاب الفاخر

المبحث الأول: الصَّغَانِيُّ حَيَاتُهُ وَآثَارُهُ

المطلب الأول: اسمه، ونسبه، وكنيته: ¹ هو: الإمام العلامة المحدث الفقيه اللغوي، أبو البركات، الملقب برضي الدين، والمكنى بأبي الفضائل، الحسن بن محمد بن الحسن بن حيدر بن علي بن إسماعيل، القرشي، العدوي، العمري، الصغاني، الهندي، اللاهوري ² المولد، البغدادي الوفاة، المكي الملاحد، الحنفي المذهب.

¹ ينظر ترجمته في: معجم الأدياء (1015/3)، وجمع الآداب في معجم الألقاب (490-489/6)، والعبر في خبر من غير (265/3)، وتاريخ الإسلام (636/14)، والوفاء بالوفيات (150/12)، وفوات الوفيات (358/1)، ومراة الجنان وعبرة اليقظان (94/4)، والجواهر المضية في طبقات الحنفية (201/1)، ومسالك الأبصار في ممالك الأمصار (676/5)، والبلغة في تراجم أئمة النحو واللغة (117)، والعقد الثمين في تاريخ البلد الأمين (176/4)، والنجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة (26/7)، وشذرات الذهب في أخبار من ذهب (431/7)، ودويان الإسلام (206-205/3)، والإعلام بمن في تاريخ الهند من الأعلام (91/1)، ومعجم المطبوعات العربية والعربة (1208/2)، وهدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين (281/1)، ومعجم المؤلفين (279/3).

² نسبة إلى مكان مولده لَوُهور، ضبطها ياقوت الحموي بفتح أوله وسكون ثانيه، والهاء، وآخره راء، وقال: "والمشهور من اسم هذا البلد لهاور: وهي مدينة عظيمة مشهورة في بلاد الهند". وهي الآن ثاني أكبر مدينة في باكستان، وتقع شمال الشرقي منها، وهي عاصمة ولاية البنجاب، كما كانت عاصمة تاريخية وثقافية للبلاد، وتعرف باسم لاهور، وجاءت في كتب التراجم بالصيغتين: "لَوُهور" و"لَاهُور"، وعليه اختلفت النسبة إليها. ينظر: معجم البلدان (26/5-27)، ومرامد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع (1212/3)، ورحلة ابن بطوطة (93/5)، وموسوعة المدن العربية والإسلامية (297)، وموسوعة ألف مدينة إسلامية لعبد الحكيم عفيفي (427).

والعدويُّ نسبةً إلى عدِيٍّ بن كعب بن لُؤيٍّ، وهو من أجداد عمر بن الخطَّاب - رضي الله عنه - والصَّغانيُّ ينتسب إليه.¹

والصَّغانيُّ: نسبة إلى مدينة صغانيان، وهي ولاية عظيمة بما وراء النهر، متَّصلة الأعمال بترمذ،² ويقال - أيضاً - في نسبته: الصَّاغانيُّ بالألف، وهذه النسبة تلتبس بالنسبة إلى صاغان، وهي قرية بمرو،³ والنسبة إليها صاغانيُّ، وهما موضعان مختلفان، والأولى التفرُّيق بينهما تبعاً لاختلاف المدينتين ولرفع اللبس، وأن يقال في النسبة إلى صغانيان: صغانيُّ، وفي النسبة إلى صاغان: صاغانيُّ، وكان الإمام الصَّغانيُّ - رحمه الله تعالى - يكتب اسمه بدون ألف إلا في قوله:

فَقُلْتُ: يَا دَهْرُ سَالِمِي مُسَالَمَةً فَإِنِّي عُمَرِي ثُمَّ صَاغَانِي
فَانصَاغَ يَتَقَادُ إِذْعَانًا وَسَلَمِي وَمَدَّ ضَبْعِي وَنَاغَانِي وَصَاغَانِي⁴

وقد احتجَّ القاضي مجد الدين أبوطاهر محمد بن يعقوب الشِّيرازيُّ بهذين البيتين على صحَّة إثبات الألف في النسبة إلى صغانيان.⁵

قال الفيروزآبادي: "وصغانيان: كُورَةٌ عَظِيمَةٌ بما وراء النهر، وينسب إليها الإمام الحافظ في اللغة، الحسن بن محمد بن الحسن".⁶

وقال الزَّيْدِيُّ: "وصغانيان: كُورَةٌ عَظِيمَةٌ بما وراء النهر، وينسب إليها الإمام الحافظ في علم اللغة الفقيه المحدث الرَّحَالُ أَبُو الْفَضَائِلِ رَضِيَ الدِّينُ الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ الْحَسَنِ

¹ ينظر: ثغر عدن (85).

² ينظر: معجم البلدان (144/2)، وحدود العالم من المشرق إلى المغرب (129).

³ ينظر: المصادر السابقة، وتاج العروس (صغن) 309/35.

⁴ ينظر: ثغر عدن (90).

⁵ ينظر: المصدر السابق.

⁶ القاموس المحيط (صغن) (1210).

بن حيدر بن علي القرشي العدوي العمري الحنفي¹.

وقال- أيضًا:- "والنسبة صغاني وصاغاني، والذي رأيته في العباب والتكلم يكتب بنفسه لنفسه يقول محمد بن الحسن الصغاني، من غير ألف"².

ويقول الدكتور فير محمد حسن: "وقد اغتر بعضهم بقول الصغاني: فإنني عمري ثم صاغاني"، فقال بجواز هذه النسبة، ولا يكون في هذا حجة لمن أجاز نسبة الصغاني بالألف؛ لأنه اضطر إليهما لأجل الوزن والقافية، والوزن أن يقول: الصاغاني بالألف بدل الصغاني بغير الألف، والشاعر يجوز له ما لا يجوز للنثر"³.

وأما ما كتب (الصاغاني) بالألف على غلاف المجلد الأول من مخطوط العباب- نسخة (أيا صوفيا)- فلعله من زيادات النساخ؛ لأنه يخالف ما في العباب، سواء في المقدمة، أو في ثانيا الكتاب.

وكان قد تسمى نفسه بالملتجي إلى حرم الله؛ مجاورته الحرم سنين عديدة⁴.
المطلب الثاني: مولده، ونشأته، ووفاته: اختلف في تاريخ مولد الإمام الصغاني- رحمه الله- قيل: ولد الصغاني يوم الخميس، العاشر من شهر صفر، سنة (577هـ)، بمدينة لاهور في إقليم بنجاب، وقيل: سنة (555هـ)، وقيل: سنة (579هـ)، وقيل: سنة (557هـ).

قال الحافظ الدميطي: "سألت شيخنا عن مولده غير مرة، فقال لي: ولدت بلاهور، يوم الخميس، عاشر صفر، سنة سبع وسبعين وخمسائة"⁵.

ونقل الزبيدي عن الذهبي: أنه ولد بمدينة لاهور سنة خمس وخمسين وخمسائة⁶.

¹ تاج العروس (صغن) (307/35).

² المصدر السابق.

³ ينظر: مقدمة محقق حرف الهمة من (العباب)، د. فير محمد حسن (4).

⁴ ينظر: تاريخ ثغر عدن (85).

⁵ مقدمة محقق حرف الهمة من (العباب)، د. فير (5).

⁶ ينظر: تاج العروس (صغن) (308/35).

وقال عبد الحيّ الطَّالبيُّ: "ولد بمدينة لاهور في خامس عشر من صفر سنة سبع وخمسين وخمسمائة في أيام خسرو ملك بن خسرو شاه الغزنوي¹". والأوّل هو الرَّاجح من ذلك؛ لأنّه أكثر مصادر التَّراجم عليه.

نشأ الإمام الصَّغَائِيّ - رحمه الله في كنف والده بمدينة غزنة² التي اشتهرت بالعلم والعلماء آنذاك، وكانت مرتعاً خصباً لرواد العلوم، ومركزاً من مراكز الحضارة والثقافة، وقال ياقوت الحموي: "وقد نسب إلى هذه المدينة من لا يعدُّ ولا يحصى من العلماء، وما زالت آهلة بأهل الدين ولزوم طريق أهل الشريعة والسلف الصالح"³.

وعاش - رحمه الله - محباً للعلم منذ نعومة أظفاره، وشرح شبابه، وكانت أسرته ذات أدب وثقافة، كما كان أبوه عالماً متضلّعاً كبيراً، وتلقّى على يد والده سائر ما تلقّاه من العلوم في صباه، فغرس فيه حبّ اللّغة العربيّة وآدابها، وكذلك قرأ عليه علوم الحديث والفقه، وكان أبوه يُحاوره ويسأله؛ ليغرس فيه بذور العلم والمعرفة؛ وليعلم مدى تفهمه في لغة العرب، يقول الصّغاني: "سألني والدي - تغمّده الله برحمته وأسكنه بحبّوحة جنته بغزنة قبل سنة تسعين وخمسمائة؛ وأنا إذ ذاك أتعجب مطارف الشّباب، وفي رغد العيش اللّباب، وهو يغرنّي غرر الفوائد، ويُرُقني درر الفرائد، وكان - رحمه الله تعالى - ريّان من الفضائل، طيّان من الرّذائل - عن معنى قولهم: "قد أثّر حَصِيرُ الحَصِيرِ في حَصِيرِ الحَصِيرِ"، فلم أدر ما أقول، فقال: الحَصِيرُ الأوّل: البارّي، والثّاني: السّجّن، والثّالث: الجنب، والرّابع: المَلِكُ".⁴

وَمَا طَالَتْ صَحْبَتُهُ بِالْمَسْجِدِ الْجَامِعِ بَغْزَنَةَ، وَاتَّسَعَتْ ثَرْوَتُهُ الْعِلْمِيَّةُ وَالْأَدَبِيَّةُ؛ أَحْسَنَ بَرَقَةِ

¹ نزهة الخواطر وبهجة المسامع والنواظر (91/1).

² هي مدينة عظيمة وولاية واسعة في طرف خراسان، ونُسب إليها الكثير من العلماء. ينظر: معجم البلدان (201/4).

³ معجم البلدان (201/4).

4 العباب الزاخر، رسالة علمية بتحقيق الدكتور: سعود بن سعد العتيبي (حصر) (510).

في ورود مناهل العلم في البلدان الأخرى، فنهض إلى الرحلة في سبيل العلم على عادة العلماء، ومضى يضرب في الأرض ويطوف في البلاد يأخذ عن العلماء ويأخذون عنه في مكة، وجدة، وعدن، وزيد، واليمن، والهند، وبغداد، ومقديشو، وكانت سوق العلم بهذه البلاد قائمة، ومدارسها متعدّدة، والعلماء فيها متوافرون،¹ كما سيأتي في رحلاته - إن شاء الله تعالى.

وفي آخر حياته استقرّ في بغداد، مشغلاً بالتدريس والتأليف، حتّى وافته المنية في ليلة الجمعة، التاسع عشر من شعبان سنة (650هـ)، على أشهر الأقوال الواردة في ذلك، وعليه أكثر أهل التاريخ والتراجم، وهو ما دونه تلميذه الحافظ الدميّاطي في آخر كتاب المرتجل للصّغاني، وذكر أنّه قرأه عليه "في مجلسين: آخرهما يوم الأربعاء سابع عشر من شعبان من سنة خمسين وستمائة، بالحريم الطاهري، غربيّ مدينة السلام ببغداد...".²

وكان قد أوصى أن يُحمل إلى مكة فيُدفن بها بجوار الفضيل بن عياض، فنُقِلَ إليها ودُفِنَ بها، قال تلميذه المحدث الإمام الدميّاطي: "توفي في تاسع عشر شعبان، سنة خمس وست مائة، وحضرت دفنه بداره بالحريم الطاهري، ثم نُقل بعد خروجي من بغداد إلى مكة فدفن بها، كان أوصى بذلك، وأعد لمن يحمله خمسين ديناراً".³

وقيل: إنّ نعشه قد تعوّق في الطريق سنة؛ لأنّ الحجاج رجّعوا في تلك السنة عن الحج من بعض الطريق، فأودّعوا تابوته عند بعض العرب إلى قابل.

وذكر ابن السّاعي أنّه ووصّى أن يغسله شيخ كان عنده، وأن يُحمل جنازته أولاده،

¹ ينظر: مقدّمة محقّق كتاب الأضداد للمؤلّف (13). ينظر: مقدّمة محقّق حرف الهمزة من (العباب)، د. فبر (9).

² سير أعلام النبلاء (441/16).

³ الدر الثمين في أسماء المصنّفين (346-347)، والبلغة في تراجم أئمّة النحو واللغة (117).

وتُجعل جنازته في قبلة جامع الحريم إلى أن تُصلى الجمعة، ثم يصلي ولده الأكبر، وتورد قبل رفعه مريّة من نظمه عملها قبل موته، فأوردّها ابنه بعد أن صلى عليه، فلما تمّ إيرادها، رُفِعَ وأُعيدَ إلى داره، فدُفِنَ في الرمل، ولما توجه الحاج في السنة المذكورة حملَ معهم ودُفِنَ بالمعلاة، رحمه الله وإيانا.¹

المطلب الثالث: شيوخه، وتلامذته:

أولاً: شيوخه: تذكر مصادر التراجم أن الإمام الصّغاني أخذ العلم- في أثناء طلبه للعلم- عن شيوخ كثيرين، وذلك خلال رحلاته وتجوّله الكثيرة في البلدان، فقد رحل إلى الهند والسند وخراسان والعراق والحجاز واليمن وبغداد والصومال، فلا يمر ببلدٍ إلّا ويأخذ عن علمائها، ويسمع منهم، ولا شكّ أنّهم أكثر ممّا حفظته لنا هذه التراجم، فمنهم:

1- إبراهيم بن أحمد بن أبي سالم القريضي، الفقيه الشافعي، توفّي في بداية القرن السابع الهجري، سمع منه الصّغاني الحديث باليمن.²

2- إبراهيم بن يعقوب الهروي الحسنابادي،³ سمع منه الصّغاني بعدن.⁴

3- ثابت بن شرف الأزجي، توفّي سنة (619هـ)، قرأ عليه صحيح البخاري في بغداد.⁵

¹ الدر الثمين في أسماء المصنّفين (346-347)، والبلغة في تراجم أئمة النحو واللغة (117).

² تاريخ الإسلام (444/47)، والعقد الثمين (407/3).

³ كذا ضبطه ابن الأثير- بفتح الحاء المهملة وسكون السين وبعدها النون ثم الألف ثم الباء الموحدة والألف وفي آخرها الدال المعجمة. ينظر: اللباب في تهذيب الأنساب (365/1)، والعقد الثمين (407/3): "الحسنابادي" بالدال، ولعلّ الأول أصح من الثاني، والحسنابادي: نسبة إلى حسناباد، وهي قرية من قرى أصبهان ينسب إليها جماعة من أهل العلم. ينظر: معجم البلدان (259/2)، ومراصد الأطلّاع (403/1).

⁴ ينظر: تاج التراجم (157).

⁵ ينظر: ذيل التقييد (512/1)، وتاج التراجم (157)، ومقدّمة محقّق الباب د. فير (18).

- 4- سعيد بن محمد بن سعيد بن الرزاز البغدادي، أبو منصور، توفي في غرة سنة (616هـ)، سمع الصغاني منه الحديث ببغداد.¹
- 5- سعد الدين خلف بن محمد الكردي الحسنابادي، القاضي، سمع منه بالهند.²
- 6- عبد العزيز بن أحمد الناقد، قرأ عليه الصغاني صحيح البخاري.³
- 7- محمد بن أحمد بن محمد بن سليمان بن بطل، الإمام المشهور ببطل الركي، توفي سنة (630هـ)، اجتمع بالإمام الصغاني في عدن، فأخذ كل منهما عن الآخر.⁴
- 8- محمد بن الحسن الصغاني، (والده)، فقد كان أبوه عالماً فاضلاً، وكان يعلّمه ويسأله المسائل اللغوية ويفسرها له؛ ليعلم مدى تفهمه لها، وذلك في بداية حياته.⁵
- 9- محمود بن أحمد بن محمود بن بختيار، الإمام الفقيه، أبو الثناء الزنجاني الشافعي، توفي ببغداد سنة (656هـ)، لما قدم الصغاني ببغداد التقى به وأخذ عنه.⁶
- 10- نصر بن أبي الفرج بن محمد بن علي بن الحصري، البغدادي الحنبلي، أبو الفتوح، الإمام الحافظ المتقن شيخ الحرم، المتوفى سنة (618هـ)، سمع منه الصغاني بمكة صحيح البخاري، ومسند الشافعي.⁷
- 11- نظام الدين محمد بن الحسن المرغيناني،⁸ سمع منه الصغاني الفقه بالهند.⁹

¹ ينظر: تاريخ الإسلام (636/14)، والعقد الثمين (407/3)، وشذرات الذهب (432/7).

² ينظر: المصدران الأولان، والوافي بالوفيات (151/12).

³ ينظر: ذيل التقييد (512/1).

⁴ ينظر: تاريخ ثغر عدن (86)، وفلاحة النحر (159/5).

⁵ ينظر: مقدمة الباب، وزهة الخواطر (91/1).

⁶ ينظر: سير أعلام النبلاء (345/23)، وتاريخ الإسلام (848/14).

⁷ ينظر: العبر في خبر من غير (265/3)، وتاج التراجم (157)، وشذرات الذهب (431/7).

⁸ نسبة إلى مرغينان، وهي بلدة بما وراء النهر من أشهر البلاد من نواحي فرغانة، خرج منها جماعة من الفضلاء. ينظر: معجم البلدان (108/5).

⁹ ينظر: الوافي بالوفيات (151/12)، والعقد الثمين (407/3)، وذيل التقييد (512/1).

ثانياً: تلامذته: تلمذ على يدي الإمام الصَّغاني - رحمه الله تعالى - خلقٌ كثيرٌ، وانتفع بعلبه جمٌ غفيرٌ، فلا غرو في ذلك؛ فإنه كان يجول في الآفاق، وعلى سفرٍ دائمٍ في البلاد، وكان ينشرُ عنه في كلِّ البقاع التي يمرُّ بها، حتَّى ذاعت صيته في الآفاق، فسار النَّاسُ إليه واستفادوا منه، وكثرت تلامذته في كثيرٍ من الأصقاع، ومَّا يدلُّ على كثرة تلامذته قوله- في مقدِّمة (العباب) بعد أن أورد عدَّة أمثلةٍ ممَّا أخذه على الجوهريِّ في الصِّحاح: "وفي كتابه ما يشاكل ما ذكرت منيف على أَلْفِي موضعٍ، نهت عليها كلُّها في كتابي: التَّكلمة، ومجمع البحرين، وقد صحَّح نسخته وحشَّاهَا من قرأ عليَّ هذا الكتاب بالهند، والسِّند، واليمن، والعراق".¹

وقد وصلت إلينا بعضُ أسماءٍ من تلمذَ على يديه، ومنهم:

1- أبو إسحاق إبراهيم بن إدريس بن الحسن الأزديُّ السُّرُديُّ، المتوفَّى لبضع وخمسين وسِتِّمائة.²

2- أبو الحسن عليُّ بن أحمد بن الحسن الحرازيُّ، المتوفَّى سنة (658هـ).³

3- أبو الحسن عليُّ بن محمَّد بن عبد الصَّمد الدُّونيُّ، مجد الدِّين، من أفاضل الزَّمان وعلمائه وأدبائه.⁴

4- أبو السَّعادات محمَّد بن الحسن بن محمد بن حيدرٍ أخذ والده منه.⁵

5- أبو البركات علاء الدِّين بن الحسن بن محمَّد بن حيدر بن إسماعيل.⁶

¹ العباب الزَّاخر، نسخة أيا صوفيا، المقدِّمة، لوحة (أ/4).

² ينظر: تاريخُ ثغر عدن (34).

³ ينظر: المصدر السَّابق.

⁴ ينظر: مجمع الآداب (475/4).

⁵ ينظر: الجواهر المضِيَّة في طبقات الحنفِيَّة (45/2).

⁶ ينظر: تاريخ الإسلام (792/15).

- 6- أبو حمزة سليمان بن حمزة القاضي، المتوفى سنة (715هـ).¹
- 7- أبو الربيع سليمان بن بطال الرّكبي، المتوفى في القرن السابع الهجري.²
- 8- أبو طالب علي بن أنجب، المعروف بابن السّاعي، المتوفى سنة (674هـ).³
- 9- أبو عبد الله الصّالحيّ محمد، المعروف بمحمود الأعسر، المتوفى سنة (714هـ).⁴
- 10- أبو عبد الله محمد، المشهور بابن البديع البغدادي، المتوفى سنة (656هـ).⁵
- 11- أبو الفضل محمد بن يحيى بن صدقة البغداديّ الكاتب، المتوفى سنة (671هـ).⁶
- 12- أبو الفضل محمد بن الوزير مؤيد الدين العلقمي، المتوفى سنة (657هـ).⁷
- 13- أبو الفضائل عبد الرزاق بن أحمد الشّيباني، ابن الفوطي، المتوفى سنة (723هـ).⁸
- 14- أبو محمد عبد القاهر بن محمد بن علي، موفّق الدين، المتوفى سنة (656هـ).⁹
- 15- أحمد بن علي السردديّ الفقيه.¹⁰
- 16- رضي الدين سليمان بن يوسف المليانيّة، كان حياً حتى سنة (637هـ).¹¹

¹ ينظر: الوافي بالوفيات (228/15)، والعقد الثمين (179/4).

² تاريخ ثغر عدن (86).

³ ينظر: الدر الثمين (344).

⁴ ينظر: الدرر الكامنة (372/5).

⁵ ينظر: مجمع الآداب (467/1).

⁶ ينظر: مجمع الآداب (534/4).

⁷ ينظر: المصدر السابق.

⁸ ينظر: تاريخ علماء المستنصرية (295).

⁹ ينظر: ذيل طبقات الخنابلة (44-40/4).

¹⁰ لم أقف له على ترجمة في المصادر التي رجعت إليها. ينظر: تاريخ ثغر عدن (86).

¹¹ ينظر: توضيح المشتبه (257/8).

- 17- صالح بن عبد الله، المعروف بابن الصَّبَّاح، المتوفى سنة (727هـ).¹
 - 18- عبد المؤمن بن خلف بن شرف الدِّمِياطِي، المتوفى سنة (705هـ).²
 - 19- عليُّ بن محمَّد بن عبيد الله بن بهرام البغدادي، المتوفى سنة (694هـ).³
 - 20- غياث الدِّين عبد الكريم بن أحمد بن طاووس، المتوفى سنة (693هـ).⁴
 - 21- محمَّد بن أحمد بن الحسن الواسطيُّ المحدث كمال الدين.⁵
 - 22- محمَّد بن أبي بكر بن محمد التَّيْمِيَّ الفارسي، المتوفى سنة (676هـ).⁶
 - 23- محمود بن أبي الخير البلخي، الإمام العالم المحدث، المتوفى سنة (686هـ).⁷
 - 24- محمود بن عمر الهروي، القاضي نظام الدِّين، المتوفى سنة (677هـ).⁸
 - 25- منصور بن حسن بن منصور بن إبراهيم الفُرسِي، المتوفى سنة (700هـ).
- المطلب الرابع: آثاره العلميَّة: لقد ترك الإمام الصَّغَانِي- رحمه الله- لطلبة العلم كتباً كثيرةً في صنوف شتى؛ من علوم القرآن والحديث والفقه وعلوم اللغة وغريبتها، ولا عجب فقد عاش حياته منقطعاً للعلم وأهله، فكان ذا قلم سيَّالٍ، وفكرٍ ثاقبٍ لما حصَّله من شيوخه، فأنفجرت معارفه عن غررٍ من التَّصانيف، ودررٍ من التَّأليف، وبدائع من الفوائد، حتَّى اشتهر ذكرها، وذاع صيتها، وكثر تداولها، وعمَّ نفعها، فنها ما هو

¹ ينظر: غايَةُ النِّهاية في طبقات القراء (302/1)، والدُّرر الكامنة (201/2).

² ينظر: فوات الوفيات (409/2)، والوافي بالوفيات (159/19)، ونزهة الخواطر (92/1).

³ ينظر: تاريخ الإسلام (792/15).

⁴ ينظر: روضات الجنَّات في أحوال العلما والسَّادات (96-95).

⁵ ينظر: مجمع الآداب (220/4).

⁶ ينظر: تاريخ ثغر عدن (240).

⁷ ينظر: رجال السِّند والهند إلى القرن السَّابع (100).

⁸ ينظر: تاريخ الإسلام (354/15)، ونزهة الخواطر (92/1).

مطبوعٌ، ومنها ما هو مخطوطٌ، ومنها ما هو مفقودٌ لم يصل إلينا إلّا اسمه، وفي التالي أكتفي بسرد مؤلفاته في اللغة فقط:

1- أسماء الأسد، قال السّاعي تلميذ المصنّف: "وكتاب أسماء الأسد قرأته عليه".¹ قال الصّغاني- رحمه الله:- "قال ابن خالويه في كتاب (ليس): ليس أحدٌ ذكر في أسماء الأسد إلّا ما أثبتّه في كتاب (الأسد) خمسمائة اسمٍ، قال الصّغاني- مؤلّف هذا الكتاب رحمه الله تعالى- قد ألّفت مختصراً في أسماء الأسد يحتوي على أوفى من سبعمائة اسمٍ ولا نغر، والحمد لله على منحه الجسام، وعلى رسله وأنبياؤه- أفضل السّلام".²

2- أسماء الخمر، وأسماء الحيّة، وأسماء الرّياح،³ هذه الرّسائل الثلاث ضمن مجموعة بمكتبة السّليمانية شهيد علي بتركا تحت رقم: (2917).

3- أسماء الذّئب،⁴ طبع مع مقامات الحنفي وابن نايقا بمطبعة أحمد كامل بإسطنبول (1330هـ)، وطبع- أيضاً- بالقاهرة سنة (1913م).

4- أسماء العادة في أسماء الغادة،⁵ وهو مطبوعٌ في مجلّة المجمع العلميّ بغداد (1400هـ)، بتحقيق هلال ناجي.

5- تعزيز بيتي الحريري،⁶ قال الصّفدي: "رأيتُه بِخَطِّهِ فِي دِمَشْقٍ وَرَأَيْتُ بِخَطِّهِ تَعْزِيزَ"

¹ ينظر: الدُرُّ الثَّمِينُ فِي أَسْمَاءِ الْمُصَنِّفِينَ (345).

² العباب الزّاخر، رسالةٌ علميّةٌ بِتَحْقِيقِ الدُّكْتُور: عماد بن مُحَمَّدٍ حَلِي (طُر) (113-114).

³ مقدّمة محقّق العباب د. فير (35).

⁴ ينظر: هدبة العارفين (281/1)، والجواهر المضية (84/2)، وتاخ ثغر عدن (86).

⁵ ينظر: تاريخ الإسلام للذهبي (636/14)، وتاج التّراجم (156)، وبغية الوعاة (250/1).

⁶ بيتا الحريري هما:

سَمِّ سَمَةً تَحْسُنْ آثَارَهَا وَاشْكُرْ لِمَنْ أَعْطَى وَلَوْ سَمِئَةً
والمكرّ مهما اسطعت لا تأته لتقتني السؤدد والمكرمة

مقامات الحريري (499).

بَيْتِي الْحَرِيرِيَّ مِنْ نَظْمِهِ وَرَأَيْتُ فِي بَعْضِ أَيْيَاتِهِ كَسْرًا وَزَحَافًا غَيْرَ جَائِزٍ وَلَكِنْ خَطُّ جَيِّدٌ مُحَرَّرٌ الضَّبْطُ"،¹ حَقَّقَهُ: أَحْمَدُ خَانَ فِي مَجَلَّةٍ مَجْمَعِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ بِدَمَشَقٍ 1979م، وَحَقَّقَهُ - أَيْضًا - : هَلَالُ نَاجِي فِي مَجَلَّةِ الْمَجْمَعِ الْعِلْمِيِّ الْعِرَاقِيِّ بِبَغْدَادٍ 1980م.

6- تَكْلِمَةُ الْعَزِيزِيِّ، وَهُوَ كِتَابٌ فِي الْأَدَبِ،² وَلَعَلَّهُ مَفْقُودٌ.

7- التَّذَكُّرَةُ الْفَاخِرَةُ.³

8- التَّرَاكِيِبُ، وَيُسَمَّى تَرَكَيبَ لُغَاتِ الْعَرَبِ،⁴ وَلَعَلَّهُ مِنْ الْكُتُبِ الْمَفْقُودَةِ.

9- التَّكْلِمَةُ وَالذَّيْلُ وَالصِّلَةُ، لِكِتَابِ تَاجِ اللُّغَةِ وَصِحَاحِ الْعَرَبِيَّةِ.⁵

10- حَاشِيَةٌ عَلَى الصِّحَاحِ لِلْجَوْهَرِيِّ، يَقُولُ - رَحِمَهُ اللَّهُ - فِي مَقْدَمَةِ الْعَبَابِ: "وَقَدْ صَحَّحْتُ نَسْخَةً مِنَ الصِّحَاحِ وَحَشَيْتُهَا بِخَطِّي بِمَدِينَةِ السَّلَامِ - حَمَاهَا اللَّهُ تَعَالَى - لِلخَزَانَةِ الْمِيْمُونَةِ الْمَعْمُورَةِ الْوَزِيرِيَّةِ الْمُؤَيَّدَةِ - زَادَ اللَّهُ صَاحِبَهَا مِنَ الْارْتِقَاءِ فِي دَرَجِ الْجَلَالِ، وَوَقَاهُ وَذَرِيَّتَهُ عَيْنَ الْكَمَالِ -، فَمَنْ رَامَ مَصْدَاقَ مَا ذَكَرْتُ فَلْيَقَرَّ عَيْنَهُ بِإِرَادَتِهَا فِيهَا، وَلِيَرْتَعْ فِي رِيَاضِ فَرَائِدِهَا وَفَوَائِدِ حَوَاشِيهَا".⁶

11- شَرَحَ أَيْيَاتِ الْمَفْصَلِ،⁷ وَلَعَلَّهُ مَفْقُودٌ.

12- شَرَحَ الْقَلَادَةَ السِّمَاطِيَّةَ فِي تَوْشِيحِ الدَّرِيدَةِ، حَقَّقَهُ الدُّكْتُورُ: سَامِي مَكِّي الْعَالِي، وَهَلَالُ نَاجِي، مَطْبَعَةُ الْعَالِي، بِبَغْدَادٍ (1975م).

¹ ينظر: الوافي بالوفيات (151/12).

² ينظر: معجم الأدباء (1015/3)، والمنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي (121/5).

³ ينظر: معجم المؤلفين (279/3).

⁴ ينظر: تاريخ الإسلام للذهبي (636/14)، والوافي بالوفيات (151/12)، وبغية الوعاة (250/1).

⁵ بتحقيق جمع من الأساتذة، مطبوع من مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الكتب: 1974م.

⁶ ينظر: مخطوط مقدمة العباب الزاخر للصَّغَانِي نَسْخَةُ آيَا صُوفِيَا المجلد الأول.

⁷ ينظر: الوافي بالوفيات (151/12)، وتاريخ نثر عدن (86).

- 13- شرح مقصورة ابن دريد.
- 14- الشوارد في اللغة، ويسمى - أيضاً - (النّادر في اللغة)، حقّقه: مصطفى حجازي، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، الطبعة الأولى: (1403هـ)، وحقّقه - أيضاً -: عدنان عبد الرحمن الدّوري، مطبعة المجمع العلمي العراقي (1983م).
- 15- العباب الزّاخر واللبّاب الفاخر، وقد حُقّق منه جُلُّ أبوابه، ومنها هذه الرّسالة من ((فصل العين من باب اللّام إلى نهاية مادة (بكم) من باب الميم))، وسيأتي الحديث عنه - إن شاء الله تعالى.
- 16- العروض،¹ حقّقه: عدنان عمر الخطيب، دار التّقوى، دمشق (1428هـ).
- 17- فعّال (المبني على الكسر)، قال السيوطي - رحمه الله - "ألّف فيه الصّغاني تأليفاً".
- 17- كتاب الانفعال،² ويسمى - أيضاً - انفعال، وهو مطبوعٌ بتحقيق الدّكتور: أحمد خان، مجمع البحوث الاسلاميّة، إسلام آباد (1976م).
- 18- كتاب التّصريف.³
- 19- كتاب خلق الإنسان.⁴
- 20- كتاب فعّال على وزن سيّان.⁵
- 21- كتاب المفعول.⁶

¹ ينظر: تاريخ الإسلام للذهبي (636/14)، والجواهر المضيّة (202/1).

² ينظر: تاريخ الإسلام للذهبي (636/14)، والوافي بالوفيات (151/12)، وتاج التّراجم (156).

³ ينظر: معجم الأدباء (1015/3)، والدّر الثّمين (345)، والوافي بالوفيات (150/12).

⁴ ينظر: المزهري في علوم اللغة وأنواعها (247/1)، ومقدّمة د. فير (36).

⁵ ينظر: الجواهر المضيّة (202/1)، وتاج التّراجم (156)، وبغية الوعاة (250/1).

⁶ ينظر: العقد الثّمين (177/4)، وتاج التّراجم (156).

22- كتاب يفعل، حَقَّقَه: حسن حسني عبد الوهاب، مطبعة العرب، تونس (1343هـ).

23- ما بنته العرب على فعال، حَقَّقَه الدكتور: عرَّة حسن، مجمع اللغة العربية بدمشق (1968م).

24- مجمع البحرين في اللغة، جمع فيه المؤلف بين الصحاح للجوهري والتكملة له، ويقع في اثني عشر مجلداً، وقد حَقَّقَ في عدة رسائل جامعية في كلية اللغة العربية في جامعة الأزهر.

25- نَقَعَة الصَّديان فيما جاء على وزن فعلان، حَقَّقَه الدكتور: علي حسن البواب، مكتبة المعارف، الرياض (1982م).

26- كتاب الأضداد، حَقَّقَه الدكتور: أوغست هفنز ونشره في ملحق (ثلاثة كتب في الأضداد) سنة (1912م)، مطبعة الكاثوليكية بيروت. وحَقَّقَه- أيضاً- محمد عبد القادر أحمد، مكتبة النهضة، القاهرة (1989م).

27- كتاب الافتعال.¹

28- كتاب الأفعال.²

المطلب الخامس: مكانته العلمية، وثناء العلماء عليه: كان الصَّغَانِيُّ- رحمه الله- عالماً عاملاً وإماماً بارعاً وعلماً شامخاً متفنناً؛ من أكبر أئمة اللغة والنحو والأدب والفقه والحديث في عصره، فهو عالمٌ شهيرٌ لا يبارى، وبحرٌ لا يجارى، وكان وقوراً محترماً، وكان من أعاجيب الزَّمان فطنةً وذكاءً، وهو صاحب مكانة علمية رفيعة، ومنزلة سامية، ذاعت شهرته بين أهل العلم، فرحلوا إليه وتلمذ على يديه خلقٌ كثيرٌ من كبار الأئمة، قرَّبه الخلفاء العباسيون، وجعلوه

¹ ينظر: المنهل الصَّافي (122/5)، وكشف الطُّنون (1394/2)، ونزهة الخواطر (93/1).

² ينظر: الجواهر المضية (202/1)، وهديَّة العارفين (281/1).

سفيراً بينهم وبين ملوك الهند، ولا عجب في ذلك فهو صاحب الآراء السديدة، والمصنّفات العديدة التي لم يزل العلماء يذكرونها ويتذكرونها على تباعد الأزمان والأقطار، ويدلُّ على رفعة مكانته وعلو شأنه وفضله وجلالة قدره في نفوس العلماء حديث المترجمين له.

قال عنه ياقوت الحمويّ - وهو أوّل من ترجم له: "وصفّ كتاباً في اللّغة سمّاه «مجمع البحرين» جمع له فيه ما لم يجمع لأحدٍ من أهل هذا العلم، وله من الفضائل ما شاع وذاع وما نرى ذكر له شيءٌ في ذلك".¹

وقال عنه ابن السّاعي: "كان خيراً، حسن الطّريقة، جميل الأمر، ظاهر النّسك، وقوراً".² وقال عنه الإمام الحافظ الذّميّ: "وكان شيخاً صالحاً صدوقاً صموتاً عن فضول الكلام، إماماً في اللّغة والفقه والحديث".³

وقال عنه الإمام الذّهيّ: "كَانَ إِلَيْهِ الْمُنْتَهَى فِي مَعْرِفَةِ اللِّسَانِ الْعَرَبِيِّ".⁴ وقال عنه أبو محمّد اليافعيّ: "كان إليه المنتهى في معرفة اللّغة، له مصنّفات كبار في ذلك، وله تبصرة في الفقه والحديث، مع الدّين والأمانة".⁵ وقال عنه عبد القادر الحنفيّ: "كَانَ عَالِماً صَالِحاً".⁶ وقال عنه الفيروز آبادي: "كان إماماً في اللّغة والحديث والفقه، وكان حنفيّاً".⁷

¹ معجم الأدباء (1015/3-1016).

² الدر الثمين في أسماء المصنّفين (15).

³ تاريخ الإسلام (445/47)، وسير أعلام النبلاء (283/23).

⁴ سير أعلام النبلاء (283/23)، وتاريخ الإسلام (636/14).

⁵ مرآة الجنان وعبرة اليقظان (94/4).

⁶ الجواهر المضيئة في طبقات الحنفية (202/1).

⁷ البلغة في تراجم أئمة النّحو واللّغة (117).

وقال عنه بن قُطُوبغا: "الإمام في كلِّ فنٍّ".¹

وقال عنه جلال الدين السيوطي: "حَامِلٌ لَوَاءِ اللُّغَةِ فِي زَمَانِهِ".²

وقال عنه الزبيدي: "الإمامُ الحافظُ في علم اللُّغَةِ الفقيهُ المحدثُ الرَّحَّالُ".³

وقال عنه عبد الحي الطَّالبيُّ: "كان شيخاً صالحاً صموتاً عن فضول الكلام فقيهاً محدثاً تُغَوِّياً، ذا مشاركة تامَّة في العلوم، سمع الحديث بمكَّة وعدن والهند من شيوخ كثيرين وأدرك كبار، وجمع وصنَّف، ووثَّق وضعَّف، وسارت بتصانيفه الرُّجبان، وخضع لعلبه علماء الزَّمان".⁴

وقال عنه خير الدين الزركلي: "أعلم أهل عصره في اللُّغة، وكان فقيهاً محدثاً".⁵

ووصفه الدكتور: فير محمد حسن (ت 1420 هـ) بقوله: "صاحب ذهنٍ وقَّادٍ، وذاكرةٍ قويَّةٍ، وبصيرةٍ ثاقبةٍ، وعلمٍ حاوٍ لفنونٍ وآدابٍ شتَّى، وهذه الأمور قلَّما تجتمع لواحدٍ، وقد تصفَّح لتأليف كتاب الباب دواوين الشعراء وغيرها من الكتب التي يبلغ عددها آلافاً كما ذكره في مقدِّمة الباب، ولا يستطيع مراجعتها إلَّا من أحاطَ عليه بمحتوياتها إحاطة تامَّة".⁶

وهذه المنقولات التي أدلى بها العلماء كلُّها دليلٌ على المكانة العلميَّة التي وصل إليها الإمام الصَّغاني - رحمه الله، وهي منزلةٌ أنزله الله العلماء العاملين، وكفى بها.

¹ ينظر: تاج التَّراجم (155).

² بغية الوعاة (519/1).

³ تاج العروس (صغن) (307/35).

⁴ نزهة الخواطر (92/1).

⁵ الأعلام (214/2).

⁶ ينظر: مقدِّمة محقِّق حرف الهمزة من الباب، د: فير (41-42).

المبحث الثاني:

كتاب (العباب الزاخر واللباب الفاخر)

وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: تحقيق عنوان الكتاب، وتوثيق نسبته إلى المؤلف: تمَّ التحقُّق من عنوان الكتاب وتوثيق نسبته إلى مؤلِّفه من خلال النقاط التالية:

1- تصرّح الصَّغَانِيّ نفسه باسم كتابه في المقدمة، حيث قال: "وسمَّيته العباب الزَّاخِر واللبَّاب الفاخر".¹

2- ذكر الصَّغَانِيّ - رحمه الله - بعض كتبه الّتي استقى منها مادَّته في (العباب) مثل (التَّكْملة)، و(مجمع البحرين).²

3- عنوان المخطوط، حيث كتب على غلاف الجزء الأوَّل (العباب الزَّاخِر واللبَّاب الفاخر)، تأليف الشيخ الإمام الحسن بن محمَّد بن الحسن القرشيِّ العدويِّ العمريِّ الصَّغَانِيّ اللُّغويِّ الحنفيِّ).

4- قال الصَّغَانِيّ - رحمه الله - في مواضع كثيرةٍ من المخطوط "قال الصَّغَانِيّ مؤلِّف هذا الكتاب".³ وقال الدكتور فير محمَّد: "لعلَّ ذلك للاحتراز من السرقة والانتحال".⁴

5- الّذين ترجموا للصَّغَانِيّ نسبوا العباب إليه.⁵

6- توثيق العلماء الّذين نقلوا عنه باسمه ونسبته للصَّغَانِيّ عند النّقل، كما ذكره ابن دقيِّق

¹ ينظر: مخطوط مقدّمة العباب الزَّاخِر للصَّغَانِيّ (3/أ).

² ينظر: المصدر السَّابِق (4/ب).

³ ينظر: النّص المحقَّق (227، 226، 109، 241، 245، 261).

⁴ ينظر: مقدّمة العباب للدكتور: فير (42).

⁵ ينظر: سير أعلام النُّبلاء (283/23)، والجواهر المضيئة (201/1)، والبلغة (117).

العبد بقوله: "قال الصَّغَانِيُّ في العُباب الزَّاحِر"،¹ ورضيُّ الدين الاسترأبادي بقوله: "قال الصَّغَانِيُّ في العباب"،² والآلوسيُّ بقوله: "قال الصَّغَانِيُّ في العباب".³

7-الَّذِينَ ذَكَرُوا قِيَمَةَ (الْعَبَابِ الزَّاحِرِ وَاللُّبَابِ الْفَاخِرِ) نَسَبَهُ لَهُ.⁴

8-قول النَّاسِخِ إِبْرَاهِيمَ الْخَضِرِيِّ⁵ فِي نَهَايَةِ مَادَّةِ (بِكَم)، وَهُوَ آخِرُ مَا وَصَلَ إِلَيْهِ الصَّغَانِيُّ- رَحِمَهُ اللَّهُ-: "وَلَمَّا بَلَغَ تَصْنِيفَ هَذَا الْكِتَابِ، وَهُوَ (الْعَبَابُ الزَّاحِرُ وَاللُّبَابُ الْفَاخِرُ) إِلَى هَذَا الْمَكَانِ، اخْتَرَمَتِ الْمَنِيَّةُ مُصَنِّفَهُ الشَّيْخَ الْأَجَلَ الْفَاضِلُ الزَّاهِدُ الْأَمِينُ الْمُتَجَبِّئُ إِلَى حَرَمِ اللَّهِ تَعَالَى: رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْحَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّغَانِيِّ- تَعَمَّدَهُ اللَّهُ بِرَحْمَتِهِ- وَبَقِيَ الْكِتَابُ مَقْطُوعًا".⁶

المطلب الثاني: منهج الصَّغَانِيِّ فِي الْعَبَابِ: يظهر للنَّازِرِ فِي مَقْدَمَةِ الْعَبَابِ لِلصَّغَانِيِّ غَرَضُهُ مِنْ تَأْلِيفِهِ، وَشَيْءٌ مِنْ مَنَهِجِهِ فِيهِ، إِذْ يَقُولُ:

"هَذَا كِتَابٌ جُمِعَتْ فِيهِ مَا تَفَرَّقَ فِي كُتُبِ اللُّغَةِ الْمَشْهُورَةِ التَّصَانِيفِ الْمَعْتَبَرَةِ الْمَذْكُورَةِ، وَمَا بَلَغَنِي مِمَّا جَمَعَهُ عُلَمَاءُ هَذَا الشَّانِ، وَالْقَدَمَاءُ الَّذِينَ شَافَهُوا الْعَرَبَ الْعَرَبَاءَ، وَسَاكَنُوهَا فِي دَارَاتِهَا، وَسَايَرُوهَا فِي نَقْلِهَا مِنْ مَوَارِدٍ إِلَى مَوَارِدٍ، وَمِنْ مَنَهْلٍ إِلَى مَنَهْلٍ، وَمِنْ مُنْتَجِعٍ إِلَى مُنْتَجِعٍ، وَمِنْ بَعْدِهِمْ مِمَّنْ أَدْرَكَ زَمَانَهُمْ، وَلَحِقَ أَوَانَهُمْ، آتِيًا عَلَى عَامَّةٍ مَا نَطَقَتْ بِهِ الْعَرَبُ، خِلَا مَا ذَهَبَ مِنْهَا بِذَهَابِ أَهْلِهَا مِنَ الْمُسْتَعْمَلِ الْحَاضِرِ، وَالشَّارِدِ النَّادِرِ، مُسْتَشْهِدًا عَلَى صِحَّةِ ذَلِكَ بِآيٍ مِنَ الْكِتَابِ الْعَزِيزِ الَّذِي لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ، وَبِغَرَائِبِ أَحَادِيثٍ مَنْ هُوَ بِمَعْزِلٍ عَنِ خَطْلِ الْقَوْلِ وَخَلْقِهِ، فَكَلَامُهُ هُوَ الْحُجَّةُ

¹ شرح الإمام بأحاديث الأحكام (424/3).

² شرح شافية ابن الحاجب للرضي (12/4).

³ تفسير الألوسي (281/11).

⁴ ينظر: القاموس المحيط (26)، والمزهر (76/1)، وتاريخ ثغر عدن (86).

⁵ لم أقف على ترجمته.

⁶ العباب الزَّاحِر، تحقيق الدكتور: إسحاق رويلي (بكم) (553).

القاطعة، والبيئة الساطعة، وبغرائب أحاديث صحابته الأخيار، وتابعيهم الأبحار، وبكلام من له ذكرٌ في حديث، أو قصةٌ في خبر، وهو عويصٌ، وبالفصيح من الأشعار، والسائر من الأمثال، ذاكرًا أسامي خيل العرب، وسيوفها وبقاعها وأصقاعها وبرقها وداراتها وفرسانها وشعرائها، آتياً بالأشعار على الصِّحَّة، غير مختلَّة ولا مُغَيَّرَة ولا مُدَاخَلَة، معزواً ما عزوت منها إلى قائل، غير مُقلِّدٍ أحداً من أربابِ التصانيف وأصحاب التَّأليف، ولكن مُراجِعاً دواوينهم، مُعتمداً أصحَّ الروايات، مُختاراً أقوالَ المتقنين الثقات.

وموجب ما ذكرتُ أني رأيتُ فيما جَمَعَ من قبلي أطلقوا في أغلب ما أوردوا، وقالوا: "وفي الحديث"، غير مُبيِّنِي النَّبَوِيَّ من الصَّحَابِي، والصَّحَابِيَّ من التَّابِعِي، وربما أطلقوا لفظ الحديث على المثل، ولفظ المثل على الحديث، وربما قالوا: "وقولهم"، وهو من صحاح الأحاديث، وقد سردتُ الأحاديثَ الغريبةَ المعاني، المُشكلةَ الألفاظ تامَّةً مُستوفاةً، فإن كان في حديثٍ عدَّةُ ألفاظٍ مُشكلةٍ أثبتُ به تاماً، وفَسَّرْتُ كُلَّ لفظَةٍ منها في بابها وتركيبها، وذكرتُ أنَّ تمام الحديث مذكورٌ في تفسير كذا؛ لِيُعلمَ سياقُ الحديث، ويؤمنَ التَّكرارَ والإعادة".¹

ويمكن بيان منهج الصَّغاني في معجمه من خلال النِّقاط الآتية:

1- صدر كتابه بفصلين- كما قال في المقدمة: "الفصل الأوَّل: في معرفة أسامي جماعةٍ من أهل اللغة لا غنى لممارس هذا الكتاب وسائر كتب اللغة عن معرفتها؛ فإنَّ أهل اللغة ذكروا بعضهم بكتَّابهم، وبعضهم بنسبهم، وبعضهم بحرفهم، وبلغ عددهم تسعة وخمسين لغويًّا. والفصل الثَّاني: في أسامي كتِّب حوى هذا الكتاب التي أفاد منها وسردها في المقدمة".²

2- اتَّبع الصَّغاني- في معجمه العباب- منهج الصَّحاح للجوهري، أو ما يسمَّى منهج

¹ مخطوط العباب الزاخر مقدِّمة للصَّغاني (أ/2).

² نفس المصدر السابق.

القافية؛ بحيث رتب المواد اللغوية فيه على ترتيب القافية، أي: جعل أواخر الكلمات أبواباً وأوائلها فصولاً؛ وذلك باعتبار الحرف الأخير من الكلمة بعد تجريدها من الزوائد؛ فقسمها إلى ثمانية وعشرين باباً، ولكل باب عدد من الفصول على حسب حروف الهجاء وترتيبها؛ فأولها باب الهمزة وتحتة فصل الهمزة، ثم باب الباء، ثم باب التاء، إلى آخر حروف المعجم، حتى يختم باب الياء، ولم يجعل لكل باب ثمانية وعشرين فصلاً؛ لإهماله بعض المواد؛ فلم يتم من معجمه سوى ثلاثة وعشرين باباً؛ لأنه شرع في الباب الرابع والعشرين، باب الميم، فلما بلغ منه فصل الباء عند مادة (بكم)، وافته المنية- رحمه الله رحمة واسعة وجعل الجنة مثواه.

3-يحشد في الباب جميع الكلمات باعتبار الحرف الأخير، ثم رتب داخل الفصل بالنظر إلى الحرف الثاني ثم الثالث، فضلاً عن الكلمة أهي ثلاثية أم رباعية، فثلاً في باب العين فصل الواو ذكر المواد بهذه الطريقة: (ويع) (وجع) (ودع) (ورع) (وزع) (وسع) (وشع) (وصع) (وضع) (وعع) (وقع) (وكع) (ولع) (ونع) (ولع).

4-يرتب المواد المعجمية- داخل الفصل- ترتيباً منهجياً واضحاً، فبدأ بالأفعال الثلاثية المجردة ومشتقاتها، ثم ثنائها بالأفعال المزيدة، وربط بين كل فعل منه ومشتقاته، وذلك مثل قوله في تركيب (ورع): "وَوَرَعَ الرَّجُلُ - بِالْكَسْرِ - يَرَعُ وَرَعًا وَرَعَةً".¹ وقوله: "وَوَرَعْتُ الْإِبِلَ عَنِ الْمَاءِ: رَدَدْتُهَا".² وقوله: "وَوَرَعَ مِنْ كَذَا، أَي: تَخَرَّجَ".³ وقوله: "وَالْمَوَارَعَةُ: الْمُنَاطَقَةُ وَالْمُكَلَّمَةُ".⁴

5-يهتم كثيراً بالربط بين مسائل الكتاب وتراكيبه، فإن كان لها ارتباط بما ذكر سابقاً

¹ ينظر: النص المحقق مادة (ورع).

² ينظر: النص المحقق مادة (ورع).

³ ينظر: النص المحقق مادة (ورع).

⁴ ينظر: النص المحقق مادة (ورع).

أو بما سيأتي لاحقاً أشار لذلك؛ كقوله في تركيب (هسع): "وَهَاسَعٌ وَهَسَعٌ مِثَالُ: صُرِدَ، وَهَسِيعٌ - مُصَغَّرًا - وَمِهْسَعٌ - بِكْسَرِ الْمِيمِ: أَبْنَاءُ الْهَمَيْسَعِ بْنِ حَمِيرِ بْنِ سَبَأٍ. وَقَالَ ابْنُ دَرِيدٍ: قَدْ سَمِعْتُ الْعَرَبَ هَسَعًا وَهَيْسُوعًا. قَالَ: وَهَذِهِ لُغَةٌ قَدِيمَةٌ لَا يُعْرَفُ اسْتِثْقَافُهَا. قَالَ: وَأَحْسَبُهَا عِبْرَانِيَّةً أَوْ سُرْيَانِيَّةً. قَالَ الصَّغَانِيُّ مُؤَلِّفُ هَذَا الْكِتَابِ: ... وَهَذِهِ الْأَسْمَاءُ عَرَبِيَّةٌ حَمِيرِيَّةٌ، وَاسْتِثْقَافُهَا مِنْ: هَسَعٍ: إِذَا أَسْرَعَ، وَقَدْ ذَكَرْنَاهُ¹.

6- عني بالضبط عناية فائقة؛ فتنوعت صور الضبط عنده على الأقسام التالية:

القسم الأول: الضبط بالمثال؛ وهو ضبط الكلمة بممثلاتها؛ وهو كثير جدًا، فمن ذلك قوله في مادة (ودع): "وَالْتُدْعَةُ: مِثَالُ بُلْغَةٍ، وَالتُّدْعَةُ: مِثَالُ تُودَةِ: الدَّعَةُ"². وقوله في مادة (وقع): "وَيُقَالُ: كَوَيْتُهُ وَقَاعٌ؛ مِثْلُ: قُطَامٍ. وَوَقَعْتُهُ: كَوَيْتُهُ وَقَاعٌ"³.

القسم الثاني: الضبط بالوزن؛ وهو ضبط الكلمة بميزانها الصرفي، كما في قوله في مادة (وكم): "وَاتَكَمَّ الشَّيْءُ؛ أَيِ: اشْتَدَّ، وَوَزَنَهُ افْتَعَلَ، وَأَصْلُهُ: اؤْتَكَمَّ"⁴.

القسم الثالث: الضبط بالنص على حركة الحرف؛ وهو كثير جدًا، فمن ذلك قوله في مادة (وقع): "وَالْوَقْعُ - يَسْكُونُ الْقَافِ -: الْمَكَانُ الْمُرْتَفِعُ مِنَ الْجَبَلِ، عَنْ أَبِي عَمْرٍو. وَالْوَقْعُ - بِالتَّحْرِيكِ: الْحَفَا"⁵.

القسم الرابع: الضبط بالنص من دون تحديد الحرف؛ للعلم به، فمن ذلك قوله في مادة (وسع): "وَسِعَةُ الشَّيْءِ - بِالْكَسْرِ - يَسْعُهُ سَعَةً وَسِعَةً، كَعِدَةٍ وَزَنَةٍ"⁶. وقوله في مادة

¹ ينظر: النصُّ المحقق مادة (هسع).

² ينظر: النصُّ المحقق مادة (ودع).

³ ينظر: النصُّ المحقق مادة (وقع).

⁴ ينظر: النصُّ المحقق مادة (وكم).

⁵ ينظر: النصُّ المحقق مادة (وقع).

⁶ ينظر: النصُّ المحقق مادة (وسع).

(وسع) أَيضاً: "وَالْوَسْعُ وَالْوُسْعُ وَالْوُسْعُ - بِالْحَرَكَاتِ الثَّلَاثِ -: السَّعَةُ وَالْجَدَّةُ وَالطَّاقَةُ".¹

القسم الخامس: الضَّبْطُ بِالنَّصِّ عَلَى المعجمة والمهملة؛ وهذا قليل، كما في قوله في مادة (هزنع): "الليث: الهزنوعُ - بِالزَّايِ وَالْغَيْنِ - قَالَ: وَقَالَ آخَرُ: بِالْعَيْنِ؛ هُوَ أَصُولُ نَبَاتٍ يُشْبِهُ الطَّرْتُوثَ".²

القسم السادس: الضَّبْطُ بِالتَّحْرِيكِ، وهو كثير جداً؛ فن ذلك قوله في مادة (هكع): "الهكعُ - بِالتَّحْرِيكِ: السُّعَالُ".³ وقوله في مادة (هرع): "وَالْهَرَعُ - بِالتَّحْرِيكِ، وَالْهَرَاغُ: مَشْيٌ فِي اضْطِرَابٍ وَسُرْعَةٍ".⁴

7- يبدأ في الشرح بالمعنى الأصلي قبل غيره؛ مبيِّناً ذلك في الفعل المضارع والمصدر؛ وهذا ما يعمُّ في الكتاب كُلِّهِ؛ وذلك كقوله في تركيب (وسع): "وَسِعَةُ الشَّيْءِ - بِالْكَسْرِ - يَسْعُهُ سَعَةً وَسَعَةً؛ كَعَدَّةٍ وَزَنَةٍ... وَالْوَاسِعُ: مِنْ صِفَاتِ اللَّهِ تَعَالَى الَّذِي وَسَعَ رِزْقَهُ جَمِيعَ خَلْقِهِ، وَوَسَّعَتْ رَحْمَتُهُ كُلَّ شَيْءٍ... وَالْوَسْعُ وَالْوُسْعُ وَالْوُسْعُ - بِالْحَرَكَاتِ الثَّلَاثِ -: السَّعَةُ وَالْجَدَّةُ وَالطَّاقَةُ... وَقَدْ وَسَّعَ - بِالضَّمِّ - وَسَاعَةً وَسَعَةً... وَيُقَالُ: وَسَّعْتُ الشَّيْءَ فَاتَّسَعَ... وَتَوَسَّعُوا فِي الْمَجْلِسِ؛ أَيَّ: تَفَسَّحُوا، وَاسْتَوْسَعَ، أَيَّ: اتَّسَعَ؛ أَيَّ: صَارَ وَاسِعاً... وَيُقَالُ: لَيْسَ عَيْتُكَ، مَعْنَاهُ: الْقَرَارُ فِيهِ".⁵

8- يدعّم شرحه للألفاظ بالقرآن الكريم والحديث الشريف وبمأثور كلام العرب، وفصيح الشعر، والأمثال، وأقوال العرب، كما مرَّ معنا آنفاً في مقدّمته.

9- يبدأ بشرح المفردات اللغوية - غالباً - بأقوال أئمة اللغة والرّواة الأعراب؛ كأبي

¹ ينظر: النَّصُّ المحقَّق مادة (وسع).

² ينظر: النَّصُّ المحقَّق مادة (هزنع).

³ ينظر: النَّصُّ المحقَّق مادة (هكع).

⁴ ينظر: النَّصُّ المحقَّق مادة (هرع).

⁵ ينظر: النَّصُّ المحقَّق مادة (وسع).

عمرو، والأصمعي، وأبي زيد، وابن الأعرابي، وابن دريد، وابن عباد، والليث، وغيرهم، فمن ذلك قوله في مادة (وجع): "وَقَالَ أَبُو عَمْرٍو: وَجَعَ بِهَا تَوْبِعًا: إِذَا حَقَّ"¹. وقوله في مادة (وجع): "وَقَالَ الْفَرَّاءُ: يُقَالُ لِلرَّجُلِ: وَجَعَتْ بَطْنُكَ، مِثْلُ: سَفَهَتْ رَأْيَكَ وَرَشَدَتْ أَمْرَكَ"². وقوله في مادة (وجع): "قَالَ الْجُمَحِيُّ: الْوَجَعَاءُ: ثَمَلَةٌ مِنَ الْأَزْدِ"³.

10- كان الصَّغَانِيُّ يهتمُّ ببيان اللُّغات الواردة في الكلمة؛ وذلك على النحو التالي:

1- تارةً يذكر الأوجه الواردة فيها فقط، كما في قوله في مادة (وجع): "وَوَجَعَ فَلَانٌ يُوجَعُ وَيَجَعُ وَيَجَعُ فَهُوَ وَجَعٌ، وَقَوْمٌ وَجَعُونَ وَوَجَعَى، مِثَالُ: مَرَضَى، وَوَجَاعَى وَنِسْوَةٌ وَجَاعَى - أَيْضًا - وَوَجَعَاتٌ"⁴.

2- وتارةً تجده ينصُّ على أنَّها لغةٌ، كقوله في مادة (وضع): "وَقَالَ ابْنُ دُرَيْدٍ: وَضَعَ يَوْضَعُ، مِثَالُ: وَجَلَّ يَوْجَلُّ، لُغَةٌ فِيهِ"⁵.

3- وتارةً ينسب تلك اللغة إلى أصحابها، كقوله في مادة (وجع): "وَبَنُو أَسَدٍ يَقُولُونَ: يَجَعُ - بِكسْرِ الياءِ - وَهُمْ لَا يَقُولُونَ: يَعْلُمُ؛ اسْتِثْقَالًا لِلْكَسْرِ عَلَى الْيَاءِ؛ فَلَمَّا اجْتَمَعَتِ الْيَاءُ قَوِيَّتَا، وَاحْتَمَلَتَا مَا [لَمْ] تَحْتَمِلُهُ الْمَفْرَدَةُ"⁶.

11- يورد كلُّ ماله صلةً بالمادة من أعلام، ونبات، وحيوان، وبقاع، ومياه، وغيرها، والأمثلة على ذلك كثيرةٌ جدًا.

12- كان له اهتمامٌ بذكر ألقاب الأعلام وبين سبب ذلك، كما في قوله في مادة

¹ ينظر: النَّصُّ المحقَّق مادة (وجع).

² ينظر: النَّصُّ المحقَّق مادة (وجع).

³ ينظر: النَّصُّ المحقَّق مادة (وجع).

⁴ ينظر: النَّصُّ المحقَّق مادة (وجع).

⁵ ينظر: النَّصُّ المحقَّق مادة (وضع).

⁶ ينظر: النَّصُّ المحقَّق مادة (وجع).

(ودع): "وَذُو الْوَدَعَاتِ: هَبْنَقَةٌ، وَاسْمُهُ يَزِيدُ بْنُ ثُرَوَانَ؛ أَحَدُ بَنِي قَيْسِ بْنِ ثَعْلَبَةَ، يُضْرَبُ بِهِ الْمَثَلُ فِي الْحَقِّ، فَيُقَالُ: أَحَقُّ مِنْ هَبْنَقَةٍ، لَقَبَ بِذَلِكَ، لِأَنَّهُ جَعَلَ فِي عُنُقِهِ قِلَادَةً مِنْ وَدَعٍ وَعِظَامٍ وَخَزَفٍ؛ وَهُوَ ذُو الْحَيَةِ طَوِيلَةٌ".¹

13-استطراده في عرض بعض المواد، وهذا هو الغالب في منهجه، مثل ما ورد في تركيب مادة (وجع)، و(ودع)، و(وسع)، و(وضع)، و(وقع)، والاختصار في بعضها، وهذا قليل عنده، كما في مادة (هلمع) في قوله في مادة (هلمع): "الهلمعُ وَاهْرَمَعُ: السَّرِيعُ الْبُكَاءُ"² حيث اكتفى بهذا الاختصار ولم يزد عليه.

14-إيراده القراءات؛ سواءً أكانت متواترة أم شاذة، فن القراءات المتواترة، مثل قوله: "وَقَرَأَ حُمْزَةً وَالْكَسَائِيُّ وَخَلَفَ: "وَاللَّيْسَعُ" - بِلَامَيْنِ، وَقَرَأَ الْبَاقُونَ: "وَالْيَسَعُ" - لَامٍ وَاحِدَةً".³ ومن القراءات الشاذة؛ كما في قوله: "قَالَ الصَّغَانِيُّ مُؤَلِّفُ هَذَا الْكِتَابِ: وَقَدْ اخْتَارَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَصْلَ هَذِهِ اللُّغَةِ فِيمَا رَوَى ابْنُ عَبَّاسٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - عَنْهُ أَنَّهُ قَرَأَ: "مَا وَدَعَكَ" بِتَخْفِيفِ الدَّالِ".⁴

15-إيراده الأحاديث؛ فتارةً مطوّلاً، كقوله في تركيب (ودع): "وَقَالَ ابْنُ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا -: "إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - سَابَقَ بَيْنَ الْخَيْلِ الَّتِي أُضْمِرَتْ مِنَ الْحَفِيَاءِ، وَأَمَدَهَا ثَنِيَّةُ الْوَدَاعِ، وَسَابَقَ بَيْنَ الْخَيْلِ الَّتِي لَمْ تُضْمَرْ مِنَ الثَّنِيَّةِ إِلَى مَسْجِدِ بَنِي زُرَيْقٍ، وَكَانَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - مِنْ سَابِقِ بَهَا".⁵

وتارةً يقتصر على موضع الشاهد فقط؛ كقوله في تركيب (وضع): "وَفِي الْحَدِيثِ:

¹ ينظر: النَّصُّ الْحَقِّقُ مَادَّةُ (ودع).

² ينظر: النَّصُّ الْحَقِّقُ مَادَّةُ (هلمع).

³ ينظر: النَّصُّ الْحَقِّقُ مَادَّةُ (وسع).

⁴ ينظر: النَّصُّ الْحَقِّقُ مَادَّةُ (ودع).

⁵ ينظر: النَّصُّ الْحَقِّقُ مَادَّةُ (ودع).

"جئتُ لأُوضِعَكَ الرِّهَانَ".¹

وتارةً لا يذكر الحديث وإنما يقول قد كتب الحديث بتمامه؛ مثل قوله في تركيب (وجع): "وَقَدْ كُتِبَ الْحَدِيثُ بِتَمَامِهِ فِي تَرْكِيبِ (ق س ط)".²

16- استشهاده كثيراً بأقوال الصحابة والتابعين.

17- يَكْرِّرُ عبارته: "قَالَ الصَّغَانِيُّ مُؤَلَّفُ هَذَا الْكِتَابِ"؛ لِيَمِيزَ كَلَامَهُ مِنْ كَلَامِ غَيْرِهِ، وَلِيَسْلِمَ كِتَابَهُ مِنَ الْإِتِّحَالِ وَالسَّرْقَةِ، كَمَا فِي قَوْلِهِ فِي مَادَّةِ (يَدْعُ): "قَالَ الصَّغَانِيُّ مُؤَلَّفُ هَذَا الْكِتَابِ: الصَّوَابُ: مَبْدُوعٌ -بِالْبَاءِ الْمُوحِدَةِ، وَكَذَلِكَ فِي الشَّعْرِ". وَقَدْ ذَكَرْتُهُ فِي تَرْكِيبِ (ي د ع).³ وَقَدْ تَكَرَّرَ ذَلِكَ فِي الْجُزْءِ الَّذِي حَقَّقْتُهُ ثَمَانِي مَرَّاتٍ.

19- ذكر الصَّغَانِيّ- رحمه الله- ما شَدَّ من الاستعمالات عن الدِّلالة الاشتقاقية إن كان هناك شواذُّ بعد ذكر المعنى العامِّ للجذر، فمن ذلك قوله في تركيب (هنع): "والتَّرْكِيْبُ يَدُلُّ عَلَى وَحْشَةٍ وَعَلَى اضْطِرَابٍ وَكَسْرٍ، وَقَدْ شَدَّ عَنْ هَذَا التَّرْكِيْبِ: الْأَهْرَعُ".⁴ وقد ذكر ذلك في الجزء الذي حَقَّقْتَهُ في أربعة مواضع.

20- إحاته دلالة الكلمة بعضها إلى بعض إذا اتفقت في المعنى؛ فمن ذلك قوله في مادة (يدع): "وَالْمِدْعُ وَالْمِدْعَةُ وَالْمِدَاعَةُ: الثوبُ الْمُبْتَدَلُ، وَالْجَمْعُ: الْمَوَادِعُ. قَالَ الْكِسَائِيُّ: هِيَ الثِّيَابُ الْخُلُقَانُ الَّتِي تُبْتَدَلُ، مِثْلُ: الْمَعَاوِزِ".⁵

21-اهتمامه بتصويب التصحيح والتَّحْرِيف، كقوله في مادة (ه ج ع): "قَالَ الصَّغَانِيُّ مُؤَلِّفُ هَذَا الْكِتَابِ: هَذَا (هَجَاع) تَصْحِيفُ (هَجَاج)، وَكَذَلِكَ هُوَ فِي

¹ ينظر: النصُّ المحقق مادة (وضع).

² ينظر: النص المحقق مادة (وجع).

³ ينظر: النص المحقق مادة (يدع).

⁴ ينظر: النص المحقق مادة (هزج).

⁵ ينظر: النص المحقق مادة (ودع).

الشعر".¹ وقوله في مادة (جميع): "قَالَ الصَّغَانِيُّ مُؤَلَّفُ هَذَا الْكِتَابِ: كِلَاهُمَا تَصْخِيفٌ، وَالصَّوَابُ بِالْهَمْيَغِ - بِالْمِيمِ قَبْلَ الْيَاءِ وَبِالْغَيْنِ الْمُعْجَمَةُ".²

22- يَنْبِئُهُ أحياناً على خطأ مَنْ سبقه مَن ذَكَرَ الْكَلِمَةَ فِي غَيْرِ مَوْضِعِهَا، وَيُصَحِّحُهَا، كَمَا فِي قَوْلِهِ فِي مَادَّةِ (وزع): "وَذَكَرَ بَعْضُ مَنْ صَنَّفَ فِي اللُّغَةِ: أَوْزَعَتِ النَّاقَةُ بَيُولَهَا، أَي: رَمَتْ بِهِ رَمِيًّا وَقَطَعَتْهُ؛ وَهُوَ تَصْخِيفٌ، وَالصَّوَابُ: أَوْزَعَتْ - بِالْغَيْنِ الْمُعْجَمَةُ".³

23- يَنْبِئُهُ عَلَى بَعْضِ الْمَسَائِلِ اللُّغَوِيَّةِ؛ كَالْأَضْدَادِ، وَالْمَوْلَدَةِ، وَمِنَ الْأَمْثَلَةِ عَلَى ذَلِكَ قَوْلُهُ فِي مَادَّةِ (ودع): "وَقَالَ الْكَسَائِيُّ: يُقَالُ: أَوْدَعْتُهُ مَالًا، أَي: دَفَعْتُهُ إِلَيْهِ، لِيَكُونَ وَدِيعَةً عِنْدَهُ، وَأَوْدَعْتُهُ - أَيضًا: إِذَا دَفَعَ إِلَيْكَ مَالًا يَكُونُ وَدِيعَةً عِنْدَكَ فَقَبِلْتَهَا، وَهُوَ مِنَ الْأَضْدَادِ".⁴

24- عَنِي بِنِسْبَةِ الْأَبْيَاتِ إِلَى قَائِلِهَا فِي أَغْلَبِ الْأَمْرِ فِي الْمَعْجَمِ.

25- يَنْبِئُهُ عَلَى بَعْضِ الْمَسَائِلِ النَّحْوِيَّةِ وَالصَّرْفِيَّةِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِالْكَلِمَةِ، كَقَوْلِهِ فِي مَادَّةِ (وجع): "وَقَالَ الْفَرَاءُ: يُقَالُ لِلرَّجُلِ: وَجَعْتُ بَطْنَكَ؛ مَثَلُ: سَفَهْتَ رَأْيَكَ وَرَشَدْتَ أَمْرَكَ. قَالَ: وَهَذَا مِنَ الْمَعْرِفَةِ الَّتِي هِيَ كَالنَّكَرَةِ؛ لِأَنَّ قَوْلَكَ: (بَطْنَكَ) مُفَسَّرٌ. وَكَذَلِكَ: (غَبِنْتَ رَأْيَكَ)، وَالْأَصْلُ فِيهِ: وَجَعَ رَأْسُكَ، وَلَمْ بَطْنَكَ، وَسَفَهَ رَأْيَكَ وَنَفَسَكَ؛ فَلَمَّا حَوَّلَ الْفِعْلُ خَرَجَ قَوْلُكَ: وَجَعْتُ بَطْنَكَ، وَمَا أَشْبَهَهُ مُفَسَّرًا. قَالَ: وَجَاءَ هَذَا نَادِرًا فِي أَحْرَفِ مَعْدُودَةٍ".⁵ وقوله في مادة (وسع): "وَالْأَصْلُ فِي هَذَا: أَنْ تُدْخَلَ (فِي وَعَلَى وَاللَّامِ)؛ لِأَنَّ قَوْلَكَ: هَذَا الْوِعَاءُ يَسَعُ عِشْرِينَ كَيْلًا؛ مَعْنَاهُ: يَسَعُ لِعِشْرِينَ كَيْلًا؛ أَي: يَتَسَعُ لِذَلِكَ".⁶

¹ ينظر: النَّصُّ الْحَقِيقُ مَادَّةَ (جميع).

² ينظر: النَّصُّ الْحَقِيقُ مَادَّةَ (جميع).

³ ينظر: النَّصُّ الْحَقِيقُ مَادَّةَ (وزع).

⁴ ينظر: النَّصُّ الْحَقِيقُ مَادَّةَ (ودع).

⁵ ينظر: النَّصُّ الْحَقِيقُ مَادَّةَ (وجع).

⁶ ينظر: النَّصُّ الْحَقِيقُ مَادَّةَ (وسع).

29- ذكر أسماء كثيرة من الصحابة والتابعين والشعراء، لغزارة مادته وألفاظه.

30- أخذ كثيراً من الجوهري وابن عباد دون أن ينسبه إليهما، أو يصرح باسمهما، بخلاف من نقله عنهم من أصحاب المعاجم، والرواة اللغويين، فكان ينسب إليهم ما نقله عنهم.

31- سمي ابن فارس الجذر بالأصول والمقاييس، فيقول مثلاً في جذر (ورع): "الْوَأُ وَالرَّاءُ وَالْعَيْنُ: أَصْلٌ صَحِيحٌ يَدُلُّ عَلَى الْكَفِّ وَالْإِنْقِبَاضِ"¹. والصَّغَانِيُّ يَسْمِيهِ بِالْتَّرْكِيبِ، فيقول- مثلاً- في الجذر نفسه: "وَالْتَّرْكِيبُ يَدُلُّ عَلَى الْكَفِّ وَالْإِنْقِبَاضِ"².

32- ختم كلَّ تركيب- غالباً- بذكر الدلالة الأصلية للتركيب في نهاية الجذر، وما شذَّ منها؛ معتمداً في ذلك على ما ذكر ابن فارس في كتابه مقاييس اللغة، وإن لم ينبّه على ذلك، بخلاف ابن فارس فإنه يذكره في بدايته.

المبحث الثالث: مصادره: الإمام الصغاني- رحمه الله- إمام بارز ضليع متمكن، ملك من العربية ناصيتها، ويظهر ذلك من حشده لأقوال اللغويين والنحويين، وقد ألف هذا الكتاب في آخر حياته للوزير مؤيد الدين ابن العلقمي الذي تولى الوزارة سنة اثنتين وأربعين وستمائة، بعد أن صنّف في شتّى العلوم، وقرأ على العلماء الأفذاذ، وطالع الكتب والدواوين، وغزر علمه، ونضج فكره، وتفتّق عقله، فجاء هذا الكتاب حافلاً بكثرة الموادّ، وغزارة الألفاظ، والشواهد الشعرية، ويمكن أن نقسّم المصادر التي استقى منها الصغاني مادة كتابه إلى أقسام:

القسم الأوّل: الكتب التي صرّح بأسمائها مع أسماء مؤلفيها، وهي:

1- كتاب المفسد من كلام العرب والمزال عن جهته لأبي حاتم.³

¹ مقاييس اللغة (100/6).

² ينظر: النصّ المحقّق مادة (ورع).

³ النصّ المحقّق (236).

2- جمهرة النسب لهشام بن محمد بن السائب الكلبي.¹

4- كتاب الأنواء للزجاج.²

5- كتاب الأنواء لابن قتيبة.³

القسم الثاني: كتاب واحد ذكره، ولم ينص على مؤلفه، وهو:

- بننقم⁴

القسم الثالث: الكتب التي ذكرها في مقدمته ولم يصرح بأسمائها- فيما وقفت عليه في الجزء المحقق عندي- عند نقله عنها، بل اكتفى بأسماء مؤلفيها، وهي:

1- جمهرة اللغة لابن دريد، نقل عنه في أربعة وعشرين موضعاً.

2- تهذيب اللغة للأزهري في سبعة مواضع.

3- المحيط في اللغة لابن عباد، في ثمانية وثلاثين موضعاً.

4- مقاييس اللغة لابن فارس في ثمانية مواضع.

5- كتاب الجيم لأبي عمرو الشيباني في تسعة عشر موضعاً.

6- غريب الحديث لإبراهيم الحربي، نقل عنه في موضع واحد.

7- كتاب الآفاق لابن خالويه نقل عنه في موضعين.

8- كتاب اليواقيت لأبي عمر الزاهد نقل عنه في موضع واحد.

¹ النص المحقق (234).

² النص المحقق (248).

³ النص المحقق (248).

⁴ النص المحقق (134).

القسم الرابع: الكتب التي نقل عنها كثيراً ولم يذكرها بأسمائها ولا بأسماء مؤلفيها في المقدمة، ولا في ثانيا الكتاب، وهي:

1- تاج اللغة وصحاح العربية للجوهري.

2- معجم البلدان لياقوت الحموي.

3- كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدي

4- ديوان الأدب للفارابي

5- المؤلفات والمختلَف لمحمود النيسابوري.

6- الفائق في غريب الحديث للزمخشري.

ولعلَّ السَّبب- في ذلك- يرجع إلى وفاته- رحمه الله- قبل أن يتمَّ كتابه ويراجع مصادره التي أخذ منها.

القسم الخامس: الكتب التي لم يصرِّح بها في مقدِّمته مع نقله عن بعضها، وهي تمثِّل جزءاً من مصادره، وذلك:

1- كتب التفسير وعلوم القرآن؛ ككتاب مجاز القرآن لأبي عبيدة، ومعاني القرآن للفرَّاء، ومعاني القرآن للزجاج، ومعاني القرآن للأخفش.

2- كتب الدواوين الشعراء؛ فقد كان يصرِّح كثيراً بمطالعة دواوينهم عند حديثه عن الشواهد الشعرية، ونسبتها وما ورد فيها من الروايات.

