



ISSN : 2617 -5894

مجلة

جامعة القرين الكريمة والعجوة الإسلامية

مجلة عليّة محكمة نصف سنوية

تصدر عن جامعة قرآن الكريم وعلوم الإسلاميه - اليمن

المجلد (18) العدد (2)

ديسمبر 2023م

حكم تفاوت صرف العُملة اليمنية القديمة والجديدة.

د. إسماعيل علي محمد مُعْجِب

التعليقات العلمية لظاهرة حذف حرف الواو المفردة في الرّسم العثماني- دراسة

تحليليّة لنماذج مختارة. د. سعيد بن عبد الله الكثيري

الإيمان و أثره في تحقق السّلم الاجتماعي. د. عبد الله خميس عمير باجبار

بدائل حيلة بونزي مخارج شرعية أم حيل محرمة. د. طالب بن عمر بن حيدرة الكثيري

مفهوم النصّ التاريخي في القصّة القرآنية بين وهم الأسطورة وحقيقة الهدف.

أ.د. حسين بن علي الزومي، د. أحمد بن عبده الدرسي

الفواصل المعنوية في سورة المرسلات (صورها وأغراضها) -دراسة موضوعية.

د. هبة الله بنت صادق بن سعيد أبو عرب

استخدام الذكاء الاصطناعي في ضوء بعض القواعد الكلية الأصولية دراسة

تأصيلية. د. أحلام محمد محسن عقيل

اعتماد ابن عبيد الله على أقوال المفسرين في اختياراته التاريخية في كتابه إدام القوت

"جمعاً ودراسة". د. محمد بن زحوم بن خميس باجبار

أثر القراءات القرآنية في توجيه الموصول لفظاً المفصول معنىً، وبيان بعض صور

دراسة وصفية) د. بشرى حسن هادي اليمني

الجمهورية اليمنية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية

مجلة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية

المجلد (18) العدد (2)

ديسمبر 2023م

المجلة مفهرسة في المواقع الآتية:

EBSCO

doi

Crossref

موقع الجامعة



WorldCat®



SEMANTIC SCHOLAR

Google Scholar

ننمحة
shamaa



معرفة
e-Marefa



دار المنظومة
DAR ALMANDUMAH
المراد في قواعد المعلومات العربية

Arcif
Analytics



مجلّة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ - تصدر عن جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية - اليمن

الهيئة الاستشارية

- أ.د. غالب عبد الكافي القرشي
أ.د. عبد الحق عبد الدائم القاضي
أ.د. عبد الله عثمان المنصوري
أ.د. حسن عبد الجليل العبادلة
أ.د. صالح عبد الله الطيباني
أ.د. عبد الرحمن إبراهيم الخميسي
أ.د. أحمد صالح قطران
أ.د. علي يوسف عاتي
أ.د. محمد حاتم المخلافي
أ.د. حسن ثابت فرحان
أ.م.د. أحمد صالح بافضل

هيئة التحرير

رئيس التحرير

أ.د. يحيى مقبل الصباحي

مدير التحرير

أ.د. عبد الحق غانم القريضي

أعضاء هيئة التحرير

أ.م.د. محمد سرحان المحمودي

أ.م.د. أسماء غالب القرشي

أ.م.د. عبد الله أحمد بن عثمان

سكرتير التحرير

م. شوقي صالح بامفروش

توجه جميع المراسلات إلى مدير التحرير على العنوان الآتي:

مجلة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية - الجمهورية اليمنية

00967 771161908 جوال: algarizi2012@gmail.com

الموقع الإلكتروني: <http://journals.uqs-ye.info/index.php/uqs>

البريد الإلكتروني: journals@uqs-ye.info

إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ

الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا

كَبِيرًا

المجلة علمية محكمة تصدر كل ستة أشهر، وتقبل نشر البحوث باللغتين العربية والإنجليزية، وفقاً للشروط والضوابط الآتية:

أولاً: الضوابط العامة:

1. أن يكون البحث أصيلاً، وتتوافر فيه شروط البحث العلمي المعتمد على الأصول العلمية والمنهجية المتعارف عليها في كتابة البحوث الأكاديمية، وذلك في مجالات (علوم القرآن والعلوم الشرعية وعلوم اللغة العربية والعلوم التربوية والاجتماعية والإنسانية).
2. أن يكون البحث مكتوباً بلغة سليمة، ومراعياً لقواعد الضبط والإملاء والتنسيق ودقة الرسوم والأشكال (إن وجدت)، ومطبوعاً على الحاسوب.
3. ألا يكون البحث قد سبق نشره أو قُدم للنشر في أي وسيلة نشر أخرى، (يقدم الباحث إقراراً بذلك، أو يعتبر اطلاعه على هذه الضوابط إقراراً بذلك).
4. أن يتوفر في البحث دقة التوثيق، وحسن استخدام المصادر والمراجع.

ثانياً: الضوابط الفنية:

1. تكتب الأبحاث باللغة العربية بخط (Traditional Arabic)، وبنط (16)، وتكتب الأبحاث باللغة الإنجليزية بخط (Times New Roman) وبنط (14).
2. ألا تزيد صفحات البحث عن (25) صفحة متضمنة المقدمة والمراجع والملخصات.
3. الهوامش من جميع الجوانب 2.5 سم. والصفحة بحجم: (17x25 سم).
4. تكون المسافة بين الأسطر للأبحاث باللغة العربية والإنجليزية (1.15).
5. يكون حجم الخط للجداول والأشكال للأبحاث باللغة العربية (14)، ويكون حجم الخط للجداول والأشكال للأبحاث باللغة الإنجليزية (11).

6. أن تكون الجداول والأشكال مدرجة في أماكنها الصحيحة، وأن تشمل العناوين والبيانات الإيضاحية الضرورية، ويُراعى ألا تتجاوز أبعاد الأشكال والجداول حجم صفحة المجلة.
7. تكتب الآيات القرآنية بالرسم العثماني، وبحجم الخط (13)، وتوضع بين قوسين مزهرين.
8. . توثق الآيات في صلب البحث، بالسورة ورقم الآية.
9. تكتب الأحاديث النبوية بنفس خط متن البحث وحجمه، وتوضع بين قوسين كهذه « مسودين مقاس 12. وتشكّل فقط الكلمات التي تحتاج لتشكيل.
10. النقولات العلمية تكتب بين علامتي تنصيص " "، وبحسب أنظمة الاقتباس وأخلاقيات البحث.

ثالثًا: الضوابط العلمية والتوثيق:

1. أن يكتب الباحث ملخصا للبحث في حدود (150_ 200 كلمة) يوضع في الصفحة بعد صفحة عنوان البحث كفقرة واحدة، بحيث يشتمل على: عنوان البحث، وقضية (مشكلة) البحث، وهدف البحث الرئيس، ومنهج البحث، وأهم النتائج التي توصل إليها البحث. ثم كلمات مفتاحية للبحث من (3 - 5 كلمات)، تلي الملخص مباشرة بنفس الصفحة.
2. أن يترجم الباحث عنوان البحث وملخصه والكلمات المفتاحية باللغة الإنجليزية، إن كان البحث باللغة العربية، أو يترجم ذلك باللغة العربية إن كان البحث باللغة الإنجليزية، (مع ملاحظة أن تكون الترجمة معتمدة، وليست من البرامج الإلكترونية، وتكون الترجمة للنسخة النهائية المقبولة من المخلص).
3. أن يترجم الباحث اسمه والمعلومات التي يريد نشرها في صفحة عنوان البحث.

4. أن يحتوي البحث في الأبحاث النظرية على الآتي:

❖ الملخص - المذكور سابقاً - عربي وإنجليزي.

❖ مقدمة تتضمن:

- تقديم عن طبيعة البحث، يتدرج من العموم إلى الخصوص.
- أهمية البحث.
- مشكلة البحث، وتساؤلاته.
- أهداف البحث العلمية المرتبطة بتساؤلات البحث ومشكلته.
- منهج البحث.
- الدراسات السابقة للبحث، وبيان اختلاف البحث عنها، وإضافته العلمية والعملية.
- مصطلحات البحث (عند الحاجة لذلك).
- هيكل البحث. (الخطة).

❖ متن البحث ومادته العلمية ويظهر فيها جهد الباحث بعيداً عن النقول الجامدة

دون ربط وتحليل.

❖ الخاتمة وفيها:

- أهم النتائج التي توصل إليها البحث مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمشكلة البحث وتساؤلاته.
- أهم التوصيات.
- المقترحات العلمية.

❖ فهرس المراجع والمصادر على طريقة (APA6)

5. أن يحتوي البحث في الأبحاث التطبيقية على الآتي:

❖ الملخص (عربي وإنجليزي)

❖ مقدمة تتضمن:

- مشكلة البحث، وتساؤلاته.
- أهمية البحث.
- أهداف البحث العلمية المرتبطة بتساؤلات البحث ومشكلته.
- فرضيات البحث (إن وجدت).
- حدود البحث.
- الدراسات السابقة للبحث، وبيان اختلاف البحث عنها وإضافته العلمية والعملية.

❖ الإطار النظري.

❖ منهج البحث وإجراءاته.

❖ نتائج البحث ومناقشتها.

❖ الخاتمة وفيها:

- أهم النتائج التي توصل إليها البحث مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بمشكلة البحث وتساؤلاته.
- أهم التوصيات.
- المقترحات العلمية.

❖ فهرس المراجع والمصادر على طريقة (APA6)

6. يكون الاستشهاد في متن البحث بذكر الاسم الأخير للمؤلف وسنة النشر بين قوسين مثل: (المنصوري، 2014)، وفي حالة وجود مؤلفين يذكر الاسم الأخير للمؤلفين، ثم سنة النشر مثل: (الصباحي والقريضي، 2020)، وعند وجود ثلاثة إلى خمسة مؤلفين يذكر الاسم الأخير لجميع المؤلفين عند أول استشهاد مثل: (الشافعي، والكثيري، وسر الختم، 1418هـ)، وعند الاستشهاد بنفس المرجع مرة أخرى في البحث يكتب اسم المؤلف الأول متبوعاً بكلمة وآخرون، مثل: (الشافعي وآخرون، 1418هـ)، وعند وجود أكثر من خمسة مؤلفين يذكر الاسم الأخير للمؤلف الأول متبوعاً بكلمة وآخرون ثم سنة النشر، مثل: (القرشي وآخرون، 2014)، وفي حالة الاقتباس النصي يتم إضافة رقم الصفحة بعد اسم المؤلف وسنة النشر، مثل: (المحمودي، 2014، 33)، (الرازي، 1998، 201/4).
7. مراجع كتب الحديث النبوي المبوبة تكتب بنفس الطريقة، مع إضافة (الكتاب، والباب، ورقم الحديث) للمراجع المبوبة، مثل: (البخاري، 1990، 1/ 20 رقم: 16، كتاب: الإيمان، باب: حلاوة الإيمان).
8. تثبت للمرجع طبعة واحدة فقط، ولا يصح أن تثبت أكثر من طبعة لنفس المرجع، إلا إذا كان هناك مقتضى ضروري لذلك، ويبين ما هو.
9. تثبت المصادر والمراجع بمعلوماتها الكاملة في نهاية البحث، بنظام توثيق الجمعية الأمريكية لعلم النفس (APA6) وذلك على النحو الآتي:

إذا كان المرجع كتاباً: فيكتب اسم المؤلف (المؤلفين) بدءاً باسم العائلة، ثم تكتب سنة النشر بين قوسين، يلي ذلك عنوان الكتاب (بخط مائل)، ورقم الطبعة إن وجدت، ويلي ذلك بلد النشر، واسم دار النشر.

وإذا كان المرجع بحثاً في دورية: فيذكر اسم الباحث (الباحثين) بدءاً باسم العائلة ثم بقية الاسم، ثم تاريخ النشر بين قوسين، ثم عنوان المقالة، ثم يذكر اسم المجلة (بخط مائل)، ثم رقم المجلد، ثم رقم العدد ورقم الصفحات: (.. - ..).

وإذا كان المرجع رسالة ماجستير أو دكتوراه: فيكتب اسم صاحب الرسالة بدءاً باسم العائلة، ثم يكتب تاريخ الرسالة (بين قوسين)، يتبع بعد ذلك عنوان الرسالة (بخط مائل)، ثم يذكر رسالة ماجستير أو دكتوراه بخط مائل، القسم، الكلية، اسم الجامعة، البلد.

وترتب المراجع والمصادر ترتيباً أبجدياً، وتأتي المراجع العربية أولاً (كتب ورسائل ودوريات)، ثم المراجع غير العربية بعدها (كتب ورسائل ودوريات).

10. تحقيقات المخطوطات تلتزم نفس الضوابط والإجراءات، والتمهيش يكون في متن التحقيق (أسفل الصفحات).

رابعاً: إجراءات النشر:

1- تُرسل البحوث والدراسات وجميع المراسلات المتعلقة بالمجلة إلى مجلة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، الجمهورية اليمنية، باسم مدير التحرير أو سكرتير التحرير، على البريد المدون أدناه.

2- تُرسل ثلاث نسخ من البحث إلى عنوان المجلة، بحيث يظهر في غلاف البحث اسم الباحث ولقبه العلمي، ومكان عمله، ومجاله، والإيميل.. بصيغة word و pdf.

- 3- يرفق بالبحث موجز للسيرة الذاتية للباحث، متضمناً عنوان الباحث بالتفصيل، بما يسهل التواصل معه.
- 4- تجري هيئة التحرير التقييم الأولي للبحث وبمساعدة متخصصين.
- 5- في حالة قبول البحث مبدئياً، يخطر الباحث بذلك، ويسدد رسوم التحكيم المقررة، ويتم عرض البحث على مُحكِّمين من ذوي الاختصاص في مجال البحث، ويتم اختيارهم بسرية تامة، ولا يُعرض عليهم اسم الباحث أو بياناته، وذلك لإبداء آرائهم حول مدى أصالة البحث، وقيمتها العلمية، ومدى التزام الباحث بالمنهجية العلمية المتعارف عليها، ويطلب من المحكم تحديد مدى صلاحية البحث للنشر في المجلة من عدمها. (من خلال جدول تحكيم خاص بذلك).
- 6- يُخطَر الباحث بقرار صلاحية بحثه للنشر من عدمها خلال فترة شهر على الأكثر، من تاريخ استلام البحث. وفي حالة رفض البحث يخطر الباحث بذلك مع بيان أسباب الرفض.
- 7- في حالة ورود ملاحظات من المحكِّمين، تُرسل إلى الباحث لإجراء التعديلات اللازمة بموجبها، على أن يعاد البحث معدلاً للمجلة خلال مدة شهر.
- 8- يمنح أصحاب البحوث المنشورة نسخة من عدد المجلة المنشورة فيه، ومستلقات من بحوثهم.

خامساً: أخلاقيات النشر:

1. الالتزام بالمعايير الأكاديمية والمهنية في جميع مراحل البحث.
2. الالتزام بمعايير وأخلاقيات النشر العلمي وقواعد الاقتباس، وإسناد المعلومات إلى مصادرها الأصلية.

3. الإخلال بالمعايير العلمية وأخلاق النشر قد يتسبب بعدم نشر البحث أو سحبه من بيانات المجلة.

سادساً: رسوم النشر في المجلة:

تتقاضى المجلة مقابل تحكيم ونشر البحوث المحكمة الرسوم الآتية:

- من داخل الجمهورية اليمنية: (20,000) عشرين ألف ريال يمني.
- من خارج الجمهورية اليمنية: (50,000) خمسين ألف ريال يمني أو ما يعادلها.
- الصفحات الزائدة عن المقرر يتبع فيه نظام المجلات من حيث الرسوم، (ألف ريال يمني عن كل صفحة).
- البحوث المقدمة من أعضاء هيئة التدريس المتفرغين للعمل في جامعة القرآن تعامل بحسب لوائح الجامعة.
- الرسوم غير قابلة للإرجاع بعد البدء بإجراءات التحكيم.

سابعاً: ملاحظات مهمة:

- تحتفظ المجلة بحقها في إخراج البحث بما يتناسب وأسلوبها في النشر، (فنياً).
- الآراء الواردة في الأبحاث التي تنشرها المجلة تعبر عن أصحابها دون تحمل المجلة أية مسئولية عنها.
- ترحب المجلة بنشر ملخصات الرسائل الجامعية في التخصصات المشار إليها، على أن يكون الملخص من إعداد صاحب الرسالة نفسه. وبنفس الشروط والضوابط.
- تؤول جميع حقوق النشر للمجلة.

جوال مدير التحرير: 00967 771161908

إيميل مدير التحرير: algarizi2012@gmail.com

بريد المجلة: journals@uqs-ye.info

رابط المجلة: <http://journals.uqs-ye.info/index.php/uqs>

إيداع (2013-364)

المحتويات

رقم الصفحة	الباحث	البحث	م
49-15	د. إسماعيل علي محمد مُعْجِب	حكم تفاوت صرف العُملة اليمنية القديمة والجديدة.	1.
92-50	د. سعيد بن عبد الله الكثيري	التعليقات العلمية لظاهرة حذف حرف الواو المفردة في الرّسم العثماني- دراسة تحليليّة لنماذج مختارة.	2.
131-93	د. عبد الله خميس عمير باجهام	الإيمان وأثره في تحقق السّلم الاجتماعي.	3.
163-132	د. طالب بن عمر بن حيدرة الكثيري	بدائل حيلة بونزي مخارج شرعية أم حيل محرمة.	4.
235-164	أ.د. حسين بن علي الزومي، د. أحمد بن عبده الدرسي	مفهوم النصّ التاريخي في القصّة القرآنية بين وهم الأسطورة وحقيقة الهدف.	5.
269-236	د. هبة الله بنت صادق بن سعيد أبو عرب	الفواصل المعنوية في سورة المرسلات (صورها وأغراضها) -دراسة موضوعية.	6.
307-270	د. أحلام محمد محسن عقيل	استخدام الذكاء الاصطناعي في ضوء بعض القواعد الكلية الأصولية دراسة تأصيلية.	7.
348-308	محمد بن زحوم بن خميس باجبار	اعتماد ابن عبيد الله على أقوال المفسرين في اختياراته التاريخية في كتابه إدام القوت "جمعاً ودراسة"	8.
392-349	بشرى حسن هادي اليمني	أثر القراءات القرآنية في توجيه الموصول لفظاً المفصول معنىً، وبيان بعض صورته (دراسة وصفية)	9.

حكم تفاوت صرف العملة اليمنية

القديمة والجديدة

د. إسماعيل علي محمد معجب

أستاذ الفقه المساعد في كلية الآداب والعلوم

الإنسانية - جامعة إقليم سبأ

دراسات إسلامية - فقه مقارن

esmaelaltwyty3333@gmail.com

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution international (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو الإضافة إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.

للاقتباس: معجب، إسماعيل علي، حكم تفاوت صرف العملة اليمنية القديمة والجديدة، مجلة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، المجلد: 18، العدد: 2، 2023: 15-49.

تاريخ استلام البحث: 2023/08/11م تاريخ قبوله للنشر: 2023/08/26م

DOI: <https://doi.org/10.61821/v18i2.0146>

الملخص:

تناول هذا البحث موضوع تفاوت صرف العملة اليمنية القديمة والجديدة في ظل الانقسام السياسي في اليمن. وهذا البحث من الأهمية بمكان؛ كونه يسلط الضوء على مسألة استجدت بفعل الواقع السياسي الحاصل اليوم في البلاد اليمنية، وهي بحاجة إلى بيان حكمها وضوابطها الشرعية. ويهدف البحث إلى معرفة أحكام وضوابط صرف العملة الورقية بجنسها وبغير جنسها في الفقه الإسلامي. وقد استخدم الباحث المنهج الاستقرائي الوصفي التحليلي. وقد تكونت الدراسة من تمهيد تناول مفهوم الصرف وحكمه، ومبحثين تضمن المبحث الأول الأوراق النقدية حقيقتها وحكمها، فيما اختص المبحث الثاني ببيان حكم تفاوت صرف العملة اليمنية القديمة والجديدة. وقد خلص البحث إلى نتائج عدة، منها: أن العملة اليمنية القديمة والجديدة جنس واحد، ويحرم التفاضل بينهما، وأن المخرج الشرعي في ذلك أن يُباع كل نوع من الطبعتين القديمة والجديدة بعملة دولة أخرى ثم تُصرف.

الكلمات المفتاحية: العملة اليمنية - تفاوت الصرف - الأوراق النقدية.

Ruling on Discrepancy in the Exchange of the Old and New Yemeni Currency

Dr. Esmail Ali Mohammed Moogab

Assistant Professor of Jurisprudence at The College of Arts and Humanities, University of Saba Region
Islamic Studies – Comparative Jurisprudence

©This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license.

Citation: Moogab, Esmail Ali, Ruling on Discrepancy in the Exchange of the Old and New Yemeni Currency, Journal of the University of Holy Quran and Islamic Sciences, volume: 18, issue:2, 2023:15-49.

DOI: <https://doi.org/10.61821/v18i2.0146>

Received: 11/08/2023

Accepted: 26/08/2023

Abstract:

This research addresses the issue of discrepancies in the exchange of the old and new Yemeni currency in light of the political division in Yemen. This research is of great importance since it sheds light on an issue that has arisen due to the political reality taking place today in Yemen. There is a dire need to clarify the legal stand regarding this issue. The research aims to know the rules that govern the exchange of currency with its similar and different currency in Islamic jurisprudence. The researcher used the inductive descriptive analytical method. The study consists of an introduction that deals with the concept of exchange and its ruling, and two other sections. The first section includes banknotes, their reality and ruling, while the second section deals with explaining the ruling on the discrepancy in the exchange of the old and new Yemeni currency. The research concludes several results, among them: the old and new Yemeni currency are only one type, and it is forbidden to differentiate between them, and the legal way is to sell each type of the old and new editions in the currency of another country and then dispose it in any other currency.

Key words: Yemeni currency - exchange discrepancy - banknotes.

المقدمة:

كان الناس قديمًا يتبايعون من خلال تبادل سلعة بسلعة أخرى، ولما اكتشفوا الذهب والفضة ونفاست معدنهما اتخذوهما أثمانًا مدة من الزمن، ثم ظهرت في عصرنا الحاضر العملات الورقية التي مرت بمراحل عدة، وقد أثار موضوع العملات الورقية المتداولة اليوم الخلاف بين الفقهاء المعاصرين من حيث كيفية التعامل معها شرعًا، واستقر الرأي على اعتبارها أثمانًا مستقلة قائمة مقام الذهب والفضة ولها ما لها من أحكام على ما سنبينه في ثنايا هذه الدراسة. وقد أدى الانقسام السياسي الحاصل في اليمن إلى انقسام اقتصادي أفرز تفاوتًا واختلافًا في قيمة العملة بين المناطق التي تتعامل بالعملة القديمة والتي تتعامل بالعملة الجديدة؛ مما أثار التساؤل في حكم ذلك شرعًا، وما إذا كانت الزيادة الفارقة بين العملة اليمنية القديمة والجديدة من قبيل ربا الفضل أم لا، على أنه لا يجوز ربا النسئمة مطلقًا وهو تأخير التقابض عند الصرف عن مجلس العقد، فاحتاج هذا الموضوع إلى دراسة شرعية؛ لما لهذا الأمر من الأهمية الدينية والدينيوية في حياة الناس اليوم.

وهذا البحث يسلط الضوء على هذا الموضوع، ويناقشه من كل جوانبه من وجهة شرعية؛ بغية الوصول إلى الحكم الشرعي في ذلك.

مشكلة البحث:

تكمن مشكلة البحث في تفاوت قيمة العملة اليمنية، وتتمثل في التساؤلات الآتية:

- ما مفهوم الصرف وما التأصيل الشرعي لعقد الصرف؟
- ما التكييف الفقهي للعملات الورقية؟
- ما حكم تفاوت صرف العملة اليمنية القديمة والجديدة؟

سبب البحث:

ما دفعني للبحث في هذا الموضوع هو الاختلاف بين قيمة العملة اليمنية القديمة والجديدة.

أهمية البحث:

تظهر أهمية البحث في أنه:

- يبين علمياً مسألة شرعية مهمة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمعاملات الناس وعلاقاتهم الاقتصادية، وهي مسألة التفاضل في صرف العملة اليمنية القديمة بالجديدة.
- يوضح المخرج الشرعي من الوقوع في الربا في هذه المسألة.

حدود البحث:

للبحث حدود موضوعية، وهي بيع عملة البلد الواحد متفاضلة عند اختلاف الطبعة لأهداف سياسية أو لأي اعتبارات أخرى غير اختلاف جهة الإصدار.

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى الآتي:

- تعريف مفهوم الصرف والتأصيل الشرعي لعقد الصرف.
- إيضاح التكييف الفقهي للعمليات الورقية.
- بيان حكم بيع العملة اليمنية القديمة بالجديدة.

منهج البحث:

المنهج المتبع في هذا البحث هو المنهج الاستقرائي الوصفي التحليلي؛ وذلك بتتبع أقوال العلماء في المسألة وما يتعلق بها، وبيان صورة المسألة وذكر قولي الفقهاء واستدلالاتهم فيها وتفسيرها، ثم مناقشة قولي الفقهاء وأدلتهم وتحليلها والترجيح بينها.

الدراسات السابقة:

بعد البحث لم أعر على دراسات خاصة في موضوع تفاوت صرف العملة اليمنية ببعضها؛ كون الموضوع مستجداً، وإنما هنالك فتوى بشأن العملة العراقية القديمة والجديدة، في بضعة أسطر، دون تفصيل أو تأصيل أو مناقشة واستدلال، كعادة الفتاوى. وقد استأنس هذا البحث بتلك الفتوى في بيان مستند القول بجواز التفاضل. والإضافة في هذا البحث تتمثل في إيراد قولي الفقهاء في المسألة بالتفصيل والمناقشة والاستدلال، والتأصيل الشرعي

للمسألة، وبيان المخرج الشرعي في ذلك.

وهناك دراسات عديدة وفتاوى ومقالات في بعض المواقع الإلكترونية عن التكيف الفقهي للنقود الورقية وأحكام صرف العملات، ولكنها تتناول أحكام العملات الورقية باعتبار عملة الدولة الواحدة جنسًا واحدًا متساوي القيمة، وإنما غرضنا هنا دراسة تفاوت قيمة عملة الدولة الواحدة وهل هي جنسان مختلفان أم جنس واحد؟ وقد أفدت من تلك الدراسات من حيث التكيف الفقهي للعملات الورقية وضابط الجنس الواحد عند فقهاء السلف، وهذا كله مقدمة لموضوع الدراسة محل البحث، وليس من صلبها.

هيكل البحث:

تكوّن البحث من مقدمة تضمنت مشكلة البحث وسببه وأهميته وحدوده وأهدافه ومنهجه والدراسات السابقة، ثم تمهيد عن مفهوم الصرف وحكمه، ومبحثين: تناول الأول الأوراق النقدية حقيقتها وحكمها، وتضمن الآخر حكم تفاوت صرف العملة اليمنية. ثم خاتمة اشتملت على النتائج والتوصيات، ثم قائمة بالمصادر والمراجع.

توطئة:

راجت تجارة الصرف في عصرنا الحاضر، وقلّ الفقه في الدين، وباب الصرف من أضيق أبواب الربا، والتخلص من الربا عسير، إلا لمن كان من أهل الورع والمعرفة بما يحلّ فيه ويحرم منه، وقليل ما هم. (ابن رشد، المقدمات، 1988م، 2/14).

والربا نوعان: ربا النسئة: وهو الزيادة المشروطة مقابل تأخير القضاء، وربا الفضل: وهو بيع شيء من الأموال الربوية بجنسه متفاضلاً. (قلعجي وقنبي، 1988م، 218). وقد أجمع أهل العلم على تحريمهما، وقد كان في ربا الفضل اختلاف بين الصحابة، كما سنذكره في موضعه، واشتهر ذلك عن ابن عباس، ثم إنه رجع إلى قول الجماعة. (الوَلَوِي، 2003م، 34/335).

والضرر الأعظم في ربا النسئة، ولا يكاد يقع ربا الفضل إلا كان ربا النسئة سبباً فيه، فلا يقبل أحد شراء شيء بجنسه متفاضلاً إلا إذا كان الثمن مؤجلاً، وبيع الدراهم بالدراهم

متفاضلاً سببه النسبة كما نرى في الديون الربوية والمعاملات البنكية. (حمزة قاسم، 1990م، 283 /3).

والإتجار بالعملات يحتاج إلى بصيرة بالحكم الشرعي، وتحفظ شديد من الوقوع في الربا. والمتبادلون للعملة الواحدة يقعون في ربا النسبة بلا ريب إذا أخروا قبض أحد البديلين، وهل يقعون في ربا الفضل إذا باعوا بعضها بزيادة لمجرد اختلاف الطبعة لاعتبارات سياسية؟ هذا هو موضوع هذه الدراسة.

تمهيد: الصرف مفهومه وحكمه

أولاً: مفهوم الصرف في اللغة والاصطلاح

أ- الصرف في اللغة:

الصَّرْفُ يأتي بمعانٍ، منها: الفضل والزيادة، يقال: للدرهم على الدرهم صرف في الجودة، أي فضل. ومنها: التغيير والتحويل والتبديل، ومنه قوله تعالى: ﴿وَتَصْرِيفِ الرِّيحِ﴾ [البقرة: 164]، أي: تَصَرُّفُهَا من وجه إلى وجه وحالٍ إلى حال. (ابن كثير، 1419هـ، 1/345). والتَّصْرِيفُ: اشتقاق بعض من بعضٍ. ومنها: رد الشيء عن وجهه، يقال: صرفه يصرفه فانصرف، ومنه قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنْصَرَفُوا﴾ [التوبة: 127]، أي رجعوا عن المكان الذي استمعوا فيه. (الطبري، 2000م، 14/582). وصَرَفَ الدَّهْرَ: حَدَّثَهُ؛ لصرفه الأشياء عن وجوهها. ومنها: الإنفاق، صرفت المال: أنفقته. ومنها: البيع، صرف الدراهم: باعها بدراهم أو دنانير، والصرف: بيع الذهب بالفضة، سمي بذلك؛ لأنه ينصرف به عن جوهر إلى جوهر. واسم الفاعل من هذا صَيْرِفِيٌّ، وصَيْرِفٌ، وصِرَافٌ، للمبالغة؛ لتصريفه أحدهما بالآخر. {مادة: (ص ر ف): (الفراهيدي، 7/109). و(ابن سيده، 2000م، 8/301). و(الزنجشيري، 1998م، 1/545). و(الرازي، 1999م، 175). و(ابن منظور، 1993م، 9/190). و(الحموي، 1/338)}.

وكل هذه المعاني مرادة في الصرف؛ لأن الصرف متضمن حقيقة البيع، لما في البيع من تبديل وتحويل للسلعة من يد البائع إلى يد المشتري، والثمن من يد المشتري إلى يد البائع. وكذلك الحال في الزيادة؛ لأن العاقدين لا يطلبان بهذا العقد - غالباً - إلا الزيادة الحاصلة في الثمن مقابل الجودة أو الصياغة في المثلن. (عباس الباز، 1999م، 16).

ب- مفهوم الصرف في الاصطلاح الفقهي:

الصرف في اصطلاح الجمهور: بيع النقد بالنقد أو الثمن بالثمن من جنسه أو بغير جنسه، فيشمل بيع الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، كما يشمل بيع الذهب بالفضة، والمراد بالثمن ما خُلِقَ للثمنية، فيدخل فيه بيع المصوغ بالمصوغ أو بالنقد. (ابن عابدين،

1992م، 5/ 257). و(السرخسي، 1993م، 2/ 14). و(ابن المحاملي، 1416هـ، 217)، و(الخطيب الشريبي، 1994م، 2/ 369). و(ابن قدامة، 1968م، 4/ 41). و(ابن النجار، 1999م، 2/ 358).

وخصَّ المالكية الصرف ببيع النقد بغير جنسه، فإن بيع بجنسه وزناً فهو مراطلة، أو بيع بجنسه عددًا فهو مبادلة. (الخطاب، 1992م، 4/ 226). و(الدردير، 41/3). و(الصاوي، 63/3).

وسمي صرفًا إما لصفه عن مقتضى البياعات من عدم جواز التفرق قبل القبض والبيع نساء، أو لصفيهما، وهو: تصويتهما في الميزان. (البعلي، 2003م، 1/ 286). وبناءً على التعريفين، فإن بيع العملة اليمنية القديمة بالجديدة يسمى عند الجمهور صرفًا، وعند المالكية مبادلة، ولا مشاحة في الاصطلاح، ولا تأثير لذلك على الحكم الشرعي؛ لأن العملية واقعة في بيع النقد. والأوراق النقدية المتعامل بها اليوم داخلية في هذين التعريفين، وتأخذ حكم الذهب والفضة؛ لاشتراكهما في الثمنية.

ج- مفهوم الصرف في الاصطلاح المعاصر:

الصرف في الاقتصاد المعاصر: "مبادلة عملة وطنية بعملة أجنبية، ويطلق على سعر المبادلة أيضًا" (مصطفى والزيات وعبد القادر والنجار، مادة: صرف، 1/ 513). وهذا التعريف محصور ببيع عملتين لدولتين مختلفتين، ولا يتضمن بيع عملة دولة واحدة ببعضها وإن اختلفت قيمتها؛ لأن صرف عملة يمثلها ليس واردًا أو متصورًا، وإنما يأخذ أحكام صرف ربوي بجنسه.

ثانيًا: الحكم الشرعي لعقد الصرف

الأصل في الصرف حديث عبادة رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: «الذَّهَبُ بِالذَّهَبِ، وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ، وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ، وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ، وَالتَّمْرُ بِالتَّمْرِ، وَالمِلْحُ بِالمِلْحِ، مِثْلًا بِمِثْلٍ، سِوَاءَ بِسِوَاءٍ، يَدًا بِيَدٍ، فَإِذَا اِخْتَلَفَتْ هَذِهِ الْأَصْنَافُ، فَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ، إِذَا كَانَ يَدًا بِيَدٍ.» (البخاري، 1422هـ، 3/ 68، رقم: 2134، كتاب: البيوع، باب: ما يذكر في بيع الطعام والحكوة)،

و(مسلم، 3/ 1211، رقم: 1587، كتاب: البيوع، باب: الصرف وبيع الذهب بالورق نقدًا). واللفظ لمسلم.

وقد أجمع العلماء على تحريم بيع ربوي بربوي بجنسه إلا مثلاً بمثل يداً بيد، كذهب بذهب وقمح بقمح. وعلى جواز التفاضل في بيع ربوي بغير جنسه مما يشاركه في العلة يداً بيد، كذهب بفضة وقمح بشعير. وعلى جواز بيع ربوي بربوي لا يشاركه في العلة متفاضلاً ومؤجلاً، كذهب بقمح وفضة بشعير، وغير ذلك من بيع الموزون بمكيل. (ابن عبد البر، 2000هـ، 6/ 356). و(ابن رشد، 2004م، 3/ 148). و(النووي، المنهاج، 1392هـ، 11/ 9). و(الشيرازي، 2/ 29).

والأصناف المذكورة في الحديث تسمى الربويات لجران الربا فيها إذا بيع صنف منها بمثله متفاضلاً، أو مؤجلاً أحدهما أو كلاهما. وقد اختلف الفقهاء قديماً فيما يجري فيه الربا، وهل يقاس على الأصناف المنصوص عليها غيرها أم إنها مقصودة بخصوصها، على ثلاثة أقوال:

القول الأول: مذهب جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة أن الربا ليس مقصوراً على تلك الأصناف الستة، وإنما نبه بما على غيرها مما يشاركها في العلة، واتفقوا على أن علة الذهب والفضة واحدة، وعلة الأعيان الأربعة واحدة، ثم اختلفوا في علة كل واحد منهما؛ فعلة ربا النسئة عند الحنفية وعند الحنابلة في المشهور، أنها في الذهب والفضة: الوزن، وفي الأشياء الأربعة الأخرى: الكيل أو الوزن. وعند المالكية والشافعية ورواية عن أحمد وصحتها بعضهم، في الذهب والفضة: كونهما أثماً وقيماً للمتلفات غالباً، وفي الأعيان الأربعة عند المالكية: القوت والادخار، وعند الشافعية ورواية عن أحمد: الطعم، ورواية عن أحمد: الطعم مع الكيل أو الوزن. وأما علة ربا الفضل فهي: الجنس فيما فيه علة ربا النسئة. (السرخسي، 1993م، 12/ 189). و(الكاساني، 1986م، 5/ 183، 192). و(المواق، 1994م، 6/ 126). و(ابن رشد، البداية، 2004م، 3/ 149). و(السنيني، 2/ 25). و(النووي، المجموع، 9/ 392، 397، 319/10). و(ابن قدامة، 1968م، 4/ 4، 5، 28). و(المرداوي، 5/ 11).

ومقتضى مذهب الحنفية ومشهور الحنابلة، أن العملات الورقية المتداولة اليوم لا يجري فيها ربا الفضل والنسيئة؛ لأنها معدودات تعرف بالعدد، وليست موزونات.

ومقتضى مذهب المالكية والشافعية والرواية الأخرى عن الإمام أحمد، أن العملات الورقية يجري فيها الربا؛ لأنها أثمان في جميع البلدان. وأما قولهم إن علة الثمنية قاصرة على النقدين (ابن رشد، البداية، 2004م، 3/ 149). و(النووي، المجموع، 9/ 393). و(المرادوي، 5/ 11)، فمعناه أن الأثمان في زمنهم كانت مقصورة في النقدين، ولا يوجد أثمان غالبية غيرهما، ولو وُجِدَ لأخذ أحكامهما؛ وقد نصوا على ذلك، فقال الإمام مالك: "لو أن الناس أجازوا بينهم الجلود حتى تكون لها سِكَّةٌ وَعَيْنٌ (قطعة مصكوكة) لكرهتها أن تباع بالذهب والورق نَظَرَةً (أي مؤجلة)". (الإمام مالك، 1994م، 3/ 5). وذكر (النووي في المجموع، 9/ 394) عن فوائد العلة القاصرة أنه إذا "حدث ما يشارك الأصل في العلة، فيلحق به". وذكر (المرادوي الحنبلي، 5/ 12، 13) أن الفلوس إذا نَقَّتْ حتى لا يتعامل إلا بها أن فيها الربا؛ لكونها ثمنًا غالبًا، وأن من فوائد العلة القاصرة أنه ربما حدث جنس آخر يجعل ثمنًا، فتكون تلك علة.

وعلى كلِّ، فإن ذلك رأي تاريخي قيل في ظروف اقتصادية معينة، كانت العملات المعدنية المسكوكة من الذهب والفضة هي النقود المعتمدة في التبادل في الدول الإسلامية وفي جميع دول العالم، وظل الوضع هكذا حتى نهاية الحرب العالمية الثانية في الربع الأول من القرن العشرين، حيث اتجه الاقتصاد العالمي إلى الاعتماد على العملات الورقية لأسباب كثيرة، وأصبحت العملات المعدنية من الذهب والفضة شيئًا من الماضي. (العجموي براءة الشافعية ومن وافقهم من القول بعدم جريان الربا في النقود الورقية، موقع شبكة الألوكة، 2022م).

وغاية ما في الأمر أن الفقهاء رأوا النقدين في زمانهم أثمانًا دون غيرهما أو موزونات، فقصدوا ذلك عليهما، ولو كانت معدومة، أو وُجِدَت أثمان أخرى لقالوا بجريان الربا فيها، والله أعلم.

القول الثاني: ذهب أهل الظاهر وطاووس، وقتادة، وعثمان البتي إلى أن الربا إنما يجري في هذه الأصناف الستة بعينها، ولا يقاس عليها غيرها؛ بناء على مذهبهم في إبطال القياس.

(ابن حزم، 7 / 403، 439). و(ابن قدامة، 1968م، 4 / 4). ومقتضى هذا القول أن العملات الورقية المتداولة اليوم لا يجري فيها الربا، فيجوز بيع بعضها بجنسها أو بغير جنسها متفاضلاً أو مؤجلاً؛ لأن الربا محصور في أعيان الأصناف المذكورة، ولا يصح القياس عليها.

القول الثالث: حكى عن ابن عباس، وأسامة بن زيد، وزيد بن أرقم، وابن الزبير رضي الله عنهم، أنهم قالوا: إنما الربا في النسيئة (ابن قدامة، 1968م، 4 / 3)؛ لقول النبي ﷺ: «لا ربا إلا في النسيئة». (البخاري، 1422هـ، 3 / 75، رقم: 2178، كتاب: البيوع، باب: بيع الدينار بالدينار نَسَاءً)، ومقتضى هذا القول أن العملات الورقية المتداولة اليوم يجوز التفاضل بينها مطلقاً، سواء بيعت بجنسها أو بغير جنسها، وإنما يحرم فيها تأخير القبض وحسب.

والصحيح أن العلة في النقدين هي الثمنية، وهو مذهب المالكية والشافعية وأحمد في الرواية الثانية عنه وصححها متأخرو الحنابلة وبعض المتقدمين. (ابن عثيمين، 1422-1428هـ، 8 / 442). و(الفوزان، 1423هـ، 2 / 38). والدليل على ذلك أن تلك الأصناف الستة إما أثمان، أو طعام مع الكيل أو الوزن، ولا شيء غير ذلك.

المبحث الأول

الأوراق النقدية حقيقتها وحكمها

أولاً: حقيقة الأوراق النقدية

عُرِفَ التعامل بالأوراق النقدية قديماً، فقد حكى المقرئزي أنه لما رحل إلى بغداد أخرج له أحد التجار ورقة فيها خطوط بقلم الحُطَّا - أي بالخط المغولي - وذكر أن هذه الأوراق مأخوذة من ورق التوت، فيها لين ونعومة، وأن هذه الورقة إذا احتاج الإنسان في (حَانَ بَالِقُ) من بلاد الصين لخمسة دراهم دفعها فيها، وأن ملكها يختم لهم هذه الأوراق وينتفع بما يأخذ بدلاً عنها. (المقرئزي، 1990م، 114، 115).

وقد مرت العملات الورقية في العصر الحديث بمراحل عدة، ثم غلب استعمالها، وحلت مكان الذهبية والفضية في التعامل في عامة بلدان العالم، ولم يبق الذهب والفضة وسيطاً للتبادل في العصر الراهن، ونزع غطاء الذهب والفضة عن العملات الورقية وباتت نقداً مستقلاً، وقوانين الدول تعتبر الأوراق النقدية ثمنًا بصفة كاملة، وتقرر للناس قبول هذه الأوراق كثمن، وبالجملة إن الأوراق النقدية أصبحت الآن ثمنًا قانونيًا في التعامل. (مجموعة من المؤلفين، 3/ 456).

ثانياً: حكم الأوراق النقدية

تعددت تكييفات الفقهاء للعملات الورقية، فمنهم من خرَّجها على مذاهب السلف، فنظر إليها نظرة ظاهرية حَرْفِيَّة، ومنهم من كیفها بالنظر إلى مراحلها التاريخية التي مرت بها، فكان ذلك متناسبًا مع ذلك الزمن وحسب (القرضاوي، 1973م، 1/ 271). و(الزعتري، التكييف الفقهي للنقود الورقية، الشبكة العنكبوتية). وكثرت فيها الدراسات، ولكل قول منها سنده الفقهي ومبرره في زمنه، وتنحصر أقوال الفقهاء في خمسة أقوال، ومختصرها كالآتي:

الأول: النقود الورقية سندات ووثائق دين على الجهة التي أصدرتها، فلا يجوز البيع بها دينًا؛ لأنها وثائق بديون غائبة، وقد أجمعوا على تحريم بيع الدين بالدين (ابن القطان، 2004م، 2/ 234)؛ ففي الحديث: «نهى النبي ﷺ عن بيع الكالئ بالكالئ». (الدارقطني، 2004م، 4/

40، رقم: 3060، كتاب: البيوع). و(الحاكم، 1990م، 2/ 65، رقم: 2342، كتاب: البيوع).
و(البيهقي، السنن الصغير، 1989م، 2/ 247، رقم: 1882، كتاب: البيوع، باب: ما لا ربا فيه، وكل
ما عدا الذهب والورق والمطعم). والحديث ضعيف. (الزيلعي، 1997م، رقم: 5، 4/ 39)، و(ابن
حجر، 1989م، رقم: 1205، 3/ 70).

الثاني: النقود الورقية عَرَضٌ من عَرُوض التجارة، وليست من الأموال الربوية الأخرى، ولا بأس
ببيع بعضها ببعض متفاضلاً، ولو كانت من جنس واحد.

الثالث: النقود الورقية لها حكم الفلوس، والفلوس عملة مضروبة من غير الذهب والفضة،
(مصطفى والزيات وعبد القادر والنجار، مادة: فلس، 2/ 700)، وأصلها عَرُوض طرأت عليها
النقدية، فبالنظر إلى أصلها، لا يجري فيها الربا، كالعروض، وبالنظر إلى واقعها واعتبارها من
الأثمان، يثبت لها حكم النقدين، ويدخل فيها الربا.

الرابع: النقود الورقية متفرعة من الذهب والفضة وبديل ووكيل عنها، ويفترض هذا الرأي أن
النقود الورقية مغطاة بالكامل بالذهب أو الفضة، وعليه؛ فإن الربا يجري عليها تماماً كما يجري
على الذهب والفضة، وبالتالي فكل العملات المغطاة بالذهب جنس واحد لا تفاضل بينها
وكذا المغطاة بالفضة، وإن كانت عملات دول مختلفة.

وكل هذه الأقوال مخالفة لواقع الناس اليوم في تعاملاتهم، وينبغي عليها مشقة وحرَج
وتعطيل لكثير من الأحكام كالزكاة والربا والسَّلَم.

الخامس: النقود الورقية نقد مستقل بذاته، ولها ما للذهب والفضة من الأحكام، قياساً
عليهما بجامع الثمنية بينها وبين النقدين. وهذا القول يتسم بالواقعية في معالجة الأحداث
الجديدة، وهو المعمول به اليوم في كافة البلدان الإسلامية على اختلاف مذاهبها. وهو الذي
استقر عليه رأي عامة فقهاء العصر، وقررته المجامع الفقهية المعاصرة. وقد اتخذ مجلس المجمع
الفقهي برابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة، في دورته الخامسة، القرار رقم (6)، سنة
(1402هـ)، حول العملة الورقية، ونصه ما الآتي:

"أولاً: إنه بناء على أن الأصل في النقد هو الذهب والفضة، وبناء على أن علة الربا

فيهما هي مطلق الثمنية، في أصح الأقوال عند فقهاء الشريعة. وبما أن الثمنية لا تقتصر عند الفقهاء على الذهب والفضة، وإن كان معدنهما هو الأصل. وبما أن العملة الورقية قد أصبحت ثمنًا، وقامت مقام الذهب والفضة في التعامل بها، وبما تقوم الأشياء في هذا العصر؛ لاختفاء التعامل بالذهب والفضة، وتطمئن النفوس بتموّلها، وادّخارها، ويحصل الوفاء، والإبراء العام بها، رغم أن قيمتها ليست في ذاتها، وإنما في أمر خارج عنها، وهو حصول الثقة بها كوسيط في التداول والتبادل، وذلك هو سر مناطها بالثمنية. وحيث إن التحقيق في علة جريان الربا في الذهب والفضة هو مطلق الثمنية، وهي متحققة في العملة الورقية.

لذلك كله؛ فإن مجلس المجمع الفقهي يقرر: أن العملة الورقية نقد قائم بذاته، له حكم النقدين من الذهب والفضة؛ فتجب الزكاة فيها، ويجري الربا عليها بنوعيه - فضلاً، ونسيئة -، كما يجري ذلك في النقدين من الذهب والفضة تمامًا، باعتبار الثمنية في العملة الورقية قياساً عليهما؛ وبذلك تأخذ العملة الورقية أحكام النقود في كل الالتزامات التي تفرضها الشريعة فيها.

ثانيًا: يعتبر الورق النقدي نقدًا قائمًا بذاته، كقيام النقدية في الذهب والفضة، وغيرها من الأثمان، كما يعتبر الورق النقدي أجناسًا مختلفة، تتعدد بتعدد جهات الإصدار في البلدان المختلفة، بمعنى أن الورق النقدي السعودي جنس، وأن الورق النقدي الأمريكي جنس، وهكذا كل عملة ورقية جنس مستقل بذاته؛ وبذلك يجري فيها الربا بنوعيه - فضلاً، ونسيئة -، كما يجري الربا بنوعيه في النقدين - الذهب والفضة - وفي غيرها من الأثمان". وتبعه في ذلك مجمع الفقه الإسلامي بجدّة، بقراره رقم: 21 (9 / 3)، ومجمع الفقه الإسلامي بالهند، بقراره رقم (3)، الصادر بتاريخ: 11 / 1989 م. (مجلة مجمع الفقه الإسلامي، 3 / 951). و(مجموعة من المؤلفين، 3 / 456)، و(موقع إسلام ويب، مركز الفتوى: 33689). وللاستزادة في ذلك، ينظر: (الزعتري، التكييف الفقهي للنقود الورقية، الشبكة العنكبوتية). و(الحريري محمد علي بن حسين، 1414هـ، 40، 339). و(فتاوى الشبكة الإسلامية، المكتبة الشاملة). و(موقع إسلام ويب، مركز الفتوى، رقم: 459352).

وبناءً على ذلك، يترجح أن العملات الورقية المتداولة اليوم نقد مستقل بذاته تقوم مقام الذهب والفضة، ولم تعد وكيلاً عنها؛ فـ"القانون يعفي أوراق النقد المصرفية من أن يلتزم البنك صرفها بالذهب أو الفضة"، واتفقت الأمة على اتخاذها أثماً للمقومات، وأصبحت هي أساس المعاملات، وأثمان الأشياء، ورؤوس الأموال، وبها يتم البيع والشراء وسائر المعاملات، ومنها تصرف الأجور والرواتب والمكافآت، وتدفع مهراً فتستباح بها الفروج شرعاً دون أي اعتراض، وتدفع ثمناً في النفائس وغيرها، وأجرًا للجهد البشري، ودية في القتل، وغيرها. (القرضاوي، 1973م، 272، 275، 276).

ومستند هذا القول هو أن ما اصططح الناس عليه ثمناً وجب معاملته كالأثمان؛ فكما أن الناس اصططحوا على اتخاذ الذهب والفضة نقداً؛ وهما في الأصل "حجران لا منفعة في أعيانهما (وإن كان معدنهما نفيساً؛ حيث لا ينفعان للأكل والشرب واللباس، وإنما هما للزينة والجمال) ولكن يضطر الخلق إليهما"، (الغزالي، 1998م، 4/ 91)؛ للتوسل بهما إلى غيرهما، فكذلك الورق المتخذ منه النقد اليوم أصلها ورق كسائر أوراق الشجر، و"قيمتها ليست في ذاتها، وإنما في أمر خارج عنها، وهو حصول الثقة بها كوسيط في التداول والتبادل، وذلك هو سر مناطها بالثمنية". (مجلة مجمع الفقه الإسلامي، 3/ 951).

وعليه؛ فإن عدم اعتبار الأوراق النقدية المتداولة اليوم أثماً غير صحيح، وينبغي عليه عدم وجوب الزكاة في العملات الورقية، وانتفاء الربا، وتحريم دفعها في بيع السلم. وتنزيل خلاف الفقهاء المتقدمين في حكم الفلوس التي كانت في عصورهم على حكم الأوراق النقدية في العصر الحاضر، غير ملائم اليوم؛ ففي عصرنا الحاضر لم تعد النقود ذهباً وفضة على مستوى الدول والأفراد، كما كان في السابق، وحلت مكانهما الأوراق النقدية تماماً؛ وهذا لم يحصل في عصر من عصور هؤلاء الفقهاء المتقدمين؛ فغاية ما كان يحصل في عصورهم؛ وجود بعض العملات الأخرى التي تسمى فلوساً، مع بقاء أصل النقد ذهباً وفضة. ولزيد من الاطلاع ينظر: (الزعتري، التكييف الفقهي للنقود الورقية، الشبكة العنكبوتية)، و (موقع إسلام ويب، مركز الفتوى، رقم: 459352).

وقال الزحيلي: "إن من مظاهر انحطاط الفكر، ودواهي العلم، أن يقال: إن الأوراق النقدية لا توزن، فلا تعتبر من الربويات، بل تأخذ حكم العروض التجارية، أو يقال: إن الأوراق النقدية كالفلوس لا يجري فيها الربا، وهذا جهل واضح بحقيقة النقود؛ فإنها ثمن اصطلاحي للأشياء". (الزحيلي (5/ 3752)).

المبحث الثاني

حكم تفاوت صرف العُملة اليمنية

لقد تقرر أن الأوراق المالية المتداولة اليوم نقد قائم بذاته، له حكم الذهب والفضة؛ بجامع مطلق الثمنية، وأن عملات الدول أجناس مختلفة اختلاف جنسي الذهب والفضة، وعملة البلد الواحد جنس واحد كجنس الذهب أو جنس الفضة.

والمسألة التي نحن بصدد الحديث عنها هنا هي بيع عملة ورقية بالعملة الورقية نفسها للدولة ذاتها بزيادة في قيمة إحداها على الأخرى، وهي من قبيل بيع ربوي بربوي بلا شك، ولكن هل هذه الصورة من قبيل بيع ربوي بربوي من جنسه، كبيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة، فيحرم التفاضل والأجل، أي لا يجوز الزيادة في أحدهما، ولا يجوز التفرق قبل قبضهما. أم هي من قبيل بيع ربوي بربوي من غير جنسه مما يشاركه في علة الثمنية، كبيع الذهب بالفضة، فيجوز التفاضل لا الأجل. ومعنى آخر: هل العُملة اليمنية القديمة والجديدة جنس واحد أم جنسان؟ هذا محل خلاف عند الفقهاء والباحثين؛ فمنهم من يجعلها عُملة واحدة مهما اختلفت قيمتها، ومنهم من يجعلها كعملتين مختلفتين (الطبعة القديمة عُملة، والطبعة الجديدة عُملة أخرى). وعلى ضوء هذا الخلاف ينبنى حكم التعامل بالتفاضل بينها. فممن ذهب إلى أنهما عُملة واحدة لا يجوز التفاضل بينهما: الشيخ الدكتور عبد الله قاسم الوشلي - حفظه الله -، ومال إليه الشيخ الفاضل العلامة أبو عبد الرحمن، أحمد بن محمد حرب - حفظه الله - ورأى أنه ينبغي الأخذ به خروجًا من الخلاف وبراءةً للذمة واحتياطًا للدين.

وممن ذهب إلى أنهما عملتان مختلفتان يجوز التفاضل بينهما: الشيخ الفاضل العلامة محمد بن أحمد الوزير الوقشي - حفظه الله.

وقد حدثت مثل هذه المسألة في العراق بعد مهاجمة الكويت، ووجد آنذاك نوعان من الدنانير: دينار أصلي، جهة الإصدار: العراق، مكان الطبع: سويسرا، نوع الورق: جيد. ودينار آخر اسمه الشائع: (دينار طبع)، جهة الإصدار: العراق. مكان الطبع: العراق. نوع

الورق: عادي. مزور. وقد اختلفت الفتوى في ذلك؛ فاعتبرت مرة اختلاف القيمة دليلاً على اختلاف العملة، وراعت مرة جنس العملة الواحدة، ولم تلتفت إلى اختلاف القيمة. (فتاوى الشبكة الإسلامية، 12/ 1940).

المناقشة والترجيح:

يتبين مما سبق أن سبب الخلاف في المسألة هو: هل العملة اليمنية القديمة والجديدة جنس واحد أم جنسان؟ وبما أن الحكم منوط بجنس الربويات، فحيث اتحد الجنس حرم التفاضل والأجل، وإذا اختلف جاز التفاضل لا الأجل، فلا بد من معرفة أقوال الفقهاء في ضابط الجنس؛ حتى نستطيع الحكم في مسألتنا، وبيان ذلك كالآتي:

1- المعتمد عند المالكية في اتحاد الجنس هو استواء المنفعة أو تقاربها؛ فإن كان الطعامان يستويان في المنفعة كأصناف الخنطة، أو يتقاربان كالقمح والشعير كانا جنساً، وإن تباينا كالتمر مع القمح كانا جنسين، (الخطاب، 1992م، 4/ 347). وكذلك الذهب، منه الجيد والمتوسط والرديء، إلا أن منفعته واحدة من حيث كونه ثمنًا، فيجري فيه الربا إذا حصل تفاضل بقطع اعتبار النوع والجودة والرداءة؛ لأنه جنس واحد. (ابن مازة، 2004م، 6/ 356). و(التعلي، 2004م، 2/ 149). و(الماوردي، 1999م، 5/ 143). و(ابن قدامة، 1968م، 4/ 8).

و"يلزم من هذا القول اعتبار الذهب والفضة جنسًا واحدًا؛ لاستواء منفعتهما في الثمنية، وكذلك التمر والقمح؛ فكلاهما مطعوم مقتات". (عباس الباز، 1999م، 52)، وكذلك اعتبار عملات الدول المختلفة جنسًا واحدًا.

لكن هذا الضابط لا يجري عند المالكية في بيع الذهب والفضة، فهما جنسان يجوز التفاضل بينهما لا الأجل (ابن عبد البر، 1980م، 2/ 634)؛ برغم استوائهما في المنفعة، وهي الثمنية.

والعملة اليمنية القديمة والجديدة أشبه بأنواع الذهب الجيد والرديء، من حيث استواء غرض المنفعة وهي الثمنية، لا من حيث قدر المنفعة؛ فهما نوعان لجنس واحد، كما أن أنواع

الذهب جنس واحد.

2- ذهب جمهور الفقهاء من الحنفية والشافعية والحنابلة إلى أن كل شيئين اتفقا في الاسم الخاص من أصل الحلقة، كالتمر البرّي [نوع أحمر ضخّم حلو، (الفراهيدي، مادة: برن، 270 / 8)]، والتمر المَعْقَلِي [منسوب لمعقل بن يسار، (النوي، 1408هـ، 179)]، فهما جنس واحد، وكل شيئين اختلفا في الاسم من أصل الحلقة كالحنطة والشعير والذهب والفضة فهما جنسان؛ والدليل على ذلك: أن النبي ﷺ ذكر ستة أشياء وحرم فيها التفاضل إذا بِيَع كل شيء منها بما وافقه في الاسم، وأباح فيه التفاضل إذا بِيَع بما خالفه في الاسم، فدل على أن كل شيئين اتفقا في الاسم فهما جنس، وإذا اختلفا في الاسم فهما جنسان. (السرخسي، 1993م، 12 / 178). و(الشيرازي، 2 / 29). و(ابن قدامة، 1968م، 4 / 18). إلا أن الحنفية جعلوا العبرة في اتحاد الجنس بأسماء الأشياء وبالمقصود منها إذا اختلف أصل الحلقة. (السرخسي، 1993م، 12 / 178). و(الكاساني، 1986م، 5 / 187-189). و(ابن مازة، 2004م، 6 / 359). و(البارعي، 1313هـ، 4 / 53).

وبناء على هذا الضابط، فإن العملة اليمنية القديمة والجديدة جنس واحد؛ لاتفاقهما في الاسم، وفي المقصود منهما وهو الثمنية، ولم يختلف أصل الحلقة المصنوعة منه العملة وهو الورق.

فالعملة اليمنية القديمة والجديدة على تخريج المالكية نوعان لجنس واحد، وعلى تخريج الجمهور نوع وجنس واحد. ولا فرق ما دام الجنس واحداً؛ لأن الأنواع كلها إذا كانت من أصل واحد فهي جنس واحد.

ولا عبرة باختلاف القيمة وإن اختلف النوع ما دام البدلان من جنس واحد؛ لأن العلة في منع التفاضل والنساء الجنس، لا النوع أو القيمة. (عباس الباز، 1999م، 54).

ولكن هذا الضابط غير مطرد في سائر العملات الورقية؛ حيث تتفق كل العملات في أصل الحلقة وهو الورق، ولكنها أجناس مختلفة، وإن اختلفت في الاسم، كما في اسم الذهب الخليجي والذهب اليمني، فهما جنس واحد؛ للاتفاق في أصل الحلقة.

ومن خلال ما سبق يمكننا القول إن الضابطين المتقدمين لم يعد أيٌّ منهما دقيماً لاعتباره في تحديد جنس العملات؛ لعدم الملائمة، فوجب النظر في تحديد ضابط ملائم لحال العملات اليوم وزمانها ومكانها.

3- بالرجوع إلى قرار مجمع الفقه الإسلامي نجده قد نص على ضابط الجنس بين العملات؛ حيث جاء فيه: "يعتبر الورق النقدي أجناساً مختلفة، تتعدد بتعدد جهات الإصدار في البلدان المختلفة، بمعنى أن الورق النقدي السعودي جنس، وأن الورق النقدي الأمريكي جنس، وهكذا كل عملة ورقية جنس مستقل بذاته".

وقد جعل القرار تعدد جهات الإصدار معياراً لاختلاف الجنس؛ وهو الصواب والضابط المعبر اليوم في اتحاد جنس العملات الورقية؛ "لأن العملة اليوم لا يقصد بها مادتها، وإنما هي عبارة عن عيار مخصوص لقوة الشراء، وأن ذلك العيار يختلف باختلاف البلاد، وأن عيار كل دولة يبني على قائمة أسعارها، وقدر إيرادها وإصدارها، ولذلك لا يوجد بين عملات البلاد المختلفة علاقة ثابتة تجعل هذه العملات جنساً واحداً، بخلاف عملة الدولة الواحدة، فإن أنواعها المختلفة مرتبطة بينها بنسبة ثابتة لا تتغير. (العثماني محمد تقي، 3/789).

ومستند هذا القول هو العرف الدولي السائد المبني على الثقة والقدرة الاقتصادية؛ حيث إن اختلاف جهات الإصدار فيما تتخذه من أسباب الثقة بالأوراق النقدية لتحل محل الذهب والفضة وتكسب قبولاً عاماً وإبراً تاماً، واختلاف هذه الجهات أيضاً قوة وضعفاً وسعة وضيقاً في الاقتصاد والسلطان، وغير ذلك مما يقضي بأنها أجناس مختلفة باختلاف جهات إصدارها، فكما أن الذهب والفضة جنسان لاختلاف كل منهما عن الآخر في القيمة الذاتية فكذلك العملات الورقية أجناس لاختلاف كل منها عن الأخرى بما تقدرها به جهات إصدارها وفيما تتخذه من أسباب لقبولها وإحلال الثقة بها، وفيما تكون عليه هذه الجهات من قوة وضعف وسعة سلطان وتقلصه. (المنيع عبد الله بن سليمان، 1416هـ، 46/240).

فإن قيل: إن جنس الذهب والفضة لا يختلف باختلاف جهة إصداره. قلنا: نعم؛ وذلك لأن "الذهب والفضة لهما قيمة مالية ذاتية من حيث إنهما معدنان نفيسان، حتى لو بطل التعامل بهما نقدين لبقيت قيمتهما المالية معدنين". (القرضاوي، 1973م، 1/ 273)، بخلاف العملات الورقية، فإن قيمتها في قوة اقتصاد الدولة المصدر لها، ثم إن قياس العملات على الذهب والفضة إنما هو من حيث الثمنية، فتأخذ أحكامها لا أوصافها، وليس قياساً من كل وجه. "والقول بتفرع الأوراق النقدية عن الذهب والفضة مجانية للواقع، وفي العمل به حرج ومشقة حينما تعتبر الأوراق النقدية جنساً واحداً". (مجلة البحوث الإسلامية، 1395هـ، 1/ 213).

وهذا يقتضي تحريم بيع الجنس الواحد من العملة الورقية للدولة الواحدة بعضه ببعض متفاضلاً، سواء كان ذلك نسيئة أو يداً بيد، فلا يجوز - مثلاً - بيع ألف ريال يمني قديم بأكثر منه يمني جديد مطلقاً. وهو الظاهر؛ للآتي:

1- إجماع المجامع الفقهية - كما مر - على تحريم تبادل أوراق بلاد بأوراق أخرى لنفس البلاد بالزيادة أو النقصان لا معجلاً ولا مؤجلاً.

2- مستند الرأي القائل بجواز التفاضل: أن المعتبر في الصرف هو اختلاف القيمة في النوعين، والعملية اليمنية قد اختلفت قيمتها نوعياً فيجوز فيه التفاضل. ولا عبرة بكون الدولة واحدة إذا كانت قيمة العملتين مختلفة. وهذا لا دليل عليه، بل قام الدليل على بطلان اعتبار القيمة في التفاضل كما في الذهب الجيد والرديء.

3- القياس على تحريم التفاضل في بيع ذهب جيد برديء؛ فهما رغم اختلاف قيمتهما جنس واحد، باتفاق المذاهب الأربعة. (ابن مازة، 2004م، 6/ 356). و(الثعلبي، 2004م، 2/ 149). و(الماوردي، 1999م، 5/ 143). و(ابن قدامة، 1968م، 4/ 8).

وقد سئل الشيخ محمد الددو الشنقيطي - حفظه الله - عن حكم بيع سبعمئة أوقية من النقود - أي من النحاس مثلاً - بألفٍ من الورق، فأجاب بقوله: "إن هذا هو الربا، فالربا الذي توعد الله عليه بحربه وحرب رسوله هو هكذا، أن يأخذ الإنسان نقداً بنقد أكثر

منه، فالأوقية كلها جنس واحد، سواء منها ما كان ورقًا وما كان نحاسًا وما كان نيكالًا، فكله نوع واحد، فلذلك لا يحل التفاضل بينها، إنما يحل ذلك بين عملتين مختلفتين". (موقع طريق الإسلام، فتوى رقم: 13427). وبمثل هذا أفق (مجموعة من الباحثين، 1433هـ، 2/ 425)؛ فإذا كان هذا التشديد والوعيد مع اختلاف نوع العملة الواحدة فبالأولى عند اتحاد النوع.

وسُئِلَ الشَّيْخُ ابْنُ بَازٍ -رحمه الله- عن التفاضل في تبديل العُملة الورقية بالعملة المعدنية، فأجاب بقوله: "تَرَكَ التَّفَاوُضُ أَوْلَى وَأَحْوَطُ، فَكَوْنُهُ يَأْخُذُ عَشْرَةَ وَعَشْرَةَ وَمِئَةً وَمِئَةً أَحْوَطُ، وَبَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ جَوَّزَ التَّفَاوُضَ؛ لِأَنَّهُمَا مُخْتَلِفَتَانِ، هَذِهِ مِنْ مَعْدِنٍ، وَهَذِهِ مِنْ وَرَقٍ، وَلَكِنَّ الْأَحْوَطَ لِلْمُؤْمِنِ تَرْكُ ذَلِكَ؛ لِأَنَّهَا رِيَالٌ، كُلُّهَا رِيَالٌ، كُلُّهَا عُمْلَةٌ وَاحِدَةٌ، فَإِذَا تَرَكَ التَّفَاوُضَ فَهُوَ أَحْوَطٌ". (موقع ابن باز، فتوى رقم: 7076)، و(موقع الفتاوى، فتوى رقم: 87702). والقول المذكور بالجواز إنما هو عند اختلاف نوع العملة الواحدة، والراجح أنه لا يجوز بيع العملة الورقية بأقل من قيمتها من العملة المعدنية، لأنها جنس واحد.

4- فارق الصرف بين قيمة العملة اليمينية القديمة والجديدة له أهداف سياسية، وليس راجعًا لاعتبارات اقتصادية أو لقوة وضعف العملة.

5- الدولة لا تعترف بفارق الصرف بين الطبعة الجديدة والقديمة، والبنوك والصرافات التي تحت سلطتها تسلم الحوالة المالية ذات الطبعة القديمة بالمبلغ نفسه من الطبعة الجديدة.

6- التفاوت في صرف طبعتي العملة اليمينية يضر باقتصاد البلاد، والدولة إذا منعت ذلك للمصلحة العامة لأهل البلد وليس لفئة نافذة، فإن للدولة أن تقيد المباح في بعض الحالات. (موقع إسلام ويب، مركز الفتوى: 33689). ولا ينبغي مخالفة هذا السعر؛ لأن طاعة ولي الأمر فيما ليس بمعصية واجب، ولأن كل من ينزل بدولة يلتزم أن يتبع قوانينها، وحينئذ يجب عليه اتباع أحكامها، مادامت تلك القوانين لا تجبر على معصية دينية. (العثماني محمد تقي، 3/ 790).

فإن قيل: إن القيمة مختلفة ولا أحد يرضى بالغبن. قلنا: اختلاف القيمة سواء كان اختلافًا حقيقيًا أم مصطنعًا لا ينفي الربا كما في الذهب الجيد والرديء، والمخرج الشرعي من

الغبن أن يبيع العملة القديمة بعملة مختلفة كالدولار مثلاً، ثم يشتري بالدولار العملة الجديدة؛ لحديث أبي سعيد وأبي هريرة -رضي الله عنهما- أن رسول الله ﷺ بعث أخا بني عدي الأنصاري، واستعمله على خير، فقدم بتمر جنيب (أي جيد)، فقال له رسول الله ﷺ: «أَكُلْ تَمْرَ حَيْبَرَ هَكَذَا؟»، قال: لا والله يا رسول الله، إنا لنشتري الصاع بالصاعين من الجمع (أي الرديء)، فقال رسول الله ﷺ: «لَا تَفْعَلُوا، وَلَكِنْ مِثْلًا بِمِثْلٍ، أَوْ بِيَعُوا هَذَا، وَاشْتَرُوا بِتَمَنِيهِ مِنْ هَذَا، وَكَذَلِكَ الْمِيزَانُ». (البخاري، 1422هـ، 9/ 107، رقم: 7350، كتاب: الاعتصام بالكتاب والسنة، باب: إذا اجتهد العامل أو الحاكم فأخطأ... و(مسلم، 3/ 1215، رقم: 94، كتاب: البيوع، باب: بيع الطعام مثلاً بمثل). وفي لفظ: عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، قال: جاء بلال إلى النبي ﷺ بتمر بزني، فقال له النبي ﷺ: «من أين هذا؟»، قال بلال: كان عندنا تمر رديء، فبعت منه صاعين بصاع، لِنُطْعِمَ النَّبِيَّ ﷺ، فقال النبي ﷺ عند ذلك: «أَوْهَ أَوْهَ، عَيْنُ الرَّبَاعِيْنَ، لَا تَفْعَلْ، وَلَكِنْ إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَشْتَرِيَ، فَبِعِ التَّمْرَ بِبَيْعِ آخَرَ، ثُمَّ اشْتَرِهِ». (البخاري، 1422هـ، 3/ 101، رقم: 2312، كتاب: الوكالة، باب: إذا باع الوكيل شيئاً فاسداً، فبيعه مردود). و(مسلم، 3/ 1215، رقم: 1594، كتاب: البيوع، باب: بيع الطعام مثلاً بمثل). وهذا نص في غاية الظهور والبيان، والأثمان مثل ذلك في الحكم، فكان نصاً في محل النزاع. والله أعلم.

الخاتمة:

وتتضمن النتائج والتوصيات الآتية:

أولاً: النتائج

- 1) الخلاف في جواز التفاضل في صرف العملة اليمنية ذات الطبعة القديمة بالعملية اليمنية ذات الطبعة الجديد خلاف غير سائغ.
- 2) مستند القول بجواز التفاضل وهو اختلاف القيمة، لا أصل له.
- 3) مستند القول بتحريم التفاضل هو اتحاد جنس العملة بالواحدة.
- 4) أن العبرة في اتحاد جنس العملات واختلافها هو اتحاد جهة إصدار العملة واختلافها وليس اختلاف القيمة.

(5) العملة اليمنية القديمة والجديدة جنس واحد، ولا يجوز التفاضل بينهما، مثلما لا يجوز التفاضل بين العملة ذات الطبعة الواحدة.

(6) التفاضل المباشر بين طبعتي العملة القديمة والجديدة ربا.

(7) المخرج الشرعي لتفادي الربا وفارق الصرف أن يُباع كل نوع من الطبعتين بعملة دولة أخرى ثم تُصرف بعد ذلك بما شاء.

ثانياً: التوصيات

يوصي الباحث المسؤولين وصناع القرار بسرعة إيجاد الحلول الاقتصادية العاجلة، ومعالجة الأزمة الاقتصادية المتفاقمة، وإيقاف العابثين والمتلاعبين بسعر الصرف.

كما يوصي المواطنين والصيارفة بالتحري الشديد في مسألة الصرف، واتقاء الشبهات في الأمور المشتبهات؛ استبراء لدينهم، والمؤمنون وقَّافون عند الشبهات.

وأقترح تشكيل لجنة اقتصادية شرعية لبحث الآثار المترتبة على هذا التفاوت بين صرف الطبعتين القديمة والجديدة، واتخاذ الحلول اللازمة.

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: الكتب

القرآن الكريم.

ابن القطان، علي بن محمد، (2004م)، الإقناع في مسائل الإجماع، ط1، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر.

ابن المحاملي، أحمد بن محمد، اللباب في الفقه الشافعي، ط1، المملكة العربية السعودية، دار البخارى- المدينة المنورة.

ابن النجار، محمد بن أحمد، (1999م)، منتهى الإزادات، ط1، مؤسسة الرسالة.

ابن حجر، أحمد بن علي، (1989م)، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، ط1، دار الكتب العلمية.

ابن حزم، علي بن أحمد، المحلى بالآثار، بيروت، دار الفكر.

- ابن رشد، محمد بن أحمد، (1988م)، المقدمات الممهّدات، ط1، لبنان - بيروت، دار الغرب الإسلامي.
- ابن رشد، الحفيد محمد بن أحمد، (2004م)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، القاهرة، دار الحديث.
- ابن سيده، علي بن إسماعيل، (2000م)، المحكم والمحيط الأعظم، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية.
- ابن عابدين، محمد أمين، (1992م)، الدر المختار وحاشية ابن عابدين (رد المحتار)، ط2، بيروت، دار الفكر.
- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، (1980م)، الكافي في فقه أهل المدينة، ط2، المملكة العربية السعودية، مكتبة الرياض الحديثة - الرياض.
- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، (2000م)، الاستنكار، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية.
- ابن عثيمين، محمد بن صالح، (1422 - 1428هـ)، الشرح الممتع على زاد المستقنع، ط1، دار ابن الجوزي.
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، (1968م)، المغني، مكتبة القاهرة.
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر، (1419هـ)، تفسير القرآن العظيم، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية.
- ابن مازة، محمود بن أحمد، (2004م)، المحيط البرهاني في الفقه النعماني فقه الإمام أبي حنيفة، ط1، لبنان، دار الكتب العلمية - بيروت.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، (1414هـ)، لسان العرب، بيروت، ط3، دار صادر.
- البارعي، عثمان بن علي، (1313هـ)، تبين الحقائق شرح كنز الدقائق وحاشية الشلبي، ط1، القاهرة، المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق.
- الباز، عباس أحمد، (1999م)، أحكام صرف النقود والعملات في الفقه الإسلامي وتطبيقاته المعاصرة، ط1، الأردن، دار النفائس للنشر والتوزيع.

- البخاري، محمد بن إسماعيل، (1422هـ)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، ط1، دار طوق النجاة.
- البعلي، محمد بن أبي الفتح، (2003م)، المطلع على ألفاظ المقنع، ط1، مكتبة السوادى للتوزيع.
- البيهقي، أحمد بن الحسين، (1989م)، السنن الصغرى، ط1، باكستان، جامعة الدراسات الإسلامية - كراتشي.
- الثعلبي، عبد الوهاب بن علي، (2004م)، التلقين في الفقه المالكي، ط1، دار الكتب العلمية.
- الحاكم، محمد بن عبد الله، (1990م)، المستدرک على الصحيحين، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية.
- حمزة، محمد قاسم، (1990م)، منار القاري شرح مختصر صحيح البخاري، سوريا، مكتبة دار البيان، دمشق.
- الحموي، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، بيروت، المكتبة العلمية.
- الدارقطني، علي بن عمر، (2004م)، سنن الدارقطني، ط1، لبنان - بيروت، مؤسسة الرسالة.
- الدردير، أحمد بن محمد، الشرح الكبير وحاشية الدسوقي، دار الفكر.
- الرازي، محمد بن أبي بكر، (1999م)، مختار الصحاح، ط5، بيروت - صيدا، المكتبة العصرية - الدار النموذجية.
- الرُّحَيْلِيُّ، وَهْبَةُ بن مصطفى، الفقه الإسلامي وأدلتها، ط4، سورِّيَّة - دمشق، دار الفكر.
- الزحخشري، محمود بن عمرو، أساس البلاغة، ط1، بيروت - لبنان، دار الكتب العلمية.
- الزيلعي، عبد الله بن يوسف، (1997م)، نصب الراية لأحاديث الهداية مع حاشيته بغية الألمي في تخريج الزيلعي، لبنان - بيروت، مؤسسة الريان للطباعة والنشر.
- السرخسي، محمد بن أحمد، (1993م)، المبسوط، بيروت، دار المعرفة.
- السينكي، زكريا بن محمد، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، دار الكتاب الإسلامي.

- الشرييني، محمد بن أحمد، (1994م)، مغني المحتاج، إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، ط1، دار الكتب العلمية.
- شمس الدين، محمد بن محمد بن عبد الرحمن، (1992م)، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، ط3، دار الفكر.
- الشيرازي، إبراهيم بن علي، المهذب في فقه الإمام الشافعي، دار الكتب العلمية.
- الصاوي، أحمد بن محمد، حاشية الصاوي على الشرح الصغير (بلغة السالك لأقرب المسالك)، دار المعارف.
- الطبري، محمد بن جرير، (2000م)، جامع البيان في تأويل القرآن، ط1، مؤسسة الرسالة.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي، (1998م)، إحياء علوم الدين، بيروت، دار المعرفة.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين، دار ومكتبة الهلال.
- الفوزان، صالح بن فوزان، (1423هـ)، الملخص الفقهي، ط1، المملكة العربية السعودية - الرياض، دار العاصمة.
- القرضاوي، يوسف، (1973م)، فقه الزكاة دراسة مقارنة لأحكامها وفلسفتها في ضوء القرآن والسنة، ط2، مؤسسة الرسالة.
- قلعجي، محمد رواس وقينيبي حامد صادق، (1988م)، معجم لغة الفقهاء، ط2، دار النفائس للطباعة والنشر والتوزيع.
- الكاساني، أبو بكر بن مسعود، (1986م)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط2، دار الكتب العلمية.
- لجنة الفتوى بالشبكة الإسلامية، فتاوى الشبكة الإسلامية، (بتقييم الشاملة آليا).
- الأصبحي، مالك بن أنس، (1994م)، المدونة، ط1، دار الكتب العلمية.
- الماوردي، علي بن محمد، (1999م)، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني، ط1، لبنان- بيروت، دار الكتب العلمية.

مجمع اللغة العربية بالقاهرة، (إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار)، المعجم الوسيط، دار الدعوة.

مجموعة من الباحثين بإشراف الشيخ علوي بن عبد القادر السقاف، (1433هـ)، الموسوعة الفقهية - الدرر السنية، (بترقيم الشاملة آلياً).

مجموعة من المؤلفين، فقه المعاملات (موسوعة)، (بترقيم الشاملة آلياً).

المرادوي، علي بن سليمان، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، ط2، دار إحياء التراث العربي.

مسلم، مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

المقريزي، تقي الدين أحمد بن علي، (1410هـ - 1990م)، إغاثة الأمة بكشف الغمة، تقديم: د. سعيد عبد الفتاح عاشور، دار الهلال.

المواق، محمد بن يوسف، (1994م)، التاج والإكليل لمختصر خليل، ط1، دار الكتب العلمية.

النووي، محيي الدين يحيى بن شرف، (1392هـ)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، ط2، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

النووي، محيي الدين يحيى بن شرف، (1408هـ)، تحرير ألفاظ التنبيه، ط1، دمشق، دار القلم.

النووي، محيي الدين يحيى بن شرف، المجموع، شرح المهذب (مع تكملة السبكي والمطيعي)، دار الفكر.

الوَلَوِي، محمد بن علي، (2003م)، ذخيرة العقبي في شرح المجتبى، شرح سنن النسائي، ط1، دار آل بروم للنشر والتوزيع.

ثانياً: المجالات الدورية

الحريري، محمد علي بن حسين، (1414هـ، العدد: 40، 339)، قيمة النقود وأحكام

تغيراتها في الفقه الإسلامي، مجلة البحوث الإسلامية.

الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، (1395هـ، العدد: 1،

213)، آراء فقهية في حقيقة الأوراق النقدية، مجلة البحوث الإسلامية.

العثماني محمد تقي، (العدد: 3، 789، 790)، أحكام أوراق النقود والعملات، مجلة مجمع

الفقه الإسلامي، تصدر عن منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، (بتقييم الشاملة آليا).

مجمع الفقه الإسلامي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي بجدة، (3/ 951)، القرار السادس حول

العملة الورقية)، مجلة مجمع الفقه الإسلامي، تصدر عن منظمة المؤتمر الإسلامي بجدة،

(بتقييم الشاملة آليا).

المنيع عبد الله بن سليمان، بحث في الربا والصرف، (1416هـ)، العدد: 46، 240، مجلة

البحوث الإسلامية.

References:

First: Books

Holy Quran.

Al-Aṣḥabī, Mālik ibn Anas, (1994), *Al-Mudawwanah* (in Arabic), 1st ed, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.

Al-Ba‘lī, Muḥammad ibn Abī al-Faṭḥ, (2003), *Al-Muṭli‘ ‘alā alfāz al-Muqni‘* (in Arabic), 1st ed, Maktabat al-Sawādī lil-Tawzī‘.

Albār‘y, ‘Uthmān ibn ‘Alī, (1313h), *Tabyīn al-ḥaqā’iq sharḥ Kanz al-daqa’iq wa-ḥāshiyat alshshilbīyi* (in Arabic), 1st ed, al-Qāhirah, al-Maṭba‘ah al-Kubrā al-Amīriyah-Būlāq.

Al-Bayhaqī, Aḥmad ibn al-Ḥusayn, (1989), *Al-sunan al-ṣughrā* (in Arabic), 1st ed, Bākistān, Jāmi‘at al-Dirāsāt al’slāmyt-Karātshī.

Al-Bāz, ‘Abbās Aḥmad, (1999), *Aḥkām ṣarf al-nuqūd wa-al-‘umlāt fī al-fiqh al-Islāmī wa-taṭbīqātuḥu al-mu‘āṣirah* (in Arabic), 1st ed, al-Urdun, Dār al-Nafā’is lil-Nashr wa-al-Tawzī‘.

- Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl, (1422H), *Al-Jāmi‘ al-Musnad al-ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min umūr Rasūl Allāh wsnnh wa-ayyāmuh* (in Arabic), 1st ed, Dār Ṭawq al-najāh.
- Al-Dāraquṭnī, ‘Alī ibn ‘Umar, (2004), *Sunan al-Dāraquṭnī* (in Arabic), 1st ed, Ibnān-Bayrūt, Mu’assasat al-Risālah.
- Al-Dardīr, Aḥmad ibn Muḥammad, *Al-sharḥ al-kabīr wa-ḥāshiyat al-Dasūqī* (in Arabic), Dār al-Fikr.
- Al-Farāhīdī, al-Khalīl ibn Aḥmad, *Al-‘Ayn* (in Arabic), Dār wa-Maktabat al-Hilāl.
- Al-Fawzān, Ṣāliḥ ibn Fawzān, (1423h), *Al-mulakhkhaṣ al-fiqhī*, 1st ed, al-Mamlakah al-‘Arabīyah al-Sa‘ūdīyah-ālryād, Dār al-‘Āshimah.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ṭūsī, (1998), *Iḥyā’ ‘ulūm al-Dīn* (in Arabic), Dār al-Ma‘rifah-Bayrūt.
- Al-Ḥākīm, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh, (1990), *Al-Mustadrak ‘alā al-ṣaḥīḥayn* (in Arabic), 1st ed, Bayrūt, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- Al-Ḥamawī, Aḥmad ibn Muḥammad, *Al-Miṣbāḥ al-munīr fī Gharīb al-sharḥ al-kabīr* (in Arabic), Bayrūt, al-Maktabah al-‘Ilmīyah.
- Al-Kāsānī, Abū Bakr ibn Mas‘ūd, (1986), *Badā’i‘ al-ṣanā’i‘ fī tartīb al-sharā’i‘* (in Arabic), 2nd ed, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- Al-Maqrīzī, Taqī al-Dīn Aḥmad ibn ‘Alī, (1990), *Ighāthat al-ummah bi-kashf al-ghummah* (in Arabic), Dār al-Hilāl.
- Al-Māwardī, ‘Alī ibn Muḥammad, (1999), *Al-Hāwī al-kabīr fī fiqh madhhab al-Imām al-Shāfi‘ī wa-huwa sharḥ Mukhtaṣar al-Muzanī* (in Arabic), 1st ed, Ibnān-Bayrūt, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- Al-Nawawī, Muḥyī al-Dīn Yaḥyá ibn Sharaf, (1392h), *Al-Minhāj sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj* (in Arabic), 2nd ed, Bayrūt, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Al-Nawawī, Muḥyī al-Dīn Yaḥyá ibn Sharaf, (1408h), *Tahrīr alfāz al-Tanbīh* (in Arabic), 1st ed, Dimashq, Dār al-Qalam.

- Al-Nawawī, Muḥyī al-Dīn Yaḥyá ibn Sharaf, *Al-Majmū‘, sharḥ al-Muhadhdhab (ma‘a Takmilat al-Subkī wālmt’y)* (in Arabic), Dār al-Fikr.
- Al-Qaraḍāwī, Yūsuf, (1973), *Fiqh al-zakāh dirāsah muqāranah l’ḥkāmihā wa-falsafatihā fī daw’ al-Qur’ān wa-al-sunnah* (in Arabic), 2nd ed, Mu’assasat al-Risālah.
- Al-Rāzī, Muḥammad ibn Abī Bakr, (1999), *Mukhtār al-ṣiḥāḥ* (in Arabic), 5th ed, Bayrūt – Ṣaydā, al-Maktabah al-‘Aṣrīyah-al-Dār al-Namūdhajīyah.
- Al-Sarakhsī, Muḥammad ibn Aḥmad, (1993), *Al-Mabsūṭ* (in Arabic), Bayrūt, Dār al-Ma‘rifah.
- Al-Ṣāwī, Aḥmad ibn Muḥammad, *Hāshiyat al-Ṣāwī ‘alá al-sharḥ al-Ṣaghīr (Bulghat al-sālik l’qrb al-masālik)* (in Arabic), Dār al-Ma‘ārif.
- Al-Shīrāzī, Ibrāhīm ibn ‘Alī, *Al-Muhadhdhab fī fiqh al-Imām al-Shāfi‘ī* (in Arabic), Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- Al-Shirbīnī, Muḥammad ibn Aḥmad, (1994), *Mughnī al-muḥtāj, ilá ma‘rifat ma‘ānī alfāz al-Minhāj* (in Arabic), 1st ed, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- Al-Sunaykī, Zakarīyā ibn Muḥammad, *Asnā al-maṭālib fī sharḥ Rawḍ al-ṭālib* (in Arabic), Dār al-Kitāb al-Islāmī.
- Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr, (2000), *Jāmi‘ al-Bayān fī Ta’wīl al-Qur’ān* (in Arabic), 1st ed, Mu’assasat al-Risālah.
- al-Tha‘labī, ‘Abd al-Wahhāb ibn ‘Alī, (2004), *Al-talqīn fī al-fiqh al-Mālikī* (in Arabic), 1st ed, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- Alwallawī, Muḥammad ibn ‘Alī, (2003), *Dhakhīrat al-‘uqbá fī sharḥ al-Mujtabá, sharḥ Sunan al-nisā’ī* (in Arabic), 1st ed, Dār Āl brwm lil-Nashr wa-al-Tawzī‘.
- Al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ‘Amr, *Asās al-balāghah* (in Arabic), 1st ed, Bayrūt – Lubnān, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- Al-Zayla‘ī, ‘Abd Allāh ibn Yūsuf, (1997), *Naṣb al-Rāyah li-ahādīth al-Hidāyah ma‘a ḥāshiyatihi Bughyat al-Alma‘ī fī takhrīj al-Zayla‘ī* (in Arabic), Ibnān-Bayrūt, Mu’assasat al-Rayyān lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr.

- Alzuzuḥaylī, wahbah ibn Muṣṭafá, *Al-fiqh al-Islāmī wa-adillatuh*, 4th ed, swryyah – Dimashq, Dār al-Fikr.
- Ḥamzah, Muḥammad Qāsim, (1990), *Manār al-Qārī sharḥ Mukhtaṣar Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (in Arabic), Sūriyā, Maktabat Dār al-Bayān, Dimashq.
- Ibn ‘Abd al-Barr, Yūsuf ibn ‘Abd Allāh, (1980), *al-Kāfi fī fiqh ahl al-Madīnah* (in Arabic), 2nd ed, al-Mamlakah al-‘Arabīyah al-Sa‘ūdīyah, Maktabat al-Riyāḍ alḥdytht-al-Riyāḍ.
- Ibn ‘Abd al-Barr, Yūsuf ibn ‘Abd Allāh, (2000), *alāstdhkār* (in Arabic), 1st ed, Bayrūt, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- Ibn ‘Ābidīn, Muḥammad Amīn, (1992), *Al-Durr al-Mukhtār wa-ḥāshiyat Ibn ‘Ābidīn (radd al-muḥtār)* (in Arabic), 2nd ed, Bayrūt, Dār al-Fikr.
- Ibn al-Maḥāmīlī, Aḥmad ibn Muḥammad, *Al-Lubāb fī al-fiqh al-Shāfi‘ī* (in Arabic), 1st ed, al-Mamlakah al-‘Arabīyah al-Sa‘ūdīyah, Dār al-bkhārā-al-Madīnah al-Munawwarah.
- Ibn al-Najjār, Muḥammad ibn Aḥmad, (1999), *Muntahá al-irādāt* (in Arabic), 1st ed, Mu’assasat al-Risālah.
- Ibn al-Qaṭṭān, ‘Alī ibn Muḥammad, (2004), *Al-Iqnā‘ fī masā’il al-ijmā‘* (in Arabic), 1st ed, al-Fārūq al-ḥadīthah lil-Ṭībā‘ah wa-al-Nashr.
- Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn ‘Alī, (1989), *Al-Talkhīṣ al-ḥabīr fī takhrīj aḥādīth al-Rāfi‘ī al-kabīr* (in Arabic), 1st ed, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- Ibn Ḥazm, ‘Alī ibn Aḥmad, *al-Muḥallá wa-al-āthār* (in Arabic), Bayrūt, Dār al-Fikr.
- Ibn Kathīr, Ismā‘īl ibn ‘Umar, (1419h), *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm* (in Arabic), 1st ed, Bayrūt, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- Ibn manzūr, Muḥammad ibn Mukarram, (1414h), *Lisān al-‘Arab*, (in Arabic), 3rd ed, Bayrūt, Dār Ṣādir.
- Ibn māzāta, Maḥmūd ibn Aḥmad, (2004), *Al-muḥīṭ al-burhānī fī al-fiqh al-Nu‘mānī fīqḥ al-Imām Abī Ḥanīfah* (in Arabic), 1st ed, Lubnān, Dār al-Kutub al-‘lmyt-Bayrūt.

- Ibn Qudāmah, ‘Abd Allāh ibn Aḥmad, (1968), *Al-Mughnī* (in Arabic), Maktabat al-Qāhirah.
- Ibn Rushd, al-Ḥafīd Muḥammad ibn Aḥmad, (2004), *Bidāyat al-mujtahid wa-nihāyat al-muqtaṣid* (in Arabic), al-Qāhirah, Dār al-ḥadīth.
- Ibn Rushd, Muḥammad ibn Aḥmad, (1988), *Al-muqaddimāt almmhdāt* (in Arabic), 1st ed, Lubnān-byrwt, Dār al-Gharb al-Islāmī.
- Ibn sydh, ‘Alī ibn Ismā‘īl, (2000), *Al-Muḥkam wa-al-Muḥīṭ al-‘A‘zam* (in Arabic), 1st ed, Bayrūt, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- Ibn ‘Uthaymīn, Muḥammad ibn Ṣāliḥ, (1422-1428h), *Al-sharḥ al-mumtī ‘alá Zād al-mustaqni‘* (in Arabic), 1st ed, Dār Ibn al-Jawzī.
- Lajnat al-Fatwá bālshbkh al-Islāmīyah, *Fatāwá al-Shabakah al-Islāmīyah* (in Arabic), (btrqym al-shāmilah āliyyan).
- Majma‘ al-lughah al-‘Arabīyah bi-al-Qāhirah, (Ibrāhīm Muṣṭafá / Aḥmad al-Zayyāt / Ḥāmid ‘Abd al-Qādir / Muḥammad al-Najjār), *al-Mu‘jam al-Wasīṭ* (in Arabic), Dār al-Da‘wah.
- Majmū‘ah min al-bāḥithīn bi-ishrāf al-Shaykh ‘alwy ibn ‘Abd al-Qādir al-Saqqāf, (1433h), *Al-Mawsū‘ah al-fiqhīyah-al-Durar al-sanīyah* (in Arabic), (btrqym al-shāmilah ālyyan).
- Majmū‘ah min al-mu‘allifīn, *fiqh al-mu‘āmalāt (Mawsū‘at)* (in Arabic), (btrqym al-shāmilah ālyyan).
- Mardāwī, ‘Alī ibn Sulaymān, *Al-Inṣāf fī ma‘rifat al-rājiḥ min al-khilāf* (in Arabic), 2nd ed, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Mawwāq, Muḥammad ibn Yūsuf, (1994), *Al-Tāj wa-al-iklīl li-Mukhtaṣar Khalīl* (in Arabic), 1st ed, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- Muslim, Muslim ibn al-Ḥajjāj, *Al-Musnad al-ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar bi-naql al-‘Adl ‘an al-‘Adl ilá Rasūl Allāh* (in Arabic), Bayrūt, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Qal‘ajī, Muḥammad Rawwās wqnyby Ḥāmid Ṣādiq, (1988), *Mu‘jam Lughat al-fuqahā’* (in Arabic), 2nd ed, Dār al-Nafā’is lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘.

Shams al-Dīn, Muḥammad ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān, (1992), *Mawāhib al-Jalīl fī sharḥ Mukhtaṣar Khalīl* (in Arabic), 3rd ed, Dār al-Fikr.

Second: Journals:

Al-Ḥarīrī, Muḥammad ‘Alī ibn Ḥusayn, (1414h, al-‘adad : 40, 339), qayyimah al-nuqūd wa-aḥkām tghyrāthā fī al-fiqh al-Islāmī, *Majallat al-Buḥūth al-Islāmīyah*.

Al-Manī‘ ‘Abd Allāh ibn Sulaymān, baḥth fī al-Ribā wa-al-ṣarf, (1416h), al-‘adad: 46, 240, *Majallat al-Buḥūth al-Islāmīyah*.

Al-Ri’āsah al-‘Āmmah li-Idārāt al-Buḥūth al-‘Ilmīyah wa-al-Iftā’ wa-al-Da‘wah wa-al-Irshād, (1395h, al-‘adad : 1, 213), Ārā’ fiqhīyah fī Ḥaqīqat al-awrāq al-naqdīyah, *Majallat al-Buḥūth al-Islāmīyah*.

Al-‘Uthmānī Muḥammad Taqī, (al-‘adad: 3, 789, 790), Aḥkām Awrāq al-nuqūd wa-al-‘umlāt, *Majallat Majma‘ al-fiqh al-Islāmī*, taṣdur ‘an Munazzamat al-Mu’tamar al-Islāmī bi-Jiddah, (btrqym al-shāmilah āliyyan).

Majma‘ al-fiqh al-Islāmī al-tābi‘ li-Munazzamat al-Mu’tamar al-Islāmī bi-Jiddah, (3/951), al-qarār al-sādis ḥawla al-‘Umlah al-waraqīyah), *Majallat Majma‘ al-fiqh al-Islāmī*, taṣdur ‘an Munazzamat al-Mu’tamar al-Islāmī bi-Jiddah, (btrqym al-shāmilah āliyyan).

التعليقات العلمية لظاهرة حذف حرف

الواو المفردة في الرّسم العثماني

دراسة تحليلية لنماذج مختارة

د. سعيد بن عبد الله الكثيري

أستاذ مساعد - التفسير والقراءات - كلية أصول

الدين - جامعة السلطان الشريف علي الإسلامية -

بروناي دار السلام

Saeed.saket@unissa.edu.bn

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution international (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو الإضافة إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.

للاقتباس: الكثيري، سعيد عبد الله، التعليقات العلمية لظاهرة حذف حرف الواو المفردة في الرّسم العثماني دراسة تحليلية لنماذج مختارة، مجلة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، المجلد: 18، العدد: 2، 2023: 50-92.

تاريخ استلام البحث: 2023/07/18 م تاريخ قبوله للنشر: 2023/08/07 م

DOI: <https://doi.org/10.61821/v18i2.0147>

الملخص:

إن مضمون هذا البحث الموسوم: (التعليقات العلمية لظاهرة حذف حرف الواو المفردة في الرسم العثماني دراسة تحليلية لنماذج مختارة) يكمن في دراسة ظاهرة من ظواهر الرسم العثماني، وهي حذف حرف الواو المفردة في بعض كلمات القرآن الكريم. ويهدف البحث إلى إبراز ظاهرة الحذف في حرف الواو المفردة في القرآن الكريم، وبيان الأسباب العلمية الموجبة لهذه الزيادة بعيداً عن التكلف والتعسف وتحميلها ما لم تحتمل. والمنهج المتبع هو الاستقرائي التحليلي؛ وذلك بتتبع الكلمات القرآنية التي أُرث الحذف فيها تأثيراً كبيراً، ثم تحليلها ودراستها؛ لإدراك الأثر العملي الذي يظهر في بنيتها. ومن أبرز النتائج التي توصل لها البحث أن حذف حرف الواو المفردة جاء لأسباب علمية يستحيل دخول التخمين والشك في مصداقيتها، كما تلخص النتائج إلى أن مشارب هذه التعليقات تنوعت بين علوم عدة، كاللغة العربية والقراءات والتفسير وقواعد الإملاء، مما يدل على وجاهة التعليقات وارتباطها العلمي الوثيق.

الكلمات المفتاحية: الحذف، الرسم العثماني، احتمال القراءات، الواو المفردة.

Scientific explanations for the phenomenon of deleting the single letter waw in the Ottoman painting

Analytical study of selected models

Dr. Saeed bin Abdullah Al Kathiri

Assistant Professor - Interpretation and Readings

Faculty of Fundamentals of Religion - Sultan Sharif Ali

Islamic University - Brunei Darussalam

©This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license.

Citation: Al Kathiri, Saeed bin Abdullah, Scientific explanations for the phenomenon of deleting the single letter waw in the Ottoman painting Analytical study of selected models, Journal of the University of Holy Quran and Islamic Sciences, volume: 18, issue:2, 2023:50-92.

DOI: <https://doi.org/10.61821/v18i2.0147>

Received: 18/07/2023

Accepted: 07/08/2023

Abstract:

The content of this research, entitled: (Scientific explanations for the phenomenon of deleting the single letter waw in the Ottoman script, an analytical study of selected models) lies in the study of one of the phenomena of the Ottoman drawing, which is the deletion of the single letter waw in some words of Holy Qur'an.

The research aims to highlight the phenomenon of deletion in the single letter "waw" in Holy Qur'an, and to explain the scientific reasons for this increase away from affectation and arbitrariness, and to blame it unless it is tolerated.

The approach followed is inductive and analytical; This is done by tracking Quranic words on which the omission had a great impact, then analyzing and studying them. To realize the practical effect that appears in its structure.

Among the most prominent findings of the research is that the deletion of the single letter "waw" came; For scientific reasons, it is impossible to speculate or doubt its credibility. The results also conclude that the

trends of these explanations varied between several sciences, such as Arabic language, readings, interpretation, and spelling rules, which indicates the relevance of the explanations and their close scientific connection.

Keywords: omission, Ottoman drawing, possibility of readings, waw.