3- كتبه التي ألَّفها قبل العباب، كالتكملة، والشوارد، ودر السَّحابة في بيان مواضع وفيات الصَّحابة، وغير ذلك من مصادره التي لا يستعصى إيرادها في هذا الموضع.

كلُّ هذا يدلُّ على تنوُّع مصادر الصَّغاني- رحمه الله- وشموليَّتها، ولا يلزم مما ذكرنا أن تكون مصادره محصورةً فيما ذكر؛ لأنَّه لم يقلْ بذلك.

المبحث الرابع: شواهد: عني الصَّغَانِيّ- رحمه الله- في مقدّمة كتابه بالشواهد عنايةً فائقةً، واهتمَّ بها أيّما اهتمامٍ، واعتمد عليها، واستشهد بها فقال: "مستشهداً على ذلك بأيّ من الكتاب العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وبغرائب أحاديثٍ من هو بمعزلٍ من خطل القول وخلفه، فكلامه هو الحجّة القاطعة، والبيّنة السّاطعة، وبغرائب أحاديث صحابته الأخيار، وتابعهم الأخيار، وبكلام من له ذكرٌ في حديثٍ أو قصّةٍ في خيرٍ وهو عويصٌ، وبالفصيح من الأشعار، والسّائر من الأمثال، آتياً بالأشعار على الصّحّة غير مختلّة ولا مغيرة ولا مداخلّة، معزّواً ما عزوت منها إلى قائله، غير مقلّدٍ أحداً من أرباب التّصانيف وأصحاب التّأليف، لكن مراجعاً دواوينهم، معتمداً على أصحّ الروايات مختاراً أقوال المتقنين الثّقات".¹

نلاحظ من خلال هذه المقدّمة فرط عنايته بالشواهد وإحساسه بأهميّتها، وقد عني كثيراً بتصحيح الشّواهد لا الألفاظ؛ كما قال: "وموجب ما ذكرته أنّي رأيت- فيما جمع من قبلي- أطلقوا في أغلب ما أوردوا، وربّما أطلقوا لفظ الحديث على المثل، ولفظ المثل على الحديث، وربّما قالوا: وقولهم، وهو من صحاح الأحاديث".² ومّا يلي عرض لهذه الشّواهد:

1. القرآن الكريم: فالقرآن الكريم هو المصدر الأوّل من مصادر الاستشهاد عند اللّغويّين، وهو حجّةٌ لاتّصاهيها حجّةٌ، ولم يزل العلماء -على اختلاف مذاهبهم- يهلون من هذا المنهل الصّافي، والصّغانيّ- والصّغانيّ- كغيره من اللّغويّين في مسألة الاستشهاد بالقرآن الكريم، ولا يكاد يخلو جذرٌ إلّا وفيه شاهدٌ من القرآن الكريم، وقد كان منهجه في استشهاده بآيات القرآن الكريم- أن يستشهد بالآيات على معاني الألفاظ؛ وهذا هو الغالب، فكان أحياناً يقدّم المعنى، ثمّ يستشهد بالآية، وتارةً يقدّم الآية ثمّ يردفها بمعنى

¹ العباب الزّاخر مقدّمة الصّغانيّ (2/أ).

² المصدر السّابق.

الكلمة، وكان- أحياناً- يستشهد بها على بنية الكلمة، وأحياناً يكتفي بذكر موطن الشاهد ولو كان جزءاً من آية، وأحياناً يذكر معنى الآية وأقوال العلماء في تفسيرها، وقد يورد تفسير الآيات المستشهد بها؛ لبيان وجه الاستشهاد من الآية، فكان يُصدّر الآيات بقوله: "قال الله تعالى"، ويقول: "وقال جلّ ذكره"، ويقول: "وقال جلّ وعزّ"، ويقول: "وقوله تعالى"، فقد بلغ عدد الآيات القرآنية التي استشهد بها الصغاني في الجزء الذي حقّقه أربعة عشر موضعاً.

2. القراءات: اهتم الصغاني- رحمه الله- بالقراءات القرآنية، وكان ملماً بها؛ يتبين ذلك من خلال ضبطه للقراءات بطرق مختلفة، وقد عني كثيراً بنسبة هذه القراءات إلى أصحابها، وفي بعض الأحيان ينص على أنها قراءة شاذة. وقد يذكر أحياناً توجيهاً لبعض القراءات؛ فقد بلغت القراءات التي استشهد بها- في الجزء الذي حقّقه- خمس قراءات.

3. الأحاديث: استشهد الصغاني- رحمه الله- بالأحاديث في مواضع كثيرة من معجمه وبين ذلك في مقدّمته، ولاحظ على من سبقه عدم عنايتهم به، وخلطهم بين الحديث النبوي والآثار الواردة من الصحابة والتابعين، ثم بين منهجه في الاستشهاد بالأحاديث، فقال: "وموجب ما ذكرته أنّي رأيت- فيما جمع من قبلي- أطلقوا في أغلب ما أوردوا، وربما أطلقوا لفظ الحديث على المثل، ولفظ المثل على الحديث، وربما قالوا: وقولهم، وهو من صحاح الأحاديث"،¹ وقد بلغ استشهاده بالأحاديث- في الجزء الذي حقّقه- نحواً من سبع وأربعين حديثاً، ويمكن أن نين منهجه في الاستشهاد بالأحاديث فيما يلي:

- 1- أنّه يميّز أحاديث النبي- صلى الله عليه وسلم- وغيره من الصحابة والتابعين، بقوله: "ومنه قول النبي- صلى الله عليه وسلم-:...."، "وفي الحديث..."، "وفي حديث النبي- صلى الله عليه وسلم-:....".
- 2- ميّز أحاديث الصحابة بتصريح أسمائهم؛ كقوله: "وفي حديث أبي بكر- رضي الله

¹ العباب الزاخر مقدّمة الصغاني (1/2).

عنه-". وقوله: "وَفِي حَدِيثِ عُمَرَ- رضي الله عنه-". وقوله: "وَفِي حَدِيثِ عُثْمَانَ- رضي الله عنه-". وقوله: "وَفِي حَدِيثِ عَلِيٍّ- رضي الله عنه-"، وما أشبه ذلك.

3- كما ميز أحاديث التابعين بتصريح أسمائهم أيضاً، كقوله: طَوَمَنُهُ حَدِيثُ الْحَسَنِ الْبَصْرِيِّ"، وما إلى ذلك.

4- أنه يصرّح أحياناً براوي الحديث؛ وهو الأغلب، وقد يغفل أحياناً، ومن تصريحه قوله في مادة (ودع): "وَعَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ عَنِ النَّبِيِّ- صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ-: "مَنْ تَعَلَّقَ وَدَعَةً فَلَا وَدَعَ اللَّهُ لَهُ"¹.

5- يستشهد بالحديث في أكثر من موضع بروايات مختلفة، وفي وروده في الموضع الأول يذكره كاملاً، وفي المواضع الأخرى يكتفي بالجزء الذي فيه الشاهد، ويقول: "فإن كان في الحديث عدة ألفاظٍ مشكّلةٍ أتيت به تاماً وفُسّرت كلّ لفظةٍ منها في بابها وتركيبها، وذكرت أن تمام الحديث مذكورٌ في تركيب كذا؛ ليعلم سياق الحديث، ويؤمن التكرار والإعادة"².

4- كلام العرب: استشهد الصّغانيّ بكلام العرب شعره ونثره في مواضع كثيرةٍ من كتابه، وفيما يلي بيانٌ لمنهجه في الاستشهاد بهما:

أ- إنَّ المتأمِّل في الشعر في هذا الكتاب يدرك أنَّ الصّغانيّ قد أولى هذا الباب اهتماماً كبيراً، فلا تكاد تخلو صفحةٌ من بيت شعرٍ أو أكثر؛ لأنَّ المؤلّف تغلب عليه الصّنعَةُ الأدبيّة، وقد عني بالشّواهد الشّعريّة وأكثُر منها، وتربو هذه الشّواهد الشّعريّة- في هذا الجزء الَّذي حَقَّقته- على مائتين وعشرة؛ وهو في استشهاده بالشّواهد الشّعريّة ينجح النّجح الآتي:

1- إذا كان في البيت أكثر من روايةٍ فإنّه يذكرها، بقوله: (ويروى) مثل قوله:

¹ ينظر: النَّصُّ الْحَقِّقُ مَادَّةُ (ودع).

² الباب الزّاخر مقدّمة الصّغانيّ (1/2).

"أَمِنَ الْمُنُونِ وَرِيَّهِ تَوَجَّعُ وَالْدَّهْرُ لَيْسَ بِمُعْتَبٍ مَنْ يَجْزَعُ
وَيُرَوَى: وَرِيَّهَا".¹

2- يورد أحياناً الشطر الذي فيه الشاهد فقط؛ كقوله: "وَأَنْشَدَ فِي تَرْكِيبِ (ن ع ظ):
وَابْتَلَّ مِنْهَا عِجَانُهَا".²

3- قد يورد بيتاً قبله أو بعده، كما في قوله:

"وَأَسْتَبَعَ السَّائِقُ الْبَعِيرَ: حَمَلَهُ عَلَى الْهَبِيعِ
قَالَ عَمْرُو بْنُ جُمَيْلٍ، وَيُقَالُ: ابْنُ جُمَيْلٍ يَصِفُ جَمَالًا:

كَانَ	أَوْبَ	ضَبَعَهُ	الْمَلَاذِ
ذَرَعُ	الْيَمَانِينَ	سَدَى	الْمِشْوَاذِ
يَسْتَبَعُ	الْمُؤَاهِقَ	الْمُحَاذِي	
عَافِيَهُ	سَهْوًا	غَيْرَ	مَا إِجْرَازِ". ³

4- يشرح- أحياناً- بعض الألفاظ الغريبة في الأشعار، كقوله:

"وَكَانَ أَخُو الْوُجَعَاءِ لَوْلَا خُوَيْلِدٌ تَفَرَّعَنِي بِنَصْلِهِ غَيْرَ قَاصِدٍ
وَأَخُوهَا: صَاحِبُهَا. وَتَفَرَّعَنِي: عَلَانِي بِنَصْلِ السَّيْفِ غَيْرَ مُقْتَصِدٍ".⁴
وَيُرَوَى: (وَرِيَّهَا).

¹ ينظر: النَّصُّ الْحَقِّقُ مَادَّةُ (وَجَع).

² ينظر: النَّصُّ الْحَقِّقُ مَادَّةُ (هَتَعَ).

³ ينظر: النَّصُّ الْحَقِّقُ مَادَّةُ (هَبِيع).

⁴ ينظر: النَّصُّ الْحَقِّقُ مَادَّةُ (وَجَع).

5- موافقته لمن قبله في نسبة الشاهد؛ وهذا هو الغالب في معجمه، وقد نقل كثيراً من الشواهد الشعرية ووافق في نسبته أصحاب المعاجم.

6- مخالفته لمن سبقه في نسبة الشاهد، فينسبه لشاعر آخر غير الذي نسبوه له، كقوله: "وَوَكَّعَتْهُ الْحَيَّةُ: لَدَغَتْهُ. عَنْ أَبِي عُبَيْدٍ، قَالَ عُرْوَةُ بْنُ مَرْةَ الْهَذَلِيُّ، وَيُرْوَى لِأَبِي ذُوَيْبٍ الْهَذَلِيِّ - أَيْضًا:

وَدَافَعَ أُخْرَى الْقَوْمِ ضَرْبًا خَرَادِلًا وَرَمَى نِبَالٍ مِثْلَ وَكْعِ الْأَسَاوِدِ".¹

7- يذكر لقب الشاعر - أحياناً - ثم يردفه بتعريف موجز، فيقول مثلاً: "وَالْمُتَخَلِّلُ الْهَذَلِيُّ: وَاسْمُهُ: مَالِكُ بْنُ عُوَيْرٍ بْنِ عُثْمَانَ بْنِ حَبِيشِ بْنِ عَادِيَةَ بْنِ صَعْصَعَةَ بْنِ كَعْبِ بْنِ طَابِخَةَ بْنِ لِحْيَانَ بْنِ هَذِيلٍ، وَكُنْيَتُهُ أَبُو أُثَيْلَةَ، شَاعِرٌ".²

ب: التث: استشهد الصغاني بمنثور كلام العرب؛ وهو يشمل الأمثال وأقوال العرب واللغات المروية عن قبائل العرب، ويمكن أن نبين منهجه في الاستشهاد بالمنثور من كلام العرب من خلال النقاط التالية:

8- لم يفرق الصغاني بين الأمثال وأقوال العرب مما ليس في أمثالهم، فيقول مثلاً: "وَقَوْلُهُمْ: (دَعْ ذَا)، أَيْ: اتْرُكْهُ، وَأَصْلُهُ: وَدَعَ يَدَعُ".³ ويقول: "يَقُولُونَ: هَدَعْ هَدَعْ".⁴ ويقول: "وَقَالَ أَبُو زَيْدٍ: وَعَوَعَةُ: رَجُلٌ مِنْ بَنِي قَيْسِ بْنِ خَنْظَلَةَ، وَبِكَلِيمَا فُسِّرَ الْمَثَلُ: (هَنَا وَهَنَا عَنْ جِهَالٍ وَعَوَعَةُ)".⁵

وقد بلغت الأمثال التي استشهد بها - في الجزء الذي حققته - ثمانية أمثال.

¹ ينظر: النَّصُّ الْحَقِّقُ مادة (وكع).

² ينظر: النَّصُّ الْحَقِّقُ مَادَّة (ودع).

³ ينظر: النَّصُّ الْحَقِّقُ (ودع).

⁴ ينظر: النَّصُّ الْحَقِّقُ مَادَّة (هدع).

⁵ ينظر: النَّصُّ الْحَقِّقُ مَادَّة (وعوع).

المطلب الخامس: وصف النسخ الخطية: يوجد للكتاب المخطوط أربع نسخ، اعتمدت منها في الجزء الذي حققته على نسختين هما:

1- نسخة مكتبة آيا صوفيا في أسطنبول بتركيا، وجعلتها الأصل.

2- نسخة مكتبة فاضل أحمد باشا، وجعلتها نسخة (ب).

وهذه النسخ على النحو التالي:

أولاً: نسخة مكتبة آيا صوفيا:

هذه النسخة في مكتبة آيا صوفيا تحتوي على أربعة مجلدات:

المجلد الأول: تحت رقم (4701)، ويحوي الأبواب الآتية: (باب الهمزة، وباب الباء، وباب التاء، وباب الثاء، وباب الجيم، وباب الحاء، وباب الخاء، وباب الدال)، ومجموع لوحاته: (406) لوحة، ولم ينص على اسم النسخ، وتاريخ النسخ.

المجلد الثاني: تحت رقم (4702)، ويحوي الأبواب الآتية: (باب الذال، وباب الراء، وباب الزاي، وباب السين: من فصل الهمزة إلى فصل الحاء مادة: حيس)، ومجموع لوحاته: (282) لوحة، ولم ينص على اسم النسخ، وتاريخ النسخ.

المجلد الثالث: تحت رقم (4703)، ويحوي الأبواب الآتية: (باب السين: تكملة له وتبدأ من فصل الخاء إلى فصل الياء، وباب الشين، وباب الصاد، وباب الضاد، وباب الطاء، وباب الظاء، وباب العين)، ومجموع لوحاته: (436) لوحة، وقال ناسخه في الصفحة الأخيرة "تأليف الإمام العالم العلامة والخبر الهمام الفهامة الصغاني - رحمه الله - ويليهِ الجزء الرابع على يد أفتر العباد إبراهيم الشافعي مذهباً، الخضيريّ نسبة¹، والله الحمد والمنّة، والصلاة على سيدنا محمد وآله الأطهار، وأصحابه الأخيار"، ولم يذكر تاريخ النسخ.

¹ في مخطوطة نسخة آيا صوفيا الجزء الثالث في الصفحة الأخيرة: (نسبةً بلداً)، حيث جمع بينهما، غدت الأخير منهما؛ لأنّ مدلولهما واحدة.

المجلد الرابع: تحت رقم (4704) ويحوي الأبواب الآتية: (باب الغين، وباب الفاء، وباب القاف، وباب الكاف، وباب اللام، وباب الميم: من فصل الهمزة إلى فصل الباء مادة: (بكم)، ومجموع لوحاته: (425) لوحة، إلا لوحة واحدة سقطت بوجهيها،¹ وقال ناسخه في الصّفحة الأخيرة: "لما بلغ تصنيف هذا الكتاب - وهو العباب الزّاخر واللّباب الفاخر- إلى هذا المكان، اخترمت المنية مصنفه الشيخ الأجلّ الفاضل الزّاهد الأمين الملتجئ إلى حرم الله تعالى: رضيّ الدين الحسن بن محمد بن الحسن الصّغاني- تغمّده الله برحمته- وبقي الكتاب مقطوعاً، والحمد لله وحده، وصلى الله على سيّدنا محمّد وعلى آله وصحبه وسلّم، وكان الفراغ من تسويده يوم الأربعاء المبارك في ربيع الثّاني، على يد أفقر العباد إلى عفو الله إبراهيم الخضيريّ نسبةً، الشّافعيّ مذهباً، سنة ألف ومائة وأربعين".

ومجموع عدد لوحات هذه النّسخة: (1549) لوحة، من أوّل الكتاب إلى مادة (بكم) وهو آخر ما كتبه الصّغانيّ.

وكتبت هذه النّسخة- آيا صوفيا- بخطّ النّسخ، وهي واضحة الخط، وقد كتبت فصولها وأبوابها بمداد مغاير اللون، حيث كتبت باللّون الأحمر، وبقية المخطوط مكتوب باللّون الأسود، ومتوسّط عدد الأسطر في كلّ صفحة (41) سطراً، ومتوسّط عدد الكلمات في كلّ سطر (15) كلمة في المجلد الأوّل والثّاني، أمّا في المجلد الثّالث والرّابع ففني كلّ سطر (12) كلمة.

وليس فيها طمس، ولا نقص، فيما ظهر لي، وهذه النّسخة تحتوي على بعض الحواشي الجانبية، وهي معارضة ومصحّحة، وليس فيها آثار بللٍ أو أرضة، أو خرم.

وقد كُتب على غلاف المخطوط العبارات التّالية: "الجزء الأوّل من العباب الزّاخر واللّباب الفاخر، تأليف الشيخ الإمام: الحسن بن محمّد بن الحسن القرشيّ العدويّ

¹ ينظر: النّصّ المحقّق مادة (همل).

العمرى الصاغانى اللغوى الحنفى".

وبجانبه ختم مكتوب فيه: "الحمد لله الذى هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله" مُذيلٌ بتوقيع، وقد كتب تحت هذا الختم رقم ومكان الحفظ، اللذان أسلفتهما آنفاً.

وكتب في أسفل من ذلك العبارات التالية "قد وقف هذه النسخة الجليلة سلطان الأعظم والخاقان المعظم، مالك البرن والبحرين، خادم الحرمين الشريفين السلطان ابن السلطان بن السلطان الغازي محمود خان وفقاً صحيحاً شرعياً لمن طالع وتحقق وتعلم واستنطق، أدام دولته الفيض المطلق، حرره الفقير أحمد شيخ زاده، المفتش بأوقاف الحرمين الشريفين، غفر الله لهما"، وتحتته ختم صاحب الوقف.

ثانياً: نسخة فاضل أحمد باشا في بكويرلي بتركيا، وهي نسخة ناقصة وغير كاملة، تقع في ثلاثة مجلدات، وفيها تداخل بين المواد واضطراب في ترتيب المواد، وليس فيها آثار رطوبة ولا طمسٍ.

وقد كتبت بخط النسخ، وكتبت فيها الفصول والمواد بمدادٍ أسود أكبر من بقية ألفاظ المخطوط، وفيما يأتي بيانه:

- وصف هذه المجلدات:

المجلد الأول: مصنف تحت رقم (1551)، ويحوي الأبواب:

باب الرء، وباب الزاي، وباب السين: من فصل الهمزة إلى آخر فصل السين.

مجموع لوحاته (231) لوحة، ومتوسط عدد الأسطر في الصحيفة الواحدة (25) سطراً. ومتوسط عدد الكلمات في كل سطر (18) كلمة، ومثبت في آخره اسم النسخ وهو: محمد بن عبيد الله الشرازي، وتاريخ النسخ، وهو يوم الخميس السابع عشر من شهر ذي القعدة سنة ثمان وأربعين وستمائة، وقد كتب اسم المعجم ومؤلفه الصغاني على غلاف المجلد الأول.

المجلد الثاني: مصنف تحت رقم (1552)، ويحوي الأبواب التالية:

باب الزَّاي، ومن منتصف فصل التَّون مادة (ن ق ز)، وباب السِّين، وباب الشِّين، وباب الصَّاد: من بداية فصل الهمزة إلى فصل الدَّال مادة (د ع ص).

مجموع لوحاته (201) لوحة، ومتوسط عدد الأسطر في الصَّحيفة الواحدة (25) سطرًا، ومتوسط عدد الكلمات في كلِّ سطرٍ (18) كلمة، ولم يذكر اسم النَّاسخ أو تاريخ النَّسخ.

المجلد الثالث: مصنف تحت رقم (1553)، ولم يحوِ إلَّا بابًا واحدًا، فيه نقص من أوَّلِه وآخره، وهو باب القاف ويبدأ من فصل الباء من منتصف مادة (ب ق ق)، وينتهي في فصل التَّون في منتصف مادة (ن ه ق).

مجموع لوحاته (110) لوحات، ومتوسط عدد الأسطر في الصَّحيفة الواحدة (25) سطرًا، ومتوسط عدد الكلمات في كلِّ سطرٍ (18) كلمة، ولم يذكر النَّسخ، إلَّا أنَّه في اللوحة (95/ب) آخر الجزء الخامس عشر، أشار النَّاسخ إلى أنَّه انتهى الفراغ من نسخه يوم الثلاثاء الموافق لثلاث عشر من جمادى الأولى سنة 680هـ، ولم يكتب اسمه.

ثالثًا: (النُّسخة المغربية):

وهي محفوظة في الخزانة الملكية في الرباط، وهي نسخة مضبوطة بالشكل وناقصة جدًا ومضطربة ومتداخلة، وفيها آثار أرضية، وقد كتبت بخط مغربي إلى المجلد الرابع وبضع لوحات من المجلد الثالث؛ فقد كتبت بخط النَّسخ، وتقع في أربعة مجلدات تحت الرقم (2835)، وهو مكتوب على كلِّ المجلدات، ومختومة بختم مكتبة القصر الملكي، وفيما يأتي وصف هذه النُّسخة:

المجلدات:

المجلد الأول: وعدد لوحاته (201) وتوسط عدد الأسطر في الصَّحيفة الواحدة

(17) سطرًا، ومتوسّط عدد الكلمات في كلّ سطرٍ (11) كلمةً.

ويحتوي هذا المجلّد على أجزاء من باب الجيم وباب الراء وباب الزّاي وباب الضّاد وباب الطّاء، وفيها اضطرابٌ واضحٌ ونقصٌ شديدٌ.

وقد كتب على اللّوحة الأولى منه "الثّالث عشر من كتّاب العباب الزاخر واللّباب الفاخر تأليف الملتجئ إلى حرم الله تعالى الحسن بن محمد بن الحسن الصّغاني" وتحتة ختم مكتبة القصر المملكيّ، وفي اللّوحة الأولى الختم المذكور فقط، ولم يذكر اسم النّاسخ ولا تاريخ النّسخ.

المجلّد الثّاني: عدد لوحاته (257) لوحةً، ومتوسّط عدد الأسطر في الصّحيفة الواحدة (17) سطرًا، ومتوسّط عدد الكلمات في كلّ سطرٍ (11) كلمةً؛ وهي (67) لوحةً، منه من بداية المجلّد آثار أرضة أتلّفت معظم أجزاء الصّحيفة.

ويحتوي هذا المجلّد على أجزاء من باب العين وباب الغين وجزء من باب القاف، وفيها اضطرابٌ في التّرتيب وتداخلٌ، وقد كتب على اللّوحة الأولى "الرّابع عشر من كتّاب العباب..." ولم يذكر تاريخ النّسخ ولا اسم النّاسخ.

المجلّد الثّالث: وعدد لوحاته (203) لوحاتٍ، ومتوسّط عدد الأسطر في الصّحيفة الواحدة (17) سطرًا، ومتوسّط عدد الكلمات في كلّ سطرٍ (11) كلمةً، وفيها آثار أرضة بسيطة.

ويحوي هذا المجلّد تَمَّةَ باب الفاء، وفيه سقطٌ، ثمّ باب القاف حتى تركيب (خ وق)، وينتهي المجلّد بقوله: "آخر المجلّد الخامس عشر من كتّاب ثمّ بياض بقدر اسم الكتاب على يد مؤلّفه...نخ".

وكتب على اللّوحة الأولى اسم النّاسخ (أبو عبد الله الكاتب) وكتب تحتة (مؤلف هذا الكتاب هو الإمام حجة العرب أبو الفضل الحسن بن محمد بن الحسن بن إسماعيل

القرشي العدوي العمري الصغاني اللغوي الحنفي الفقيه... القائل (وذكر سبعة أبيات) وتحتها ختم مكتبة القصر الملكي).

المجلد الرابع: وعدد لوحاته (140) لوحة، وفي اللوحة صفحة واحدة فقط ومتوسط عدد الأسطر فيها (17) سطراً ومتوسط عدد الكلمات في كل سطر (10) كلمات، وليس فيه آثار أرضة ولا رطوبة، وهو مكتوب بخط النسخ المعتاد.

وفي هذا المجلد جزء من باب العين فقط من تركيب (ب ل ع)، حتى تركيب (ط ل ع)، وآخر المادة من تركيب (ط ل ع) مبتورة، وهي آخر لوحاته، ولم يكتب اسم النسخ ولا تاريخ النسخ.

رابعاً: النسخة المصرية تقع في (250) لوحة

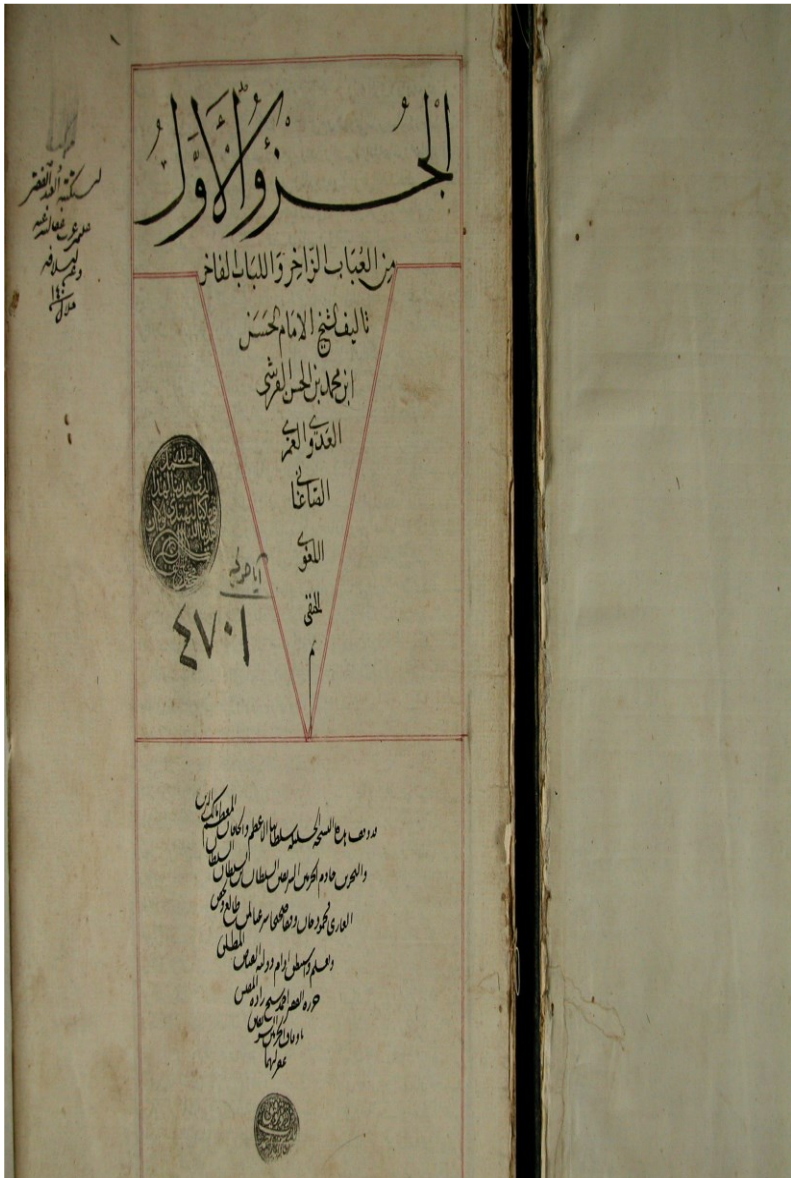
وهذه النسخة محفوظة في دار الكتب المصرية بالقاهرة، وتقع في مجلد واحد؛ وهي نسخة ناقصة ومضطربة في ترتيب موادها، وفيها سقط، وعليها آثار بلل وطمس، محفوظة تحت الرقم (56555)، ومنها مصورة في الجامعة الإسلامية تحت الرقم (2766)، ورقم الحاسب (03/254).

تحتوي هذه النسخة على مقدمة العباب وباب الهمزة كاملاً وأربع لوحات من باب الباء فصل الهمزة: أب، وأتب، وأثب، وأدب، وأرب) وجزء من مادة (أزب).

كما تحتوي على جزء من باب الدال؛ يحتوي على فصل الهمزة والباء والتاء والثاء والجيم والحاء والهاء كاملة، وأجزاء متفرقة من فصل الدال والذال والراء والزاي، والشين.

ومتوسط عدد الأسطر في كل صفحة (17) سطراً، ومتوسط عدد الكلمات (9) كلمات في كل سطر، وقد كتبت بخط نسخ واضح باللون الأسود، ولا يعرف اسم ناسخها ولا تاريخ نسخها.

صفحة الغلاف من المخطوط من نسخة آيا صوفيا



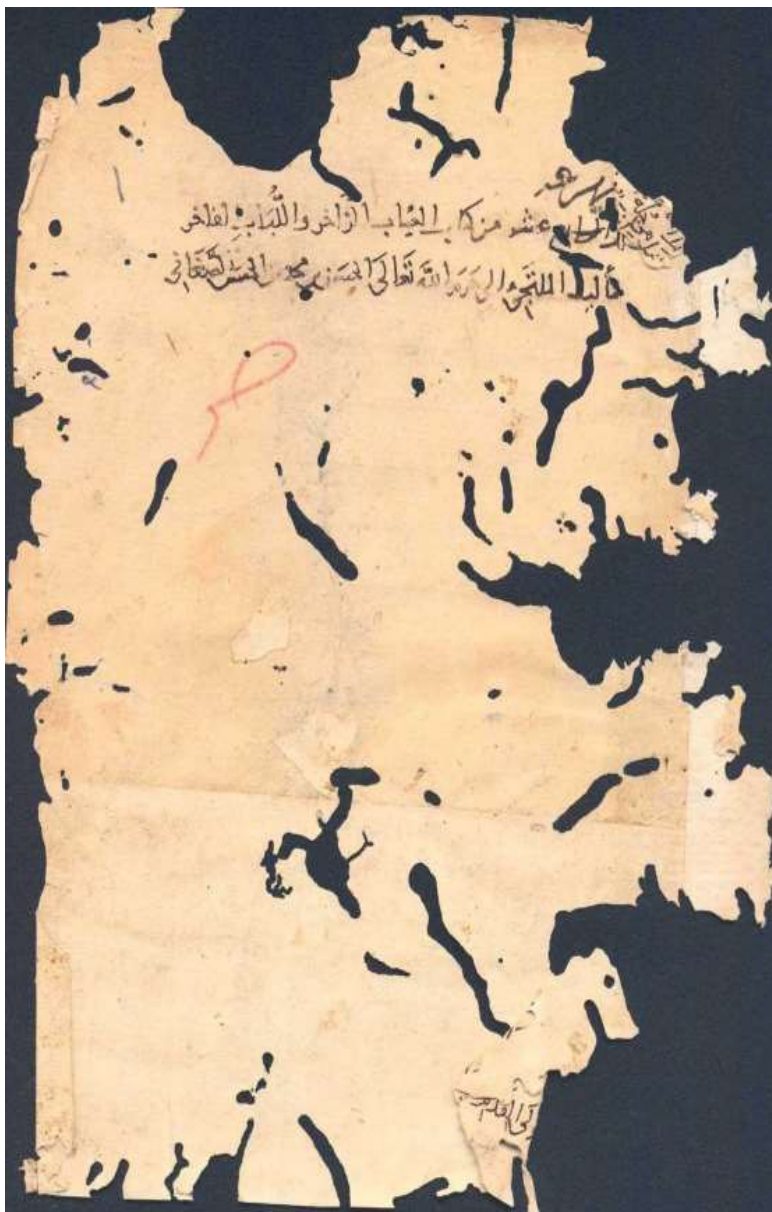
اللوحة الأولى من الجزء المحقق من نسخة آيا صوفيا



اللوحة الأخيرة من الجزء المحقق من نسخة آيا صوفيا



صفحة الغلاف من مخطوط من نسخة أحمد فاضل باشا



اللّوحة الأولى من الجزء المحقق من نسخة أحمد فاضل باشا



اللوحة الأخيرة من الجزء المحقق من نسخة أحمد فاضل باشا



القسم الثاني

(التحقيق)

فصل الواو

وبع:

الْوَبَاعَةُ وَالْوَبَاغَةُ وَالنَّبَاعَةُ وَالنَّبَاغَةُ: الْإِسْتُ¹، يُقَالُ: كَذَبْتُ وَبَاعْتُهُ: إِذَا حَبَقَ².
وَوَبَاعَةُ الصَّبِيِّ: مَا يَتَحَرَّكُ مِنْ يَافُوخِهِ³.
وَوَبَعَانُ -بِكَسْرِ الْبَاءِ: مَوْضِعٌ⁴.
وَقَالَ أَبُو عَمْرٍو⁵: وَبَعَ بِهَا تَوْبِعًا: إِذَا حَبَقَ.

وجع:

الْوَجَعُ: الْمَرَضُ، وَالْجَمْعُ: أَوْجَاعٌ وَوَجَاعٌ، كَجَبَلٍ وَأَجْبَالٍ وَجِبَالٍ، وَوَجَعٌ فَلَانٌ
يُوجَعُ يَجِيعُ وَيَجَاعُ فَهُوَ وَجَعٌ، وَقَوْمٌ وَجِعُونَ وَوَجَعِي، مِثَالُ: مَرَضِي، وَوَجَاعِي وَنِسْوَةٌ
وَجَاعِي - أَيْضًا - وَوَجَعَاتٌ⁶.

- ¹ ينظر: الصِّحاح 1328/3 (وب غ) 1294/3 (وب غ)، ولسان العرب 379/8 (وب ع)، والقاموس المحيط: 769 (وب ع)، وتاج العروس 229/22 (ن ب ع).
- ² ينظر: تهذيب اللغة: 45/4 (وب ع)، والصِّحاح 1294/3 (وب ع).
- ³ ينظر: القاموس المحيط: 769 (وب ع)، وتاج العروس 290/22 (وب ع).
- ⁴ هو اسم قرية على أكاف آرة. وآرة: جبلٌ بالحجاز بين مكة والمدينة. ينظر: مراصد الأطلال (1424/3).
وأشدد ابن منظور لأبي مزاحم السَّعْدِي:
إِنَّ بِأَجْرَاعِ الْبُرِّاءِ فَالْحَشَى فَوَكَّدَ إِنِّي النَّعَّيْنِ مِنْ وَبَعَانِ
ينظر: لسان العرب 379/8 (وب ع).
- ⁵ هو إسحاق بن مرار الشَّيْبَانِيُّ بالولاء، أبو عمرو: لغويٌّ أديبٌ. ومن تصانيفه: كتاب اللُّغات، وكتاب الخليل، والجيم، وغريب الحديث. توفي سنة 206 هـ. ينظر: وفيات الأعيان (65/1)، وميزان الاعتدال (373/3). و ينظر قوله في: الجيم 258/3 (وب ع).
- ⁶ ينظر: العين 186/2 (وج ع)، وتهذيب اللغة 34/3 (وج ع).

وَبَنُو أَسَدٍ يَقُولُونَ: يَجْعُ - بِكَسْرِ الْيَاءِ - وَهُمْ لَا يَقُولُونَ: يَعْلُرُ؛ اسْتِثْقَالًا لِلْكَسْرِ عَلَى الْيَاءِ؛ فَلَمَّا اجْتَمَعَتِ الْيَاءُ إِنْ قَوِيَتْ [419/أ]، وَاحْتَمَلْنَا مَا تَحْتَمِلُهُ الْمَفْرَدَةُ.¹ وَيَنْشُدُ لِمَتِّمِ بْنِ نُورَةَ الْيَرْبُوعِيِّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ² - عَلَى هَذِهِ اللُّغَةِ:

قَعِيدُكَ أَلَا تُسْمِعِينِي مَلَامَةً وَلَا تَنْكِي قَرَحَ الْفُؤَادِ فَيَجْعَا³
وَفُلَانٌ يُوْجِعُ رَأْسَهُ: تَنْصَبُ الرُّأْسُ؛ فَإِنْ جِئْتَ بِالْهَاءِ رَفَعْتَ، فَقُلْتَ: يُوْجِعُهُ رَأْسُهُ،
وَأَنَا أَيْجَعُ رَأْسِي وَيُوْجِعُنِي رَأْسِي، وَلَا تَقُلْ: يُوْجِعُنِي رَأْسِي - بِضَمِّ الْيَاءِ - وَالْعَامَّةُ
(تَقُولُهُ).⁴ قَالَ الصِّمَّةُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْقُشَيْرِيِّ:⁵

تَلَفْتُ نَحْوَ الْحَيِّ حَتَّى وَجَدْتَنِي وَجِئْتُ مِنَ الْإِصْغَاءِ لَيْتًا وَأَخْدَعَا⁶
وَقَالَ اللَّيْثُ بَعْدَ ذِكْرِهِ هَذِهِ اللُّغَاتِ: وَكَذَلِكَ هَذِهِ اللُّغَةُ فِي كُلِّ كَلِمَةٍ جَرَتْ مَجْرَى:
وَجَعَ يُوْجِعُ، وَأَقْبَحَهَا: وَجَعَ يَجْعُ.⁷

[وَقَالَ الْقَرَاءُ: يُقَالُ لِلرَّجُلِ: وَجِئْتَ بِطُنْكَ، مِثْلُ: سَفِهْتَ رَأْيَكَ وَرَشِدْتَ أَمْرَكَ].⁸

¹ ينظر: الصِّحاح 1295-1294/3 (وَج ع).
قَالَ ابْنُ بَرِّي: الْأَصْلُ فِي: يَجْعُ يُوْجِعُ؛ فَلَمَّا أَرَادُوا قَلْبَ الْوَإِيَاءِ كَسَرُوا الْيَاءَ الَّتِي هِيَ حَرْفُ الْمُضَارَعَةِ؛ لِتَنْقَلِبِ الْوَإِيَاءُ قَلْبًا صَحِيحًا. ينظر: تاج العروس 291/22 (وَج ع).
² مَتِّمِ بْنِ نُورَةَ بْنِ جَمْرَةَ بْنِ شَدَادِ الْيَرْبُوعِيِّ التَّمِيمِيِّ، شَاعِرٌ فُحْلٌ، صَحَابِي، اشْتَهَرَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَالْإِسْلَامِ، وَسَكَنَ الْمَدِينَةَ فِي زَمَنِ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. تَوَفَّى نَحْوَ سَنَةِ 30 هـ. ينظر: الإصابة ت: 7719، والمَوْئِج (466)، والأعلام (274/5).

³ الْبَيْتُ مِنَ الطَّوِيلِ فِي دِيَوَانِ مَالِكٍ وَمَتِّمِ (115)، وَالْمَقْتَضِبُ (331/2)، وَالْكَامِلُ (76/1).
⁴ ينظر: الصِّحاح 1295/3 (وَج ع)، وَمَخْتَارُ الصِّحاح 333 (وَج ع).
وَفِي (أ): (تَقُولُ) بِدُونِ الْهَاءِ.

⁵ هُوَ: الصِّمَّةُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْقُشَيْرِيُّ، شَاعِرُ غَزَلٍ بِدَوِيٍّ، كَانَ يَسْكُنُ بَادِيَةَ الْعِرَاقِ، وَانْتَقَلَ إِلَى الشَّامِ، ثُمَّ خَرَجَ إِلَى بِلَادِ الدَّيْلَمِ، فَمَاتَ فِي طَبْرِسْتَانَ نَحْوَ سَنَةِ 95 هـ. ينظر: الْأَغَانِي (126/5)، وَالْمَوْئِج (113/3).

⁶ الْبَيْتُ مِنَ الطَّوِيلِ فِي دِيَوَانِهِ (111)، وَفِي الصِّحاح 315/3 (وَج ع)، وَصَبَّحَ الْأَعَشَى (242/2).

⁷ هَكَذَا نَقَلَهُ الْخَلِيلُ بْنُ أَحْمَدَ الْفَرَاهِيدِيُّ فِي: الْعَيْنِ (186/2) (وَج ع)، وَنَقَلَهُ عَنْهُ الْأَزْهَرِيُّ فِي: الصِّحاح 1359/4 (وَج ع).

⁸ مَعَانِي الْقُرْآنِ (188/1)، وَأَيْضًا: تَهْذِيبُ اللُّغَةِ 34/3 (وَج ع).

قَالَ: وَهَذَا مِنَ الْمَعْرِفَةِ الَّتِي هِيَ كَالْتَكْرَةِ؛ لِأَنَّ قَوْلَكَ: (بَطْنَكَ) مُفَسَّرٌ. وَكَذَلِكَ: (عَبْنَتْ رَأْيَكَ)، وَالْأَصْلُ فِيهِ: وَجَعَ رَأْسُكَ، وَالْمِ بَطْنُكَ، وَسَفَهَ رَأْيُكَ وَنَفَسَكَ؛ فَلَمَّا حَوَّلَ الْفِعْلُ خَرَجَ قَوْلُكَ: وَجَعْتَ بَطْنَكَ، وَمَا أَشْبَهَهُ مُفَسَّرًا. قَالَ: وَجَاءَ هَذَا نَادِرًا فِي أَحْرَفٍ مَعْدُودَةٍ.¹

وَقَالَ غَيْرُهُ:² إِنَّمَا نَصَبُوا: (وَجَعْتَ بَطْنَكَ) بِنَزْعِ الْخَافِضِ مِنْهُ؛ كَأَنَّهُ قَالَ: وَجَعْتَ مِنْ بَطْنِكَ، وَكَذَلِكَ سَفَهَتْ فِي رَأْيِكَ؛ وَهَذَا قَوْلُ الْبَصَرِيِّينَ؛ لِأَنَّ الْمَفْسِرَاتِ لَا تَكُونُ إِلَّا نِكَرَاتٍ.³ وَالْوَجِيعُ: الْأَلِيمُ؛ أَيِ: الْمَوْجَعُ؛ كَمَا أَنَّ الْأَلِيمَ بِمَعْنَى: الْمُؤَلِمِ.⁴ قَالَ الْمَرَارُ بْنُ سَعِيدٍ الْفَقْعَسِيُّ:⁵ وَقَدْ طَالَتْ بِكَ الْأَيَّامُ حَتَّى رَأَيْتُ الشَّرَّ وَالْحَدَثَ الْوَجِيعًا⁶ وَالْوَجَعَاءُ: مَوْضِعٌ.⁷ قَالَ أَبُو خِرَاشٍ الْهَذَلِيُّ:⁸

وَكَانَ أَخُو الْوَجَعَاءِ لَوْلَا خُوَيْلِدٌ تَفَرَّعَنِي بِنَصْلِهِ غَيْرَ قَاصِدٍ⁹

¹ لم أجد هذا الكلام في: معاني القرآن، وإنما نقله الأزهري في: تهذيب اللغة 34/2 (وج ع)، ولسان العرب 380/8 (وج ع)، والفيومي في المصباح المنير 648/3 (وج ع).

² مثل الأزهري.

³ ما بين المعقوفين وهو: (وقال الفرّاء يقال) إلى قوله: (إلا نكرات) بعد قوله الآتي: (أنها بوضعت) في نسخة (ب).

ينظر: تهذيب اللغة 34/2 (وج ع) ولسان العرب 380/8 (وج ع).

⁴ ينظر: شمس العلوم (309/1)، وتاج العروس 292/22 (وج ع).

⁵ المرار بن سعيد بن حبيب الفقعسي، أبو حسان: شاعر إسلامي، من شعراء الدولة الأموية. ينظر: الأعلام (199/7).

⁶ البيت من الوافر، في: تاج العروس 233/22 (وج ع)، وليس في ديوانه.

⁷ لم أجد فيما بين يدي من كتب البلدان والجغرافيا.

⁸ هو خويلد بن مرة فارس وشاعر غزل من شعراء المذكورين الفصحاء، مخضرم، أدرك الجاهلية والإسلام فأسلم وحسن إسلامه، وعاش بعد النبي محمد - صلى الله عليه وسلم - فترة. ومات في خلافة عمر بن الخطاب - رضي الله عنه. ينظر: الأعلام (313/2).

⁹ البيت من الطويل، وهو ليس لأبي خراش، وإنما هو لعروة بن مرة أخى أبي خراش، وقيل: هو لأبي ذؤيب، كما في: شرح أشعار الهذليين (663/1)، وفيه: (كاد) بدل (كان)، و(يفرعي) بدل (تفرعي).

وَأَخُوهَا: صَاحِبُهَا. وَتَفَرَّعَنِي: عَلَانِي بِنَصْلِ السَّيْفِ غَيْرَ مُقْتَصِدٍ.¹

وَقَالَ الْجُمُحِيُّ:² الْوَجَعَاءُ: ثُمَالَةٌ مِنَ الْأَزْدِ.³ وَالْوَجَعَاءُ: الدِّبْرُ.⁴

قَالَ أَنَسُ بْنُ مُدْرِكَةَ الْخَثْعَمِيُّ:⁵

جَبِئْتُ لِلرَّءِ إِذْ نِيكَتْ حَلِيلَتُهُ وَإِذْ يُشَدُّ عَلَى وَجَعَائِهَا الثَّقَرُ

وَيُرَوَّى: (أَنْفَتْ)،⁷ يَعْنِي: أَنَّهَا بُوْضِعَتْ.⁸

وَقَالَ الدِّبْرِيُّ: أُمُّ وَجَعِ الْكَيْدِ: بَقْلَةٌ مِنْ دَقِّ الْبَقْلِ تُحِبُّهَا الضَّأْنُ، لَهَا زَهْرَةٌ غَبْرَاءُ فِي بَرْعَمَةٍ مَدَوْرَةٍ، وَلَهَا وَرَقٌ صَغِيرٌ جِدًّا أَغْبَرُ، وَسَمِيَتْ أُمُّ (وَجَع) الْكَيْدِ؛ لِأَنَّهَا شِفَاءٌ مِنْ وَجَعِ الْكَيْدِ.¹⁰

¹ ينظر: تاج العروس 293/22 (و ج ع).

² هو محمد بن سلام بن عبيد الله الجمحي بالولاء، إمامٌ في الأدب. له كتبٌ، منها: طبقات الشعراء الجاهليين والإسلاميين، وبيوتات العرب، وغريب القرآن. توفي سنة 232 هـ. ينظر: طبقات النحويين واللغويين (197)، وبغية الوعاة (215/2).

³ ينظر: معجم قبائل العرب القديمة والحديثة (1346/3)، والقاموس المحيط 910/3 (و ج ع).

⁴ ينظر: تهذيب اللغة 34/3 (و ج ع).

⁵ أنس بن مدركة بن كعب الخثعمي أبو سفيان: شاعرٌ وفارسٌ عربيٌّ عظيمٌ. كان سيّد خثعم في الجاهلية وفارسها، أدرك الإسلام فأسلم، ثم أقام بالكوفة وانحاز إلى عليّ بن أبي طالب، فقتل في معركة صفين سنة 37 هـ. ينظر: الإصابة (102/1)، والشعر والشعراء (357).

⁶ البيت من الوافر في: تهذيب اللغة 34/3 (و ج ع)، والصّاح 316/3 (و ج ع).

⁷ هذه رواية الأزهري في تهذيب اللغة 34/3 (و ج ع).

⁸ ينظر: الصّاح 1295/3 (ودع)، ولسان العرب 380/8 (ودع).

⁹ في (أ): وجعاء، والتّصحیح من المحكم 760/6 (و ج ع).

¹⁰ نقله ابن سيده في: المحكم والمحيط الأعظم (760/6) عن أبي حنيفة الدّيبوريّ (ك ب د)، ولم أطلع عليه في كتابه (النّبات).

وَالصَّفْرُ إِذَا عَضَّ بِالشَّرْشُوفِ؛ يُسْقَى الرَّجُلُ عَصِيرَهَا.¹
 وَالْجَعَةُ: نَبِيذُ الشَّعِيرِ؛ فَإِنْ كَانَتْ مِنْ بَابِ ثِقَةٍ وَجَدَةٍ وَزَنَةٍ وَعِدَةٍ² فَهَذَا مَوْضِعُ ذِكْرِهَا.
 وَالْإِيْجَاعُ: الْإِيْلَامُ.³ قَالَ مُتِمِّمُ بْنُ نُورَةَ الْيَرْبُوعِيُّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ:
 لَعَمْرِي وَمَا دَهْرِي بِتَأْيِينِ هَالِكٍ وَلَا جَزَعٍ مِمَّا أَصَابَ فَأَوْجَعًا⁴
 وَتَوَجَّعْتُ لِغُلَانٍ مِنْ كَذَا، أَيُّ: رَثِيْتُ لَهُ.⁵
 قَالَ أَبُو ذُوَيْبٍ الْهَذَلِيُّ:⁶
 أَمِنْ الْمُنُونِ وَرَيْيِهِ تَوَجَّعُ وَالْدَّهْرُ لَيْسَ بِمُعْتَبٍ مَنْ يَجْزَعُ⁷
 وَيُرَوَّى: وَرَيْيَهَا⁽⁸⁾.
 وَالتَّوَجَّعُ: التَّفَجُّعُ، وَقَدْ يَكُونُ بِمَعْنَى: التَّشَكِّي.⁹

¹ ينظر: المخصَّص 261/3 (وج ع)، وتاج العروس 293/22 (وج ع).
² قال الجوهري: ولست أدري ما نقصانه؟ قَالَ ابْنُ بَرِّي: الْجَعَةُ لَامِهَا وَأَوْ مِنْ: جَعَوْتُ؛ أَي: جَمَعْتُ؛ كَأَنَّهَا سَمِيَتْ بِذَلِكَ؛ لَكُونِهَا تَجْعُو النَّاسَ عَلَى شُرْبِهَا؛ أَي: تُجْمِعُهُمْ. وَذَكَرَ الْأَزْهَرِيُّ هَذَا الْحَرْفَ فِي الْمَعْتَلِّ لِذَلِكَ. ينظر: الصَّحاح 1295/3 (ج ع و)، وتهذيب اللغة 245/2 (وج ع).
³ ينظر: الصَّحاح 1863/5 (وجع)، والمحكم 200/1 (وجع)، ولسان العرب 266/8 (وج ع).
⁴ البيت من الطويل في ديوانه (106)، والكنز اللغوي في اللسان العربي (8)، والزاهر في معاني كلمات الناس (135/1).
⁵ ينظر: العين 186/2 (وج ع).
⁶ هو: خويلد بن خالد بن محرث، أبو ذُوَيْبٍ، من بني هذيل، شاعرٌ فحلٌّ، مخضرمٌ، أدرك الجاهليَّةَ والإسلامَ، وسكن المدينة، واشترك في الغزو والفتوح. توفِّي نحو سنة 27 هـ. ينظر: الأغاني (56/6)، ومعاهد التنصيص (165/2)، والأعلام (325/2).
⁷ البيت من الكامل في ديوانه (47)، وبلا نسبة في: مقاييس اللغة 464/2 (وج ع)، والمخصَّص 71/2 (وج ع).
⁸ ينظر: ديوانه (47).
⁹ ينظر: لسان العرب 22/12 (وج ع).

ودع:

الْوَدْعَةُ وَالْوَدْعَةُ - يُسْكُونِ الدَّالَ وَحَرَكَتَهَا - وَاجْمَعُ: وَدَعَاتُ؛ وَهِيَ مَنَاقِفُ صِغَارٍ تَخْرُجُ مِنَ الْبَحْرِ؛ وَهِيَ خَرَزٌ بَيْضٌ تَتَفَاوَتُ فِي الصِّغَرِ وَالْكِبَرِ.¹ وَقَالَ اللَّيْثُ: تَزِينُ بِهَا الْعُثَاكِلُ؛ وَهِيَ بَيْضَاءُ؛ فِي بَطُونِهَا شَقٌّ كَشَقِّ النَّوَاةِ؛ وَهِيَ جَوَفَاءُ تَكُونُ فِي جَوْفِهَا دُودَةٌ كَلْحَمَةٍ.²

وَزَادَ إِبْرَاهِيمُ الْحَرَبِيُّ - رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى -³ تَعَلَّقَ مِنَ الْعَيْنِ.⁴

وَعَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ⁵ عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - : "مَنْ تَعَلَّقَ وَدْعَةً فَلَا وَدَعَ [419/ب] اللَّهُ لَهُ".⁶ قَالَ عَقِيلُ بْنُ عُلْفَةَ الْمَرِّيُّ:⁷

وَلَا أَتَّقِي لِذِي الْوَدَعَاتِ سَوْطِي أَلَاعِبُهُ وَرَبَّتُهُ أُرِيدُ⁸
وَيُرَوَّى: وَرَبَّتُهُ وَغَرَّتُهُ.⁹

¹ ينظر: العين 222/2 (ودع)، والصَّحاح 1295/3 (ودع).

² ينظر: تهذيب اللغة 87/3 (ودع).

³ هو: الشَّيْخُ، أَبُو إِسْحَاقَ إِبْرَاهِيمَ بْنِ إِسْحَاقَ الْبَغْدَادِيُّ، الْحَرَبِيُّ، صَنَّفَ (غَرِيبَ الْحَدِيثِ)، وَكَتَبَ كَثِيرَةً، تَوَفَّى سَنَةَ 285 هـ. ينظر: سير أعلام النبلاء (356/13).

⁴ ينظر: غريب الحديث 254/2 (ودع).

⁵ عُقْبَةُ بْنُ عَامِرٍ بْنِ عَبْسٍ بْنِ مَالِكِ الْجُهَنِيِّ: أَمِيرٌ مِنَ الصَّحَابَةِ. كَانَ رَدِيفَ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وَشَهِدَ صَفَيْنَ مَعَ مُعَاوِيَةَ، وَكَانَ شَجَاعًا فَتِيحًا شَاعِرًا قَارِئًا، وَهُوَ أَحَدُ مَنْ جَمَعَ الْقُرْآنَ، تَوَفَّى سَنَةَ 58 هـ. ينظر: جمهرة الأنساب (416)، وحلية الأولياء (8/2).

⁶ رَوَاهُ أَحْمَدُ فِي مُسْنَدِهِ (322/28) رَقْمَ: 17404، وَقَالَ مُحَقِّقُهُ: عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الْحَسَنِ التُّرْكِيُّ: حَدِيثٌ حَسَنٌ.

⁷ عَقِيلُ بْنُ عُلْفَةَ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ مُعَاوِيَةَ، الْيَرْبُوعِيُّ الْمَرِّيُّ، أَبُو الْعُمَيْسِ: شَاعِرٌ مُجِيدٌ مَقَلٌّ، مِّنْ شُعْرَاءِ الدَّوْلَةِ الْأُمَوِيَّةِ. تَوَفَّى سَنَةَ نَحْوَ 100 هـ. ينظر: الأغاني (81/11)، ورغبة الأمل (173/3).

⁸ الْبَيْتُ مِنَ الْوَافِرِ؛ وَهُوَ فِي: عَقِيلِ بْنِ عُلْفَةَ الْمَرِّيِّ: سِيرَتُهُ وَشِعْرُهُ (72)، وَسَمَطُ الْإِلَالِي (185)، وَخَزَانَةُ الْأَدَب (16/4).

⁹ ينظر: عَقِيلُ بْنُ عُلْفَةَ الْمَرِّيِّ: سِيرَتُهُ وَشِعْرُهُ (72).

مِنْ وَدَعٍ وَعِظَامٍ وَخَرْفٍ، وَهُوَ ذُو لَحْيَةٍ طَوِيلَةٍ؛ فَسُئِلَ عَنْ ذَلِكَ، فَقَالَ: أَعْرِفُ بِهَا
نَفْسِي؛ لَثَلًا أَضِلُّ؛ فَبَاتَ ذَاتَ لَيْلَةٍ فَأَخَذَ أَخُوهُ قِلَادَتَهُ فَتَقَلَّدَهَا؛¹ فَلَمَّا أَصْبَحَ وَرَأَى
الْقِلَادَةَ فِي عُنُقِ أَخِيهِ، قَالَ: يَا أَخِي، أَنْتَ أَنَا، فَكُنْ أَنَا؟²
قَالَ الْفَرَزْدَقُ يَهْجُو جَرِيرًا:

فَلَوْ كَانَ ذَا الْوَدَعِ بِنِ ثُرْوَانَ لَأَلْتَوْتُ بِهِ كَفَّهُ أَعْنِي يَزِيدُ الْهَبْنَقَا³
وَوَدَّعْتُ فَلَانًا تَوَدِّعًا، مِنْ وَدَاعِ السَّلَامِ.⁴
وَالْوَدَعُ: الْقَبْرُ أَوِ الْحَظِيرَةُ تُجْعَلُ حَوْلَ الْقَبْرِ.⁵
وَقَالَ ابْنُ عَبَّادٍ: الْوَدَعُ وَالْوَدْعُ: الْيَرْبُوعُ. وَالِدَعَّةُ: الْخَفْضُ، وَالْهَاءُ عِوَضٌ مِنَ الْوَاوِ.⁶
قَالَ لَبِيدٌ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ:

يَا رَبَّ هَيَّجَا هِيَ خَيْرٌ مِّنْ دَعَةٍ⁷

وَقَالَ آخَرُ:

لَا يَمْنَعَنَّكَ خَفَضُ الْعَيْشِ مِنْ دِعَةٍ تَزُوعُ نَفْسٍ إِلَى أَهْلِ وَأَوْطَانِ
تَلْقَى بِكُلِّ بِلَادٍ إِنْ حَلَّتْ بِهَا أَهْلًا بِأَهْلٍ وَجِيرَانًا بِجِيرَانِ⁸
تَقُولُ مِنْهُ: وَدَعَ الرَّجُلُ فَهُوَ وَدِيعٌ، أَيْ: سَاكِنٌ، وَوَادِعٌ - أَيًّا: مِثْلُ: حَضَّ فَهُوَ

¹ في (أ): (فتقلد بها)، والمثبت من: ثمار القلوب في المضاف والمنسوب (143).

² ينظر: ثمار القلوب في المضاف والمنسوب (143)، وأخبار الحمقى والمغفلين (43/1).

³ البيت من الطويل في ديوانه (215)، وتاج العروس 296/22 (ودع).

⁴ ينظر: بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز 186/5 (ودع).

⁵ ينظر: مجمل اللغة 920/1 (ودع).

⁶ ينظر: المحط في اللغة 115/1 (ودع)، وبصائر ذوي التمييز 186/2 (ودع).

⁷ البيت من الرجز في ديوانه (92)، والعين 223/2 (ودع)، وبلا نسية في: جمع الهوامع (430/2).

⁸ البيتان من البسيط لصريع الغواني في: شرح ديوانه (154)، وبصائر ذوي التمييز 186/2 (ودع)، وديوان المعاني (192/1).

حَامِضٌ؛ يُقَالُ: نَالَ فَلَانٌ الْمَكَارِمَ وَادْعَا، مِنْ غَيْرِ كُفَّةٍ وَمَشَقَّةٍ.¹ وَودِعَ يودِعُ، كَكَرَّمَ يَكْرُمُ. وَقَوْلُهُمْ: عَلَيْكَ بِالْمُودُوعِ؛ أَيُّ: بِالسَّكِينَةِ وَالْوَقَارِ، وَلَا يُقَالُ مِنْهُ: وَدَعَهُ، كَمَا لَا يُقَالُ مِنَ الْمَيْسُورِ وَالْمَعْسُورِ: يَسْرُهُ وَعَسْرُهُ.²

وَالْوَدِيعَةُ: وَاحِدَةُ الْوَدَائِعِ.³ قَالَ لَبِيدٌ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ:

وَمَا الْمَالُ وَالْأَهْلُونَ إِلَّا وَدِيعَةٌ وَلَا بُدَّ يَوْمًا أَنْ تُرَدَّ الْوَدَائِعُ⁴

وَفِي كِتَابِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -: "لَكُمْ، يَا بَنِي نَهْدٍ وَدَائِعُ الشِّرْكِ".⁵

وَالْوَدَائِعُ: الْعُهُودُ جَمْعٌ: وَدِيعٌ، يُقَالُ: أَعْطَيْتُهُ وَدِيعًا، وَهُوَ مِنْ: تَوَادَعَ الْفَرِيقَانِ: إِذَا تَعَاهَدَا عَلَى تَرْكِ الْقِتَالِ، وَكَانَ اسْمُ ذَلِكَ الْعَهْدِ وَدِيعًا.⁶

وَفَرَسٌ وَدِيعٌ وَمُودُوعٌ مِنَ: الدَّعَةِ.⁷ قَالَ مُتِمِّمُ بْنُ نُوَيْرَةَ الْيَبُوعِيُّ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - يَصِفُ نَاقَةً:

قَاطَتْ أَثَالَ إِلَى الْمَلَا وَتَرَبَّعَتْ بِالْحُزْنِ عَارِبَةً تُسَنُّ وَتُودَعُ.⁸

وَالْتُدْعَةُ: مِثَالُ بُلْعَةٍ، وَالتَّدْعَةُ: مِثَالُ تَوْدَةٍ: الدَّعَةُ.⁹

وَالْمِدْعُ وَالْمِدْعَةُ وَالْمِدَاعَةُ: الثَّوبُ الْمُبْتَذَلُ، وَالْجَمْعُ: الْمَوَادِعُ.¹⁰ قَالَ الْكِسَائِيُّ:

¹ ينظر: بصائر ذوي التمييز 186/2 (ودع).

² ينظر: الصحاح 1296/3 (ودع).

³ نفسه.

⁴ البيت من الطويل في ديوانه (89)، وخزانة الأدب (117/5)، وتاج العروس 298/22 (ودع).

⁵ هذا كتاب من النبي - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - إِلَى طَهْفَةَ بْنِ أَبِي زَيْبِرٍ الْهَدْيِيِّ. ينظر: تاريخ المدينة لابن شبة (564/2)، ومعجم الصحابة لأبي نعيم (1570/3).

⁶ ينظر: الفائق في غريب الحديث (280/2)، والنهاية في غريب الحديث (167/5).

⁷ ينظر: لسان العرب 382/8 (ودع)، وتاج العروس 299/22 (ودع).

⁸ البيت من البسيط في ديوانه (94)، وتهذيب اللغة 87/3 (ودع)، والمحکم 180/10 (ودع).

⁹ ينظر: لسان العرب 381/8 (ودع). والدَّعَةُ: هِيَ الرَّاحَةُ.

¹⁰ ينظر: الغريب المصنف 430/2، وتهذيب اللغة 88/3 (ودع).

هِيَ الثَّيَابُ الْخُلُقَانُ (الَّتِي) ¹ تَبْتَدِلُ، مِثْلُ: الْمَعَاوِزِ. ² وَيُقَالُ: مَا لَهُ مِدْعٌ، أَيُّ: مَا لَهُ مِنْ يَكْفِيهِ الْعَمَلُ فِدْعُهُ، أَيُّ: يَصُونُهُ عَنْهُ، ³ وَأَنْشَدَ أَبُو عَدْنَانَ ⁴ [420/أ]:

فِي الْكَفِّ مِثْنِي مَجَلَاتٍ أَرْبَعٌ مُبْتَدِلَاتٍ مَا لَهْنٌ مِدْعٌ ⁵
أَيُّ: مَا لَهْنٌ مَنْ يَكْفِيهِ الْعَمَلُ فِدْعُهُنَّ، أَيُّ: يَصُونُهُنَّ عَنِ الْعَمَلِ. ⁶ وَقَالَ الْحَيَّانِيُّ:
كَلَامٌ مِدْعٌ: إِذَا كَانَ يُحْزَنُ، وَذَلِكَ إِذَا كَانَ كَلَامًا يُحْتَسَمُ مِنْهُ وَلَا يُسْتَحْسَنُ. ⁷

وَالْأَوْدَعُ: مِنْ أَسْمَاءِ الْيَرْبُوعِ، كَالْوَدْعِ وَالْوَدْعِ. ⁸

وَقَالَ ابْنُ عَبَّادٍ: حَامٌّ أَوْدَعُ: إِذَا كَانَ فِي حَوْصَلَتِهِ بَيَاضٌ. ⁹ وَالْوَدَاعُ -بِالْفَتْحِ: اسْمٌ

مِنَ التَّوْدِيعِ. ¹⁰ قَالَ الْقُطَيْمِيُّ: ¹¹

قَفِي قَبْلَ التَّفَرِّقِ يَا ضُبَاعًا وَلَا يَكُ مَوْقِفٌ مِّنْكَ الْوَدَاعُ ¹²

¹ في الأصل (الَّذِي).

² ينظر: الصِّحَاح 1296/3 (ودع)، وتاج العروس 301/22 (ودع).

³ ينظر: تهذيب اللغة 89/3 (ودع)، ولسان العرب 383/8 (ودع).

⁴ هو: عبد الرحمن بن عبد الأعلى بن سمعون أبو عدنان السِّلَبي كان عالماً باللغة وشاعراً، صَنَّفَ فِي اللُّغَةِ وَغَرِيبِ الْحَدِيثِ. ينظر: بغية الوعاة (80/2).

⁵ البيت من البسيط، وهو في لسان العرب 383/8 (ودع)، وتاج العروس 301/22 (ودع).

⁶ ينظر: تهذيب اللغة 89/3 (ودع)، ولسان العرب 383/8 (ودع).

⁷ ينظر: المصدران السابقان.

⁸ ينظر: العين 225/2 (ودع)، ومعجم ديوان الأدب 222/3 (ودع).

⁹ ينظر: المحيط في اللغة 116/1 (ودع).

¹⁰ ينظر: الصِّحَاح 1295/3 (ودع).

¹¹ هو: عمير بن شليم بن عمرو بن عَبَّاد، أَبُو سَعِيدٍ، التَّغْلِبِيُّ الْمَلَبَّ بِالْقُطَيْمِيِّ: شَاعِرُ غَزَلٍ، فُحِّلَ، كَانَ مِنْ نَصَارَى تَغْلِبَ فِي الْعِرَاقِ، وَأَسْلَمَ. وَجَعَلَهُ ابْنُ سَلَامٍ فِي الطَّبَقَةِ الثَّانِيَةِ مِنَ الْإِسْلَامِيِّينَ. تَوَفَّى سَنَةَ 130 هـ. ينظر: معاهد التنصيص (180/1)، وطبقات الشعراء (121).

¹² البيت من الوافر، في ديوانه (31)، والكاتب (243/2)، وبلا نسبة في: خزانة الأدب (285/9).

أَرَادَ: وَلَا يَكُنْ مِنْكَ مَوْقِفَ الْوَدَاعِ، وَلَكِنْ لِيَكُنْ مَوْقِفَ غِيْطَةٍ وَإِقَامَةٍ؛ لِأَنَّ مَوْقِفَ الْوَدَاعِ يَكُونُ لِلْفِرَاقِ، وَيَكُونُ مُنْعَصًا لِمَا يَتْلُوهُ مِنَ التَّبَارِجِ وَالشُّوقِ.¹

وَتْنِيَّةُ الْوَدَاعِ: بِالْمَدِينَةِ - عَلَى سَاكِنِيهَا السَّلَامُ - وَكَانَ مَنْ سَافَرَ مِنْهَا إِلَى مَكَّةَ - حَرَسَهَا اللَّهُ تَعَالَى - يُودِّعُ نَفْسَهُ، وَيُشَبِّعُ إِلَيْهَا.²

وَقَالَ ابْنُ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا -: "إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - سَابَقَ بَيْنَ انْخِلَالِ النَّبِيِّ أَصْحَرَتْ مِنَ الْخَفِيَاءِ، وَأَمَدَهَا تْنِيَّةُ الْوَدَاعِ، وَسَابَقَ بَيْنَ انْخِلَالِ النَّبِيِّ لَمْ تُضْمَرْ مِنَ التْنِيَّةِ إِلَى مَسْجِدِ بَنِي زُرَيْقٍ، وَكَانَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - (مَنْ) ³ سَابَقَ بِهَا".⁴

وَوَدَاعَةٌ: مِنْ مَخَالِيفِ الْيَمَنِ عَنْ يَمِينِ صَنْعَاءَ.⁵

وَوَدَاعَةٌ ابْنُ عَمْرٍو مِنْ بَنِي جُشَمِ بْنِ حَاشِدِ بْنِ جُشَمِ بْنِ خَيْرَانَ بْنِ نُوفٍ بْنِ هَمْدَانَ، مِنْهُمْ الْأَجْدَعُ بْنُ مَالِكِ ابْنِ أُمَيَّةِ الْوَدَاعِيِّ.⁶

وَفِي "جَهْمَةِ النَّسَبِ" لِابْنِ الْكَلْبِيِّ ⁽⁷⁾ وَادِعَةٌ. وَالْوَادِعِيُّ: أَدْرَكَ الْإِسْلَامَ، وَبَقِيَ إِلَى زَمَانِ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

وَالْوَدَاعَةُ: الدَّعَةُ.⁸

وَوَادِعُ: ابْنُ الْأَسْوَدِ الرَّاسِبِيِّ - بِتَقْدِيمِ الْأَلِفِ عَلَى الدَّالِ - مِنْ أَصْحَابِ الْحَدِيثِ، يَرْوِي عَنِ الشَّعْبِيِّ.⁹

¹ ينظر: تهذيب اللغة 89/3 (ودع)، ولسان العرب 385/8 (ودع)،

² ينظر: معجم البلدان (86/2).

³ فِي الْأَصْلِ (فِيْمَنْ).

⁴ رَوَى الْبَخَارِيُّ فِي صَحِيحِهِ 31/4 بَابُ السَّبَقِ بَيْنَ الْخَلِيلِ رَقْم: 420، وَمُسْلِمٌ فِي صَحِيحِهِ 1491/3 رَقْم: 1870.

⁵ معجم البلدان (365/5).

⁶ ينظر: الأنساب للسمعاني (292/12)، رَقْم: 5150، وَاللَّبَابُ فِي تَهْذِيبِ الْأَنْسَابِ (355/3).

⁷ لَمْ أَجِدْ فِي الْجَهْمَةِ، وَإِنَّمَا ذَكَرَهُ السَّمْعَانِيُّ فِي الْأَنْسَابِ (292/12)، وَنَقَلَ عَنْهُ صَاحِبُ اللَّبَابِ.

⁸ ينظر: العين 313/5 (ودع)، وَبِجَمَلِ اللُّغَةِ 467/1 (ودع)، وَلسان العرب 312/8 (ودع).

⁹ ينظر: الإكمال فِي رَفْعِ الْأَرْتِيَابِ عَنِ الْمُؤْتَلَفِ (298/7).

وَالْقَاضِي أَبُو مُسْلِمٍ وَادِعُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ ابْنُ أَخِي أَبِي الْعَلَاءِ أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سُلَيْمَانَ الْمَعْرِي¹.

وَقَوْلُهُمْ: دَعْ ذَا، أَي: اتركه، وَأَصْلُهُ: وَدَعَ يَدَعُ². وَمِنْهُ قَوْلُ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "دَعْ مَا يُرِيكَ إِلَى مَا لَا يُرِيكَ"³. وَقَالَ عَمْرُو بْنُ مَعْدِيكَرَبَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ⁴:

إِذَا لَمْ تَسْتَطِعْ أَمْرًا فَدَعَهُ وَجَاوِزُهُ إِلَى مَا تَسْتَطِيعُ⁵
وَقَدْ أُمِيتَ مَاضِيهِ، لَا يُقَالُ: وَدَعَهُ، إِنَّمَا يُقَالُ: تَرَكَهُ، وَلَا وَادِعٌ، وَلَكِنْ تَارِكٌ⁶، وَرَبَّمَا

¹ وكان مشهوراً بالكرم، مولده سنة إحدى وثلاثين وأربعمائة، وله رسائل حسنة وشعرٌ بديع. ينظر: خريدة القصر وجريدة العصر (39/2)، ومعجم الأدباء (300/1).

² ينظر: الصّاح 1296/3 (ودع).

³ أخرجه الترمذي في سننه (668/4)، رقم 1524، وقال الألباني - رحمه الله: صحيح.

⁴ هو: عمرو بن معديكرب بن عبد الله بن عمرو الزبيدي، وكان في الجاهلية صاحب غارات مشهوراً في العرب، وقد على المدينة سنة 9هـ، في عشرة من بني زبيد، فأسلم وأسلموا. توفي سنة 21هـ في معركة نهاوند. ينظر: معجم ما استعجم (305/1)، والشعر والشعراء (360/1).

⁵ البيت من الوافر في ديوانه (145)، وشمس العلوم 4578/7 (ودع).

⁶ ينظر: الكاتب لسيبويه (25/1)، والمنصف لابن جني (16).

وقال الخليل الفراهيدي: "والعرب قد أمات المصدر من: يذر، والفعل الماضي، واستعملته في الحاضر والأمر؛ فإذا أرادوا المصدر قالوا: ذره تركا، أي اتركه". ينظر: العين 196/8 (وذر).

وقد أنكر شمر المطرزي والفيومي في: التهذيب 139/3 (ودع) والمغرب (346/2) والمصباح 250/2 (ودع) أن يكون ماضي (يدع) ومصدره ممتان، وكلهم استظهروا بحديث الرسول - صلى الله عليه وسلم: "ليتهن أقوام عن ودعهم الجمعات، أو ليختمن على قلوبهم"، والفيومي والمطرزي أيضاً بقراءة مجاهد وعروة ومقاتل وابن أبي عبلة ويزيد النحوي: "مَا وَدَعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى" بالتخفيف؛ وهي قراءة النبي - صلى الله عليه وسلم - وعروة في: المحتسب (364/2)، وشواذ القرآن (175).

وفي الحديث الشريف: "إِنَّ شَرَّ النَّاسِ مَنْ وَدَعَهُ النَّاسُ اتِّقَاءَ شَرِّهِ". قال الفيومي: (ما هذه سبيله فيجوز القول بقلّة الاستعمال، ولا يجوز القول بالإماتة). وينظر: الكاتب (25/1)، والأفعال للسرّسطي (243/4)، والنهاية (165/5)، وجمهرة اللغة (667/2)، وتهذيب اللغة (11/15)، وسيبويه والقراءات (92-102)، وظاهرة الشذوذ في النحو العربي (368-371).

[وَقَالَ خُفَّافٌ بْنُ نَدْبَةَ:¹

إِذَا مَا اسْتَحَمْتُ أَرْضَهُ مِنْ سَمَائِهِ جَرَى فَهُوَ مَوْدُوعٌ وَوَاعِدٌ مَصْدَقٌ²
أَيُّ: مَتْرُوكٌ؛ لَا يُضْرَبُ وَلَا يُزَجَرُ.³

قَالَ الصَّغَانِيُّ مُؤَلِّفُ هَذَا الْكِتَابِ - وَقَدْ اخْتَارَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -: أَصْلُ هَذِهِ
اللُّغَةِ فِيمَا رَوَى ابْنُ عَبَّاسٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - عَنْهُ أَنَّهُ قَرَأَ: "مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى
﴿٣﴾" ⁴ بِخَفِيفِ الدَّالِ.⁵

وَكَذَلِكَ قَرَأَ بِهِذِهِ الْقِرَاءَةَ عُرْوَةُ،⁶ وَمُقَاتِلٌ،⁷ وَأَبُو حَيَّوَةَ،⁸ وَأَبُو الْبَرَّهَمِ،⁹ وَابْنُ أَبِي عُبَلَةَ،¹⁰

¹ هو: خفاف بن عمير السلمي شاعرٌ فارسٌ، من أغربة العرب، عاش زمناً في الجاهلية، وأدرك
الإسلام فأسلم، وشهد فتح مكة، وشهد حنيناً والطائف. توفي نحو سنة 20هـ. ينظر: الأغاني
(133/16)، والمؤتلف والمختلف (108).

² البيت من الطويل، في ديوانه (33)، والمختصص 132/5 (ودع)، وأساس البلاغة 344/2 (ودع).

³ ينظر: الصحاح 1296/3 (ودع)، وشرح الشافية للرضي (53/4)، ونخازنة الأدب (472/6).

⁴ سورة الضحى: 3.

⁵ ينظر: المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات (364/2).

⁶ هو: عروة بن الزبير بن العوام بن خويلد الأسدي، أحد الفقهاء السبعة بالمدينة المنورة، وأحد العلماء
التابعين ت93هـ. ينظر: الطبقات الكبرى (178/5)، ووفيات الأعيان (398/1).

⁷ هو: مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي من أعلام المفسرين. من كتبه: التفسير الكبير، ونوادر
التفسير، ومتشابه القرآن، والناسخ والمنسوخ، والقراءات، والوجوه والنظائر. ينظر: وفيات الأعيان
(112/2)، والأعلام (258/4).

⁸ هو أبو حيوة شريح بن يزيد المقرئ الحمصي الحضرمي الشامي، روى عنه ابنه وحكم بن المبارك، كناه
الحكم، يروي عن عمران بن بشير. توفي سنة 203هـ. ينظر: التاريخ الكبير (230/4)، والجرح
والتعديل (334/4).

⁹ هو: أبو البرهم عمران بن عثمان الزبيدي الشامي. له قراءة شاذة، فيها أشياء تستنكر. ينظر: ميزان
الاعتدال (495/4).

¹⁰ هو: أبو إسماعيل إبراهيم بن أبي عبلة شمر بن يقظان بن عامر العقيلي الشامي التابعي، روى الحديث
والقراءة عن عددٍ من الصحابة، منهم أنس بن مالك وابن عمر. توفي سنة 152هـ. ينظر: تهذيب
الكامل (141/2)، وغاية النهاية (19/1).

ويزيد [420/ب] النَّحْوِيُّ.¹

وَقَالَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "لَيَنْتَهِيَنَّ أَقْوَامٌ عَنْ وَدْعِهِمُ الْجُمُعَاتِ، أَوْ لَيَحْتَمِنَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ، ثُمَّ لَيَكُونَنَّ مِنَ الْغَافِلِينَ".² وَقَوْلُ سُؤْدِ بْنِ أَبِي كَاهِلٍ الْبَشْكِرِيِّ:

أَرَقَّ الْعَيْنَ خَيَالٌ لَمْ يَدَعْ مِنْ سُلَيْمَى فُفُوَادِي مُنْتَزَعٌ³
أَيُّ: لَمْ يَتَدَعْ، وَلَمْ يَقِرَّ وَلَمْ يَمْكُثْ.⁴

وَوَدَّعَانُ: اسْمُ مَوْضِعٍ قُرْبَ يَنْبُعٍ.⁵ قَالَ الْعَجَّاجُ:

فِي بَيْضٍ وَدَّعَانُ بَسَاطٌ سِي⁶

وَوَدَّعَانُ - أَيْضًا: مِنَ الْأَعْلَامِ⁷

وَقَالَ ابْنُ بَرْزَجٍ:⁸ وَدَعْتُ الثَّوْبَ بِالثَّوْبِ، فَأَنَا أَدَعُهُ أَيُّ: صُنْتُهُ.⁹

وَرَوَى شَيْخٌ عَنْ مُحَارِبٍ: وَدَعْتُ فَلَانًا وَدَعَا مِنْ وَدَاعِ السَّلَامِ.¹⁰

¹ هو: أبو الحسن يزيد بن أبي سعيد النَّحْوِيُّ المروزيُّ القرشيُّ بالولاء، من رواة الحديث وهو ثقة، روى له البخاريُّ في (الأدب) والباقون سوى مسلم. توفي سنة 131 هـ. ينظر: تهذيب الكمال (143/32)، والجرح والتعديل (270/9). تنظر القراءة في: شرح الرُّضِيِّ للشَّافِيَّة (51/4).

² رواه مسلمٌ في صحيحه (591/2)، رقم: 865، وأحمد في مسنده (37/4)، رقم: 2132.

³ البيت من الرمل في ديوانه (33)، ولسان العرب 381/8 (ودع)، وتاج العروس 297/22 (ودع).

⁴ ينظر: تهذيب اللغة 89/3 (ودع).

⁵ ينظر: معجم البلدان (369/5)، ومراصد الاطِّلاع على أسماء الأمكنة والبقاع (1430/3).

⁶ البيت من الرِّجْز في ديوانه (45)، ولسان العرب 505/13 (ودع).

⁷ مثل: أبو حَيَّة القزازي ودعان بن محرز بن قيس بن ورد بن حذيفة بن بدر. شاعرٌ فارسٌ. ينظر: المؤلفات والمختلَف (130/1).

⁸ هو عبد الرحمن بن بَرْزَج الغُوثِيُّ كان حافظًا للغريب والنَّوادر. صنَّف كتابًا في النَّوادر. ينظر: إنباه الرواة (161/2)، وبغية الوعاة (299/2).

⁹ ينظر: تهذيب اللغة 89/3 (ودع).

¹⁰ نفسه 88/3 (ودع).

ومودوع: فرس هريم بن ضمضم المري¹. قالت ناحتها:

يَا لَهْفَ نَفْسِي لَهْفَةَ الْمَفْجُوعِ أَنْ لَا أَرَى هَرِمًا عَلَى مَوْدُوعِ
مِنْ أَجْلِ سَيِّدِنَا وَمَصْرَعِ جَنِّهِ عَلِقَ الْفُؤَادُ بِخَنْظِلٍ مَصْدُوعِ²
ومودوع: أيضًا: مِنْ أَعْلَامِ الْأُنَاسِيِّ³.

وَقَالَ الْكِسَائِيُّ: يُقَالُ: أَوْدَعْتُهُ مَالًا؛ أَي: دَفَعْتُهُ إِلَيْهِ؛ لِيَكُونَ وَدِيعَةً عِنْدَهُ، وَأَوْدَعْتُهُ-
أَيْضًا: إِذَا دَفَعَ إِلَيْكَ مَالًا يَكُونُ وَدِيعَةً عِنْدَكَ فَقَبِلْتَهَا؛ وَهُوَ مِنَ الْأَضْدَادِ⁴.

وفرس مودع، مثل: مودوع ووديع⁵. قَالَ ذُو الْإِصْبَعِ الْعَدَوَانِيُّ⁶:

أَقْصِرْ مِنْ قَيْدِهِ وَأَوْدِعْهُ حَتَّى إِذَا السَّرْبُ رِيْعَ أَوْ فَزَعَا⁷
وَالْتَوْدِيعُ عِنْدَ الرَّحِيلِ مَعْرُوفٌ، وَهُوَ تَخْلِيفُ الْمُسَافِرِ النَّاسِ خَافِضِينَ وَادِعِينَ؛ وَهُمْ يُوْدِعُونَهُ
إِذَا سَافَرُوا تَقَاوُلًا بِالْدَّعَةِ، الَّتِي يَصِيرُ إِلَيْهَا إِذَا قَعَلَ؛ أَي: يَتْرَكُونَهُ وَسَفَرَهُ⁸. قَالَ الْأَعَشِيُّ:

وَدَّعَ هَرِيرَةً إِنَّ الرِّكَبَ مُرْتَحِلٌ وَهَلْ تُطِيقُ وَدَاعًا أَيَّهَا الرَّجُلُ⁹

¹ ينظر: لسان العرب 288/8 (ودع).

² البيتان من الطويل في لسان العرب 388/8 (ودع)، وتاج العروس 306/22 (ودع).

³ مثل: زهير بن عبد الله بن ذبيبة بن زيد بن عمرو بن مودوع. ينظر: الإكمال في رفع الالتباس (256/2).

⁴ ينظر: الصحاح 1296/3 (ودع)، ومجمل اللغة 920/1 (ودع)، والمختصص 175/4 (ودع).

⁵ ينظر: لسان العرب 381/8 (ودع).

⁶ هو حُرثان بن محرث بن الحارث، أحد الشعراء والحكام في العصر الجاهلي، وسمي ذا الإصبع؛ لأنه كان له إصبع زائد في رجله، وهو من المعمرين؛ إذ تجاوز عمره المئة. توفي نحو سنة 20 ق هـ. ينظر: الأغاني (89/3)، والشعر والشعراء (270).

⁷ البيت من المسرح في ديوانه (62)، وتهذيب اللغة 88/3، (ودع) ولسان العرب 383/8 (ودع).

⁸ ينظر: القاموس المحيط: 769 (ودع)، وتاج العروس 296/22 (ودع).

⁹ البيت من البسيط في ديوانه (54)، والزاهر في معاني كلمات الناس (102/1)، وتصحيح لسان العرب 119/1 (ودع).

وَقَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى: "مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى" ¹. أَيْ: مَا تَرَكَكَ مِنْذُ اخْتَارَكَ، وَلَا أَبْغَضَكَ مِنْذُ أَحَبَّكَ. ²

وَتَوَدَّيعُ الْفَحْلِ: اقْتِنَاؤُهُ لِلْفَحْلَةِ. ³

وَرَوَى أَبُو أُمَامَةَ ⁴- رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا- أَنَّ النَّبِيَّ- صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- كَانَ إِذَا رَفَعَ مَائِدَتَهُ قَالَ: "الْحَمْدُ لِلَّهِ كَثِيرًا طَيِّبًا مُبَارَكًا فِيهِ غَيْرَ مَكْنِيٍّ وَلَا مُودِعٍ وَلَا مُسْتَغْنَى عَنْهُ رَبَّنَا". ⁵

وَتَوَدَّيعُ الثَّوبِ: أَنْ تَجْعَلَهُ فِي صَوَانٍ يَصُونُهُ. ⁶

وَرَجُلٌ مُتَدَعٌ، أَيْ: صَاحِبُ دَعَةٍ. ⁷ وَقَوْلُ سُوَيْدِ بْنِ أَبِي كَاهِلٍ الْيَشْكُرِيُّ ⁸ يَصِفُ ثَوْرًا وَحُشِيًّا:

ثُمَّ وَلَّى وَجَنَابَانِ لَهُ مِنْ غُبَارٍ أَكْدَرِيٍّ وَآتَدَعٍ ⁹
أَيْ: قَصَرَ فِي عَدْوِهِ، وَذَلِكَ لِثِقَتِهِ بَعْدُوهُ. ¹⁰

¹ سورة الضحى: 3.

² ينظر: تفسير الثعلبي (224/10).

³ ينظر: الصَّحاح 1295/3 (ودع)، ولسان العرب 386/8 (ودع).

⁴ هو: صُدِّي بن عجلان بن وهب الباهلي، أبو أمامة، صحابيٌّ كان مع عليٍّ رضي الله عنه- في (صَقِين) وسكن الشام، فتوفي في أرض حمص سنة 80هـ. له في الصحيحين 250 حديثًا. ينظر: تهذيب التهذيب (420/4)، وصفة الصفوة (308/1).

⁵ رواه البخاري في صحيحه (82/7)، برقم: 5458.

⁶ ينظر: الصَّحاح 1295/3 (ودع).

⁷ ينظر: العين 223/2 (ودع)، وتهذيب اللغة 87/3 (ودع)، والصَّحاح 1296/3 (ودع).

⁸ هو: سويد بن أبي كاهل بن حارثة، الذبياني الكلاني اليشكري، شاعرٌ، من مخضرمي الجاهلية والإسلام، عده ابن سلام في طبقة عنترة. توفي بعد سنة 60هـ. ينظر: الشعر والشعراء (160)، وطبقات فحول الشعراء (128).

⁹ البيت من الرَّمْل في ديوانه (29)، وتاج العروس 307/22 (ودع).

¹⁰ ينظر: تاج العروس 307/22 (ودع).

وَأَدَّعَى، أَي: تَقَارَ.¹

وَقَالَ ابْنُ عَبَّادٍ: الْمُتَدَّعِي الَّذِي يَشْكُو عِضْوًا، وَسَائِرُهُ صَحِيحٌ.²

وَأَسْتَوْدَعُهُ وَدِيعَةً، أَي: اسْتَحَفَظْتُهُ إِيَّاهَا.³ قَالَ:

اسْتَوْدَعَ الْعِلْمَ قِرْطَاسٌ فَضِيْعُهُ فَبِئْسَ مُسْتَوْدَعُ الْعِلْمِ الْقِرَاطِيسُ⁴

وَقَوْلُهُ تَعَالَى: "فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ"⁵ أَي: مُسْتَوْدَعٌ فِي الصُّلْبِ.⁶ وَقِيلَ: فِي الثَّرَى.⁷

وَالْمُسْتَوْدَعُ فِي قَوْلِ الْعَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ -:

مَنْ قَبْلَهَا طُبَّتْ فِي الظَّلَالِ وَفِي مُسْتَوْدَعٍ حَيْثُ يُخَصَفُ الْوَرَقُ⁸

الْمَكَانُ الَّذِي جُعِلَ فِيهِ آدَمُ وَحَوَاءُ - عَلَيْهِمَا السَّلَامُ - مِنَ الْجَنَّةِ وَأَسْتَوْدَعَاهُ، وَقِيلَ:

الرَّحِمُ.⁹

وَقَوْلُهُ: يُخَصَفُ الْوَرَقُ، عُنِيَ بِهِ قَوْلُهُ تَعَالَى: "وَطَفِيقًا يُخَصِّفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ".¹⁰

وَقَوْلُ ذِي الرِّمَّةِ:

كَانَهَا أُمَّ سَاجِي الطَّرْفِ أَخَذَرَهَا مُسْتَوْدَعٌ نَحْمَرُ الْوَعَسَاءَ مَرْخُومٌ¹

¹ ينظر: القاموس المحيط: 770 (ودع).

² ينظر: المحيط في اللغة 116/1 (ودع).

³ ينظر: الصِّحاح 1296/3 (ودع)، والنِّهَاية في غريب الحديث والأثر 168/5 (ودع).

⁴ البيت من البسيط في لسان العرب 386/8 (ودع) وتاج العروس 308/22 (ودع).

⁵ سورة الأنعام: 98.

⁶ هذا قول سعيد بن جبيرة. ينظر: تفسير ابن أبي حاتم (1357/4)، وتفسير الثعلبي (173/4).

⁷ هذا قول مجاهد. ينظر: تفسير الثعلبي (173/4).

⁸ البيت من المنسرح؛ وهو في: غريب الحديث لابن قتيبة (359/1)، وتهذيب اللغة (257/14).

⁹ ينظر: الفائق في غريب الحديث (123/3)، والقاموس المحيط 770 (ودع).

¹⁰ سورة الأعراف: 22.

وينظر: الفائق في غريب الحديث (123/3).

أَيُّ: يُوَارِي وَلَدَ هَذِهِ الظَّيْبَةِ انْتَمَرُ.²

وَقَوْلُ عَبْدِ بْنِ الطَّيْبِ الْعَبْسِيِّ:³

إِنَّ الْحَوَادِثَ يَخْتَرِمْنَ وَإِنَّمَا عُمُرُ الْفَتَى فِي أَهْلِهِ مُسْتَوْدَعٌ⁴

أَيُّ: وَدِيعَةٌ تُسْتَعَارُ وَتُسْتَرَدُّ.⁵

وَالْمَوَادَعَةُ: الْمُصَالَحَةُ.⁶

وَوَادَعَ النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَهْلَ مَكَّةَ أَيُّ: صَالَحَهُمْ.⁷

وَالْتَوَادُعُ: التَّصَالُحُ.⁸ وَيُقَالُ: تَوَدَّعَ مَنِيٌّ - عَلَى مَا لَمْ يُسَمَّ فَاعِلُهُ - أَيُّ: سَلَّمَ عَلَى.⁹

وَأَمَّا حَدِيثُ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - "إِذَا رَأَيْتَ أُمَّتِي تَهَابُ الظَّالِمَ أَنْ تَقُولَ لَهُ: إِنَّكَ ظَلَمْتَ فَتَدَّعَ مِنْهُمْ"¹⁰ فَعَنَاهُ: اسْتَرَجَحَ مِنْهُمْ، وَخَذَلُوا، وَخَلِيَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَرْتَكِبُونَ مِنَ الْمَعَاصِي، وَهُوَ مِنَ الْمَجَازِ، لِأَنَّ الْمُعْتَنِيَّ بِإِصْلَاحِ شَأْنِ الرَّجُلِ إِذَا أَيْسَرَ

¹ البيت من البسيط في ديوانه (386)، وجمهرة اللغة 592/1 (ودع)، وأساس البلاغة 345/1 (ودع).

² ينظر: تاج العروس 309/22 (ودع).

³ عبدة بن يزيد (الطبيب) بن عمرو بن علي، من تميم: شاعرٌ فحلٌّ، من مخضرمي الجاهلية والإسلام. شهد الفتوح، وقاتل الفرس مع المثنى بن حارثة، والنعمان بن مقرن، بالمدائن وغيرها. وكانت له في ذلك آثار مشهودة، وله فيها شعر. ينظر: الأغاني (163/18)، ومعاهد التنصيص (102/1).

⁴ ما بين المعقوفين وهو: (قال خفاف بن ندبة) إلى قوله: (في أهله مستودع) ساقط من (ب). والبيت من الكامل في ديوانه (30)، وتاج العروس 309/22 (ودع).

⁵ ينظر: تاج العروس 309/22 (ودع).

⁶ ينظر: معجم ديوان الأدب (278/3)، ومجل اللغة 894/1 (ودع)، والفتاوى في غريب الحديث 50/4 (ودع).

⁷ ينظر: النهاية في غريب الحديث (167/5).

⁸ ينظر: العين 224/2 (ودع)، ومعجم ديوان الأدب (288/3)، والمختص 380/3 (ودع).

⁹ ينظر: لسان العرب 385/8 (ودع)، وتاج العروس 310/22 (ودع).

¹⁰ رواه أحمد في مسنده (86/6) رقم: 6521، وقال محققوه: حديث صحيح.

مِنْ إِصْلَاحِهِ تَرَكَهُ وَنَفَضَ يَدَهُ مِنْهُ، وَاسْتَرَاحَ مِنْ مُعَانَاةِ النَّصَبِ فِي اسْتِصْلَاحِهِ.¹
وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مِنْ قَوْلِهِمْ: تَوَدَّعْتُ الشَّيْءَ؛ أَيْ: صُنَّتُهُ فِي مِيدَعٍ.² قَالَ الرَّاعِي:³
وَتَلَقَّى جَارَنَا يَثْنِي عَلَيْنَا إِذَا مَا كَانَ يَوْمًا أَنْ يَبِينَا
ثَنَاءً تُشْرِقُ الْأَحْسَابُ مِنْهُ بِهِ تَتَوَدَّعُ الْحَسَبُ الْمُصُونَا⁴
وَيُرَوَى: الْأَعْرَاضُ.⁵
وَتَوَدَّعَ فَلَانٌ فَلَانًا: إِذَا (ابْتَدَلَهُ)⁶ فِي حَاجَتِهِ؛ فَكَانَتْهُ مِنَ الْأَضْدَادِ.⁷
وَالْتَرَكِبُ يَدُلُّ عَلَى التَّرَكِّ وَالتَّخْلِيَةِ.⁸

ودع:

ابْنُ السَّكَيْتِ: وَدَعَ الْمَاءُ يَدْعُ، وَهَمِي يَهْمِي: إِذَا سَالَ. قَالَ: وَالْوَادِعُ: الْمُعِينُ. قَالَ:
وَكُلُّ مَاءٍ جَرَى عَلَى صِفَاةٍ فَهُوَ وَادِعٌ.⁹ قَالَ الْأَزْهَرِيُّ: هَذَا حَرْفٌ مُنْكَرٌ، وَمَا رَأَيْتُهُ إِلَّا

¹ ينظر: الفائق في غريب الحديث (50/4)، وتاج العروس 310/22 (ودع).
² ينظر: الفائق في غريب الحديث (50/4)، والنهاية في غريب الحديث والأثر (166/5)، ولسان العرب 383/8 (ودع).
³ هو: عبيد بن حصين بن معاوية بن جندل الثميري، شاعرٌ فحل، كان من جلة قومه، ولقب بالراعي؛ لكثرة وصفه الإبل. عاصر جرياً والفرزدق. توفي سنة 90 هـ. ينظر: الأغاني (168/20)، وجمهرة أشعار العرب (172).
⁴ البيتان من الوافر في ديوانه (275)، وأساس البلاغة 325/2 (ودع)، وتاج العروس 310/22 (ودع).
⁵ بدل (الأحساب)، و(الأعراض) رواية تاج العروس 397/18 (ع ر ض).
⁶ في الأصل: (ابتدله) بالذال المهملة.
⁷ ينظر: تهذيب اللغة 90/3 (ودع)، والقاموس المحيط 770 (ودع).
⁸ ينظر: مقاييس اللغة 255/3 (ودع).
⁹ ينظر: تهذيب اللغة 96/3 (ودع)، ولسان العرب 288/8 (ودع).

في (الألفاظ) لابن السكيت،¹ ولأثبتته، وينبغي أن يفتش عنه.²

ورع:

الورع: التقوى.³

وورع الرجل - بالكسر - يرع ورعاً ورعة.⁴

ويقال: فلان سيء الرعة؛ أي: قليل الورع.⁵ وقال الأصمعي: الرعة: الهدى وحسن الهيئة أو سوء الهيئة.⁶

وفي حديث الحسن البصري: "أنهم أزدحموا عليه فرأى منهم رعة سيئة، فقال: اللهم إليك هذا الغناء الذي كنا نحدث عنه، إن أجبناهم لم يفقهوا، وإن سكتنا عنهم وكنا إلى عي شديد؛ ما لي أسمع صوتاً، ولا أرى أنيساً أغيلة حيارى، تفقدوا ما نال لهم أن يفقهوا."⁷

قوله: (إليك)؛ أي: أقبضني إليك، وأشكوكهم إليك.⁸

يقال: هم قوم حسنة رعتهم؛ أي: شأنهم وأمرهم وأدبهم.⁹

¹ لم أعر على قوله في: الألفاظ.

² تهذيب اللغة 96/3 (ودع)، ونقل عنه صاحب اللسان 388/8 (ودع)، وصاحب تاج العروس 313/22 (ودع).

³ ينظر: العين 242/2 (ورع)، والجرائم 219/1 (ورع).

⁴ ينظر: العين 242/2 (ورع)، و تهذيب اللغة 112/3 (ورع)، ومختار الصحاح 333 (ورع).

⁵ ينظر: الصحاح 1296/3 (ورع)، ولسان العرب 388/8 (ورع).

⁶ ينظر: تهذيب اللغة 111/3 (ورع)، ولسان العرب 288/8 (ورع).

⁷ أخرجه الفسوي في تاريخه (45/2) باختلاف يسير، وانخطأ في غريب الحديث (97/2)، وابن الأثير في النهاية 575/5 (ورع).

⁸ ينظر: غريب الحديث للخطابي (97/3)، والفائق في غريب الحديث (56/4).

⁹ ينظر: تهذيب اللغة 112/3 (ورع)، ولسان العرب (388/8).

وَالْوَرَعُ: الْجَبَانُ. قَالَ (الليث):¹ سُمِّيَ وَرَعًا، لِإِجْمَاعِهِ وَنُكُوصِهِ.² قَالَ ذُو الْإِصْبَعِ الْعَدَوَانِيُّ:
إِنْ تَزَعَمَا أَنِّي كَبُرْتُ فَلَمْ أَلْفَ بِخِيَلًا نَكِسًا وَلَا وَرَعًا³
وَقَالَ الْأَعَشَى:⁴

أَنْضَيْتَهَا بَعْدَ مَا طَالَ الْهَبَابُ بِهَا تَوَّمْ هَوْدَةً لَا نَكِسًا وَلَا وَرَعًا⁵
وَقَالَ ابْنُ السَّكَيْتِ: أَصْحَابُنَا يَذْهَبُونَ بِالْوَرَعِ إِلَى الْجَبَانِ؛ وَلَيْسَ كَذَلِكَ، إِنَّمَا الْوَرَعُ:
الصَّغِيرُ الضَّعِيفُ الَّذِي لَا غَنَاءَ عِنْدَهُ، يُقَالُ: إِنَّمَا مَالُ فُلَانٍ أَوْرَاعٌ، أَيْ: صِغَارٌ، تَقُولُ
مِنْهُ: وَرَعٌ - بِالضَّمِّ - يَوْرَعُ وَوَرَعًا وَوَرَاعَةً وَوَرَعًا - بِالضَّمِّ.⁶
وَوَرَعٌ يَرِيعُ: أَيْ: كَفَّ.⁷ وَمِنْهُ: حَدِيثُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ -:
"وَبَنِيهِ يَرِيعُونَ"⁸ أَيْ: يَكْفُونَ. وَكُتِبَ الْحَدِيثُ - بِتَمَامِهِ - فِي تَرْكِيبِ (ش ر ب).

¹ في الأصل: (الأعشى) وهو غير سديد.

² ينظر: العين 242/2 (ورع)، وتهذيب اللغة 112/3، (ورع)، ولسان العرب 388/8 (ورع).

³ البيت من المنسرح في ديوانه (60)، وتاج العروس 314/22 (ورع).

⁴ ميمون بن قيس بن جندل، من بني قيس بن ثعلبة الوائلي، المعروف بأعشى قيس، وهو من شعراء الطبقة الأولى في الجاهلية، وأحد أصحاب المعلقات، أدرك الإسلام ولم يسلم. ولقب بالأعشى لضعف بصره. ينظر: الأغاني (108/9)، ومعاهد التنصيب (341/7).

⁵ البيت من البسيط في ديوانه (107)، وغريب الحديث لابن سلام (415/4)، وتاج العروس 314/22 (ورع).

⁶ ينظر: تهذيب اللغة 115/3 (ورع)، والمختص 61/4 (ورع)، ولسان العرب 388/8 (ورع).

⁷ ينظر: المحيط في اللغة 119/1 (ورع).

⁸ والحديث بتمامه هكذا: "عن عبد الرحمن رضي الله عنه أنه قال يوم الشورى: "يَا هَؤُلَاءِ إِنْ عِنْدِي رَأْيًا، وَإِنْ لَكُمْ نَظَرًا، إِنْ حَابِيَ خَيْرٌ مِنْ زَاهِقٍ وَإِنْ جُرْعَةٌ شَرِيبٌ أَنْفَعُ مِنْ عَذْبٍ مَوْبٍ، وَإِنَّ الْخِيَلَةَ بِالْمَنْطِقِ أْبْلَغُ مِنَ السِّيَوفِ فِي الْكُلْمِ؛ فَلَا تَطِيعُوا الْأَعْدَاءَ وَإِنْ قَرَّبُوا، وَلَا تَنْفَلُوا الْمَدَى بِالْأَخْتِلَافِ بَيْنَكُمْ، وَلَا تَغْمَدُوا السِّيَوفَ عَنْ أَعْدَائِكُمْ، فَيُوتَرُوا ثَارَكُمْ، وَتَوَلَّيُوا أَعْمَالَكُمْ". وروى: "وَلَا تُؤْبِرُوا آثَارَكُمْ فَتَوَلَّيُوا دِينَكُمْ؛ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ، وَلِكُلِّ بَيْتٍ إِمَامٌ؛ بِأَمْرِهِ يَقُومُونَ، وَبِنَهْيِهِ يَرْعُونَ؛ قَلَدُوا أَمْرَكُمْ رَحَبَ الدَّرَارِ فِيمَا نَزَلَ مَأْمُونُ الْغَيْبِ عَلَى مَا اسْتَكُنَّ بِقَتَرِ مَنِّكُمْ وَكَلَمُكُمْ مَبْتًى وَيَرْضَى مِنْكُمْ كُلُّكُمْ رَضًا".
ينظر: غريب الحديث لابن قتيبة (175/2)، والفايق في غريب الحديث (255/1).

وَالْوَرِيعُ: الْكَافُ.¹

وَالْوَرِيعَةُ: حَزْمٌ لَبَنِي فُقِيمٌ.² قَالَ جَرِيرٌ:

أَيَقِيمُ أَهْلَكَ بِالسِّتَارِ وَأَصْعَدْتُ
بَيْنَ الْوَرِيعَةِ وَالْمَقَادِ حُمُولُ³
وَقَالَ الْمَرْقُشُ الْأَصْغَرُ⁴ يَصِفُ الظُّعْنَ:

تَحْمَلَنَّ مِنْ جَوِّ الْوَرِيعَةِ بَعْدَمَا
تَعَالَى النَّهَارُ وَاجْتَزَعَنَ الصَّرَائِمُ⁵
وَيُرَوَّى: (وَأَنْتَجَعَنَ)⁶ وَ(أَنْتَرَعَنَ).⁷

وَالْوَرِيعَةُ: فَرَسٌ كَانَتْ لِلْأَحْوَصِ بْنِ عَمْرِو الْكَلْبِيِّ،⁸ فَوَهَبَهَا لِمَالِكِ بْنِ نُوَيْرَةَ.⁹ قَالَ
مَالِكُ بْنُ نُوَيْرَةَ يُشْكِرُ الْأَحْوَصَ:

وَرُدَّ نَزِيلَنَا بِعِطَاءٍ صِدْقٍ
وَأَعْقَبَهُ الْوَرِيعَةُ مِنْ نِصَابِ¹⁰

¹ نقل الزبيدي عن الصغاني. ينظر: تاج العروس 315/22 (ورع).

² ينظر: لسان العرب 389/8 (ورع)، وتاج العروس 315/22 (ورع).

³ البيت من الكامل في ديوانه (339)، وتاج العروس 316/22 (ورع).

⁴ هو: ربيعة بن سفيان بن سعد بن مالك؛ شاعر جاهلي، من أهل نجد، كان أجمل الناس وجهاً ومن أحسنهم شعراً، وهو ابن أخي المرقش الأكبر، وعم طرفة بن العبد. توفي سنة 50ق هـ. ينظر: جمهرة أنساب العرب (112)، والأغاني (136/6).

⁵ البيت من الطويل في ديوان المرقشيين (98)، وهو في تاج العروس 316/22 (ورع).

⁶ هذه رواية الأغاني (158/15).

⁷ لم أقف على هذه الرواية.

⁸ عبد الله بن محمد بن عبد الله بن عاصم الأنصاري، شاعر هجاء، صافي الديباجة، كان معاصراً لجرير والفرزدق، وهو من سكان المدينة. توفي سنة 105هـ. ينظر: الأغاني (40/4)، والموشح (231).

⁹ ينظر: كتاب ديوان مالك ومتمم ابني نويرة ص 56، وتاج العروس 316/22 (ورع).
ومالك هو: مالك بن نويرة بن حمرة بن شداد اليربوعي التميمي، أبو حنظلة: فارس شاعر، من أردادف الملوك في الجاهلية، أدرك الإسلام وأسلم، وولاه رسول الله - صلى الله عليه وآله وسلم - صدقات قومه (بني يربوع). توفي سنة 12هـ. ينظر: الإصابة ت: 7698.

¹⁰ البيت من الوافر في ديوانه (56)، ومقاييس اللغة 101/6 (ورع).

وَنَصَابٌ: فَرَسٌ مَالِكٌ عُقِرَتْ تَحْتَهُ فَحَمَلَهُ الْأَحْوَصُ عَلَى الْوَرِيعةِ¹. وَأَوْرَعْتُ بَيْنَ الرَّجُلَيْنِ أَي: حَجَزْتُ².

وَوَرَعْتُهُ تَوَرَّعًا أَي: كَفَفْتُهُ³. وَمِنْهُ حَدِيثُ عُمَرَ- رَضِيَ [421/ب] اللَّهُ عَنْهُ: "وَرَعَ اللَّصَّ وَلَا تُرَاعِهِ"⁴ أَي: إِذَا رَأَيْتَهُ فِي مَنْزِلِكَ فَادْفَعْهُ وَاكْفُفْهُ، وَلَا تَتَنَطَّرْ مَا يَكُونُ مِنْهُ⁵.

وَوَرَعْتُ الْإِبِلَ عَنِ الْمَاءِ: رَدَدْتُهَا⁶. قَالَ الرَّاعِي:

يَقُولُ الَّذِي يَرْجُو الْبَقِيَّةَ وَرَعُوا عَنِ الْمَاءِ لَا يُطْرَقُ وَهَنَ طَوَارِقُهُ⁷
وَقَالَ أَبُو زَيْدٍ حَمَلَةٌ بَنُ الْمُنْذِرِ الطَّائِي⁸:

وَوَرَعْتُ مَا يَكْنِي الْوُجُوهَ سَفَاهَةً لِيَحْضُرَ خَيْرٌ أَوْ لِيُقْصَرَ مُنْكَرُ⁹
وَمَحَاضِرُ بَنُ الْمُورَعِ- بِكَسْرِ الرَّاءِ-: مِنْ أَصْحَابِ الْحَدِيثِ¹⁰.

¹ ينظر: كُتُبُ دِيوَانِ مَالِكٍ وَمَتَمِّمُ ابْنِ نُورِة (56).

² ينظر: تَهْذِيبُ اللُّغَةِ 112/3 (ورع)، وَنَوَادِرُ أَبِي مَسْحَلٍ (50).

³ ينظر: تَهْذِيبُ اللُّغَةِ 112/3 (ورع)، وَالصَّحاحُ 1297/3 (ورع).

⁴ ينظر: نَثْرُ الدَّرِّ فِي الْمَحَاضِرَاتِ 28/2، وَمُسْنَدُ عُمَرَ الْفَارُوقِ (454/2).

⁵ ينظر: الْمَصْدِرَانِ السَّابِقَانِ.

⁶ ينظر: تَهْذِيبُ اللُّغَةِ 112/3 (ورع)، وَلِسَانُ الْعَرَبِ 182/11 (ورع).

⁷ الْبَيْتُ مِنَ الطَّوِيلِ فِي دِيْوَانِهِ (115)، وَتَاجُ الْعُرُوسِ 317/22 (ورع).

⁸ حَمَلَةٌ بَنُ الْمُنْذِرِ الطَّائِي؛ أَبُو زَيْدٍ، شَاعِرٌ مَعْمَرٌ عَاشَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ وَالْإِسْلَامِ. وَكَانَ مِنْ زُوَّارِ مَلُوكِ الْعِجَمِ، وَفَدَّ عَلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عُثْمَانَ أَكْثَرَ مِنْ مَرَّةٍ؛ فَكَانَ يَدْنِيهِ وَيَقْرِبُ فِي مَجْلِسِهِ؛ لَعَلَّهُ تَوْفِي نَحْوِ سَنَةِ 62 هـ. ينظر: الطَّبَقَاتُ (505)، وَالْأَعْلَامُ (258/3).

⁹ الْبَيْتُ مِنَ الطَّوِيلِ فِي دِيْوَانِهِ (125)، وَلِسَانُ الْعَرَبِ 389/8 (ورع).

¹⁰ هُوَ: الْهَمْدَانِيُّ ثُمَّ الْيَاسِيُّ مِنْ أَنْفُسِهِمْ. وَيَكْنِي أَبُو الْمُورَعِ كَانَ يَسْكُنُ جَبَانَةَ كَنْدَةَ. رَوَى عَنِ الْأَعْمَشِ وَهْشَامِ بْنِ عُرْوَةَ وَغَيْرِهِمَا، وَكَانَ ثَقَّةً صَدُوقًا مُتَمَتِّعًا بِالْحَدِيثِ، ثُمَّ حَدَّثَ بَعْدَ ذَلِكَ. وَتَوْفِي بِالْكُوفَةِ فِي شَوَّالِ سَنَةِ سِتٍّ وَمِائَتَيْنِ فِي خِلَافَةِ الْمَأْمُونِ. ينظر: الطَّبَقَاتُ الْكُبْرَى (367/6)، وَالتَّارِيخُ الْكَبِيرُ (73/8).

وَتَوَرَّعَ مِنْ كَذَا، أَيْ: تَحَرَّجَ.¹

وَالْمَوَارَعَةُ: الْمُنَاطَقَةُ وَالْمُكَلَّمَةُ.² وَكَانَ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ يُوَارِعَانِ عَلِيًّا - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - أَيْ: يَسْتَشِيرَانِهِ.³
وَقَالَ حَسَّانُ بْنُ ثَابِتٍ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ:

نَشَدْتُ بَنِي النَّجَّارِ أَفْعَالَ وَالِدِي إِذَا الْعَانِ لَمْ يُوْجَدْ لَهُ مِنْ يُوَارِعُهُ⁴
وَيُرَوَّى: (يُوَارِعُهُ).⁵

وَالْتَّرَكِيبُ يَدُلُّ عَلَى الْكُفِّ وَالْإِنْقِبَاضِ.⁶

¹ ينظر: شمس العلوم 7143/11 (ورع)، ولسان العرب 388/8 (ورع).

² ينظر: الجرائم (253/1)، والفاقي في غريب الحديث (55/4)، وغريب الحديث لابن الجوزي (464/2)، وتاج العروس 317/22 (ورع).

³ ينظر: الفائق في غريب الحديث (464/2)، وغريب الحديث لابن الجوزي (464/2).

⁴ البيت من الطويل في ديوانه (159)، والغريب المصنف (345/1)، والمحكم 350/2 (ورع).

⁵ ينظر: الصحاح 1297/3 (ورع)، والمحكم 350/2 (ورع)، ولسان العرب 195/5 (ورع).

⁶ مقاييس اللغة 100/6 (ورع).

الفروق في اللغة عند أبي هلال العسكري سياق التأليف وإشكالات المنهج

- أيوب أبسومي¹

مقدمة

في سياق الخلاف حول وجود² الترادف في اللغة من عدمه، وفي القرن الرابع الهجري، أسهم أبو هلال العسكري (كان حياً عام 395هـ)³ في الحجاج عن المذهب الرفض للتوسع في إطلاق الترادف. ويدرس كتابه الفروق في اللغة مسألة الترادف اللغوية التي تندرج ضمن أخرى أعم، وهي مسألة تعدد الألفاظ والمعاني، والتي تتحقق بصورتين اثنتين: إحداهما اتفاق عدد من الألفاظ المفردة على معنى واحد باعتبار واحد⁴ (= الترادف)؛ والثانية اجتماع عدد من المعاني تحت لفظ واحد (= الاشتراك). وكتاب أبي هلال العسكري يدرس الصورة الأولى، التي تنبسط حقيقة المعنى الواحد المتواري خلف الألفاظ المتعددة، تحت سؤال عام هو: هل هناك تطابق تام بين معاني الألفاظ المختلفة التي يدعى أنها مترادفة، أم أنها ألفاظ تشترك في قدر من المعنى الواحد وتفترق في أمور

¹ باحث بسلك الدكتوراه، تخصص الفقه وأصوله، جامعة القرويين، مؤسسة دار الحديث الحسنية، الرباط.
² أستعمل (وجود) بدل (وقوع) أو (إمكان)، لأن مصطلح الوجود قد يستبطن اللفظين معاً، ولأن محل النزاع في مسألة الترادف يتوزع إلى: 1- إمكان وجود الترادف عقلاً؛ 2- استحالة الوجود وبالتالي استحالة الوقوع؛ 3- إمكان وجوده وعدم وقوعه؛ 4- إمكان وجوده مع وقوعه فعلاً.
³ لم تذكر المصادر تاريخاً لمولده ولا لوفاته، والذي يريجه الأكثرون أنه توفي في أواخر القرن الرابع، بين 395هـ و400هـ. قال ياقوت الحموي: "أما وفاته فلم يبلغني فيها شيء، غير أنني وجدت في آخر كتاب (الأوائل) من تصنيفه: وفرغنا من إملاء هذا الكتاب يوم الأربعاء لعشر خلت من شعبان سنة خمس وتسعين وثلاث مئة"، ينظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء، تحقيق: إحسان عباس (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993م)، 921/2.
⁴ ينظر: نجر الدين الرازي، المحصول في علم الأصول، تحقيق: طه جابر العلواني (بيروت: دار السلام، 2019م)، 1/253.

أخرى تختلف باختلاف كل لفظ؟

وتُجَلَّى مطالعة كتابه موقف الإباء والرفض التامين لفكرة التطابق التام بين الألفاظ، أي أن العسكري يرفض أن يُقابل لفظان على أنهما متطابقان تمام المطابقة وإن كان بالمقابل يُقر بوجود نسبة من هذا التلاقي بين الألفاظ في دائرة المعاني. ولذلك، لم يقف أبو هلال عند الحدود النظرية والموجزة لنفي الترادف التي قال بها من سبقه، ولا تلك الأمثلة المتناثرة التي استشهدوا بها، بل إنه خطا خطوة متقدمة طوّرت النقاش في هذا الموضوع لينفذ إلى مفردات اللغة، فانتقل من سياق النقاش النظري إلى سياقه التطبيقي الموسع، وهذا هو أساس تأليف الفروق في اللغة؛ الذي جاء لغايتين اثنتين؛ الأولى صريحة وعامة، والثانية ضمنية وخاصة؛ أما الأولى فتبرز في ما قاله العسكري نفسه في مطلع كتابه:

"ثم إني ما رأيت نوعاً من العلوم، وفناً من الآداب إلا وقد صُنِفَ فيه كتب تجمع أطرافه، وتنظم أصنافه إلا الكلام في الفرق بين معانٍ تقاربت حتى أشكل الفرق بينها، نحو: العلم والمعرفة، والفطنة والذكاء، والإرادة والمشية، والغضب والسخط...، وما شاكل ذلك، فإني ما رأيت في الفرق بين هذه المعاني وأشباهها كتاباً يكتفي الطالب، ويُتَمَع الراغب مع كثرة منافعه فيما يؤدي إلى المعرفة بوجوه الكلام، والوقوف على حقائق معانيه والوصول إلى الغرض منه..."¹

وأما الغاية المضمرة الخاصة فهي نفي الترادف، لأنّ القول به يتعارض مع أصل نظري كبير عنده، وهو القول بتوقيفية اللغة المصرّح به من قبل رافضي الترادف، كابن فارس (ت 395هـ)،² أو المفهوم من دليلهم الأول، الذي ذكره العسكري في

¹ أبو هلال العسكري، الفروق في اللغة، ص 21.

² يقول ابن فارس: "أقول: إن لغة العرب توقيف". يُنظر: ابن فارس، الصاحي في فقه اللغة، تحقيق السيد أحمد صقر (القاهرة: عيسى البابي الحلبي، د. ت. 6)، ص 6.

أول باب من الأبواب الثلاثين المشكّلة لكاتبه، قال: "الشاهد على أنّ اختلاف العبارات والأسماء يوجب اختلاف المعاني: أنّ الاسم كلمة تدل على معنى الإشارة، وإذا أُشير إلى الشيء مرة واحدة فعُرف، فالإشارة إليه ثانية وثالثة غير مفيدة، وواضع اللغة حكيم لا يأتي فيها بما لا يفيد".¹ ثم يضيف مصححاً الغاية من تعدّد الألفاظ، وأنها في الحقيقة لا تقتضي المطابقة في المعنى تماماً، وإنما لشيء آخر في الثاني ليس في الأول، يقول: "فإن أُشير منه [أي الواضع] في الثاني والثالث إلى خلاف ما أُشير إليه في الأول، كان ذلك صواباً، فهذا يدل على أنّ كل الاسمين يجريان على معنى من المعاني، وعين من الأعيان في لغة واحدة، فإنّ كل واحد منهما يقتضي خلاف ما يقتضيه الآخر، وإلا كان الثاني فضلاً لا يُحتاج إليه".²

وفي هذه المقالة ثلاثة محاور تحقّق ثلاثة أمور؛ أولها إبراز سياق تأليف كتاب الفروق في اللغة، ومواقف أبرز المتحدثين في الترادف إثباتاً ونفيّاً، وثانيها كشف لمنهج أبي هلال في كتابه؛ أما ثلاثة الأثافي فهي إثبات بعض الملاحظات النقدية على المنهج والأمثلة.

أولاً؛ موضع الكتاب من المسألة: إذا كان من غير الممكن - أو من الصعب - تلمّس قيمة كتاب ما بصورة أوضح وأوسع، ولا معرفة مكانته في العلم الذي جاء مُسهماً فيه بنصيب إلا بوضعه في السياق التاريخي لهذا العلم، فتُعرف إضافته إنّ بالتأسيس للعلم أو التطوير له أو الترتيب لمتفرقه أو التعقيب على سابقه أو غيرها من الإضافات العلوية، فإنه من أجل وزن كتاب أبي هلال العسكري في مسألة الترادف وإيلائه قيمته التي يستحق لا بد من النظر إلى مساحة أوسع من المساحة الواقعة بين دفتيه، لمعرفة موقعه التاريخي، ولاستكناه البواعث والخلفيات التي جاءت خلف تسطير حروفه، والتي بعد النظر يمكن حصر سببها الرئيسي في مبحث الترادف في اللغة.

¹ العسكري، الفروق في اللغة، ص 22.

² المصدر السابق، ص 22.

لقد أثار مبحث الترادف سجالات بين قدماء العلماء. فبعد اعتناء العرب بجمع متفرّق كلامهم، وتعريف بعضه ببعض لحفظ الألفاظ من الاندثار والمعاني من البرود، اختلطت بعض المعاني، وغابت بعض الفروق، وتداخلت الاستعمالات في كثير من الكلمات، وبالع بعض البعض في حشد الكلمات التي يربطها وجه واحد من المعنى، تباهاً بكثرة الحفظ أمام الأقران والخلفاء، الأمر الذي كان من أسباب توقد نار الخلاف، كما فعل الأصمعي (ت 217هـ) بين يدي الرشيد (ت 193هـ) بعد أن فسّر له شعراً غريباً "فقال له: يا أصمعي، إنّ الغريب عندك لغير غريب، قال: يا أمير المؤمنين ألا أكون كذلك وقد حفظت للحجر سبعين اسماً"،¹ عادّين ذلك من المترادفات من دون الإشارة إلى ما بينها من الاختلافات، الأمر الذي استنفر طائفة منهم للوقوف في وجه ما رأوه مُذنباً لهوية العربية ومُذهّباً لدلالاتها الدقيقة، فانقسموا فريقين، فريق يقول بوجوده- أي الترادف- في اللغة وبه يقوم البيان والشرح والتفسير، وبه تُقَرَّب المعاني من ضيقي المعجم (من غاب عنه لفظ استعاض بغيره)، ويمثّل هذا المذهب جمهور اللغويين وجمهور الأصوليين، واستدلوا بأمر سيأتي بيانه؛ وفريق قابلهم وخالفهم، فيه جمع من اللغويين استنكروا القول بالترادف الذي يُقصد به التطابق التام في المعنى، وأخذوا يستدلون على مذهبهم بأدلة عقلية وأمثلة تفصيلية، وتطوّر استدلالهم إلى ملازمة المعاجم اللغوية، فأنشؤوا كتب الفروق لبيان ما بين الألفاظ التي يُظنّ فيها الترادف من فروق وأنها ليست كذلك، هنا بالذات، يمكن وضع كتاب أبي هلال العسكري، الذي كان داخلاً في جملة المنكرين، والذي سعى جاهداً من خلال كتابه الذي بين أيدينا إلى التفريق بين المجتمعات، متناولاً طائفةً من ألفاظ العرب المترادفة بإبراز ما رآه فروقاً بينها، وفق منهج متنوع الخطوات، سيأتي بيانه.

¹ ابن فارس، الصحاحي في فقه اللغة، ص 21.

لقد نشأ الخلاف في مسألة الترادف في القرن الثالث الهجري،¹ وذلك بعد ملاحظة زمرة من اللغويين الخلط في استعمال الألفاظ المختلفة للتعبير عن المعنى الواحد، ومن ثمّ نشوء فكرة التفريق، ما أنتج رفض إطلاق فكرة الترادف، مستدلّين ببعض الأدلة التي تعزّز مذهبهم، ولعل من أوائلهم ابن زياد الأعرابي (ت 231هـ) الذي نقل مذهب ابن الأنباري (ت 328هـ) في كتابه الأضداد، قال ابن الأعرابي: "كل حرفين أوقعتهما العرب على معنى واحد، في كل واحد منهما معنى ليس في صاحبه، ربما عرفناه فأخبرنا به، وربما غمض علينا فلم نلزم العرب جهله".² وهذا ما استقر عليه رأي ابن الأنباري وأثبت مذهب فيه بقوله: "وقول ابن الأعرابي هو الذي نذهب إليه، للحجة التي دلّنا عليها، والبرهان الذي أقنأه فيه".³ لكنّ على ابن الأنباري- في الكتاب نفسه- ملاحظتين اثنتين:

الأول: أنه صدر كتابه بما ينقض الحجة الأساسية لنفاة الترادف، وهي القول بأنّ التعدد سواء في الألفاظ أو المعاني من مقتضيات الطعن في حكمة الواضع، وهذا من مداخل اللبس، والواضع قصده البيان، وذلك في أول ما قال من كتابه الأضداد: "هذا ذكر الحروف التي توقعها العرب على المعاني المتضادة، فيكون الحرف مؤدياً عن معنيين مختلفين، ويظنّ أهل البدع والزيف والإرزاء بالعرب، أنّ ذلك كان منهم لتقصان حكمتهم، وقلة بلاغتهم...".⁴ ثم بعد كلامه عن ظاهرة التضاد في كلام العرب أقرّ ظاهرة الترادف في كلامهم بقوله إنّ "أكثر كلامهم- أي العرب- يأتي على ضربين آخرين:

¹ يذكر الدكتور إبراهيم أنيس فهماً من السيوطي أنّ "رواة اللغة وجامعيها كانوا في القرن الثاني الهجري يسلبون بقضية الترادف ولا يرونها محلاً لنزاع أو جدل". إبراهيم أنيس، في اللهجات العربية (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 2003م)، ص 151.

² محمد بن القاسم ابن الأنباري، الأضداد، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (بيروت: المكتبة العصرية 1987م)، ص 7.

³ المصدر السابق، ص 8.

⁴ المصدر السابق، ص 1.

أحدهما: أن يقع اللفظان المختلفان على المعنيين المختلفين، كقولك الرجل والمرأة، والجل والناقة، واليوم والليلة، وقام وقعد، وتكلم وسكت، وهذا هو الكثير الذي لا يُحاط به. والضرب الآخر: أن يقع اللفظان المختلفان على المعنى الواحد، كقولك: البرّ والحنطة، والعير والحمار، والذئب والسيد، وجلس وقعد، وذهب ومضى¹. وهذا الكلام رد به على منوئي العرب، العائبي لغتهم بالضيق، لكنه سرعان ما غير الرأي بتغيير الخصم، إذ مباشرة بعد ذلك نفى الترادف بإيراده لمذهب ابن الأعرابي ومتابعته عليه، فيتحصل لابن الأنباري مذهبان باعتبارين، مذهب الإثبات باعتبار القادحين، ومذهب النفي باعتبار المثبتين للترادف².

والثاني: أنه حين عطف على سرد المعاني المتضادة المتوارية تحت الألفاظ بعد تقرير مذهبه في النفي، ظهر اعتماده على الترادف في أول سطر سطره، إذ إن أول كلمة ابتدأ بها معجمه هي الظن، فقال: "فأول ذلك الظن.. يقع على معانٍ أربعة، معنيان متضادان: أحدهما الشك، والآخر اليقين الذي لا شك فيه"³. فجعل الشك = الظن تارةً، وجعله = اليقين تارة أخرى، فهنا نلصق النقض العملي للقول النظري، إذ اليقين هو العلم المقطوع به، وهو عين ما عرّف به الظن بقوله "اليقين الذي لا شك فيه" وإن كانت زيادة (لا شك فيه) استطراداً زائداً، لكون ماهية اليقين تقتضي انتفاء الشك ضرورة، فصار التصريح به استطراداً، ثم أطبق بين اللفظين وأثبت تساويهما من دون تفريق.

¹ المصدر السابق، ص 6-7.

² هذا الذي أثبتته هو المفهوم من ظاهر كلام ابن الأنباري، ونحن نزبأ به أن نصف كلامه بالتناقض، إذ مقام الردود ليس هو مقام التقرير، لأنّ الرادّ قد يحشد في مقام الرد كلّ محررٍ من القول وكلّ مجمل. وأشهر مثال على هذا الكلام صنيع أبي حامد الغزالي (ت 505هـ) في تهافت الفلاسفة، فإنه حشد أقوال الفرق المختلفة كالمعتزلة وغيرهم، وجعلها إلباً على الفلاسفة، ولا يعني ذلك أنه على مذهب إحدى هذه الفرق على وجه التفصيل.

³ المصدر السابق، ص 14.

ومن أوائلهم أيضاً أبو العباس ثعلب (ت 291هـ) الذي أنكر الترادف وتابعه عليه تلميذه ابن فارس في كتابه الاختصاص. يقول ابن فارس مشيراً إلى وجود جَمْع من القائلين بنفي الترادف في اللغة قبله: "قالوا: فني (قعد) معنى ليس في (جلس)، وكذلك القول فيما سواه، وبهذا نقول: وهو مذهب شيخنا أبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب".¹ ويقول أيضاً: "يسمى الشيء الواحد بالأسماء المختلفة نحو: السيف والمهند والحسام، والذي نقوله في هذا أن الاسم واحد هو السيف، وما بعده من الألقاب صفات، ومذهبنا أن كل صفة منها فعناها غير معنى الأخرى"،² وهو تصريح واضح لموقفه من الترادف.

وهنا لا بد من الإشارة إلى ملحظين على ابن فارس رحمه الله، وذلك في قوله عن انتقاء قريش لهجات العرب، مما جعلهم أفصح العرب قاطبة: "إذا أتهم الوفود من العرب تخيروا من كلامهم وأشعارهم أحسن لغاتهم وأصفى كلامهم، فاجتمع ما تخيروا من تلك اللغات إلى نحائزهم وسلائقهم التي طبعوا عليها، فصاروا بذلك أفصح العرب"،³ فالأول أننا نجد هنا قد رادف بين ثلاثة ألفاظ عملياً، وهي النحيزة والسليقة والطبيعة، فالتحيزة كما في لسان العرب الطبيعة،⁴ وكذلك السليقة،⁵ فتى ما أضيفت إلى الإنسان أفادتاً معاً الطبيعة، ولذلك لم يقل ابن فارس التي سلقوا عليها أو التي نُحِزوا عليها، وإنما قال طبعوا عليها استحضرًا للمرادف للألفاظ السابقة له، فتتوصل لدينا ثلاثة مرادفات استعملها ابن فارس

¹ ابن فارس، الصاحبي في فقه اللغة، ص 115.

² المصدر السابق، ص 114.

³ المصدر السابق، ص 55.

⁴ محمد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، 1414هـ)، 415/5؛ وينظر كذلك: «النحيزة، والطبيعة، والخيم، والتبثية، والجليلة، والنحية، والسجية، والخلقة، والسليقة، والشيمة، والغريزة، والسوس، والتوس» في: عبد الرحمن بن عيسى الحمّداني، الألفاظ الكامية في علم العربية، تحقيق موفق صالح الشيخ (بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، 2011م)، ص 69.

⁵ ابن منظور، لسان العرب، 161/10.

عملياً هي: النحيزة والسليقة والطبيعة. فلو أخذنا بديل المانعين القائل بعثية تنوع الألفاظ الدالة على المعنى الواحد لانطبقت هذه العثية على هذا الكلام، وإن كانت دلالاتها مختلفة عيب عليه العدول عن استعمال اللفظ الذي له مشتق (سُلقوا مثلاً) إلى طُبعوا، وابن فارس منزه عن العيّن معاً، ما يدلّ على وجود الترادف حقاً في كلام العرب للتيسير والتنوع وتقريب المعاني وإن أثبت بعض الأصول النظرية الظنية. والثاني أنّ هذا الانتقاء من مظان الترادف عقلاً وعادة، إذ انتقاء الأفصح يقتضي وجود الفصح لتقوم هذه المفاضلة، ثم إنّ الانتقاء لا يستلزم إلغاء الألفاظ السابقة كما تُستبدل القوانين جملة وتفصيلاً، بل قد تبقى وتضاف إليها الجديدة تنوعاً للغتهم وتجيلاً لها.

فقول ابن فارس يقتضي أنّ للعرب معانيَ عليها ألفاظ معيّنة، فيأخذون من القبائل الأخرى ألفاظها الدالة على المعاني عينها ما يتحصل منه معنى واحد وألفاظ مختلفة بعضها أحسن من بعض؛ أما غير هذا التفسير فلا يعني إلا شيئاً واحداً، هو أنّ العرب كانت تعدم الألفاظ الدالة على بعض المعاني حتى تأتي القبائل الأخرى بتلك الألفاظ، وهو غير واقع ولا مقبول، وليس من مقتضى المدح للغة العرب الذي ساق ابن فارس الكلام لأجله. وما يشهد لهذا ما ساقه ابن جني (ت 392 هـ) في الخصائص حين قال: "فإنهم [أي العرب] يتجاوزهم وتلاقيهم وتزاورهم يجرون مجرى الجماعة في دار واحدة، فبعضهم يلاحظ صاحبه ويراعي أمر لغته كما يرعى ذلك من مهمّ أمره"،¹ وعالج هذه في باب بعنوان: "في العربي يسمع لغة غيره أيراعيا ويعتمدها أم يلغيا وي طرح حكمها؟"، وكما هو معلوم فاللغة أعمّ من أن تختص بعلم دون آخر، وإنما يدخل فيها المعجم والنحو والبلاغة وغيرها، والله أعلم.

¹ أبو الفتح عثمان بن جني، الخصائص، تحقيق: محمد علي النجار، (مصر: المكتبة العلمية، د. ت.)، 16/2

وذكر جلال الدين السيوطي (ت 911هـ) في كتابه المزهري روايةً أوردها ابن جماعة¹ "في شرح جمع الجوامع فقال: حكى الشيخ القاضي أبو بكر بن العربي (ت 543هـ) بسنده عن أبي علي الفارسي (ت 377هـ) قال: كنت بمجلس سيف الدولة بحلب وبالحضرة جماعة من أهل اللغة وفيهم ابن خالويه (ت 370هـ)، فقال ابن خالويه: أحفظ للسيف نحسين اسماً، فبسم أبو علي وقال: ما أحفظ له إلا اسماً واحداً، وهو السيف. قال ابن خالويه: فأين المهند والصارم، وكذا وكذا؟ فقال أبو علي: هذه صفات، وكأنّ الشيخ لا يفرّق بين الاسم والصفة".²

ومن نفاة الترادف ابن درستويه (ت 347هـ)، الذي كان ينكر الاشتراك والتضاد وتناوب حروف الجر،³ وأنكر الترادف كذلك في كتابه تصحيح الفصح، قال: "فأما من لغة واحدة أن يختلف اللفظان والمعنى واحد كما يظن كثير من النحويين واللغويين، وإنما سمعوا العرب تتكلم بذلك على طباعها ما في نفوسها من معانيها المختلفة، وعلى ما جرت به عاداتها وتعارفها، ولم يعرف السامعون تلك العلة فيه والفروق، فظنوا أنها بمعنى واحد، وتأولوا على العرب هذا التأويل من ذات أنفسهم، فإن كانوا قد صدقوا في رواية ذلك عن العرب، فقد أخطأوا عليهم في تأويلهم ما لا يجوز في الحكمة، وليس يجيء شيء من هذا الباب إلا على لغتين متباينتين كما بينّا،

¹ ذكر السيوطي ابن جماعة بقلب (عز الدين)، وعز الدين ابن جماعة توفي قبل وفاة السبكي عام 767هـ، وليس له شرح على جمع الجوامع، بينما شارحه هو نجم الدين ابن جماعة، محمد بن إبراهيم المتوفى عام 901هـ، وعنوان شرحه: النجم اللامع شرح جمع الجوامع، وقد بحث عن الشاهد في الكتاب فلم أجده محققاً كاملاً، وغاية ما انتهت إليه احتمالان: أحدهما أن يكون السيوطي قصد فعلاً ابن جماعة الأول في شرح شفهي غير مسطور، وهذا مستبعد لبعد الزمن بينهما (السيوطي توفي عام 911هـ)، أو في شرح لم يصلنا وهو ممكن لكنه بعيد، أو أنه يقصد الثاني صاحب النجم اللامع، وهو الأقرب، لمعاصرتة السيوطي، فيكون وهما في النسبة والله أعلم.

² جلال الدين السيوطي، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق: محمد أحمد جاد المولى ومحمود أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد السخاوي (القاهرة: دار التراث، د. ت.)، 405/1.

³ حاكم مالك لعبي، الترادف في اللغة، (بغداد: دار الحرية، 1980م)، 200.

أو يكون على معنيين مختلفين، أو تشبيه بثيء...¹

ومن الإرهاسات التأليفية الأولى التي ظهرت فيها عناية اللغويين بالألفاظ العربية وتصويب استعمالات الناس لها، ما كتبه ابن قتيبة (ت 276هـ) في كتابه أدب الكاتب، إذ جعل أولَ باب من أبوابه خاصاً بتصويب استعمال بعض الألفاظ العربية، بعنوان (باب معرفة ما يضعه الناس غير موضعه)، وذكر فيه تصويبات كثيرة للألفاظ من حيث دلالتها، ومثاله قوله: "ومن ذلك (الحشمة) يضعها الناس موضع الاستحياء، قال الأصمعي: وليس كذلك، إنما هي بمعنى الغضب، وحكي عن بعض فصحاء العرب: إن ذلك لَمَّا يُحْشَمُ بني فلان. أي: يُغَضَّبُ"²، ولعل هذا النسق في التأليف، وتلك الإشارات المفرقة بين دلالات الألفاظ هي الباعث الذي ولّد ذلك الخلاف وأثمر تلك المعارضة النافية للترادف، ومع هذا الفريق ضرب أبو هلال العسكري بسهمه ورأيه، فسطر كتابه الفروق في اللغة، الذي سيأتي الحديث عنه.

أما أبرز مَنْ ردّ على نفاة الترادف أو قرّر رأيه في وجوده استقلالاً فهم جمعٌ من أرباب اللغة، وجمهور الأصوليين. أما اللغويون، فنجد على رأسهم إمامهم أبا بشر سيبويه (ت 180هـ)، الذي ذكر في الكتاب مثلاً للترادف بعد تقرير نسبته إلى العرب، فقال: "اعلم أنّ من كلامهم اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين، واختلاف اللفظين والمعنى واحد (...) واختلاف اللفظين والمعنى واحد نحو: ذهب وانطلق"³. ومن أوائلهم أيضاً تليذ سيبويه أبو علي محمد بن المستنير قطرب (ت 206هـ)، الذي أبرز غاية العرب من تكثير الألفاظ للمعنى الواحد، فقال: "إنما أوقعت العرب

¹ ابن درستويه، تصحيح الفصح وشرحه، تحقيق: محمد بدوي الختوت ورمضان عبد التواب، (القاهرة: طبعة وزارة الأوقاف المصرية 2004م)، 70.

² عبد الله بن مسلم بن قتيبة، أدب الكاتب، تحقيق: محمد الدالي (بيروت: مؤسسة الرسالة، د. ت.)، ص 23.

³ سيبويه أبو بشر عمرو بن عثمان، الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988م)، 24.

اللفظتين على المعنى الواحد ليدلّوا على اتساعهم في كلامهم، كما زاحفوا في أجزاء الشعر، ليدلّوا على أنّ الكلام واسع عندهم، وأنّ مذاهبه لا تضيق عليهم عند الخطاب والإطالة والإطناب".¹

ومن كان يفاخر بحفظ المرادفات رجل من أساطين اللغة، هو عبد الملك بن قريب الأصمعي (ت 217هـ)، الذي ألّف كتاباً بعنوان ما اختلفت ألفاظه واتفقت معانيه، ذكر فيه جملة من كلام العرب مما يستعملونه من الألفاظ مرادفات، من ذلك قوله: "ويقال للرجل الذي يلين بطنه من تَخْمَةٍ: به هَيْضَةٌ، وبه جُحَافٌ، وَحَقْوَةٌ، وفي هذا يقول رُؤْبَةُ بْنُ الْعَبَّاجِ (ت. 145هـ):

وقَدْ نُدَاوِي مِنْ صِدَامِ الْإِغْدَادِ وَحَقْوَةِ الْبَطْنِ وَدَاءِ الْأَلْهَادِ"²

وقريباً من هذا العنوان، نجد لإمام آخر في اللغة هو أبو العباس محمد بن يزيد المبرد (ت 285هـ) كتاباً بعنوان ما اتفق لفظه واختلف معناه من القرآن المجيد، إشارة إلى ظاهرة الاشتراك في اللغة، غير أنه في مطلع الكتاب قسم الألفاظ بمثل تقسيم سيبويه، فكان من تقسيمه قوله: "وأما اختلاف اللفظين والمعنى واحد فنحو قولك: ظننت وحسبت، وقعدت وجلست، وذراع وساعد، وأنف ومرسٍ".³

ومنهم ابن خالويه (ت 370هـ) الذي له كتب كثيرة تضم مرادفات وأسماء أشياء مختلفة، منها: أسماء الأسد، وأسماء الحية، وأسماء الرياح، وأسماء ساعات الليل، وغيرها. ومنهم أيضاً أبو الحسن علي بن عيسى الرماني (ت. 384هـ) الذي ينسب إليه كتاب

¹ ابن الأنباري، الأضداد، ص 8.

² عبد الملك الأصمعي، ما اختلفت ألفاظه واتفقت معانيه، تحقيق ماجد حسن الذهبي (بيروت: دار الفكر، 1986م)، ص 36.

³ محمد بن يزيد المبرد، ما اتفق لفظه واختلف معناه من القرآن المجيد، اعتناء: عبد العزيز الميمني (الراجكوتي، (القاهرة: المطبعة السلفية، 1350هـ)، ص 2.

ب عنوان الألفاظ المترادفة.¹

ومن أبرز المناصرين لوجود الترادف من اللغويين ابن جني (ت. 392هـ) في كتابه انحصائص، حيث اعتبر الترادف من مزايا العربية، ووسم نفاته بالتكلف، فقال في معرض تحقيق مسألة قيام الحرف مكان الحرف في الدلالة: "وفيه أيضاً موضع يشهد على من أنكر أن يكون في اللغة لفظان بمعنى واحد، حتى تكلف لذلك أن يوجد فرقاً بين قعد وجلس، وبين ذراع وساعد".² مستدلاً بقول رؤبة بن الحجاج: (بالِ بأسماء البلى يسمى) ومعلقاً عليه بقوله: "فجعل للبلى - وهو معنى واحد - أسماء".³

وأما الأصوليون، فقد ذكر الشوكاني (ت 1250هـ) أن جمهورهم على القول بإثباته مصححاً ذلك، وسارداً أدلتهم في ذلك، وراداً على مخالفينهم فيما استدلوا به؛ قال كما قال ابن الحاجب (ت 646هـ) وابن السبكي (ت 771هـ) والسيوطي قبله:

"وقد ذهب الجمهور إلى إثبات الترادف في اللغة العربية، وهو الحق. وسببه إما تعدد الواضع، أو توسيع دائرة التعبير، وتكثير وسائله، وهو المسمى عند أهل البيان بالافتنان، أو تسهيل مجال النظم والنثر، وأنواع البديع، فإنه قد يصلح أحد اللفظين المترادفين للقافية أو الوزن أو السجعة دون الآخر، وقد يحصل التجنيس، والتقابل، والمطابقة ونحو ذلك بهذا دون هذا؛ وبهذا يندفع ما قاله المانعون لوقوع الترادف في اللغة، من أنه لو وقع لعرى عن الفائدة، لكفاية أحدهما، فيكون الثاني من باب العبث، ويندفع أيضاً ما قالوه من أنه يكون من تحصيل الحاصل، ولم يأتوا بحجة

¹ نسبه إليه بروكلمان وغيره، لكن نفى الدكتور محمد حسن عواد من الجامعة الأردنية/كلية الآداب نسبة هذا الكتاب للرماني، وذلك في مقال مفصل بعنوان: الألفاظ المترادفة للرماني: نسبته وإجراء موازنة بينه وبين الألفاظ المختلفة في المعاني المؤلفة لابن مالك - منشور على الشبكة. وليس عندي تحقيق النسبة، وإنما ذكرته إثراءً.

² ابن جني، انحصائص، 310/2.

³ المصدر السابق، 311/2.

مقبولة في مقابلة ما هو معلوم بالضرورة من وقوع الترادف في لغة العرب، مثل: الأسد والليث، والحنطة والقمح، والجلوس والعود، وهذا كثير جداً، وإنكاره مباهة".¹ وهذه الحجة هي عين ما استدلل به من قبل باختصار سراج الدين الأرموي (ت 682هـ) في التحصيل،² والكامل ابن الهمام (ت 861هـ) في التحرير.³

أما حجة المانعين بتفريقهم بين الصفة والذات فقد ردّها الشوكاني كذلك بقوله: "وقولهم إنّ ما يظن أنه من الترادف هو من اختلاف الذات والصفة، كالإنسان والبشر، أو الصفات كالخمر لتغطية العقل والعقار لعقره ومعاقته، أو اختلاف الحالة السابقة كالعود من القيام والجلوس من الاضطجاع: تكلف ظاهر، وتعسف بحث، وهو وإن أمكن مثله في بعض المواد المترادفة، فإنه لا يمكن في أكثرها، يعلم هذا كل عالم بلغة العرب، فالعجب من نسبة المنع من الوقوع إلى مثل ثعلب وابن فارس مع توسعهما في هذا العلم".⁴

وتوابعاً لردودهم؛ فقد أورد ابن السبكي في رفع الحاجب أثراً عن رسول الله صلى الله عليه وسلم - لا يخلو من مقال - أنه سأله عن السحاب فقال: "هل تدرون ما اسم هذه؟" قالوا: نعم، هذه السحاب، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "والمنز والعنان".⁵ وردوا كذلك على قولهم إنّ القول بالترادف تعريف للمعرف، فقالوا "بل هي علامة ثانية،

¹ محمد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل (بيروت: دار السلام، 2013م)، 88/1؛ عبد الوهاب ابن السبكي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق: محمد علي معوض وعادل أحمد عبد الموجود (بيروت: طبعة عالم الكتب، د. ت.)، 367-366/1.

² سراج الدين الأرموي، التحصيل من المحصول، تحقيق عبد الحميد علي أبو زنيد (دمشق: دار الرسالة العالمية، 2011م)، 210/1.

³ محمد بن عبد الواحد بن الهمام، التحرير في أصول الفقه، الجامع بين اصطلاحى الحنفية والشافعية، (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1351هـ)، ص 56.

⁴ الشوكاني، إرشاد الفحول، 88-89. نشر هنا إلى أنّ ابن فارس قد صرح برأيه كما تقدم ولم ينسب ذلك إليه بواسطة.

⁵ ابن السبكي، رفع الحاجب، 367-366/1.

ويجوز أن يكون للشيء علامات، وهذا على تقدير أن يكون الوضع من واحد مرتباً، أما إن كان من واضعين أو واحد دفعة واحدة، فلا يُتَحَيَّل تعريف المعرّف أصلاً¹.

ومن الأصوليين مَنْ دَقَّق وفَصَّل، كالإمام الرازي (ت 606هـ) الذي "كان يرى وجوب تقييد الترادف بعدم التباين في المعنى وبعدم الإتياع، فليس من الترادف: السيف والصارم، لأنّ في الثانية زيادة في المعنى، وليس منه عطشان نطشان، لأنه لا معنى للكلمة الثانية، ولكنه مع هذا اعترف بفكرة الترادف ونعى على الاشتقاقين تعسفاتهم"².

فيما رأى ابنُ جماعة أنّ حاصل الخلاف "أنّ مَنْ جعلها مترادفة ينظر إلى اتحاد دلالتها على الذات، ومَنْ يمنع ينظر إلى اختصاص بعضها بمزيد معنى تشبه المترادفة في الذات، والمتباينة في الصفات"³.

أما المُحدِّثون من دارسي اللغة، فقد ذهب إبراهيم أنيس في كتابه في اللهجات العربية وتابعه في ذلك البدرائي زهران في قسم الدراسة من تحقيقه كُتِبَ الألفاظ الكُتِبَ للهمداني (ت 389هـ) إلى أنهم "مجمعون على إمكان وقوع الترادف في أيّ لغة من لغات البشر"، ويؤكد أنّ "الواقع المشاهد أنّ كل لغة تشتمل على بعض تلك الكلمات المترادفة"⁴. ثانياً: معالم منهج الكتاب: لم يُخلِ العسكريُّ كتابه من ملامح منهجية أصل بها عمله. ولست أقصد بالجانب المنهجي استقصاء الجوانب الشكلية التي تُحدِّد عادةً في جملة الدراسات الكاشفة عن المناهج، وإنما أقصد أموراً ثلاثة هي: طبيعة استدلال العسكري على نفي الترادف؛ ومعايير تفريقه؛ والأمثلة التفصيلية التي بيّن فيها فروقاً بين الألفاظ. أما مجمل أدلة العسكري في بناء كتابه ومذهبه فقد جاءت كالاتي:

¹ المصدر السابق، 369/1.

² إبراهيم أنيس، في اللهجات العربية، ص 176.

³ السيوطي، المزهري، 405/1.

⁴ عبد الرحمن الهمداني، قسم الدراسة من كتاب الألفاظ الكُتِبَ، تحقيق البدرائي زهران (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، ص 89.

- 1- اللغة توقيفية وهذا يقتضي وحدة الإشارات (الأمارات)؛
- 2- تجويز تعدد الألفاظ ذات المدلولات المتطابقة قادح في حكمة الواضع، وهذا فرع عن سابقه، باعتباره لازماً لذاك القول؛
- 3- الترادف تعريف للمعرف، أو تحصيل للحاصل، وهو دائر بين الامتناع أو العبث؛
- 4- القول بالترادف سببه الجهل باعتبارات التفريق، وهذا هو الذي عمل العسكري على بيانه في كتابه الفروق؛

واستكمالاً لهذا النظر المنهجي، ودرءاً لقادح التحكم، سرّد العسكري في الباب الأول معايير التفريق بين معاني الألفاظ، واعتبرها كثيرة لكنه ذكر منها ثمانية مثلاً لكل واحد منها؛ قال:

"فأما ما يُعرف به الفرق بين هذه المعاني وأشباهاها فأشياء كثيرة:

- 1) منها اختلاف ما يستعمل عليه اللفظان اللذان يُراد الفرق بين معنيهما.
 - 2) ومنها اعتبار صفات المعنيين اللذين يُطلب الفرق بينهما.
 - 3) ومنها اعتبار ما يؤول إليه المعنيان.
 - 4) ومنها اعتبار الحروف التي تتعدى بها الأفعال .
 - 5) ومنها اعتبار النقيض.
 - 6) ومنها اعتبار الاشتقاق.
 - 7) ومنها ما يوجبه صيغة اللفظ من الفرق بينه وبين ما يقاربه؛
 - 8) ومنها اعتبار حقيقة اللفظين أو أحدهما في أصل اللغة".¹
- إنَّ أولَ ملاحظة شكليةٍ يمكن إبداءها إزاء هذه المعايير أنَّ الذي قام به العسكري رحمه

¹ العسكري، الفروق في اللغة، ص 18.

الله هو إبداع سابق لعصره، إذ أن يصرح عالمٌ في القرن الرابع بمعايير تفريقه، وأدوات اشتغاله بهذا الشكل المرتب هو أمرٌ يدل على حس منهجي وترتيب ذكي، خاصة في كتاب يُعد أول ما أُفرد لتفصيل الموضوع، وهو يدل أيضاً على أنّ أبا هلال قد امتلك نظرة واسعة وحساً نقدياً، وعقلاً منهجياً على وزانه يقلب وجوه الكلمات ويختبرها، فما لا ينطبق عليه أحد الوجوه عنده ينطبق عليه آخر، فيكشف له غطاء الفرق.

وبالنظر إلى هذه المعايير التي انتصَبها حاكمَةٌ على الألفاظ نجد أنها لا تقتصر على الوجه الدلالي فقط، بل تنوع من حيث طبيعتها، ويمكن تقسيمها - اجتهداً - إلى ثلاثة أقسام هي كالآتي:

1. عاير تركيبية: فأما تسميتها بالتركيبية فأقصد بها ما لا يُعرف الفرق بينه إلا بتركيبه في الجمل، ويندرج تحتها:

- المعيار الأول، وهو الذي ضرب له مثال العلم والمعرفة، إذ الأول متعدي إلى مفعولين، بينما الثاني إلى واحد فقط، كما أنّ الأول لا يقتصر فيه على مفعول واحد إلا إذا كان معرفاً، خلافاً للثاني الذي له مفعول واحد كيفما كان حاله.¹

- المعيار الرابع: وهو الذي ينكشف به الفرق بناءً على الحرف الذي يُعدى به الفعل، لأنّ تعاقب حروف الجر عنده ممتنع، سيراً على اختيار المدرسة البصرية في امتناعه، خلافاً للكوفية التي تقول بجوازه،² ولما كان ذلك كذلك، امتنع أن يُعدى أحدهما بحرف، والآخر بحرفٍ غيره، وفي الوقت نفسه تكون لهما دلالة واحدة؛ وقد تابع أبو هلال العسكري في هذا القول ابن درستويه الذي قال إنّ "في جواز تعاقبها - أي حروف الجر - إبطالاً حقيقة اللغة، وإفساداً للحكمة فيها، والقول بخلاف ما يوجب

¹ يُنظر: العسكري، الفروق في اللغة، ص 18.

² الحسن بن قاسم المرادي، الجني الداني وحروف المعاني، تحقيق نضر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل (حلب: المكتبة العربية، 1973م)، ص 46.

العقل والقياس"، ثم وصف من يُجَوِّزُ تعاقبها بأنه لا يتحقق المعاني.¹

وضرب لهذا مثال العفو والغفران، فالعفو يُعدى بحرف الجر (عن) الذي يقتضي إزالة شيء عن المغفوع عنه، أما غفر فيُعدى بحرف (اللام)، فيقال غفر الله له، وهو يقتضي إثبات شيء لا مجرد نفي شيء، وهو الذي عبر عنه العسكري بإثبات الثواب، لأن الغفران يعني إسقاط العقوبة المستلزمة لإثبات الثواب، ولذلك يستعمل الفعل (غفر) في سياق دعاء الله فقط، واستعماله فيما دونه شذوذ عنده.² وهذا الاعتبار الرابع يدخل في هذا الصنف وفي الصنف الثاني، لأن محدد الفروق فيه ليس واحداً منحصرًا في التركيب، وإنما في المعنى الدلالي لكل فعل كما سبق.