المقدمة:

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الأمين، ثم أما بعد:

إنَّ علم رسم المصحف من أشرف العلوم؛ لاتصاله بكلام الله - سبحانه وتعالى .، ولعله أول علم ظهر بعد نزول القرآن؛ إذ سارع الصحابة الكرام إلى تدوين القرآن في الرقاع، حين كان يتنزل على النبي -صلى الله عليه وسلم - وجمعه في خلافة أبي بكر الصديق - رضي الله عنه - ونسخه في المصاحف في خلافة عثمان بن عفان - رضي الله عنه، وهناك خصائص للرسم العثماني تميزه عن الرسم الإملائي، وتتمثل في: (الحذف والزيادة والإبدال والهمز والوصل والفصل وما فيه قراءتان كتب على أحدهما).

ويحمل هذا البحث عنوان: "التعليقات العلمية لظاهرة حذف حرف الواو المفردة في الرسم العثماني دراسة تحليلية لنماذج مختارة"، وقد جاء هذا البحث؛ ليُقدم دراسة لنماذج مختارة من الأمثلة والتطبيقات التي أُنثُر فيها الحذف تأثيراً واضحاً، كما يناقش الأسباب العلمية لهذا الحذف، ويتوقف عند كلمات القرآن الكريم توقفاً يظهر قُدسية هذه الكلمات القرآنية الكريمة.

أسئلة البحث: تتحدد المشكلة في الإجابة على الأسئلة الآتية:

1. ما الحروف المحذوفة في القرآن الكريم؟
2. ما العلل العلمية الموجبة لحذف حرف الواو عند رسم بعض كلمات القرآن الكريم؟
3. ما مدى تأثير العلل العلمية في تحديد صورة الكلمة القرآنية؟

أهمية الموضوع:

تكمن أهمية الموضوع فيما يأتي:

1. أن البحث في بنية الكلمة القرآنية وضبط صورتها علمياً من أشرف الأبحاث وأجلها.
2. دراسة اختلاف نمط الرسم العثماني القديم عن قواعد الرسم الإملائي الحديث.
3. أن البحث عن الأسرار العلمية في حذف الحروف في الكلمة القرآنية خيرٌ من الخوض في معانٍ بعيدة ومتكلفة.

أهداف البحث:

يقصد الباحث في هذا البحث إلى تحقيق الأهداف الآتية:

1. تحديد الحروف المحذوفة في القرآن، وهي: حروف العلة الثلاثة (ا، و، ي)، وحرثي النون واللام.
2. ربطُ هذا الحذف بأسباب علمية محضة دون الخوض في معاني متكلفة.
3. إبراز تأثير العلل العلمية على صورة اللفظ القرآني.

الدراسات السابقة: تناول الباحثون الحذف في القرآن الكريم ضمن مجالات متعددة في دراسات عديدة، نذكر منها:

1. توجيهات العلماء لقاعدتي الحذف والزيادة في الرسم العثماني دراسة تحليلية مقارنة، رسالة دكتوراه للباحث: حمود محمد ردمان، جامعة الأزهر، مصر، كلية القرآن الكريم للقراءات وعلومها بطنطا الدراسات العليا، شعبة القراءات وعلومها، 1438هـ — - 2017م.
 2. الجمال البلاغي في الحذف القرآني برعاية الفواصل عند المفسرين والبلاغيين دراسة تحليلية بلاغية، أ.د. عبد الخالق داد ملك، رئيس قسم اللغة العربية، جامعة بنجاب، لاهور، باكستان، مجلة القسم العربي، 2011م.
- وغيرها من الأبحاث ذات الصلة بالحذف، ومجالاته المتعددة، وما سيضيفه الباحث هو في إظهار ظاهرة حذف حرف الواو المفردة في القرآن الكريم بصورة علمية منضبطة وفق منهج خاص في نمط الرسم العثماني، بعيداً عن تأويلات معنوية غير منضبطة ولا مُطرَدة.

حدود البحث: سيكون البحث . بإذن الله . مركزًا ومنصَّبًا على دراسة نماذج مختارة من الأمثلة التطبيقية من كلمات القرآن الكريم التي حُذِفَ فيها حرف الواو، وتعليل ذلك من كتب الاختصاص لاسيما كتب أهل اللغة العربية، وكتب أهل الرسم، وكتب شُرَّاح منظومة الرسم المسماة عقيلة أتراب القصائد للإمام الشاطبي (590هـ) . رحمه الله ..

منهج البحث: هو (المنهج الاستقرائي التحليلي)، وذلك بتتبع بعض كلمات القرآن الكريم التي حُذِفَ منها حرف الواو، ثم عرضها وتحليلها ومناقشتها.

خطة البحث: يتكون البحث من مقدمة، وتمهيد ومبحثين، كالآتي:
المقدمة وتتكون من: مشكلة البحث وأهميته، وأسباب اختياره، وأهدافه، والدراسات السابقة، وحدود البحث، ومنهجه.

التمهيد: الحذف من ظواهر الرسم العثماني.

المبحث الأول: مفهوم الحذف لغة واصطلاحًا.

المبحث الثاني: دراسة ظاهرة حذف حرف الواو المفردة وتعليلها، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الكلمات القرآنية المحذوف منها الواو المفردة.

المطلب الثاني: دراسة وتعليل الكلمات القرآنية المحذوف منها الواو المفردة.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات، ثم ثبتت المصادر والمراجع.

التمهيد

الحذف من ظواهر الرسم العثماني

إن من أهم ما تستند عليه الكتابة العربية جملة من الأصول لعل أبرزها أن يكون: (لكل صوت منطوق رمز مكتوب يقابله)، قال ابن السَّرَّاج (316هـ) . رحمه الله .: "الكتاب دالٌّ على الكلام، والكلام دالٌّ على ما في النفس، فحق الكلمة إذا كُتبت أن تُوفِّيَ عدد حروفها التي لها في الهجاء، وأن تُصوَّرَ كل حرف منها بصورته التي وضعت له في: أ، ب،

ت، ث⁽¹⁾، لكن ومع ذلك دأبت اللغة العربية على حذف بعض حروف الكلمة؛ لأسباب لغوية مختلفة، قال ابن فارس (395هـ): "كان من سنن العرب الحذف، والاختصار"⁽²⁾.
 إذاً الحذف في الرسم العثماني ليس غريباً عن لغة العرب، بل هو سمة من سمات اللغة العربية وخصائصها، ولا نبالغ إذا قلنا إن الإيجاز في اللغة العربية هو كنز من كنوزها، وهو مفهوم البلاغة عند العرب⁽³⁾.

وإذا رجعنا إلى أمهات الكتب، وأساطين اللغة أمثال: سيبويه (180هـ)، وكان على رأس من ضرب بسهم وفير في ذلك إذ نجده نص في أكثر من موضع على ضرورة الحذف، ويبيِّن السبب الذي ألجأ العرب إليه من طلب الحِقَّة على اللسان، وذكر في كتابه: (الكتاب) صوراً كثيرة للحذف، والاختصار مع وجود القرينة⁽⁴⁾، حيث قال في باب ما يحذف من أواخر الأسماء في الوقف، وهي الياءات: "وجميع ما لا يحذف في الكلام، وما يختار فيه ترك الحذف مما ذكرنا يجوز حذفه في الفواصل والقوافي، فالفواصل قول الله عز وجل: ﴿وَاللَّيْلِ إِذَا يَسْرِ﴾ [الفجر: 4]، و﴿مَا كُنَّا نَبِغُ﴾ [الكهف: 64]⁽⁵⁾، و﴿يَوْمَ التَّنَادِ﴾ [غافر: 32]، و﴿الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ﴾ [الرعد: 9]، والأسماء أجدر أن تحذف؛ إذ كان الحذف فيها في غير الفواصل، والقوافي..."⁽⁶⁾.

(1) ابن السَّرَّاج، الخط، ص 107.

(2) الصاحبي، ابن فارس، 156/1.

(3) ينظر: الجاحظ، البيان والتبيين، 98/1.

(4) ينظر: سيبويه، الكتاب، 117/4، 335/4، 454/4.

(5) الفاصلة هي كلمة آخر الآية، أما كلمة: (نبغ) في الآية التي مثل لها سيبويه كفاصلة، ليست فاصلة بمعنى رأس آية على عكس الأمثلة الأخرى؛ قال الجعبري عن ذلك خلاف المصطلح، بمعنى مصطلح علوم القرآن الذي يجعل الفاصلة آخر كلمة في الآية، واعتذر الداني لسببويه بأن مفهوم الفاصلة عنده هي الكلام المنفصل عمّا بعده سواء كان رأس آية أو غير رأس آية. ينظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، 332/3.

(6) الكتاب، 185/4.

هذا إذا كان الإيجاز في اللغة العربية يُراد به الاختصار والتخفيف وعدم التطويل فحسب، فما بالك بهذا الإيجاز في الرسم العثماني الذي ظهر فيه سمو البلاغة، وحسن الفصاحة، في تأدية وجوه القراءات وأصواتها⁽¹⁾.

ومما سبق تظهر فاعلية عملية الحذف في بعض حروف القرآن الكريم، وقد أعطت للكلمات القرآنية قدسية عظيمة، واهتمامًا فائقًا من المختصين، بعيدًا عن صورة الحذف المعهودة في الأذهان من أنه نقص أو إزالة لبعض حروف الكلام.

(1) ينظر: مقدمة تحقيق د. أحمد شَرْشَال لكتاب مختصر التبيين، أبو داود، 236/1.

المبحث الأول

مفهوم الحذف لغة واصطلاحاً

الحذف لغة: هو الإزالة والإسقاط، يقال حَذَفَ الشيء أسقطه وأزاله، وحَذَفَ رأسه بالسيف إذا ضربه فقطع منه قطعة (1)، وحَذَفَ الشيء يحذفه حَذْفًا: قطعته من طرفه (2)، والحذف: قطف الشيء من الطرف كما يحذف ذنب الدابة (3).

اصطلاحاً:

1. الحذف هو إسقاط حرف، أو أكثر أو حركة من كلمة (4).
2. وُجُود صوت ملفوظ به ليس له مقابل في الرسم (5)، وهو تعريف جيد لكن فيه عموم كبير فلم يُحدد في أي الموضوعات هذا الصوت الملفوظ؟
3. اختصار في الخط والسماع سابق على الكتابة، ومن هنا لا توجد مشكلة في معرفة كيفية النطق رغم حذف ما حذف (6)، وينقص هذا التعريف توضيح معنى هذا الاختصار هل هو بالحذف، أو بغيره من الظواهر؛ لأن حذف الاختصار نوع من أنواع حذف الألف، كما أنه لا يُعلم المراد من قوله: (سابق على الكتابة)، وأي زمن يقصده تحديداً؟
4. إسقاط أحد حروف الهجاء الخمسة: حروف المد الثلاثة واللام والنون (7)، وهو أنسب التعاريف إلا أنه جعله إسقاطاً للحرف، ولو قال صورة الحرف لكان أكثر

(1) ينظر: الرازي، مختار الصحاح، 69/1.

(2) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، 39/9.

(3) ينظر: محمد الأزهري، تهذيب اللغة، 270/4.

(4) ينظر: التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، 632/1.

(5) غانم الحمد، الميسر في رسم المصحف، ص105.

(6) عبد الكريم إبراهيم، المتحف في رسم المصحف، ص21.45.

(7) عبد العلي المسؤول، معجم مصطلحات علوم القراءات القرآنية، ص168-169.

ملاءمة لطبيعة الحذف في الرسم العثماني؛ لأن بعض الحروف المحذوفة منطوقة لكن غير مكتوبة فالمحذوف هو صورتها وليس لفظها.

مناقشة العناصر المستتبطة من تعاريف الحذف:

1. إن معاني الحذف تدور حول: الإسقاط، والقطع، والانتزاع، والإزالة؛ لأنك تقول حذف كذا إذا أزلته وانتزعت من موضعه.

2. إن الذي يحذف من الحروف الألف، والياء، والواو - وهي أكثر الحروف حذفًا -، ويقال في النون، واللام، وإنما اختصت هذه الأحرف - الألف، والواو، والياء - بالحذف غالبًا؛ لكثرة دورها؛ وبقاء ما يدل عليها عند حذفها، وهو الحركات التي نشأت هذه الأحرف عنها⁽¹⁾.

3. إذا وضعنا الحذف والإثبات في ميزان الأصل والفرع، فسنجد أن الإثبات هو الأصل فهو الذي تقتضيه القواعد، ويرجح القياس؛ والفرع هو الحذف؛ لقول الأزرقي (ت: 1238هـ)، في مقدمة كتابه نثر المرجان في رسم نظم القرآن: "واعلم أن الأصل في الكتابة إثبات الحروف الدالة على الألفاظ، وإنما يعتريه الحذف لعارض فلا حاجة إلى ذكر إثباتها"⁽²⁾.

فكتابة كلمة: (العالمين) بالألف هو الأصل، وكتابتها بحذفها هو الفرع ﴿الْعَالَمِينَ﴾ [الفاتحة: 2] وإن كان أصل جذر الكلمة اللغوي من (عَلِمَ)⁽³⁾، وتعداد الحذف في المصحف أكثر من تعداد الزيادة⁽⁴⁾. وتقع الزيادة مقابلةً لظاهرة الحذف في مفهوم علم الرسم العثماني، ولكنها في المفهوم اللغوي تقابل النقصان، كما أن الحذف يقابله الإثبات⁽⁵⁾.

(1) ينظر: المارغني، دليل الحيران على مورد الظمان، ص 65-67.

(2) الأزرقي، نثر المرجان في رسم نظم القرآن، 1/ 19.

(3) ينظر: المهدي، هجاء الأمصار، ص 63.

(4) ينظر: الزبيدي، تاج العروس، 134/33، الحموي، المصباح المنير، 427/2.

(5) ينظر: لسان العرب، ابن منظور، 481/15.

وبعد مناقشة العناصر المستنبطة من مفهوم الحذف يمكن تحديد تعريف مناسب، ولائق بالحذف الخاص بالقرآن الكريم، وهو: "إسقاط صورة حرف، أو أكثر من بعض كلمات القرآن وبقاء لفظه؛ ليدل عليه، وذلك لعدة واحدة أو لعل متعددة"⁽¹⁾.

(1) هذا التعريف مستنبط (بتصرف تام) من: اللبيب، الدرة الصقيلة، ص20، المارغني، دليل الحيران، ص 65-67، الضباع، سمير الطالبين، ص31.

المبحث الثاني

دراسة ظاهرة حذف حرف الواو المفردة وتعليلها

توطئة:

إن حرف الواو أحد حروف العلة الثلاثة المحذوفة في الرسم العثماني، وتعد ظاهرة حذف حرف الواو من وسط الكلمة أو آخرها من أهم ظواهر الرسم العثماني الستة، وهي: (الحذف، والزيادة، والإبدال، والهمز، الفصل والوصل، وما فيه قراءتان متواترتان وكتب على إحداهما)، ولم يلتزم علماء الرسم نخطاً معيناً في عرض هذه الظاهرة، وإنما تنوعت طرائقهم وتعددت أساليبهم بين أصول مطردة وكلمات خاصة، وآثر الباحث تقسيم المارغني (1349هـ)؛ لسهولته حيث قسمها إلى قسمين: الواو المفردة، وغير المفردة (1).

(1) ينظر: دليل الحيران، 225، اختيار الباحث تقسيم المارغني ليس على تمامه، وإنما هو اختيار التقسيم فقط، أما الشرح فمن غيره من الكتب، وسيكتفي الباحث بأمثلة الواو المفردة دون أمثلة الواو غير المفردة، كون البحث لا يسع لها ولكن يذكرها الباحث للفائدة على النحو الآتي:

1. أن تكون الواو أصليتين، نحو: ﴿ دَاوُدَ ﴾ [النساء: 163].
- 2 أن تكون الأولى أصلية والثانية زائدة للبناء، نحو: ﴿ مَا يُدْرِي ﴾ [الأعراف: 20].
- 3 أن تكون الأولى أصلية والثانية مزيدة للجمع، سواء سبق الأولى ساكن ألفاً، نحو: ﴿ أَلْعَاوُنَ ﴾ [الشعراء: 94، 224]، وشبهه، أو ساكن ليس ألفاً، نحو: ﴿ وَلَا تَلْوُنَ ﴾ [آل عمران: 153]، وشبهه، أو متحرك مفتوح، نحو: ﴿ لَا يَسْتَوُونَ ﴾ [التوبة: 19]، وشبهه، أو مضموم، نحو: ﴿ لَيْسُوا ﴾ [الإسراء: 7]، وشبهه.
4. أن تكون الأولى صورة همزة والثانية أصلية، نحو: ﴿ وَلَا يُؤْدُهُ ﴾ [البقرة: 255]، وشبهه.
5. أن تكون الأولى صورة همزة والثانية زائدة للبناء، نحو: ﴿ رَعُوفٌ ﴾ [البقرة: 143]، و﴿ لَيْبُوسٌ ﴾ [هود: 9]، وشبهه.

6— أن تكون الأولى صورة همزة والثانية مزيدة للجمع سواء سبق الأولى ألف، نحو: ﴿ جَاءُوا ﴾ [آل عمران: 184]، وشبهه، أو غير ألف مفتوحاً، نحو: ﴿ فَأَدْرَعُوا ﴾ [آل عمران: 168]، وشبهه، أو

المطلب الأول:

الكلمات القرآنية المحذوف منها الواو المفردة

أولاً: حذف الواو المفردة في آخر الأفعال الأربعة المرفوعة على غير مثال سابق لها، وهي: ﴿وَيَدْعُ الْإِنْسَانَ﴾ [الإسراء: 11]، و﴿وَيَمْنَحُ اللَّهُ الْبَطْلَ﴾ [الشورى: 24]، و﴿يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ﴾ [القمر: 6]، و﴿سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ﴾ [العلق: 18].

ثانياً: حذف الواو المفردة في آخر كلمة: ﴿صَلِّحْ﴾ من قوله تعالى: ﴿وَصَلِّحِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [التحريم: 4].

ثالثاً: حذف الواو المفردة في وسط كلمة: ﴿أَكُنْ﴾ من قوله تعالى: ﴿وَأَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ [المنافقون: 10].

رابعاً: حذف الواو المفردة في آخر كلمة ﴿ذُؤُوا﴾ في قوله تعالى: ﴿ذُؤُوا اللَّهَ﴾ [التوبة: 67]، [الحشر: 19].

خامساً: حذف الواو المفردة التي هي صورة الهمزة، من مثل: ﴿الرُّعْيَا﴾ [الإسراء: 60]، وشبهه ك: ﴿رُعْيَاكَ﴾ [يوسف: 5]، و﴿رُعْيِي﴾ [يوسف: 100، 43].

سادساً: حذف الواو المفردة من الخط بعد ميم الجمع المضمومة إذا لقيها همزة، نحو: ﴿عَلَيْهِمْ﴾ [البقرة: 6]، وشبهه.

مضمومًا، نحو: ﴿تُوبِهِ﴾ [المعارج: 13]، و﴿وَتُوبِي إِلَيْكَ﴾ [الأحزاب: 51]، أو مكسورًا، نحو: ﴿وَيَسْتَنبِئُونَكَ﴾ [يونس: 53]، وشبهه.

المطلب الثاني:

دراسة وتعليل الكلمات القرآنية المحذوف منها الواو المفردة

أولاً: دراسة ظاهرة حذف الواو المفردة في آخر الأفعال الأربعة المرفوعة على غير مثال سابق لها، وهي: ﴿وَيَدْعُ الْإِنْسَانُ﴾ [الإسراء: 11]، و﴿وَيَمْنَحُ اللَّهُ الْبَطْلَ﴾ [الشورى: 24]، و﴿يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ﴾ [القمر: 6]، و﴿سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ﴾ [العلق: 18]، على النحو الآتي:

قال عنها الداني (444هـ): "وحذفت الواو من أربعة أفعال مرفوعة: أولها في سبحان . سورة الإسراء . ﴿وَيَدْعُ الْإِنْسَانُ بِالشَّرِّ﴾ [الإسراء: 11]، وفي عسق . سورة الشورى .: ﴿وَيَمْنَحُ اللَّهُ﴾ [الشورى: 24]، وفي القمر: ﴿يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ﴾ [القمر: 6]، وفي العلق: ﴿سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ﴾ [العلق: 18]، قال أبو عمرو: ولم تختلف المصاحف في أن الواو من هذه المواضع ساقطة"⁽¹⁾، وتبعه في هذه الألفاظ جمع من العلماء المختصين⁽²⁾.

إن الأصل الإملائي في الفعل المضارع المعتل بالواو أن تثبت واوه إذا لم يُسبق الفعل بجازم، وقد يقتضي الوصل أن تُحذف الواو من الفعل المضارع المرفوع كـ: (يدعو) في مثل: (يدعو الداعي)، ولكن هذا الحذف يبقى مقتصرًا على النطق، ولا يلحق الكلمة حين تُكتب، بسبب أن الأصل في قيام الكتابة هو على أساس البدء بالكلمة المكتوبة والوقوف عندها، كمثل لام التعريف الشمسية حيث تدغم اللام ولا تنطق فيما دخلت عليه من الحروف الشمسية، لكن ومع ذلك لا يمنع -أبدًا- من رسمها هكذا (الشَّمس)، ويلحن الكاتب حين لا يكتبها، ولكن هذا الأصل فارقٌ لبعض الكلمات القرآنية، كمثل: الأفعال الأربعة السابقة.

أما ما ذكره الزمخشري (538هـ) من أن الواو مثبتة في: ﴿وَيَمْنَحُ اللَّهُ﴾ [الشورى: 24]

(1) المقنع، 326-327.

(2) أمثال السخاوي، الوسيلة إلى كشف العقيلة، 356، الجعبري، جميلة أرباب المراصد في شرح عقيلة أتراب القصائد، 191/2، الدرة الصقيلة في شرح أبيات العقيلة، اللبيب، 472-473.

في بعض المصاحف⁽¹⁾ فهو مخالف لسواد الأمة، وقد يُحْمَل على المصاحف الموجودة في أيدي الناس لا على المصاحف العثمانية، وكذلك ما ذكره بعض المفسرين عن نافع (169هـ) تحديداً من إثبات الواو وقفاً؛ لأنها مثبتة في مصحف نافع⁽²⁾ فهو غير ثابت عن نافع، ومخالف لما ذكره علماء الرسم من الاتفاق على حذف الواو في المواطن الأربعة.

التعليل العلمي لظاهرة حذف الواو المفردة في آخر الأفعال الأربعة المرفوعة على

غير مثال سابق لها، وهي: ﴿وَيَدْعُ الْإِنْسَانُ﴾ [الإسراء:11]، و﴿وَيَمْنَعُ اللَّهُ الْبَطِلَ﴾ [الشورى:24]، و﴿يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ﴾ [القمر:6]، و﴿سَدْعُ الزَّبَانِيَةِ﴾ [العلق:18]، على النحو الآتي:

1. الاكتفاء بالضمة عن الواو:

علل الداني حذف الواو بالاكتفاء بالضمة؛ إذ الأولى أصل للثانية، ويؤب الداني لهذا الكلمات بقوله: (ذكر ما حُذِفَ منه الواو اكتفاءً بالضمة منها)⁽³⁾؛ وذلك لأن أصل الضمة من الواو، وقال الأنباري (ت:328هـ): "والعلة في هؤلاء الأربعة أنهم اكتفوا بالضمة من الواو فأسقطوها، ووجدوا الواو ساقطة من اللفظ؛ لسكونها وسكون اللام فبني الخط على اللفظ، وحكى الكسائي عن العرب: أقبل يضربه لا يأل، أراد: لا يَأُلُو، فاكتمى بالضمة من الواو"⁽⁴⁾، وتابَعهما اللبيب (توفي قبل 736هـ) في هذا التعليل⁽⁵⁾.

وهذا التعليل العلمي قديم، ولكن له مستند لغوي في إظهار حقيقة الترابط القوي بين الحركات الثلاث (الفتحة، والكسرة، والضمة)، وحروف المد الثلاثة (ا، و، ي)، وهو يظهر

(1) ينظر: الزمخشري، الكشاف، 222/4.

(2) ذكر ذلك النسفي بعد أن نقل نص الزمخشري تماماً، ثم زاد النسفي تخصيص قول الزمخشري: "بعض المصاحف" بقوله "في مصحف نافع". ينظر: النسفي، مدارك التنزيل وحقائق التأويل، 253/3.

(3) الداني، المقنع، 326.

(4) الأنباري، إيضاح الوقف والابتداء، 270-269/1.

(5) ينظر: الدرة الصقيلة، 473-472.

كذلك الترابط العلمي الوثيق بين علمي الرسم والضبط، فالعرب قديماً لم تكن أصحاب شكل ونقط، فكانت تصور الحركات حروفاً، فتصور الفتحة ألفاً، والكسرة ياءً، والضممة واوًا، فتدل هذه الأحرف الثلاثة على ما تدل عليه الحركات الثلاث من الفتح، والضم، والكسر⁽¹⁾، وهو صنيع مشهور عند الخليل الفراهيدي (174هـ) في اعتماده صورة الحركات الثلاث من صورة حروف المد الثلاثة، حيث جعل الفتحة ألفاً صغيرة مماله فوق الحرف، والكسرة ياء صغيرة تحت الحرف، والضممة واوًا صغيرة فوق الحرف، قال أبو الحسن بن كيسان (299هـ)، قال محمد بن يزيد المبرد (286هـ) الشكل الذي في الكتب من عمل الخليل وهو مأخوذ من صور الحروف فالضممة واو صغيرة الصورة في أعلى الحرف لثلاثا تلتبس بالواو المكتوبة والكسرة ياء تحت الحرف والفتحة ألف مبطوحة فوق الحرف⁽²⁾.

2. بناء الخط على اللفظ:

وقد علل بذلك الأنباري - كما سبق ذكره - حيث قال: "ووجدوا الواو ساقطة من اللفظ؛ لسكونها وسكون اللام فبني الخط على اللفظ"⁽³⁾، كما علل بذلك السخاوي (643هـ)، فقال: "وذلك مرسوم على اللفظ"⁽⁴⁾، وقال أبو شامة (665هـ): "ولا خلاف فيه، كأنهن رُسمن في الخط على اللفظ"⁽⁵⁾.

وقد تفنن الجعبري (732هـ) في المزوجة بين التعليقين - الاكتفاء بالضممة عن الواو، وحمل الخط على اللفظ - بدقة وإتقان، فقال: "وجه حذف الواو في الأربعة الأفعال رسمه على لفظ الوصل اعتماداً على الضمة المشار إليها في الأصل"⁽⁶⁾؛ حيث جعل حمل الخط

(1) ينظر: الداني، المحكم، 177.176، الكرمانلي، غرائب التفسير، 455/1.

(2) ينظر: الداني، المحكم، 7.

(3) الأنباري، إيضاح الوقف والابتداء، 269/1-270.

(4) السخاوي، الوسيلة إلى كشف العقيلة، 356.

(5) أبو شامة، شرح العقيلة الرائية، 200.

(6) الجعبري، جملة أرباب المراد، 199/2-200.

على الوصل معتمداً على الضمة، وكأن التعليل الثاني متعلق بالتعليل الأول، وأما مكّي القيسي (437هـ) فقد عبّر عن هذا التعليل العلمي لكن بعبارة الدقيقة، فقال: "حُذِفَت الْيَاءُ مِنْ: ﴿فَمَا تُعْنِ الْأُذُنُ﴾ [القمر:5]، والواو من: ﴿يَوْمَ يَدْعُ﴾ [القمر:6]، وشبه ذلك من خط المصحف؛ لأنه كُتِبَ على لفظ الإدراج والوصل، ولم يُكْتَبَ على حكم الأصل والوقف"⁽¹⁾.

وما يريجه الباحث هو قول الأنباري في أن الوصل سبب التقاء ساكنين، هما: الواو مع لام التعريف الساكنة في ﴿يَوْمَ يَدْعُ الدَّاعِ﴾، فكان الحذف طريقة للتخلص من التقاء الساكنين، ولكن هذا التعليل غير مطّرد في نظائره، كمثل: ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ﴾ [الرعد:39]، فلم تُحذف واوه وإن كانت العلة نفسها، ولعل في التعليل المعنوي ما يناسب هذا الحذف⁽²⁾ ولكنه غير مستند على دليل علمي واضح، بيد أن أساس هذا البحث في غير هذا التعليل المعنوي الذي يراه الباحث متكلف ومتعسف في بعض أحواله⁽³⁾.

ثانياً: دراسة ظاهرة حذف الواو المفردة في آخر كلمة: ﴿صَلِّحْ﴾ من قوله تعالى: ﴿

(1) مكّي، مشكل إعراب القرآن، 698/2.

(2) قال أبو العباس ابن البنا المراكشي: قوله تعالى: ﴿سَنَدْعُ الزَّبَانِيَةَ﴾ [العلق:18]، فيه سرعة الفعل، وسرعة إجابة الزبانية، وقوة البطش، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَيَمْحُ اللَّهُ الْبَاطِلَ﴾ [الشورى:24] حذف منه الواو علامة على سرعة الحو، وقبول الباطل له بسرعة، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَيَدْعُ الْإِنْسُ﴾ [الإسراء:11] حذف الواو يدل على أنه يسهل عليه، ويسارع فيه كما يعمل في الخير، وكذلك قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَدْعُ﴾ [القمر:6] حذف الواو؛ لسرعة الدعاء وسرعة الإجابة. ينظر: عنوان الدليل من مرسوم خط التنزيل، 88-89. لكن هذه التعليلات ليس عليها دليل علمي واضح ومطرد.

(3) كما يرى ذلك الباحث حمود ردمان أن التعليل المعنوي لا يحتمله السياق لا من قريب ولا بعيد في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَدْعُ﴾ حين فسرها بأنه الدجال وأن دعوته هي إباحة المنكرات. ينظر: توجيهات العلماء لقاعدتي الحذف والزيادة في الرسم العثماني دراسة تحليلية مقارنة، حمود محمد ردمان، جامعة الأزهر، مصر، كلية القرآن الكريم للقراءات وعلومها بطنطا الدراسات العليا، شعبة القراءات وعلومها، 1438هـ - 2017م، 604.

وَصَلِّحِ الْمُؤْمِنِينَ^ط ﴿التحریم:4﴾، على النحو الآتي:

فقد ألحقها علماء الرسم بهذه المواضع الأربعة السابقة؛ على أنه جمع مذكر سالم حُذِفَتْ نونه للإضافة بمعنى أنها (صالحون) حذفت نونه للإضافة (صالحو)، وذلك على نزاع عند أهل التفسير في عود ضمير الواو، فمنهم من يرى أنها للمفرد ومنهم من يرى أنها للجمع، قال الداني: "وكذلك اتفقت — أي المصاحف — على حذف الواو، من قوله في التحريم: ﴿وَصَلِّحِ الْمُؤْمِنِينَ^ط﴾ [التحریم:4]، وهو واحد يؤدي عن الجمع"⁽¹⁾، وقد ناقش ابن جُبارة المقدسي (728هـ) كلام الداني مناقشة علمية رصينة حرَّرَ فيها محل النزاع والإشكال، ودفع إيهامه كما زاد ذكر خلاف المفسرين في معنى الآية⁽²⁾: ﴿وَصَلِّحِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [التحریم:4]، حيث قال: "ليس المراد به شخصاً معيناً، وإن كان اللفظ واحداً؛ لأنه اسم جنس أضيف فيُعْمَ".

واختلف أهل التفسير فيه هل المراد به الجمع أم الأفراد؟

فقال بعضهم: المراد به الجمع، أي: خيارهم، وقال بعضهم: المراد به عمر — رضي الله عنه —⁽³⁾، وفي كلام أبي عمرو الداني إشكال؛ لأنه حكم أولاً أن الواو حُذِفَتْ منه، ثم أخبر ثانياً أن المراد به واحد، فإذا كان المراد واحداً فلا واو فيه حتى تُحْدَفَ، فأحد الأمرين باطل، إما الحكم وإما التعليل، فإن كان الحكم فلا يكون واحداً بل جمعاً، وإن كان التعليل بطل الحكم؛ لأنه مفرد والمفرد لا واو فيه فتُحْدَفُ، ...، فإن قلت: هل يمكن تصحيح كلام أبي

(1) المقنع، 327-328.

(2) اختلف المفسرون في الآية فيرى مكي القيسي أنه مفرد بمعنى الجمع فيكون الوقف أيضاً بغير واو اتباعاً للخط والمعنى، وهو ترجيح الطبري، والبغوي، ويرى الزمخشري، وابن عطية أنه يجوز أن يكون أصله: صالحوا المؤمنين بالواو، فكتب بغير واو على اللفظ. ينظر: الهداية، 7573/12، جامع البيان، 98/23، معالم التنزيل، 123/5، الكشاف، 566/4، المحرر الوجيز، 332/5.

(3) ذكر ذلك الزجاج، والشريبي، كما ذكر الماوردي أنه علي، أو الصحابة، أو الأنبياء - عليهم السلام -.. ينظر: معاني القرآن، وإعرابه، 193/5، السراج المنير، 329/4، الماوردي، النكت والعيون، 41/6.

عمرو؟ قلت: نعم، فنقول قوله أولاً: (لم يُرسم بالواو) إخبار منه - رحمه الله - أن الواو لم تُرسم فيه، وتَرَكَ رسمها يحتمل أمرين:

أحدهما: أن تكون الكلمة جمعاً، فتكون الواو حُذِفَتْ لالتقاء الساكنين، هي ولام التعريف؛ لأن النون حذفت للإضافة، ويُحتمل أن تكون الكلمة مفردة فلا واو حينئذٍ، وعدم الرسم يصدق مع الأمرين.

ثم قوله ثانياً: (وهو واحد يؤدي عن الجمع) يريد أن عدم رسم الواو إنما كان لأجل أن الكلمة مفردة لا جمع، فهي مفردة في اللفظ وفي المعنى جمع؛ لعموم الحكم⁽¹⁾.

هكذا تأول ابن جُبارة كلامَ الداني بتأويلات مَفَادُهَا حذف الواو في كلا الحالتين على أنها مفرد وليس جمعاً، وهو ما يفهم من كلام أهل المعاني وبعض المفسرين، وهو الصحيح، ويؤيد ذلك حكم الوقف عليه أنه لا يصح الوقف عليه بالواو وإنما بالهاء، وذلك عند سواد الأمة إلا ما شذ به أبو حاتم السجستاني (250هـ) بأن الوقف إنما يكون على حرف الواو، وقد فنّد ذلك مكي القيسي في تفسيره الهداية حيث أنكر قول أبي حاتم الوقف عليها وعلى أمثالها بالواو، واستحسن عدم الوقف عليها بالواو، فإن وقف اختياريًا أو اضطراريًا فلا بُد أن يقف بغير الواو فَيَسْتَمُّ له موافقة المعنى وموافقة الخط⁽²⁾.

وختامًا يسوق الباحث قول ابن الجزري، وهو يحسم النزاع بقوله: "وأما ﴿وَصَلِّحْ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [التحريم:4] فليس حذف واوه من هذا الباب - باب الأفعال الأربعة - إذ هو مفرد فاتفق اللفظ والرسم، والأصل على حذفه"⁽³⁾.

خلاصة التعليق العلمي لظاهرة حذف الواو المفردة في آخر كلمة: ﴿وَصَلِّحْ﴾ من قوله تعالى: ﴿وَصَلِّحْ الْمُؤْمِنِينَ﴾^ط [التحريم:4]، على النحو الآتي:

1. استيعاب جمع ومفرد الكلمة:

(1) ابن جبارة، شرح العقيلة، ت: محمد الجنائني، 245.

(2) ينظر: الهداية، 7573/12.

(3) ابن الجزري، النشر، 141/2.

علل ابنُ جبارة بهذا التعليل حينما ناقش نص الداني مناقشة علمية، وبين أنه على احتمالين، أحد هذين الاحتمالين هو بمثابة تعليل لحذف الواو من هذه الكلمة، فقال: "وتترك رسمها يحتمل أمرين:

أحدهما: أن تكون الكلمة جمعاً، فتكون الواو حُذِفَتْ لالتقاء الساكنين، هي ولام التعريف؛ لأن النون حذفت للإضافة، ويُحتمل - ثانيهما - أن تكون الكلمة مفردة فلا واو حينئذٍ، وعدم الرسم يصدق مع الأمرين.."⁽¹⁾. وما يراه مكّي القيسي من أنه اسم مفرد بمعنى الجمع رأي وجيه كذلك⁽²⁾.

2. موافقة المعنى التفسيري:

وقد أشار إلى هذا التعليل العلمي بعض المفسرين، حيث ذكروا خلافاً في تفسير الآية على أقوال، منها⁽³⁾:

أ. أن صالح المؤمنين جمع، وهم: الأنبياء عليهم السلام، أو الصحابة - رضي الله عنهم -، أو هما أبو بكر وعمر - رضي الله عنهما - أو أي مؤمن كان؛ فيكون أصل كلمة: (صالح) في هذه الأقوال بالواو (صالحو)، فهو بمعنى الجمع وكذلك هو تفسيره، وحُذِفَت الواو من الخط على اللفظ.

ب. أن صالح المؤمنين مفرد، وهو: علي أو عمر - رضي الله عنهما -، فحينها لا أصل للواو فيه، فهو بلفظ الواحد ومعناه مفرد، فيتيمُّ بذلك موافقة المعنى، واتباع الخط.

وهذا التعليل للرسم مبني على أساس تفسير الآيات، وبيان معانيها المتعددة، ولعله إضافة جديدة وفريدة تندرج ضمن التعليقات المبنية على أساس علمي عميق، وعلى أقوال المتقدمين من أهل العلم، كما أنه لا يندرج تحت عباءة التعليل المعنوي المتكلف؛ لأنه لا يخرج عن معنى الكلمة نفسها، بخلاف التعليل المعنوي فهو تعليل يصاحبه استجلاب معاني

(1) ابن جبارة، شرح العقيلة، ت: محمد الجنائني، 245.

(2) الهداية، 7573/12.

(3) قد سبق بيان أقوال المفسرين في البحث نفسه، 12.

خارجة عن معنى الكلمة نفسها كما هو الحال عند المراكشي (721هـ) في كتابه: (عنوان الدليل من مرسوم خط التنزيل).

ثالثاً: دراسة ظاهرة حذف الواو المفردة في وسط كلمة: ﴿أَكُنْ﴾ من قوله تعالى: ﴿وَأَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ [المنافقون:10]، على النحو الآتي:

اختلف أهل الرسم فيها هل هو بإثبات الواو بعد الكاف، هكذا: ﴿أَكُونْ﴾، أو بحذف الواو ﴿أَكُنْ﴾ حيث روى الداني بسنده عن أبي عبيد القاسم بن سلام (224هـ) أنه قال: "رأيتُ في الإمام - مصحف عثمان -: ﴿وَأَكُنْ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾ [المنافقون:10] بحذف الواو، واتفقت بذلك المصاحف فلم تختلف، وقال: الخُلَواني أحمد بن يزيد (ت:250هـ): حدثنا خالد بن خَدَّاش (ت:223هـ) قال: "قرأتُ في الإمام - مصحف عثمان - ﴿وَأَكُونْ﴾ بالواو، قال: ورأيتُ المصحفَ ممتلاً دماً، وأكثره في والنجم"⁽¹⁾، ولم يجمع الداني بين هذين النقلين المتناقضين⁽²⁾ إلا أن الجعبري قد حاول الجمع بينهما، بعد أن أطل في الشرح، وفصّل القول، فقال: "قد تعارضَ نقل هذين العَدلين، فلا بُدَّ من جامعٍ، فنقول: نُقِلَ أبي عبيد غالباً عن الخاص لعثمان كما تقدم في قوله: (أَبْصَرْتُ الدِّمَّ أَثْرًا)⁽³⁾، لكن الخُلَواني في هذه المسألة صرَّحَ برويته الدم⁽⁴⁾، فيُحتمل قول أبي عبيد على نقله هذه المسألة عن أحد العامة؛ أو أن

(1) المقنع، 328-329.

(2) يرى د. بشير الحميري أن غرض الداني من ذكر ذلك؛ للإشارة إلى أنه لا يلزم قارئ مصر من الأمصار أن تكون قراءته موافقة لمصحف بلده، فقد قرأ أبو عمرو هذه القراءة، وهي بخلاف المصحف قاطبة، وقد استفاد د. بشير ذلك من كلام الداني في باب: (ذكر ما اختلفت فيه مصاحف أهل الحجاز والعراق والشام المنتسخة من الإمام بالزيادة والنقصان)، وهو استنباط نفيس، وقيم، وسياق كلام الداني يؤيدُه. ينظر: المقنع، 602-603، معجم الرسم العثماني، 2857/6.

(3) العقيلة، الشاطبي، بيت رقم: (40)، 4.

(4) ليس الخُلَواني الذي صرح بأنه رأى الدم وإنما خالد بن خدَّاش.

المُثَبِّت رأى الواو، ثم أن النافي رآه بعد دُثُور⁽¹⁾ ما بعد الكاف، فبقي بعدها حرف هو النون وتكون الواو قد دَرَسَتْ، أو المَدَّة التي بينهما"⁽²⁾.

يرجح الجعبري هنا بقريظة رؤية الدم التي تدل على أنه مصحف واحد وهو الخاص بعثمان أن الواو مثبتة وليست محذوفة مخالفاً لقول الدايني نقلاً عن القاسم بن سلام، وأن القاسم بن سلام رآها محذوفة في المصاحف العامة المرسله إلى الأمصار وليس مصحف عثمان الخاص الذي عليه الدم مع أن المعهود عن القاسم بن سلام نقله دائماً عن المصحف الخاص لكن هنا لم ينقل عنه وإنما عن مصاحف العامة، ثم هو — أي الجعبري — يحاول الجمع بين القولين بأن الأول رآها مثبتة ثم حذفت لعوارض الرسم وخفة المداد أو غيره من الأسباب، فرآها النافي محذوفة.

وما يراه الباحث أن استخدام الفعلين "رأيت" للقاسم بن سلام، و"قرأت" لابن خِدَاش في هذه المسألة يرجح أنهما مصحفان مختلفان، هما: الخاص بعثمان الذي رأى ابنُ خِدَاش فيه الدماء وصرَّح بذلك، فقال: "قرأت" والقراءة مبنية على الرسم وزيادة تطبيق عملي وتأکید قوي لوجود الواو بنطقها، والمصحف الثاني: هو أحد المصاحف العامة التي رأى أبو عبيد الكلمة فيه بلا واو، فيُصَرِّف قول أبي عبيد إلى أنه لم يرها في المصحف الخاص الذي عليه أثر الدماء؛ لأنه لم يصرح برؤية الدم واستخدم فعل "رأيت" وهو يعتمد على الرؤية التي قد يعثرها ضعف البصر ولم يتبعها بقراءة تؤكد هذه الرؤية، فيحمل أنه رآها في مصحفٍ آخر من المصاحف العامة التي أرسلها عثمان للأمصار، وهذا هو ما يراه الجعبري ويرجحه الباحث أي: أن مصحف عثمان الخاص مثبت الواو، ومصحف عامة الأمصار محذوف الواو، وهو ما دل عليه كلام الدايني نفسه عندما قال: "واتفقت المصاحف . أي مصاحف عامة الأمصار . على حذف الواو"، وهذا هو الأظهر.

(1) دثر: الدثور: الدروس. وقد دَثَّرَ الرسم وتَدَاثَّرَ، واندَثَّرَ: قَدَّمَ ودَرَسَ. ينظر: لسان العرب، ابن منظور، 276/4.

(2) الجعبري، جميلة أرباب المراد، 195/2-196.

أما قراءة أبي عمرو البصري (154هـ) المتواترة بإثبات الواو، ونصب النون ﴿وَأَكُونُ﴾⁽¹⁾ فتكون موافقة الرسم فيه تحقيقاً؛ لأنها مثبتة الواو في أحد المصاحف وهو المصحف الخاص الذي عليه أثر الدماء على الرأي الراجح، وتكون الموافقة فيه تقديرية في مصاحف العامة؛ لأنها محذوفة الواو، ولا يضير قراءة أبي عمرو مخالفتها الرسم؛ إذا المعتمد في ثبوت حرف ما هو الرواية والنقل والأثر، لا ما جاء في رسم المصاحف، فإن الخلاف في ذلك معتقراً؛ إذ هو قريب يرجع إلى معنى واحد، وتمشييه صحة القراءة، وشهرتها، وتلقيها بالقبول⁽²⁾.

وأما الجمع بين القائل بالحذف والقائل بالإثبات في أنه مصحف واحد، كانت فيه الواو مرسومة ثم دُثرت، ودُرسَت، هذا يشوبه الظن؛ لأن ما دُرس من حرف الواو لم يثبت عليه دليل واضح يؤكد ذلك، ولا يمكن للباحث الجزم به إلا إذا تم الكشف والنظر عن كُتُب في هذه المصاحف العتيقة، وتفحصها في المتاحف، وهذا ما يحتاج إلى جهد كبير وخبراء متخصصين.

خلاصة التعليل العلمي لظاهرة حذف الواو المفردة في وسط كلمة: ﴿أَكُنْ﴾ من قوله تعالى: ﴿وَأَكُنْ مِّنَ الصَّالِحِينَ﴾ [المنافقون: 10]، على النحو الآتي:

1. احتمال القراءتين المتواترة:

إذ علل الجعبري هذه الكلمة على الاحتمالين السابقين، وهما:

أ. احتمال أنهما مصحفان مختلفان، فلا يلزم حينئذٍ تعليل الرسم في أي من المصحفين، فما رُسم منهما بحذف الألف فعلى قراءة الجمهور، وما رُسم بإثبات الواو فعلى قراءة أبي عمرو البصري.

ب. احتمال أنه مصحف واحد وهو بحذف الواو، فيكون موافقاً لقراءة الجمهور تحقيقاً،

(1) ينظر: النشر، ابن الجزري، 388/2.

(2) ينظر: النشر، ابن الجزري، 13/1.

وموافقاً لقراءة أبي عمرو تقديرًا.

وقد علل أبو عمرو البصري بنفسه ما قرأ به بسنده عن مشايخه، من إثبات الواو في هذه الكلمة، فهو خير من يُرجع إليه، وتطمئن النفس إليه، إذ هو مقرئ ونحوي، حيث قال الثعلبي (ت: 427هـ): "واختلف القراء في قوله: ﴿وَأَكُنْ﴾ [المنافقون: 10]، فقرأ أبو عمرو وابن محيص: ﴿وَأَكُونُ﴾ [المنافقون: 10] بالواو ونصب النون على جواب التمني، أو الاستفهام بالفاء، قال أبو عمرو: وإنما حُذِفَت الواو من المصحف اختصارًا كما حذفوها في (كلمن)، وأصلها الواو"⁽¹⁾، وهذا تعليل يحمل في طياته تعليلين في الحقيقة، وهما:

الأول: احتمال القراءة المتواترة:

إذ يقرؤها أبو عمرو البصري بالواو، وينصب النون عطفاً على ﴿فَأَصْدَقَ﴾ [المنافقون: 10]، وعلى قراءة الجمهور جزم ﴿وَأَكُنْ مِّنَ الصَّالِحِينَ﴾ عطفاً على موضع: ﴿فَأَصْدَقَ﴾؛ لأنه على معنى: إن أحررتني أصدِّق، وأكن من الصالحين⁽²⁾.

الثاني: الاختصار والتخفيف:

وهذا التعليل من أصول تعليقات الحذف من حيث تقصير حروف الكَلِم من أربعة حروف إلى ثلاثة حروف، كما قصروها من كلمة: (كلمون) فصارت أخصر هكذا: (كلمن)، فعوّض عن الواو بضم الميم، وكذلك (أبا جاد)، اختصرت إلى (أبجد)⁽³⁾، فعوّض عن ألف ما بعد الباء، وألف ما بعد الجيم، بنصب الباء والجيم، وهذا الذي ذكره أبو عمرو يُسمى حساب الجُمَّل⁽⁴⁾.

(1) الثعلبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، الثعلبي، 323/9.

(2) ينظر: معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، 178/5.

(3) قال أبو عمرو: "إنما هي، وأكون، فذهبت الواو من الخط. كما يكتب أبو جاد، أبجد، هجاء". ينظر: زاد المسير في علم التفسير، ابن الجوزي، 290/4.

(4) وهي: (أبجد، هوز، حطي، كلمن، سعفص، قرشت). وهي الحروف الأبجدية التي كان العرب يتعلمون ويعلمون القراءة والكتابة من خلالها، وقيل هي أسماء ملوك للعرب العاربة.، وقيل إنها بزيادة (تخذ ضغط)

2. احتمال القراءة الشاذة:

حيث قُرئت في الشاذ بإثبات الواو عند ابن محيصن (123هـ) وغيره⁽¹⁾، ذكر ذلك الطبري (310هـ)، فقال: "وقرأ ذلك ابن محيصن، وأبو عمرو: ﴿وَأَكُونُ﴾، بإثبات الواو ونصب ﴿وَأَكُونُ﴾ عطفاً به على قوله: ﴿فَأَصَدِّقُ﴾ فنصب قوله: ﴿وَأَكُونُ﴾، إذ كان قوله: ﴿فَأَصَدِّقُ﴾ نصباً، والصواب من القول في ذلك: أنهما قراءتان معروفتان، فبأيتهما قرأ القارئ فمصيب"⁽²⁾، يقصد قراءة من حذف الواو، وقراءة من أثبتها، فهذا تعليل علمي مناسب؛ رعاية للقراءة الشاذة المطابقة لقراءة أبي عمرو المتواترة، فكلاهما بإثبات الواو.

رابعاً: دراسة ظاهرة حذف الواو المفردة في آخر كلمة ﴿نَسُوا﴾ في قوله تعالى: ﴿نَسُوا﴾ **الله** [التوبة: 67، الحشر: 19]، على النحو الآتي:

حيث ذكر الداني كلمة: ﴿نَسُوا﴾ أنها عن الفراء بحذف الواو هكذا: ﴿نَس﴾، ثم عَقَّب على ذلك بقوله: "ولا نعلم أن ذلك كذلك في شيء من مصاحف أهل الأمصار، والذي حُكي عن الفراء غَلَطَ من الناقل"⁽³⁾، وقد ردَّ الأنباري قبل الداني ما جاء عن الفراء، ووصفه بأنه قول متأول عليه، وكلام الفراء لا يدل على حذف الواو من ﴿نَسُوا﴾ في الخط⁽⁴⁾.

وقال السخاوي: "قال (أي الداني): والذي حكي عن الفراء غلط. فهذا معنى قوله. أي الشاطبي في العقيلة — (وَهُمْ نَسُوا الله) أي المذكور فيه من الحذف وَهُمْ، وقد رأيتها في

على ما يستعمله المنجمون، وأهل الحساب. ينظر: ابن النديم، الفهرست، 13، الخوارزمي، مفاتيح العلوم، 219.

(1) كما قرأها ابن عباس، وسعيد بن جبیر، وعبيد بن عمير. ينظر: شواذ القراءات، الكرمانی، 475، مختصر في شواذ القراءات، ابن خالويه، 158، الزنجشيري، الكشف، 544/4.

(2) تفسير الطبري، 673/22.

(3) المقنع، 329.

(4) ينظر: إيضاح الوقف والابتداء، 271/1-272.

المصحف الشامي ﴿نَسُوا اللَّهَ﴾ ثابتة بالواو⁽¹⁾، وقيد الجعبري هذا الموضع بسورة التوبة ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ [التوبة: 67]⁽²⁾، كما قيد ابن القاصح (801هـ) موضع الحشر فقط ﴿نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾ [الحشر: 19]⁽³⁾، وقد جانبنا الصواب، والصحيح أنه لم يُعَيَّن الداني موضع هذه الكلمة بل أطلق هذا اللفظ، فيجوز أن يكون مراده من هذا اللفظ في الموضعين؛ لأن تعيين أحد الموضعين إن وُجد غيرها أو غيرها، ترجيح من غير مرجح، وهو مُحال⁽⁴⁾، فيدخل بذلك موضع التوبة، والحشر معاً.

فحكم الواو -إذن- في هذه الكلمة هو الإثبات، وتبرئة الأنباري والداني لعلم بارز كالفراء من أن يقع في الخطأ الجسيم، وعزو ذلك للناقل هو عين الصواب وجُلُّ الاحترام، ولكن ما نقله السخاوي عن الداني في شرح هذه الكلمة، بقوله: "قال أبو عمرو: ولا نعلم أن ذلك دُكر في شيء من المصاحف، قال - أي الداني -: والذي حُكي عن الفراء غلط"⁽⁵⁾، يختلف تماماً عما قاله الداني، وهو: "والذي حُكي عن الفراء غلط من الناقل"⁽⁶⁾، وشتان بين النصين، فنص الداني تبرئة للفراء، بينما نص السخاوي فيه شيء من نسبة الخطأ إلى الفراء نفسه وإن كان قوله حُكي بصيغة تمريض لا يوحي بذلك، كما أن هناك اضطراب عند نقل النص، وتغيير يقلب المعنى، ويُشكِل على القارئ، ولو أراد الداني أن الغلط من الفراء، لقال: "غلط منه".

خلاصة التعليل العلمي لظاهرة حذف الواو المفردة في آخر كلمة ﴿نَسُوا﴾ في قوله تعالى: ﴿نَسُوا اللَّهَ﴾ [التوبة: 67، الحشر: 19]، على النحو الآتي:

- (1) الوسيلة إلى كشف العقيلة، 357.
- (2) ينظر: جميلة أرباب المراسد، 191/2.
- (3) ينظر: تلخيص الفوائد، 70.
- (4) ينظر: شرح عقيلة أتراب القصائد، ابن جبارة، ت: محمد الجنائبي، 248.
- (5) الوسيلة إلى كشف العقيلة، 357.
- (6) المقنع، 329.

لا تعليل علمي لها؛ لأن كلمة: ﴿ نُسُوا ﴾ بالواو كما هو في الرسم الإملائي، وما حُكي عن الفراء باطل، فيكون بثبوت الواو على الأصل، ولو كان وجهًا ضعيفًا لوجد له تعليل.

خامسًا: دراسة ظاهرة حذف الواو المفردة التي هي صورة الهمزة، من مثل: ﴿الرُّؤْيَا﴾ [الإسراء:60]، ومثله كـ: ﴿رُؤْيَاكَ﴾ [يوسف:5]، و﴿رُؤْيَايَ﴾ [يوسف:100،43]، على النحو الآتي:

قال الداني: "واتفقت المصاحف على حذف الواو التي هي صورة الهمزة في قوله: ﴿الرُّؤْيَا﴾ [الإسراء:60]، و﴿رُؤْيَاكَ﴾ [يوسف:5]، و﴿رُؤْيَايَ﴾ [يوسف:100،43] في جميع القرآن، وكذلك حُذفت في قوله: ﴿وَتُؤَيِّبُ الْبَاقِيَ﴾ [الأحزاب:51]، و﴿الَّتِي تُؤَيِّبُ﴾ [المعارج:13]، ولا أعلم همزة ساكنة قبلها ضمة لم تُصوّر خطأً إلا في هذه المواضع"⁽¹⁾. ووافقه في ذلك ابن وثيق الأندلسي (654هـ)⁽²⁾.

إن قياس هذه الكلمة الإملائي أن تكتب بالواو (الرؤيا) مثلًا؛ لأن الحكم في كل همزة ساكنة قبلها متحرك أن ترسم باعتبار حركة ما قبلها كما صرح الداني بذلك، ولكنها خرجت عن القاعدة فحُذفت الواو، ولم ترسم؛ لأن رسم المصحف الشريف مُستقلٌ بنفسه، جارٍ على غير قياس، وغير مقيد بالقواعد الإملائية.

خلاصة التعليل العلمي لظاهرة حذف الواو المفردة التي هي صورة الهمزة، من مثل: ﴿الرُّؤْيَا﴾ [الإسراء:60]، وشبهه على النحو الآتي:

1. لتحقيق الهمزة واعتبارها حرفًا مستقلًا:

وقد وجه بذلك الداني في محكمه، فقال: "واتفقت المصاحف على حذف الواو التي هي صورة الهمزة في قوله: ﴿الرُّؤْيَا﴾ [الإسراء:60]، و﴿رُؤْيَاكَ﴾ [يوسف:5]، و﴿رُؤْيَايَ﴾

(1) المقنع، 331.

(2) ينظر: ابن وثيق، الجامع، 43-44.

[يوسف:100،43] في جميع القرآن على مراد تحقيقها دون تسهيلها، وذلك من حيث كانت الهمزة حرفاً من سائر الحروف فاستغنت بذلك في حال تحقيقها عن الصورة⁽¹⁾.
 فمراد الداني أن هناك مذهباً في قراءة هذه الكلمة مذهب التحقيق، ومذهب التسهيل⁽²⁾، فإذا كان المذهب على التحقيق فإن الواو لا تُرسم، وإذا كان المذهب على التسهيل فإنها تُرسم؛ لأن الهمزة مضموم ما قبلها فتُسهل إلى حرف الواو، ثم أسند تعليقه بتعليل آخر وهو رأيه المشهور أن الهمزة حرف مستقل كسائر الحروف، وليس هي الألف نفسها وهي مسألة خلافية بين النحويين؛ حيث جنح الداني إلى القول بأنها حرف صحيح مستقل، وهو قول جمهور النحاة⁽³⁾، فلا تحتاج إذًا إلى حرف آخر مثل الواو حتى تُرسم عليه، وإنما تستغني عن أي حرف آخر؛ كونها حرفاً مستقلاً بذاته.

2. خشية الالتباس بصورة حرف: (الراء)، وللاكتفاء بالضممة عن الواو:

علل السخاوي حذف الواو؛ لمسوّغ الشبه بين حرفي: الواو والراء، ولئلا يؤدي إلى الجمع بين ما يشبه الواوين، فقال: "وإنما لم تُصوّر في ﴿الرُّمِّيَا﴾ [الإسراء:60]، و﴿رُمِّيَاكَ﴾ [يوسف:5]، و﴿رُمِّيَايَ﴾ [يوسف:43،100]؛ لأن الراء في الخط القديم قريبة

(1) ينظر: المحكم، الداني، 184.

(2) التحقيق، هو: قراءة الهمزة من مخرجها الحلقي مجهورة، والتسهيل، هو: جعل الهمزة المحققة بينها وبين الحرف الذي تولدت منه حركتها، فتسهيل الهمزة المفتوحة بينها وبين الألف، والمضمومة بينها وبين الواو، والمكسورة بينها وبين الباء، ويطلق التسهيل ويراد به الحذف فهو: إسقاط الهمزة من آخر الكلمة، والإبدال هو: إقامة الألف، والواو، والياء مقام الهمزة عوضاً عنها، أي إبدال الهمزة من جنس ما قبلها. ينظر: الجرمي، معجم علوم القرآن، 93، عبد العلي، معجم مصطلحات علم القراءات القرآنية، 29-30، 167-168.

(3) يرى سيبويه، وابن جني أنها حرف صحيح مستقل، بينما يرى المراد، والخليل الفراهيدي أنها هي الألف، ومن المعاصرين مثل مصطفى الغلاييني من يرى أنها من الحروف الصحيحة، وتشبه أحرف العلة. ينظر: ابن دُرستويه، تصحيح الفصيح وشرحه، 176، همع الهوامع، السيوطي، 495/3، الغلاييني، جامع الدروس العربية، 117/2.

الشكل من الواو⁽¹⁾، كما علل بتعليل آخر، وهو الاكتفاء بالضمة؛ حملاً على نظير هذه الكلمات، وهي كلمة: ﴿رَوْيَا﴾ [مریم:74] حيث وُجه حذف الياء فيها بالاكتفاء بالكسرة⁽²⁾.

ويمكن للباحث تسمية التعليل بـ: (خشية الالتباس بصورة حرف: الراء) بتسمية أخرى، وهي (التعليل بكرهه توالي صورة الأمثال)، وهما: الراء والواو، وقد صرَّح بهذا التلازم المعافري(القفال) (672هـ)، جامعاً بين التعليلات السابقة، فقال: "فحذفت صورة الهمزة على مراد التحقيق؛ ولأن الراء تشبه الواو في الصورة فكروها اجتماع حرفين على صورة واحدة"⁽³⁾، وكذا ابن الجزري⁽⁴⁾، ولكن ابن جبارة عارضَ تعليل الاشتباه بحرف الراء، واستبعد التشابه بين الواو والراء⁽⁵⁾.

فيكون التعليل بالاكتفاء بحركة الضمة عن حرف الواو أقوى من التعليل بكرهه توالي الأمثال، وهو وإن كان تعليلاً علمياً قوياً لكنه هنا في غير موقعه، لأن الراء ليست قريبة الشكل من الواو، بل بعيدة منها.

3. احتمال القراءات المتواترة، ورعايتها:

صرَّح ابن الجزري بذلك عند تعليله حذف الواو في كلمة: ﴿الرَّؤْيَا﴾ ، بعدة تعليلات، وهي: لمشابهتها الراء، وعلى قراءة الإدغام عند أبي جعفر، وعلى القراءتين معاً تحقيقاً وتقديراً أي الإظهار والإدغام، ثم استحسن وفضل التعليل الثالث وهو القراءتان

(1) الوسيلة، 361، وكذا وجه ابن وثيق الأندلسي، وابن الجزري. ينظر: النشر، 447/1، الجامع، 43.

(2) ينظر: الوسيلة، 374.

(3) شرح الرائية، 343.

(4) ينظر: النشر، 447/1.

(5) شرح عقيلة أتراب القصائد، ت: محمد الجنائبي، 295.

معاً⁽¹⁾، كما أشار الجعبري إلى احتمال القراءات في رسم هذه الكلمة بحذف الواو، ولكنه لم يُصرح بذلك تصریحًا واضحًا، فقال: "ووجه حذفها في: ﴿رُعِيًا﴾ [مریم:74] المثان، وفي: ﴿الرُعِيًا﴾ [الإسراء:60] رسمها على أحد التخفيفين؛ لأنها إذا أبدلت واوًا صارت من باب: ﴿رُعِيِي﴾ [يوسف:100] وفيه وجهان الإظهار، والإدغام كقراءة يزيد⁽²⁾ باب: ﴿الرُعِيًا﴾⁽³⁾، والصورة تتبع التخفيف فتذهب حيث ذهب"⁽⁴⁾.

هكذا علل الجعبري الحذف بطرق أداء هذه الكلمة عند بعض القراء، ولكنها على قراءة (يزيد) أبي جعفر تبدل ياءً فلا صورة لها أصلًا؛ لذاها بالقلب (الإبدال) ياءً ثم إدغامها بالياء الصحيحة بعدها، وقد أغفل الجعبري بعض أوجه أداء هذه الكلمة، وهذه تنمة للأوجه الأدائية للكلمة:

حيث قرأ أبو جعفر بإبدال الهمزة ياءً ثم أدغمها بالياء بعدها وصلًا ووقفًا، وقرأ ورش بإبدالها واوًا وصلًا ووقفًا، وقرأ أبو عمرو البصري بإبدالها واوًا وبعدم الإبدال — أي بتحقيق بالهمز، ووقف عليها حمزة بالواو، وبالهمز⁽⁵⁾.

فيتضح للقارئ جليًا أن تصوير رسم الكلمة بالواو — على القياس الإملائي —؛ لا يُتيح استيعاب قراءة الإبدال ياءً مع الإدغام ﴿الرُعِيًا﴾، وأما تصوير رسمها على حذف الواو (بالهمزة فقط)، قد أتاح ذلك استيعاب قراءة الهمز تحقيرًا، وقراءة الإبدال واوًا، والإبدال ياءً

(1) أشار الباحث إلى ذلك في بحثه: (أثر كراهة توالي الأمثال في الرسم العثماني دراسة تحليلية) المقبول للنشر في مجلة جامعة الشارقة للعلوم الشرعية والدراسات الإسلامية.

(2) هو: يزيد بن القعقاع، أبو جعفر المدني، وعُرف ذلك من وصف قراءته بالإبدال ياءً والإدغام ﴿الرُعِيًا﴾.

(3) يقصد ما اشتق منه، نحو: ﴿رُعِيَاكَ﴾ [يوسف:5]، و﴿رُعِيِي﴾ [يوسف:100، 43]. ينظر: النشر، ابن الجزري، 139/1.

(4) جميلة أرباب المرصد، 220/2.

(5) ينظر: تحاف فضلاء البشر، الدمياطي، 75-76، النشر، ابن الجزري، 139/1.

مع الإدغام تقديرًا، وإلى ذلك أشار الجعبري بقوله: "وفيه وجهان: الإظهار والإدغام، ..، والصورة تتبع التخفيف فتذهب حيث ذهب"، أي إن كتابتها بحذف الواو وذلك على قراءتي الإظهار والإدغام - المشار إليها آنفًا -، كما أن التخفيف مشهور عند العرب؛ لصعوبة النطق بالهمزات، وتعتمد العرب إلى تغيير وإعلال الهمزات بالتسهيل تارة، وبالحذف والإسقاط تارة، وبالإبدال تارة أخرى⁽¹⁾، فهذه صور التخفيف المعهودة عند العرب في الهمزة، ولم تكن معهودة إذا رُسمت الكلمة بحرف الواو.

وقد تعددت التعليقات هنا مما يعني أن الآخذين بالتعليلات قد تختلف تعليقاتهم، ومرجع ذلك أنها بمثابة استنتاجات تنقح في الذهن، تنوعت بتنوع واختلاف الأذهان، وما يقويها ويجعلها جديرة بالذكر، والاهتمام أنها مستندة على أسس علمية، وضوابط سليمة وواضحة.

سادسًا: دراسة ظاهرة حذف الواو المفردة من الخط بعد ميم الجمع المضمومة إذا لقيها همز، نحو: ﴿عَلَيْهِمْ ءَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ﴾ [البقرة:6]، وشبهه، فإن لقيها ساكن حُذِفَتْ لفظًا وخطًا، نحو: ﴿عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ﴾ [البقرة:61]، ذكر ذلك ابن وثيق وأراد به رواية ورش عن نافع⁽²⁾، وينسحب هذا الحكم على قراءة قالون بخُلف عنه، وابن كثير وأبو جعفر قولًا واحدًا سواء جاء بعدها همزة أم لم يأت، ويُسمّون أصحاب الصلة، حيث قرؤوا بضم ميم الجمع وأوًا، هكذا: ﴿عَلَيْهِمُ﴾ أما بقية القراء فيإسكانها⁽³⁾.

خلاصة التعليل العلمي لظاهرة حذف الواو المفردة من الخط بعد ميم الجمع المضمومة إذا لقيها همزة، نحو: ﴿عَلَيْهِمْ ءَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ﴾ [البقرة:6]، وشبهه، على النحو الآتي:

1. احتمال القراءات المتواترة، ورعايتها:

(1) ينظر: معجم علوم القرآن، الجرمي، 93، معجم مصطلحات علم القراءات القرآنية، 29-30، 167-168.

(2) ينظر: الجامع، 43.

(3) ينظر: الوابي، القاضي، 51-52.

يمكن للباحث تعليل حذف الواو من ميم الجمع إذا لقيه همزة؛ لاحتمال قراءة نافع وابن كثير وأبي جعفر ويُسمون أصحاب الصلة؛ حيث قرأ ورش بصلة ميم الجمع وأوًا إذا وقعت بعدها همزة قطع، وقرأ قالون بصلة ميم الجمع وبإسكانها سواء وقعت بعدها همزة أم لم تقع، وهما راويا الإمام نافع، وقرأ كذلك ابن كثير وأبو جعفر بصلة ميم الجمع وأوًا قولًا واحدًا وقع بعدها همز أم لم يقع، هكذا: ﴿عَلَيْهِمْ﴾ أما بقية القراء فبإسكانها⁽¹⁾.

فلو رُسمت بالواو لاحتجر الرسم على قراءة أصحاب الصلة فقط، ولكن كتبه القرآن رسموها بحذف الواو حتى تحتل الوجهين: وجه إسكان ميم الجمع تحقيرًا، ووجه صلة ميم الجمع تقديرًا، أما إذا جاء بعد الميم ساكن فقد حُذِفَت الواو لفظًا، وخطأً مثل: ﴿جَاءَتْهُمْ﴾ الْبَيِّنَاتُ ﴿البقرة: ٢١٣﴾ وذلك عند جميع القراء، وهو كذلك على القياس الاملائي.

الخاتمة وفيها أهم النتائج والتوصيات:

كما سبق يمكن للباحث استخلاص أهم النتائج والتوصيات على النحو الآتي:

1. أن التعليقات العلمية لظاهرة حذف الواو؛ شهدت للصحابة الكرام عنايتهم الفائقة الممنهجة بالقرآن الكريم وكلماته المقدسة.
2. تعددت مشارب هذه التعليقات بين علوم عدة، كاللغة العربية والقراءات والتفسير وقواعد الإملاء، مما يدل على وجاهة التعليقات وارتباطها العلمي الوثيق.
3. حذف الواو يكون في وسط الكلمة كما يكون في آخر بعض كلمات القرآن الكريم.
4. تعددت العلل العلمية لحذف حرف الواو المفردة، ومنها: احتمال القراءات المتواترة والشاذة، والاكتفاء بالضممة عن الواو، وبناء الخط على اللفظ، والاختصار والتخفيف، وغيرها.
5. تصدر تعليل احتمال القراءات المتواترة والشاذة قائمة تعليقات حذف الواو.
6. التعليل بالمعنى التفسيري مرتبط بمعاني تدور حولها الكلمة المحذوف منها الواو وتندرج

(1) ينظر: الواوي، القاضي، 51-52.

ضمن التعليقات المبنية على أساس علمي عميق، وعلى أقوال المتقدمين من أهل العلم، ولا يندرج تحت التعليق المعنوي المتكلف فإن فيه استجلاب معانٍ خارجية عن معاني الكلمة.

7. التعليق بكرهة توالي المثليين، أو الأمثال يقول به كثير العلماء فيما تتالت فيه ألفان أو ياءان أو واوان، ولكن التوسُّع فيه توسُّعاً كبيراً قد يخل بالكلمة وبنيتها.

8. تميُّز ابن جُبارة بالقدرة على تحرير محل النزاع أو الإشكال، وترجيح بعض التعليقات؛ لما يمتلكه من قوة علمية وإمكانات لغوية تميزه عن غيره.

9. قد تُعلل الكلمة تعليلاً لغوياً، أو معنوياً منضبطاً بأدواته، وكل ذلك من باب الاجتهاد والرأي المدعوم بالدليل، وما جاء فيها من خلاف فهو من باب خلاف التنوع وليس التضاد.

10. إن رسم المصحف الشريف مُستقل بنفسه، جارٍ على غير قياس، غير مقيد على القواعد الإملائية.

التوصيات:

يوصي الباحث بالتوسع في البحث عن التعليقات العلمية المحضة، وإتمام ظواهر الرسم العثماني الأخرى، وهي: (الزيادة، والإبدال، والهمز، الفصل والوصل، وما فيه قراءتان متواترتان وكتِّب على إحداهما)، وذلك في كتب اللغة والرسم عامة ككتاب: (نثر المرجان في رسم نظم القرآن) للأركاتي (1238هـ).

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم الكوفي.

ابن البناء المراكشي، أحمد بن محمد، (1990م)، عنوان الدليل من مرسوم خط التنزيل، ط: 1، لبنان، دار الغرب الإسلامي بيروت.

ابن الجزري، محمد بن محمد، النشر في القراءات العشر، مصر، المطبعة التجارية الكبرى.

ابن الجوزي، عبد الرحمن بن محمد، (1422 هـ)، زاد المسير في علم التفسير، ط: 1، بيروت،

دار الكتاب العربي.

ابن السراج، أبو بكر محمد، الخط، (1976م)، مجلة المورد العراقية، المجلد الخامس، العدد الثالث.

ابن القاصح، علي بن عثمان (2006م)، شرح تلخيص الفوائد وتقريب المتباعد على عقيلة أتراب القصائد، ط: 1، مصر، دار الصحابة للتراث بطنطا.

ابن النديم، محمد بن إسحاق، (1997م)، الفهرست، ط: 2، لبنان، دار المعرفة بيروت.

ابن خالويه، الحسين بن أحمد، (ب.ت)، مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع، (ب.ق)، القاهرة، مطبعة المتنبي.

ابن دُرستَوَيْه، عبد الله بن جعفر، (1998م)، تصحيح الفصح وشرحه، القاهرة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية.

ابن عطية، عبد الحق بن أبي بكر، (1422هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ط: 1، بيروت، دار الكتب العلمية.

ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا، (1997م)، الصحاحي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، ط: 1، لبنان، دار الكتب العلمية-بيروت.

ابن منظور، محمد بن مكرم، (1414هـ)، لسان العرب، ط: 3، بيروت، دار صادر.

ابن نجاح، سليمان، (2002م)، مختصر التبيين لهجاء التنزيل، المدينة المنورة، مجمع الملك فهد.

أبو الفيض، محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، مصر، دار الهداية.

الأركاقي، محمد غوث، (1333هـ)، نثر المرجان في رسم نظم القرآن، الهند، مطبعة عثمان بريس.

الأنباري، محمد بن القاسم إيضاح، (1971م)، الوقف والابتداء في كتاب الله، بدون رقم الطبعة، دمشق، مجمع اللغة العربية.

الأندلسي، إبراهيم ابن وثيق، (1988م)، الجامع لما يحتاج إليه من رسم المصحف، ط: 1،

بغداد، دار الأنبار مطبعة العاني.

البغوي، الحسين بن مسعود، (1420 هـ)، معالم التنزيل في تفسير القرآن (تفسير البغوي)، ط:1، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

التهانوي، محمد بن علي، (1996م)، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ط:1، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون.

الثعلبي، أحمد بن محمد، (2002م)، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، ط:1، لبنان، دار إحياء التراث العربي-بيروت.

الجاحظ، عمرو بن بجر، (بدون تاريخ الطبعة)، البيان والتبيين، بدون رقم الطبعة، بيروت، دار ومكتبة الهلال.

الجرمي، إبراهيم محمد، (2001م)، معجم علوم القرآن، ط:1، دمشق، دار القلم.

الجعبري، إبراهيم بن عمر، (2017م)، جملة أرباب المراسد في شرح عقيلة أتراب القصائد، ط:1، المملكة العربية السعودية، برنامج الكراسي البحثية بجامعة طيبة، المدينة المنورة.

الجنائبي، محمد بن عمر، (1432/09/19هـ)، شرح قصيدة أتراب القصائد في أسنى

المقاصد، أحمد بن محمد بن جبارة المقدسي الحنبلي، الجزء الثاني من شرح قول الناظم

(واكتب تراء وجاءنا بواحدة.. إلى نهاية الكتاب)، رسالة دكتوراه، قسم القراءات،

كلية القرآن الكريم، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة.

الجهني، حسن بن محمد، (1434 - 1435هـ)، شرح القصيدة الرائية الموسومة: (عقيلة

أتراب القصائد)، الإمام محمد بن سليمان المعافري الشاطبي، دراسة وتحقيقاً، رسالة

دكتوراه في تخصص القراءات، قسم القراءات، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم

القرى، المملكة العربية السعودية.

الحمد، غانم قدوري، (2016م)، الميسر في علم رسم المصحف وضبطه، ط:2، المملكة

العربية السعودية، مركز الدراسات والمعلومات القرآنية بمعهد الإمام الشاطبي جدة.

الحميري، بشير حسن، معجم الرسم العثماني، (2015م)، ط:1، المملكة العربية السعودية،

مركز تفسير للدراسات القرآنية بالرياض.

الخوارزمي، محمد بن أحمد، مفاتيح العلوم، ط:2، مصر، دار الكتاب العربي.

الداني، عثمان بن سعيد، (1407هـ)، المحكم في نقط المصاحف، ط:2، دمشق، دار الفكر.

الداني، عثمان بن سعيد، (2010م)، المقنع في رسم مصاحف الأمصار، ط:1، المملكة العربية السعودية، دار التدمرية- الرياض.

الدمياطي، أحمد البناء، (1987م)، إتخاف فضلاء البشر بالقراءات الأربعة عشر، ط:1، مصر، عالم الكتاب، مكتبة الكليات الأزهرية.

الرازي، محمد بن أبي بكر، (1999م)، مختار الصحاح، ط:5، بيروت، المكتبة العصرية، الدار النموذجية.

ردمان، حمود محمد، 2017م، توجيهات العلماء لقاعدتي الحذف والزيادة في الرسم العثماني دراسة تحليلية مقارنة، شعبة القراءات وعلومها، كلية القرآن الكريم للقراءات وعلومها بطنطا الدراسات العليا، جامعة الأزهر، مصر.

الزجاج، إبراهيم بن السري، (1988م)، معاني القرآن وإعرابه، ط:1، بيروت، عالم الكتب.

الزخشري، محمود بن عمرو، (1407هـ)، الكشاف، ط:3، بيروت، دار الكتاب العربي.

السخاوي، علي بن محمد، (2003م)، الوسيلة إلى كشف العقيلة، ط:2، السعودية، مكتبة الرشد ناشرون.

سيبويه، عمرو بن عثمان، (1988م)، الكتاب، ط:3، القاهرة مكتبة الخانجي.

السيوطي، جلال الدين، ابن أبي بكر عبد الرحمن، (1974م)، الإتيقان في علوم القرآن، بدون رقم الطبعة، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، مصر، المكتبة التوفيقية.

الشاطبي، القاسم بن فيره، (2001م)، منظومة عقيلة أتراب القصائد في أسنى المقاصد في

- علم رسم المصاحف، ط:1، المملكة العربية السعودية، دار نور للمكتبات.
- الشرييني، محمد بن أحمد الخطيب، (1285 هـ)، السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير، بدون رقم الطبعة، القاهرة، مطبعة بولاق (الأميرية).
- الضباع، علي بن محمد، (بدون تاريخ الطبعة)، سمير الطالبين في رسم وضبط الكتاب المبين، ط:1.
- الطبري، محمد بن جرير، (2002م)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ط:1، دار هجر للطباعة.
- عوض، عبد الكريم إبراهيم، (2006م)، المتحف في رسم المصحف، ط:1، مصر، دار الصحابة بطنطا.
- الغلاييني، مصطفى بن محمد، (1993م)، جامع الدروس العربية، ط:28، بيروت، المكتبة العصرية.
- الفيومي، أحمد بن محمد، (ب.ت.)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، (ب.ق.)، لبنان، المكتبة العلمية بيروت.
- القاضي، عبد الفتاح بن عبد الغني، (1992م)، الوافي في شرح الشاطبية في القراءات السبع، ط:4، مكتبة السوادى للتوزيع.
- القيسي، مكي بن أبي طالب، (1405هـ)، مشكل إعراب القرآن، ط:2، بيروت، مؤسسة الرسالة.
- القيسي، مكي بن أبي طالب، (2008م)، الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره وأحكامه، وحمل من فنون علومه، (ط:1)، الشارقة، جامعة الشارقة - كلية الشريعة والدراسات الإسلامية.
- الكرمانى، محمد بن أبي نصر، (بدون تاريخ)، شواذ القراءات، (بدون رقم الطبعة)، لبنان، مؤسسة البلاغ.
- الكرمانى، محمود بن حمزة، غرائب التفسير وعجائب التأويل، جدة، دار القبلة للثقافة

الإسلامية.

الليبي، أبو بكر عبد الغني، (2011م)، *الدُّرَّة الصَّقِيلَة فِي شَرْحِ آيَاتِ الْعَقِيلَة*، ط:1، قطر، إصدارات وزارة الأوقاف.

المارغني، إبراهيم أحمد، (بدون تاريخ النشر)، *دليل الحيران على مورد الضمآن*، (بدون رقم الطبعة، القاهرة، دار الحديث.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، (بدون تاريخ الطبعة)، *تفسير الماوردي (النكت والعيون)*، بدون رقم الطبعة، لبنان- بيروت، دار الكتب العلمية.

المسؤول، عبد العلي، (2007م)، *معجم مصطلحات علوم القراءات القرآنية وما يتعلق به*، ط:1، مصر، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة.

المقدسي، عبد الرحمن إسماعيل، (2012م)، *شرح العقيلة الرائية*، ط:1، مصر، مكتبة الشيخ فرغلي سيد عرباوي.

المهدوي، أحمد بن عمار، (1430هـ)، *هجاء مصاحف الأمصار*، ط:1، المملكة العربية السعودية، دار ابن الجوزي.

النسفي، أبو البركات عبد الله بن أحمد، (1998م)، *تفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل)*، ط:1، بيروت، دار الكلم الطيب.

الهروي، محمد بن أحمد، (2001م)، *تهذيب اللغة*، ط:1، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

References

Holy Qur'an - Reading of Hafs from 'Asim Al-koufi.

Ibn al-binā' almaraaākushī, Aḥmad ibn Muḥammad, (1990), *'Unwān al-Dalīl min Marsūm khaṭṭ al-tanzīl*, 1st ed, Lubnān, Dār al-Gharb al-Islāmī Bayrūt.

Ibn al-Jazarī, Muḥammad ibn Muḥammad, *al-Nashr fī al-qirā'āt al-'ashr*, Miṣr, al-Maṭba'ah al-Tijārīyah al-Kubrā.

Ibn al-Jawzī, 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad, (1422 H), *Zād al-Musayyar fī 'ilm al-tafsīr* (in Arabic), 1st ed, Bayrūt, Dār al-Kitāb al-'Arabī.

Ibn al-Sarrāj, Abū Bakr Muḥammad, al-khaṭṭ, (1976), *Majallat al-*

- Mawrid al-'Irāqīyah* (in Arabic), al-mujallad al-khāmis, al-'adad al-thālith.
- Ibn al-Qāsih, 'Alī ibn 'Uthmān (2006), *Sharḥ Talkhīṣ al-Fawā'id wa-taqrīb al-mutabā'id 'alā 'Aqīlah atrāb al-qaṣā'id* (in Arabic), 1st ed, Miṣr, Dār al-ṣaḥābah lil-Turāth bi-Ṭanṭā.
- Ibn al-Nadīm, Muḥammad ibn Ishāq, (1997), *Al-Fihrist* (in Arabic), 2nd ed, Lubnān, Dār al-Ma'rifah Bayrūt.
- Ibn Khālawayh, al-Ḥusayn ibn Aḥmad, (n. d), *Mukhtaṣar fī shawādh al-Qur'ān min Kitāb al-Badī'* (in Arabic), (n. n), al-Qāhirah, Maṭba'at al-Mutanabbī.
- Ibn durustawayh, 'Abd Allāh ibn Ja'far, (1998), *Taṣhīḥ al-faṣīḥ wa-sharāḥahu* (in Arabic), al-Qāhirah, al-Majlis al-A'lā lil-Shu'ūn al-Islāmīyah.
- Ibn 'Atīyah, 'Abd al-Ḥaqq ibn Abī Bakr, (1422H), *Al-muḥarrir al-Wajīz fī tafsīr al-Kitāb al-'Azīz* (in Arabic), 1st ed, Bayrūt, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.
- Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris ibn Zakarīyā, (1997), *Al-Ṣāhibī fī fiqh al-lughah al-'Arabīyah wa-masā'iluhā wa-sunan al-'Arab fī kalāmihā* (in Arabic), 1st ed, Lubnān, Dār al-Kutub al-'Imy-byrwt.
- Ibn manzūr, Muḥammad ibn Mukarram, (1414h), *Lisān al-'Arab* (in Arabic), 3rd ed, Bayrūt, Dār Ṣādir.
- Ibn Najāh, Sulaymān, (2002), *Mukhtaṣar al-Tabyīn li-hijā' al-tanzīl* (in Arabic), al-Madīnah al-Munawwarah, Majma' al-Malik Fahd.
- Abū al-Fayḍ, Muḥammad ibn Muḥammad, *Tāj al-'arūs min Jawāhir al-Qāmūs* (in Arabic), Miṣr, Dār al-Hidāyah.
- Al'arakāty, Muḥammad Ghawth, (1333h), *Nathr al-marjān fī rasm nazm al-Qur'ān* (in Arabic), al-Hind, Maṭba'at 'Uthmān Brīs.
- Al-Anbārī, Muḥammad ibn al-Qāsim Īdāh, (1971), *Al-Waqf wa-al-ibtidā' fī Kitāb Allāh* (in Arabic), (n. e), Dimashq, Majma' al-lughah al-'Arabīyah.

- Al-Andalusī, Ibrāhīm Ibn wthyq, (1988), *Al-Jāmi‘ li-mā yahtāju ilayhi min rasm al-Muṣḥaf* (in Arabic), 1st ed, Baghdād, Dār al-Anbār Maṭba‘at al-‘Ānī.
- Al-Baghawī, al-Ḥusayn ibn Mas‘ūd, (1420 H), *Ma‘ālim al-tanzīl fī tafsīr al-Qur‘ān (tafsīr al-Baghawī)* (in Arabic), 1st ed, Bayrūt, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Al-Tahānawī, Muḥammad ibn ‘Alī, (1996), *Mawsū‘at Kashshāf iṣṭilāḥāt al-Funūn wa-al-‘Ulūm* (in Arabic), 1st ed, Bayrūt, Maktabat Lubnān Nāshirūn.
- Al-Tha‘labī, Aḥmad ibn Muḥammad, (2002), *Al-kashf wa-al-bayān ‘an tafsīr al-Qur‘ān* (in Arabic), 1st ed, Lubnān, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-rby-byrwt.
- Al-Jāḥiẓ, ‘Amr ibn Baḥr, (n. d), *Al-Bayān wa-al-tabyīn* (in Arabic), (n. e), Bayrūt, Dār wa-Maktabat al-Hilāl.
- Al-Jarmī, Ibrāhīm Muḥammad, (2001), *Mu‘jam ‘ulūm al-Qur‘ān* (in Arabic), 1st ed, Dimashq, Dār al-Qalam.
- Al-Ja‘barī, Ibrāhīm ibn ‘Umar, (2017), *Jamīlah arbāb al-marāṣid fī sharḥ ‘Aqīlah atrāb al-qaṣā’id* (in Arabic), 1st ed, al-Mamlakah al-‘Arabīyah al-Sa‘ūdīyah, Barnāmaj al-karāsī al-baḥṭhiyah bi-Jāmi‘at Ṭaybah, al-Madīnah al-Munawwarah.
- Al-Janāyīnī, Muḥammad ibn ‘Umar, (19/09/1432h), *Sharḥ qaṣīdat atrāb al-qaṣā’id fī asnā al-maqāṣid, Aḥmad ibn Muḥammad ibn jubārḥ al-Maqdisī al-Ḥanbalī, al-juz’ al-Thānī min sharḥ qawl al-Nāẓim (wāktb trā’ā wjā’nā bwāḥdh ilā nihāyat al-Kitāb), Risālat duktūrāh* (in Arabic), Qism al-qirā’āt, Kullīyat al-Qur‘ān al-Karīm, al-Jāmi‘ah al-Islāmīyah, al-Madīnah al-Munawwarah.
- Al-Juhanī, Ḥasan ibn Muḥammad, (1434-1435h), *Sharḥ al-qaṣīdah al-rā’iyah al-mawsūmah : (‘Aqīlah atrāb al-qaṣā’id), al-Imām Muḥammad ibn Sulaymān al-Ma‘āfirī al-Shāṭibī, drāstan wṭḥyqan, Risālat duktūrāh* fī takhaṣṣuṣ al-qirā’āt, Qism al-qirā’āt, Kullīyat al-Da‘wah wa-uṣūl al-Dīn, Jāmi‘at Umm al-Qurā, al-Mamlakah al-‘Arabīyah al-Sa‘ūdīyah (in Arabic).
- Al-Ḥamad, Ghānim Qaddūrī, (2016), *Al-muyassar fī ‘ilm rasm al-*

- Muṣḥaf wa-ḍabaṭahu* (in Arabic), 2nd ed, al-Mamlakah al-‘Arabīyah al-Sa‘ūdīyah, Markaz al-Dirāsāt wa-al-Ma‘lūmāt al-Qur’ānīyah bi-Ma‘had al-Imām al-Shāṭibī Jiddah.
- Al-Ḥimyarī, Bashīr Ḥasan, (2015), *Mu‘jam al-Rasm al-‘Uthmānī* (in Arabic), 1st ed, al-Mamlakah al-‘Arabīyah al-Sa‘ūdīyah, Markaz tafsīr lil-Dirāsāt al-Qur’ānīyah bi-al-Riyād.
- Al-Khuwārizmī, Muḥammad ibn Aḥmad, *Maḥāṭib al-‘Ulūm* (in Arabic), 2nd ed, Miṣr, Dār al-Kitāb al-‘Arabī.
- Al-Dānī, ‘Uthmān ibn Sa‘īd, (1407h), *Al-Muḥkam fī nuqaṭ al-maṣāḥif* (in Arabic), 2nd ed, Dimashq, Dār al-Fikr.
- Al-Dānī, ‘Uthmān ibn Sa‘īd, (2010), *Al-Muqni‘ fī rasm maṣāḥif al-amṣār* (in Arabic), 1st ed, al-Mamlakah al-‘Arabīyah al-Sa‘ūdīyah, Dār altdmryt-al-Riyād.
- Al-Dimyāṭī, Aḥmad al-Bannā, (1987), *Iṭḥāf Fuḍalā’ al-bashar bi-al-qirā’āt al-arba‘ah ‘ashar* (in Arabic), 1st ed, Miṣr, ‘Ālam al-Kitāb, Maktabat al-Kullīyāt al-Azharīyah.
- Al-Rāzī, Muḥammad ibn Abī Bakr, (1999), *Mukhtār al-ṣiḥāḥ* (in Arabic), 5th ed, Bayrūt, al-Maktabah al-‘Aṣrīyah, al-Dār al-Namūdhajīyah.
- Radmān, Hammūd Muḥammad, (2017), *Tawjīhāt al-‘ulamā’ lqā’ dty al-Ḥadhf wa-al-ziyādah fī al-Rasm al-‘Uthmānī dirāsah taḥlīlīyah muqāranah*, Shu‘bat al-qirā’āt wa-‘ulūmihā, Kullīyat al-Qur’ān al-Karīm lil-qirā’āt wa-‘ulūmihā bi-Ṭanṭā al-Dirāsāt al-‘Ulyā, Jāmi‘at al-Azhar, Miṣr (in Arabic).
- Al-Zajjāj, Ibrāhīm ibn al-sirrī, (1988), *Ma‘ānī al-Qur’ān wa-i‘rābuh* (in Arabic), 1st ed, Bayrūt, ‘Ālam al-Kutub.
- Al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ‘Amr, (1407h), *Al-Kashshāf* (in Arabic), 3rd ed, Bayrūt, Dār al-Kitāb al-‘Arabī.
- Al-Sakhāwī, ‘Alī ibn Muḥammad, (2003), *Al-wasīlah ilā Kashf al-‘Aqīlah*, 2nd ed, al-Sa‘ūdīyah, Maktabat al-Rushd Nāshirūn.
- Sībawayh, ‘Amr ibn ‘Uthmān, (1988), *Al-Kitāb* (in Arabic), 3rd ed, al-Qāhirah Maktabat al-Khānjī.
- Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn, Ibn Abī Bakr ‘Abd al-Raḥmān, (1974), *Al-Itqān fī ‘ulūm al-Qur’ān* (in Arabic), (n. n), Miṣr, al-Hay‘ah

- al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb.
- Al-Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr, *Ham‘ al-hawāmi‘ fī sharḥ jam‘ al-jawāmi‘* (in Arabic), Miṣr, al-Maktabah al-Tawfiqīyah.
- Al-Shāṭibī, al-Qāsim ibn Fīrruh, (2001), *Manzūmat ‘Aqīlah atrāb al-qaṣā‘id fī asná al-maqāṣid fī ‘ilm rasm al-maṣāḥif* (in Arabic), 1st ed, al-Mamlakah al-‘Arabīyah al-Sa‘ūdīyah, Dār Nūr lil-Maktabāt.
- Al-Shirbīnī, Muḥammad ibn Aḥmad al-Khaṭīb, (1285 H), *Al-Sarrāj al-munīr fī al-i‘ānah ‘alá ma‘rifat ba‘ḍ ma‘ānī kalām Rabbinā al-Ḥakīm al-khabīr* (in Arabic), (n. n), al-Qāhirah, Maṭba‘at Būlāq (al-Amīrīyah).
- Al-Ḍabbā‘, ‘Alī ibn Muḥammad, (n. d), *Samīr al-ṭālibīn fī rasm wa-ḍabaṭa al-Kitāb al-mubīn* (in Arabic), 1st ed.
- Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr, (2002), *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl āy al-Qur’ān* (in Arabic), 1st ed, Dār Hajar lil-Ṭibā‘ah.
- ‘Awaḍ, ‘Abd al-Karīm Ibrāhīm, (2006), *Al-Mathaf fī rasm al-Muṣḥaf* (in Arabic), 1st ed, Miṣr, Dār al-ṣaḥābah bi-Ṭanṭā.
- Ghalāyīnī, Muṣṭafá ibn Muḥammad, (1993), *Jāmi‘ al-durūs al-‘Arabīyah* (in Arabic), 28th ed, Bayrūt, al-Maktabah al-‘Aṣrīyah.
- Al-Fayyūmī, Aḥmad ibn Muḥammad, (n. d), *Al-Miṣbāḥ al-munīr fī Gharīb al-sharḥ al-kabīr* (in Arabic), (n. n), Lubnān, al-Maktabah al-‘Ilmīyah Bayrūt.
- Al-Qāḍī, ‘Abd al-Fattāḥ ibn ‘Abd al-Ghanī, (1992), *Al-Wāfi fī sharḥ al-Shāṭibīyah fī al-qirā‘āt al-sab‘* (in Arabic), 4th ed, Maktabat al-Sawādī lil-Tawzī‘.
- Al-Qaysī, Makkī ibn Abī Ṭālib, (1405h), *Mushkil i‘rāb al-Qur’ān* (in Arabic), 2nd ed, Bayrūt, Mu’assasat al-Risālah.
- Al-Qaysī, Makkī ibn Abī Ṭālib, (2008), *Al-Hidāyah ilá Bulūgh al-nihāyah fī ‘ilm ma‘ānī al-Qur’ān wa-tafsīruh wa-aḥkāmuhu, wa-jumal min Funūn ‘ulūmuhu* (in Arabic), (1st ed), al-Shāriqah, Jāmi‘at alshārqt-Kullīyat al-sharī‘ah wa-al-Dirāsāt al-Islāmīyah.

- Al-Kirmānī, Muḥammad ibn Abī Naṣr, (n. d), *Shawādh al-qirā'āt* (in Arabic), (n. n), Lubnān, Mu'assasat al-Balāgh.
- Al-Kirmānī, Maḥmūd ibn Ḥamzah, *Gharā'ib al-tafsīr wa-'ajā'ib al-ta'wīl* (in Arabic), Jiddah, Dār al-Qiblah lil-Thaqāfah al-Islāmīyah.
- Al-Labīb, Abū Bakr 'Abd al-Ghanī, (2011), *Alddurh alṣqylh fī sharḥ abyāt al-'Aqīlah* (in Arabic), 1st ed, Qaṭar, Iṣdārāt Wizārat al-Awqāf.
- Al-Mārghanī, Ibrāhīm Aḥmad, (n. d), *Dalīl al-ḥayrān 'alā Mawrid al-zam'ān* (in Arabic), (n, n), al-Qāhirah, Dār al-ḥadīth.
- Al-Māwardī, Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Muḥammad, (n. d), *Tafsīr al-Māwardī (al-Nukat wa-al-'uyūn)* (in Arabic), (n. n), Ibnān-Bayrūt, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.
- Al-Mas'ūl, 'Abd al-'Alī, (2007), *Mu'jam muṣṭalahāt 'ulūm al-qirā'āt al-Qur'ānīyah wa-mā yata'allaqu bi-hi* (in Arabic), 1st ed, Miṣr, Dār al-Salām lil-Ṭibā'ah wa-al-Naṣh wa-al-Tawzī' wa-al-Tarjamah.
- Al-Maqdisī, 'Abd al-Raḥmān Ismā'īl, (2012), *Sharḥ al-'Aqīlah al-rā'īyah* (in Arabic), 1st ed, Miṣr, Maktabat al-Shaykh Farghalī Sayyid 'Arabāwī.
- Al-Mahdawī, Aḥmad ibn 'Ammār, (1430h), *Hijā' maṣāḥif al-amṣār* (in Arabic), 1st ed, al-Mamlakah al-'Arabīyah al-Sa'ūdīyah, Dār Ibn al-Jawzī.
- Al-Nasafī, Abū al-Barakāt 'Abd Allāh ibn Aḥmad, (1998), *Tafsīr al-Nasafī (Madārik al-tanzīl wa-ḥaqā'iq al-ta'wīl)* (in Arabic), 1st ed, Bayrūt, Dār al-Kalim al-Ṭayyib.
- Al-Harawī, Muḥammad ibn Aḥmad, (2001), *Tahdhīb al-lughah* (in Arabic), 1st ed, Bayrūt, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.

الإيمان وأثره في تحقق السلم الاجتماعي

د. عبد الله خميس عمير باجهام

أستاذ العقيدة المساعد بجامعة القرآن الكريم

والعلوم الإسلامية _ سيئون

abbajham@gmail.com

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution international (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو الإضافة إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.

للاقتباس: باجهام، عبد الله خميس، الإيمان وأثره في تحقيق السلم الاجتماعي، مجلة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، المجلد: 18، العدد: 2، 2023: 93-131.

تاريخ استلام البحث: 2023/03/24 م تاريخ قبوله للنشر: 2023/05/13 م

DOI: <https://doi.org/10.61821/v18i2.0148>

الملخص:

يُعد البحث اغتنامًا حقيقيًا للثراء الفكري العقدي للسلم الاجتماعي، وإعمالًا تنويريًا لمعاني الإيمان في جميع شؤون الحياة؛ إذ يؤسس منهجية إحيائية راشدة الخطى، كفيلة بأن تروض رسوخ الفهم عن السلم الاجتماعي وتُحد من انتشار ثقافة العنف والصراع بين المجتمع المسلم، وتمكن من تحقيق المعالم الحضارية والمبادئ العقدية والثقافية الراسخة للأمة.

وقد جاء هذا البحث ليسلط الضوء على الإيمان وأثره في تحقيق السلم الاجتماعي وذلك من خلال مقدمة ومبحثين وثلاثة مطالب لكل مبحث، (المبحث الأول: التعريف بالإيمان وأهميته وعلاقته بالمجتمع وواجبات تحقيقه، والمبحث الثاني: التعريف بالسلم الاجتماعي وأهميته وضرورته وأثر الإيمان في تحقيقه)، وختم البحث بمجموعة نتائج منها: عظم مكانة الإيمان وأثره البالغ في تحقق السلم الاجتماعي، اعتناء الحكومات والمؤسسات بالسلم الاجتماعي وإشاعة ثقافة المحبة والأخوة إنما هو احتفاظ بأسباب تماسك المجتمع وإشاعة ثقافته السلمية بين الأفراد والشعوب والمجتمعات، واستمسك بحقيقة الإيمان والعقيدة الراسخة باعتبارها المنقذ للأمة في جميع تحدياتها ومشكلاتها الداخلية والخارجية.

كما عزز البحث ببعض التوصيات، منها: الحفاظ على ديننا وعقيدتنا، وحفظ المحبة والأخوة بين أفراد المجتمع وتعزيزها، وقطع كل أشكال الظنون بإتمام تنفيذها، وإيجاد مؤسسات علمية تضبط السير وتشيع ثقافة السلم الاجتماعي، وتعالج المشكلات العدوانية ذات الصراع والعنف، الالتزام بضوابط الأثر الإيجابي للإيمان وتحقيق السلم الاجتماعي، وصناعة اللحمة المجتمعية تجاه المخاطر التي تحدق بالسلم الاجتماعي.

الكلمات المفتاحية: السلم، أثر الإيمان، الاعتقاد، التنازع.

Faith and its Impact on Achieving Social Peace

Dr. Abdullah Khamis Ba-jeham

Professor assistant at The University Of Quran And Islamic Sciences Seiyun -Main Center

©This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license.

Citation: Ba-jeham, Abdullah Khamis, Faith and its Impact on Achieving Social Peace, Journal of the University of Holy Quran and Islamic Sciences, volume: 18, issue:2, 2023:93-131.