2. معايير دلالية: المقصود بالمعيار الدلالي هو الوجه المعنوي الذي وُضع له اللفظ بصرف النظر عن تركيبه أو اشتقاقه، وتدرج تحته ثلاثة معايير مما سبق ذكره، وهي:

- المعيار الثالث: وهو الذي يتَّمس في مآل الدلالة والقصد منها، وضرب له مثال التبدل والطرح،³ ومثال المزاح والاستهزاء الذي أورده في الباب الحادي والعشرين، والفرق بينهما يحكمه القصد، فالمزاح ملاطفة بغير تحقير، أما الاستهزاء فهو مؤانسة بتحقير.⁴

- المعيار الخامس: وهو الذي يدرك بواسطته الفرق بين المتشابهين عن طريق استحضار نقيضيهما، كالحال عندما يراد التفريق بين الحمل والرفع، فنقيض الأول الوضع، ونقيض الثاني الخفض، فيظهر تباينهما، ومن تطبيقات هذا المعيار كذلك مثال الحفظ والرعاية، فنقيض الأول الإضاعة، ونقيض الثاني الإهمال، فيكونان متباينين بهذا.⁵

- المعيار الثامن: هو إرجاع اللفظ إلى أصله، ومعرفة مدار معناه وتغييره بفعل الاستعمال،

¹ العسكري، الفروق في اللغة، ص 16-17.

² المصدر السابق، ص 413-414.

³ المصدر السابق، ص 544.

⁴ المصدر السابق، ص 451.

⁵ المصدر السابق، ص 19.

ومن أمثله الفرق بين النفاذ والفناء: ذلك "أنَّ النفاذ آخر الشيء بعد فناء أوله، ولا يستعمل النفاذ فيما يفنى جملةً، ألا ترى أنك تقول فناء العالم، ولا يقال: نفاذ العالم، ويقال: نفاذ الطعام، لأن ذلك يفنى شيئاً فشيئاً".¹ ومن أمثله التي اعترها عارضُ التغير بعامل الاستعمال مصطلحا الفطنة والذكاء، إذ إنّ "الفطنة هي التنبه على المعنى، وضدها الغفلة"، أما الذكاء "فهو تمام الفطنة، من قولك: ذكّت النار إذا تم اشتعالها، وسمّيت الشمس ذكاءً لتمام نورها، والتذكية تمام الذبح، ففي الذكاء معنى زائد على الفطنة".²

ومن ذلك أيضاً الفرق بين الحنين والاشتياق، فأصلُ "الحنين في اللغة هو: صوت من أصوات الإبل تُحدِثها إذا اشتاقت إلى أوطانها، ثم كثر ذلك حتى أُجرِيَ اسمُ كل واحد منهما على الآخر..."³، لكنه في هذا المثال توقف عند هذا ولم يتطرق لأصل الاشتياق لغة حتى يتسنى إدراك الفرق إن كان هناك فرق.

ويضاف إلى هذا الصنف نوع آخر لم يُشر إليه العسكري، وهو التفريق باعتبار مُتعلّقات اللفظ، ومثاله تفريقه بين الحلم والإمهال، وذلك في قوله: إنّ "كل حلم إمهال، وليس كل إمهال حلمًا، لأنَّ الله تعالى لو أمهل مَنْ أخذه لم يكن هذا الإمهال حلمًا،...، ويفرق بين الحلم والإمهال من وجه آخر، وهو أنّ الحلم لا يكون إلا عن المستحق للانتقام وليس كذلك الإمهال، ألا ترى أنّك تمهل غريمك إلى مدة ولا يكون ذلك منك حلمًا".⁴ وهنا جعل معيارَ التفريق طبيعة المتفضّل عليه بالإرجاء، فإن كان مستحقًّا للعقوبة الآتية وتأجلت كان هذا حلمًا، وإن لم يكن مستحقًّا للعقوبة كان إمهالًا.

3. معايير اشتقاقية: وهو المعيار الذي يُنظر من خلاله إلى الأصل الذي اشتق منه اللفظ، لا لمعرفة تغييره بفعل الاستعمال كما سبق، وإنما لإدراك المعنى الأصلي،

¹ المصدر السابق، ص 161.

² المصدر السابق، ص 125.

³ المصدر السابق، ص 21.

⁴ المصدر السابق، ص 438.

ولا شك أنّ هذا متقارب كثيراً مع المعنى الأول، لكن أفردته لاعتبارين، لاعتبار أنّ العسكري أفرده وأبانه عن غيره، والثاني لأنّ هناك ألفاظاً مشتقةً من أصل واحد وتجرى على معنى واحد. ويندرج تحت هذا الوصف:

- الاعتبار السادس: ومثاله الفرق بين الاستدلال والدلالة، ذلك "أنّ الدلالة ما يمكن الاستدلال به، والاستدلال فعل المستدل، ولو كان الاستدلال والدلالة سواء لكان يجب أن لو صنع جميع المكلفين للاستدلال على حدث العالم أن لا يكون في العالم دلالة على ذلك"¹، فتكون الدلالة هي غاية المستدل التي يطلبها للبرهنة عن مقصوده.

- الاعتبار السابع: وهو الاعتبار الذي يظهر الفرق بناء على البنية الاشتقاقية للكلمة، وهو ما مثّل له بلفظي السؤال والاستفهام، إذ إنّ "الاستفهام لا يكون إلا لما يجهله المستفهم، أو يشك فيه لأنّ المستفهم طالب لأن يفهم، وقد يجوز أن يسأل السائل عما يعلم وعما لا يعلم، فصيغة الاستفهام، وهو استفعال، والاستفعال للطلب يُنبئ عن الفرق بينه وبين السؤال، وكذلك كل ما اختلف صيغته من الأسماء والأفعال، فعناه مختلف مثل الضعف والضعف، والجهد والجهد، وغير ذلك مما يجري مجراه"².

ومن سمات منهج العسكري الاستدلال بالنصوص الشرعية وبالشواهد الشعرية، وهذا مثال يضم كلاّ منهما في سياق واحد:

استشهاده على الفرق بين الفقر والمسكنة بآية وبيت شعري في قوله: "الفقير الذي يسأل، والمسكين الذي يسأل، ...، ويدلّ عليه قوله تعالى: "لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْضِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ" إلى قوله: "لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِحْثَافًا وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ" [سورة البقرة: 273]، ...، وقيل لأعرابي: أفقير أنت؟ فقال بل مسكين وأنشد:

¹ المصدر السابق، ص 98.

² المصدر السابق، ص 20.

أَمَّا الْفَقِيرُ الَّذِي كَانَتْ حُلُوبَتُهُ وَفَقَّ الْعِيَالِ فَلَمْ يَتْرِكْ لَهُ سَبْدًا²

وتحت سلطة هذه المعايير سار أبو هلال العسكري يمتح من كلام العرب ألفاظها ويحصيها، ويُقَلِّبُهَا بين هذا المعيار والآخر، إضافة إلى أنه في بعض الأحيان لا يقتصر على فرق واحد بين اللفظتين، بل أحياناً نجده "يذكر عدة فروق بينها، وربما ذكر فرقاً ثم نفاه واستضعفه، وأثبت فرقاً آخر، وقد يذكر عدة فروق ويرجح أحدها على سواها، وهذا يدل على أنَّ الفروق جميعها التي ذكرها ليست موضع اتفاق حتى عند المفرقين أنفسهم".³

ومن صور هذا التصويب والتخطئة للفروق قولُ العسكري: "الفرق بين الكل والجميع: أنَّ الكل عند بعضهم هو الإحاطة بالأجزاء، والجمع الإحاطة بالأبعاد، وأصل الكل من قولك: تكلله أي: أحاط به، ومنه الإكليل سمي بذلك لإحاطته بالرأس، وقد يكون الكل إحاطة بالأبعاد في قولك: كل الناس،...، والصحيح أنَّ الكل يقتضي الإحاطة بالأبعاد، والجمع يقتضي الأجزاء، ألا ترى أنه كما جاز أن ترى جميع أبعاد الإنسان، جاز أن تقول: رأيت كل الإنسان، ولما لم يجوز أن ترى جميع أجزائه لم يجوز أن تقول: رأيت جميع الإنسان، وأخرى فإنَّ الأبعاد تقتضي كلاً، والأجزاء لا تقتضي كلاً،...".⁴

وخلاصة منهج العسكري أنه لا يسير إلى القول بأنَّ الكلمات إذا تغيرت صيغها فإنه لا بد لهذا التغير من إضافة معنوية، وقد افترض اعتراض المعارض الذي سيتهمه بأنه يقدح فيما ذهب إليه جميع أهل اللغة من أنَّ للفظتين المختلفتين مسمى واحداً، فقال: "ونحن أيضاً كذلك نقول، إلا أننا نذهب إلى أنَّ قولنا اللَّبَّ وإن كان هو

¹ الحُلُوبَةُ: النَّاقَةُ الَّتِي تُحَلَبُ. وَفَقَّ الْعِيَالُ: أَيِ إِنْ لَبِنَ النَّاقَةَ يَكْنِي عِيَالَهُ فَقَطْ لِقَلَّتِهِ. وَالسَّبْدُ: فِي أَصْلِ اللُّغَةِ الشَّعْرُ. وَقَوْلُهُ: (لَمْ يَتْرِكْ لَهُ سَبْدًا)، مِنْ أَمْثَالِ الْعَرَبِ فِي النَّفْيِ الْعَامِّ، إِذَا قَالُوا: مَا لَهُ سَبْدٌ وَلَا لَبْدٌ، أَيِ لَيْسَ لَهُ شَيْءٌ.

² العسكري، الفروق في اللغة، ص 302-303.

³ حاكم مالك لمبي، الترادف في اللغة، ص 227.

⁴ العسكري، الفروق في اللغة، ص 243-244.

العقل فإنه يفيد خلاف ما يفيد قولنا العقل، ومثل ذلك القول وإن كان هو الكلام، والكلام هو القول، فإن كل واحد منهما يفيد بخلاف ما يفيد الآخر...¹

ولا يكاد من يقرأ هذا الكلام يخالف العسكري فيما قرره، بل ما قاله صوبه كثير من المحققين، سواء قدماء الأصوليين كالرازي (ت 606هـ) والبيضاوي (ت 685هـ) وغيرهما، أو من المحدثين الذين يرون وجهاً مما قاله العسكري، ووضعوا شروطاً دقيقة، والتي إن تم اتباعها لتحقيق إمكانية القول بأن بين الكلمتين ترادفاً سيتبين بطلان هذه الكثرة المزعومة في كثير من المترادفات وعدم صحتها،² ليبقى الترادف بمعناه المطلق ممكناً، لكنه قليل، وهذا ما عبر عنه ستيفن أولمان بقوله: "والترادف التام- بالرغم من عدم استحالة- نادر الوقوع إلى درجة كبيرة، فهو نوع من الكماليات التي لا تستطيع اللغة أن تجود بها في سهولة ويسر".³

ثالثاً: مناقشة منهج أبي هلال وأمثله: يلحظ قارئ كتاب الفروق في اللغة أنه يسعى جاهداً إلى تحطيم صنم الترادف القائل بالتطابق التام في المعنى، وكأنه يسير على ضوء المقولة المنطقية التي مؤداها أن اللفظين اللذين ينفصلان لا يمتثلان حتى يتطابقا. أي إن الكلمتين المترادفتين هما في الحقيقة كلمتان منفصلتان، باعتبار الكينونة المستقلة لكل واحدة منهما، وأن تماثلهما في كل مكوناتهما الجزئية، هو الشيء الوحيد الذي يجعلهما متطابقتين،⁴ وهذا تماماً ما سعى العسكري إلى إلزام القارئ به، فلما كانت المقدمة المنطقية كذلك، فإن كل لفظين وجد بينهما فرق فهما غير مترادفين، وإن كان أحدهما مندرجاً كلياً تحت الآخر من باب العموم والخصوص، أو كانا متقاطعين، فإنه لا بد

¹ المصدر السابق، ص 17.

² محمد سالم الرجوبي، العربية بين الترادف والفروق في اللغة، جامعة مصراتة، مجلة البحوث الأكاديمية، العدد السادس، ص 145، بتصرف.

³ ستيفن أولمان، دور الكلمة في اللغة، ص 97.

⁴ سمير شريف استيتية، اللسانيات: المحال، الوظيفة، المنهج (أربد: جدارا للكتاب العالمي، 2008م)، ص 320، بتصرف.

من وجه لاقتراحهما، وهذه من أبرز مقدماته المضمرة، غير أنّ هذا الفعل التدقيقي وُصف من قبل بعض مَنْ خالفه بأنه تكلف وتعسف، من ذلك ما ذكره الفخر الرازي في كتابه المحصول في علم الأصول، الذي وإن كان من المضيقين لشروط وقوع الترادف، إلا أنه انتقد من يتجشّم الإكثار من التفريق بقوله: "والتعسفات التي يذكرها الاشتقاقيون في دفع ذلك، مما لا يشهد بصحتها عقل ولا نقل، فوجب تركها عليهم".¹ والشوكاني كما سبق،² والآمدي (ت 631هـ) في الإحكام في أصول الأحكام، الذي وصف صفّ العسكري بالشذوذ ورد على أوجه استدلالهم بالتفصيل.³

والملاحظ كذلك على الأدلة الأربعة السابقة أنّ ثلاثةً منها راجعة إلى اللغة وواضعها، وأنّ رابعها راجع إلى مدعي الترادف. أما أول الأدلة فهو جعل أصل اللغة الوضع لا الاصطلاح، والمعلوم المتحصّل بعد البحث الحثيث في هذا المقام أنّه لا سبيل إلى الحسم فيه بأحد الوجهين، وقد أوجز أبو حامد الغزالي القول فيه فقال: "أما الواقع من هذه الأقسام فلا مطمع في معرفته يقيناً إلا ببرهان عقلي أو بتواتر خبر أو سمع قاطع، ولا مجال لبرهان العقل في هذا ولم ينقل تواتر ولا فيه سمع قاطع فلا يبقى إلا رجم الظن في أمر لا يرتبط به تعبد عملي ولا ترهق إلى اعتقاده حاجة، فانلحوض فيه إذا فضول لا أصل له".⁴ غير أنّ قول العسكري إن واضع اللغة حكيم، لا يُفهم منه هل الواضع هو الله تعالى، جرياً على مذهب كثير من العلماء، أم أنّ المقصود بالواضع إنما هو العرب أنفسهم؟

ومبعث هذا الإشكال عندي هو ما تركّب من بعض القضايا هي كالاتي:

¹ نغر الدين محمد بن عمر الرازي، المحصول في علم الأصول، 188/1.

² الشوكاني، إرشاد الفحول، 88/1.

³ سيف الدين الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تعليق: عبد الرزاق عفيفي (الرياض: دار الصميعي، 2003م)، 41/1 وما بعدها.

⁴ أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، تحقيق حمزة بن زهير حافظ (المدينة المنورة: شركة المدينة المنورة للطباعة، د. ت)، 9/3.

- واضع اللغة حكيم؛
- إذا كان الأمر كذلك فلا ترادف لأنه قادح في حكمة الواضع؛
- قول العسكري: "فهذا يدلّ على أنّ كل اسمين يجريان على معنى من المعاني وعين من الأعيان في لغة واحدة فإن واحد منهما [أي اللفظين] يقتضي خلاف ما يقتضيه الثاني"؛ وقوله: "فأمّا قول بعض أهل اللغة إنّ "الشعر والشعر، والنهر والنهر، بمعنى واحد"، فإنّ ذلك لغتان"¹.

فإذا كان واضع اللغة حكيماً، فما باعث تبرير اختلاف اللفظين الدالّين على المعنى الواحد بأنهما لغتان؟ ولماذا يشترط قيد اللغة الواحدة لنفي الترادف؛ هل لأنّ الواضع يضع اللغة لكل قبيلة بحيث لا يوجد فيها ترادف باعتبار لغتها فقط؟ وهل يسلم هذا الفعل من قادح عدم الحكمة مادام أشار إلى الشيء بأكثر من لفظ؟ وهل أثبت العسكري وحدة الواضع للألفاظ قبل نفي الترادف بينها؟ أما إذا كان الوضع من قبل القبائل أصالةً، فما وجه إيراد قادح عدم الحكمة مادام الواضع متعدداً؟

إنّ هذه الأسئلة ما هي إلا إشكالات ترد على استدلال أبي هلال رحمه الله، وليس قصدي من هذا الكلام القطع بأحد المذهبين أو تخطئة أبي هلال العسكري في مذهبه، فإن دون ذلك خطر القتاد، ولكن قصدي هو مناقشة الاستدلال إجمالاً، ثم مناقشة بعض الأدلة الجزئية التي استدل بها أبو هلال العسكري، والتي إذا انتقضت لزم من ذلك انتقاض القطع بثبوت المدلول/المذهب القائل بعدم إمكان الترادف قطعاً، لأنّ إثبات الجزئية الموجبة ناقض للكلية السالبة، والذي يلزم منه إمكان ثبوت نقيضه القائل بالترادف، غير أنه لا يلزم من ثبوت الجزء ثبوت الكل، إذ إنّ بعض أدلته تنتهض فعلاً لنفي الترادف في آحاد بعض الأمثلة، وهذا الأمر إن دلّ فإنه يدلّ على صعوبة الجزم بأحد المذهبين إن لم نقل إنّ الجزم أقرب إلى

¹ العسكري، الفروق في اللغة، ص 12-16.

القول بإمكان الترادف منه إلى استحالته أو عدمه.

إنّ من أهم الأمور التي يتعدد بها اللفظ مع وحدة المعنى - بحسب زعمي - تعدد قبائل العرب، فتطلق هذه لفظاً على شيء وتطلق أخرى لفظاً آخر على الشيء نفسه، فتتبادل القبائل لغاتها بفعل التداخل الثقافي أو بفعل الانتقاء الاصطلاحي كما كانت قريش تفعل،¹ فتتعدد الألفاظ مع وحدة معانيها، وعندما تراكت الألفاظ حصل أمران: الأول هو تداخل الألفاظ وغياب الفروق بفعل الاستعمال؛ والثاني مناوئ للأول، وهو جمع هذه الألفاظ وإبراز الفرق بينها، وقد تبادى الثاني كما تبادى الأول، وهذا عائد إلى عدم تحرير محل الترادف، كما فعل بالبر، الذي يقابل بالقمح والحنطة، على الرغم من أنّ مدلولات الألفاظ واحدة، وتعدد الألفاظ عائد لاختلاف المناطق التي تستعملها، وهنا يحضر ذلك القيد القائل بانتفاء التكرار عن الواضح لأنّ ذلك من مقتضيات الحكمة، فيُتكلّف في إنشاء الفارق على الرغم من أنه لا فارق، وأنه لا حضور لذلك القيد في مثل هذه الحالات، قال الجاحظ (ت 255هـ): "وكان إذا أراد أن يذكر البر قال القمح والحنطة، والحنطة لغة كوفية، والقمح شامية".² ومما يشهد لما تقدم ما نقل ابن السكيت (ت 244هـ) عن الفراء: "كان الكسائي يقول في الكره والكره: هما لغتان".³

فالسؤال المنهجي ذو البعد التاريخي الذي يستحق أن يطرح ههنا هو: هل راعى أبو هلال العسكري هذه الاعتبارات في عملية التفريق بين كل الألفاظ التي قام بالتفريق بينها باعتباره الكثيرة، أم أنّ الأمر مُغَيَّب وغير معتبر؟ ولذلك، فإنه "يصعب كثيراً

¹ هذه الإشارات التاريخية في: عبد الغفار حامد هلال، اللهجات العربية: نشأة وتطوراً، (القاهرة: مكتبة وهبة 1993م)، ص 100 وما بعدها.

² أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق درويش جويدي (بيروت: المكتبة العصرية، 2016م)، 18/1.

³ ابن السكيت، إصلاح المنطق، شرح وتحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، (بيروت: دار المعارف، 2017م)، ص 90.

توجيه دلالات الألفاظ وتحديد ما تشير إليه بدقة، لتعلق ذلك بالعوامل الاجتماعية والثقافية والنفسية، وبسبب تغير المعنى وتطوره باختلاف الزمان والمكان، وما يزداد ذلك صعوبة افتقار العربية إلى المعجم اللغوي التاريخي الذي يقيد دلالة الألفاظ بحسب الاختلاف في الزمان والمكان ويعنى بتطورها تبعاً للاستعمال¹.

واتقاء لهذا العامل، قال السيوطي (ت 911هـ) تابعا الأصوليين: "قال أهل الأصول: لوقوع الألفاظ المترادفة سببان: أحدهما: أن يكون من واضعين، وهو الأكثر، (...)، والثاني من واضع واحد وهو الأقل، وله فوائد: منها: أن تكثر الوسائل - أي الطرق - إلى الإخبار عما في النفس...؛ ومنها: التوسع في سلوك طرق الفصاحة، وأساليب البلاغة في النظم والنثر..."² وإذا نظرنا على ضوء هذا التقسيم الأصولي إلى نقود أبي هلال العسكري، فإنّ نقده سينحصر في الجزء الثاني، وهو فيما ورد من لفظين لمعنى واحد من واضع واحد، هنا فقط يمكننا النظر والاستفهام عن مقصود الواضع، ألتعديد الألفاظ مع اتحاد المعنى أم لتعديد الألفاظ بتعدد المعاني الجزئية، عارضة كانت أم جوهرية؟ ووجه الحصر في هذا الصنف أنه لا يمكن الجزم بالقول بأنّ القبيلة الثانية علمت وضع القبيلة الأولى فعمدت إلى إضافة لفظ آخر يحمل معنى آخر، فهذا معنى بعيد واستجلابه بلا دليل تكلف شديد، لذلك، فأول خطوة يمكن أن تُدرس وتنتقد بها معاجم الفروق هي إثبات وحدة الواضع، لأنه مظنة مناط الاختلاف (التنوع في الألفاظ أم إضافة المعاني)، لأنه إذا تم خلط مصطلحات القبائل فإنّ هذا خارج عن محل نزاع الترادف، وتجشم إثبات الفرق يحتاج كما سبق إلى برهان تاريخي، وهو المتعذر إلا ما وصلنا من تأويلات.

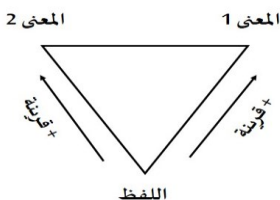
ومن الأمور التي ظهرت لي محلّ نظر في كلام أبي هلال - رحمه الله - قوله: "وكما لا يجوز

¹ حاكم مالك لمعي، الترادف في اللغة، ص 8.

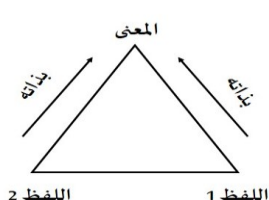
² السيوطي، المزهري، ص 405-406.

أن يدلّ اللفظ الواحد على معنيين، فكذلك لا يجوز أن يكون اللفظان يدلّان على معنى واحد، لأنّ في ذلك تكثيراً للغة بما لا فائدة فيه".¹ فهذا القياس الذي قام به أبو هلال قياس فاسد، لكونه قياساً بين متغيرين، ولكون الأول يدلّ على ظاهرة الاشتراك بينما الثاني على الترادف، وهما أمران مختلفان، ووجه فساد القياس أنّ العمل الذهني في الأول مفترق تماماً إلى القرينة الدالة على أحد المعاني التي يحملها اللفظ في ذاته، والتي وضع لها ابتداء سواء من واضع واحد أم من متعدد. أما الثاني، فلا عمل ذهني فيه يفترق إلى القرينة الخارجية المرجّحة، لأنّ الموضوع أمامنا ليس لفظاً واحداً خلفه معنيان اثنان، فلا ندري أيهما المقصود إلا إذا أتت القرينة الخارجية وأرشدتنا إليه، وإنما الذي أمامنا هو لفظان اثنان، لكل منهما دلالة، وهذه الدلالة قد تتفق وقد لا تتفق، ثم إنّ أصل كلام العسكري مجتزأ من سياقه وشروطه، لأنّ كلامه رحمه الله مبني على كلام ساقه لأحد النحويين قال فيه: "لا يجوز أن يدلّ اللفظ الواحد على معنيين مختلفين حتى تضاف علامة لكل واحد منهما، فإن يكن فيه لذلك علامة أشكل وألبس على المخاطب، وليس من الحكمة وضع الأدلة المشككة...".² فهنا النحوي لا ينفي جنس الاشتراك الذي قاس عليه العسكري لينفي الترادف تبعاً، وإنما نفى فهم اللفظ بغير قرينته المرجّحة لأحد معانيه على الأخرى، فهو بهذا يقرّ أصلاً وجود الاشتراك، وغاية ما فعل هو تقييد عملية فهمه، فيكون الدليل على العسكري لا له، ولذلك كان القياس فاسداً. والله أعلم.

الاشتراك



الترادف



¹ العسكري، الفروق في اللغة، ص 15.

² المصدر السابق، ص 14.

ويُردّ على المعيار الثالث الذي قرّره أنّ التفريق بين الألفاظ باعتبار قصد المتكلم هو في حقيقته إحقاق لعنصر ثالث، وهو اعتقادُ المرسل أو قصده، "وهذا العنصر خارج عن إطار اللغة وأنظمتها، فأبو هلال العسكري اكتفى في تفريقه بين الكلمتين بإبراز ما يحسّه المتكلم، ولا يمكن للمرسل إليه أو المخاطب أن يدرك حقيقة شعوره، إلا إذا أظهر المتكلم شيئاً من ذلك. وهذه الطريقة في التفريق تخرج عن إطار اللغة إلى الإطار النفسي، فقد تنفطن للفرق في أثناء الكلام أو في الموقف التخاطبي، إلا أننا سنعجز عن ذلك عند وجود اللفظين أو الكلمتين في نص مكتوب، إلا إذا تدخل السياق الخارجي بكل مكوناته".¹ لأنّ الأصل في اعتبار الألفاظ للسان لا أحوال النفوس، كما يقول محمد الطاهر بن عاشور (ت 1393هـ) متابعاً القرافي (ت 648هـ) في حاشيته على شرح تنقيح الفصول: "إذ الأصولي لا يبحث عن النفساني بل عن اللساني، لأنّ أدلة الأحكام من الكلام اللساني".²

ومن مواطن النقد التفصيلي كذلك تفريقه بين النبز والطرح باعتبار القصد، بكون النبز اسماً لإلقاء الشيء استهانةً به، مستدلاً بقوله تعالى: "فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ" [سورة آل عمران: 187] لكن الذي ظهر لي أنّ هذا تحكم غير لازمة فيه الاستهانة، لأنّ الاستهانة صورة من صور النبز وليس محصوراً فيها، لأنّ العرب كانت تنبذ التمر والزبيب في الماء، وما كانت تفعل ذلك استهانة بل للبيع أو للتزود، بل إنّ النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان يكرم التمر ويحثّ على أكله، فقال صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِذَا أَفْطَرَ أَحَدُكُمْ، فَلْيُفْطِرْ عَلَى تَمْرٍ، فَإِنْ لَمْ يَجِدْ، فَلْيُفْطِرْ عَلَى مَاءٍ فَإِنَّهُ طَهُورٌ". وفي زيادة عند الترمذي: "إنه بركة" أي التمر. [رواه أبو داود، والترمذي وقال: حديث حسن صحيح]. وكان للصحابه الكرام

¹ الشريف بوشارب، ظاهرة الترادف والاشتراك اللفظي في كلامي الفروق في اللغة، وفقه اللغة، دراسة لسانية تداولية، رسالة ماجستير، كلية الآداب واللغات، سطيف، الجزائر، 2015-2016م، ص 85.

² محمد الطاهر بن عاشور، حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات التنقيح، (تونس: مطبعة النهضة، 1341هـ)، ص 45.

خاصة وللعرب عامة من الأشربة النبذ، سواء كان نبذ تمر أو زبيب أو شعير، وأقرهم النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ على هذا فقال: "مَنْ شَرِبَ النَّبَذَ مِنْكُمْ فَلْيَشْرَبْهُ زَيْبًا فَرْدًا، أَوْ تَمْرًا فَرْدًا، أَوْ بُسْرًا فَرْدًا". [رواه مسلم].

وليس إيراد هذا الكلام في هذا المقام بغرض بيان حكم شرب النبذ ولا لبيان شرب العرب له، وإنما لنفي صفة الاستغناء والاستهانة عن فعل النبذ لأنه معيار الفرق، وعلى الرغم من ذلك كان يسمّى نبذًا، وهذا مما يمكنه أن ينقض الضابط الذي فرق به أبو هلال العسكري بين النبذ والطرح الذي اعتبره إلقاءً باستهانة وبغيرها، وهو عين ما يظهر من استعمال العرب للنبذ، فيقيان سيان لا تتفاء وجه التفريق، والله أعلم.

كما أنّ حصرَ أبي هلال فعل (غفر) في سياق دعاء الله تعالى كما تقدّم فيه نظر، ذلك أنه عزّ وجلّ أضاف الغفران إلى البشر في موضعين من كتابه العزيز، الأول في قوله: "وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ ﴿٤٠﴾" (سورة الشورى: 43)، وفي قوله: "قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ" (سورة الجاثية: 14). وينقض هذا التفريق كذلك كلامُ أبي بكر الصديق لما وقع خلاف بينه وبين عمر بن الخطاب فأتى أبو بكر النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فقال: إنه كان بيني وبين ابن الخطاب شيء فأسرعت إليه، ثم ندمت، فسألته أن يغفر لي، فأبى عليّ فأقبلت إليك...¹ ولا يتصور أنّ أبا بكر انتظر ثوباً، وإنما أراد ما يراد بالعفو، كما أنّ طلب الغفران من عمر يبطل معياريّ تفريق العسكري بين عفا وغفر. والله أعلم.

لقد فرق أبو هلال بين الحمل والرفع باعتبار أنّ ضد الأول الوضع، وضد الثاني الخفض؛ غير أنّ القرآن أتى بالرفع الحسي الذي ضده الوضع لا الخفض، في قول

¹ محمد بن إسماعيل البخاري، الجامع الصحيح، كتاب فضائل الصحابة، باب حدثنا الحميدي ومحمد بن عبد الله، رقم الحديث: 3661.

ربنا "وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ"، وجاء في القرآن أيضاً الرفع المعنوي الذي ضده الوضع المعنوي "وَرَفَعَ بَعْضُكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ" [سورة البقرة: 63]، [سورة الأنعام: 165]؛ ومن أوضح النصوص المبطلّة لقوله بتضاد الخفض والرفع من دون الوضع قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "إِنَّ اللَّهَ يَرْفَعُ بِهَذَا الْكِتَابِ أَقْوَامًا، وَيَضَعُ بِهِ آخَرِينَ".¹ فقابل بين الرفع والوضع لا بين الرفع والخفض.

ومن مكامن ورود قادح الدور في الكتاب ما جاء في الباب السابع في معرض تفريقه بين الاختيار والإيثار، فسعى إلى بيان ما بينهما من فروق، لكنه حين استشهد بقول الله تعالى: "قَالُوا تَأَلَّه لَقَدْ ءَاتَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنَا" [سورة يوسف: 91] فقال: "معناه إنه فضلك علينا، وأنت من أهل الأثرة عندي أي ممن أفضله على غيره بتأثير الخير والنفع عنده...".² فطابق بين الإيثار والتفضيل، فكان هذا ترادفاً لإبطال الترادف، وهو دور ممتنع. ومن جنس هذا القادح قوله في التفریق بين الذريعة والوسيلة: إنّ "الوسيلة عند أهل اللغة هي القربة، وأصلها من قولك سألت أسأل أي طلبت؛ وهما يتساولان أي يطلبان القربة التي ينبغي أن يطلب مثلها وتقول توسلت إليه بكذا، فتجعل كذا طريقاً إلى بغيتك عنده. والذريعة إلى الشيء هي الطريق إليه ولهذا يقال جعلت كذا ذريعة إلى كذا فتجعل هي الطريقة نفسها وليست الوسيلة هي الطريقة فالفرق بينهما بين".³ فرادف بين الوسيلة والقربة، وبين الذريعة والطريقة.

ومن المواقف التي أراد أن يثبت فيها فرقاً فنفاه بتأكيد الترادف واستعماله قوله: "الفرق بين الإله والمعبود بحق: أنّ الإله هو الذي يحق له العبادة فلا إله إلا الله، وليس كل معبود بحق له العبادة؛ ألا ترى أنّ الأصنام معبودة والمسيح معبود، ولا

¹ مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب فضل من يقوم بالقرآن ويعلمه وفضل من تعلم حكمة من فقه أو غيره فعمل بها وعلمها، رقم الحديث: 817.

² العسكري، الفروق في اللغة، ص 204.

³ المصدر السابق، ص 551.

يحق له ولا لها العبادة".¹ فهنا طلب العسكري التفريق بين مفهوم الإله ومفهوم المعبود بحق، لكنه عرف الأول بالثاني، ثم نفى أحقية المسيح والأصنام بالعبودية الحقّة لتنتفي عنهم تبعاً صفة الألوهية، فكان مثبِتاً للترادف بين المفهومين بدل التفريق بينهما، إذ إنه جعل ثبوت أحدهما رهيناً بثبوت الآخر اطراداً، ونفي أحدهما نفي للآخر، فتوفر فيهما شرط الإبدال، أي إبدال أحدهما مكان الآخر دون تغيير المعنى. وما يؤكد عدم تفريقه بين المفهومين وإن طلب الفرق بينهما قوله بعد ذلك: "الفرق بين قولنا الله وقولنا إله: أن قولنا الله اسم لم يُسم به غير الله، وسمي غير الله إلهاً على وجه الخطأ، وهي تسمية العرب الأصنام آلهة، وأما قول الناس لا معبود إلا الله، فعناه أنه لا يستحق العبادة إلا الله تعالى".²

وختاماً لهذه الأمثلة المنتمّة، وإبرازاً لإشكال الترادف عند العسكري، نجد له خارج الفروق في اللغة كتاباً آخر بعنوان التلخيص في معرفة أسماء الأشياء، ذكر فيه كثيراً من الألفاظ مع مرادفاتهما من دون فرق، من ذلك قوله: "الجُثمانُ والجُسمان: الجسم"،³ وهذا تقرير للترادف خارم لاعتبارين كان أبو هلال يأخذ بهما في كتابه الفروق، هما اعتبار الاشتقاق المتوفر في (الجسمان) الذي تغيّر في (الجسم)، واعتبار تغيير اللفظ كليةً كما في (الجثمان) عن جذر (الجسم)، فخري به أن يعرض للخلاف في المعنى لا أن يعطف بين الاصطلاحين ثم يعرفهما بثالث الذي هو (الجسم)، لأنّ هذا الاستعمال هو الذي عبّاه على غيره من العلماء، وهو الأصل الأصيل الذي آلف من أجله الفروق؛ رحم الله الجميع.

خاتمة: إنّ مبحث الترادف أصيل في الدرس اللغوي، وليس من نافلة القول كما قد يدعى، بل له آثار دقيقة، وفوائد كثيرة، تُجملها النتائج الآتية:

- دراسة الترادف لا تظهر ثمرتها في الحقل الأدبي بالقدر الذي تظهر به في الحقل الشرعي؛ لأنّ مُثمرات الأحكام هي نصوص لفظية (الكتاب والسنة)،

¹ المصدر السابق، ص 319.

² المصدر نفسه، ص 319.

³ أبو هلال العسكري، التلخيص في معرفة أسماء الأشياء، تحقيق عزة حسن (دمشق: دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، 1996م)، ص 37.

وبناء الأحكام الصحيح متوقف على فهم الألفاظ الدقيق، ولذلك اعتنى به الأصوليون كثيراً، وما من مدونة أصولية إلا وأتت على هذا المبحث. ولا أدلّ على ذلك من مثال اختلاف العلماء في ألفاظ السارق والنبّاش والنشال واللص وما شاكلها في المعنى، هل هي ألفاظ مترادفة فيشمّلها حكم السارق الوارد في القرآن أم لا؟ وعلى مثل هذا فقس؛

- أدلة العسكري النظرية لا تنتهز للحسم في نفي الترادف، لأنه لم يحرّر محلّ استدلاله تحريراً دقيقاً، فظل هذا المحلّ مجملاً وغير دقيق، وهو الأمر الذي أخفت شمعة الاستدلال النظري على نفي الترادف، سواءً في هذا تعدد الواضع ووحدته؛
- الأدلة التفصيلية التي ساقها أبو هلال لبيان الفرق بين الألفاظ كثيرة، وكثير منها ظهر وجه الفرق فيه جلياً، وطائفة من هذه الألفاظ لا نعلم من رادف بينها، كمثال المزاح والاستهزاء؛
- المسلك المنطقي النافي للترادف بالكلية المتبع من قبل العسكري لا ينتهز لنفي الترادف إلا بشروط هي:

- 1- تحقيق الاستقراء التام للألفاظ التي هي مظنة الترادف؛
- 2- إثبات نسبة الألفاظ إلى القبائل حتى يُنفى الترادف عن استعمال القبيلة الواحدة؛
- 3- في حال وجود كلمتين موضوعتين من قبل واضعين يجب أن يثبت الفرق في المعنى بينهما.

وهذه الشروط غير متوفرة في كتاب الفروق في اللغة؛ كما أنّ هذا الاستدلال يخرم بثبوت لفظ واحد مُثبت للترادف؛ عملاً بقاعدة نفي الكلية السالبة بالجزئية الموجبة؛ وهذا ما صنعه اللغويون كسيبويه والجاحظ وجمهور الأصوليين واللغويين كما تقدم. والله تعالى أعلم.

قائمة المصادر والمراجع

1. الآمدي، سيف الدين. الإحكام في أصول الأحكام. تعليق: عبد الرزاق عفيفي، الرياض: دار الصميعي، 2003م.
2. الأصمعي، عبد الملك. ما اختلفت ألفاظه واتفقت معانيه. تحقيق: ماجد حسن الذهبي، بيروت: دار الفكر، 1986م.
3. الأرموي، سراج الدين. التحصيل من المحصول. تحقيق: عبد الحميد علي أبو زنيد، دمشق: دار الرسالة العالمية، 2011م.
4. أنيس، إبراهيم. في اللهجات العربية. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 2003م.
5. البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري، تحقيق: مركز البحوث وتقنية المعلومات. القاهرة: دار التأصيل، 2012م.
6. ابن الأنباري، محمد بن القاسم. الأضداد. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، بيروت: المكتبة العصرية 1987م.
7. ابن جني، أبو الفتح عثمان. الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، مصر: المكتبة العلمية، د. ت.
8. ابن درستويه. تصحيح الفصيح وشرحه. تحقيق: محمد بدوي المختون ورمضان عبد التواب، القاهرة: طبعة وزارة الأوقاف المصرية 2004م.
9. ابن السبكي، عبد الوهاب. رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب. تحقيق: محمد علي معوض وعادل أحمد عبد الموجود، بيروت: طبعة عالم الكتب، د. ت.
10. ابن عاشور، محمد الطاهر. حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات التنقيح. تونس: مطبعة النهضة، 1341هـ.
11. ابن فارس. الصحاحي في فقه اللغة. تحقيق السيد أحمد صقر، القاهرة: عيسى

- البابي الحلبي، د. ت.
12. ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم. أدب الكاتب. تحقيق: محمد الدالي، بيروت: مؤسسة الرسالة، د. ت.
13. ابن منظور، محمد بن مكرم. لسان العرب. بيروت: دار صادر، 1414 هـ.
14. ابن الهمام، محمد بن عبد الواحد. التحرير في أصول الفقه، الجامع بين اصطلاحى الحنفية والشافعية. مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، 1351 هـ.
15. بوشارب، الشريف. ظاهرة الترادف والاشتراك اللفظي في كُتابي الفروق اللغوية، وفقه اللغة، دراسة لسانية تداولية، رسالة ماجستير، كلية الآداب واللغات، سطيف، الجزائر، 2015-2016.
16. الحموي، ياقوت. معجم الأدباء. تحقيق إحسان عباس، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1993.
17. الرازي، نضر الدين. المحصول في علم الأصول. تحقيق طه جابر العلواني، بيروت: دار السلام، 2019.
18. استيتية، سمير شريف. اللسانيات: المحال، الوظيفة، المنهج. أربد: جدارا للكتاب العالمي، 2008.
19. سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان، الكتاب. تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988 م.
20. السيوطي، جلال الدين. المزهري في علوم اللغة وأنواعها. تحقيق: محمد أحمد جاد المولى ومحمود أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد السخاوي، القاهرة: دار التراث، د. ت.
21. الشوكاني، محمد بن علي. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، بيروت: دار السلام، 2013 م.
22. العسكري، أبو هلال. التلخيص في معرفة أسماء الأشياء. تحقيق: عزة حسن، دمشق: دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، 1996 م.

23. — الفروق في اللغة. تحقيق: جمال عبد الغني مدغمش، دمشق: دار الرسالة العالمية، 2019.
24. الغزالي، أبو حامد. المستصفى من علم الأصول. تحقيق: حمزة بن زهير حافظ، المدينة المنورة: شركة المدينة المنورة للطباعة، د. ت.
25. القراني، أحمد بن إدريس. شرح تنقيح الفصول في علم الأصول. تحقيق: نايف بن عبد الرحمن آل الشيخ مبارك، عمان: دار الفتح، 2023.
26. القشيري، مسلم بن الحجاج. صحيح مسلم. تحقيق: نظر بن محمد الفاريابي. الرياض: دار طيبة، 2006.
27. لعبي، حاكم مالك. الترادف في اللغة. بغداد: دار الحرية، 1980م.
28. المبرد، محمد بن يزيد. ما اتفق لفظه واختلف معناه من القرآن المجيد. اعتناء: عبد العزيز الميمني الراجكوتي، القاهرة: المطبعة السلفية، 1350هـ.
29. المرادي، الحسن بن قاسم. الجني الداني وحروف المعاني. تحقيق نضر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل، حلب: المكتبة العربية، 1973م.
30. هلال، عبد الغفار حامد. اللهجات العربية: نشأة وتطورا. القاهرة: مكتبة وهبة، 1993م.
31. الهمداني، عبد الرحمن بن عيسى. الألفاظ الكلائية في علم العربية. تحقيق: موفق صالح الشيخ. بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، 2011م.
32. — قسم الدراسة من كتاب الألفاظ الكلائية في علم العربية. تحقيق: البدراوي زهران، القاهرة: دار المعارف، د. ت.
33. (مقال) الرجوبي، محمد سالم. العربية بين الترادف والفروق اللغوية. جامعة مصراتة، مجلة البحوث الأكاديمية، العدد السادس.

هل "اللسان" مذكّر أم مؤنث؟

- د. أورك زيب الأعظمي¹

من روعة اللغة العربية أنها حازت كلمات ترد مذكراً ومؤنثاً معاً فالجرب والدعوى والذنوب والسبيل والسلم والسوق والطريق والقوم والكف والتقوى كلمات تأتي مذكراً ومؤنثاً معاً. ومنها كلمة "اللسان" التي أوردتها الشعراء مذكراً ومؤنثاً معاً. أودّ في الأسطر التالية أتناول هذه الكلمة بالحديث فأسرد شواهد على مجيئها مذكراً ومؤنثاً.

كلمة "اللسان" مذكراً: فأجد شعراء من كل عصر من عصور الاستشهاد أوردوها مذكراً فقال طرفة بن العبد:

وإنّ لسانَ المرء ما لم تكن له حصاةً، على عوراته، لدليل²
وقال عبيد بن الأبرص:

ما الحاكم بلا سَمْع ولا بَصَرٍ ولا لسانٍ فصيحٍ يُعجِبُ الناسا³
وقال ذو الإصبع العدواني:

إني لعمرك ما بابي بذِي غَلَقٍ عن الصديق ولا خيري بممنون
ولا لساني على الأدنى بمنطلقٍ بالمتكرب ولا فتكي بمأمون⁴
وقال زبّان بن سيّان:

ألم ينه أولادَ اللقيطة عليهم بزبّانٍ إذ يهيجونه وهو نائم

¹ مدير تحرير المجلة وأستاذ مساعد، قسم اللغة العربية وآدابها، الجامعة الملكية الإسلامية، نيودلهي، الهند

² ديوانه، ص 67، حصاة: عقل.

³ ديوانه، ص 67

⁴ ديوان المفضليات، ص 160

يطوفون بالأعشى وُصِّبَ عليهم لسانٌ كصدر الهندواني صارم¹
وقالت فاطمة بنت مرّ الخثعمية:

ولمّا قضتُ منه أمانةً ما قضتُ نبا بصري عنه وكلّ لساني
ولمّا قضتُ منه أمانةً ما قضتُ حوثٌ منه نخرًا ما لذلك ثاني²
وقالت أمّ قيس الضبيّة:

فرجّته بلسانٍ غير ملتبس عند الحفاظ وقلبٍ غير مزوود³
وقال عبد الله بن رواحة:

يا رسولَ المليك إنّ لساني راتقٌ ما فتقتُ إذ أنا بُور⁴
وقال سويد بن أبي كاهل الشكري:

يكفّ لساني عامرٌ وكأثما يكفّ لساناً فيه صاب وعلقم
أترك أولادَ البغايا وغيتي وتحسني عنهم ولا أتكلم⁵
وقال خنّابة بن كعب العبشمي:

عليّ لسانٌ صارمٌ إن هزرتُه وركني صفيف والفؤاد موقر⁶

¹ ديوان الأصمعيات، ص 211

² أنبجاع الكُهان الجاهليين وأشعارهم، ص 478

³ شرح ديوان الحماسة، 1/657

⁴ ديوانه، ص 161

⁵ ديوانه، ص 39

⁶ ديوان الشعراء المعمرين، ص 337

وقال يحيى بن علي الأرمني:

يطول لساني في العشيرة مُصلِحاً على أنه يوم الكربة صامت¹

وقال أنس بن أبي إياس:

وباه تميماً بالغنى، إنَّ للغنى لساناً به المرء الهَيُوبَةُ ينطق²

وقال العباس بن الأحنف:

نمّ دمعي فليس يكتّم شيئاً ووجدتُ اللسانَ ذا كتمان

كنتُ مثلَ الكتاب أخفاه طيًّا فاستدلّوا عليه بالعنوان³

فالشعراء الاثنا عشر من الشاعر الجاهلي طرفة العبد إلى الشاعر المخضرم عبد الله بن رواحة إلى الشاعر العباس بن الأحنف ومنهم الشاعرتان أوردوا هذه الكلمة مذكّراً.

كلمة "اللسان" مؤنثاً: وأجد فيما يلي ثمانية شعراء من العصر الجاهلي المرقش الأكبر إلى الشاعر المخضرم الخطيئة إلى الشاعر قسّاس الكندي أوردوا هذه الكلمة مؤنثاً فقال المرقش الأكبر:

أتني لسانُ بني عامرٍ جَلَّتْ أحاديثُها عن بصر

بأنّ بني الوخم ساروا معاً بجيشٍ كضوءِ نجومِ السحر⁴

وقال أعشى باهلة:

إني أتني لسانُ ما أسرّ بها من علوّ لا عجبُ فيها ولا سخر⁵

¹ الحماسة الشجرية، 83/1

² أساس البلاغة: هيب

³ ديوانه، ص 282

⁴ ديوان المرقشين، ص 53

⁵ جمهرة أشعار العرب، ص 568

وقال أعشى باهلة أيضاً:

جاءت مُرَجَّةٌ قد كنتُ أحذرُها لو كان ينفعني الإشفاقُ والحذرُ¹

وقال زيد الخيل:

أتني لسانٌ لا أسرُّ بذكرها تصدّع عنها يذبلُ ومُواسِلُ²

وقال الحطيئة:

أتني لسانٌ فكذبُها وما كنتُ أحسبها أن تُقالا³

وقال كثير عزة:

نمتُ لأبي بكر لسانٌ نتابعتُ، بعارِفٍ منه، نَفِصْتُ وعمتُ⁴

وقال أبو ذؤيب الهذلي:

لعمري لقد حنّتُ إليه ودونه ال عَرُوضُ لسانٌ تغتدي وتروح⁵

وقال قسّاس الكندي:

ألا أبلغُ لديك أبا هُنيّ، ألا تنهى لسانك عن رداها⁶

وقال الشاعر:

أتني لسانٌ بني عامرٍ، أحاديثُها بعد قولٍ نُكرُ⁷

¹ جمهرة أشعار العرب، ص 569، "جاءت" أي جاءت لساناً.

² ديوانه، ص 81

³ جمهرة أشعار العرب، ص 661، وفي ديوانه (ص 153):

أتني لسانٌ فكذبُها وما كنتُ أحذرُها أن تُقالا

⁴ لسان العرب: لسن وديوانه، ص 323

⁵ ديوانه، ص 75

⁶ لسان العرب: لسن

⁷ لسان العرب: لسن، ولعل هذ البيت أيضاً للمرقرش الأكبر.

كلمة "اللسان" بين التذكّر والتأنيث: ووجدت في كلام العرب آياتاً وقع فيها الفصل بين الفعل وفاعله، وبهذا يجوز لك أن تحكم عن تذكير الكلمة أو تأنيثها فقال امرؤ القيس:

إذا المرء لم يخزن عليه لسانه فليس على شيء سواه بخزان¹
وقال عنترة بن شدّاد العبسي:

فلم أمسك بسمعي إذ دعاني ولكن قد أبان له لساني²
وقال زبّان بن سيار الفزاري:

يطيفون بالأعشى وصبّ عليهم لسان كصدر الهندواني صارم³
وقال التيمي:

يُنْيِي عليك لسان من لم توله خيراً لأنك بالثناء جدير⁴
وقال هذبة بن الخشرم العذري:

ألا علّاني والمعلّل أروح وينطق ما شاء اللسان المسرّح
بإجانة لو أنها خرّ بازلاً من البُختِ فيها ظلّ للشق يسبح⁵

الردّ على من قال إنّ "اللسان" بمعنى الرسالة إذا أنّث: وقد أوّل اللغويّون والتّقاد أنّ كلمة "اللسان" إذا جاءت مؤنثاً فالمراد بها الرسالة، ولكني وجد قول أعشى باهلة أنّ "اللسان" جاء مذكّراً مع أنه جاء لمعنى الرسالة فقال:

إني أتاّني لسان لا أسرّ به من علو لا كذب منه ولا سخر⁶

¹ ديوانه، ص 163

² شرح ديوانه، ص 203

³ موسوعة شعراء العصر الجاهلي، ص 128

⁴ شرح ديوان الحماسة، 603/1

⁵ ديوانه، ص 83

⁶ الصبح المنير في شعر أبي بصير، ص 266

والواقع أنّ "اللسان" في مثل هذا المحلّ ليس سوى الحديث كما قال خفاف بن ندبة في نفس المعنى:

أتاني حديثٌ فكذبته وقيل خليلك في المرمس¹
ملخص القول: ظهر مما سردناه من الشواهد أنّ شعراء كلّ عصر من عصور الاحتجاج
قد أوردوا كلمة "اللسان" مذكّراً ومؤنثاً معاً سواء جاءت لمعنى الرسالة أو لغيره.

¹ شعره، ص 69

المصادر والمراجع

1. أساس البلاغة لأبي القاسم الزمخشري، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1998م
2. أَسْبَاجُ الْكُتَّانِ الجاهليين وأشعارهم، جمع وتحقيق ودراسة: ياسين عبد الله جلول، جامعة دمشق، العام الدراسي 2011-12م
3. جمهرة أشعار العرب في الجاهلية والإسلام لأبي زيد محمد بن أبي الخطاب القرشي، تحقيق: محمد علي البجادي، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، د.ت.
4. الحماسة الشجرية لابن الشجري، تحقيق: عبد المعين الملوحي وأسماء الحميصي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1970م
5. ديوان أبي ذؤيب الهذلي، تحقيق وشرح: د. أنطونيوس بطرس، دار صادر، بيروت، ط1، 2003م
6. ديوان الأصمعيات، تحقيق: أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، دار المعارف بمصر، ط3
7. ديوان الخطيئة، دراسة وتبويب: د. مفيد محمد قبيحة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1993م
8. ديوان الشعراء المعمرين، للدكتورة شمس الإسلام أحمد حالو، دار الكتب الوطنية، أبوظبي، 2010م
9. ديوان العباس بن الأحنف، شرح وتحقيق: عائكة الخزرجي، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1954م
10. ديوان المرقشيين، تحقيق: كارين صادر، دار صادر، بيروت، ط1، 1998م
11. ديوان المفضليات للمفضل الضبي، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر وعبد السلام محمد هارون، دار المعارف، ط6

12. ديوان امرئ القيس، ضبطه وصحّحه: الأستاذ مصطفى عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004م
13. ديوان ذي الإصبع العدواني، جمع وتحقيق: عبد الوهاب محمد علي العدواني ومحمد نائف الدُّليحي، مطبعة الجمهور، الموصل، 1973م
14. ديوان ذي الرمة، تقديم وشرح: أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1995م
15. ديوان زيد الخيل الطائي، صنعة: د. نوري حمودي القيسي، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، د.ت.
16. ديوان سويد بن أبي كاهل اليشكري، جمع وتحقيق: شاكر العاشور، مراجعة: محمد جبار المعيد، دار الطباعة الحديثة، بصره، العراق، ط1، 1972
17. ديوان طرفة بن العبد، شرح وتقديم: مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط3، 2002م
18. ديوان عبيد بن الأبرص، بشرح: أشرف أحمد عدرة، دار الكتاب العربي، بيروت، 1994م
19. ديوان كُثَيِّر عَرَّة، جمع وشرح: د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، لبنان، 1971م
20. شرح ديوان الحماسة، كتب حواشيه: غريد الشيخ، وضع فهرسه العامة: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 2000م
21. شرح ديوان عنتره بن شداد العبسي، للعلامة التبريزي، دار الكتاب العربي، ط1، 1992م
22. شعر خفاف بن نذبة السلمي، جمع وتحقيق: نوري حمودي القيسي، مطبعة المعارف، بغداد، 1968م
23. شعر هذبة بن الحشرم العذري، صنعة الدكتور يحيى الجبوري، دار القلم للنشر

- والتوزيع، الكويت، ط2، 1986م
24. الصبح المنير في شعر أبي بصير، مطبعة آدلف هلزهوسنين، بيانة، 1927م
25. عبد الله بن رواحة ودراسة في سيرته وشعره للدكتور وليد قصاب، دار العلوم للطباعة والنشر، 1982م
26. لسان العرب لابن منظور الإفريقي، دار صادر، بيروت، د.ت.
27. موسوعة شعراء العصر الجاهلي لعبد عون الروضان، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن، ط1، 2001م

العلم اللدني في التصوف الإسلامي (دراسة تحليلية نقدية)

- د. هنادي عيسى عبدالمحمود عيسى¹

المستخلص

يبحث هذا البحث في مفهوم العلم اللدني في الفكر الإسلامي، ويحلّ موقف العلماء منه من خلال دراسة تحليلية نقدية. تتمثل مشكلة البحث في الجدل القائم حول مشروعية هذا النوع من المعرفة، حيث يرى بعض العلماء أنه علم وهي صحيح يستند إلى الإلهام الإلهي، بينما يعتبره آخرون مصدرًا غير منضبط قد يؤدي إلى انحرافات عقائدية وتأويلات باطنية مخالفة للشرعية. يهدف البحث إلى تحديد مفهوم العلم اللدني وأصوله، ودراسة مصادره المختلفة، وتحليل مواقف العلماء منه، مع بيان الضوابط الشرعية لقبوله أو رفضه.

تناول البحث عدة موضوعات رئيسية، منها التعريف اللغوي والاصطلاحي للعلم اللدني، مصادره الأساسية (الكشف، الإلهام، الفراسة)، موقف المتصوفة منه، وآراء العلماء بين التأييد والرفض. كما قام بتحليل الأدلة التي استند إليها كلّ طرف، ومقارنتها بالمصادر الشرعية والفقهية المعتمدة.

توصّلت الدراسة إلى عدة نتائج وتوصيات، أهمها:

1. يقوم العلم اللدني عند المتصوفة على مفهوم الإلهام المباشر، لكنه يظلّ محلّ خلاف لغياب معايير شرعية واضحة للتحقق منه.
2. اختلف العلماء حول مشروعيته، حيث قبله بعضهم بضوابط شرعية صارمة،

¹ أستاذ مشارك، قسم الدراسات الإسلامية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة البحر الأحمر

- بينما رفضه آخرون خوفاً من الانحراف والتأويل الباطني.
3. ضرورة ضبط مفهوم العلم اللدني بضوابط شرعية واضحة، بحيث لا يتعارض مع أصول العقيدة الإسلامية والنصوص القطعية.
4. تعزيز الحوار بين علماء الشريعة والمتصوفة للوصول إلى فهم متزن للعلم اللدني، بحيث يتم التفريق بين التجربة الروحية الشخصية والتشريع الملزم.

المقدمة

يُعدّ العلم اللدني من المفاهيم التي شغلت الفكر الإسلامي والصوفي على مدار التاريخ، حيث يُنظر إليه على أنه علم يمنحه الله تعالى مباشرة للعبد دون الحاجة إلى تعلم أو اكتساب معرفي تقليدي. وقد ارتبط هذا المفهوم ارتباطاً وثيقاً بالتصوف الإسلامي، إذ كان يُعتبر عند بعض المتصوفة نوعاً من المعرفة الخاصة التي تُفتح لأولياء الله وأهل القرب منه. ومع ذلك، أثار العلم اللدني الكثير من الجدل بين العلماء والفلاسفة وأهل السنة والجماعة، وكذلك في الدراسات النقدية الحديثة، ما جعله محوراً للنقاش بين مختلف الاتجاهات الفكرية.

يهدف هذا البحث إلى تقديم دراسة تحليلية نقدية لمفهوم العلم اللدني في التصوف الإسلامي، وذلك من خلال مناقشة أصوله الفكرية والعقدية، وتحليل موقف المدارس الإسلامية المختلفة منه، فضلاً عن نقده وفقاً للمنهج العقلي والفلسفي ومنهج أهل السنة والجماعة والمناهج الحديثة. كما يتناول البحث التأثيرات الاجتماعية والثقافية لهذا المفهوم، مع إبراز دوره في تشكيل الهوية الصوفية والعلاقات الاجتماعية داخل المجتمعات الإسلامية.

إشكالية البحث: تدور إشكالية هذا البحث حول التساؤلات التالية:

1. ما هو مفهوم العلم اللدني في الفكر الصوفي، وما هي جذوره الفلسفية والدينية؟

2. ما مدى مشروعية العلم اللدني وفقاً لمنهج أهل السنة والجماعة؟
 3. كيف يمكن نقد العلم اللدني من منظور عقلي وفلسفي؟
 4. ما هي انعكاسات العلم اللدني على المجتمع والثقافة الصوفية؟
 5. كيف تنظر المناهج الحديثة إلى العلم اللدني، وما مدى توافقه مع معايير المعرفة العلمية الحديثة؟
- أهمية البحث: تبرز أهمية هذا البحث في تناوله لقضية جوهرية تتعلق بمصادر المعرفة في الإسلام، وما إذا كانت المعرفة الصوفية اللدنية تُعدّ مصدرًا مشروعًا للعلم أم أنها مجرد ادعاءات غير قائمة على أسس عقلية ومنهجية. كما يهدف البحث إلى بيان الفروق الجوهرية بين العلم اللدني والمعرفة المكتسبة، ومدى تأثير هذا المفهوم على الفهم الديني والسلوك الاجتماعي للمسلمين.
- منهجية البحث: يعتمد البحث على المنهج التحليلي النقدي الذي يقوم على تحليل النصوص التراثية والمعاصرة المتعلقة بالعلم اللدني، مع نقدها وفقاً للمناهج التالية:
1. المنهج العقلي والفلسفي: من خلال تحليل إمكانية قبول العلم اللدني وفقاً لمنطق العقل والفكر الفلسفي الإسلامي.
 2. منهج أهل السنة والجماعة: بدراسة موقف علماء العقيدة الإسلامية من هذا المفهوم، وعرض الأدلة الشرعية في قبوله أو رفضه.
 3. المناهج الحديثة: من خلال مناقشة العلم اللدني في ضوء نظرية المعرفة الحديثة والمناهج العلمية التجريبية.
 4. المنظور الاجتماعي والثقافي: بدراسة تأثير العلم اللدني على المجتمع الصوفي والثقافة الإسلامية عموماً.

الدراسات السابقة: رغم كثرة الأبحاث حول التصوف الإسلامي، إلا أن الدراسات التي تناولت العلم اللدني بصفة خاصة قليلة، وغالباً ما اقتصر على الجانب الفلسفي أو العقائدي دون أن تُقدّم تحليلاً نقدياً شاملاً. من أبرز الدراسات في هذا المجال:

الغزالي في إحياء علوم الدين، حيث تحدّث عن العلم اللدني بوصفه نوعاً من الفيض الإلهي، لكنه شدّد على ضرورة ضبطه بالشرع.

ابن تيمية في مجموع الفتاوى، حيث رفض العلم اللدني إذا كان مخالفاً للكتاب والسنة، واعتبره باباً من أبواب الانحراف الصوفي.

ابن عربي في الفتوحات المكية، حيث قدّم تصوراً واسعاً عن العلم اللدني، واعتبره وسيلة للوصول إلى حقائق الوجود.

هيكال البحث: ينقسم البحث إلى أربعة فصول رئيسية:

المبحث الأول: مفهوم العلم اللدني

التعريف اللغوي والاصطلاحي للعلم اللدني.

الأساس الشرعي والعقائدي للعلم اللدني

المبحث الثاني: العلم اللدني في الفكر الفلسفي والصوفي ونقده:

الفرق بين العلم اللدني والعلم المكتسب.

النقد وفقاً للمنهج العقلي والفلسفي

النقد وفقاً للمنهج أهل السنة والجماعة

النقد وفقاً للمناهج الحديثة

المبحث الثالث: المنظور الاجتماعي والثقافي للعلم اللدني

تأثير العلم اللدني في المجتمع الصوفي

دور العلم اللدني في بناء الهوية الثقافية الصوفية

العلم اللدني في السياق الثقافي المعاصر

الخلاصة: وتشمل النتائج المستخلصة من الدراسة، والتوصيات والمقترحات للبحث المستقبلي.

انعكاسات الدراسة على الفكر الإسلامي المعاصر.

المصادر والمراجع

المبحث الأول: مفهوم العلم اللدني

التعريف اللغوي والاصطلاحي للعلم اللدني

التعريف اللغوي: يتكون مصطلح "العلم اللدني" من كلمتين: العلم واللدني.

1. العلم: لغةً هو إدراك الشيء بحقيقته، وهو نقيض الجهل. جاء في "لسان

العرب": "العلم نقيض الجهل، وقد يكون بمعنى المعرفة".¹

2. اللدُن: من الجذر الثلاثي (ل-د-ن)، والذي يدل في اللغة العربية على القرب

والدنو. ووفقاً لمعاجم اللغة تعني "عند" أو "من قِبَل"، وجاءت في القرآن الكريم

في قوله تعالى: "إِنَّهُ لَفِي كِتَابٍ لَّدُنَّا لَعَلِّي حَكِيمٌ"² أي عندنا وفي حكمتنا.

وذكر ابن منظور في "لسان العرب": "اللدُن: اسمٌ يُراد به القرب، يُقال: هذا عندي

وهذا لَدُنِّي، أي قريب مني".³

وبذلك، فإنَّ "العلم اللدني" لغوياً هو العلم الذي يكون مصدره قريباً أو مباشراً من

الله، دون توسط أحد.

¹ ابن منظور، لسان العرب، مادة: علم، 418/12.

² سورة الزخرف: 4.

³ ابن منظور، لسان العرب، مادة: لدن، 387/13.

وقد ورد في القرآن الكريم في سياق يدلّ على علم خاص يمنحه الله لمن يشاء من عباده، كما في قوله تعالى: "وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا"¹.

يفهم من هذه الآية أنّ هذا العلم ليس مكتسباً بالطرق التقليدية من تعليم أو تجربة، بل هو إلهام وهبة من الله تعالى. ويؤكد ابن فارس في معجم مقاييس اللغة أنّ الجذر "ل-د-ن" يشير إلى القرب، مما يدل على أنّ العلم اللدني يُمنح للعبد من قُرب خاص بالله.

ب. التعريف الاصطلاحي: يُعرّف العلم اللدني اصطلاحاً بعدة تعريفات بحسب المدارس الفكرية المختلفة:

عند الصوفية: يرى الصوفية أنّ العلم اللدني هو علم يمنحه الله لعباده المخلصين دون تعلم أو كسب، وهو من فيوضات الإلهام والكشف. يقول الإمام الغزالي: "العلم اللدني هو الذي يُشرق في القلب بدون اكتساب ولا تعلم، بل بنور يقذفه الله في قلب عبده"².

ويؤكد ابن عربي في "الفتوحات المكية": "هو علم خاص يناله العبد من غير واسطة، وإنّما هو فيض من الحق، يعرفه الصادقون من أهل المعرفة"³.

ويقول: "هو العلم الذي يلقيه الله في قلب عباده دون واسطة تعلم أو اكتساب"⁴.

تعريف العلم اللدني عند علماء أهل السنة والجماعة: يفرّق أهل السنة والجماعة بين العلم اللدني المقبول، وهو الفراسة والإلهام الذي لا يخالف الشرع، وبين العلم اللدني المذموم إذا ادّعي أنه مصدر مستقل للمعرفة الشرعية. يقول ابن تيمية "العلم اللدني إن كان مما وافق الكتاب والسنة فهو حق، وإلا فهو من تلبس الشيطان"⁵.

¹ سورة الكهف: 65.

² الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، 17/3.

³ ابن عربي، الفتوحات المكية، دار الكتب العلمية، 328/2.

⁴ ابن عربي، الفتوحات المكية، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004، 123/2.

⁵ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد، 13/10.

عند المتكلمين: "هو معرفة يختص الله بها من يشاء، لكنها ليست مصدرًا مستقلًا للأحكام الشرعية".¹

الاستدلال الشرعي والعقائدي للعلم اللدني عند الصوفية ونقده

أ. الاستدلال الصوفي على العلم اللدني من القرآن الكريم ونقده: يعتمد الصوفية في الاستدلال على تأصيل مفهوم العلم اللدني بعدة آيات، أبرزها:

1. قصة الخضر وموسى عليهما السلام في سورة الكهف (الآيات 60-82) وفيها قوله تعالى: "وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا".²

ملخص القصة: أراد موسى عليه السلام أن يتعلم من عبد من عباد الله، وهو الخضر، الذي وهبه الله "علمًا لدنيًا"، أي علمًا مباشرًا من عند الله لا يُدرك بالحواس أو الاجتهاد البشري.

رافق موسى الخضر واشترط عليه الأخير ألا يسأله عن شيء حتى يخبره به لاحقًا. وقام الخضر بثلاثة أفعال أثارت دهشة موسى عليه السلام:

1. خرق السفينة: لأن أصحابها كانوا مساكين وكان هناك ملك يأخذ السفن الصالحة غصبًا، فكان في خرقها مصلحة لهم.

2. قتل الغلام: لأنه كان سيصبح طاغيًا ويضلّ والديه المؤمنين، فكان قتله خيرًا لهما.

3. إقامة الجدار: لأن تحت كثرًا لغلّامين يتيّمين، وكان والدهما صالحًا، فأراد الله حفظه لهما حتى يكبرا.

وفي النهاية، وضح الخضر الحكمة الإلهية من أفعاله، ثم افترق عن موسى.

¹ الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ص 321.

² سورة الكهف: 65

يستدل كثير من المتصوفة بهذه القصة لإثبات العلم اللدني، وهو علم خاص يمنحه الله لبعض عباده بدون تعلم تقليدي أو أسباب مادية، ويعتبرون الخضر نموذجاً لهذا النوع من المعرفة. ويرون أنّ العلم اللدني هو علم إلهامي أو كاشفي يفيضه الله على بعض الأولياء، ويجعلهم قادرين على إدراك حقائق لا يعلمها غيرهم.

ويرى المفسرون أنّ هذه الآية تشير إلى نوع من المعرفة الخاصة التي منحها الله للخضر عليه السلام، والذي لم يكن مكتسباً بالتعلم التقليدي، بل كان إلهاماً مباشراً من الله.

قال الطبري: "هو علم غيبي لا يُنال بالتعلم، وإنما يُلهمه الله لمن اصطفى".¹

ويقول ابن كثير في تفسيره: "أي علماً خاصاً من عند الله، ليس عن طريق التعلم من البشر، وإنما هو إلهام وكشف رباني".²

ويضيف الرازي: "العلم اللدني المذكور في الآية هو العلم الذي يحصل بلا واسطة الأسباب العادية، وإنما يكون بتأييد إلهي".³

أ. نقد الاستدلال الصوفي على العلم اللدني في قصة الخضر:

1. الخضر نبي وليس ولياً عادياً: جمهور العلماء، ومنهم ابن تيمية وابن كثير، يرون أنّ الخضر كان نبياً، وليس مجرد وليٍّ من أولياء الله. وهذا يعني أنّ علمه اللدني كان وحياً وليس مجرد إلهام أو كشف كما يدعي الصوفية.

2. العلم اللدني في القصة مرتبط بوحى إلهي خاص: لم يكن علم الخضر مجرد إلهام ذاتي، بل كان علماً بوحى من الله، كما قال: "وما فعلته عن أمري"،⁴ أي أنه لم يكن اجتهداً ذاتياً.

¹ الطبري، تفسير الطبري، 292/15.

² ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار طيبة، 191/5.

³ الرازي، التفسير الكبير، دار الفكر، 59/21.

⁴ سورة الكهف: 82.

3. العلم اللدني لا يلغي التعلم بالأسباب: موسى عليه السلام، وهو نبي عظيم، تعلم عن طريق البحث والسؤال، وهذا يدل على أنّ التعلم بالأسباب هو الأصل، وليس مجرد انتظار الفيض الإلهي.

4. عدم جواز مخالفة الشريعة باسم العلم اللدني: أفعال الخضر كانت استثناءات بأمر الله، وليست قاعدة عامة يمكن لأي شخص أن يدّعيها، فلا يجوز لأحد أن يخالف الشريعة بحجة العلم اللدني.

قصة الخضر وموسى عليهما السلام تؤكد أنّ هناك علومًا إلهية خاصة بالأنبياء، لكنها لا تثبت صحة ادعاءات بعض الصوفية بأنّ الأولياء يمكن أن يتلقوا علمًا لدنيًا يجعلهم في غنى عن التعلم الشرعي والموضوعي. والعلم في الإسلام يقوم على الوحي والعقل والأسباب، وليس على الكشف أو الإلهام وحده.

2. قصة سليمان عليه السلام وآصف بن برخيا وجلب العرش: الاستدلال الصوفي ونقده
ملخص القصة: تحدّث القرآن الكريم عن قصة النبي سليمان عليه السلام مع ملكة سبأ، بلقيس، عندما أراد سليمان إحضار عرشها قبل وصولها إليه. جاء ذلك في قوله تعالى: "قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ"¹.
عرض عفريت من الجن جلب العرش قبل أن يقوم سليمان من مقامه.

وقال الرجل الذي عنده علم من الكتاب، وهو حسب بعض المفسرين آصف بن برخيا، إنه يستطيع إحضار العرش "قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ"²، أي في لمح البصر. وبالفعل، ظهر العرش أمام سليمان بقدرة الله.

¹ سورة النمل: 38.

² سورة النمل: 40.

هذه الحادثة أظهرت نوعاً خاصاً من المعرفة التي مكّنت آصف بن برخيا من القيام بهذا الفعل الاستثنائي، وهو ما أثار نقاشاً حول طبيعة العلم الذي امتلكه.

استدلال الصوفية بالقصة على العلم اللدني: يستدل الصوفية بهذه القصة على أنّ هناك "علماً لدنياً" يمكن أن يملكه بعض الأولياء أو العارفين بالله، ويدّعون أنّ آصف بن برخيا حصل على هذا العلم من غير تعلم عادي، بل عن طريق الإلهام أو الكشف الروحي، مما مكّنه من التصرف بقدرات خارقة للطبيعة.

أهم نقاط استدلالهم: الوصف بأنه "عنده علم من الكتاب" يشير إلى نوع خاص من المعرفة، غير مألوف بين البشر.

قدرته على التصرف في المادة والزمان دليل على أن المعرفة الروحانية يمكن أن تتجاوز القوانين الطبيعية.

ربط هذه القدرة بمفاهيم الكرامات عند الأولياء، حيث يرون أنّ بعض الصالحين يمكن أن يحصلوا على علوم خارقة للعادة.

"وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ"¹ يستدل الصوفية بهذه الآية على أنّ التقوى سبب في حصول علم خاص.

ويرى ابن القيم في مدارج السالكين أنّ هذه المعرفة نوع من الفراسة التي يمنحها الله للصالحين.²

ب. نقد الاستدلال الصوفي على العلم اللدني في قصة سليمان عليه السلام

1. العلم كان مكتسباً وليس إلهاماً مباشراً: العلم الذي امتلكه آصف بن برخيا لم يكن علماً بلا سبب، بل كان "علماً من الكتاب"، مما يعني أنه كان مكتسباً، وهو لا

¹ سورة البقرة: 282

² ابن القيم في مدارج السالكين، 413/2،

يتعارض مع العلم القائم على الأسباب والتعلم. العلم الذي يملكه العارفون لا يعني بالضرورة أنه علم لدني خارج عن منطق الأسباب.

2. المعجزة ليست دليلاً على قاعدة ثابتة: جلب العرش كان معجزة من الله لنبي الله سليمان عليه السلام، وهذا لا يعني أنّ كل أولياء الله يملكون هذه القدرة. كان ذلك من خصائص الله في هذا الموقف، ويمثل معجزة لإثبات قدرة الله وعظمته.

3. لا يتوافق مع الشريعة الإسلامية: العلم في الإسلام هو علم الوحي والشرع، بينما ما يتم ادعاؤه عن "العلم اللدني" غالباً ما يتنافى مع الشريعة والتعاليم الشرعية. العلم الممنوح لأولياء الله يجب أن يتوافق مع الشريعة، ولا يُستخدم لتجاوزها أو الانحراف عنها.

4. التفرقة بين المعجزة والكرامة: معجزة آصف بن برخيا كانت جزءاً من معجزات نبي الله سليمان عليه السلام، ولا يجوز تعميمها على باقي العباد. الكرامات التي يُنسب بعضها إلى الأولياء ليست على مستوى المعجزات النبوية.

قصة آصف بن برخيا وجلب عرش بلقيس تدل على أنّ الله يهب بعض عباده علماً خاصاً، لكنه ليس دليلاً على أنّ الأولياء يمكنهم التحكم في الطبيعة أو امتلاك علوم خارقة خارج نطاق الأسباب المعلومة.

والعلم في الإسلام يقوم على الوحي والعقل والأسباب، وليس على الكشف أو الإلهام وحده.

الاستدلال الصوفي على العلم اللدني في السنة النبوية ونقده:

1. حديث "إِنَّهُ كَانَ رَجُلًا فِي مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ كَانَ يُكَلِّمُ": يستدل الصوفية بالحديث الذي رواه أبو هريرة، عن النبي ﷺ قال: "لقد كان فيمن كان قبلكم من بني إسرائيل رجال يُكَلِّمُون من غير أن يكونوا أنبياء، فإن يكن في أمتي أحدٌ فعمر".¹

¹ أخرجه البخاري، حديث رقم 3689، ومسلم، حديث رقم 2398.

وجه الاستدلال الصوفي: الصوفية يرون أنّ هذا الحديث يشير إلى وجود أشخاص ملهمين بوحى إلهي غير نبوي، مما يدل على إمكانية وجود علم لدني يُمنح لبعض الأولياء والصالحين.

اعتبروا أنّ هذا النوع من "الكلام" الذي يلتقى على غير الأنبياء هو نوع من الكشف الإلهي أو الفيض الروحي الذي يمكن أن يكون مصدراً للعلم اللدني.

نقد الاستدلال

1. تفسير أهل السنة والجماعة لهذا الحديث، كما أشار إليه ابن حجر العسقلاني: هو أنّ الإلهام الذي يحدث لبعض الأشخاص الصالحين لا يُعدّ مصدراً للتشريع، ولا يتجاوز حدود الفراسة والتوفيق الإلهي.¹ قال النبي ﷺ: "اتقوا فراسة المؤمن، فإنه ينظر بنور الله".²

ذكر النووي أنّ المقصود أنّ بعض الناس يلهمون أموراً صحيحة، لكن ذلك لا يعني أنهم معصومون أو أنّ لديهم علماً لدنياً يتجاوز حدود الشريعة.³

ويقول المناوي في شرحه للحديث: "المقصود أنّ المؤمن الذي صفا قلبه يلهم من الله معارف قد تخفى على غيره، وهذا نوع من العلم اللدني".⁴

2. حديث "إِنَّهُ كَانَ رَجُلًا فِي مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ كَانَ يُكَلِّمُ": يستدل الصوفية بالحديث الذي رواه أبو هريرة، عن النبي ﷺ قال: "لقد كان فيمن كان قبلكم من بني إسرائيل رجال يُكَلِّمُونَ من غير أن يكونوا أنبياء، فإن يكن في أمّتي أحدٌ فعمر".⁵

¹ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، دار المعرفة، 62/7.

² أخرجه الترمذي، حديث رقم: 3127، وقال: حديث حسن غريب، وصححه الألباني في صحيح الجامع رقم: 1010.

³ النووي، شرح صحيح مسلم، دار الفكر، 166/15.

⁴ المناوي، فيض القدير، دار الكتب العلمية، 453/2.

⁵ أخرجه البخاري، حديث رقم 3689، ومسلم، حديث رقم 2398.