DOI: <https://doi.org/10.61821/v18i2.0148>

Received: 24/03/2023

Accepted: 13/05/2023

Abstract:

The research aims to enhance the culture of social peace and seize the spread of violence and conflict in Islamic societies and to achieve the civilizational landmarks and the firm doctrinal and cultural principles of the nation.

The research consists of an introduction and two topics and three requirements for each topic. The first topic: is an introduce the concept of faith, its importance, its relationship with the society and the requirements to achieve it. The second topic: deals with the concept of social peace, its importance, its necessity and the impact of faith. The research's close centers on the magnificent position of faith and its great impact on achieving social peace. Also, it calls governments and organizations enhance the culture of social peace among the individuals, groups and societies.

The researcher recommends that religion, faith, love and brotherhood must be preserved and enhanced among the members of the society because they will cut off all forms of suspicion when they are fully applied in reality, finding scientific institutions that control keep walking on this track and spread a culture of social peace, and find effective solutions problems of violence and making societal cohesion against the dangers that

threaten social peace.

Keywords: social peace – faith impact - belief - conflict.

المقدمة:

الحمد لله الذي أتم علينا النعمة، وعلمنا الحكمة، ورضي لنا الإسلام ديناً، سبحانه وسع كل شيء رحمةً وعلماً، وفتح لنا من خزائن علمه فتحاً مبيناً، صلى الله وسلم على النبي المجتبي، أزكى البشرية علماً وفهماً، وحباً في نشر الإسلام والسلام مدداً، وعلى آله وصحبه أنوار الهدى، ومن اقتفى آثارهم يلتمس فيه علماً. وبعد:

فإن الإيمان والعقيدة من أشرف العلوم قدرًا، وأسمها فخرًا، وأعظمها أجرًا، وأعمها فائدة، وقد حوى هذا العلم أسسًا ومبادئ، وإن من أعظمها نفعًا، وأجلها قدرًا، وأدقها اهتمامًا، وأمكنها ضبطًا، أثر الإيمان والعقيدة الصحيحة على السلوك والأخلاق والتصرفات، وهذا ما يثير أفكار الباحثين ويبعثها على اقتناص المفاهيم للمتأملين في كتاب الله تعالى وسنة النبي – صلى الله عليه وسلم –.

إن حاجة المسلم إلى الفهم العميق للإيمان وتحقيق غايته ومبادئه أمر غاية في الأهمية، إذ إن الحياة محكومة قولاً وعملاً، حركة وسكوناً بنصوص الشارع وعقائده، وتحقيق مقاصده وحكمه، والاحتفاظ بالسلم وأسباب بقائه ونمائه، والإيمان هو الحل الأسلم لتحقيق السلم الاجتماعي، فيعد عاملاً أساسياً في تحقيق الاستقرار والأمن للمجتمعات، كما يوفر العدل الكافل لحقوق الأفراد، وإذا ما فقد السلم والوئام، فإن النتيجة ستكون تدهور الأمن وزعزعة الاستقرار، وستسود حالة من الحرب والخصام، حيث يسعى كل طرف إلى إلحاق الضرر والأذى بالطرف الآخر، وحينها تضيع الحقوق وتنتهك الحرمات، وتُدمر المصالح العامة، ويشعر أفراد المجتمع بالخوف، وكل جهة يظهر لها بأنّها مهددة في مصالحها ووجودها، فتتجه نحو الانتقام وإحراز أكبر قدر ممكن من السيطرة والغلبة.

والإشارة إلى أنّ ثقافة السلم الاجتماعي تحتاج إلى تعليم وتدريب لكي تُزرع وتُغرس في نفوس الأفراد، وذلك لتؤدي إلى ثمار السلم الاجتماعي الحقيقي، وهنا يترتب على كافة مؤسسات المجتمع المدني الأهلي والحكومي ترسيخ وتمكين هذه الثقافة، ابتداءً من السلم

الداخلي مع النفس والبناء الأسري لتحقيق الوعي بالسلم الاجتماعي.
وتتلخص أهمية الموضوع في الآتي:

1. قيمة الموضوع في كونه يمثل مساحة واسعة مما تحتاجه الأمة في ظل الصراع والعنف، وإعمالاً لمفاهيم العقيدة القادرة على تحقيق صلاح التصورات، ورشد المجتمعات.
2. معالجة البحث مشكلة من مشكلات الأمة.
3. كون الموضوع رؤية، تُسهم في إصلاح المجتمعات وتحذيرها من العنف والصراع والحرب.
4. مكانة الموضوع العلمية والعملية؛ إذ إن الشرع الحنيف يُعنى بموضوع الإيمان بالله تعالى وأثره في السلم الاجتماعي.

أسباب اختيار الموضوع:

من البواعث التي دعت إلى الكتابة في هذا الموضوع:

1. دراسة الإيمان وأثره في تحقق ظاهرة السلم والتعايش الاجتماعي.
2. ما يعانيه المجتمع اليمني من عدم الاستقرار الأمني والنفسي والاقتصادي والسياسي بسبب وجود الحرب والصراع.
3. تحقيق الهدف الأسمى للسلم والتعايش الاجتماعي؛ من خلال التوجيهات الربانية والإرشادات النبوية.
4. إثراء وعي المسلمين بأهمية وحدة الأمة من خطر التفرق والتشتت.

أهداف الموضوع:

تتمحور أهداف البحث في الآتي:

1. بيان أهمية الإيمان كمبدأ عقدي، وركيزة رئيسة، في إرساء وتثبيت قواعد السلم الاجتماعي.
2. بيان أثر الإيمان في تحقق السلم الاجتماعي في الواقع.
3. توضيح مفهوم السلم الاجتماعي.

مشكلة البحث:

إن التخبط الذي تعيشه المجتمعات الإسلامية في كثير من بلاد المسلمين سببه الحقيقي هو غياب حقيقة الإيمان الراسخ والثابت الذي يسكن النفس ويطمئن القلب، ويصنع الإحسان ويرسخ الأمن والأمان والسلم الاجتماعي في بلاد المسلمين، وإذا غاب الإيمان حل الاضطراب والخوف وانعدام الأمان وساد في المجتمع الأحقاد والضغائن والنزاعات والحروب والعنف، وتتجلى هذه المشكلة من خلال الإجابة عن الأسئلة الآتية:

أسئلة البحث:

1. ما تعريف الإيمان؟
2. ماذا يقصد بالسلم الاجتماعي؟
3. ما أهمية الإيمان للأمة؟
4. ما أثر الإيمان على السلم الاجتماعي؟

الدراسات السابقة:

من خلال اطلاع الباحث في عدد من المكتبات، وجد دراسات عدة في الموضوع ولكنها لم تجل أثر الإيمان على السلم الاجتماعي بصورة مباشرة، منها:

1. المناهج التعليمية ودورها في تحقيق السلم الاجتماعي: للدكتور عبد الخالق الأسود الأصفر، كلية الآداب والعلوم بدر، جامعة الزنتان (جامعة الجبل الغربي سابقاً). أهم ما تناولت الرسالة: أهمية المناهج التعليمية، مفهوم السلم الاجتماعي، عناصر المنهج التعليمي، دور المناهج التربوية في السلم الاجتماعي، ولم تتناول الرسالة آثار الإيمان في تحقق السلم الاجتماعي.
2. أثر الإيمان في الفرد والمجتمع للأستاذ الدكتور/ محمد عبد الله الشرقاوي، أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة مصر، وتناولت الرسالة أثر الإيمان في الفرد والمجتمع من الناحية التعبديّة والأخلاقية والسلوك دون الحديث عن ربط هذه الآثار بالسلم الاجتماعي.

3. الحوار وبناء السلم الاجتماعي، خالد بن محمد البديوي، نشر 1432هـ / 2011م الرياض، مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني، الطبعة الأولى، تناولت الرسالة الحوار والأهمية، وصناعة السلم الاجتماعي، وذكر بعض التجارب في الحوار لبناء السلم الاجتماعي، ولم تتناول آثار الإيمان في تحقق السلم الاجتماعي.
4. السلم الاجتماعي ضرورته ومبادئه في ضوء الشريعة الإسلامية، للدكتور حامد أشرف همداني، تناولت الرسالة السلم الاجتماعي من حيث الضرورة والمبادئ في ضوء الشريعة الإسلامية، لكنها لم تتحدث عن أثر الإيمان في السلم الاجتماعي.

منهج البحث:

اعتمدت في بحثي هذا على المنهج الاستقرائي الوصفي؛ حيث تم استقراء الآيات القرآنية وبعض الأحاديث النبوية الدالة على أثر الإيمان في إحلال السلم الاجتماعي.

خطة البحث:

تضمنت خطة البحث مقدمة ومبحثين وخاتمة فيها أهم النتائج والتوصيات.

المبحث الأول: التعريف بالإيمان ووسائل تحقيقه وعلاقته بالمجتمع.

المطلب الأول: تعريف الإيمان.

المطلب الثاني: أهمية تحقيق الإيمان في واقع المجتمع المسلم.

المطلب الثالث: وسائل وواجبات تحقيق الإيمان.

المبحث الثاني: التعريف بالسلم الاجتماعي وأهميته وضرورته وأثر الإيمان في تحقيقه.

المطلب الأول: التعريف بالسلم الاجتماعي.

المطلب الثاني: أهمية ضرورة السلم الاجتماعي من خلال بعض الآيات القرآنية.

المطلب الثالث: أثر الإيمان في تحقيق السلم الاجتماعي.

الخاتمة:

المبحث الأول: التعريف بالإيمان ووسائل تحقيقه وعلاقته بالمجتمع

المطلب الأول: تعريف الإيمان

تعريف الإيمان لغة واصطلاحًا:

أولاً: الإيمان لغة: من (أمن) الأمان والأمانة بمعنى وقد آمنت فأنا آمن وآمنت غيري من الأمان والأمان والأمن ضد الخوف، والأمانة ضد الخيانة، والإيمان ضد الكفر، والإيمان بمعنى التصديق ضده التكذيب يقال آمن به قوم وكذب به قوم، وفي التنزيل العزيز: ﴿وَأَمَنَّهُمْ مِنْ خَوْفٍ﴾ (قريش: 4)، والأمن نقيض الخوف وأمنة وأماناً فهو آمن والأمنة الأمن ومنه ﴿...أَمَنَةً نُّعَاسًا﴾ (آل عمران: 154)، ﴿إِذْ يُغَشِّيكُمُ النُّعَاسَ أَمَنَةً مِّنْهُ﴾ (الأنفال: 11).

قال ابن السكيت: والأمين المؤمن من الأضداد، وقيل يأمنه الناس ولا يخافون غائلته وأمنة أيضا (1). وقال الله تعالى حكاية عن إخوة يوسف لأبيهم ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا وَلَوْ كُنَّا صَادِقِينَ﴾ (يوسف: 17)، لم يختلف أهل التفسير أن معناه: ما أنت بمصدق لنا، والأصل في الإيمان: الدخول في صدق الأمانة التي ائتمنه الله عليها فإذا اعتقد التصديق بقلبه كما صدق بلسانه فقد أدى الأمانة وهو مؤمن، ومن لم يعتقد التصديق بقلبه فهو غير مؤد للأمانة التي ائتمنه الله عليها،

ثانياً: الإيمان اصطلاحاً:

(تصديق الرسول - صلى الله عليه وسلم - فيما جاء به عن ربه، وهذا القدر متفق عليه، ثم وقع الاختلاف هل يشترط مع ذلك مزيد أمر من جهة إبداء هذا التصديق باللسان المعبر عما في القلب؟ إذ التصديق من أفعال القلوب -، أو من جهة العمل بما صدق به من

(1) لسان العرب، (1/ 141)، مرجع سابق.

ذلك كفعل المأمورات وترك المحظورات، وهذا هو الذي اشتهر من مذهب السلف (1). وقيل: (هو ما وقر في القلب، وصدقه اللسان والعمل. وبدت ثمراته واضحة في الجوارح بامثال أوامر الله تعالى، والابتعاد عن نواهيه) (2).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: (وكان من مضى من سلفنا لا يفرقون بين الإيمان والعمل؛ العمل من الإيمان والإيمان من العمل؛ وإنما الإيمان اسم يجمع كما يجمع هذه الأديان اسمها ويصدق العمل. فمن آمن بلسانه وعرف بقلبه وصدق بعمله فتلك العروة الوثقى التي لا انفصام لها. ومن قال بلسانه ولم يعرف بقلبه ولم يصدق بعمله كان في الآخرة من الخاسرين. وهذا معروف عن غير واحد من السلف والخلف؛ أنهم يجعلون العمل مصدقاً للقول) (3). (لأن اسم الإيمان يقع على من يصدق بجميع ما جاء به الرسول -صلى الله عليه وسلم- عن ربه - جل وعلا - اعتقاداً، وإقراراً، وعملاً. وأن العباد لا يتساوون في الإيمان ولا يتمثلون فيه أبداً؛ لذا من صدق بقلبه، وأقر بلسانه، ولم يعمل بجوارحه الطاعات التي أمر بها؛ لم يستحق اسم الإيمان. ومن أقر بلسانه، وعمل بجوارحه، ولم يصدق ذلك بقلبه؛ لم يستحق اسم الإيمان) (4)، وذهب أهل الحديث وجماهير العلماء إلى أن الإيمان: (هو التصديق بالقلب والإقرار باللسان بالشهادتين والأعمال بالجوارح) (5)، وهو ما عليه

(1) شمس الدين، محمد، لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرّة المضوية في عقد الفرقة المرضية، (1/ 403).

(2) الأثري، عبد الله بن عبد الحميد، الإيمان حقيقته، خوارمه، نواقضه عند أهل السنة والجماعة، (ص: 39).

(3) ابن تيمية، أحمد، مجموع الفتاوى، (7/ 296).

(4) الإيمان حقيقته، خوارمه، نواقضه عند أهل السنة والجماعة، الإيمان حقيقته، (ص: 39)، مرجع سابق.

(5) العمراني، أبو الحسين يحيى، أضواء السلف، الطبعة: الأولى، (3/ 737).

منهج أهل السنة والجماعة من السلف والخلف، وعن الأوزاعي رضي الله عنه قال: (أدرکت الناس وهم يقولون: (الإيمان كلام ولا يفرقون بين الإيمان والعمل). وعنه قال: (لا يستقيم القول إلا بالعمل، ولا يستقيم العمل إلا بنية موافقة للسنة، وكان من مضى من سلفنا لا يفرقون بين الإيمان والعمل، والعمل من الإيمان، والإيمان من العمل، وإنما الإيمان اسم يجمع كما تجمع هذه الأديان اسمها ويصدقه العمل.

فيظهر من خلال تعريفات الإيمان: أن الإيمان قول وعمل، وهو التصديق الحقيقي المترجم بالطاعات.

المطلب الثاني: أهمية تحقيق الإيمان في واقع المجتمع المسلم

للإيمان أهمية بالغة على الفرد والمجتمع، فالإيمان بالله تعالى هو الأصل الأول من أصول الاعتقاد التي تُبنى عليها سلامة العقيدة من الناحية القولية والفعلية، وعليه مدار الدين كله، والمتأمل في الآيات القرآنية التي تحدثت عن الإيمان يجدها وافية كافية بما شملته مما هو متعلق بالله تعالى، فالقرآن الكريم في حديثه عن الإيمان يتحدث عن الله تعالى أو عن ذاته أو عن أسمائه وصفاته أو توجيهات وأوامر عن عبادة الله تعالى وحده لا شريك له، ومن خلال الآيات القرآنية يتبين مدى أهمية الإيمان للفرد والمجتمع وهي كالآتي:

1- قال تعالى: ﴿أَوْ مِنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا كَذَلِكَ زُيِّنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (سورة الأنعام: 122)، هذا مثل ضربه الله تعالى للمؤمن الذي كان ميتًا، أي: في الضلالة، هالكا حائرًا، فأحياه الله، أي: أحيا قلبه بالإيمان، وهداه له ووفقه لاتباع رسله (1)، فدل أن الحياة الطيبة السعيدة هي حياة القلب بالإيمان بالله تعالى، وقال الإمام القرطبي رحمه الله تعالى في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ﴾ والنور عبارة عن الهدى والإيمان، وقيل: هو النور المذكور في قول: ﴿..يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ...﴾ (سورة الحديد:

(1) ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل، تفسير القرآن العظيم، (3/ 330).

(12)(1)، فجعل الله تعالى الحياة الحقيقية والسعادة الأبدية في الدارين مقرونة بالإيمان بالله تعالى.

2. قال تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أَنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (سورة النحل: 97)، ذكر الإمام الطبري في تفسيره فقال: (من عمل بطاعة الله، وأوفى بعهود الله إذا عاهد من ذكر أو أنثى من بني آدم وهو مؤمن: يقول: وهو مصدق بثواب الله الذي وعد أهل طاعته على الطاعة، وبوعيد أهل معصيته على المعصية) ﴿فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً﴾، يعني بالحياة الطيبة الحياة مؤمناً بالله عاملاً بطاعته(2).

3. قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ نُرَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّٰدِقُونَ﴾ (سورة الحجرات: 15)، أي: (إنما المؤمنون الكُمَّل) ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ نُرَّ لَمْ يَرْتَابُوا﴾ أي: (لم يشكوا ولا تزلزلوا، بل ثبتوا على حال واحدة، وهي التصديق المحض)، ﴿وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ أي: (وبذلوا مهجهم ونفائس أموالهم في طاعة الله ورضوانه)، ﴿هُمُ الصَّٰدِقُونَ﴾ أي: في قولهم إذا قالوا: (إنهم مؤمنون)(3)، وأما المرتاب فلا اعتقاد له لأنه شك لا يدري الإسلام... وأيضا فإن ما ضاد العلم بالله ضاد الإيمان به، والشك فيه مضاد للعلم به، كما الجهل به مضاد له، فلما استحال وجود الإيمان به مع جحده والجهل به استحال وجوده مع الشك فيه والارتياب به(4).

4. وقال تعالى: ﴿وَمَنْ يَأْتِهِ مَوْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّٰلِحَاتِ فَأُولَٰئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ الْعُلَىٰ﴾ (طه:

(1) القرطبي، محمد، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، (7/ 78).

(2) الطبري، محمد، جامع البيان في تأويل القرآن، (17/ 289 - 290).

(3) تفسير القرآن العظيم، (7/ 390)، مرجع سابق.

(4) المنهاج في شعب الإيمان، (1/ 145)، مرجع سابق.

(75). وقال تعالى: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا ۖ ﴾ (١٧٧) خَالِدِينَ فِيهَا لَا يَبْغُونَ عَنْهَا حِوَلًا ۖ ﴾ (الكهف: 107 – 108). أي: إن الذين آمنوا بقلوبهم، وعملوا الصالحات بجوارحهم، وشمل هذا الوصف جميع الدين، عقائده، وأعماله، أصوله، وفروعه الظاهرة، والباطنة، فهؤلاء -على اختلاف طبقاتهم من الإيمان والعمل الصالح- لهم جنات الفردوس (1).

ولا يخفى على كل مسلم أهمية الإيمان، وعظم شأنه، وكثرة عوائده وفوائده على المؤمن في الدنيا والآخرة، بل إن كل خير في الدنيا والآخرة متوقف على تحقق الإيمان الصحيح، فهو أجل المطالب، وأهم المقاصد، وأنبأ الأهداف، وبه يحيا العبد حياة طيبة سعيدة، وينجو من المكار والشرور والشدائد، وينال ثواب الآخرة ونعيمها المقيم وخيرها الدائم المستمر الذي لا يحول ولا يزول (2).

إنَّ الإيمان بالله هو الأصل الأول من الأصول الاعتقادية، وهذا الأصل هو أهمَّ الأصول الاعتقادية والعملية، وعليه مدار الإسلام، وهو لبَّ القرآن، ولا نبالغ إذا قلنا: إنَّ القرآن كله حديث عن هذا الإيمان (3).

وبحلول الإيمان في القلب تحل في النفس والروح الطمأنينة والسعادة والبهجة، ويرتقي الإنسان إلى مراتب عالية من النور والعلم والإشراق، فالإيمان الصادق والحقيقي يخرج من ظلمات الكفر والجهل إلى حياة مليئة بنور المعرفة وسكينة الروح التي تطمئن بوجود ربها وخالقها ورازقها، لأن الإيمان هو توحيد الله -تعالى- في كل شيء سواء في ربوبيته أو أسمائه وصفاته، وهو القائل -عز وجل-: ﴿ يَأْتِيهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَ كُفْرًا مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا ۖ ﴾ (١٧٧) فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا بِاللَّهِ وَاعْتَصَمُوا بِهِ فَسَيُدْخِلُهُمْ فِي رَحْمَةٍ مِنْهُ

(1) السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، (ص: 488).

(2) نخبة من العلماء، أصول الإيمان في ضوء الكتاب والسنة، (ص: 7).

(3) العتبي، عمر بن سليمان، العقيدة في الله، (ص: 67).

وَفَضَّلِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَيْهِ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا ﴿ (النساء: 174 - 175)، أي: (يرحمهم فيدخلهم الجنة ويزيدهم ثوابا ومضاعفة ورفعاً في درجاتهم، من فضله عليهم وإحسانه إليهم)، ﴿وَيَهْدِيهِمْ إِلَيْهِ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا﴾ أي: (طريقاً واضحاً قصداً قواماً لا اعوجاج فيه ولا انحراف. وهذه صفة المؤمنين في الدنيا والآخرة، فهم في الدنيا على منهاج الاستقامة وطريق السلامة في جميع الاعتقادات والعمليات، وفي الآخرة على صراط الله المستقيم المفضي إلى روضات الجنات) (1).

علاقة المجتمع بالإسلام والسلم المجتمعي:

إن المسلم المتأمل والمتدبر للآيات القرآنية يجدها أنها جمعت وشملت كل نواحي الحياة، ويرى حرص الإسلام بمنهجه الشامل أن يحافظ على المجتمع المسلم عن طريق الإيمان الذي هو جسر آمن وسالم من الصراعات والحروب قال الله -تعالى-: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَدْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ (البقرة: 208)، قال محمد رشيد رضا -رحمه الله تعالى-: (أراد أن يهدينا إلى ما يجمع البشر كافة على الصلاح والسلام، والوفاق الذي قرره الإسلام، وهو ما يقتضيه الإيمان بالله واليوم الآخر، وجعل هذه الهداية بصيغة الأمر، وشرف أهل الإيمان به) فقال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَدْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً﴾ (السلم المسالمة والانقياد والتسليم، فيطلق على الصلح والسلام، وعلى دين الإسلام، وقال في تفسير (كافة) حال من السلم، أي: في جميع شرائعه. وأقول: إن أساسها الاستسلام لأمر الله والإخلاص له، ومن أصولها الوفاق والمسالمة بين الناس وترك الحروب والقتال بين المهتدين به. واللفظ يشمل جميع معانيه التي يقتضيها المقام، والأمر بالدخول فيه يشعر بأنه حصن منيع للداخلين في كنفه، وهو للكاملين منهم أمر بالثبات والدوام) (2)، ويقول الإمام القرطبي -رحمه الله تعالى- في تفسيره: أمر من آمن

(1) تفسير القرآن العظيم، (2/ 481)، مرجع سابق.

(2) القلموني، محمد رشيد، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، (2/ 205).

بأفواههم أن يدخلوا فيه بقلوبهم. وقال طاوس ومجاهد: ادخلوا في أمر الدين. وعن سفيان الثوري: في أنواع البر كلها⁽¹⁾.

ويرى الباحث أن هذا الأمر لحفظ الأمة من الصراع والتنازع والاختلاف لتعيش بكنف السلم المجتمعي مسالمة ثابتة وحاضرة، ويفيد وجوب أخذ الإسلام بجملته، ويتميز الإسلام وهو منهج جميع الشرائع التي جاء بها الأنبياء -عليهم الصلاة والسلام- بالحفاظ على الطابع العام للمجتمعات وهو السلام والسلم المجتمعي، لأن الإسلام هو الحصن الحصين والرصين لكل مجتمع وبما أن الإيمان هو التصديق الجازم مع إذعان النفس، فمن صدق بالشيء وأذعن له فقد دخل في أعماله وانقاد لأحكامه لا محالة.

(والمسالمة والوفاق - أخذ الدين بجملته - لأنه أمر برفع الشقاق والتنازع، وبالاعتصام بجبل الوحدة، وشد أواخي الإخاء، ولا يرتفع الشيء إلا برفع أسبابه، ولا يستقر إلا بتحقيق وسائله)، وهو بمعنى قوله عز وجل: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ (آل عمران: 103)، وقوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَأَصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ (الأنفال: 46)⁽²⁾.

عن جرير أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال له في حجة الوداع: «استنصت الناس» فقال: لا ترجعوا بعدي كفاراً، يضرب بعضكم رقاب بعض⁽³⁾، قيل: لذلك وجوه مفهومة: أحدها: أن يكون قال لهم: (لا ترجعوا بعدي كفاراً)، لأنه قد علم أنهم لا يفعلون ذلك وهو فيهم حي، فقال لهم: لا تفعلوه بعد وفاي، فأما قبل وفاي فقد علمت أنكم لا تفعلونه بإعلام الله ذلك. والثاني: أن يكون عنى بقوله: (بعدي) بعد فراقي من موقعي هذا. والثالث: أن يكون عنى بقوله: (بعدي) خلافي، فيكون معنى الكلام: لا ترجعوا خلافي كفاراً

(1) الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، (3/ 22)، مرجع سابق.

(2) تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، (2/ 206)، مرجع سابق.

(3) أخرجه البخاري، كتاب العلم، باب الانصات للعلماء، برقم 121، (1/ 35).

يضرب بعضكم رقاب بعض، فتخلفوني في أنفسكم بغير الذي أمرتكم به (1)، وفي هذا الحديث صراحة واضحة على المحافظة على المجتمع من الصراع والتنازع والقتال، لتحريم الدماء، وحقوق الإسلام، وحرمة المؤمنين، وليس يريد الكفر الذي هو ضد الإيمان لما تقدم من إجماع أهل السنة أن المعاصي غير مخرجة من الإيمان (2). فالمراد بالحديث النهي عن كفر حق المسلم الذي أمر به النبي (صلى الله عليه وسلم) من التناصر والتعاقد، والكفر في لسان العرب: التغطية، وكذلك قوله: ((سباب المسلم فسوق، وقتاله كفر)) (3) يعني: قتاله كفر بحقه وترك موالاته، للإجماع على أن أهل المعاصي لا يكفرون بارتكابها. وقال أبو سليمان الخطابي: قيل: (معناه لا يكفر بعضكم بعضا فتستحلوا أن تقتلوا ويضرب بعضكم رقاب بعض) (4).

وفي قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَاءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنْفُسَكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ﴾ (البقرة: 84)، والسفك الصب، وليس المراد النهي عن أن يسفك الإنسان دم نفسه أو يخرج نفسه من داره لأن مثل هذا مما يزع المرء عنه وازعه الطبيعي فليس من شأن الشريعة الاهتمام بالنهي عنه، وإنما المراد أن لا يسفك أحد دم غيره ولا يخرج غيره من داره.

المطلب الثالث: وسائل وواجبات تحقيق الإيمان:

تعريف الوسيلة: الوسيلة لغة: ما يتقرب به إلى الغير، والجمع الوُسل والوسائل، وهي

(1) ابن بطال، علي بن خلف، شرح صحيح البخاري، (4/ 413).

(2) شرح صحيح البخاري، (8/ 497)، مرجع سابق.

(3) البخاري، محمد إسماعيل، صحيح البخاري، (81/1) رقم: 116، كتاب الإيمان، باب بيان قول النبي صلى الله عليه وسلم.

(4) شرح صحيح البخاري، (10/ 18)، مرجع سابق.

في الأصل ما يتوصل به إلى الشيء ويتقرب به، (1). ومنها قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ﴾ (المائدة: 35)، قال الإمام القرطبي -رحمه الله تعالى-: (الوسيلة هي القربة عن أبي وائل والحسن ومجاهد وقتادة وعطاء والسدي وابن زيد وعبد الله بن كثير، وهي فعيلة من توسلت إليه أي تقربت)، ويقال: (الوسيلة القربة التي ينبغي أن يطلب بها) (2).
والمقصود بالوسيلة: (كل ما يتحقق به غرض معين، أية وسيلة أو أداة يمكن بواسطتها إيصال فكرة أو غاية معينة إلى أذهان الجمهور) (3)، ويقول الجرجاني: في كتابه التعريفات: (الوسيلة: هي ما يتقرب به إلى الغير) (4).

وسائل وواجبات تحقيق الإيمان:

من الأمراض التي تعترى القلوب المؤمنة ضعف الإيمان، وهو أخطر أمراضها، لما ينشأ عنه من الوقوع في المعاصي، والتهاون في الواجبات، وقسوة القلب، وضيق الصدر، وتغير المزاج، وعدم التأثر بقراءة القرآن الكريم، والغفلة عن ذكر الله تعالى، إلى غير ذلك. ولا طريق للتخلص من هذه الأمراض إلا بالسعي لما يحقق الإيمان ويقويه، ويكون بدفع الأسباب الموجبة لضعفه، وهناك وسائل وواجبات تحقق الإيمان: وهي كالآتي:

أولاً: تحقيق الإيمان بالعمل: والإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، كما هو قول باللسان وعمل بالجوارح والأركان، قال شيخ الإسلام ابن تيمية -رحمه الله تعالى-: (كذلك الإيمان والإسلام أحدهما مرتبط بالآخر، فهما كشيء واحد، لا إيمان لمن لا إسلام له، ولا إسلام لمن لا إيمان له، إذ لا يخلو المسلم من إيمان به يصح إسلامه، ولا يخلو المؤمن من إسلام به يحقق

(1) لسان العرب، (11/ 725)، مرجع سابق.

(2) الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، (6/ 159)، مرجع سابق.

(3) ابن عمر، أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، (3/ 2441).

(4) الجرجاني، علي بن محمد، كتاب التعريفات، (ص: 252).

إيمانه، من حيث اشترط الله للأعمال الصالحة الإيمان، واشترط للإيمان الأعمال الصالحة، فقال في تحقيق ذلك: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا كُفْرَانَ لِسَعْيِهِ وَإِنَّا لَهُ كَاتِبُونَ﴾ (الأنبياء: 94)، وقال في تحقيق الإيمان بالعمل: ﴿وَمَنْ يَأْتِهِهُ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ فَأُولَئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ الْعُلَى﴾ (طه: 75)، فمن كان ظاهره أعمال الإسلام⁽¹⁾ ولا يرجع إلى عقود الإيمان بالغييب فهو منافق نفاقاً ينقل عن الملة، ومن كان عقده الإيمان بالغييب ولا يعمل بأحكام الإيمان وشرائع الإسلام، فهو كافر كفرًا لا يثبت معه توحيد، ومن كان مؤمنًا بالغييب مما أخبرت به الرسل عن الله عاملاً بما أمر الله، فهو مؤمن مسلم، ولولا أنه كذلك لكان المؤمن يجوز ألا يسمى مسلمًا، ولجاز أن المسلم لا يسمى مؤمنًا بالله⁽²⁾. وقال تعالى: ﴿الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ٥٠ أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ (الأنفال: 3 - 4)، أي: (المتصفون بهذه الصفات هم المؤمنون حق الإيمان)⁽³⁾، وتحقيق الإيمان في أسماء الله تعالى يكون بأمرين: أحدهما: إثباته اسماً من أسماء الله. والثاني: إثبات ما دل عليه من الصفة على وجه الكمال اللائق بالله تبارك وتعالى. أما الصفات فإننا لا نصف الله إلا بما وصف به نفسه سواء ذكر الصفة وحدها بدون أن

(1) اختلف العلماء من أهل السنة والحديث في مسألة الإيمان والإسلام هل هما واحد أم مختلفان؟، فالقول بأحدهما اسمان لشيء واحد ذهب إليه محمد بن نصر المروزي وابن عبد البر ويروى عن سفيان الثوري، وغيرهم، أما القول بالتفريق بينهما فذهب إليه قتادة، وداود بن أبي هند، وجعفر الباقر، والزهري، وحماد بن زيد، وابن مهدي، وأحمد بن حنبل، ويحيى بن معين، وغيرهم، وهناك قول ثالث يجمع بين القولين، وهو أن يقال: إذا أفرد كل من الإسلام والإيمان بالذكر فلا فرق حينئذ بينهما، وإن قرن بين الاسمين كان بينهما فرقاً، وتحقيق الفرق بينهما . كما يقول ابن رجب رحمه الله . أن الإيمان هو تصديق القلب وإقراره ومعرفته، والإسلام هو استسلام العبد لله وخضوعه وانقياده له، وذلك يكون بالعمل. (المقدس، عبد الغني بن عبد الواحد، الاقتصاد في الاعتقاد، (ص: 189)).

(2) ابن تيمية، تقي الدين، الإيمان، (ص: 261).

(3) تفسير القرآن العظيم، (4/ 12)، مرجع سابق.

يتسمى بما دلت عليه، أو كانت هذه الصفة مما دلت عليها أسماؤه، فإنه يجب علينا أن نؤمن بهذه الصفة على حقيقتها (1).

ثانياً: ذكر الله -تعالى- وتلاوة وتدبر آيات القرآن الكريم: يتحقق الإيمان حينما يتدبر المسلم كتاب الله -تعالى-: ﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ ﴾ (الأنفال: 2)، وقد استدل الإمام البخاري وغيره من الأئمة بهذه الآية وأشباهها، على زيادة الإيمان وتفاضله في القلوب، كما هو مذهب جمهور الأمة (2)، وقال تعالى: ﴿ وَإِذَا مَا أَنْزَلْنَا سُورَةً فَمِنَهُمْ مَّن يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ ﴾ (التوبة: 124)، كما أن المؤمن إذا أحدث الطاعة ازداد إيماناً ﴿ ..فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ ﴾ (التوبة: 124). (3)

ثالثاً: الحرص على الأجواء الإيمانية: الصلاة في جماعة، وحضور مجالس الذكر، ومجالس العلم، ومجالسة الصالحين، يقول الحسن البصري -رحمه الله تعالى-: (إخواننا أحب إلينا من أهلينا وأولادنا لأن أهلينا يذكروننا الدنيا، وإخواننا يذكروننا الآخرة) (4).

رابعاً: القدوة الصالحة: لما توفي النبي -صلى الله عليه وسلم- ووري التراب قال الصحابة -رضي الله عنهم-: (أنكرنا قلوبنا)، عن أنس -رضي الله عنه- قال: (لما كان اليوم الذي دخل فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة، أضاء من المدينة كل شيء، فلما كان اليوم الذي مات فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم، أظلم من المدينة كل شيء، وما فرغنا من

(1) العثيمين، محمد بن صالح، منهاج أهل السنة والجماعة في العقيدة والعمل، (ص: 13).

(2) تفسير القرآن العظيم، (4/ 12)، مرجع سابق.

(3) الزمخشري، محمود بن عمرو، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، (2/ 270).

(4) الجلعود، محماس بن عبد الله، الموالات والمعاداة في الشريعة الإسلامية، (1/ 270).

دفعه حتى أنكرنا قلوبنا) (1).

خامساً: الإكثار من الدعاء: الدعاء من العبادات التي تعزز الصلة بالله -تعالى-، قال تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ (البقرة: 186)، وعن النعمان بن بشير -رضي الله عنه-، عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال: (الدعاء هو العبادة) (2).

سادساً: الاحتكام لكتاب الله وسنة رسوله -صلى الله عليه وسلم-: قال تعالى: ﴿فَلَا وَرَيْكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ (النساء: 65)، ولا يؤمنون جواب القسم، فإن هم حكموا غير الرسول فيما شجر بينهم فهم غير مؤمنين، أي إذا كان انصرافهم عن تحكيم الرسول للخشية من جوره كما هو معلوم من السياق فافتضح كفرهم، وأعلم الله الأمة أن هؤلاء لا يكونون مؤمنين حتى يحكموا الرسول ولا يجدوا في أنفسهم حرجاً من حكمه، أي حرجاً يصرفهم عن تحكيمه، أو يسخطهم من حكمه بعد تحكيمه، وقد علم من هذا أن المؤمنين لا ينصرفون عن تحكيم الرسول ولا يجدون في أنفسهم حرجاً من فضائه بحكم قياس الأحرى، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانُوا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالنَّبِيِّ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مَا اتَّخَذُوهُمْ أَوْلِيَاءَ وَلَٰكِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾ (المائدة: 81)، يقول محمد رضا: والمعنى: (أن أولئك المنافقين كفار، ولو كانوا يؤمنون بالله والنبي وما أنزل إليه، كما يدعون، ما اتخذهم اليهود أولياء لهم، فتوليهم إياهم دليل كونهم يسرون الكفر ويظهرون الإيمان نفاقاً) (3)، وقال تعالى: ﴿أَفُحِّمِ الْجَاهِلِيَّةَ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ (المائدة: 50)، أي: (يبتغون ويريدون، وعن حكم الله يعدلون، ومن أعدل من الله

(1) ابن حنبل، أحمد بن محمد، المسند، برقم 13312، (35 / 21).

(2) أخرجه أبو داوود في سننه، باب الدعاء، (603 / 2)، برقم 1479.

(3) تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، (6 / 408)، مرجع سابق.

في حكمه لمن عقل عن الله شرعه، وآمن به وأيقن وعلم أنه تعالى أحكم الحاكمين، وأرحم بخلقه من الوالدة بولدها⁽¹⁾، فدل ذلك على أن الاحتكام لكتاب الله -تعالى- وسنة رسوله -صلى الله عليه وسلم- هو الحكم العدل الفصل بين الخصوم والنزاع، وهو الذي يحقق الإيمان بصدق وثبات، فيبقى الأمن والأمان للمجتمعات.

سابعاً: التمسك بالعروة الوثقى: قال تعالى: ﴿فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (البقرة: 256)، وقال تعالى: ﴿وَمَنْ يُسَلِّمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ وَإِلَى اللَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ﴾ (لقمان: 22)، (إن أصل الأصول هو تحقيق الإيمان بما جاء به محمد -صلى الله عليه وسلم-، وأنه رسول الله إلى جميع الخلق: إنسهم وجنّهم، عربهم وعجمهم، كتابيهم ومجوسيّهم، رئيسهم ومرؤوسهم، وأنه لا طريق إلى الله -عز وجل- لأحد من الخلق إلا باتباعه -صلى الله عليه وسلم- باطنًا وظاهرًا، حتى لو أدركه موسى وعيسى، وغيرهم من الأنبياء، -عليهم الصلاة والسلام-؛ لوجب عليهم اتباعه⁽²⁾، ومعنى الآية: أي من خلع الأنداد والأوثان وما يدعو إليه الشيطان من عبادة كل ما يعبد من دون الله ووحيد الله بالعبادة وحده، وشهد أن لا إله إلا الله فقد استمسك بالعروة الوثقى يعني الإيمان التي لا انفصام لها، قال سعيد بن جبير وقال الضحاك: العروة الوثقى: لا إله إلا الله، وهي تستلزم الحب والبغض والموالات والمعاداة⁽³⁾.

وعليه يرى الباحث أن الواجبات التي تحقق الإيمان صريحة وواضحة وجليّة، فالإيمان يشمل العقائد والأعمال الظاهرة والباطنة وأخلاقه وسلوكه، والناس على مراتب في درجات الإيمان، قال الشيخ عبد الرحمن السعدي -رحمه الله-: (ولهذا كانوا ثلاث درجات: سابقون

(1) تفسير القرآن العظيم، (3/ 131)، مرجع سابق.

(2) القحطاني، سعيد بن علي، العروة الوثقى في ضوء الكتاب والسنة، (ص: 80).

(3) ابن محسن، حامد بن محمد، فتح الله الحميد المجيد في شرح كتاب التوحيد، (ص: 119).

مقربون، وهم: الذين قاموا بالواجبات والمستحبات، وتركوا المحرمات والمكروهات، وفضلوا المباحات. ومقتصدون، وهم: الذين قاموا بالواجبات، وتركوا المحرمات. وظالمون لأنفسهم، وهم: الذين تركوا بعض واجبات الإيمان، وفعلوا بعض المحرمات⁽¹⁾، كما ذكرهم الله بقوله:

﴿ تُمْ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ أَصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذِنَ اللَّهُ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ ﴾ (فاطر: 32).

(1) آل سعدي، عبد الرحمن بن ناصر، التوضيح والبيان لشجرة الإيمان، (ص: 53).

المبحث الثاني

التعريف بالسلم الاجتماعي وأهميته وضرورته وأثر الإيمان في تحقيقه

المطلب الأول: التعريف بالسلم الاجتماعي.

تعريف السلم لغةً واصطلاحاً:

السلم لغةً: المسالم، تقول: أنا سلم لمن سالمي، رجل سلم، وقوم سلم، وامرأة سلم⁽¹⁾، سلم سلمٌ مسالمون، السلام كالسلم وقد سلمه مُسالمَةً، تسلموا تصالحوا، وقيل: إنه السلم بفتح السين واللام يريد الاستسلام والإذعان كقوله تعالى: ﴿وَأَلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَامَ﴾ (النساء: 90)، أي الانقياد، وقوله تعالى: ﴿فَقُلْ سَلِّمُوا عَلَيَّ كَمَا كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ (الأنعام: 54)، وقيل: السلم في لغة العرب أربعة أشياء فمنها سلمتُ سلاماً مصدر سلمتُ، ومنها السلام جمع سلامة، ومنها السلام اسم من أسماء الله تعالى، والسلام هو مصدر يقع على الواحد والاثنين والجمع، فسمي الانقياد صلحاً وهو السلم، ومنه: "أسلم سلمها الله"⁽²⁾ هو من المسالمة وهو ترك الحرب⁽³⁾، وهو المسالمة ضد المنازعة، قال الجرجاني في التعريفات: السلام: تجرد النفس عن الخنة في الدارين⁽⁴⁾.

وفي التنزيل العزيز: ﴿صَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الزمر: 29)، وقلب سليم أي سالم الإسلام والاستسلام، وقوله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلَابِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ (البقرة: 208)،

(1) جامع البيان في تأويل القرآن، (2 / 382)، مرجع سابق. (هو من كلام المحقق، أحمد شاکر).

(2) أخرجه البخاري، كتاب المناقب، باب ذكر أسلم وغفار مزينة وجهينة وأشجع، برقم 3514، 4/181.

(3) لسان العرب، (12 / 289)، مرجع سابق.

(4) التعريفات، (ص: 120)، مرجع سابق.

قال عني به الإسلام وشرائعه كلها. ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَقَ إِلَيْكُمْ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾ (النساء: 94)، بمعنى: (السلم وهو الاستسلام، أسلم أمره الله أي سلم أسلم) أي (دخل في السلم وهو الاستسلام أسلم من الإسلام)⁽¹⁾.

ومن مفهوم السلم: مصالحة المسلمين للكافرين، أو مصالحة فئة أو جماعة معينة حملت السلاح أو بغت على الأمة أو المجتمع على تأخير القتال إلى أمدٍ معين لضرورة أو مصلحة وفق أسس وضوابط تمنع التنازلات عن الشرع والدين وقضايا الأمة ومصالحهما الكبرى، لهدف تحقيق السلم المجتمعي⁽²⁾.

والسلم يشكل في واقع الأمر قيمة أساسية ومحورية في المجتمعات كونها ترشح أساساً من الاتفاق والانسجام والهدوء والاستقرار في العلاقات بين البشر، ونؤكد غياب الخلاف والعنف والحرب والقتل والنزاعات العرقية أو الدينية أو الطائفية أو المناطقية.

المطلب الثاني: أهمية وضرورة السلم الاجتماعي من خلال بعض الآيات القرآنية

اهتم ديننا الإسلامي الحنيف بالسلم الاجتماعي اهتماماً بالغاً، وجعله من أساسيات الشريعة الإسلامية ومقاصدها ومهماتها، التي عنيت بالأمن والاستقرار وذوبان الألم الناتج عن الأحداث الواقعة والصراع الدائر والموجود في العالم، والسلم الاجتماعي له أساسيات ومبادئ عززها ديننا الإسلامي:

أولها: تعزيز الضمير فلا يمكن إحلال السلام المجتمعي إلا بسلامة الضمير الإنساني لكل فرد من أفراد المجتمع، ولا مجال للسلام العالمي إلا بسلامة الضمير من الحقد والحسد والضعينة حتى لا يصل إلى استعمال القوة فيحصل القتل والصراع في المجتمعات، ودليل ذلك ما قص الله علينا من قصة أبي بني آدم حينما قرباً قرباناً، فتقبل من هاويل ولم يتقبل من قابيل، فكان من أمرها ما قص الله في كتابه. قال تعالى: ﴿وَأْتَلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا

(1) لسان العرب، (12 / 289)، مرجع سابق.

(2) الشعود، علي بن نايف، موسوعة البحوث والمقالات العلمية، (ص9)، بتصرف.

قُرْبَانًا فَتُقْبَلُ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ ﴿٢٧﴾ (المائدة: 27)، إذا هناك بداية للحقد والحسد، وهو أول بدايات الصراع والنزاع، حتى تطور الأمر إلى القتل فشاع الفساد، قال تعالى: ﴿مَنْ أَجَلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ بَعَدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾ (المائدة: 113)،

(إن الإسلام يبدأ في محاولة السلام أولاً في ضمير الفرد، ثم في محيط الأسرة، ثم في وسط الجماعة. وأخيراً يحاول في الميدان الدولي بين الأمم والشعوب. إنه ينشد السلام في علاقة الفرد بربه، وفي علاقة الفرد بنفسه، وفي علاقة الفرد بالجماعة، ثم ينشده في علاقة الطائفة بالطوائف، وفي علاقة الأفراد بالحكومات، ثم ينشده في علاقة الدولة بالدول بعد تلك الخطوات، وإنه ليسير في تحقيق هذه الغاية الأخيرة في طريق طويل، يعتبر فيه من سلام الضمير، إلى سلام البيت، إلى سلام المجتمع، إلى سلام العالم في نهاية المطاف (1).

(وللفرد في النظام الإسلامي قيمة أساسية، فهو اللبنة الأولى في بناء الجماعة، وفي ضميره تثبت البذرة الأولى للعقيدة، وفي سلوكه تستحيل العقيدة المكونة حقيقة ظاهرة، بل يستحيل هو ذاته ترجمة حية لهذه العقيدة، وفي ضمير الفرد يغرس الإسلام بذرة السلام، السلام الإيجابي الذي يرفع الحياة ويرقيها) (2).

(إن الأمن معنى شامل في حياة الإنسان، ولا يتوفر الأمن للإنسان بمجرد ضمان أمنه على حياته فحسب، فهو كذلك يحتاج إلى الأمن على عقيدته التي يؤمن بها، وعلى هويته الفكرية والثقافية، وعلى موارد حياته المادية، والشعوب والدول، تحتاج - فضلاً عن الحفاظ على أمنها الخارجي - إلى ضمان أمنها السياسي والاجتماعي والاقتصادي، ودون أن يتحقق

(1) سيد قطب، السلام العالمي والإسلام، (ص 37).

(2) السلام العالمي والإسلام، (ص 37)، مرجع سابق.

لها ذلك، لا تتمكن من النهوض والتطلع إلى المستقبل، بل يظل الخوف مُهيمناً على خطواتها، ومقيداً لتطلعاتها (1).

ومن التناقض في طبيعة الكون، وفي ناموس الحياة، وفي أصل الإنسان.. تستمد طبيعة السلام في الإسلام، فتستند إلى أصل أصيل عميق، ويصبح السلام هو القاعدة الدائمة، والحرب هي الاستثناء الذي يقتضيه الخروج عن التناقض الممثل في دين الله الواحد، بالبغي والظلم، أو بالفساد والاحتلال. وأظلم الظلم الشرك بالله. وأفسد الفساد تعبيد العباد لغير الله، فترده الحرب الموقوتة إلى التناقض الدائم والصلاح الواجب: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كَلَهُ لِلَّهِ﴾ (الأنفال: 39)، ذلك أن الإسلام ينفي منذ الخطوة الأولى معظم الأسباب التي تثير في الأرض الحروب، ويستبعد ألواناً من الحرب لا يقر بواعثها وأهدافها (2).

ومن خلال دراسة السيرة النبوية نجد أن المنهج النبوي الذي سار عليه النبي -صلى الله عليه وسلم- في التعامل مع السلم والحرب في المرحلة المدنية، هو السلم والسلام الاجتماعي، والدليل أن كل الحروب التي خاضها النبي -صلى الله عليه وسلم- مع القوى المعادية للإسلام (المشركين، واليهود، وقبائل العرب، وغيرهم) كان القتلى من الطرفين لا يتجاوز الألف وثمانين رجلاً فقط في حياة النبي -صلى الله عليه وسلم-، ولا يفهم أحد أن أولوية السلام والسلم دليل على الخنوع والاستسلام والتنازل عن ثوابت الأمة وأسسها العقدية وعزة المسلمين.

المطلب الثالث: أثر الإيمان على السلم الاجتماعي

إن أعظم ثروة يكتنزها العبد في هذه الحياة هي ثروة الإيمان إنها الثروة النفيسة، والراحة التعبدية والطمأنينة الحقيقية التي تحقق أثراً بالغاً على مستوى الأفراد والجماعات وخاصة أثر

(1) التركي، عبد الله بن عبد المحسن، الأمن في حياة الناس وأهميته في الإسلام، (ص: 8).

(2) سيد قطب، السلام العالمي والإسلام، مرجع سابق، ص 23.

الإيمان في تحقق السلم الاجتماعي، وغاية النبي -صلى الله عليه وسلم- منذ أن أمره الله تعالى بأمر البلاغ قال تعالى: ﴿فُرُقَانِذِرٌ﴾ (المدثر: 2)، وأمره بالصدع بالدعوة قال تعالى: ﴿فَأَصْدَعُ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضُ عَنِ الْمُشْرِكِينَ﴾ (٩١) إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ ﴿٩٥﴾ (الحجر: 94 - 95)، وهو يبحث عن مكان آمن للدعوة يستطيع من خلاله أن يبلغ الرسالة بكل حرية وفي أمن وسلام بعيداً عن الصراعات والحرب، عن جابر بن عبد الله -رضي الله عنه-، قال: كان النبي -صلى الله عليه وسلم- يعرض نفسه على الناس بالموقف فيقول: (هل من رجل يحملني إلى قومه، فإن قريشاً قد منعوني أن أبلغ كلام ربي)، فأتاه رجل من همدان فقال: "ممن أنت؟" فقال الرجل: من همدان قال: (فهل عند قومك من منعة؟) قال: نعم، ثم إن الرجل خشى أن يخفنه قومه، فأتى رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فقال: (أتيهم، فأخبرهم، ثم آتيك من عام قابل)، قال: (نعم)، فانطلق وجاء وفد الأنصار في رجب (1)، فكان حرص النبي صلى الله عليه وسلم هو البحث عن مكان آمن للدعوة، يبلغ دين الله في حرية وسلام وأمان لما للسلم الاجتماعي من أهمية بالغة في قيام الحضارات، وتقديم المجتمعات، وإقامة العدل والشورى في المجتمعات، ونجمل بعضاً من آثار الإيمان في تحقق السلم الاجتماعي وهي كالآتي:

أولاً: استشعار مراقبة الله تعالى: فالإيمان بالله تعالى يورث الخشية والمراقبة، ويجعل صاحبه مستشعراً لمراقبة الله تعالى عليه فيبتعد عن كل ما يهدد أمن المجتمع، مما ينتج ذهاب السكينة والطمأنينة فيعيش المجتمع في حالة من الصراع.

ثانياً: الدفاع عن المؤمنين في الشدائد والمكاره: قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُدْفِعُ عَنِ الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ﴾ (الحج: 38)، لأنهم جاؤوا بموجب ذلك، وهو الإيمان، وأشار إلى أن أعداءهم قد جاؤوا بموجب المقت والخذلان، وهو الكفر والخيانة ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ﴾ وأن عليهم أن يطمئنوا إلى دفاعه عنهم وولايته

(1) أخرجه أحمد في المسند، مسند جابر بن عبد الله، برقم 15192، (23 / 370).

إياهم، لذلك شرع لهم قتال الكفار، وأذن لهم به، وهو من الأسباب التي جعلها الله لعباده المؤمنين، لمكافحة الباطل والدفاع عن الحق ﴿وَلَوْلَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهَادِمَتِ صَوَامِعُ وَبِعَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ (الحج: 40)، ثم زادهم من البيان ما يوجب طمأنينة قلوبهم، إلى ولايته ودفاعه ونصره إذا التزموا أسباب ولايته⁽¹⁾، وليست الغاية في القتال بل كيف يشعر غير المسلمين بالأمن والأمان ليعلموا أن ديننا جاء ليحافظ على النفس. وديننا ليس هدفه الحرب في نشر الإسلام والدعوة والخير قال تعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْتَحِبْ لَهُا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ (الأنفال: 61)، لكن بالمقابل من أعلن الحرب على الإسلام والمسلمين أمر الله تعالى بالتصدي لهم فقال تعالى: ﴿فَمَنْ أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ يَمْثِلُ مَا أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَأَتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: 194).

ثالثاً: الإيمان سلامة للسان واليد عن أذى الآخرين: ورد في الحديث عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما، عن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: (المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، والمهاجر من هجر ما نهى الله عنه)⁽²⁾، المسلم الكامل الجامع لخصال الإسلام، من لم يؤذ مسلماً بقول ولا فعل⁽³⁾، فالإيمان يجعل المؤمن يتعد عن جميع ما يسبب الأذى للمسلمين وعن مظاهر العنف حتى لا تكتب سيئة في صحيفة أعماله، إيماناً منه أن الملائكة يحصون أعمال الإنسان ويكتبونها في سجلاته قال تعالى: ﴿وَإِنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ ۝١٠﴾

(1) الجربوع، عبد الله بن عبد الرحمن، أثر الإيمان في تحصين الأمة الإسلامية ضد الأفكار الهدامة، (1) (274).

(2) صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، برقم: 10، (1) (11).

(3) ابن الملقن، سراج الدين عمر بن علي، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، (2) (491).

كِرَامًا كَتِيبِينَ ﴿١١﴾ يَعْمُونَ مَا تَفْعَلُونَ ﴿١٢﴾ (الانفطار: 10 - 12)، وقال تعالى: ﴿مَا يَلْفُظُ مِنْ قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾ (ق: 18)، واستشعار وجود الملائكة والإيمان بما يكتبون عن بني آدم يهذب خلق المسلم لضبط سلوكه وأقواله وأفعاله، والإيمان يمنع أذية المسلمين وخصوصًا الجار فعن أبي هريرة -رضي الله عنه-، قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: (من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذي جاره، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه، ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيرًا أو ليسكت)⁽¹⁾.

رابعًا: إفشاء السلام: فالسلام هو: إعلام وإشهار بالأمان، فإذا سلمت على أخيك المسلم أعلنت له الأمان، لذا رغب رسول الله -صلى الله عليه وسلم- فيه وجعله سببًا لقوة الإيمان وزيادته لما فيه من إشاعة الأخوة والمحبة وثقافة السلام والأمن بين المجتمع، ورد في الحديث عن أبي هريرة -رضي الله عنه- قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: (والذي نفسي بيده، لا تدخلوا الجنة حتى تؤمنوا، ولا تؤمنوا حتى تحابوا، أولا أدلكم على شيء إذا فعلتموه تحاببتم؟ أفشوا السلام بينكم)⁽²⁾، فربط السلام بصفة الإيمان، وهو حق من حقوق المؤمنين قال تعالى: ﴿وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوهَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا﴾ (النساء: 86)، وفي رواية عن عبد الله بن سلام، قال: لما قدم رسول الله -صلى الله عليه وسلم- المدينة انجفل الناس إليه، وقيل: (قدم رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، فجئت في الناس لأنظر إليه، فلما استبنت وجه رسول الله -صلى الله عليه وسلم- عرفت أن وجهه ليس بوجه كذاب، وكان أول شيء تكلم به أن قال: (يا أيها الناس، أفشوا السلام، وأطعموا الطعام، وصلوا الناس نيام، تدخلون الجنة بسلام)⁽³⁾.

(1) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب بيان تحريم إيذاء الجار، برقم: 47، (1/ 68).

(2) سنن ابن ماجه، كتاب الإيمان وفضائل الصحابة والعلم، باب في الإيمان، برقم: 68، (1/ 26).

(3) أخرجه الترمذي في سننه، باب ما جاء في صفة أولي الحوض، برقم: 2485، (4/ 652). محمد

بن عيسى بن سورة بن موسى بن الضحاك، الترمذي، أبو عيسى (المتوفى: 279هـ)، 1395 هـ -

خامساً: الاستقامة لله -تعالى- على صراطه وهدية: قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَمُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَبْشُرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ﴾ (فصلت: 30)، قال عمر بن الخطاب -رضي الله عنه- على المنبر وهو يخطب: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَمُوا﴾ فقال: (استقاموا والله على الطريقة لطاعته ثم لم يروغوا روغان الثعالب)، وقال عثمان -رضي الله عنه-: (ثم أخلصوا العمل لله)، وقال علي -رضي الله عنه-: (ثم أدوا الفرائض)⁽¹⁾، (فمن رام أن يقيم فرضه تاماً فيصلي لله بكمال الصلاة، ويصوم بكمال الصيام، ويؤدي كذلك سائر الفرائض، ويقوم بالحق على نفسه وأهله، ومن يسأل عنه في مخالطته ومدخلته، ويقوم ما أمر به في لسانه وسمعه وبصره وجميع جوارحه حتى يدخل في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَمُوا﴾⁽²⁾، والمجتمع المسلم حينما يستقيم على المنهج الرباني، الشريعة السمحة، والأخلاق والقيم الفاضلة، يسود المجتمع من أمنه وأمانه وسلامته. عن عبد الله بن عمرو -رضي الله عنهما- عن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: (المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده، والمهاجر من هجر ما نهى الله عنه)⁽³⁾، فحين يكف المسلم عن أخيه يده ولسانه، ويتجنب كل ما يحل بالسلم من سوء فيحذر مما يخذش السلم كالعنف سواء كان لفظياً أو عملياً، يكون قد حقق الإسلام.

1975م، تحقيق وتعليق: أحمد محمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي - مصر، الطبعة: الثانية، (4/ 652).

(1) تفسير القرطبي، (15/ 358)، مرجع سابق.

(2) التوضيح لشرح الجامع الصحيح، (29/ 531)، مرجع سابق.

(3) صحيح البخاري- من حديث عبدالله بن عمرو - باب الانتهاء عن المعاصي - حديث رقم: 6484، (8/ 102).

سادساً: الأخوة الإيمانية:

لقد عمقت الشريعة الإسلامية هذا المعنى في جوانبها العقدية والشرعية والاجتماعية، مما سمح ببقاء مفهوم المجتمع الإسلامي حياً يُحتذى به في زمن النبي -صلى الله عليه وسلم- حتى وفاته، فأسس النبي صلى الله عليه وسلم الأخوة الإيمانية أساساً للمجتمع، بعد هجرته من مكة إلى المدينة عندما وضع دعائم المجتمع الإسلامي المنشود متزامناً مع الوهلة الأولى من قيام دولة الإسلام بالمدينة المنورة، فأسس ثلاث ركائز هامة أولها: بناء المسجد، وثانيها: المؤاخاة بين المهاجرين والأنصار، وثالثها: كتب وثيقة المعاهدة بين المسلمين وبينهم وبين اليهود. قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ سورة الحجرات: 10، ويمثل هذا الأثر الرابطة الإيمانية بين كل المسلمين، مهما اختلفت أجناسهم وأعراقهم ومذاهبهم ولغاتهم، فالمسلم أخو المسلم و المؤمن أخو المؤمن، لهذا كان اللفظ: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ قرن الإيمان بالأخوة، ومزج الأخوة بالإيمان، لتبقى عقيدة راسخة، أساسها الإيمان، ودعائمها التراحم والود بين أفراد المجتمع المسلم، قال -صلى الله عليه وسلم-: (مثل المؤمنين في توادهم، وتراحمهم، وتعاطفهم مثل الجسد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى)⁽¹⁾، فتغيب كل دواعي الصراع والنزاع، بهذا الود والتراحم والأخوة ويسود السلم الاجتماعي، فإذا وجدت الأخوة ولم تجد الإيمان، فهو النقاء مصالح، وتبادل منافع، وسرعان ما ينتهي ويختلف أربابها، وإن وجدت إيماناً ولم تجد أخوة فهو إيمان ناقص يحتاج إلى معالجة.

سابعاً: الإيمان باليوم الآخر والقضاء والقدر:

قال تعالى: ﴿وَالِى مَدِينَةٍ أَخَاهُمْ سُعَيْبًا فَقَالَ يَتَّقُونَ اللَّهَ وَعَبُدُوا اللَّهَ وَأَرْجُوا الْيَوْمَ الْآخِرَ وَلَا تَعْتَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ الإيمان باليوم الآخر يدفع بصاحبه إلى الاجتهاد في

(1) صحيح مسلم - من حديث النعمان بن بشير - باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم - حديث رقم: 2586، (4/1999).

عمل الطاعات والظفر بالحسنات، وحسن المعاملة والاتصاف والتحلي بالأخلاق الحسنة، وأما الإيمان بالقضاء والقدر، فيربي المؤمن ويتعلم من آثاره الخلقية الشيء العجيب، فلو قدر على مؤمن يجاور جار سوء ثم تأذى منه فإنه يستحضر هذا الإيمان ويصبر، ويدفع بالتي هي أحسن، ولا يلجأ إلى العنف، أو القوة، أو الإساءة، ويتحلى بالحكمة وضبط النفس، ولو كان فقيرًا معدومًا، فلا يلجأ إلى جريمة السرقة، أو يهدد أمن المجتمع في أموالهم وأنفسهم، وإنما يصبر ويسلك الطرق المشروعة السلمية، ويوقن إنما أصابه لم يكن ليخطئه وما أخطأه لم يكن ليصيبه.

ثامنًا: ترك أعظم الذنوب بعد الإشراف بالله تعالى وهو القتل:

وقد ورد في التحذير من هذا الجرم الشنيع أحاديث كثيرة، آخرها ما كان في حجة الوداع، فشدد وحذر النبي -صلى الله عليه وسلم- من خطر الاعتداء على الدماء حتى شبه حرمتها بجرمة الزمان والمكان (ألا إن الله حرم عليكم دماءكم وأموالكم، كحرمة يومكم هذا، في بلدكم هذا، في شهركم هذا، ألا هل بلغت) قالوا: (نعم)، قال: (اللهم اشهد -ثلاثًا- ويلكم، أو ويحكم، انظروا، لا ترجعوا بعدي كفارًا، يضرب بعضكم رقاب بعض)⁽¹⁾، كما نهي وحرم النبي -صلى الله عليه وسلم- قتل المعاهدين والذميين، وخلاصة القول: أن الإيمان أكبر داع للسلم، وأعظم حاجز منيع لكل ما يهدده، أو يضر به، وكلما زاد إيمان الإنسان كلما كان أكثر سلمًا، وأبعد عن مظاهر العنف والتطرف، وكلما نقص إيمانه كلما كان عرضة لارتكاب ما ينافي السلم الاجتماعي، ولقد جاء الإسلام ليحقق العدالة في الأرض قاطبة، ويقيم القسط بين البشر عامة، العدالة بكل أنواعها: العدالة الاجتماعية، والعدالة القانونية، والعدالة التربوية، والعدالة السياسية، والعدالة الاقتصادية، فمن بغى وظلم وجانب العدل فقد خالف المنهج والتشريع ومقاصده ومبادئه.

وآثار الإيمان لتحقيق السلم الاجتماعي كثيرة، ومنها: على سبيل الذكر إمطة الأذى عن الطريق، والحياء، وتذكر مراحل الدار الآخرة، لأجل هذا كله عني النبي -صلى الله عليه

(1) صحيح البخاري، باب حجة الوداع، برقم: 4402، (5/ 177).

وسلم- بغرس عرى الإيمان في النفوس، وبين معانيه الواسعة التي تشمل جميع مناحي الحياة، ووضح بجلاء أن جميع المظاهر التي تعزز السلم هي من الإيمان فحث عليها ورغب فيها، ومكوثه خلال ثلاث عشرة سنة في مكة يعزز الإيمان في القلوب، ويكفي النفوس، هذه الأسس الإيمانية كان لها الأثر البالغ على حياة المسلمين على مر العصور والأزمان، فرسموا لنا صورة واضحة المعالم، ثابتة السلوك والأخلاق في واقع مجتمعهم، فسعدوا وسادوا، في الدنيا والآخرة.

وصلى الله وسلم على نبينا وحبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.. الحمد لله رب العالمين.

الخاتمة:

يتضح من خلال هذه الدراسة أهمية وآثار السلم الاجتماعي، وعناية النبي -صلى الله عليه وسلم- وحرصه الشديد على تحقيقه، من خلال أساسين اثنين هما: الأساس الإيماني والأساس التعبدي.

- فالإيمان هو المحرك الأساسي لأفعال الإنسان، وسلطانها الأمر، وكلما زاد الإيمان كلما تحقق السلم، وكلما نقص ساد في المجتمع أنواع العنف والخوف، لذلك كان هذا الجانب أولى بالتركيز والاهتمام في تحقيق السلم الاجتماعي، كما أن الأساس التعبدي له أثره البالغ في الآخر في تحقيق السلم، لأن السلم يدخل في مفهوم العبادة، ثم إن الشعائر الكبرى من صلاة وزكاة وصوم وحج، تهذب السلوك الإنساني، وتضفي عليه لباس الأخلاق، والتربية، وتصلحه.

أهم النتائج:

1. إن الإيمان هو الأساس الثابت، والمبدأ العميق، والمنهج القيم، للحفاظ على المجتمعات والأوطان من أي صراعات أو عنف، لإحلال السلم الاجتماعي وظهور مفاهيمه، ونشر أفكاره وتعاليمه.
2. ضرورة التأمل والتدبر والتفحص لسيرة النبي -صلى الله عليه وسلم-، وتعليمها وترسيخها للأجيال، والحث على تطبيقها في واقع الحياة، لتظهر مثله العليا،

- وأخلاقه العظمى عبر شمائله، وسيرة أصحابه - رضي الله عنهم جميعاً-.
3. الأحكام التي وضعتها وأقرتها الشريعة الإسلامية فيما يخص - التعايش والسلم الاجتماعي تمتاز بالروية الإسلامية المنبثقة من الكتاب والسنة والسيرة النبوية، فقد مزجت بين الدين والدولة، وشرعت لتسيير أمور الحياة الدنيا.
4. الحقوق والواجبات التي أقرها النظام الاجتماعي في الإسلام حقوق ثابتة ومتواكبة مع كل زمان ومكان، لأنها تستمد مشروعيتها من الشريعة الإسلامية.

أهم التوصيات:

1. ضرورة العناية بالتربية الإيمانية والتعبدية اقتداءً بسيد المرسلين صلى الله عليه وسلم، ويكون ذلك في جميع المرافق، كالمدارس، والمساجد، والإعلام وغير ذلك من المجالات.
2. صرف الجهود في بيان أهمية السلم الاجتماعي، وأثره الإيجابي على الفرد والمجتمع، وأثره في تنمية واستقرار الحياة الاقتصادية والسياسية والحضارية.
3. ضرورة معالجة ومحاربة أشكال التطرف والعنف، والإخلال بالسلم الاجتماعي، والآفات والجرائم المتعلقة بالدماء أو الأضرار أو الأموال والممتلكات، والمحظورات التي تدمر المجتمعات كالمخدرات بجميع أنواعها، ونشر الوعي بخطورتها وضررها الفتاك.
4. على المؤسسات الحكومية وغير الحكومية نشر ثقافة السلم الاجتماعي عبر المؤسسات التعليمية والاجتماعية والعسكرية لتوعية المجتمع بشتى شرائحه وتوجهاته.
5. تحقيق مبادئ السلم الاجتماعي، وتطبيق تعاليم التعايش بين الفرق والجماعات ولكن بضابط الكتاب والسنة.

المصادر والمراجع:

- ابن بطال، علي بن خلف، (2003م)، شرح صحيح البخاري، الطبعة الثانية، السعودية، مكتبة الرشد.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، (1995م)، الإيمان، الطبعة الخامسة، الأردن، المكتب الإسلامي.

- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، (1995م)، مجموع الفتاوى، الطبعة الأولى، المملكة العربية السعودية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
- ابن حنبل، أحمد بن محمد، (2001م)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، الطبعة: الأولى مؤسسة الرسالة.
- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، (1984م)، التحرير والتنوير «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، تونس، الدار التونسية للنشر.
- ابن كثير، إسماعيل بن عمر، (1999م)، تفسير القرآن العظيم، الطبعة الثانية، المملكة العربية السعودية، دار طيبة للنشر والتوزيع.
- ابن ماجه، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، دار إحياء الكتب العربية - فيصل عيسى البابي الحلبي.
- ابن محسن، حامد بن محمد، (1996م)، فتح الله الحميد المجيد في شرح كتاب التوحيد، الطبعة: الأولى، المملكة العربية السعودية، دار المؤيد.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، (1414 هـ)، لسان العرب، القاهرة، دار المعارف.
- أبي داود، (2009م)، سنن أبي داود، الطبعة: الأولى، بيروت، دار الرسالة العالمية.
- الأثري، عبد الله بن عبد الحميد، (2003 م)، الإيمان حقيقته، حوارمه، نواقضه عند أهل السنة والجماعة، الطبعة الأولى، الرياض، مدار الوطن للنشر.
- الأشقر، عمر بن سليمان، (1999 م)، العقيدة في الله، الطبعة: الثانية عشرة، الأردن، دار النفائس للنشر والتوزيع.
- آل سعدي، عبد الرحمن بن ناصر، (1436هـ)، التوضيح والبيان لشجرة الإيمان، الطبعة الأولى، المملكة العربية السعودية، دار المنهاج للنشر والتوزيع.
- بن أحمد، عمر بن علي، ابن الملقن، سراج الدين، (2008 م)، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، الطبعة: الأولى، سوريا، دار الفلاح للبحث العلمي.

التركي، عبد الله بن عبد المحسن، الأمن في حياة الناس وأهميته في الإسلام، موقع وزارة الأوقاف المملكة العربية السعودية.

الترمذي، (1975م)، سنن الترمذي، الطبعة: الثانية، مصر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي.

الجربوع، عبد الله بن عبد الرحمن، (2003م)، أثر الإيمان في تحصين الأمة الإسلامية ضد الأفكار الهدامة، الطبعة: الأولى، المملكة العربية السعودية، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، المدينة المنورة.

الجرجاني، الحسين بن الحسن، (1979 م)، المنهاج في شعب الإيمان، الطبعة: الأولى، مصر، دار الفكر.

الجرجاني، علي بن محمد، (1983م)، كتاب التعريفات، الطبعة: الأولى، لبنان، دار الكتب العلمية بيروت.

الجلعود، محاسن بن عبد الله، (1987م)، الموالاة والمعاداة في الشريعة الإسلامية، الطبعة: الأولى، المملكة العربية السعودية، دار اليقين للنشر والتوزيع.

الزحخشري، محمود بن عمرو، (1407 هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، الطبعة: الثالثة، دار الكتاب العربي، بيروت.

السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، (2000 م)، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، الطبعة: الأولى، بيروت، مؤسسة الرسالة.

سيد قطب، (2006م)، السلام العالمي والإسلام، الطبعة الرابعة عشرة، مصر، دار الشروق.

الشحود، علي بن نايف، موسوعة البحوث والمقالات العلمية.

الطبري، محمد بن جرير، (2000م)، جامع البيان في تأويل القرآن، الطبعة: الأولى، لبنان، مؤسسة الرسالة.

العثيمين، محمد بن صالح، (2003م)، منهاج أهل السنة والجماعة في العقيدة والعمل، الطبعة: الأولى، دار الشريعة.

عمر، أحمد مختار، (2008 م)، معجم اللغة العربية المعاصرة، الطبعة الأولى، مصر، عالم الكتب.

القحطاني، سعيد بن علي، العروة الوثقى في ضوء الكتاب والسنة - المفهوم، والفضائل، والمقتضى، والأركان، والشروط، والنواقص، والنواقض، مطبعة سفير، الرياض، مؤسسة الجريسي للتوزيع والإعلان.

القرطبي، محمد بن أحمد، (1964 م)، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، الطبعة: الثانية، مصر، دار الكتب المصرية.

القرطبي، يوسف بن عبد الله، (1387 هـ)، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، الطبعة الثانية، المغرب، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية.

القلموني، محمد رشيد، (1990م)، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر.

مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، دار إحياء التراث العربي - بيروت.

المقدسي، عبد الغني بن عبد الواحد، (1993م)، الاقتصاد في الاعتقاد، الطبعة الأولى، المملكة العربية السعودية، مكتبة العلوم والحكم.

نخبة من العلماء، (1421هـ)، كتاب أصول الإيمان في ضوء الكتاب والسنة، الطبعة الأولى، المملكة العربية السعودية، وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد.

References

Al-Nasafī, Abū al-Barakāt ‘Abd Allāh ibn Aḥmad, (1998), *Tafsīr al-Nasafī (Madārik al-tanzīl wa-ḥaqā’iq al-ta’wīl)* (in Arabic), 1st ed,

- Bayrūt, Dār al-Kalim al-Ṭayyib.
- Al-Harawī, Muḥammad ibn Aḥmad, (2001), *Tahdhīb al-lughah* (in Arabic), 1st ed, Bayrūt, Dār Iḥyā' al-Turāth al-‘Arabī.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad ibn Muḥammad, (2001), *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal* (in Arabic), 1st ed, Mu’assasat al-Risālah.
- ‘Umar, Aḥmad Mukhtār, (2008), *Mu‘jam al-lughah al-‘Arabīyah al-mu‘āshirah* (in Arabic), 1st ed, Miṣr, ‘Ālam al-Kutub.
- Ibn Kathīr, Ismā‘īl ibn ‘Umar, (1999), *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm* (in Arabic), 2nd ed, al-Mamlakah al-‘Arabīyah al-Sa‘ūdīyah, Dār Ṭaybah lil-Nashr wa-al-Tawzī‘.
- Ibn Muḥsin, Ḥāmid ibn Muḥammad, (1996), *Fath Allāh al-Ḥamīd al-Majīd fī sharḥ Kitāb al-tawḥīd* (in Arabic), 1st ed, al-Mamlakah al-‘Arabīyah al-Sa‘ūdīyah, Dār al-Mu’ayyad.
- Al-Jurjānī, al-Ḥusayn ibn al-Ḥasan, (1979), *Al-Minhāj fī sha‘b al-īmān* (in Arabic), 1st ed, Miṣr, Dār al-Fikr.
- Al-Qaḥṭānī, Sa‘īd ibn ‘Alī, *Al-‘Urwah al-wuthqā fī daw’ al-Kitāb wālssunnah-al-maḥmūd, wa-al-faḍā’il, wa-al-muqtaḍá, wa-al-arkān, wa-al-shurūṭ, wa-al-nawāqiṣ, wa-al-nawāqiḍ* (in Arabic), Maṭba‘at Safīr, al-Riyāḍ, Mu’assasat al-Juraysī lil-Tawzī‘ wa-al-I‘lān.
- Abī Dāwūd, (2009), *Sunan Abī Dāwūd* (in Arabic), 1st ed, Bayrūt, Dār al-Risālah al-‘Ālamīyah.
- Sayyid Quṭb, (2006), *Al-Salām al-‘Ālamī wa-al-Islām* (in Arabic), 4th ed ‘ashrah, Miṣr, Dār al-Shurūq.
- Al-Sa‘dī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Nāṣir, (2000), *Taysīr al-Karīm al-Raḥmān fī tafsīr kalām al-Mannān* (in Arabic), 1st ed, Bayrūt, Mu’assasat al-Risālah.
- Āl Sa‘dī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Nāṣir, (1436h), *Al-Tawḍīḥ wa-al-bayān li-shajarat al-īmān* (in Arabic), 1st ed, al-Mamlakah al-‘Arabīyah al-Sa‘ūdīyah, Dār al-Minhāj lil-Nashr wa-al-Tawzī‘.
- Al-Maḥdī, ‘Abd al-Ghanī ibn ‘Abd al-Wāḥid, (1993), *Al-*

- iqtiṣād fī al-i'tiqād* (in Arabic), 1st ed, al-Mamlakah al-'Arabīyah al-Sa'ūdīyah, Maktabat al-'Ulūm wa-al-Ḥikam.
- Al-Atharī, 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Ḥamīd, (2003), *Al-īmān ḥaqīqatuhu, khwārmh, nwāqdh 'inda ahl al-Sunnah wa-al-jamā'ah* (in Arabic), 1st ed, al-Riyād, Madār al-waṭan lil-Nashr.
- Al-Jarbū', 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Raḥmān, (2003), *Athar al-īmān fī taḥṣīn al-ummah al-Islāmīyah ḍidda al-afkār al-haddāmah* (in Arabic), 1st ed, al-Mamlakah al-'Arabīyah al-Sa'ūdīyah, 'Imādat al-Baḥth al-'Ilmī bi-al-Jāmi'ah al-Islāmīyah, al-Madīnah al-Munawwarah.
- Al-Turkī, 'Abd Allāh ibn 'Abd al-Muḥsin, *Al-amn fī ḥayāt al-nās wa-ahammīyatuhu fī al-Islām* (in Arabic), Mawqī' Wizārat al-Awqāf al-Mamlakah al-'Arabīyah al-Sa'ūdīyah.
- Ibn Baṭṭāl, 'Alī ibn Khalaf, (2003), *Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (in Arabic), 2nd ed, al-Sa'ūdīyah, Maktabat al-Rushd.
- Al-Jurjānī, 'Alī ibn Muḥammad, (1983), *Kitāb al-ryfāt* (in Arabic), 1st ed, Lubnān, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah Bayrūt.
- Alshḥwd, 'Alī ibn Nāyif, *Mawsū'at al-Buḥūth wa-al-maqālāt al-'Ilmīyah* (in Arabic).
- Al-Ashqar, 'Umar ibn Sulaymān, (1999), *Al-'aqīdah fī Allāh* (in Arabic), 2nd ed, 'ashrah, al-Urdun, Dār al-Nafā'is lil-Nashr wa-al-Tawzī'.
- Ibn al-Mulaqqin, 'Umar ibn 'Alī, (2008), *Al-Tawḍīḥ li-sharḥ al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ* (in Arabic), 1st ed, Sūriyā, Dār al-Falāḥ lil-Baḥth al-'Ilmī.
- Al-Jal'ūd, mḥmās ibn 'Abd Allāh, (1987), *almwālāh wālm'ādāh fī al-sharī'ah al-Islāmīyah* (in Arabic), 1st ed, al-Mamlakah al-'Arabīyah al-Sa'ūdīyah, Dār al-Yaqīn lil-Nashr wa-al-Tawzī'.
- Ibn 'Āshūr, Muḥammad al-Tāhir ibn Muḥammad, (1984), *Al-Taḥrīr wa-al-tanwīr (taḥrīr al-ma'ná al-sadīd wa-tanwīr al-'aql al-jadīd min tafsīr al-Kitāb al-Majīd)* (in Arabic), Tūnis, al-Dār al-Tūnisīyah lil-Nashr.

- Al-Qurtubī, Muḥammad ibn Aḥmad, (1964), *Al-Jāmi' li-aḥkām al-Qur'ān (tafsīr al-Qurtubī)* (in Arabic), 2nd ed, Miṣr, Dār al-Kutub al-Miṣrīyah.
- Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr, (2000), *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān* (in Arabic), 1st ed, Lubnān, Mu'assasat al-Risālah.
- Al-'Uthaymīn, Muḥammad ibn Ṣāliḥ, (2003), *Minhāj ahl al-Sunnah wa-al-jamā'ah fī al-'aqīdah wa-al-'amal* (in Arabic), 1st ed, Dār al-sharī'ah.
- Al-Tirmidhī, (1975), *Sunan al-Tirmidhī* (in Arabic), 2nd ed, Miṣr, Sharikat Maktabat wa-Maṭba'at Muṣṭafá al-Bābī al-Ḥalabī.
- Ibn manzūr, Muḥammad ibn Mukarram, (1414H), *Lisān al-'Arab* (in Arabic), al-Qāhirah, Dār al-Ma'ārif.
- Ibn Mājah, Muḥammad ibn Yazīd, *Sunan Ibn Mājah* (in Arabic), Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīyah-Fayṣal 'Īsá al-Bābī al-Ḥalabī.
- Alqīmwny, Muḥammad Rashīd, (1990), *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm (tafsīr al-Manār)* (in Arabic), al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah lil-Kitāb, Miṣr.
- Al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn 'Amr, (1407 H), *Al-Kashshāf 'an ḥaqā'iq ghawāmiḍ al-tanzīl* (in Arabic), 3rd ed, Dār al-Kitāb al-'Arabī, Bayrūt.
- Muslim ibn al-Ḥajjāj Abū al-Ḥasan al-Nīsābūrī, *Al-Musnad al-ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar bi-naql al-'Adl 'an al-'Adl ilá Rasūl Allāh ṣallá Allāh 'alayhi wa-sallam* (in Arabic), Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī – Bayrūt.
- Nukhbah min al-'ulamā', (1421h), *Kitāb uṣūl al-īmān fī daw' al-Kitāb wa-al-sunnah* (in Arabic), 1st ed, al-Mamlakah al-'Arabīyah al-Sa'ūdīyah, Wizārat al-Shu'ūn al-Islāmīyah wa-al-Awqāf wa-al-Da'wah wa-al-Irshād.
- Al-Qurtubī, Yūsuf ibn 'Abd Allāh, (1387 H), *Al-Tamhīd li-mā fī al-Muwāṭṭa' min al-ma'ānī wa-al-asānīd* (in Arabic), 2nd ed, al-Maghrib, Wizārat 'umūm al-Awqāf wa-al-Shu'ūn al-Islāmīyah.

بدائل حيلة بونزي مخارج شرعية أم حيل محرمة

د. طالب بن عمر بن حيدرة الكثيري

أستاذ الفقه المشارك بجامعة سيئون

han2009shi@gmail.com

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution international (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو الإضافة إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.

للاقتباس: الكثيري، طالب بن عمر، بدائل حيلة بونزي مخارج شرعية أم حيل محرمة، مجلة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، المجلد: 18، العدد: 2، 2023: 132-163.

تاريخ استلام البحث: 2023/09/25م تاريخ قبوله للنشر: 2023/10/16م

DOI: <https://doi.org/10.61821/v18i2.0149>

الملخص:

جاء هذا البحث ليناقش المسائل الفقهية المتعلقة بحيلة التسويق - المعروفة بشبكة بونزي - ووصلات التحليل المضافة لها، وتحلية حقيقتها؛ هل كانت مخارج شرعية منضبطة، أو حيلًا وهمية محرّمة، لما لتطبيقات هذه المسائل من رواج في حياة الناس المعاصرة، متبعًا المنهج الاستقرائي التحليلي، من خلال: بيان الصورة الأساسية لحيلة بونزي، ونشأتها، وحكمها الشرعي، وعرض بدائل حيلة بونزي، وبيان حكمها.

وخرج هذا البحث بنتائج كان من أبرزها: أن الصورة الأساسية لحيلة بونزي محرّمة شرعًا، وأن بدائلها لم تخرجها عن حدّ الحرّمة، وأوصى الباحث الشركات الإسلامية أن تبتعد عن هذه الصور المشبوهة، والجهات الحكومية والقضائية بالعمل الجاد على حماية مصالح الأفراد والمجتمعات.

الكلمات المفتاحية: بونزي - حيل - بدائل.

Alternatives of Ponzi Chain, Islamic Solutions or Prohibited Tricks

Dr. Talib Bin Omar Bin Haidrah Al-Kathiri

Assistant Professor of Jurisprudence – Seiyun University

©This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license.

Citation: Al-Kathiri, Talib Bin Omar, Alternatives of Ponzi Chain, Islamic Solutions or Prohibited Tricks, Journal of the University of Holy Quran and Islamic Sciences, volume: 18, issue:2, 2023:132-163.

DOI: <https://doi.org/10.61821/v18i2.0149>

Received: 25/09/2023

Accepted: 16/10/2023

Abstract:

This research has come to discuss the jurisprudence issues related to the marketing trick – known as Ponzi Network- as well as analysis connections added to it; and highlighting its truth; were they systematic legal solutions or prohibited fictitious tricks through because of the wide applications in the current life,

following the inductive and analytical approach by: clarifying the real image of Ponzi Trick and its origins as well as its Islamic opinion.

The research has concluded to a number of results, the most significant of them were: that the basic image of Ponzi Tricks is prohibited in Islam and that its alternatives do not go far from being prohibited. The researcher has recommended Islamic Companies to get away of such suspicious images, as well as governmental and judicial institutions to work seriously in protecting individuals and communities' interests.

Key words: Ponzi – tricks – alternatives.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين، وبعد: فإن تحري أكل الحلال مما تأكد الأمر به في الشرع الحنيف، قال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَلًا طَيِّبًا وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ [البقرة: 168]، وما يدخل في الأمر في هذه الآية الكريمة تبيين أحكام ما انتشر عند الخلق من المعاملات المالية، وقد انتشرت في واقعنا اليوم معاملات مشبوهة، اشتملت على خداع الناس، وأكل أموالهم بالباطل، وجاء هذا البحث ليوضح حكمها، وخطورتها، ثم يستعرض بدائلها، ويبين أحكامها، وسميته: "بدائل حيلة بونزي، مخارج شرعية أم حيل محرمة"، والله أسأل أن يرزقنا بيان الحق للخلق في مثل هذه المعاملات، وصورها المتنوعة.

مشكلة البحث

المسائل الفقهية المتعلقة بحيلة التسويق، المعروفة بشبكة بونزي، ووصلات التحليل

المضافة لها؛ وتجليه حقيقتها؛ هل كانت مخارج شرعية منضبطة، أو حيلًا وهمية محرمة؟

أهمية البحث وأهدافه

تكمن أهمية موضوع البحث وأهدافه في أمور:

أولها: بيان المنهجية التي ينبغي السير عليها في التفريق بين المخارج الشرعية؛ كحلول صحيحة، وبين الحيل الشكلية؛ كالتفاف محرم على أحكام الشريعة. وثانيها: ما أحدثته الحياة المعاصرة من صور متجددة في المجال المالي الاستثماري، الأمر الذي عكس نفسه على الحاجة الماسة؛ لملاحقة ومتابعة هذه الإفرازات المتسارعة بالتخرجات الفقهية المنضبطة بالحكم الشرعي، والسائرة نحو تحقيق المقصد المرعي. وثالثها: تحديد الجين الفاسد في هذه المعاملة، وإبرازه؛ لئلا يغير بأي منظومة تعاقدية أخفت ملامحه بين طيات تفاصيلها؛ لتروج له بصور جديدة.

الدراسات السابقة

ركزت جملة كبيرة من الدراسات السابقة على تناول أحكام التسويق الهرمي أو الشبكي، وتحلية حقيقتها، ومن تلك الدراسات:

1. السمسرة الهرمية، لشويش المحاميد، بحث مقدم لمؤتمر قضايا مالية معاصرة من منظور إسلامي، كلية الشريعة، بجامعة الزرقاء، الأردن، 2004م.
 2. التسويق الشبكي من المنظور الإسلامي، لأسامة عمر الأشقر، بحث منشور في مجلة الزرقاء للبحوث والدراسات، المجلد الثامن، العدد الأول، 2006م.
 3. عقد التسويق الشبكي في ميزان الفقه الإسلامي، للدكتور مندي عبد الله حجازي، بحث نشر في المجلد الثاني من العدد الرابع والثلاثين لجمعية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بالإسكندرية، ص (1165-1226).
- وجاء هذا البحث - خصوصاً - لبحث في صور الأسلمة لمحال الفساد التي بينتها الأبحاث السابقة، وليكمل بذلك مسيرة توضيح أحكام مستجدات هذه المعاملات، ويبين هل عالجت البدائل المطروحة سبب المنع، أم سعت لتستر عين الناظر عن رؤيته؟

منهج البحث

سار هذا البحث على المنهج الاستقرائي التحليلي.

خطة البحث

يتكون هذا البحث من تمهيد، وأربعة مباحث، وخاتمة، على النحو الآتي:

التمهيد: ويتضمن تعريف البديل، والحيلة، وبيان المسالك الموضحة للفرق بينهما.

المبحث الأول: الصورة الأساسية لحيلة بونزي، وحكمها، ويتضمن مطلبين:

المطلب الأول: الصورة الأساسية لحيلة بونزي، ونشأتها.

المطلب الثاني: الحكم على الصورة الأساسية لحيلة بونزي.

المبحث الثاني: بدائل حيلة بونزي من خلال إضافة إجارة لغو، ويتضمن مطلبين:

المطلب الأول: البديل الأول لنظام بونزي (التسويق الهرمي أو الشبكي).

المطلب الثاني: البديل الثاني لنظام بونزي (التسويق مع الإجارة غير المقصودة).

المبحث الثالث: بدائل حيلة بونزي من خلال إضافة شراكة لغو، ويتضمن مطلبين:

المطلب الأول: البديل الثالث لنظام بونزي (التسويق مع الشراكة غير الحقيقية).

المطلب الثاني: البديل الرابع لنظام بونزي (التسويق مع التوكيل في شراء عمالات).

المبحث الرابع: بدائل حيلة بونزي من خلال إضافة بيع لغو، ويتضمن مطلبين:

المطلب الأول: البديل الخامس لنظام بونزي (التسويق مع شراء غير مقصود، أو التسويق الشبكي السلعي).

المطلب الثاني: دعاوى تحليل هذا البديل.

ثم الخاتمة، وفيها أبرز النتائج والتوصيات.

وأسأل الله الكريم، رب العرش العظيم أن أكون قد وفقت لجمع مادة هذا البحث، وحسن ترتيبها وعرضها، ورزقت منه - سبحانه - السداد والتوفيق إلى الصواب، اللهم رحمتك أرجو؛ فلا تكلني إلى نفسي طرفة عين، اللهم وأنت المستعان، وعليك التكلان، ولا حول ولا قوة إلا بالله الكريم الرحمن.

التمهيد

البدائل: جمع بديل، والبديل في اللغة: ما يخلف الشيء، ويقوم مقامه على جهة

التعاقب،⁽¹⁾ قال سيبويه: "ويقول الرجل للرجل: اذهب معك بفلان، فيقول: معي رجل بدله؛ أي رجل يغني غناؤه، ويكون في مكانه".⁽²⁾

وأجود ما تُعرّف به البدائل الشرعية بأنها: الحلول المنضبطة بالأحكام الشرعية، التي تغني الناس عن الوقوع في المحرمات.⁽³⁾

وأما الحيلة في اللغة فهي: "الحذق، وجودة النظر، والقدرة على دقة التصرف".⁽⁴⁾ والحيلة بالمعنى الشرعي تُعرّف بأنها: سلوك الطرق الخفية، مما يُقصد به التخلص من تبعه الحكم الشرعي؛ بصورة يُخدع فيها الناظر لها ابتداءً، فيُظن مشروعيتها، وهي مخالفة لمقصد الشارع.⁽⁵⁾

وعليه، فالحيل المذمومة والمخارج المشروعة يجتمعان في سلوكٍ طريقتيٍّ خفيٍّ، ظاهره الجواز،⁽⁶⁾ لا تدرك حقيقته إلا بنوع فطنة؛ إما لأن ظاهره خلاف باطنه، وإما لأن الذهن لا يلتفت له عادةً،⁽⁷⁾ قال ابن عباس رضي الله عنهما: "سدّت عليكم أبواب الربا، فأنشأتم

(1) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، (210/1)، الرازي، مختار الصحاح، ص (18)، قلعه جي، معجم لغة الفقهاء، ص (85).

(2) ابن منظور، لسان العرب، (48/11).

(3) ينظر: البيانوني، البدائل المشروعة، وأهميتها في نجاح الدعوة الإسلامية، ص (51).

(4) ابن منظور، لسان العرب، (185/11).

(5) ينظر: المبسوط، للسرخسي، (210/30)، والمواقفات، للشاطبي، (387/2)، وفتح الباري، لابن حجر، (326/12)، والمغني، لابن قدامة، (43/4)، وينظر أيضاً: الفتاوى الشرعية للبنك الإسلامي الأردني، (59/2)، وفتوى الهيئة الشرعية لشركة الراجحي المصرفية، برقم (128)، (25-24/2).

(6) ينظر: الشاطبي، المواقفات، (201/4)، ابن القيم، إعلام الموقعين، (127/3).

(7) ينظر: الحموي، غمز عيون البصائر، (38/1)، ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، (274/3)، جاد الحق، بحوث وفتاوى إسلامية، (424/3).

تطلبون مخارجها"؛ أي حيلها. (1)

ومسلك التفريق بين البدائل كمخارج شرعية محققة للمقاصد الكلية، وبين الحيل كصور شكلية تتصل عن حقيقة العقود الشرعية وضوابطها - خصوصاً في أبواب المعاملات المالية - ليس بالأمر الهين، لكن من خلال التأمل في النصوص الشرعية، وتطبيقات الفقهاء رحمهم الله تعالى، ترسم الملامح الآتية للتفريق بينهما:

1. النظر في مقاصد العقد: فالمخارج المشروعة حقيقتها التوصل لأداء ما أوجب الله تعالى على عباده، أو التخلص من الوقوع فيما حرّمه عليهم، بينما مقصود الحيل على النقيض من ذلك.

- ويُعرف مقصد العقد: من خلال معايير تحديد الباعث على المعاملة؛ بمسلك الإقرار، أو التواطؤ، (2) أو القرائن المحتقنة بالعقد؛ من جهة حال العاقد، ومحل العقد، ونشأته، والتطورات الداخلة عليه، ومن جهة العرف السائد حوله، وجريان العمل به على وفق قصد معين، ثم يُعرف كذلك باعتبار الكشف عن مآله ونتائجه. (3)

يقول ابن القيم: "فإياك أن تحمل قصد المتكلم ونيته وعرفه، فتجني عليه وعلى الشريعة، وتنسب إليها ما هي بريئة منه، وتلزم الحالف والمقرّر والناذر والعاقد ما لم يلزمه الله ورسوله به؛ ففقيه النفس يقول: ما أردت، ونصف الفقيه يقول: ما قلت". (4)

2. النظر في شكل العقد، ويقاس بأمرين:

الأول: من جهة محاكمة المعاملة المالية المستجدة إلى الأحكام الشرعية، وأهم فارق في ذلك

(1) ابن عبد البر، الاستذكار، (210/19).

(2) ينظر: الخشلان، حقيقة الباعث في الفقه، ص (20).

(3) ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع، (262/1-263)، ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، (221/3)،

الفائز، الإثبات بالقرائن في الفقه الإسلامي، ص (77-124)، أبو البصل، القضاء بالقرائن،

منشور في مسائل في الفقه المقارن، ص (283-290).

(4) إعلام الموقعين، (48/3).

هو تحمل مخاطر التجارة والشراكة المعتادة، وتحقيق منفعة اقتصادية تستوجب الزيادة والربح، وخروج المعاملة عن إطار التعامل بالنقد إلى التعامل بالسلع الحقيقية.⁽¹⁾

والثاني: بروز الاتجاه نحو الشكلية؛ من خلال وجود فعل الغو، وتفاهة المصلحة المعقود عليها، أو حيلة التركيب، أو تنظيم الرخصة،⁽²⁾ أو قرائن أخرى تدل على التواطؤ على المقصد الممنوع؛⁽³⁾ كعرض المعاملة على قاعدة المدخلات والمخرجات،⁽⁴⁾ وقاعدة أفراد كل عقدٍ عن الآخر؛ للنظر في كونه قُصد بحظه من الثمن، أو لا.⁽⁵⁾

ويمثل الخطابي لهذا، فيقول: "كل أمرٍ يتدرج به إلى محذور فهو محذور، ويدخل في ذلك القرض يجر المنفعة، والدار المرهونة يسكنها المرتهن بلا كراء، والدابة المرهونة يركبها، ويرتفق بها من غير عوض ... وكل دخيلٍ في العقود يجري مجرى ما ذكرناه، على معنى قول: «هلا قعد في بيت أمه حتى ينظر أيهدى إليه، أم لا»؛⁽⁶⁾ فينظر في الشيء وقريته إذا أفرد أحدهما عن الآخر، وفرّق بين قرائنها، هل يكون حكمه عند الانفراد كحكمه عند الاقتران، أم لا؟".⁽⁷⁾

(1) ينظر: السويلم، التحوط، ص (15)، الشيبلي، الخدمات الاستثمارية، (394/1)، وراجع أيضاً: فتوى الهيئة الشرعية لشركة الراجحي المصرفية، فتوى رقم (67)، ضمن موسوعة فتاوى المعاملات المالية، (1-748/2).

(2) ينظر: زكريا الأنصاري، أسنى المطالب، (41/2)، الرملي، نهاية المحتاج، (477/3).

(3) ينظر: نزيه حماد، المواطأة على العقود، ص (97).

(4) وملخصها: أن "ما خرج من اليد، وعاد إليها يعدّ لغوّاً"، ينظر: حاشية الدسوقي، (62/3)، القرائي، الفروق، (422/3).

(5) ينظر: ابن تيمية، بيان الدليل، ص (238)، المصري، رفيق، الحيل الفقهيّة، ص (257).

(6) أخرجه البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، (36/9)، برقم 6979، في كتاب الحيل، باب احتيال العمل ليهدى له، ومسلم، بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، (1463/3)، برقم 1832، في كتاب الإمارة، باب تحريم هدايا العمال.

(7) معالم السنن، (8/3)، وينظر: البغوي، شرح السنة، (498/5).

3. تخريج المعاملة على عقد من العقود المسماة، مع عدم مخالفتها لأحكامه، أو التأكد من خلو المعاملة من أسباب التحريم العامة؛ كالغرر والربا والظلم.
- وفي الأول: لا بدّ من تطابق المعاملة مع الصورة المخرّجة عليها، دون أن تؤثر الشروط الزائدة أو الناقصة في أيّ منهما على حقيقة التطابق من الجهة الشرعية.
- وفي الثاني: لا بدّ من تصديق القواعد والأصول العامة في منع الربا والغرر - سواء ما كان منها من قواعد القصد، أو الشكل، أو الآثار - على إجازة المعاملة، أو منعها.
4. عدم قيام دعوي التخفف من الشروط والأحكام؛ لعذر الضرورة القائمة، أو الحاجة إلى التدرج، أو هيمنة قاعدة من قواعد التبعية الموجبة للترخيص. (1)

وخير شاهدٍ على تحديد المعايير التطبيقية للبديل المالي الإسلامي حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: جاء بلالٌ إلى النبي صلى الله عليه وسلم بتمرٍ بزني، (2) فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: «من أين هذا؟»، قال بلال: كان عندنا تمرٌ ردي، فبعثُ منه صاعين بصاع؛ لنطعم النبي صلى الله عليه وسلم، فقال النبي صلى الله عليه وسلم عند ذلك: «أوهٍ أوهٍ» (3) عين الربا، عين الربا، لا تفعل، ولكن إذا أردت أن تشتري فبع التمر ببيع آخر، ثم اشتره». (4)

فابتعد هذا البديل عن الصورة المحرّمة، مع بقاء العقد على حقيقته المقصودة منه،

- (1) ينظر: الشاطبي، الموافقات، (1/331-332)، الزرقا، شرح القواعد الفقهية، ص (209)، الزحيلي، وهبة، نظرية الضرورة الشرعية، ص (239).
- (2) البرني: بسكون الراء، وكسر النون، تمرٌ ضخم، كثير اللحاء، أحمر مشرب صفرة، وهو أجود التمر، ينظر: الزمخشري، الفائق في غريب الحديث، (2/131)، ابن حجر، هدي الساري، ص (87).
- (3) بتشديد الواو وكسرها، أو فتحها بلا مد، وهاء ساكنة، وقد تسكن الواو، وتكسر الهاء، كلمة يقولها الرجل عند الشكاية والتوجع، وكأنه صلى الله عليه وسلم تألم من هذا الفعل، أو تألم من سوء الفهم لمعنى الربا، ينظر: ابن الأثير، النهاية، (1/82)، ابن حجر، هدي الساري، ص (82).
- (4) أخرجه البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، (3/133)، برقم 2312، في كتاب الوكالة، باب إذا باع الوكيل شيئاً فاسداً، فبيعه مردود، ومسلم، بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، (3/1215)، برقم 1594، في كتاب المساقاة، باب يبيع الطعام مثلاً بمثل.

وحصول القيمة المضافة من البيع، من خلال دوران السلع في الأسواق.

وخير شاهد على منع الحيل الشكلية في المعاملات المالية ما أخرجه الشيخان من حديث جابر رضي الله عنه، أنه سمع رسول الله ﷺ يقول عام الفتح، وهو بمكة: «إن الله ورسوله حرم بيع الخمر، والميتة، والخنزير، والأصنام»، فقيل: يا رسول الله، أرأيت شحوم الميتة فإنها يطلى بها السفن، ويدهن بها الجلود، ويستصبح بها الناس⁽¹⁾؟، فقال: (لا، هو حرام)، ثم قال رسول الله ﷺ عند ذلك: «قاتل الله اليهود، إن الله لما حرم شحومها جملوه»،⁽²⁾ ثم باعوه، فأكلوا ثمنه».⁽³⁾

واليهود هنا وصلوا إلى حقيقة المحرم، لا إلى صورته، فهم نهُوا عن أكل الشحوم، فأذابوها حتى تغيرت صورتها، وتغير اسمها، فصارت دهناً سائلاً، وسُمي ودكاً،⁽⁴⁾ ثم باعوها، فلم يأكلوها مباشرة، وإنما أكلوا بدلها،⁽⁵⁾ لكن حقيقة الأمر أنهم وصلوا إلى الانتفاع بما حُرّم عليهم، بعد تغيير صورته مرتين.

وفي المسائل المالية المستجدة الآتية ما يوجبنا إلى محددات النظر هذه؛ لتجلية الحكم الشرعي المحقق للمقصد المرعي، وتحديد كونها مخارج شرعية، أو حيلاً شكلية، والله الموفق.⁽⁶⁾

(1) أي يشعلون بها سرجهم ومصاييحهم، ينظر: ابن منظور، لسان العرب، (506/2).

(2) أي أذابوه، واستخرجوا دهنه، ينظر: العيني، عمدة القاري، (56/12)، السيوطي، الدياتح على مسلم، (180/4).

(3) أخرجه البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، (110/3)، برقم 2236، في كتاب البيوع، باب بيع الميتة والأصنام، ومسلم، بن الحجاج النيسابوري، صحيح مسلم، (1207/3)، برقم 1581، في كتاب المساقاة، باب تحريم بيع الخمر، والميتة، والخنزير، والأصنام.

(4) ينظر: الخطابي، معالم السنن، (133/3).

(5) ينظر: ابن تيمية، بيان الدليل، ص (56-57)، ابن القيم، تهذيب سنن أبي داود، (244/9).

(6) ينظر: الكثيري، طالب، نظرية البدائل الإسلامية للمعاملات المصرفية، دراسة فقهية نقدية، (125-102/1).

المبحث الأول

الصورة الأساسية لحيلة بونزي، وحكمها

المطلب الأول: الصورة الأساسية لحيلة بونزي، ونشأتها:

بدأت فكرة سلسلة (بونزي)⁽¹⁾ في سنة 1920م، على أساس جمع الأموال من المشتركين الجدد؛ لإعطاء جزء كبير منها للمشاركين القدامى، عن طريق إقناعهم بشراء وبيع طوابع بريدية؛ لتحقيق أرباح كبيرة، تصل إلى نسبة 50% خلال مدة خمسة وأربعين يوماً، وإنما كانت حقيقة هذه الأرباح جزءاً من رأس مال المشتركين بعدهم.⁽²⁾

ثم طوّر (مادوليف)⁽³⁾ سنة 1945م الفكرة إلى نظام تسويقي شبكي، ومن خلاله انتشرت فكرة هذه الشركات حتى وصلت إلى البلاد الإسلامية، وظهرت أول شركة من هذا النوع باسم (بناس Pizas) في عُمان سنة 2010م، ثم انتشرت الصور المتعددة لهذه الشركات بشكل سريع.⁽⁴⁾

فالصورة الأساسية لهذه الحيلة: جمع الأموال من المشتركين الجدد؛ لإعطاء جزء كبير منها للمشاركين القدامى، فيتشجع غيرهم للاشتراك؛ لسرعة وضخامة حجم الأرباح، وقد تشجعت لهذه الفكرة طائفتان:

الأولى: السذج الذي يبحثون عن الثراء السريع في فترة زمنية وجيزة، ودون أيّ مخاطر

(1) هو تشارلز بونزي، إيطالي الجنسية، واحد من أكبر المحتالين في التاريخ الأمريكي، وهو أول من أنشأ طريقة الاحتيال الشهيرة — "سلسلة أو دالة بونزي"، توفي سنة 1949م، بلغ دخله اليومي 250 ألف دولار، ثم مات فقيراً، في مستشفى خيرى، ينظر: موقع ويكيبيديا.

(2) الربح الطبيعي بالمعايير المنطقية في ذروته يصل إلى 12% في السنة، فكيف يصل في الشهر إلى أكثر من 40% في السنة!

(3) هو أكبر محتال في العالم، استطاع في 15 سنة جمع 85.7 مليار يورو؛ أي ما يوازي الدخل السنوي لكرواتيا، وقد حكم عليه بالسجن 150 سنة، ومات خلف القضبان، ينظر: موقع ويكيبيديا.

(4) ينظر: الزمناكوبي، حكم الانضمام لشركات التسويق الشبكي، ص (365).

استثمارية.

والثانية: المقامرون الذين أدمنوا على شراء الفرص الوهمية؛ لتحقيق أرباح كبيرة من خلال معاملات صفرية، يكسب أحدهم على حساب خسارة الآخرين.
وبصورتها الأساسية هذه، أعلنت شركة (B4U) أنها لا تريد عملاً ولا ترويجاً ولا شراء منتج، وإنما دفع مال مقابل مال.

المطلب الثاني: الحكم على الصورة الأساسية لحيلة بونزي:

لا يخفى الحكم الشرعي لهذه المعاملة؛ إذ اشتملت على:

- أ. دفع مال مقابل مال أكثر منه، دون أي وسيط سلعي، وهو ربا الفضل.
 - ب. ودفع مال مقابل مال مؤجل، بيعاً وترجحاً، لا قرضاً وارتفاقاً، وهو ربا النسيئة.
 - ج. ودفع مال مقابل مال مجهول، لا يؤمن عدمه، وهي صورة بيع الغرر.
 - د. وجاء المال الزائد الذي يأخذه المشترك من أموال المشتركين بعده، وكل الذين بالمستويات العليا يربحون من أموال من هم أسفل منهم، فتبقى قاعدة الهرم من الطبقات السفلى معرضة للخسارة؛ بأن تذهب أموالهم دون أي مقابل، ولا يعلم المشترك هل سيكون منهم؟ وهل سيسلم أو سيغرم؟، والغالب خسارة الأكثر: (1)
وعلى هذا فهي صورة الميسر؛ إذ حصل التردد بين أمرين، أغلبهما أخوفهما. (2)
- يقول الغزالي: "وإنما العدل لا يضر بأخيه المسلم، والضابط الكلي فيه ألا يجب لأخيه إلا ما يجب لنفسه، فكل ما لو عومل به شقّ عليه، وثقل على قلبه، فينبغي ألا يعامل غيره به". (3)
- فتلخصت صورتها في: ادفع مالاً للذي دفع قبلك، وخذ مالاً من الذي دفع بعدك، دون وجود أي عمل أو سلعة تنسب الزيادة لهما.

(1) ينظر: أكبر عشرة أكاذيب عن التسويق الشبكي، مقال مترجم: روبرت فيتر باتريك، على الرابط الآتي: goo.gl/AiT82W.

(2) ينظر: الماوردي، الحاوي الكبير، (192/15)، زكريا الأنصاري، أسنى المطالب، (11/2).

(3) إحياء علوم الدين، (74/2 - 75).

وقد عَدَّت دول كثيرة هذه الطريقة من صور الغش التجاري، وعُدَّ مخترعها أكبر محتال في تاريخ الاقتصاد الأمريكي، وسجن أكثر من مرة.

المبحث الثاني

بدائل حيلة بونزي من خلال إضافة إجارة لغو

المطلب الأول: البديل الأول لنظام بونزي (التسويق الهرمي أو الشبكي):

وحتى تطعم الصورة الأساسية بنوع أسلمة، ولما كان غالب المشتركين الجدد إنما يشجعهم للاشتراك السماع بأرباح المشتركين القدامى، طوّرت فكرة النظام، وأضيفت له وصلة تحليل، وهي قيام المشترك بسمسة لتسويق الاشتراك، وإظهار أن الزيادات الحاصلة له جاءت من خلال جهده التسويقي، وسميت بعمولات تسويق، أو سميت نقاطاً تحول إلى عمولات، وصارت الصورة الجديدة: ادفع مائلاً للذي أتى بك، وخذ مائلاً من الذي أتيت به، ومن أتى عن طريق من أتيت به، وهكذا؛ بطريقة هرمية أو شبكية.

فصرت تقدم مائلاً وجهداً مقابل مال، والحقيقة أن جهدك انحصر في جلب من يدفع المال، فعادت لصورتها الأساسية المحرمة؛ لذا صدر قرار المجمع الفقهي بالإجماع بتحريمها. (1) وتحليل هذه المعاملة يظهر كونها حيلة غير مشروعة من جهتين:

1. من جهة تركيب العقد: فقد تمّ ربط التسويق بدفع مبلغ من المال؛ كما سبق، فلا يسمح له بالتسويق إلا إذا دفع مبلغاً، والأصل أن الأجير لا يدفع مائلاً. ولزيادة حماس المسوّقين اتجهت بعض هذه الشركات إلى سياسة متى وصل المسوّق إلى حد معين من العملاء فله أن ينفصل عن المجموعة، ويكون مجموعة جديدة خاصة به، يختص بعمولاتها.

2. من جهة التخريج الفقهي: أن المشترك إذا لم يسوّق يخسر، والأصل أن الوكيل لا يضمن، (2) وأن المستأجر لا يجرم من قسط أجرته عند قيامه بجزء من العمل، (3) وأن

(1) ينظر: فتوى المجمع في جلسته 3/24 بتاريخ 17 من ربيع الآخر 1424هـ.

(2) ينظر: السرخسي، المبسوط، (87/19)، ابن عبد البر، الكافي في فقه أهل المدينة، (789/2)، الشريبي، مغني المحتاج، (254/3)، كشاف القناع، (484/3).

(3) ينظر: زكريا الأنصاري، أسنى المطالب، (454/1)، ابن قدامة، المغني، (342/5).

المجال يحسر جهده فقط، لا ماله،⁽¹⁾ فكيف ما قلبتها لم تستقم شرعاً.

المطلب الثاني: البديل الثاني لنظام بونزي (التسويق مع الإجارة غير المقصودة)

وحتى تطعم الصورة المحرمة بنوع أسلمة، أضافت بعض الشركات وصلة تحليل أخرى، تمثلت في فعل اللغو، فعليك أن تروج لشركات معروفة أو غير معروفة على صفحتك في الفيس بوك مرتين مثلاً في الأسبوع، مع تقييم إيجابي لموقع إلكتروني، وادّعت هذه الشركات أن العمولات الكبيرة التي تصلك هي من جراء عملك هذا!، وهذه الصورة اعتمدها شركة (جوسيال Jocial).

والحقيقة، أنه فعل لغو، ويدل على ذلك:

1. بالنظر للقرائن المحتّفة بالعقد: تجد أنهم لا يتابعونك، ولا يشترطون متابعين بعدد معين في صفحتك مثلاً.

2. وبالنظر إلى مآلات العقد: يظهر أن العمل غير مقصود، بل هو مجرد حيلة، فمع ضغط المنافسة، وتكلفة الإجراءات الشكلية غير مقصودة تبدأ هذه الشركات في التخلص منها؛ لذا أعلنت شركة أخرى أنه ما عليك إلا أن تشحن ربوت بمبلغ من المال، والربوت سيقوم بالتسويق نيابة عنك، وتتقاسم معه الأرباح، وهذا يدل على أن التسويق ليس هو المطلوب، فلماذا لا يفعلونه هم! ولا يتكفون إعطاءك الزيادة، وهذه الصورة اعتمدها شركة (IE-MARKING).

3. ومع ضميمه ذلك، فالمشترك لا يدري؛ هل الدعايات التي ينشرها؛ صدق أم كذب؟! وصارت الصورة الجديدة: ادفع مالا للذي أتى بك، وخذ مالا من الذي أتيت به، وقدم لنا عملاً يسيراً، ليست الزيادة من أجله.

ثم أعلنت شركة أخرى، وهي (ستار لايك Star Like) عن عدم الحاجة لدفع مبلغ للاشتراك، وأنت بكل ضغطة ترويجية تحصل على قروش يسيرة، تجتمع لك لتصبح مبالغ كبيرة، نتجت مقابل عملك.

(1) ينظر: زكريا الأنصاري، أسنى المطالب، (439/2)، البهوتي، كشاف القناع، (206/4).

والحقيقة، ومع تتبع طريقة هذه الشركة ظهر بوضوح أن فترة الاشتراك المجاني قصيرة جدًا، وأن المشتركين بالمجان ينتظرون لفترات طويلة من الترويج حتى يحصلوا على مبالغ زهيدة، ستتضاعف عشرات المرات إذا اشتركوا بدفع مبالغ مالية، فعادت لصورة المعاملة الأولى، ووافقتها في حكم المنع.

المبحث الثالث

بدائل حيلة بونزي من خلال إضافة شراكة لغو

المطلب الأول: البديل الثالث لنظام بونزي (التسويق مع الشراكة غير الحقيقية):

وحتى تطعم الصورة الأساسية المحرمة بنوع أسلمة، أضفت بعض الشركات وصلة تحليل أخرى، تمثلت في إدخالك في شركة لغو، لتصبح شريكاً بأسهم معينة في هذه الشركة، وإظهار أن المكاسب التي تحصل عليها جاءت من جراء ربيع أسهمك في هذه الشركات، والتي لا يحق لك بيعها حتى عام 2030م؛ أي بعد عشر سنوات من اشتراكك، وهذه الصورة اعتمدها شركة (سلوانا دايموند Silwana Diamond).

ويدل على بطلان هذا الإجراء:

1. بالنظر إلى شكلية العقد: نجد أنه لم يأت في النشرات التعريفية للشركة ما يدل على أن المشترك يملك شيئاً من المال المدار، ولا المال الثابت للشركة، ولا يحصل على أيّ مستند قانوني، يحفظ له حقه في المساهمة في هذه الشركة.

2. من جهة التركيب: يربط الحصول على الأرباح المغرية بالتسويق، وعدد من تم جلبهم من العملاء الجدد.

3. ثم يضاف لعلل المنع: أنه يشارك مع من لا يعرف فيما سيعملون فيه على الحقيقة، إلا مجرد دعواهم!

وصارت الصورة الجديدة: ادفع مالاً للذي أتى بك، وخذ مالاً من الذي أتيت به، واعتبر نفسك شريكاً، وأن المكاسب جاءت لأجل ذلك.

المطلب الثاني: البديل الرابع لنظام بونزي (التسويق مع التوكيل في شراء عملات):

من تلك البدائل لإقناع المشتركين بالمشروعية، جعلت بعض الشركات ما يدفعه العميل يتجه لشراء محفظة لتداول العملات العالمية أو الرقمية؛ ليربح ثلاثة أضعاف ما دفعه خلال خمسين يوماً فقط!، ولا بد لسحب الأرباح أن يسوق لمشارك جديد يضعه تحته، ويُحدّد ربحه بنسب مختلفة، بحسب درجات من سوق لهم إلى الجيل العاشر، وهي الصورة التي اعتمدها

شركة (بيتش ميد BitcMade).

ويدل على بطلان هذا الإجراء:

1. بالنظر لمحاكمة المعاملة لأحكام العقود الشرعية: يظهر فيها ضمان رأس المال، وربحه ثلاثة أضعاف، وهو شرط محرم شرعاً. (1)
 2. ومن جهة التركيب: لم تخلُ من ربط الحصول على الأرباح بجلب آخرين، مما يؤكد على أن الأرباح تأتي من جهتهم.
 3. ثم لم تسلم من المخالفات العديدة للتعامل مع شركات الفوركس (2) في شراء وبيع العملات دون الالتزام بالضوابط الشرعية، أو في البيع والشراء الصوري عن طريق الشراء بالهامش (المارجن)، (3) مع الإشكاليات التي تكتنف العملات الرقمية عموماً. (4)
- وصارت الصورة الجديدة: ادفع مائلاً للذي أتى بك، وخذ مائلاً من الذي أتيت به، واعتبر أن مكاسبك جاءت من توكيلنا في بيع وشراء العملات لصالحك.

- (1) قال ابن قدامة في المغني، (49/5): " متى شُرط على المضارب ضمان المال، أو سهماً من الوضعية فالشرط باطل، لا نعلم فيه خلافاً".
- (2) ينظر: قرار مجلس مجمع الفقه الإسلامي برابطة العالم الإسلامي في دورته الثامنة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة، في الفترة من 10-14/3/1427هـ، الموافق 8-12/3/2006م.
- (3) هو شراء أسهم لا يملك المشتري إلا بعض ثمنها، ويقترض الباقي من سمسار سوق السهم بزيادة، وهي محرمة، ينظر: الخليل، الأسهم والسندات، ص (222).
- (4) ينظر: فتوى أمانة الفتوى بدار الإفتاء المصرية، الصادرة عام 2017م، وقرار مجمع الفقه الإسلامي الدولي رقم 237 (8/24)، بشأن العملات الإلكترونية، وفيه أوصى بمزيد من البحث والدراسة للقضايا المؤثرة في الحكم.

المبحث الرابع

بدائل حيلة بونزي من خلال إضافة بيع لغو

المطلب الأول: البديل الخامس لنظام بونزي (التسويق مع شراء غير مقصود، أو التسويق الشبكي السلعي):

ومحاولةً لتطعيم الصورة الأساسية المحرمة بنوع آخر من الأسلمة، أضافت بعض الشركات وصلة تحليل أخرى، تمثلت بإضافة: بيع لغو، وشمي هذا التسويق بالتسويق الشبكي السلعي، فلا تدفع مالمًا للاشتراك، وإنما تدفعه لشراء منتج، لا مثيل له في الأسواق، بمبلغ أكبر من نظائره، لكونه يحوي مواصفات عالية جدًا؛ ليسمح لك بالتسويق والربح من العملات التسويقية.

وحقيقة الأمر أن المقصود من هذه الزيادة في شراء المنتج أن تتجه إلى العملات التي ستحصل عليها، فدار الأمر على أنك دفعت مالمًا في صورة شراء منتج رخيص، والزيادة في ثمنه دفعتها لأجل حصولك على العملات التسويقية، فدارت على مال مقابل مال أكثر، والسلعة غير مقصودة، وهي صورة مد عجوة ودرهم تمامًا،⁽¹⁾ بدليل أنه لا يسمح لك أن تسوق دون أن تشتري المنتج، وهذه الصورة اعتمدها شركة (DXN).

المطلب الثاني: دعاوى تحليل هذا البديل:

ادعى القائمون على هذه الشركات حلية هذه المعاملة، واحتجوا بأمرين:

أ. الدعوى الأولى: يدعي المروجون لهذه الشركات أن مبلغ الاشتراك كان لأجل شراء المنتج. وهذا التصوير ليس صحيحًا لأمر:

1. من جهة وجود صورة الحيلة: فالمنتج لا مثيل له يباع في السوق، دون عملات تسويق، فهم يختارون سلعةً لا تنضب قيمتها؛ كساعة أثرية، أو أسورة تعطيك قوة خفية، أو مكملات غذائية، أو أدوات تحميل صحية، وطبيعية نادرة الخامات.

(1) ينظر: ابن القيم، إعلام الموقعين، (2/109).

2. وتحليل المعلومات الدعائية لها وجد أنها مُبالغ فيها بشكل كبير حسب دراسة أمريكية،⁽¹⁾ وأخرى لدار الإفتاء المصرية.⁽²⁾
3. من جهة تحفيز الباعث: بالاهتمام بتسويق العمولات، فكل شركة تسعى لإبراز حجم العمولات بشكل واضح وأكبر من إبراز فوائد المنتج، وأحياناً تغري بإبراز الأرباح الخيالية التي ستحصل عليها؛ كطائرة خاصة، أو يخت بحري، أو كيلو ذهب، أو فيلا سكنية، وليست هذه المبالغات من أخطاء سلوك المشتركين؛ كما يزعم بعض المدافعين، بل لأن صورة المعاملة الأساسية تقوم على بيع الوهم.
4. من جهة القصد: فالمشتري لا يشتري إلا لأجل التسويق؛ بدليل: أنه لا يشتري السلعة إلا مرة واحدة؛ لأجل الاشتراك فقط، وأكبر شركات هذا النوع من التسويق تعترف بأنه لا تزيد نسبة المشترين غير المسوقين عن 18%.⁽³⁾
- ويدل أيضاً على قصد المشترك للعمولة: أنه لا يشتري السلعة إلا إذا حدد موقعه تحت مسوق سبقه بالشراء، وأنه يحصل على العمولة - وإن توقف عن التسويق - متى ما وضعوا عملاء تحته.
- لذا لا ترضى هذه الشركات أن تفصل بين العقدین، ولا يرضى العميل أن يكتفي بما اشترى فقط، ولا يتم إغراؤه بالشراء إلا من خلال ذكر الحجم الكبير لعمولات التسويق.
- وخلاصتها: أنت مغفل إذا اشتريت، ومحتمل على غيرك إذا روجت؛ إذ تبيع دائرة علاقاتك الخاصة لأجلهم.
- فظهر أن المقصود هو العمولات؛ فهي في الحقيقة لعبة لإعطاء مال هذا هؤلاء، ومال

(1) ينظر: غسيل الأموال تحت ستار التسويق الشبكي، موقع مصرس على الرابط:

<http://www.masress.com/october/124297>

(2) ينظر: وائل رمضان، التسويق الشبكي، كسب حلال أم بيع للوهم ونصب واحتيال، موقع مجلة

الفرقان على الرابط: <https://goo.gl/ZmALa3>.

(3) ينظر: روبروت فيتز باتريك، أكبر عشرة أكاذيب عن التسويق الشبكي، على الرابط:

<https://goo.gl/AiT82W>

هؤلاء لهذا، وليس هناك أيّ تجارة حقيقية، فحقيقتها: بيع الفرص الوهمية لتحقيق أرباح كبيرة للعديد من الراغبين في الاستثمار، وليس بيع فعلي للمنتجات.⁽¹⁾

ب. الدعوى الثانية: يدعي المروجون لهذه الشركات أن التسويق المباشر من المصنع إلى المستهلك وفرّ تكاليف الدعاية، والوكلاء، وأجرة المخازن، فجاءت هذه المكاسب من اختصار الوسائط، والاكتفاء بدعاية شفوية من مجرب ثقة!

وبدلاً من أعداد قليلة من المسوقين لأعداد كثيرة من المستهلكين، فالتسويق الشبكي يقوم على الاعتماد على أعداد كثيرة من المسوقين لأعداد قليلة من المستهلكين.

- وهذا التصوير ليس صحيحاً لأمر:

1. من جهة تركيب العقد: فقد تمّ ربط التسويق بدفع مبلغ من المال؛ كما سبق، فلا يسمح له بالتسويق إلا إذا دفع مبلغاً، فحقيقة مقصودهم زيادة المسوقين؛ لأنهم في حقيقة الأمر هم الذين يشترون.

2. من جهة النظر للمال: إذ العمولات للذين في الأعلى تكلفة على السلعة، فلم توفر مبالغاً بقدر ما تكلفت مبالغ أخرى، فرفعت هامش الربح، وتكلفة السلعة.⁽²⁾

3. من جهة وضوح القصد: إذ لا حاجة لهذا الترويج اليوم؛ لإمكانية الشراء من المصنع أو وكيله مباشرة عبر شبكة الانترنت دون وسطاء، ثم إن هذه الطريقة ضعيفة الأثر التسويقي؛ إذ لا خيارات كثيرة أمام العميل، بخلاف الشراء من الأسواق الكبيرة (المولات)، فاتضح بذلك أن التسويق السلعي ليس هو المؤثر.

فصارت حقيقة أمره أنه: يسوق لمن سيسوق، وليس لمن يريد السلعة حقيقة، وأشبهت

(1) ينظر: المصدر السابق.

(2) في دراسة أجراها موقع حقيقة التسويق متعدد المستويات بإشراف الدكتور جون تايلور على مجموعة من شركات التسويق الهرمي والشبكي وجد أن معدل الخسارة في النظام الهرمي بدون منتج ما يقرب من 90 %، في حين معدل الخسارة في النظام الشبكي القائم على أساس المنتج هو حوالي 99 %، ينظر: حقيقة التسويق الشبكي على موقع <https://goo.gl/bEBZdm>.

مسألة مُد عجوة ودرهم؛ ببيع ربوي بجنسه متفاضلاً، ومع أحدهما من غير جنسه من مال غير مقصود.

قال ابن تيمية: "الحقيقة: أنه أعطاه الألف والسلعة بألفين؛ فهي مسألة مدّ عجوة، فإذا كان المقصود أخذ ألف بأكثر من ألف: حرم بلا تردد، وإلا خرج على الخلاف المعروف".⁽¹⁾

الخاتمة:

حقيقة حيلة بونزي المحرمة شرعاً، والمجرمة قانوناً تعتمد على: أن يدفع مالاً لمن قبله، ويأخذ مالاً ممن بعده، وهي صورة إدانة النقود بالنقود، وعين بيع الربا المحرمة، وخلاصة بدائل مخطط بونزي أنها لم تخرجه عن حدّ الحرمة، بل تنوعت في إضافة وإبراز ما لا يُغيّر أصل الحكم بالتحريم، ومن ذلك الصور الآتية:

1. ادفع مالاً لمن سوّق لك، وخذ مالاً ممن تسوق لهم.
2. ادفع مالاً لمن سوّق لك، وخذ مالاً ممن تسوق لهم، ونستأجرك في عمل لغو، لا يعبأ به.
3. ادفع مالاً لمن سوّق لك، وخذ مالاً ممن تسوق لهم، وتشاركنا في شركة لغو، ليس لك فيها حصة.
4. ادفع مالاً لمن سوّق لك، وخذ مالاً ممن تسوق لهم، ووكلنا - وكالة غير حقيقية - نتاجر لك في أكبر مخاطرة، ونضمن لك الربح.
5. ادفع مالاً لمن سوّق لك، وخذ مالاً ممن تسوق لهم، واشتر منا سلعة في بيع لغو، لا تقصده.

وظهر بجلاء بقاء سبب التحريم، مع كل هذه الوصلات التي أضيفت، دون أن تغير من الحقيقة المحرمة للمعاملة الأساسية.

(1) القواعد النورانية، ص (142)، والنقد المفرد هنا أقل أو يساوي النقد المضموم للسلعة، فهي محرمة بلا خلاف.

ويوصي الباحث:

- الشركات الإسلامية أن تتعد عن هذه الصور المحرمة، وتقصد إلى إحياء قوة الأمة بما يسلك بها إلى سبيل نهضتها ماليًا واقتصاديًا.
- والأفراد أن يبصروا سبب المنع، ويعقلوه؛ لئلا تغشهم الأسماء الجديدة، التي تُعلن عن اختلافها عن سبقتها، وهي في حقيقة الأمر تدور معها في فلك التحايل على الشرع.
- والجهات الحكومية والقضائية للعمل الجاد على حماية مصالح الأفراد والمجتمعات؛ من جشع وخداع الطامعين في الثراء الفاحش على حساب امتصاص أموال الناس، ثم زجهم في نزاعات، لا تخلص معها إلى جهة موثوقة تستطيع من خلالها استرداد حقوقها الضائعة.

والله تعالى أعلى وأعلم، ثم اللهم لك الحمد أولاً وآخراً، وصلِّ وسلِّم على نبيك ومصطفاك، ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين.

قائمة المصادر والمراجع:

- ابن الأثير، مجد الدين بن محمد الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، نشر المكتبة الإسلامية، (د.ط)، (د.ت).
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر، (1995م)، تهذيب سنن أبي داود، أو حاشية ابن القيم على سنن أبي داود، ط2، بيروت، نشر دار الكتب العلمية.
- ابن القيم، محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، بيروت، نشر دار الكتب العلمية، (د.ط)، (د.ت).
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، (1399هـ)، القواعد النورانية الفقهية، بيروت، نشر دار المعرفة، (د.ط).
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، (1998م)، بيان الدليل على بطلان التحليل، ط1، نشر المكتب الإسلامي.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الفتاوى الكبرى، قَدِّم له حسنين محمد مخلوف، بيروت،
نشر دار المعرفة، (د.ط)، (د.ت).

ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، فتح الباري، ومقدمته هدي الساري، نشر المكتبة
السلفية، (د.ط)، (د.ت).

ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، (1407هـ)، الكافي في فقه أهل المدينة، ط1، بيروت،
نشر دار الكتب العلمية.

ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، (2000م)، الاستنكار الجامع لمذاهب فقهاء الأمصار،
ط1، بيروت، نشر دار الكتب العلمية.

ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا، (1999م)، معجم مقاييس اللغة، ط2، بيروت،
نشر دار الجيل.

ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، (1968م)، المعنى، القاهرة، نشر مكتبة القاهرة، (د.ط).

ابن منظور، محمد بن مكرم بن، لسان العرب، ط1، بيروت، نشر دار صادر، (د.ت).

أبو البصل، عبد الرحمن، (1997م)، القضاء بالقرائن، ضمن مسائل في الفقه المقارن،
ط2، الأردن، نشر دار النفائس.

الأنصاري، زكريا، (2000م)، أسنى المطالب في شرح روض الطالب، ط1، بيروت، نشر
دار الكتب العلمية.

باتريك، روبرت فيتر، أكبر عشرة أكاذيب عن التسويق الشبكي، مقال مترجم: على الرابط
الآتي: goo.gl/AiT82W.

البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، (1987م)، الجامع الصحيح، ط1، القاهرة، نشر
دار الشعب.

البغوي، الحسين بن مسعود، (1983م)، شرح السنة، ط2، دمشق - بيروت، نشر
المكتب الإسلامي.

البنك الإسلامي الأردني للتمويل والاستثمار، (1987م)، الفتاوى الشرعية، (د.ط).

- البهوتي، منصور بن يونس، (1402هـ)، كشف القناع عن متن الإقناع، بيروت، نشر دار الفكر، (د.ط.).
- البيانوني، سالم محمد أبو الفتح، (2005م)، البدائل المشروعة وأهميتها في نجاح الدعوة الإسلامية، ط1، نشر دار الإبداع الفكري.
- تصنيف مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية، (2010م)، موسوعة فتاوى المعاملات المالية، للمصارف والمؤسسات المالية الإسلامية، ط1، القاهرة، نشر دار السلام.
- جاد الحق، علي، (1426هـ)، بحوث وفتاوى إسلامية في قضايا معاصرة، القاهرة، نشر دار الحديث، (د.ط.).
- حماد، نزيه كمال، (1426هـ)، المواطأة على إجراء العقود المتعددة في صفقة واحدة، نشر في مجلة العدل، العدد (27).
- الحموي، أحمد بن محمد، (1985م)، غمز عيون البصائر في شرح الأشباه والنظائر، ط1، نشر دار الكتب العلمية.
- الخشلان، خالد بن سعد، (1428هـ)، حقيقة الباعث في الفقه الإسلامي، ط1، الرياض، نشر دار كنوز إشبيلية.
- الخطابي، حمد بن محمد، (1932م)، معالم السنن، وهو شرح سنن أبي داود، ط1، حلب، طبع في المطبعة العلمية.
- الخليل، أحمد محمد، (1426هـ)، الأسهم والسندات في الفقه الإسلامي، ط2، المملكة العربية السعودية، دار ابن الجوزي.
- الدسوقي، محمد عرفة، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، بيروت، نشر دار الفكر، (د.ط.)، (د.ت.).
- الرازي، محمد بن أبي بكر، (1995م)، مختار الصحاح، بيروت، نشر مكتبة لبنان ناشرون، (د.ط.).
- رمضان، وائل، التسويق الشبكي، كسب حلال أم بيع للوهم ونصب واحتيال، موقع مجلة

الفرقان على الرابط: <https://goo.gl/ZmALa3>.

الرملي، محمد بن أبي العباس الشهير بالشافعي الصغير، (1984م)، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، بيروت، نشر دار الفكر للطباعة، (د.ط).

الزحيلي، وهبة، (1985م)، نظرية الضرورة الشرعية، مقارنة بالقانون الوضعي، ط4، نشر مؤسسة الرسالة.

الزرقا، مصطفى أحمد، (1989م)، شرح القواعد الفقهية، ط2، دمشق، دار القلم.

الزحشيري، جار الله محمود بن عمر، (1993م)، الفائق في غريب الحديث، بيروت، نشر دار الفكر، (د.ط).

الزمناكوي، محمود محمد، (2020م)، حكم الانضمام لشركات التسويق الشبكي، دراسة فقهية تأصيلية، نشر في مجلة آداب الرفادين، ملحق العدد (82).

السرخسي، شمس الدين، المبسوط، بيروت، نشر دار المعرفة، (د.ط)، (د.ت).

السويلم، سامي بن إبراهيم، (2007م)، التحوط في التمويل الإسلامي، ط1، نشر البنك الإسلامي للتنمية، المعهد الإسلامي للبحوث والتدريب.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، (1996م)، الديباج على مسلم، نشر دار ابن عفان، (د.ط).

الشاطي، إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الفقه، بيروت، نشر دار المعرفة، (د.ط)، (د.ت).

الشبيلي، يوسف عبد الله، (1423هـ)، الخدمات الاستثمارية في المصارف، وأحكامها في الفقه الإسلامي، (الصناديق والودائع الاستثمارية)، (د.ط)، (د.ن).

الشربيني، محمد بن الخطيب، (1994م)، مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، ط1، نشر دار الكتب العلمية.

العيني، محمود بن أحمد، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بيروت، نشر دار إحياء التراث العربي، (د.ط)، (د.ت).

- الغزالي، محمد بن محمد، إحياء علوم الدين، بيروت، نشر دار المعرفة، (د.ط)، (د.ت).
 غسل الأموال تحت ستار التسويق الشبكي، موقع مصرس على الرابط:
<http://www.masress.com/october/124297>
 الفائز، إبراهيم بن محمد، (1983م)، الإثبات بالقرائن في الفقه الإسلامي، دراسة مقارنة، ط2، بيروت، نشر المكتب الإسلامي.
 القرافي، أحمد بن إدريس، (1998م)، الفروق، أو أنوار البروق في أنواع الفروق، ومعه إدار الشروق لأبي القاسم المشاط، ط1، بيروت، نشر دار الكتب العلمية.
 قلعه جي، عمر رواس، قتيبي، وحامد صادق، وسانو، قطب مصطفى، (1996م)، معجم لغة الفقهاء، ط1، بيروت، نشر دار النفائس.
 الكاساني، علاء الدين، (1982م)، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط2، بيروت، نشر دار الكتاب العربي.
 الكثيري، طالب عمر، (2015م)، نظرية البدائل الإسلامية للمعاملات المصرفية، دراسة فقهية نقدية، ط1، الرياض، نشر دار كنوز إشبيليا.
 الماوردي، علي بن محمد، (1999 م)، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي، وهو شرح مختصر المزني، ط1، بيروت، نشر دار الكتب العلمية.
 المجموعة الشرعية بمصرف الراجحي (2010م)، قرارات الهيئة الشرعية بمصرف الراجحي، (1-876)، نشر دار كنوز إشبيليا، الرياض، ط1.
 مسلم، ابن الحجاج أبو الحسين القشيري، صحيح مسلم، بيروت، نشر دار إحياء التراث العربي، (د.ط)، (د.ت).
 المصري، رفيق يونس، (1430هـ)، الحيل الفقهية بين البوطي وابن قيم الجوزية، ضمن حوار الأربعاء، ط1، جدة، نشر مركز النشر العلمي، جامعة الملك عبد العزيز. ط1.

References

- Ibn al-Athīr, Majd al-Dīn ibn Muḥammad al-Jazarī, (n. d), *al-nihāyah fī Gharīb al-ḥadīth wa-al-athar* (in Arabic), (n. n), Nashr al-Maktabah al-Islāmīyah.

- Ibn al-Qayyim, Muḥammad ibn Abī Bakr, (1995), *Tahdhīb Sunan Abī Dāwūd, aw Ḥāshiyat Ibn al-Qayyim ‘alā Sunan Abī Dāwūd* (in Arabic), 2nd ed, Bayrūt, Nashr Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- Ibn al-Qayyim, Muḥammad ibn Abī Bakr, (n. d), *I’lām al-muwaqqi ‘in ‘an Rabb al-‘ālamīn* (in Arabic), (n. n), Bayrūt, Nashr Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm, (1399h), *Al-qawā‘id al-nūrānīyah al-fiqhīyah* (in Arabic) (n. n), Bayrūt, Nashr Dār al-Ma‘rifah.
- Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm, (1998), *Bayān al-Dalīl ‘alā butlān al-Taḥlīl* (in Arabic), 1st ed, Nashr al-Maktab al-Islāmī.
- Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm, (n. d), *Al-Fatāwá al-Kubrā, qqdm la-hu Ḥasanayn Muḥammad Makhlūf* (in Arabic), (n. n), Bayrūt, Nashr Dār al-Ma‘rifah.
- Ibn Ḥajar, Aḥmad ibn ‘Alī al-‘Asqalānī, (n. d), *Fath al-Bārī, wa-muqaddimatihī Hudá al-sārī* (in Arabic), (n. n), Nashr al-Maktabah al-Salafīyah.
- Ibn ‘Abd al-Barr, Yūsuf ibn ‘Abd Allāh, (1407h), *Al-Kāfi fī fiqh ahl al-Madīnah* (in Arabic), 1st ed, Bayrūt, Nashr Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- Ibn ‘Abd al-Barr, Yūsuf ibn ‘Abd Allāh, (2000), *Alāstdhkār al-Jāmi‘ li-madhāhib fuqahā’ al-amṣār* (in Arabic), 1st ed, Bayrūt, Nashr Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris ibn Zakarīyā, (1999), *Mu‘jam Maqāyīs al-lughah* (in Arabic), 2nd ed, Bayrūt, Nashr Dār al-Jīl.
- Ibn Qudāmah, ‘Abd Allāh ibn Aḥmad, (1968), *Al-Mughnī* (in Arabic), (n. n), al-Qāhirah, Nashr Maktabat al-Qāhirah.
- Ibn manzūr, Muḥammad ibn Mukarram ibn, (n. d), *Lisān al-‘Arab* (in Arabic), 1st ed, Bayrūt, Nashr Dār Ṣādir.
- Abū al-Baṣal, ‘Abd al-Raḥmān, (1997), *Al-qadā’ bi-al-qarā’in, ḍimna masā’il fī al-fiqh al-muqāran* (in Arabic), 2nd ed, al-Urdun, Nashr Dār al-Nafā’is.

- al-Anṣārī, Zakarīyā, (2000), *Asnā al-maṭālib fī sharḥ Rawḍ al-tālib* (in Arabic), 1st ed, Bayrūt, Nashr Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- Bātryk, Robert fytr, *Akbar ‘ashrah akādhib ‘an al-Taswīq alshbky* (in Arabic), maqāl mutarjim: ‘alā alrābṭ al-ātī: goo.gl / AiT82W.
- Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl ibn Ibrāhīm, (1987), *Al-Jāmi‘ al-ṣaḥīḥ* (in Arabic), 1st ed, al-Qāhirah, Nashr Dār al-Sha‘b.
- Al-Baghawī, al-Ḥusayn ibn Mas‘ūd, (1983), *Sharḥ al-Sunnah* (in Arabic), 2nd ed, Dimashq – Bayrūt, Nashr al-Maktab al-Islāmī.
- Al-Bank al-Islāmī al-Urdunī lil-tamwīl wa-al-Istithmār, (1987), *Al-Fatāwā al-shar‘īyah* (in Arabic).
- Al-Buhūtī, Manṣūr ibn Yūnus, (1402h), *Kashshāf al-qinā‘ ‘an matn al-Iqnā‘* (in Arabic) (n. n), Bayrūt, Nashr Dār al-Fikr.
- Al-Bayānūnī, Sālim Muḥammad Abū al-Faṭḥ, (2005), *Al-badā‘il al-mashrū‘ah wa-ahammīyatuhā fī Najāḥ al-Da‘wah al-Islāmīyah* (in Arabic), 1st ed, Nashr Dār al-ibdā‘ al-fikrī.
- Taṣnīf Markaz al-Dirāsāt al-fiqhīyah wa-al-iqtisādīyah, (2010), *Mawsū‘at Fatāwā al-mu‘āmalāt al-mālīyah, lil-maṣārif wa-al-mu‘assasāt al-mālīyah al-Islāmīyah* (in Arabic), 1st ed, al-Qāhirah, Nashr Dār al-Salām.
- Jād al-Ḥaqq, ‘Alī, (1426h), *Buḥūth wa-fatāwā Islāmīyah fī Qadāyā mu‘āṣirah* (in Arabic) (n. n), al-Qāhirah, Nashr Dār al-ḥadīth.
- Ḥammād, Nazīh Kamāl, (1426h), *Al-Muwāṭa‘ah ‘alā ijrā‘ al-‘uqūd al-muta‘addidah fī ṣafqat wāḥidah* (in Arabic), Nashr fī Majallat al-‘Adl, al-‘adad (27).
- Al-Ḥamawī, Aḥmad ibn Muḥammad, (1985), *Ghmz ‘Uyūn al-Baṣā‘ir fī sharḥ al-Ashbāh wa-al-naṣā‘ir* (in Arabic), 1st ed, Nashr Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.

- Al-Khashlān, Khālid ibn Sa‘d, (1428h), *Ḥaḳīqat al-Bā‘ith fī al-fiqh al-Islāmī* (in Arabic), 1st ed, al-Riyād, Nashr Dār Kunūz Ishbīliya.
- Al-Khaṭṭābī, Ḥamad ibn Muḥammad, (1932), *Ma‘ālim al-sunan, wa-huwa sharḥ Sunan Abī Dāwūd* (in Arabic), 1st ed, Ḥalab, Ṭubī‘a fī al-Maṭba‘ah al-‘Ilmīyah.
- Al-Khalīl, Aḥmad Muḥammad, (1426h), *Al-as‘hum wa-al-sanadāt fī al-fiqh al-Islāmī* (in Arabic), 2nd ed, Al-Mamlakah al-‘Arabīyah al-Sa‘ūdīyah, Dār Ibn al-Jawzī.
- Al-Dasūqī, Muḥammad ‘Arafah (n. d), *Ḥāshiyat al-Dasūqī ‘alā al-sharḥ al-kabīr* (in Arabic) (n. b), Bayrūt, Nashr Dār al-Fikr.
- Al-Rāzī, Muḥammad ibn Abī Bakr, (1995), *Mukhtār al-ṣiḥāḥ* (in Arabic) (n. n), Bayrūt, Nashr Maktabat Lubnān Nāshirūn.
- Ramaḍān, Wā’il, *al-Taswīq alshbky, kasb Ḥallāl Umm Bay‘ llwhm wnsh wāḥtyāl* (in Arabic), Mawqī‘ Majallat al-Furqān ‘alā alrābt: [https:// goo. gl / ZmALa3](https://goo.gl/ZmALa3).
- Al-Ramlī, Muḥammad ibn Abī al-‘Abbās al-shahīr bāshāf‘y al-Ṣaghīr, (1984), *Nihāyat al-muḥtāj ilā sharḥ al-Minhāj* (in Arabic) (n. n), Bayrūt, Nashr Dār al-Fikr lil-Ṭibā‘ah.
- Al-Zuḥaylī, Wahbah, (1985), *Nazarīyat al-ḍarūrah al-shar‘īyah, muqāranah bi-al-qānūn al-waḍ‘ī*, 4th ed, Nashr Mu‘assasat al-Risālah.
- Al-Zarqā, Muṣṭafá Aḥmad, (1989), *Sharḥ al-qawā‘id al-fiqhīyah* (in Arabic), 2nd ed, Dimashq, Dār al-Qalam.
- Al-Zamakhsharī, Jār Allāh Maḥmūd ibn ‘Umar, (1993), *Al-fā‘iq fī Gharīb al-ḥadīth* (in Arabic) (n. n), Bayrūt, Nashr Dār al-Fikr.
- Alzmnākwby, Maḥmūd Muḥammad, (2020), *Hukm al-inḍimām li-Sharikāt al-Taswīq alshbky, dirāsah fiqhīyah ta‘shīliyah*, (in Arabic) Nashr fī Majallat ādāb al-Rāfidayn, mulḥaq al-‘adad (82).
- Al-Sarakhsī, Shams al-Dīn, (n. d), *Al-Mabsūṭ* (in Arabic) (n. n), Bayrūt, Nashr Dār al-Ma‘rifah.
- Al-Suwaylim, Sāmī ibn Ibrāhīm, (2007), *Al-Taḥawwuṭ fī al-*

- tamwīl al-Islāmī* (in Arabic), 1st ed, Nashr al-Bank al-Islāmī lil-Tanmiyah, al-Ma‘had al-Islāmī lil-Buḥūth wa-al-Tadrīb. Al-Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr, (1996), *Al-Dībāj ‘alā Muslim* (in Arabic) (n. n), Nashr Dār Ibn ‘Affān.
- Al-Shāṭibī, Ibrāhīm ibn Mūsā (n. d), *Al-Muwāfaqāt fī uṣūl al-fiqh* (in Arabic) (n. n), Bayrūt, Nashr Dār al-Ma‘rifah.
- Al-Shubaylī, Yūsuf ‘Abd Allāh, (1423h), *Al-Khidmāt al-istithmārīyah fī al-maṣārif, wa-aḥkāmuhā fī al-fiqh al-Islāmī, (al-ṣanādīq wa-al-wadā’i’ al-istithmārīyah)* (in Arabic), (n. n).
- Al-Shirbīnī, Muḥammad ibn al-Khaṭīb, (1994), *Mughnī al-muḥtāj ilā ma‘rifat ma‘ānī alfāz al-Minhāj* (in Arabic), 1st ed, Nashr Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah.
- Al-‘Aynī, Maḥmūd ibn Aḥmad (n. d), ‘*Umdat al-Qārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (in Arabic), (n. n), Bayrūt, Nashr Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Al-Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad (n. d), *Iḥyā’ ‘ulūm al-Dīn* (in Arabic) (n. n), Bayrūt, Nashr Dār al-Ma‘rifah.
- Ghasīl al-amwāl taḥta Sattār al-Taswīq alshbky, Mawqī‘ mṣrs ‘alā alrābt: <http://www.masress.com/october/124297>.
- Al-Fā’iz, Ibrāhīm ibn Muḥammad, (1983), *Al-ithbāt bi-al-qarā’in fī al-fiqh al-Islāmī, dirāsah muqāranah* (in Arabic), 2nd ed, Bayrūt, Nashr al-Maktab al-Islāmī.
- Al-Qarāfī, Aḥmad ibn Idrīs, (1998), *Al-Furūq, aw Anwār al-burūq fī anwā’ al-Furūq, wa-ma‘ahu idrār al-Shurūq li-Abī al-Qāsim al-Mashshāṭ* (in Arabic), 1st ed, Bayrūt, Nashr Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah.
- Ql’h Jī, ‘Umar Rawwās, Qunaybī, whāmd Ṣādiq, wsānw, Quṭb Muṣṭafá, (1996), *Mu‘jam Lughat al-fuqahā’* (in Arabic), 1st ed, Bayrūt, Nashr Dār al-Nafā’is.
- Al-Kāsānī, ‘Alā’ al-Dīn, (1982), *Badā’i’ al-ṣanā’i’ fī tartīb al-sharā’i’* (in Arabic), 2nd ed, Bayrūt, Nashr Dār al-Kitāb al-‘Arabī.

- Al-Kathīrī, Ṭālib ‘Umar, (2015), *Nazarīyat al-badā’il al-Islāmīyah lil-mu‘āmalāt al-maṣrifīyah, dirāsah fiqhīyah naqdīyah* (in Arabic), 1st ed, al-Riyāḍ, Nashr Dār Kunūz Ishbīliyyā.
- Al-Māwardī, ‘Alī ibn Muḥammad, (1999), *Al-Hāwī al-kabīr fī fiqh madhhab al-Imām al-Shāfi‘ī, wa-huwa sharḥ Mukhtaṣar al-Muzanī* (in Arabic), 1st ed, Bayrūt, Nashr Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- Al-Majmū‘ah al-shar‘īyah bi-Maṣrif al-Rājihī (2010), *Qarārāt al-Hay’ah al-shar‘īyah bi-Maṣrif al-Rājihī, (1-876)* (in Arabic), Nashr Dār Kunūz Ishbīliyyā, al-Riyāḍ, 1st ed.
- Muslim, Ibn al-Ḥajjāj Abū al-Ḥusayn al-Qushayrī, (n. d), *Ṣaḥīḥ Muslim* (in Arabic) (n. n), Bayrūt, Nashr Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Al-Miṣrī, Rafīq Yūnus, (1430h), *Al-ḥiyal al-fiqhīyah bayna al-Būṭī wa-Ibn Qayyim al-Jawzīyah, ḍimna ḥiwār al-Arbi‘ā’* (in Arabic), 1st ed, Jiddah, Nashr Markaz al-Nashr al-‘Ilmī, Jāmi‘at al-Malik ‘Abd al-‘Azīz. 1st ed.

مفهوم النصّ التاريخي في القصة القرآنية

بين وهم الأسطورة وحقيقة الهدف

أ.د. حسين بن علي الزومي د. أحمد بن عبده الدرسي
جامعة القصيم جامعة المدينة العالمية بماليزيا

aama1431@gmail.com

Aqwa2007@gmail.com

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution international (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو الإضافة إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.

للاقتباس: الزومي، حسين. علي والدرسي، أحمد. علي، مفهوم النصّ التاريخي في القصة القرآنية بين وهم الأسطورة وحقيقة الهدف، مجلة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، المجلد: 18، العدد: 2، 2023: 164-235.

تاريخ استلام البحث: 2023/09/18 م تاريخ قبوله للنشر: 2023/10/07 م

DOI: <https://doi.org/10.61821/v18i2.0150>

الملخص:

يهدف البحث إلى بيان مفهوم النص التاريخي للقصص القرآني وخصائصه وعلاقته بالبحث التاريخي، والكشف عن عوار القراءة التاريخية المعاصرة، وبيان كيف تمّ توظيفها في الطعن على القرآن، وتسليط الضوء على فكرة الأسطورة للقصص القرآني، وأدواتها، ونشأتها، وخطورتها، مع رسم الأسس والضوابط المنهجية للقراءة الراشدة للقصص القرآني؛ معتمداً في ذلك على المنهج الوصفي التحليلي وذلك بوصف المفهوم الصحيح للقصة القرآنية وأهدافها، ثم تحليل دراسات أصحاب القراءة المعاصرة، ونقد مفهوم (الأسطورة) الذي استخدموه للطعن في القصص القرآني، وقد كان من أهم النتائج: أن القرآن يخرج بالقصة من دائرة السرد التاريخي إلى دائرة الاهتمام بالأهداف. وأن القراءة التاريخية من أخطر القراءات المعاصرة مساساً بقدسيّة النصّ القرآني، كونها تنقض دلالاته القاطعة، وتجعله نصاً بشرياً لغوياً أدبياً نسجته ظروف البيئة المحيطة به. وأن القراءة التاريخية في الخطاب الحدائثي العربي المعاصر ما هي إلا تقليد للفلسفة الغربية ومناهجها المختلفة، وعلى رأسها المنهج التاريخي، وهي اجترار لأطروحات استشراقية جاهزة. وقد تولى أمين الخولي كبر الدعوى بأن في القرآن (أساطير)، هو وتلميذه (محمد أحمد خلف الله)، وفتحت هذه الخطيئة الباب لأرباب القراءات المعاصرة. كما أظهر البحث أن القراءة الراشدة للقصص القرآني لا بُد أن تجري وفق ضوابط في دلالة الألفاظ، ومراعاة السياق، واعتبار المقاصد، والأخذ بالمعطيات التاريخية، مما يُنتج في نهاية المطاف قراءةً صحيحةً.

الكلمات المفتاحية: القصة القرآنية؛ المنهج التاريخي؛ الأسطورة في التاريخ القرآني؛ القراءات المعاصرة.

The understanding of the historical text in Qur'anic story Between the illusion of myth and the real goal

Prof. Dr. Hussein Ali Alzomi

Dr. Ahmed Abdo Al-Darsi

Qassim University

Al-Madinah International University

©This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license.

Citation: Alzomi, H. A., & Al-Darsi, A.A, The understanding of the historical text in Qur'anic story Between the illusion of myth and the real goal, Journal of the University of Holy Quran and Islamic Sciences, volume: 18, issue:2, 2023:164-235.

DOI: <https://doi.org/10.61821/v18i2.0150>

Received: 18/09/2023

Accepted: 07/10/2023

Abstract:

This research aims to explain the concept of the historical text of the Qur'anic stories, its characteristics and its relationship to historical research, reveal the shortcomings of contemporary historical reading, break down how it was made to backstab the Qur'an, and shed light on the idea of "myth" for Qur'anic stories, its tools, its origin, and its danger, while illustrating the foundations and methodological ways for wise reading of the Quranic stories; Relying on the descriptive-analytical approach by describing the correct concept of the Qur'anic story and its objectives, then analyzing the studies of contemporary readers, and criticizing the concept (myth) that they used to backstab the Qur'anic stories, and the most important results: That the Qur'an takes the story out of the historical narration circle to the circle of interest in goals. And that the historical reading is one of the most dangerous contemporary readings violating the sanctity of the Qur'anic text, its conclusive connotations, and rendering it as a human linguistic literary text made by the circumstances of its surrounding environment. And that the historical reading in the contemporary Arab modern discourse is nothing but an imitation of Western philosophy and its various methods, on top of which is the historical method, and backing to a made orientalist thesis.

Amin Al-Khouli made a claim that there are (myths) in the Qur'an, he and his student (Muhammad Ahmed Khalaf Allah), and this sin opened the door to the masters of contemporary readings. The research also showed that the wise reading of Qur'anic stories must take place in accordance with controls in semantics, taking into account the context, considering the purposes, and taking into account historical data, which ultimately results in a correct reading.

Keywords: Quranic story, historical method, The myth in Qur'anic history and contemporary readings

المقدمة:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله،

أما بعد:

فالقصص القرآني هو المعين الواسع الذي يقف فيه المرء على السنن النفسية والسنن الاجتماعية، والسنن الإيمانية في الفرد والمجتمع، والناس والأمم، وعلى مدى ارتباط هذه السنن بعضها ببعض، أو مدى ارتباط السنن الإيمانية بالسنن الطبيعية كذلك.

والقرآن الكريم بقصصه الرائعة كان مدادًا رائعًا لكل باحث، وذخيرة لا تنفد لكل مُنقّب، فمن معينه يرتوون، ومن أفكاره يقتبسون، ومن هداه يسترشدون، ومن سحر بيانه وروعة أسلوبه يتأثرون؛ ولأجل هذه المنزلة الرفيعة لقصص القرآن الكريم فقد تتابع العلماء في الكتابة في قصص القرآن تأصيلًا وتفصيلًا.

وفي المقابل، فإن هذه الأهمية لقصص القرآن الكريم دفعت المدرسة العقلية المعاصرة للكتابة فيها، وتناولها من عدة جوانب، والدعوة إلى إعادة قراءتها قراءة عقلية معاصرة، فجنحت إلى تحكيم العقل دون نور الوحي، ووَلَّتْ وجهها قِبَلِ أدواتٍ أعجمية الوجه واليد واللسان، بعيدة عن لغة العرب، ودلالات ألفاظها، وقواعد الاستنباط التي سار عليها سلف الأمة، لتكون دليلها إلى فهم كتاب الله، بما يؤول بما في آخر الأمر إلى تحريف كلام الله عن مواضعه، والعبث بمعاني آياته، فتحول القصص القرآني عند هؤلاء العقلانيين المعاصرين إلى

أساطير وأنباء تعبر عن الخيال الديني للعرب زمن النبوة، وجاءت تلك القراءة العقلية للقصص القرآني بأخطاء عجيبة وتأويلات غريبة ما أنزل الله بها من سلطان وليس لهم عليها من برهان.

والنماذج على السقطات الفادحة كثيرة في هذا الباب عند أولئك الذين يزعمون إعمال العقل وأدوات النظر ونظريات الفكر الحديث، وهو ما سيظهره به هذا البحث من المنقول عنهم.

ولم يفهم هؤلاء ممن زعم العقلانية واستخدم الأدوات النقدية أن القرآن لا يقدم قصصه ومشاهداته لمجرد الترف الذهني وإشباع حاجة المؤمنين إلى القصص والمشاهدات، ولا لنزعة (أكاديمية) تسعى إلى تتبع ما حدث فعلاً دون اكتراث للمدلولات الكبرى للحدث وأهدافه وإرشاداته الأخلاقية.

وليس هناك من شك في أن القرآن الكريم، كمصدر تاريخي، أصدق المصادر وأصحها على الإطلاق، فهو كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ومن ثم فلا سبيل إلى الشك في صحة نصح بحال من الأحوال، لأنه ذو وثاقة تاريخية لا تقبل الجدل، ولم يلبس بشيء من الخيال.

ومن أهم أسباب اختيار هذا الموضوع:

تعلق المسلمين الكبير بقصص القرآن الكريم وبمكانته ومرجعيته وقداسته ودوره وأثره، وبالأنبياء عليهم السلام الذين هم أشرف الخلق وأزكاهم، وأتقاهم الله وأخشاهم، ومقامهم مقام الأصطفاء والاجتباء، وواجب الخلق نحوهم التأسي والافتداء، لا كما يقوله هؤلاء الأدعياء من أن قصصهم أساطير لا وجود لها إلا في الأذهان.

مشكلة البحث وتساؤلاته:

القرآن الكريم كتاب هداية، وهو دستورٌ ومنهاج، وإن له مهمةً عمليةً حركيةً واقعيةً في حياة المسلمين، وقد استخدم لهذا الغرض عدة أدوات، وإحدى أهم هذه الأدوات في ذلك هي (القصة القرآنية)، وإشكالية البحث هنا تتمثل في مناقشة من زعم أن القصص القرآني

مجرد أساطير، وأنها سيقت لأهداف إنسانية كضرب الأمثال من الخيال، لا من الواقع على وجه الحقيقة. وما نتج عن ذلك من خطورة وطعن في جناب الوحي المعظم.

وبالتالي يسعى هذا البحث للإجابة على الأسئلة الآتية:

- ما مفهوم القصة التاريخية في القرآن وما خصائصها وما علاقة القرآن بالبحث التاريخي؟
- ما الأهداف والغايات الربانية من سياق القصص القرآني؟
- ما مفهوم (التاريخية) التي قامت عليها الفلسفة القرائية المعاصرة، وكيف نشأت؟
- ما مصطلح (الأسطورة) في القصص القرآني، وكيف نجيب عن دعوى وجودها في القرآن؟
- ما الأسس والضوابط المنهجية للقراءة الراشدة للقصص القرآني؟

أهداف البحث:

1. بيان مفهوم القصة التاريخية في القرآن وخصائصها وإيضاح علاقة القرآن بالبحث التاريخي.
2. إيضاح الأهداف والغايات الربانية من سياق القصص القرآني.
3. الكشف عن مفهوم (التاريخية) التي قامت عليها الفلسفة القرائية المعاصرة، وبيان نشأتها.
4. التعريف بمصطلح (الأسطورة) في القصص القرآني، والردّ عن دعوى وجودها في القرآن.
5. رسم الأسس والضوابط المنهجية للقراءة الراشدة للقصص القرآني.

الدراسات السابقة:

إن نقد ودراسة القراءة العقلية المعاصرة للنص القرآني على وجه العموم، قد كُتب فيه العديد من الدراسات الأكاديمية والبحوث المتخصصة التي تناولت هذا الموضوع بأشكال مختلفة، وحظي بالكثير من الدراسات الناقدة.

وأما تناول ذلك من جهة تطبيق المنهج التاريخي المستغرب (التاريخية) واتهام القرآن بأنه أساطير، فقد جاء ضمن عدد من الأبحاث والدراسات التي تناولت ذلك بشكل عام، إلا

أما اختلفت كثيراً عن هذا البحث في كثير من محاوره وطريقة معالجة إشكالاته، والتي كان منها:

1. لا أساطير في القرآن: أ.د. إسماعيل أحمد الطحان، بحث منشور بمجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة قطر، عدد 6، عام 1988م: حيث جاء البحث بأكمله في الردّ على مزاعم (محمد أحمد خلف الله) صاحب كتاب (الفن القصصي في القرآن)، وفنّد شبّهاته شبّهة شبّهة، كما تناول الحديث عن الآيات التي وردت فيها كلمة (الأساطير).
2. المدرسة الحدائرية والنصّ القرآني: سلامة سلطان راشد المهيري، رسالة ماجستير بجامعة الشارقة، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، عام 2008م: وهي عبارة عن فصلين؛ تحدث في الفصل الأول عن نظرة المدرسة الحدائرية إلى النصّ القرآني، وفي الثاني عن موقف المدرسة الحدائرية من بعض الموضوعات القرآنية. ولم يتطرق في رسالته إلى مناقشة القول ب(تاريخية) القرآن، ولا الادعاء بأنه أساطير.
3. قصص القرآن خصائص وأهداف ومقاصد ودلالات: دراسة للقصّة بين المدلول القرآني والمفهوم الأدبي: للباحث: د. علي عبد الحميد عيسى، المجلة العلمية لكلية أصول الدين والدعوة بالزقازيق، جامعة الأزهر - ع27/ج2، 2015م: وقد ركزت الدراسة على خصائص قصص القرآن وأهدافها ومقاصد دلالاتها في ضوء دراسة للقصّة بين المدلول القرآني والمفهوم الأدبي، ولم يتطرق لمناقشة دعوى (التاريخية) تمامًا، وإنما أشار إلى تنفيذ كون القرآن أساطير بإشارات موجزة.
4. دعوى تاريخية القرآن الكريم: للباحث: أحمد بوعيني، مجلة دراسات، جامعة طاهري محمد بيشار العدد: 8، 2015م: وقد جاء البحث مختصراً، وجرى أغلب البحث في مناقشة نصر حامد أبو زيد، وبيان أهدافه في القول بتاريخية القرآن الكريم.
5. تاريخية القرآن الكريم، رؤية تحريرية نقدية: وقد اشترك فيه: فاطمة الزهراء السيد، د. ذو الكفل بن الحاج محمد يوسف، د. علي جبيلي ساجد، مجلة العلوم الإسلامية الدولية،

جامعة المدينة العالمية - كلية العلوم الإسلامية، ماليزيا، مج3/ع2، 2019م: وهو بحث مختصر هدف إلى بيان ونقد نظرية التاريخية؛ التي يستعملها الحداثيون والنسويات في تأويل النصوص الشرعية، ومع ذلك جاء النقد ضعيفاً ومختزلاً لتلك النظرية، وأهم ما خرج به البحث في نتائجه أن الشريعة الإسلامية صالحة لكل المجتمعات والأزمنة وغير مقتصرة على مرحلة تاريخية.

منهج البحث:

لدراسة هذا الموضوع فقد اعتمدنا على منهجين رئيسين هما: المنهج الوصفي والتحليلي: وذلك بهدف وصف المفهوم الصحيح للقصّة القرآنية وأهدافها، ثم تحليل دراسات أصحاب القراءة المعاصرة، ونقد مفهوم (الأسطورة) الذي استخدموه للطعن في القصص القرآني.

هيكل البحث:

قمنا بتقسيم البحث إلى مقدمة وخمسة مباحث رئيسة، تحتها مطالب، إضافة إلى الخاتمة.

وجاء هيكل البحث كالآتي:

- المقدمة: وفيها بيان سبب اختيار الموضوع، وتحديد مشكلته، وأهدافه، والمنهج الذي سرنا عليه، والتقسيم الذي اعتمده في كتابته.
- المبحث الأول: القصّة التاريخية في القرآن، وفيه مطلبان:
 - المطلب الأول: مفهوم القصّة وخصائصها.
 - المطلب الثاني: علاقة القرآن بالبحث التاريخي.
- المبحث الثاني: القصص القرآني: تربية وأهداف، وفيه ثلاثة مطالب:
 - المطلب الأول: التربية بالقصص القرآني.
 - المطلب الثاني: أهداف القصّة التاريخية القرآنية.
 - المطلب الثالث: الاقتصار على مواطن الاعتبار.

- المبحث الثالث: التاريخية لدى أصحاب القراءة المعاصرة، وفيه مطلبان:
المطلب الأول: مفهوم التاريخية ونشأتها.
المطلب الثاني: القراءة التاريخية المعاصرة للقصّة القرآنية.
- المبحث الرابع: دعوى الأسطورة في القصص القرآني، وفيه مطلبان:
المطلب الأول: الأسطورة كمصطلح.
المطلب الثاني: مزاعم الأساطير في القصص القرآني.
- المبحث الخامس: المنهجية الراشدة لقراءة القصص القرآني، وفيه مطلبان:
المطلب الأول: الأسس والمعايير العامة.
المطلب الثاني: ضوابط معرفية في قراءة القصّة القرآنية.
- الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.
- قائمة المصادر والمراجع.

المبحث الأول

القصة التاريخية في القرآن

المطلب الأول: مفهوم القصة القرآنية وخصائصها

القصة في الأصل اللغوي مأخوذة من: "القص وهو القطع، يقال: قصت ما بينهما، أي: قطعت... والقصة: الخبر وهو القصص، وقص عليّ خبره يقصه قصاً وقصصاً: أورده. والقصص: الخبر المقصوص، بالفتح وضع موضع المصدر حتى صار أغلب عليه، والقصص، بكسر القاف جمع القصة التي تكتب... والقصة: الأمر والحديث... والقاص: الذي يأتي بالقصة على وجهها كأنه يتتبع معانيها وألفاظها... قال الأزهري: القص إتباع الأثر... وقيل القاص يقص القصص لإتباعه خبراً بعد خبر"⁽¹⁾.

ونلاحظ من خلال التعريف اللغوي أنها: إما أن تكون مأخوذة من:

1. القطع: بمعنى أنها حدث في زمن محدد مقطوع له بداية ونهاية.

2. تتبع الأثر: بمعنى أنها إيراد الخبر كما هو بكل تفاصيله وجزئياته.

ونلاحظ أن أصل اشتقاق (القصة) في اللغة يتلاقى مع الاستعمال القرآني لها، وهذا التلاقي بين الاشتقاق اللغوي للقصة والاستعمال القرآني لها يفيد بأنها كشف عن آثارٍ مضت، وتنقيب عن أحداث انقضت، نسيها الناس أو غفلوا عنها، وغاية ما يراد بهذا الكشف هو إعادة عرضها من جديد، لتذكير الناس بها، ولفتحهم إليها، ليكون لهم منها عبرة وموعظة.

أما القصة من الناحية الاصطلاحية فهي: "تصوير الحياة في مدة من فتراتها بكل جزئياتها وملابساتها وتفصيلاتها كما تمر في الزمن محتملة في الحوادث الخارجية والمشاعر الداخلية"⁽²⁾. وقال ابن عثيمين: القصة هي الإخبار عن قضية ذات مراحل يتبع بعضها

(1) ابن منظور، لسان العرب، مادة (ق ص ص)، (11/190).

(2) محمود بن الشريف، القصة في القرآن، (ص21).

بعضاً⁽¹⁾.

أما خصائصها فالقصة القرآنية لها طبيعتها الخاصة، وبنائها المتميز الذي يفرقها عن غيرها من القصص البشرية، انطلاقاً من أن القرآن الكريم هو في المقام الأول كتاب دعوة دينية، أخرج الناس من الظلمات إلى النور، وهو كتاب عقيدة وشريعة، ودستور كامل متكامل للحياة البشرية في مختلف جوانبها الروحية والمادية؛ وبالتالي فإن أهم خصائصها:

أولاً: ربانية المصدر:

وكون القصص القرآني ربّاني المصدر، هو أمر بدهي ولم يكن محل جدل بين علماء المسلمين، لولا ما أثاره بعض المستشرقين من الشبهات⁽²⁾، وتبعهم عليها العقلانيون المعاصرون⁽³⁾، ممن يأخذون منهم ويجمعون، وهم لا يدرون أعت ما جمعوا أم سمين؟ وبنوا على شبهاتهم في هذه القضية نتائج وأحكاماً خاطئة، لا تتفق وحقيقة القرآن.

فمنهم من يرى في قصص القرآن عامة، وفيما تكرر منه خاصة، تناقضاً للنبي مع نفسه صلى الله عليه وسلم، أو مع حقائق التاريخ. وطائفة تزعم أن الأنباء التاريخية إنما سبيلها النقل، فهو قد تلقاها عمّن لا يوثق بأخبارهم ورواياتهم من أهل الكتاب الشعبيين إلى غير ذلك من الإدعاءات والافتراضات الوهمية.

فهي إذن قضية أساسية، بل نقطة انطلاق في فهم القصص القرآني وتحليله، ومنها تفرق طرق دراسته عند من يؤمنون بأنه من عند الله وحده، وعند من يرون أنه من إنتاج محمد صلى الله

(1) ابن عثيمين، أصول في التفسير، (ص52-53).

(2) للوقوف على هذه الشبهات والرد المحكم عليها. ينظر: دراز، مدخل إلى القرآن الكريم عرض تاريخي وتحليلي مقارنة، (ص125 وما بعدها)، نفرة، التهامي، سيكولوجية القصة في القرآن، (ص49 وما بعدها)، العدوي، العبرة من قصة موسى في القرآن الكريم، رسالة ماجستير (ص51 وما بعدها).

(3) للوقوف على أقوالهم والرد المحكم عليها. ينظر: المطيري، دعاوى الطاعنين في القرآن الكريم في القرن الرابع عشر الهجري، (ص: 344 وما بعدها)، البعداني، موقف المدرسة العقلية المعاصرة من علوم القرآن وأصول التفسير، (ص743 وما بعدها).

عليه وسلم⁽¹⁾.

ثانياً: ارتباط القصة القرآنية بالحق والصدق والواقع:

القصص القرآني هو جزء من القرآن الكريم، فيثبت له كل ما يثبت للقرآن الكريم من مزايا، فكله حق وصدق، لا كذب فيه ولا افتراء، ولا مجال فيه للخيال أو الوهم أو الأساطير، لأنه من كلام الحكيم الخبير، يقول تعالى: ﴿وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَّلْ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾ [الإسراء: ١٠٥]، ويقول جل وعلا: ﴿تَتْلُوا عَلَيْكَ مِنْ نَبَأِ مُوسَىٰ وَفِرْعَوْنَ بِالْحَقِّ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ [القصص: ٣].

فالقصة في القرآن بنيت من حقائق ثابتة، وأسست على الصدق والواقع، يقول تعالى: ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [الأنعام: ١١٥]، ولا تتعامل مع تصورات ذهنية لا وجود لها في عالم الواقع، فهي تستمد قوتها من صدق الموضوع وواقعيتها، يقول تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ﴾ [آل عمران: ٦٢]، ويقول سبحانه: ﴿وَكَلَّا نَقْصُ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [هود: ١٢٠]، يقول الراغب: "أصل الحق: المطابقة والموافقة... والحق يقال على أوجه: ... الثالث: في الاعتقاد للشيء المطابق لما عليه ذلك الشيء في نفسه، كقولنا: اعتقاد فلان في البعث والثواب والعقاب والجنة والنار حق"⁽²⁾.

ثالثاً: الانتخاب مع التسامي في الأهداف:

إن مما يختص به القصص القرآني تجريد المسوق من الوقائع عما يعوق الاعتبار حسب ما يقتضيه السياق والهدف القرآني، فينتخب من كل قصة أشرف مواضيعها ويعرض عما عداه ليكون منزهاً عن قصد التفكك بها، فتجده يُغفل أسماء الأشخاص، وأعيان الذوات، ليصور نماذج البشر وأنماط الطباع. ويُغفل تفصيلات الحوادث وجزئيات الوقائع، ليصور القيم

(1) نقرة، التهامي، سيكولوجية القصة في القرآن، (ص 49-50).

(2) الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، (ص 671).

الثابتة والسنن الباقية. هذه التي لا تنتهي بانتهاء الحادث، ولا تنقطع بذهاب الأشخاص، ومن ثم تبقى قاعدة ومثلاً لكل جيل وقبيل، ومن أجل ذلك كله لم تأت القصص في القرآن متتالية متعاقبة في سورة أو سور كما يكون كتاب تاريخ، بل كانت مفرقة موزعة على مقامات تناسبها، لأن معظم الفوائد الحاصلة منها لها علاقة بذلك التوزيع⁽¹⁾.

رابعاً: التنوع في طريقة العرض:

لقد امتاز القرآن الكريم بأسلوبه المعجز، الذي تنوعت فيه طرق البيان، وهو في عرض قصصه لم يلتزم نمطاً واحداً، بل تنوعت فيه الطرائق تبعاً لتنوع الأغراض، واختلفت الوسائل البيانية تبعاً لتنوع الطرائق⁽²⁾، فنجده يعرض للقصة من زوايا متعددة، سواء في إيراد القصة الواحدة وتكرارها أو عدمه، أم في الابتداء بالقصة أو الانتهاء منها، كما أنه يختلف في سرده للحوادث، فهناك قصة تذكر جميع التفاصيل: كقصة موسى وقصة يوسف التي تسير مفصلة حتى تنتهي. وهناك قصص متوسطة التفصيل كقصة نوح. وهناك قصص قصيرة كقصص هود، وصالح، وشعيب، ولوط عليهم السلام. وهناك قصص متناهية في القصر: كقصة زكريا وأيوب⁽³⁾. وتلك خاصية فنية يعلو بها جلاله وقداسته، ويزداد بها بلاغة وإعجازاً، ويعظم بها أهمية وتأثيراً.

المطلب الثاني: علاقة القرآن بالبحث التاريخي

هناك حقيقة أساسية تبرز واضحة في القرآن الكريم، تلك هي أن مساحة كبيرة من سوره وآياته قد حُصصت للمسألة التاريخية، التي تأخذ أبعاداً واتجاهات مختلفة، وتدرج بين العرض المباشر والسرد القصصي الواقعي لتجارب عدد من الجماعات البشرية، وبين استخلاص يتميز بالتركيز والكثافة للسنن التاريخية التي تحكم حركة الجماعات عبر الزمان

(1) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، (64/1)، حمزة، القصص القرآني وأثره في استنباط الأحكام، (ص15).

(2) عباس، محاضرات في علوم القرآن، (ص312).

(3) محمود الشريف، القصة في القرآن، (ص75).

والمكان، مروراً بمواقف الإنسان المتغيرة من الطبيعة والعالم، وبالصيغ الحضارية التي لا حصر لها، فهي تتأرجح بين البساطة والنضج والتركيب، وتبلغ هذه المسألة حدّاً من الثقل والانتساع في القرآن الكريم، بحيث أن جُلَّ سوره لا تكاد تخلو من عرض لواقعة تاريخية، أو إشارة سريعة لحدث ما، أو تأكيد على قانون أو سنة تتشكل بموجبها حركة التاريخ⁽¹⁾.

ونجد اهتمام القرآن بالتاريخ من ناحيتين:

الأولى: ذكر الأحداث التاريخية، مثل قصص الأنبياء.

الأخرى: الآيات التي تكون مرتبطة بأسباب النزول، فإنها في حقيقتها أيضاً تاريخ لحدث واقع في زمن الصحابة رضي الله عنهم.

بل إن بعض العلماء أوجب دراسة علم أسباب النزول لقوله أن العبرة ليست بعموم اللفظ وإنما بخصوص السبب، قال الزركشي: "وأخطأ من زعم أنه لا طائل تحته - أي: علم أسباب النزول - لجريانه مجرى التاريخ، وليس كذلك، بل له فوائد منها: وجه الحكمة الباعثة على تشريع الحكم، ومنها تخصيص الحكم به عند من يرى أن العبرة بخصوص السبب، ومنها الوقوف على المعنى"⁽²⁾.

إذاً هذا هو التاريخ الذي تبارى في معرفته فلاسفة التاريخ، حتى قال ابن خلدون: "اعلم أن فنّ التاريخ فنّ عزيز المذهب، جمّ الفوائد، شريف الغاية؛ إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياساتهم، حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا، فهو محتاج إلى مآخذ متعددة ومعارف متنوعة وحسن نظر وثبت يفضيان بصاحبهما إلى الحق، وينكبان به عن المزلات والمغالط، لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الانساني، ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب، فردّها لم يؤمن فيها من

(1) خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، (ص5).

(2) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، (1/22).

العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق⁽¹⁾.

والقرآن قد استخدم كل أنواع القصة: القصة التاريخية الواقعية المقصودة بأماكنها وأشخاصها وحوادثها، والقصة الواقعية التي تعرض نموذجًا لحالة بشرية، فيستوي أن تكون بأشخاصها الواقعيين أو بأي شخص يتمثل فيه ذلك النموذج. والقصة المقربة للتمثيل، والتي لا تمثل واقعة بذاتها، ولكنها يمكن أن تقع في أية لحظة وأي عصر من العصور.

إنّ هذه الطريقة القرآنية في عرض القصص، فضلًا عن مطابقتها لكثير مما جاء منها في التوراة والإنجيل، استرعت اهتمام المستشرقين، فأعملوا فؤوس الهدم من خلالها في القرآن، اعتمادًا منهم على مناهجهم التاريخية أو المقارنة أو غيرها، والتي قادتهم إلى النتيجة المعروفة لديهم بأنّ القرآن بشري ومن تأليف محمد صلى الله عليه وسلم، وأنّ القصص القرآنية عبارة عن أساطير مقتبسة عن المعتقدات الشعبية اليهودية، وأنها قد وُجدت في كتب متحولة كثيرة كانت آنذاك قيد التداول بين أتباع الكنائس، وأنّ بعض هذه القصص قد حُرّفت عمدًا جاء في الأصل التوراتي، غير أنها تماشي الأسطورة اليهودية وحكاية الأخبار، وأنّ فيها مزج للحقيقة بالخيال، وبتصور خاص⁽²⁾. إذ قد بنوا تلك المناهج على مفرداتٍ غريبة لا تتفق مع الفكر الإسلامي ولا البيئة الإسلامية التي انتظمت على وفق تعاليم الإسلام الحنيف الذي صاغه القرآن الكريم والسيرة النبوية المباركة.

وقد حاول محمد عابد الجابري قراءة القرآن الكريم قراءة تاريخية - كما يزعم - بالاعتماد على ترتيب النزول بدل ترتيب المصحف من خلال كتابه الموسوم بـ "فهم القرآن الحكيم: التفسير الواضح حسب ترتيب النزول" في ثلاثة أقسام، خصص القسم الأول والثاني منه للقرآن المكي، والقسم الثالث للقرآن المدني، وهو ما أوجد ثغرة بل ثغرات لمن طعنوا في ترتيب السور والآيات القرآنية: حتى رأى محمد أركون أن هذا الترتيب الوارد في المصحف، ترتيب

(1) ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر، (13/1).

(2) النصراوي، محتوى النص القرآني في فهم المستشرقين، مجلة دراسات استشرافية، العدد 6، (ص 13-14).

غير صحيح، ولذلك يصفه بأنه، "لا يخضع لأي ترتيب زمني حقيقي ولا لأي معيار عقلائي أو منطقي ... فإن نص المصحف وطريقة ترتيبه تدهشنا بفوضاها"⁽¹⁾.

إن هؤلاء لم يعقلوا - وقد زعموا أنهم أهل العقل - أن القرآن يجيء بمعطياته التاريخية، من أجل أن يحرك الإنسان صوب الأهداف التي رسمها الإسلام، ويبعد الأمة - في الوقت ذاته - فردًا وجماعة، عن المزالق والمتعرجات التي أودت بمصائر عشرات بل مئات من الأمم والجماعات والشعوب.

فالحركة هي هدف العرض التاريخي لا مجرد السرد والاستقاء، والقرآن يقدم أصول منهج متكامل في التعامل مع التاريخ البشري، والانتقال بهذا التعامل من مرحلة العرض والتجميع (فحسب) إلى محاولة استخلاص السنن التي تحكم الظواهر الاجتماعية والتاريخية⁽²⁾. ولماذا نبحت عن مناهج مستوردة للبحث التاريخي وعندنا منهج القرآن يؤكد أن التاريخ لا يكتسب أهميته الإيجابية إلا بأن يتخذ كميدان للدراسة والاختبار، نستخلص منه القيم والقوانين التي لا تستقيم أي برجة للحاضر والمستقبل إلا على هداها⁽³⁾.

إن القرآن الكريم لا يعارض في قصصه بالتاريخ إذا خالفه، فإنه وحي إلهي منزه عن الخطأ، مبرأ عن الكذب، فلا يعارضه من التاريخ ما لا نسلم بسلامته من الكذب والخطأ، فالقرآن هو كلام الحق من الحق عز اسمه. ومن البدهي أنه لا تجوز محاكمة القرآن الكريم إلى التاريخ لسببين واضحين:

أولها: أن التاريخ مولود حديث العهد، فاتته أحداث لا تحصى في تاريخ البشرية ولا يعلم عنها شيئًا، والقرآن يروي بعض هذه الأحداث.

وثانيهما: أن التاريخ وإن وعى بعض هذه الأحداث هو عمل من أعمال البشر

(1) أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، (ص 86).

(2) عماد الدين خليل، التفسير الإسلامي للتاريخ، (ص 8 - 9).

(3) خضر، المسلمون وكتابة التاريخ، (ص 272: 271).

القاصرة يصيبه ما يصيب جميع أعمال البشر من القصور والخطأ والتحريف⁽¹⁾.

المبحث الثاني

القصص القرآني: تربية وأهداف

المطلب الأول: التربية بالقصص القرآني

لا خلاف بين المشتغلين بالعلوم الإسلامية والعربية على أن القرآن الكريم المصدر الأول لعلوم التربية، مهما اختلفت مناهج البحث فيها⁽²⁾. وتعظم أهمية التربية القرآنية في أنها مستخلصة من كتاب الله عز وجل، وأنها تعاليم وتوجيهات من العليم الحكيم، الذي خلق الإنسان وهو أعلم بما يحقق له السعادة والخير والصلاح ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك: 14] وأن الوحي قد وضع لنا الأسس العامة للمعرفة والفلسفة التربوية، وشرح لنا العبادات والمعاملات كمجالات للتدريب والتطبيقات العملية.

وحتى في قصص القرآن لم يقتصر القرآن على عرض لوحات مجردة لماضي الإنسانية في صراع قوى الخير والشر، وإنما كان يهدف إلى بعث المثال في التاريخ، لإثارة الانفعالات الموحية بالهداية والإيمان، واستغلال الأحداث التاريخية في التربية ومعالجة النزعات النفسية للإنسان، وأمراض المجتمع الذي يعيش فيه بما لتلك الأحداث من قوة مفروضة على النفس تحدث فيها انصهارًا ووعيًا ويقظة وإحساسًا.

ومن هنا كان القصص التاريخي أشد تأثيرًا وأسمى طموحًا من التاريخ، لأنه يمدد الإنسان بسلاح الإيمان والثبات، ويعرفه بما لله من نواميس قارة من نظام الخلق والإبداع، ومن سنن مطردة في نظام الأقوام والأمم، سنن خضعت لإرادة الله وليست مقيدة لها، تتصل فيها الأسباب بالمسببات، ولا تتغير أو تتحول محاباة للناس، لأنها محور عدل الله

(1) مطوع، الاعجاز القصصي في القرآن، (ص 47-48)، وكذلك: الخالدي، الشخصية اليهودية من خلال القرآن، (ص 53-54).

(2) مصطفى رجب، الإعجاز التربوي، (ص 12).

وحكمته في تدبير الأمور⁽¹⁾.

ويمكننا من خلال النظر في واقع المنهج التربوي من خلال القصة أن نتبين تلك الأهمية من خلال عدة أمور، أهمها ما يأتي:

أولاً: أن في التربية القرآنية بالقصة تحقيقاً لمعظم مقاصد القرآن الكريم وأهدافه: فالله سبحانه لم ينزل القرآن من أجل التلاوة فقط ولا مجالاً للأجر والثواب فقط، ولا سجلاً للتاريخ فقط، ولكن ليكون المنهج والرائد الحي لقيادة أجيال الأمة، وتربيتها وإعدادها لدور القيادة الراشدة.

ثانياً: أن التربية القرآنية بالقصة تمثل خلاصة منهج الرسل والمصلحين في تغيير أحوالهم: فالله سبحانه بعث الرسل لتعريف الناس بخالقهم وأرشدهم إلى تربية وتزكية نفوسهم، وقد بعثهم الله بهذه الرسالة وولاهم هذه المهمة ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمَمِينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ [الجمعة: 2] ولأن تزكية النفوس أصعب وأشد من معالجة الأبدان فقد جعل الله تعالى سبيل تزكيتها وصلاحها عن طريق الرسل - عليهم السلام - وعلى أيديهم، وجعل في ذلك قدوة وأسوة لمن بعدهم⁽²⁾.

ثالثاً: أن التربية بالقصة القرآنية تمثل منهجاً تربوياً فريداً ومتميزاً: وتظهر أهمية ذلك أن المنهج الذي يقوم عليه القرآن؛ منهج رباني وعالمي. منهج رباني المصدر، صادر من الله تعالى للإنسان، وليس من صنع الإنسان، وعمل الإنسان فيه هو تلقيه وإدراكه وتطبيق مقتضياته في الحياة البشرية. ومنهج رباني الوجهة؛ لأن غايته الأخيرة وهدفه البعيد هو حسن الصلة بالله تعالى والحصول على مرضاته⁽³⁾.

وهو أيضاً منهج عالمي، والقرآن الكريم قد أعلن عن تلك العالمية منذ بدء الرسالة في

(1) التهامي نقرة، سيكولوجية القصة في القرآن، (ص 243-244).

(2) ابن القيم، مدارج السالكين، (315/2).

(3) مذكور، منهج التربية في التصور الاسلامي، (ص 40-44).

مكة: ﴿إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ﴾ [التكوير: 27]. ولذلك جاء المنهج التربوي في القرآن الكريم منهجاً لتربية الإنسان تربية إنسانية عالمية تعمل لخير الإنسان، وتبذر بذور المحبة بين البشر. وللقصة في التربية الإسلامية وظيفة تربوية لا يحققها لون آخر من ألوان الأداء اللغوي. ذلك أن القصة القرآنية تمتاز بميزات جعلت لها آثاراً نفسية وتربوية بليغة، بعيدة المدى على مر الزمن، مع ما تثيره من حرارة العاطفة ومن حيوية في النفس، تدفع الإنسان إلى تغيير سلوكه وتحديد عزمته بحسب مقتضى القصة وتوجيهها وخاتمها، والعبرة منها. وتتجلى أهم هذه الميزات فيما يأتي:

1. تشد القصة القارئ، وتوقظ انتباهه، دون توان أو تراخ، فتجعله دائم التأمل في معانيها والتتبع لمواقفها، والتأثر بشخصياتها وموضوعها حتى آخر كلمة فيها. ذلك أن القصة تبدأ غالباً، وفي شكلها الأكمل، بالتنويه بمطلب أو وعد أو الإنذار بخطر، أو نحو ذلك مما يسمى عقدة القصة، وقد تتراكم، قبل الوصول إلى حل هذه العقدة، مطالب أو مصاعب أخرى، تزيد القصة حبكاً، كما تزيد القارئ أو السامع شوقاً وانتباهاً، وتلهفاً على الحل أو النتيجة.
2. تتعامل القصة القرآنية مع النفس البشرية في واقعيتها الكاملة، متمثلة في أهم النماذج التي يريد القرآن إبرازها للكائن البشري، ويوجه الاهتمام إلى كل نموذج بحسب أهميته، فيعرض عرضاً صادقاً يليق بالمقام ويحقق الهدف التربوي من عرضه.
3. القصة القرآنية ليست غريبة عن الطبيعة البشرية، ولا محلقة في جو ملائكي محض، لأنها إنما جاءت علاجاً لواقع البشر، وعلاج الواقع البشري لا يتم إلا بذكر جانب الضعف والخطأ على طبيعته، ثم بوصف الجانب الآخر الواقعي المتسامي الذي يمثل الرسل المؤمنون، والذي تؤول إليه القصة بعد الصبر والمكابدة والجهد والمرابطة، أو الذي ينتهي عنده المطاف لعلاج ذلك الضعف والنقص، والتردي البشري في مهاوي الشرك أو حماة الرذيلة، علاجاً ينهض بالهمم، ويدفع بالنفس للسمو، ما استطاعت، إلى أعلى القمم، حيث تنتهي القصة بانتصار الدعوة الإلهية، ووصف النهاية الخاسرة للمشركين الذين

استسلموا إلى الضعف والنقص، ولم يستجيبوا لنداء ربهم فيزكوا أنفسهم.

4. تربي القصة القرآنية العواطف الدينية وذلك عن طريق:

أ. إثارة الانفعالات كالخوف والترقب، وكالرضا والارتياح والحب، وكالتفزز والكره، كل ذلك يثار في طيات القصة بما فيه من وصف رائع ووقائع مصطفاة.

ب. توجيه جميع هذه الانفعالات حتى تلتقي عند نتيجة واحدة هي النتيجة التي تنتهي إليها القصة.

ج. المشاركة الوجدانية حيث يندمج القارئ مع جو القصة العاطفي حتى يعيش بانفعالاته مع شخصياتها.

5. تمتاز القصة القرآنية بالإقناع الفكري بموضوع القصة عن طريق:

أ. الإيحاء، والاستهواء والتقمص.

ب. التفكير والتأمل: فالقصص القرآني لا يخلو من محاورات فكرية ينتصر فيه الحق، ويصبح مرموقاً محفوفاً بالحوادث والنتائج التي تثبت صحته، وعظمته في النفس وأثره في المجتمع، وتأييد الله له.

فيتظافر الإقناع العقلي المنطقي والإثارة الوجدانية، والإيحاء وحب البطولة (الاستهواء) والدافع الفطري إلى حب القوة وتقليد الأقوياء، تتظاهر كل هذه العوامل وتتضافر، يؤيدها التكرار مرة بعد مرة، فما أكثر تكرار بعض قصص القرآن حتى تؤدي مجموعها إلى تربية التصور الرباني للحياة وللعقيدة واليوم الآخر وإلى معرفة كل جوانب الشريعة الإلهية معرفة إجمالية، وإلى تربية العواطف من حب في الله، وكراهية للكفر وحماسة لدين الله وحماته، ولرسل الله، وإلى السلوك المستقيم وفق شريعة الله، والتعامل حسب أوامره، وبهذا تحيط القصة القرآنية نفس المؤمن بالتربية الربانية من جميع جوانبها العقلية والوجدانية والسلوكية⁽¹⁾.

ويقع الخلط كثيراً عند أصحاب التيارات التربوية (المؤدلجة سلفاً)، بين المنهج التربوي القرآني، وبين المنهج التربوي البشري الذي وضع وفق معارف وثقافات دخيلة على النهج

(1) درباله، إسلام محمود، القصص في القرآن الكريم، نسخة الكترونية (ص 11 - 14).

الإسلامي.

ولذلك فإن الحاجة تشتد إلى دراسة القصص القرآني دراسة عميقة حرّة، مجردة عن التأثيرات الخارجية والثقافات الأجنبية، مجردة كذلك عن ما قد تهواه قلوبنا وتطمح إليه نفوسنا، وقد يكون مما يستحسن ولا يستهجن، وقد يكون شيئاً طبيعياً، ولكن لا يجوز أن يخضع القرآن وتخضع قصصه لكل ما يستحسن، مجردة عن كل تقليد وعن كل تطبيق، فالعصور تتبدّل، ومناهج الفكر تتبدل، وقيم الأشياء ودرجاتها تتغير وتتبدل، وترتفع وتنخفض، وما حدث في عصر من نظرية أو مصطلح لا يجوز أن يسلّط على عصر سابق أو جيل سابق، فضلاً عن القرآن الذي هو كتاب سماوي خالد، فإنه لا يخضع لعصر ولا يخضع لفكر، وعلوم الإنسان ونظرياته كثيب مهيل من رمل يتناثر وينبسط، وينضوي ويمتد، لا يصلح عليه البناء، ولا يجوز أن ينزل عليه القرآن من منزلته العالية السماوية⁽¹⁾.

المطلب الثاني: أهداف القصة التاريخية القرآنية

القصة في القرآن ذات أهداف واضحة، فهي مسوقة للموعظة والتربية والتوجيه، وحين نتحدث عن أهداف القصة القرآنية فإنه ينبغي علينا ألا نقف في الحادثة عند دلالتها المفردة، ولا الشخص عند كيانه الفرد، وإنما تشير الحادثة إلى السنة الشاملة، ويشير الشخص إلى (الإنسان) من وراء الظروف والملابسات.

كما أن من المهم جداً أن نعرف أن القرآن يخرج بالقصة من دائرة السرد التاريخي إلى الدائرة الدينية والاهتمام بالأهداف، ومن هذا المنطلق فإنه لا يصح حينئذ أن يؤخذ عليه ألا يتناول القصة من جميع أطرافها، وأنه لا يتسلسل في إيراد حدوثها مرتبة منظمة، حتى زعم بعضهم أنه يصعب فهم القصة من القرآن على من لم يطلع عليها من مصدر آخر. ولعلنا نسطر هنا أهم أهداف القصة القرآنية، وهي على النحو الآتي:

1. إثبات صدق محمد - صلى الله عليه وسلم -، وصدق رسالته وصدق الوحي الذي نزل

(1) الندوي، النبوة والأنبياء في ضوء القرآن (ص31).

عليه: فقد كان محمد - صلى الله عليه وسلم - أمياً لا يقرأ ولا يكتب: ﴿ الَّذِينَ يَنْعَمُونَ
 الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ ﴾ [الأعراف: 157]، لم يتلق العلم على يد بشر، ولم يقصد إلى
 أحد من معاصريه من علماء اليهود أو النصارى. فلما نزل عليه القرآن يقص عليه ما
 لا يعلم من أبناء الأنبياء السابقين وأخبار الأمم الماضية بما يتفق مع بعض ما جاء في
 التوراة والإنجيل، كان ذلك دليلاً لا يقبل الشك على أن هذا القرآن ما كان حديثاً
 يفترى⁽¹⁾: ﴿ ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَقُولُ أَفَلَمْهُمْ آيُهُمْ يَكْفُلُ
 مَرِيماً وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ ﴾ [آل عمران: 44] ﴿ ذَلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ
 إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ أَجْمَعُوا أَمْرَهُمْ وَهُمْ يَمْكُرُونَ ﴾ [يوسف: 102].

فمن كان من قومه عاقلاً موفقاً صدق بما يوحي الله إليه وكان ذلك معجزة له ودليلاً على
 صحة نبوته ومن كان منهم عدواً معانداً صده وجحده وأنكر ما جاء به وقال كما أخبر الله
 تعالى: ﴿ وَقَالُوا أَأَسْطِطِرُّونَ الْوَالِدِينَ كَسَّبَتْهَا فِيهِ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلاً ﴾ [الفرقان: 5].
 وقال الله تعالى تكذيباً لهم وتصديقاً للنبي صلى الله عليه وسلم: ﴿ قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي
 السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً ﴾ (2) [الفرقان: 6].

2. بيان أن الله ينصر أوليائه في النهاية ويهلك المكذبين، وذلك تشبيهاً لمحمد صلى الله عليه وسلم،
 وتأثيراً في نفوس من يدعوهم إلى الإيمان: ﴿ وَكُلًّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ
 وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ ﴾ [هود: 120]، وتبعاً لهذا الغرض كانت ترد
 قصص الأنبياء ومجتمعاتهم، محتومة بمصارع من كذبوهم، "وبالجملة فحيث ذكر قصص الأنبياء
 عليهم السلام، كنوح وهود وصالح ولوط وشعيب وموسى وهارون فإنما ذلك تسليية لمحمد
 صلى الله عليه وسلم وتثبيت لفؤاده لما كان يلقي من عناد الكفار وتكذيبهم له على أنواع

(1) محمود الشريف، القصة في القرآن، (ص 67).

(2) الثعلبي، قصص الأنبياء (العرائس)، (ص 2).

مختلفة فتذكر القصة على النحو الذي يقع له مثله"⁽¹⁾.

3. التذكير والتفكير والاعتبار، ولذلك تجد كثيراً من القصص القرآني تختم بـ (لعلهم يتذكرون)، وأن السنن الإلهية لا تتخلف، وأن من سار على درب الهالكين هالك لا محالة، ومن سار على درب الفائزين وسلك سبل التمكين فاز بإذن الله. وقد اهتم القرآن "بتوجيه الأنظار إلى الاعتبار بأحوال الأمم في كفرهم وإيمانهم وشقاوتهم وسعادتهم ولا شيء يهدي الإنسان كالمثلات والوقائع"⁽²⁾.

وعندما يأمر القرآن بالتفكير والتدبر، فإنما يطلب المقارنة والقياس، يقول ابن عطية: "ثم أحالهم في علم ذلك على الطلب في الأرض واستقراء الأمم، والوقوف على عواقب الكافرين"⁽³⁾.

فـ "هكذا أطلق القرآن لفظ القصص على ما حدث به من أخبار القرون الأولى... وما كان يقع في محيطها من صراع بين قوى الحق والضلال، وبين مواكب النور وجحافل الظلام"⁽⁴⁾، "بقصد العبرة والهداية، سواء أكان ذلك بين الرسل وأقوامهم، أم بين الأمم السابقة أفراداً وجماعات"⁽⁵⁾.

4. بيان الأصل المشترك بين دين محمد ودين إبراهيم بصفة خاصة، ثم أديان بني إسرائيل بصفة عامة، وإبراز أن هذا الاتصال أشد من الاتصال العام بين جميع الأديان و"أن الدين كله من عند الله، من عهد نوح عليه السلام إلى عهد محمد صلى الله عليه وسلم، وأن المؤمنين كلهم أمة واحدة ضاربة في جذور التاريخ، يضمهم ركب واحد مبارك"⁽⁶⁾،

(1) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، (314/3).

(2) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، (1/ 67).

(3) ابن عطية، المحرر الوجيز، (392/3).

(4) الخطيب، القصص القرآني في مفهومه ومنطوقه، (ص40).

(5) العدوي، العبرة من قصة موسى في القرآن الكريم، (ص10).

(6) زرزور، علوم القرآن، (ص376).

قال تعالى: ﴿ إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ ﴾ [الأنبياء: 92].

5. بيان نعمة الله على أنبيائه وأصفياؤه، نحو قصة سليمان وداود وأيوب وإبراهيم وعيسى وزكريا ويونس وموسى، حيث ترد حلقات من قصص هؤلاء الأنبياء تبرز فيها النعمة في مواقف شتى ويكون إبرازها هو الغرض الأول (1).

كما أن هذه الأمة المحمدية مخصوصة بعظيم النعمة فإن الله لما "قص هذه القصص على نبيه رأى فضل نفسه وفضل أمته وعلم أن الله خصه هو وأمته بكرامات لم يخص بها أحداً من الأنبياء والأمم" (2).

1. أن الله قص عليه "أخبار الأنبياء الماضين إحياء لذكورهم وآثارهم ليكون المحسن منهم في إبقائه ذكره مثبِّتاً له تعجيل جزائه في الدنيا حتى يبقى ذكره وآثاره الحسنة إلى قيام الساعة، كما رغب خليل الله إبراهيم عليه السلام في إبقاء الثناء الحسن فقال: ﴿ وَاجْعَل لِّي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ ﴾ [الشعراء: 84]. والناس أحاديث، يقال: ما مات ميت والذكر يحياه، وقيل: ما أنفق المملوك والأغنياء الأموال على المصانع والحصون والقصور إلا لبقاء الذكر" (3).