وجه الاستدلال الصوفي: الصوفية يرون أنّ هذا الحديث يشير إلى وجود أشخاص ملهمين بوحى إلهي غير نبوي، مما يدل على إمكانية وجود علم لدني يُمنح لبعض الأولياء والصالحين.

اعتبروا أنّ هذا النوع من "الكلام" الذي يُلقي على غير الأنبياء هو نوع من الكشف الإلهي أو الفيض الروحي الذي يمكن أن يكون مصدراً للعلم اللدني.

نقد الاستدلال

تفسير أهل السنة والجماعة لهذا الحديث، كما أشار إليه ابن حجر العسقلاني، هو أنّ الإلهام الذي يحدث لبعض الأشخاص الصالحين لا يُعدّ مصدراً للتشريع، ولا يتجاوز حدود الفراسة والتوفيق الإلهي.¹

ذكر النووي أنّ المقصود أنّ بعض الناس يُلهمون أموراً صحيحة، لكن ذلك لا يعني أنهم معصومون أو أنّ لديهم علماً لدنياً يتجاوز حدود الشريعة.²

الإلهام والفراسة شيء، والوحي شيء آخر، ولا يجوز الخلط بينهما، كما أوضح ابن تيمية: أنّ أيّ كشف أو إلهام يجب أن يُعرض على الكّاب والسنة، فإن وافقه قبل، وإن خالفه ردّ.³

2. حديث "إِنَّ لِلَّهِ عِبَادًا يَطَّلِعُ عَلَى قُلُوبِهِمْ": يستدل بعض الصوفية بحديث يُنسب إلى النبي ﷺ: "إِنَّ لِلَّهِ عِبَادًا يَطَّلِعُ عَلَى قُلُوبِهِمْ، فيملأها بالحكمة".

وجه الاستدلال الصوفي

يرون أنّ هذا الحديث يدلّ على أنّ الله يملأ قلوب بعض عباده بالحكمة والعلم دون حاجة إلى تعلم أو اكتساب بشري.

¹ ابن حجر، فتح الباري، دار المعرفة، 62/7.

² النووي، شرح صحيح مسلم، دار الفكر، 166/15.

³ ابن تيمية، النبوات، دار المعارف، ص462.

نقد الاستدلال

الحديث ضعيف، ولم يثبت عن النبي ﷺ بسند صحيح. قال الألباني: إنه حديث لا يصح، وضعفه معظم المحدثين.¹

حتى لو ثبت، فإن ملء القلوب بالحكمة لا يعني أن هناك علماً لدنياً مستقلاً عن الوحي والشرعة، بل يعني أن الله يوفق بعض عباده للفهم الصحيح، ولكن ضمن إطار العلم الشرعي.

3. حديث "مَنْ عَمِلَ بِمَا عِلْمَ، وَرَثَهُ اللَّهُ عِلْمَ مَا لَمْ يَعْلَمْ": يروي الصوفية حديثاً مرفوعاً إلى النبي ﷺ: "من عمل بما علم، ورثه الله علم ما لم يعلم".

وجه الاستدلال الصوفي

يعتقدون أن هذا الحديث يدلّ على أن العلم يمكن أن يكون نتيجة عمل القلب، وليس فقط التعلم بالمنهج التقليدي، وبالتالي فهو علم لدني.

نقد الاستدلال

الحديث ضعيف كما ذكره ابن حجر العسقلاني.

حتى لو كان معناه صحيحاً، فإنه لا يدل على علم لدني مستقل عن الأسباب، بل يشير إلى أن الله يفتح لعباده الصالحين آفاق فهم أعمق بسبب تقواهم، ولكنه فهم ضمن إطار الشرع وليس كشفاً غير مضبوط.²

الرد العام على الاستدلال الصوفي بالسنة:

1. لا يوجد حديث صحيح يدل على أن هناك علماً لدنياً خارجاً عن إطار الوحي

¹ الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة، حديث رقم 1021

² ابن حجر العسقلاني، الكافي الشاف في تخریج أحاديث الكشاف، دار الكتب العلمية، ص 216.

والشريعة.

2. الإلهام والفراسة ليسا مصدرًا للتشريع، ويجب عرضهما على الكتاب والسنة، كما قال النبي ﷺ: "عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين".¹

3. الاعتماد على الإلهام وحده يؤدي إلى الفوضى، فقد يدّعي كل شخص أنه ملهم من الله، مما يفتح باب الابتداع والانحراف.

4. حتى إن ثبت الإلهام، فهو لا يكون إلا للمؤمن الصادق، ولا يكون على حساب العلم الشرعي، كما أوضح الشافعي: أن كل علم يجب أن يكون مضبوطاً بالدليل الشرعي.²

يتضح أن استدلال الصوفية على العلم اللدني من السنة النبوية قائم في الغالب على أحاديث ضعيفة أو تفسير خاطئ للنصوص الصحيحة. وأن الإلهام قد يكون موجوداً، لكنه لا يعد علماً شرعياً مستقلاً، بل هو نوع من التوفيق الإلهي الذي لا يمكن الاعتماد عليه كمصدر معرفي خارج نطاق الوحي والعقل.

المبحث الثاني: العلم اللدني في الفكر الصوفي الفلسفي

الفرق بين العلم اللدني والعلم المكتسب

1. رؤية الفلاسفة المسلمين: الفارابي وابن سينا: يربطان العلم اللدني بالاتصال بالعقل الفعال، حيث يعتقدان أن بعض العقول البشرية يمكنها استقبال المعرفة من مصدر أعلى.³ فيرون أن العلم اللدني هو نوع من المعرفة الحدسية التي تنشأ عن الاتصال بالعقل الفعال. يقول ابن سينا: "العلم الذي يأتي عن طريق الإشراق أو الحدس

¹ أخرجه أبو داود، وصححه الألباني، حديث رقم 4607.

² الشافعي، الرسالة، دار الفكر، ص 32

³ ابن سينا، الشفاء، 291/4

القوي، بلا تجربة أو تعلم، هو ضرب من الاتصال بالعقل الفعّال".¹
ابن رشد: رفض هذه الفكرة، معتبراً أنّ المعرفة تُكتسب فقط من خلال الحواس والعقل.²

2. رؤية أقطاب التصوف للعلم اللدني: احتل العلم اللدني مكانة مركزية في الفكر الصوفي، حيث اعتبره الصوفية علماً ربانياً يمنحه الله لأهل الاصطفاء. وقد تناول عدد من كبار المتصوفة هذا المفهوم وبيّنوا أبعاده المختلفة.

أ. محيي الدين بن عربي (558-638 هـ / 1165-1240 م)

يُعدّ ابن عربي من أبرز المنظرين للعلم اللدني، حيث يؤكد أنه أسمى مراتب المعرفة الروحية،³ وقد أورد في الفتوحات المكية أنّ هذا العلم "لا يُنال بكسب ولا اجتهد، بل هو محض هبة إلهية لمن وصل إلى مقام الفناء بالله".⁴

ويرى ابن عربي أنّ العلم اللدني هو أسمى أنواع العلوم، ويوازي في مرتبته العلم النبوي، لكنه يختلف عنه في كونه لا يتضمن التشريع.

يميز بينه وبين العلوم الظاهرة التي تُطلب بالتعلم، ويعتبر أنّ أهل الكشف وحدهم قادرون على تلقّيه.

يقول في فصوص الحكم: "إذا تطهر القلب من كدر الحس، فاضت عليه أنوار العلم اللدني".⁵

ب. عبد القادر الجيلاني (470-561 هـ / 1077-1166 م)

¹ ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، دار المعارف، 255/2

² ابن رشد، تهافت التهافت، ص312.

³ الفتوحات المكية، 328/2.

⁴ ابن عربي، الفتوحات المكية، 129/2.

⁵ ابن عربي فصوص الحكم، ص82.

يرى الجيلاني أنّ العلم اللدني ثمة التصفية الروحية والتقوى، فيقول: "العلم اللدني إمداد إلهي، لكنه لا يخالف الكتاب والسنة".¹

ج. السهروردي المقتول (549-587هـ / 1154-1191م)

في كتابه حكمة الإشراق يربط العلم اللدني بالإشراقات الروحية، حيث يرى أنّ "المعرفة الحقيقية لا تأتي إلا بتجريد النفس ورياضتها".²

د. أبو حامد الغزالي (450-505هـ / 1058-1111م)

في إحياء علوم الدين يؤكد أنّ "العلم اللدني هو الفيض الإلهي على القلب الطاهر"³ ويرى أنه حقيقة ثابتة للصالحين، لكنه لا يناقض الشريعة،⁴ ولكنه يرفض الاستغناء به عن الوحي، ويشدد على ضرورة عرضه على الشريعة.

3. مصادر العلم اللدني عند الصوفية

أ. الكشف والإلهام

الإلهام عند الصوفية هو ما يلتقي في القلب من غير استدلال عقلي.

يقول ابن عطاء الله السكندري: "الإلهام أن يفيض على قلبك علم بلا طلب، ويكشف لك حقائق بلا تعب".⁵

يرى الصوفية أنّ الكشف هو وسيلة لتلقي العلم اللدني، ويقول ابن عجيبة: "الكشف رفع الحجاب بين القلب وعالم الغيب".⁶ يقول الشيخ السهروردي: "الكشف هو نور

¹ الجيلاني، الغنية لطالبي طريق الحق، 1/205.

² السهروردي، حكمة الإشراق، ص 140

³ الغزالي، إحياء علوم الدين، 17/3.

⁴ إحياء علوم الدين، 21/3.

⁵ ابن عطاء الله، الحكم العطائية، دار المعرفة، ص 85

⁶ ابن عجيبة، إيقاظ الهمم في شرح الحكم، ص 244.

يلقيه الله في القلب، فيرى العبد به حقائق الأشياء كما هي".¹

يعتمدون على الحديث النبوي: "اتقوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ".²
الفِرَاسَةُ عند الصوفية هي نوع من الإدراك الروحي العميق الذي يمكن صاحبه من معرفة الأمور بحقيقتها.

يقول ابن القيم: "الفِرَاسَةُ هي نور يقذفه الله في قلب العبد، يرى به ما لا يراه غيره".³

ب. التجربة الروحية والرياضة الصوفية

يرى الصوفية أنّ العلم اللدني لا يُنال إلا بعد مجاهدة النفس وتصفيتها، وذلك من خلال:

1. الزهد في الدنيا: يقول الجنيد البغدادي: "إذا صفت النفس، تنزلت المعارف اللدنية على العبد".⁴

2. الذكر المستمر: يقول ابن الفارض: "كلما ازداد الذاكر في ذكره، ازداد فيوض العلم اللدني في قلبه".⁵

3. التربية الروحية على يد شيخ عارف: يقول السهروردي: "من أراد أن ينال العلم اللدني، فليصحب أهل الكشف والمعرفة".⁶

يعتقد الصوفية أنّ هذه المجاهدات الروحية (الصيام، العزلة، الذكر والتربية) تؤدي إلى تجليات إلهية تفيض بالعلم اللدني.

¹ السهروردي، عوارف المعارف، دار الكتب العلمية، ص 312.

² أخرجه الترمذي، حديث حسن، رقم 3127.

ابن القيم، مدارج السالكين، دار الكتاب العربي، 4303/2

⁴ الجنيد، رسائل الجنيد، دار الفكر، ص: 120.

ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، دار المعارف، ص 5.95

السهروردي، عوارف المعارف، ص 6.315

يقول السهروردي: "إذا تهيأت النفس بالفناء، أشرق عليها الأنوار الإلهية".¹

ج. المنام والرؤى

يؤكد ابن سيرين على إمكانية ورود العلم اللدني في الرؤى الصالحة.²

4. موقف العلماء المعارضين من العلم اللدني

1. ابن تيمية: يرى أنّ العلم اللدني لا يُعتمد عليه في الأحكام الشرعية، ولا يجوز تقديمه على النصوص القطعية.³

2. ابن الجوزي: يعتبر أنّ بعض ادعاءات العلم اللدني قد تكون من وساوس الشيطان.⁴

يتضح مما تقدم أنّ العلم اللدني عند المتصوفة هو نوع من المعرفة الإلهامية التي يعتقدون أنها تُمنح للأولياء والصالحين. يستند الصوفية في تأصيلهم لهذا العلم إلى القرآن والسنة، إلا أنّ هذا المفهوم يبقى محل جدل بين العلماء، بين مؤيد يرى فيه إشارات روحية، ومعارض يخشى أن يكون مدخلاً للبدع والانحرافات.

د. مقارنة بين العلم اللدني والعلم العقلي

أ. الفروقات بين العلم اللدني والعلم التجريبي

ب. تداخل العلم اللدني والمعرفة العرفانية

يتشابه العلم اللدني مع المعرفة العرفانية في كونهما يرتكزان على التجربة الداخلية، لكن العرفان يعتمد على التأمل الفلسفي.

يرفض الفارابي الاعتماد على الكشف وحده، ويرى أنّ المعرفة لا بد أن تكون

¹ السهروردي، حكمة الإشراق، ص 143.

² ابن سيرين، تعبیر الرؤى، ص 88.

مجموع الفتاوى، 3/13/10

⁴ ابن الجوزي، تلييس إبليس، ص 197.

عقلية ومنطقية.¹

خلاصة ذلك أن العلم اللدني عند الصوفية هو معرفة مباشرة من الله، لكنه لا يُعتبر مصدرًا للتشريع.

يعتمد على الكشف، الإلهام، والرياضات الروحية.

يتناقض مع المناهج العلمية والفلسفية التي تشترط الدليل العقلي أو التجريبي.

نقد العلم اللدني وفقاً للمنهج العقلي والفلسفي

أ. النقد العقلي للعلم اللدني

يعتمد النقد العقلي على استخدام أدوات التفكير المنطقي، والتجريب، والاستدلال للوصول إلى معرفة موضوعية. في هذا السياق، يُعتبر العلم اللدني نوعاً من المعرفة غير المبنية على أدلة عقلية أو تجريبية، وهو ما يثير عدة تساؤلات من منظور العقلانية.

1. عدم قابلية التحقق العلمي

من أبرز النقد الموجه للعلم اللدني أنه لا يمكن التحقق منه باستخدام المنهج العلمي المعتمد على الملاحظة والاختبار.

يُستند إلى فكرة أن العلم لا بد أن يكون موضوعياً وقابلًا للتكرار والاختبار، وهو ما لا يتوفر في العلم اللدني، الذي يُعتبر معرفة فردية يختص بها أصحابها.

في "نظرية المعرفة" التي طرحها الفيلسوف الألماني إيمانويل كانت في كتابه نقد العقل الخالص، أشار إلى ضرورة أن تكون المعرفة متوافقة مع المقدمات العقلية القابلة للتحقق والاختبار، وهو ما لا ينطبق على العلم اللدني لأنه ليس معتمداً على تلك القواعد العقلية.²

¹ الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 178.

² كانت، نقد العقل الخالص، 1781.

بالإضافة إلى ذلك، يرفض ابن رشد هذه الفكرة، حيث يرى في تهافت التهافت: أنَّ المعرفة يجب أن تُستمد من الحواس والعقل، أي يجب أن تكون مستندة إلى البرهان العقلي، بينما العلم اللدني يُستند إلى تجربة فردية ولا يجوز أن تُقبل مجرداً عن أي تحقق عقلي.¹

2. التعارض مع المعرفة المكتسبة

من الناحية العقلية، يُفترض أنَّ كل معرفة يجب أن تأتي من مصادر مكتسبة أو موضوعية، مثل الاستدلال العقلي أو التجربة الحسية. العلم اللدني، باعتباره معرفة فردية لا تستند إلى العقل أو التجربة، يُعتبر مخالفاً لهذه المبادئ.

ابن سينا في الشفاء يعتبر أنَّ المعرفة الحقيقية هي التي تكتسب من العقل المجرد والملاحظات الحسية المدروسة، بينما العلم اللدني يتم تجاهله كأداة أساسية لاكتساب المعرفة العقلية.²

كذلك الغزالي في إحياء علوم الدين يبرز رفضه لفكرة أنَّ علماً يأتي من غير ملاحظة وتجربة عقلية، معتبراً أنَّ مثل هذا العلم غير قابل للاستخدام في بناء الفهم العقلاني أو التجريبي.³

ب. النقد الفلسفي للعلم اللدني

المنهج الفلسفي يعترض على فكرة العلم اللدني باعتباره نوعاً من المعرفة الخارجة عن المقررات العقلية. حيث يُفترض أنَّ المعرفة يجب أن تكون قابلة للفحص العقلي والتجريبي.

فالفلاسفة يعتمدون على العقل والملاحظة كوسيلة لاكتساب المعرفة، وهم ينظرون إلى العلم اللدني كمفهوم غامض وغير قابل للفهم العقلاني، لذلك لا يعتمدونه

¹ ابن رشد، تهافت التهافت، ص 312.

² ابن سينا، الشفاء 291/4.

³ الغزالي، إحياء علوم الدين، 3/178.

كطريقة لمعرفة الحقائق.

1. تعارضه مع مفهوم الفلسفة الإسلامية للمعرفة

الفارابي وابن سينا يتبنیان مفهوم "العقل الفعال"، الذي يفترض أنّ المعرفة تأتي من اتصال العقل الإنساني بالعقل الفعال، أي العقل الكوني الذي يعكس الحقيقة الإلهية. هذا المبدأ الفلسفي يرفض فكرة المعرفة اللدنية التي تأتي مباشرة من الله.

يُعارض ابن رشد هذا النوع من المعرفة، حيث يقول في تهافت التهافت: "إنّ المعرفة العقلية تأتي من الاستدلال المنطقي، ولا يُمكن القبول بمعرفة خارجة عن هذا السياق".¹

كذلك يرى ابن سينا أنّ المعرفة البشرية يجب أن تكون مستندة إلى الاستدلال العقلي أو الحسّ، ويستبعد أي نوع من المعرفة الذي لا يمكن اختباره عقلياً أو تجريبياً.²

2. الاستناد إلى الوحي الإلهي

يُنظر إلى الوحي على أنه المصدر الرئيسي للمعرفة في الفلسفة الإسلامية، وبالتالي فإنّ العلم اللدني يظل بمثابة معرفة خارجة عن هذا الإطار، مما يثير قلقاً فلسفياً.

يرى الغزالي في إحياء علوم الدين أنّ الوحي هو المصدر الوحيد للمعرفة الشرعية، ويُنذر من الانغماس في معرفة غير مستقاة من هذا المصدر، مشيراً إلى أنّ المعرفة يجب أن تكون موثوقة من خلال النصوص الشرعية، وليس مجرد تجليات فردية.³

3. الإشراقات والفيوضات الروحية

¹ ابن رشد، تهافت التهافت، ص 316.

² ابن سينا، الشفاء، 4/290.

³ الغزالي، إحياء علوم الدين، 4/158.

يرفض الفلاسفة مثل ابن رشد والغزالي فكرة المعرفة الروحية الخارجة عن العقل التجريبي. بالنسبة لهم، أي معرفة لا تتوافق مع العقل والمنهج التجريبي تكون معرفة باطلة أو خرافية.

السهروردي في حكمة الإشراق حاول الجمع بين المعرفة العقلية والإشراقات الروحية، لكنه في النهاية أكد أنّ الإشراق يجب أن يُختبر ويُدقّق في إطار العقل، مما يرفض تماماً أي معرفة لا تنبني على الأسس العقلية.¹

النقد وفقاً لمنهج أهل السنة والجماعة

أ. رفض الاعتماد على العلم اللدني في العقيدة والتشريع

منهج أهل السنة والجماعة يعتمد على الكتاب والسنة كمصادر وحيدة للمعرفة الشرعية. في هذا السياق، يُعتبر العلم اللدني ليس مصدراً معتمداً في تشريع أو تحديد العقيدة الإسلامية.

1. إبراز الكتاب والسنة كمصدرين وحيدين للمعرفة

علماء أهل السنة مثل ابن تيمية في مجموع الفتاوى يرفضون فكرة الاعتماد على العلم اللدني في القضايا الدينية، ويؤكدون أنّ القرآن والسنة هما المصدران الوحيدان للمعرفة الإسلامية، وأنّ أي معرفة أخرى يجب أن تُعرض على هذين المصدرين.²

يشير ابن القيم في إعلام الموقعين إلى أنّ أي معرفة تُقدّم على الكتاب والسنة تعدّ باطلة، حتى وإن كان مصدرها فردياً أو دينياً.³

النووي في شرح صحيح مسلم يؤكد أنّ العلم الذي يعتمد عليه في مسائل الدين هو ما ورد

¹ السهروردي، حكمة الإشراق، ص 143.

² ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 380/15.

³ ابن القيم، إعلام الموقعين، 97/2.

في القرآن والسنة، بينما العلم اللدني يُعتبر مجرد خرافة إذا لم يتفق مع هذه النصوص.¹

2. موقف أهل السنة من الإلهام والعلم اللدني

يُميّز أهل السنة بين الإلهام، الذي هو جزء من حياة المؤمن، والعلم اللدني الذي يُفترض أن يكون معروفاً خاصاً يُستبعد منه كل عملية عقلية أو تجريبية، ولا يُعتمد عليه في تحديد العقائد.

الإمام الشافعي يؤكد على أنّ المعرفة التي لا تستند إلى الكتاب والسنة تُعتبر خطأ.² ابن تيمية في مجموع الفتاوى يُشدّد على ضرورة عرض أي معرفة فردية على النصوص الشرعية للتأكد من صحتها.³

ب. التنبيه إلى التفريق بين الإلهام المشروع والباطل

جمهور أهل السنة والجماعة: يقبلون الفراسة والإلهام، لكنهم يشترطون عرضه على النصوص الشرعية، ويعرّفون الإلهام على أنه فوز من الله للعبد على قدر تقواه، وليس كعلم مستقل قائم بذاته، ولكنهم يشددون على ضرورة أن يتوافق هذا الإلهام مع النصوص الشرعية.

يقول الإمام الشافعي: "كل إلهام يخالف القرآن والسنة فهو مردود".⁴

ويؤكد النووي في شرح صحيح مسلم أنّ الإلهام الذي لا يُعرض على القرآن والسنة يعدّ خطأ، حيث يمكن أن يكون مصدراً للضلال.⁵

¹ النووي، شرح صحيح مسلم، 47/15.

² البيهقي، مناقب الشافعي، ص 315.

³ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 440/10.

⁴ البيهقي، مناقب الشافعي، 286/2.

⁵ النووي، شرح صحيح مسلم، 47/15.

كذلك الغزالي في إحياء علوم الدين يُفرق بين الإلهام الذي يتوافق مع الشرع والإلهام الذي يخرج عن هذا الإطار.¹

ويشدد ابن تيمية في مجموع الفتاوى على أنّ الوحي هو المصدر الوحيد للمعرفة الشرعية، ورفض الاعتماد على العلم اللدني في مسائل الدين.²

العلم اللدني مفهوم له أصول في الإسلام، لكنه يظل محلّ جدل بين العلماء، مما يستدعي توخي الحذر في التعامل معه وفق الضوابط الشرعية.

النقد وفقاً للمناهج الحديثة

أ. عدم قبول العلم اللدني في المناهج العلمية

المناهج العلمية الحديثة تعتمد على منهجية دقيقة تعتمد على التجريب والملاحظة والتحليل الموضوعي. من هذا المنظور، يُعتبر العلم اللدني غير صالح كأداة معرفة في البحث العلمي، ولا يُعتمد عليه في هذه المناهج لأنه لا يمكن اختباره أو إثباته باستخدام الأدوات العلمية الحديثة.

1. فشل العلم اللدني في التحقق التجريبي

المناهج العلمية المعتمدة على التجربة والاختبار ترفض فكرة أنّ المعرفة يمكن أن تأتي من خارج التجربة البشرية. كما يقول كارل بوبر (1959م) في منطق البحث العلمي: "أي معرفة لا يمكن اختبارها لا تُعتبر علماً".³

توماس كون في كتابه بنية الثورات العلمية (1962م) يؤكد أنّ العلم يجب أن يكون

¹ الغزالي في إحياء علوم الدين، 4/158

² ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 10/40

³ كارل بوبر، منطق البحث العلمي، ص56.

مستنداً إلى الأدلة التجريبية القابلة للتكرار، وهو ما يفتقر إليه العلم اللدني.
العلم اللدني لا يمكن تحليله أو التحقق منه تجريبياً، لذا فهو لا يُدرج في إطار المعرفة العلمية.

2. النقد من نظرية المعرفة الحديثة

تعتبر نظرية المعرفة الحديثة أنّ كل معرفة يجب أن تستند إلى الأسس العلمية والموضوعية.
بناءً على ذلك، تُنتقد فكرة العلم اللدني كونها غير قابلة للاختبار أو الاستدلال.
يُشدد على أنّ المعرفة الصحيحة هي التي يمكن أن تخضع للاختبار الموضوعي، وهو ما
يفتقر إليه العلم اللدني.

من خلال النقد العقلي والفلسفي، يُظهر أنّ العلم اللدني لا يمكن اختباره أو التحقق
منه باستخدام الأدوات المنهجية المعتمدة في الفلسفة الإسلامية أو العلم الحديث.
كما يظهر من منظور أهل السنة والجماعة، أنّ العلم اللدني لا يُعدّ مصدراً معتمداً في
العقيدة أو التشريع.

أخيراً، وفقاً للمناهج العلمية الحديثة، يُرفض العلم اللدني لأنه لا يتماشى مع قواعد
البحث العلمي والتجريب.

المبحث الثالث: المنظور الاجتماعي والثقافي للعلم اللدني

تأثير العلم اللدني في المجتمع الصوفي

المنظور الاجتماعي والثقافي للعلم اللدني يتعامل مع التأثيرات التي تترتب على هذا
النوع من المعرفة في سياق الحياة الاجتماعية والصوفية. في هذا المبحث، سنتناول
تأثير العلم اللدني في الممارسات الدينية في المجتمع الصوفي، وكيفية تأثيره في تصورات
الأفراد والجماعات للأمور الدينية والروحية.

أ. تأثير العلم اللدني على التصوف الاجتماعي

1. التوجه الفردي والخارجي في التصوف

في التقليد الصوفي، يُعتبر العلم اللدني بمثابة حالة من الإلهام أو المعرفة التي تأتي مباشرة من الله، دون الحاجة إلى الدراسة أو البحث التقليدي. هذه الفكرة تؤثر على علاقة الأفراد بالجماعة الصوفية، حيث قد يعزز ذلك شعوراً بالفردانية أو التفوق الروحي على الآخرين.

قد يخلق العلم اللدني فوارق اجتماعية داخل الجماعة الصوفية نفسها، حيث يُنظر إلى الأشخاص الذين يدعون حصولهم على هذا النوع من العلم كأشخاص مميزين روحانياً، ما يؤدي إلى تسليط الضوء عليهم في الحياة الدينية والاجتماعية.

ابن عربي في الفتوحات المكية يناقش تأثير العلم اللدني على المجتمع الصوفي، ويؤكد أنّ هذا النوع من المعرفة يُعتبر مصدراً للهبة والاحترام في الأوساط الصوفية.¹

2. العلاقة بين الشيخ والمريد

في التصوف، يُعتقد أنّ الشيخ هو المسؤول عن توجيه المريدين نحو الفهم الروحي والمعرفة اللدنية. وفي بعض الحالات، يُنسب للشيخ القدرة على أن يمنح المريدين علماً لدنياً خاصاً، وهو ما يعزز من مكانته الاجتماعية والدينية.

الغزالي في إحياء علوم الدين يتحدث عن تأثير العلم اللدني في تعزيز قوة العلاقة بين الشيخ والمريد، حيث يُعتبر الشيخ بمثابة الوسيط الروحي الذي يمتلك العلم اللدني، مما يعزز ثقافة التبعية والتوجيه داخل النظام الصوفي.²

ب. العلم اللدني كأداة للسلطة الروحية

¹ ابن عربي، الفتوحات المكية، 32/1.

² الغزالي، إحياء علوم الدين، 173/2.

1. المكانة الدينية للمشايخ الصوفيين

يُعتبر من يدعي الحصول على العلم اللدني في التصوف صاحب مكانة عالية دينياً، وقد يُشجعه المجتمع الصوفي على اتباع أسلوبه الروحي. هذا يمكن أن يؤدي إلى تشكيل أنماط سلطوية داخل المجتمع الصوفي، حيث يكتسب البعض قوة معنوية بناءً على تصوراتهم حول العلم اللدني.

ابن تيمية في مجموع الفتاوى يشير إلى أنّ العلم اللدني يساهم في تعزيز فكرة السلطة الروحية لدى البعض، لكنه يرفض ذلك في حال تجاوز الشخص حدود الشريعة والعقل.¹

2. تأثير العلم اللدني في التربية الصوفية

في المجتمع الصوفي، يُعتبر العلم اللدني من العوامل التي تُستخدم في تربية الأفراد روحانياً، إذ يُنظر إليه كوسيلة لرفع المستوى الروحي والوصول إلى أسمى درجات الفهم الإلهي.

الجنيد البغدادي في الرسائل يُفسّر أنّ العلم اللدني يُساعد المريدين على الوصول إلى أسرار الكون والعالم الروحي، مما يساهم في تشكيل ثقافة التصوف داخل المجتمع.²

دور العلم اللدني في بناء الهوية الثقافية الصوفية

المنظور الثقافي للعلم اللدني يتعامل مع كيفية تأثير هذا النوع من المعرفة على الهوية الثقافية للصوفية وكيفية بناء الفرد والمجتمع الصوفي لهويتهم الثقافية في مواجهة المجتمع الأوسع.

أ. العلم اللدني في مواجهة المعرفة التقليدية

¹ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 218/12.

² الجنيد البغدادي، الرسائل، ص 154.

1. العلم اللدني كمصدر بديل للمعرفة

العلم اللدني يُعدّ بديلاً عن المعرفة المكتسبة من خلال الدراسة والتعلم التقليدي. في هذا السياق، يراه الكثيرون كمصدر أعلى من المعرفة الفلسفية أو العلمية التقليدية.

البيضاوي في تفسيره أنوار التنزيل يتحدث عن كيفية أنّ العلم اللدني يُعتبر مصدراً للعلم الإلهي الذي يتجاوز العقل البشري التقليدي، وبشكل بذلك هوية متميزة لأتباع التصوف الذين يسعون إلى تحصيل هذا العلم.¹

يُشكّل العلم اللدني هوية ثقافية مرتبطة بالروحانية والعلاقة المباشرة مع الله، مما يعزّز مفهوم القداسة في المجتمع الصوفي.

2. مواجهة التقليد والتشدد الديني

يواجه الصوفية الذين يعتقدون بالعلم اللدني التحديات من المجتمعات الدينية التقليدية التي قد ترى في ذلك انحرافاً عن الفهم الديني الصحيح.

ابن تيمية في مجموع الفتاوى يُعتبر أنّ مَنْ يتبع العلم اللدني خارج إطار الكتاب والسنة يمكن أن يُساء فهمه في المجتمعات التقليدية، وينظر إليه كمن يبتعد عن الاجتهاد الديني المقبول.²

في هذا السياق، يشير الشافعي في الرسائل إلى ضرورة التزام العلماء بالكتاب والسنة كأسس للمعرفة الدينية، مما يخلق مواجهة بين التصوف والعلم التقليدي الذي يركز على الفقه.³

ب. العلم اللدني والثقافة الروحية الصوفية

¹ البيضاوي، أنوار التنزيل، ص 108.

² ابن تيمية في مجموع الفتاوى 15/9

³ الشافعي، الرسائل ص 256

1. العلاقة بين العلم اللدني والرمزية الثقافية

في العديد من النصوص الصوفية، يتم تقديم العلم اللدني باعتباره نوعاً من الكشف الإلهي الذي يربط الفرد مباشرة بالله، مما يخلق نوعاً من الثقافة الرمزية التي ترتبط بالرموز والطقوس الصوفية.

ابن عربي في الفتوحات المكية يتناول كيفية ارتباط العلم اللدني بالرموز الصوفية التي تدلّ على الكشف الروحي، مثل استخدام الرموز الخاصة بالأسماء الإلهية أو الأحوال الروحية.¹

هذه الرموز الثقافية تُستخدم في التعبير عن العلاقة الروحية والفهم العميق للكون والوجود، مما يعزز من مفهوم الذات الصوفية في المجتمع الثقافي الصوفي.

2. التأثير في الأدب الصوفي

العلم اللدني يُعتبر أحد المصادر الأساسية للأدب الصوفي، حيث يُعبر عن تجارب روحية تتجاوز الواقع المادي.

في الأدب الصوفي، كثيراً ما يُحدث عن العلم اللدني في سياقات مثل الشعر الصوفي وأدب الرسائل، حيث يُعبر عن الفهم العميق للأسرار الإلهية والوجودية.

شمس التبريزي في ديوان شمس يُعبر عن تجربته الشخصية مع العلم اللدني، وكيف أنّ هذه المعرفة قد أضاءت له الطريق الروحي. هذه الأدبيات تساعد في بناء الهوية الثقافية الصوفية وتعزيز مفهوم العلاقة المباشرة مع الله.²

العلم اللدني في السياق الثقافي المعاصر

أ. تأثير العلم اللدني في الثقافة الإسلامية المعاصرة

¹ ابن عربي، الفتوحات المكية، 191/3

² شمس التبريزي، ديوان شمس، ص 33.

1. العلم اللدني في تجارب فردية وروحية

في العصر الحديث، يُعبّر العلم اللدني أكثر ارتباطاً بالتجارب الروحية الفردية، حيث يعتقد البعض في إمكانية الاتصال المباشر بالله دون الحاجة إلى الوسائل التقليدية. يُنظر إلى العلم اللدني في بعض الحركات الصوفية المعاصرة كوسيلة للوصول إلى تجارب شخصية عميقة مع الروح الإلهية، بعيداً عن القيود المؤسسية للدين التقليدي.

ب. العلم اللدني والهوية الإسلامية الحديثة

1. تحدي الأفكار التقليدية في سياق العولمة

في عصر العولمة، يُعتبر العلم اللدني أداة لتأكيد الهوية الإسلامية في مواجهة ثقافات أخرى، حيث يُقدّر هذا النوع من المعرفة على أنه سمة فريدة من نوعها تُميّز المسلمين الصوفيين عن غيرهم.

هذا التطور يعكس كيف يمكن للعلم اللدني أن يساهم في بناء الهوية الثقافية الإسلامية المعاصرة، حيث يُعزّز الفهم الروحي العميق ويساهم في مواجهة الضغوط الثقافية الخارجية.

الخاتمة: العلم اللدني، في المنظور الاجتماعي والثقافي، يؤثر بشكل كبير على ممارسات المجتمع الصوفي وعلى الهوية الثقافية التي يكوّنها أفرادها. من تأثيره في العلاقة بين الشيخ والمريد إلى تأثيره في الأدب الصوفي والرموز الثقافية، يشكل العلم اللدني جزءاً أساسياً من ثقافة التصوف ويمثل عاملاً في تعزيز الهوية الثقافية للصوفيين في السياقات المعاصرة. ومع ذلك، يواجه العلم اللدني تحديات كبيرة في مجتمعات تسعى إلى العودة إلى المفاهيم التقليدية للدين في ظل تغيرات العصر.

الخاتمة: بعد استعراض وتحليل مفهوم العلم اللدني في التصوف الإسلامي، ومناقشته من منظور العقل والفلسفة، ومنهج أهل السنة والجماعة، والمناهج الحديثة، يمكن القول

إنّ هذا المفهوم يثير الكثير من الإشكالات العلمية والمنهجية. لقد حاول البحث تقديم قراءة نقدية لهذا النوع من المعرفة، سواء من حيث أصوله الفلسفية والعقدية أو تأثيره في الفكر الإسلامي والمجتمع الصوفي.

من خلال الدراسة، تبين أنّ العلم اللدني يُعدّ عند المتصوفة نوعاً من الكشف الإلهي الذي لا يحتاج إلى وسائل التعلم التقليدية، في حين أنّ الفقهاء والمتكلمين حذروا من الاعتماد عليه دون ضوابط شرعية وعقلية. وقد أظهرت المناهج الفلسفية الحديثة تناقض هذا المفهوم مع المعرفة العلمية القائمة على المنهج التجريبي والعقلاني.

إضافةً إلى ذلك، أظهر البحث كيف أنّ للعلم اللدني انعكاسات اجتماعية وثقافية، حيث يُستخدم لتعزيز مكانة بعض الشخصيات الصوفية داخل مجتمعاتهم، وأحياناً يُستغل لترسيخ سلطات روحية دون أدلة موضوعية. كما أنّ تحليل الظاهرة في ضوء الفكر الحديث أظهر محدودية هذا النوع من المعرفة في تقديم رؤية منهجية للعلم في العصر الحديث.

النتائج

1. مفهوم العلم اللدني بين الدين والفلسفة

يتباين تعريف العلم اللدني بين الصوفية الذين يرونه كشفاً إلهياً، وبين الفلاسفة والعلماء العقلانيين الذين يرون فيه إشكالات معرفية ومنهجية.

النصوص الصوفية مثل الفتوحات المكية لابن عربي تقدم العلم اللدني بوصفه وسيلة لمعرفة الأسرار الإلهية، بينما يرفضه بعض علماء أهل السنة والجماعة كبن تيمية وابن القيم إذا خالف الكتاب والسنة.

2. نقد العلم اللدني من منظور العقل والفلسفة

من منظور عقلي وفلسفي، يتعارض مفهوم العلم اللدني مع مبدأ السببية

والتجربة، حيث لا يعتمد على أدوات البحث التقليدية بل يُفترض أنه يأتي عن طريق الفيض الإلهي.

الفلاسفة مثل ابن رشد والفارابي يؤكدون أنّ المعرفة لا بد أن تكون قائمة على البرهان العقلي، وهو ما يجعل مفهوم العلم اللدني غير مقبول من منظور فلسفي صارم.

3. موقف أهل السنة والجماعة

يقرّ علماء أهل السنة والجماعة بأنّ العلم النافع هو ما جاء من الكتاب والسنة، وما ثبت بالاجتهاد والبحث، بينما العلم اللدني لا يُقبل إلا إذا وافق الشريعة.

ابن تيمية في مجموع الفتاوى يوضح أنّ بعض مدّعي العلم اللدني وقعوا في أخطاء منهجية كبيرة، ما أدّى إلى انحرافات فكرية.

4. الانعكاسات الاجتماعية والثقافية

في بعض المجتمعات الصوفية، يُستخدم العلم اللدني كأداة لمنح المشايخ سلطة روحية، وهو ما قد يؤدي إلى استغلال ديني واجتماعي.

يسهم هذا المفهوم في تشكيل الهوية الثقافية للصوفية، حيث يُنظر إلى الشخص الذي يمتلك العلم اللدني كمرشد روحاني يمتلك معرفة خارقة.

5. العلم اللدني في ضوء المناهج الحديثة

المعرفة الحديثة تعتمد على التجربة والعقل، ما يجعل من الصعب إثبات العلم اللدني كمعرفة علمية موضوعية.

الدراسات المعاصرة في الفلسفة المعرفية لم تقدم تأكيداً لمصادقية العلم اللدني، ما يجعله أقرب إلى مفهوم الإلهام الشخصي لا إلى المعرفة المنهجية.

التوصيات

1. ضرورة ضبط مفهوم العلم اللدني بالضوابط الشرعية
ينبغي التأكيد على أنّ أيّ معرفة دينية يجب أن تتوافق مع أصول الشريعة الإسلامية،
وَألا تُستخدم كوسيلة لتمييز بعض الأشخاص دون دليل شرعي وعقلي واضح.
2. تعزيز البحث العلمي والعقلي في التصوف
من الضروري أن تُجرى دراسات علمية وعقلية حول المفاهيم الصوفية، بحيث يتم
الفصل بين ما هو تجربة روحية شخصية وما هو معرفة يمكن الاعتماد عليها.
3. التأكيد على منهجية العلم الحديث
يجب توجيه الدراسات الصوفية نحو التكامل مع العلوم الحديثة، والابتعاد عن
التصورات التي تتناقض مع أسس المعرفة العلمية.
4. مراجعة الموروث الصوفي نقدياً
من المهم إعادة النظر في النصوص الصوفية التقليدية من منظور نقدي، بحيث يتم
التمييز بين المفاهيم الروحية الصالحة والمفاهيم التي يمكن أن تؤدي إلى تفسيرات غير
دقيقة للمعرفة الدينية.

المصادر والمراجع

1. ابن الجوزي، تلييس إبليس، دار الكتب العلمية، د.ت.
2. ابن الفارض، ديوان ابن الفارض، دار المعارف، د.ت.
3. ابن القيم الجوزية، مدارج السالكين، دار الفكر، بيروت، 1997م.
4. ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تحقيق عبد الرحمن بن قاسم، دار عالم الكتب، الرياض، 1991م.
5. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري، دار المعرفة، الطبعة الثانية، 1379هـ.
6. ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق: محمد عمار، دار المعارف، القاهرة، 1985م.
7. ابن عربي، الفتوحات المكية، دار الكتب العلمية، بيروت، 2004م.
8. ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، دار طيبة، الطبعة الثانية، 1420هـ.
9. البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، الطبعة الأولى، 1422هـ.
10. البضاوي، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999م.
11. الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، دار المعارف.
12. الجنيد البغدادي، الرسائل، تحقيق عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة، 1972م.
13. السهروردي، شهاب الدين، عوارف المعارف، دار الكتب العلمية، بيروت.
14. الشافعي، الرسائل، تحقيق أحمد شاكر، دار التراث، القاهرة، 1979م.
15. شمس التبريزي، ديوان شمس، تحقيق محمد علي موحد، دار الساق، بيروت، 2006م.
16. الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل آي القرآن، دار هجر، 1422هـ.

17. الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، 2005م.
18. الفارابي، إحصاء العلوم، دار المشرق، بيروت، 1986م.
19. القشيري، عبد الكريم بن هوازن، الرسالة القشيرية، دار الكتب العلمية، بيروت.
20. مسلم، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي.

الجامعة المليية الإسلامية

(حلقات متسلسلة لترجمة كتاب "قصة الجامعة" لعبد الغفار مدهولي)

﴿17﴾

- عبد الغفار المدهولي¹

ترجمة من الأردوية: د. هيفاء شاكري²

السنة الرابعة والعشرون

أغسطس 1943 م حتى يوليو 1944 م

لقد مضت خمس سنوات على إنشاء مؤسّسة التربية والتنمية، والتي أحرزت تقدماً ملحوظاً خلال هذه الفترة، ويبدو من المناسب أن يتمّ إلقاء نظرة على أعمال المؤسّسة.

سبق أن ذكرنا في موضع، بأنّ العمل البدائي لأعمال "التعليم والتطوير" لقد انطلق باسم "المدرسة المسائية" في عام 1926م، وذلك تحت إشراف الحافظ فياض أحمد. وتم تكليفي بالإشراف عليها إلا أنّ هذا العمل كان مقتصرًا على تعليم الأطفال والجارّ الأميين فقط. وفي عام 1933م، تم تشكيل لجنة بإدارة السيد محمد حفيظ الدين لإجراء المزيد من التجارب، وتولّى الدكتور سيد عابد حسين مهامّ رئاستها. وكان هؤلاء الأشخاص يقومون بمهامهم إذ ظهر أمران خلال تلك الفترة.

تقع فريد آباد، وهي إحدى محافظات ولاية البنجاب، قرب دلهي. كتب السيد مطلي فريد آبادي وهو الكاتب والناشط الاجتماعي من تلك البلدة، رسالة إلى شيخ الجامعة، ذكر فيها التطلعات التعليمية لبعض الشباب الذين ينتمون إلى بلدة ميوات،

¹ كان مدرّساً في مدرسة الجامعة المليية الإسلامية، نيو دلهي

² مشارك في التحرير وأستاذ مساعد، قسم اللغة العربية وآدابها، الجامعة المليية الإسلامية، نيو دلهي

والسعي إلى ترويجها ونشرها.

(ب) إعداد المواد التعليمية اللازمة كنماذج، ووضع ترتيب لأجل نشرها.

(ج) اتخاذ الترتيبات الخاصة لتدريب العمال وإعداد الكتب المناسبة لإرشادهم، وتوفير الوسائل لنشر هذه الكتب. وقد تم اقتراح هذه الأساليب آنذاك، بغية تحقيق هذه الأهداف.

1- إنشاء مكتبة ومتحف في المؤسسة.

يجب توفير الكتب والمجلات والأدبيات المفيدة خاصة لتعليم الكبار في المكتبة، والتي يمكن من خلالها العمل بشكل فعال، على توفير التعليم في المجتمع ولا سيما لتعليم الكبار.

2- إنشاء مركز تعليمي كنموذج في منطقة قرول باغ، وجعله مختبراً لأجل تعليم الطبقات الأمية والأقل معرفة بالقراءة والكتابة والطبقات المثقفة.

3- إنشاء قاعة نموذجية للمركز التعليمي، ل يتم فيها، تنظيم الأنشطة التعليمية والترفيهية والرياضية للطبقة المثقفة في المجتمع وتوفير فرص الخدمة الاجتماعية لأعضاء القاعة.

4- يجب إطلاق حركة لإنشاء قاعات للمركز التعليمي في المستوطنات الأخرى أيضاً على نفس النماذج.

5- إعداد النشرات والمجلات والكتب للمبتدئين البالغين وترتيب نشرها وغير ذلك.

وانطلاقاً من ذلك، تم إنشاء مركز أكاديمي كنموذج في منطقة قرول باغ. وكانت أنشطة هذا المركز على النحو التالي:

1- إصدار صحيفة حائطية كبيرة الحجم يومياً، كما صدرت أعداد خاصة منها، مثلاً عدد خاص بدلهي، وعدد خاص بروسيا، وعدد خاص بالحج وغيرها.

2- عرض يومي للخرائط والصور.

- 3- إصدار الكتب يومياً من المكتبة المتنقلة للمركز.
 - 4- توزيع الكتيبات المفيدة مجاناً.
 - 5- ترتيب فرص الاستماع إلى الأخبار والخطب من الإذاعة.
 - 6- تنظيم دروس مسائية.
 - أ- تنظيم دورات مسائية في المركز لمن يرغب في تعلم القراءة والكتابة.
 - ب- تنظيم دورات في المسجد المحلي من حين لآخر، لمن يرغب في قراءة القرآن الكريم مع ترجمة المعاني.
 - ج- إقامة تجمّع في المساء لمن يرغب في سماع الأخبار اليومية والتعليق على الأحداث اليومية.
 - د- تنظيم محاضرات ومسرحيات تربية واجتماعية في المساء.
 - هـ- تنظيم الأنشطة الرياضية وأعمال الكشفة للأطفال المناطق المحلية.
- وفيما يلي خلاصة لأنشطة وأعمال هذا المركز التعليمي على مدى ثلاث سنوات:
1. تم إلقاء خمسين محاضرة حول التاريخ والحضارة الإسلامية ما بين الجمعة والجمعة.
 2. قُرئت ترجمة خمسمئة آية من القرآن الكريم.
 3. تم إعداد مئة لافتة مكتوبة بخط اليد للمركز التعليمي والمسجد.
 4. تم إلقاء ألف محاضرة حول الأحداث الأخيرة والحديثة، ذات المعلومات التاريخية والجغرافية والسياسية أيضاً.
 5. إقامة ما يقرب من 250 جلسة لأجل الاستماع إلى إذاعة الراديو.
 6. تم إصدار الكتب من المكتبة المتنقلة خمسة عشر ألف مرة.

- كانت قضية إعداد المناهج الدراسية للبحار مطروحة أمام الجامعة منذ البداية. لذا، عندما بدأ العمل على تعليم البحار في عام 1926م، تم الاهتمام به منذ البداية، ولكنه

لم يكن إلا جهد بدائي.

وعندما أنشأت المؤسسة مكتبة متقلة للكتاب، ظهرت صعوبات كبيرة في توفير الكتب المناسبة للكتاب.

وكانت الحقيقة بأنه تم تدوين الكتب إما للأطفال أو للأشخاص المثقفين حتى الآن، وبالنسبة لهذه الطبقة الثالثة فلم يكن أحد يهتم بالطبقة الأمية أو الأقل تعليماً، مع أن هذه الطبقة كانت تشكّل الأغلبية في البلاد.

في ذلك الوقت، لم تُكتب سوى كتب قليلة مراعاةً لمستوى المبتدئين البالغين. كان من الممكن أن تكون كتب الأطفال مفيدة للكتاب بفضل ضخامة حجمها ووضوح كتابتها، لكنها لم تتضمن أي شيء يثير اهتمام هؤلاء البالغين من حيث الأسلوب والموضوع. أما الكتب الخاصة للمثقفين فلم تكن مناسبة للكتاب من حيث اللغة وأسلوب الكتابة وضخامتها. ولذا قامت المؤسسة بنفسها، بإعداد خطة لوضع منهج دراسي، وتم اتخاذ الإجراءات المختلفة لتنفيذ هذا المنهج الدراسي.

إنّ أول شيء فيما يخص إعداد هذا المنهج الدراسي هو معرفة احتياجات البالغين أنفسهم. وكان من أهداف إنشاء المراكز التعليمية النموذجية استخدامها كمختبر، مما يعني التعرف على احتياجاتهم من خلال الاختلاط بعامة الناس بواسطة هذه المراكز التعليمية. ولتحاول معرفة ما هي العناوين التي قد تكون مناسبة ومفيدة ومثيرة للاهتمام بالنسبة لهم، والتي يمكن أن يكون سبباً في تغيير طريقة تفكيرهم.

وطبعاً، لقد ساعدت تجارب هذه المراكز التعليمية المؤسسة كثيراً، فإنها وضعت خطة لإعداد كتبها في ضوء هذه التجارب، وبموجب هذا المخطط، كان من المقرر إعداد حوالي خمسمئة كتاب للبالغين. واتخذت المؤسسة لنفسها المبادرة في هذا الصدد. حيث قام عدد كبير من العاملين بأنفسهم في المؤسسة بتأليف العديد من الكتب، فتم إعداد 198 كتاباً بشكل تدريجي بحلول عام 1947م.

تم تأليف هذه الكتب والمجلات والكتيبات مع أخذ صعوبات المبتدئين البالغين واحتياجاتهم بعين الاعتبار. ولذا، لقد حظي كل أمر من أمور كتابة المقال والطباعة واللغة وأسلوب العرض والمظهر العام وغير ذلك، بعناية خاصة على نحو يمكن أن تستفيد منها الطبقة التي يتم إعداد الكتب لها، بسهولة.

وشملت هذه الكتب كلاً من الأدب (النثر والشعر ومقدمات الكتب الشهيرة ومقدمات الكتاب والشعراء المعروفين وغير ذلك) والمذكرات والسير الذاتية والتاريخ والجغرافيا والمعادن والسياسة والاقتصاد والمهن والرياضيات والمعرفة العامة والرعاية الصحية وغير ذلك. وإنّ هذه الكتب مفيدة بشكل خاص للبالغين الذين قد تعلموا أساسيات القراءة والكتابة أو الكتابة والقراءة الأساسية، ولذا يقرأها المبتدئون بشوق ورغبة.

ويعتبر إعداد قاعدة القراءة لأجل البالغين الأميين مهمة صعبة للغاية. وتولّت المؤسسة مسؤولية هذه المهمة الصعبة فنشرت جدولاً صغيراً من الحروف. ليتمكن القارئ بمساعدته، من التعرف على الحروف، ثم تمت طباعة الحروف وأجزائها على أربع لوحات كبيرة بغرض تعليم الفصل كله الحروف، وبعد ذلك تم إعداد قاعدة القراءة عن طريق الجمع بين الحروف. كما تم نشر تعليمات خاصة بتعليم هذه الأمور كلها في شكل كتيب بصورة منفصلة.

وبعد الانتهاء من القاعدة، وبغرض التدريب على قراءة النصوص البسيطة، تم تأليف كتاب اسمه "عشرة دروس"، وبعد ذلك صدرت عدة كتب ذات نوعية أولية تحت أسماء القصص والخط والكتابة والأعداد الصغيرة والكبيرة، وقد ساعدت في الانتقال من اللغة السهلة إلى الصعبة تدريجياً.

ونشرت المؤسسة العديد من الكتيبات المكونة من صفحتين مثلاً "الكلمة (المعنى والمفهوم)" و"اقرأ القرآن" و"الحج" و"الزكاة" و"صلاة العيد" وغيرها، ذلك تحت عنوان "سلسلة التعليمات والتوجيهات"، إضافة إلى الكتب التعليمية والدينية التي

نالت قبولاً خاصاً بين الجمهور.

يبرز كل من السيد عبد الملك والمغفور له مختار أحمد والسيد وفاء الرحمن من بين الذين ساعدوا السيد شفيقاً في هذه الأعمال. علماً بأنه من الأشياء التي أعطت الحياة للأعمال التعليم والتنمية هي فكرة السيد مالك، وجهود السيد مختار في سبيلها، والعمل الدؤوب من قبل السيد وفاء.

ومن الجدير بالذكر أنه عندما بدأ شفيق الرحمن العمل في هذه المؤسسة في عام 1938م، طلب من بعض الأصدقاء من مدينة حيدر آباد، تحمل مسؤولية إدارة النفقات المالية لهذا القسم، وبناء على ذلك، وافق كل من السيد محمود حسين الجامعي (مساعد مسؤول البناء)، والسيد سجاد مرزا مدير الكلية العثمانية للتدريب، والدكتور يوسف حسين خان الجامعي (نائب رئيس جامعة علي كره الإسلامية الحالية) على تحمل هذه المسؤولية بكل سرور. وإنهم، إضافة إلى مساعداتهم القيمة، ساعدوا في الحصول على تبرعات من الآخرين أيضاً. كما يواصل السيد أكبر علي، المحامي والطلاب السابق في الجامعة، مساعدة الجامعة قولاً وفعلًا ومالاً.

وبعد مرور عام ونصف من الآن، أضيف شيء آخر إلى هذا العمل وذلك هو المركز المجتمعي أي قاعة المركز التعليمي ستجدون تفصيلها في قصة العام القادم.

وكان العمل يجري في مؤسسة التعليم والتنمية بشكل خاص في منطقة قرول باغ. وكان مكتبها أيضاً في تلك المنطقة، وكان ثمة حاجة إلى التنسيق بين المركز التعليمي رقم 1 والمؤسسات التعليمية والتنمية الأخرى.....وكان من المناسب أن يديرها مدير شؤون التعليم والتنمية السيد شفيق الرحمن بنفسه، فقبل هذه المسؤولية.

وعقدت جلسة في هذه المدرسة، تعيد ذكريات دلهي القديمة إلى الأذهان، وتم الإعلان عن عقد الجلسة في الصحف وكانت القاعة مليئة بأهالي مدينة دلهي.

وقدّم السيد خواجة محمد شفيع وهو شاب من عائلة عريقة جداً في دلهي، وهو كاتب

شهير باللغة الأردية وله قدرة فائقة في الكتابة بلغة جميلة، مقالاً رائعاً حول "تقاليد دلي" ضمن سلسلة "نظرة على دلي". والأفكار الخاصة التي كان يشرحها المحاضر شفهاً أثناء المحاضرة، كانت بمثابة نقاط فريدة من نوعها تماماً من حيث اهتمام الحضور ومعلوماتهم. وإنه تحدّث بطريقة منطقية للغاية، عن تقاليد الزواج وطوقسه التي كانت ولا تزال سائدة لدى المسلمين في دلي، وقدّم مقالته بطريقة شيّقة جداً.

كان المولانا أحمد سعيد يرأس الجلسة، وذكر المولانا أيضاً في خطبته، بعض التقاليد المثيرة للاهتمام بخصوص دلهي والملك المغول، والمسجد الجامع في دلهي..... وانتهت الجلسة بعد الحديث الممتع الذي طال لساعة ونصف.

وفي هذا العام، أطلقت المدرسة الثانوية "مشروع القرآن الكريم"، ونتيجة لذلك عُقدت جلسة يوم القرآن الكريم في 28 رمضان 1443هـ الموافق 29 سبتمبر 1943م، وذلك تحت رعاية الجمعية الأدبية لطلاب المدرسة. وانهضت هذه الجلسة في جلستين. إحداهما في النهار، وثانيتها في الليل. وقد ترأس سماحة المولانا عبيد الله السندی كلتا الجلستين. وكان من برامجها:

1. تلاوة القرآن الكريم	بصوت القارئ منظور عبد الرحمن
2. مقالة عن ليلة القدر	من قبل الأخ هارون الرشيد، الصف الأول الثانوي.
3. آداب التلاوة	من قبل الأخ محمد إسماعيل
4. إنشاد نظم	من قبل الأخ عبد الحليم، الصف الثالث الثانوي
5. ميزات القرآن الكريم	من قبل الأخ منظور عبد الرحمن
6. أشهر ترجمة للقرآن الكريم	من قبل الأخ ظفر الهدى
7. كيفية تشكّل الأمم وتدهورهم وفقاً للقرآن الكريم	

8. إنشاد قصيدة	من قبل الأخ هارون رشيد، الصف الأول الثانوي
9. الترجمة الإنجليزية لسورة الفاتحة	من قبل الأخ محمد شيث
10. جمع وترتيب القرآن الكريم	من قبل الأخ إقبال أحمد، الصف الرابع الثانوي
11. القرآن الكريم والجهاد	من قبل الأخ هارون الأنصاري
12. سورة من القرآن الكريم	من قبل الأخ خواجه عبيد الله فاروقي

بعد ذلك، وبناء على طلب الحضور، قدّم المولانا عبید اللہ السندی، رئیس الجلسة، بعض النصائح أمام الطلاب، ونال هذا الاحتفال إعجاباً بشكل عام، وطُلب من منظّمي الجامعة عقد فعاليات يوم القرآن الكريم كل سنة. ثم شرح معنى وتفسير عبارة "لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ" ١٦ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ١٧ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ" على طريقة سماحة الشيخ الشاه ولي الله رحمه الله. وبعد ذلك انتهى الجزء الأول.

بدأ الجزء الثاني الساعة التاسعة مساءً. وقام الطالب هارون الأنصاري من الصف الرابع، بتلاوة آي من القرآن الكريم، بينما ألقى الطالب خواجه عبد الحي الفاروقي خطبته التي شرح فيها معنى سورة يوسف بطريقة جذابة للغاية.

وبعد ذلك، قدّم الأب كورتوا وهو كاهن بلجيكي، ضيف الجامعة، مقالاً، تحدّث فيه، ما هي المقولة القرآنية التي كان لها الأثر الأكبر على قلبه. لقد أعجب الجميع بمقالته، وحظيت بإشادة كبيرة لأنه كتب مقالة جيدة باللغة الأردية من بدايتها إلى نهايتها. والتي كان في طور تعلمها. وبعد الأب كورتوا، قام المولانا عبيد الله بشرح وتفسير الآية الكريمة: "لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ". وفي ختام كلمته هنّا الرئيس على نجاح يوم القرآن الكريم.

وبعد كلمته، قام السيد خواجه حسن نظامي بتوزيع هدايا يوم القرآن الكريم على جميع الحاضرين. وكانت هذه الهدايا في شكل كتيبين: الأولى تفسير سورة الفاتحة،

والثانية: القاعدة النظامية. حيث أبدى جميع الأعضاء سعادتهم بهذا اللطف من قبل السيد خواجه. إذ انتهت الجلسة في الساعة 11:15 مساءً بعد إلقاء كلمة الشكر لجميع الحاضرين. وقد تم تزيين قاعة هذه الجلسة أيضاً كالمركز التعليمي بالمعلقات واللوحات المكتوبة، ومن أبرزها الأعمال المكتوبة بخط يد الكاتب الكبير لدلي السيد محمد يوسف وبخط يد شقيقته فاطمة الكبرى. وكانت هذه المكتوبات جميلة جداً ونقية للغاية حتى أنها كانت تستحق مشاهدتها ورؤيتها. كان إحدى المكتوبات مكتوبة بيد السيد ناصر الدين أحمد الأنصاري. وكان تحت هذه اللوحات قطعة قماش ألصقت على القماش الأحمر، وكانت هذه القطعة جزءاً من غلاف الكعبة. وقد بلغ إجمالي عدد اللوحات النادرة والبارزة أربع عشرة لوحة. بالإضافة إلى ذلك، كانت هناك لوحات أخرى بخط أيدي الطلاب.

وفيما يلي خطاب الأب كورتوا:

سعادة الرئيس والأساتذة الكرام والأطفال الأعزاء!

في هذا المساء، يسعدني كثيراً إذ أتيحت لي فرصة الحديث عن كلمة فيما يخص أهمية القرآن الكريم وعظمته في هذا الجمع المبارك. ويؤسفني أنني غير قادر على تقديم مقالتي بشكل صحيح بسبب قلة معرفتي باللغة الأردنية، ولكن مشاعر التعاون واللفظ التي هي مفخرة سكان الجامعة الملية الإسلامية إنما هي مبعث تشجيع ومصدر إلهام.

على مدى القرون من الزمن، لقد أوضح القرآن الكريم هداية الفرقان أمام مئات الآلاف وملايين المؤمنين وهداهم إلى الطريق المستقيم. وبما أنّ هذا الكتاب مليء بالتعاليم العالية والمفيدة فإنه يحتوي على مواضيع كثيرة تستحق التدبر والتأمل من قبل غير المسلمين أيضاً.

اليوم أود أن أخبركم ما هو الجانب من القرآن الكريم الذي أثر على تأثيراً عميقاً بصفتي

ربوبية الله وقدرته.

يا من هو الأول والآخر، والحاضر في كل مكان والشاهد
لماذا أكد القرآن الكريم بهذه القوة، على كون الله حاضراً وشاهداً. كان سيدنا محمد،
صلوات الله وسلامه عليه، يؤمن بأنّ المشي في سبيل الله هو طريق التواضع
والإخلاص. وكما أن الخادم يجتهد في عمله أمام سيده، فعلى نفس الطريقة فالعبد
الحقيقي يؤمن بأنّ الله يرى جميع أعماله. فهو يجتهد في العمل بأوامر الله، ويعبده
بقلب صادق في كل وقت. ويحب الخير لجاره، ولا يحسد الآخرين ولا يشك في
ثرواتهم، ويتبع الصدق.

ومن المؤسف أنّ محيي الدينا في يومنا هذا قد نسوا هذا التعليم العالي، وإنّ أحوال كثير من الناس في عالمنا تشبه حال العرب في الجاهلية، إذ أنهم لقد انخدعوا بعواطفهم الجياشة، وتخلّوا عن عبادة الله، وكرّسوا حياتهم لأجل الحصول على الثروة. ليس يوجد مكان لله في هذا العالم المادي. وإنّ الملحدين يريدون نفي الله من كونه، لا شك في أنك تعلم كيف يتم تعليم الأولاد والبنات في بعض البلدان بأنّ الله غير موجود وبأنّه مجرد كائن خيالي اخترعه الكهنة بغية قمع الفقراء. ويقولون "إنّ الدين أفيون للشعوب" أي أنّه يخدّرهم، ولكن القلب الذي لا يخاف الله، كيف يعتني بشأن الشريعة، وإنّ حبّ الأمور المادية هو السبب الحقيقي للمعاناة والكوارث في الوقت الحاضر. وإنهم يخدعون الله والمؤمنين ولكنهم ما يخدعون إلا أنفسهم. ولم يشعروا بذلك، "يُخَدِّعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَمَا يُخَدِّعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ﴿١﴾" (سورة البقرة) لذا، من الضروري إعلان وجود الله في كل مكان. ويجب على أتباع النبي المصطفى محمد صلى الله عليه وسلم وأهل الكتاب إعلان حقوق الله بكل قوتهم.

سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ۖ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿١﴾ لَهُ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ
يُحْيِي وَيُمِيتُ ۚ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢﴾ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ ۚ وَهُوَ بِكُلِّ

فرحة العيد، قائلاً: إنّ علماءنا لم يحاولوا فهم القرآن الكريم إلى يومنا هذا. وإنهم لا يفهمونه ولا يقرؤونه بفهم معانيه. ولا يقومون إلا بترجمة آيات مختلفة من أيّ مكان. إنهم لا يعرفون كيفية الجمع بين الآيات من أماكن مختلفة، وكما لا يستطيع محامونا المسلمون استنباط القوانين من القرآن الكريم. مع أنه يتضح من كل آية قرآنية أنّ المسلمين ملكية لله، وليسوا خاضعين لأيّ شخص. وأشهدكم جميعاً بأنني أعترف أمامكم بأنني لا أوّمن بأيّ حكومة إلا بالله. والحمد لله على أنني بعد مضيّ ثلاثين سنة فهمت القرآن الكريم، والآن أستطيع أن أقوم بتفسير سورة البقرة كاملة في وقت قصير. وبعد ذلك اختتم كلمته بترجمة آية الكرسي وشرح وجود الله تعالى.

وبعد الصلاة، أقام الأساتذة حفلاً صغيراً معاً، وحضر جميع الطلاب والموظفين مأدبة العشاء بمناسبة العيد ليلاً. إنّ مأدبة العشاء بمناسبة العيد تقام دوماً من قبل مدير الجامعة السيد عبد المجيد خواجه. ففي هذه السنة أيضاً، تبرعت حرم السيد خواجه بمبلغ 200 روبية لأجل إقامة هذا الاحتفال، لكن عمال الجامعة قرروا بأنّ حفل عشاء العيد لا يُقام بطريقة نفخة إذ يموت الملايين من إخواننا جوعاً في ولاية البنغال. ولنتناول الطعام معاً حسب العادة، وينبغي جمع ثمن هذا العشاء بمبلغ مئتي روبية مع مبلغ قدره خمسون روبية خاصة للاحتفال بختم القرآن الكريم، ل يتم إرسال هذا المبلغ المجموع (مئتان وخمسون روبية) لمساعدة الإخوان المحتاجين في البنغال. وبهذه المناسبة ألقي مدير الجامعة كلمة تحدّث فيها عن الأسباب المثيرة للاهتمام بشأن حياته مع الأفكار القومية على الرغم من نشأته في بيئة مؤيدة للحكومة.

كما احتفلت إدارة المدرسة الثانوية بيوم التأسيس باهتمام كبير. بالإضافة إلى عقد الجلسة، أقيم معرض أيضًا. كان أبرز ما في هذا المعرض هو عرض صور المعلمين والطلاب السابقين وفعاليات الجامعة ووصول الضيوف. وقام بجمع هذه الصور السيد أختر حسن فاروقى (فنان المدرسة الثانوية)، ببجد كبير.

الأعمال الصغيرة، من الخوف من الفشل في الأعمال الكبيرة، ومن التفاخر بالنجاح، وأن يجعلنا قادرين على التعامل مع مهام أكبر (آمين).

أصدقائي وأحبائي، إنّ أنشطة مؤسستنا التعليمية الصغيرة لا تزال صغيرة جداً. كما لا يزال الكثيرون منكم صغاراً جداً، ولكن مع تقدمكم في السن يوماً بعد يوم، يجب علينا أن نسعى جاهدين لضمان تقدم هذه المؤسسة التعليمية أيضاً. وكلما تزايد مسؤولياتكم الجديدة يوماً بعد يوم، نسأل الله أن تزداد مسؤوليات هذه المؤسسة التعليمية أيضاً، وأن تكون قادرة على حمل هذه المسؤوليات.

في الحقيقة، هذه المؤسسة مؤسسة تعليمية صغيرة وبسيطة، ولكن لا تدعوا أن تضعف روحها. وأنها شعاع أمل في ظلام حياتنا الوطنية، شعاع ضعيف ومرتبف. واجعلوها شمساً بفضل عملكم الجاد وحبكم واستقلاليتكم وشجاعتكم، ليكنها أن تمنحنا الضوء والدفع في جميع مجالات الحياة. واجعلوها ناطقاً باسم حال المسلمين في هذا البلد، أي اجعلوها متحدتاً باسم حياتكم الكريمة ومكانتكم العالية.

ولا تكونوا متوهمين بأنّ هذه المكانة ستحصلون عليها من خلال الأحاديث الكاذبة أو ستكون من نصيبكم بفضل بعض الحركات الشطرنجية السياسية. ولن يتحقق ذلك من خلال الأمل الكاذب أو سبّ الآخرين. إذا كان الأمر شيئاً يتحقق بهذه الطريقة، أو كان شرط تحقيقه بأن يكون الجميع أذلاء لنا أو تحت سيطرتنا، ويمكننا أن نظلم الجميع، فلا قدر الله لنا هذه المنزلة الرفيعة. وينبغي لنا أن نسعى لتحقيق الرقي في مجتمعا، والذي يأتي بأفكار أفضل وأفعال أفضل مقارنة بأفكار وأعمال الآخرين، والذي يأتي من إيقان راسخ ومن جهد وعمل دؤوبين. والذي يتحقق بفضل الحب والخدمة، وإننا نريد لأنفسنا المجد والكرامة والقيادة في هذا البلد. ولكن هذا كتكريم للأعمال الخدمة وليس تعظيماً بسبب الظلم والاعتداء. نريد قيادة تمثل في رحمة على كل سكان هذا البلد، لتكون في طليعة القضاء على خرافاتهم الكاذبة وأفكارهم

الفاصلة وأنانيتهم وظلمهم وكذلك في طليعة الحد من معاناة فقراهم.

وإنَّ مَهْرَجَانَكُمْ الصَّغِيرَ هَذَا سَيَعْمَلُكُمْ دُرُوسًا كَثِيرَةً فِيمَا يَخْصُ السَّيْرَ عَلَى هَذَا الطَّرِيقِ وَكَيْفِيَّةِ الْوُصُولِ إِلَى هَذِهِ الْغَايَةِ. وَبَارِكُ اللَّهُ فِيكُمْ. فَاذْهَبُوا وَشَاهِدُوا، وَقَوْمُوا بِجَمِيعِ أُمُورِهِ بِنَفْسِ الْعَنَاءِ الَّتِي أَوَّلَيْتُمُوهَا أَثْنَاءَ تَرْتِيبِهَا.

وفي هذه المرة، هناك أمر خاص نراه في مسابقات كأس مباراة محمد علي، وهو أنه إدراج حياة الخيم الخاصة بالمدارس الدينية ضمن المنافسات، فكان من الضروري أن يقيم الطلاب المشاركون في المدارس الدينية، مخيماتهم في ميدان منطقة جامعة نغري في الأيام المحددة (تم تخصيص يومين هذا العام). وهكذا، بدأت تقام مسابقات "التخيم" وأنشطة الإضاءة في الخيم" والرياضة بالإضافة إلى مسابقات الكتابة والخطابة، بدت مستوطنة الخيم هذه تظهر حياً جميلاً جداً بسبب زخارفها في هذا الاحتفال.

عندما كان طلاب الخيم المشاركين في المسابقة الرياضية يسرون مزدوجين في صف، حاملين الأعلام. وكانت فرقة الثانوية في الصف الأمامي. وأعضاء الجامعة كلهم معهم. كان هذا المنظر يستحق المشاهدة. وقد شاركت فيها 22 مدرسة من دلهي إضافة إلى المدارس الابتدائية التابعة لجامعة علي كره وكلية فيض عام.

ومع أنني كنت مسؤولاً عن إدارة هذا البرنامج إلا أنّ تلميذي المدعو سيد حسن،
الحاصل على شهادة البكالوريوس في الآداب، والذي كان قد انضم إلى طاقم المدرسة
حديثاً، ساعدني كثيراً، فعندما جلست مرهقاً، كان الأخ حسن يقول: "أستاذي"،
لماذا أنت تجهد نفسك ونحن متواجدون هنا؟". وفيما يخص الحفاظ على انضباط
الألعاب... لعب السيد شبير أحمد الندوي أيضاً (الذي أتى منذ فترة قريبة) دوراً
كبيراً. ولا يزال العمل الجاد والمثابرة الخاصة للسيد شبير يحملان نفس اللون. حيث
كان كل من المغفور له السيد صغير أحمد والسيد محمد حسين منشغلين باستضافة
الضيوف، وكرمهما معروف للجميع. كان السيد صديقي هو روح الحياة في الخيم. وكان

كذلك كانت وفاة الطالب السابق من منطقة السند، المدعو حكيم محمد قاسم السندي، أمراً مؤلماً بالنسبة لنا. والذي كان ينشر مجلة يدوية اسمها "غُلشن" في الجامعة. وكان خلق حماس غير عادي في نشاطات جمعية المدرسة من أعماله وجهوده. وكان الراحل الكريم قد خصّص جزءاً من دخله الصغير للجامعة بشكل دائم. إذ أوصى بأنه قد تم تخصيص مبلغ معين من المال للجامعة كوقف فيجب دفعه لها.

وعندما زار السيد سجاد مرزا الجامعة شرح أسلوبه في الكتابة، والذي يتكون عادة من مقطعين فقط. إحداهما هي كتابة طرف الحرف الواحد والثانية كتابة الحرف بأكمله، على سبيل المثال، إذا كنت تريد كتابة "جالينا غاون"، فسوف تكتبها على نحو: "جَالِينا غاون". مما يجعل تعليم أطفال الصف الأول أمراً سهلاً جداً، والذين يعرفون اللغة الهندية ويريدون تعلم اللغة الأردية فإنهم يتعلمونها في فترة قصيرة.

بين الإيرادات والمصروفات. وذلك بفضل الدعم الشهري من قبل المتعاطفين مع الجامعة وتبرعاتهم وتبرعات أصحاب الولايات، وحسب خطة، كان يتم إيداع جزء من رواتب العاملين في الجامعة في الحساب البنكي. وكان يتم دفع المتبقيات. ومنذ السنة الماضية بدأ دفع الأموال المودعة للعمال. ولو بقي بعض الأشخاص، فتوفرت لهم إمكانية في هذه الميزانية. ونقدّم أدناه ملخصاً لهذه الميزانية. علماً بأنّ هذه الميزانية قد تم تقديمها والموافقة عليها في جلسة جمعية الجامعة المالية الإسلامية التي انعقدت في اليوم الأول من مارس عام 1944م. وفي هذه الجلسة، أعرب مدير الجامعة، أثناء تقديم تقريره عن أنشطة العام، عن آرائه حول هذه الميزانية، التي تعطي صورة عن الوضع المالي للجامعة. نذكر ذلك في الختام، تجدر الإشارة إلى أنّ هذه الميزانية تشمل ما تبقى من رسوم الطلاب باستثناء نفقات المطبخ، وبالمقابل، إنّ "المساعدات من الجامعة لأجل المؤسسات" تشمل تكلفة إيجار السكن وغيره أيضاً، وكأنّها تشمل جميع أنواع الدخل والنفقات باستثناء نفقات الطعام (ميزانية المطبخ).

ملخص ميزانية الجامعة المالية الإسلامية للسنة الممتدة من أغسطس 1943م إلى يوليو 1944م

إيرادات	ومصروفات
1- مساعدات دائمة من الولايات: 47,400	نفقات المؤسسات من مبلغ دخلها النخالص.
2- مساعدات دائمة من الولايات في قسط واحد: 15,000	32,883
3 منح متنوعة: 10,582	نفقات المؤسسات (من دعم الجامعة): 88,338
4- أوقاف: 1,200	مصروفات مركزية: 16,423
5- تبرعات (متعاطفين): 5200	رأس مال للاستثمار في التجارة: 7,00

ادخار لسداد القروض السابقة	6- مكتبة وصحافة: 1800
3,922	7- إيجار المباني: 14400
	8- رسوم الطلاب ما عدا الطعام: 25233
	9- امتحانات: 500
	10- متفرق: 7,140
المجموع: 1,48,566	إجمالي الميزانية: 1,48,566

لنطلع هنا على تعليق شيخ الجامعة.

كانت تجري هذه الأعمال كلها في الجامعة دون ترتيب، ولكن تزايد أعباء الديون يومياً، ونقص الأموال لكل النفقات الضرورية، وعدم التمكن من توزيع الرواتب في موعدها، وعدم سداد أي فاتورة في الوقت المحدد، واستمرار هذه الصعوبات لشهور وسنين، الأمر الذي أتعب العاملين في الجامعة لحد ما. وكان الجميع يتعاملون مع هذا الوضع بغاية من الشجاعة وضبط النفس الجدير بالثناء، وإذا لم يكن الأمر كذلك فكيف من الممكن أن يستمر العمل في ظل هذه الظروف. في حين قد أدى التضخم أيضاً إلى زيادة الصعوبات التي كان يواجهها كل عامل وكل مؤسسة. وكان باب الديون مغلقاً، التقود غير متوفرة. فيما يبدو أنه ليس هناك حل، لكن الحمد لله حمداً كثيراً، حيث تم حلّ العديد من مشاكلنا بفضل، قبل نهاية العام.

أولاً وعلى الرغم من صعوبات الملاريا والسفر ومشاكل الطبقة المتوسطة، لقد شهدت هذه السنة إنجازاً بارزاً فيما يخص توفير الأموال من قبل المتعاطفين مع الجامعة. إذ جمعت الإدارة مبلغ قدره سبعة وأربعين ألفاً وثمانية روية وأربع آتات (هلاله) خلال هذا العام، مما تم دفع 35 ألف وخمسمئة روية إلى الجامعة، وتم

إيداع 1725 روبية في البنك، ودفعت الإدارة مبلغ قدره 1200 روبية مقابل منزل المنشئ مختار أحمد كبلغ تأمين، وشمل إجمالي مصروفات هذا القسم، مصروفًا إضافيًا لمجلة "همرد جامعة" بسبب زيادة أسعار الورق، مما بلغ ثمانية آلاف وخمسمئة وثلاث وثمانين روبية وأربع آتات.