2. بيان قدرة الله تعالى بياناً يثير انفعال الدهشة والخوف من الله لتربية عاطفة الخشوع والخضوع والانقياد ونحوها من العواطف الدينية (4). ومن طبيعة النفس البشرية أنها تنفعل مع القصة، وتتأثر بها وتنساق مع أحداثها، ولا يدري أحد على وجه التحديد ما سبب هذا التأثير؟ أهو انبعاث الخيال البشري يتابع مشاهد القصة، ويتعقب أحداثها من موقف إلى موقف، ومن حدث شائق إلى آخر؟ أم هو المشاركة الوجدانية لأشخاص القصة، وما تثيره في النفس من مشاعر فياضة؟

(1) محمود السيد حسن، روائع الإعجاز في القصص القرآني، (ص 68).

(2) الثعلبي، قصص القرآن، (ص 2).

(3) المصدر السابق، (ص 3).

(4) النحلاوي، أصول التربية الإسلامية وأساليبها، (ص 241).

هذا في جملة (القصص الإنساني)، أما (القصص القرآني) فقد بلغ الغاية في فن التشويق، وإثارة الحدث، وانتظار النتيجة. وهو في ذلك كله لم يقتصر إلا على مواطن الاعتبار.

المطلب الثالث: الاقتصار على مواطن الاعتبار

المتأمل في قصص القرآن الكريم عن الأمم السابقة يدرك مغزى طلبه من (الاعتبار) إن كان من ذوي الألباب، حيث يصف أحوال تلك الأمم من ترف عيش، وبطر حق، وكفر بالرب، وانتكاس في الفطرة، وارتكاس تصوّر، وكيف أصابها الدمار، ولحق حضارتها التبار.

وبيّن الحق سبحانه وتعالى في ثنايا تلك القصص أو تعقيباً عليها سنن الله في خلقه ونواميسه المتحكّمة في هذه الحياة والموجّهة لها، لتنبّه أسباب السقوط ودواعي النمو والانتصار⁽¹⁾. وبعدهما ذكر الله سبحانه سيرة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام مع أقوالهم عقب على ذلك بقوله: ﴿وَكَلَّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُنثِثُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرٌ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [هود: 120].

وأفضل الفوائد وأهم العبر في هذه القصص هو التنبيه على سنن الله تعالى في الاجتماع البشري، وتأثير أعمال الخير والشر في الحياة الإنسانية، يقول الشاطبي: "وليس المراد بنفي قصص القرآن تاريخاً أن التاريخ شيء باطل ضار ينزه القرآن عنه، كلا، إن قصصه شذور من التاريخ تعلم الناس كيف يتفنعون بالتاريخ"⁽²⁾.

ومن المعلوم أن القرآن قد عرض أمامنا بعض مشاهد من تاريخ الأمم السابقة، وأرانا أهم اللقطات من هذا التاريخ، وهذا يعني أن كثيراً من أحداث حياتهم قد أغفله القرآن وأسقطه، وهذا يعني أن هناك حلقات من تاريخهم قد تجاوزها القرآن عمداً لا نسياً.

(1) جاسم سلطان، أداة فلسفة التاريخ، (ص19).

(2) العك، أصول التفسير وقواعده، (ص72).

ونعتقد أن هذه الحلقات المفقودة - إذا جاز هذا التعبير - لا ضرورة لها عند الناظر في التاريخ، ولا تقدم له الكثير من الفوائد والدروس والدلالات. ونعتقد أن الوقوف أمام الحلقات التي عرضها القرآن، والمشاهد التي قدمها يكفي الباحث، ويقدم له الكثير من الدروس والدلالات والعبر والعظات.

فإذا ما تجاوز الباحث تقارير القرآن إلى تفصيلات لم ترد فيه، فإنه لن يجد عندها جديدًا من الدروس والدلالات، ولن يحصل فيها على حقائق ومسلّمات يقينية، ولن يجد فيها إلا ركائماً من الأقوال والروايات والتفصيلات الأسطورية (1).

ونسوق هنا نموذجًا لذلك من قصة: ﴿الَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ﴾ [البقرة: 243]، فنجد أن النص القرآني قد أبرز عناصر محدّدة في قصتهم، هي مواطن العبرة والعظة، وأهمل ما عداها مما لا جدوى من وراء ذكره. فقد أبرز الآتي:

أ. كثرة أولئك القوم، وكوّنهم جماعات كثيرة غير قليلة، والذي أفاد هذا هو الإخبار عنهم

بأنهم ﴿وَهُمْ أُلُوفٌ﴾.

ب. تحقق خروجهم من ديارهم وفزعهم منها، بعدما كانوا آمنين فيها، مطمئنين إليها، والعلة التي حركتهم من ديارهم هي الخوف من الموت والفرع منه، فهربوا منه طلبًا للحياة ورغبة فيها.

ج. أنهم جوزوا بنقيض قصدهم، فأذاقهم الله طعم ما كرهوه وهو الموت.

د. أنه أحياهم وردّ إليهم أرواحهم بعد أن تطاول عليهم الأمد، كما نفهمه من العطف بحرف التراخي الزمني [ثم] (2).

هـ. إظهار فضل الله تعالى على هؤلاء الذين قضى عليهم بعقوبة الموت ثم وهب لهم الحياة مرة أخرى، وهي من أعظم المعجزات لهم ولغيرهم ممن يسمع بقصّتهم.

وأما بقية عناصر القصة فلم تظهر على مسرح أحداثها؛ لكونها لا يتعلق بها جليل

(1) الخالدي، الشخصية اليهودية، (ص55).

(2) البقاعي، نظم الدرر، (3/395).

فائدة أو عظيم منفعة؛ بل اقتصر على ما يبلغ العبرة، ويحقق الغاية المناطة بها، وعلى ذلك جرى نظم ألفاظها.

فعلى سبيل المثال: لم يذكر في النصّ من هؤلاء القوم؟ وفي أي أرض كانوا؟ وفي أي زمان عاشوا؟

ثم لم يكشف النصّ الكريم عن كيفية إمامتهم؟ كما لم نعلم كيفية إحيائهم، فإن ذلك لم يرد عنه بيان ولا تفصيل؛ لأنه ليس موضع العبرة، إنما مناط الاعتبار هو أن الفزع والجزع والخروج والحذر لم يغيّر مصيرهم، ولم يدفع الموت عنهم، فكان الأولى بهم الثبات والصبر لو كانوا يفقهون⁽¹⁾.

ونخلص من هذا أن الغرض من عرض القرآن للأحداث والوقائع التاريخية هو تقديم خلاصات عن التجارب الإنسانية، فعرضه للأحداث وإن جاء على شكل القصص، إلا أنه لم يكن لغرض الترفيه والحكاية، وإنما أراد بواسطتها إثارة الفكر البشري، والدفع به نحو التساؤل الدائم، والبحث الدائب عن الحق، والتفكّر في العلاقات السببية بين مقدمات الأحداث ونتائجها وفق سنن إلهية يصلها الإنسان بما في كيانه من نوازع الخير والشر.

(1) الحنين، النظم القرآني في آيات الجهاد، (ص544).

المبحث الثالث

التاريخية لدى أصحاب القراءة المعاصرة

المطلب الأول: مفهوم التاريخية ونشأتها

التاريخ بالمعنى المعمول به في الدراسات التاريخية الإسلامية والعربية يعتبر خبراً عن أفعال الإنسان في الزمان، فهو فن يبحث عن وقائع الزمان من حيث التعيين والتوقيت، وموضوعه الإنسان والزمان⁽¹⁾. وبهذا المفهوم الغالب تم تدوين العشرات من الأعمال التاريخية الحاكية لخبر الإنسان ووقائعه في شتى الأزمنة، والأساس فيها أن التاريخ خبر من الأخبار يجب أن يخضع لمعايير الصحة في نقله، ودليل الصدق في ادعائه، وعلى ذلك فالإسناد ضروري في الأخبار وما يتبعه من جرح وتعديل وتراجم وعلوم مختلفة تفردت بها الحضارة الإسلامية في هذا المجال، فجوهر علم التاريخ في الحضارة الإسلامية قائم على الخبر من ناحية الثبوت أو عدمه⁽²⁾.

أما في الفكر الغربي الحديث فإن مفهوم التاريخ في الدراسات التاريخية يختلف من حيث الأساسيات بحيث لا يكون الصدق أو الكذب في الأخبار أو سلامة النقل معياراً مهماً في الدراسات التاريخية، فبعد أن كان التاريخ يقتصر على الأحداث السياسية والمعارك الحربية وسير الأبطال، أصبح يهتم بأصول المجتمع ويتناول البنية الحضارية للمجتمع البشري بما تشمله من تنظيمات سياسية واقتصادية وتشريعية إلى سائر التنظيمات.

فالنظرة الغربية إلى علم التاريخ قائمة على مضمون الخبر وما يحتويه من معلومات، ويؤدي التحليل والمقارنة والاسترداد دوراً أساسياً في قبول الخبر أو رفضه، دون تعويل على صحة الخبر من الناحية الوثائقية، ولذلك يسمى هذا المنهج بـ (المنهج الاستردادي أو المنهج التاريخي) أو (منهج التوسم)، وتكون مواهب الباحث وإمكانياته وعمق ملاحظته وسعة

(1) ينظر: السخاوي، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، (ص 14-17).

(2) ينظر: البوطي، كبرى اليقينيات الكونية، (ص 49-50).

خياله ودقة وجدانه ذات أثر أساسي في تمحيص المعلومات التاريخية⁽¹⁾. ويُعد (فيكو) أول مفكر في الغرب يبلور مفهوم التاريخية⁽²⁾، ويرجع إليه الفضل في التنظير للدراسات التاريخية التي جاءت من بعده، والفكرة المحورية التي قامت عليها فلسفة التاريخ عند (فيكو)؛ أن الإنسان صانع تاريخه، فالإنسان لا يعرف إلا ما يصنع، فالمجتمع البشري بكل ما فيه من نظم من صنع البشر أنفسهم، وأن المؤرخ يحاول أن يفهم أسباب تطور الطبيعة البشرية، ومراحل تطورها على نحو ما توجد هذه الطبيعة فينا وبقدر ما نستطيع فهمها⁽³⁾.

وفي هذه الأجواء من الدراسات التاريخية وُلدت نظرية التاريخية، بصفتها معنية بتفسير جدل الإنسان التاريخي مع ما يتلقاه أو يصنعه، سواء كان ذلك في مجال الطبيعة أو في مجال الأفكار أو المعتقدات من حيث تأثرها الأساسي بتطور الإنسان والمجتمعات. وفي هذا السياق يقول محمد أركون: "التاريخية عند المؤرخين المحترفين هي تلك الخاصية التي يتميز بها كل ما هو تاريخي، أي ما ليس خيالياً أو وهماً، والذي هو متحقق منه بمساعدة أدوات النقد التاريخية"⁽⁴⁾، وغير بعيد عن هذا قول نصر حامد أبو زيد بأنها: "الحدوث في الزمن"⁽⁵⁾.

أما من الناحية اللغوية فلم تحظ كلمة "التاريخية" بتعريفات لغوية عربية، شأن المفردات العربية التي كانت محل الدراسات المعجمية، ربما لأنها لم تستعمل إلا بعدما ترجمت عن اللغات الأوروبية مثل اللغة الفرنسية التي كانت تستعمل كلمة "Historicism"، فمصطلح التاريخية يأتي في اللغة العربية على معنيين:

- (1) ينظر: بدوي، مناهج البحث العلمي، (ص 183 وما بعدها)، البوطي، كبرى اليقينيّات الكونية، (ص 48)، الطعان، العلمانيون والقرآن الكريم، (ص 291-292).
- (2) أبو السعود، فلسفة التاريخ عند فيكو، (ص 26).
- (3) أبو السعود، فلسفة التاريخ عند فيكو، (ص 26، 165، 166، 182).
- (4) محمد أركون، مقال بعنوان: الإسلام التاريخية والتقدم، مجلة الأصالة، (ص 18).
- (5) نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، (ص 71).

الأول: للدلالة على النسبة إلى ما هو تاريخي، والتاريخية بهذا المعنى تقابلها في اللغة الفرنسية كلمة "Historique"، وهي بهذه الصيغة وصف منسوب للتاريخ، وهي بهذا المعنى لا تدل على أكثر من النسبة إلى التاريخ⁽¹⁾.

الثاني: بمعنى المصدر الصناعي: والمصدر الصناعي يصاغ بزيادة حرفين في آخره هما: الياء مشددة وتاء التأنيث المربوطة ليصبح بعد الزيادة اسماً دالاً على معنى مجرد لم يكن يدل عليه قبل الزيادة⁽²⁾.

مما سبق ومن خلال تتبعنا لمصطلح "التاريخية" في اللغة، نستنتج أن التاريخية في مستواها اللغوي، تعني: الزمنية والواقعية والتقابل بين ثنائيات: الغيب والواقع، الميتافيزيقا والمادة، المطلق والمشروط.

أما التاريخية في الاصطلاح فقد عُرِّفت تعريفات متعددة، منها⁽³⁾:

في معجم روبير (Le petit robert) أن كلمة "التاريخية" تعني: دراسة المواضيع والأحداث في بيئتها وضمن شروطها التاريخية. كما نجد ما يقترب من هذا التعريف في معجم لاروس (Larousse)، فقد ورد تعريف التاريخية بأنها: "مذهب يقضي بأن التاريخ جدير بإثبات الحقائق الأخلاقية أو الدينية". وعرفها آلان تورين، بأنها: "مقدرة كل مجتمع على إنتاج مجاله الاجتماعي والثقافي الخاص به، ومحيطه التاريخي الذاتي"⁽⁴⁾.

ويعرف أركان التاريخية بأنها، "أحد أطراف الجدلية القديمة بين الوحي والحقيقة والتاريخ"⁽⁵⁾، ويعرفها نصر حامد أبو زيد بأنها، "لحظة الفصل بين الوجود المطلق والمتعالي -

(1) عباس أبو السعود، أزهير الفصحى في دقائق اللغة، (ص 309).

(2) عباس حسن، النحو الوافي، (86/3).

(3) العمري، إشكالية تاريخية النص الديني، (ص 11).

(4) نقلاً عن مرزوق العمري في كتابه: إشكالية تاريخية النص الديني في الخطاب الحدائثي العربي المعاصر، (ص 25).

(5) أركون، الإسلام والتاريخية والتقدم، مجلة الأصالة، العدد (50/49)، (ص 15).

الوجود الإلهي - والوجود المشروط الزماني" (1).

ويفهم من هذه التعريفات تركيزها على الحقيقة، وأن السبيل إلى إدراكها هو التاريخ. وهذا الكلام بمفهوم المخالفة يؤدي إلى إنكار تضئ الوحي للحقيقة. وهذا ما يفهم من تعريف أركون للتاريخية حينما قال إنها: "أحد أطراف الجدلية القديمة بين الوحي والحقيقة والتاريخ" (2). وهذه رؤية بُنيت على التعريفات السابقة، التي يؤول بنا تأملها إلى القول بأن الحقيقة كامنة في التاريخ بما أنه وقائع زمكانية، ولا يمكن الوقوف عليها في النصوص، ولذلك فهي أحد أطراف الجدلية مع الوحي حول الحقيقة (3).

وما دامت التاريخية كذلك - أي معرفة الحقيقة في التاريخ - فإنها تصبح فوق الإيديولوجيا التي تركزها الانتماءات المذهبية، أو الانتصارات الإعلامية، بل هي الوضع البشري المعاش، الذي يمكننا من تجاوز التاريخ الإيديولوجي إلى التاريخ التطهيري.

ولذا يعرفها عزيز العظمة بقوله: "هي ما يحرق النص من الأسطورة ويعيده إلى نصابه من الواقع، ويشكل مفتاح التعامل الحداثي معه" (4). وهذا التعريف يجعل من التاريخية مقولة حداثية، وشرطاً من شروط التعامل مع النص الديني.

وفي سياق الحديث عن مصطلح "التاريخية"، نصادف مصطلحاً آخر قريباً منه، وهو مفهوم "التاريخانية: Historisité"، وهو مصطلح متأخر الظهور والاستعمال مقارنةً بسابقه: "التاريخية: Historicism"، فالتاريخانية يرجع أول استعمال له إلى سنة 1937، وتدل على عقيدة معينة تقضي بتطور العلاقة مع التاريخ، وهناك من يعتبرها موقفاً أخلاقياً أكثر مما هي فلسفة (5).

(1) نصر حامد أبو زيد، النص والسلطة والحقيقة، (ص71).

(2) أركون، الإسلام والتاريخية والتقدم، مجلة الأصالة، العدد (50/49)، (ص15).

(3) العمري، إشكالية تاريخية النص الديني، (ص11).

(4) العظمة، دنيا الدين في حاضر العرب، (ص94).

(5) عبد الله العروي: ثقافتنا في ضوء التاريخ، (ص16).

ويتضح الفرق بين مصطلحي: "التاريخية" و"التاريخانية"، من خلال ما جاء في معجم أكسفورد على النحو الآتي: "التاريخية": الرأي القائل أن الحتمية التاريخية أحداث التاريخ تحكمها قوانين الطبيعة، أما "التاريخانية" فهي ارتباط شديد بالماضي أو توقيير له، ومنه كلمة تاريخاني التي هي وصف للشخص الذي يقول بالحتمية التاريخية⁽¹⁾.

نستج إذاً أن الفرق بين المصطلحين، يتجلى في كون التاريخية، مذهب أو نزعة، وكون التاريخانية صفة، وهو نفس التمييز الذي أشار إليه معجم "روبير"، الذي نجد فيه أن كلمة "تاريخية" تعني المذهب الذي يدرس الأحداث ضمن شروطها التاريخية، أما "التاريخانية"، فهي سمة ما هو تاريخي⁽²⁾.

فالنظرية التاريخية إذاً بمفهومها العام: هي النظرية الشاملة التي تنطلق من أن الحقيقة تتطور بتطور التاريخ، والتي تنظر إلى العالم بوصفه مجال فعل الإنسان، وبالتالي لا يكون هناك مجال للحديث عن أي معرفة إلا بالنسبة إلى الإنسان من خلال ارتباطها بالظروف التاريخية، فالإنسان هو الكائن الواعي التاريخي الوحيد.

ومن هذا المنطلق تم تعامل الفكر الغربي مع جميع المعارف والحقائق على أنها خاضعة لتطور المربوط بالإنسان التاريخي وأنها لا تخرج عن صنعها، وتم استقبال هذا المفهوم في الفكر العربي المعاصر بصورة متكاملة، وتم تنزيله على الحقائق الدينية بوصفها خاضعة لتغيير الإنسان الذي هو محور التاريخ.

والخلاصة أن مفهوم القراءة التاريخية للقصة القرآنية هي محاولة مقارنة النص القرآني من خلال دراسته بالمنهج التاريخي، باعتباره ظاهرة تاريخية، ومنتجاً ثقافياً مرتبطاً بالزمان الذي حدث فيه (القرن السابع الميلادي)، والمكان الذي تجلى فيه وهو مكة المكرمة، وكذلك بيان

(1) جويس هوكنز وآخرون: قاموس أكسفورد المحيط، (ص494).

(2) le Petit Robert Dictionnaire de la langue française nouvelle Edition (2) p932 (1992)

خصائص البيئة الجغرافية والثقافية التي ظهر فيها، ثم دراسة أهم الأشخاص الذين كانوا وراء تلك الحادثة التاريخية.

المطلب الثاني: القراءة التاريخية المعاصرة للقصّة القرآنية

"التاريخية" كما لاحظنا في المطلب السابق هي من أهم المقولات التي أفرزتها البيئة الفلسفية، العلمانية في الفكر الغربي، وبالتالي فالعلمانية والتاريخية وجهان لعملة واحدة⁽¹⁾، ومن خلال سياق نشأة هذا المصطلح، والتوجه صوب المادية والواقعية، يتبين بأن مصطلح "التاريخية" اصطبغ بالصبغة المادية للحضارة الغربية، كما أن القول بتاريخية القرآن له بعدان:

- تاريخية القرآن من حيث بنيته، وكونه إفرارًا ثقافيًا لمجتمع معين أو بعبارة أوضح: كونه منتجًا بشريًا بعيدًا عن التعالي والتقدّيس. فقضية نزع القداسة عن القرآن الكريم من أخطر الإفرازات للقول بتاريخية النصّ القرآني، وفي هذا السياق يقول أركون: "ويمكنني أن أقول بأن المقدس الذي نحن عليه أو معه اليوم لا علاقة له بالمقدس الذي كان للعرب في الكعبة قبل الإسلام، ولا حتى بالمقدس الذي كان سائدًا أيام النبي"⁽²⁾، وقد صرح علي حرب، أن من أهداف القراءة التاريخية، نزع القداسة عن النص، وعبر عن ذلك بقوله: "ككيف نقرأ النصوص قراءة نقدية تاريخية، ونزعم أننا لا ننزع عنها صفة التعالي والقداسة؟ لا مجال إذاً للمداورة والالتفات، بل الأحرى والأولى بمواجهة المشكلة بدلًا من الدوران حولها"⁽³⁾.
- تاريخية القرآن من حيث أحكامه وتشريعاته، كونه استجابة لظروف وملابسات اجتماعية واقتصادية وسياسية معينة، ومع تغييرها لم تعد هناك حاجة لها⁽⁴⁾، ومن الواضح أنها محاولة فجّة لتجاوز المفاهيم والأحكام والتشريعات التي جاء بها القرآن الكريم.

(1) إدريس الطعان، العلمانيون والقرآن - تاريخية النص، (ص 305).

(2) أركون، مجلة مواقف، عدد 59-60، (ص 20).

(3) علي حرب، نقد النص، (ص 77).

(4) مصطفى باحو، العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام، (ص 145).

والهدف من تلك المحاولة هو وضعه في سياقه التاريخي والزمكاني، وفي ظروفه البيئية والثقافية وحدوده الجغرافية، من أجل تجاوز مفاهيمه وأحكامه وتشريعاته، فإذا كان الأصوليون يقولون بقاعدة: "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"، فإن أصحاب القراءة المعاصرة يعكسون هذه القاعدة ويقولون: "العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ"، وفي هذا الصدد يقول الدكتور محمد عمارة: "المراد بتاريخية الأحكام: أن أحكام القرآن كانت استجابة لواقع معين، وبالتالي فهي صالحة لذلك العصر بشروطه التاريخية والمعرفية والثقافية، لكن التطور التاريخي نسخ هذه الصلاحية، ولم تعد أحكام القرآن صالحة لهذا الزمان ويتعين تجاوزها وإهمالها"⁽¹⁾.

ويمكن تلخيص الخطوط العريضة التي وضعها أصحاب القراءات المعاصرة في قراءتهم التاريخية للقصة القرآنية بالنقاط الآتية:

— أن قراءتهم للقصة القرآنية هي محاولة لاكتشاف العبر التي تستبطنها الأحداث التاريخية، وذلك باعتبار أن مصطلح العبرة المتداول في القرآن الكريم يشير إلى السنن التي تعبر القرون والسنين من جيل لآخر، وهذه هي نقطة التنافر والتقاطع بين هذه القراءة وبين التفسيرات الموروثة التي تناولت القصة القرآنية - حسب زعمهم - من زاوية أحادية العبرة التي تتمثل في انتصار الحق على الباطل وهلاك أعداء الله.

— أن قراءتهم للقصة هي محاولة اكتشاف قانون التراكم المعرفي والقيمي والتشريعي في التاريخ وربطه بدور الوحي في توجيهه، وكذا عمل الوحي على تطوير الضمير الإنساني ومتطلباته التشريعية. من هذا المنطلق اعتبروا أن القصة القرآنية يتضمن المفاتيح التاريخية الآتية⁽²⁾:

أ. عملية الأنسنة، وهي انتقال البشر إلى إنسان من خلال نفخة الروح، وبداية بروز بعض المفاهيم المجردة مثل الخير والشر وغيرها من المفاهيم المبتوثة في قصة آدم،

(1) محمد عمارة، الشريعة الإسلامية والعلمانية الغربية، (ص 60).

(2) شحور، القصة القرآنية قراءة معاصرة، (ص 12، 20-21).

و"مساهمة الوحي والرسالات في تسريع سيرورة أنسنة الثقافات المتلقية له عن طريق تراكم القيم الإنسانية العليا"⁽¹⁾.

ب. تطور الإسلام كدين: يتجلّى هذا التطور في ثلاثة أبعاد هي:

1. تراكم القيم من نوح إلى خاتم المرسلين، فبرّ الوالدين والعدل في الكيل والميزان والإقسط في اليتامى وأداء الأمانات إلى أهلها واجتناب الفواحش ما ظهر منها وما بطن وترك الكذب والغيبة والنميمة وغيرها من القيم الإنسانية لم تأتِ دفعة واحدة لنبي واحد أو لرسول واحد بل جاءت متراكمة على مدى قرون وقرون.

2. ظهور الشعائر، حيث ظهرت الصلاة أول مرة عند إبراهيم عليه السلام، ثم اختلف شكلها حسب الملل لكنها بقيت رغم اختلافها تجسد الصلة بين العبد وربّه.

3. تطور التشريعات من نوح إلى محمد - عليهم السلام - من المشخص إلى المجرد ومن الحدّي العيني إلى الحدودي وفق آلية النسخ والإلغاء بين الرسالات السماوية.

- أن اكتشاف البنيات الرئيسية لتشكيل الوعي الإنساني عبر التاريخ وإعادة تصحيح المفاهيم التي تكون من خلالها، تُمثل أول خطوة في عملية فهم الإنسان وعلاقاته مع الآخرين، ومن ثم إعادة تشكيل الوعي الجمعي الإنساني من خلال مراجعة نقدية للتاريخ الإنساني.

- تسعى القراءة المعاصرة للقصص إلى ربط المعجزة بطبيعة النسق الثقافي ودراسة سبب التدخل الإعجازي في حركية التاريخ، فلا يمكن أن تفهم المعجزة بمعزل عن النسق الثقافي وإلا لم يكن لها الأثر المطلوب. فمثلاً كانت معجزة موسى تقارع ثقافة السحر التي كانت سائدة في عصره.

- أن قراءتهم للقصص هي محاولة لفهم واستيعاب العلاقة بين وعي الإنسان بذاته وبالآخر والمقدس، وبين نضج كينونته القادرة على توليد تشريعاته من خلال إدراك

(1) شحور، القصص القرآني قراءة معاصرة، (ص 66).

دور الوحي في تصحيح هذا الوعي، وكذلك على محاولة فهم علاقة النماذج التشريعية التاريخية التي جاءت بها الرسالات بما لا يسها من أحداث سجلت في القصة.

— تعتبر القراءة المعاصرة للقصة القرآني سجلا يرسم حركة سير التاريخ من خلال تطور المعارف بالنبوات وتطور القيم الإنسانية والتشريع بالرسالات، لكن مع انقطاع الوحي واكتمال الدين ﴿أَيُّومَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: 3]، تأسست كفاية الإنسان بذاته وذلك بإعلان التنزيل الحكيم بلوغ الإنسانية مرحلة الرشد، إيداناً ببدء مرحلة ما بعد الرسالات التي سينتقل فيها الإنسان من مجرد مسترشد بالوحي إلى تمام الاستقلالية والمسؤولية عن نفسه وتاريخه⁽¹⁾.

ومن العجيب أن ترى بعض الباحثين من العرب المسلمين، الذين يزعمون أنهم في مواجهة اليهود في هذا الزمان، يرفضون مع الأسف كل تاريخ بني إسرائيل منذ يعقوب عليه السلام، ويرفضون كل ديانات وكتب بني إسرائيل السماوية الربانية والأرضية المحرفة، ويرفضون كل أشخاص بني إسرائيل وزعمائهم وقادتهم ومصلحيهم منذ يعقوب عليه السلام، ويُدخلون - ويألهول ذلك - أسماء أنبيائهم ورسلمهم ضمن هذا الرفض والبغض والعداء والذم، والذي قد يصل أحياناً إلى حد السخرية والاستهزاء! ويزعمون أنهم بهذا يخدمون القضية، وينجحون في محاربة خصومهم اليهود⁽²⁾.

(1) شحور، القصة القرآني قراءة معاصرة، (ص 66، 148).

(2) من أمثلة هؤلاء المؤرخين المسلمين والباحثين المعاصرين الذين وقعوا في النقيسة من تاريخ أنبياء بني إسرائيل: 1- روجيه جارودي، انظر كتابه: (فلسطين أرض الرسالات السماوية). 2- حسن ظاظا، انظر كتابه: (أبحاث في الفكر اليهودي). 3- إسماعيل الصمادي، انظر كتابه: (التاريخ التوراتي.. والتاريخ) وكذلك (نقد النص التوراتي). 4- عبد الفتاح الغنيمي، انظر كتابه: (هل لإسرائيل حق تاريخي في فلسطين؟) 5- سليمان ناجي، انظر كتابه: (اليهود عبر التاريخ). 6- فراس السواح، انظر كتابه: (آرام دمشق وإسرائيل في التاريخ والتاريخ التوراتي). 7- فوزي محمد حميد، انظر كتابه: (حقائق وأباطيل في تاريخ بني إسرائيل).

وتناسوا في خضم ذلك الموقف القرآني من تلك القصص، ولعلّ من أهم أسباب وقوعهم في هذا الخطأ الشنيع:

1. دعوى التجرد الموضوعي: وأن منهج البحث النقدي التاريخي يقتضي لديهم الانسلاخ من كل (أيديولوجيات) وعقائد، يرون أنّها قد تغير مجرى البحث! ولا شك أن ذلك ضلال مبين، فالقرآن حق ثابت وواقع ولا يقبل من المسلم التجرد منه؛ بل ينطلق المؤرخ المسلم منه ويعود إليه.
2. القصص الكثيرة والمكذوبة والخرافية في (العهد القديم): فقد تنشأ ردة فعل لدى بعض المؤرخين وهم يقرؤون في هذا الغناء المتراكم من التزييف والهراء؛ فينجر بهم الحال إلى الاستهزاء بكل ما عند أولئك، حتى بأشخاص أنبيائهم، ويغفلون عن تحكيم القرآن ونظرته لأولئك الأخيار، فيقعون في أنبياء بني إسرائيل عليهم السلام بكل نقيصة، بدعوى أنهم في معرض الردّ على توراتهم المحرّفة.
3. ويجب أن يفرق المؤرخ المسلم بين التوراة الكتاب الإلهي الكريم المقدس، الذي أنزله الله نوراً وضياءاً وهدىً لبني إسرائيل، وبين التوراة العهد القديم التي تناولتها الصناعة البشرية اليهودية الحاكمة بالتزوير والتحريف، وطمست النور، وحولته إلى كتاب من الخرافات والأساطير، ومستودع للعنصرية والافساد والتدمير⁽¹⁾.
4. أن يكونوا من أصحاب النزعة القومية العربية: وموقف هؤلاء القوميين مرفوض عندنا - نحن المسلمين الأماناء المخلصين للقضية الفلسطينية، والغير عليها، والناجحين بإذن الله في القضاء على البغي اليهودي فيها-، لأننا ننتقل في مجاهدتنا لليهود من قرآننا وإسلامنا، وملتزم بتوجيهات ديننا وتعاليم ربنا، فنحن نؤمن بأنبياء بني إسرائيل الذين أخبرنا الله عنهم، ونحبهم ونصلي عليهم، ونقتدي بهم، ونزهمهم عن كل نقص وظلم وتشويه. لا فرق عندنا بين أنبياء العرب: هود وصالح وشعيب. وأنبياء بني إسرائيل: يعقوب ويوسف وموسى وهارون وداود

(1) الخالدي، الشخصية اليهودية، (ص45-48).

وسليمان... الخ عليهم الصلاة والسلام، ونعتمد أننا أولى بهؤلاء الأنبياء من بني إسرائيل. ونعتمد أيضاً أن كل من أنكر نبوة أحد من هؤلاء فقد كفر، وأن كل من أبغضه وانتقصه وذمه فقد كفر، والله عز وجل يقول: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيُرِيدُونَ أَنْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ اللَّهِ وَرُسُلِهِ وَيَقُولُونَ نُؤْمِنُ بِبَعْضٍ وَنَكْفُرُ بِبَعْضٍ وَيُرِيدُونَ أَنْ يَتَّخِذُوا بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا ۝١٥٠﴾ أُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ حَقًّا وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا ۝١٥١﴾ وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِّنْهُمْ أُولَئِكَ سَوْفَ يُؤْتِيهِمْ أَجْرَهُمُ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿ [النساء: 150 - 152].

المبحث الرابع

دعوى الأسطورة في القصص القرآني

المطلب الأول: الأسطورة كمصطلح

يسلك الحداثيون مسلكاً آخر لتحجيم دور القرآن الكريم وفعالتيته في الحياة، يتوجهون من خلاله إلى الطعن في القصص القرآني وأفاقه التاريخية وأخباره عن الأمم الغابرة، ويستخدمون لذلك مصطلح (الأسطورة) وإلباسها على قصص القرآن اليقينية؛ وذلك لزعزعة ثقة المسلمين في قداسة القرآن.

فما هو هذا المفهوم الغربي الأنثروبولوجي للأسطورة؟ وقبل الجواب عن هذا التساؤل، فإننا نستبق ذلك ببيان المفهوم العربي والقرآني للأسطورة وذلك من خلال معناها في المعاجم اللغوية والآيات القرآنية.

فالأسطورة في المفهوم العربي كلمة عربية أصيلة على وزن أفعولة⁽¹⁾، كأحدوثة وأعجوبة وأضحوكة وغيرها، وجمعها "أساطير" على وزن "أفاعيل" كما قالوا أحدوثة وأحاديث، وجذرها من الفعل الثلاثي "سَطَرَ". جاء في مقاييس اللغة لابن فارس: " (سَطَرَ) السين والطاء والراء أصل مطرد يدل على اصطفاف الشيء، كالكتاب والشجر، وكل شيء اصطفَّ. فأما الأساطير فكأنها أشياء كتبت من الباطل فصار ذلك اسمًا لها، مخصوصًا بها. يقال سَطَرَ فلان علينا تسطيرًا، إذا جاء بالأباطيل. وواحد الأساطير إسطار وأسطورة"⁽²⁾. وجاء في لسان العرب: "والأساطير: الأباطيل. والأساطير: أحاديث لا نظام لها، واحدها إسطار وإسطارة، بالكسر، وأسطير وأسطيرة وأسطور وأسطورة، بالضم... يقال سَطَّرَ فلان علينا يُسَطِّرُ إذا جاء بأحاديث تشبه الباطل. يقال: هو يُسَطِّرُ ما لا أصل له أي يؤلف"⁽³⁾. أما المعاجم اللغوية المعاصرة فقد جاء في المعجم الوسيط: " (الأسطورة) الخرافة والحكاية

(1) السيوطي، المزهري في علوم اللغة وأنواعها، مادة (سَطَرَ)، (126/2).

(2) ابن فارس، مقاييس اللغة، ذكر ما جاء على أفعولة، (3/ 72-73).

(3) ابن منظور، لسان العرب، فصل السين المهملة، مادة (سَطَرَ)، (4/ 363-364).

لَيْسَ لَهَا أَصْلٌ (ج) أساطير" (1). كما ورد في معجم اللغة العربية المعاصرة: "سَطَّرَ العبارة أو القصة ونحو ذلك: ألفها، سَطَّرَ الأكاذيب: ألفها- سَطَّرَ علينا: قصَّ علينا الأساطير" (2). ولم ترد كلمة (أسطورة) في القرآن هكذا مفردة، وإنما وردت بصيغة الجمع (أساطير) مضافة إلى كلمة (الأولين)، وذلك في تسعة مواضع، وفيما يلي استعراض لهذه المواضع:

- قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَمَنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ يَرَوْا كَلِمًا آيَةً لَا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُمْ بُعْدُكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسْطِيرُ الْأَوَّلِينَ ﴾ [الأنعام: 25]

- قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا أَسْطِيرُ الْأَوَّلِينَ ﴾ [النحل: ٢٤].

- قَالَ تَعَالَى: ﴿ لَقَدْ وَعَدْنَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا هَذَا مِنْ قَبْلُ إِنْ هَذَا إِلَّا أَسْطِيرُ الْأَوَّلِينَ ﴾ [المؤمنون:

[83]

- قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَقَالُوا أَسْطِيرُ الْأَوَّلِينَ أَكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمَلَّىٰ عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ﴾ [الفرقان: 5].

- قَالَ تَعَالَى: ﴿ لَقَدْ وَعَدْنَا هَذَا نَحْنُ وَآبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ إِنْ هَذَا إِلَّا أَسْطِيرُ الْأَوَّلِينَ ﴾ [النمل: ٦٨].

- قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَالَّذِي قَالَ لِيُؤَلِّدِيهِ أَقْبَىٰ لَكُمَا أَعْدَانِي أَنْ أُخْرَجَ وَقَدْ خَلَّتِ الْقُرُونُ مِنْ قَبْلِي وَهُمَا يَسْتَفِغِيَانِ اللَّهَ وَيَلُوكَ آيْمِينَ إِنْ وَعَدَ اللَّهُ حَقًّا يَقُولُ مَا هَذَا إِلَّا أَسْطِيرُ الْأَوَّلِينَ ﴾ [الأحقاف: 17].

- قَالَ تَعَالَى: ﴿ إِذَا تَتَلَّىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالِ أَسْطِيرُ الْأَوَّلِينَ ﴾ [القلم: 15].

- قَالَ تَعَالَى: ﴿ إِذَا تَتَلَّىٰ عَلَيْهِ آيَاتُنَا قَالِ أَسْطِيرُ الْأَوَّلِينَ ﴾ [المطففين: 13].

وقد جاء في تفسير التحرير والتنوير: "الأساطير: جمع أسطورة وهي الخبر الكاذب الذي يكسى صفة الواقع مثل الخرافات والروايات الوهمية لقصد التلهي بها. وبناء الأفعولة يغلب فيما يراد به التلهي مثل: الأعجوبة والأضحوكة والأرجوحة والأحدوثة" (3). والذي يظهر جلياً من كلام المفسرين حول معنى (أساطير) الواردة في الآيات: أن

(1) مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، (1/ 17).

(2) عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، (2/ 1064).

(3) ابن عاشور، التحرير والتنوير، (18/ 108).

معناها لا يخرج عما جاء في المعاجم العربية بأنها الأباطيل والأكاذيب والأغاليط والترهات التي يتحدث الناس بها عن القرون الأولى مما لا يعرف ولا يتضح من الأمور المشككة الغامضة التي لا أصل لها.

أما الأسطورة في المفهوم الغربي الأنثروبولوجي في المعاجم الغربية والتعاريف الفلسفية فمصطلح (Mythe) يترجم عادة بكلمة أسطورة، وفيما يلي بيان لمعناها في بعض تلك المعاجم:

جاء في معجم لاروس الكبير (Le grand Larousse)، عدة معان لها، وقد ترجم ذلك الدكتور يونس لوليدي إلى اللغة العربية⁽¹⁾، تدور كلها حول معنيين اثنين منها، وهما:

- تقديم تصور ما عن حدث أو شخص كان له وجود تاريخي، ولكن تدخّل الخيال الشعبي أو التراث قد غيّر إلى حد كبير من صفته الواقعية.

- ما هو خيالي صرف وعار عن كل حقيقة.

وجاء في موسوعة الدين (the encyclopedia religion): "تأتي كلمة (mythe) الإنجليزية من كلمة موثوس (Muthos) اليونانية التي تعني (كلمة) أو (كلام)، والتي تكتسب أهميتها من كونها مناقضة لكلمة (Logos)... أما موثوس (Muthos)، التي تعني الأسطورة (mythe) فهي الكلمة الدالة على قصة ذات علاقة بالآلهة والكائنات الفوق بشرية، إن الأسطورة هي التعبير بالكلمات عما هو مقدس، فهي تتحدث عن أحداث ووقائع حصلت منذ نشوء العالم، وبقيت سارية بوصفها أساساً وغاية لكل ما هو موجود اليوم"⁽²⁾.

ولم يتفق الباحثون الغربيون في علم الأساطير والنصوص القديمة (Mythology) على تعريف محدد للأسطورة، فقد اختلفوا حول واقعية أحداثها، فمنهم من اعتبرها ناضحة بالخيال لا تحمل ما هو واقعي، ومنهم من رأى أن لأحداثها صبغة الحقيقة، وإن احتوت على قدر من الخيال، لكنها تستند في أساسها إلى أحداث تاريخية شهدها العالم وتناقلها سكانه.

(1) لوليدي، الأسطورة بين الثقافة الغربية والثقافة الإسلامية، (ص2-3).

(2) الخراز، السمات الأسطورية في بعض تفاسير القرآن الكريم، (ص10).

وقد كتب الدكتور يونس لوليدي في كتابه (الأسطورة بين الثقافة الغربية والثقافة الإسلامية) فصلاً كاملاً بعنوان (الأسطورة في الغرب: إشكالية في المفهوم) تحدث فيه عن صعوبة العثور على تعريف واحد للأسطورة قادر على تغطية كل أنواع ووظائف الأسطورة، ثم ساق مجموعة من التعريفات مستمدة من مدارس ومذاهب مختلفة تبين مدى اختلافهم فيها⁽¹⁾.

ويتضح من خلال معاني مصطلح (أسطورة Mythe) في المعاجم الغربية أن مصطلح الأسطورة في المفهوم الغربي ذو دلالات متعددة، ترجع إلى اتجاهين:

الأول: يرى أن الأسطورة حكايات لا تصدق، وأنها مجرد خرافة أو اختراع أو خيال.

الثاني: يرى أنها لا تخرج عن الواقع، وإنما تقوم داخله. فيفهمها كما كانت تُفهم في المجتمعات البدائية: أي حكاية حقيقية، قدسية، ذات دلالة، بأسلوب رمزي يجمع بين الحقيقة والوهم⁽²⁾.

يقول محمد أركون: "الأسطورة بالمعنى الأنثروبولوجي الحديث للكلمة لم تعد تعني الخرافة، ولم تعد تعني شيئاً سلبياً أو ممجوجاً كما كان عليه الحال في السابق... أصبحنا نستطيع أن نتحدث عن الأسطورة والوعي الأسطوري دون أن نخشى أن نتهم باللاعقلانية أو الوقوع في فخ الغيبيات والخرافات والأوهام، فالأسطورة جزء مكون من مكونات الوعي البشري. باختصار أصبح لكلمة أسطورة معنى آخر، أصبحت تعني نمطاً خصوصياً من أنماط التعبير عن الواقع"⁽³⁾.

المطلب الثاني: مزاعم الأساطير في القصص القرآني

ليس من المستغرب على بعض مؤرخي الغرب أن ينكروا حدوث كثير من القصص التاريخي الوارد في القرآن أو في كتابهم المقدس سواء كان ذلك المؤرخ يهودياً كـ(ول ديورانت)

(1) لوليدي، الأسطورة بين الثقافة الغربية والثقافة الإسلامية، (ص 6 وما بعدها).

(2) لوليدي، الأسطورة بين الثقافة الغربية والثقافة الإسلامية، (ص 11).

(3) أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، (ص 631).

الذي زعم أن قصة داود (قصة موضوعة من روائع الأدب)⁽¹⁾، أو كان المؤرخ نصرانياً ك(أرنولد توينبي) الذي ادعى أن موسى عليه السلام بطل فولكلوري أسطوري وقد يكون شخصاً حقيقياً⁽²⁾.

وقد أنكر كثير من علماء الغرب حدوث قصص القرآن حينما أدخلوا في معايير تقديم التاريخي علم (الأركيولوجيا)⁽³⁾ وأصبح إثبات التاريخ والأحداث عبر ما يحصلون عليه من الآثار والأحفورات، ولكن العجب كل العجب حينما ينبري أناس ممن ينتسبون للإسلام ويزعمون في دراساتهم أن القصص القرآني ضرب من ضروب الخيال وليس له رصيد من الواقع وإنما ذكره الله في القرآن من أجل العظة والعبرة فقط، أي مثل المرويّات الحديثة التي يخترعها القصاص!

ومن المعلوم أن الكتب السماوية السابقة قد تعرضت للتحريف والزيادة والنقصان تبعاً لأهواء وأغراض رجال الدين بتحالف منهم مع رجال السياسة للحفاظ على مصالحهم المشتركة، ولأجل ذلك قامت الكنيسة باحتكار النص والانفراد بقراءته وتفسيره، وعملت على قمع كل فهم وعلم مخالف للنص، ومع مرور الوقت تعرض الكتاب المقدس للنقد والمساءلة، بمختلف المناهج النقدية، ولعل أبرزها منهج النقد التاريخي (القراءة التاريخية)، فأدى ذلك إلى تجاوز النص المقدس، ومن ثم فصل الدين عن كل مرافق الحياة، أو ما أضحى يعرف

(1) ول ديورانت، قصة الحضارة، (331/2).

(2) توينبي، تاريخ البشرية، (ص116).

(3) الأركيولوجيا أو علم الآثار هو العلم الذي يهتم بدراسة البقايا المادية لحياة الإنسان القديم، وغالباً تكون هذه البقايا عبارة عن أحجار شكلها الإنسان بأشكال مميزة، ثم اندثرت واندفنت مع مرور السنوات الكثيرة عليها / ينظر موقع: سطور. كوم:

<https://sotor.com/%D9%85%D8%B9%D9%84%D9%88%D9%85%D8%A7%D8%AA-%D8%B9%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%B1%D9%83%D9%8A%D9%88%D9%84%D9%88%D8%AC%D9%8A%D8%A7/>

ب(العلمانية).

ولذلك كان الأثر واضحًا لأصحاب القراءات المعاصرة في دراستهم للقرآن العظيم عبر الدراسات الاستشراقية، حيث تأثرت هذه القراءات بالمازج الاستشراقية خصوصًا فيما يتعلق بموضوع القراءة التاريخية للقرآن، ولعل أبرز المستشرقين الذين اشتهروا في هذا المجال، المستشرق الألماني تيودور نولدكه في كتابه (تاريخ القرآن)، والمستشرق الفرنسي بلاشير في كتابه: (القرآن، نزوله، تدوينه، ترجمته، وتأثيره).

والهدف المُسبق الذي يحكم هذه الدراسات هو إثبات الخُلف في أخبار القرآن، والطعن في صحتها بناء على بعض المعطيات الأثرية أو (الأركيولوجية) كما يقولون، وإذا ثبت هذا الخُلف فإن ثقة المسلمين بكتابتهم ستهتز، وإيمانهم به سيتزعزع، وإذا لم يتم رفضه بصراحة عندئذٍ كمرجعية يمكن أن يُرفض تحت مسميات أخرى أقل صدمًا، وأهون وقعًا.

وقد بدأ ذلك منذ أن طعن طه حسين في خبر القرآن الكريم عن إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام⁽¹⁾، وهذه البيضة التي باضها طه حسين تولى كبرها أمين الخولي⁽²⁾، وتلميذه محمد أحمد خلف الله والذي تقدم برسالة دكتوراه في عام 1947م بعنوان (الفن القصصي في القرآن الكريم)، ويصف القرآن فيها بأنه (أساطير) كما وصفه به المشركون، ويستدل على هذا بأن القرآن عرض مرة واحدة للرد على المشركين "في قولهم بأنه أساطير وهي المرة التي ترد

(1) يقول طه حسين: "للتوراة أن تحدثنا عنهما أيضًا - أي: إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام - وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضًا، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لا يكفي في إثبات وجودهما التاريخي، فضلًا عن إثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها". ينظر: في الشعر الجاهلي، (ص38)، [مع ملاحظة أنه قد حُذفت هذه العبارة في الطبعة الثانية من الكتاب، وجعل عنوانه: (في الأدب الجاهلي)، وفي الذكرى الرابعة والعشرين لوفاة طه حسين، قامت دار المعارف للطباعة والنشر بتونس بنشر الكتاب كما في طبعته الأولى، كما في كلمة الناشر في تقديمه للكتاب ص5].

(2) هو الذي قال في تقديمه لرسالة (الفن القصصي)، ص7: [فلو لم يبق في مصر والشرق أحد يقول: إنه حق، لقلت وحدي وأنا أقذف في النار: إنه حق حق!!].

في سورة الفرقان، وهذه هي الآيات: ﴿ وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ ۚ كَتَبَهَا فِيهِ تَمَلَّى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا ۝٥ قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا ۝٦ ﴾ [الفرقان: ٥ - ٦] فهل هذا الرد ينفي ورود الأساطير في القرآن؟ أو هو ينفي أن تكون هذه الأساطير من عند محمد يكتبها وتملى عليه ويثبت أنها من عند الله... إذا كان هذا ثابتًا فإننا لا نتخرج من القول بأن القرآن أساطير لأننا في ذلك لا نقول قولًا يعارض نصًا من نصوص القرآن⁽¹⁾. ثم هو يستدل لكل ذلك بالمذهب الأدبي المعتمد على العقل إذ قال: "فطن العقل الإسلامي إلى أن هذه الأشياء لا تفهم على أنها الحق التاريخي والواقع العلمي إلا بضروب من التأويل، ولو أن العقل الإسلامي أقام فهمه للقصص القرآني منذ اللحظة الأولى على المذهب الأدبي لما احتاج إلى هذه التأويلات"⁽²⁾.

وكتب عن الرسالة أحد أعضاء اللجنة الذين اشتركوا في مناقشة الرسالة - وهو الأستاذ أحمد أمين - تقريرًا بعث به إلى عميد كلية الآداب، ونشر في مجلة (الرسالة) وقد تضمن التقرير نقدًا لاذعًا لما كتبه الطالب الجامعي، وإن كان أستاذه المشرف قد دافع عنه. وصدر الأستاذ أحمد أمين الرسالة بالعبارة الآتية:

"وقد وجدتها رسالة ليست عادية، بل هي رسالة خطيرة، أساسها أن القصص في القرآن عمل فني خاضع لما يخضع له الفن من خلق وابتكار من غير التزام لصدق التاريخ. والواقع أن محمدًا فنان بهذا المعنى"، ثم قال: "وعلى هذا الأساس كتب كل الرسالة من أولها إلى آخرها، وإني أرى من الواجب أن أسوق بعض أمثلة، توضح مرامي كاتب هذه الرسالة وكيفية بنائها"، ثم أورد الأستاذ (أحمد أمين) أمثلة منتزعة من الرسالة تشهد بما وصفها به من هذه العبارة المجملية⁽³⁾.

كادعاء صاحب الرسالة أن القصة في القرآن لا تلتزم الصدق التاريخي، وإنما تتجه كما

(1) خلف الله، محمد أحمد، الفن القصصي في القرآن الكريم، (ص 179 - 180)

(2) المصدر السابق، (ص 44).

(3) محمد الخضر حسين، نقد كتاب (الفن القصصي في القرآن)، (ص 94).

يتجه الأديب في تصوير الحادث تصويرًا فنيًا، وزعمه أن القرآن يخلط بعض القصص، وأن الأقدمين أخطأوا في عدّ القصص القرآني تاريخًا يعتمد عليه، ونسي هذا المتهجم على تاريخ القرآن، أن كثيرًا من المؤرخين يعتمدون على كتب الأدب القديمة لمعرفة مجريات التاريخ والأحداث، ككتابات (كونفوشيوس)، وإلياذة (هوميروس)، أو المعلقات الشعرية الجاهلية، أو غيرها، كمرجعية تاريخية صادقة لديهم، ثم يأتي هذا ليقول إن القرآن مجرد كتاب أدبي ليس إلا! مع أنه لا مجال للمقارنة بين كلام الله وكلام البشر.

ثم خرج لنا بعد (محمد أحمد خلف الله) من ينكر حدوث القصص القرآني من المسلمين تقليدًا لمدرسة نقد التاريخ الغربية القائمة على (علم الآثار)، إلا أن الفرق بينهما أن أصحاب النقد ب(المذهب الأول) ينطلقون من منطلق الدين⁽¹⁾، وأولئك ينطلقون من منطلق علوم الدنيا⁽²⁾.

فتحت هذه الخطيئة الجريئة الباب لأرباب الفكر الحدائي، اللاهثين خلف السراب في سبيل البحث عن كل ما من شأنه التشكيك في موثوقية القرآن وبقينته، لغرض تعطيل العمل بالقرآن أو أن يكون ذا أثر في حياة الناس وتصوراتهم، بما لا يتوافق مع ترسبات الفكر الغربي، الفقير في روحه، التائه في يقينه، المتشعب شكًا وريبة، والمستبعد لكل حقيقة أو تشريع

(1) نسب بعض الباحثين هذا القول إلى محمد رشيد رضا وأستاذه محمد عبده، واعتمدوا في هذه الدعوى على قولهم في تفسير المنار: "ولا يشترط أن تكون القصة في مثل هذا التعبير واقعة بل يصح مثله في القصص التمثيلية، إذ يراد أن من شأن مثلها في وضوحه أن يكون معلومًا حتى كأنه مرئي بالعينين" [2: 457] وعلى عبارات غير هذه ولكنها موهمة [ينظر: فهد الرومي، منهج المدرسة العقلية، ص 457] وأنبه هنا أن العبارة السابقة جاءت مقيدة بتفسير قول الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ حَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ...﴾ الآية [البقرة: 244] والقول فيها بأنها للتمثيل قول قابل للاجتهاد وهو منقول عن عطاء رحمه الله [انظر: ابن كثير، تفسير ابن كثير، (1/320)].

(2) أطال الدكتور عدنان زرزور في الرد على كلا الطائفتين. ينظر كتابه: علوم القرآن وإعجازه وتاريخ توثيقه، ص 362-368.

لا يكون مصدرها ذات الإنسان⁽¹⁾.

لقد عدّ هؤلاء الحداثيون ما قام به محمد أحمد خلف الله تنويرًا وتجديدًا، وحظي بثنائهم ورضاهم، وإن عابوا عليه بأنه لم يكن مسلحًا بالمنهجيات الحديثة التي تدفع بأفاق البحث إلى مستوى متقدم⁽²⁾، حيث لا يكفي أن تكون الأسطورة مقصورة على قصص القرآن وأخباره، بل "إن القرآن كما الأناجيل ليس إلا مجازات عالية تتكلم عن الوضع البشري"⁽³⁾، فهو "يقول كل شيء، دون أن يقول شيئًا بعينه"⁽⁴⁾.

لم تختلف الرؤية كثيرًا عبر العقود الممتدة بين خلف الله والحدائين المعاصرين، وإن كان خلف الله لم ينف أن الأساطير تعني الخرافات الوثنية، ولم يتردد في اعتبار القرآن يقوم على مثل هذه الخرافات من منظور أدبي كما يزعم، فإن المعاصرين لجأوا كعادتهم إلى المراوغة والمناورة في التلاعب بمفهوم الأسطورة، وتغييب المعنى السّلي لها، المقرر في كتب المعاجم، والمركوز في نفس كل مسلم قرأ القرآن الكريم، لكي يتيح لهم ذلك إسقاطات ومناورات يمارسونها بإزاء معتقداتنا وثوابتنا.

فها هو محمد عابد الجابري يرى أن القصص القرآني، كان الغرض منه هو الاعتبار والاتعاض، وليس سرد حقائق تاريخية وواقعية، وبالتالي فالقصص القرآني ليست تجسيدًا لأحداث ووقائع تاريخية حقيقية، بل هو كما يقول: "وفي نظرنا: فإن الصدق في القصص القرآني، سواء تعلق الأمر بالمثل أو بالقصة، لا يُلتمس في مطابقة أو عدم مطابقة شخصيات القصة والمثل للواقع التاريخي، بل الصدق فيه مرجعه تخيال المستمع ومعهوده، فلا معنى لطرح مسألة الحقيقة التاريخية... إن الحقيقة التي يطرحها القصص القرآني هي العبرة هي الدرس

(1) ينظر: الدميحي، موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين، (ص293).

(2) ينظر: أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، (ص202).

(3) أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، (ص299).

(4) تيزيني، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، (ص243).

الذي يجب استخلاصه"⁽¹⁾.

وهذا عصام الدين حفني يكذب بقصة الطوفان ويعتبرها ضرباً من الأسطورة والخرافة، قائلاً: "لا يسلم بصحتها في الوقت الحاضر إلا رجل يفكر في القرن العشرين بعد الميلاد تفكير الذين كانوا يعيشون في القرن العشرين قبل الميلاد، رجل يتمتع بعقل كعقول الأطفال وتصديق ساذج كتصديق العجائز"⁽²⁾. ولم يقف عند هذا الحد بل سخر من هذه القصة متسائلاً: "كيف استطاع نوح أن يميز بين الذكر والأنثى عند الحشرات مع أنه لم يكن مزوداً بمجهر؟ وكيف قفزت تلك الحيوانات التي لا تحسن السباحة من قارة إلى أخرى وجاءت إلى السفينة؟ وكم سنة أمضاها الحيوان الكسلان من أمريكا الجنوبية إلى العراق، وهو لا يستطيع أن يقطع أكثر من خمسة عشر متراً في اليوم؟"⁽³⁾.

ومع أن كثيراً من الدراسات الحديثة تؤكد وجود آثار واضحة لما ذكره التاريخ القرآني، ويتجلى لنا يوماً بعد يوم صحة ودقة النص القرآني التاريخي، إلا أنها تبقى مجرد نظريات وفرضيات، ويبقى القرآن هو الأساس التاريخي الذي لا يقبل الرد.

ويردّ الشيخ محمود شلتوت على هذه الفكرة الدخيلة بقوله: "بقي أن جماعة من متفلسفة هذا العصر حاولوا أن يعيدوا بعض الآراء لقوم حكّموا عقولهم فيما قصه الله، فقالوا: إنّ مثل هذا القصص لا يلزم أن يكون صادقاً يحكي واقعاً صحيحاً... وهذه الآراء - فضلاً عن مالها من نتائج سيئة - تذهب بقدسية القرآن من النفوس وتزيل عنه روعة الحق وتنزل قضاياه في كل ما تناوله من عقائد وتشريع وأخبار ماضية وأحوال مستقبلية"⁽⁴⁾.

فالقصص القرآني إذن لم يكن سرداً مجرداً لبعض الروايات القديمة التي يتسلى بها السامعون، يصدق بعضها ويكذب بعضها كما في سائر الكتب والقصص، ولكنها - أي

(1) الجابري، مدخل إلى القرآن الكريم، (ص 258-259).

(2) عصام الدين حفني، أزمة الخطاب التقدمي العربي، (ص 72).

(3) المرجع السابق، (ص 72).

(4) شلتوت، تفسير القرآن الكريم، (ص 273).

قصص القرآن- اتسمت بالواقعية المطلقة التي لا زيف فيها⁽¹⁾.

وليس هناك من شك في أن القرآن الكريم، كمصدر تاريخي، أصدق المصادر وأصحها على الإطلاق، فهو كتاب الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ومن ثم فلا سبيل إلى الشك في صحة نصه بحال من الأحوال، لأنه ذو وثاقة تاريخية لا تقبل الجدل، ولم يلتبس بشيء من الخيال⁽²⁾. فهو كما قال الله سبحانه: ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [آل عمران: 62] وأرسل رسوله بالحق: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [فاطر: 24]، ﴿وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ إِنَّ اللَّهَ يَعْبَادُهُ لَخَبِيرٌ بَصِيرٌ﴾ [فاطر: 31]، ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَهُمُ الرُّسُولُ بِالْحَقِّ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ [النساء: 17]. وما قصه الله تعالى في القرآن هو الحق: ﴿تَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُمْ بِالْحَقِّ﴾ [الكهف: 13].

(1) محمود السيد، روائع الإعجاز القرآني، (ص 61).

(2) مهرا، دراسات في تاريخ العرب القديم، (ص 39).

المبحث الخامس

المنهجية الراشدة لقراءة القصص القرآني

المطلب الأول: الأسس والمعايير العامة

كان تفسير النصوص - وما زال - الشغل الشاغل للعلماء، كلٌّ في مجال اختصاصه؛ لأن فهم المراد من النص هو الهدف الأوّل، والغاية الكبرى؛ لما له من الآثار والثمار، فلا غرو بهذا الاعتبار أن تتجه الأنظار إلى تفسير النصوص منذ وجدت.

وقد صاحب تفسير النصوص تباين في الوسائل والغايات، فمن طائفة حرصت على الكشف عن المراد من النص في ضوء ما أتيح لها من معالم وقرائن معينة على فهمه، وطائفة أخرى أهمّتها أغراضها؛ فغدت على النصّ تفسّره كيفما ترى أو يخلو لها، بعيداً عن الضوابط والقرائن، جاهلة بها، أو متجاهلة لها؛ فكانت الجناية على النص.

ولذا حرص أهل الشأن على الحيلولة دون العبث بالنصوص؛ فعمدوا بعد استقراءٍ وجمعٍ إلى وضع مجموعة من القواعد والمعايير التي تعين على التفسير السليم للنصوص، لتكون بمثابة الميزان الذي يعرف به التفسير المقبول من غيره.

ولقد آتت هذه القواعد ثمارها، وبرزت آثارها، فصار لها حضور مشهود لدى مفسري النصوص، بخاصة مفسرو القرآن الكريم، الذين عنوا بها منذ وقت مبكر؛ تفصيلاً وتأصيلاً وتطبيقاً، فحازوا فضل السبق في ذلك كله (1).

ويعتبر القصص القرآني ميداناً خصباً للتوجيهات الهادفة لإقامة مجتمع إنساني متحرر من ربة التقليد والانحلال، فهو يحتوي على مادة تاريخية صادقة، وعلى بيان لأسباب قوة الأمم وضعفها، وتماسكها وانحلالها، وإن المكتبة العالمية على وجه العموم، والعربية والإسلامية على وجه الخصوص في حاجة لدراسة علمية منهجية متكاملة مترابطة مبنية على نظرة شمولية، مركزة إلى أسس ومعايير واضحة، وقواعد وضوابط محددة، وخطوات مرسومة، وذلك

(1) زيد عمر، السياق القرآني وأثره في الكشف عن المعاني، مجلة جامعة الملك سعود، عدد 15، (ص 338).

في جانب استخراج تلك التوجيهات القرآنية الهادفة، وتوظف كمنهج علمي عملي، له أثره في تطور الأفراد والجماعات لبناء أنفسهم وبناء حضارتهم.

ولعلنا نبدأ هذا المبحث بالأسس والمعايير العامة للقراءة الراشدة للقصص القرآني، وهي أسس ومعايير شاملة تُعد أساساً في التعامل مع القرآن الكريم والنظر إليه فهماً وتفسيراً، ولما كانت دراسة القصص القرآني جزءاً من الدراسات القرآنية، فإنها محكومة بتلك الأسس والمعايير، خاصة ما كان منها أكثر مساساً وتماساً مع طبيعة القصص وموضوعه ومنهجه. ويُجمل هذه الأسس والمعايير فيما يلي (1):

— التعامل مع نصوص القصص القرآني، كنصوص ربّانية مقدسة، فهي جزء من كلام الله، وليس كنصوص أدبية فنية أو تاريخية بشرية، ومن ثمّ فإنّ:

● البحث عن أهداف وعبر تلك القصص يكون في ظلال الأهداف الأساسية للقرآن الكريم.

● التعاطي مع الأحداث الواردة فيها كحقائق تاريخية لا يعترها الشك، وليست أساطيراً أو خيالاً، كما قال سبحانه: ﴿الرَّيَاتِكُمْ نَبُوءُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ جَاءَهُمْ رَسُولُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ وَقَالُوا إِنَّا كَفَرْنَا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ وَإِنَّا لَفِي شَكِّ مِمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ﴾ [إبراهيم: 9].

● التلقي للأحداث وما فيها من تفصيلات كغيبات لا يتطرق إليها الكذب، ولا تُعلم إلا عن طريق الوحي، كما قال سبحانه ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنْتَ تَعْلَمُهَا أَنْتَ وَلَا قَوْمُكَ مِنْ قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ الْعَقِيبَةَ لِلْمُنْقِذِينَ﴾ [هود: 49].

● عرض الأحداث وانتقائها بأسلوب خاص، لا يتبع في ذلك أسلوب السرد التاريخي.

(1) الدقور، اتجاهات التأليف ومناهجه في القصص القرآني، (ص 372 وما بعدها).

- التخلي عن التصورات والاعتقادات المسبقة من خيال مفرط أو رمزية جامحة أو تأويل متعسف، حتى لا تكون تلك التصورات والاعتقادات مهيمنة على النص وحاكمة عليه.
- الاستفادة مما صح من الأحاديث الصحيحة لاستمداد بعض أحداث ووقائع القصص، وعدم الاعتماد على الإسرائيليات والآثار الضعيفة والموضوعة لملء مبهمات القصة أو لمعرفة تسلسل الوقائع أو لتكلف تفسير موقف، وتنزيه القصص القرآني مما لصق به منها وامتألت به كتب التفسير والتاريخ والسير.

المطلب الثاني: ضوابط معرفية في قراءة القصة القرآنية

القراءة الراشدة للقصص القرآني لا بُد أن تجري على قواعد في تحقيق الألفاظ، ومراعاة السياق، واعتبار المقاصد، وانضباط التأويل، مما يُنتج في نهاية المطاف قراءةً صحيحةً، ونظراً مسدّداً، يُبصّر الناس بمرادات الهدى القرآني، ويرشّد الواقع بقيومية الوحي، ويقود الناس بحاكمية الشرع، ويُضيء الطريق بهدي الأنبياء وعِبَر السابقين.

والأصل في هذه الأسس والقواعد أن تُؤاخي بين الماثور الصحيح والرأي الرجيح، وتُزاج بين أصول الرواية وفنون الدراية، وتؤلف بين تراث السلف ومعارف الخلف، فلا يُهمل نقل حيث يجب الاستمداد منه، ولا يترك رأي حيث يتعين إعماله⁽¹⁾. ولعلّ أهمّ هذه الضوابط:

• الضابط الدلالي لقراءة نصوص القصص القرآني:

إن اللغة التي نزل بها القرآن الكريم هي لغة العرب المتداولة أيام نزوله، وهو الأمر الذي يقرر لزوم التقيد بهذه اللغة في فهم النص القرآني وتبينه وتفسيره، حيث يعدّ أمرًا ضابطاً لعملية أي قراءة لهذا النص، وما يترتب عليه من معنى ومدلول وحكم ومقصد وعلّة وتوجيه ... الخ.

وحتى لا يكون الكلام مرسلاً يحتاج أن نشير لتفصيل مهم لهذا الضابط، وهو:

إن المدخل الأمثل إلى فهم نصوص القصص القرآني هو تحقيق مفردات القصة على

(1) الريسوني، النص القرآني من تحافت القراءة إلى أفق التدبر، (ص439).

نحوٍ يجلي دلالاتها في كل سياق، ومعانيها في كل مورد، وحقائقها في كل استعمال، فهذه المفردات لها دور في نماء الصُّور في القصص، مع التوافق والتناسق بين المفردة وسياقها الذي سيقى لأجله، وانتظمت فيه. لأن الألفاظ حوامل المعاني، وخدم لها، ولا يستقيم فهم الكل إلا بفهم الأجزاء الذي تركب منها، ومتى أهمل اللفظ القرآني، أو أسيء فهمه، أو أفرغ من مدلوله الأصلي، أو نزل على مصطلحٍ حادثٍ، فإنَّ القارئ يصدّ عن غرض الفهم، ويرتج دونه باب التدبر، ويضلّ ضلالاً بعيداً في تفسيره.

يقول الراغب الأصفهاني مُبيناً أهمية تحقيق دلالة الألفاظ المفردة: "وذكرت أنّ أول ما يحتاج أن يشتغل به من علوم القرآن العلوم اللفظية، ومن العلوم اللفظية تحقيق الألفاظ المفردة، فتحصيل معاني مفردات ألفاظ القرآن في كونه من أوائل المعاون لمن يريد أن يدرك معانيه، كتحصيل اللّين في كونه من أول المعاون في بناء ما يريد أن يبينه، وليس ذلك نافعاً في علم القرآن فقط، بل هو نافع في كلّ علم من علوم الشرع، فألفاظ القرآن هي لبّ كلام العرب وزيدته، وواسطته وكرائمه، وعليها اعتماد الفقهاء والحكماء في أحكامهم وحكمهم"⁽¹⁾.

ويقتضي تحقيق المفردة القرآنية والكشف عن مدلولها الرجوع إلى المعاجم الكاشفة لدلالة اللفظ.

• الضابط التفسيري لقراءة نصوص القصص القرآني:

لقد أرشدت مقدمات التفاسير، ومدونات علوم القرآن، ومؤلفات الأصوليين على تباين مشاربهم، إلى قواعد تفسيرية تعين على فهم النص القرآني، واستجلاء مراده، إذا ما أتيح لهذه القواعد الاستثمار الجيد، والتطبيق السليم، ومن أمثلة هذه القواعد:

– بيان النبي -صلى الله عليه وسلم- لألفاظ القرآن وتفسيره لها مقدم على أي بيان⁽²⁾

(1) الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، (ص: 54-55).

(2) ينظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (7/ 286)، القنوجي، فتح البيان في مقاصد القرآن، (1/ 16)،

الطيّار، فصول في أصول التفسير، (ص88)، السبت، قواعد التفسير، (1/ 149).

وذلك أن التفسير إذا عرف من جهة النبي -صلى الله عليه وسلم- فلا حاجة إلى الاستمداد من غيره، لأن بيانه مقدم على كل بيان، فهو المأمور بالتبيين، المؤيد بالوحي، فهو أعرف بمراحه وحقائق ألفاظه. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "ومما ينبغي أن يعلم أن الألفاظ الموجودة في القرآن والحديث إذا عرف تفسيرها وما أريد بها من جهة النبي -صلى الله عليه وسلم- لم يحتج في ذلك إلى الاستدلال بأقوال أهل اللغة ولا غيرهم"⁽¹⁾.

- ألفاظ الشارع محمولة على الحقيقة الشرعية، فإن لم تكن فالعرفية، فإن لم تكن فاللغوية⁽²⁾

الأصل في كل لفظ مستعمل في القرآن أو السنة أن يبحث عن مدلوله في استعمال الشرع نفسه، فيحمل على الحقيقة الشرعية إن وجدت، فإذا أعوز الوقوف على الحقيقة الشرعية للفظ، ولم يكن مما يرجع تقديره إلى العرف، فالمرجع حينئذ إلى دلالة لسان العرب. كلفظ (الصلاة) مثلاً، فإنها تطلق على العبادة المعروفة، مع أنها في أصل الوضع اللغوي تعني: الدعاء.

- لا تحمل ألفاظ الكتاب على اصطلاح حادث⁽³⁾

إن تفسير ألفاظ القرآن يكون بما يدل عليه كلام العرب، ومعهود تصرفهم في القول في عصر التنزيل، أما ما جاء بعد هذا العصر من المعاني الحادثة والمصطلحات المخترعة، فلا يرجع إليه في التفسير، لأن لغة التنزيل كانت تصاحب سياق التنزيل، وأي خروج عن هذه اللغة في سياقها التنزيلي الأول، وما جرت عليه من الأعراف في الألفاظ والأساليب، فإنه مفض إلى التحريف، وإفراغ لسان القرآن من مدلولاته الأصلية. قال الشيخ محمد رشيد رضا: "يجب على من يريد الفهم الصحيح أن يتتبع الاصطلاحات التي حدثت في الملة؛ ليفرق بينها وبين ما ورد في الكتاب. فكثيراً ما يفسر المفسرون كلمات القرآن بالاصطلاحات التي

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (7/ 286).

(2) ينظر: الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، (5/ 86)، السبت، قواعد التفسير، (1/ 149).

(3) ينظر: العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، (3/ 318)، رضا، تفسير المنار، (1/ 20).

حدثت في الملة بعد القرون الثلاثة الأولى. فعلى المدقق أن يفسر القرآن بحسب المعاني التي كانت مستعملة في عصر نزوله⁽¹⁾.

• الضابط السياقي لقراءة نصوص القصص القرآني:

يعتمد فهم النص - أي نص - على مجموعة من العوامل والمعالم، سواء أكانت داخله أم خارجه، وقد تنبه لها العلماء - كلٌّ في مجال اختصاصه - فعرضوا لها تفصيلاً وتأصيلاً؛ بغية الوصول إلى تفسير للنص يكشف عن المراد منه.

إن تلك العوامل - على تفاوت بينها في الآثار والثمار - ذات تأثير مباشر على المعنى الدقيق للكلمات، ويعدّ السياق من أبرزها، وأكثرها أثرًا في تحديد المعنى؛ لأن اللغة ظاهرة اجتماعية، فيكون الفهم متوقعًا على النظر إلى الكلام في ضوء السياق، سواء أكان هذا السياق كلاميًا أم غير كلامي.

ولقد عُني علماء اللسانيات الحديثة بنظرية السياق كثيرًا، حتى صارت عندهم الركن الرئيس في تحليل الخطاب، وفهم النص، حين أدركوا أهمية السياق في هذا المجال، ولو متأخرًا، وفي هذا يقول براون ويول: "إن الفكرة القائلة بإمكان تحليل سلسلة لغوية (جملة مثلًا) تحليلًا كاملًا بدون مراعاة السياق قد أصبحت في السنين الأخيرة محل شك كبير"⁽²⁾. فإذا كان بروز هذا الاهتمام متأخرًا عند غيرنا - كما يفهم من العبارة السابقة - فإن عناية علمائنا بالسياق كانت مصاحبة لنزول القرآن الكريم، وكان له استحضار مؤثر في فهم النص العربي بعامة.

ويعدّ سياق النص حاكمًا على القارئ المتدبر في بيان مدلول الألفاظ، وتصنيف مراتب الدلالة، واستجلاء مقاصد الخطاب، ولو تركت الألفاظ على عواهنها، وأطلقت من عقول سياقها وسباقها، لأفادت من المعاني المراد وغير المراد، والمتعذر وغير المتعذر، وأهدر ضابط الفهم والتلقي، بما يجعل سلطة القارئ بديلةً عن سلطة السياق، ومرجعية القراءة

(1) رضا، تفسير المنار، (1/ 20).

(2) براون ويول، تحليل الخطاب، (ص32).

ناسخة لمرجعية النص. وهذا ما حدث بحذافيره في نمطين من القراءة⁽¹⁾:

– التأويل الباطني الذي حَمَل النصوص ما لا تحتمل من الإشارات البعيدة، والتداعيات المتكلفة.

– القراءة البنيوية التفكيكية التي حكمت ب (موت المؤلف)، و(لا نهائية المعنى)، مما جعل النص القرآني وعاءً لتأويلات غير متناهية، ومرتعاً لسلطة القارئ!

إن حاكمية السياق هي التي تنتج المعنى السليم، وتهدّي إلى المقصد المراد، وتدفع عن النص شوائب الفهم المنحرف، ومعيار الحاكمية هو المقصد السياقي، سواء مقصد السورة – إذ إن السورة الواحدة بكلّيتها لها مقصد موضوعي، بقطع النظر عن كون السورة متعددة المقاطع، أو ذات مقطع واحد – أم مقصد المقطع، أم مقصد الآية، فالمقصد هو الذي يُخضع المتلقي للسياق، فلا يستطيع تجاوزه إلى غيره من المقاصد والموضوعات⁽²⁾.

فنخلص إلى أن للسياق أثراً بارزاً في ترجيح الاحتمالات، وبيان المجملات، وفي عود الضمير والقراءات، وفي تنقيح التفسير من الدخيل والإسرائيليات، ودفع ما يتوهم أنه تعارض بين الآيات.

ويظهر أثر السياق جلياً في الآيات التي تحتمل أكثر من معنى، وربما كان بعضها أقرب إلى الصواب من بعض، وليس ثمّ دليل في سياقها الخارجي من آية أخرى، أو حديث، أو إجماع يُستند إليه في اختيار واحد منها، فيلزم والحالة هذه ويحسن أن يُتوجه إلى سياق الآية الداخلي بُغية استنطاقه؛ لأن "السياق هو القوة التي تحرك التركيب؛ لتشيع من ألوانه ما يراد

(1) الريسوني، النص القرآني من تهافت القراءة إلى أفق التدبر، (ص 447).

(2) للاستزادة ينظر: قائد والأطرش، السياق القرآني وأثره في خدمة التفسير المقاصدي عند ابن عاشور، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، العدد 73، (ص 13 ما بعدها).

إشعاعه"⁽¹⁾، وقد قيل: "إن مصدر الإخراج الأول لمحلل السياق هو ثراء السياق نفسه"⁽²⁾، وذلك بما يتضمنه من إشارات ترجح معنى على آخر، ينبغي أخذها بعين الاعتبار؛ لأنه "إذا احتل الكلام معنيين، وكان حملة على أحدهما أوضح وأشد موافقة للسياق؛ كان الحمل عليه أولى"⁽³⁾.

ولقد أدى تجاهل هذا المسلك من قِبَل طائفة من المفسرين في القديم إلى عثرات وثرعات في تفاسيرهم، حين رضي هؤلاء بسرد الأقوال الواردة في الآية، وإيراد ما في مفرداتها من معان دون مراعاة للسياق في الغالب، دون ترجيح بين هذه المعاني. وزين هذا المسلك لأصحابه أنها أقوال محتملة، والقرآن حَمَلٌ ذو وجوه، وتكثير معاني الآيات غاية مقصودة، وقبل هذا وذاك استحضار هؤلاء المفسرين الحذر من القول على الله بغير علم.

ويكثر صنيع المفسرين المشار إليه آنفًا في آيات القصص القرآني بخاصة، وقد تكون الحجة أن منهج القرآن يقوم في ذكره للقصص على العرض الإجمالي وتجنب التفصيلات، وقد يسهم هذا في تكثير الأقوال المحتملة، والذهاب بالفهم كل مذهب، بخاصة عند من يبحث عن التفصيلات والجزئيات، والتي سيجدون بعضها في كتب الأمم السابقة؛ لانفاقها مع القرآن الكريم في ذكر أصل بعض هذه القصص مع الاختلاف في العرض والمنهج.

ولعلّ المخرج من هذا هو العودة إلى السياق الداخلي للقصة، والاحتكام إلى النص بسياقه، بعد أن تعذر الاستئناس بالسياق الخارجي؛ لعدم الثقة بأكثره، في حين يمكن للمفسر وهو يستعين بالسياق الداخلي أن يستبعد الأقوال الدخيلة، ويختار المعنى المناسب والمتجه مع مقاصد القرآن العامة⁽⁴⁾.

(1) الجنابي وعيدان، جدلية السياق والدلالة في اللغة العربية النص القرآني أنموذجًا، مجلة مركز دراسات الكوفة، العدد 9، (ص 42).

(2) براون، جيليان ب، وج يول، تحليل الخطاب، (ص 32).

(3) ابن عبد السلام، الإشارة إلي الإيجاز في بعض أنواع المجاز، (ص 220).

(4) للاستزادة، ينظر: العبيدي، دلالة السياق في القصص القرآني.

● الضابط التاريخي لقراءة نصوص القصص القرآني:

ويُراد بهذا الضابط تحديد قراءة القصة القرآنية بناءً على المُعطى التاريخي باعتباره أحد المُعطيات المعينة في تحقيق هذه القراءة، والمُعطى التاريخي هو مجموع البيانات والإفادات الموصلة إلى التصور الحقيقي لوقوع القصة بكافة ملابساتها ومنطلقاتها وسياقاتها. ومما يكون من قبيل ضبط القراءة بالتاريخ:

— تجميع آيات القصة الواحدة وضم بعضها إلى بعض في مكان واحد، وترتيبها حسب تسلسل الحوادث والوقائع، مما يساعد على تحليل عناصر القصة، وتطور الأحداث وتعدد الوقائع.

— الاهتمام بالمصدر الثاني للقصص وهو الحديث الصحيح للرسول صلى الله عليه وسلم، لاستمداد بعض أحداث ووقائع القصص، وعدم الاعتماد على الاسرائيليات والآثار الضعيفة والموضوعة لملء مبهمات القصة أو لمعرفة تسلسل الوقائع أو لتكلف تفسير موقف، وتنزيه القصص القرآني مما لصق به منها وامتلأت به كتب التفسير والتاريخ والسِّير.

— النظر في سبب نزول آيات القصة إن وجد، ومراعاة المقام الذي نزلت فيه⁽¹⁾، كقصة ذي القرنين، في قوله ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ ذِي الْقُرْنَيْنِ قُلْ سَأَتْلُوا عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا﴾ [الكهف: 83]، فالسؤال عن ذي القرنين كان السبب لنزول الآيات، ولكنه لم يكن المؤثر الذي حمل الوحي على التنزيل والبيان، فهذا النزول لم يُعالج مضمون القصة، ولم يُنَّ على واقعها، وإنما أجب عمّا كان كائنًا في فترة وقوع القصة، وأفادت إجابته بأن الله تعالى منزل الآيات كان الفاعل والقوي، فقد مكن لذي القرنين في الأرض وآتاه من كل شيء سببًا، فالسببية هنا سببية مناسبة غائية يتلاءم فيها خطاب الوحي مع حوادث الزمان بما يقرر واقعية هذا الوحي وإنسانيته وإرادته وغايته نحو الإصلاح والتوجيه والتهذيب، وليست سببية قهريّة وحتمية يتأثر فيها الوحي بمعطيات المادة وأحوال التاريخ، كما يزعم أصحاب

(1) العبيدي، دلالة السياق في القصص القرآني، (ص 262 وما بعدها).

القراءة العقلية المعاصرة⁽¹⁾.

الخاتمة

بعد تحليل ومناقشة هذا الموضوع المتعلق بالقراءة التاريخية للقرآن الكريم، نخلص إلى جملة من النتائج والتوصيات، نجلها فيما يأتي:

أولاً: النتائج:

1. أصل اشتقاق (القصة) في اللغة يتلاقى مع الاستعمال القرآني لها، وهذا التلاقي بين الاشتقاق اللغوي للقصة والاستعمال القرآني لها يفيد بأنها كشف عن آثار مضت، وتنقيب عن أحداث انقضت، نسيها الناس أو غفلوا عنها.
2. القصة القرآنية لها طبيعتها الخاصة، وبنائها المتميز الذي يفرقها عن غيرها من القصص البشرية، ولذلك تفردت بخصائص جوهرية.
3. القرآن قد استخدم كل أنواع القصة: القصة التاريخية الواقعية المقصودة بأماكنها وأشخاصها وحوادثها، والقصة الواقعية التي تعرض نموذجاً لحالة بشرية، والقصة المقربة للتمثيل.
4. للقصة القرآنية وظيفة تربوية لا يحققها لون آخر من ألوان الأداء اللغوي، ذلك أن القصة تمتاز بميزات جعلت لها آثاراً نفسية وتربوية بليغة، بعيدة المدى على مر الزمن.
5. القرآن يخرج بالقصة من دائرة السرد التاريخي إلى دائرة الاهتمام بالأهداف، ومن هذا المنطلق فإنه لا يصح حينئذ أن يؤخذ عليه أنه لا يتناول القصة من جميع أطرافها، وأنه لا يتسلسل في إيراد حدوثها.
6. أن التاريخية ليست سوى وجه من أوجه العلمانية، فالتاريخية تركز على الأنسنة بدل الألوهية، وعلى العقل بدل الوحي، وعلى الدنيا بدل الآخرة.
7. أن القراءة التاريخية من أخطر القراءات المعاصرة مساساً بقديسيّة النصّ القرآني، ونقصاً لدلالاته القاطعة، وتصويره نصّاً بشرياً لغوياً أدبياً صاغته حوادث الزمن، ونسجته ظروف

(1) الخادمي، القراءة التأويلية للقرآن الكريم بين التبديد والتجديد، (ص 213 وما بعدها).

البيئة المحيطة به.

8. أن القراءة التاريخية في الخطاب الحدائثي العربي المعاصر ما هي إلا تقليد للفلسفة الغربية ومناهجها المختلفة، وعلى رأسها المنهج التاريخي، واجترار لأطروحات استشراقية جاهزة.
9. إنّ النظرة الاستشراقية الغربية إلى القرآن الكريم المبنية على المنهج المقارن للأديان، وكذلك المنهج التاريخي، هي ذات النظرة التي ينظر بها أصحاب القراءات المعاصرة، والتي يسعون من خلالها إلى تقديم الأساطير باعتبارها وصفاً مقبولاً للتجربة البشرية وقادراً على البقاء والاستمرار.
10. لم يتفق الباحثون الغربيون في علم الأساطير والنصوص القديمة (Mythology) على تعريف محدد للأسطورة، فقد اختلفوا حول واقعية أحداثها.
11. تولى أمين الخولي كبر الدعوى بأن في القرآن (أساطير)، هو وتلميذه (محمد أحمد خلف الله) والذي تقدم برسالة دكتوراه بعنوان (الفن القصصي في القرآن الكريم)، وفتحت هذه الخطيئة الباب لأرباب القراءات المعاصرة.
12. هناك أسس ومعايير شاملة تُعد أساساً في التعامل مع القصص القرآني، من أهمها: التعامل مع نصوص القصص القرآني كنصوص ربّانية مقدسة، والتخلي عن التصورات والاعتقادات المسبقة من رمزية جامحة أو تأويل متعسف، والاستفادة مما صح من الأحاديث الصحيحة لاستمداد بعض أحداث ووقائع القصص، وعدم الاعتماد على الاسرائيليات والآثار الضعيفة والموضوعة.
13. القراءة الراشدة للقصص القرآني لا بُد أن تجري وفق ضوابط في دلالة الألفاظ، ومراعاة السياق، واعتبار المقاصد، والأخذ بالمعطيات التاريخية، مما يُنتج في نهاية المطاف قراءةً صحيحةً.
14. الضابط السياقي لقراءة نصوص القصص القرآني هو الذي ينتج المعنى السليم، ويهدي إلى المقصد المراد، ويدفع عن النص شوائب الفهم المنحرف.

ثانياً: التوصيات:

1. هناك الكثير من المعين الذي لا ينضب في القصص القرآني، ونحن بحاجة ماسة في وقتنا الحاضر أن نصرف جهودنا لاستخراج المناهج الربانية والأهداف القرآنية من تلك القصص التي لها أثر بارز في حياتنا العملية والسلوكية، بدلاً من الإغراق في جزئيات لا طائل منها في واقعنا الحياتي، ولا تقدم للأمة سوى سطور معلومات على رفوف المكاتب، ومن دلف إلى أبواب التربية بالقصص سيجد الجواهر التي تبهر الأفهام.
2. على الباحثين الولوج إلى باب كل قصة من القصص القرآني -وما أكثرها- واستلهاهم العبر من نصوصها، واستنباط الدروس من كل قصة على حدة، خصوصاً تلك القصص القصيرة التي غابت عن أعين الباحثين، وما زالت بحاجة إلى إبراز أهدافها ومقاصدها.

قائمة المصادر والمراجع

- ابن القيم، أبو عبد الله بن محمد، (1973م)، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، ط2، بيروت، دار الكتاب العربي.
- ابن تيمية، (1995م)، أحمد بن عبد الحلیم، مجموع الفتاوى، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
- ابن خلدون، عبد الرحمن، (2000م)، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر، بيروت: دار الفكر.
- ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد، (1984م)، التحرير والتنوير، د. ط، تونس: الدار التونسية للنشر.
- ابن عطية، عبد الحق بن غالب، (1422هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن فارس، أحمد بن فارس، (1979م)، معجم مقاييس اللغة، د. ط، دار الفكر.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، (1414هـ)، لسان العرب، ط3، بيروت، دار صادر.
- أبو السعود، عباس، (1970م)، أزاهير الفصحى في دقائق اللغة، مصر: دار المعارف.

أبو السعود، عطيات، (1997م)، فلسفة التاريخ عند فيكو، (د. ط)، الاسكندرية: منشأة المعارف.

أركون، محمد، (1996م)، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ط2، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: مركز الإنماء القومي.

أركون، محمد، (1997م)، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ط1، ترجمة: هاشم صالح، بيروت: دار الساقى.

الأصفهاني، الحسين بن محمد، (1412هـ) المفردات في غريب القرآن، ط1، دمشق، دار القلم.

باحو، مصطفى، (2012م)، العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام، ط1.

بدوي، عبد الرحمن، (1977م)، مناهج البحث العلمي، ط3، الكويت: وكالة المطبوعات.

براون، جيليان ب، وج يول، (1997م)، تحليل الخطاب، ترجمة وتعليق: محمد لطفي الزليطني ومنير التريكي، د. ط، الرياض: جامعة الملك سعود.

البعداني، محمود بن علي بن أحمد، (2015م)، موقف المدرسة العقلية من علوم القرآن وأصول التفسير، ط1، الرياض: مركز تفسير للدراسات القرآنية.

البقاعي، برهان الدين أبو الحسن إبراهيم، (1391هـ)، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، ط1، الهند، حيدرآباد الدكن: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية.

البوطي، محمد سعيد رمضان، (1997م)، كبرى اليقينيّات الكونية، ط8، دمشق: دار الفكر.

تويني، أرنولد، (1981م) تاريخ البشرية، ترجمة: نقولا زيادة، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع.

تيزيني، طيب، (1997م)، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، د. ط، دمشق: دار الينابيع.

الثعلبي، ابن اسحاق أحمد بن إبراهيم، قصص الأنبياء (العرائس)، بيروت، المكتبة الشعبية.

جويس هوكنز وآخرون: قاموس أكسفورد المحيط، قاموس إنجليزي عربي، مراجعة وإشراف

محمد دبس، لبنان أكاديمية بيروت.

حسن، عباس، النحو الوافي، ط5، مصر: دار المعارف.

حسن، محمود السيد، روائع الإعجاز في القصص القرآني، الإسكندرية، المكتب الجامعي الحديث.

حسين، طه، في الشعر الجاهلي، (1998م)، ط2، تونس: دار المعارف للطباعة والنشر.
حمزة، أسامة محمد عبد العظيم، (2008م)، القصص القرآني وأثره في استنباط الأحكام، ط2.

الخادمي، نور الدين مختار عمار، (2014م)، القراءة التأويلية للقرآن الكريم بين التبديد والتجديد، ط1، دمشق: دار الغوثاني.

الخالدي، صلاح عبد الفتاح، (1998م)، الشخصية اليهودية من خلال القرآن، ط1، دمشق: دار القلم.

الخراز، عبد السلام، (2016م)، السمات الأسطورية في بعض تفاسير القرآن الكريم، ط1، الأردن: عالم الكتب الحديث.

خضر، عبد العليم عبد الرحمن، (1995م)، المسلمون وكتابة التاريخ، ط2، المعهد العالي للفكر الإسلامي.

الخطيب، عبد الكريم يونس، (1975م)، القصص القرآني في مفهومه ومنطوقه، ط2، بيروت: دار المعرفة.

خلف الله، محمد أحمد، (1950م)، الفن القصصي في القرآن الكريم، ط1، مكتبة النهضة المصرية.

خليل، عماد الدين، (1981م)، التفسير الإسلامي للتاريخ، ط2، بيروت: دار العلم للملايين.

الخنين، ناصر بن عبد الرحمن، (1996م)، النظم القرآني في آيات الجهاد، ط1، الرياض: مكتبة التوبة.

دراز، محمد عبد الله، (1984م)، مدخل إلى القرآن الكريم عرض تاريخي وتحليلي مقارنة، د. ط، الكويت: دار القلم.

الدقور، سليمان محمد، (2005م)، اتجاهات التأليف ومناهجه في القصص القرآني، رسالة دكتوراه، كلية الشريعة، جامعة اليرموك، الأردن.

الدميجي، صالح محمد، (1433هـ)، موقف الليبرالية في البلاد العربية من محكمات الدين، ط1، الرياض: مجلة البيان.

ديورانت، ول، قصة الحضارة، ترجمة: محمد بدران، الإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية. رجب، مصطفى، (2006م)، الإعجاز التربوي في القرآن الكريم، ط1، الأردن، عمان: جدارا للكتاب العالمي.

رضا، محمد رشيد بن علي، (1990م)، تفسير المنار، د. ط، الهيئة المصرية العامة للكتاب. الريسوني، قطب، (2010م)، النص القرآني من تحافت القراءة إلى أفق التدبر، ط1، المغرب: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

زرزور، عدنان، (1404هـ)، علوم القرآن، ط2، المكتب الإسلامي. الزركشي، محمد بن عبد الله، (1376هـ)، البرهان في علوم القرآن، ط1، دار أحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي.

الزركشي، محمد بن عبد الله، (1994م)، البحر المحيط في أصول الفقه، ط1، لبنان: دار الكتبي.

السبت، خالد بن عثمان، (د. ت)، قواعد التفسير، ط1، دار عفان. السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، (د. ت)، الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، (بيروت: دار الكتب العلمية).

سلطان، جاسم، أداة فلسفة التاريخ، سلسلة أدوات القادة، كتاب إلكتروني عبر موقع ويب: مشروع النهضة) www.4nahda.com.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، (1998م) المزمهر في علوم اللغة وأنواعها، ط1، بيروت:

دار الكتب العلمية.

الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، بيروت، دار الكتب العلمية.
شحرور، محمد، (2015م)، القصص القرآني قراءة معاصرة، مدخل إلى القصص وقصة آدم،
ط3، بيروت: دار الساقى.

الشريف، محمود، (1983م)، القصّة في القرآن، ط1، دار الهلال، بيروت.
شلتوت، محمود، (1394هـ)، تفسير القرآن الكريم، ط6، القاهرة، دار الشروق.
الطعان، أحمد إدريس، (2007م)، العلمانيون والقرآن الكريم، ط1، الرياض: دار حزم.
الطيّار، مساعد بن سليمان، (1993م)، فصول في أصول التفسير، ط1، الرياض: دار
النشر الدولي.

عباس، فضل حسن، (2007م)، محاضرات في علوم القرآن، ط1، الأردن: دار النفائس
للنشر والتوزيع.

العبيدي، محمد عبد الله، (2004م)، دلالة السياق في القصص القرآني، د. ط، صنعاء:
وزارة الثقافة والسياحة.

العدوي، محمد خير، (1980م)، العبرة من قصة موسى في القرآن الكريم، رسالة ماجستير،
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الملك عبد العزيز، مكة.

العروي، عبد الله، (1997م)، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي.
العسقلاني، أحمد بن علي، (1379هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت: دار
المعرفة.

العظمة، عزيز، (2002م)، دنيا الدين في حاضر العرب، ط2، بيروت: دار الطليعة.
العك، خالد عبد الرحمن، (1986م)، أصول التفسير وقواعده، ط2، بيروت: دار النفائس.
عمر، أحمد مختار، وبمساعدة فريق عمل، (2008م)، معجم اللغة العربية المعاصرة، ط1،
عالم الكتب.

العمرى، مرزوق، (2012م)، إشكالية تاريخية النص الديني، ط1، بيروت: منشورات

ضفاف.

القنوجي، محمد صديق، (1992م)، فتح البيان في مقاصد القرآن، بيروت: المكتبة العصرية. لوليدي، يونس، (1996م)، الأسطورة بين الثقافة الغربية والثقافة الإسلامية، ط1، مطبعة انفو برانت.

مدكور، علي أحمد، (1990م)، منهج التربية في التصور الإسلامي، ط1، بيروت: دار النهضة العربية.

مطواع، سعيد عطية علي، (2006م)، الإعجاز القصصي في القرآن، ط1، القاهرة: دار الآفاق العربية.

المطيري، عبد المحسن بن زين، (2006م)، دعاوى الطاعنين في القرآن الكريم في القرن الرابع عشر الهجري والرد عليها، ط1، بيروت: دار البشائر الإسلامية.

مهران، محمد بيومي، (1400هـ)، دراسات في تاريخ العرب القديم، ط2، الرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

النحلاوي، عبد الرحمن، (1403هـ)، أصول التربية الإسلامية وأساليبها، ط2، دمشق، دار الفكر.

الندوي، علي الحسيني، (1974م)، النبوة والأنبياء في ضوء القرآن، ط4، القاهرة: المختار الإسلامي.

النصراوي، عادل عباس، (2016م)، محتوى النص القرآني في فهم المستشرقين، مجلة دراسات استشرافية، العدد السادس، العراق: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية.

نقرة، التهامي، (1974م)، سيكولوجية القصة في القرآن، ط3، تونس: الشركة التونسية للتوزيع.

References

Arkoun, Muhammad (1996), *Islamic Thought, A Scientific Reading*, Tr: Salih, Hashim, 2nd ed, Beirut: Markaz al-Inma' al-Qawmi.

Arkoun, Muhammad (1997), *Contribution a letude de*

- l'humanisme arabe au Ive/xe siecle: Miskawayh , philosophe et historien*, Tr: Salih, Hashim, 1st ed, Beirut: Dār al-Sāqī.
- Al-Aṣḥfahānī, al-Ḥusayn ibn Muḥammad, (1412h) *Al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān* (in Arabic), 1st ed, Dimashq, Dār al-Qalam.
- Bāḥū, Muṣṭafá, (2012), *Al- 'Almānīyūn al- 'Arab wa-mawqifuhum min al-Islām* (in Arabic), 1st ed.
- Badawī, 'Abd al-Raḥmān, (1977), *Manāhij al-Baḥth al- 'Ilmī* (in Arabic), 3rd ed, Kuwait: Wakālat al-Maṭbū'āt.
- Brāwn, jylyān b, wa-ja ywl, (1997), *Taḥlīl al-khiṭāb* (in Arabic), Tr: Muḥammad Luṭfī al-Zulayṭanī wa-Munīr al-Turaykī, (n. d), al-Riyāḍ: Jāmi'at al-Malik Sa'ūd.
- Al-Ba'dānī, Maḥmūd ibn 'Alī ibn Aḥmad, (2015), *Mawqif al-Madrasah al- 'aqlīyah min 'ulūm al-Qur'ān wa-uṣūl al-tafsīr* (in Arabic), 1st ed, al-Riyāḍ: Markaz tafsīr lil-Dirāsāt al-Qur'ānīyah.
- Al-Biqā'ī, Burhān al-Dīn Abū al-Ḥasan Ibrāhīm, (1391h), *Naẓm al-Durar fī tanāsub al-āyāt wa-al-suwar* (in Arabic), 1st ed, al-Hind, ḥydr'ābād alddkn: Maṭba'at Majlis Dā'irat al-Ma'ārif al-'Uthmānīyah.
- Al-Būṭī, Muḥammad Sa'īd Ramaḍān, (1997), *Kubrā alyqnyāt al-kawnīyah* (in Arabic), 8th ed, Dimashq: Dār al-Fikr.
- Tuwīnbī, Arnūld, (1981) *Tārīkh al-basharīyah*, Tr: Niqūlā Ziyādah, Bayrūt, al-Ahlīyah lil-Nashr wa-al-Tawzī'.
- Tīzīnī, Ṭayyib, (1997), *Al-naṣṣ al-Qur'ānī amāma Ishkālīyat al-binyah wa-al-qirā'ah* (in Arabic), (n. n), Dimashq: Dār al-Yanābī'.
- Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm, (1995), *Majmū' al-Fatāwá* (in Arabic), al-Madīnah al-Munawwarah: Majma' al-Malik Fahd li-Ṭibā'at al-Muṣḥaf al-Sharīf.
- Al-Tha'labī, Ibn Ishāq Aḥmad ibn Ibrāhīm, *Qiṣaṣ al-anbiyā' (al-'arā'is)* (in Arabic), Bayrūt, al-Maktabah al-sha'bīyah.

- Joyce Hawkins, others: *Muhit Oxford Study Dictionary: English-Arabic* (in Arabic), murāja‘at wa-ishrāf Muḥammad Dibs, Lubnān Academia, Beirut.
- Ḥasan, ‘Abbās, *Al-naḥw al-Wāfi* (in Arabic), 5th ed, (Dār al-Ma‘ārif, Miṣr).
- Ḥasan, Maḥmūd al-Sayyid, *Rawā‘i‘ al-i‘jāz fī al-qīṣaṣ al-Qur‘ānī* (in Arabic), al-Iskandarīyah, al-Maktab al-Jāmi‘ī al-ḥadīth.
- Ḥusayn, Tāhā, (1998), *Fī al-shi‘r al-Jāhilī* (in Arabic), 2nd ed, Tūnis : Dār al-Ma‘ārif lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr.
- Ḥamzah, Usāmah Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm, (2008), *Al-qīṣaṣ al-Qur‘ānī wa-atharuhu fī istinbāt al-aḥkām* (in Arabic), 2nd ed.
- Al-Khādīmī, Nūr al-Dīn Mukhtār ‘Ammār, (2014), *Al-qirā‘ah al-Ta‘wīliyah lil-Qur‘ān al-Karīm bayna al-tbdyd wa-al-tajdīd* (in Arabic), 1st ed, Dimashq: Dār al-Ghawthānī.
- Al-Khālīdī, Ṣalāḥ ‘Abd al-Fattāḥ, (1998), *Al-shakhṣīyah al-Yahūdīyah min khilāl al-Qur‘ān* (in Arabic), 1st ed, Dimashq: Dār al-Qalam.
- Al-Kharrāz, ‘Abd al-Salām, (2016), *Al-simāt al-ustūrīyah fī ba‘d tafāsīr al-Qur‘ān al-Karīm* (in Arabic), 1st ed, al-Urdun: ‘Ālam al-Kutub al-ḥadīth.
- Khidr, ‘Abd al-‘Alīm ‘Abd al-Raḥmān, (1995), *Al-Muslimūn wa-kitābat al-tārīkh* (in Arabic), 2nd ed, al-Ma‘had al-‘Ālī lil-Fikr al-Islāmī.
- al-Khaṭīb, ‘Abd al-Karīm Yūnus, (1975), *Al-qīṣaṣ al-Qur‘ānī fī maḥmūhu wmnṭwqh* (in Arabic), 2nd ed, Bayrūt : Dār al-Ma‘rifah.
- Ibn Khaldūn, ‘Abd al-Raḥmān, (2000), *Dīwān al-mubtada‘ wa-al-khabar fī Tārīkh al-‘Arab wa-al-Barbar* (in Arabic), Bayrūt: Dār al-Fikr.
- Khalaf Allāh, Muḥammad Aḥmad, (1950), *Al-fann al-qīṣaṣī fī al-Qur‘ān al-Karīm*, 1st ed, Maktabat al-Nahḍah al-Miṣrīyah.
- Khalīl, ‘Imād al-Dīn, (1981), *Al-tafsīr al-Islāmī lil-tārīkh* (in Arabic), 2nd ed, Bayrūt: Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn.
- Al-Khunayn, Nāṣir ibn ‘Abd al-Raḥmān, (1996), *Al-nuḥum al-*

- Qur'ānī fī āyāt al-jihād* (in Arabic), 1st ed, al-Riyād : Maktabat al-Tawbah,).
- Darāz, Muḥammad ‘Abd Allāh, (1984), *Madkhal ilá al-Qur’ān al-Karīm ‘ard tārīkhī wa-tahlīl muqāran* (in Arabic), (n. n), al-Kuwayt : Dār al-Qalam.
- Aldqwr, Sulaymān Muḥammad, (2005), *Ittijāhāt al-Ta’līf wa-manāhijuh fī al-qīṣaṣ al-Qur’ānī* (in Arabic), Risālat duktūrāh, Kullīyat al-sharī‘ah, Jāmi‘at al-Yarmūk, al-Urdun.
- Al-Dumayjī, Ṣāliḥ Muḥammad, (1433h), *Mawqif al-lībrālīyah fī al-bilād al-‘Arabīyah min muḥkamāt al-Dīn* (in Arabic), 1st ed, al-Riyād: Majallat al-Bayān.
- Durant, wil, *Qiṣṣat al-Ḥaḍārah*, Tr: Muḥammad Badrān, al-Idārah al-Thaqāfīyah fī Jāmi‘at al-Duwal al-‘Arabīyah.
- Rajab, Muṣṭafá, (2006), *Al-i’jāz al-tarbawī fī al-Qur’ān al-Karīm* (in Arabic), 1st ed, al-Urdun, ‘Ammān: Jadārā lil-Kitāb al-‘Ālamī).
- Ridā, Muḥammad Rashīd ibn ‘Alī, (1990), *Tafsīr al-Manār* (in Arabic), (n. n) al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb.
- Al-Raysūnī, Quṭb, (2010), *Al-naṣṣ al-Qur’ānī min Tahāfut al-qirā’ah ilá ufuq al-tadabbur* (in Arabic), 1st ed, al-Maghrib: Wizārat al-Awqāf wa-al-Shu’ūn al-Islāmīyah.
- Zarzūr, ‘Adnān, (1404h), *‘Ulūm al-Qur’ān* (in Arabic), 2nd ed, al-Maktab al-Islāmī.
- Al-Zarkashī, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh, (1376h), *Al-burhān fī ‘ulūm al-Qur’ān* (in Arabic), 1st ed, Dār aḥyā’ al-Kutub al-‘Arabīyah ‘Īsá al-Bābī al-Ḥalabī).
- Al-Zarkashī, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh, (1994), *Al-Baḥr al-muḥīṭ fī uṣūl al-fiqh* (in Arabic), 1st ed, Lubnān: Dār al-Kutubī.
- Al-Sabt, Khālīd ibn ‘Uthmān, (n. d), *Qawā’id al-tafsīr* (in Arabic), 1st ed, Dār ‘Affān.
- Al-Sakhāwī, Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān, (n. d), *Al-I’lān bi-al-tawbīkh li-man Dhamm al-tārīkh* (in Arabic), Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.

- Abū al-Sa‘ūd, ‘Abbās, (1970), *Azāhīr al-fuṣḥá fī daqā’iq al-lughah* (in Arabic), Miṣr: Dār al-Ma‘ārif.
- Abū al-Sa‘ūd, ‘Aṭīyāt, (1997), *Falsafat al-tārīkh ‘inda fykw* (in Arabic), (n. n), al-Iskandarīyah: Munsha’at al-Ma‘ārif.
- Sultān, Jāsim, *adāh Falsafat al-tārīkh* (in Arabic), Silsilat adawāt al-qādah, Kitāb iliktrūnī ‘abra Mawqi‘ wyb: (Mashrū‘ al-Nahḍah) www.4nahda.com.
- Al-Suyūfī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr, (1998) *Al-Muz'hir fī ‘ulūm al-lughah wa-anwā’hā* (in Arabic), 1st ed, Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- Al-Shātibī, Abū Ishāq, *al-Muwāfaqāt fī uṣūl al-sharī‘ah* (in Arabic), Bayrūt, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- Shahrūr, Muḥammad, (2015), *al-qīṣaṣ al-Qur’ānī qirā’ah mu’āṣirah, madkhal ilá al-qīṣaṣ wa-qīṣṣat Ādam* (in Arabic), 3rd ed, Bayrūt: Dār al-Sāqī.
- Al-Sharīf, Maḥmūd, (1983), *Al-qīṣṣah fī al-Qur’ān* (in Arabic), 1st ed, Dār al-Hilāl, Bayrūt.
- Shaltūt, Maḥmūd, (1394h), *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm* (in Arabic), 6th ed, al-Qāhirah, Dār al-Shurūq.
- Al-Ṭa‘ān, Aḥmad Idrīs, (2007), *Al-‘Almānīyūn wa-al-Qur’ān al-Karīm* (in Arabic), 1st ed, al-Riyāḍ: Dār Ḥazm.
- Alṭyyār, Musā‘id ibn Sulaymān, (1993), *Fuṣūl fī uṣūl al-tafsīr* (in Arabic), 1st ed, al-Riyāḍ: Dār al-Nashr al-dawlī.
- Ibn ‘Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir ibn Muḥammad, (1984), *Al-Taḥrīr wa-al-tanwīr* (in Arabic), (n. n), Tūnis: al-Dār al-Tūnisīyah lil-Nashr.
- ‘Abbās, Faḍl Ḥasan, (2007), *Muḥāḍarāt fī ‘ulūm al-Qur’ān* (in Arabic), 1st ed, al-Urdun: Dār al-Nafā’is lil-Nashr wa-al-Tawzī‘.
- Al-‘Ubaydī, Muḥammad ‘Abd Allāh, (2004), *Dalālat al-siyāq fī al-qīṣaṣ al-Qur’ānī* (in Arabic), (n. n), Ṣan‘ā’: Wizārat al-Thaqāfah wa-al-Siyāḥah,).
- Al-‘Adawī, Muḥammad Khayr, (1980), *Al-‘Ibrah min qīṣṣat Mūsá fī al-Qur’ān al-Karīm, Risālat mājistīr* (in Arabic), Kullīyat al-sharī‘ah wa-al-Dirāsāt al-Islāmīyah, Jāmi‘at al-Malik

- ‘Abd al-‘Azīz, Makkah.
- Al-‘Arawī, ‘Abd Allāh, (1997), *Thaqāfatunā fī daw’ al-tārīkh* (in Arabic), al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī.
- Al-‘Asqalānī, Aḥmad ibn ‘Alī, (1379h), *Fath al-Bārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (in Arabic), Bayrūt: Dār al-Ma‘rifah.
- Ibn ‘Aṭīyah, ‘Abd al-Ḥaqq ibn Ghālib, (1422H), *Al-muḥarrir al-Wajīz fī tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz* (in Arabic), 1st ed, Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- Al-‘Azmah, ‘Azīz, (2002), *Dunyā al-Dīn fī Ḥādir al-‘Arab* (in Arabic), 2nd ed, Bayrūt: Dār al-Ṭalī‘ah.
- Al-‘Akk, Khālīd ‘Abd al-Raḥmān, (1986), *Uṣūl al-tafsīr wa-qawā‘idih* (in Arabic), 2nd ed, Bayrūt: Dār al-Nafā‘is.
- ‘Umar, Aḥmad Mukhtār, wa-bi-musā‘adat farīq ‘amal, (2008), *Mu‘jam al-lughah al-‘Arabīyah al-mu‘āṣirah* (in Arabic), 1st ed, ‘Ālam al-Kutub.
- Al-‘Umarī, Marzūq, (2012), *Ishkālīyat tārīkhīyah al-naṣṣ al-dīnī* (in Arabic), 1st ed, Bayrūt: Manshūrāt Dīfāf.
- Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris, (1979), *Mu‘jam Maqāyīs allghh* (in Arabic), (n. n), Dār al-Fikr.
- Al-Qannawjī, Muḥammad Ṣiddīq, (1992), *Fath al-Bayān fī Maqāshid al-Qur‘ān* (in Arabic), Bayrūt: al-Maktabah al-‘Aṣrīyah.
- Ibn al-Qayyim, Abū ‘Abd Allāh ibn Muḥammad, (1973), *Madārij al-sālikīn bayna Manāzil Iyyāka na‘budu wa-ıyyāka nasta‘ın* (in Arabic), 2nd ed, Bayrūt, Dār al-Kitāb al-‘Arabī.
- Lūlīdī, Yūnus, (1996), *Al-ustūrah bayna al-Thaqāfah al-Gharbīyah wa-al-Thaqāfah al-Islāmīyah* (in Arabic), 1st ed, Maṭba‘at Ānfū Brānt.
- Madkūr, ‘Alī Aḥmad, (1990), *Manhaj al-Tarbiyah fī al-taṣawwur al-Islāmī* (in Arabic), 1st ed, Bayrūt: Dār al-Naḥḍah al-‘Arabīyah.
- Muṭāwī, Sa‘īd ‘Aṭīyah ‘Alī, (2006), *Al-i‘jāz al-qīṣaṣī fī al-Qur‘ān* (in Arabic), 1st ed, al-Qāhirah: Dār al-Āfāq al-‘Arabīyah.

- Al-Muṭayrī, ‘Abd al-Muḥsin ibn Zabin, (2006), *Da ‘āwá al-tā ‘inīn fī al-Qur’ān al-Karīm fī al-qarn al-rābi‘ ‘ashar al-Hijrī wa-al-radd ‘alayhā* (in Arabic), 1st ed, Bayrūt: Dār al-Bashā’ir al-Islāmīyah.
- Ibn manzūr, Muḥammad ibn Mukarram, (1414h), *Lisān al-‘Arab* (in Arabic), 3rd ed, Bayrūt, Dār Ṣādir.
- Mahrān, Muḥammad Bayyūmī, (1400h), *Dirāsāt fī Tārīkh al-‘Arab al-qadīm* (in Arabic), 2nd ed, al-Riyād, Jāmi‘at al-Imām Muḥammad ibn Sa‘ūd al-Islāmīyah.
- Al-Naḥlāwī, ‘Abd al-Raḥmān, (1403h), *Uṣūl al-Tarbiyah al-Islāmīyah w’sālybhā* (in Arabic), 2nd ed, Dimashq, Dār al-Fikr.
- Al-Nadwī, ‘Alī al-Ḥasanī, (1974m), *Al-Nubūwah wa-al-anbiyā’ fī daw’ al-Qur’ān* (in Arabic), 4th ed, al-Qāhirah: al-Mukhtār al-Islāmī.
- Al-Naṣrāwī, ‘Ādil ‘Abbās, (2016), *Muḥtawá al-naṣṣ al-Qur’ānī fī fahm al-mustashriqīn*, *Majallat Dirāsāt Istishraqīyat* (in Arabic), al-‘adad al-sādis, al-‘Irāq: al-Markaz al-Islāmī lil-Dirāsāt al-Istirātījīyah.
- Naqrah, al-Tuhāmī, (1974), *Saykūlūjīyat al-qiṣṣah fī al-Qur’ān* (in Arabic), 3rd ed, Tūnis: al-Sharikah al-Tūnisīyah lil-Tawzī‘.

الفواصل المعنوية في سورة المرسلات

(صورها وأغراضها)

(دراسة موضوعية)

د. هبة الله بنت صادق بن سعيد أبو عرب

أستاذ مشارك بقسم القرآن الكريم والدراسات الإسلامية

كلية الشريعة والقانون

جامعة جدة - المملكة العربية السعودية

Dr.heba1434@yahoo.com

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution international (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو الإضافة إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.

للاقتباس: أبو عرب، هبة الله صادق، الفواصل المعنوية في سورة المرسلات (صورها وأغراضها) -دراسة موضوعية، مجلة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، المجلد: 18، العدد: 2، 2023: 236-269.

تاريخ استلام البحث: 2023/10/03م تاريخ قبوله للنشر: 2023/10/19م

DOI: <https://doi.org/10.61821/v18i2.0151>

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى دراسة الفواصل المعنوية في سورة المرسلات، وبيان صورها وأغراضها المعنوية والتفسيرية، وأهمية هذا التنوع في صور الفاصلة، وأثره في تفصيل المعاني، والكشف عن مشكلتها، ومن خلال استعمال المنهج الوصفي والتحليلي خلصت إلى أن الفواصل في سورة المرسلات على أقسام، منها اللفظي، وجاء على صور، منها المتوازن، والمتوازي، والمرسل، والمطرف، والقسم الثاني، معنوي، وجاء على صورة مقاطع متناسقة، منتهية بفاصلة عرضية، أو بآية كاملة متكررة اللفظ، مختلفة الغرض والدلالة، فمنها ما أفاد نقل الخطاب على صيغ الالتفات وبصور مختلفة، ومنها ما كان غرضه المناسبة، ومراعاة النظر، وكشف اللبس، ورفع التوهم، والتفصيل، بالإضافة إلى الأغراض الصوتية، والبلاغية، إلا أن هذه الصور والأغراض ما زالت بحاجة إلى كثير بحث ودراسة؛ لذلك توصي الباحثة بتعميم الدراسة على جميع سور القرآن، وبيان المنهج والأغراض العامة في القرآن كله، كما توصي بدراسة أنواع الآيات الفواصل، وكذلك الفواصل المقطعية، والجمالية في السور المشابهة لسورة المرسلات، كالرحمن، والشعراء، والقمر، وغيرها.

الكلمات المفتاحية: سورة المرسلات، الفواصل، صور الفواصل، أغراض الفواصل.

Thematic Study of the Semantic Pauses in Surat al-Mursalat in Terms of Their Forms and Purposes

Dr. Hibatallah Sadiq Saeed Abu Arab

Associate Professor

Department of Holy Quran and Islamic Studies
College of Shari'a and Law, University of Jeddah
Kingdom of Saudi Arabia

©This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license.

Citation: Abu Arab, Hibatallah Sadiq, Thematic Study of the Semantic Pauses in Surat al-Mursalat in Terms of Their Forms and Purposes, Journal of the University of Holy Quran and Islamic Sciences, volume: 18, issue:2, 2023:236-269.

DOI: <https://doi.org/10.61821/v18i2.0151>

Received: 03/10/2023

Accepted: 19/10/2023

Abstract:

The study aims to investigate the semantic pauses in Surat Al-Mursalat, and to clarify their forms, semantic and exegetical purposes, the importance of this diversity in the forms of the pause, its impact on the details of the meanings, and the disclosure of their complexity. Through the use of the descriptive and analytical approach, the researcher concluded that the pauses in Surat Al-Mursalat are divided into two parts: the first is verbal, and it comes in the forms of symmetrical, parallel, sentential, and marginal. The second part is semantic, and it came in the form of consistent sections, ending with a casual pause, or with a complete verse with repeated words, different in purpose and meaning, some of which benefited from transferring the speech in the forms of attention and in different forms. Some of which were the purposes of appropriateness, taking into account the counterpart, revealing the ambiguity, removing the illusion, and detailing. In addition to the sound and rhetorical purposes, but these forms and purposes still need a lot of research and study; Therefore, the researcher recommends

generalizing the study to all surahs of Qur'an, and clarifying the methodology and general purposes in the entire Qur'an. As well as recommending the study of the types of verse pauses, as well as the segmental and categorical pauses in the surahs similar to Surat Al-Mursalat, such as Ar-Rahman, Al-Shu'ara', Al-Qamar and others.

Keywords: Surat Al-Mursalat, pauses, pause forms, pause purposes.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، خلق كل شيء فأحسن صنعه، وأتقنه، وهدى كل مخلوق لمعاشه وأهمه، والصلاة والسلام على النبي الصادق الوعد الأمين محمد وعلى آله وأزواجه وأصحابه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد:

لا شك أن التنوع في الاصطلاحات العلمية المستعملة عند أهل الاصطلاح من المفسرين، والعلماء له أثر كبير في فهم معاني القرآن الكريم، وفهم مناهج العلماء في التصنيف والتأليف، من خلال ضبط هذه الاصطلاحات والمناهج، ومن هذه الاصطلاحات على سبيل التمثيل لا الحصر: اصطلاح الفاصلة، التي يراد بها، فواصل الآيات القرآنية، وهي الكلمات الأخيرة من الآية، أو الكلمة الأخيرة، من كل جملة تامة، على اختلاف العلماء والباحثين في مواضعها وصورها وأغراضها، ومن هنا رأت الباحثة أن تستكمل بعض التفاصيل المتعلقة بالاستعمال اللفظي والمعنوي للفاصلة؛ وذلك في محاولة لتصنيف بعض صورها وأغراضها في سورة المرسلات، التي تنوعت فيها الفاصلة، الكلمية والجمالية بشكل ملحوظ، من خلال هذا البحث الذي أسميته: " الفواصل المعنوية في سورة المرسلات (صورها وأغراضها)".

مشكلة البحث:

تكمن مشكلة البحث في تنوع الفواصل في سورة المرسلات، واختلاف صورها، وأغراضها، ويمكن توصيف مشكلة البحث من خلال السؤال الرئيس الآتي:

- ما أبرز صور الفواصل في سورة المرسلات، وما أغراضها، اللفظية، والمعنوية؟

ويتفرع منه، بعض الأسئلة، منها:

- ما الفرق بين صور الفاصلة اللفظية، والمعنوية؟

- ما أثر اختلاف أغراض الفاصلة المعنوية على التفسير والمعاني؟

أسباب اختيار البحث وأهميته:

تكمن أهمية هذا البحث، أنه يتعلق بالفاصلة اللفظية، والمعنوية، وأثر اختلاف صورها وأغراضها في التفسير والمعاني. حيث تنوعت الفاصلة في سورة المرسلات تنوعاً ملحوظاً، فتوهم بعض الطاعنين في القرآن أن هناك تكراراً غير مفيد، فجعلوا ذلك مدخلاً للطعن في القرآن الكريم.

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى تحقيق العديد من الأهداف، منها:

- 1- دراسة الفواصل اللفظية في سورة المرسلات، وبيان صورها.
- 2- إيضاح صور الفواصل المعنوية، في السورة، وبيان أغراضها، اللفظية والمعنوية.
- 3- الإشارة إلى المدلولات الجمالية والأثر المعنوي لتكرار الفاصلة الجمالية - الآية المتكررة- ودفع مزاعم الطاعنين في القرآن الكريم.

منهج البحث:

حاولت الباحثة من خلال اتباع المنهج الوصفي والتحليلي دراسة مفهوم الفاصلة، وصورها وأغراضها، من خلال تقسيم السورة إلى قسمين رئيسين، الأول: مختص بدراسة الفاصلة اللفظية وصورها وأغراضها، بشكل موجز، مرتكز على ما له علاقة بالمعنى، وترك ما له متعلق بعلم البلاغة، والآخر: تقسيم الفاصلة المعنوية بحسب المقاطع المعنوية في السورة، كل مقطع مستقل بذاته، وأحياناً تدمج بعض المقاطع معاً لشدة تعلقها ببعض، أو لاشتراكها في بعض المدلولات والأغراض.

الدراسات السابقة:

- تناسب الفواصل وأثره في تفسير القرآن الكريم، رحاب كامل عبد الله الهاشمي، رسالة ماجستير، جامعة أم القرآن، كلية أصول الدين، السعودية، 2008م.
 - تناولت الباحثة، الفواصل في جميع القرآن، بشكل مقتضب، منتخبة بعض النماذج من سور مختلفة، وكان البحث مهتمًا بالفواصل اللفظية، وصورها، وأغراضها البلاغية، مع الإشارة إلى بعض النكت المعنوية.
 - المناسبة بين الفواصل القرآنية وآياتها (دراسة تطبيقية على سور جزء تبارك)، محمد أحمد محمود أبو اللبن، رسالة ماجستير، كلية أصول الدين، الجامعة الإسلامية، غزة، فلسطين، 2001م.
 - وهي كالدراسة السابقة من حيث المنهجية والمضمون، إلا أنها كانت محدودة في جزء تبارك، وتركزت على الفواصل فيه شكل أدق من سابقتها.
 - وأما هذه الدراسة فستركز على صور الفاصلة في سورة المرسلات، بجميع صورها اللفظية، والفاصلة الآية، وكذلك تناسب الفواصل المقطعية، وأغراضها.
 - وقد قسم هذا البحث إلى أربعة مباحث، ومقدمة، فيها أسباب اختيار البحث، وأهميته، وأهدافه، ومنهج البحث، والدراسات السابقة، ثم الخاتمة.
- ### هيكل البحث:
- المبحث الأول: مفهوم الفاصلة، لغة واصطلاحًا.
 - المبحث الثاني: الفواصل اللفظية، في سورة المرسلات.
 - المبحث الثالث: الفواصل الموضوعية، أو المقطعية في السورة.
 - المبحث الرابع: الفصل بتكرار آية، وبعض أغراضه المعنوية.
 - الخاتمة: وتشمل: النتائج، والتوصيات.

المبحث الأول

مفهوم الفاصلة، لغة واصطلاحاً

الفاصلة في اللغة: الفصل، أي: بون ما بين الشئين. قال ابن فارس: "الفاء والصاد واللام، كلمة صحيحة تدل على تمييز الشئ من الشئ وإباتته عنه، يقال: فصلت الشئ فصلاً" (1).

والفصل من الجسد: موضع المفصل، وبين كل فصلين وصل⁽²⁾، وفصل ما بين كل شئين حدّ بينها (3).

والفاصلة: علامات الترقيم في الكتابة، أي: العلامة التي توضع بين الجمل التي يتركب منها كلام تامّ الفائدة، وهي في الشعر القافية، وفي المنثور السجع، ونحوه (4)؛ وإنما سميت الفاصلة في القرآن بهذا الاسم أخذاً من قوله تعالى: ﴿كَتَبْنَا فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [فصلت: 3]؛ لأن بها تتم المعاني، وتزداد وضوحاً وجلاءً وقوة؛ فمكانة الفاصلة من الآية مكانة القافية من البيت، إذ تصبح الآية لبنة متميزة في بناء هيكل السورة (5).

ولا يجوز تسميتها بالقوافي إجمالاً؛ لأن الله لما سلب عن القرآن اسم الشعر وجب

(1) ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا، القزويني الرازي، (1399هـ - 1979م)، معجم مقاييس اللغة، المحقق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، (4/ 505).

(2) ينظر: الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم، (د ت)، كتاب العين، المحقق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال، (7/ 126).

(3) الأزهرى، محمد بن أحمد بن الأزهرى الهروي، (2001م)، تهذيب اللغة، المحقق: محمد عوض مرعب، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (3/ 269).

(4) ياسوف، أحمد، (١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م)، جماليات المفردة القرآنية، ط2، دار المكتبي - دمشق، (ص: 309).

(5) ينظر: السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين، (1394هـ / 1974م)، الإتقان في علوم القرآن، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (3/ 332)، والبدوي، أحمد أحمد عبد الله البيلي، (2005م)، من بلاغة القرآن، نخضه مصر - القاهرة، (ص: 64).

سلب القافية عنه أيضاً؛ لأنها منه، وخاصة في الاصطلاح⁽¹⁾.

الفاصلة في الاصطلاح:

أجمع أهل العلم على أن القرآن الكريم لا يوصف بالشعر، ولا تطلق عليه مسميات الشعر، ولا أوزانه، ولا ما يتعلق به مما يختص به، كالبحور، والقوافي، وغيرها، ولذلك استعمل لفظ الفاصلة، للتفريق بين القوافي وبين رؤوس الآيات، أي الكلمة التي تكون في آخر الآية القرآنية، فهي كقرينة السجع في النثر، وقافية البيت في الشعر⁽²⁾.
وقد عرفها الباقلاني فقال: "الفواصل حروف متشاكلة في المقاطع، يقع بها إفهام المعاني"⁽²⁾.

وقيل بأنها: "الكلمات الواقعة في أواخر الآيات، وهذه الكلمات إما أن تتماثل في أواخر حروفها أو تتقارب صيغ النطق بها"⁽³⁾.

وقيل: هي كلمة آخر الآية، كقافية الشعر، وقرينة السجع، وتقع الفاصلة عند الاستراحة في الخطاب، لتحسين الكلام بها، وهي الطريقة التي يبين القرآن بها سائر الكلام. وتسمى فواصل لأنه ينفصل عندها الكلامان؛ وذلك أن آخر الآية فصل بينها وبين ما بعدها، فالفاصلة في القرآن كلمة تحتم بها الآية⁽⁴⁾.

إلا أن الداني - رحمه الله - خالف هذا التعريف، فقيده بفواصل الجمل، دون الآيات، إذ إن الآية الواحدة قد تحوي عدة فواصل، على خلاف من حدّ الفاصلة بالآية⁽⁵⁾.

(1) الصغير، محمد حسين علي، (1420هـ-2000م)، الصوت اللغوي في القرآن الكريم، ط1، دار المؤرخ العربي - بيروت، (ص: 143).

(2) الصوت اللغوي في القرآن، مرجع سابق (ص: 143).

(3) الجرمي، إبراهيم محمد، (1422 هـ - 2001 م)، معجم علوم القرآن، ط1، دار القلم، دمشق، (ص: 207).

(4) جماليات المفردة القرآنية، مرجع سابق، (ص: 309).

(5) ينظر: الداني، عثمان بن سعيد بن عثمان بن عمر أبو عمرو، (1422 هـ - 2001 م)، المكتفى في الوقف والابتداء، المحقق: محيي الدين عبد الرحمن رمضان، ط1، دار عمار، (ص: 8)، وأشار إلى ذلك

وما ذهب إليه الداني هو أقرب من الرأي الأول؛ لأن مراد الفصل على عمومه -فصل الآية أو فصل الجمل- يراد به تقريب المعاني وإفهامها، وقد أشار الزمخشري إلى ذلك فقال: "إنه لا تحسن المحافظة على الفواصل مجردا إلا مع بقاء المعاني على سدادها على المنهج الذي يقتضيه حسن النظم، والتمامه - كما لا يحسن تخير اللفظ المونق في السمع السلس على اللسان إلا مع مجيئه منقادًا للمعاني الصحيحة المنتظمة..."⁽¹⁾.

وتعرف الفاصلة القرآنية إما بالتوقيف، أو القياس:

فأما التوقيف: فمن وقف النبي ﷺ عليها دائماً، فهذا وجه لا خلاف فيه، وعكسه ما وصل دائماً، فلا فصل فيه، وما وقف عليه مرة ووصله أخرى، جاز فيه الوجهان، فإن الوقف يتحمل أن يكون للدلالة على الفاصلة القرآنية ونهاية الآية، أو للدلالة على الوقف التام، أو يكون استراحة⁽²⁾.

وأما القياسي: فهو إلحاق غير المنصوص عليه بالمنصوص عليه، لاسيما في المختلف في وصله والوقوف عليه، فهو محل النظر والاجتهاد والقياس، وهو فيما لم يرد فيه نص عن النبي ﷺ⁽³⁾. وبناء على الاختلاف في المفهوم الاصطلاحي وعدم انضباطه، اختلفت آراء العلماء والباحثين - وخاصة المتأخرين - فمنهم من جعل الفاصلة الكلمة الأخيرة من الآية، ومنهم من جعلها الكلمة الأخيرة في الجملة التامة، ومنهم من جعلها حروف الرّوي، ومنهم من أضاف صورة أخرى وهي الآيات الكاملة بين مجموع الآيات، وسوف أحاول من خلال هذه الدراسة

السيوطي، ينظر: الإتقان في علوم القرآن، مرجع سابق، (3/ 332)، وجماليات المفردة القرآنية، مرجع سابق، (ص: 324).

(1) نسب هذا القول له د. عبد العظيم إبراهيم محمد المطعني، في خصائص التعبير القرآني، ولم أقف عليه في الكشف، ينظر: المطعني، عبد العظيم إبراهيم، (١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م)، خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية، ط1، مكتبة وهبة، (1/ 311).

(2) معجم علوم القرآن، مرجع سابق، (ص: 207).

(3) معجم علوم القرآن، مرجع سابق، (ص: 207).

بيان صور هذه الفواصل وأثرها في المعنى من خلال سورة المرسلات.
والفواصل اللفظية على صور (1):

- متوازنة: وهي اتفاق أواخر الآيات في الوزن وحرف الروي، كقوله تعالى: ﴿وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ ۝۱ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ ۝۲ وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝۳﴾ [النجم: 1 - 3].
 - متوازنة: وهي اتفاق أواخر الآيات في الوزن دون الروي. كقوله تعالى: ﴿وَأَيْنَاهُمَا أَلْكَتَبَ الْمُسَدِّينَ ۝۱۷ وَهَدَيْتَهُمَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ۝۱۸﴾ [الصفوات: 117 - 118].
 - مطرفة: وهي اتفاق أواخر الآيات في الروي دون الوزن. كقوله تعالى: ﴿أَقْرَبَتِ السَّاعَةُ وَأَشَقَّ الْقَمَرُ ۝۱ وَإِنْ يَرَوْا آيَةً يُعْرَضُوا وَيَقُولُوا سِحْرٌ مُّسْتَمِرٌّ ۝۲﴾ [القمر: 1 - 2].
 - مرسلة: وهي عدم اتفاق أواخر الآيات لا في الوزن ولا في حرف الروي. كقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا السَّابِلَ فَلَا نَنْهَرُ ۝۱۰ وَأَمَّا بِنِعْمَةِ رَبِّكَ فَحَدِّثْ ۝۱۱﴾ [الضحى: 10 - 11].
- وغرضها جميعاً تمكين المعاني وإيضاحها من خلال تمكين المعاني: أي ختم الآية بما يناسب أولها في المعنى، أو التصدير: أي أن تكون الفاصلة ذاتها متقدمة في الآية، وعلى هذا فدلالة التصدير دلالة لفظية، أو التوشيح: وهو أن يكون في أول الكلام ما يستلزم الفاصلة من حيث المعنى، وعلى هذا فالدلالة هنا دلالة لفظية، فهذا الغرض الأول وهو مقصد الألفاظ، والغرض الثاني مدلول صوتي بلاغي، فيه تحسين للكلام، وتلوين (2).

(1) معجم علوم القرآن، مرجع سابق، (ص: 210)، خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية، مرجع سابق، (312 / 1)

(2) معجم علوم القرآن، مرجع سابق، (ص: 210)، خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية، مرجع سابق، (312 / 1).

المبحث الثاني

الفواصل اللفظية، في سورة المرسلات

توطئة:

سورة المرسلات، هذا اسمها في المصاحف وهو متفق عليه، ويقال لها: سورة العرف، وهي من السور المكية على قول الجمهور، وقيل فيها آية مدنية، وهي قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ﴾ [المرسلات: ٤٨]، قال السيوطي: "...أخرج ابن المنذر عن مجاهد أنها - الآية - نزلت في ثقيف"⁽¹⁾.

وآيات المرسلات (خمسون آية) باتفاق العدّ⁽²⁾، قال البقاعي: "...وفيها مما يشبه الفواصل، موضعان: (شامحات)، (عذراً)"⁽³⁾.

وتميزت بقصر آياتها، وكثرة الترغيب والترهيب فيها، مع تنوع مواضيعها وشمولها⁽⁴⁾، وقد تنوعت صور الفاصلة اللفظية في السورة على أقسام، منها:

الأول: المتوازبة: أي: ما اتفق أواخر الآيات في الوزن وحرف الروي⁽⁵⁾، كقوله تعالى:

(1) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين، (د ت)، لباب النقول في أسباب النزول، ضبطه وصححه: الاستاذ أحمد عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (ص: 208).

(2) ينظر: السخاوي، علي بن محمد بن عبد الصمد الهمداني، أبو الحسن، علم الدين، (1419 هـ - 1999 م)، جمال القراءة وكمال الإقراء، دراسة وتحقيق: عبد الحق عبد الدايم سيف القاضي، ط1، مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت، (1/ 145-146).

(3) البقاعي، إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط، (1408 هـ - 1987 م)، مساعد النظر للإشراف على مقاصد السور، ويسمى: "المقصد الأسمى في مطابقة اسم كل سورة للمسمى"، ط1، مكتبة المعارف، الرياض، (3/ 146-147).

(4) ينظر: الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، (1398 هـ - 1978 م)، غريب القرآن، المحقق: أحمد صقر، دار الكتب العلمية. (ص: 505).

(5) معجم علوم القرآن، مرجع سابق، (ص: 210)، خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية، مرجع سابق، (1/ 312).

﴿وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا ۝١﴾ فَأَلْعَصْفَتِ عَصْفًا ۝٢﴾ وَالنَّيِّرَاتِ نَشْرًا ۝٣﴾ فَأَلْفَرَقَتِ فَرَقًا ۝٤﴾ فَأَلْمُقَيَّبَتِ ذِكْرًا ۝٥﴾ عُدْرًا أَوْ نُذْرًا ﴿ [المرسلات: 1 - 6].

وقد فصل هذا المقطع المتصل بحروف العطف، بعدة فواصل: منها فواصل الآيات، وهي الكلمات الأخيرة في كل آية، وكذلك توافق الوزن وحروف الروي في كل كلمة منها، إلا أن هناك فاصلتان، مختلفتان: الأولى، واقعة في جواب القسم، وهي مختلفة في الوزن، وحروف الروي، وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَوَفْعٍ﴾ [المرسلات: 7]، والثانية: مختلفة اختلافاً تاماً ومنفصلة انفصلاً بيّناً في اللفظ، والمعنى، وهي قوله تعالى: ﴿فَإِذَا التُّجُومُ طُمِسَتْ﴾ [المرسلات: 8]، وما بعدها.

والملاحظ هنا، أن هذا المقطع المتصل من الآيات المتفقة في الوزن، وحروف الروي، ومشتركة بأن ما فيها من المسميات كالرياح، والملائكة، والرسول، مقسم به، ومحتوم، بجواب القسم، المتضمن للوعيد والتهديد، يمثل صورة واضحة، منفصلة عما بعدها من حيث الموضوع القريب - القسم -، ومتفقة معها في مقصد السورة العام، وكذلك القرآن⁽¹⁾.

الثاني: المرسلات: أي: ما اختلف فيه أواخر الآيات في الوزن وحرف الروي⁽²⁾، وهي المقطع السابق من السورة، من قوله: ﴿وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا﴾ [المرسلات: 1]، إلى قوله: ﴿عُدْرًا أَوْ نُذْرًا﴾ [المرسلات: 6]. مع قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَوَفْعٍ﴾ [المرسلات: 7].

هذا الفاصلة الكلمة - (لواقع) - مرتبطة بما قبلها، بأنها جواب القسم، وإن اختلفت مع ما قبلها في الوزن وحروف الروي، إلا أنها أوحى بانتهاء القسم، والتهيئة لما بعدها من

(1) ينظر: الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر، (1420 هـ - 2000 م)، جامع البيان في تأويل القرآن، المحقق: أحمد محمد شاكر، ط1، مؤسسة الرسالة، (24/ 122-129)، الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن حبيب، (د ت)، تفسير الماوردي = النكت والعيون، المحقق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، (6/ 175).
(2) معجم علوم القرآن، مرجع سابق، (ص: 210)، خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية، مرجع سابق، (1/ 312)

المعاني والدلالات.

الثالث: المتوازنة: وهي اتفاق أواخر آيات في الوزن دون الروي⁽¹⁾، كقوله تعالى: ﴿فَجَعَلْنَاهُ فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ﴾ (٢١) إِلَى قَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴿٢٢﴾ فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَدِرُونَ ﴿٢٣﴾ [المرسلات: 21 - 23]، وقوله تعالى: ﴿أَنْطَلِقُوا إِلَىٰ مَا كُنْتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ﴾ (٢١) أَنْطَلِقُوا إِلَىٰ ظِلِّ ذِي تُلُكٍ شُعَبٍ ﴿٢٩﴾ [المرسلات: 29 - 30].

وهذا الفصل على اعتبار كل آية، أي: فصل الآية عن الآيات قبلها وبعدها، وإن اختلفت الفاصلة في حروف الروي، إلا أنها مرتبطة معها في المعنى الكلي للمقطع، وهو ما سأبينه من خلال المبحث الآتي.

(1) معجم علوم القرآن، مرجع سابق، (ص: 210)، خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية، مرجع

سابق، (312 / 1)

المبحث الثالث

الفواصل الموضوعية، أو المقطعية في السورة

التفسير الموضوعي لون من ألوان التفسير، وهو على صور عدة، مختلفة باختلاف المواضيع المراد دراستها، كدراسة المجاز في القرآن، أو المفردات، أو القسم. وفي كلٍّ منها مؤلفات⁽¹⁾، وهو يختلف عن التفسير العام الإجمالي والتفسير التحليلي اختلافًا كبيرًا، لأن هذه الأنواع تعتمد التخصيص المعنوي والدلالي بشكل كبير، وإنما يتم بناء البحث في التفسير الموضوعي على أمرين:

الأول: مجال المتخصص فيه، أي: بروعه في فن من الفنون التي أشار إليها القرآن الكريم، وإتقانه له كلٌّ بحسب ما أتقن، وبحسب تخصصه، والفن الذي يحسنه، حيث يهتم الباحث باستقراء موضوع معيّن في القرآن الكريم، يلمّ بجوانبه وأطرافه، فالأصولي -مثلًا- يعني بإبراز الآيات التي تشتمل على قواعد أصولية، والفقهاء يهتم بتناول آيات الأحكام، والنحوي يهتم بمسائل اللغة... وهكذا كل حسب تخصصه.

الثاني: المعنى المراد إيضاحه وبيانه، وفي القرآن الكريم مواضيع كثيرة، تكرر ذكرها بقصد بيان أهميتها، وهي إما أن تأتي على صور مختلفة كالقصص الطويلة التي يختلف فيها الروي، والفواصل، وإما أن تذكر في مقطع متسلسل من الآيات المتناسقة في الروي والفواصل، وهو ما ترتكز هذه الدراسة على بيانه وإيضاح بعض صورته من خلال دراسة الفواصل في سورة المرسلات، حيث اشتملت السورة على عدة مقاطع اتفقت فواصل الآيات فيها جميعًا، كل موضوع على حدة، وسواء كثرت الفواصل -الآيات- أو قلت إلا أنها كانت كافية لبيان المعاني، وفي كل نهاية مقطع أو موضوع معين انتهت المعاني أو المقاطع بصيغة معينة من صيغ الفصل الكلمية، كالتوازية، والمرسلة، والمتوازنة، أو الجمالية، كقوله تعالى: ﴿وَلِيَوْمِذِي الْمُنْكَدِ بَيْنَ﴾ [المرسلات: 15]، ويمكن إيضاح ذلك من خلال دراسة المواضيع والمقاطع، ومعانيها وفواصلها

(1) انظر: منصور، عبد القادر محمد، (1422 هـ - 2002 م)، موسوعة علوم القرآن، ط1، دار القلم العربي، حلب. (ص: 187).

من خلال الآتي⁽¹⁾:

- **المقطع والموضوع الأول:** قوله تعالى: ﴿وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا ۝١ فَالْعَصْفَاتِ عَصْفًا ۝٢ وَالنَّشْرِ نَشْرًا ۝٣ فَالْفَرْقَتِ فَرْقًا ۝٤ فَالْمُلَقَّاتِ ذِكْرًا ۝٥ عُدْرًا أَوْ نُذْرًا ۝٦ إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَوَفِّعُ ۝٧﴾ [المرسلات: 1 - 7].

هذا المقطع من الآيات المتتالية المفصول بعضها عن بعض بفاصلة متحدة في الوزن والروي، هي محور هذه السورة، فهي كسائر السور المكية متعلقة بأمور العقيدة، فذكر فيها القسم على وقوع البعث، ثم بيان مقدماته، ثم إيراد بعض دلائل القدرة والوحدانية، فأقسم سبحانه بهذه المخلوقات العظيمة، والأحداث العجيبة، على حقيقة البعث والجزاء، قال السعدي في تفسيره: "أقسم تعالى على البعث والجزاء بالأعمال"⁽²⁾، فكان مطلع السورة مبيناً لعظيم قدرة الله وأنه -تبارك وتعالى- المالك لجميع المخلوقات، يرسل ما شاء على من يشاء، ويصرف ما يشاء كيف يشاء، وينشر من شاء في فسيح ملكه وملكوته، وينزل الرحمات والآيات بوساطة الذين اصطفاهم واختارهم، من خلقه على من اصطفى من عباده وارتضاهم لرسالته، ويدبر بأمرة شؤون مخلوقاته، فيسخر بعضها لبعض، ويسلط بعضها على بعض، بعلم، وحكمة، وقدرة⁽³⁾.

قال ابن جرير الطبري بعد ذكر اختلاف المفسرين في المراد بالمرسلات: "... والصواب من القول في ذلك عندنا أن يقال: إن الله تعالى ذكره أقسم بالمرسلات عرفاً، وقد ترسل عرفاً الملائكة، وترسل كذلك الرياح، ولا دلالة تدل على أن المعنى بذلك أحد الحزبين دون الآخر، وقد عمّ جلّ ثناؤه بإقسامه بكل ما كانت صفتة ما وصف، فكلّ من كان صفتة كذلك،

(1) خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية، مرجع سابق، (1/ 331-332).

(2) السعدي، عبد الرحمن بن ناصر بن عبد الله، (1420هـ - 2000م)، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، المحقق: عبد الرحمن بن معلا اللويحي، ط1، مؤسسة الرسالة، (ص: 903).

(3) ينظر: مجمع البحوث، مجموعة من العلماء بإشراف مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، (1414هـ - 1993م)، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، ط1، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، (10/ 1722).

فداخل في قسمه ذلك ملكًا أو ريحًا أو رسولًا من بني آدم مرسلًا⁽¹⁾.

- **المقطع والموضوع الثاني:** قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا النُّجُومُ طُمِسَتْ ﴿٨﴾ وَإِذَا السَّمَاءُ فُرِجَتْ ﴿٩﴾ وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّفَتْ ﴿١٠﴾ وَإِذَا الرُّسُلُ أُنْفِثَتْ ﴿١١﴾ لِأَيِّ يَوْمٍ أُخِّلَتْ ﴿١٢﴾ لِيَوْمِ الْفَصْلِ ﴿١٣﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الْفَصْلِ ﴾ [المرسلات: 8-14].

بعد أن أقسم سبحانه وتعالى بمخلوقاته العظيمة على تحقق البعث والوعيد، بين سبحانه وتعالى بعضًا من أمارات وعلامات وقوع القيامة، من الحوادث الكونية المتسلسلة المترابطة، وهي طمس النجوم وذهاب ضيائها، فليس لها نور ولا ضوء حينئذ، وفرجت السماء، فتشقق وتصدّعت، ونسفت الجبال من أصلها، فكانت هباء منبثًا، وأجلت الرسل للاجتماع لوقتها يوم القيامة⁽²⁾، قال السعدي: " فإذا وقع حصل من التغير للعالم والأهوال الشديدة ما يزعج القلوب، وتشدد له الكروب، فتطمس النجوم أي: تتناثر وتزول عن أماكنها وتنسف الجبال، فتكون كالهباء المنثور، وتكون هي والأرض قاعًا صفصفاً، لا ترى فيها عوجًا ولا أممًا، وذلك اليوم هو اليوم الذي أقتت فيه الرسل، وأجلت للحكم بينها وبين أممها"⁽³⁾.

ثم اختتم المقطع بفاصلتين، الأولى لفظية، وهي اختلاف الوزن، والروي في قوله تعالى: ﴿ لِيَوْمِ الْفَصْلِ ﴿١٣﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الْفَصْلِ ﴾ [المرسلات: 13-14].⁽⁴⁾، والثانية: جملة كاملة تكررت في السورة، وهي: ﴿ وَبَلِّغْ لِلْمُكذِّبِينَ ﴾ [المرسلات: 15]⁽⁵⁾.

وقد أشار عبد السلام راغب (معاصر) إلى هذا التصوير الموضوعي لهذه الأحداث المترابطة، فقال: "... وتتواصل الصور والمشاهد في رسم أهوال ذلك اليوم، مع

(1) جامع البيان، للطبري، مرجع سابق، (4/ 124-125).

(2) ينظر: جامع البيان، للطبري، مرجع سابق، (4/ 129).

(3) تفسير السعدي، مرجع سابق، (ص: 903).

(4) ينظر: خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية، مرجع سابق، (ص: 332).

(5) سيأتي بيان الفصل فيها لاحقًا.

إضافات جديدة في كل مشهد معروض، لإيضاح الحقائق الدينية، وزيادة التأثير في النفوس، يقول الله تعالى: ﴿فَإِذَا النُّجُومُ طُمِسَتْ ﴿٨﴾ وَإِذَا السَّمَاءُ فُرجت ﴿٩﴾ وَإِذَا الْجِبَالُ سُفَّتْ ﴿١٠﴾ وَإِذَا الرَّسُلُ أُنتت ﴿١١﴾ لِأَيِّ يَوْمٍ أُجِّلَتْ ﴿١٢﴾ لِيَوْمِ الْفَصْلِ ﴿١٣﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمَ الْفَصْلِ ﴿﴾ [المرسلات: 8 - 14]، فالنجوم المطموسة، مترابطة مع صورتها المنكدره في سورة التكوير، ضمن نظام العلاقات التصويرية، لبيان مراحل زوالها... وهكذا نفهم الصور في المشاهد القرآنية، فهي مترابطة، ويكمل بعضها الآخر، في رسم الحقائق، وتصوير المتغيرات فيها بدقة متناهية، فكل صورة لها إبحاؤها، ودلالاتها في رسم المشهد الكوني، حتى تكتمل الرؤية الأخيرة في زوال المشاهد الكونية المألوفة...، وهذا يدل على دقة التصوير والتعبير، في رسم المشاهد الكونية، في كل أحوالها، ومراحلها، لتكوين الرؤية النهائية لها... وهذا الترابط بين الصور، يؤكد وحدة التصوير الفني في القرآن الكريم، كما يؤكد وحدة الرؤية للحياة والكون والإنسان، ويثبت الإعجاز في القرآن الكريم" (1).

– **المقطع والموضوع الثالث، والرابع، والخامس:** هي مقاطع، ثلاثة، كل مقطع مؤلف من مجموعة من الآيات تتمحور حول موضوع واحد، وردت في بيان بعض دلائل القدرة الإلهية على البعث والإحياء بعد الموت، وهو إهلاك بعض الأمم المتقدمة، وخلق الإنسان، والأرض، وهي:

أ. قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نُهَبِكِ الْأَوَّلِينَ ﴿١٦﴾ ثُمَّ نُنْعِمُهُمُ الْآخِرِينَ ﴿١٧﴾ كَذَلِكَ نَفْعَلُ بِالْمُجْرِمِينَ ﴿١٨﴾﴾ [المرسلات: 16 - 18].

ب. قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ ﴿٢٠﴾ فَجَعَلْنَاهُ فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ﴿٢١﴾ إِلَى قَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴿٢٢﴾ فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَادِرُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [المرسلات: 20 - 23].

ج. قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا ﴿٢٥﴾ أَحْيَاءً وَأَمْوَاتًا ﴿٢٦﴾ وَجَعَلْنَا فِيهَا رِوْسًا شَدِيدَاتٍ وَأَسْفِينًا كُرُ

(1) الراغب، عبد السلام أحمد، (1422 هـ - 2001 م)، وظيفة الصورة الفنية في القرآن، ط1، فصلت للدراسات والترجمة والنشر، حلب. (ص: 335).

مَاءَ فُرَاتًا ﴿ [المرسلات: 25 - 27].

فالأول والثالث، اتفقا في اتفاق الوزن وحروف الروي، في كل منهما، فكانت الفاصلة متوازية، والثاني: اختلفت الوزن وحروف الروي مرتين، وقد اجتمعت المقاطع الثلاثة في أنها تدل في عمومها على القدرة في التصرف في جميع المخلوقات، إحياء وإماتة، فهذا وجه، والثاني: أنها جاءت على صيغة السؤال والاستفهام الإنكاري، فهو داخل على نفى، ونفى النفي إثبات ويراد بالاستفهام التقريري، والمراد به طلب الإقرار بما بعد النفي (1).

فالاستفهام في قوله ﴿ أَلَمْ تَهْلِكِ الْأُولَىٰ ﴾ [المرسلات: 16]، وفي الآيات المماثلة له بعد ذلك، للتقرير، والمقصود به نزع الاعتراف منهم وإقرار مشركي قريش على صحة البعث؛ لأن من يقدر على الإهلاك، قادر على الإعادة (2).

والآيات متصلة بالسياق السابق أيضًا وبسبيل التدليل على قدرة الله على تحقيق ما يوعد به الناس من البعث والحساب والجزاء وهي ثلاثة مقاطع كل منها ينتهي بإنذار المكذبين بهول ذلك اليوم. وهذا التكرار مستمر في جميع مقاطع السورة مما جعل لها خصوصية نظامية ينطوي فيه تشديد في الإنذار والتفريع كما هو المتبادر، وفي كل مقطع حجة مقتطعة مما يعرفه السامعون من الحقائق التي لا سبيل للممارسة فيها من قدرة الله وعظمة كونه ودقة نواميسه فيه حيث تستحكم الحجة فيهم (3).

قال محمد عزت دروزة (معاصر): "... وقد جاءت المقاطع بأسلوب السؤال الاستنكاري الذي ينطوي فيه تقرير معرفة السامعين لجوابه الصحيح وهو التسليم بقدرة الله وصدق الحجة. فهم يعرفون أن الله -عز وجل- قد أهلك الأولين وأتبعهم بمن بعدهم، وأن

(1) ينظر: التفسير الوسيط - مجمع البحوث، مرجع سابق، (1/ 76) و(10/ 1728).

(2) ابن عاشور، محمد الطاهر، (1984م)، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، (29/ 428).

(3) ينظر: دروزة، محمد عزت، (1383هـ)، التفسير الحديث، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، (211/2)، بتصرف يسير.

هذه عادته في المجرمين. وهم يعرفون أن الله -عزّ وجلّ- خلقهم من ماء مهين قدر له وقتاً معلوماً في الرحم وأنه هو الذي سوّاهم على أحسن تقدير وحساب وتكوين، وهم يعرفون أن الله -عزّ وجلّ- جعل الأرض نطاقاً واسعاً للأحياء والأموات وجعل فيها الرواسي الشامخات وأجرى فيها المياه العذبة التي يستقون منها والتي فيها قوام حياتهم. وفي كل هذا الدليل القاطع على قدرته على بعثهم بعد الموت للحساب⁽¹⁾.

— **المقطع والموضوع السادس، والسابع:** قوله تعالى: ﴿ أَنْظِلُّوْا إِلَيْنَا مَا كُنْتُمْ بِهِ تَكْذِبُونَ ﴾ (٣١) ﴿ أَنْظِلُّوْا إِلَيْنَا ظِلِّ ذِي ثُلَّةٍ شُعْبٍ ۚ لَا ظَلِيلٍ وَلَا يُغْنِي مِنَ الْلَهَبِ ﴾ (٣٢) ﴿ إِنَّمَا تَرْمِي بِشَكْرِ كَالْقَصْرِ ۚ كَأَنَّهُ جَمَلٌ صُفْرٌ ﴾ (٣٣) [المرسلات: 29 - 33].

في هذا المقطع تكوّن التركيب اللفظي من مقطعين صوتيين مركبين متكاملين في المعنى، ومترابطين، الأول: يصور مآل الكافرين في يوم الحشر، والثاني: يصف بعض صور عذاب جهنم، وخاصة ظليل دخانها، فالأول: انتهى، بفاصلة مرسلة، اختلف الوزن فيها وحروف الروي، وهي: (تكذبون، شعب، واللهب) فاختلفت الفاصلة من وجه، أي: (تكذبون، عما بعدها) واتفقت من وجه آخر، أي: (شعب، واللهب)، ثم اختلفت مرة أخرى من وجه، أي: فصل: اللهب عن: (كالقصر)، ثم اتفقت: (كالقصر)، مع (صفر). إلا أن كل مقطع منها صور لنا صورة جزئية من صورة عامة، فالفاصلة الأولى تغيرت لتمثل لنا حال دعهم إلى جهنم، وحشرهم إليها وهم كارهون، فقال تبكيئاً لهم: ﴿ أَنْظِلُّوْا إِلَيْنَا مَا كُنْتُمْ بِهِ تَكْذِبُونَ ﴾ (٣١) [المرسلات: 29]⁽²⁾، ثم وصف الظل الذي أمرهم بالانطلاق إليه، فقال: ﴿ أَنْظِلُّوْا إِلَيْنَا ظِلِّ ذِي ثُلَّةٍ شُعْبٍ ۚ لَا ظَلِيلٍ وَلَا يُغْنِي مِنَ الْلَهَبِ ﴾ [المرسلات: 30 - 31]، وهو تبكييت مقابل لما عليه

(1) التفسير الحديث، مرجع سابق، (2/ 212).

(2) ينظر: الأخفش، أبو الحسن المجاشعي بالولاء، البلخي ثم البصري، (1411 هـ - 1990 م)، معاني القرآن للأخفش، تحقيق: الدكتورة هدى محمود قراعة، ط1، مكتبة الخانجي، القاهرة، (2/ 563)، معجم علوم القرآن، مرجع سابق، (ص: 210)، خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية، مرجع سابق، (1/ 312).

المؤمنون من الاستتلال بظل الرحمن يوم لا ظل إلا ظله، ثم عرض لنا بعض ما يمكن أن يتخيل الإنسان من ماهية هذا الظل، وما يحمله، وما يتطاير منه من الشرر، فقال: ﴿ إِنَّمَا تَرْمِي بِشَكْرِ كَالْقَصْرِ ۚ كَأَنَّهُ جَمَلٌ صُفْرٌ ﴾ [المرسلات: 32 - 33] (1).

ويجمع هذه المعاني التي ما هي إلا جزئية مقدمة لما عليه العذاب العظيم لهم المتمثل بجهنم، وما فيها من العذاب الذي وصف هوله العظيم في آيات ومواضع أخر (2).

وقد تكرر هذا الشيء في المقطع الذي بعده -السابع-، في قوله تعالى: ﴿ هَذَا يَوْمٌ لَا يَظْقُونَ ۚ وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَدِرُونَ ۚ ﴾ [36] و﴿ وَيَلْ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ۚ ﴾ [37] هَذَا يَوْمٌ لِّلْفَصْلِ جَمَعْتُمْ وَالْأُولَىٰ ۚ ﴾ [38] فَإِن كَانَ لَكُم كَيْدٌ فَكِيدُونِ ﴾ [المرسلات: 35 - 39].

حيث انتقل المعنى لتوصيف يوم الحساب والجزاء، ولكن بفواصل متوازنة، اتفقت في فاصلتين متتاليتين، وهي: ﴿ هَذَا يَوْمٌ لَا يَظْقُونَ ۚ وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَدِرُونَ ۚ ﴾ [المرسلات: 35 - 36]، ثم فصلها بفاصلة آية، وهي قوله تعالى: ﴿ وَيَلْ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ۚ ﴾ [المرسلات: 37]، ثم كرر التأكيد لتوصيف هذا اليوم -يوم الحساب- بفاصلة مرسله وهي قوله: ﴿ هَذَا يَوْمٌ لِّلْفَصْلِ جَمَعْتُمْ وَالْأُولَىٰ ۚ ﴾ [38] فَإِن كَانَ لَكُم كَيْدٌ فَكِيدُونِ ﴾ [المرسلات: 38 - 39]، ومقصد ذلك اختتام التوصيف كلياً، حيث اختلفت الفاصلة الأخيرة ﴿ فَكِيدُونِ ﴾ عن سابقتها؛ لأنها بمنزلة جواب التبيكيت

(1) ينظر: البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء، (1420هـ)، معالم التنزيل في تفسير القرآن = تفسير البغوي، المحقق: عبد الرزاق المهدي، ط1، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (5/ 197)، معجم علوم القرآن، مرجع سابق، (ص: 210)، خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية، مرجع سابق، (1/ 312).

(2) ينظر: الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل، أبو إسحاق، (1408 هـ - 1988م)، معاني القرآن وإعرابه، المحقق: عبد الجليل عبده شلي، ط1، عالم الكتب - بيروت، (5/ 268).

والتعجيز، فناسبت المغايرة اللفظية، للمناسبة المعنوية⁽¹⁾.

- **المقطع، والموضوع الثامن:** قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُنَاقِبِينَ فِي ظِلَالٍ وَعُيُونٍ ﴿٤١﴾ وَفُورَكَةٍ مِمَّا يَشْتَهُونَ ﴿٤٢﴾ كُلُّوا وَأَشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿٤٣﴾ إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ﴿٤٤﴾﴾ [المرسلات: 41 - 44].
وفيه بيان أحوال أهل الجنة، ونعيمهم، وقد توافقت في الفواصل اللفظية، في جميع المقطع (عيون، يشتهون، تعملون)، ثم اختلفت في محتم المقطع، عند كمال إيضاح الجزاء ومقابلته، لمسبب الجزاء، فقال: ﴿إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ﴿٤٤﴾﴾ [المرسلات: 44]⁽²⁾.

- (1) ينظر: جامع البيان، للطبري، مرجع سابق، (24 / 143)، معجم علوم القرآن، مرجع سابق، (ص: 210)، خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية، مرجع سابق، (1 / 312)، سلطان، منير، (د ت)، الفصل والوصل في القرآن الكريم، ط2، منشأة المعارف بالإسكندرية، (ص: 216).
- (2) ينظر: جامع البيان، للطبري، مرجع سابق، (24 / 143)، ابن عطية، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام، (1422هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، المحقق: عبد السلام عبد الشافي محمد، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، (5 / 421).

المبحث الرابع

الفصل بتكرار آية، وبعض أغراضه المعنوية

تكرر الفصل بقوله تعالى: ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾، عشر مرات في هذه السورة وفي كل موضع من المواضع يكون لهذه الآية وجهان من الدلالة، الأولى، لفظية: وهي الخروج من المعنى العام للمقطع أو الموضوع الذي تتحدث عنه بعض الآيات المتسلسلة، والثانية: معنوية، وهو على قسمين، قسم متعلق بمعنى الآيات، نفسها، والثاني: متعلق بما قبله وما بعده من الآيات، وهو ما يمكن اعتباره غرض الفصل بهذه الجملة، وسأبينه، بعد أن أذكر المعنى الإجمالي، لهذه الآية بصورة جملة⁽¹⁾.

قال الكرمانى (ت: 505هـ): "... قوله: ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾، مكرر عشر مرّات؛ لأن كل واحد منها ذكرت عقب آية غير الأولى، فلا يكون تكراراً مستهجنًا ولو لم يكرر كان متوعداً على بعض دون بعض، وقيل إن من عادة العرب التكرار والإطناب كما في عاداتهم الاقتصار والإيجاز؛ ولأن بسط الكلام في الترغيب والترهيب أدعى إلى إدراك البغية من الإيجاز⁽²⁾.

فعلى هذا، يمكن القول بأن تكرار هذه الفاصلة: ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾ كان لأغراض متعددة، تغيرت بتغير المقاصد الجزئية للمقاطع والمواضع، والآيات، كالتكرار المفيد لبيان مقام الترغيب والترهيب، لاسيما إذا تغيرت الآيات السابقة على المرات المكررة، لبيان الأنباء والقصص في أنفسها لتكون تلك العبرة حاضرة للقلوب مصورة للأذهان، مذكورة غير منسية في كل أوان⁽³⁾.

(1) ينظر: الكرمانى، محمود بن حمزة بن نصر، أبو القاسم برهان الدين، (د ت)، أسرار التكرار في القرآن المسمى البرهان في توجيه متشابه القرآن لما فيه من الحجة والبيان، المحقق: عبد القادر أحمد عطا، مراجعة وتعليق: أحمد عبد التواب عوض، دار الفضيلة، (ص: 244).

(2) أسرار التكرار، الكرمانى، مرجع سابق، (ص: 244).

(3) خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية، مرجع سابق، (1 / 321).

وكررت هذه الآية في هذه السورة عشر مرات؛ لأنه قسّم الويل بينهم على قدر تكذيبهم، فإن لكل مكذب بشيء عذاباً سوى تكذيبه بشيء آخر، ورب شيء كذب به هو أعظم جرماً من التكذيب بغيره، فيقسم له من الويل على قدر ذلك التكذيب، والوقف عليها - الآية - تام في جميع السورة، وكذلك الوقف قبلها، قال الداني: " (للمكذبين) تام، جميع ما في السورة. وكذلك ما قبل ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكذِّبِينَ﴾ فيها" (1).

وقال الأشموني: "... (للمكذبين)، ومثله فيما يأتي في هذه السورة بعد كل جملة (وعيد للمكذبين) بالويل في الآخرة، كرّر في عشرة مواضع وليس تكرارها تأكيداً بل أتبع كل قصة: (ويل يومئذ للمكذبين)؛ كأنّه ذكر في كل موضع شيئاً، ثم قال: ويل لهذا المذكور قبله، وكرّر ليكون نصّاً فيما يليه وظاهراً في غيره، وليس التكرار إطناباً لما قبله" (2).

والتكرار أيضاً: لتحسين الكلام والصوت، أو بيان تغيير المعاني، وتنقل الكلام من الخطاب إلى الغيبة، أو عكسه، أو التنقل من الكلام إلى الخطاب، وعكسه، أو التكلم إلى الغيبة، كما جاء في بعض فواصل هذه السورة، أو التنبيه، أو رفع الالتباس والتوهم، والاستئناف، والتمكين الصوتي والمعنوي، أو المناسبة، أو مراعاة النظر، وغير ذلك (3)، وسأبيّن بعض ما تيسر من ذلك من خلال استعراض المواضع التي فصلت بهذه الآية وذكر بعض أغراض الفصل فيها، وهي كالآتي:

الموضع الأول: فصل القسم وجوابه، وأحوال القيامة وأهوالها عمّا بعدها، تعظيماً لها (4) في قوله تعالى: ﴿وَالْمُرْسَلَاتِ عُرْفًا ۝١﴾ فَأَلْصَقَتْ عَصْفًا ۝٢﴾ وَالنَّشْرَتِ نَشْرًا ۝٣﴾ فَأَلْفَرَقَتْ فَرَقًا ۝٤﴾ فَأَلْمَقَبَتِ ذِكْرًا ۝٥﴾ عَذْرًا أَوْ نَذْرًا ۝٦﴾ إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَوَفِّعُ ۝٧﴾ فَإِذَا النُّجُومُ طُمِسَتْ ۝٨﴾ وَإِذَا السَّمَاءُ فُرِجَتْ ۝٩﴾ وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّفَتْ

(1) ينظر: المكتفى في الوقف والابتداء، مرجع سابق، (ص: 229).

(2) الأشموني، أحمد بن عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم، (2008م)، منار الهدى في بيان الوقف والابتداء، المحقق: عبد الرحيم الطرهوني، دار الحديث، القاهرة، مصر، (2/ 385).

(3) جماليات المفردة القرآنية، مرجع سابق، (ص: 317).

(4) ينظر: جامع البيان، للطبري، مرجع سابق، (24/ 129-131).

﴿ وَإِذَا الرُّسُلُ أُقِنَتْ ﴿١١﴾ لِأَيِّ يَوْمٍ أُجِّلَتْ ﴿١٢﴾ لِيَوْمِ الْفَصْلِ ﴿١٣﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا يَوْمُ الْفَصْلِ ﴿١٤﴾ وَيَلَّ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ ﴾ [المرسلات: 1 - 15] ، وغرض الفصل، التكرار بقصد الترغيب والترهيب⁽¹⁾.

الموضع الثاني: فصل الوعيد، وتخصيصه، في قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَهْتَكِ الْأَوَّلِينَ ﴿١٦﴾ ثُمَّ نَبَّيْتَهُمُ الْآخِرِينَ ﴿١٧﴾ كَذَلِكَ نَفْعَلُ بِالْمُجْرِمِينَ ﴿١٨﴾ وَيَلَّ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ ﴾ [المرسلات: 16 - 19].

قال الواحدي: "... كذلك الذي فعلنا بمن تقدم من الأمم، نفعل بالمجرمين المكذبين من أهل مكة"⁽²⁾، ومن أغراضها التنبيه على عود الوعيد على المكذبين بكتب الله ورسله، قيل والويل الأول لعذاب الآخرة وهذا لعذاب الدنيا، والتكرير للتوكيد شائع في كلام العرب.

الموضع الثالث: فصل خلق الإنسان عن خلق الأرض، للتنبيه على أن من قدر على الإيجاد من العدم قادرٌ على الإعادة، وذلك في قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ نَخْلُقْكُمْ مِنْ مَّاءٍ مَّهِينٍ ﴿٢٠﴾ فَجَعَلْنَاهُ فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿٢١﴾ إِنَّ قَدْرَ مَعْلُومٍ ﴿٢٢﴾ فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَادِرُونَ ﴿٢٣﴾ وَيَلَّ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ ﴾ [المرسلات: 20 - 24].

و" قد جاء هنا التقرير على ثبوت الإيجاد بعد العدم إيجاباً متقناً دالاً على كمال الحكمة والقدرة ليفضي بذلك التقرير إلى التوبيخ على إنكار البعث والإعادة وإلى إثبات البعث بإمكانه بإعادة الخلق كما بدئ أول مرة"⁽³⁾، وغرض الفصل بتكرار ﴿ وَيَلَّ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ ﴾

(1) ينظر: مقاتل، أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي، (1423هـ)، المحقق: عبد الله محمود شحاته، ط1، دار إحياء التراث، بيروت. (4/ 544).

(2) الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي، (1415 هـ — 1994 م)، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، تحقيق وتعليق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود، الشيخ علي محمد معوض، الدكتور أحمد محمد صيرة، الدكتور أحمد عبد الغني الجمل، الدكتور عبد الرحمن عويس، قدمه وقرظه: الأستاذ الدكتور عبد الحي الفرماوي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، (4/ 408)، وذكر نحوه أيضاً عند ابن جرير في جامع البيان، وقيل هو عام بكل مجرم، ينظر: جامع البيان، (24/ 131).

(3) التحرير والتنوير، مرجع سابق، (29/ 430)، وينظر: جامع البيان، للطبري (24/ 133)، الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، (1407هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ط3، دار الكتاب العربي، بيروت. (4/ 679).

تأكيد وقوع الويل والعذاب على من كذب بقدرته الله على فعل ما في الآيات، أو على الإعادة وبنعمة الفطرة⁽¹⁾.

الموضع الرابع: فصل خلق الأرض؛ لغرض التنبيه على ما فيها من الآيات، في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا ۝٢٥ أَحْيَاءَ وَأَمْوَاتًا ۝٢٦ وَجَعَلْنَا فِيهَا رُوسًا شِجَخَاتٍ وَأَسْقَيْنَاكُمْ مَاءً فُرَاتًا ۝٢٧ وَبَلَّيْنَا يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ ۝﴾ [المرسلات: 25 - 28].

قال الطبري بعد ذكر هذا المقطع: "...يقول تعالى ذكره: منبهاً عباده على نعمه عليهم: (ألم نجعل) أيها الناس (الأرض) لكم (كفاتاً) يقول: وعاء، تقول: هذا كفت هذا وكفيته، إذا كان وعاءه، وإنما معنى الكلام: ألم نجعل الأرض كفات أحياكم وأمواتكم، تكفت أحياكم في المساكن والمنازل، فتضمهم فيها وتجمعهم، وأمواتكم في بطونها في القبور، فيدفنون فيها"⁽²⁾، وغرض الفصل بالآية المكررة هنا الإشارة إلى عقوبة التكذيب بأنعم الله وفضله⁽³⁾.

الموضع الخامس: فصل أهوال يوم البعث، وأحوال المجرمين فيه، عن يوم الحساب، في قوله تعالى: ﴿أَنْظِلُّوهُ إِلَى مَا كُتِبَ بِهِ تَكَذِّبُونَ ۝٢٩ أَنْظِلُّوهُ إِلَى ظِلٍّ ذِي ثَلَاثِ شُعَبٍ ۝٣٠ لَا ظَلِيلٍ وَلَا يُغْنِي مِنَ النَّهَبِ ۝٣١ إِنَّهَا تَرْمِي بِشَكْرٍ كَالْفَصْرِ ۝٣٢ كَأَنَّهُ جِمَلَتٌ صَفْرٌ ۝٣٣ وَبَلَّيْنَا يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ ۝﴾ [المرسلات: 29 - 34]⁽⁴⁾، فهذا وجه، أي: فصلها عما بعدها، من دخول جهنم، لأنهم حينها لم يزالوا في

(1) ينظر: القنوجي، أبو الطيب محمد صديق خان، (1412 هـ - 1992 م)، فتح البيان في مقاصد القرآن، عبدالله بن إبراهيم الأنصاري، المكتبة العصرية للطباعة والتشتر، صيدا - بيروت (15/15).

(2) جامع البيان، مرجع سابق، (133/24).

(3) ينظر: القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري، (1384 هـ - 1964 م)، الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط2، دار الكتب المصرية - القاهرة. (162/19)، وينظر: وظيفة الصورة الفنية في القرآن، عبد السلام الراغب، مرجع سابق، (ص: 355).

(4) ينظر: الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، مرجع سابق، (162/19)، وينظر: وظيفة الصورة الفنية في القرآن، عبد السلام الراغب، مرجع سابق، (ص: 355).

ساحة العرض، قال السمرقندي: "...﴿ أَنْطَلِقُوا إِلَى مَا كُنتُمْ بِهِ تُكَذِّبُونَ ﴾ [المرسلات: 29]، يعني: يوم الفصل. يقال لهؤلاء الذين أنكروا البعث، انطلقوا إلى ما كنتم تكذبون، يعني: انطلقوا إلى العذاب، ثم قال عز وجل: ﴿ أَنْطَلِقُوا إِلَى ظِلِّ ذِي تَلَكِّ شُعْبٍ ۖ لَا ظَلِيلٍ وَلَا يُغْنِي مِنَ اللَّهِبِ ﴾ [المرسلات: 30 - 31]؛ وذلك أنه يخرج عنق من النار، فيحيط الكفار مثل السرادق، ثم يخرج من دخان جهنم ظل أسود، فيفرق فيهم ثلاث فوق رؤوسهم، فإذا فرغ من عرضهم قيل لهم: ﴿ أَنْطَلِقُوا إِلَى ظِلِّ ذِي تَلَكِّ شُعْبٍ ۖ لَا ظَلِيلٍ وَلَا يُغْنِي مِنَ اللَّهِبِ ﴾ [المرسلات: 30 - 31]، يعني: السرادق من لهب النار، وقال القتيبي (ابن قتيبة): وذلك أن الشمس تدنو من رؤوسهم، يعني: رؤوس الخلق أجمع، وليس عليهم يومئذ لباس، ولا لهم أكنان⁽¹⁾. وأما فصلها عما قبلها فهو بيّن⁽²⁾.

الموضع السادس، والسابع: فصل الكلام ونقله من الإخبار إلى الخطاب، قال تعالى: ﴿ هَذَا يَوْمٌ لَا يَنْطِقُونَ ۖ وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَدِرُونَ ۖ وَيَلْ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ۖ هَذَا يَوْمٌ الْفَصْلِ جَمَعْتُمْ وَّالْأُولَىٰ ۖ ۚ إِنَّ كَانَ لَكُم كَيْدٌ فَيَكِيدُونَ ۖ وَيَلْ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ۖ ۚ ﴾ [المرسلات: 35 - 40]، ففي المقطع الأول كان الإخبار عامًّا للجميع، قال: ﴿ هَذَا يَوْمٌ لَا يَنْطِقُونَ ۖ وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَدِرُونَ ۖ وَيَلْ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ۖ ۚ ﴾ ثم تحول إلى الخطاب فقال: ﴿ هَذَا يَوْمٌ الْفَصْلِ جَمَعْتُمْ وَّالْأُولَىٰ ۖ ۚ إِنَّ كَانَ لَكُم كَيْدٌ فَيَكِيدُونَ ۖ وَيَلْ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ ۖ ۚ ﴾. ومن أغراضها أيضًا: التمكين، والاستراحة، والإشارة إلى المكذب به من الآيات⁽³⁾.

الموضع الثامن: فصل ذكر أحوال المؤمنين، عن أحوال المجرمين: قال تعالى: ﴿ إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي ظِلِّ وَعُيُونٍ ۖ وَفُورِكَ مِمَّا يَشْتَهُونَ ۖ ۚ كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ۖ ۚ إِنَّكَ ذَاكَ تَجْرِي الْمُحْسِنِينَ ۖ ۚ ﴾

(1) السمرقندي، أبو الليث نصر بن محمد بن إبراهيم، (د ت)، بحر العلوم، تحقيق: محمود مطرجي، دار الفكر، بيروت. (3/ 511).

(2) ينظر: جامع البيان، للطبري، مرجع سابق، (24/ 136).

(3) ينظر: جامع البيان، للطبري، مرجع سابق، (24/ 142).

﴿٤٤﴾ وَيَلُّ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ ﴿ [المرسلات: 41 - 45].

قال الطبري مشيراً إلى تفاوت الحالين بين المجرمين والمتقين: "...يقول تعالى ذكره: إن الذين اتقوا عقاب الله بأداء فرائضه في الدنيا، واجتناب معاصيه في ظلالٍ ظليلة، وكنّ كنين، لا يصيبهم أذى حرّ ولا قرّ، إذ كان الكافرون بالله في ظلّ ذي ثلاث شعب، لا ظليل ولا يغني من اللهب"⁽¹⁾، ومن أغراضها، المقابلة، والتعليل، حيث ذكر نعيم المتقين وأسباب ما هم فيه، ثم قابل ذلك المعنى بمعنى الويل للمكذبين وفقاً لنعيم المتقين⁽²⁾.

الموضع التاسع: التحول من خطاب المؤمنين، إلى خطاب المجرمين، رفعاً للالتباس، حيث حسن الفصل بآية تامة بين خطابين متشابهين، الأول للمؤمنين، وهو قوله: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [المرسلات: 43]، والثاني بعده للمجرمين، وهو قوله تعالى: ﴿كُلُوا وَتَمَنَعُوا قَلِيلًا إِنَّكُمْ تُجْرِمُونَ﴾ [المرسلات: 46]، قال مقاتل: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [المرسلات: 43]، من الحسنات في دار الدنيا، ثم: يا محمد ﴿إِنَّا كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ [المرسلات: 44]، يقول: هكذا نجزي المحسنين من أمتك بأعمالهم في الجنة، ثم قال الله - تعالى - لكفار مكة: ﴿وَيَلُّ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾ [المرسلات: 45]، بالبعث ﴿كُلُوا وَتَمَنَعُوا قَلِيلًا إِنَّكُمْ تُجْرِمُونَ﴾ [المرسلات: 46]، فيحل بكم ما أحل بالذين من قبلكم من العذاب"⁽³⁾، ومن أغراضها التمكين لما قبلها، فهذا وإن كان في اللفظ أمر فهو في المعنى تهديد وزجر عظيم، ثم قيل لهم: ﴿وَيَلُّ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾ حيث عرضوا أنفسهم للعذاب الدائم بالتمتع القليل⁽⁴⁾.

الموضع العاشر: الفصل بالاستئناف، وتحويل الخطاب، من التكلم، إلى الغيبة، على طريق الالتفات، كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ أَرْكَبُوا لَا يَرْكَبُونَ﴾ ﴿٤٨﴾ وَيَلُّ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ ﴿

(1) جامع البيان، مرجع سابق، (24/ 143)، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، للواحدى: (4/ 410).

(2) الوسيط في تفسير القرآن المجيد، للواحدى، مرجع سابق، (4/ 410).

(3) تفسير مقاتل بن سليمان، مرجع سابق، (4/ 546).

(4) ينظر: بحر العلوم، مرجع سابق (3/ 513).

[المرسلات: 48 – 49]⁽¹⁾.

الخاتمة

الحمد لله الذي بفضلله ومنه وعونه وصلت إلى منتهى هذا البحث، وقبل رفع القلم وطي الصفحات، أحببت أن أدون أبرز ما توصلت إليه من النتائج والتوصيات والمقترحات، وهي كالآتي:

أولاً: أبرز النتائج:

1. جاءت الفاصلة في سورة المرسلات على قسمين، لفظي، وله صور، منها: المتوازنة، والمتوازية، والمرسلة، وقسم معنوي، إما مقاطع متسقة، متحدة المعنى والغرض، وإما جملة فاصلة متكررة بين كل معنيين منفصلين.
2. تنوعت أغراض الفواصل اللفظية تنوعاً كبيراً، حيث كان لها أثر كبير في تنوع الأغراض الصوتية، والبلاغية، والتمكين الصوتي مع ما احتواه من المدلولات المعنوية.
3. أثر الاختلاف في الفاصلة المعنوية أثراً كبيراً في تنوع الأغراض المعنوية، والنكت الدلالية، فمن أغراضها على سبيل التمثيل لا الحصر:
 - تفصيل المعاني، من خلال فصل كل مدلول عما قبله وعما بعده، مع مراعاة المعنى العام، ومقصد السورة.
 - إيضاح المشكل من المعاني، وكشف الملتبس من الدلالات.
 - الفصل بين المعاني المتقابلة، والتعليل لها.
 - التنبيه على تغاير المعاني من خلال تكرار الآية الواحدة، بعد المقاطع المتغايرة الدلالة.
 - تنوع المعاني، من خلال استعمال أسلوب الالتفات، ونقل المعاني من الخطاب إلى التكلم، وعكسه، والغيبة إلى الخطاب وعكسه، وهكذا.

(1) ينظر: الخراط، أحمد بن محمد، (1426 هـ)، المجتبى من مشكل إعراب القرآن، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة. (4/ 1406).

— الاستئناف، وقطع السابق على اللاحق، مع مراعاة النظر اللفظي والمعنوي.

ثانياً: التوصيات والمقترحات:

توصي الباحثة بتعميم هذه الدراسة على جميع سور القرآن، ودراسة منهج القرآن الكريم في استعمال الفاصلة المعنوية، الكلمية، أو الجمالية، كما توصي الباحثة بدراسة:

— الأغراض والصور العامة للفاصلة المقطعية، في سورة الأعراف، وهود، والشعراء، والرحمن، والقمر.

— دراسة الأغراض البلاغية والمعنوية، للآية الفاصلة، في جميع القرآن.

المصادر والمراجع

ابن عطية، عبد الحق بن غالب، (1422هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن فارس، أحمد بن فارس، (1979م)، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر.

الأخفش، أبو الحسن المجاشعي بالولاء، (1990 م)، معاني القرآن للأخفش، ط1، القاهرة: مكتبة الخانجي.

الأزهري، محمد بن أحمد، (2001م)، تهذيب اللغة، ط1، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
الأشموني، أحمد بن عبد الكريم، (2008م)، منار الهدى في بيان الوقف والابتداء، المحقق: عبد الرحيم الطرهوني، مصر: دار الحديث.

البدوي، أحمد أحمد عبد الله، (2005م)، من بلاغة القرآن، القاهرة: نُهضة مصر.

البغوي، الحسين بن مسعود، (1420هـ)، معالم التنزيل في تفسير القرآن = تفسير البغوي، ط1، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

البقاعي، إبراهيم بن عمر، (1987 م)، مصاعد النظر للإشراف على مقاصد السور، ويسمى: "المقصد الأسمى في مطابقة اسم كل سورة للمسمى"، ط1، الرياض: مكتبة المعارف.

الجرمي، إبراهيم محمد، (2001 م)، معجم علوم القرآن، ط1، دمشق: دار القلم.

الخراط، أحمد بن محمد، (1426 هـ)، المجتبي من مشكل إعراب القرآن، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

الداني، عثمان بن سعيد، (2001 م)، المكتفى في الوقف والابتداء، ط1، دار عمار.

دروزة، محمد عزت، (1383 هـ)، التفسير الحديث، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية.

الدينوري، عبد الله بن مسلم، (1978 م)، غريب القرآن، دار الكتب العلمية.

الراغب، عبد السلام أحمد، (2001 م)، وظيفة الصورة الفنية في القرآن، ط1، حلب: فصلت للدراسات والترجمة والنشر.

الزجاج، إبراهيم بن السري، (1988 م)، معاني القرآن وإعرابه، ط1، بيروت: عالم الكتب.

الزحشيري، محمود بن عمرو، (1407 هـ)، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، ط3، بيروت: دار الكتاب العربي.

السخاوي، علي بن محمد، (1999 م)، جمال القراء وكمال الإقراء، ط1، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية.

السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، (2000 م)، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ط1، مؤسسة الرسالة.

سلطان، منير، (د ت)، الفصل والوصل في القرآن الكريم، ط2، الإسكندرية: منشأة المعارف.

السمرقندي، نصر بن محمد، (د ت)، بحر العلوم، بيروت: دار الفكر.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، (1974 م)، الإتيقان في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، (د ت)، لباب القول في أسباب النزول، لبنان: دار الكتب العلمية ببيروت.

الصغير، محمد حسين علي، (2000 م)، الصوت اللغوي في القرآن الكريم، ط1، بيروت: دار المؤرخ العربي.

- الطبري، محمد بن جرير، (2000 م)، جامع البيان في تأويل القرآن، ط1، مؤسسة الرسالة.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد، (د ت)، كتاب العين، دار ومكتبة الهلال.
- القرطبي، محمد بن أحمد (1964 م)، الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، ط2، القاهرة: دار الكتب المصرية.
- القنوجي، محمد صديق خان، (1992 م)، فتح البيان في مقاصد القرآن، عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، صيدا - بيروت.
- الكرماني، محمود بن حمزة، (د ت)، أسرار التكرار في القرآن المسمى البرهان في توجيه متشابه القرآن لما فيه من الحجة والبيان، دار الفضيلة.
- الماوردي، علي بن محمد، (د ت)، تفسير الماوردي = النكت والعيون، لبنان: دار الكتب العلمية بيروت.
- مجمع البحوث، مجموعة من العلماء بإشراف مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، (1993 م)، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، ط1، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية.
- المطعني، عبد العظيم إبراهيم، (1992 م)، خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية، ط1، مكتبة وهبة.
- مقاتل، مقاتل بن سليمان، (1423هـ)، تفسير مقاتل، ط1، بيروت: دار إحياء التراث.
- منصور، عبد القادر محمد، (2002 م)، موسوعة علوم القرآن، منصور، ط1، حلب: دار القلم العربي.
- الواحدي، علي بن أحمد، (1994 م)، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، ط1، لبنان: دار الكتب العلمية.
- ياسوف، أحمد، (1999م)، جماليات المفردة القرآنية، ط2، دمشق: دار المکتبي.

References

Ibn 'Aṭīyah, 'Abd al-Ḥaqq ibn Ghālib, (1422H), *Al-muḥarrir al-Wajīz fī tafsīr al-Kitāb al-'Azīz*, 1st ed, Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.

Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris, (1979), *Mu'jam Maqāyīs al-lughah*,

Dār al-Fikr.

- Al-Akhfash, Abū al-Ḥasan al-Mujāshī'ī bālwlā', (1990), *Ma'ānī al-Qur'ān ll'khfsh*, 1st ed, al-Qāhirah: Maktabat al-Khānjī.
- Al-Azharī, Muḥammad ibn Aḥmad, (2001), *Tahdhīb al-lughah*, 1st ed, Bayrūt: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Al-Ushmūnī, Aḥmad ibn 'Abd al-Karīm, (2008), *Manār al-Hudá fī bayān al-Waqf wālābtdā*, Miṣr: Dār al-ḥadīth.
- Al-Badawī, Aḥmad Aḥmad 'Abd Allāh, (2005), *Min Balāghat al-Qur'ān*, al-Qāhirah: Nahdat Miṣr.
- Al-Baghawī, al-Ḥusayn ibn Mas'ūd, (1420h), *Ma'ālim al-tanzīl fī tafsīr al-Qur'ān = tafsīr al-Baghawī*, 1st ed, Bayrūt : Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Al-Biqā'ī, Ibrāhīm ibn 'Umar, (1987), *Maṣā'id alnnzr lil-ishrāf 'alá Maqāṣid alsswr, wysmmá: "al-Maqṣad al-Asmá fī muṭābiqah ism kll swrtin llmsmmá"*, 1st ed, al-Riyād: Maktabat al-Ma'ārif.
- Al-Jarmī, Ibrāhīm Muḥammad, (2001), *Mu'jam 'ulūm al-Qur'ān*, 1st ed, Dimashq: Dār al-Qalam.
- Al-Kharrāt, Aḥmad ibn Muḥammad, (1426 H), *Al-Mujtabá min mushkil i'rāb al-Qur'ān*, al-Madīnah al-Munawwarah: Majma' al-Malik Fahd li-Ṭibā'at al-Muṣḥaf al-Sharīf.
- Al-Dānī, 'Uthmān ibn Sa'īd, (2001), *Almktfá fī al-Waqf wālābtdā*, 1st ed, Dār 'Ammār.
- Darwazah, Muḥammad 'Izzat, (1383h), *Al-tafsīr al-ḥadīth*, al-Qāhirah: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīyah.
- Al-Dīnawarī, 'Abd Allāh ibn Muslim, (1978), *Gharīb al-Qur'ān*, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.
- Al-Rāghib, 'Abd al-Salām Aḥmad, (2001), *Wazīfat al-Ṣūrah al-fannīyah fī al-Qur'ān*, 1st ed, Ḥalab: Fuṣṣilat lil-Dirāsāt wa-al-Tarjamah wa-al-Nashr.
- Al-Zajjāj, Ibrāhīm ibn al-sirrī, (1988), *Ma'ānī al-Qur'ān wa-i'rābuh*, 1st ed, Bayrūt: 'Ālam al-Kutub.
- Al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn 'Amr, (1407h), *Al-Kashshāf 'an ḥaqā'iq ghawāmiḍ al-tanzīl*, 3rd ed, Bayrūt : Dār al-Kitāb al-'Arabī.

- Al-Sakhāwī, ‘Alī ibn Muḥammad, (1999), *Jamāl al-qurrā’ wa-Kamāl al-iqrā’*, 1st ed, Bayrūt: Mu’assasat al-Kutub al-Thaqāfiyah.
- Al-Sa’dī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Nāṣir, (2000), *Taysīr al-Karīm al-Raḥmān fī tafsīr kalām al-Mannān*, 1st ed, Mu’assasat al-Risālah.
- Sultān, Munīr, (n. d), *Al-faṣl wa-al-waṣl fī al-Qur’ān al-Karīm*, 2nd ed, al-Iskandarīyah : Munsha’at al-Ma’ārif.
- Al-Samarqandī, Naṣr ibn Muḥammad, (n. d), *Baḥr al-‘Ulūm*, Bayrūt: Dār al-Fikr.
- Al-Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr, (1974), *Al-Itqān fī ‘ulūm al-Qur’ān*, al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb.
- Al-Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr, (n. d), *Lubāb al-nuqūl fī asbāb al-nuzūl*, Lubnān: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah bi-Bayrūt.
- Al-Ṣaghīr, Muḥammad Ḥusayn ‘Alī, (2000), *Al-Ṣawt al-lughawī fī al-Qur’ān al-Karīm*, 1st ed, Bayrūt: Dār al-Mu’arrikh al-‘Arabī.
- Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr, (2000), *Jāmi‘ al-Bayān fī Ta’wīl al-Qur’ān*, 1st ed, Mu’assasat al-Risālah.
- Al-Farāhīdī, al-Khalīl ibn Aḥmad, (n. d), *Kitāb al-‘Ayn*, Dār wa-Maktabat al-Hilāl.
- Al-Qurtubī, Muḥammad ibn Aḥmad (1964), *Al-Jāmi‘ li-aḥkām al-Qur’ān = tafsīr al-Qurtubī*, 2nd ed, al-Qāhirah : Dār al-Kutub al-Miṣrīyah.
- Al-Qannawjī, Muḥammad Ṣiddīq Khān, (1992), *Fath al-Bayān fī Maqāṣid al-Qur’ān*, ‘Abd Allāh ibn Ibrāhīm al-Anṣārī, al-Maktabah al-ṣryh lil-Ṭibā’ah wālnnshr, Ṣaydā – Bayrūt.
- Al-Kirmānī, Maḥmūd ibn Ḥamzah, (n. d), *Asrār al-Takrār fī al-Qur’ān al-musammā al-burhān fī tawjīh mutashābih al-Qur’ān li-mā fīhi min al-Ḥujjah wa-al-bayān*, Dār al-Faḍīlah.
- Al-Māwardī, ‘Alī ibn Muḥammad, (n. d), *Tafsīr al-Māwardī = al-Nukat wa-al-‘uyūn*, Lubnān: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah bi-Bayrūt.

- Majma' al-Buḥūth, majmū'ah min al-'ulamā' bi-ishrāf Majma' al-Buḥūth al-Islāmīyah bi-al-Azhar, (1993), *Al-tafsīr al-Wasīṭ lil-Qur'ān al-Karīm*, 1st ed, al-Hay'ah al-'Āmmah li-Shu'ūn al-Maṭābi' al-Amīriyah.
- Al-Maṭ'anī, 'Abd al-'Azīm Ibrāhīm, (1992), *Khaṣā'ish al-ta'bīr al-Qur'ānī wa-simātuh al-balāghīyah*, 1st ed, Maktabat Wahbah.
- Muqātil, Muqātil ibn Sulaymān, (1423h), *Tafsīr Muqātil*, 1st ed, Bayrūt : Dār Iḥyā' al-Turāth.
- Manṣūr, 'Abd al-Qādir Muḥammad, (2002), *Mawsū'at 'ulūm al-Qur'ān, Manṣūr*, 1st ed, Ḥalab: Dār al-Qalam al-'Arabī.
- Al-Wāhidī, 'Alī ibn Aḥmad, (1994), *Al-Wasīṭ fī tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*, 1st ed, Lubnān: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.
- Yāsūf, Aḥmad, (1999), *Jamālīyāt al-mufradah al-Qur'ānīyah*, 2nd ed, Dimashq: Dār al-Maktabī.

استخدام الذكاء الاصطناعي في ضوء

بعض القواعد الكلية الأصولية

دراسة تأصيلية

د. أحلام محمد محسن عقيل

أستاذ مشارك في جامعة الملك سعود للعلوم الصحية_ جدة

كلية العلوم الإنسانية- قسم الدراسات الإسلامية

Ahalmakeel3@gmail.com

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution international (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو الإضافة إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.

للاقتباس: عقيل، أحلام محمد، استخدام الذكاء الاصطناعي في ضوء بعض القواعد الكلية الأصولية دراسة تأصيلية، مجلة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، المجلد: 18، العدد: 2، 2023: 270-307.

تاريخ استلام البحث: 2023/09/29 تاريخ قبوله للنشر: 2023/11/02

DOI: <https://doi.org/10.61821/v18i2.0152>

الملخص:

تتمحور هذه الدراسة حول دواعي استخدام الذكاء الاصطناعي في الجوانب الشرعية، الفقهية، والقضائية، والعلمية، وغيرها، ومدى توافق هذا الاستخدام مع هذه الجوانب، من منظور القواعد الفقهية الأصولية، الكلية، وذلك أنه قد انتشر استعماله في بعض الجوانب الشرعية، كالقضاء، وغيره، ولو بصورة جزئية، إلا أن الواقع سيستلزم دمج هذه التقنية في كثير من جوانب الحياة الإسلامية، مما يعني بالضرورة وجوب التعامل مع هذه المسألة والتأصيل لها. وباستعمال المنهج الوصفي والاستنباطي خلصت الدراسة إلى أن هناك ترابط وثيق بين الحاجة لاستخدام الذكاء الاصطناعي، وبين مقاصد الشريعة الإسلامية، من جهتين، الأولى: موافقته لمقاصد التيسير وجلب المصالح، والثانية: درء المفاسد التي قد تترتب على استخدامه، وبعض القواعد الأصولية تستوعب استخدام الذكاء الاصطناعي في المجالات الشرعية، كقاعدة: (المشقة تجلب التيسير، والضرر يزال، والضرورات تبيح المحظورات). إلا أنه لا بد من مزيد من التأصيل والدراسة لجوانب عديدة يستخدم فيها الذكاء الاصطناعي بشكل كبير، من خلال إجراء دراسة تفصيلية لاستخدامه في المجالات الشرعية وفق قاعدة درء المفاسد أولى من جلب المصالح، ودراسة صور استخدامه في مجالات الحياة الاجتماعية، وبيان موقف الشرع منها، هذه الاستخدامات، كتغيير الصور ومقاطع الصوت والفيديو، والدراسات والبحوث العلمية، وغيرها.

الكلمات المفتاحية: الذكاء الاصطناعي، القواعد الكلية، الأصولية، مقاصد الشريعة.

**The use of artificial intelligence according to some
jurisprudential rules
a fundamental study**

Dr. Ahlam Mohammad Akeel

Associate Professor at King Saud University for Health Sciences
in Jeddah, Department of Human Sciences - Islamic Studies

©This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license.

Citation: Akeel, Ahlam Mohammad, The use of artificial intelligence according to some jurisprudential rules a fundamental study, Journal of the University of Holy Quran and Islamic Sciences, volume: 18, issue:2, 2023:270-307.

DOI: <https://doi.org/10.61821/v18i2.0152>

Received: 29/09/2023

Accepted: 02/11/2023

Abstract:

This study focuses on the reasons for using artificial intelligence in scientific, and other aspects, and the extent to which this use is compatible with Islamic aspects, from the perspective of Fiqh fundamentals, and jurisprudential rules that can be rooted from Quran and the Sunnah. This is because AIS` use is generally spreading fast and wide. Therefore, it requires integrating this technology into many aspects of Islamic life, which necessarily means that this issue must be dealt with and rooted in. The researcher concluded that there is a connection and consistency between the need to use artificial intelligence and the objectives of Islamic law, according to two objectives, the first is: the objective of bringing benefits, and the second is: preventing harm that may result from AI use. As some Fiqh basis accommodate with the use of artificial intelligence, such as the rule: (hardship brings ease, the rule: harm is eliminated, and the rule of necessities permits prohibited things). However, it is necessary to conduct a comparative study of the use of artificial intelligence in Sharia according to preventing harm and bringing benefits. Study includes the forms of using artificial intelligence, and explaining

the rules of Sharia on AI uses, such as changing images, audio and video clips, scientific studies and research, and others.

Key words: Artificial intelligence uses, Islamic rules on AI, AI legality, AI harms, AI benefits.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، علم الإنسان ما لم يكن يعلم، لا إله إلا هو له الحمد في الأولى وفي الآخرة، وهو الحكيم الخبير، والصلاة والسلام على نبيه الأمين وعلى آله وصحبه، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد:

فإن الله جل جلاله وتقدست أسماؤه خلق الإنسان واستخلفه في الأرض، وهياً له من أدوات ذلك ما تقوم به حياته، ويصلح به شأنه، فسخر له ما في السماوات، وما في الأرض، وأسبغ عليه نعمه ظاهرة وباطنة، وكل يوم لنعم الله على الإنسان تجلٍ وظهور، في دينه وديناه، ومن جميل فضل الله تعالى على الإنسان أن فضله على كثير من خلقه بالعلم والإدراك، فهياً له سبل العلم، وأهمله طرقه، فما يزال الإنسان في كل يوم يعملو له في هذا الشأن مكان، وله في كل يوم كشف وعلم جديد، يستحدثه حيناً بعد حين؛ تيسيراً لحاجاته، وتسخييراً له في جميع مجالات حياته، ومنها على سبيل التمثيل لا الحصر، استخدامه لتقنية المعلومات في شتى مجالات حياته، وأخص بالذكر منها: استخدامه لما يعرف بالذكاء الاصطناعي، أي: محاكاة الآلة المصنعة، ذات البرامج المعلوماتية القادرة على محاكاة السلوك العقلي الإنساني، حيث شرع الإنسان في تطبيقها في كثير من شؤونه الحياتية اليومية، مستفيداً منها في جميع المجالات، موفرًا الجهد، والمال، والوقت، وفيها من المنافع ما لا حصر له، وفيها من المفسدات أيضاً، ومن هنا كان لزاماً أن نميل إلى هذا الجانب؛ لنستوضح معالمه، ونسبر أغواره، إذ إن كل مجالات استخدام الذكاء الاصطناعي في الأمور الحياتية اليومية لا يكاد يخلو من الحل أو الحرمة، والندب أو الكراهة، أو الإباحة، فكان لزاماً علينا أن نقف عليه من منظور علماء الفقه الأصوليين، لنبين مشروعيته، ومدى توافقه من القواعد الكلية الأصولية، وكيف يمكن

الاستفادة من هذه النعمة العظيمة وفق حدود الشرع وضوابطه، وهو ما سأجتهد في تبينه من خلال بحثي هذا الذي أسميته: (استخدام الذكاء الاصطناعي في ضوء القواعد الكلية الأصولية: (دراسة تأصيلية).

مشكلة البحث:

تتمحور مشكلة هذا البحث في دواعي استخدام الذكاء الاصطناعي في الجوانب الشرعية، الفقهية، والقضائية، والعلمية، وغيرها، ومدى توافق هذا الاستخدام مع هذه الجوانب، من منظور القواعد الفقهية الأصولية، الكلية، ويمكن إيضاح ذلك من خلال الأسئلة الآتية:

- ما الذكاء الاصطناعي؟ وما مدى توافق استخدام الذكاء الاصطناعي مع الاستخدام الشرعي الإسلامي في ضوء القواعد الفقهية؟ وهل هناك قابلية للتأصيل لهذا الاستخدام وتقنيته؟

- ما أنواع الذكاء الاصطناعي، وما مجالات استخدامه الممكنة في التشريع الإسلامي؟

أهمية البحث وأهدافه:

تبرز أهمية البحث في أنه سيناقش مسألة استخدام الذكاء الاصطناعي في الجوانب الشرعية، حيث إنه قد انتشر استعماله في بعض الجوانب الشرعية، كالقضاء، وغيره، ولو بصورة جزئية، إلا أن الواقع سيستلزم دمج هذه التقنية في كثير من جوانب الحياة الإسلامية، مما يعني بالضرورة وجوب التعامل مع هذه المسألة والتأصيل لها. ولذلك سيهدف هذا البحث إلى:

- بيان مفهوم الذكاء الاصطناعي، وأنواعه، ومجالات استخدامه.
- بيان إمكانية استخدام الذكاء الاصطناعي في الجانب الشرعي، الفقهي والقضائي، وغيرهما.