وتشمل مساعدات دلهي مبلغًا قدره عشرة آلاف روبية تبرع به اثنان من المتعاطفين المخلصين. وإنهما لم يسمحا بالكشف عن اسميهما، وقدّما هذه المساعدة بكل صدق ومحبة ويبدو أنّ فترة المعاناة المالية التي مرّت بها الجامعة، انتهت في حيث وصلت هذه المساعدة. وأعطيت هذه الأموال إلى رئيس الجمعية في الوقت الذي كان في طريقه إلى حيدر آباد بناء على نصيحة أصدقائه وإصرارهم، وذلك ليتمكن من إيجاد أيّ حلّ لتذليل مشاكله المالية. قبيل المغادرة، جاء أحد هؤلاء المتعاطفين المخلصين لينح رئيس الجمعية روفة نقدية بمبلغ عشرة آلاف، قائلاً: ربما يخفض هذا المال قليلاً من القلق الذي يجعلك تخطط لهذا السفر. وبإمكانك أن تسعى في المكان الذي تقصده، بكل راحة بال، لصالح الجامعة.

تقع منطقة بهوبال في الطريق المؤدي إلى مدينة حيدر آباد. حيث أقام رئيس الجمعية فيها لمدة يومين.....علماً بأنّ صاحب السمو حاكم منطقة بهوبال كان يهتم دوماً، بأمر الجامعة، إلا أنّ الجامعة لم تتلق أيّ مساعدة من بهوبال منذ فترة طويلة. وسرعان أن علم سموه بالوضع، بادر بالتبرع بعشرة آلاف روبية نقداً، وأصدر أمراً بصرف مساعدة شهرية قدرها خمسون روبية.

وفي حيدر آباد، كما يبدو أنّ جميع وزراء الحكومة كانوا دوماً على استعداد لمساعدة الجامعة، أما الاهتمام الخاص الذي أولى به رئيس الوزراء نواب تشتاري وحب وزير التعليم نواب مهدي يار جنج بهادور إلى العلم لقد جعل مهام الجامعة سهلاً جداً، ولكن الوضع الصحيح للمشاكل المالية التي كانت الجامعة تعاني منها، لم يكن يطرأ إلا

على بال وزير المالية غلام محمد، بأنه إذا تم تقديم مساعدة فلا بد أن تكون بقدر تنزول به هذه الصعوبات إلى حد ما. لذا تمت زيادة المساعدات التي كانت تتلقاها الجامعة دائماً من الولاية، بمقدار ضعفين ونصف. مما يعني أنه ازدادت المساعدة المالية إلى ألفين وخمسمئة روبية شهرياً بدلاً من ألف روبية شهرياً، وأيضاً لأجل تخفيف الصعوبات الخاصة التي واجهتها الجمعية جراء الحرب، تمت الموافقة على تخصيص خمسمئة روبية إضافية شهرياً، كما تمت الموافقة على تبرع إجمالي قدره ثلاثون ألف روبية دفعة واحدة بغرض تخفيف عبء الديون. وقد تم استلام 15 ألف روبية من هذا التبرع خلال سنة هذا التقرير. ولم تكن السنة تنقضي حتى تبرع الحاج محمد شفيق خان رئيس مدينة شاه جهان بور، في شهر يونيو، بأربعة آلاف روبية لأجل بناء المسجد ووعده بمزيد من المال.

وفي الواقع، كان تم تقدير العجز المالي بنحو 20 ألف روبية في ميزانية العام الماضي. وقد زال هذا العجز، كما تم سداد مبلغ أكثر من 12 ألف روبية ضمن القروض. الحمد لله. وقد تم إرفاق كشف الإيرادات والمصروفات للسنة الكاملة. وكان مدير الجامعة قد قدم الميزانية بالتفصيل، ولكن لتجنب الإطالة قدّمنا ملخصاً في حسابات الروبية فقط.

ولو لم يكن هناك تضخم لكان من الممكن أن يزول كثير من صعوباتنا بسبب التغيير المزدهر الذي شهدته الجامعة في وضعها المالي، ولكن الصعوبات الجديدة خلقت مشاكل جديدة. ومع ذلك الآن أصبح بإمكان الموظفين أن يؤديوا واجباتهم بشكل جيد، وعليهم أن يثبتوا بأنهم يستحقون المساعدة التي قدّمها لهم الأمة بناء على إخلاصهم وتفانيهم. ونحن نعتقد أنه ينبغي تقديم تقرير مفصّل لنشاطاتنا عندما تكمل الجامعة خمسة وعشرين عاماً من عمرها، وإذا تقرر الاحتفال بالذكرى اليوبيل الذهبي للجامعة في ذلك الوقت، فمن المناسب أن تبدأ الاستعدادات المناسبة لها منذ الآن.

مستلهماً بهذا النجاح، قام السيد شفيق الرحمن، ناظر المتعاطفين مع الجامعة، بنشر

القصيدة التالية وتوزيعها على مؤيدي الجامعة بمناسبة العيد:

تشنگان گر آب جویند از جهان آب هم جوید بعالم تشنگان
آب کم جو تشنگی آور بدست تا بجو شد آبت از بالا و پشت
هرکجا دردی دوا آنجا رود هرکجا فقري نوا آنجا رود
هرکجا تشنه ست آب آنجا رود هرکجا مشکل، جواب آنجا رود
ترجمة: إذا بحث العطشان عن الماء في العالم فالماء أيضاً يبحث عن العطشان في العالم.
لا تبحث عن الماء إلا قليلاً، وكن عطشان لكي يكون البحر من مائك أعلى وأخفض.
حيثما يوجد وجع يبلغ إليه الدواء، وحيثما يكون الفقر يبلغه من يقتله.
حيثما يوجد العطشان، يبلغه الماء، وأينما توجد مشكلة، يبلغه الحل.
وبذلك ينتهي بفضل الله تعالى، زمن المشاكل المالية التي مرت بها الجامعة.

الحياة العلمية بمدينة نسف في عصر الدولة السامانية (261-389هـ / 874-999م)

- د. محمد حسن محمد إمام¹

ملخص

تعدّ مدينة نسف من أهم مدن بلاد ما وراء النهر التي لعبت دوراً كبيراً في تاريخ المشرق الإسلامي وحضارته، خاصة من الناحية العلمية التي ازدهرت في المدينة خلال هذه الفترة التاريخية المهمة التي تؤرخ لها، حيث اشتهرت نسف بأنها موطن لعدد كبير من الأئمة والعلماء والفقهاء الذين لعبوا دوراً رئيساً في بناء الحضارة الإسلامية، وخدمة الإسلام، ونشر الأدب والعلم، حيث تجاوزت شهرتهم نسف إلى مشارق الأرض ومغاربها، كما هدف البحث في تسليط الضوء على أهم المؤسسات العلمية كالمساجد والمدارس والمكتبات وغيرها ودورها في إثراء المجتمع بنشر العلم والمعرفة.

الكلمات المفتاحية: نسف - بلاد ما وراء النهر - الدولة السامانية - النسفي

مقدمة

تعدّ مدينة نسف واحدة من تلك المدن الإسلامية الواقعة في المشرق الإسلامي، والتي برزت الحياة العلمية فيها بعد فتحها على يد القائد العربي قتيبة بن مسلم الباهلي في العقد التاسع من القرن الأول الهجري / العقد الأول من القرن الثامن الميلادي، فلم يكن فتح مدينة نسف وما جاورها من المدن إلا بداية فجر جديد شمل ربوع المدينة لتبدأ نواة الحياة العلمية فيها وتنضج شيئاً فشيئاً حتى بلغت ذروتها في العصر الساماني، من خلال اهتمام أبناء المدينة بتعاليم الدين الإسلامي الخفيف.

¹ أستاذ التاريخ الإسلامي المشارك، الجامعة الإسلامية بمنيسوتا فرع الهند

لعبت نسف دوراً حضارياً، فقد اشتهرت المدينة بأنها من أهم البلدان التي دخلها الإسلام في بلاد ما وراء النهر، وعلى مرّ السنين كانت المدينة مقراً للعلم والعلماء، حيث كان لهم دور عظيم في نشر العلم والثقافة في المجتمع، ومن ثم جاء البحث لإبراز الأهمية العلمية التي تحتلها هذه الولاية، واستخلاص النتائج منها.

إنّ سبر أغوار هذه المدينة التي أنجبت وخرّجت العديد من العلماء والفقهاء والمفسّرين والمحدثين، فضلاً عن الواردين إليها من المدن الأخرى لتلقّي العلوم على علماءها لم يكن بالأمر اليسير؛ نظراً لقلّة المعلومات في المصادر التي تحدثت عنها في فترة الدراسة، وسبب ذلك يعود إلى تسليط الضوء على مدينة سمرقند.

أهمية البحث: إنّ دراسة الحياة العلمية بمدينة نسف في هذه الفترة المهمة من تاريخ بلاد ما وراء النهر، يمثّل كشفاً مهماً عن التراث العلمي بالمدينة باعتبارها تراثاً حضارياً يعبر عن هويتنا الإسلامية بشكل عصري ومبتكر.

أهداف البحث:

- 1- التعرف على أهمية موقع نسف الإستراتيجي.
- 2- إبراز مدى تأثير الدين الإسلامي الحنيف بتعاليمه وشرائعه على طبيعة وسكان بلاد ماوراء النهر بصفة عامة ونسف خاصة.
- 3- إثبات وحدة الحركة الفكرية في مراكز الدولة الإسلامية وأطرافها، وهذه الوحدة اتخذت من لغة القرآن الكريم لغة للثقافة والأدب.
- 4- التعرف على مظاهر الحياة العلمية في المدينة.
- 5- إبراز أعلام المدينة من الفقهاء والعلماء والأدباء والشعراء.

المنهج المستخدم: يتناول موضوع البحث مادة تاريخية حضارية، وبالتالي يتناول

الباحث المنهج التاريخي نسبة إلى تسلسل الأحداث التاريخية مع المنهج الوصفي، وذلك لوصف بعض الأحداث في نسف، كما استخدم في الدراسة المنهج الاستقرائي الذي يعتمد على شمولية النظرة، وكذلك المنهج التحليلي في تحليل بعض الأحداث.

الدراسات السابقة:

- النشاط الفكري والأدبي في مدينة نسف للباحثان عبد الهادي محمد عباس الحمدي، أنوار عبد الجبار محمد عباس، بحث منشور بمجلة جامعة الأنبار، العدد 2، 2015م، ألقى باختصار الضوء على أهم المؤسسات العلمية بنسف مع ذكر أمثلة لعلماؤها بشكل عام، وعلى الرغم من أهميته إلا أنه لم يسلط الضوء بشكل كامل على فترة السامانيين.

وتدور محاور تلك الورقة البحثية حول النقاط التالية:

أولاً: جغرافية مدينة نسف

ثانياً: تاريخ مدينة نسف

ثالثاً: المراكز العلمية في مدينة نسف

رابعاً: إسهامات علماء نسف في العلوم الشرعية

خامساً: إسهامات علماء نسف في العلوم الأدبية

سادساً: إسهامات علماء نسف في العلوم الإنسانية

أولاً: جغرافية مدينة نسف

* التسمية: نسف تعني في اللغة: اسم مفرد مصدره نسف¹ والنسفة حجارة سوداء ذات نخاريب ينسف بها الوسخ عن القدم² ومدينة نسف هي نخشب نفسها وهو من

¹ أحمد مختار عبد الحميد: معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، بيروت، ط1، 2008م، 2230/3

² السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، ت 911هـ / 1505م): المزهري في علوم اللغة، تحقيق: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998، 335/2

الأسماء الفارسية¹ ولقد ورد اسم نسف عند الجغرافيون والمؤرخون بصيغ مختلفة، ففي معظم المصادر الجغرافية يقترن اسمها مع كش وأصبح المنسوبين إلى المدينة النسفي، والنخشي² وكذلك سميت بلدة نسف (كارشي) والمنسوب إليها قرشي وتعني بالمغولية قصر³ ويذكر ابن غدة أنّ مدينة نسف أو قرش حدودها جنوب أوزبكستان، وتقع حالياً على بعد 520 كم جنوب غرب طشقند.⁴

* الموقع الجغرافي: لقد اختلف الباحثين في تحديد وضعها، فقد عدّها ابن رسته⁵ من كور خراسان⁶ المعروفة، أما ابن خرداذبة⁷ فقد جعلها من كور ما وراء النهر⁸ أو من

¹ الزبيدي (محي الدين أبو الفيض محمد بن محمد، ت 1205 هـ / 1791 م): تاج العروس من جواهر القاموس، مصر، 1306 هـ، 403/24

² البلاذري (أبو العباس أحمد بن يحيى بن جابر، ت 279 هـ / 892 م): فتوح البلدان، دار مكتبة الهلال، بيروت، 1988 م، ص 514 ؛ اليعقوبي (أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح، ت 283 هـ / 896 م): البلدان، تحقيق: دي غويه، بريل، لندن، 1891 م، ص 325

³ ابن بطوطة (محمد بن عبد الله بن محمد بن إبراهيم اللواتي الطنجي، ت 779 هـ / 1377 م)، تحفة النظار في غرائب الأمصار ونجائب الأسفار، القاهرة، المطبعة التوفيقية، (د.ت)، 294/1

⁴ عبد الفتاح أبو غدة: قيمة الزمن عند العلماء، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، ط 10، (د.ت)، ص 73

⁵ ابن رسته (أبو علي أحمد بن رسته، ت بعد سنة 290 هـ / 902 م): الأعلاق النفيسة، مطبعة بريل، لندن، 1891 م، ص 105

⁶ خراسان: بلاد واسعة في فارس، وتشتمل علي كور عظام وكانت تسمي في القديم أشرينة، من شرقها سجستان وبلاد الهند، وغربها نواحي جرجان وشمالها بلاده ما وراء النهر، خرج منها كثير من اهل العلم. انظر: ياقوت الحموي (شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله، ت 626 هـ / 1228 م)، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، 1397 هـ / 1977 م، 350/3 ؛ الحميري (محمد عبد المنعم، ت 900 هـ / 1494 م): الروض المعطار في خير الأقطار، تحقيق: إحسان عباس، مكتبة لبنان، بيروت، ط 2، 1984 م، ص 214

⁷ ابن خرداذبة (أبو القاسم عبيد الله بن عبد الله، ت 300 هـ / 912 م) المسالك والممالك، تقديم: خير الدين محمود قلاوي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1999 م، ص 29

⁸ ما وراء النهر: يراذ به ما وراء نهر جيحون بخراسان، فما كان في شرقيه يقال له بلاد الهياطلة وفي الإسلام سموه ما وراء النهر، وما كان في غربيّة فهو خراسان وولاية خوارزم، وما وراء النهر من

مدن سمرقند،¹ وذكر ياقوت² بأنها كورة مشهورة في بلاد ما وراء النهر تقع بين جيحون وسمرقند.

وقد ذكر الجغرافيون أنّ نسف مدينة كبيرة فيها سور وريض كبير، ولها أربعة أبواب، وفيها قهندز .. ولها مسجد جامع، وأن أسواقها مجتمعة متصلة بين دار الإمارة والمسجد الجامع، وفيها قرى كثيرة، والجبال منها على نحو مرحلتين شرقاً مما يلي كش، ومنها في الجانب الغربي مغازة ... متصلة بنهر جيحون لا جبل فيها، ولها نهر واحد يجري في وسط المدينة، ودار الإمارة عليه ويتصل هذا النهر بها من كش، وعند خروجه عن المدينة يسقي زرعها، ولا يوجد غير هذا النهر بنسف ورساتيقه والذي ينقطع جريه في السنين المحيلة مما جعلهم يعتمدون على مياه الينابيع الجارية لسقي بساتينهم التي تميزت بخصوبتها وسعتها،³ وعندما تحدث ياقوت عن مدينة نسف ذكر بأنها كثيرة المزارع الطيبة وفيها أعناب جيدة.⁴

أنزه الأقاليم وأخصبها وأكثرها خيراً وأهلها يرجعون إلى رغبة في الخير والسخاء واستجابة لمن دعاهم إليه مع قلة غائلة وسماحة بما ملكت أيديهم مع شدة شوكة ومنعة وبأس وعدة وآلة وكراع وسلاح، فأما الخصب فيها فهو يزيد على الوصف ويتعاضم عن أن يكون في جميع بلاد الإسلام وغيرها مثله. انظر: ياقوت الحموي، المصدر السابق، 45/5

¹ سمرقند: مدينة من خراسان، ويقال: إن شمر بن إفریقش، غزا أرض الصغد حتى وصل إلى سمرقند فهدمها ثم ابتناها، ويقال إنها بنيت أيام الإسكندر ذلك فقبل سمرقند، وعربت فقبل سمرقند، وقصبة الصغد سمرقند، ولها شوارع ومبان وقصور سامية وفنادق وحمامات، وعليها سور تراب متسع يطيف به خندق، وهي كثيرة الخصب والنعم والفواكه، ولها أربعة أبواب. انظر: الخيري، الروض المعطار، ص 332

² معجم البلدان، 247/3

³ المقدسي (شمس الدين محمد بن أحمد بن أبي بكر البناء البشاري، ت 380 هـ / 990 م): أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، مكتبة مديولي، القاهرة، ط 3، 1411 هـ / 1991 م، ص 283؛ الإدريسي (أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الله، ت 560 هـ / 1164 م): نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، (د. ت)، 283/2

⁴ معجم البلدان، 247/3

ثانياً: تاريخ مدينة نسف

ترجع بداية الفتح الإسلامي لبلاد خراسان وما وراء النهر إلى الخليفة عمر بن الخطاب (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) (13-23 هـ / 634-643م)¹ على يد القائد الأحنف بن قيس التيمي،² ولكن الفتوحات توقفت بسبب الفتنة التي أدت لمقتل الخليفة عثمان بن عفان (رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ) (23-35 هـ / 644-656م)،³ واستأنفت الفتوحات في العهد الأموي، وتمكن الخليفة الوليد بن عبد الملك (86-96 هـ / 705-715م)⁴ بفضل حالة السلام التي انتشرت ألوته بين ربوع دولته من إعادة حركة الفتح الإسلامي،

¹ أبو حفص عمر بن الخطاب العدوي القرشي، الملقب بالفاروق، ولد سيدنا عمر بعد عام الفيل بثلاث عشرة سنة، وأسلم في السنة السادسة من النبوة وله سبع وعشرون سنة، وتولى الخلافة بعهد من أبي بكر في عام ثلاثة عشر من الهجرة، وكثرت الفتوح في أيامه، حتى قتله أبو لؤلؤة المجوسي عام 23 هـ / 644م. انظر: ابن سعد (أبو عبد الله البصري، ت 230 هـ / 844م)، الطبقات الكبرى، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968م، 3/ 265-274؛ السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، ت 911 هـ / 1505م)، تاريخ الخلفاء، تحقيق: أحمد بن شعبان، القاهرة، مكتبة الصفا، ط 1، 1423 هـ / 2005م، ص 106-125

² هو أبو بحر الضحاك بن قيس بن معاوية بن حصين بن عبادة بن النزال بن مرة ابن عبيد بن الحارث بن عمرو بن كعب بن سعد بن زيد مناة بن تميم التيمي المعروف بالأحنف، وقيل اسمه خضر، وهو الذي يضرب به المثل في الحلم - كان من سادات التابعين رضي الله عنهم؛ أدرك عهد النبي صلى الله عليه وسلم ولم يصحبه. انظر: ابن خلكان (شمس الدين أحمد بن محمد، ت 681 هـ / 1282م)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968م، 2/ 499

³ أبو عبد الله عثمان بن عفان الأموي القرشي، ولد في السنة السادسة من عام الفيل وأسلم قديماً، وهو ممن دعاه الصديق إلى الإسلام، وهو أحد العشرة المشهود لهم بالجنة، وحدث في عهد خلافته الفتنة الكبرى التي انتهت بمقتله عام 35 هـ / 655م. انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى، 3/ 53-80؛ السيوطي: تاريخ الخلفاء، ص 133-144

⁴ أبو العباس الوليد بن عبد الملك بن مروان، تولى الخلافة بعد وفاة أبيه، ودامت خلافته عشر سنين تقريباً، وتم في أيامه فتح السند والهند وبلاد ما وراء النهر وغيرها، وتوفي سنة 96 هـ / 714م، وله إحدى وخمسون سنة. انظر: الذهبي (شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، ت 748 هـ / 1348م)، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1409 هـ / 1988م، 4/ 347-348؛ السيوطي: المصدر السابق، ص 182-183

فانتسعت رقعة الدولة في المشرق والمغرب وبرز خلال هذه الفترة القائد قتبية بن مسلم الباهلي¹ الذي ولاه الحجاج بن يوسف الثقفي² مقاليد ولاية خراسان عام 86هـ / 705م فتوجه نحو بلخ³ وكانت أول جبهة قصدها كثير من أهلها وعظمائها، وساروا معه وعندما عبر نهر جيحون⁴ قابله ملك الصغانيان وأهداه كثيراً من الهدايا وسلم إليه بلاده، وفي سنة 87هـ / 706م أغار على الصغد وقتلهم قتلاً شديداً، فانهزموا وتفرقوا ثم طلبوا الصلح، فصالحهم قتبية وولى عليهم والياً من قبله، وبعد صولات

¹ هو أبو حفص قتبية بن أبي صالح مسلم بن عمرو بن الحصن بن ربيعة بن خالد بن أسيد الخيزر بن قضاعي بن هلال بن سلامة بن ثعلبة بن وائل بن معن بن مالك بن أعصر بن سعد بن قيس عيلان بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان، الباهلي أمير خراسان زمن عبد الملك بن مروان من جهة الحجاج بن يوسف الثقفي لأنه كان أمير العراقيين. انظر: ابن خلكان، وفیات الأعيان وأبناء الزمان، 88-87/4

² هو الحجاج بن يوسف بن الحكم بن أبي عقيل من ثقيف ولد بالطائف عام 40هـ / 660م، وهو أحد مشاهير الولاة في العصر الأموي، توفي في مدينة واسط عام 95هـ، وعمره أربع وخمسون سنة. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 343/4

³ بلخ: مدينة خراسان العظمى وهي من مستو من الأرض، ودار مملكة الأتراك والمملك بها لازم، وبها العساكر والقواد، ولها سبعة أبواب، وريض ومسجد، فتحها عبد الله بن سمره في خلافة معاوية بن أبي سفيان، هي إحدى محافظات جمهورية أفغانستان الآن وتقع في الشمال وتسمى محافظة بلخ وعاصمتها مزار شريف على ارتفاع 400 متر من سطح البحر. انظر: ابن حوقل (أبو القاسم محمد النصيبي، ت 370هـ / 980م)، المسالك والممالك، مطبعة بريل، ليدن، 1874م، ص 325؛ الحميري: الروض المعطار في خبر الأقطار، ص 96؛ محمد عبدالقادر أحمد: المسلمون في أفغانستان، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، (د.ت)، ص 22

⁴ نهر جيحون: كان نهر جيحون القديم يعد الحد الفاصل بين الأقوام الناطقة بالفارسية والتركية، أي إيران وتوران، فما كان في ورائه من أقاليم سبّوهم العرب ما وراء النهر وكذلك سبّوهم الهياطل وقد كان الهياطلة في المئة الخامسة للبلاد أعدى أعداء الدولة الساسانية وهم الأفتلاتيون efththalites وذلك عند المؤلفين البيزنطيين، ويعرفون بالهون البيض على أنّ مصنفى القرون الوسطى كانوا من العرب لا يستخدمون هذا التعبير على الأفراد التي تقع في بلاد ما وراء النهر. انظر: كي لسترنج (ت 1352هـ / 1933م)، بلدان الخلافة الشرقية، ترجمة: بشير فرنسيس، وكوركيس عواد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1405هـ / 1985م، ص 476

وجولات سار إلى بخارى¹ وفتحها بعد أن لقي عناءً كبيراً في سبيل ذلك مما اضطر أهلها لمصالحته،² وفي حين كان منشغلاً بتنظيم أحوال بخارى سير أخاه عبد الرحمن بن مسلم على رأس قوة صغيرة من مدينتي كش ونسف ليأخذ من ملك الصغد (طرخون) ما كان قد صالحه قتيبة عليه خلال العام الماضي ثم أعاد إلى طرخون الرهائن ورجع إلى أخيه قتيبة بخارى حيث عادوا إلى مرو³ لقضاء فصل الشتاء بها.⁴

وكان من أثر فتح بلاد ما وراء النهر ومنها مدينة نسف أن تغلغل في ربوعها الإسلام ذلك أن قتيبة لما وصل إلى مدينة سمرقند وجد فيها كثيراً من الأصنام وكانت كالكصر العظيم فأخذ ما عليها وأمر بها فأخرجت وأخذ شعلة من النار فأضرمها فيها فاضطربت واحترقت فوجد بقايا ما كان فيها من مسامير الذهب نحسين ألف مثقال.⁵

¹ بخارى: عاصمة ولاية بخارى بالروسية، وتعد خامس أكبر مدن أوزبكستان، تقع بجوار رود زرافشان ويبلغ عدد سكانها 263 ألف نسمة حسب إحصاء عام 2009 تقع بخارى على طريق الحرير، وأسمت بأنها مركز تجاري هام بالإضافة لكونها مركزاً للدراسة والثقافة وعلوم الدين، الجزء القديم للمدينة والذي يحتوي على مساجد ومدارس عتيقة، يتألف سكان المدينة من الطاجيك الناطقين بالفارسية والأوزبك، الذين يتحدثون اللغة الأوزبكية، كما كانت بخارى حتى القرن العشرين الميلادي، موطناً لليهود البخاريين، الذين استقروا في المدينة خلال العصر الروماني. انظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، 410/1

² محمد عبد المنعم الجمل: الدول المستقلة في المشرق (التاريخ والحضارة)، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 2004م، ص 32-33

³ مرو: هي مدينة مرو العظمى، قصبة إقليم خراسان وتسعى مرو الشاهجان، وكلمة (الشاهجان) كلمة فارسية معناها نفس السلطان؟ لأن الجان هو النفس أو الروح، أما الشاه فهو السلطان، سميت بذلك لجلالها عند أهل خراسان، والنسب إليها على غير قياس (مروزي)، وقد أشاد ياقوت الحموي بها وبجمالها وبمكتباتها الضخمة في عصره بعد أن تركها فراراً من وجه المغول عام 617هـ / 1220م. انظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، 112/5، 116؛ كي ليسترنج: بلدان الخلافة الشرقية، ص 440-441

⁴ محمد عبد المنعم الجمل: الدول المستقلة في المشرق، ص 34

⁵ ابن الأثير (أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد، ت 630هـ / 1232م): الكامل في التاريخ، تحقيق: أبي الفداء عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1407هـ / 1987م، 309/4؛ الترشيحي (أبو بكر محمد بن جعفر الترشيحي، ت 348هـ / 959م): تاريخ بخارى، تحقيق: أمين عبد المجيد بدوي ونصر الله مبشر الطرازي، دار المعارف، القاهرة، (د.ت)، ص 74-75

وكان تحول الناس في هذه البلاد إلى اعتناق الإسلام ضئيلاً في مستهل مراحل الفتح الأولى، ولم يُصب العرب النجاح المطلوب في إدخال أهالي بلاد ما وراء النهر للإسلام في الفترة المبكرة من الفتح حتى أتم قتيبة بن مسلم فتح مدينة بخارى للمرة الرابعة، فشجع ذلك أهلها على اعتناق الإسلام، وكذلك بذل الفاتحون العرب جهوداً كبيرة في جذب الناس إلى هذا الدين، بل لقد حاولوا تشجيع من أسلم منهم بالمال أحياناً لحضور صلاة الجمعة بالمساجد كما سمحوا بقراءة القرآن الكريم باللغة الفارسية بدلاً من العربية حتى يستطيعوا جميعاً فهمه بكل سهولة ويسر.¹

وبعد مقتل قتيبة بن مسلم في حركة تمرد وشغب بين جنده سنة 96هـ / 714م وتولى مكانه يزيد بن المهلب بن أبي صفرة² أمر خراسان في عهد سليمان بن عبد الملك (96-99هـ / 715-717م)³ واستمر الولاة على خراسان وما وراء النهر حتى تولاهما خالد بن عبد الله القسري⁴ ثم تولاهما أخوه أسد بن عبد الله سنة 117هـ / 735م حتى وفاته سنة 120هـ / 737م،⁵ فتولى أمر خراسان

¹ محمد عبد المنعم الجمل: المرجع السابق، ص36

² يزيد بن المهلب بن أبي صفرة الأزد (35-102هـ / 673-720م)، ولي خراسان بعد وفاة أبيه سنة 83هـ ففك نخوة من ست سنين، وعزله عبد الملك بن مروان برأي الحجاج، فلما تم عزله حبسه، فهرب يزيد إلى الشام. ولما أفضت الخلافة إلى سليمان بن عبد الملك، ولّاه العراق ثم خراسان، ثم نقل إلى إمارة البصرة، فأقام فيها إلى أن استخلف عمر بن عبد العزيز، فعزله، وطلبه، فحُيَّ به إلى الشام، فحبسه بحلب، ولما توفي عمر ابن عبد العزيز قام غلمان يزيد بن المهلب بهريبه من السجن. وسار يزيد إلى البصرة فدخلها وغلب عليها سنة 101هـ ثم نشبت حروب بينه وبين أمير العراقيين مسلمة بن عبد الملك، انتهت بمقتل يزيد بن المهلب. انظر: ابن خلكان: وفيات الأعيان، 4/43-44.

³ البلاذري: فتوح البلدان، ص466

⁴ أبو الهيثم خالد بن عبد الله بن يزيد بن أسد بن كرز البجلي القسري الدمشقي أمير العراقيين لهشام وولي قبل ذلك مكة للوليد بن عبد الملك، ثم لسليمان، وكان جواداً ممدحاً معظمها عالي الرتبة من نبلاء الرجال، لكنه فيه نصب معروف، وله دار كبيرة في مربعة القز بدمشق، ثم صارت تعرف بدار الشريف اليزيدي. انظر: الذهبي، المصدر السابق، 5/426

⁵ الكرديزي (أبو سعيد عبد الحي الضحاك بن محمود، ت 443هـ / 1041م): زين الأخبار، ترجمة: عفاف السيد زيدان، المجلس الأعلى للثقافة، دار الكتب، ط1، 2006م، ص181، 183

نصر بن سيار¹ في عهد هشام بن عبد الملك (105-125 هـ / 724-743 م)، واستمرت نار الفتنة بين القيسية واليمانية في خراسان وما وراء النهر، فاستغلها دعاة بني العباس في خراسان وعلى رأسهم داعيتهم أبي مسلم الخراساني² لتتأسس الدولة العباسية سنة 132 هـ / 750 م ولتدخل خراسان وما وراء النهر تحت السيادة العباسية.³

وفي سنة 205 هـ / 820 م دخل الإقليم تحت سيطرة الدولة الطاهرية (205-259 هـ / 820-878 م) التي أسسها طاهر بن الحسين مكافأة له،⁴ على خدماته التي أسداها للخليفة العباسي المأمون (198-218 هـ / 813-832 م)،⁵ وكان عام 254 هـ / 867 م إيذاناً

¹ هو أبو الليث نصر بن سيار بن رافع بن ربيعة الكاظمي، شيخ مضر بخراسان، شاعر وفارس من الدهاة سؤدداً وكفاءة، وليّ عامة ثغور خراسان وحروبها قبل أن يتولى إمارة خراسان سنة 120 هـ، ولما كانت خلافة مروان بن محمد (127-132 هـ) بايعه نصر بن سيار، وأقره الخليفة على عمله، انظر: الذهبي، المصدر السابق، 464/5

² هو عبد الرحمن بن مسلم: صاحب الدعوة العباسية، وأحد كبار القادة، استولى على نيسابور، وسلم عليه بإمرتها، فخطب باسم الخليفة السفاح العباسي (عبد الله بن محمد) ثم سار جيشاً لمقاتلة مروان بن محمد (آخر خلفاء بني أمية) فقابله بالزّاب، وانهمزت جنود مروان إلى الشام، وفرّ مروان إلى مصر، فقتل في بوصير، وزالت الدولة الأموية الأولى سنة 132 هـ / 749 م. انظر: الزركلي (خير الدين، ت 1396 هـ)، الأعلام قاموس تراجم، دار العلم للملايين، بيروت، ط 14، 1999 م، 3/336-337

³ الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير، ت 310 هـ / 922 م): تاريخ الأمم والملوك المعروف بتاريخ الطبري، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، القاهرة، 1977 م، 1/154، 200

⁴ ابن الأثير: الكامل في التاريخ، 371/5، 379، ابن كثير (عماد الدين أبي الفداء إسماعيل القرشي، ت 774 هـ / 1372 م): البداية والنهاية، مكتبة الصفا، القاهرة، ط 1، 1423 هـ / 2003، 631/5، محمد جمال الدين سرور: تاريخ الحضارة الإسلامية في الشرق من عهد نفوذ الأتراك إلى منتصف القرن الخامس الهجري، دار الفكر العربي، القاهرة، 1396 هـ / 1976 م، ص 79

⁵ عبد الله المأمون، أبو العباس بن الرشيد، ولد عام 170 هـ / 786 م، كان أفضل رجال بني العباس حزمًا وعلمًا وشجاعة، وله محاسن وسيرة طويلة لولا ما أتاه من محنة الناس في القول في خلق القرآن، تولى الخلافة بعد مقتل أخيه الأمين، وكانت البلاد مزدهرة في عهده من جميع نواحي الحياة إلى أن توفي عام 218 هـ / 833 م. انظر: السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص 236-241، الذهبي: المصدر السابق، 290-272/10

سقوط الدولة الطاهرية على يد يعقوب بن الليث الصفار¹ مؤسس الدولة الصفارية (254 - 290 هـ / 867 - 903 م) التي بسطت سيادتها على بلاد ما وراء النهر.²

ثم أطاحت بها الدولة السامانية (261-389 هـ / 874-999 م)³ ولكن تجمعت أسباب داخلية وخارجية أدت إلى سقوط الدولة السامانية أمام قوة الغزنويين الناشئة

¹ تنسب الدولة الصفارية إلى يعقوب بن الليث الصفار، والصفار لقب أطلق على يعقوب وأخيه عمرو لاشتغالهم في صناعة الصفر (الصفر هو تبييض النحاس وتصفيده وتطلى على من يبيع الأواني الصفرية)، وكان أهل هذه الدولة قد اجتمعوا في سجستان، واستطاع يعقوب بن الليث أن يحقق انتصارات كبيرة فقتضى على الدولة الطاهرية في خراسان سنة 259 هـ / 872 م، وتولى من قبل الدولة العباسية ولاية خراسان وأصفهان وسجستان والسند وكرمان والشرطة ببغداد، وبعد وفاته سنة 265 هـ / 878 م، ورثه في الحكم الولاة من أسرته إلى أن انتهى حكمهم سنة 289 هـ / 901 م. انظر: ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد، ت 808 هـ / 1406 م)، تاريخ ابن خلدون المعروف باسم (العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر)، بيروت، 1971 م، 4/ 418، 420.

² عصام الدين عبد الرؤوف الفقي: الدول المستقلة في المشرق الإسلامي منذ مستهل العصر العباسي حتى الغزو التيموري، دار الفكر العربي، القاهرة، 1420 هـ / 1999 م، ص 35، 39.

³ السامانيون: ينتسبون إلى أسر فارسية عريقة الأصل، وقد بدأ نجم دولتهم يرتفع في القرن (الثالث الهجري/ التاسع الميلادي) فصاروا ولاية على ما وراء النهر ثم امتد نفوذهم فشمّل طبرستان والري وقزوین وأقاموا علاقاتهم مع الخلفاء العباسيين على أساس المودة، والمصالح المتبادلة، فكان الخلفاء يعتمدون عليهم في إقرار سلطانهم في بلاد المشرق، ثم بدأ الصراع بين السامانيين والبويعيين، وقامت بينهما الحروب وتبادلا الهزيمة والنصر، قد شق عصا الطاعة بعض قواد السامانيين ، فأخذ الضعف يدبّ في البيت الساماني وبدأ شبح الانهيار يظهر في دولتهم منذ منتصف القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي وفي أواخر هذا القرن طمع فيهم جيرانهم من الخانيين. والغزنويين، فتقدم الخانيون بقيادة إيلك خان المعروف ببغراخان التركي للاستيلاء على سمرقند، وانتَهز السلطان محمود الغزنوي فرصة ضعف السامانيين فاستولى على مدينتي بخارى ونيسابور واستقر بخراسان، فأزال نفوذ السامانيين عنها، فوقعت بلاد ما وراء النهر في يد بغراخان الذي قصد مدينة بخارى فسيطر عليها وقسمت البلاد التي كانت تحت سيطرة دولة السامانيين بين الغزنويين والخانيين، وبذلك اختفى السامانيين من المسرح السياسي في خراسان وما وراء النهر. انظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 361/7، عبد المنعم محمد حسنين: سلاجقة إيران والعراق، مطبعة السعادة، القاهرة، ط2، 1380 هـ / 1970 م، ص5

بقيادة سبكتكين¹ إلى جانب الصراع الذي دب داخل البيت الساماني بتولي أفراد صغار السن زمام السلطة؛ مما أدى إلى طمع رجالهم وعملهم في التمرد والاستقلال عنهم، ناهيك عن تزايد النفوذ التركي في صفوف الجيش وفي الإدارة إلى جانب ظهور قوى خارجية ممثلة في الغزنويين والبويهيين² الذين سيطروا على خراسان وبلاد ما وراء النهر،³ فكان ذلك إيذاناً بقيام الدولة الغزنوية.⁴

¹ هو الملك المؤيد المنصور: ناصر الدين سبكتكين ملك غزنة، ورد مدينة بخارى أيام نوح بن منصور أحد ملوك الدولة السامانية، وكان وروده في صحبة أبو إسحاق بن البتكين، اتفق الناس عليه بعد وفاة أبو إسحاق عام 366هـ، واجتمعت كلمتهم على سبكتكين فباعوه وانقادوا لحكمه لما عرفوه من عقله ودينه ومرؤته، فتح في السند والهند الفتوحات، وقد مرض وهو في طريقه إلى غزنة، وتوفي عام 387هـ / 997م ونقل تابوته إلى غزنة. انظر: الطوسي (نظام الملك أبي علي الحسن بن علي بن إسحاق، ت 485هـ / 1092م)، سياسة نامه، ترجمة: السيد محمد الغزاوي، دار الرائد العربي، بيروت، (د.ت)، ص 142-143، ابن خلكان: المصدر السابق، 175/5 - 176، بدواني (عبد القادر بن ملوك شاه): منتخب التواريخ، تصحيح: مولوي أحمد علي صاحب، اهتمام كبير الدين أحمد، الهند، كلكتة، 1868 ش، 8/1-9

² يرجع نسب البويهيين إلى زعيم فارسي يدعى أبا شجاع بويه بن فناخسرو بن تمام بن كوهي بن شيرازيل الأصغر بن شير كنده من ولد يزدجرد بن هرمز، عاش بويه في إقليم الديلم جنوب غرب بحر فارس، وقامت الدولة البويهية على أكتاف أولاده الثلاثة، علي (عماد الدولة) والحسن (ركن الدولة) وأحمد (معز الدولة)، وكان أولاد بوية يعملون في خدمة القائد مرداويج بن زيار الديلمي الذي استقل بمنطقة طبرستان والديلم، وبعد مقتله على يد جنوده عام 323هـ / 936م، سيطر أولاد بوية على أملاكه وتقاسموها بينهم، أخذت سلطة الدولة البويهية في الاتساع، فضمت إلى أملاكها بلاد فارس والري والجلج والكرج والأهواز بل وصل الأمر إلى السيطرة على عاصمة الخلافة نفسها، ففي عام 334هـ / 945م دخل البويهيون بغداد، وصارت لهم السلطة الفعلية في حكم البلاد، وأصبح الخليفة العباسي مجرد رمز لا حول له ولا قوة، ودامت سيطرة البويهيين على الدولة العباسية مدة، حتى انقضى حكمهم على أيدي الأتراك السلاجقة عام 447هـ / 1055م. ابن الأثير: الكامل في التاريخ، 87/7

³ محمد علي حيدر: الدويلات المستقلة في المشرق، دار الأندلس، القاهرة، 1963م، ص 189، ياسر عبد الجواد المشهدي: تاريخ الدول الإسلامية في آسيا، دار الفكر ناشرون وموزعون، عمان الأردن، 2010م، ص 54

⁴ علي محمد سعد: أسواق خراسان في العصرين الغزنوي والسلجوقي، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب جامعة المنصورة، 2017م، ص 33، محمد جمال الدين سرور: تاريخ الحضارة الإسلامية في الشرق، ص 85

ثالثاً: المراكز العلمية في مدينة نسف

لقد نشطت المؤسسات والمراكز التعليمية في نسف بفضل رعاية حكام الدولة السامانية وإنشائهم للمؤسسات العلمية بها، كذلك الرخاء الاقتصادي الذي عم ربوع المدينة؛ فانعكس ذلك في قيام نهضة ثقافية مزدهرة في شتى نواحي البلاد. فانتشرت المؤسسات التعليمية بالبلاد والتي كان على رأسها:

• **المساجد:** يُعدّ المسجد من أهم الروافد التي استغلها الحكام لنشر العلم والثقافة بين الناس، فالمسجد له مكانته السامية التي يستمدّها من كونه مضافاً إلى الله - عزّ وجلّ - بحسبانه بيته الذي وضعه لعباده، فهو مصدر توجيه المجتمع إيماناً ومادياً، وهو مؤسسة للعلم تعلماً وتعليماً، وهو ندوته الأدبية تسليّةً وترويحاً، وشخذاً للهمم ورفعاً للمعنويات، وهو مكان تعارف المسلمين ووسيلة تألفهم، ففي المساجد يتربى المسلم على أرفع المثل الاجتماعية، وفي مقدمتها النظام والقدوة، ومعالجة الأنانية، وإزالة الفوارق والطبقات.¹

ومنذ الفتوحات الأولى للمسلمين في بلاد ما وراء النهر وحتى مجيء السامانيين اهتم المسلمون ببناء المساجد في المدن التي سكنوها في بلاد ما وراء النهر، فقد كانت تعقد فيها حلقات الدروس لتعليم القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة،² وقد احتوت مدينة نسف على العديد من المساجد التي كانت تقام فيها حلقات، ومجالس الإماء، حيث كان يملئ الشيخ فيسمعه الطالب أو يكتب في العلم دفتره الخاص وهذه الطريقة تعد أفضل الطرائق لأخذ الحديث النبوي الشريف،³ وكان يحضر تلك المجالس طلاب العلم من شتى أنحاء العالم الإسلامي، وكان هناك العديد من العلماء

¹ محمد أسعد طلس: التربية والتعليم في الإسلام، مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012م، ص 139

² عمر فلاح عبد الجبار: قتيبة بن مسلم الباهلي قائد فتح بلاد ما وراء النهر، مجلة ديالي، العدد 55، عام 2012م، ص 32

³ محمد أسعد طلس: التربية والتعليم في الإسلام، ص 140-141

الذين كانوا يدرسون ويملون على طلابهم في المساجد، مثال ذلك الإمام عبد الجليل بن محمد بن عبد الرحمن المودوي النسفي الذي كان يحدث ويملي على طلابه الحديث بالمسجد الجامع في مدينة نسف.¹

ومن خارج نسف أبو حفص قتيبة بن أحمد بن عثمان البخاري (ت 306هـ / 918م)، وهو بخاري الأصل، وكان يقيم بمدينة نسف ويقص للامة بمسجد الخلقانين بنسف، وأبو علي بن أحمد الإسماعيلي البخاري (ت 401هـ / 1011م)، دخل مدينة نسف وجلس للامة علي باب مقصورة المسجد الجامع بالمدينة،² وأبوسهل هارون الإستيراباذي المتوفى منتصف رمضان عام 364هـ / 975م، دخل نسف عام 359هـ / 970م، وعقد له بها مجلساً للإملاء ظهر كل يوم، وكان يحضر مجلسه هذا كافة أهل العلم، وشهد مجلسه أبو العباس المستغفري وهو ابن عشر سنين كما ذكر، وغيرهم كثير من أهل العلم الذين كانوا يدرسون طلابهم بالمساجد داخل مدينة نسف.³

● المنازل: كان يتلقى بعض الأطفال وخاصة من أولاد الأغنياء والعلماء والسلطين تعليمهم الأولي في المنازل، وكان الآباء يختارون لأبنائهم معلمين من ذوي الشهرة العلمية والخلقية الواسعة، لما كان له الأثر في نبوغ كثير من هؤلاء الأطفال، وكان يطلق على معلمي أبناء الطبقة العليا هؤلاء اسم المؤدبون.⁴

وقد كان بمدينة نسف من يستقدمون المؤدبين إلى منازلهم لتعليم أولادهم، فقد أتى والد أبي العباس المستغفري لأولاده بمؤدبين ومنهم أبو محمد عبد الله بن المكي الأديب الكسبوي (ت 372هـ / 983م)، قال عنه المستغفري: كان يؤدبنا في

¹ النسفي (نجم الدين عمر بن محمد بن أحمد، ت 537هـ / 1142م): القند في ذكر علماء سمرقند،

تحقيق: يوسف الهادي، آينه ميراث، طهران، 1999م، ص 264

² النسفي: القند في ذكر علماء سمرقند، ص 396-397، 536

³ محمد أسعد طلس: المرجع السابق، ص 98-100

⁴ محمد أسعد طلس: المرجع نفسه، ص 58

دارنا سنين،¹ وأيضاً أبو علي منصور بن محمد بن إسماعيل وذكره المستغفري أيضاً وكان ممن تولى مهنة التأديب في مدينة نسف وعرف بـ(المؤدّب) أبو جعفر محمد بن النضر المؤدّب المجدواني (ت 387 هـ / 997 م).²

كما كانت تعجّ منازل العلماء بمدينة نسف بطلاب العلم، وكان العلماء يعقدون في منازلهم حلقات العلم ومجالس الإملاء، من أمثلة ذلك أبو الورع علي بن أحمد بن عبد السميع الصادقي النسفي، كان يحدث طلابه بداره في مدينة نسف، كما أنه عندما دخل نسف أبو الحسن علي بن زيد الصنعاني أملي ببيت أحدهم في رمضان من عام 345 هـ / 956 م، وهو نصر بن عتيق المؤذن النسفي.³

• المكتبات: كانت المكتبات من المؤسسات الثقافية والتعليمية في نسف، وكانت جزءاً رئيساً في المنشآت التعليمية، وانتشرت المكتبات في بداية الأمر مرتبطة بالمساجد، ثم وجدت بعض المكتبات العامة والخاصة، وكانت المكتبات تعرف في الماضي بخزائن الكتب، وقد جرت العادة أن يعتمد بعض أصحاب الخير والبر إلى دعم هذه المكتبات وتأسيسها، وارتبط وجود المكتبات في نسف بوجود المدارس الفقهية التي انتشرت في ربوع نسف منذ فجر الإسلام، ومع تزايد حركة التأليف، فلا يكاد يوجد مسجد أو منزل عالم إلا ألحق بمكتبة تضم العديد من الكتب.⁴

فقد حرص أهل الكتب عليها فكانوا يودعونها عند من يثقون بهم سفرهم أو ارتحلهم، ومن شدة الاحترام للكتب، قال بعض العلماء: ما دخلت "بيت الكتب"

¹ النسفي: المصدر السابق، ص 205

² السمعاني (أبو سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي، ت 562 هـ / 1166 م): الأنساب، تقديم: عبد الله عمر البارودي، بيروت، دار الجنان، ط 1، 1988 م، 202/1، 92/12

³ النسفي: المصدر السابق، ص 202

⁴ إحسان ذنون الثامري: الحياة العلمية زمن السامانيين التاريخ الثقافي لخراسان وبلاد ما وراء النهر في القرنين الثالث والرابع للهجرة، بيروت، ط 1، 2001 م، ص 59-60

إلا على طهارة،¹ بل كان بعض العلماء الصالحين يتنى أن يجد في الجنة مكتبة عظيمة فيظل فيها،² وجرت العادة عند بعض العلماء أن يوقفوا كتبهم على الجوامع كي تعم الفائدة على العلماء، وطلبة العلم، مثل الكتب الموقوفة في جامع نسف.³

ويتصل بالكتب والمكتبات مجموعة من العاملين في مجال نسخ الكتب والاتجار بها، وأعني الوراقين الذين كانوا يعملون في أسواق خاصة بهم في نسف، فقد كان إقبال الناس على الكتب جعل الوراقة من المهن التي تدرّ على صاحبها رزقاً وفيراً، حتى إنّ بعض العلماء احتاجوا في أواخر حياتهم فصاروا يورقون أي ينسخون الكتب ويبيعونها لأنهم لا يأخذون أجراً على التعليم والتدريس كأبي محمد عبد الله بن عوض النسفي.⁴

• الأربطة:⁵ كان الرباط لا يقل أهمية عن المسجد من حيث كونه مكاناً تشع منه الدعوة إلى الإسلام وإحياء الثقافة، فكان العلماء والشعراء الذين يؤثرون حياة الخلوة يلجأون إلى هذه الثغور للتفرغ للدرس والبحث،⁶ فكانت لها دور في نشر العلم بين

¹ الصريفي (إبراهيم بن محمد بن الأزهر، ت 641هـ / 1243م): المنتخب من السياق لتاريخ نيسابور، تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1989م، ص 133

² النسفي: المصدر السابق، ص 67

³ السيوطي: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل، دار الفكر، مصر، ط2، 1979م، 51/1

⁴ الصريفي: المنتخب من السياق لتاريخ نيسابور، ص 61-62

⁵ "الأربطة" أو "الربط" جمع رباط، وهو بمعنى المربطة، أي ملازمة ثغر العدو، وهو المكان الذي يربط فيه الخيل لغرض الجهاد وملاحقة الكفار. والرباطات من الناحية المعمارية: هي نقاط عسكرية حصينة أشبه بالقلاع يحيط بها سور عظيم، وفي داخل كل رباط غرف لسكن المرابطين، ومخازن الأسلحة والمؤن، وأماكن لربط الخيول، كما يوجد في الرباط برج عال مهمته مراقبة تحركات العدو والإخبار عنها، وقد أخذ معنى الرباط من الآية الكريمة "وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ". انظر: سورة الأنفال: 6؛ السمعاني: المصدر السابق، 308/3

⁶ حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، (د، ت)، 4/413

الجنود والمرابطين، حيث كانوا يتدارسون علوم الدين والشعر والأدب وغيرها.¹ كما أطلق لفظ الرباط أيضاً على البيوت التي كان يسكنها المتقشفون والصوفية، وكانت تقام الأربطة بكثرة على حدود الدولة الإسلامية، وكان يقيم فيها المجاهدون استعداداً للحرب، وفي الوقت الذي لا تكون فيه حرب كانوا يقومون بقراءة القرآن الكريم، ونصوص العلم والدين وأحاديث النبي (صَلَّى اللّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، كما كانت الأربطة ملجأ يلجأ إليه أهل العلم الرحالون الذين ينتقلون في أرجاء العالم الإسلامي طلباً للعلم، والأحاديث النبوية وعلوم الفقه واللغة العربية.²

رابعاً: إسهامات علماء نسف في العلوم الشرعية

• علم القراءات:³ اشتهر عدد من العلماء بعلم القراءات حتى أن بعضهم كان من المحدثين والشيوخ ومن أشهر القراء في مدينة نسف:

- أبو الحسن علي بن الحسين بن معقل المقرئ النسفي (ت 367هـ / 978م)

كان من المقرئين المعروفين في مدينة نسف، من شيوخه محمد بن جعفر الكبوزبختي وأبي سعيد بكر بن المرزبان الأشتيخني وابن مجاهد المقرئ البغدادي وغيرهم، توفي

¹ الذهبي: تذكرة الحفاظ، دار الفكر العربي، القاهرة، ط 3، 1377هـ، 154/4

² محمد أسعد طلس: المرجع السابق، ص 98-100

³ علم القراءات: أدى انتشار الإسلام في الأمصار إلى تبين رسم بعض ألفاظ القرآن الكريم ونطقها مع عدم الإخلال بالمعنى، ونظراً للاختلاف في قراءة القرآن الكريم؛ فقد سارع أمير المؤمنين عثمان بن عفان -رَضِيَ اللّهُ عَنْهُ- بجمعه في مصحف واحد، إلا أنه لم يمنع من أن أصبح لكل إقليم قراءة خاصة به يتبعون فيها أحد القراء الذين يثقون فيه وبصحة قراءته، ولم يكد ينتهي القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي، حتى اشتهر في الدولة الإسلامية سبعة قراءات لكل منها أصولها وقواعدها، وهم: عامر، وابن كثير، وعاصم بن أبي النجود، ونافع بن عبد الرحمن، وأبو عمرو المازني البصري، وحمزة بن حبيب الكوفي، وأبو الحسن الكسائي، وألحق بهم ثلاث قراءات تكلمية، وغير ذلك اعتبر شذوذاً. انظر: حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، 2/265

ليلة الثلاثاء الثالث من جمادى الأولى سنة سبع وستين وثلثمائة.¹

- أبو نصر أحمد بن علي المايبرغي المقرئ (ت بعد 402 هـ / 1011م)

كان شيخاً ثقة صالحاً صدوقاً مكثراً من الحديث، من شيوخه: سمع أبا عمرو ومحمد بن محمد بن صابر وأبا سعيد الخليل بن أحمد وأبا بكر محمد بن الفضل وأبا بكر أحمد بن محمد بن إسماعيل وأبا أحمد الحاكم القاضي البخاريين، وروى عن أبي بكر بن إسحاق الكلاباذي صاحب معاني الأخبار، تلاميذه: روى عنه جماعة منهم أبو محمد عبد العزيز بن محمد بن محمد النخشي الحافظ وأبو بكر محمد بن أحمد بن محمد بن أبي نصر البلدي النسفيان وغيرهما، توفي بعد سنة اثنتين وأربعمائة.²

● علم الحديث: يُعدّ الحديث المصدر الثاني للتشريع الإسلامي،³ وقد اهتم علماء مدينة نسف بدراسة علم الحديث اهتماماً كبيراً، بل كانت الرحلة لطلب الحديث من نسف إلى كثير من بلدان العالم الإسلامي، كما أسهم علماء مدينة نسف إسهاماً كبيراً في هذا العلم، وتركوا كثيراً من الكتب والمصنفات في علم الحديث،⁴ وقد أخرجت مدينة نسف عدداً كبيراً من العلماء في علم الحديث ومن أشهرهم:

- أبو زيد طفيل بن زيد التميمي النسفي (ت 279 هـ / 892م)

أبو زيد طفيل بن زيد بن طفيل بن شريك بن شماس بن زيد بن الحارث التميمي العمي النسفي، هو أول المشهورين من علماء نسف ومحدثيها كان على قضاء نسف أكثر من خمسين سنة، روى عن كثير من علماء الحديث في عصره، وكان يعظمه

¹ النسفي: المصدر السابق، ص 195

² السمعاني: الأنساب، 12/66

³ أحمد عطية الله: القاموس الإسلامي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1993م، 3/84

⁴ أبو الحسن علي بن أحمد الرازي: المختصر في مصطلح أهل الأثر، مكتبة الفلاح، البين، 1431 هـ /

2010م، ص 4

الإمام البخاري ويقول: اسمعوا من طفيل بن زيد أحاديث يحيى بن بكير، وقال أيضاً: لقد رأيت ألف شيخ من أهل العلم فما رأيت أدب مثل شيخكم طفيل بن زيد، وتوفي طفيل بن زيد في الرابع من المحرم سنة 279 هـ / 892 م.¹

- أبو أحمد طالب بن علي الشيركشي (ت 288 هـ / 901 م)

أبو أحمد طالب بن علي بن الحسن ابن طور خان الشيركشي، شيوخه: يروى عن أبي سعيد الأشج والبخاري ومحمد بن عبد الله بن يزيد المقرئ، تلاميذه: فقد روى عنه ابنه أبو الحسين محمد، توفي في شهر رمضان سنة 288 هـ / 901 م.²

- أبو النضر شريح بن عبد الله النسفي (ت 300 هـ / 913 م)

أبو النضر شريح بن عبد الله بن إسماعيل النسفي، شيوخه: روى عن عبد بن حميد والبخاري وعبد الله بن عبد الرحمن الدارمي السمرقندي ورجاء بن المرجى الحافظ وغيرهم من مشايخ سمرقند، تلاميذه: روى عنه حماد بن شاكر وعبد المؤمن بن خلف، وأهل نسف وغيرهم، توفي سنة ثلاثمائة للهجرة.³

- أبو محمد عبد الله إبراهيم القنطري (ت 303 هـ / 916 م)

أبو محمد عبد الله بن إبراهيم بن إسحاق بن أيوب القنطري، محدث ثقة جليل من علماء نسف من رأس القنطرة، شيوخه: روى عن أبي زرعة الرازي، تلاميذه: روى عنه محمد بن زكريا، توفي في ذي القعدة سنة ثلاث وثلاثمائة.⁴

- أبو معشر الكبندوي (ت بعد 307 هـ / 920 م)

¹ عبد الهادي محمد عباس المحمدي، أنوار عبد الجبار محمد عباس: النشاط الفكري والأدبي في مدينة نسف، مجلة جامعة الأنبار، العدد 2، 2015 م، ص 34

² السمعاني: المصدر السابق، 231/8

³ النسفي: المصدر السابق، ص 125

⁴ السمعاني: المصدر السابق، 502/10

أبو معشر الفضل بن أحمد بن يعقوب بن الأشرس الضبي الكبندوي، كان من أصحاب البخاري، توفي بعد سنة سبع وثلاثمائة.¹

-خلف بن شاهين النسفي (ت 308هـ / 921م)

خلف بن شاهين الحسن بن هاشم النسفي، شيوخه: روى عن البخاري الجامع، تلاميذه: سمع منه أهل سمرقند الجامع، توفي في رجب سنة ثمان وثلاثمائة.²

- أبو الحارث أسد بن حمدويه الورثيني (ت 315هـ / 927م)

أبو الحارث أسد بن حمدويه بن معبد بن خرس الورثيني النسفي، كان مكثراً من الحديث جامعاً له، سمع الطفيل بن زيد التميمي، والمثنى بن إبراهيم الغوبديني، وأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمزي وغيرهم، وهو مصنف كتاب (البستان) وكتاب (العجائب) و(أخبار الحسن والحسين والمقتل) وكتاب (مفاخرة أهل كش ونسف)، وكان مليح الحديث، حسن التصنيف متفنناً في فنون العلم، وكان من مفاخر بلدة نسف، وكانوا يذكرون عنه أنه قال: كتبت مائة ألف ورقة وجمعت مائة ألف درهم وضربت مائة ألف لبنة، ويذكرون من مناقبه أنه لم يخرج قط من باب داره إلا والمحبرة والمقلة والدقتر في ساق خفه، توفي في رجب سنة 315هـ / 927م.³

-أبو جعفر حم بن مستغفر الزيكوني (ت 326هـ / 938م)

أبو جعفر حم بن مستغفر الزيكوني، شيوخه: سمع رجاء بن سويد المودوي البلخي وأبا سهل عمران بن أبي عمران وغيرهما، تلاميذه: روى عنه ابنه محمد بن حم بن مستغفر الزيكوني ومحمد بن قارة النسفي، توفي سنة ست وعشرين وثلاثمائة.⁴

¹ النسفي: المصدر السابق، ص 514

² النسفي: المصدر نفسه، ص 27

³ النسفي: المصدر السابق، ص 166-167

⁴ السمعاني: المصدر السابق، 374/6، ابن الأثير: اللباب في تهذيب الأنساب، مكتبة المثنى، بغداد،

(د.ت)، 88/2

-اليمان بن الطيب الكرجيني (ت 332هـ / 944م)

أبو الحسن اليمان بن الطيب بن حنيس بن عمر، من علماء الحديث، شيوخه: حدث عن عبد الله وداود ابني نصر بن سهل اليزيديين، توفي في ذي الحجة سنة اثنين وثلاثين وثلاثمائة.¹

- أبو يعلي عبد المؤمن بن خلف التيمي (ت 346هـ / 957م)

أبو يعلي عبد المؤمن بن خلف بن طفيل بن زيد بن طفيل بن شريك بن شماس التيمي العمي النسفي، وهو حفيد أبي زيد طفيل بن زيد السابق ذكره، كان له رحلة إلى الشرق والغرب، وحديث كثير، ورجاله كثير يجاوزون الألف، وكان صاحب غرائب، ثقة مأموناً، كتب الحديث ببلده نسف عن جده أبو زيد الطفيل بن زيد، وعن خاله أبو محمد أحمد بن محمد بن العجنس، وعن سائر علماء مدينة نسف، وكتب الحديث بخاري عن محدثها، وبسمرقند بسائر بلاد الصغد، وعن أهل كش وترمد وبلخ وعن سائر أهل خراسان، وببغداد أخذ من علماءها وبالبصرة والموصل وواسط والرقعة، ومكة وبصنعاء اليمن، وبمصر وبسائر بلاد الشام، وببيت المقدس والرملة وغيرها، ولد أبو يعلي ليلة النصف من شعبان سنة 259هـ / 837م، وتوفي يوم الخميس الحادي عشر من جمادى الآخرة سنة 346هـ / 957م.²

- أبو الحسين بن محمد النسفي (ت 377هـ / 988م)

أبو الحسين الشاه محمد بن محمد بن جبريل بن سهيل النسفي، والشاه لقب، من رواه الحديث، شيوخه: روى عن محمود بن عنبر، توفي في شهر ربيع الأول إحدى عشرة ليلة بقين منه سنة سبع وسبعين وثلاثمائة.³

¹ ابن نقطة (أبو بكر محمد بن عبد الغني بن أبي بكر بن شجاع معين الدين الحنبلي البغدادي، ت 629هـ / 1231م): إكمال الأكمال تكملة لكتاب الأكمال لابن ماكولا، تحقيق: عبد القيوم عبد ريب النبي، جامعة أمّ القرى، مكة المكرمة ط1، 1410م، 2/224، ابن الأثير: اللباب في تهذيب الأنساب، 3/94

² السمعاني: المصدر السابق، 13/309-310

³ النسفي: المصدر السابق، ص 128

-أبو بكر محمد بن بكر الوري (ت 380هـ / 991م)

أبو بكر محمد بن بكر بن خلف بن مسلم بن عباد الوري المطوعي، كان شيخاً صالحاً محدثاً، شيوخه: حدث عن إسحاق بن أحمد ابن خلف وأحمد بن عبد الواحد بن محمد بن عمر المنكدري وأبي نعيم عبد الملك بن محمد بن عدي الأسترباذي وغيرهم، تلاميذه: روى عنه أبو العباس المستغفري توفي في شهر ربيع الآخر سنة ثمانين وثلاثمائة.¹

- أبو الأزهر أحمد بن أحمد الأفراي (ت 386هـ / 997م)

أبو الأزهر أحمد بن أحمد بن محمد الفذاري الأفراي شيوخه: روى عن أبيه وأبي الأحوص محمد بن مسلمة الكاساني، تلاميذه: روى عنه أبو العباس المستغفري الحافظ، وكانت وفاته بعد سنة ست وثمانين وثلاثمائة.²

-أبو الحسن علي بن محمد الطالبي (ت 386هـ / 997م)

أبو الحسن علي بن محمد بن العباس الطالبي النسفي، من شيوخه: سمع عبد المؤمن بن خلف والمشايخ، توفي في شهر رمضان سنة ست وثمانين وثلاثمائة.³

-أبو الفضل محمد بن أبو سعيد المرودي (ت 386هـ / 997م)

أبو الفضل محمد بن أبي سعيد عثمان بن إسحاق بن شعيب بن الفضل ابن عاصم بن مردة المرودي النسفي، كان شيخاً ثقة محدث، شيوخه: هو آخر من روى عن محمود بن عنبر بن نعيم النسفي، تلاميذه: سمع منه أبو العباس المستغفري الخطيب، وابنه أبو ذر محمد بن جعفر، سمع منه الصغار والكبار وأثنى عليه المستغفري، توفي في ذي القعدة سنة ست وثمانين وثلاثمائة.⁴

¹ السمعاني: المصدر السابق، 320-319/13

² السمعاني: المصدر نفسه، 218/10

³ النسفي: المصدر السابق، ص 386

⁴ السمعاني: المصدر السابق، 206/12

-علي بن محمد بن جعفر النسفي (ت 397هـ / 1007م)

علي بن محمد بن جعفر بن محمد بن حامد بن المنذر النسفي وهو أبو الحسين بن أبي أحمد، شيوخه: روى عن عبد المؤمن بن خلف والحسين بن خلف المؤدب، توفي يوم الثلاثاء لست بقين من رجب سنة سبع وتسعين وثلاثمائة.¹

-أبو نصر أحمد بن عمار الشيركي (ت 400هـ / 1010م)

أبو نصر أحمد بن عمار بن عصمة بن معاذ الشيركي، محدث، شيوخه: سمع أبا محمد نصر بن محمد بن سبرة الشيركي، تلاميذه: سمع منه جامع أبي عيسى، وأبا يعلي عبد المؤمن بن خلف النسفي وغيرهم، توفي في شيركث في شعبان سنة أربعمائة.²

-أبو أحمد أحمد بن محمد الفرنكدي (ت 400هـ / 1010م)

- أبو أحمد أحمد بن محمد بن عبد الله بن محمد بن فرنكدك النسفي الفرنكدي، روى عن أبي يعلي عبد المؤمن بن خلف النسفي، تلاميذه: روى عنه أبو العباس المستغفري الحافظ، توفي في العشر الأواخر من شهر ربيع الأول سنة أربعمائة.³

- أبو نصر أحمد بن علي الشرغواني (ت 403هـ / 1013م)

أبو نصر أحمد بن علي بن محمد بن جمعة بن السكن بن عبد الله بن زربي المتولي الشرغواني الكوفي النسفي من أهل نسف، كان يسكن سكة كوي ضرغيان فنسبت إليه وأشتهر بالنسبة إليها، شيوخه: روى عن أبي يعلي عبد المؤمن بن خلف النسفي، تلاميذه: روي عنه أبو العباس المستغفري الحافظ، توفي في السادس من شهر رمضان سنة ثلاث وأربعمائة.⁴

¹ النسفي: المصدر السابق، ص 387

² ابن الأثير: اللباب في تهذيب الأنساب، 224/2

³ السمعاني: المصدر السابق، 199/10

⁴ السمعاني: المصدر نفسه، 80/8

- أبو علي محمد بن محمد الخشنامي (ت 406 هـ / 1016 م)

أبو علي محمد بن محمد بن خشنام ابن الحسين بن معروف بن شجاع بن كدام الخشنامي، من أهل نسف، شيوخه: سمع إسحاق بن عمرو وأبا سهل هارون بن أحمد بن الأستراباذي وأبا عمرو محمد بن محمد بن صابر وغيرهم، تلاميذه: سمع منه أبو العباس جعفر بن محمد ابن المعتز المستغفري، كانت وفاته في جمادى الأولى سنة ست وأربعمائة.¹

- أبو بكر محمد بن سليمان النوقدي (ت 407 هـ / 1017 م)

أبو بكر محمد بن سليمان بن الخضر بن أحمد بن الحكم المعدل النوقدي، من نوقة خرداخن من نواحي نسف، كان ثقة أميناً، شيوخه: روى عن محمد بن محمود بن عنبر عن أبي عيسى الترمذي كتاب الجامع له وعن غيرهما، توفي في غرة جمادى الأولى سنة سبع وأربعمائة.²

- أبو الحسين العلاء بن محمد الغويديني (ت 409 هـ / 1019 م)

أبو الحسين العلاء بن محمد بن نعيم الغويديني، من أهل العلم والحديث، شيوخه: روى عن أبيه وخلف بن محمد الخيام وأبي أحمد عبد الرحمن بن عبد الله بن يزداد الرازي، تلاميذه: روى عنه المستغفري، توفي يوم الخميس السادس عشر من شهر رمضان سنة تسعة وأربعمائة وعاش اثنين وسبعين سنة.³

● علم الفقه: وهو- لغة- العلم بالشيء والفهم له، وغلب على علم الدين لسيادته وفضله وشرفه على باقي العلوم، أما في الاصطلاح فهو العلم بالأحكام الشرعية العملية

¹ ابن الأثير: اللباب في تهذيب الأنساب، 447/1

² ابن ماكولا (علي بن هبة الله بن علي بن جعفر، أبو نصر، ت 475 هـ / 1082 م): الإكمال في رفع الارتباب عن المؤلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1،

1411 هـ / 1990 م، 546/1

³ النسفي: المصدر السابق، ص 48

المكتسب من أدلتها التفصيلية، وقيل هو الإصابة والوقوف على المعنى الخفي الذي يتعلق به الحكم، وهو علم مستنبط من الرأي والاجتهاد ويحتاج فيه إلى النظر والتأمل.¹ وكان بنسف مجموعة من العلماء ممن اهتموا بدراسة الفقه واستنباط أحكامه وقواعده ومنهم:

- عمران بن العباس المسناني النسفي (ت 281هـ / 895م)

عمران بن العباس ابن موسى المسناني الفقيه شيوخه روى عن محمد بن حميد الرازي ومحمد بن فضيل بن غزوان وغيرها، تلاميذه روى عنه مكحول بن الفضل النسفي وإبراهيم بن فضلوويه الكسبوي، توفي في شهر رمضان سنة إحدى وثمانين ومائتين.²

- أبو الحسين محمد بن طالب النسفي (ت 339هـ / 951م)

أبو الحسين محمد بن طالب بن علي النسفي، الفقيه إمام الشافعية في مدينة نسف، قال جعفر المستغفري: كان فقيهاً عارفاً باختلاف العلماء نقي الحديث صحيحه ما كتب إلا عن الثقات، شيوخه: سمع من علي بن عبد العزيز بمكة وموسى بن هارون وطائفة، توفي في رجب سنة تسع وثلاثين وثلاثمائة.³

- أبو بكر محمد بن عاصم الأستغداديزي النسفي (ت 378هـ / 989م)

أبو بكر محمد بن عاصم ابن رمضان بن علي بن أفلح بن كاسمانه الاستغداديزي الفقيه، كان فقيهاً فاضلاً صالحاً، شيوخه: سمع أبا بكر محمد بن أحمد بن حنب وأبا صالح خلف ابن محمد بن إسماعيل الخيام وغيرهم، وحدث شيء يسير، تلاميذه: سمع منه أبو طاهر النسفي وابنه، توفي في النصف من ذي الحجة سنة ثمان وسبعين وثلاثمائة.⁴

¹ ابن منظور (جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي، ت 711هـ / 1311م): لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، (د.ت)، 522/13

² السمعاني: المصدر السابق، 215/12

³ السبكي (تاج الدين ابن نصر عبد الوهاب بن علي، ت 771هـ / 1369م): طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو، دار إحياء الكتب العربية، بيروت، (د.ت)، 147/3

⁴ السمعاني: المصدر السابق، 205/1

- أبو البديع أحمد بن محمد المكحولي النسفي (ت 379هـ / 990م)

أبو البديع أحمد بن محمد بن مكحول بن الفضل النسفي المكحولي، كان بارعاً في الفقه، شيوخه: سمع أباه أبا المعين المكحولي وأبا سهل هارون بن أحمد الأسفرايني وأحمد بن حمدان المقرئ، ودرس العلم على عيسى العنوي، توفي في صفر سنة تسع وسبعين وثلاثمائة.¹

- أبو محمد عثمان المواني النسفي (ت 422هـ / 1031م)

أبو محمد عثمان بن محمد بن أبي التيمي النسفي المواني، الفقيه الزاهد، شيوخه: روى عن القاضي أبي الفوارس النسفي، تلاميذه: روى عنه أبو حفص عمر بن أحمد النسفي، توفي في ذي القعدة سنة اثنتين وعشرين وأربعمائة.²

خامساً: إسهامات علماء نسف في العلوم الأدبية

* علم اللغة والنحو: علم اللغة هو علم يبحث في اللغة، ويتخذها موضوعاً له فيدرسها من النواحي الوصفية والتاريخية، وموضوع علم اللغة هو كل النشاط اللغوي للإنساني في الماضي والحاضر،³ وقد اكتسبت اللغة العربية اسمها من الإعراب أو الفصاحة أو العروبة والوضوح والبيان،⁴ ومن أشهر اللغويين في مدينة نسف:

- أسلم بن ميمون الوريغي

أسلم بن ميمون الوريغي النحوي الأديب من وريغن إحدى قرى نسف، وذكره المستغفري في تاريخ نسف وقال: كان صاحب العروض واللغة من القدماء.⁵

¹ السمعاني: المصدر نفسه، 413/12

² النسفي: المصدر السابق، ص 364؛ ابن الأثير: اللباب في تهذيب الأنساب، 267/3

³ السبكي: طبقات الشافعية الكبرى، 310، 307-306/2

⁴ رمضان عبد التواب: المدخل إلى علم ومناهج البحث اللغوي، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3،

1997م، ص 7

⁵ ابن منظور: لسان العرب، 588/1

- أبو المظفر محمد الأتشندي

أبو المظفر محمد بن أحمد بن محمد بن حامد بن نعيم بن الفضل بن سهل بن فرخان الكاتب الأتشندي النسفي، كان مشهوراً بالفصاحة والبيان والأدب، وكان قد كتب الحديث عن أبي بكر وأبي الفضل العاصميين، وذكر أنه كان يتفقه لأبي حنيفة ويتكلم الاعتزال وهو صاحب حديث الرباعيات ما رواه أحد غيره وأبو بكر محمد بن جعفر الأتشندي النسفي، تلاميذه: روى عنه أحمد بن الربيع بن شافع السنجاكي.¹

- أبو يعلي محمد بن أبي الطيب البياني (ت 367 هـ / 978 م)

أبو يعلي محمد بن أبي الطيب أحمد بن نصر البياني، كان إماماً عارفاً باللغة والأدب، وكان فيه مزاح ودعابة، وكانت وفاته في صفر عام 367 هـ / 978 م.²

* الأدب والشعر: الأدب هو الإجابة في فني المنظوم والمنثور على أساليب العرب ومناحيهم، فيجمعون من كلام العرب ما عساه تحصل به الكلمة من شعر عالي الجودة، وجميع متساو في الإجابة، وعلى الأخذ بهذا العلم أن يكون ملماً بعلوم اللغة والعلوم الشرعية كذلك.³

وقد شهدت الحركة الأدبية في مدينة نسف ازدهاراً واسعاً، وظهر بها عدد كبير من الأدباء والشعراء كانت عنايتهم كبيرة بالشعر العربي، وقد انتشر الشعر العربي سماعاً وقراءة وكتابة وإجازة بأسلوب يشبه أساليب دراسة علم الحديث،⁴ ومن أشهر الأدباء والشعراء النسفيين:

- أبو نصر أحمد الجويقي (ت 340 هـ / 951 م)

¹ السمعاني: المصدر السابق، 110/1

² لطيف خلف محمد الديلمي: نصوص مفقودة من كتاب تاريخ نسف لأبي العباس المستغفري، مجلة جامعة الأنبار للعلوم الإنسانية، عدد 1، م1، ديسمبر 2015 م، ص 206

³ السمعاني: المصدر السابق، 110/1

⁴ ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، 763/1

أبو نصر أحمد بن علي بن طاهر الجوبقي، الأديب الشاعر من أهل نسف كان يلقب بأبي حامدات، رحل إلى العراق بعد سنة 320 هـ / 932 م، واستكثر من شيوخ العراق وخراسان ودرس الفقه، ثم رجع إلى نسف وأقام بها سنين، ثم خرج حاجاً عام 339 هـ / 950 م، توفي في البادية عند عودته من الحج عام 340 هـ / 951 م.¹

- أبو عثمان سعيد النسفي (ت 341 هـ / 952 م)

أبو عثمان سعيد بن إبراهيم بن معقل بن الحجاج النسفي، كان فاضلاً ثقة، صاحب أدب وشعر، روي الحديث عن جماعة من علماء أهل اليمن والحجاز والعراق وخراسان وماء وراء النهر، توفي في صفر سنة 341 هـ / 952 م.²

- غيلان بن طس النسفي (ت 343 هـ / 954 م)

غيلان بن طس بن بنشر النسفي، يكنى أبو أحمد ويقال أبو علي كان أديباً فاضلاً ثقة، وكان يستملي على شيوخ سمرقند، وقد أقام بها، شيوخه: روى عن محمد بن حبرال بن حماد بن فرقد الصغاني وحماد بن شاكر النسفي وأبي بكر الوراق الترمذي وأهل سمرقند ونسف، تلاميذه: روى عنه محمد بن زكريا بن الحسين النسفي ومحمد بن فضلان الجرجاني وأبو ذر عمار بن محمد بن مخلد البغدادي، توفي بسمرقند في سنة ثلاث وأربعين وثلاثمائة.³

- أبو نصر أحمد الأسبانيكي (ت بعد 360 هـ / 971 م)

أبو أحمد بن زاهر بن حاتم بن رستم الأسبانيكي، كان أديباً فاضلاً ثقة، شيوخه: روى عن عبد الله بن محمد بن يعقوب البخاري الأستاذ، تلاميذه: روى عنه أبو سعد

¹ عبد الهادي محمد عباس الحمدي، أنوار عبد الجبار محمد عباس: النشاط الفكري والأدبي في مدينة نسف، مجلة جامعة الأنبار، العدد 2، ص 34

² السمعاني: المصدر السابق، 3/ 381

³ النسفي: المصدر السابق، ص 491

الإدريسي الحافظ، وتوفي بعد الستين والثلاثمائة.¹

-أبو جعفر محمد المجدواني (ت 387هـ / 998م)

أبو جعفر محمد بن النضر بن رمضان المؤدب الزاهد المجدواني، كان عبداً صالحاً زاهده أديباً بارعاً شاعراً محرّجاً مباركاً، شيوخه: سمع لأبي عبيد من أبي الحسين محمد بن طالب بن علي النسفي وغيره، تلاميذه: سمع منه أبو العباس المستغفري وابنه أبو ذر جعفر بن محمد، توفي في شوال سنة سبع وثمانين وثلاثمائة.²

-أبو نصر محمد اليعقوبي (ت 389هـ / 999م)

أبو نصر محمد بن إسماعيل بن يوسف بن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم بن المفلس اليعقوبي، من أهل نسف، كان من أهل العلم وهو شاعر محدث، شيوخه: سمع لجد أمه أبي عثمان سعيد بن إبراهيم بن معقل وأبي يعلى عبد المؤمن بن خلف ومحمد ابن محمود بن عنبر وأبي بكر محمد بن زكريا بن الحسين وجده أبي منصور يوسف بن يعقوب اليعقوبي، تلاميذه: روى عنه أهل بخارى وسمعوا منه جامع أبي عيسى الترمذي، ست مرات، وأيضاً روى عنه ميمون بن هارون بن مخلد الكاتب عن الحسين بن الضحاك خبراً لأبي نؤاس، توفي في شهر رمضان سنة تسع وثمانين وثلاثمائة.³

-أبو محمد المسبح (ت 395هـ / 1005م)

أبو محمد عبد الملك بن مروان بن محمد بن محمد بن إبراهيم بن المسبح بن يوسف بن أيوب النسفي، الفقيه الأديب الشاعر، توفي ببخارى في شعبان سنة خمس وتسعين وثلاثمائة، وحمل إلى نسف.⁴

¹ السمعاني: المصدر السابق، 1/194

² ابن الأثير: اللباب في تهذيب الأنساب، 3/167

³ السمعاني: المصدر السابق، 13/315-316

⁴ النسفي: المصدر السابق، ص 249

- أبو سهل أحمد السلامي (ت 405هـ / 1015م)

أبو سهل أحمد بن يعقوب السلامي، جمع الآداب والأشعار حتى صار ركباً من الأركان، تفقه ببغداد على أبي حامد الأسفراييني، وكتب الحديث بها وبخراسان، شيوخه: سمع أباه وأبا أحمد القاسم بن محمد القنطري وأبا إسحاق إبراهيم بن أبي بكر الرازي وغيرهم، ومن جملة فوائده ما ذكره أبو العباس جعفر بن المستغفري أنشدني أحمد بن يعقوب بن إسحاق للعباس بن الأخنف:

أيها الراقدون حولي أعينوني
حدثوني عن النهار حديثاً
دخل أبو سهل السلامي جرجان منصرفاً من العراق، توفي بها في شعبان سنة خمس وأربعمائة.¹

- أبو نصر أحمد الراهي (ت 426هـ / 1035م)

أبو نصر أحمد بن محمد بن بكر بن محمد بن جعفر بن راهب الراهي الأديب الشاعر مفاخر بلدة نسف، شيوخه: سمع جده أبا عمرو الراهي وأبا الفوارس أحمد بن محمد بن جمعة والليث بن نصر الكاجري وأبا بكر إسماعيل بن الفراتي، تلاميذه: روى عنه أبو العباس جعفر بن محمد المستغفري، توفي في رجب سنة ست وعشرين وأربعمائة.²

سادساً: إسهامات علماء نسف في العلوم الإنسانية

* علم التاريخ: كانت بلاد ما وراء النهر من المراكز الثقافية المهمة التي عنيت بالتاريخ بكل أنواعها، من تواريخ عامة وسير وتراجم وأنساب وتحليل هذا الاهتمام بما وصل إلينا من تراجم علمائها وبما صنفوه من مصنفات تاريخية عامة، وكانت مدينة نسف من المدن التي نالت العناية من قبل المؤرخين والعلماء مما عزز النشاط الفكري لتلك

¹ السمعاني: المصدر السابق، 326/7-327

² النسفي: المصدر السابق، ص 249

المدينة، وبرز لنا من خلال ذلك علماء ومحدثون وأدباء ومؤرخون أسهموا في إعطاء صورة واضحة للنشاط الفكري لمدينة نسف،¹ ومن أشهر المؤرخين في مدينة نسف:

- الشاه ابن أبي نصر الكسبوي (ت 395هـ / 1005م)

الشاه بن أبي نصر بن أبي نصر بن أبي منصور الكسبوي، شيوخه: سمع من عيسى بن الحسين الكسبوي مصنفاته، وسمع مغازي الواقدي من الحسين بن صديق الوريغنجي في سنة ست وستين وثلاثمائة، توفي بكسبة في المحرم سنة خمس وتسعين وثلاثمائة.²

- أبو العباس جعفر بن محمد المستغفري (ت 432هـ / 1040م)

أبو العباس جعفر بن محمد بن المعتز بن محمد بن المستغفر المستغفري النسفي، فقيه وخطيب نسف، له اشتغال بالتاريخ، ومن رجال الحديث، مكثر، صدوق، جمع الجمع وصنف التصانيف وأحسن فيها، لم يكن بما وراء النهر في عصره من يجري مجراه في الجمع ولتصنيف وفهم الحديث، له مؤلفات في التاريخ والحديث وغيرها من العلوم وهي (الدعوات) في الحديث وكتاب التمهيد في التجويد وكتاب (فضائل القرآن والشمال والدلائل ومعرفة الصحابة الأوائل وكتاب (المسلسلات) في الحديث، وفي التاريخ كتاب (تاريخ كش وتاريخ نسف)، وما زاده على كتاب المختلف والمؤتلف لعبد الغني بن سعيد، وكتاب (زيادة في المختلف)، وكتاب (الأيام والليالي) وكتاب (المناسبات) وكتاب (الوفاء) وكتاب (الرقى) وكتاب (المنامات) وكتاب (در الحركة)، وكتاب تاريخ سمرقند، وكتاب (الأوئل) وكتاب (حج بن أبي حنيفة)، روى عنه الحديث جماعة كبيرة من علماء الحديث، توفي في جماد الأولى عام 432هـ / 1040م، وقبره في مدينة نسف، على طول الوادي.³

¹ ابن خلدون: تاريخ ابن خلدون، 7/1

² النسفي: المصدر السابق، ص 129

³ عبد الهادي محمد عباس الحمدي، أنوار عبد الجبار محمد عباس: النشاط الفكري والأدبي في مدينة نسف، مجلة جامعة الأنبار، العدد 2، ص 45

وبالنسبة لكتابه تاريخ نسف فقد اعتمد المستغفري أسلوب جمع النسب اللفظية كالأسدي والمقدسي مثلاً ويضبط كلاً منها ويبين معناها ويذكر بعض ما عرف بها من العلماء والمشايع وغيرهم، وهذا بحسب ما تبقى من نصوص ذكرها بعض المؤرخين الذين اطلعوا علي كتبه تاريخ نسف المفقود إلى الآن، مثل: السمعاني، وغيره كما أنّ كتبه لم يقتصر على ذكر الأنساب فقط بل ضم العديد من التراجم المفصلة عن علماء وقضاة وأدباء ومن تولوا المناصب الإدارية في وقته، والذي نبع من حبه لمدينته ولما كتبه الحياة الفكرية والثقافية السائدة في عصره.¹

الخاتمة: بعد استعراض تاريخ الحركة العلمية بمدينة نسف في عصر الدولة السامانية (261-389هـ / 874-999م)، كان لابد من الإشارة إلى أهم النتائج التي توصل إليها البحث ومنها:

أولاً: لعبت نسف دوراً علمياً بارزاً، فقد اشتهرت بأنها من أهم البلدان التي دخلها الإسلام في بلاد ما وراء النهر، وعلى مرّ السنين كانت المدينة مقراً للعلم والفقهاء والأدباء والشعراء، حيث كان لهم دور عظيم في نشر العلم والثقافة في المجتمع.