- إيضاح العلاقة الترابطية بين هذا الاستخدام والقواعد الأصولية الكلية.
- إيضاح مدى استيعاب القواعد الأصولية الكلية لمخرجات استخدام الذكاء

الاصطناعي، والإشارة إلى بعض محاذير هذا الاستخدام، ومخاطره.

الدراسات السابقة:

هناك العديد من الدراسات التي تناولت تعريف الذكاء الاصطناعي، وأنواعه، وكل ما يتعلق به، وهناك دراسات تناولت استخدام الذكاء الاصطناعي في العديد من المجالات الشرعية وغير الشرعية، وسأذكر الدراسات المختصة بالمجال الشرعي؛ لشدة تعلقها بموضوع بحثي:

1. أحكام تطبيقات الذكاء الاصطناعي في القضاء، د/ أروى بنت عبد الرحمن الجلعود،

الناشر: الجمعية العلمية القضائية السعودية، قضاء، ط1، 1444هـ.

حيث تركز الدراسة على تعريف تطبيقات الذكاء الاصطناعي، والمجالات القضائية المستخدم فيها، وبيان الأحكام الفقهية المتعلقة بقضاء الذكاء الاصطناعي، وهي دراسة جيدة أصلت لكثير من المسائل الفقهية.

2. استخدام الذكاء الاصطناعي في تنفيذ العقوبات الجنائية، بالنظام السعودي (دراسة

مقارنة بالقانون الإماراتي)، أ.د. نهاد فاروق عباس، الناشر: مجلة قضاء، السعودية،

العدد (28)، 1444/1هـ، الموافق /9 /2022م.

وهي دراسة تخصصية تناولت جانب العقوبات وطرق تنفيذها وفق استخدام بعض التقنيات الحديثة، فقد ركزت هذه الدراسة على تطبيق استخدامات الذكاء الاصطناعي في تنفيذ العقوبات في أغلب دول العالم، ولاسيما دول قارة أوروبا وأمريكا، وبعض دول آسيا، وأصبح جزءاً أساسياً في نظام العدالة الجنائية بها. كبديل للتدابير الأمنية وللعقوبة أيضاً.

3. أحكام الإنسان الآلي (الروبوت) في الفقه الإسلامي (دراسة تأصيلية مقارنة)، إعداد:

مها عطى الله العتيبي، رسالة ماجستير، جامعة اليرموك، 2022م.

تناولت هذه الدراسة كثيراً من أحكام تصنيع الآلة (الروبوت) واستخدامه، وهي

دراسة تخصصية مقيدة بالروبوت (الإنسان الآلي).

الإضافة العلمية:

يظهر الفرق بين هذه الدراسة والدراسات السابقة جلياً، إذ إن هذه الدراسة عامة، تتناول القواعد الأصولية الكلية، ومدى قابلية تنزيل استخدام الذكاء الاصطناعي بكل أنواعه واستخدامه وفق هذا القواعد، في حين أن الدراسات الآنفه تخصصية من حيث التقييد بالقضاء في الأولى، والعقوبات في الثانية، والروبوت في الثالثة، وكل الباحثين فيها قد أحسنوا وأجادوا.

منهج البحث:

ستتبع الباحثة المنهج الوصفي، والاستقرائي.

وستتقيد الباحثة بالآتي:

- 1- التأصيل لاستخدام الذكاء الاصطناعي وفق القواعد الكلية الأصولية، وبعض القواعد الفرعية إن دعت الدراسة التأصيلية لذلك.
- 2- لن تتعرض الباحثة لتعريف القواعد، وأدلتها، لعدم احتياج البحث لذلك.
- 3- عند ذكر التعريفات ستكتفي الباحثة بما دعت الحاجة إلى تعريفه بصورة مختصرة، خشية الإطالة.

خطة البحث:

قسمت الباحثة الدراسة إلى: مقدمة، وتمهيد، ومبحثين، وخاتمة، وذيلتها بفهرس المصادر والمراجع، وهي على النحو الآتي:

تمهيد: مفهوم الذكاء الاصطناعي، والقواعد الفقهية.

المبحث الأول: العلاقة بين القواعد الفقهية الكلية واستخدامات الذكاء الاصطناعي، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: إدراج استخدام الذكاء الاصطناعي تحت قاعدة: الأمور بمقاصدها.

المطلب الثاني: استخدام الذكاء الاصطناعي بين جلب المصالح ودرء المفاسد.

المطلب الثالث: استيعاب قاعدة الضرورات تبيح المحظورات، لضرورة استخدام الذكاء

الاصطناعي.

المبحث الثاني: استيعاب القواعد الفقهية لمخرجات استخدام الذكاء الاصطناعي.

الخاتمة: وتشمل: النتائج والتوصيات.

فهرس المصادر والمراجع.

تمهيد: مفهوم الذكاء الاصطناعي، والقواعد الفقهية

هذا الاصطلاح الحادث مجازي الاستعمال، وهو مركب إضافي، من الذكاء، والصنعة، وهذا في حقيقته مختص بالإنسان، واستعماله في الآلات والبرمجيات مجازي، وسنعرج على جذور هذه الاصطلاحات بشيء من التفصيل، وتبين ارتباطها بالمعنى اللغوي والاصطلاحي لمفهوم القاعدة الفقهية، كالآتي:

أولاً: مفهوم الذكاء الاصطناعي، لغة واصطلاحاً:

الذكاء: مهموز ومخفف من (الذكو)، يقال: ذكِي يَذْكِي ذكاءً، وقلب ذكِي، وصبي ذكِي، إذا كان سريع الفطنة⁽¹⁾، قال الجوهري: "الذكاء ممدودٌ: حِدَّة القلب، وقد ذكِي الرجل، يَذْكِي، ذكاءً، فهو ذكِي على فعيل"⁽²⁾، أي: على صيغة المبالغة. قال ابن فارس: "... الذال والكاف والحرف المعتل أصل واحد مطرد منقاس يدل على حدة في الشيء ونفاذ، يقال للشمس (ذُكاء)؛ لأنها تذكو كما تذكو النار، والصبح: ابن ذُكاء؛ لأنه من ضوئها"⁽³⁾.

(1) ينظر: الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم، (د ت)، كتاب العين، المحقق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال. (399 /5)

(2) الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (المتوفى: 393هـ)، (1407 هـ - 1987 م)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط4، دار العلم للملايين - بيروت. (2346 /6)

(3) الرازي، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني، (1399هـ - 1979م)، معجم مقاييس اللغة، المحقق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر. (357 /2)

وجاء بمعنى التطهير، والتنقية، ومنه التذكية، أي: الذبح، المراد به التطهير والتطيب، قال الفيروزآبادي: "...وفي حديث محمد بن علي: ذكَاةُ الأَرْضِ يُنْسَأُهَا⁽¹⁾ يريد طَهَارَتَهَا من النَّجَاسَةِ جَعَلَ يُنْسَأُهَا من النجاسة الرُّطْبَةَ في التَّطْهِيرِ بِمَنْزِلَةِ تَذْكِيَةِ الشَّاةِ في الإِحْلَالِ؛ لأنَّ الذَّبْحَ يطهرها ويحلُّها"⁽²⁾.

وجاء بمعنى التمام، ومنه قول الخليل: "...الذَّكَاةُ في السِّنِّ أن يأتي على قُرُوحِهِ سَنَةً وذلك تمام استتمام الفؤة... ذكي يذكي تذكية وهو المُذَكِّي وأجود المُذَكِّي إذا استوت قوارحُه"⁽³⁾، وأصل الذكاة في اللغة: تمام الشيء، ومنه: الذكاة في السن والفهم، وهو تمام السن، قاله الهروي⁽⁴⁾.

ويأتي بمعنى اتقد، يقال: أدكيتُ الحزبَ والنارَ: إذا أوقدتهما⁽⁵⁾، والذَّكْوَةُ والذَّكَا، مَقْصُور:

(1) لم أفق عليه في الحديث المرفوع، وإنما هو أثر نسب إلى أبي قلابة، وهو أحد التابعين، ونسبه الفيروزآبادي لمحمد بن علي الباقر، ينظر: البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الحُسْرُوْجْردي الخراساني، أبو بكر (المتوفى: 458هـ)، (1424 هـ - 2003 م)، السنن الكبرى، المحقق: محمد عبد القادر عطا، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان. (2/ 602) رقم (525)، ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين، (1414هـ)، لسان العرب، ط3، دار صادر - بيروت. (14: 288).

(2) لسان العرب: (14: 288)، وينظر: الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني القرمي، أبو البقاء، (د ت)، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، المحقق: عدنان درويش - محمد المصري، مؤسسة الرسالة - بيروت. (ص/ 458)

(3) الفراهيدي، كتاب العين، (5/ 399)

(4) ينظر: الأزهرى، محمد بن أحمد بن الأزهرى الهروى، أبو منصور (المتوفى: 370هـ)، (2001م)، تهذيب اللغة، المحقق: محمد عوض مرعب، ط1، دار إحياء التراث العربي - بيروت. (10/ 184)

(5) الطالقاني، إسماعيل ابن عباد بن العباس بن أحمد بن إدريس، (1414هـ - 1994م)، المحيط في اللغة، صاحب الكافي الكفاة، تحقيق: الشيخ محمد حسن آل ياسين، ط1، عالم الكتب - بيروت / لبنان. (6/ 312)

الجُمرة المتلظية⁽¹⁾.

ولو تأملنا في معاني لفظ الذكاء لغة لوجدنا أنها في الجملة تشير إلى معاني عامة مترابطة فيما بينها، كالحدة، وسرعة الفطنة، والنفاد، والتنقية والتطهير، والتمام، والاتقاد، والتلطي، ونحوها؛ ولذلك أطلق وصفه على الإنسان حاد الذكاء، ونافذ البصيرة، أو مُكتمل العقل، أو العلم، وغيرها من صفات تمام الإنسان واستوائه.

الاصطناعي:

لغة: من (صَنَعَ): (الصَّادُ وَالثُّوْنُ وَالْعَيْنُ أَصْلٌ صَحِيحٌ وَاحِدٌ، وَهُوَ عَمَلُ الشَّيْءِ صُنْعًا. وَأَمْرًا صِنَاعٌ وَرَجُلٌ صَنَعٌ، إِذَا كَانَا حَاذِقَيْنِ فِيمَا يَصْنَعَانِيهِ) هكذا في مقاييس اللغة⁽²⁾.

والصُّنْعُ بالضم: مصدر قولك صَنَعَ إِلَيْهِ مَعْرُوفًا. وَصَنَعَ بِهِ صَنِيعًا قَبِيحًا، أَي: فَعَلَ. وَالصِّنَاعَةُ: حِرْفَةُ الصَّانِعِ، وَعَمَلُهُ. وَصُنْعَةُ الْفَرَسِ أَيْضًا: حُسْنُ الْقِيَامِ عَلَيْهِ⁽³⁾، يَقُولُونَ: صَنَعَ الشَّيْءَ صَنَعًا وَصُنْعًا، بِالْفَتْحِ وَالضَّمِّ، أَي: عَمَلَهُ، فَهُوَ مَصْنُوعٌ، وَصَنِيعٌ⁽⁴⁾.

وَ (الصِّنَاعَةُ) بِكَسْرِ الصَّادِ: حِرْفَةُ الصَّانِعِ وَعَمَلُهُ، وَيُقَالُ: الصَّنْعَةُ، وَأَصْطَنَعَهُ لِنَفْسِهِ فَهُوَ صَنِيعَتُهُ: إِذَا اصْطَنَعَهُ وَحَرَّجَهُ⁽⁵⁾.

وَالتَّصْنُوعُ: تَكَلُّفٌ حُسْنِ السَّمْتِ⁽⁶⁾.

- (1) الأزدي، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (المتوفى: 321هـ)، (1987م)، جمهرة اللغة، المحقق: رمزي منير بعلبكي، ط1، دار العلم للملايين - بيروت. (2/ 701)
- (2) معجم مقاييس اللغة، (3/ 313)
- (3) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، للجوهري: (3/ 1245)
- (4) الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، أبو الفيض، الملقب بمرتضى الزبيدي (المتوفى: 1205هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، المحقق: مجموعة من المحققين، دار الهداية. (21/ 363)
- (5) ينظر: الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (المتوفى: 666هـ)، مختار الصحاح، (1420هـ / 1999م)، المحقق: يوسف الشيخ محمد، ط5، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا. (ص: 179)
- (6) ينظر: مختار الصحاح: (ص: 179).

والصنع: إجادة الفعل، وكل صنع فعل، وليس كل فعل صنغاً، ولا ينسب الصنع إلى الحيوان والجماد، كما ينسب إليها الفعل⁽¹⁾، قال الراغب الأصفهاني: "... الصنع أخص من العمل كما أن العمل أخص من الفعل، وذاك أن الفعل يقال فيما كان من الحيوان، وغير الحيوان ويقصد وعن غير قصد، والعمل لا يقال إلا ما كان من الحيوان ويقصد، والصنع لا يقال إلا ما كان من الإنسان بقصد واختيار وبعد فكر وتحري إجادة، ولهذا يقال: دخل رجل صانع أي حاذق، وثوب صنيع أي: مُجاد"⁽²⁾.

وفي الجملة فقد استعمل الأصل: (صنع) في كل ما ينسب إلى فاعله، من فعل وعمل، ويختص بذلك من الأعمال والأفعال ما كان حسناً، متقن الصنعة، صنع بحرفية جيدة، وغلب إطلاق هذا الوصف على الإنسان حقيقة، إلا أنه قد يستعمل في الجماد والحيوان مجازاً.

مفهوم الذكاء الاصطناعي كمركب وصفي:

أشرنا إلى أن الأصلين (ذكا، وصنع) يطلقان في الحقيقة على فعل الإنسان، وعمله، كالحدة، وسرعة الفطنة، والنفاذ، والتنقية والتطهير، والتمام، والاتقاد، ونحوها؛ فيقال: حاد الذكاء، ونافذ البصيرة، مُكتمل العقل، أو العلم، وغيرها من صفات تمام الإنسان واستوائه، ويقال: هو صانع ماهر، ومحترف، حسن التصنيع، ونحوها.

وعلى هذا الاعتبار أطلق المعاصرون من علماء التكنولوجيا الحديثة، مصطلح الذكاء الاصطناعي، على بعض البرمجيات، والأدوات المصنعة التي تحاكي أفعال الإنسان، وأعماله، ولو بصورة من الصور، وفيما يلي بعض محاولاتهم لتعريف هذا المصطلح كمركب وصفي، منها:

(1) تاج العروس (21/ 363)

(2) الراغب، أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (المتوفى: 502هـ)، (1422 هـ - 2001 م) تفسير الراغب الأصفهاني، تحقيق ودراسة: د. هند بنت محمد بن زاهد سردار، ط1، كلية الدعوة وأصول الدين - جامعة أم القرى. (5/ 392)

- أنه: (استجابة الآلة بصورة توصف بأنها ذكية) (1).
- أنه: (العلم الذي يسعى نحو إنتاج آلة أو أنظمة ذكية لها قدرات شبيهة بقدرات العقل البشري) (2).
- أنه: (العلم الذي يبحث في كيفية جعل الحاسب يؤدي الأعمال التي يؤديها البشر بطريقة أفضل منهم) (3).
- أنه "قدرة النظام على تفسير البيانات الخارجية بشكل صحيح، والتعلم من هذه البيانات، واستخدام تلك المعرفة لتحقيق أهداف ومهام محددة من خلال التكيف المرن" (4).
- وقيل بأنه: (علم وهندسة صنع الآلات الذكية بما يحاكي الذكاء البشري) (5).
- ويمكن القول بأن الذكاء الاصطناعي مصطلح شامل يطلق على كل التطبيقات التي تؤدي مهامًا معقدة، وتحتاج إلى الذكاء، والوقت، والجهد من الكادر البشري، فتؤديها بيسرٍ

- (1) ينظر: بسيوني، لعبد الحميد، (د ت)، الذكاء الاصطناعي والوكيل الذكي، دار الكتب العلمية، للنشر والتوزيع، مصر- القاهرة. (ص: 19)
- (2) ينظر: البلقاسي، منال، (2016م)، الذكاء الاصطناعي دار التعليم الجامعي للطباعة والنشر، والتوزيع، مصر- الإسكندرية. (ص: 12)
- (3) ينظر: الذكاء الاصطناعي والوكيل الذكي لعبد الحميد بسيوني (ص: 19)
- (4) هاينلين، أندرياس كابلان مايكل، (2019م)، آثار الذكاء الاصطناعي وآفاق العمل، ط 1، محمد، عمرو طه بدوي، (2020م)، «النظام القانوني للروبوتات الذكية المزودة بتقنية الذكاء الاصطناعي (الإمارات العربية المتحدة كأنموذج)، دراسة تحليلية مقارنة لقواعد القانون المدني للروبوتات الصادرة عن الاتحاد الأوروبي سنة 2017 ومشروع أخلاقيات الروبوت الكوري»، مجلة الدراسات القانونية والاقتصادية. 2020، ص 24، 25.
- (5) انظر: عمري، بلال، موسى عمري، (2020م)، ويس بلال، الآثار القانونية المترتبة عن استخدام الذكاء الاصطناعي، مذكرة لنيل شهادة الماستر في الحقوق، تخصص قانون الأعمال، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة زيان عاشور، الجلفة، ص 7.

وفي وقت قصير (1).

ونخلص من هذه التعريفات إلى أن الذكاء الاصطناعي هو أحد علوم الحاسوب البرمجية التي تعمل بطريقة علمية دقيقة تستخدم لغرض خدمة الإنسان في مجالات متعددة اختصاراً للوقت والجهد والمال؛ ولذلك تسارعت استخدامات الذكاء الاصطناعي في المجالات الشرعية والعسكرية والصناعية والاقتصادية والتقنية والتطبيقات الطبية والتعليمية والخدمية، حيث يتوقع أن تفتح هذه الأبواب انفتاحاً واسعاً، وأن يؤدي ذلك إلى مزيد من الثورات الصناعية بما يحدث تغييراً جذرياً في حياة الإنسان؛ إذ مع التطور التكنولوجي الهائل والمتسارع وما يشهده العالم من تحولات في ظل الثورة الصناعية الرابعة سيكون الذكاء الاصطناعي محرك التقدم والنمو والازدهار خلال السنوات القليلة القادمة، ولذلك انتهج بعض الباحثين الشروع في التأصيل لإمكانية استخدام الذكاء الاصطناعي في المجالات الشرعية الإسلامية (2).

ثانياً: مميزات الذكاء الاصطناعي، وأهميته، ومجالات استخدامه:

يعتبر الذكاء الاصطناعي محاكاة للذكاء الإنساني، وفهم طبيعته عن طريق برامج الحاسوب التي تتمتع بالقدرة على محاكاة السلوك الذكي البشري، وقد دمج استخدام تطبيقات الذكاء الاصطناعي في كثير من المجالات، مثل السيارات ذاتية القيادة، والطائرات بدون طيار، وبرامج الترجمة والاستثمار، وكثير من العلوم والدراسات الإنسانية والتطبيقية، وغيرها (3).

(1) قلامين، صباح، آخرون، (2021م) دراسات حول الذكاء الاصطناعي والإنسانيات الرقمية، المؤتمر الافتراضي الأول، 24/ يوليو/ 2021م، إشراف: د. دار قاضي للنشر والتوزيع، 2021م. ص 57.

(2) موقع مركز البحوث والمعلومات بالملكة العربية السعودية - كتاب الذكاء الاصطناعي - ص 3-2021.

(3) موقع مركز البحوث - مصدر سابق، وينظر لمزيد من البيان: العبد، محمد علي (2015). الذكاء الاصطناعي: مفاهيم وتطبيقات. الرياض: مكتبة الرشيد، العنزي، ناصر سليمان (2012). الذكاء

ولعل أبرز ما يميز برامج الذكاء الاصطناعي عن غيرها من البرامج الأخرى هو قدرتها الفائقة على التعلم، واكتساب الخبرة، واتخاذ القرار باستقلالية دون الإشراف البشري المباشر، فضلاً عن تمتعها بمهارات التسبيب والاستنباط والتكيف مع البيئة المحيطة (1)(2).

حيث تهدف تكنولوجيا تقنية المعلومات المهتمة بالذكاء الاصطناعي إلى عمل برامج للحاسب الآلي قادرة على محاكاة السلوك الإنساني وعلى حل مسائل مختلفة، أو اتخاذ قرارات في مواقف مختلفة بناء على وصف البيانات المدخلة، بغية التوصل إلى القرار بالرجوع إلى العديد من العمليات الدلالية المختلفة التي وضعت مسبقاً من قبل المبرمج، وتعتبر هذه نقطة تحول هامة تتعدى ما هو معروف باسم تقنية المعلومات والتي تتم فيها العملية الاستدلالية عن طريق الإنسان (3)، وعلى هذا فإنه يمكن الاستفادة من الذكاء الاصطناعي في تطوير الملكة الفكرية، والاجتهادية، عند علماء المسلمين، من خلال تسريع جمع المعلومات وأدلتها، وتحليل البيانات، وتنزيل الأحكام الافتراضية التي يمكن الترجيح بينها وفق ضوابط

الاصطناعي: دراسة في المفهوم والتطبيقات. الكويت: جامعة الكويت، السماعيل، أحمد (2018).
الذكاء الاصطناعي: تطوره وتحدياته. القاهرة: دار الشروق.

(1) الدحيات، عماد عبد الرحيم، (2009)، (نحو تنظيم قانوني للذكاء الاصطناعي في حياتنا: إشكالية العلاقة بين البشر والآلة)، مجلة الاجتهاد للدراسات القانونية والاقتصادية، مجلد، 08، عدد 05، ص 15، 16.

(2) ينظر: بولوز، محمد، (2011)، تربية ملكة الاجتهاد من خلال بداية المجتهد، لابن رشد، جامعة فاس، المغرب. (ص: 377).

(3) ينظر: تربية ملكة الاجتهاد من خلال بداية المجتهد، (ص: 377)، الشاوي، غراب، عبد الرحمن الشاوي وهاجر غراب. (2019). التقنيات القانونية للذكاء الاصطناعي في مجال القضاء: دراسة مقارنة بين التشريعات الغربية والإسلامية. مجلة الحقوق والعلوم القانونية، المجلد 19، العدد 2. (ص 427-445).

الشرعية الإسلامية ومقاصدها⁽¹⁾.

وأما أهمية استخدام الذكاء الاصطناعي، فتبرز من خلال⁽²⁾:

- الكفاءة والسرعة، والفعالية، من خلال إتمامه المهام المختلفة، في وقت قصير جداً.
- تقييد الاختصاص وتحديد محاور البحث، وفق قيود مدخلة، مع التأصيل لها.
- دقة الاقتراحات المعطاة من خلال معالجة كميات هائلة من البيانات.
- توفير الجهد والمال، والوقت، من خلال تقليل التكاليف وتقليل الحاجة للتدخل البشري⁽³⁾.

ثالثاً: مفهوم القواعد الفقهية:

القواعد لغة: جمع قاعدة، وهي⁽⁴⁾:

- الأصل، وهو أسفل كل شيء، وما يعتمد عليه، أو ينسب إليه.
- الأساس، وأساس كل شيء: دعائمه، فأساس البيت: قواعده التي يبني عليها، وقواعد البناء: أساسه⁽⁵⁾.

- (1) ينظر: الغفلي، حاتم، راشد الغفلي وعلي حاتم. (2018). دور الذكاء الاصطناعي في تطوير الملكية الفكرية والاجتهادية عند القضاة. مجلة القانون والعلوم الإنسانية، المجلد 10، العدد 1، ص 52-66.
- (2) السمرى، هديل عبد الرحمن (2020). أهمية الذكاء الاصطناعي في عصرنا الحديث. مجلة التقنية والعلوم الحديثة، المجلد 6، العدد 2، ص 101-116.
- (3) ينظر: الجلعود، أروى بنت عبد الرحمن، (1444هـ—)، أحكام تطبيقات الذكاء الاصطناعي في القضاء، ط1، الجمعية العلمية القضائية السعودية، قضاء. (ص: 46-47)
- (4) ينظر: معجم مقاييس اللغة، (5/108-109)، المناوي، زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي، (1410هـ-1990م)، التوقيف على مهمات التعاريف، ط1، عالم الكتب، القاهرة. (ص: 47)
- (5) ينظر: معجم مقاييس اللغة، (5/108-109)، التوقيف على مهمات التعاريف، المناوي: (ص: 47)

القاعدة في اصطلاح الأصوليين:

يستعمل اللفظ على اعتبار ما يطلق عليه، لذلك تنوعت تعريفات العلماء للقاعدة

على أقوال، منها:

- 1- (حكم كلي ينطبق على جميع جزئياته ليتعرف أحكامها منه)⁽¹⁾.
- 2- (قضية كلية يدخل تحتها جزئيات كثيرة، وتحيط بالفروع)⁽²⁾.
- 3- (قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها)⁽³⁾.
- 4- (قضية كلية من حيث اشتغالها بالقوة على أحكام جزئيات موضوعها)⁽⁴⁾.
- 5- (الأمر الكلي المنطبق على جميع جزئياته)⁽⁵⁾.

والتعاريف الآنفه الذكر متقاربة في المعنى، وإن اختلفت الألفاظ، وهي عامة، وعدها بعض العلماء تعريفات لغوية، ولذلك نجد أن بعض العلماء عرف القاعدة باعتبار إضافتها إلى الفقه، فجعلها علمًا تابعًا لأصول الفقه، ومن أبرز تلك التعريفات أنها: (قضية كلية يتوصل بها إلى استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها التفصيلية)⁽⁶⁾.

- (1) ينظر: الغزي، محمد صدقي بن أحمد بن محمد آل بورنو أبو الحارث الغزي، (1416 هـ - 1996 م)، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ط4، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان. (ص: 13).
- (2) الزحيلي، محمد مصطفى، (1427 هـ - 2006 م)، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، ط4، دار الفكر - دمشق. (22 / 1)
- (3) ينظر: أمير بادشاه الحنفي، محمد أمين بن محمود البخاري، (د ت)، تيسير التحرير، دار الفكر - بيروت. (14/1)
- (4) ينظر: العبد اللطيف، عبد الرحمن بن صالح، (1423 هـ - 2003 م)، القواعد والضوابط الفقهية المتضمنة للتيسير، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، ط1، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية. (34 / 1)
- (5) ينظر: القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، د/ الزحيلي: (21/1)
- (6) ينظر: شبير، محمد عثمان، (1428 هـ - 2007 م)، القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية، ط2، دار النفائس، الأردن. (ص: 27).

المبحث الأول

العلاقة بين القواعد الفقهية الكلية واستخدامات الذكاء الاصطناعي

من منهج الإسلام ومقاصده الكلية التيسير على الناس، واستجلاب مصالحهم، ودفع المفساد عنهم، وقد بَوَّب علماء أصول الفقه لموجب هاتين القاعدتين أبوابًا خاصة⁽¹⁾، وضمنوها قواعد ومسائل فرعية كثيرة جدًا، استوعبت جميع الأحكام الفقهية التي غلب عليها وصف المشقة، قال السبكي معلقًا على هذه القاعدة: "... وإن شئت قلت: (المشقة تجلب التيسير) وإن شئت قلت: (إذا ضاق الأمر اتسع)، وقد عزا الخطابي هذه العبارة إلى الشافعي -رضي الله عنه- عند كلامه على الذباب يقع في الماء القليل، ويقرب منها: الضرورات تبيح المحظورات"⁽²⁾.

ولو تأملنا كلامه لرأينا أنه قد عبر عن هذه القاعدة بثلاثة أوصاف: **الأول**: المشقة تجلب التيسير، **والثاني**: إذا ضاق الأمر اتسع، **والثالث**: الضرورات تبيح المحظورات، فما تكاد مسألة لزمَّتْها المشقة إلا وقد دخلت تحت لفظ من هذه الألفاظ الثلاثة، فإذا أضفنا إليها القاعدة الأخرى⁽³⁾، وهي: (درء المفسد أولى من جلب المصالح)⁽⁴⁾، اتسع الباب من جهة الإباحة، وضيق من باب تقييد جلب المصالح بدرء المفسد، قال السيوطي: " فإذا تعارضت مفسدة ومصلحة، قدم دفع المفسدة غالبًا؛ لأن اعتناء الشارع بالمنهيات أشد من

(1) أي: قاعدة المشقة تجلب التيسير، ودرء المفسد أولى من جلب المصالح. ينظر: السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي، (1411هـ—1991م)، الأشباه والنظائر، ط1، دار الكتب العلمية. (49/1)

(2) الأشباه والنظائر، للسبكي: (49/1)

(3) ينظر: الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، الغزي، (ص: 218)

(4) ينظر: ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم بن محمد، المعروف بابن نجيم المصري (المتوفى: 970هـ—)، (1419 هـ — 1999 م)، الأشباه والنظائر على مذهب أبي حنيفة النعمان، وضع حواشيه وخرج أحاديثه: الشيخ زكريا عميرات، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان. (ص: 77).

اعتنائه بالمأمورات"⁽¹⁾.

وبالنظر إلى استخدام الذكاء الاصطناعي نجد أنه متنازع فيه بين هاتين القاعدتين، التيسير الذي فيه، من حيث توفير الجهد، والوقت، والمال، وتقريب المنافع والمصالح، وغيرها من لوازم التكليف الشرعي، وبين درء مفسده التي من أبرزها منافاته لروح ومقاصد الشريعة؛ لأن الآلة وإن كانت من خلال برمجياته المعدة مسبقاً تحاكي أفعال الإنسان، إلا إنه لا يمكن بحال أن تراعي مقاصد الشريعة، ولا أن تستشعر معالم الشريعة الإيمانية، وما تتضمنه من الأعمال القلبية التي لا تتأتى إلا بوجود عالم عدل، يفقه الشريعة ومقاصدها؛ لذلك يمكن في إطار هذا أن نقول أن النظم الفقهية والقانونية والقضائية في الإسلام بوجه عام تتجه إلى قبول هذه التقنية وفق ضوابط وقواعد أصولية متكاملة، ويمكن إيضاح ذلك من خلال المطالب الآتية:

المطلب الأول: إدراج استخدام الذكاء الاصطناعي تحت قاعدة: الأمور بمقاصدها

وعلى هذا الاعتبار فإن استعمال الذكاء الاصطناعي ما هو إلا وسيلة من الوسائل الموصلة إلى مقاصد الشريعة، فإن الوسيلة: هي الطريق الموصل للهدف والغاية⁽²⁾، وهذه القاعدة أصل بنيت عليه كثير من القواعد الأصولية الفرعية، وما يعيننا هنا، هو توصيف مدى قبول استعمال الذكاء الاصطناعي في المجالات الشرعية، والتلميح إلى بعض مجالاته ومسوغات استعماله، كالقضاء، والبيوع، والعقود، والإفتاء، والشهادة، والدراسة والتعليم، وغيرها، وقد أشرت قريبا إلى أهمية استخدام الذكاء الاصطناعي في توفير الجهد، والمال، والوقت، وأيضا ما له من أثر طيب في استخلاص العلوم وتنقيحها، ومن هنا يمكن القول بأنه على هذا الاعتبار يمكن استخدام الذكاء الاصطناعي في كثير من الأمور الشرعية عموما، والفقهية خصوصا؛ وأعني بالأمور، اللفظ العام للأفعال، والأقوال كلها، التي هي مناط

(1) ينظر: السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين، (1411هـ - 1990م)، الأشباه والنظائر، ط1، دار الكتب العلمية. (ص: 87).

(2) ينظر: القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، الزحيلي، (1/ 677).

الأحكام ومقاصدها؛ لأن علم الفقه إنما يبحث عن أحكام الأشياء لا عن ذواتها، ولذا فسر بعض الفقهاء هذه القاعدة بقوله: "...يعني أن الحكم الذي يترتب على أمر يكون على مقتضى ما هو المقصود من ذلك الأمر"⁽¹⁾. وفيه معنى: أن كل وسيلة مباحة قصد بها التوصل إلى مصلحة لا تشوبها مفسدة فهي مباحة شرعاً⁽²⁾.

المطلب الثاني: استخدام الذكاء الاصطناعي بين جلب المصالح ودرء المفاسد

المصالح المأمور بتحصيلها من منظور الشريعة، إما: مصالح إيجاب، أو مصالح نذب، والمفاسد التي طلب الشرع درأها كذلك ضربان: مفاسد الكراهة، ومفاسد التحريم، والأصل في ذلك الاحتياط، أي: درء المفاسد كلها، وجلب مصالح النذب والإيجاب⁽³⁾، فإن النبي صلى الله عليه وسلم قد ترك بعض ما فيه مصلحة درءاً لما قد يترتب عليه من مفسدة، تحصل بسبب تلك المصلحة⁽⁴⁾.

وهذا مع معرفة التوازن في تقديم المصالح ودرء المفاسد، قال ابن القيم: "...وإذا تأملت

(1) الزرقا، أحمد بن الشيخ محمد الزرقا (ت: 1357هـ)، (1409هـ - 1989م)، شرح القواعد الفقهية،

صححه وعلق عليه: مصطفى أحمد الزرقا، ط2، دار القلم - دمشق / سوريا. (ص: 47)

(2) ينظر: الزركشي، بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله، (1421هـ - 2000م)، البحر المحيط في

أصول الفقه، تحقيق: د. محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية. (4/ 382)، الشوكاني، محمد بن علي بن

محمد، (1419هـ - 1999م)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، محمد بن علي بن محمد

بن عبد الله الشوكاني اليمني (المتوفى: 1250هـ)، المحقق: الشيخ أحمد عزو عناية، ط1، دمشق - كفر

بطنا، دار الكتاب العربي. (2/ 193)، النملة، عبد الكريم بن علي بن محمد، (1420هـ - 2000

م)، الجامع لمسائل أصول الفقه وتطبيقاتها على المذهب الراجح، ط1، مكتبة الرشد - الرياض، السعودية.

(ص: 391)، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، للزحيلي: (1/ 677)

(3) ينظر: ابن عبد السلام، أبو محمد عز الدين عبد العزيز، (د ت)، قواعد الأحكام في مصالح الأنام،

المحقق: محمود بن التلاميذ الشنقيطي، دار المعارف بيروت - لبنان. (2/ 14)

(4) ينظر: الباكستاني، زكريا بن غلام قادر، (1423هـ - 2002م)، من أصول الفقه على منهج أهل

الحديث، ط1، دار الخراز. (ص: 192)

شرائع دينه التي وضعها بين عباده وجدتها لا تخرج عن تحصيل المصالح الخالصة أو الراجحة بحسب الإمكان، وإن تزامت قدم أهمها وأجلها، وإن فاتت أدناهما، وتعطيل المفاصد الخالصة أو الراجحة بحسب الإمكان، وإن تزامت عطل أعظمها فسادًا باحتمال أدناهما، وعلى هذا وضع أحكم الحاكمين شرائع دينه دالة عليه شاهدة له بكمال علمه وحكمته ولطفه بعباده وإحسانه إليهم⁽¹⁾.

فإذا دار الأمر بين جلب المصالح، ودرء المفاصد، كان درء المفسدة أولى من جلب المصلحة؛ لأن ذلك أصلح، إما خاصة بالمكلف، أو بعموم المكلفين، كذلك إن دار الأمر بين درء إحدى المفسدتين، وكانت إحداها أكثر فسادًا من الأخرى، فدرء الأكثر فسادًا منهما أولى، وعلى هذا تبنى مقاصد الشريعة⁽²⁾، قال الشاطبي: "...والدليل على ذلك أنّ ضوابط المشروعات هكذا وجدناها؛ كالقضاء بالشهادة في الدماء والأموال والفروج، مع إمكان الكذب والوهم والغلط، وإباحة القصر في المسافة المحدودة، مع إمكان عدم المشقة..."⁽³⁾.

إذن: فإن استخدام الذكاء الاصطناعي على هذا التأصيل له مسوغ من جهتين:

الأول: أن في استخدامه في المجالات الشرعية عمومًا، والفقهية مصلحة محضة لا تشوبها مفسدة، فلا خلاف أن هذا الاستخدام لا يتعارض مع هذه القاعدة، فإن جلب المصالح والمنافع مقصد من مقاصد الشريعة، بل إنه على هذا الوجه قد تعتبر هذه المصلحة من

(1) الزرعي، محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، (د ت)، مفتاح دار السعادة ومنتشور ولاية العلم والإرادة، (ت: 751هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت. (22/2)

(2) ينظر: المرادوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان، (1421هـ - 2000م)، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، المحقق: د. عبد الرحمن الجبرين، د. عوض القرني، د. أحمد السراح، ط1، مكتبة الرشد - السعودية، الرياض. (8/3851)

(3) ينظر: الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي، (1417هـ/1997م)، الموافقات، المحقق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، ط1، دار ابن عفاان. (3/74)

المصالح الواجبة، قال الشاطبي: "...إذا كانت المصلحة عامة فعلى من تعلقت بهم المصلحة أن يقوموا بها"⁽¹⁾.

الثاني: درء المفسدة، أي: درء مفسدة إهمال ما في استخدام الذكاء الاصطناعي من الإمكانيات والقدرات التي يفوت بفواتها كثير من الجهد والوقت والمال، بل إنه قد يترتب على ذلك ضياع لكثير من الحقوق والمصالح العامة والخاصة.

المطلب الثالث: استيعاب قاعدة الضرورات تبيح المحظورات، لضرورة استخدام الذكاء الاصطناعي

التكنولوجيا مطلوبة طلباً وسليلاً شرعياً، وامتلاكها فرض على الأمة، وهو من فروض الكفايات، وتأثم الأمة إن فرطت في ذلك، وسائر أنواع التكنولوجيا داخل في هذا الحكم؛ ذلك أن استعمال التكنولوجيا أصبح ذا أهمية بالغة في كل مجالات الحياة - تقريباً -، وامتلاك وسائل التقدم والتطور ضرورة إنسانية لا بد منها، ولكن هناك مجالات أهم من أخرى في توسل التكنولوجيا، واستعمال التكنولوجيا في المجال الشرعي عمومًا والقضائي خصوصًا من المباحات ما لم يعارض استعمالها مطلوبًا بالشرع معارضة لا تحتمل التوفيق، خاصة وأن الوسائل التكنولوجية قد تسهل كثيرًا من أعمال القضاء في القضايا المعاصرة التي قد تكون معقدة، أو فيها جوانب لا يستطيع الإنسان تناولها أو القيام بها بسهولة، أو قد تأخذ وقتًا طويلًا يعود تأخيرها بالضرر على الناس، ويكون استعمال الذكاء الاصطناعي فيها مطلوب بالضرورة.

وفي هذا الإطار يأتي القول بجواز الاستعمال له في ضوء القواعد الفقهية، وخاصة القاعدة الكلية: (الضرر يزال، أو لا ضرر ولا ضرار)⁽²⁾ التي يتفرع منها قاعدة أن (الضرورات تبيح المحظورات)، فهذه القاعدة من أعظم القواعد الأصولية التي قصدت إلى رفع المشقة عن

(1) الموافقات: (6/ 446).

(2) ينظر: الزركشي، (1405هـ - 1985م)، المنشور في القواعد الفقهية، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (المتوفى: 794هـ)، ط2، وزارة الأوقاف الكويتية. (2/ 317).

المكلفين من جهة، وجلب مصالحهم وحفظ حقوقهم من جهة أخرى، وأدرجها بعض العلماء تحت قاعدة (المشقة تجلب التيسير)، أو تحت قاعدة (إذا ضاق الأمر اتسع)⁽¹⁾.

قال السيوطي: "...ويتعلق بهذه القاعدة قواعد الأولى: (الضرورات تبيح المحظورات) بشرط عدم نقصانها عنها، ومن ثم جاز أكل الميتة عند المحمصة، وإساعة اللقمة بالخمير، والتلفظ بكلمة الكفر للإكراه، وكذا إتلاف المال، وأخذ مال الممتنع من أداء الدين بغير إذنه، ودفع الصائل ولو أدى إلى قتله، ولو عم الحرام قطراً بحيث لا يوجد فيه حلال إلا نادراً فإنه يجوز استعمال ما يحتاج إليه، ولا يقتصر على الضرورة"⁽²⁾.

فقوله: "... فإنه يجوز استعمال ما يحتاج إليه"، أي وهو حرام، فما بالك إذا كانت الحاجة إليه قائمة، مع عدم ظهور حرمة؟، فهذا مسوّغ للقول بإباحة استخدام الذكاء الاصطناعي في التشريع الإسلامي والقضائي، لما فيه من المصالح العامة من وجه، وما دعت إليه الحاجة من مواكبة التكنولوجيا المعلوماتية المتسارعة التطور التي ما تركت جانباً من جوانب الحياة إلا ودخلته من أوسع أبوابه من وجه آخر.

ومع القول بجواز استخدام الذكاء الاصطناعي في المجال الشرعي، وأعمال القضاء، وغيرها، إلا أن الباحثة ترى أن ذلك ليس بإطلاق، بل من الممكن أن تحدد استخداماته في القضاء في إطار معين؛ فتسخير الذكاء الاصطناعي في مسألة الأحكام يجب ألا يشمل جميع القضايا والجرائم، هذا أولاً، فإن الآلة لن تتمكن من إصدار الحكم في الجرائم الجسيمة⁽³⁾، ولا من إدراك مستجدات القضايا وقراءة ما وراء حيثياتها، ولا القيام بإجراءات مواكبة لكل

(1) ينظر: القواعد والضوابط الفقهية المتضمنة للتيسير، العبد اللطيف، (1/ 287).

(2) الأشباه والنظائر للسيوطي (ص: 84).

(3) السميطي، جمال حسين، موقع الرؤية - مؤتمر رسم مستقبل المجموعة القضائية - 21.

نوفمبر. 2022.

مستجد، بحيث تتوافق في ذلك مع روح الشريعة، ومقاصدها المبنية على الرأفة والمصلحة⁽¹⁾، إلا إنه مع وجود هذا المحظورات يمكن تحديد الغرض من استخدام الذكاء الاصطناعي تحت عين المراقبة العلمية البشرية، وتقييد أحكامها بالمراجعة والتدقيق والتمحيص البشري؛ تفادياً لوقوع محظورات ومفاسد محتملة، فإن هذه الآلات والبرامج يحتفل أن يصاحبها الخلل في أي لحظة، مع عدم توافر التشريعات اللازمة في المدخل إليها، وفقدانها الجانب الإنساني والعاطفي؛ لأنها تعتمد على البيانات المدخلة إليها ومعالجتها؛ وهي بذلك تفتقر إلى المهارات الشخصية الحيوية، وهذا مما قد يحول دون توسعة استخدامها حالياً، أو الحد منها في بلدان عديدة⁽²⁾.

(1) ينظر: النملة، عبد الكريم بن علي بن محمد، (1420 هـ - 1999 م)، المُهَدَّبُ فِي عِلْمِ أُصُولِ الْفِئَةِ الْمُقَارِنِ (تحريرٌ لمسائله ودراساتها دراسةً نظريَّةً تطبيقيةً)، ط1، مكتبة الرشد - الرياض. (3/1010).

(2) انظر: موسى عمري، ويس بلال، الآثار القانونية المترتبة عن استخدام الذكاء الاصطناعي، ص 22 وما بعدها. الكمالي، محمد محمود، مؤتمر رسم مستقبل المعرفة القضائية المنجزات والتطلعات في الذكاء الاصطناعي - 19/نوفمبر/2022.

المبحث الثاني

استيعاب القواعد الفقهية لمخرجات استخدام الذكاء الاصطناعي

أصل المسألة تكليف الإنسان، وهذا التكليف يختلف باختلاف الأحوال والأشخاص، فإن القضاء مثلاً: فريضة محكمة، وشرعة متبعة، وعبادة شريفة؛ لأجل ذلك قال سبحانه وتعالى لداود عليه السلام: ﴿يَدَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ يَوْمَ الْحِسَابِ﴾ [ص: 26]، وبه أمر كل نبي مرسل حتى خاتم الأنبياء صلى الله عليه وسلم، ثم القضاء مشروع بالكتاب كما ذكرنا، وبالسننة، والمكلفون به الأنبياء صلوات الله عليهم، ثم خيار العلماء، والفقهاء، فهذا أصل وجوب القيام بالقضاء⁽¹⁾.

والأصل الثاني: أن مقصد القضاء في الإسلام، حل النزاع بأقل التكلفة، ودرء ما أمكن من الحدود بالشبهات، وربما تغليظ بعض الأحكام لعلل يراها القاضي، وليس ذلك من قدرات الآلات والبرامج، وإن وصفت بالذكاء؛ وذلك أن الآلات أو الذكاء الاصطناعي يتعامل مع جميع المكلفين دون تفریق، فالكل عنده مجرد إحدائيات وبرمجيات مدخلة، يلزمه وفقها الخروج بنتائج متوافقة مع المدخلات⁽²⁾.

إذن: ليس من الإنصاف إهمال الحقوق والمظالم التي قد لا ترفع إلا من خلال تقرير هذه التقنية، وخاصة في مجالات التواصل بين العلماء، وإثبات الشهادات، من خلال التسجيلات الصوتية والصورية، وجمع المعلومات ودراساتها، وتوثيق الحقوق، وفحص المعطيات، والمستندات، وغيرها، فلزم بذلك ضرورة الأخذ بما يوفر هذه المقاصد الشرعية وغيرها، وهي وإن لم تكن قطعية الدلالة والإثبات، إلا أنها قرائن قوية ووسائل بينة، يمكن من

(1) ينظر: العيني، أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين، بدر الدين (1420 هـ - 2000 م)، البناية شرح الهداية، ط1، دار الكتب العلمية - بيروت، لبنان. (9/ 3-4).

(2) ينظر: الشيرازي، أبو اسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف، (1403 هـ)، التبصرة في أصول الفقه، المحقق: د. محمد حسن هيتو، ط1، دار الفكر - دمشق. (ص: 485)، الموافقات، (1/ 271).

خلالها تقريب المقاصد وفهم الحقائق، وهي وإن لم ترق إلى تنزيل الحدود والأحكام إلا أنه يمكن استخدامها في أحكام التعزيز والتأديب وجلب المصالح ودرء المفسد، مما فيه متسع ومراح.

وقد ذهب الأصوليون إلى أن الصحة والجواز والانعقاد في باب العقود، بمعنى واحد، فكل صحيح منعقد، وكل منعقد صحيح، وهو ما وافق الشرع، أو ما أفاد حكمه، فقالوا بأن العقود المنعقدة عبارة عن ارتباط الإيجاب بالقبول بحيث يمكن أن يُصَحَّحَ وأن لا يُصَحَّحَ⁽¹⁾. وباب البيوع والمعاقبات والتوكيلات، ونحوها، من أبواب الفقه المعاملاتية يصعب حصر مقاصدها بسبب كثرة الخلاف فيها بين الفقهاء، وبالتالي فمن جهة استخدام الذكاء الاصطناعي فيها يصعب كذلك، ولكن يمكن إجمالاً أن نركز على طرق التوثيق فيها، التي هي بمنزلة الإشهاد، والقبول والإيجاب، والصحة والفساد، وهي الأمور الظاهرة المعبرة في العقود⁽²⁾.

وأما مسائل إثبات الحقوق، والبيّنات، فإن أصل المسألة ما جاء في الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم، أنه قال: " إنكم تحتصمون إلي، ولعل بعضكم ألحن بحجته من بعض، فمن قضيت له بحق أخيه شيئاً بقوله، فإنما أقطع له قطعة من النار فلا يأخذها"⁽³⁾.

(1) ينظر: المنثور في القواعد الفقهية، للزركشي: (303/2).

(2) ينظر في تفاصيل القواعد الفقهية المتعلقة بالعقود: الحنبلي، زين الدين عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن، السلامي، البغدادي، (د ت)، القواعد لابن رجب، دار الكتب العلمية. (ص: 46-130)، وينظر: السند، عبد الرحمن بن عبد الله (1425هـ)، أحكام تقنية المعلومات الحاسب الآلي وشبكة المعلومات (الإنترنت)، إشراف: د. محمد بن جبر الألفي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. (ص: 283-284). وقد نقل في هذا قرار مجلس مجمع الفقه الإسلامي المنعقد في دورة مؤتمره السادس بجدة في المملكة العربية السعودية من 17 إلى 23 شعبان 1410 هـ الموافق 14 - 20 آذار (مارس) 1990 م، حول إجراء العقود بآلات الاتصال الحديثة.

(3) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب، الشهادات، باب من أقام البينة بعد اليمين، ينظر: البخاري، محمد بن إسماعيل، (1422هـ)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم

ويبنى على هذا الأصل وجهان: الأول: احتياج القاضي إلى استماع الحجة من متقاضيين، والثاني: احتمال غلبة أحد الخصمين على الآخر بغير الحق، قال الفخر الرازي معلّقاً على هذه المسألة: "...فلو لم يجز أن يقضي لأحد إلا بحقه لم يقل هذا؛ ولأنه يجوز أن يغلط في أفعاله فيجوز أن يغلط في أقواله كغيره من المجتهدين"⁽¹⁾، وهذا يبين أن القاضي إنما يجتهد فيما يقضي وقد يخطئ وقد يصيب، بناء على سماعه وما أدى إليه اجتهاده.

فيتبين من هذا احتياج القاضي إلى من يعينه في تحري الحق، واحتياج المتقاضي إلى من يدفع عنه الضعف ويملي في مسألته بوجه أحسن منه، وأنه قد يرتفع إلى منزلة الواجب، قال تعالى: ﴿فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُبْلَغَ لَهُ فَلَئِمْلًا لِيُؤْتَهُ بِالْعَدْلِ﴾ [البقرة: 282]؛ ولذلك شرعت المحاماة، وقد يحتاج المحامي أيضاً لمن يعينه على ذلك كله⁽²⁾.

قال الزركشي: "... ظاهر الخطاب يدل على أن العلة من قيام الولي بالإملاء أن موليه لا يستطيعه، فصار ذلك موجّباً قيام الولي بكل ما عجز عنه موليه ضرورة..."⁽³⁾.

وسننه وأيامه، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، ط1، دار طوق النجاة، (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي). (3/ 180) رقم: (2680)، ومسلم، في كتاب الأفضية، باب الحكم بالظاهر، واللحن بالحجة، ينظر: مسلم، مسلم ابن الحجاج، (د ت)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت. (3/ 1337)، رقم (1713).

- (1) ينظر: الرازي، محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين، (1418 هـ - 1997 م)، الحصول، دراسة وتحقيق: د/ طه جابر فياض العلواني، ط3، مؤسسة الرسالة. (6/ 17)
- (2) ينظر: ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، (د ت)، الإحكام في أصول الأحكام، المحقق: الشيخ أحمد محمد شاكر، قدم له: أ.د/ إحسان عباس، دار الآفاق الجديدة، بيروت. (2/ 34)، السمعاني، أبو المظفر، منصور بن محمد بن عبد الجبار ابن أحمد المروزي، (1418هـ/1999م)، قواطع الأدلة في الأصول، المحقق: محمد حسن محمد حسن اسماعيل الشافعي، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان. (2/ 131).
- (3) البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي (7/ 246).

وأما الاستخدامات الأخرى التي بدأ استخدام الذكاء الاصطناعي يلج إليها بقوة: الأمور الحياتية الفردية كالمراسلات، والتصوير، وما يتعلق بذلك من الخدمات والاستعمالات العامة، وإجراء المعاملات، والمجالات الصحية، والعسكرية، والأمنية، والتعليمية، والاقتصادية، والقضاء، والإفتاء، والمعاقدة، والإشهاد، وغيرها، وما يلزم هذه الاستخدامات من التباس الحليّة والحرمة والإباحة والاشتباه، فلا تزال ضوابط استخدامها الفقهية في مهدها؛ ولذلك كان لزاماً محاولة التأصيل لها من منظور القواعد الفقهية الأصولية، كقاعدة (المشقة تجلب التيسير)، وقاعدة (إذا ضاق الأمر اتسع)، و(على المدعي البينة..)، وغيرها⁽¹⁾.

والحق في هذه المسائل أن العمل فيها من غير استخدام الذكاء الاصطناعي فيه مشقة كبيرة، ثم إنه قد أصبح من ضرورات العصر، وفيه من المنافع ما يستلزم استجلابه وتقنينه تحت ضوابط فقهية تراعي مقاصد الشريعة وروح الإسلام، والله الموفق.

الخاتمة

وتشمل: النتائج والتوصيات.

أولاً: أبرز النتائج:

1. هناك ترابط وتوافق بين الحاجة لاستخدام الذكاء الاصطناعي، وبين مقاصد الشريعة الإسلامية، من جهتين، الأولى: موافقته لمقاصد التيسير، وجلب المصالح، والثانية: درء المفسدات التي قد تترتب على استخدامه وعدم استخدامه.
2. بعض القواعد الأصولية تستوعب استخدام الذكاء الاصطناعي في المجالات الشرعية، كقاعدة: (المشقة تجلب التيسير، وقاعدة: الضرر يزال، وقاعدة الضرورات تبيح المحظورات).
3. تتنوع المجالات الشرعية التي لا يتعارض استخدام الذكاء الاصطناعي معها وفق

(1) ينظر: أحكام تطبيقات الذكاء الاصطناعي في القضاء، د/ أروى الجلعود: (ص: 46-47)، العتيبي، مها عطى الله، (2022م)، أحكام الإنسان الآلي (الروبوت) في الفقه الإسلامي (دراسة تأصيلية مقارنة)، رسالة ماجستير، جامعة اليرموك. (ص: 15-16).

ضوابط القواعد الأصولية الكلية وما يتفرع عنها، إلا إن هذه المجالات تحتاج إلى مزيد ضبط وتقنين.

ثانياً: أهم التوصيات والمقترحات:

توصي الباحثة، بالآتي:

1. إجراء دراسة مقارنة، تفصيلية، مستقلة لاستخدام الذكاء الاصطناعي في المجالات الشرعية وفق قاعدة درء المفسد أولى من جلب المصالح.
2. دراسة صور استخدام الذكاء الاصطناعي في المجال الحياتي (الحياة الاجتماعية) وبيان موقف الشرع من هذا الاستخدامات، كتغيير الصور ومقاطع الصوت والفيديو، والدراسات والبحوث العلمية، وغيرها.

قائمة المراجع والمصادر

- الأزدي، أبو بكر محمد، (1987م)، جمهرة اللغة، ط1، بيروت: دار العلم للملايين.
- الأزهري، محمد بن أحمد، (2001م)، تهذيب اللغة، ط1، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- أمير بادشاه الحنفي، محمد أمين، (د ت)، تيسير التحرير، بيروت: دار الفكر.
- الباكستاني، زكريا بن غلام، (2002م)، من أصول الفقه على منهج أهل الحديث، ط1، دار الخراز.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، (1422هـ)، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه، ط1، دار طوق النجاة، (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي).
- بسيوني، لعبد الحميد، (د ت)، الذكاء الاصطناعي والوكيل الذكي، مصر: دار الكتب العلمية، للنشر والتوزيع- القاهرة.
- البلقاسي، منال، (2016م)، الذكاء الاصطناعي، مصر: دار التعليم الجامعي للطباعة والنشر، والتوزيع- الإسكندرية.
- بولوز، محمد، (2011)، تربية ملكة الاجتهاد من خلال بداية المجتهد لابن رشد، المغرب:

جامعة فاس.

البيهقي، أحمد بن الحسين، (2003 م)، السنن الكبرى، ط3، لبنان: دار الكتب العلمية- بيروت.

الجلعود، أروى بنت عبد الرحمن، (1444هـ)، أحكام تطبيقات الذكاء الاصطناعي في القضاء، ط1، الجمعية العلمية القضائية السعودية، قضاء.

الجوهري، إسماعيل بن حماد، (1987 م)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط4، بيروت: دار العلم للملايين.

ابن حزم، علي بن أحمد، (د ت)، الإحكام في أصول الأحكام، بيروت: دار الآفاق الجديدة. الحنبلي، عبد الرحمن بن أحمد، (د ت)، القواعد لابن رجب، دار الكتب العلمية.

الدحيات، عماد عبد الرحيم، (2009)، (نحو تنظيم قانوني للذكاء الاصطناعي في حياتنا: إشكالية العلاقة بين البشر والآلة)، مجلة الاجتهاد للدراسات القانونية والاقتصادية،

المجلد، 08، عدد 05.

الرازي، أحمد بن فارس، (1979م)، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر.

الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، (1999م)، ط5، بيروت: المكتبة العصرية - الدار النموذجية.

فخر الدين الرازي، محمد بن عمر، (1997 م)، المحصول، ط3، مؤسسة الرسالة.

الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، (2001 م) تفسير الراغب الأصفهاني، ط1، السعودية: كلية الدعوة وأصول الدين - جامعة أم القرى.

مرتضى الزبيدي، محمد بن محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية.

الزحيلي، محمد مصطفى، (2006 م)، القواعد الفقهية وتطبيقاتها في المذاهب الأربعة، ط4، دمشق: دار الفكر.

الزرعي، محمد بن أبي بكر، (د ت)، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة، بيروت: دار الكتب العلمية.

- الزرقا، أحمد بن الشيخ، (1989م)، شرح القواعد الفقهية، ط2، سوريا: دار القلم - دمشق.
- الزركشي، محمد بن عبد الله، (1985م)، المنشور في القواعد الفقهية، ط2، وزارة الأوقاف الكويتية.
- الزركشي، محمد بن بهادر، (2000م)، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتب العلمية.
- السبكي، عبد الوهاب بن تقي الدين، (1991م)، الأشباه والنظائر، ط1، دار الكتب العلمية.
- السمايل، أحمد (2018). الذكاء الاصطناعي: تطوره وتحدياته. القاهرة: دار الشروق.
- السمري، هديل عبد الرحمن (2020)، أهمية الذكاء الاصطناعي في عصرنا الحديث. مجلة التقنية والعلوم الحديثة، المجلد 6، العدد 2.
- السمعاني، منصور بن محمد، (1999م)، قواطع الأدلة في الأصول، ط1، لبنان: دار الكتب العلمية - بيروت.
- السميطي، جمال حسين، موقع الرؤية - مؤتمر رسم مستقبل المجموعة القضائية - 21. نوفمبر. 2022.
- السند، عبد الرحمن بن عبد الله (1425هـ)، أحكام تقنية المعلومات الحاسب الآلي وشبكة المعلومات (الإنترنت)، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، (1990م)، الأشباه والنظائر، ط1، دار الكتب العلمية.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى، (1997م)، الموافقات، ط1، دار ابن عفان.
- الشاوي، غراب، عبد الرحمن الشاوي وهاجر غراب. (2019). التقنيات القانونية للذكاء الاصطناعي في مجال القضاء: دراسة مقارنة بين التشريعات الغربية والإسلامية. مجلة الحقوق والعلوم القانونية، المجلد 19، العدد 2.
- شبير، محمد عثمان، (2007م)، القواعد الكلية والضوابط الفقهية في الشريعة الإسلامية، ط2، الأردن: دار النفائس.

- الشوكاني، محمد بن علي، (1999م)، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ط1، دمشق - كفر بطنا، دار الكتاب العربي.
- الشيرازي، إبراهيم بن علي، (1403هـ)، التبصرة في أصول الفقه، الشيرازي (المتوفى: 476هـ)، ط1، دمشق: دار الفكر.
- الطالقاني، إسماعيل ابن عباد، (1994 م)، المحيط في اللغة، (الصاحب الكافي الكفاة)، ط1، لبنان: عالم الكتب- بيروت.
- ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز، (د ت)، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، لبنان: دار المعارف بيروت.
- العبد اللطيف، عبد الرحمن بن صالح، (2003م)، القواعد والضوابط الفقهية المتضمنة للتيسير، عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، ط1، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية.
- العبد، محمد علي (2015)، الذكاء الاصطناعي: مفاهيم وتطبيقات، الرياض: مكتبة الرشد.
- العتيبي، مها عطى الله، (2022م)، أحكام الإنسان الآلي (الروبوت) في الفقه الإسلامي (دراسة تأصيلية مقارنة)، رسالة ماجستير، جامعة اليرموك.
- عمري، بلال، موسى عمري، (2020م)، ويس بلال، الآثار القانونية المترتبة عن استخدام الذكاء الاصطناعي، مذكرة لنيل شهادة الماستر في الحقوق، تخصص قانون الأعمال، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة زيان عاشور، الجلفة.
- العنزي، ناصر سليمان (2012). الذكاء الاصطناعي دراسة في المفهوم والتطبيقات، الكويت، جامعة الكويت.
- العيني، محمود بن أحمد (2000 م)، البناية شرح الهداية، ط1، لبنان: دار الكتب العلمية- بيروت.
- الغزي، محمد صدقي بن أحمد، (1996 م)، الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، ط4، لبنان: مؤسسة الرسالة- بيروت.

الغفلي، حاتم، راشد الغفلي وعلي حاتم. (2018). دور الذكاء الاصطناعي في تطوير الملكة الفكرية والاجتهادية عند القضاة. مجلة القانون والعلوم الإنسانية، المجلد 10، العدد 1.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد، (د ت)، كتاب العين، دار ومكتبة الهلال. قلامين، صباح قلامين، آخرون، (2021م) دراسات حول الذكاء الاصطناعي والإنسانيات الرقمية، المؤتمر الافتراضي الأول، 24/ يوليو/ 2021م، إشراف: د. دار قاضي للنشر والتوزيع.

الكفوي، أيوب بن موسى، (د ت)، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، بيروت: مؤسسة الرسالة.

الكمالي، محمد محمود، مؤتمر رسم مستقبل المعرفة القضائية المنجزات والتطلعات في الذكاء الاصطناعي - 19/نوفمبر/ 2022.

محمد، عمرو طه بدوي، (2020م)، «النظام القانوني للروبوتات الذكية المزودة بتقنية الذكاء الاصطناعي (الإمارات العربية المتحدة كأمثلة)»، دراسة تحليلية مقارنة لقواعد القانون المدني للروبوتات الصادرة عن الاتحاد الأوروبي سنة 2017 ومشروع أخلاقيات الروبوت الكوري»، مجلة الدراسات القانونية والاقتصادية.

المرداوي، علي بن سليمان، (2000م)، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، ط1، السعودية: مكتبة الرشد- الرياض.

مسلم، مسلم ابن الحجاج، (د ت)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

موقع مركز البحوث والمعلومات بالملكة العربية السعودية - كتاب الذكاء الاصطناعي - ص 3 - 2021.

المناعي، محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين، (1990م)، التوقيف على مهمات التعاريف، ط1، القاهرة: عالم الكتب.

- ابن منظور، محمد بن مكرم، (1414هـ)، لسان العرب، ط3، بيروت: دار صادر.
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، (1999 م)، الأشباه والتظائر على مهب أبي حنيفة التّعمان، ط1، لبنان: دار الكتب العلمية- بيروت.
- النملة، عبد الكريم بن علي، (1999 م)، المهذب في علم أصول الفقه المقارن (تحرير مسائله ودراستها دراسة نظريّة تطبيقية)، ط1، الرياض: مكتبة الرشد.
- النملة، عبد الكريم بن علي، (2000 م)، الجامع لمسائل أصول الفقه وتطبيقاتها على المذهب الراجح، ط1، السعودية: مكتبة الرشد- الرياض.
- هاينلين، أندرياس كابلان مايكل، (2019م)، آثار الذكاء الاصطناعي وآفاق العمل.

References

- Al-Azdī, Abū Bakr Muḥammad, (1987), *Jamharat al-lughah* (in Arabic), 1st ed, Bayrūt: Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn.
- Al-Azharī, Muḥammad ibn Aḥmad, (2001), *Tahdhīb al-lughah* (in Arabic), 1st ed, Bayrūt : Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Amīr bādshāh al-Ḥanafī, Muḥammad Amīn, (n. d), *Taysīr al-Tahrīr* (in Arabic), Bayrūt: Dār al-Fikr.
- Al-Bākistānī, Zakarīyā ibn Ghulām, (2002), *min uṣūl al-fiqh ‘alā Manhaj ahl al-ḥadīth* (in Arabic), 1st ed, Dār al-Kharrāz.
- Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl, (1422H), *Al-Jāmi‘ al-Musnad al-ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min umūr Rasūl Allāh ṣallā Allāh ‘alayhi wa-sallam wsnnh wa-ayyāmuh*(in Arabic), 1st ed, Dār Ṭawq al-najāh, (muṣawwarah ‘an al-sultānīyah b’ dāfh trqym Muḥammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqī).
- Basyūnī, li-‘Abd al-Ḥamīd, (n. d), *Al-dhakā’ alāṣṭnā’y wa-al-wakīl al-dhakī* (in Arabic), Miṣr: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, lil-Nashr wāltwzy’-al-Qāhirah.
- Alblqāsy, Manāl, (2016), *Al-dhakā’ alāṣṭnā’y* (in Arabic), Miṣr : Dār al-Ta‘līm al-Jāmi‘ī lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr, wāltwzy’-al-Iskandarīyah.
- Būlūz, Muḥammad, (2011), *Tarbiyat Malakah al-Ijtihād min khilāl bidāyat al-mujtahid li-Ibn Rushd* (in Arabic), al-Maghrib : Jāmi‘at Fās.

- Al-Bayhaqī, Aḥmad ibn al-Ḥusayn, (2003), *Al-sunan al-Kubrā* (in Arabic), 3rd ed, Lubnān: Dār al-Kutub al-‘lmyt-Bayrūt.
- Al-Jal‘ūd, Arwā bint ‘Abd al-Raḥmān, (1444h), *Aḥkām taṭbīqāt al-dhakā’ alāṣṭnā’y fī al-qaḍā’* (in Arabic), 1st ed, al-Jam‘īyah al-‘Ilmīyah al-qaḍā’īyah al-Sa‘ūdīyah, Qaḍā’.
- Al-Jawharī, Ismā‘īl ibn Ḥammād, (1987), *Al-ṣiḥāḥ Tāj al-lughah wa-ṣiḥāḥ al-‘Arabīyah* (in Arabic), 4th ed, Bayrūt: Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn.
- Ibn Ḥazm, ‘Alī ibn Aḥmad, (n. d), *Al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām* (in Arabic), Bayrūt: Dār al-Āfāq al-Jadīdah.
- Al-Ḥanbalī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Aḥmad, (n. d), *Al-qawā’id li-Ibn Rajab* (in Arabic), Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- Al-Daḥīyāt, ‘Imād ‘Abd al-Raḥīm, (2009), (Naḥwa tanzīm qānūnī lldhkā’ alāṣṭnā’y fī ḥayātinā: Ishkālīyat al-‘alāqah bayna al-bashar wāl’ālh), *IJTIHALD Journal On Legal and Economic*, volume, 08, issue 05.
- Al-Rāzī, Aḥmad ibn Fāris, (1979), *Mu’jam Maqāyīs al-lughah* (in Arabic), Dār al-Fikr.
- Al-Rāzī, Muḥammad ibn Abī Bakr, (1999), *Mukhtār al-ṣiḥāḥ* (in Arabic), 5th ed, Bayrūt: al-Maktabah al-‘Aṣrīyah-al-Dār al-Namūdhajīyah.
- Fakhr al-Dīn al-Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar, (1997), *Al-Maḥṣūl* (in Arabic), 3rd ed, Mu’assasat al-Risālah.
- Al-Rāghīb al-Aṣfahānī, al-Ḥusayn ibn Muḥammad, (2001) *Tafsīr al-Rāghīb al-Aṣfahānī* (in Arabic), 1st ed, al-Sa‘ūdīyah : Kullīyat al-Da‘wah wa-uṣūl al-Dīn-Jāmi‘at Umm al-Qurā.
- Murtaḍā al-Zubaydī, Muḥammad ibn Muḥammad, *Tāj al-‘arūs min Jawāhir al-Qāmūs* (in Arabic), Dār al-Hidāyah.
- Al-Zuḥaylī, Muḥammad Muṣṭafá, (2006), *Al-qawā’id al-fiqhīyah wa-taṭbīqātuhā fī al-madhāhib al-arba‘ah* (in Arabic), 4th es, Dimashq: Dār al-Fikr.
- Al-Zar‘ī, Muḥammad ibn Abī Bakr, (n. d), *Miftāḥ Dār al-Sa‘ādah wa-manshūr Wilāyat al-‘Ilm wa-al-irādah* (in Arabic), Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.

- Al-Zarqā, Aḥmad ibn al-Shaykh, (1989), *Sharḥ al-qawā'id al-fiqhīyah* (in Arabic), 2nd ed, Sūriyā: Dār al-Qalam-Dimashq.
- Al-Zarkashī, Muḥammad ibn 'Abd Allāh, (1985), *Al-manthūr fī al-qawā'id al-fiqhīyah* (in Arabic), 2nd ed, Wizārat al-Awqāf al-Kuwaytīyah.
- Al-Zarkashī, Muḥammad ibn Bahādūr, (2000), *Al-Baḥr al-muḥīt fī uṣūl al-fiqh* (in Arabic), Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.
- Al-Subkī, 'Abd al-Wahhāb ibn Taqī al-Dīn, (1991), *Al-Ashbāh wa-al-nazā'ir* (in Arabic), 1st ed, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.
- Alsmā'yil, Aḥmad (2018). *Al-dhakā' alāṣṭnā'y: taṭawwuruh wa-taḥaddiyātuh* (in Arabic). al-Qāhirah: Dār al-Shurūq.
- Al-Samrī, Hadīl 'Abd al-Raḥmān (2020), Ahammīyat al-dhakā' alāṣṭnā'y fī 'aṣrinā al-ḥadīth. *Journal of technology and modern sciences*, v:6, i: 2.
- Al-Sam'ānī, Maṣṣūr ibn Muḥammad, (1999), *Qawā'it al-adillah fī al-uṣūl* (in Arabic), 1st ed, Lubnān: Dār al-Kutub al-'Imy-Bayrūt.
- Alsmiyty, Jamāl Ḥusayn, Mawqī' al-ru'yah – Mu'tamar rasm Mustaqbal al-Majmū'ah alqda'yt-21. November. 2022.
- Al-Sanad, 'Abd al-Raḥmān ibn 'Abd Allāh (1425h), *Aḥkām Taqnīyat al-ma'lūmāt al-Ḥāsib al-Ālī wa-shabakat al-ma'lūmāt (internet)*, Jāmi'at al-Imām Muḥammad ibn Sa'ūd al-Islāmīyah.
- Al-Suyūtī, 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr, (1990), *Al-Ashbāh wa-al-nazā'ir* (in Arabic), 1st ed, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.
- Al-Shātibī, Ibrāhīm ibn Mūsá, (1997), *Al-Muwāfaqāt* (in Arabic), 1st ed, Dār Ibn 'Affān.
- Al-Shāwī, Ghurāb, 'Abd al-Raḥmān al-Shāwī whājr Ghurāb. (2019). Al-Tiqnīyāt al-qānūniyah lldhkā' alāṣṭnā'y fī majāl al-qaḍā': dirāsah muqāranah bayna al-tashrī'āt al-Gharbīyah wa-al-Islāmīyah. Majallat al-Ḥuqūq wa-al-'Ulūm al-qānūniyah, v:19, i:2.
- Shubayr, Muḥammad 'Uthmān, (2007), *Al-qawā'id al-Kullīyah wa-al-ḍawābiṭ al-*

fiqhīyah fī al-sharī‘ah al-Islāmīyah (in Arabic), 2nd ed, al-Urdun: Dār al-Nafā’is.

Al-Shawkānī, Muḥammad ibn ‘Alī, (1999), *Irshād al-fuḥūl ilā taḥqīq al-Ḥaqq min ‘ilm al-uṣūl* (in Arabic), 1st ed, Dimashq-Kafr bṭnā, Dār al-Kitāb al-‘Arabī.

Al-Shīrāzī, Ibrāhīm ibn ‘Alī, (1403h), *Al-Tabṣīrah fī uṣūl al-fiqh, al-Shīrāzī* (in Arabic), 1st ed, Dimashq: Dār al-Fikr.

Al-Ṭālqānī, Ismā‘īl Ibn ‘Abbād, (1994), *Al-muḥīṭ fī al-lughah, (al-Ṣāhib al-Kāfi al-kfāh)* (in Arabic), 1st ed, Lubnān : ‘Ālam alktb-Bayrūt.

Ibn ‘Abd al-Salām, ‘Izz al-Dīn ‘Abd al-‘Azīz, (n. d), *Qawā‘id al-aḥkām fī maṣāliḥ al-anām* (in Arabic), Lubnān: Dār al-Ma‘ārif Bayrūt.

Al-‘Abd al-Laṭīf, ‘Abd al-Raḥmān ibn Ṣāliḥ, (2003), *Al-qawā‘id wa-al-ḍawābiḥ al-fiqhīyah al-mutaḍammīnah lil-taysīr, ‘Imādat al-Baḥth al-‘Ilmī bi-al-Jāmi‘ah al-Islāmīyah* (in Arabic), 1st ed, al-Madīnah al-Munawwarah, al-Mamlakah al-‘Arabīyah al-Sa‘ūdīyah.

Al-‘Abd, Muḥammad ‘Alī (2015), *Al-dhakā’ alāṣṭnā’y: Maḥāḥim wa-taṭbīqāt* (in Arabic), al-Riyād: Maktabat al-Rushd.

Al-‘Uṭaybī, Mahā ‘ṭā Allāh, (2022), *Aḥkām al-insān al-Ālī (alrwbwt) fī al-fiqh al-Islāmī (dirāsah ta’ṣīlīyah muqāranah), Risālat mājistīr* (in Arabic), Jāmi‘at al-Yarmūk.

‘Umarī, Bilāl, Mūsā ‘Umarī, (2020), Ways Bilāl, *al-Āthār al-qānūnīyah al-mutarattibah ‘an istikhdām al-dhakā’ alāṣṭnā’y* (in Arabic), Mudhakkirah li-nayl shahādat almāstr fī al-Ḥuqūq, takhaṣṣuṣ Qānūn al-A‘māl, Kullīyat al-Ḥuqūq wa-al-‘Ulūm al-siyāsīyah, Jāmi‘at Zayyān ‘Āshūr, al-Jaflah.

Al-‘Anzī, Nāṣir Sulaymān (2012). *Al-dhakā’ alāṣṭnā’y dirāsah fī al-maḥūm wa-al-taṭbīqāt* (in Arabic), Kuwait, Jāmi‘at al-Kuwayt.

Al-‘Aynī, Maḥmūd ibn Aḥmad (2000), *Albnāyḥ sharḥ al-Hidāyah*, 1st ed, Lebanon: Dār al-Kutub al-‘Imyṭ-Bayrūt.

- Al-Ghazzī, Muḥammad Ṣidqī ibn Aḥmad, (1996), *Al-Wajīz fī Ḍdāḥ Qawā'id al-fiqh al-Kullīyah* (in Arabic), 4th ed, Lubnān : Mu'assasat alrsālt-Bayrūt.
- Al-Ghafflī, Ḥātim, Rāshid al-Ghafflī wa-'Alī Ḥātim. (2018). Dawr al-dhakā' alāṣṭnā'y fī taṭwīr al-Malikah al-fikrīyah wālājthādyh 'inda al-Quḍāh. *Majallat al-qānūn wa-al-'Ulūm al-Insānīyah*, al-v:10, i:1.
- Al-Farāhīdī, al-Khalīl ibn Aḥmad, (n. d), *Kitāb al-'Ayn*, Dār wa-Maktabat al-Hilāl.
- Qlāmyn, Ṣabāḥ qlāmyn, ākharūn, (2021), *Dirāsāt ḥawla al-dhakā' alāṣṭnā'y wa-al-Insānīyāt al-raqmīyah*, al-Mu'tamar al-iftirāḍī al-Awwal, 24 / Yūliyū / 2021m, ishrāf : D. Dār Qāḍī lil-Nashr wa-al-Tawzī'.
- Al-Kaffawī, Ayyūb ibn Mūsá, (d. d), *Al-Kullīyāt Mu'jam fī al-muṣṭalahāt wa-al-furūq al-lughawīyah*, Bayrūt: Mu'assasat al-Risālah.
- Al-Kamālī, Muḥammad Maḥmūd, *Mu'tamar rasm Mustaqbal al-Ma'rīfah al-qadā'īyah al-munjazāt wa-al-taṭallu'āt fī al-dhakā' alāṣṭnā'y* –November19, 2022.
- Muḥammad, 'Amr Ṭāhā Badawī, (2020), « al-nizām al-qānūnī llrwbwtāt al-dhakīyah almzwdh btqnyh al-dhakā' alāṣṭnā'y (al-Imārāt al-'Arabīyah al-Muttaḥidah ka-unmūdḥaj), Dirāsah taḥlīlīyah muqāranah li-qawā'id al-qānūn al-madanī llrwbwtāt al-ṣādirah 'an al-Ittiḥād al-Ūrubbī sanat 2017 wa-mashrū' Akhlāqīyāt alrwbwt al-Kūrī », *Majallat al-Dirāsāt al-qānūnīyah wa-al-iqtisādīyah*.
- Mardāwī, 'Alī ibn Sulaymān, (2000), *Al-Taḥbīr sharḥ al-Taḥrīr fī uṣūl al-fiqh* (in Arabic), 1st ed, al-Sa'ūdīyah : Maktabat alrshd-al-Riyāḍ.
- Muslim, Muslim Ibn al-Ḥajjāj, (n. d), *Al-Musnad al-ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar bi-naql al-'Adl 'an al-'Adl ilá Rasūl Allāh ṣallá Allāh 'alayhi wa-sallam* (in Arabic), Bayrūt: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.

- Mawqī‘ Markaz al-Buḥūth wa-al-Ma‘lūmāt bi-al-Mamlakah al-‘Arabīyah al-Sa‘ūdīyah – *Kitāb al-dhakā’ alāṣṭnā’y-ṣ* 3-2021.
- Al-Munāwī, Muḥammad al-mad‘ū bi-‘Abd al-Ra’ūf ibn Tāj al-‘ārīfīn, (1990), *Al-Tawqīf ‘alā muhimmāt al-ta‘ārīf* (in Arabic), 1st ed, al-Qāhirah: ‘Ālam al-Kutub.
- Ibn manzūr, Muḥammad ibn Mukarram, (1414h), *Lisān al-‘Arab* (in Arabic), 3rd ed, Bayrūt: Dār Ṣādir.
- Ibn Nujaym, Zayn al-Dīn ibn Ibrāhīm, (1999), *Al-Ashbāh wālhnzār ‘alā mahabb Abī Ḥanīfah alnn‘mān* (in Arabic), 1st ed, Lubnān : Dār al-Kutub al‘lmyt-Bayrūt.
- Al-Namlah, ‘Abd al-Karīm ibn ‘Alī, (1999), *Al-muhadhdhab fī ‘ilm uṣūl al-fiqh al-muqāran (thryrun li-masā’ilihi wa-dirāsātuhā drāstan nzyrytan tḥbyqyytan)* (in Arabic), 1st ed, al-Riyād: Maktabat al-Rushd.
- Al-Namlah, ‘Abd al-Karīm ibn ‘Alī, (2000), *Al-Jāmi‘ li-masā’il uṣūl al-fiqh wa-taḥbīqātuhā ‘alā al-madhhab al-rājiḥ* (in Arabic), 1st ed, al-Sa‘ūdīyah: Maktabat al-Rushd – al-Riyād.
- Hāynlyn, andryās kāblān Māykil, (2019), *Āthār al-dhakā’ alāṣṭnā’y wa-āfāq al-‘amal*.

اعتماد ابن عبيد الله على أقوال المفسرين
في اختياراته التاريخية في كتابه إدام القوت
"جمعاً ودراسة"

د. محمد بن زحوم بن خميس باجبار

أستاذ التفسير وعلوم القرآن المساعد بقسم

الدراسات الإسلامية كلية الآداب والعلوم الإنسانية

جامعة حضرموت

bajbarmhmd4@gmail.com

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution international (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو الإضافة إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.

للاقتباس: باجبار، محمد بن زحوم، اعتماد ابن عبيد الله على أقوال المفسرين في اختياراته التاريخية في كتابه إدام القوت "جمعاً ودراسة"، مجلة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، المجلد: 18، العدد: 2، 2023: 308-348.

تاريخ استلام البحث: 2023/10/11م تاريخ قبوله للنشر: 2023/12/06م

DOI: <https://doi.org/10.61821/v18i2.0153>

الملخص:

تبحث هذه الدراسة في اختيارات ابن عبيد الله التاريخية المعتمدة على أقوال المفسرين في كتابه إدام القوت، وذكر بعض الآيات القرآنية الواردة في الكتاب، وكذلك معرفة أقوال المفسرين فيما تشير إليه من المعاني، ويعتبر ابن عبيد الله من العلماء الراسخين في العلم، المتمكنين والمتبحرين فيه، ونشأ في بيئة علمية ساعدته على طلب العلم، فأخذ عن عدد من الشيوخ، وكان عالماً بعلوم الشريعة واللغة والتاريخ وغيرها، وأثنى عليه العلماء وشهدوا له؛ لمكانته العلمية الرفيعة. أَلَّف ابن عبيد الله عددًا من المؤلفات في مختلف العلوم دلت على غزارة علمه وسعة اطلاعه، ومن أشهر المؤلفات التي أَلَّفها كتاب (إدام القوت)، وتحدث فيه عن تاريخ حضرموت ومدنها وقبائلها وعلمائها، وذكر في هذا الكتاب عددًا من الآيات القرآنية وما قاله المفسرون في معناها. واتبعت في هذا البحث المنهج الوصفي والاستقرائي. وتبين للباحث أن الأحقاف هي حضرموت، ولا يوجد دليل قطعي على وجود قوم ثمود بحضرموت، وكذلك قبر نبي الله صالح والبئر المعطلة، وأصحاب الرس وقوم تبع، والأرض الجرز ليست حضرموت، والوادي المذكور في سورة الفجر يقع بين الحجاز والشام، وفيه عاش قوم ثمود.

الكلمات المفتاحية: اختيارات - إدام القوت - ابن عبيد الله.

Ibn Obeide llah reliance on the Exegetes Sayings in his historical selections Book "Idam Algoot"

Compilation and study

Dr. Mohammed bin Zahom bin Khamis Bajbbar

ASSISTANT PROFESSOR EXPLAINING AND SCIENCES OF Quran, Islamic study section, literatures college humanitarian sciences- HADRAMOOT UNIVERSITY

©This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license.

Citation: Bajbbar, Mohammed bin zahom, Ibn obeide llah reliance on the Exegetes Sayings in his historical selections Book "Idam Algoot" Compilation and study, Journal of the University of Holy Quran and Islamic Sciences, volume: 18, issue:2, 2023:308-348.

DOI: <https://doi.org/10.61821/v18i2.0153>

Received: 11/10/2023

Accepted: 06/12/2023

Abstract:

This study is researched in depending choice historical Ibn obaidillah's of explainers in Idam Algoot book, and mentioning some of Quranic verses written in his book, also knowledge the saying of explainers indicating to it by getting back to explainers' sayings. IBIN OBAIDILLAH IS one of the best schoola in science. He was born in scientific environment, helped him asking learning and studying . He educated on some of sheiks. He was knowing history, language shari'a, sciences and others. The preachers certified his high scientific position. He has written several books in sciences as a proof of that he has got rich and have got cultural background and good mind. Idam Algoot is one of the famous books which potbiled. He handed the history of Hathramout areas, triable and famous men mentioning some Quranic verses and what the construing men said the meaning about the prophets. In this study I followed description and inductive approach .

Al ahgaf cleared for editor that is Hadramoot and there is no finality proof that Thamood nation in Hadramoot also, prophet Saleh grave and the damage well, As,hab Arris , Tobba'a nation and Alardh Aljoriz are not Hadhramaut. The Wadi mentioning in Al,fajir sorah is situated between Hijaz and Ash,sham that Thamood nation lived in.

Key words: Ibin Obaidillah- selections- Idam Algoot.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، وبه نستعين على أمور الدنيا والدين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد خاتم الأنبياء والمرسلين، وعلى آله وصحبه والتابعين.

وبعد:

فإن من نعم الله - تبارك وتعالى - على المسلم الاشتغال بالقرآن الكريم وبعلمه المختلفة التي هي أبرك العلوم وأفضل القربات وأعظم الطاعات وأنفعها للمسلم في الدنيا والآخرة؛ إذ بها انتظام صلاح العباد في مختلف شئون حياتهم.

وعلم التفسير من أجل العلوم وأشرفها؛ لتعلقه بكلام الله - جل وعلا، ولما كان الأمر كذلك قام علماء الإسلام في شتى الأقطار، وعلى مر العصور بدراسة كلام رب العالمين، فأنفوا أعمارهم ونذروا حياتهم لخدمة القرآن الكريم؛ حتى استخرجوا درره واقتنصوا شوارده ونهلوا من معينه الذي لا ينضب، وارتشفوا من سلسبيله العذب، فتركوا لنا كنوزًا عظيمة من المؤلفات، سواء أكانت في التفسير أم في علوم القرآن.

ومن هؤلاء العلماء العلامة عبد الرحمن بن عبید الله السقاف، الحضرمي، الذي برع في علوم متعددة، وألف المؤلفات الكثيرة في العلوم الشرعية وغيرها.

ومن تلك المؤلفات كتابه: (إدام القوت) الذي كتب الله له القبول، وقام الباحثون من طلاب العلم في التخصصات المختلفة بدراسته كل حسب تخصصه، واعتنوا به واهتموا به اهتمامًا كبيرًا، فالفقيه يدرسه دراسة فقهية، وصاحب الحديث يقوم بدراسته من هذا الجانب، والمتخصص في العقيدة يدرس الآراء والمسائل العقدية الواردة فيه، والمؤرخ يدرسه دراسة

تاريخية.

فعقدت العزم — مستعيناً بالله تعالى — في دراسة بعض ما ورد في هذا الكتاب من الآيات القرآنية التي ذكرها المؤلف.

أهمية البحث: وتبدو أهمية البحث في كونه يبحث في علم شريف متعلق بكتاب الله تعالى، وهو علم التفسير، وكذلك المكانة العلمية لابن عبيد الله.

أما سبب اختيار البحث فهو وجود عدد من الآيات القرآنية التي وردت في إدام القوت، والتي تحتاج إلى الدراسة ومعرفة أقوال المفسرين فيها والمعنى الذي تشير إليه.

مشكلة البحث: تكمن في كون ابن عبيد الله ذكر عددًا من أقوال المفسرين في اختياراته التاريخية في كتابه، ولم يتم بدراسة هذه الأقوال، وهل هذه الاختيارات التي ورد ذكرها في الكتاب موافقة لما ذكره المفسرون أم لا؟

منهج البحث:

استخدم الباحث المنهج الوصفي، وذلك بالحديث عن ابن عبيد الله وكتابه، والمنهج الاستقرائي بتتبع بعض الآيات القرآنية الواردة في إدام القوت التي اعتمدها ابن عبيد الله، ودراسة هذه الأقوال من خلال الرجوع إلى كلام المفسرين.

أهداف البحث: يهدف إلى الآتي:

1. دراسة بعض الآيات التي ذكرها ابن عبيد الله في كتابه إدام القوت من خلال كلام المفسرين.

2. إبراز بعض جهود علماء حضرموت في خدمة القرآن الكريم وعلومه.

الدراسات السابقة: هناك بعض الدراسات العلمية عن ابن عبيد الله وكتابه إدام القوت، وهي:

1. عبد الرحمن بن عبيد الله وجهوده في الفكر الإسلامي، رسالة ماجستير للطالب/ سالم منصور الشماسي، كلية التربية، جامعة عدن، 2014م.

2. ابن عبيد الله وآراؤه الاعتقادية، دراسة تحليلية، رسالة ماجستير للطالب/ مروان عبد

- الله باوزير، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، 1438هـ.
3. آراء الشيخ ابن عبيد الله السقاف الفقهية من خلال كتابه إدام القوت، دراسة فقهية مقارنة، رسالة دكتوراه للطالب/ علي يسلم بابطاط، كلية الدراسات العليا، جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، 2019م.
4. نظم نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر، للإمام عبد الرحمن بن عبيد الله السقاف، دراسة وتحقيق، رسالة ماجستير للطالب/ عمر حامد باعلوي، كلية الآداب، جامعة سيئون، 2021م.
- الدراسات السابقة تتحدث عما يتعلق بابن عبيد الله في جانب الفكر الإسلامي والعقيدة وجانب الحديث والفقه الإسلامي، أما دراستي فهي تختلف عن الدراسات السابقة؛ لكونها في مجال التفسير وموضوع بحثي لم يتطرق إليه أحد بالدراسة.
- خطة البحث:** وجاءت في مقدمة وتمهيد وأربعة مباحث وخاتمة وقائمة بأسماء المصادر والمراجع.
- تناول الباحث في المقدمة أهمية البحث، وسبب اختياره، ومشكلة البحث، ومنهجه، وأهدافه، والدراسات السابقة، وخطته.
- واشتمل التمهيد الحديث عن حياة ابن عبيد الله وكتابه إدام القوت.
- وجاءت المباحث كالآتي:
- المبحث الأول: اعتماد ابن عبيد الله على أقوال المفسرين في تفسير الآيات الوارد فيها ذكر سيدنا هود وبلاد الأحقاف.
- المبحث الثاني: اعتماد ابن عبيد الله على أقوال المفسرين في تفسير الآيات الوارد فيها ذكر قوم ثمود وأصحاب الرس.
- المبحث الثالث: اعتماد ابن عبيد الله على أقوال المفسرين في تفسير الآيات الوارد فيها ذكر أصحاب الجنة والأرض الجرز.
- المبحث الرابع: اعتماد ابن عبيد الله على أقوال المفسرين في تفسير الآيات الوارد فيها ذكر

البئر المعطلة وقبر تبع.

وانتهى البحث بخاتمة اشتملت على أبرز النتائج التي توصل إليها الباحث من هذه

الدراسة، وكذلك التوصيات.

تمهيد

حياة ابن عبيد الله وكتابه إدام القوت

أولاً: حياة ابن عبيد الله

اسمه وولادته:

هو العلامة الفقيه المؤرخ عبد الرحمن بن عبيد الله بن محسن السقاف العلوي الحضرمي،

علماً بالحديث والفقه والأدب والتاريخ، ولد بمدينة (سيئون) بحضرموت سنة (1300هـ) (1).

نشأته العلمية:

نشأ ابن عبيد الله نشأة صالحة في أسرة اشتهرت بالعلماء، وتحت عناية تامة ورعاية

شاملة، فقد تربى على والده الذي أحسن تربيته، فحفظ القرآن الكريم عن ظهر قلب، ومن

مشايخه: والده، وكذلك الحبيب عيروس بن عمر الحبشي (2) وغيرهما (3).

وبلغ رتبة الإفتاء والتدريس، ولقب بمفتي الديار الحضرمية، وتصدر للتدريس بمسجد

طه بن عمر بسئون (4).

وكانت حياته زاخرة بالعلم والمعارف، وله رحلات عديدة إلى بلدان العالم العربي

(1) ينظر: الزركلي، خير الدين بن محمود، الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب

والمستعربين والمستشرقين، 3/ 315.

(2) ولد ببلدة (الغرفة) إحدى بلدان حضرموت سنة (1237هـ)، ونشأ في كنف أبيه وعمه، ورحل في

طلب العلم إلى عدد من بلدان حضرموت، ومن مؤلفاته (عقد اليواقيت الجوهريّة)، وتوفي ببلدة (الغرفة)

سنة (1314هـ). ينظر: السقاف، عبد الله بن محمد، تاريخ الشعراء الحضرميين، 4/ 59.

(3) ينظر: الهدار، حسين بن محمد، هداية الأخيار في سيرة الداعي إلى الله محمد الهدار، ص 139.

(4) ينظر: المشهور، أبو بكر بن علي، لوامع النور نخبة من أعلام حضرموت، 2/ 127.

والإسلامي، وكان يصارح بالحق، وقد انتفع بعلمه الفقهية والتاريخية والأدبية جيل من طلبة العلم⁽¹⁾.

مكانته العلمية وثناء العلماء عليه:

اتصف ابن عبيد الله بعدد من الصفات العلمية، فهو العالم الفقيه، والشاعر، والأديب، والمؤرخ، والمصلح الاجتماعي، قال عنه محمد ضياء شهاب: "كان فذاً في نبوغه قوي الحافظة، جريئاً في إبراز رأيه، شجاعاً، وكان سخياً، جواداً، كثير الإحسان إلى الأسر المحتاجة"⁽²⁾.

وقال عنه علوي بن طاهر الحداد⁽³⁾: "العلامة الفقيه المثابر على إثارة دقائق الفقه، فلا يمل، والمتتبع لغرائبه بهمة لا تعرف الكلل، الشاعر الناثر الناقد"⁽⁴⁾.

وأثنى عليه أيضاً أبو بكر بن علي المشهور، حيث قال: "الفقيه المبدع، والشاعر المصقع، والعلامة المتبحر الذي شهد له الجميع بالتمكن في علوم شتى، حتى قيل عنه: إنه كان حجة عصره وبلغ زمانه وفقه أوانه"⁽⁵⁾.

مؤلفاته:

ترك ابن عبيد الله عدداً كبيراً من المؤلفات، سواء في الفقه، أو الأدب، أو التاريخ، ومنها: صوب الركام في تحقيق الأحكام، وحاشية على فتح الجواد، وكلاهما في الفقه، والعود

(1) ينظر: المشهور، لوامع النور، 2/127.

(2) المشهور، عبد الرحمن بن محمد، شمس الظهيرة في نسب أهل البيت من بني علوي، 1/239.

(3) المفسر والفقيه والمؤرخ والفلكي، ولد سنة (1301هـ) بقيدون، ومن أشهر مؤلفاته: (الشامل في تاريخ حضرموت ومحالفها)، توفي ببجوهور في ماليزيا سنة (1382هـ). ينظر: الحبشي، أبو بكر بن أحمد، الدليل المشير إلى فلك أسانيد الاتصال بالحبيب البشير، ص 235

(4) الحداد، علوي بن طاهر، عقود الأملاس في مناقب الحبيب أحمد بن حسن العطاس، ص 298.

(5) المشهور، أبو بكر بن علي، قبسات النور، ص 67.

الهندي عن مجالس في ديوان الكندي - يعني المتنبي -، والنجم المضي في نقد عبقرية الرضي⁽¹⁾، لزكي مبارك⁽²⁾، وهما في الأدب، وبضائع التابوت في نتف من تاريخ حضرموت، واختصره في إدام القوت، ونسيم حاجر في مذهب الإمام المهاجر، وله ديوان شعر، وغير ذلك من المؤلفات التي دلت على غزارة علمه⁽³⁾.

وبعد حياة علمية قضاها ابن عبيد الله في الدراسة والتدريس ونفع الناس ناداه منادي الرحيل، فتوفي بمدينة سيئون سنة 1375هـ⁽⁴⁾.

ثانياً: نبذة عن كتاب إدام القوت:

قال ضياء شهاب: "الكتاب يؤرخ لأرض مكنونة عذراء، لم تكتب فيها أقلام الباحثين... فهي من الأبدكار الحسان والمراتع المجهّزة في الماضي والحاضر على ما بها من مآثر، ويترجم لأعلام وعلماء مجاهدين ساهموا في بناء الفكر الإسلامي، فحظوا بشرف الدعوة إلى الله تعالى بالحكمة والموعظة الحسنة، وبيان محاسن الإسلام والتطبيق الفعلي لأحكامه وآدابه"⁽⁵⁾.

سبب تأليف الكتاب:

ألف ابن عبيد الله كتابه (إدام القوت في ذكر بلدان حضرموت) الذي اختصره من

(1) محمد بن الحسين، أبو الحسن، المشهور بالشريف الرضي العلوي، ولد ببغداد سنة (359هـ) من مؤلفاته (تلخيص البيان عن مجاز القرآن) توفي ببغداد سنة (406هـ). ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، 4/414، والزركلي، الأعلام، 6/99.

(2) زكي بن عبد السلام بن مبارك، أديب من كبار الكتّاب المعاصرين، ولد في قرية (سنتريس) بمناحية مصر سنة (1308هـ)، وتعلم في الأزهر، وأحرز لقب (دكتور) في الآداب من الجامعة المصرية، ومن مؤلفاته (عبقرية الشريف الرضي)، وتوفي في القاهرة سنة (1371هـ) ينظر: الزركلي، الأعلام، 3/47.

(3) ينظر: الحبشي، عبد الله محمد، مصادر الفكر الإسلامي في اليمن، ص 465، والمشهور، شمس الظهيرة، 2/340.

(4) ينظر: الهدار، هداية الأخيار، ص 139، والمشهور، لوامع النور، 2/128.

(5) ابن عبيد الله، عبد الرحمن، إدام القوت، ص 23.

كتابه (بضائع التابوت في نتف من تاريخ حضرموت) بإشارة من الشيخ الأديب عبد الله بن عمر بلخير، فقد اقترح عليه أن يلتقط منه ما يخص بلاد حضرموت وأخبارها ورجالاتها، وأن يجعله على طريقة المعجم؛ ليسهل الرجوع إليه، فأخذ الاقتراح من نفسه مأخذ الإجابة، فابتدأ بجمعه في سنة (1366هـ) حتى فرغ منه سنة (1367هـ)⁽¹⁾.

(1) ينظر: ابن عبيد الله، إدام القوت، ص 28

المبحث الأول

اعتماد ابن عبيد الله على أقوال المفسرين في تفسير الآيات الواردة فيها ذكر سيدنا هود

وبلاد الأحقاف

قال ابن عبيد الله: " وقد دلت في الأصل على وجود نبي الله هود في حضرموت (1) بالدلائل المجلوة، ومن أقواها هذه الآية المتلوة ﴿وَأذْكُرْ أَخَا عَادٍ إِذْ أَنْذَرَ قَوْمَهُ بِالْأَحْقَافِ وَقَدْ خَلَتْ النُّجُومُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ﴾ (الأحقاف: 21)، وما أخرجه الحاكم (2) من التحاق نبي كل أمة تهلك بمكة.. عام موقوف يخصه ما أخرجه ابن إسحاق في (المبتدأ) وابن عساكر في (التاريخ) عن عروة بن الزبير: «أنه ما من نبي إلا حج هذا البيت إلا ما كان من هود وصالح تشاغلا بأمر قومهما حتى قبضهما الله ولم يحجا» (3)، وقبر هود عليه السلام بالأحقاف (4) بموضع يقال له: الحفيف (5) في الكتيب الأحمر (6). وقال في موضع آخر: " فالأحقاف اسم لجميع حضرموت، لا للرمال التي في شمالها

- 1) هي ناحية واسعة في شرقي عدن، بقرب البحر، وحولها رمال كثيرة تعرف بالأحقاف، وبها قبر هود عليه السلام، وبقرها بئر برهوت المذكورة، ولها مدينتان يقال لإحدهما تريم، وللأخرى شبام. ينظر: الحموي، ياقوت، معجم البلدان، 2/ 270
- 2) ينظر: الحاكم، محمد بن عبد الله، المستدرک، 2/ 615، ح/ 4061، ب/ ذكر هود النبي صلى الله عليه وسلم، عن عبد الرحمن بن سابط قال: «إنه لم تهلك أمة إلا لحق نبيها بمكة فيعبد فيها حتى يموت، وأن قبر هود بين الحجر وزمزم».
- 3) ينظر: ابن منظور، محمد بن مكرم، مختصر تاريخ دمشق، 156/27
- 4) الحقف من الرمل المعوج، وجمعه أحقاف وحقوف وحقاف وحققه، ومنه قيل لما اعوج محقوف، والحقاف جمع حقف، وهو ما اعوج من الرمل واستطال. ينظر: ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، 9/ 52، مادة (حقف).
- 5) اسم للنهر الموجود بجوار قبر هود، ينظر: الشاطري، سالم بن عبد الله، نيل المقصود في مشروعية زيارة نبي الله هود، ص 62.
- 6) ابن عبيد الله: إدام القوت، ص 1017. 1018.