ثانياً: شهدت نسف انتشار المراكز الثقافية في ربوعها كالمساجد والمكتبات والأربطة، مما أسهم في ازدهار الحركة العلمية بها.

ثالثاً: اتسع أفق الفكر الإسلامي في نسف اتساعاً كبيراً، فكانت ملكات المسلمين في البحث والتأليف قد بلغت درجة عظيمة من النضج والنشاط العلمي بها.

رابعاً: ازدهرت العلوم الشرعية والأدبية والإنسانية في نسف، وذلك بفضل ما تركه فقهاء وعلمائها وأدباءها وشعرائها من مؤلفات جليلة أثرت الفكر الإنساني، وأثرت المكتبة العربية والإسلامية.

¹ السمعاني: المصدر السابق، 3/ 381

الملاحق

خريطة الدولة السامانية في أقصى اتساعها¹



الدولة السامانية

والخلافة العباسية من النصف الثاني من القرن التاسع
وحتى النصف الثاني من القرن العاشر للميلاد

الطغون في طبرستان (929-964 م)	الغزنويون (978-1049 م)	السامانيون (1005-1015 م)	نوسرخ (1002-913 م)
آل بوبك (965-1349 م)	الحفصيون في الموصل (989-968 م)	حدود الدولة السامانية	نوباليس (968-932 م)
نوساخ (929-889 م)	الحفصيون في حلب (1004-944 م)	آل بسجور (908-948 م)	نوساخ (933-954 م)
شروانشاهات (1607-799 م)	الإخشيديون (935-969 م)		
نوهانم (869-1075 م)	دولة الفرس في البحرين (884-1078 م)		

¹ من موقع التاريخ historymemo.wordpress.com 10/9/2020

— جدول بحكام الدولة السامانية¹

الأمير	لقبه	حكم من	إلى
01 نصر الأول بن أحمد بن أسد الساماني .	—	261 هـ / 874 م	279 هـ / 892 م
02 إسماعيل بن أحمد بن أسد	الماضي	279 هـ / 892 م	295 هـ / 907 م
03 أحمد بن إسماعيل	الشهيد	295 هـ / 907 م	301 هـ / 914 م
04 نصر الثاني بن أحمد	السعيد	301 هـ / 914 م	331 هـ / 943 م
05 نوح الأول بن نصر	الحميد	331 هـ / 943 م	343 هـ / 954 م
06 عبد الملك الأول بن نوح	الرشيد	343 هـ / 954 م	350 هـ / 961 م
07 منصور الأول بن نوح	المسيد	350 هـ / 961 م	365 هـ / 975 م
08 نوح الثاني بن منصور	الرضا	365 هـ / 975 م	387 هـ / 997 م
09 منصور الثاني بن نوح الثاني	—	387 هـ / 997 م	389 هـ / 999 م
10 عبد الملك الثاني بن نوح الثاني .	—	389 هـ / 999 م	389 هـ / 999 م

¹ محمد الخضري: محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية: الدولة العباسية، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، ط1، 2003م، 14/2

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر العربية

1. ابن الأثير (أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد، ت 630 هـ / 1232 م): الكامل في التاريخ، تحقيق: أبي الفداء عبد الله القاضي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1407 هـ / 1987 م
2. -----: اللباب في تهذيب الأنساب، مكتبة المثنى، بغداد، (د.ت)
3. ابن بطوطة (محمد بن عبد الله بن محمد بن إبراهيم اللواتي الطنجي، ت 779 هـ / 1377 م): تحفة النظار في غرائب الأمصار وعجائب الأسفار، المطبعة التوفيقية، القاهرة، (د.ت)
4. ابن حوقل (أبو القاسم محمد النصيبي، ت 370 هـ / 980 م): المسالك والممالك، مطبعة بريل، ليدن، 1874 م
5. ابن خرداذبة (أبو القاسم عبيد الله بن عبد الله، ت 300 هـ / 912 م): المسالك والممالك، تقديم: خير الدين محمود قبلأوي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1999 م
6. ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد، ت 808 هـ / 1406 م): تاريخ ابن خلدون المعروف باسم (العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر)، بيروت، 1971 م
7. ابن خلكان (شمس الدين أحمد بن محمد، ت 681 هـ / 1282 م): وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968 م
8. ابن رسته (أبو علي أحمد بن رسته، ت بعد سنة 290 هـ / 902 م)، الأعلام النفيسة، ليدن، مطبعة بريل، 1891 م

9. ابن سعد (أبو عبد الله البصري، ت 230 هـ / 844 م): الطبقات الكبرى، تحقيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1968 م
10. ابن كثير (عماد الدين أبي الفداء إسماعيل القرشي، ت 774 هـ / 1372 م)، البداية والنهاية، مكتبة الصفا، القاهرة، ط 1، 1423 هـ / 2003 م
11. ابن ماكولا (علي بن هبة الله بن علي بن جعفر، أبو نصر، ت 475 هـ / 1082 م): الإكمال في رفع الارتباب عن المؤلف والمختلف في الأسماء والكنى والأنساب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1411 هـ / 1990 م
12. ابن منظور (جمال الدين أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي، ت 711 هـ / 1311 م): لسان العرب، دار المعارف، القاهرة، (د. ت)
13. ابن نقطة (أبو بكر محمد بن عبد الغني بن أبي بكر بن شجاع معين الدين الحنبلي البغدادي، ت 629 هـ / 1231 م): إكمال الأكمال تكلمة لكتاب الأكمال لابن ماكولا، تحقيق: عبد القيوم عبد ريب النبي، جامعة أم القرى، مكة المكرمة ط 1، 1410 م
14. الإدريسي (أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الله، ت 560 هـ / 1164 م): نزهة المشتاق في اختراق الآفاق، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، (د. ت)
15. البلاذري (أبو العباس أحمد بن يحيى بن جابر، ت 279 هـ / 892 م): فتوح البلدان، دار مكتبة الهلال، بيروت، 1988 م
16. الحميري (محمد عبد المنعم، ت 900 هـ / 1494 م): الروض المعطار في خير الأقطار، تحقيق: إحسان عباس، مكتبة لبنان، بيروت، ط 2، 1984 م
17. الذهبي (شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، ت 748 هـ / 1348 م)، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1409 هـ / 1988 م
18. -----: تذكرة الحفاظ، دار الفكر العربي، القاهرة، ط 3، 1377 هـ
19. الزبيدي (محيي الدين أبو الفيض محمد بن محمد، ت 1205 هـ / 1791 م): تاج العروس من جواهر القاموس، مصر، 1306 هـ

20. السبكي (تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي، ت 771هـ / 1369م): طبقات الشافعية الكبرى، تحقيق: محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلوة، دار احياء الكتب العربية، بيروت، (د.ت)
21. السمعاني (أبو سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي، ت 562هـ / 1166م): الأنساب، تقديم: عبد الله عمر البارودي، بيروت، دار الجنان، ط 1، 1988م
22. السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، ت 911هـ / 1505م): المزهر في علوم اللغة، تحقيق: فؤاد علي منصور، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م
23. -----: بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، تحقيق: محمد أبو الفضل، دار الفكر، مصر، ط 2، 1979م السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، ت 911هـ / 1505م)، تاريخ الخلفاء، تحقيق: أحمد بن شعبان، القاهرة، مكتبة الصفا، ط 1، 1423هـ / 2005م
24. الصريفي (إبراهيم بن محمد بن الأزهر، ت 641هـ / 1243م): المنتخب من السياق لتاريخ نيسابور، تحقيق: محمد أحمد عبد العزيز، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1989م
25. الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير، ت 310هـ / 922م): تاريخ الأمم والملوك المعروف بتاريخ الطبري، تحقيق: محمد أبي الفضل إبراهيم، القاهرة، 1977م
26. الطوسي (نظام الملك أبي علي الحسن بن علي بن اسحاق، ت 485هـ / 1092م)، سياسة نامه، ترجمة السيد محمد العزاوي، دار الرائد العربي، بيروت، (د.ت)
27. الكرديزي (أبو سعيد عبد الحي الضحاك بن محمود، ت 443هـ / 1041م): زين الأخبار، ترجمة: عفاف السيد زيدان، المجلس الأعلى للثقافة، دار الكتب، ط 1، 2006م

28. المقدسي (شمس الدين محمد بن أحمد بن أبي بكر البناء البشاري، ت 380 هـ / 990م): أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، مكتبة مديبولي، القاهرة، ط 3، 1411 هـ / 1991م
29. النرشخي (أبو بكر محمد بن جعفر النرشخي، ت 348 هـ / 959م): تاريخ بخاري، تحقيق: أمين عبد المجيد بدوي ونصر الله مبشر الطرازي، دار المعارف، القاهرة، (د.ت)
30. النسفي (نجم الدين عمر بن محمد بن أحمد، ت 537 هـ / 1142م): القند في ذكر علماء سمرقند، تحقيق: يوسف الهادي، آينه ميراث، طهران، 1999م
31. ياقوت الحموي (شهاب الدين أبو عبدالله بن عبد الله، ت 626 هـ / 1228م): معجم البلدان، بيروت، دار صادر، 1977م
32. اليعقوبي (أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر بن وهب بن واضح، ت 283 هـ / 896م): البلدان، تحقيق: دي غويه، بريل، ليدن، 1891م

ثانياً: المصادر الفارسية

33. بدواني (عبد القادر بن ملوك شاه): منتخب التواريخ، تصحيح: مولوي أحمد علي صاحب، اهتمام كبير الدين أحمد، الهند، كلكته، 1868 ش

ثالثاً: المراجع العربية

34. إبراهيم بن محمد الشكيلي: مدرسة الإمام محمد بن عبد الله الخليلي وأثرها في نشر العلم، عمان، ط 1، 2013م
35. أبو الحسن علي بن أحمد الرازي: المختصر في مصطلح أهل الأثر، مكتبة الفلاح، اليمن، 1431 هـ / 2010م
36. إحسان ذنون الثامري: الحياة العلمية زمن السامانيين التاريخ الثقافي لخراسان وبلاد ما وراء النهر في القرنين الثالث والرابع للهجرة، بيروت، ط 1، 2001م
37. أحمد عطية الله: القاموس الإسلامي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1993م

38. أحمد مختار عبد الحميد: معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، بيروت، ط1، 2008م
39. حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، (د. ت)
40. رمضان عبد التواب: المدخل إلى علم ومناهج البحث اللغوي، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1997م
41. الزركلي (خير الدين، ت 1396هـ)، الأعلام قاموس تراجم، دار العلم للملايين، بيروت، ط14، 1999م
42. عبد الفتاح أبو غدة: قيمة الزمن عند العلماء، مكتبة المطبوعات الإسلامية، حلب، ط 10، (د. ت)
43. عبد المنعم محمد حسنين: سلاجقة إيران والعراق، مطبعة السعادة، القاهرة، ط2، 1380هـ / 1970م
44. عصام الدين عبد الرؤوف الفقي: الدول المستقلة في المشرق الإسلامي منذ مستهل العصر العباسي حتى الغزو التيموري، دار الفكر العربي، القاهرة، 1420هـ / 1999م
45. محمد أسعد طلس: التربية والتعليم في الإسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012م
46. محمد جمال الدين سرور: تاريخ الحضارة الإسلامية في الشرق من عهد نفوذ الأتراك إلى منتصف القرن الخامس الهجري، دار الفكر العربي، القاهرة، 1396هـ / 1976م
47. محمد عبد القادر أحمد: المسلمون في أفغانستان، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، (د. ت)
48. محمد عبد المنعم الجمل: الدول المستقلة في المشرق (التاريخ والحضارة)، دار

المعرفة الجامعية، أفسكندرية، 2004م

رابعاً: المراجع الأجنبية المعربة

49. كي لسترنج (ت 1352هـ / 1933م)، بلدان الخلافة الشرقية، ترجمة: بشير فرنسيس، وكوركيس عواد، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط 2، 1405هـ / 1985م

خامساً: الرسائل

50. علي محمد سعد: أسواق خراسان في العصرين الغزنوي والسلجوقي، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب جامعة المنصورة، 2017م

سادساً: الدوريات

51. عبد الهادي محمد عباس المحمدي، أنوار عبد الجبار محمد عباس: النشاط الفكري والأدبي في مدينة نسف، مجلة جامعة الأنبار، العدد 2، 2015م

52. عمر فلاح عبد الجبار: قتيبة بن مسلم الباهلي قائد فتح بلاد ما وراء النهر، مجلة ديالي، العدد 55، عام 2012م

53. لطيف خلف محمد الديلمي: نصوص مفقودة من كتاب تاريخ نسف لأبي العباس المستغفري، مجلة جامعة الأنبار للعلوم الإنسانية، عدد 1، م 1، ديسمبر 2015م

منهاج مادة التربية الإسلامية وإشكالات الاشتغال الديداكتيكي

- د. خالد البورقادي¹

ملخص

يهدف هذا البحث إلى رصد أهم الإشكالات الديداكتيكية التي تواجه الأساتذة في تنزيلهم لمنهاج المادة المعدل في يونيو 2016م، حيث وقفت الدراسة على أهمها: إشكال التضخم المعرفي في المنهاج المعدل، وإشكالية توظيف الكتاب المدرسي، وما يرتبط به من ممارسات الأساتذة في الفصول الدراسية، ثم إشكالية بناء المفاهيم في علاقتها بمفردات المنهاج، وكذلك إشكالية تدريس القيم وتقويمها، لتقترح الدراسة بعض الخطوات الإجرائية لتجاوز بعض هذه الإشكالات لعل صانعي القرار التربوي يأخذوا بها في أي تعديل مرتقب تجويداً للتدريسية مادة التربية الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: منهاج - التربية الإسلامية - الاشتغال الديداكتيكي

تقديم

عرف منهاج مادة التربية الإسلامية عملية مراجعة نهاية موسم 2016م؛ ففي سرعة قياسية عكفت لجن المراجعة على إعداد منهاج جديد صدر في يونيو 2016م، لتتلوها عملية تأليف الكتب المدرسية في مختلف الأسلاك الثلاثة بقطاع التربية الوطنية: الابتدائي والثانوي الإعدادي، والثانوي التأهيلي. فبدأت الكتب المدرسية في الظهور منذ شهر أكتوبر 2016م بشكل بطيء جداً: السلك الابتدائي ثم السلك الثانوي الإعدادي؛ لتتأخر كتب السلك الثانوي التأهيلي إلى منتصف نومبر من السنة نفسها.

¹ دكتوراه في أصول الفقه ومناهج التدريس - مفتش ممتاز مادة التربية الإسلامية، وزارة التربية الوطنية-المغرب

هذا علاوة على الإشكالات المرتبطة بتوزيع الكتاب المدرسي ووصوله إلى جميع التلاميذ المغاربة في مختلف أنحاء البلاد.

رغم كل ذلك بذل أساتذة المادة ومفتشوها الوسع في الحفاظ على انطلاقة طبيعية للموسم الدراسي (2016-2017م) حيث عمل الكثير من أساتذة المادة على الاشتغال الصفّي انطلاقاً من مفردات المنهاج التي حدّتها الوثيقة في غياب تام للكتاب المدرسي والوثائق الأخرى المصاحبة.

ومع استكمال صدور الكتاب المدرسي والوثائق المنهجية الأخرى: الأطر المرجعية الجديدة ومذكرات المراقبة المستمرة بالأسلاك الثلاثة، تكون حلقات منهاج المادة قاربت الاكتمال رغم تأخر صدور التوجيهات التربوية الخاصة بالمادة لحد الساعة.

وحسب وثيقة منهاج المادة فقد انصبت عملية المراجعة على المضامين والمحتويات مقارنة بالمنهاج السابق؛ وحافظ المنهاج الجديد على نفس المنطلقات والمرجعيات الشرعية والبيداغوجية.¹ ومن خلال مسطرة وتتبع عملية المراجعة منذ بدايتها؛ ثم انطلاقاً من مهامّ التفيتش والمراقبة التربوية الميدانية تم الوقوف على عدة إشكالات ديداكتيكية مرتبط في بعضها بالمنهاج الجديد. فها أهم هذه الإشكالات الديداكتيكية؟ وكيف يمكن اقتراح بعض الحلول الإجرائية لتجاوزها؟

إشكال التضخم المعرفي في المنهاج الجديد

اعتمد المنهاج الجديد خمسةً مداخل في بنائه: مدخل التزكية وتضم القرآن الكريم والعقيدة؛ مدخل الاقتداء؛ مدخل الاستجابة؛ مدخل القسط؛ مدخل الحكمة. حيث نجد مجموع الدروس الموزعة على المداخل الخمس ستة وعشرين درساً: عشرون درساً موزعة على العقيدة والاقتداء والاستجابة والقسط والحكمة؛ وستة دروس

¹ الباحثُ بصدد إعداد دراسة نقدية مقارنة للمنهاج الجديد مع المنهاج السابق؛ يَسرّ الله إتمامها.

خاصة بالسورة القرآنية المخصصة في كل مستوى¹ في حين نجد المنهاج السابق يضم اثني عشر درساً فقط موزعة على دورتين: ستة دروس في كل دورة وفق التناول الذي كان مقررًا: درس نظري- درس تطبيقي- درس الأنشطة².

عدد الدروس في المنهاج القديم بكل مستوى بالسلك الثانوي التأهيلي	عدد الدروس في المنهاج الجديد بكل مستوى بالسلك الثانوي التأهيلي
اثنا عشر (12) درساً؛ كل درس يقدم على شكل: حصتين نظريتين؛ حصّة تطبيقية؛ وحصتين للأنشطة مرتبطة بالدرس وتخدم أهدافاً وكفاية معينة	ستة وعشرون (26) درساً؛ كلّ درس يقدم في حصتين؛ تستغرق الحصّة ساعة واحدة

لذلك نعتبر أنّ المنهاج الجديد للمادة وإن تحدث عن وظيفة المعرفة؛ إلا أنه لم يفعل ذلك عملياً فيما ذهب إليه من اختيار المحتويات والمضامين. فنجد تضخماً معرفياً وزخماً في المعلومات والمعرفة الشرعية قد لا يسعف الغلاف الزمني السادة الأساتذة- في غالب الأحيان- من ممارسة نقل ديداكتيكي سليم وغير مشوّه على المعرفة الشرعية. فن الأسس والمرجعيات التي اعتمدها المنهاج الجديد في الجانب البيداغوجي:

"اقتراح وضعيات تقويمية تقيس درجات تحقق الأهداف التعليمية ونمو الكفايات، مع ضرورة الانتقال من مركبة المعرفة والهدف التعلّبي إلى وظيفة كل منهما"³.

¹ وزارة التربية الوطنية والتكوين المهني؛ مديرية المناهج؛ منهاج التربية الإسلامية بسلكي التعليم الثانوي الإعدادي والتأهيلي العمومي والخصوصي، يونيو 2016 ص: 21.

² كان الدرس الواحد في المنهاج السابق يقدم في خمس حصص: حصتان نظريتان، حصّة تطبيقية، حصتان للأنشطة، ولم يكن الأساتذة يعانون من ضغط الوقت، وإكراه تدبير الغلاف الزمني للحصّة.

³ وزارة التربية الوطنية والتكوين المهني؛ مديرية المناهج؛ منهاج التربية الإسلامية بسلكي التعليم الثانوي الإعدادي والتأهيلي العمومي والخصوصي، يونيو 2016 ص 6.

فكيف تتحقق وظيفة المعرفة في ظلّ الكمّ والزخم المعرفيين مع ضيق الغلاف الزمني الخاص بالمادة؟ وكيف تسلم عملية النقل من التشوهات والاختزال في سياق تضخّم معرفي ومدة زمنية ضيقة؟

وتزدادُ الصعوبة التي تواجه الأستاذ أثناء اشتغاله الديداكتيكي حينما يُدرس الأقسام والشعب العلمية للسنة الثانية بكالوريا، التي لا يستفيد تلامذتها إلا من ساعة وحيدة يتيمّة في الأسبوع رغم تنصيب الوثيقة على استفادة التلميذ المغربي من حصتين في الأسبوع كل حصّة تستغرق ساعة واحدة! فأَيّ نوع من المقاربة الديداكتيكية سيعتمد الأستاذ؟ كيف يقدم لتلاميذ المسالك العلمية هذه المفاهيم الشرعية في ساعة واحدة فقط؟ فإذا ما اقتصر على تقديم محور واحد من الدرس فالمفهوم يقدم حينئذ بشكل مشوه وغير مكتمل، وإذا عمل على تلخيص الدرس بمحاورة في الحصّة الواحدة المقررة فإنّ ذلك اختزال مبتذل للمعرفة الشرعية ونقل ديداكتيكي مشوه.

تبعاً لذلك؛ انعكس الكمّ المعرفي على تأليف الكتاب المدرسي الجديد؛ خاصة بالسلك الثانوي التأهيلي؛ فجاء الكتابان المدرسيان: منار التربية الإسلامية وفي رحاب التربية الإسلامية بالسلك الثانوي التأهيلي زاخرين بكم هائل من المعارف والمعلومات مما يعوق البناء السليم للمفاهيم الشرعية. فالأصل أنّ المعرفة وظيفية وليست مقصودة لذاتها.

إشكالية توظيف الكتاب المدرسي

إنّ الكتاب المدرسي يعدّ الأداة الرئيسة لتصريف المنهاج التربوي؛ إذ هو آليّة من أهم الآليات الأساسية في العملية التعليمية التعليمية؛ كما أنه أداة موضوعة رهن إشارة المدرسين والمدرسات لأداء مهامهم وفق ضوابط محدّدة ومنهجية؛ وهو المرجع الأساسي للمتعلم والمدرس على السواء، عليه يعتمدان وإليه يرجعان؛ فهو ينظم المعرفة المعدّة للتدريس وفق الأهداف المسطرة للمنظومة والمواصفات المطلوبة للمتعلم. وقد دأبت الممارسة التعليمية على اعتماد الكتاب المدرسي رغم أنه خاص بالتلميذ؛ إلا أنّ

واقع الاشتغال كرّس مركزية الكتاب المدرسي، وجعل بعض المدرسين يرتبطون به بشكل خطي لا يفارقونه.

تعريف الكتاب المدرسي: يذهب دولاندشير إلى أنّ الكتاب المدرسي مؤلف ديداكتيكي؛ تم إعداده لتعلم المعارف التي أعدت لبرنامج؛ أو إنه يشكل مضمون علم؛ أو مجموعة علوم محددة؛ يمكن استيعابها. (Landsheere,V,1992).

وعند Legendre: "هو كتاب مطبوع موجه إلى التلميذ. وقد تصاحبه بعض الوثائق السمعية- البصرية أو وسائل أخرى بيداغوجية؛ تعالج مجموع العناصر الهامة في مقرر دراسي للسنة أو لمجموع السنوات".¹

أما الأستاذ أحمد أوزي فيعرفه قائلاً: "يطلق مصطلح الكتاب المدرسي على نوع خاص من الكتب أعدت خصيصاً لتكون في متناول المتعلمين؛ كما تدل على ذلك لفظة (Manuel) الفرنسية، وهو يتناول ما يمكن معرفته حول موضوع أو مجموعة مواضيع أو مادة معينة يقدمها بطريقة ميسرة للتعلم".²

فالكتاب المدرسي هو وثيقة وأداة مطبوعة ومنظمة وفق ضوابط بيداغوجية وديداكتيكية؛ موجهة للاستعمال في سيورة تعلم وتكوين متفق عليه.

الكتاب المدرسي آلية تصريف للمنهاج التربوي: يُعبّر المنهاج الدراسي curriculum عن جميع ما تقدّمه المدرسة من الخبرات والمعارف والمهارات والكفايات للتعلم تمكنه من الاندماج في المجتمع وتحقيق أهدافه، ويشير المنهاج أيضاً إلى مجموع الأهداف والكفايات المرجوة من المنظومة التربوية ككل؛ ثم المحتويات والمضامين المراد تدريسها للمتعلمين مع الطرائق والوسائل والمقاربات البيداغوجية وآليات

¹ - Dictionnaire actuel de l'éducation. Guérin Montréal, Canada.2005

² المعجم الموسوعي الجديد لعلوم التربية د. أحمد أوزي؛ ص: 347؛ منشورات مجلة علوم التربية العدد 42، طبعة 2016م.

وأشكال التقويم على طول وعرض مستويات المنهاج.



وبذلك يحيل مفهوم المنهاج على السيرة التي تقطعها المعرفة الموظفة لتتحول من معرفة أكاديمية عامة ساجدة في الحقول الإبتيمولوجية إلى معرفة معدة للتدريس من خلال تصريفها في الكتب المدرسية؛ ثم إلى معرفة مُدرّسة تُقدم للمتعلم في سياقات محددة وإيقاعات زمنية دقيقة؛ ثم معرفة مكتسبة من طرف المتعلمين يوظفونها في وضعيات مختلفة. ويبقى الكتاب المدرسي هو القناة الرئيسة لتصريف المنهاج الدراسي (في الأنظمة التربوية التقليدية)؛ وهو يعدّ بمثابة تعاقد بين المدرس والمتعلمين وفق التوجيهات الرسمية للوزارة.



وانطلاقاً من هذا؛ فالكتاب المدرسي هو الوعاء الذي يشتمل على المادة التعليمية التعليمية؛ ويعكس أسس المنهاج المختلفة: الأساس الفلسفي لقيم المجتمع؛ الأساس السوسيو-اقتصادي؛ والأساس السيكلوجي؛ والأساس الاجتماعي الذي يتضمن

الخصائص الحضارية والمقومات الثقافية للمجتمع.

بعد صدور وثيقة المنهاج الخاص بالمادة؛ اشتغلت لجان التأليف بوتيرة عالية في سباق مع الزمن من أجل إعداد الكتاب المدرسي وجاهزيته مع بداية الموسم 2016/2017م، إذ لا شك أنّ عامل ضيق الوقت والضغط المصاحب له سيخضع من جودة الكتاب، وقد ظهر ذلك في:

- تضخم معرفي كبير لوحظ في الكتب المدرسية جملة بالسلكين الثانوي الإعدادي والثانوي التأهيلي؛
- نزع أن الكتاب أعد وفق بيداغوجيا المضامين وليس وفق المقاربة بالكفايات؛ التي تقتضي بناء علمياً للمفاهيم؛ وانسجاماً في تقديمها مع احترام المستوى العقلي والنفسي للمتعلمين؛ ثم من حيث الشكل: توظيف مختلف الدعامات البيداغوجية les supports didactiques: الخرائط الذهنية- الجداول- الخطاطات- المبيانات- تنوع الوضعيات البنائية والتقويمية.
- في بعض الأحيان نجد غياب الانسجام والتناغم ما بين الكتاب المدرسي والإطار المرجعي لامتحانات الإشهادية؛ ففي السنة الأولى باكوريا- مثلاً- نجد في الكتاب المدرسي بشقيه: الرحاب والمنار في درس "صلح الحديبية وفتح مكة: دروس وعبر" ضمن مدخل الاقتداء؛ كل المضامين والمعارف منصبة على صلح الحديبية وسياقه ونتائجه؛ ولا حديث عن فتح مكة وأسبابه ونتائجه، بينما الإطار المرجعي نجد: "صلح الحديبية وفتح مكة: دروس وعبر: صلح الحديبية: السياق والنتائج- فتح مكة: دواعيه ونتائجه- الحرية والسلام والتسامح والوفاء بالعهود من أسس انتشار الإسلام وبقائه".¹ فالواجب قانونياً وديداكتيكياً أن يلتزم الأستاذ بما

¹ الإطار المرجعي لاختبار الامتحان الموحد الجهوي للسنة الأولى من سلك البكالوريا مادة التربية الإسلامية- 2016 جميع الشعب؛ بتاريخ 21 نونبر 2016م. ص 4.

ورد في الإطار المرجعي فيضيف المفاهيم الغائبة في الكتاب المدرسي. فالإطار المرجعي من شأنه أن يقلّص الفجوة بين الكأية ويوحّد التصور في الاشتغال الديداكتيكي بين السادة الأساتذة؛ مما يضمن إلى حد كبير تكافؤ الفرص بين المتعلمين في الامتحانات الإشهادية الجهوية.

- لوحظ وجود بعض الأخطاء المعرفية والعلمية في بعض الكتب المدرسية؛ فلا يقبل علمياً أن تقدّم المعرفة الشرعية ملتبسة وخاطئة في بعض الأحيان؛ ولا تعذر لجان التأليف في ذلك، فمن شرط المعرفة العلمية والمحتوى أن يكون صحيحاً. وقد وقع هذا ببعض الكتب المدرسية بالسلك الإعدادي خاصة في قواعد التجويد والأداء؛ إذ قدّمت بعض التعاريف مشوهة ومحرّفة. أو أحياناً شرح بعض المفردات بشكل غير دقيق ولا علمي (مثال في كتاب المنار أولى باك: كوكباً: نجماً).

- ركازة في الأسلوب في بعض الأحيان؛ خاصة في طرح الأسئلة أثناء تحديد المضامين أو في التحليل والمناقشة أو في الوضعيات التقويمية المقترحة (مثلاً في المنار ص: 15: ما معنى الساعة في هذا النص؟ مم تعتبر الساعة؟) ..

- وجود تعسف كبير في لي أعناق بعض النصوص القرآنية ووضعها نصوصاً مؤطرة لدروس المداخل انطلاقاً من السورة؛ لكن مع بعد شاسع بينهما وغياب للخط الرباط بين النصوص المقترحة والمفهوم المراد تدريسه. مثلاً: في المنار ص: 16 نص الانطلاق الآية 100 من سورة يوسف والموضوع صلح الحديبية؟

- صياغة أهداف تعليمية للدرس بعيدة عن الواقعية والعلمية؛ فصياغة الأهداف علم ومهارة وصناعة أيضاً؛ ومن شروط الأهداف التعليمية أن تكون قابلة للقياس، وواقعية، ومحددة، وفي زمن معين. فرغم اعتماد المقاربة بالكفايات؛ إلا أنّ الكفاية لا تتحقق في حصة أو حصتين أو درس ودرسين، فحينئذ

تحدث عن أهداف تعليمية للدرس يعمل الأستاذ على التعاقد بشأنها مع المتعلمين وتضبط اشتغاله الديداكتيكي واستثمار جيد للغلاف الزمني المخصص. لكن أحياناً نجد صياغة مضطربة للأهداف في الكتاب المدرسي؛ فمثلاً في كتاب الرحاب ص: 54 في درس فقه الأسرة الطلاق: الأحكام والمقاصد ضمن مدخل الاستجابة، نجد الهدف الثاني للدرس: "أتمثل قيمة التسريح بإحسان في الطلاق الشرعي" فكيف للمتعلم في السنة الأولى بكالوريا أن يتمثل قيمة التسريح بإحسان في الطلاق؟ فهل هذا جهل بمفهوم التمثل ودلالاته؟ أم هي السرعة والعجلة وغياب الدقة في تحديد الأهداف؟

ومن ذلك أيضاً في درس الزواج (مدخل الاستجابة) بكتاب المنار ص: 25 جاء في أسئلة التقويم والدعم:

"أحدّد القيم الأخلاقية والسلوكية المذكورة في المادة 51 من المدونة؛ وأبين مدى التزامي بها" فكيف لتلميذ الأولى بكالوريا أن يلتزم ببنود المادة 51 من المدونة ويبرهن على الالتزام بها؟

ومعلوم أنّ أهداف الدرس يجب الربط بينها وبين المحاور لبناء المفاهيم بطريقة سليمة وفق معايير وشروط المعرفة الشرعية. وهذا يتطلب مهارات عالية في النقل الديداكتيكي *transposition didactique*.

- بناء منهجي يعترضه بعض القصور: فتجد بعض الدروس في الكتاب المدرسي لم يتم بناؤها وفق تصور مفهومي دقيق (بناء متدرج وواضح للمفهوم)؛ ففي السنة الثانية بكالوريا في مدخل التزكية؛ العقيدة نجد درس الإلحاد بين الحقيقة والوهم من كتاب المنار ص: 47؛ يتحدث عن الإلحاد وتعريفه وأنواعه وأسباب انتشاره وفلسفته؛ بينما الإطار المرجعي للسنة الثانية قدم الدرس كالاتي:

"مفهوم الإلحاد وحقيقته- أنماط الإلحاد وشبهاته- الكون شاهد على وجود الخالق

(آيات الأنفس والآفاق)¹. في حين أنّ الهدف الرئيس من الدرس: اكتساب مهارة إثبات العقيدة ودحض أوهام الإلحاد؛ والاعتزاز بالإيمان بالله تعالى.

ومن الإشكالات الديداكتيكية المرتبطة بتوظيف الكتاب المدرسي: التمثل السلبي الذي يحمله المدرس نحو الكتاب، فمن خلال المتابعة الميدانية في التفتيش والإشراف التربوي؛ لوحظ أنّ أغلب الأساتذة يرتبطون بالكتاب المدرسي بشكل خطي وبحرفية واضحة، رغم أنّ الكتاب خاص بالتليذ؛ بينما الأستاذ يمكن أن يعدّد موارده ومصادره في الإعداد والتحضير والتخطيط لدرسه وفق سيناريو بيداغوجي محتمل (استثمار الجذاذة بشكل وظيفي). ولا يخفى أنّ هذا الارتباط الخطي له نتائج سلبية على مستوى الاشتغال الديداكتيكي؛ من بينها:

- الوقوع في التسميط والحرفية: حيث لا يكاد المدرس يتجاوز ما هو مسطر في الكتاب المدرسي (مثلاً في شرح المفردات يقتصر على ما هو مقترح في الكتاب؛ في حين حينما نتحدث عن شرح الغريب أو المفردات الصعبة فالمقصود بها التي تشكل عقبة في الفهم بالنسبة للمتعلم؛ صعبة بالنسبة له وليس بالنسبة للمدرس أو لجنة تأليف الكتاب المدرسي). لوحظت عدة أخطاء في شرح بعض المفردات (الفاسق: الغريب)
- غياب الإبداع والحيوية في بناء التعلّيات: نتيجة التقيد بما هو مسطر في الكتاب المدرسي؛ في حين أنّ الأصل هو الإبداع والتجديد والبحث عن كل ما يخدم الأهداف التعليمية من الدرس.
- اختلال التوازن في بعض الأحيان مع مستوى المتعلمين وسياق بناء التعلّيات: فهناك عدة متغيرات تؤثر في اكتساب التعلّيات: مستوى المتعلمين-البيئة الفيزيائية-المكتسبات السابقة-المحيط الاجتماعي والسياق الثقافي... مما يقتضي

¹ الإطار المرجعي لاختبار الامتحان الموحد الجهوي للبكالوريا الخاص بالمترشحين الأحرار. ص 4.

في كثير من الأحيان تكييف المعارف الواردة في الكتاب المدرسي مع مختلف المتغيرات بغية بناء سليم للتعلّبات.

إشكالية بناء المفاهيم الشرعية

من مداخل التدريس بالكفايات: مركبة المتعلم، التدريس بالوضعيات، التدريس بالمفهوم.

المفهوم المجرد: فكرة أو مجموعة من الأفكار يكتسبها الفرد على شكل رموز أو تعميمات لتجريدات معينة أو هو معلومات منظمة عن خصائص أشياء أو حوادث أو عمليات تختلف عن أشياء أو خصائص أخرى، أو هو فكرة أو صورة ذهنية يكونها الفرد عن أشياء أو حوادث في البيئة.

تشكل المفهوم: تُبنى المفاهيم من:

- تصورات تحصل من خلال الحواس الخمس (السمع- البصر...)
- الذكريات والتخيلات (من نتائج الفكر الخيالي): إنّ أول أنماط المعرفة التي يكتسبها الطفل تنشأ من خبراته المباشرة التي يكتسبها عن طريق حواسه، ثم بعد ذلك يشكل صوراً ذهنية لهاته المدركات التي تعامل معها حيث تتكون لديه مفاهيم لهاته المدركات. هذا وللخبرة التي يكتسبها المتعلمون دور كبير في تشكيل المفاهيم المجردة الصحيحة.

أهمية تعلم المفاهيم:

- تعلم المفاهيم يشكل قاعدة متقدمة في عملية التعلم،
- تحديد المفاهيم في المستويات التعليمية المتتالية بشكل محوري يساعد على تطوير المناهج،
- فهم مبادئ وأساسيات العلم أو المادة الدراسية يجعلها أكثر سهولة للتعلم،
- فهم هذه المبادئ والأساسيات تزيد فاعلية التعلم وتقل أثره لواقف تعليمية جديدة؛

- تنظيم المادة في إطار هيكلي مفاهيمي يؤمن ضياعها ونسيانها بسهولة؛
- فهم أساسيات المادة ومبادئها والاحتفاظ بها من النسيان يسهل الانتقال من المعرفة السابقة للمتعلم إلى المعرفة اللاحقة له ويجعلها أمراً ممكناً؛
- المفاهيم تسهم في سهولة اختيار محتوى المنهاج الدراسي بحيث يكون المعيار الأساسي في اختيار المحتوى هو مدى علاقته في بناء المفاهيم واكتسابها وتعلمها؛
- لأنها تساعد المعلم والمتعلم على الفهم العميق لطبيعة المادة الدراسية؛ وبذلك يسهل تذكرها؛ كما تسمح مرونة المفاهيم على إضافة حقائق جديدة دون أن يطرأ أي خلل على جوهر العملية التعليمية التعلمية.

فإلى أي حد استجاب المنهاج الجديد للمادة لمسألة التدريس بالمفهوم في التربية الإسلامية؟

اعتمد المنهاج الجديد للمادة نظام المداخل الخمسة في بناء المحتوى: مدخل التركيبية-مدخل الاقتداء-مدخل الاستجابة- مدخل القسط- مدخل الحكمة، وهي هيكلة مناسبة لبناء شبكة مفاهيمية ممتدة عبر الأسلاك الثلاثة، خاصة وأنه في تاريخ مادة التربية الإسلامية ولأول مرة تتمكن المادة من تحقيق منهاج متصل غير منفصل؛ وفق رؤية موحدة وتصور شامل. لكن يبقى الإشكال الديداكتيكي هو مدى قدرة الأستاذ على التدريس بالمفهوم في ظل التضخم المعرفي الذي تحدثنا عنه آنفاً. ثم أهمية تحديد المفاهيم المراد تدريسها بدقة حتى تسهل عملية التنفيذ والتدبير الديداكتيكي. لكن نجد بعض الضبابية في مجموعة من المفاهيم المقدمة في المنهاج الجديد:

- ✓ في مدخل القسط: "حق الله الوفاء بالأمانة والمسؤولية"¹ هل تقدم من خلال مفهومين منفصلين: الأمانة ثم المسؤولية أم مفهوماً واحداً؟
- ✓ علاقة هذا المفهوم بالمفهوم الموالي في مدخل الحكمة: "الكفاءة والاستحقاق

¹ انظر كتاب السنة الأولى بكالوريا في رحاب التربية الإسلامية، ومنار التربية الإسلامية.

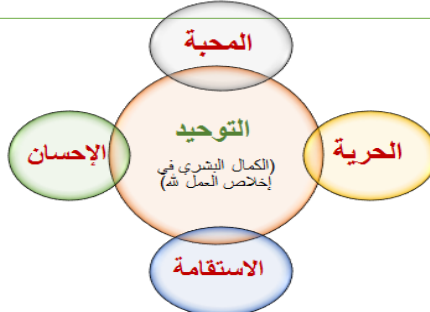
أساس التكليف" ما حدود الاتصال والانفصال بين المفهومين؟ خاصة وعند استقراء الكتاب المدرسي نجد تكراراً واضحاً في هذين المدرسين.

✓ درس الهجرة إلى المدينة بالسنة الثالثة إعدادي ضمن مدخل الاقتداء وعلاقته بدرس الهجرة المتجددة ضمن مدخل الحكمة.¹

إشكالية تدريس وتقييم القيم

من إيجابيات المنهج الجديد أنه اعتمد قيمة مركزية وقيماً ناظمة للمنهج الجديد: التوحيد قيمة مركزية؛ وأربع قيم ناظمة: المحبة- الحرية- الاستقامة- الإحسان.

القيمة المركزية- والقيم الناظمة للمنهج



وإذا أخذنا منهج مادة التربية الإسلامية كمثال ونموذج للواد الحاملة للقيم؛ نجد في دفتر التحملات الذي أصدرته وزارة التربية الوطنية في يونيو 2016م بمناسبة مراجعة منهج مادة التربية الإسلامية- ما يلي:

"المواصفات الخاصة بمحتوى الكتاب؛ (وذكرت الوثيقة من بينها):

ترسيخ القيم الإسلامية في بعدها الكوني كالتوسط والرحمة والمحبة والتعارف؛ باعتبارها قيماً ربانية تشترك فيها الإنسانية استناداً إلى منطلق كون الإسلام رسالة

¹ منار التربية الإسلامية السنة الثالثة إعدادي، ص 16، وص 28، وانظر كتاب الرحاب أيضاً.

عالمية؛ ورسولها رحمة للعالمين".¹

فالوثيقة حدّدت قيماً ينبغي تصريفها في الكتب المدرسية؛ لكن إلى أيّ حد استطاعت لجان وفرق التأليف مراعاة هذه القيم وفق الدروس والمواضيع المحددة؟ وهل تم استحضارها في بناء هذه الدروس ديداكتيكياً؟.

الاشتغال الديداكتيكي وإدماج القيم: إنّ الإشكال الذي يعاني منه المنهاج التربوي المغربي بخصوص إدماج القيم في البرامج والمقررات الدراسية؛ هو غياب النسقية والانسجام بين المواد مما يؤثر بلا شك سلباً على القيم التي تروم كل مادة تمريرها وإكسابها للمتعلمين. كما أننا نلاحظ ضعف أو غياب الخيط الناظم للقيم عبر مستويات المنهاج الثلاثة؛ في حين نجد بعض النماذج من الأنظمة التربوية العالمية تعتمد قيماً مركزية محدّدة تنبثق عنها مجموعة من القيم تتوزع مختلف المواد الدراسية الحاملة لها.

لكن الإشكال المذكور آنفاً يزداد تعقيداً حينما ننقل إلى التنزيل الديداكتيكي؛ فقد يكون المنهاج محكم البناء والانسجام، لكن تبقى عملية التنفيذ عليها الرهان في إكساب المتعلمين القيم المعلنة في المستويات العليا.

الإطار المرجعي سبيل ضبط الاشتغال الديداكتيكي للأستاذ: يُعد الإطار المرجعي للمادة وثيقة تضبط الاشتغال الديداكتيكي للأستاذ في ظل تجربة تعدد الكُتاب المدرسي التي أتى بها الميثاق الوطني للتربية والتكوين، ففيه تُضبط الموارد الدراسية les ressources المقررة في المستوى المعين؛ وتعرف الكفايات والمهارات والقدرات المسطرة لهذا المستوى، كما تحدد شروط إنجاز التقويم. وإذا ما أخذنا الإطار المرجعي لمادة التربية الإسلامية كمثال فنجد أنه يحدد مجالات المادة وكفاية

¹ وزارة التربية الوطنية والتكوين المهني؛ مديرية المناهج- ملحق دفتر التحملات الخالص بتأليف وإنتاج الكتب المدرسية؛ كتاب التلميذ(ة)- مادة التربية الإسلامية، جميع المستويات الدراسية بسلك الثانوي التأهيلي، يونيو 2016م. ص: 2.

وتسديده ضمن المهارات؛ وفي هذا من الخلط ما لا يخفى بين الموارد المكتسبة؛ حيث القيم والمواقف والاتجاهات عند المتعلمين هي ألصق بالجانب الوجداني وليس المهاري!.

إنّ المعايير الميدانية تدلّ على أنّ الممارسة الـديداكتيكية تقتصر في أفضل الأحوال على تعليم وتلقين المعارف؛ وفي بعض الأحيان قد تتجاوز ذلك للجانب المهاري، أما الجانب الوجداني/القيمي فشبه غائب عن الاشتغال الـديداكتيكي le travail didactique في مستوياته الثلاثة:

- على مستوى التخطيط: والتخطيط يعبر عنه تحضير الأستاذ للسيناريو البيداغوجي المحتمل لتقديم الدرس؛ يعبر عن هذه العملية بالجداذات التي ترسم الخطة العملية للتنفيذ؛ فعلى هذا المستوى تجد الجانب القيمي غائباً من الجدادة؛ هذا في المواد الحاملة للقيم بشكل مباشر ناهيك عن المواد الأخرى! فلا يكاد المدرس يتحدث عن القيم المراد تمريرها وتعليمها للتعلم رغم التنصيص عليها في الإطار المرجعي مثلاً.
- على مستوى التنفيذ: تبعاً للمستوى السابق؛ إذا غابت القيم كأهداف يسعى الدرس إلى تحقيقها؛ فلا تجد لها أثراً في التنفيذ داخل الفصل إلا لماً حينما ينبه المدرس إلى بعض القيم أو يستنكر على المتعلمين بعض السلوكات مثلاً. في حين أنّ المواد الحاملة للقيم تستهدف غرس قيم بعينها في نفوس المتعلمين وينبغي الاشتغال عليها (قيم دينية- قيم وطنية- قيم كونية ٠٠).
- على مستوى التقييم: مازال الإشكال العويص الذي تعاني منه المنظومة التربوية جملة هو مسألة التقييم؛ فرغم تبني المنظومة للمقاربة بالكفايات والتي من المفروض أن تستهدف تقييم الكفاية في شموليتها، غير أنّ واقع الممارسة والميدان يكشف بالوضوح التام أنّ التقييم في منظومتنا يستهدف المعارف ليس إلا. فأن تطلب من المتعلم أن يمسك الورقة والقلم وتطلب منه أن يجيب على

- على مستوى التنفيذ: تبعاً للمستوى السابق؛ إذا غابت القيم كأهداف يسعى المدرس إلى تحقيقها؛ فلا تجد لها أثراً في التنفيذ داخل الفصل إلا لماً حينما ينبه المدرس إلى بعض القيم أو يستنكر على المتعلمين بعض السلوكات مثلاً. في حين أن المواد الحاملة للقيم تستهدف غرس قيم بعينها في نفوس المتعلمين وينبغي الاشتغال عليها (قيم دينية- قيم وطنية- قيم كونية ..).

- على مستوى التقويم: مازال الإشكال العويص الذي تعاني منه المنظومة التربوية جملة هو مسألة التقويم؛ فرغم تبني المنظومة للمقاربة بالكفايات والتي من المفروض أن تستهدف تقويم الكفاية في شموليتها، غير أنّ واقع الممارسة والميدان يكشف بالوضوح التام أنّ التقويم في منظومتنا يستهدف المعارف ليس إلا. فأن تطلب من المتعلم أن يمسك الورقة والقلم وتطلب منه أن يجيب على

أسئلة معينة فلا يعدو تقويم البعد المعرفي فقط!

لذلك فإنّ التقويم في الممارسة الصفية يركّز على المعارف بدرجة أولى ويغفل تقويم القيم مع أنّ هذه الأخيرة- عملية تقويم القيم- من الصعوبة بمكان.

قائمة المصادر والمراجع

1. أحمد أوزي المعجم الموسوعي الجديد لعلوم التربية؛ منشورات مجلة علوم التربية العدد 42. طبعة 2016م.
2. في رحاب التربية الإسلامية السنة الأولى بكالوريا، يوسف بنعجيبة ومن معه، طبعة 2017م.
3. في رحاب التربية الإسلامية السنة الثالثة إعدادي، يوسف بنعجيبة ومن معه، طبعة 2017م.
4. في رحاب التربية الإسلامية السنة الثانية بكالوريا، يوسف بنعجيبة ومن معه، طبعة 2017م.
5. محمد الدريج؛ الكفايات في التعليم؛ سلسلة المعرفة للجميع. العدد 16 منشورات رمسيس الرباط؛ أكتوبر 2000م.
6. المملكة المغربية؛ المجلس الأعلى للتعليم؛ تقرير 2008م.
7. منار التربية الإسلامية، السنة الأولى بكالوريا. محمد طابخ ومن معه. طبعة 2016م.
8. منار التربية الإسلامية، السنة الثالثة إعدادي. محمد طابخ ومن معه. طبعة 2016م.
9. منار التربية الإسلامية، السنة الثانية بكالوريا. محمد طابخ ومن معه. طبعة 2016م.
10. المهدي المنجرة؛ قيمة القيم؛ مطبعة النجاح الجديدة - الدار البيضاء؛ الطبعة الثالثة 2008م.
11. المؤتمر الثالث لوزراء التربية العرب. جامعة الدول العربية-الإدارة الثقافية 1968م.
12. وزارة التربية الوطنية والتكوين المهني؛ الإطار المرجعي لاختبار الامتحان الموحد الجهوي للسنة الأولى من سلك البكالوريا؛ 21 نونبر 2016. مذكرة رقم 16/101.

13. وزارة التربية الوطنية والتكوين المهني؛ مديرية المناهج- ملحق دفتر التحملات
الخاص بتأليف وإنتاج الكتب المدرسية؛ كتاب التليذ(ة)- مادة التربية
الإسلامية، جميع المستويات الدراسية بسلك الثانوي التأهيلي، يونيو 2016م.
14. وزارة التربية الوطنية؛ الكتاب الأبيض؛ لجان مراجعة المناهج التربوية المغربية للتعليم
الابتدائي والثانوي الإعدادي والتأهيلي ربيع الأول 1423 يونيو 2002م.
15. وزارة التربية الوطنية؛ الميثاق الوطني للتربية والتكوين؛ أكتوبر 1999م.
16. وهابي عبد الرحيم؛ المناهج التعليمية ومنظومة القيم؛ مطبعة أنفو برانت فاس
17. Dictionnaire actuel de l'éducation. Guérin Montréal, Canada.2005

التماسك البنيوي في سينية البحري

- د. خالد بريمة يوسف مرجب¹

المستخلص: نشطت الدراسات البنيوية في العصر الحالي، واتجهت نحو الإنتاج الأدبي متخذة منه ميداناً فسيحاً لتطبيق أسس ومبادئ البنيوية في العصر الحديث، وفي ركاب هذا التوجه جاءت هذه الدراسة: (التماسك البنيوي في سينية البحري) كنموذج للدراسات البنيوية في رحاب الدراسات الأدبية. وقد هدفت الدراسة إلى إبراز تراث البحري الشعري وإظهار ما بهذا التراث من جمال لغوي وبعد بنيوي، ومن خلال نماذج الدراسة المختارة من سينية البحري توصل الباحث إلى عدة نتائج من أهمها، مقدرة البحري الفائقة في استغلال جميع المستويات اللغوية (الصوتية، الصرفية، النحوية، الدلالية، والرمزية) في صياغة أفكاره ووضوح معانيه وترتّبها في ذهن المتلقي كما تترتب ألفاظه ومعانيه وتتركب في الجمل، فتبدو القصيدة عنده بناءً لغوياً متماسكاً ومتكاملاً. وقد أوصت الدراسة بإجراء المزيد من الدراسات اللغوية البنيوية في شعر البحري وغيره من الشعراء العرب عبر العصور الأدبية المختلفة، لأنّ ذلك يسهم في إبراز التراث الأدبي العربي الكثيف ويعكس مدى أصالته من بين تراث الشعوب الأخرى.

الكلمات المفتاحية: التماسك - البنيوية - المستويات اللغوية - البناء اللغوي.

المقدمة: أصبحت الدراسات البنيوية والدلالية من أهم القضايا اللسانية التي شغلت بال اللغويين في العصر الحديث، فظهرت العديد من الدراسات الحديثة التي ربطت بين لسانيات النص والشعر، وقد كانت على درجة عالية من الدقة العلمية والمنهجية المصحوبتين بالوضوح والشمول، ومسيرة لوجهة علم اللغة في العصر الحديث وتعميقاً

¹ أستاذ علم اللغة المشارك، كلية التربية، جامعة غرب كردفان، السودان

لمبدأ البنيوية في رحاب الدراسات اللغوية، جاءت هذه الدراسة البنيوية لسينية البحري التي ذاع صيتها وسار بذكرها الركبان. وهي من عيون شعر البحري التي دلت على نبوغه في الشعر، وقد حفلت السينية بمختلف المستويات اللغوية المتداخلة بنيوياً في انسجام غاية في البيان والروعة والجمال.

فشعر البحري عامةً والسينية بصورة خاصةٍ موردٌ من موارد اللغة وميدانٌ فسيحٌ للدراسات اللغوية وذلك لأنّ الشعر عند البحري ما هو إلا إبداعٌ لغويٌّ أداته الرئيسة الألفاظ ومادته التي تشكّله هي المعاني، وحول هذا البناء اللغوي الذي تشكّله الألفاظ والمعاني في شعر البحري والكيفية التي ينظم بها شعره، تدور هذه الدراسة. سبب اختيار الموضوع: التراث الشعري عند البحري تراث ضخم مادته اللغوية فصيحة ورصينة، ولها عذوبة وجزالة في غاية الروعة والجمال، فأردت من خلال هذه الدراسة الوقوف على جمال ذلك السبك اللغوي الرصين ودراسته دراسةً بنيويةً تدل على ما في لغة البحري الشعرية من ربطٍ بنيويٍّ بين الألفاظ والمعاني وسائر أجزاء البناء اللغوي في سينية البحري.

مشكلة الدراسة: انطلقت الدراسة من مشكلة مفادها: هل تكامل عناصر البناء اللغوي في سينية البحري بمستوياته المختلفة: الصوتية، الصرفية، النحوية، والدلالية، مكّن الشاعر من التعبير عن مراده ومبتغاه في كل أجزاء القصيدة؟

أهداف الدراسة: سعت الدراسة لتحقيق الأهداف الآتية:

1. السعي للربط بين الدراسات اللغوية الحديثة والتراث الشعري العربي القديم.
2. قراءة الشعر العربي في ضوء النظريات اللغوية الحديثة في علم اللغة.
3. التأكيد على أصالة التراث العربي في مجالات علم اللغة الحديث.
4. تطبيق مبادئ علم اللغة الحديث في لغة البحري الشعرية.

5. إظهار دور المستويات اللغوية التماسكة في التعبير عن المعنى المراد في سينية البحري.

أهمية الدراسة: تنبع أهمية الدراسة من كونها دراسة بنيوية ربطت التراث الأدبي العربي القديم بالدراسات اللغوية الحديثة، ومن خلال الدراسة والتحليل تبينت أصالة التراث العربي وما له من قدم سبق في مختلف علوم اللغة الحديثة، فكل ما قيل عنه حديث في رحاب علم اللغة الحديث من علوم ونظريات لغوية وجدت قديماً في التراث العربي القديم.

منهج الدراسة: اتبعت الدراسة المنهج الاستقرائي التحليلي، وذلك بأخذ نماذج من سينية البحري بالدراسة والتحليل وفق النظرية البنيوية في رحاب علم اللغة الحديث، ويعتبر المنهج الاستقرائي التحليلي هو الأنسب لمثل هذه الدراسات البنيوية.

تعريف التماسك في اللغة والاصطلاح

التماسك لغةً: كلمة تماسك تعود في أصلها إلى الجذر اللغوي، (م س ك) وهو أصل لغوي مطرد في اللغة، وجاء في المعاجم والقواميس اللغوية: مسك الشيء: أي أخذه بيده وقبضه، فيقال: أمسكت عليه ماله بمعنى حبسته، وأمسك عن الأمر يعني كف عنه (ابن منظور، 1414هـ، مادة: م س ك).

وجاء في المعجم الوجيز: مسك بالشيء مسكاً إذا أخذ به وتعلق واعتصم، وتماسك البناء إذا قوي واشتد، والتماسك هو الترابط ومن ذلك التماسك الاجتماعي الذي يعني ترابط أفراد المجتمع ترابطاً اجتماعياً وثيقاً، ويقال: إنه لذو مسكة وتماسك: أي ذو عقل (الزحخشري، أساس البلاغة، 1430هـ، مادة: م س ك). والرجل يمدح نفسه فيقول: (زعزعي الدهر فتماسكت)

ومما جاء في معجم تاج العروس للزبيدي تحت باب (م س ك)، ومن صفاته صلى الله عليه وسلم إنه كان (بادئاً متماسكاً): أي إنه مع بدائه كان متماسكاً اللحم، معتدل

الخلق، كأن أعضائه يمسك بعضها بعضاً (الزبيدي، تاج العروس، مادة: م س ك).
فكلمة تماسك في جميع هذه المعاجم والقواميس وغيرها، أينما وردت فهي تشير من حيث الدلالة إلى معاني: الصلابة والمتانة والقوة وترباط الأجزاء بعضها ببعض.
التماسك اصطلاحاً: يعرف التماسك اصطلاحاً بأنه: نظام تماسك وترباط به الأجزاء أو الوحدات النصية لتكون النص (نخبة من اللغويين، المعجم الوسيط، 1392هـ، مادة: م س ك). وهو بمثابة الترباط العضوي بين عناصر النص والتلاحم فيما بينها، وعن طريق التماسك تكون الإفادة التامة والوضوح في فهم المعنى المراد من النص.
ومصطلح تماسك في الدراسات اللغوية العربية هو ترجمة للكلمة الإنجليزية Cohesion، والتي من معانيها: السبك، التضام، والالتزام (العمرى، اتجاهات النقد الأدبي العربي في القرن العشرين، 2011م، ص 59)، والبعض يرجع كلمة تماسك إلى ترجمة كلمة Coherence والتي تعني: الحبك، الانسجام، والاتساق (الخلوي، فن القول، 1996م، ص 154).

وقد فرّق علماء اللغة بين المصطلحين ومرادفاتهما العربية بقولهم: إنّ كلمة Cohesion ومقابلاتها بالعربية تشير إلى التماسك الشكلي، أما كلمة Coherence ومقابلاتها العربية فهي تشير إلى التماسك الدلالي أو المعنوي. (تمام حسان، اللغة مبناها ومعناها، 1977م، ص 123).

مفهوم البنيوية (Structuralism): البنيوية لغةً من الفعل بني يبنى بمعنى صورة أو هيئة للبناء، أما في الاصطلاح فهي تيار فكري ونهج ميثودولوجي يهتم في المقام الأول بالعلوم الاجتماعية، وتهدف البنيوية إلى كشف الأنماط البنيوية التي تكمن وراء جميع الأشياء التي يعقلها الإنسان ويفكر فيها ويدركها ويحس بها.

وتقوم النظرية البنيوية على أساس أنها نظام سيميائي مستقل ومنظم ذاتياً حيث يتم تحديد عناصره من خلال العلاقات المترابطة داخل النظام، والحكم على أي نص

لغوي يكون من خلال النظر إلى واقع النص ودراسة مستوياته المختلفة ومدى ترابطها مع بعضها البعض وفق المبادئ والقوانين اللغوية المنظمة للبنية الكلية للنص والتي نعرف عند علماء اللغة باسم (البنية الدلالية الكبرى للنص)، وفي هذه البنية الدلالية الكبرى تتجلى أهمية جميع المستويات اللغوية، (الصوتية، الصرفية، النحوية، الدلالية، والرمزية) (صبحي الفقي، علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق، 2000م، ص17). ومصطلح التماسك البنيوي من المصطلحات الحديثة في الدراسات النصية عند علماء اللغة العرب، وبعد ظهوره قام الباحثون بإجراء العديد من الدراسات البنيوية في التراث العربي القديم، ومن خلال هذه الدراسات اللغوية الحديثة التي أجريت تبين أنّ التراث العربي القديم شعراً ونثراً كان ينظم على هدي هذا المنهج البنيوي الحديث وفي هذا دليل على أصالة ذلك التراث اللغوي العربي القديم ومواكبته لكل جديد يطرأ حديثاً في رحاب العلوم اللغوية.

ولما كان الشعر عند البحري إبداعاً لغوياً أداته الرئيسة اللفظ ومادته التي يتشكل منها هي المعنى (عذوبة اللفظ وجمال المعنى) عمدت الدراسة إلى تطبيق ذلك المنهج البنيوي في شعره لإظهار روعة التماسك البنيوي في سائر قصائده مستشهداً في ذلك باختيار نماذج من قصيدته الذائعة الصيت (سينية البحري) والتي وصف فيها أيوان كسرى وصفاً غاية في الروعة والجمال.

التعريف بالبحري: هو أبو عبادة الوليد بن عبيد الله بن يحيى بن عبيد الله بن سملان بن جابر بن أبي سلمة بن مسهر ابن الحارث المعروف بالبحري نسبةً إلى عشيرته الطائية بحتر (أبو الفرج الأصفهاني، الأغاني، 37/2)، يكنى بأبي عبادة والبحري لقباً له، ولد بمنبج لذا يعرف تارة بالمنبجي، عاش طفولته فيها ثم رحل بعد ذلك إلى بغداد.

وقد توفرت للبحري ثقافة شعرية واسعة مكنته من ناصية الشعر حتى صار أحد كبار شعراء العصر العباسي، فالبحري شاعرٌ بدوي الهوية والنشأة وقد أثر في شعره،

حلاوة اللفظ على طلب المعنى وكان يتجنب في شعره التعقيد ومستكره الألفاظ (الآمدي، الموازنة بين شعر أبي تمام والبحري، 4/1) وفي ذلك نجده يقول:

كلفتمونا حدود منطقكم والشعر يغني عن صدقه كذبه
ولم يكن ذو القروح يلهج بالمنطق ما نوعه وما سببه
والشعر لمح تكفي إشارته وليس بالهذر طولت خطبه
وقد اشتهر البحري بالفصاحة والبلاغة فانعكست تلك السمات في شعره، الذي اتم بعدة خصائص منها، الدقة في الوصف والبراعة في التصوير مع جودة السبك فصارت أشعاره تعرف (بسلاسل الذهب)، كما يعدّ البحري من أطبع الشعراء العرب لما تميز به شعره من عذوبة وجزالة، فقد وصفه ابن الأثير بقوله: (أحسن في سبك اللفظ على المعنى، وأراد أن يشعر فغني، ولقد حاز طرقي الرقة والجمال على الإطلاق) (ابن الأثير، المثل السائر، 227/3). وتوفي البحري بمسقط (منبج)، في عام أربعة وثمانين وقليل ثلاثة وثمانين ومائتين.

التماسك البنيوي في سينية البحري: تعرف هذه القصيدة بقصيدة إيوان كسري وتعتبر هذه القصيدة من عيون قصائد الوصف في الشعر العربي وقد سلك البحري في نظمها مسلك القدماء في النظم الذي يقوم على التجديد في المعاني مع المحافظة على الألفاظ والأساليب القديمة، وقد تجلّت في هذه القصيدة مقدرة البحري الشعرية المتمثلة في عذوبة الألفاظ، سهولة المعاني، رونق الديباجة، وضوح التراكيب، وسعة الخيال وقربه، وقد تجسّدت كلّ هذه الأوصاف في السينية مما جعلها تبدو كأنها بناء لغوي متماسك الأجزاء ومتلاحم الأفكار وهذا ما نجده عند الموهبين من الشعراء أمثال البحري وغيره.

وفي أي فقرة من فقرات السينية أو أي جزء من أجزائها تبدو مظاهر التماسك البنيوي بادية وجليّة وذلك من خلال تلاحم وتماسك المستويات اللغوية المختلفة (الصوتية، الصرفية، النحوية، الدلالية، والرمزية)، فعلى المستوى الصوتي اختار

البحري في سينيته من الحروف أكثرها جرساً وموسيقى، وفي المستويات الأخرى اختار من الألفاظ أقدرها على التعبير ومن المعاني أقربها إلى الفهم، ومن التراكيب أكثرها تلاؤماً واتساقاً مع نظيراتها في السياق، كل ذلك جاء به البحري في سينيته فبدت كلوحة لغوية متماسكة الأجزاء ومكتملة البناء وجاذبةً للأنظار.

تحليل السينية وفق مستويات التماسك النبوي: في سبيل تحليل سينية البحري تحليلاً
نبوياً ينظر إليها كبنية نصية كبرى تتألف من عدة بني صغري ترابط مع بعضها
البعض بروابط لغوية معينة تؤدي إلى التماسك النبوي في سائر أجزاء القصيدة، ولهذا
الترباط أو التماسك النبوي قوانينه ومبادئه التي تنظمه في أي بناء لغوي، وهنا نستعرض
بعض النماذج الشعرية من سينية البحري وفق هذه القوانين والمبادئ النبوية.

النماذج التطبيقية

1. قال البحترى:

صنت نفسي عما يدنس نفسي وترفعت عن جدا كل جبس
وتماسكت حين زعزعني الدهر التماساً منه لتعسي ونكسي
بلغ من صباة العيش عندي طففتها الأيام تطفيف بخس
(ديوان البحتری)

يتندر الشاعر قصيدته معبراً عما يجيش بنفسه ومصوراً لما يعاينه من الحزن والألم بفعل المنع والحرمان وقد جسد ذلك في لوحة لغوية متماسكة البناء وذلك بتكامل مستويات اللغة المختلفة، فعلى المستوى الصوتي، اعتمد الشاعر على الموسيقى الداخلية فاختار من الحروف أكثرها تصويماً وجرساً ونغماتاً فجاء بحروف الصغير (ص، ز، س) لما فيها من صوت زائد يشبه صوت الطائر، فقد وظف صوت السين الشديد لإظهار شدة الحزن والألم، وتكرار قافية السين المكسورة المسبوقة بالحرف الساكن

زاد من ضراوة الموسيقى الداخلية وصار الجرس الموسيقي أكثر إيقاعاً ونغمًا (الفلاحي، لبناء الفني في شعر ابن جابر الأندلسي، 2017م، ص 262).

وقد اختار لإظهار ذلك الحزن وإبرازه أن نظم هذه الأبيات على البحر الخفيف (فاعلاتن مستفعلن فاعلاتن فاعلاتن مستفعلن فاعلاتن)، إذ يعد البحر الخفيف من أنسب البحور للتعبير عن مشاعر الحزن والأسى ولتصوير الانفعالات والخلجات النفسية. فعن طريق قافية السين المكسورة والبحر الخفيف الشجي اكتمل البناء الصوتي في هذه الأبيات شكلاً ومضموناً، فالسين المكسورة مع شدة الحزن والأسى توجي بكسر الخاطر والبحر الخفيف مع التعبير عن الحزن يوجي أيضاً بعمق الأسى الدفين، وهكذا تبدو البنية الصوتية متماسكة ومعبرة عن الحزن.

أما على المستويين الصرفي والنحوي، نلاحظ أن التراكيب اللغوية صرفاً ونحواً تبدو متماسكة ومعبرة في هذه الأبيات، حيث استخدم الشاعر أفعال الماضي (صنت، تماسكت،....) وذلك لما توجي به هذه الأفعال من مشاعر، والضمير المتصل (تاء المتكلم) يمثل القمة في الاعتداد بالنفس والافتخار بها، فكثرت الجمل الفعلية في الأبيات والتي لها القدرة على التعبير عن حالة الشاعر النفسية، وقد تخللت هذه الجمل مجموعة من الحروف (حروف الجر والحروف العاطفة)، فكل ذلك أدى إلى تماسك البنية اللغوية وترباط الجمل وتناسقها وجعلها قادرةً للتعبير عن المعنى (الحالة النفسية)، وتحولها من حالةٍ إلى أخرى، وقد سخر الشاعر كل هذه الأدوات اللغوية ليشكل السبك اللغوي المتماسك والمعبر عن مشاعره الوجدانية المثقلة بالحزن والأسى فهو شاعرٌ مطبوعٌ يمتلك القدرة في تطويع اللغة للتعبير عن أفكاره ومشاعره الوجدانية (إبراهيم خليل، في النقد الأدبي والألسني، 2020م، ص 156).

أما على مستوى الدلالة والرمز فقد استطاع الشاعر أن ينفذ من خلال البنية الصوتية والتركيبية إلى رسم صورة ذهنية يستطيع المتلقي أن يدرك من خلالها المعنى المراد

بصورة جلية، فالمستويات الصوتي والصرفي والنحوي والدلالي جميعها تبدو في لوحة لغوية متماسكة ومعبرة وفي غاية من الحسن والجمال، ولتقريب صورة المعنى أكثر في ذهن المتلقي أكثر الشاعر في الأبيات من استعمال التشبيهات والاستعارات والكأيات وبعض المحسنات اللفظية، وعن طريق هذه الأساليب البلاغية المتنوعة غدت المعاني في هذه الأبيات من الوضوح كأنها أرواح تتحرك وتنفس.

ومن صور تلك الأساليب البلاغية قوله: (زعرعني الدهر)، فالدهر هنا يبدو كأنه إنسان باطش ومتسلط يحاول جاهداً زعرعته (اختباره بالذل والاحتقار) لكن الشاعر يستطيع الوقوف في وجه ذلك الظالم الباطش، فالصورة هنا تبدو ماثلة في ذهن المتلقي حيث تضافرت جميع المعينات اللغوية من صوتية وصرفية ونحوية ودلالية ورمزية في رسمها، وهذا قمة في التماسك البنيوي المنشود في كل بناء لغوي.

2. قال البحري:

حلل لم تكن كأطلال سعدي في قفارٍ من البسابس ملس
نقل الدهر عهدهن عن الجدة حتى رجعن أنضاء لبس
فكان الجرماز من عدم الآن س وإخلاله بنيه رمس
لو تراه علمت أن الليالي جعلت فيه مأتماً بعد عرس
(ديوان البحري)

الأطلال لها مكانة خاصة في نفس كل شاعر عربي قديم فيها استفتحوا قصائدهم (المقدمة الطللية) فالأطلال عندهم دوماً تحمل دلالات النوي وفاق الأحباب، فعندما تظعن الحبيبة يأتي الشاعر على تلك الربوع التي كانت عامرة بالمحبة وربيعها فيبكيها لأنها باتت أطلالاً بعد أن غادرتها المحبة، وفي هذه الأبيات سار البحري على هدي الشعراء القدامى فشبه آثار آل ساسان العامرة وذات الحسن والجمال

بأطلال سعدي وما بها من قفرٍ وقَلٍ وخراب، وهذا ما يعرف في البلاغة بتشبيه (الضد)، والضد يظهر حسنه الضد كما يقال (فضل حسن عباس، البلاغة فنونها وأفنانها، 1987م، ص 17).

وفي البيت الثاني يصف الدهر بأنه أنسان مخرب يقوم بإلحاق الضرر والخراب بتلك الآثار فيتحوّل حالها من عمارٍ إلى خراب شأنها شأن الثياب التي صارت خرقة وممزقة بعد أن كانت جديدة الشكل وزاهية الألوان، فهذا التنوع في الأساليب اللغوية مع التكثيف الصوتي المنبعث من الموسيقى الداخلية للألفاظ علاوة على البعدين الصرفي والنحوي، أحدث تماسكاً بنيوياً قوياً تجسّد بفعله المعنى في صورة ذهنية واضحة المعالم وملبوسة الأبعاد في ذهن المتلقي، وهي صورة توحى دلالتها بشدة الألم والحزن على ما آل إليه حال تلك الصروح.

وفي قوله:

فكأن الجرماز من عدم الآن س وإخلاله بنيه رمس
جاء الشاعر بأداة التشبيه (كأن)، وهي من أبلغ أدوات التشبيه في عقد المشابهة والمماثلة وذلك لما فيها من التوكيد واقتراب الصورة أكثر في ذهن المخاطب، فالجرماز الذي يعد مظهراً من مظاهر الحضارة الفارسية صار بمثابة الرمس وذلك لخلوه من الأنس وحركة الناس جيئةً وذهاباً، فإلى للحزن على تبدل حاله من حالٍ إلى حال (المرامي، علوم البلاغة (البيان، المعاني، والبديع)، ص 214). وقد عمق الشاعر تلك الصورة الحزينة للجرماز بقوله:

لو تراه علمت أنّ الليالي جعلت فيه مأتماً بعد عرس
فقد جعل الشاعر تعاقب الليالي سبباً في ماحل بالجرماز، فهي التي صيرته بالخراب والدمار مأتماً بعد أن كان في الماضي يعج بالعمران والأنس والأفراح كأنه دار

عرس، فعن طريق أسلوب الاستعارة جسد الشاعر تلك الصورة الفنية الناطقة بالحزن والدالة على تبدل الحال من الفرج إلى السرور، وقد زاد من وضوح صورة المعنى وبيانها لدى المتلقي استعمال أسلوب الطباق (مأتم/عرس) فهو طباق بين حالتين متضادتين تشير إحداهما (مأتم) إلى كل المعاني الدالة على الحزن، وتشير الأخرى (عرس) إلى كل المعاني الدالة على الفرج والسرور.

فقد تعددت الأساليب البلاغية في هذه الأبيات من القصيدة لترسم لنا تلك الصورة الحزينة لقصر الجرماز وماحل به من فقر وضيق، وقد أبدع الشاعر في رسم هذه الصورة الفنية فهي غاية في الروعة والجمال وحسن التعبير، لأنها حوت أجمل الألفاظ وأحسن المعاني مع جودة السبك وحسن التراكيب، ومن خلال رسم الصورة الكلية الدالة على معنى (الحزن والأسى) تبدو الألفاظ مناسبة بسلاسة، والمعاني منداحة برشاقة، والتراكيب منسجمة ومتناسكة، فن شدة سبكها وتماسكها مع بعضها البعض لو انفصل منها لفظاً واحداً أو معنى لانهارت الصورة الفنية بأكملها (يوسف الشيخ محمد، ديوان البحري، 2000م، ص5).

3. قال البحري:

وكان الإيوان من عجب الصند عة جوبٌ في جنب أرعن جلس
يتظنى من الكأبة إذ يبـدو لعيني مصبح أو ممسي
مرعجاً بالفراق عن أنسٍ ألفٍ عرّ أو مرهقاً بتطبيق عرس
(ديوان البحري)

في هذه الأبيات يحاول الشاعر رسم صورةٍ فنية للإيوان وقد حشد كل معينات الرسم والإبداع فأحكم الصورة وأتقنها عن طريق تكامل مستويات البناء اللغوي المتين، فعلى المستوى الصوتي فقد ضجّت الأبيات بالموسيقى الداخلية الصاخبة تعبيراً

بالصوت عن تعميق المعنى المراد، كما أنّ قافية السين في الأبيات مسترسلةً وهي بمثابة المفتاح الصوتي الحزين الذي يعبر عن ما بداخل البناء اللغوي من آلام وأحزان، وعلى مستوى التراكيب اللغوية فقد جسدت أداة التشبيه (كأن) الإيوان في دائرة تشبه الترس المستدير القائم على بناءٍ أو جبلٍ عظيم.

وفي البيتين الثاني والثالث تتجلى روعة المماثلة والمقارنة والتشبيه حيث يبدو الإيوان كشخصٍ حزينٍ كئيبٍ أزجه فراق حبيبٍ كان مصدر الأُنس والفرح والسرور له، أو شخصٌ أرهقه طلاق زوجته وأحزنه فتعدد أساليب التشبيه وما تحمله من شحنات الحزن والألم جسدت لنا حالة الإيوان ومعاناته في دلالاتٍ تعبيرية وإشاراتٍ واضحة المعنى والمقصد.

فتكامل المستويات البنيوية في هذه الأبيات المتمثل في التناغم اللفظي الموسيقي وتوظيف الأفعال في الجمل الدالة وبراعة التراكيب اللغوية المتمثلة في صور التقابل والتضاد، وتعدد صيغ الخطاب في هذه الأبيات، لدليلٍ دامغٍ على قدرة الشاعر الفائقة في توظيف مستويات البناء اللغوي في التعبير عن المعنى المراد وتأكيده (عبد الوهاب الصابوني، شعراء ودواوين، ص214). وقد اشتهر البحري في شعره بدقة الوصف وروعة التصوير فعندما يلجأ إلى الوصف في شعره يصور لك الموصوف وكأنه شيءٌ شاخصٌ أمامك.

4. قال البحري:

عكست حظه الليالي وبات للمشتري فيه وهو كوكب نحس
فهو ييدي تجلداً وعليه كلكلٌ من كلاكل الدهر مرسي
لم يعبه أن يزّ من بسط الديباج واستل من ستور الدمستق
(ديوان البحري، ص162)

استمر الشاعر في وصفه للحالة التي صار عليها الإيوان ولتعميق تلك الصورة الحزينة في ذهن المتلقي أكثر الشاعر في هذه الأبيات من استخدام أصوات الصفيير (حروف الصفيير) الحاملة لدلالات المعاني، فهذه الأصوات ذات بعدٍ نفسي لما لها من صفات (الليونة، الهمس، الرقة، والانكسار) (السيرافي، شرح كتاب سيويوه، 430/5)، وتوزيع هذه الأصوات في الأبيات بصورة منتظمة تبعه توزيعاً للزفرات والآهات في الفقرات، كما تكرّرت أيضاً في الأبيات الأصوات المجهورة (الدال، والراء) ذات الأثر القوي لتكشف بعمق أبعاد حالة الإيوان، وفي كل ذلك تتجلى مقدرة الشاعر الفائقة في استخدام البعد الصوتي لرسم المعنى في نفس المتلقي.

أما على المستويين الصرفي والنحوي، فقد أكثر من استخدام الجمل الفعلية للتعبير عن الحالة التي صار عليها الإيوان فقد تغير حاله من فرح وأنسٍ إلى حزنٍ ووحشة، ولتعميق ذلك المعنى لجأ الشاعر إلى حشد الأساليب البلاغية ومن ذلك أسلوب الاستعارة في قوله (عكست حظه الليالي) وأسلوب الكناية في قوله (بات المشتري)، ومن خلال التراكيب اللغوية تبدو ظاهرة الحقول الدلالية ماثلة في رصف بعض الألفاظ (الدياج، الدمستق) (أحمد عزيز، أصول تراثية في نظرية الحقول الدلالية، 2015م، ص13)، فغن طريق كل هذه الأساليب اللغوية البنيوية استطاع الشاعر أن يرسم لنا صورة الإيوان صورةً حسيةً ملهوسة ماثلة للعيان، والوصف الحسي هو أبغ أنواع الوصف.

ورغم الويلات والمحن التي ألمت بالإيوان إلا أنه لا زال يقف صامداً متجلداً لا يابه تلك الظروف شأنه في ذلك شأن الشاعر الذي يقف قوياً متماسكاً رغم محاولة الدهر زرعته وإذلاله، فتجلد الإيوان وصموده يعود إلى متانة بنائه وبراعة صنعه، كما أنّ تماسك الشاعر وثباته يعود إلى سمو أخلاقه ورفعة نفسه.

5. قال البحتري:

ليس يدري أصنع إنسٍ لجنٍ سكنوه أم صنع جنٍ لأنسٍ

غير أني يشهد أن لم يك بانيه قي الملوك بنكس
وقيل: إن هذا البيت يعتبر من عيون القصيدة وفيه سار البحري على هدي الشعراء
العرب القدامى في عاداتهم الشعرية، كانوا ينسبون كل أمر عجيب أو خارق للعادة
إلى الجن، ومما جاء في التراث الشعري القديم، أن وادي عبقر هو مكان تسكنه
شعراء الجن، وكانوا يزعمون أن لكل شاعر جاهلي قريباً من هذا الوادي يلقنه الشعر،
وذكروا من الشعراء وقرنائهم، امرؤ القيس صاحبه أو قرينه لافظ بن لاحظ، النابغة
الذياني وصاحبه هاذر بن ماهر، الأعشى وصاحبه مسحل السكران بن جندل، عنتره
بن شداد وصاحبه جالد بن ظل، وغيرهم من الشعراء الذين لهم قراء من الجن
يلقنهم الشعر (أبو زيد القرشي، جمهرة أشعار العرب). والقرآن الكريم عندما نزل
على الرسول صلى الله عليه وسلم بهذه اللغة المعجزة قالوا هو قول شيطان رجيم، فردّ
عليهم سبحانه وتعالى: "وَمَا هُوَ عَلَىٰ الْغَيْبِ بِضَنِينٍ"، وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَّجِيمٍ، فَأَيَّنَ
تَذْهَبُونَ^{١٦} إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ^{١٧}". (سورة التكاوير).

وقف الشاعر في هذه الأبيات وقد امتلأ حيرةً بروعة البناء وبراعة صنعه لدرجة إنه
لم يعد يعرف من بناه لمن، أهم الجن بنوه للإنس أم الإنس بنوه للجن؟ ولترسيخ تلك
الصورة من الحيرة في ذهن المتلقي تكرر أسلوب الاستفهام بغرض التعجب في
السياق، وقد زادت علاقة الضد في الطباق (الإنس/ والجن) من تعميق الصورة
الذهنية لدى المتلقي، وتكرار الطباق أيضاً يدل على قوة البناء وبراعة صنعه.

ففي هذه الأبيات تماسكت جميع المستويات اللغوية البنيوية من صوتية وصرفية
ونحوية وتركيبية لترسم الدلالة الواضحة على روعة البناء وبراعة صنعة (روعة وبراعة
تفوق مقدرة البشر)، وترمز إليه بصورة جليلة غاية في الروعة والجمال.

6. قال البحري:

فكأنى أرى المراتب والقوم إذا ما بلغت آخر جسي
وكان الوفود ضاحين حسري من وقوف خلف الزحام وخنس
وكان القيان وسط المقاصير يرجعن بين حو ولعس
وكان اللقاء أول من أمس ووشك الفراق أول أمس
وكان الذي يريد إتباعاً طامعاً في لحوقهم صبح نحس
(ديوان البحري).

في هذه الأبيات يبدو البعد الصوتي ودوره ماثلاً للعيان في إبراز صورة المعنى فهي صورة تضج بالحوية والصوت (صوت الزحام، صوت الفرار، صوت وقوف القوم وتزاحمهم عند الدخول على كسرى، وغير ذلك من الصور النابضة بالأصوات والحركة، كل هذه الصور زادت من تقوية المعنى وإبرازه في صورة ناطقة جلية.

تعددت في هذه الأبيات حروف الجر (من، في، حيث،.....) وقد ساعدت هذه الحروف في خلق الترابط بين أجزاء البناء اللغوي فبات متجانساً ومتناسكاً، كما ساعد ورودها بهذه الكثرة على تكثيف الموسيقى الداخلية التي تتخلل الألفاظ والتراكيب والتي تساعد في رسم المعنى صوتياً في ذهن المتلقي.

وقد كثرت أساليب التشبيه، حيث وردت أداة التشبيه (كأن) التي تفيد المبالغة في التشبيه وتأكيد، والبحري هنا لا يلجأ إلى التشبيه بوصفه تشبيهاً فحسب، بل يوظفه في رسم الصورة الفنية الموحية بالدلالات والمعاني (الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، 1985م، ص40) وفي ذلك دليل على مقدرة الشاعر الفنية الفائقة في التصوير والتشخيص والتجسيم مما أضفى على شعره رونقاً فريداً ودياجة خاصة عرفت عند الجميع بـ(دياجة البحري).

فقد برع البحري في استخدام الموسيقى الداخلية الشعرية أيما براعة ويبدو ذلك ماثلاً

من خلال هذه الأبيات التي يدرك المتلقي معناها من خلال دلالتها الصوتية، وقد لجأ الشاعر إلى أسلوب التشبيه لتقريب المعاني وإبراز الفروق بين المتشابهات ويساعد ذلك كثيراً في تصور المعنى وتكييفه، أيضاً استخدم الاستعارة لتحويل المعاني المجردة إلى صور حسية ملموسة مما يساعد على تصور الأفكار وفهمها بعمق، هذا الاستخدام المبدع للغة والذي تكاملت فيه كل المستويات البنيوية يعكس عبقرية البحري وقدرته العالية على توظيف اللغة بشكل في يعبر عن أعمق المعاني وأرقى المشاعر بأسلوب في رفيع.

7. قال البحري:

عمرت للسرور دهرًا فصارت للتعزي رباعهم والتأسي
فلها أن أعينها بدموع موقوفات علي الصبابة حبس
(ديوان البحري).

في هذه الأبيات تبدو مقدرة الشاعر في تسخير البعد الصوتي في التماسك البنيوي والدلالة على المعنى المراد، فالتناغم الصوتي في الألفاظ (التعزي/ التأسي)، إلى جانب تكرار حروف الصفير وصوت السين الطاعني في القافية، كل هذه الأبعاد الصوتية سارت في نسقٍ واتساقٍ يعكس قوة التماسك في البناء البنيوي والدلالة على المعنى المراد من خلال السياق.

وعلى مستوى الألفاظ والمعاني والتراكيب، نجد أنّ الألفاظ من خلال البناء اللغوي، ارتبطت بمعانيها ارتباطاً وثيقاً مع الترتيب، فقد ترتبت المعاني في الأذهان وفق ترتيب الألفاظ في السياق، وهذا الترتيب يدل على تمكن الشاعر من ناصية اللغة والإبداع فيها، كما يساعد أيضاً على جلاء المعنى ووضوحه، وهذا ما قال عنه الجرجاني: (.... أنّ اللفظ تبع المعنى في النظم، وإن الكلمة تترتب في النطق بسبب ترتب معانيها في النفس) (الجرجاني، دلائل الإعجاز، 1412هـ، ص53).

ومن خلال هذه الأبيات تطابقت حالة الشاعر وحال تلك الآثار فكلاهما يعتصر الألم والحزن بسبب ما آل إليه حال (حال الشاعر/ وحال الإيوان)، وقد استطاع البحري أن يرسم صورة التطابق هذه بأسلوب لغوي بديع تنساب فيه الألفاظ والمعاني والتراكيب سلسلة وسهلة لا يشوبها تعقيد أو يعكر صفوها لفظ أو معنى أو تركيب غريب، فجميعها يبدو متلاحماً ومنسجماً، وهذا إن دلّ فإنما يدلّ على مقدرة البحري الفائقة في الانتقال باللغة من حيز الواقع والدلالة المعجمية إلى يراحات أوسع توحى بالدلالة على المعنى وترمز إليه من خلال البناء اللغوي البنيوي الرصين الدال على المعنى والرامز إليه.

8. قال البحري:

ذاك عندي وليس الدار داري باقتراب منها ولا الجنس جنسي
غير نعمي لأهلها عند أهلي غرسوا من ذكائها خير غرس
أيدوا ملكاً وشدّوا قواه بحماة تحت الستور حمس
وأعانوا على كئيب أرباط بطعن على النحور ودعس
(ديوان البحري)

في هذه الأبيات أراد الشاعر أن يعبر عن تلك الحالة الرذيلة التي هزّت مشاعره فاختر للتعبير عنها الألفاظ ذات الجرس الموسيقي المعبر مستقلاً أصواتها وجرسها للتعبير عما يريد من معانٍ (عبد الفتاح نافع، عضوية الموسيقى في النص الشعري، 1985م، ص18)، فالألفاظ منتقاة والمعاني متخيرة والتراكيب مصطفاة للتعبير عن المعنى المراد.

ومن خلال هذه الأساليب اللغوية المتمثلة في (التشبيهات، الاستعارات، والكليات،.....) الواردة في الأبيات أظهر الشاعر تبرمه وامتعاضه من تلك الحادثة

وعرض بأولئك الجنود الأتراك الذين خانوا العهد مبيعاً سفالة خلقهم وشناعة ما فعلوه بولي نعمتهم ، فقد أعانوا الخليفة المنتصر في قتل أبيه ليخلو له الحكم والسلطان من بعده، ومثل هذه الدسائس السياسية (من قتل أو عزل) قد كثرت في قصور الخلافة العباسية وتكون دوماً بمعاونة الأتراك والفرس.

ولبلوغ الشاعر ما يريد من بناء لغوي متماسك في الشكل والمضمون سخر في هذه الأبيات إمكانات اللغة الصوتية أقصى ما يمكن (حروف الصفير ، الحروف المجهورة، قافية السين،.....) في تعبيره، إلى جانب انتقاء الألفاظ واختيار المعاني وتوظيفها في تراكيب لغوية متينة ورصينة دالة على المراد ومجسدة له، وقد عرض ذلك في لوحة فنية غاية في الروعة والجمال، فالبحتري عندما يستخدم الأساليب البلاغية المتنوعة لا يستخدمها لأغراض فنية فقط وإنما ينفذ من خلال تلك الأساليب إلى أغراض دلالية عميقة تستشف من خلال ظلال تلك الأساليب البلاغية.

وكما بدأ البحتري قصيدته السينية بوصف نفسه بالترفع والتعالي عن الصغائر لأنه ذو نفس رفيعة وهمة عالية، أيضاً ختمها بمدح نفسه بذات الصفات وقد زاد على ذلك بأن نفسه تتعلق بأهل الشرف من أي جنس كانوا، فيقول:

وأراني من بعد أكلف بالأشراف طراً من كل سنخ وجنس
ولعل في تشابه فاتحة السينية وخاتمها دليل على تماسك القصيدة وتسلسل أفكارها، فالسينية في شكلها ومضمونها تبدو وكأنها وحدة بناء متماسك المستويات (الصوتية، الصرفية، النحوية، الدلالية، والرمزية)، وقد أكدت تلك الدراسة من خلال هذه النماذج المختارة والتي خضعت للدراسة والتحليل، وإلى جانب ذلك فقد دلت هذه النماذج الشعرية على براعة البحتري في دقة الوصف وجمال التصوير، مع عذوبة الألفاظ وحلاوة المعاني وسلاسة التراكيب، ولم يك ذلك في سينيته فحسب بل نجده في سائر قصائده، فهو أحد فحول الشعراء في العصر العباسي.

إخلاصة: الحمد لله والشكر له على نعمة التوفيق والسداد في إكمال هذه الورقة البحثية والتي تناولت فيها سينية البحري بالدراسة والتحليل لبيان قوة التماسك البنيوي الذي تميّزت به هذه السينية، فقامت باستعراض المستويات البنيوية (الصوتية، الصرفية، النحوية، الدلالية، والرمزية) من خلال بعض أبيات السينية كنماذجٍ للتدليل.

ومن خلال هذه النماذج المختارة من السينية يبدو أنّ الشاعر قد جسد كل المستويات البنيوية في نظمه لهذه القصيدة، فصارت السينية متينةً في مبانيها، عميقةً في معناها، متلاحمة في أجزائها، ومنسجمة في أفكارها، مما جعلها مصدرًا للعديد من الدراسات البنيوية في العصر الحديث.

وإلى جانب التماسك البنيوي الذي تميّزت به السينية، دللت النماذج أيضًا على ملكة الشاعر اللغوية ومقدرته الفائقة في تطويع اللغة للتعبير عن أفكاره شعرًا، فهذه الملكة اللغوية مردها إلى سعة اطلاع الشاعر على التراث العربي القديم وثقافات الشعوب الأخرى (التركية، والفارسية) وغيرها من الثقافات التي وجدت في الساحة العربية في فترة الدولة العباسية.

وقد انعكس كل ذلك في شعر البحري فحاء شعره عذبًا سلسًا، حاز كل سمات الحسن والجمال.

النتائج: خرجت الدراسة بعدة نتائج من أهمها:

1. يعدّ الشاعر البحري من فحول الشعراء العصر العباسي لما تميّز به إنتاجه الشعري من ضخامة وعذوبة وسلاسة.
2. برع البحري في الوصف وذلك لما له من مقدرة في براعة التصوير، فقصيدة الوصف تبدو عنده كأنها لوحة فنية متكاملة، ناطقة بالأفكار وموحية بالدلالات والمعاني.
3. تعتبر سينية البحري من أروع قصائد الوصف في الشعر العربي، وفيها قد تكاملت

كل جوانب الإبداع اللغوي من ألفاظ ومعانٍ وتراكيب لغوية وغيرها.

4. تجسدت في سينية البحري كل مستويات البناء البنيوي المتين المتمثلة في المستويات (الصوتية، الصرفية، النحوية، الدلالية، والرمزية) فهي مثال للبناء البنيوي المتين.

5. حوت السينية الأساليب البلاغية المتنوعة والتي طوعها الشاعر للتعبير عن حاله وحال إيوان كسرى، وعن طريق هذه الأساليب البلاغية رسم الشاعر صور الحزن والألم المتعددة.

التوصيات:

1- التراث اللغوي العربي القديم، تراثٌ ضخم وأصيل يستدعي إجراء العديد من الدراسات اللغوية في رحابه للكشف عن مكنوناته اللغوية.

2- لا بد من إعادة قراءة التراث الأدبي القديم وشروحه وفق اتجاهات ومبادئ ونظريات علم اللغة الحديث.

3- ضرورة الاهتمام بالدراسات التطبيقية اللغوية في الشعر العربي القديم، وهذا يساعد في نشره وشرحه.

المصادر والمراجع

- 1- القرآن الكريم
- 2- إبراهيم خليل/ في النقد الأدبي والفني- دار الكندي للنشر والتوزيع، عمان، 2000م
- 3- إبراهيم عبد العزيز/ اتجاهات النقد الأدبي العربي في القرن العشرين- دار الآفاق العربية، القاهرة، 2011م.
- 4- ابن الأثير، أبو الفتح ضياء الدين نصر بن محمد بن عبد الكريم/ المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر- مطبعة مصطفى بابي الحلبي، مصر، 1355هـ.
- 5- ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم/ لسان العرب، ط3- دار صادر، بيروت، 1414هـ.
- 6- أبو الفرج الأصفهاني/ كتاب الأغاني، تحقيق/ محمود محمد شاكر- دار الكتب المصرية، 1916م.
- 7- أبو هلال العسكري/ كتاب الصناعتين، تحقيق/ محمد البجاوي، المكتبة العصرية، بيروت، 2006م.
- 8- أحمد عزيز/ أصول تراثية في نظرية الحقول الدلالية- دار رسلان للطباعة والنشر، القاهرة، 2015م.
- 9- أحمد مصطفى المراعي/ علوم البلاغة (البيان، المعاني، البديع)- دار الكتب العلمية، بيروت، 2012م.
- 10- الآمدي، الحسن بن بشر/ الموازنة بين شعر أبي تمام والبحري، تحقيق/ السيد أحمد صقر،- مكتبة الخانجي، 1994م.
- 11- تمام حسان/ اللغة معناها ومبناها- الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1997م.
- 12- الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن/ دلائل الإعجاز- مكتبة الخانجي/ مطبعة المدني، القاهرة، 1903م.

- 13- الخطيب القزويني/ الإيضاح في علوم البلاغة- دار الكتب العلمية، بيروت، 1985م.
- 14- الخولي، أمين أنور الخولي/ كتاب فن القول- دار الكتب المصرية، القاهرة، 1996م.
- 15- صبحي إبراهيم الفقي/ علم اللغة النصي بين النظرية والتطبيق- دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2000م.
- 16- عبد الفتاح صالح نافع/ عضوية الموسيقى في النص الشعري- مكتبة المنار الإسلامية، الأردن/ عمان، 1985م.
- 17- عبد الوهاب الصابوني/ شعراء ودواوين- مكتبة الشرق، لبنان/ بيروت، 1980م.
- 18- الفلاح، سلام علي الفلاح/ البناء الفني في شعر ابن حابر الأندلسي- دار غيداء للطباعة والنشر، عمان، 2000م.
- 19- القاضي النعمان بن عبد المتعال/ أبو فراس الحمداني الموقف والتشكيل الجمالي- دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1980م.
- 20- مصطفى غلفان/ اللسانيات العامة، المجلة العربية للعلوم الإنسانية- جامعة الكويت، 20/3.

الأستاذ ضياء الحسن الندوي رحمه الله تعالى

وخدماته في ترويج اللغة العربية وآدابها في الهند

- د. محفوظ الرحمن¹

الملخص: يتناول هذا المقال حياة الأستاذ سيد ضياء الحسن الندوي رحمه الله ومراحل دراسته وحياته التدريسية والأكاديمية ويذكر إسهامه في تأليف الكتب ومقالاته التي نشرت في المجلات الأردنية والعربية وكذلك يقوم هذا المقال بدراسة استعراضية لكتب الأستاذ الندوي رحمه الله.

المدخل: أنجبت الهند كثيراً من الكُتاب والعلماء والأساتذة والباحثين الكبار في العصور المختلفة الذين قاموا بخدماتهم الجليلة في نشر اللغة العربية والعلوم الإسلامية في الهند وأثروا المكتبات العربية بكتبهم ومؤلفاتهم في التفسير والحديث والفقه وغيرها من العلوم الأخرى، كذلك نجد عدداً ملحوظاً من شعراء هذه اللغة، وتُكَّابها، الذين ألفوا كتباً قيمة في النحو والصرف، والبلاغة، وعلم اللغة، والمعاجم والتاريخ وتاريخ الأدب العربي وما إلى ذلك.

ونجد بين هؤلاء المؤلفين والكتاب أسماء عديدة من الأساتذة في الجامعات والمدارس الذين لهم دور بارز في نشر الثقافة الإسلامية والأدبية في أدوار مختلفة وقدم بعض منهم خدماتهم من تأليف الكتب باللغة العربية، وخدم بعض منهم اللغة العربية وآدابها عن طريق تدريس اللغة العربية وثقافتها، ومن بين هؤلاء الأساتذة الأستاذ ضياء الحسن الندوي الذي نال الجائزة التقديرية من نخامة الرئيس عام 1998م. وقضى الأستاذ الندوي سنوات طويلة في خدمة اللغة العربية مدرّساً وكتّاباً، واستفاد منه عدد كبير من الأساتذة والدارسين والدارسات. سنتحدث في هذه الورقة عن

¹ أستاذ مساعد، قسم اللغة العربية وآدابها، الجامعة المليّة الإسلامية، الهند

مسيرته في الحياة، وخدماته العلمية وآثاره الأدبية.

نشأته: ولد الأستاذ سيد ضياء الحسن الندوي رحمه الله في اليوم الأول من شهر يونيو عام 1944م في أسرة كريمة ومثقفة في قرية برشدي فور في أعمال سلون بمديرية رائتي بريلي، ولاية اتراباديش، الهند.¹

دراسته: تلقى الأستاذ تعاليمه من المرحلة الابتدائية إلى مرحلة العالمية والفضيلة في دار العلوم لندوة العلماء بلكاؤ، ثم التحق بالمدرسة الثانوية بالجامعة المليية الإسلامية وحصل على شهادة الثانوية منها عام 1962م ورجع إلى مدينة لكّاؤ وحصل على شهادة "فاضل أدب" عام 1963م وأكمل البكالوريوس عام 1966م والماجستير عام 1968م ونال "ديبر كامل" في عام 1970م من جامعة لكّاؤ.²

حياته المهنية: بدأ الأستاذ مهام التدريس كأستاذ مؤقت في جامعة لكّاؤ من عام 1968م إلى عام 1970م ثم التحق بقسم اللغة العربية وآدابها بالجامعة المليية الإسلامية كمحاضر اللغة العربية وآدابها في عام 1972م، ثم عين أستاذًا مشاركًا في نفس القسم في عام 1980م ثم انتقل إلى معهد اللغة الإنكليزية واللغات الأجنبية وعين هناك أستاذًا مشاركًا عام 1980م، وقضى به سنتين ثم عاد إلى قسم اللغة العربية بالجامعة المليية الإسلامية، نيودلهي بمنصب أستاذ مشارك وبعد ذلك أصبح أستاذًا في نفس الجامعة حيث ظلّ يخدم قسم اللغة العربية طيلة حياتها بكل نشاط واهتمام، حتى وافته المنية في شهر يناير عام 2003م. تولى الأستاذ رحمه الله مهام

¹ سيّد ضياء الحسن الندوي، عربي أدب بر اعظم أمريكة مين، مركزي پبليكيشنز، نئي دهلې، 2023م، ص 263.

² نفس المصدر، ص 263 وكتب الأستاذ سيد ضياء الحسن النوري زميل طفولة الأستاذ سيد ضياء الحسن الندوي وأحد أقرب أصدقائه عن حياته في اللغة الأردية وترجمها أ. د. عبدالمجيد قاضي إلى اللغة العربية وضمها إلى كتاب "ومضات وإضاءات دراسات مستقلة وأبحاث مترجمة" بقلم الأستاذ سيد ضياء الحسن الندوي، البلاغ بليكيشنز، نئي دهلې، 2017م، ص 24.

رئاسة القسم لمدة أكثر من ستة أعوام في المرة الأولى من 1990م إلى 1993م والمرة الثانية من عام 1996 إلى عام 1999م والمرة الثالثة من عام 2002م إلى أن وافته المنية في عام 2003م، كما عين الأستاذ رحمه الله على منصب عميد كلية اللغات والعلوم الإنسانية بالجامعة المالية الإسلامية في عام 2002م. وبالإضافة إلى ذلك تولى منصب عميد شؤون طلبة الجامعة وانتخب رئيس اتحاد أساتذة الجامعة المالية الإسلامية. كان الأستاذ مدير التحرير لمجلة "ثقافة الهند" ومجلة "كاروان أدب" الأردنية وعين عضواً في الهيئة التنفيذية لدار العلوم لندوة العلماء بمدينة لكناؤ وكان الأستاذ رحمه الله عضواً للعديد من الهيئات الدراسية في الجامعات والمعاهد الهندية.¹

مؤلفاته:

1. عربي أدب بر أعظم أمريكا مين" (الأدب العربي في قارة أمريكا): من أهم مؤلفاته "عربي أدب بر أعظم أمريكا مين" (الأدب العربي في قارة أمريكا)، طبع هذا الكتاب من مطبعة مركزي بليكيشنز، نيودلهي عام 2023م.

يبدأ الكتاب بتعريف الكتاب الذي كتبه السيدة رضية سلطنة واحدي وذكرت فيه أنّ هذا الكتاب صدر حالياً حول عنوان: "عربي أدب بر أعظم أمريكا مين" (الأدب العربي في قارة أمريكا) بينما كان اسمه السابق "عربي أدب ديار غير مين" (الأدب العربي خارج الوطن العربي) والذي صدر في عام 1981م² من حيدرآباد وكانت الأخطاء الإملائية كثيرة في طبعته الأولى لذلك أرادت السيدة رضية سلطنة واحدي أن تنشر هذا الكتاب مرة ثانية بعد إصلاح الأخطاء الإملائية التي كانت في الكتاب وصدر الكتاب بعد أربعين سنة من مركزي بليكيشنز بنيودلهي في عام 2023م وكما تكتب السيدة سلطنة واحدي: "هذا الكتاب "الأدب العربي في قارة أمريكا"، كان

¹ نفس المصدر، ص 25-26.

² عربي أدب بر أعظم أمريكا مين، ص 7.

عنوانه السابق "عربي أدب ديار غير مين" (الأدب العربي خارج الوطن العربي) صدر عام 1981م. وكانت الأخطاء الكثيرة في طبعته الأولى. وكان يواجه القراء صعوبة كبيرة في القراءة. لقد كانت أمنيقي منذ البداية أن ينشر هذا الكتاب في صورة جديدة للقراء ولكن بعد انتظار طويل دام 40 عاماً، ينشر الكتاب وأنا أمل أن يكون الكتاب مفيداً لمدرسي وطلاب الأدب العربي وغيرهم من القراء".¹

وقد كتب الأستاذ الدكتور عبد الحلیم الندوي رحمه الله مقدمة الكتاب وتحدث فيها بالتفصيل عن تاريخ أدب المهجر وخصائصه وأسلوب الأدباء والشعراء المهجريين وموضوعاتهم الأدبية المختلفة وكما ذكر الأستاذ رحمه الله ميزات هذا الكتاب في الأخير قدم التهنئة المباركة إلى الأستاذ السيد ضياء الحسن الندوي رحمه الله.

ثم يأتي التعريف بالكتاب الذي كتبه المؤلف بعنوان: "کچھ اس کتاب کے بارے میں" (شيء عن هذا الكتاب) وكتب الأستاذ عن سبب تأليف هذا الكتاب وكما يكتب: "وكان ذلك في شهر أغسطس عام 1973م، عندما كنت محاضراً في قسم اللغة العربية بالجامعة المليية الإسلامية، أمرني الأستاذ الدكتور عبد الحلیم الندوي، والذي كان رئيس القسم أيضاً في تلك الأيام بكتابة مقال تفصيلي عن موضوع أدب المهجر، وكان الأستاذ يريد أن يشمل في الموسوعة الأوردية التي كان يرتبها ترقى أردو بورڈ (مجلس التنمية الأوردية). ولكن مرّت الأيام والليالي والشهور والسنوات، ولم أتمكن لسوء الحظ بأن أكمله، وإلا لكان هذا شرفاً عظيماً لي اليوم. لقد كنت وسأظل دائماً نادماً بشدة على إغفالي. ولكن لم يغضب علي الأستاذ ولم يقل شيئاً حسب عادته الكريمة.

وعندما ذهب الأستاذ الدكتور عبد الحلیم الندوي إلى حيدر آباد في إجازة طويلة من الجامعة المليية الإسلامية في شهر أكتوبر 1978م لإنشاء قسم اللغة العربية وتولّى

¹ نفس المصدر، ص 7.

رئاسته في المعهد المركزي للغة الإنجليزية واللغات الأجنبية، التابع للحكومة المركزية، وبعد ذهاب الأستاذ الندوي في ذلك الوقت شعرت ببعض الذنب، وبدأت كتابة هذا الموضوع ووفقني الله أن أبدأ هذا العمل¹.

وأكل الأستاذ السيد ضياء الحسن الندوي هذا الكتاب في المعهد المركزي للغة الإنجليزية واللغات الأجنبية بمدينة حديرآباد.

قسم الأستاذ السيد ضياء الحسن الندوي رحمه الله هذا الكتاب في باين وتناول في الباب الأول تعريف أدب المهجر وأسباب هجرة الأدباء والشعراء من ديارهم إلى أمريكا وتحدث الأستاذ عن إسهامات النوادي التي قامت بدور فعال في ترويح الأدب العربي في غير الوطن العربي وكما كتب بالتفصيل عن الرابطة القلمية والعصبة الأندلسية وغيرهما من النوادي وتحدث عن نزعات الأدب المهجري الفكرية والأدبية وموضوعاته مثلاً: كثرة الحنين إلى الوطن والصدقة الإنسانية وحب الطبيعة وحرية الدين في الأدب المهجري كذلك ألقى المؤلف الضوء على الروايات والقصص التي كتبها الكتاب المهجريون وبين أهم سماتها وكتب عن أثر الشعر الأندلسي في الشعر المهجري: "لم يقتصر تأثير الأندلس في المهجرين، أوقف بهم الوثبة التحريرية للشعر العربي التي بدأها الأندلسيون، فهناك تأثيرات أخرى من استيحاء أجداد العرب في ذلك الفردوس الذي أضاعه العرب،.... وأكثر ما نجد ذلك التأثير الاستيحائي في أدب المهجر الجنوبي؛ والسبب في ذلك هو أنّ شعراء المهجر الجنوبي يعيشون بين أقوام ذوى صلة وثيقة بالإسبان- أهل الأندلس- وهذه الصلة وحدها كافية للتأثير العميق المباشر. يضاف إلى ذلك أنهم قد اتصلوا ببعض شعراء الإسبان الذين كانوا يذكرونهم بعهود الأندلس الغابرة، كالشاعر الإسباني الشهير فرنسيسكو فيلاسبارا، الذي عاش مدة من عمره في البرازيل، واتصل به عدد من شعراء العرب هناك،

¹ نفس المصدر، ص 19.

ومن بينهم فوزي المعلوف؛ وهو الذي وضع مقدمة المطولة الشعرية المشهورة (على بساط الريح)؛ وترجم المطولة شعراً إلى اللغة الإسبانية. ويروى أنه كان يحب العرب كثيراً، وقد رثى أيامهم في الأندلس بقصائد جميلة، وترجم له فوزي المعلوف قصيدة من هذه المراثي الإسبانية لمجد العرب، وهي بعنوان (غرناطة) هذا بعضها:

غرناطة	أواه	غرناطة
لم يبق شيء لك من صولتك		
هل نهرك الجاري سوى أدمع		
تجري على ما دال من دولتك		
والنسمة	الغادية	الرائحة
هل هي إلا زفرة نائحة		

على أنه قد يكون هناك سبب ثالث يذكر شعراء المهجر بالأندلس، ويجعل لها في شعرهم ونثرهم مكاناً بارزاً، ذلك هو شعورهم بأن هنالك شبيهاً بينهم وبين العرب القدامى الذين انطلقوا من مشرقهم البعيد إلى بلاد الأندلس القاصية، واستطاعوا أن يقيموا هنالك دولة للأدب العربي الرفيع، وأن يجددوا في ضروب الشعر تجديداً رائعاً؛ فهم كذلك معتبرون في أقاصي الأرض، ولكنهم استطاعوا أن يقيموا للأدب العربي مملكة عظيمة، وأن يدهشوا المشرق العربي بأدبهم الجديد الباهر في بداياته، كما أدهشه من قبل أسلافهم العرب الأندلسيون بموشحاتهم الجميلة".¹

وكتب الأستاذ ضياء الحسن الندوي رحمه الله عن الزجل المهجري وذكر عن أهمته في المهجر الجنوبي وكتب عن الشعراء المهجريين الذين ساهموا في ترويح فن الزجل في جنوب أمريكا.

¹ نفس المصدر، ص 121-122.

خصص المؤلف الباب الثاني بحياة الأدباء والشعراء وكتب عن حياتهم وإسهاماتهم في مجالاتهم المختلفة بما فيها الشعر والفنون الثرية المختلفة كما تحدّث عن أسلوبهم وخصائص أدبهم وشعرهم. وبعد ذلك كتب المؤلف عن الأدباء الذين خدموا الصحافة في المهجر الأمريكي وذكر أسماء الصحف التي كانت تُصدر وتحدّث عن سماتهم البارزة.

وأدرج المؤلف فهرس الكتب المفيدة التي ألّفت حول الأدب المهجري وبعض حياة الأدباء المهجريين وعن أدبهم.

من نافلة القول: هذا أول كتاب ألف في اللغة الأردية على أدب المهجر لقراء اللغة الأردية في أسلوب سلس وفي أسلوب علمي وأوضح الأستاذ رحمه الله كل ما كتبه بالأدلة وكما قام بتحليل بعض الأشياء بتقديم الأبيات العربية. تحدّث المؤلف عن الأدباء والشعراء الذين قاموا بدورهم في ترويج الأدب العربي في أمريكا وما كتب عنهم الكتاب كثيراً مع الأدباء والشعراء الذين هم يُعرفون كثيراً في الأوساط الأدبية، وكما كتب المؤلف في آخر الكتاب فهرس الكتب التي تتعلق بالأدب المهجري والأدباء المهجريين. وما من شك في أنّ الكاتب اعتمد في هذا الكتاب اعتماداً كبيراً على كتاب "أدب المهجر" للدكتور عيسى الناعوري كما اعترف المؤلف في مقدمة الكتاب.¹ لكن هذا الكتاب مفيد للغاية لدارسي الأدب العربي ومدرسيه.

2. أوراق پریشان (الأوراق المبعثرة): هذا الكتاب يشتمل على مجموعة المقالات الأردية التي كتبها الأستاذ سيد ضياء الحسن الندوي رحمه الله ونشرت بعضها قبل وفاته في المجلات الأردية وبعضها كانت موجودة في منزله ولم تنشر في حياته وقامت بجمعها زوجته السيدة رضية سلطانة واحدي وربّبتها حسب الموضوعات المختلفة في أبواب وطبعت هذه المجموعة من ايچ ايس بريس آفسيٲ، دهلي عام 2008م.

¹ نفس المصدر، ص 20.

فالباب الأول يشتمل على الشخصيات ويتناول ست مقالات. كتب الأستاذ المقالة الأولى حول شخصية أبي الريحان محمد بن أحمد البيروني وقدّم فيها دراسة باب كتاب الهند الذي يختص بعقيدة التوحيد للهندوس خاصة وكذلك تحدث في بداية المقالة عن شخصية البيروني وأسفاره ووجهه للعلم وذكر في آخر المقالة عناوين كل باب كتابه "ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة" في اللغة الأردية.

والمقالة الثانية تلقي الضوء على "مولانا جلال الدين رومي" وتشتمل على خمسين صفحة كتب المؤلف عن حياته ودراسته وأخلاقه وبيئته وثقافته وأساتذته ومعاصريه وكذلك قام تحليل مشنوية فيها.

وتحدث في المقالة الثالثة عن أشعار حافظ شيرازي العربية التي قرضها ضمن قصائده الفارسية وذكر قصيدته العربية الميمية.

وتتناول المقالة الرابعة للباب الأول شخصية الشيخ السيد أبي الحسن الندوي رحمه الله، كتب هذه المقالة بعد وفاة الشيخ الندوي رحمه الله، ففي بداية المقال ذكر انطباعاته الشخصية عن الشيخ رحمه الله، ثم ذكر التعازي التي أبدتها الشخصيات البارزة في الصحف الهندية والعالم العربي عن الشيخ الندوي رحمه الله بعد وفاته، وفي النهاية قدّم تعريفاً بكتب الشيخ المهمة بالإيجاز.¹

والمقالة الخامسة تتحدث عن شخصية الشاعر الأردني حفيظ الرحمن نشور واحدي وشعره وخصائصه، ونشرت هذه المقالة في شهر يوليو وأغسطس عام 2005م في مجلة "ماهنامه إمكان" التي تصدر عن مدينة لكناؤ.

والمقالة السادسة حول الأستاذ مشير الحق مدير جامعة كشمير الذي استشهد في

¹ الأستاذ سيد ضياء الحسن الندوي، أوراق پريشان، إيج إيس بريس آفسييت، دهلي، 2008م، ص 122-132.

ولاية كشمير، كتبها بعد أن مضت ثلاث سنوات على وفاة الأستاذ مشير الحق، ألقى الكاتب الضوء على حياته وإنجازاته وإسهاماته في المجالات العلمية وأخلاقه النبيلة ثم أعرب عن حزنه العميق على وفاته وغضبه على القاتلين الذين اختطفوا أستاذه وقتلوه في النهاية.¹

ويشتمل الباب الثاني على التعريف بكتاب ورواية ومجموعي الشعر. كتب تعريفاً بالسيرة الذاتية "جهان خوشبو هي خوشبو تهی" للشاعر الأردني الشهير كليم أحمد عاجز.

وعرف الأستاذ في مقاله الثاني لهذا الباب بديوان الشاعر الأردني أبي المجاهد زاهد اسمه "يد بيضاء" وقام فيه بتحليل قصائده التي قرضاها الشاعر حول الأغراض المختلفة في أسلوب أنيق حتى يمكن للقارئ بعد دراسة هذا المقال أن يعرف خصائص شعر الشاعر في هذا الديوان.

وكتب المؤلف تعريفاً برواية "شب رفته" للكاتب وارث رشيد قدوائی، تحدث فيه عن حبكة الرواية وفنها وأسلوبها.

ضمت السيدة سلطنة رضية في هذا الباب تقديم الأستاذ الذي كتبه لمجموعة ترجمة الأشعار الأردية من الأشعار العربية اسمها "عكس جمال" للأستاذ أبي مسعود أظهر الندوي.

وأفردت السيدة رضية سلطنة واحدي الباب الثالث بمقالات الكاتب التي كتبها حول دراسات الأدب العربي، فالمقال الأول حول الشعر العربي القديم وقدمه في ندوة وطنية عقدتها جامعة مومباي في شهر فبراير عام 2002م. والمقال الثاني حول "النثر العربي الحديث وفنونه المختلفة" نشر هذا المقال في مجلة "رسالة جامعة" بالجامعة المالية الإسلامية، نيودلهي عام 1990م.

والمقال الثالث لهذا الباب كتبه حول الروائي الشهير نجيب محفوظ الحائز على جائزة

¹ نفس المصدر، ص 145-154.

نوبل العالمية عام 1988م ورواياته بعنوان: "نجيب محفوظ في معيار النقد الفكري"، وكتب في بداية المقال عن فن الرواية وإسهامات الأدباء فيها وبعد ذلك ألقى الضوء على حياة نجيب محفوظ ثم قام بدراسة نقدية على رواياته ونشر المقال في مجلة "ذكر وفكر" الأردنية في شهر مارس عام 1990م¹.

وأما الباب الرابع فنخصّصت السيدة رضية سلطنة واحدي بمقالاته التي كتبها حول الموضوعات الإسلامية، حيث كتب المقال الأول حول السيرة النبوية بعنوان: "هو الذي نال لقب الرحمة بين الأنبياء" والمقال الثاني حول: "المنشور الأول لحقوق الإنسان: خطبة حجة الوداع". والمقال الثالث حول: "ما هي الصوفية؟ في ضوء المنظور الإسلامي".

والباب الأخير للكاتب يشتمل على مقالات حول موضوعات مختلفة بما فيها المقال الأول حول: "الجامعة المليية الإسلامية" ونشر هذا المقال في مجلة "ذكر وفكر" الشهرية في شهر يوليو عام 1990م والمقال الثاني حول: "الأسس اللغوية للحضارة الهندية المشتركة" ونشر المقال في مجلة "دعوت وعزيمت" الشهرية في شهر ديسمبر عام 1989م. وضمت السيدة سلطنة واحدي انطباعات الكاتب التي كتبها للاحتفال بعدد خاص لمجلة "نقوش" حول القرآن الكريم.

والمقال الرابع يتحدث عن البحث والتحقيق، قدّم الكاتب هذا المقال في ندوة مدينة تونك بولاية راجستهان عام 1993م ونشر المقال في مجلة "جنزل"، عام 1996م. والمقال الخامس حول: "دور اللغة العربية في تعزيز الوحدة الوطنية في ضوء الأدب المهجري" وعرّف الكاتب في المقال الخامس لهذا الباب بمراكز تعليم جنوب الهند، قدّم الكاتب هذا المقال في ندوة عقدها قسم الدراسات الإسلامية بالجامعة الإسلامية، نيودلهي، وفي آخر الباب ضمت السيدة رضية سلطنة واحدي قصيدته المترجمة في اللغة الأردية التي ترجمها من قصيدة أدب الحديث النبوي للشيخ أبي

¹ نفس المصدر

محفوظ المعصومي رحمه الله ونشرت القصيدة في عدد خاص لمجلة "تجديد" في شهر يناير وفبراير عام 2005م.

هذه مقالات الأستاذ الأردنية التي قامت بجمعها السيدة رضية سلطنة واحدي.

3. ومضات وإضاءات: والكتاب الثالث "ومضات وإضاءات في اللغة العربية" وهي مجموعة المقالات المستقلة والمقالات المترجمة للأستاذ سيد ضياء الحسن الندوي رحمه الله التي قام الأستاذ عبد الماجد قاضي والسيدة رضية سلطنة واحدي بجمعها وطبع هذا الكتاب من مطبعة البلاغ بليكيشنز، أبو الفضل إينكليو، نيودلهي عام 2017م، نجد بعض المقالات في هذه المجموعة التي قدّمها الأستاذ الندوي في الندوات وبعض منها كتبها للمجلات وأضيفت إلى هذا الكتاب الأبحاث العلمية التي ترجمها من اللغة الإنكليزية.

ينقسم الكتاب في جزئين يشتمل الجزء الأول على مقالات وبحوث مستقلة كتبها في اللغة العربية والجزء الثاني يتناول البحوث والمقالات التي ترجمها من اللغتين الإنكليزية والأردنية.

وينقسم الجزآن للكتاب إلى فصول، فالفصل الأول يتناول المقالات التي تتعلق بدراسات الأدب وفيه سبع مقالات حول: أهمية الأدب العربي في فهم القرآن ومركزية الهدف في الأدب ونشأة الرواية وتطورها في الأدب العربي الحديث وزينب هيكل وهيكل زينب والعناصر البارزة للأدب المهجري ونجيب محفوظ وإعجابه بالحضارة الفرعونية والأدب الإسلامي واللغة الأردنية والفصل الثاني يشتمل على دراسات الشعر وفيه أربع مقالات وهي: عمر بن الفارض وسعدي الشيرازي كما عرفناه من خلال شعره العربي والأمير خسرو وعبد الرحمن الكاشغري كشاعر.

والفصل الثالث حول دراسات في المناهج والتربية وفيه ست مقالات حول: دور القصة في تعليم اللغة العربية للناشئين (كما جربتها دارساً ومدرساً) وأهداف تعليم اللغة العربية

وأهمية وضع مناهج خاصة لغبر الناطقين بها وترجمة حروف الجز: ب وعن وإلى مع الأمثلة (العربية والإنكليزية) وتدرّس اللغة العربية في جامعات دلهي وأسلوب سماحة الشيخ أبي الحسن علي الحسيني الندوي للدراسات القرآنية وأدب الدعوة والإصلاح كما يتجلى في مختارات من أدب العرب بينما نجد في الفصل الثالث لهذا الجزء مقالات حول دراسات في الدين وفكره بما فيها المقال الأول حول: ضرورة التجديد في الفكر الإسلامي والثاني بعنوان الحج وقديسيته والثالث حول حقيقة الإسلام في عالم متغير.

والفصل الرابع يتناول مقالات تحت عنوان نافذة على التاريخ وفي هذا الفصل ثلاث مقالات فالأول يلقي الضوء على تطور العلوم القرآنية في الهند قبل عهد المغول والمقال الثاني بعنوان العارف الرباني الشيخ إمداد الله المهاجر المكي، وملفوظاته وأما المقال الأخير لهذا الفصل فهي كلمة ترحيب ألقاها أمام وفد برلماني من اليمن في الجامعة المليّة الإسلامية. والجزء الثاني للكتاب يشتمل على المقالات التي ترجمها الكاتب من اللغتين الإنكليزية والأردية وقسمه الأستاذ عبد الماجد قاضي والسيدة رضية سلطامة واحدي اللذان قاما بجمع المقالات العربية في أربعة فصول أيضاً مثل الجزء الأول، منها الفصل الأول حول قضايا المرأة في الحضارة الحديثة يتناول هذا الفصل ثلاث مقالات مترجمة تتعلق بقضايا المرأة والفصل الثاني يشتمل على دراسات في المذاهب الفكرية الحديثة مثل الاشتراكية والمناجح الفلسفية لمادية الغرب والماركسية وفلسفة طه حسين والقومية العربية والفلسفة الحديثة والفصل الثالث تحت عنوان دراسات في قضايا الفكر الإسلامي وفي هذا الفصل ست مقالات مترجمة عن الفكر الإسلامي وفي الباب الرابع والأخير دراسات في موضوعات متنوعة.

أسلوبه: كان الأستاذ كاتباً قادراً له أسلوب أدبي أنيق، قد اتّسم بالسلاسة الأدبية، والرزانة العلمية، وغزارة المعرفة، وجمع بذلك السمات المختلفة، وكان يتخذ أسلوباً وعبارة واضحة متناسبة مع الموضوع، وهو من خصائص البلاغة في كتابات الأدباء، وذلك بأن يكون

الكلام وفقاً للهراد ومقتضى الحال، وأن يكون سهلاً سائعاً للقراء ويمكن لنا أن نلاحظ هذا الاقتباس من كتاب "ومضات وإضاءات" الذي يدلّ على قوة بَيانه وأدبه إذ يكتب: إنّ دراسة هذه الرواية تتم عن محبة هيكل لمصر واعتزازه بوطنه. إنه يصور الحياة الريفية في مصر تصويراً دقيقاً، والدليل على ذلك هو الطريق الذي ابتدعه لكّابة هذه الرواية. ومن المعلوم أنّه لم تكتب رواية في مصر بل كتبت في باريس ولكن عندما جلس المؤلف لكّابة هذه الرواية التي تدل على حنينه لوطنه فإنه كان يغلق كل منافذ وشبايك الغرفة التي كانت تطل على شوارع باريس المزدهمة ويعتبر نفسه كأنه في صميم بلاده فينقطع لحياة وثقافة مصر، وإنّ إقامته في فرنسا وتأثره بالثقافة الغربية عامة والفرنسية منها بصفة خاصة إنما هو العامل الرئيسي لكّابة الرواية، لأنّه كان يقرأ الروايات الفرنسية والروايات الروسية والإنجليزية المترجمة إلى الفرنسية وذلك قد أثار كامن فكره ونشط قلبه لإيجاد رواية في الأدب العربي تكون نقطة انطلاق لموجة القصص والروايات".¹

علماً بأنّ هذا الاقتباس يدلّ على أسلوب الأستاذ الندوي رحمه الله الأدبي الأنيق وغازاته العلمية ويمكن للقارئ أن يفهم بدون أيّ مشكلة.

وقام الأستاذ بزيارات علمية وأدبية وثقافية إلى العديد من بلدان العالم منها سوريا وباكستان وإندونيسيا والمغرب والجزائر وتركيا للمشاركة في المؤتمرات والندوات وقدم مقالاته العلمية فيها.²

هذه نبذة عن حياة الأستاذ سيد ضياء الحسن الندوي رحمه الله الذي أسهم في ترويح اللغة العربية وآدابها ونشر ثقافتها في الهند إسهماً كبيراً من خلال التدريس والتأليف، مما يجعله شخصية علمية ممتازة في مجال تدريس اللغة العربية وترويحها في الهند.

¹ الأستاذ سيد ضياء الحسن الندوي، ومضات وإضاءات دراسات مستقلة وأبحاث مترجمة، البلاغ بليكيشنز، نئي دلهي، 2017م، ص 46-47.

² عربي أدب بر أعظم أمريكة مي، ص 264.

سيرة المؤلف: الدكتور الحافظ سيّد بديع الدين الصابري من العلماء المعاصرين في حيدرآباد عرف بجلالة علمه وبراعته في الأدب العربي وقرضه للشعر العربي، له جهود عظيمة مباركة في التدريس بالجامعة العثمانية وتأليف كتب علمية ومقالات علمية متنوعة.

تلقّى تعليمه الابتدائي على أبيه، وحفظ القرآن الكريم في الجامعة النظامية ثم درس العلوم الإسلامية واللغة العربية وآدابها موفياً جميع مقرّرات الجامعة في الجامعة النظامية نفسها، ولكنه مازال راعباً في التضلع والتهر في الأدب العربي فالتحق بالجامعة العثمانية، وأكمل مرحلة الماجستير عام 1987م، ثم استعد لمرحلة الدكتوراة فقدّم رسالة الدكتوراة بعنوان "مساهمة الصحابة والصحابيات في الشعر العربي" قام فيها بدراسة تحليلية نقدية. حصل على شهادة الدكتوراة عام 1996م.

انضمّ إلى سلك التدريس كمدرّس في الجامعة النظامية عام 1987م ولم يزل يدرّس إلى أن وصل منصب شيخ الأدب بالتيابة ثم اتجه نحو الجامعة العثمانية وانضم إلى مجموعة أعضاء التدريس في قسم الأدب العربي بالجامعة العثمانية كمحاضر سنة 1992م ولم يزل يصعد في نشاطات التدريس حتى عين رئيساً للقسم العربي عام 2007م كما تم تعيينه أستاذاً في القسم العربي عام 2009م، ثم عين مرة ثانية رئيساً للقسم العربي عام 2012م. تقاعد في شهر مارس عام 2023م بحسن خدمة التدريس في الجامعة العثمانية. شارك الدكتور في المؤتمرات العلمية والأدبية والندوات الدولية والوطنية العديدة وألقى فيها المحاضرات النافعة والمقالات القيمة.

ولم يكن حظه في التأليف أقل من حظه في التدريس فقام بتأليف كتاب مفيد في علم الصرف باسم "التصريف الواضح" في جزئين، ونال هذا الكتاب إقبالاً واسعاً وقبولاً عاماً في المعاهد التعليمية حتى أدخل في المقررات الدراسية لبعض الجامعات الحكومية والأهلية والمدارس الدينية. كما ألّف كتاباً جامعاً نفيساً في علم النحو باسم

"النحو الكافي مع الإعراب الشافي" وهو كتاب أريد عرضه في هذا المقال.

ومع تضلعه في اللغة العربية امتاز بفن الترجمة وبذل فيها جهوداً مضنية فترجم كتاب "الأربعين" لمولانا محمد عبد الوهاب عندليب إلى اللغة الإنجليزية والأردية في أربعة أجزاء، كما قام بترجمة تفسير الملتقط للشيخ بنده نواز كيسو دراز إلى اللغة الأردية، وقد طبع الجزء الأول منه.

وتمتاز شخصية الدكتور الصابري بالتذوق بالشعر العربي فله قصائد قصيرة في موضوعات الحمد والمدح والوصف، غير أنّ موضوعه الرئيسي في الشعر هو المديح النبوي ومدح رجال العلم، يمتاز شعره بجزالة الألفاظ وعلو المعاني والتشبيه والاستعارة والتواضع والتقوى بأسلوب سهل. ومن أبياته في المديح النبوي:

خلق الإله نبيه من نوره هو أول في الخلق قبل ظهوره
هو قاسم الخيرات مالك كوثر جعل الإله الكون تابع أثره
انشق وجه القمر من إيمائه وأعاد قرص الشمس من أستاره

كتاب "النحو الكافي مع الإعراب الشافي"

من أهم ما قام بتأليفه الدكتور سيّد بدیع الدین الصابري كتابه "النحو الكافي مع الإعراب الشافي" وهو كتاب مبسط قيم يتناول جميع موضوعات النحو العربي بأسلوب حديث ولغة سهلة. يشتمل الكتاب على جزئين بعد مقدمة وعلى عشرة أبواب: فالجزء الأول يتناول خمسة أبواب، وقبل الخوض في الباب الأول قدّم المؤلف حديثاً مشبعاً عن النحو والإعراب نطق فيه عن معنى النحو لغة واصطلاحاً وعن واضع النحو والأسماء الأخرى التي أطلقت على النحو، وعن طبقات علماء النحو وأهم المؤلفات فيه، ونشأة علم الإعراب وأهم المؤلفات فيه. فهذا كله بمثابة مدخل لكتاب النحو هذا.

أما الباب الأول: الكلمة والكلام والمركبات فيشتمل على بيان الكلمة وأقسامها، والمركب التام والمركب الناقص. والباب الثاني: أقسام الاسم وهو يشمل أقسام الاسم من حيث التذكير والتأنيث والصحيح وغير الصحيح والمفرد والمثنى والجمع والتذكير والتعريف ببيان أنواع المعرفة كلها. والباب الثالث: الإعراب والبناء، وهو يتناول بيان الأسماء المعربة والأسماء المبنية ببيان مواضع كل منهما، وكذلك الأفعال المبنية والمعربة بتفصيل الأفعال الخمسة وإعرابها وبيان الممنوع من الصرف، وأقسام الجمل من حيث محل الإعراب وعدمه. والباب الرابع: المرفوعات، ويشمل الفاعل ونائبه والمبتدأ والخبر والنواصب من الأفعال الناقصة والحروف المشبهة بالفعل وبيان أسماء ما ولا المشبهتين بليس والمرفوع بلا النافية للجنس. والباب الخامس: المنصوبات. ويتحدث عن المفاعيل الخمسة والحال والتمييز والمستثنى وخبر كان وأخواتها واسم إن وأخواتها وخبر ما ولا المشبهتين بليس واسم لا النافية للجنس. وعلى هذا الباب ينتهي الجزء الأول من الكتاب. وقد طبع هذا الجزء أولاً في 2016م الموافق لعام 1437هـ في 271 صفحة في مقاس متوسط، وقام بنشره قادري بليكشنز بجيدرآباد (الهند).

وأما الجزء الثاني فهو أيضاً يشتمل على خمسة أبواب؛ الباب السادس بعد المقدمة عن المجرورات، ويتناول المجرور بحروف الجر والمجرور بالإضافة ببيان حروف القسم وجوابه، وأحكام الأسماء الملازمة للإضافة إلى المفرد وأحكام الأسماء المضافة إلى الجملة. والباب السابع: التوابع، ويتحدث عن النعت وأنواعه، وعطف النسق وحروفه، والتوكيد وأحكامه والبدل وأقسامه، وعطف البيان وبيان الفرق بين البدل وعطف البيان. والباب الثامن: مباحث الاسم، ويتكلم بالتفصيل عن الأسماء المبنية من اسم الفعل وأسماء الأصوات والظروف المبنية وأدوات الشرط الجازمة وغير الجازمة وأحكام الجزم، وأسماء الاستفهام، والكنايات، وأسماء العدد وأقسامها، وبيان الأسماء التي تعمل عمل الفعل من المصدر واسم الفاعل واسم المفعول والصفة المشبهة واسم

هكذا جاء المؤلف بعد بيان موضوع من موضوعات النحو بتمرينات عديدة، مما يساعد على الدارس التركيز على المسائل النحوية.

2- وضع الجداول للتركيز على الموضوع: وليست هذه الجداول إلا في المسائل المتشعبة التي لا بد لاستيعابها من جدول، وقد أشار المؤلف إلى ذكرها وفائدتها في المقدمة قائلاً: "واستخدمت الجداول لإيضاح الدروس كلها دعت الحاجة إليها".¹ وأذكر على سبيل المثال جدولاً من جداول الكتاب جاء في سياق لا النافية للجنس:

أمثلة	اعتبار لا الأولى	اعتبار لا الثانية
1. لا حول ولا قوة إلا بالله	نافية للجنس	نافية للجنس
2. لا حول ولا قوة إلا بالله	مشبهة بليس	مشبهة بليس
3. لا حول ولا قوة إلا بالله	نافية للجنس	مشبهة بليس
4. لا حول ولا قوة إلا بالله	مشبهة بليس	نافية للجنس
5. لا حول ولا قوة إلا بالله	نافية للجنس	العطف بالواو على محل اسم لا

3- نماذج الإعراب: قد أكثر المؤلف ذكر نماذج إعرابية بعد كل درس من دروس النحو وهي بمثابة تدريبات عملية للدارس على حفظ القواعد النحوية من واقع النصوص العربية، وأكثرها من القرآن الكريم مع أمثلة أخرى من العبارات العامة. وقد أشار إلى ذلك في مقدمة الكتاب قائلاً: "وأكثر في نماذج إعرابية من القرآن المجيد مع أمثلة أخرى بعد كل درس من دروس النحو، لأن كتاب الله هو المصدر الأول للنحو العربي".²

¹ المصدر نفسه (مقدمة الكتاب)، ص 9

² المصدر نفسه (مقدمة الكتاب)، ص 9

وأذكر هنا بعض النماذج الإعرابية في بيان عمل الصفة المشبهة واسم التفضيل وعمل الفعل من واقع الكتاب:

1. "إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ" (البقرة: 20): إن: حرف مشبه بالفعل. الله: لفظ الجلالة اسم (إن) منصوب. على كل: جار ومجرور متعلق بالصفة المشبهة (قدير) شئ: مجرور بالإضافة. قدیر: خبر "إن" مرفوع بالضمّة.

2. "وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ" (آل عمران: 153): الواو: استئنافية. الله: لفظ الجلالة مبتدأ مرفوع. خبير: خبر المبتدأ. بما: جار ومجرور متعلق بـ "خبير". ما: اسم موصول مبني في محل جر. تعملون: فعل وفاعل صلة الموصول لا محل لها من الإعراب.

3. رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِكُمْ (الإسراء: 54) ربم: مبتدأ مرفوع ، و"كم" ضمير متصل في محل جر بالإضافة. أعلم: اسم تفضيل. خبر مرفوع بضمّة غير منونة لأنه ممنوع من الصرف. بكم: جار ومجرور متعلق بـ "أعلم".¹

والجلدير بالذكر أنّ هذه النماذج الإعرابية كثيرة منتشرة في مسائل النحو في الكتاب.

4. الاهتمام البالغ بذكر الآيات القرآنية: أكبر ماعني به المؤلف في إبراد الأمثلة أو ذكر النماذج الإعرابية هو إثمار الآيات القرآنية بالدرجة الأولى ثم ذكر الأمثلة من الجمل العامة السهلة. وهذه العناية تميز الكتاب بالاعتماد على الآيات القرآنية في ذكر الأمثلة، فأذكر على ذلك مثلاً من بيان كان وأخواتها، فأثناء ذكر استعمالات هذه الأفعال الناقصة قال المؤلف: "وقد يستعمل كل فعل من (أصبح وأضحى وأمسى وظل) بمعنى صار، كقوله تعالى: "فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا" وَظَلَّ وَجْهُهُ مُسَوِّدًا وَهُوَ كَظِيمٌ" - مادام:

¹ المصدر نفسه، 22/2

للدلالة على توقيت أمر بمدة ثبوت خبرها لفاعلها، كقوله تعالى: "وَأَوْصِيْ بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا".

ليس للنفي، مثل: ليس الرجل بخيلاً. وتزاد الباء كثيراً في خبر ليس، مثل: "أَلَيْسَ الصُّبْحُ بِقَرِيبٍ"¹.

وهكذا في نماذج إعراب كان وأخواتها ذكر إعراب الآيات العديدة فقال:
"1- وَكَانَ اللَّهُ سَمِيْعًا عَلِيْمًا: الواو: حرف عطف- كان: فعل ماض ناقص: الله: لفظ الجلالة مرفوع لأنه اسم (كان). سمياً: خبر كان منصوب. عليماً: خبر ثان منصوب.

2- وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ: الواو: حرف عطف، لم: حرف نفي وجزم، يكن: فعل مضارع ناقص مجزوم بلم، له: اللام حرف جر والهاء ضمير متصل في محل جر باللام، والجار والمجرور متعلقان بمحذوف حال من (كفوا) كفوا: خبر (يكن) مقدم منصوب، أحد: اسم (يكن) مرفوع متأخر"².

وفي نفس الموضوع أتى في التمرين بآيات قرآنية على النحو التالي: "بين الأفعال الناقصة والتامة، وعين أنواع الخبر من المفرد والجملة وشبه الجملة في الجمل الآتية:

1. أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ ﴿٥٣﴾

2. إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾.

3. وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾.

4. وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٥٧﴾³.

¹ المصدر نفسه، 164/1

² المصدر نفسه، 168/1

³ المصدر نفسه، 172/1

4- التذييل بالهامش لمزيد شرح الموضوع: فأثناء بيان قاعدة نحوية أو تعريف مصطلح من المصطلحات النحوية قد يحتاج الأمر إلى مزيد إيضاح وشرح فيشرحه المؤلف في الهامش، وقبلها يكون مثل هذا، لأنّ أسلوب المؤلف في الكتاب واضح سهل لا يحتاج إلى مزيد الشرح. وقد أشار المؤلف إلى تذييله بالهامش في مقدمة الكتاب قائلاً: "واهتمت بالهامش التي تشرح القواعد التي يصعب فهمها على الطالب مع التعليقات الجزئية".¹

ومن هذه الهوامش القليلة ما كتب بعد تعريف البدل حين عرفه: "البدل هو التابع المقصود بالنسبة والحكم بلا واسطة عاطف بينه وبين متبوعه" فكتب في الهامش موضحاً: "المقصود بالنسبة يخرج النعت والتوكيد وعطف البيان، لأنّ كل واحد منهما مكمل للمقصود بالنسبة لا مقصود بها، وبلا واسطة" يخرج المعطوف بالواو ونحوهما، فإنّ كل واحد منهما مقصود بالنسبة ولكن بواسطة حرف العطف، نحو: جاء زيد بل عمرو، فإن عمرو هو المقصود بالنسبة بواسطة "بل".²

5- أسلوب الكتاب: يمتاز أسلوب الكتاب بلغة سهلة واضحة يسهل على الدارس فهمها دون صعوبة، وعبارات الكتاب واضحة غاية الوضوح في بيان المسائل النحوية، فمثلاً يشرح المؤلف موضوع تنازع الفعلين الذي يستصعبه عامة الطلاب والدارسين ولا يرون فيه فائدة ولا ضرورة، بل يرون أنه نادر في النصوص العربية، فيشرح المؤلف الموضوع بأسلوب ممتع يقول:

"التنازع هو عبارة عن توجه عاملين أو أكثر إلى معمول واحد أو أكثر، ويقع تنازع الفعلين غالباً في معمول واحد، فيتقدم عاملان على اسم يطلب كل واحد منهما أن يكون معمولاً له، نحو: قام وذهب زيد"، فكل من الفعلين

¹ المصدر نفسه (مقدمة الكتاب)، ص 9

² المصدر نفسه (هامش الكتاب)، 94/2

(قام وذهب) يطلب زيدا أن يكون فاعلاً له، ونهت ونصحت زيدا، فيطلب
الفاعلان زيدا أن يكون مفعولاً له، وقد يكون التنازع في الجر، نحو: آمنت
واستعنت بالله، ومثال تنازع الأفعال الثلاثة في معمولين قول النبي صلى الله
عليه وسلم: تسبحون وتحمدون وتكبرون دبر كل صلاة ثلاثاً وثلاثين "فكل من
الأفعال الثلاثة تطلب (دبر كل صلاة) أن يكون ظرفاً له، وتطلب (ثلاثاً
وثلاثين) أن يكون مفعولاً مطلقاً له".¹

وهذا الأسلوب السهل يعني الاحتراز عن التعقيد والأسلوب المعقد الموجود في
بعض الكتب النحوية القديمة. ومن هنا يرغب الطالب إذا بدأ موضوعاً من
موضوعات الكتاب في استمرار القراءة.

6- صياغة جديدة في ترتيب الكتاب: إنَّ الباحث يرى بعض الكتب النحوية أنها
رتبت على ترتيب المعرب والمبني أساساً ثم قسمت على تضمينها من الأسماء
والأفعال والحروف والكلم الأخرى، وبعضها ألّفت على ترتيب الكلمة والكلام
ثم تقسيم الكلمة إلى اسم وفعل وحرف وبيان المعرب والمبني في كل منها غير
أنَّ مؤلف هذا الكتاب رتبته حيث جعل مباحث الكلمة والكلام، وأقسام
الاسم، والمعرب والمبني والمرفوعات والمنصوبات من الأسماء في الجزء الأول،
وجعل المجرورات والتوابع والأسماء المبنية وأساليب الجملة الفعلية وأقسام
الحروف في الجزء الثاني. ولعله فعل ذلك لتلبية لرغبات الدارسين وتسهيلاً
لانتفاعهم من المسائل النحوية حيث أنَّ كل ما جاء في الجزء الأول بدءاً من
بيان الكلمة والكلام هو أول مادة علمية يحتاج إليها الدارس ثم إذا تضخمت
المادة العلمية فيه يدخل في موضوعات أوسع.

ولا شك أنَّ هذا الاختيار من المؤلف وترتيبه لكتابه له قيمة علمية وأهمية كبيرة

¹ المصدر نفسه، 2/ 259

تعدّ من مزايا الكتاب.

7- الشمول: ومن ميزات هذا الكتاب أنّ المؤلف لم يترك في كتابه مسألة من مسائل النحو إلا وذكرها وشرحها بالمنهج الذي اتبعه، محتزراً عن الشواذ واختلافات النحاة في المسئلة النحوية. وأرى أنه أحسن في هذا الأمر حيث إنّ ذكر آراء النحاة لا يفيد كثيراً لاسيما أولئك الطلاب الذين لا يريدون أن يخوضوا في الآراء وإنما يريدون أن يتعلموا اللغة العربية لغة القرآن الكريم عن طريق النحو العربي.

هذه هي أهم الميزات لكتاب "النحو الكافي مع الإعراب الشافي" بجزئيه التي حاولت الاطلاع عليها. وبناء على أهمية الكتاب في علم النحو وامتيازها بالميزات التي ذكرتها موجزاً أستطيع أن أقول إنّ الكتاب جيد في النحو جامع بين القديم والحديث نافع جداً للطلاب.

وإنني أرى أنّ المؤلف في النماذج الإعرابية أكثر وأطال الأمثلة للنماذج ولعله فعل ذلك نظراً إلى مستوى ضعاف الطلاب حتى يتمكن لهم الترن على الإعراب في العبارات العربية ولاسيما الآيات القرآنية.

خلاصة الكلام أنّ شخصية الدكتور سيد بديع الدين الصابري شخصية علمية وأدبية قضى حياته مشغلاً بالتدريس والتأليف والترجمة فتجلّت مؤهلاته العلمية واكتسب بالتدريس خبرات واسعة عملت على تأليف كتابه هذا في النحو بأسلوب فريد نافع، وكتابته هذا يحتل مكانة متميزة بين كتب النحو لاشتماله على ميزات وخصائص لاحظتها أثناء دراسة الكتاب.

منتهى المقال في شرح حديث لا تشد الرحال (للمفتي صدر الدين آزرده)

- المفتي أبو محمد سعد الله المرادابادي¹

هذي نجومٌ من سماءِ كلامٍ	لمعناها كشّافٌ كلّ ظلامٍ
أو درّةٌ ما استعملتُ بنظارةٍ	أم زهرةٌ ما أظهرتُ بكلامٍ
أو دوحةٌ ميادةٌ من حبةٍ	أقطافها لم تجنّ في الأكامِ
بل ظبيةٌ بيضاءٌ من لحظاتها	جرحتُ فؤادَ متيمٍ بسهامِ
لا بل رسالةٌ صدرتُ كلّ عصره	قد علّقتُ بحديثٍ خيرٍ أنامِ
في شدّ رحلي للمقدّس والحرامِ	ومسجدِ الموصوفِ بالخطامِ
فهو المقالُ له محلٌّ شامخٌ	حيث احتوى تحقيقَ كلّ مقامِ
قد كنتُ في تاريخها متفكّراً	خيرَ الكتابِ وجدتُ بالإهامِ
صد درّ بديعها إذ قد أتى	فيها بما هو دافعُ الأوهامِ
لا يبلغُ العلماءُ كنهَ مقاله	إلا الذي هو فائقُ الأعلامِ
سحرَ البديعِ بنثره وبنظمه	السلسالِ قد أزرى أبا التمامِ

¹ المفتي أبو محمد سعد الله المرادابادي (م 24 رمضان 1294هـ) كان من جهازة علماء زمانه. تقلّب في مناصب حكومية عديدة. له مؤلفات شتى من أبرزها "نادر البيان في علم القرآن" و"القول الفضل في همزة الوصل" و"شرح ضابطة التهذيب" و"ميزان الأفكار شرح معيار الأشعار" و"شرح قصيدة لامية". له سبق معلوم في قرض التقاريط على كتب العلماء.

بُحْ بُحْ لِنُورِ كَمَالِهِ وَجَمَالِهِ إِذْ أَنَّهُ قَدْ صَارَ بَدْرَ تَمَامٍ
 لَكِنَّهُ مَا عَابَهُ نَقْصُ الْحَقِ وَلَا انْخِسُوفُ وَلَا حِجَابُ غَمَامٍ
 قَدْ فَاقَ مَوْلَانَا عَلَى أَقْرَانِهِ بَلْ مَنْ تَقَدَّمَ مِنَ الْأَعْلَامِ
 صَدْرُ الْأَفْضَلِ وَالْأَمَاجِدِ كُلِّهِمْ بَحْرُ الْعُلُومِ وَفَوْقَ كُلِّ إِمَامٍ
 مَوْلَايَ فِي كُلِّ الْأُمُورِ وَسَيِّدِي وَأَنَا الْغَلَامُ لَهُ وَأَيُّ غَلَامٍ
 هُوَ قَبْلَةُ الْأَمَالِ كَعْبَةُ مَنِيِّيْهِ مَلْجَايَ فِي الدَّارَيْنِ كَهْفُ أَنْامٍ
 يَا لَيْتَنِي يَوْمًا أَقْبَلُ أَيْدِيًا مَنْ ذَلِكَ الْمَخْدُومِ قَبْلَ حَامِي
 لَا زَالَ غَيْثُ فَيُوضُهُ مَتَقَاطِرًا مَا نَاحَتِ الْوَرَقَاءُ فَوْقَ بِسَامٍ¹

¹ منتهى المقال في شرح حديث لا تشد الرحال، ص 63

ISSN No. 2321-7928

14: 01

Majalla-tul-Hind

(Arabic Quarterly Peer-Reviewed Journal)

(Vol.: 14 Issue: 01)

Editor

Dr. Aurang Zeb Azmi

Associate Editor

Dr. Heifa Shakri

Assistant Editor

Dr. Mohd Moatasim Azmi

Maulana Azad Ideal Educational Trust

Bolpur, West Bengal, India