فقط، فالشحر وحضرموت بلاد عاد، وبلاد عاد هي الأحقاف، فلا مشاحة في شيء، وفي وجود قبر نبي الله هود عليه السلام بآخر حضرموت أقوى تأكيد لذلك "(1).

وقال في موضع آخر: " والأحقاف هي حضرموت دون نزاع، والأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يعلم خلافه، فينبغي أن يعقد عليه الإجماع "(2).

الدراسة: ذكر ابن عبید الله أن الأحقاف اسم لجميع حضرموت دون نزاع، وأن الإجماع يبغي أن يكون عليه، وأن سيدنا هودًا بحضرموت، واستدل على ذلك بقول الله تعالى: ﴿وَأَذْكُرْ أَخَا عَادٍ إِذْ أَنْذَرَ قَوْمَهُ بِالْأَحْقَافِ﴾ (الأحقاف: 21)، ولكن هناك خلاف بين المفسرين في كون الأحقاف هي حضرموت أو لا، وتفصيل ذلك كالآتي:

1. الرمل فيما بين عمان إلى حضرموت، ذكره الطبري (3) وابن عطية (4)، وذكر ابن قتيبة أنهم كانوا ثلاث عشرة قبيلة، ينزلون الرمل بالدو والدهناء وعالج ووبار وعمان إلى حضرموت (5).

2. هو جبل بالشام، وبه قال ابن عباس والضحاك (6)، وقال عكرمة: " الأحقاف: الجبل والغار "(7)،

وقال ابن زيد: " الجبال من الرمل "(8)، وقال ابن كثير: " هي: جبال الرمل قريبًا من

(1) المصدر السابق، ص 47.

(2) ابن عبید الله، إدام القوت، ص 1017.

(3) ينظر: الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، 123/22.

(4) ينظر: ابن عطية، عبد الحق بن غالب، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، 6/120.

(5) ينظر: العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري، 10/125.

(6) ينظر: الطبري، جامع البيان، 123/22.

(7) ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، 7/285.

(8) ابن كثير، المصدر السابق.

- بلاد حضرموت متاخمة لبلاد اليمن، وكان زمانهم بعد قوم نوح" (1).
3. وقال قتادة: " ذكر لنا أن عادًا كانوا حيًا باليمن أهل رمل، مشرفين على البحر بأرض يقال لها: الشَّحْر (2)" (3).
4. وقال القرطبي: " وكانت مساكنهم الرمال التي بين الشام واليمن" (4).
5. الأحقاف واد يقع بين عمان والمهرة (5)، وهو قول ابن عباس (6).
6. عبارة عن أرض (7)، قال مجاهد: " هي أرض من حسمى تسمى بالأحقاف" (8).
قال القرطبي:
- حِسمى (بكسر الحاء) اسم أرض بالبادية، فيها جبال شواحق، ملس الجوانب، لا يكاد القتام (9) يفارقها" (10).
7. تقع في المهرة، قال مقاتل: " كانت منازل عاد باليمن في حضرموت في موضع يقال

- (1) ابن كثير، المصدر السابق، 6/152.
- (2) هي مدينة معروفة من مدن ساحل حضرموت، كانت ميناء لحضرموت، ينسب إليها اللبان الشحري. ينظر: باخرمة، عبد الله بن أحمد، النسبة إلى المواضع والبلدان، ص. 336.
- (3) الطبري، جامع البيان، 22/124، والبيضاوي، عبد الله بن عمر، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، 5/182.
- (4) القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، 9/51.
- (5) مهرة بن جيدان، من قبائل قضاة بحضرموت، ومساكنهم في سيحوت والغيزة والمشقاص. ينظر: الحجري: محمد بن أحمد، مجموع بلدان اليمن وقبائلها، 2/725.
- (6) ينظر: الطبري، جامع البيان، 22/124.
- (7) الطبري، المصدر السابق.
- (8) الماوردي، علي بن محمد، النكت والعيون، 5/282.
- (9) القاف والتاء والميم يدل على غبرة وسواد، وكل لون يعلوه سواد فهو أقتم، والقمام: الغبار الأسود. ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 5/58.
- (10) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 16/204.

- له مهرة، وإليها تنسب الإبل المهرية⁽¹⁾. والدليل على ذلك ما رواه ابن لهيعة⁽²⁾ عن بكر بن سوادة الجذامي⁽³⁾ قال: «أتى رجل من عاد إلى علي بن أبي طالب، فقال له: ممن أنت؟، فقال: من مهرة، فقال علي: ﴿وَأَذْكُرُّ أَحَا عَادٍ إِذْ أُنذِرَ قَوْمَهُ بِالْأَحْقَافِ﴾ (الأحقاف: 21)، قال ابن لهيعة: قبر هود في المهرة»⁽⁴⁾.
8. وقال علي بن أبي طالب: "الأحقاف: واد بحضرموت يدعى برهوت⁽⁵⁾، تلقى فيه أرواح الكفار"⁽⁶⁾.
9. أنها تقع بين المهرة وعدن⁽⁷⁾.
10. أنها بأرض الشحر من بلاد حضرموت، وقبره هناك ظاهر⁽⁸⁾.
- ومن خلال ما سبق يتبين أن الأحقاف هي حضرموت، وسيدنا هود توفي بها، ويؤيد ذلك ما قاله الإمام الخازن: "فلما أهلك الله عادًا ارتحل هود ومن معه من المؤمنين من أرضهم بعد هلاك قومه إلى موضع يقال له الشحر من أرض اليمن فنزل هناك، ثم أدركه
-
- (1) الثعلبي، أحمد بن محمد، الكشف والبيان في تفسير القرآن، 16/9، البغوي، معالم التنزيل، 262/7.
- (2) عبد الله بن لهيعة المصري، أبو عبد الرحمن، قاضي الديار المصرية وعالمها ومحدثها، ولد سنة (99هـ)، وتوفي بالقاهرة سنة (174). توفي بالقاهرة. ينظر: ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، 77/2.
- (3) بكر بن سوادة بن ثمامة الجذامي المصري، أبو ثمامة، تابعي، من رجال الحديث، كان فقيها مفتيا، ثقة، توفي سنة (128هـ). أرسله عمر بن عبد العزيز إلى إفريقية، ليفقه أهلها، فأقام إلى توفي فيها. ينظر: المزني، يوسف بن عبد الرحمن، تهذيب الكمال، 214/4.
- (4) ابن وهب، عبد الله، الجامع في الحديث، 45/1، ح/14.
- (5) بفتح الباء والراء بئر عميقة بحضرموت لا يستطيع النزول إلى قعرها، ويقال بُرْهُوتٌ بضم الباء وسكون الراء. ينظر: ابن الأثير: المبارك بن محمد، النهاية في غريب الأثر، 309/1.
- (6) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 285/7.
- (7) ينظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، 120/6.
- (8) ينظر: العيني، محمود بن أحمد، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، 227/15.

الموت فدفن بأرض حضرموت" (1).

وكذلك ما ذكره ابن كثير، حيث قال: "إن مساكنهم كانت باليمن، وأن هودًا - عليه السلام - دفن هناك، وقد كان من أشرف قومه نسبًا؛ لأن الرسل - صلوات الله عليهم - إنما يبعثهم الله من أفضل القبائل وأشرفهم" (2).

ويدل لذلك أيضًا ما رواه أبو الطفيل عامر بن وائلة (3) قال: سمعت علي بن أبي طالب رضي الله عنه يقول لرجل من حضرموت: «هل رأيت كثيبًا أحمر يخالطه مدرة (4) حمراء و سدر (5) كثير بناحية كذا وكذا؟ قال: والله يا أمير المؤمنين إنك لتنته نعت رجل قد رآه، قال: لا، و لكن حُدِّثْتُ عنه، قال الحضرمي: وما شأنه يا أمير المؤمنين؟ قال: فيه قبر هود صلى الله عليه وسلم» (6).

والحديث في حكم المرفوع؛ لأنه لا مجال فيه للرأي، ومحمد بن عبد الله الخزاعي ذكره ابن حبان في الثقات (7).

أما الحديث الذي ذكره ابن عبيد الله من التحاق نبي كل أمة تهلك بمكة إلا لحق نبيها بمكة فيعبد فيها حتى يموت، وأن قبر هود بين الحجر وزمزم، فمقطوع، سكت عنه الحاكم

(1) الخازن، علي بن محمد، لباب التأويل في معاني التنزيل، 2/ 252.

(2) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 3/ 434.

(3) عامر بن وائلة بن عبد الله، يكنى أبا الطفيل، آخر من مات من الصحابة، توفي بمكة سنة (100هـ). وقيل: غير ذلك. ينظر: العسقلاني، أحمد بن علي ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، 7/ 230.

(4) الميم والبدال والراء أصل صحيح يدل على طين متحبب، ثم يشبه به، فالمدر معروف، والواحدة مدرة. ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، 5/ 305.

(5) شجر النبق، واحدها سدر، وجمعها سدرات وسدر وسدور. ينظر: ابن منظور، لسان العرب، 4/ 354.

(6) ينظر: الحاكم، المستدرک، 2/ 615، ح/ 4062، ب/ ذكر هود النبي صلى الله عليه وسلم.

(7) ينظر: ابن حبان، الثقات، 5/ 376.

والذهبي، وعبد الرحمن بن سابط (1) تابعي ثقة، لكنه كثير الإرسال (2)، وقيل: لا يصح له سماع من صحابي، وحديثه مرسل لم يرفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم (3).
وأما ما ورد أن قبر هود في قبلة دمشق فهي ضعيفة؛ لأن فيها عثمان بن أبي العاتكة (4)، وهو ضعيف (5).

قال ياقوت: "ويقولون إن قبر هود — عليه السلام — في الحائط القبلي، والمأثور أنه بحضرموت" (6).

وقال الإمام الثعلبي بعد أن ذكر رواية الطفيل بن عامر السابقة في وصف مكان قبر هود: "الرواية القائلة بدفنه بحضرموت هي أقرب إلى الصواب" (7).

وبعد أن تبين أن الأحقاف هي حضرموت، فحدودها السابقة هي: "يحتها شمالاً صحراء الأحقاف، وجنوباً بحر عمان، وشرقاً سلطنة عمان، وغرباً اليمن" (8)، وذكر علوي بن طاهر الحداد أن حدودها تبدأ من عين بامعبد (9)، وهي بأعلى حضرموت، ثم الحد الثاني من عين بامعبد إلى مخرج وادي المسيلة، والحد الثالث يبتدئ من سيحوت ويمتد إلى البر حتى يصل رمال شبوة، حتى ينحط مخرج وادي

(1) عبد الرحمن بن عبد الله بن سابط الجمحي المكي، من كبار التابعين وفقهائهم، وكان كثير الإرسال، توفي سنة (118هـ). ينظر: ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، تقريب التهذيب، 570/1.

(2) ينظر: ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، تقريب التهذيب، 340/2.

(3) ينظر: ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، الإصابة في تمييز الصحابة، 228/5.

(4) عثمان بن أبي العاتكة الدمشقي، أبو حفص القاص، توفي سنة (239هـ). ينظر: ابن العماد، عبد الحي بن أحمد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، 234/1.

(5) ينظر: النسائي، أحمد بن شعيب، الضعفاء والمتروكون، ص 75.

(6) ينظر: ياقوت الحموي، معجم البلدان، 237/2.

(7) ينظر: الثعلبي، أحمد بن محمد، قصص الأنبياء، ص 65.

(8) ابن عبيد الله، إدام القوت، ص 43.

(9) هي قرية صغيرة واقعة في حد حضرموت الجنوبي الغربي. ينظر: ابن عبيد الله، إدام القوت، ص 65.

جردان(1)(2).

أما حدودها في العصر الحاضر فهي تقع على ساحل البحر العربي، ويمكن تقسيم موقعها إلى ثلاثة أقسام: القسم الأول: الداخلي، وهو الذي يعرف بوادي حضرموت، والقسم الثاني: السهل الساحلي، ويمتد من عين بامعد غرباً إلى سيحوت شرقاً، والقسم الثالث: المنطقة الجبلية، وتمتد من جنوب وادي المسيلة جنوباً، ويحدها من الشرق محافظة المهرة، ومن الغرب المناطق الجنوبية الشرقية لمحافظة شبوة (3).

- (1) بالفتح وسكون الراء المهملة وفتح الدال المهملة ثم ألف ونون، وإِدِ بين عمقين ووادي حبان، يشتمل على قرى. ينظر: باخرمة، النسبة إلى المواضع والبلدان، 1/ 188.
- (2) ينظر: الحداد، علوي بن طاهر، الشامل في تاريخ حضرموت ومخالفها، ص 26.
- (3) ينظر: الجعيدي، عبد الله سعيد، الأوضاع الاجتماعية والثقافية والسياسية في حضرموت، ص 14-15.

المبحث الثاني

اعتماد ابن عبيد الله على أقوال المفسرين في تفسير الآيات الواردة فيها ذكر قوم ثمود

وأصحاب الرس

قوم ثمود:

قال ابن عبيد الله: " وقال غير واحد من المؤرخين، منهم يعقوبي (1): " إنه لما هلكت عاد ... صارت في ديارهم ثمود "(2). وقال المفسرون: " إن عادًا لما هلكت عمرت ثمود بلادها وخلفوهم في الأرض "، ولا يغير على شيء ما صح أن ثمود بالحجر؛ لأن الموجودين بحضرموت إما أن يكونوا نجعوا إليها بعد نجاتهم من العذاب ... وإما أن يكونوا ضاربين من هناك إلى حضرموت؛ إذ لا يستنكر ذلك من أمة عظيمة يملأ خبرها سمع الأرض وبصرها، وقد سبق في أخبار حَجْر (3) القول بأن فيها الوادي المشار إليه في قوله جل ذكره: ﴿ وَثَمُودَ الَّذِينَ جَابُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ ﴾ (الفجر: 9)، وقبر نبي الله صالح في سفح الجبل الذي بأعلى وادي سر (4) مكان يقال له (عسنب) والأدلة على وجوده بحضرموت كثيرة، منها : قوله جل ذكره : ﴿ وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ فَذُرُّوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ وَلَا تَمَسُّوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ. واذْكُرُوا إِذْ جَعَلْنَاكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأْنَاكُمْ فِي الْأَرْضِ أَنْتُمْ لَا تَشْكُرُونَ مِنْ سُهُولِهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا فَاذْكُرُوا آيَاءَ اللَّهِ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ ﴾ (الأعراف: 73-74)، إذ الخلافة صريحة بوجودهم

(1) أحمد بن إسحاق يعقوبي، مؤرخ جغرافي كثير الاسفار، من أهل بغداد، رحل إلى الهند والمغرب وزار عددا من الأقطار، ومن أشهر مؤلفاته كتابه المسمى (تاريخ يعقوبي)، توفي بعد سنة 292هـ. ينظر: نقلا عن الزركلي، الأعلام، 1/95.

(2) يعقوبي، أحمد بن إسحاق، تاريخ يعقوبي، 1/22.

(3) هي منطقة، سميت باسم حجر بن دغار الكندي، وهي كثيرة المياه والنخيل، ومن مدنها كنيبة ويون ومحمّدية. ينظر: ابن عبيد الله، إدام القوت، ص 94.

(4) عبارة عن مسيال ماء يقع شمال مدينة القطن، من ريدة الصيغر، وتذهب مياهه لتروي الأراضي والنخيل المحيطة بمدينة شبام. ينظر: ابن عبيد الله، إدام القوت، ص 495.

بديار عاد، وهي حضرموت⁽¹⁾. وقال أيضاً: "وفي حَجْر موضع يقال له: الواد، زعم بعضهم أنه المراد من قوله جل ذكره: ﴿وَتَمُودَ الَّذِينَ جَاءُوا الصَّخْرَ بِالْوَادِ﴾ ، وقد يستظهر له بقره من حصن الغراب⁽²⁾ وبما حوالية من الآثار الموجودة والحجارة المنحوتة، وإليه يذهب العلامة أبو بكر بن شهاب⁽³⁾، بل يقول: إن حَجْرًا هذا هو حجر ثمود، لكنه مخالف لما في الصحيحين من مروره صلى الله عليه وسلم به في مسيره إلى تبوك ولم يذكر أنه صلى الله عليه وسلم دخل هذا ولا قاره ... وقد وصف الله في الشعراء بلاد ثمود بأنها في جنات وعيون وزروع ونخل طلعتها هضيم، وأن أهلها ينحتون من الجبال بيوتاً فارهين، وكل ذلك منطبق على حَجْر⁽⁴⁾.

الدراسة: أشار ابن عبيد الله إلى أن ثمود سكنت حضرموت بعد قوم عاد، واستدل بالآية السابقة، يقول الإمام الطبري: "تخلفون عادًا في الأرض بعد هلاكها"⁽⁵⁾.

وهو ثمود بن جائر بن إرم بن سام بن نوح⁽⁶⁾، وأراد ههنا القبيلة؛ سُميت ثمود لقلة مائها، والتمد الماء القليل⁽⁷⁾. وأما ما ذكره ابن عبيد الله من أن ثمود بالحجر، وهو بين

(1) المصدر السابق.

(2) عبارة عن حصن يقع في ميناء قنا، - والتي تسمى اليوم منطقة بئر علي - تم بناؤه في عصر قبل الميلاد، وقد كان لهذا الحصن شأن كبير في حماية الميناء من الأعداء المهاجمين ومن لصوص البحر، وللدفاع عن التجار الذين كانوا يتاجرون مع إفريقيا والهند. ينظر: جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، 3/161.

(3) أبو بكر بن عبد الرحمن بن شهاب الدين، العالم المتفنن في الفقه والأصول واللغة والأنساب وغيرها من العلوم، ولد سنة (1262هـ) بحصن فلوقة من ضواحي مدينة تريم، ومن مؤلفاته: (ذريعة الناهض في علم الفرائض) و(الترياق النافع بشرح جمع الجوامع) في أصول الفقه، توفي بحيدر أباد بالدكن بالهند سنة (1341هـ). ينظر: السقاف، تاريخ الشعراء الحضرميين، 4/183.

(4) ابن عبيد الله، إدام القوت، ص 99.

(5) الطبري، جامع البيان، 12/540.

(6) ينظر: ابن حزم، علي بن أحمد، جمهرة أنساب العرب، 2/62.

(7) ينظر: البغوي، الحسين بن مسعود، معالم التنزيل، 3/247.

الحجاز والشام إلى وادي القرى، فقد وافق فيه المفسرين⁽¹⁾. وكذلك ما أشار إليه ابن عبيد الله نقلاً عن المفسرين أن عاداً لما هلكت عمرت ثمود بلادها وخلفوهم في الأرض، فقد ذكر ذلك الإمام الرازي، حيث قال: "لما أهلك عاداً عمر ثمود بلادها، وخلفوهم في الأرض وكثروا وعمروا أعماراً طويلاً"⁽²⁾، وبلاد ثمود هي الحجر، ويؤيد ذلك ما رواه ابن عمر قال: «لما نزل رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بالناس على تبوك، نزل بهم الحجر عند بيوت ثمود، فاستسقى الناس من الآبار التي كانت تشرب منها ثمود، فعجنوا منها ونصبوا منها القدور، فأمرهم النبي - صلى الله عليه وسلم - فأهرقوا القدور، وعلفوا العجيين الإبل، ثم ارتحل بهم حتى نزل بهم على البئر التي كانت تشرب منها الناقة، ونهاهم أن يدخلوا على القوم الذين عذبوا وقال: إني أخشى أن يصيبكم مثل ما أصابهم، فلا تدخلوا عليهم»⁽³⁾. وما ذكره ابن عبيد الله من أن الموجودين بحضرموت من ثمود نجعوا إليها بعد نجاتهم من العذاب أشار إليه الإمام القرطبي، حيث قال: "إن البئر الرس، وكانت بعدن باليمن بحضرموت، في بلد يقال له حضوراء نزل بها أربعة آلاف ممن آمن بصالح، ونجوا من العذاب ومعهم صالح، فمات صالح، فسمي المكان حضرموت؛ لأن صالحاً لما حضره مات، فبنوا حضوراء وقعدوا على هذه البئر، وأمروا عليهم رجلاً يقال له العلس بن جلاس بن سويد"⁽⁴⁾.

أما بالنسبة للواد المذكور في الآية فقد أشار ابن عبيد الله أنه موضع في حجر لقوم ثمود، وأن الله وصف بلادهم بأنها في جنات وعيون وينحتون من الجبال بيوتاً، وأن هذا منطبق على حجر، وهذا المعنى لم يذكره أحد من المفسرين، بل ذكروا أنه وادي القرى بين المدينة

(1) ينظر: السمرقندي، نصر بن محمد، بحر العلوم، 544/1، الثعلبي، الكشف والبيان، 251/4.

(2) الرازي، محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، 304/14.

(3) ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد، 191/10، ح/5984.

(4) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 75/12.

والشام⁽¹⁾، واستدلوا بما رواه أبو نضرة قال: «مر رسول الله صلى الله عليه وسلم بوادي ثمود قال: أسرعوا السير، فإن هذا واد ملعون»⁽²⁾.

ومما سبق يتبين للباحث أن قوم ثمود عاشوا بعد قوم عاد، كما ذكر ذلك القرآن الكريم، وأن الله تعالى أرسل إليهم سيدنا صالحًا، ومنازلهم كانت بالحجر في وادي القرى بين المدينة والشام، ولا يوجد دليل قاطع أن سيدنا صالحًا انتقل ومن نجا معه من العذاب إلى بلاد حضرموت، وأنه توفي بها ودفن فيها، وكذلك لا يوجد دليل أن الواد هو وادي حجر. أصحاب الرس:

قال ابن عبيد الله⁽³⁾: " قال صاحب خريدة العجائب: " إن حضرموت شرقي اليمن، وإن بها بلاد أصحاب الرس"⁽⁴⁾، وقال ياقوت⁽⁵⁾: " روي أن الرس ديار لطائفة من ثمود

(1) ينظر: السمرقندي، بحر العلوم، 555/3، والبغوي، معالم التنزيل، 418/8، والماوردي، النكت والعيون، 269/6، وابن عطية، المحرر الوجيز، 450/5.

(2) ابن الجعد، علي، مسند ابن الجعد 6 / 426، ح / 2639، ب / أسرعوا السير، فإن هذا واد ملعون.

(3) ابن عبيد الله، إدام القوت، ص 773.

(4) ابن الورد، عمر بن المظفر، خريدة العجائب وفريدة الغرائب، 151/1.

(5) ياقوت بن عبد الله الحموي، أبو عبد الله، شهاب الدين، مؤرخ ثقة، من أئمة الجغرافيين، ومن العلماء باللغة والأدب، أصله من الروم، ولد سنة (574هـ) ومن أشهر مؤلفاته كتاب (معجم البلدان)، توفي سنة (626هـ). ينظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، 127/6.

"(1)، ونقل عن البكري (2) أنه قال: " والرس المذكور في التنزيل بناحية صيهده (3) من أرض اليمن، وانظره في رسم صيهده "(4).

واستدل ابن عبيدالله على أن أصحاب الرس بحضرموت بجملة من الأدلة، منها:
 إن الله قرن أصحاب الرس بعاد وثمود في سياقة واحدة، حيث يقول في آية الفرقان ﴿ وَعَادًا وَثَمُودَ وَأَصْحَابَ الرَّسِّ ﴾ (الفرقان: 38)، وقد قال بدلالة الاقتران (5) جماعة من الشافعية والحنفية وغيرهم (6).
 الدراسة:

نقل ابن عبيد الله عن المؤرخين أن الرس المذكورين في الآية السابقة في حضرموت، ولكن هناك خلاف بين المفسرين في ذلك، حيث ذكر الإمام الطبري أن الرس من ثمود، وأنهم عاشوا في قرية من اليمامة، يقال لها الفلج (7).
 وقال البيضاوي: " وأصحاب الرس قوم كانوا يعبدون الأصنام، فبعث الله تعالى إليهم

- (1) الحموي، ياقوت بن عبد الله، معجم البلدان، 43/3.
- (2) عبد الله بن عبد العزيز البكري، أبو عبيد، لغوي، مؤرخ، نسابة، جغرافي، ولد بقرطبة سنة (432هـ)، ومن أشهر مؤلفاته: (معجم ما استعجم من البلدان والأماكن)، وتوفي بقرطبة سنة (487 هـ). ينظر: كحالة، عمر، معجم المؤلفين، 6/75.
- (3) بفتح الصاد وكسر الهاء وياء ساكنة ودال مهملة، مفازة ما بين اليمن وحضرموت، ينظر: الحموي، معجم البلدان، 3/116، وقال البكري: (أرض باليمن، وهي ناحية منحرفة ما بين بيحان، فمأرب، فالجوف، فنجران، فالعقيق، فالدهناء؛ فراجعا إلى عبر حضرموت) معجم ما استعجم، 1/232.
- (4) البكري، معجم ما استعجم، 1/232
- (5) هي أن يجمع بين شئيين أو أشياء في الأمر أو النهي، ثم يبين حكم أحدهما، فيستدل بالقران على ثبوت ذلك الحكم للآخر. ينظر: أبو عاصم البركاني، دلالة الاقتران ووجه الاحتجاج بها عند الأصوليين، ص18.
- (6) ابن عبيد الله، إدام القوت، ص773.
- (7) ينظر: الطبري، جامع البيان، 19/269.

شعبيًا فكذبوه، فبينما هم حول الرس، وهي البئر الغير المطوية فأنهت فحسب بهم وبديارهم " (1)، وذكر ابن عباس - رضي الله عنهما - أن الرس بئر بأذربيجان (2)، وقيل: هم قوم أرسل الله إليهم نبيًا يسمى حنظلة بن صفوان فجعلوه في البئر ودموا عليه، فأهلكهم الله تعالى (3)، وقيل: إنهم أصحاب الأخدود (4)، قال ابن عطية: " وهذا ضعيف؛ لأن أصحاب الأخدود لم يكذبوا نبيًا، إنما هو ملك أحرق قومًا " (5)، وروي عن ابن عباس أنهم قوم عاد (6)، وقيل: هي ما بين نجران واليمن إلى حضرموت (7).

قال السدي (8): " هم أصحاب قصة يس أهل أنطاكية، والرس بئر بأنطاكية قتلوا فيها حبيب النجار مؤمن آل يس، فنسبوا إليها " (9).

وتبين للباحث أن أصحاب الرس قوم أرسل الله إليهم نبيًا فكذبوه وقتلوه، ولم يعين القرآن مكان القصة، ولم يذكر اسم النبي المرسل إليهم، فبقي مبهمًا لم يشر القرآن الكريم إليه. وأما قول من قال: إنهم قوم عاد وبقايا ثمود وقوم شعيب، فبعيد؛ لأن الله - عز وجل - ذكر قصصهم في القرآن، وأنهم أهلكوا بالريح الصرصر، وبالصيحة، وبعذاب يوم الظلة، وكذلك ضعف قول من قال: إنهم أصحاب الأخدود، وكذلك لا يوجد دليل قاطع من القرآن الكريم ولا من السنة على تحديد مكان وجودهم في الأرض، وإنما هي اجتهادات من العلماء

(1) البيضاوي، أنوار التنزيل، 4/ 124.

(2) ينظر: أبو حيان، محمد بن يوسف، تفسير البحر المحيط، 6/ 456.

(3) ينظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، 5/ 141.

(4) ينظر: أبو حيان، تفسير البحر المحيط، 6/ 456.

(5) ابن عطية، المحرر الوجيز، 5/ 141.

(6) المصدر السابق، 5/ 141.

(7) ينظر: الماوردي، النكت والعيون، 4/ 145.

(8) إسماعيل بن عبد الرحمن الكوفي، المشهور بالسدي، كان عالما بالتفسير، توفي سنة (127هـ). ينظر:

الذهبي، سير أعلام النبلاء، 9/ 314.

(9) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 13/ 32.

رضي الله عنهم.

وما استدل به ابن عبيد الله بدلالة الاقتران من أن الله تعالى قرن ذكر أصحاب الرس بقوم عاد وثمود في آية واحدة، وأن السياق القرآني أشار إلى ذلك فغير مسلم به؛ لأنهم وإن ذكروا في سياق واحد لا يفهم من ذلك أنهم في بلاد واحد، خصوصاً أن القرآن الكريم لم ينص على ذلك، وإنما كان السياق في معرض الحديث عن الأمم التي كذبت رسلها وأنبياءها، ولذا فهناك خلاف بين المفسرين في تعيين المكان، ودلالة الاقتران التي استدل بها ابن عبيد الله محل خلاف بين الأصوليين في قبولها وعدمه (1).

(1) قال بما أبو يوسف من الحنفية، والمزني والصيرفي من الشافعية، وبعض المالكية وأبو يعلى من الحنابلة، وذهب الشافعية وأكثر المالكية وأكثر الحنابلة إلى عدم قبولها، وقالوا: إن الاقتران في اللفظ لا يوجب القران في الحكم. ينظر: أبو عاصم البركاني، دلالة الاقتران ووجه الاحتجاج بها عند الأصوليين، ص2

المبحث الثالث

اعتماد ابن عبيد الله على أقوال المفسرين في تفسير الآيات الواردة فيها ذكر أصحاب

الجنة والأرض الجرز

أصحاب الجنة:

قال ابن عبيد الله: " صوران "(1)، قال ياقوت: " صوران قرية للحضارمة باليمن، بينها وبين صنعاء اثنا عشر ميلاً، خرجت منها نار فثارت الحجارة وحرقت الشجر، حتى احترقت الجنة المذكورة في قوله تعالى: ﴿ إِنَّا بَلَوْنَاهُمْ كَمَا بَلَوْنَا أَصْحَابَ الْجَنَّةِ ﴾ (القلم: 17) "(2)، قال ابن عبيد الله: " وقد توهم صاحب التاج أنها مصحفة عن صوران ... وبعد هذا كله عرفت أن ياقوت وصاحب التاج وكثيراً من المفسرين خبطوا في صوران خبطاً كثيراً، والذي أصاب كبد الحقيقة فيهما إنما هو ابن كثير "(3)، إذ قال في تفسير سورة ن: " إن أهل الجنتين كانوا من أهل اليمن، قال سعيد بن جبير - رضي الله عنه - : كانوا من قرية يقال لها: ضَرَوَان على ستة أميال من صنعاء، ثم نقل عن مجاهد أن حرثهم كان عبناً "(4)، فإنه موافق لقول الهمداني(5) في الجزء الثامن، ص 67 من الإكليل: " ومخرج النار من آخر ضروان على ما يقول علماء اليمن، والجنة اقتض الله خبرها في سورة ن ". قال ابن عبيد الله: " ومن آثار احتراقها بالنار الباقي إلى اليوم خفة حجارتهما؛ لما أخذ من ثقلها الاحتراق حتى صارت قريباً

(1) ابن عبيد الله، إدام القوت، ص 472.

(2) الحموي، معجم البلدان، 433/3.

(3) ابن عبيد الله، إدام القوت، ص 472-473.

(4) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 197/8.

(5) الحسن بن أحمد بن يعقوب الهمداني، أبو محمد، مؤرخ، عالم بالأنساب عارف بالفلك والأدب، ولد

سنة (280هـ)، ومن أشهر مؤلفاته (صفة جزيرة العرب) و (الإكليل) توفي سنة 334هـ. ينظر: نقلاً

عن الأعلام للزركلي 2/ 179.

من الحجارة التي تحرق للنورة في خفتها "(1). أما البغوي فقد قارب ولم يبعد إلا في قوله: "إنها على فرسخين من صنعاء، وقوله: إن حرثهم كان نخلاً، وليست بذات نخل"(2).

الدراسة: اختلف المفسرون في اسم القرية التي كان فيها أصحاب الجنة، فنقل الطبري عن سعيد بن جبير أنها أرض باليمن، يقال لها ضروان من صنعاء، على ستة أميال(3)، وذهب إلى هذا القول الماوردي، والبغوي، إلا أن الماوردي قال بأن المسافة بينها وبين صنعاء اثنا عشر ميلاً(4)، وعند البغوي أنها دون صنعاء بفرسخين(5)، وذكره ابن كثير في تفسيره(6)، وذكر السمرقندي أنهم أهل ضروان قبيلة باليمن(7)، وقال الثعلبي: "بستان باليمن يقال لها القيروان، دون صنعاء بفرسخين"(8)، وقال القرطبي: "هي جنة بضوران، وضوران على فرسخ من صنعاء"(9)، وقال أبو حيان: "كانت بضوران على فراسخ من صنعاء لناس بعد رفع عيسى عليه السلام"(10).

ورجح ابن عبيد الله أنها ضروان ووافق بذلك كلاً من الإمام الطبري والماوردي والبغوي وابن كثير.

ويرى الباحث أن المفسرين لم يتفقوا على اسمها وقرب مسافتها من صنعاء، ولكن هي قصة قصها الله علينا في القرآن؛ لتأخذ العبرة والدروس منها، بغض النظر عن مسمائها، وقربها

(1) ابن عبيد الله، إدام القوت، ص 473.

(2) البغوي، معالم التنزيل، 8/194، وينظر: ابن عبيد الله، إدام القوت، ص 473.

(3) ينظر: الطبري، جامع البيان، 23/545.

(4) ينظر: الماوردي، النكت والعيون، 6/67.

(5) ينظر: البغوي، معالم التنزيل، 8/194.

(6) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، 8/197.

(7) ينظر: السمرقندي، بحر العلوم، 3/461.

(8) الثعلبي، الكشف والبيان، 10/16.

(9) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 18/239.

(10) أبو حيان، تفسير البحر المحيط، 8/306.

من صنعاء، والزمن الذي وقعت فيه.

الأرض الجرز:

قال ابن عبيد الله: "وفي الرياض المؤنقة⁽¹⁾ للعلامة الجليل علي بن حسن العطاس⁽²⁾:
"الأرض الجرز المذكورة في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَسُوقُ الْمَاءَ إِلَى الْأَرْضِ الْجُرْزِ﴾ (السجدة:
27) هي حضرموت وليست غيرها، وذلك لما ذكره الإمام البخاري في صحيحه⁽³⁾ في تفسير
سورة الجرز: أنها التي لا يصلها من الماء إلا دون كفايتها، ولا نعلم أرضاً أولى بهذا من هذه
الجهة الحضرمية ولا أسنت⁽⁴⁾ ولا أعلى أسعاراً ولا أقل ثماراً"⁽⁵⁾.

الدراسة: أشار ابن عبيد الله أن الجرز المذكورة في الآية السابقة هي حضرموت، واستدل
بقول علي بن حسن العطاس.

ولكن المفسرين اختلفوا في مكانها، فقال ابن عباس - رضي الله عنهما - "أنها أرض
باليمن"⁽⁶⁾، وروي عنه أيضاً "أنها أرض أبين من اليمن، وهي أرض تشرب بسيول لا
بمطر"⁽⁷⁾، وروي عن مجاهد أنها "أرض بالأندلس"⁽⁸⁾، وقال مجاهد: "إنها أرض النيل؛ لأن

(1) العطاس، علي بن حسن، الرياض المؤنقة، ص 14.

(2) علي بن حسن العطاس، أديب، من علماء حضرموت وشعرائها وأعيانها، ولد سنة (1121هـ) ونشأ
في حريضة، وانتقل إلى المهجرين، ثم استوطن قرية بالمشهد وتوفي بها سنة (1172هـ)، من مؤلفاته:
الرياض المؤنقة في المعاني المتفرقة. ينظر: الزركلي، الأعلام، 4/ 275.

(3) ينظر: البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، 6/ 144، ح/ 433 تعدل ك/ بدء الوحي،
ب/ قوله تعالى: إن الله عنده علم الساعة.

(4) أسنت القوم أي أصابهم سنة شديدة من القحط، ينظر: الفراهيدي، العين، 7/ 238.

(5) ابن عبيد الله، إدام القوت، ص 47.

(6) الطبري، جامع البيان، 20/ 197، والبيضاوي، أنوار التنزيل، 4/ 360.

(7) ابن عطية، الحرر الوجيز 5/ 287.

(8) السمعاني، منصور بن محمد، تفسير القرآن، 4/ 254.

الماء إنما يأتيها في كل عام" (1)، وقيل: أرض عدن (2)، وذكر الماوردي أنها قرى نبي بين اليمن والشام (3).

وبناء على الأقوال المتقدمة فإن المفسرين لم يتفقوا على تحديد مكان معين من الأرض للجزء، بل اختلفوا في المكان؛ ولذا قال القرطبي: "يعد أن تكون لأرض بعينها لدخول الألف واللام" (4).

(1) الشوكاني، محمد بن علي، فتح القدير، 6/ 13

(2) الشوكاني، فتح القدير، 6/ 13

(3) ينظر: الماوردي، النكت والعيون، 4/ 367

(2) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 14/ 110

المبحث الرابع

اعتماد ابن عبيد الله على أقوال المفسرين في تفسير الآيات الواردة فيها ذكر البئر

المعطلة وقبر تبع

البئر المعطلة:

قال ابن عبيد الله (1): " قال البغوي عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَبِئْرٍ مُّعَطَّلَةٍ وَقَصْرٍ مَشِيدٍ﴾

(الحج: 45)، روي عن الضحاك أن هذه البئر بحضرموت (2).

الدراسة: المراد بالبئر المعطلة هي التي تركها أهلها (3)، قال الزمخشري: " ومعنى المعطلة أنها عامرة فيها الماء ومعها آلات الاستقاء، إلا أنها عطلت، أي: تركت لا يستقى منها؛ هلاك أهلها " (4).

واختلف في مكانها، فذكر البغوي عن الضحاك أن هذه البئر المذكورة تقع بحضرموت في بلدة يقال لها حاضوراء (5)، قال الإمام الرازي: "إن هذه البئر نزل عليها صالح مع أربعة آلاف نفر ممن آمن به، ونجاهم الله تعالى من العذاب وهم بحضرموت، وإنما سميت بذلك؛ لأن صالحا حين حضرها مات، وثم بلدة عند البئر اسمها حاضوراء بناها قوم صالح، وأقاموا بها زماناً ثم كفروا وعبدوا صنماً، وأرسل الله - تعالى - إليهم حنظلة بن صفوان فقتلوه في السوق، فأهلكهم الله - تعالى -، وعطل بئرهم وخرب قصورهم " (6).

(1) ابن عبيد الله، إدام القوت، ص 496.

(2) ينظر: البغوي، معالم التنزيل، 5/ 390.

(3) ينظر: الطبري، جامع البيان، 18/ 654، وابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، زاد المسير، 5/ 438.

(4) الزمخشري، محمود بن عمر، الكشاف، 3/ 163.

(5) ينظر: البغوي، معالم التنزيل، 5/ 390.

(6) الرازي، مفاتيح الغيب، 23/ 233.

وعن السمعاني (1) أن البئر المعطلة والقصر المشيد باليمن (2)، وعن ابن عباس أنها كانت لأهل عدن من اليمن، وهي الرس (3)، وروي أنها بحضرموت من أرض الشحر (4)، وقال ابن جزري: " وروي أن هذه البئر هي الرس، وكانت بعدن لأمة من بقايا ثمود، والأظهر أنه لم يرد التعيين، لقوله: «فَكَأَيُّنَ مِنْ قَرْيَةٍ» وهذا اللفظ يراد به التكثير (5).
ويتبين مما سبق أن البئر المعطلة لا توجد في مكان معين، ولا يراد بها قرية معينة بذاتها، ولذا قال ابن عاشور: " يريد أن هذه القرية واحدة من القرى المذكورة في هذه الآية، وإلا فإن كلمة (كأَيُّنَ) تنافي إرادة قرية معينة (6)."

قبر تبع:

قال ابن عبيد الله: " وعن يسار الداخل إلى الوادي قبر طويل في سفح الجبل الذي يكون الوادي الأيسر في جنوبه، يقال إنه لأحد التبابعة، وهو غير بعيد؛ لأن حضرموت من ممالكهم، ولا يقال للواحد تبع إلا إذا استولى على حضرموت (7).
الدراسة: ذكر الله عز وجل تبعا وقومه في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿أَهُمْ خَيْرٌ أَمْ قَوْمُ تُبَعٍ﴾ (الدخان: 37)، وتبع المذكور في الآية من ملوك اليمن (8).

- 1) منصور بن محمد، أبو المظفر السمعاني، مفسر ومحدث وفقهه، ولد سنة (426هـ) بمرو، ومن أشهر مؤلفاته (تفسير القرآن) و (القواطع في أصول الفقه)، توفي بمرو سنة (489هـ). ينظر: الداوودي، محمد بن علي، طبقات المفسرين، 2/339.
- 2) السمعاني، تفسير القرآن، 3/444.
- 3) ينظر: أبو حيان، تفسير البحر المحيط، 6/349.
- 4) المصدر السابق.
- 5) ابن جزري، محمد بن أحمد، التسهيل لعلوم التنزيل، 2/42.
- 6) ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، 17/287.
- 7) ابن عبيد الله، إدام القوت، ص346.
- 8) ينظر: البغوي، معالم التنزيل، 7/233.

قال السهيلي⁽¹⁾: "تبع اسم لكل من ولي اليمن والشحر وحضرموت"⁽²⁾، والظاهر من الآيات أن الله سبحانه إنما أراد واحدًا من هؤلاء كانت العرب تعرفه بهذا الاسم أشد من معرفة غيره⁽³⁾، ولذلك قال عليه السلام: «ولا أدري أتبع لعين أم لا»⁽⁴⁾ وروي عنه أنه قال: «لا تسبوا تُبَعًا فإنه كان قد أسلم»⁽⁵⁾، وقال ابن عباس: "إن تُبَعًا كان نبياً"⁽⁶⁾.

فهذا يدل على أنه كان واحدًا بعينه، وقيل: ليس المراد بتبع رجلًا واحدًا، إنما المراد ملوك اليمن، وكانوا يسمون التبابعة، والذي يظهر أنه أراد واحدًا من هؤلاء تعرفه العرب بهذا الاسم أكثر من معرفة غيره به⁽⁷⁾، وكان يعبد النار فأسلم ودعا قومه، وهم حمير إلى الإسلام فكذبوه⁽⁸⁾، ولذلك ذم الله قومه ولم يذمه⁽⁹⁾، وقال قتادة: "دمر الله سبحانه وتعالى قوم تبع ولم يدمره"⁽¹⁰⁾.

واسمه أسعد بن ملكي كرب⁽¹¹⁾، فأما تسميته بتبع فقال أبو عبيدة: "كل ملك من

(1) أبو القاسم، عبد الرحمن بن عبد الله السهيلي، ولد سنة (508هـ)، الإمام المشهور، صاحب المصنفات الكثيرة، ومن أشهرها كتابه (الروض الأنف) في سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم، توفي سنة (581هـ). ينظر: ابن خلكان، أحمد بن محمد وفيات الأعيان، 3/141.

(2) السهيلي، عبد الرحمن بن عبد الله، الروض الأنف، 1/115.

(3) ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، 16/145.

(4) أبو داؤود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داؤود، ح/4676، 4/352، ب / التخيير بين الأنبياء

(5) الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، 5/500، ح/5881. قال الهيثمي: وفيه عمرو بن جابر وهو كذاب. ينظر: الهيثمي، مجمع الزوائد، 7/392.

(6) ابن عطية، المحرر الوجيز، 5/141.

(7) ينظر: أبو حيان، تفسير البحر المحيط، 8/39.

(8) ينظر: السمعاني، تفسير القرآن، 5/129.

(9) ينظر: ابن الجوزي، زاد المسير، 7/348.

(10) الثعلبي، الكشف والبيان، 9/97.

(11) ينظر: السمرقندي، بحر العلوم، 3/259.

ملوك اليمن كان يسمى تبعًا؛ لأنه يتبع صاحبه، فموضع تبع في الجاهلية موضع الخليفة في الإسلام، وقال مقاتل: إنما سمي تبعًا لكثرة أتباعه⁽¹⁾.

وأما قول ابن عبيد الله من أن التبابعة ملكوا حضرموت فقد ذكره العلماء كما تقدم، ولكن لم يذكروا أن أحدًا منهم قبره معلوم في مكان معين من حضرموت، ولم يوجد دليل قاطع على ذلك.

الخاتمة

أحمد الله سبحانه وتعالى على توفيقه في إتمام هذا البحث، وقد توصل الباحث إلى النتائج والتوصيات الآتية:

أولاً: نتائج البحث:

1. عبد الرحمن بن عبيد الله من العلماء المتمكنين في العلم والمتبحرين فيه.
2. تقع الأحقاف في بلاد حضرموت بلا نزاع.
3. لا يوجد دليل قطعي على وجود قوم ثمود بحضرموت، وكذلك قبر نبي الله صالح والبئر المعطلة، وأصحاب الرس وقبر تبع.
4. الأرض الجزر لا يراد بها حضرموت، وليست قرية معينة بذاتها.
5. الوادي المذكور في سورة الفجر لا يراد به وادي حجر، ولا يقع في حضرموت، وإنما هو وادي القرى الذي يقع بين الحجاز والشام، وفيه عاش قوم ثمود.

ثانياً: التوصيات:

يوصي الباحث بدراسة بقية الآيات القرآنية المذكورة في كتاب إدام القوت، لابن عبيد الله، وكذلك دراسة مؤلفات علماء حضرموت المتعلقة بالتفسير، وإبرازها للنور؛ لكي يستفيد منها طلاب العلم والمعرفة.

(1) ابن الجوزي، زاد المسير، 7 / 348.

قائمة المصادر والمراجع

- ابن الأثير، المبارك بن محمد، (1979م) *النهاية في غريب الحديث والأثر*، بيروت، المكتبة العلمية.
- بالمخرمة، عبد الله بن أحمد، (2004م) *النسبة إلى المواضع والبلدان*، الطبعة: الأولى، أبو ظبي، مركز الوثائق والبحوث.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، (1422هـ)، *صحيح البخاري*، الطبعة الأولى، دار طوق النجاة.
- البركاني، أبو عاصم الشحات، (1432هـ - 2011م) *دلالة الاقتران ووجه الاحتجاج بها عند الأصوليين*، الطبعة: الأولى، دار النشر والتوزيع الإسلامية.
- البغوي، الحسين بن مسعود، (1997م)، *معالم التنزيل في تفسير القرآن*، الطبعة: الرابعة، دار طيبة للنشر والتوزيع.
- البكري، عبد الله بن عبد العزيز، (1403هـ)، *معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع*، الطبعة: الثالثة، بيروت، عالم الكتب.
- البيضاوي، عبد الله بن عمر، (1418هـ) *أنوار التنزيل وأسرار التأويل*، الطبعة: الأولى، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- تغري بردي، يوسف، *النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة*، مصر، دار الكتب
- الثعلبي، أحمد بن محمد، (2002م) *الكشف والبيان في تفسير القرآن*، الطبعة: الأولى، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- الثعلبي، أحمد بن محمد، *قصص الأنبياء*، المسمى: *عرائس المجالس*، القاهرة، شركة الشمري.
- ابن جزى، محمد بن أحمد، (1416هـ) *التسهيل لعلوم التنزيل*، الطبعة: الأولى، بيروت، شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم.
- ابن الجعد، علي، (1990م)، *المسند*، الطبعة: الأولى، بيروت، مؤسسة نادر.
- جواد علي، (2001م) *المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام*، الطبعة: الرابعة، دار الساقية.

الحاكم، محمد بن عبد الله، (1990م)، المستدرك على الصحيحين، الطبعة: الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية.

ابن حبان، محمد، (1973م) الثقات، الطبعة: الأولى، حيدر آباد الدكن الهند، دائرة المعارف العثمانية.

ابن حزم، علي بن أحمد، (2003م)، جمهرة أنساب العرب، الطبعة: الثالثة، بيروت، دار الكتب العلمية.

الحبشي، أبو بكر بن أحمد، (1999م) الدليل المشير إلى فلك أسانيد الاتصال بالحبيب البشير، عالم الكتب.

الحبشي، عبد الله محمد، (1425هـ - 2004م)، مصادر الفكر الإسلامي في اليمن، أبو ظبي، المجمع الثقافي.

الحجري، محمد بن أحمد، (1996م) مجموع بلدان اليمن وقبائلها، الطبعة: الثانية، دار الحكمة اليمانية

الحداد، علوي بن طاهر، عقود الأمل في مناقب الحبيب أحمد بن حسن العطاس

الحداد، علوي بن طاهر، (1940م)، الشامل في تاريخ حضرموت ومخالفاتها، طبعة سنغافورة.

الحموي، ياقوت بن عبد الله، معجم البلدان، بيروت، دار الفكر.

ابن حنبل، أحمد (1999م)، المسند، الطبعة: الثانية، مؤسسة الرسالة.

أبو حيان، محمد بن يوسف، (2001م) تفسير البحر المحيط، الطبعة: الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية.

الخانز، علي بن محمد، (1979م)، لباب التأويل في معاني التنزيل، بيروت، دار الفكر.

ابن خلكان، أحمد بن محمد، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، بيروت، دار صادر.

الداوودي، محمد بن علي، طبقات المفسرين، بيروت، دار الكتب العلمية.

أبو داؤود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، بيروت، دار الفكر.

- الذهبي، محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة.
- الرازي، محمد بن عمر، (1420هـ)، مفاتيح الغيب، الطبعة: الثالثة، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- الزركلي، خير الدين بن محمود، (2002م)، الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، الطبعة: الخامسة عشرة، دار العلم للملايين.
- الزخشري، محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- السقاف، عبد الله بن محمد، (1353هـ)، تاريخ الشعراء الحضرميين، القاهرة، مطبعة حجازي.
- السمرقندي، نصر بن محمد، بحر العلوم، بيروت، دار الفكر.
- السمعاني، منصور بن محمد، (1997م) تفسير القرآن، الرياض، دار الوطن.
- السهيلي، عبد الرحمن بن عبد الله، (1412هـ)، الروض الأنف في شرح السيرة النبوية، الطبعة: الأولى، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- الشاطري، سالم بن عبد الله، نيل المقصود في مشروعية زيارة نبي الله هود، مكتبة تريم الحديثة، دار الإمام الغزالي.
- الشوكاني، محمد بن علي، (1414هـ)، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، الطبعة: الأولى، دمشق، بيروت، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب.
- الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، الطبعة: الثانية، القاهرة، مكتبة ابن تيمية.
- الطبري، محمد بن جرير، (2000م)، جامع البيان في تأويل القرآن، الطبعة: الأولى، مؤسسة الرسالة.
- ابن عاشور، محمد الطاهر، (2000م)، التحرير والتنوير، الطبعة: الأولى، بيروت، مؤسسة التاريخ العربي.
- ابن عبيد الله، عبد الرحمن السقاف، (2005م)، إدام القوت في ذكر بلدان حضرموت،

الطبعة: الأولى، دار المنهاج.

العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، (1412هـ)، الإصابة في تمييز الصحابة، الطبعة الأولى، بيروت، دار الجيل.

العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، (1379هـ)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت، دار المعرفة.

العطاس، علي بن حسن، الرياض المؤتفة بالألفاظ المتفرقة في المعاني المتطرفة والوقائع المستغرقة.

ابن عطية، عبد الحق بن غالب، (1993م)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، الطبعة: الأولى، بيروت، دار الكتب العلمية.

العيني، محمود بن أحمد، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

ابن فارس، أحمد بن زكريا، (1979م)، معجم مقاييس اللغة، بيروت، دار الفكر.

القرطبي، محمد بن أحمد، (1985م) الجامع لأحكام القرآن، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر، (1999م)، تفسير القرآن العظيم، الطبعة: الثانية، دار طيبة للنشر والتوزيع.

كحالة، عمر بن رضا، معجم المؤلفين، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

الماوردي، علي بن محمد، النكت والعيون، بيروت، دار الكتب العلمية.

المزي، يوسف بن عبد الرحمن، تهذيب الكمال في أسماء الرجال.

المشهور، أبو بكر بن علي، لوامع النور نخبة من أعلام حضرموت، صنعاء، دار المهاجر للنشر والتوزيع.

المشهور، عبد الرحمن بن محمد، (1984م)، شمس الظهيرة في نسب أهل البيت من بني علوي، الطبعة: الأولى، جدة، عالم المعرفة للنشر والتوزيع.

- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، القاهرة، دار المعارف.
- النسائي، أحمد بن شعيب، (1369هـ) الضعفاء والمتروكون، الطبعة الأولى، حلب، دار الوعي.
- ابن الوردي، عمر بن المظفر، (2008م)، خريدة العجائب وفريدة الغرائب، الطبعة: الأولى، القاهرة، مكتبة الثقافة الإسلامية.
- الهدار، حسين بن محمد، (1999م)، هداية الأختيار في سيرة الداعي إلى الله محمد الهدار، الطبعة: الأولى، البيضاء، دار الكتب.
- ابن وهب، عبد الله (1996م)، الجامع في الحديث، السعودية، دار ابن الجوزي.

References:

- Ibn al-Athīr, al-Mubārak ibn Muḥammad, (1979) *Al-nihāyah fī Gharīb Al-ḥadīth Wa-al-athar* (in Arabic), Bayrūt, al-Maktabah al-‘Ilmīyah.
- Bāmakhramah, ‘Abd Allāh ibn Aḥmad, (2004) *Al-nisbah ilá Al-mawāḍi‘ wa-al-buldān* (in Arabic), 1st ed, Abū Zaby, Markaz al-wathā’iq wa-al-Buḥūth.
- Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘il, (1422H), *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (in Arabic), 1st ed, Dār Ṭawq al-najāh.
- Al-Burkānī, Abū ‘Aṣim al-Shaḥḥāt, (2011) *Dalālat al-iqtirān wa-wajh al-iḥtijāj bi-hā ‘inda al-uṣūlīyīn* (in Arabic), 1st ed Dār al-Nashr wa-al-Tawzī‘ al-Islāmīyah.
- Al-Baghawī, al-Ḥusayn ibn Mas‘ūd, (1997), *Ma‘ālim al-tanzīl fī tafsīr al-Qur’ān* (in Arabic), 4th ed, Dār Ṭaybah lil-Nashr wa-al-Tawzī‘.
- Al-Bakrī, ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-‘Azīz, (1403h), *Mu‘jam mā ast’jm min Asmā’ al-bilād wālmwāḍ* (in Arabic) ‘, 3rd ed, Bayrūt, ‘Ālam al-Kutub.
- Al-Bayḍawī, ‘Abd Allāh ibn ‘Umar, (1418h) *Anwār al-tanzīl wa-asrār al-ta’wīl* (in Arabic), 1st ed, Bayrūt, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Tghry Bardī, Yūsuf, *al-nujūm al-Zāhirah fī mulūk Miṣr wa-al-Qāhirah* (in Arabic), Miṣr, Dār al-Kutub.

- Al-Tha‘labī, Aḥmad ibn Muḥammad, (2002) *Al-kashf wa-al-bayān fī tafsīr al-Qur’ān* (in Arabic), 1st ed, Bayrūt, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Al-Tha‘labī, Aḥmad ibn Muḥammad, *Qīṣaṣ al-anbiyā’, al-musammā: ‘Arā’is al-majālis* (in Arabic), al-Qāhirah, Sharikat alshmrly.
- Ibn Juzayy, Muḥammad ibn Aḥmad, (1416h) *al-Tas’hīl li-‘Ulūm al-tanzīl* (in Arabic), 1st ed, Bayrūt, Sharikat Dār al-Arqam ibn Abī al-Arqam.
- Ibn al-Ja‘d, ‘Alī, (1990), *Al-Musnad* (in Arabic), 1st ed, Bayrūt, Mu’assasat Nādir.
- Jawād ‘Alī, (2001) *al-Mufaṣṣal fī Tārīkh al-‘Arab qabla al-Islām* (in Arabic), 4th ed, Dār al-Sāqī.
- Al-Ḥākim, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh, (1990), *Al-Mustadrak ‘alā al-ṣaḥīḥayn*, 1st ed, Bayrūt, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- Ibn Ḥibbān, Muḥammad, (1973) *Al-thiqāt* (in Arabic), 1st ed, Ḥaydar Ābād aldkn al-Hind, Dā’irat al-Ma‘ārif al-‘Uthmānīyah.
- Ibn Ḥazm, ‘Alī ibn Aḥmad, (2003), *Jamharat ansāb al-‘Arab* (in Arabic), 3rd ed, Bayrūt, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- al-Ḥabashī, Abū Bakr ibn Aḥmad, (1999), *Al-Dalīl al-Mushīr ilā Falak asānīd al-ittiṣāl bālḥbyb al-Bashīr* (in Arabic), ‘Ālam al-Kutub.
- Al-Ḥabashī, ‘Abd Allāh Muḥammad, (2004), *Maṣādir Al-Fikr Al-Islāmī fī al-Yaman* (in Arabic), Abū Zaby, al-Majma‘ al-Thaqāfī.
- Al-Ḥajarī, Muḥammad ibn Aḥmad, (1996), *Majmū‘ buldān al-Yaman wqbā’lhā* (in Arabic), 2nd ed, Dār al-Ḥikmah al-Yamānīyah.
- Al-Ḥaddād, ‘Alawī ibn Ṭāhir, *‘Uqūd al’lmās fī manāqib al-Ḥabīb Aḥmad ibn Hasan al-‘Attās* (in Arabic).
- Al-Ḥaddād, ‘Alawī ibn Ṭāhir, (1940), *Al-shāmil fī Tārīkh Ḥadramawt wmkhālyfhā* (in Arabic), Ṭab‘ah Sanghāfūrah.
- Al-Ḥamawī, Yāqūt ibn ‘Abd Allāh, *Mu‘jam al-buldān* (in Arabic), Bayrūt, Dār al-Fikr.

- Ibn Ḥanbal, Aḥmad (1999), *Al-Musnad* (in Arabic), 2nd ed, Mu'assasat al-Risālah.
- Abū Ḥayyān, Muḥammad ibn Yūsuf, (2001) *Tafsīr al-Baḥr al-muḥīṭ* (in Arabic), 1st ed, Bayrūt, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.
- Al-Khāzin, 'Alī ibn Muḥammad, (1979), *Lubāb al-ta'wīl fī ma'ānī al-tanzīl* (in Arabic), Bayrūt, Dār al-Fikr.
- Ibn Khallikān, Aḥmad ibn Muḥammad, *Wafayāt Al-a'yān w'nbā' abnā' al-Zamān*, Bayrūt, Dār Ṣādir.
- Al-Dāwūdī, Muḥammad ibn 'Alī, *Ṭabaqāt al-mufasssīrīn* (in Arabic), Bayrūt, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.
- Abū Dā'ūd, Sulaymān ibn al-Ash'ath, *Sunan Abī Dāwūd* (in Arabic), Bayrūt, Dār al-Fikr.
- Al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad, *Siyar A'lām al-nubalā'* (in Arabic), Mu'assasat al-Risālah.
- Al-Rāzī, Muḥammad ibn 'Umar, (1420h), *Maḥāṣin al-ghayb* (in Arabic), 3rd ed, Bayrūt, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Al-Ziriklī, Khayr al-Dīn ibn Maḥmūd, (2002), *Al-A'lām, Qāmūs tarājīm li-ashhar al-rijāl wa-al-nisā' min al-'Arab wa-al-musta'ribīn wa-al-mustashriqīn* (in Arabic), 5th ed 'ashar, Dār al-'Ilm lil-Malāyīn.
- Al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn 'Umar, *Al-Kashshāf 'an ḥaqā'iq al-tanzīl wa-'uyūn al-aqāwīl fī Wujūh al-ta'wīl* (in Arabic), Bayrūt, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Al-Saqqāf, 'Abd Allāh ibn Muḥammad, (1353h), *Tārīkh al-shu'arā' al-Ḥaḍramīyīn* (in Arabic), al-Qāhirah, Maṭba'at Ḥijāzī.
- Al-Samarqandī, Naṣr ibn Muḥammad, *Baḥr al-'Ulūm* (in Arabic), Bayrūt, Dār al-Fikr.
- Al-Sam'ānī, Maṣṣūr ibn Muḥammad, (1997) *Tafsīr al-Qur'ān* (in Arabic), al-Riyāḍ, Dār al-waṭan.
- Al-Suhaylī, 'Abd al-Raḥmān ibn 'Abd Allāh, (1412h), *Al-Rawḍ al-unuf fī sharḥ al-sīrah al-Nabawīyah* (in Arabic), 1st ed, Bayrūt, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Al-Shāṭirī, Sālim ibn 'Abd Allāh, *Nayl al-Maqṣūd fī mashrū'iyat ziyārat Nabī Allāh Hūd*

- (in Arabic), Maktabat Tarīm al-ḥadīthah, Dār al-Imām al-Ghazālī.
- Al-Shawkānī, Muḥammad ibn ‘Alī, (1414h), *Faṭḥ al-qadīr al-Jāmi‘ bayna Fannī al-riwāyah wa-al-dirāyah min ‘ilm al-tafsīr* (in Arabic), 1st ed, Dimashq, Bayrūt, Dār Ibn Kathīr, Dār al-Kalim al-Ṭayyib.
- Al-Ṭabarānī, Sulaymān ibn Aḥmad, *Al-Mu‘jam al-kabīr* (in Arabic), 2nd ed, al-Qāhirah, Maktabat Ibn Taymīyah.
- Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr, (2000), *Jāmi‘ al-Bayān fī Ta’wīl al-Qur’ān* (in Arabic), 1st ed, Mu’assasat al-Risālah.
- Ibn ‘Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir, (2000), *Al-Taḥrīr wa-al-tanwīr* (in Arabic), 1st ed, Bayrūt, Mu’assasat al-tārīkh al-‘Arabī.
- Ibn ‘Ubayd Allāh, ‘Abd al-Raḥmān al-Saqqāf, (2005), *Idām al-qūt fī dhikr buldān Ḥaḍramawt* (in Arabic), 1st ed, Dār al-Minhāj.
- Al-‘Asqalānī, Aḥmad ibn ‘Alī ibn Ḥajar, (1412h), *Al-Iṣābah fī Tamyīz al-ṣaḥābah* (in Arabic), 1st ed, Bayrūt, Dār al-Jīl.
- Al-‘Asqalānī, Aḥmad ibn ‘Alī ibn Ḥajar, (1379h), *Faṭḥ al-Bārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (in Arabic), Bayrūt, Dār al-Ma‘rifah.
- Al-‘Attās, ‘Alī ibn Ḥasan, *Al-Riyād al-mu’annaqah bāl’lfāz almtfrqh fī al-ma‘ānī almttrqh wa-al-waqā’i‘ almtstghrqh* (in Arabic).
- Ibn ‘Aṭīyah, ‘Abd al-Ḥaqq ibn Ghālib, (1993), *Al-muḥarrir al-Wajīz fī tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz* (in Arabic), 1st ed, Bayrūt, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- Al-‘Aynī, Maḥmūd ibn Aḥmad, *‘Umdat al-Qārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (in Arabic), Bayrūt, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Ibn Fāris, Aḥmad ibn Zakarīyā, (1979), *Mu‘jam Maqāyīs al-lughah* (in Arabic), Bayrūt, Dār al-Fikr.
- Al-Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad, (1985) *Al-Jāmi‘ li-ahkām al-Qur’ān* (in Arabic), Bayrūt, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Ibn Kathīr, Ismā‘īl ibn ‘Umar, (1999), *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm* (in Arabic), 2nd ed, Dār Ṭaybah lil-Nashr wa-al-Tawzī‘.
- Kaḥḥālah, ‘Umar ibn Riḍā, *Mu‘jam al-mu’allifīn*, Bayrūt, Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.

- Al-Māwardī, ‘Alī ibn Muḥammad, *Al-Nukat wa-al-‘uyūn* (in Arabic), Bayrūt, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- Al-Mizzī, Yūsuf ibn ‘Abd al-Raḥmān, *Tahdhīb al-kamāl fī Asmā’ al-rijāl* (in Arabic).
- Al-Mashhūr, Abū Bakr ibn ‘Alī, *Lawāmi‘ al-Nūr nukhbah min A‘lām Ḥaḍramawt* (in Arabic), Ṣan‘ā’, Dār al-Muhājir lil-Nashr wa-al-Tawzī‘.
- Al-Mashhūr, ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad, (1984), *Shams al-zahīrah fī nasab ahl al-Bayt min Banī ‘Alawī* (in Arabic), 1st ed, Jiddah, ‘Ālam al-Ma‘rifah lil-Nashr wa-al-Tawzī‘.
- Ibn manzūr, Muḥammad ibn Mukarram, *Lisān al-‘Arab* (in Arabic), al-Qāhirah, Dār al-Ma‘ārif.
- Al-Nisā’ī, Aḥmad ibn Shu‘ayb, (1369h,) *Al-ḍu‘afā’ wa-al-matrūkūn* (in Arabic), 1st ed, Ḥalab, Dār al-Wa‘y.
- Ibn al-Wardī, ‘Umar ibn al-Muzaffar, (2008), *Kharīdat al-‘ajā’ib wa-farīdat al-gharā’ib* (in Arabic), 1st ed, al-Qāhirah, Maktabat al-Thaqāfah al-Islāmīyah.
- Al-Haddār, Ḥusayn ibn Muḥammad, (1999), *Hidāyat al-akhyār fī sīrat al-Dā’ī ilā Allāh Muḥammad al-Haddār* (in Arabic), 1st ed, al-Bayḍā’, Dār al-Kutub.
- Ibn Wahb, ‘Abd Allāh (1996), *Al-Jāmi‘ fī al-ḥadīth* (in Arabic), al-Sa‘ūdīyah, Dār Ibn al-Jawzī.

**أثر القراءات القرآنية في توجيه الموصول
لفظاً المفصول معنىً، وبيان بعض صورهِ
(دراسة وصفية)**

د. بشرى حسن هادي اليماني

أستاذ مشارك بقسم القرآن الكريم والدراسات الإسلامية

كلية الشريعة والقانون

جامعة جدة - المملكة العربية السعودية

bushraalyamani2@gmail.com

© نُشر هذا البحث وفقاً لشروط الرخصة Attribution international (CC BY 4.0)، التي تسمح بنسخ البحث وتوزيعه ونقله بأي شكل من الأشكال، كما تسمح بتكييف البحث أو تحويله أو الإضافة إليه لأي غرض كان، بما في ذلك الأغراض التجارية، شريطة نسبة العمل إلى صاحبه مع بيان أي تعديلات أجريت عليه.

للاقتباس: اليماني، بشرى حسن، أثر القراءات القرآنية في توجيه الموصول لفظاً المفصول معنىً، وبيان بعض صورهِ (دراسة وصفية)، مجلة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، المجلد: 18، العدد: 2، 2023: 392-349.

تاريخ استلام البحث: 2023/10/17 م تاريخ قبوله للنشر: 2023/11/14 م

DOI: <https://doi.org/10.61821/v18i2.0154>

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى بيان مفهوم الموصول لفظاً المفصول معني، وعلاقته بالوقف والابتداء، وكيف يؤثر في توجيه المشكل من معاني القراءات القرآنية، وإيضاح صور الموصول لفظاً المفصول معني في ضوء اختلاف القراءات القرآنية، وذلك من خلال اتباع المنهج الوصفي والاستقرائي، وقد اكتفت الباحثة بذكر أبرز صور الموصول لفظاً المفصول معني، والتمثيل له، وقد تبين لها من خلال ذلك بأن كثيراً من المفسرين وموجهي القراءات أشاروا إلى هذا المصطلح واستعملوه بصور وألفاظ مختلفة، وخاصة فيما له تعلق بالمشكل من معاني القراءات، حيث كان لهذا الاستعمال أثر كبير في توجيه المعاني ورفع الإشكالات وتبيينها، ومن أبرز الحجج والأساليب التي استعملوها في توجيه الموصول لفظاً المفصول معني: الالتفات، الاستئناف، ورسم المصحف...، وقد خلصت الباحثة إلى التوصية بتوجيه الدراسات صوب هذا الفرع من الوقف والابتداء من خلال دراسة اصطلاحات العلماء التي استعملوها عند الإشارة إليه، بالإضافة إلى التوصية بدراسته عند الأشموني لكثرة إيرادها له في كتابه الوقف والابتداء.

الكلمات المفتاحية: القراءات القرآنية، الموصول لفظاً، المفصول معني.

The Impact of Quranic Recitations on Indicating the Orally-Connected (mawsūl) Semantically-Separated (mufaṣṣal) and Showing Some of its Examples

Dr. Bushra Hassan Hadi Al-Yamani

Assistant Professor in the Department of Quranic Studies and
Islamic Studies

College of Sharia and Law

University of Jeddah, Kingdom of Saudi Arabia

©This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license.

Citation: Al-Yamani, Bushra Hassan, The Impact of Quranic Recitations on Indicating the Orally-Connected (mawsūl) Semantically-Separated (mufaṣṣal) and Showing Some of its Examples, Journal of the University of Holy Quran and Islamic Sciences, volume: 18, issue:2, 2023:349-392.

DOI: <https://doi.org/10.61821/v18i2.0154>

Received: 17/10/2023

Accepted: 14/11/2023

Abstract:

This research aims at elucidating the concept of "Al-Mawsoul Lefthan" [connected in spelling] to "Al-Mafsool Ma'nan" [disconnected in meaning], its relationship with "waqf" [stopping] and "ibtida" [beginning], and how the various readings of Quran have influenced it in directing complex meanings. The study also seeks to clarify the forms of "Al-Mawsoul Lefthan" to "Al-Mafsool Ma'nan" in light of the differences in Quranic readings, employing a descriptive and inductive approach. The researcher highlights prominent forms of "Al-Mawsoul Lefthan" to "Al-Mafsool Ma'nan" and their representation. Through this, it becomes evident that many interpreters and Quranic reading instructors have referred to and used this terminology with different expressions and words, especially in relation to the complexity of meanings in the readings. This usage has had a significant impact on directing and resolving meanings, as well as addressing and explaining difficulties. Among the notable

methods they employed in directing "Al-Mawsoul Lefthan" to "Al-Mafsool Ma'nān" are: "Al-iltifat" (diversion), "Al-istināf" (resumption), and the visual representation in Quran. The researcher recommends directing studies toward this branch of "waqf" and "ibtida" through an investigation of the scholars' terminology used when referring to it. Additionally, it is suggested to study it as presented by Al-Ashmooni, who frequently mentions it in his book on "waqf" and "ibtida."

Key words: Quranic Readings, Al-Mawsoul Lefthan, Al-Mafsool Ma'nān

المقدمة:

الحمد لله الذي لا إله إلا هو الواحد الأحد الفرد الصمد، الذي لم يتخذ صاحبة ولا ولد، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين، محمد وعلى آله وصحبه أجمعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد:

فإن الله - جل جلاله وتقدست أسماؤه - قد بين في كتاب العزيز أن هذا القرآن أنزل تبياناً لكل شيء، واضحاً مبيناً، مفصلاً، إلا أنه سبحانه وتعالى أشار إلى أنّ في هذا الكتاب العزيز آيات محكمات، وأخر متشابهات، يعلمهن العلماء، فيردون المتشابه إلى المحكم، لتنجلي مبهمات، وتتكشف مدلولاته، ومن صور ذلك نزول القرآن على سبعة أحرف، بقصد التسهيل في القراءة والأحكام والمعاني، فكل قراءة لها مدلولها، إما العقدي، أو التكليفي، أو المعنوي، أو الخبري، أو الرسمي، وغير ذلك، إلا أن هناك معاني أشكل على العلماء توجيه معانيها، وسبر أساليب القرآن فيه، على غرر ما أشكل في بعض فروع الوقف والابتداء، حيث تتصف بعض النصوص بقوة التماسك اللفظي، وانقطاع المعنى في آخرها عن أولها، إما لشبهة عقدية، أو تكليفية، أو خبرية، أو رسمية، وقد أشار السيوطي في الإتيان إلى ذلك فقال بعد الانتهاء من باب الوقف والابتداء: " النوع التاسع والعشرون: في بيان الموصول لفظاً المفصول معنى، وهو نوع مهم جدير أن يفرد بالتصنيف، وهو أصل كبير في الوقف؛

ولهذا جعلته عقبه، وبه يحصل حل إشكالات وكشف معضلات كثيرة⁽¹⁾، حيث عدّه منفصلاً عن الوقف والابتداء في بعض الصور، وقد أشار إلى ما فيه من مشكل في المعاني المؤدية لاعتباره على هذا مفصلاً عن باب الوقف والابتداء، وقد تابع بعض الباحثين هذا الفرع بالدراسة والبحث، إلا إنهم تناولوه من خلال الوجوه المجمع عليها باتفاق جميع القراء، وعليه رأيت أن استكمل هذه الدراسات في ضوء اختلاف القراءات القرآنية من خلال هذا البحث الذي أسميته: " أثر القراءات القرآنية في توجيه الموصول لفظاً المفصول معنى، وبيان بعض صورته (دراسة وصفية)".

مشكلة البحث:

تكمن مشكلة البحث في اختلاف موجهي القراءات القرآنية في حجج بعض القراءات وتوجيه معانيها، بسبب ارتباط المعاني، وتماسك الألفاظ، مما أوجد كثيراً من مشكل المعاني المتعلقة باختلاف القراءات القرآنية، ويمكن صياغة مشكلة البحث من خلال السؤال الرئيس الآتي:

- ما مفهوم الموصول لفظاً المفصول معنى، وما علاقته بالوقف والابتداء، وكيف أثر في توجيه المشكل من معاني القراءات القرآنية؟

ويتفرع منه:

- ما صور الموصول لفظاً المفصول معنى في ضوء اختلاف القراءات القرآنية؟
- ما أثر رسم المصحف في توجيه المشكل من الموصول لفظاً المفصول معنى في ضوء اختلاف القراءات القرآنية؟

أهمية البحث وأسباب اختياره

يهتم هذا البحث بفرع من فروع الوقف والابتداء، عده السيوطي في الإتيان منفصلاً عن الوقف والابتداء في بعض الصور، وقد أشار إلى ما فيه من مشكل في المعاني المؤدية

(1) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين، (1394هـ-1974م)، الإتيان في علوم القرآن، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب. (1/ 309-312).

لاعتباره على هذا مفصلاً عن باب الوقف والابتداء، وعليه رأت الباحثة أن تستكمل هذه الدراسات في ضوء اختلاف القراءات القرآنية، ومن أبرز الأسباب الداعية لاختيار هذا البحث:

1. أنه داخل في باب الوقف والابتداء من حيث اللفظ، ومنفصلاً عنه من حيث المعاني.
2. أنه يُحتاج إليه في توجيه مشكل معاني القراءات ورفع ما في معانيها من إشكال.

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى:

- 1- إيضاح مفهوم الموصول لفظاً المفصول معني في ضوء اختلاف القراءات القرآنية.
- 2- بيان أثر القول بالوصل لفظاً الفصل معني في توجيه المشكل من القراءات القرآنية.
- 3- دراسة صور الموصول لفظاً المفصول معني في ضوء اختلاف القراءات القرآنية.

منهج البحث:

ستتبع الباحثة المنهج الوصفي والاستقرائي، وستكتفي بذكر أبرز صور الموصول لفظاً المفصول معني، والتمثيل لها، أي: أنها لن تقوم بحصر جميع المواضع لكثرتها، ولتشابه الحجج والصور.

الدراسات السابقة:

- الموصول لفظاً المفصول معني في القرآن الكريم من أول سورة يس إلى آخر القرآن الكريم جمعاً ودراسة، خلود شاكر فهيد العبدلي، الناشر: مركز تفسير للدراسات الإسلامية، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، سنة النشر: 1431 هـ.
- الموصول لفظاً المفصول معني في سورة يوسف مواطنه وضوابطه وأثره، د/ أحمد عبد الرحمن الملاد، مجلة الجامعة للدراسات الإسلامية، كلية الشريعة، الجامعة الأردنية، الأردن، 2019م:

- الموصول لفظاً المقطوع معني في سورتي المائدة والأنعام، رسالة ماجستير، في علوم القرآن وتفسيره، للطالبة: مفتاح أسماء، جامعة: الشهيد حمه لخضر، الوادي، الجزائر، 1436هـ-

2015م.

- قضية الموصول لفظاً المقطوع معنى عند الفراء (دراسة مقارنة في كتاب معاني القرآن)، للباحث: فادي محمود الريحانة، جامعة طيبة، المدينة المنورة، السعودية، 2017م.
الإضافة العلمية: كل الدراسات الآتية تناولت الموصول لفظاً المفصول معنى في ضوء قراءة حفص عن عاصم، رواية ورسمًا، في حين أن هذه الدراسة ستتناول الموضوع من جهة اختلاف القراءات العشر المتواترة، رواية ورسمًا، والاستشهاد ببعض الروايات الشاذة.
خطة البحث:

تمهيد: مفهوم الموصول لفظاً المفصول معنى، لغة واصطلاحًا.

المبحث الأول: الالتفات عند القراء، وأثره في توجيه مشكل الموصول لفظاً المفصول معنى.

المبحث الثاني: ما احتمل الوصل لفظاً الفصل معنى على وجه قراءة دون أخرى، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الموصول لفظاً بحرف من حروف العطف المرسومة بالاتفاق، وفيه

ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: الموصول لفظاً المفصول معنى في قراءة (والمقيم الصلاة).

المسألة الثانية: الموصول لفظاً المفصول معنى في قراءة (والأنصار) بالرفع والجر.

المسألة الثالثة: الموصول لفظاً المفصول معنى بإبدال حروف العطف.

المطلب الثاني: الموصول لفظاً المفصول معنى بحرف عطف مثبت رسمًا على وجه

قراءة دون قراءة.

المبحث الثالث: الموصول لفظاً المفصول معنى بحرف استئناف مثبت في قراءة دون أخرى.

الخاتمة: وتشمل النتائج والتوصيات.

فهرس المصادر والمراجع.

التمهيد

مفهوم الموصول لفظاً المفصول معنىً، لغة واصطلاحاً

أولاً: في اللغة

الموصول: من وصل، ويراد به: كل شيء اتصل بشيء، فما بينهما **وَصْلَةٌ**⁽¹⁾، قال الجوهري: "...وصلت الشيء وصلًا، ووصلت إليه وُصُولًا، أي: بلغ، وأوصله غيره، ووصل بمعنى اتصل... ويقال: هذا وَصَلٌ هذا، أي: مثله، وبينهما **وَصْلَةٌ**، أي: اتَّصَلَ وذريعة"⁽²⁾.

والوصل: خلاف الفصل والقطع⁽³⁾، فلا بد إذن من اعتبار عدم القطع لثبوت الوصل، قال في اللسان: "...وفي التنزيل العزيز: ﴿وَلَقَدْ وَصَلْنَا هُمْ الْقَوْلَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [القصص: 51]، أي: وصلنا ذكر الأنبياء وأقاصيص من مضى بعضها ببعض، لعلهم يعتبرون. واتصل الشيء بالشيء: لم ينقطع"⁽⁴⁾.

قال ابن جرير: "...يقول تعالى ذكره: ولقد وصلنا يا محمد، لقومك من قريش ولليهود من بني إسرائيل القول بأخبار الماضين والنبأ عما أحللنا بهم من بأسنا، إذ كذبوا رسلنا، وعما نحن فاعلون بمن اقتفى آثارهم، واحتذى في الكفر بالله، وتكذيب رسله مثلهم، ليتذكروا

(1) ينظر: الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم، (د ت)، كتاب العين، المحقق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، دار ومكتبة الهلال. (7/ 152)، الأزهرى، محمد بن أحمد، (2001م)، تهذيب اللغة، المحقق: محمد عوض مرعب، ط1، دار إحياء التراث العربي - بيروت. (12/ 164).

(2) ينظر: الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد، (1407 هـ - 1987م) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، ط4، دار العلم للملايين، بيروت. (5/ 1842).

(3) ينظر: ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل، (1421 هـ - 2000 م)، المحكم والمحيط الأعظم، المحقق: عبد الحميد هندواوي، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت (8/ 374).

(4) ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين، (1414 هـ)، لسان العرب، ط3، دار صادر - بيروت. (11/ 726).

فيعتبروا ويتعظوا. وأصله من: وصل الحبال بعضها ببعض⁽¹⁾.

وذهب مكّي بن أبي طالب إلى اعتبار التشاكل والتماثل في الموصولات فقال: "... أي: جعلنا بعضه ينزل إثر بعض مشاكلاً بعضه لبعض..."⁽²⁾، وتوصيل القول هو إتيان بيان بعد بيان، وهو من وصل البعض بالبعض، وهذا القول للرازي، فاشتراط للوصل البيان، وهذا معنى قولهم الموصول لفظاً المقطوع معنى، أي: قطع المعنى لالتباسه وإشكاله⁽³⁾.

ثانياً: القطع:

قال ابن فارس: "القاف والطاء والعين أصل صحيح واحد، يدل على صرم وإبانة شيء من شيء. يقال: قطعت الشيء أقطعه قطعاً. والقطيعة: الهجران. يقال: تقاطع الرجلان، إذا تصارما... ويقال: قطعت قطعاً، وقطعت الطير قطعاً، إذا خرجت من بلاد البرد إلى بلاد الحر، أو من تلك إلى هذه... ويقولون لليئس من الشيء: قد قطع به... وقطعت النهر قطعاً، إذا عبرته"⁽⁴⁾.

والقطع: مصدر قطع⁽⁵⁾، قال الفراهيدي: "... ومُنْقَطِعٌ كُلُّ شَيْءٍ حَيْثُ تَنْتَهِي

(1) ينظر: الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر، (1420هـ) - (2000م)، جامع البيان في تأويل القرآن، ط1، المحقق: أحمد محمد شاكر، مؤسسة الرسالة. (19/593).

(2) ينظر: القيسي القيرواني، أبو محمد مكّي بن أبي طالب حمّوش بن محمد بن مختار، (1429هـ) - (2008م)، الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجمل من فنون علومه، ط1، المحقق: مجموعة من المحققين، الناشر: جامعة الشارقة. (8/5547).

(3) ينظر: الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن، التيمي، (1420هـ)، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، ط3، دار إحياء التراث العربي، بيروت. (24/607).

(4) ينظر: ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا، القزويني، (1399هـ - 1979م)، معجم مقاييس اللغة، المحقق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر. (5/101).

(5) ينظر: تهذيب اللغة، للهروي: (1/128).

غايته⁽¹⁾، وتقاطع الشيء: بان بعضه من بعض⁽²⁾.

ومنه في الذكر، قوله تعالى: ﴿وَقَطَّعْنَهُمْ فِي الْأَرْضِ أُمَّمًا﴾ [الأعراف: 168]، أي: فرّقناهم فرقا⁽³⁾، قال الواحدي في تفسيرها: "...فرّقناهم في البلاد فلم يجتمع لهم كلمة"⁽⁴⁾، وروى نحوه ابن أبي حاتم، قال: "...فليس من الأرض بقعة إلا وفيها عصابة منهم وطائفة"⁽⁵⁾، فدلّت أقوال المفسرين وأهل اللغة على أن اللفظ اشتمل على مراد التفريق المكاني، والكلمة، أي: التفريق الحسي والمعنوي.

ويستعمل الفصل والقطع مترادفان، وإن كان بينهما فروق، فإنّ الفصل يراد به القطع الظاهر، كفصل الثوب، والقطع يكون ظاهراً وخافياً كالقطع في الشيء الملزق المموه، فالقطع أعمُّ من الفصل⁽⁶⁾.

إذن: فإنّ الضابط في وصف النصوص القرآنية وتصنيفها تحت هذا الباب - الموصول لفظاً المقطوع معني - اعتبار: الاتصال اللفظي، والارتباط، والصلة اللازمة لعدم القطع التام.

(1) ينظر: العين، للفراهيدي: (1/ 135).

(2) ينظر: المحكم والمحيط الأعظم، ابن سيده: (1/ 160).

(3) ينظر: تهذيب اللغة، للهروري: (1/ 129)، الهداية إلى بلوغ النهاية، لمكي: (4/ 2614).

(4) ينظر: الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي، (1415 هـ)، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز تحقيق: صفوان عدنان داوودي، ط1، دار القلم، الدار الشامية - دمشق، بيروت. (ص: 419).

(5) ينظر: ابن أبي حاتم، أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الخنظلي، (1419 هـ)، تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم، المحقق: أسعد محمد الطيب، ط3، مكتبة نزار مصطفى الباز - المملكة العربية السعودية. (5/ 1605).

(6) ينظر: العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران (د ت)، الفروق اللغوية، حققه وعلق عليه: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة، القاهرة، مصر. (ص: 151).

مفهوم الموصول لفظاً المفصول معنى اصطلاحاً:

لم أقف على تعريف جامع يمكن من خلاله ضبط هذا اللون من العلم، وأقرب ما يمكن أن يفهم من خلاله مراد العلماء به ما نُسب في الإتيان لابن الجوزي، أنه قال: "... قد تأتي العرب بكلمة إلى جانب كلمة أخرى كأنها معها وهي غير متصلة بها"⁽¹⁾.

وخلاصة ما ذكره السيوطي في الإتيان أنه أشار إلى الموصول لفظاً المفصول معنى، وصنّفه بأنه باب لاحق بالوقف والابتداء غير أنه خرج عنه بكونه شديد الاتصال اللفظي، مع وجود مشكل في المعنى⁽²⁾.

وقد ذكر الزركشي في فصل مناسبات الآيات قولاً قريباً من قول ابن الجوزي فيه إشارة إلى هذا المضمون في فصل سماه: (فصل في اتصال اللفظ والمعنى على خلاف) فقال: "... وقد يكون اللفظ متصلاً بالآخر والمعنى على خلافه"⁽³⁾.

وعرفه بعض الباحثين بأنه: "مجيء الآية، أو الآيات على نظمٍ واحدٍ في اللفظ، يوهم اتصال المعنى"⁽⁴⁾. وهذا التعريف لخلود العبدلي، ووافقها عليه بعض الباحثين منهم: أحمد

(1) ينظر: الإتيان في علوم القرآن، السيوطي: (1/ 311)، ولم أقف على هذا القول في زاد المسير، وينظر: الريحانة، فادي محمود، (2017م)، قضية الموصول لفظاً المقطوع معنى عند الفراء (دراسة مقارنة في كتاب معاني القرآن)، جامعة طيبة، المدينة المنورة، السعودية. (237-238).

(2) ينظر: الإتيان في علوم القرآن، السيوطي: (1/ 311)، ولم أقف على هذا القول في زاد المسير، وينظر: قضية الموصول لفظاً المقطوع معنى عند الفراء (دراسة مقارنة في كتاب معاني القرآن)، (237-238).

(3) ينظر: الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بشار، (1376 هـ - 1957م)، البرهان في علوم القرآن، المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه. (1/ 50).

(4) ينظر: العبدلي، خلود شاكر فهيد، (1431 هـ)، الموصول لفظاً المفصول معنى في القرآن الكريم من أول سورة يس إلى آخر القرآن الكريم، ط1، مركز تفسير للدراسات الإسلامية، السعودية. (ص: 24).

الملا⁽¹⁾، مفتاح أسماء⁽²⁾.

- (1) ينظر: الملا، أحمد عبد الرحمن، (2019م)، الموصول لفظاً المفصول معنى في سورة يوسف مواطنه وضوابطه وأثره، مجلة الجامعة للدراسات الإسلامية، كلية الشريعة، الجامعة الأردنية، الأردن. (90-100).
- (2) ينظر: مفتاح أسماء، (1436هـ-2015م)، الموصول لفظاً المقطوع معنى في سورتي المائدة والأنعام، رسالة ماجستير، جامعة: الشهيد حمه لخضر، الوادي، الجزائر. (ص:5).

المبحث الأول

الالتفات عند القراءة، وأثره في توجيه مشكل الموصول لفظاً المفصول معني

قال السيوطي بعد الانتهاء من باب الوقف والابتداء: " النوع التاسع والعشرون: في بيان الموصول لفظاً المفصول معني، وهو نوع مهم جدير أن يفرد بالتصنيف، وهو أصل كبير في الوقف؛ ولهذا جعلته عقبه، وبه يحصل حل إشكالات وكشف معضلات كثيرة"⁽¹⁾.

ومن أوضح الأمثلة المشكلة في هذا الباب، ما أورده السيوطي ممثلاً لهذا الباب من المشكل المعنوي، وهو قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾ [الأعراف: 189]، إلى قوله: ﴿جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا فَتَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الأعراف: 190]، وهو المثال الوحيد الذي أورده في الإتيان⁽²⁾؛ ووجه إشكال المعنى في الآيات اتصال الألفاظ، وتماسك السياق، وعدم وجود فاصل، يمكن من خلاله توجيه المعاني، وخاصة ارتباط المعاني بمسألة عقديّة، ووجود إشكال عقدي في نسبة الشرك لآدم عليه الصلاة والسلام وهو نبي مكلم، معصوم عن الشرك، والكبائر⁽³⁾، وسأحول دراسة هذا الإشكال وتوجيه معناه في ضوء دلالات الالتفات الوارد في قراءة بعض القراء، حيث ذهب جمهور المفسرين إلى أن سياق الآية في قصة آدم وحواء عليهما السلام، واستدلوا بالأثر، فقد أخرج أحمد والترمذي والحاكم وابن أبي حاتم، وغيرهم، حديثاً عن سمرة بن جندب رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: "كانت حواء لا يعيش لها ولد فنذرت لئن عاش لها ولد تسميه عبد الحارث فعاش لها ولد فسمته عبد الحارث، وإتما كان ذلك عن وحي من الشيطان"⁽⁴⁾.

(1) الإتيان في علوم القرآن، للسيوطي: (1/ 309-312).

(2) ينظر: الإتيان في علوم القرآن، للسيوطي: (1/ 309-312).

(3) ينظر: الإتيان في علوم القرآن، للسيوطي: (1/ 309-312).

(4) ينظر: ينظر: الشيباني، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال، (1421 هـ - 2001 م)،

مسند أحمد، المحقق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، ط1، مؤسسة الرسالة. (33/ 305).

وقد اجتهد السيوطي، وغيره ممن سبقه إلى استنباط بعض الشواهد الصارفة لهذا المعنى، فجعلوها على وجهين: الأول: صرف معنى الشرك عن معناه المراد شرعاً⁽¹⁾، والثاني: القول بأن هذا من الموصول لفظاً المقطوع معنى⁽²⁾.

قال القيعي -معاصر-: "... ولو أراد آدم وحواء لقال: عما يشركان.. ولا يقال: إن المثني جمع؛ لأن القرينة العقلية والنقلية تبطل إرادة المثني هنا، والقرينة هي العصمة الثابتة بالعقل والنقل⁽³⁾.

ومع ما ذكره من التأويل الصارف للمعنى عن ظاهره، إلا أن أحدًا منهم لم يحتاج

رقم (20117)، قال محققه: "إسناده ضعيف، عمر بن إبراهيم- وهو العبدى أبو حفص البصري- في روايته عن قتادة ضعيف، والحسن مشهور بالتدليس ولم يذكر سماعه من سمرة"، وينظر: الترمذي، محمد بن عيسى بن سؤدة بن موسى بن الضحاك، (1998م)، سنن الترمذي (الجامع الكبير)، المحقق: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت. (118/5) رقم (3077)، قال الترمذي: "هذا حديث حسن غريب، لا نعرفه إلا من حديث عمر بن إبراهيم عن قتادة، ورواه بعضهم عن عبد الصمد ولم يرفعه"، البزار، أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق بن خالد بن عبيد الله العتكي، (1988-2009م)، مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار، المحقق: مجموعة من الباحثين، ط1، مكتبة العلوم والحكم - المدينة المنورة. (428 /10) رقم (4580) قال البزار: "ولا نعلم هذا الحديث رواه أحد إلا سمرة، ولا نعلم رواه، عن قتادة إلا عمر بن إبراهيم"، الحاكم، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه بن نعيم، (1411هـ - 1990م)، المستدرک علی الصحیحین، تحقیق: مصطفى عبد القادر عطا، ط1، دار الكتب العلمية - بيروت. (594 /2)، رقم (4003)، قال الحاكم: "هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه"، وضعفه الألباني.

(1) ينظر: الأوسى، شهاب الدين محمود بن عبد الله، (1415هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، المحقق: علي عبد الباري عطية، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت. (5/131).

(2) ينظر: الإتيقان في علوم القرآن، للسيوطي (1/309-312).

(3) ينظر: القيعي، محمد عبد المنعم، (1417هـ - 1996م)، الأصلان في علوم القرآن، ط4. (ص: 333).

بالقراءات القرآنية الواردة في الآية، وهي موضع الشاهد، في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا آتَاهُمَا صَاحِبًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا آتَاهُمَا فَتَعَلَىٰ اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الأعراف: 190]، وهي الرافعة للإشكال⁽¹⁾، ويمكن تفصيل ذلك على النحو الآتي:

اختلف القراء في قوله تعالى: ﴿جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ﴾، فقرأ ابن كثير وابن عامر وأبو عمرو وحمزة والكسائي ويعقوب وخلف العاشر (شركاء) بضم الشين والمد، جمع شريك، وكذلك روى حفص عن عاصم، وقرأ نافع وعاصم في رواية شعبة وأبو جعفر (شركا) مكسورة الشين على المصدر⁽²⁾.

قال الطبري في ترجيح قراءة الجمع-شركاء-: "...وهذه القراءة أولى القراءتين بالصواب؛ لأن القراءة لو صحت بكسر الشين، لوجب أن يكون الكلام: فلما أتاهما صالحاً جعلاً لغيره فيه شرراً؛ لأن آدم وحواء لم يدينا بأن ولدهما من عطية إبليس، ثم يجعل الله فيه شرراً لتسميتهما إياه بـ (عبد الله)، وإنما كانا يدينان لا شك بأن ولدهما من رزق الله وعطيته، ثم سمياه (عبد الحارث)، فجعلاً لإبليس فيه شرراً بالاسم. فلو كانت قراءة من قرأ: (شُرَكَاءَ) صحيحة⁽³⁾، وجب ما قلنا، أن يكون الكلام: جعلاً لغيره فيه شرراً. وفي نزول وحي الله بقوله: (جعلاً له)، ما يوضح عن أن الصحيح من القراءة: (شُرَكَاءَ)، بضم الشين على ما بينت قبل..."⁽⁴⁾، إلى أن قال "...هذا من الموصول والمفصول، قوله: ﴿جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا

(1) جامع البيان، للطبري: (13/ 316-317).

(2) ينظر: ابن مجاهد، أحمد بن موسى بن العباس التميمي، أبو بكر، (1400هـ)، السبعة في القراءات، المحقق: شوقي ضيف، ط2، دار المعارف - مصر. (ص: 299)، الداني، عثمان بن سعيد بن عثمان بن عمر أبو عمرو، (1404هـ/ 1984م) التيسير في القراءات السبع، المحقق: اوتو تريزل، ط2، دار الكتاب العربي - بيروت. (ص: 115)، ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف، (د ت)، النشر في القراءات العشر، المحقق: علي محمد الضباع، المطبعة التجارية الكبرى [تصوير دار الكتاب العلمية]. (2/ 273).

(3) القراءة متواترة وقد سبق تحريجها.

(4) جامع البيان، للطبري: (13/ 316-317).

ءَاتَهُمَا ﴿﴾، في شأن آدم وحواء، ثم قال الله تبارك وتعالى: ﴿فَتَعَلَى اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ قال: عما يشرك المشركون، ولم يعنهما" (1).

إذن: فعلى رأي الطبري - رحمه الله - أنه يبعد توجيه الآية أنها في آدم وحواء على هذه القراءة - شركاء - وفي أن باقي الأقوال تتوافق معها، أي: أنه سبحانه أراد بالشرك في الآية، تسمية الولد بعبد الحارث، واحتج لذلك أيضاً بقراءة السُّلَمي: (عما تشركون)، بالتاء التفتاً من الغيبة للخطاب، وهي شاذة (2).

قال السمين الحلبي: "... قوله: ﴿فَتَعَلَى اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ قيل: هذه جملة استثنائية، والضمير في (يشركون) يعود على الكفار، والكلام قد تمَّ قبله، وقيل: يعود على آدم وحواء وإبليس، والمراد بالإشراك تسميتهما لولدٍ ثالث بعبد الحارث، وكان أشار بذلك إبليس، فالإشراك في التسمية فقط، وقيل: لم يكن آدم عَلِمَ، ويؤيد الوجه الأول قراءة السُّلَمي (عَمَّا تشركون) بناء الخطاب، وكذلك (أتشركون) (3) بالخطاب أيضاً وهو التفت (4).

فتبين من خلال اختلاف القراءات أن الضمير راجع إلى جميع المشركين من ذرية آدم، سواء قبل أمة محمد صلى الله عليه وسلم أو ممن عاصره ومن تبعهم إلى يوم القيامة، على وجه قراءة الالتفات إلى الخطاب (تشركون، وأتشركون)، وهو قول الحسن وعكرمة، أي: أنّ أولادهما جعلوا له شركاء، فحذف الأولاد وأقامهما مقامهم كما أضاف فعل الآباء إلى الأبناء في تعبيرهم بفعل الآباء كما خاطب اليهود وغيرهم بأبائهم فقال: ﴿ثُمَّ

(1) جامع البيان، للطبري: (13 / 316-317).

(2) أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان، (1420 هـ)، البحر المحيط في التفسير، المحقق: صدقي محمد جميل، دار الفكر - بيروت. (5 / 247).

(3) وهي أيضاً قراءة شاذة.

(4) الحلبي، أبو العباس، شهاب الدين، أحمد بن يوسف بن عبد الدائم المعروف بالسمين، (د ت)، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، المحقق: د/ أحمد محمد الخراط، الناشر: دار القلم، دمشق. (5 / 535-536).

﴿ وَأَذِّنْ لَهُمْ سُبْحَانَ اللَّهِ مُبْتَغًى لِّوَجْهِ الْكَرِيمِ ﴾ [البقرة: 191]، أي: أيعبدون ما لا يقدر على أن يخلق شيئاً؟ وهم يُخلَقون، يعني الأصنام" (1).

وأما قراءة (شركا) فإن ظاهر أقوال المفسرين على تضعيفها، وردها، والأصوب أنها قراءة متواترة، ولها وجه قوي صارف للشرك عن آدم وحواء، إذ إن آدم نبي مكلم معصوم عن الكبائر، وعن الشرك ابتداءً، وظاهر القرآن، والسنة على انتفاء الشرك عنهما، كبيره وصغيره، ظاهره وخفيه، فلا وجه لنسبة الشرك إليهما بحال، قال ابن زنجلة: "... شِرْكًا بكسر الشين، وحجتها أنها قراءة ابن عباس وهي مع ذلك أبعد من الالتباس؛ لأنهما لم يجعلوا له شركاء جماعة وإنما سميا الولد عبد الحارث ولا يقال للحارث شركاء؛ لأنه واحد" (2).

وبناء على هذا الأصل -براءة آدم وحواء من الشرك- يمكن توجيه القراءة لمعنى الشرك على النحو الآتي:

(1) الحنبلي، أبو حفص سراج الدين عمر بن علي بن عادل، (1419 هـ - 1998م)، اللباب في علوم الكتاب، المحقق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان. (9/ 422).

(2) ابن زنجلة، عبد الرحمن بن محمد، (1402 هـ - 1982م)، حجة القراءات، تحقيق: سعيد الأفغاني، ط2، مؤسسة الرسالة - بيروت. (ص: 304).

الوجه الأول: أن القراءتين بمعنى واحد، فيعود الضمير في الحالين إلى المشركين جميعاً، على وجه ما حملنا القراءة السابقة (شركاء)، قال أبو علي الفارسي: "... وجه قول من قال: (جعلاً له شركاً) أنه حذف المضاف كأنه أراد جعلاً له ذا شرك أو ذوي شرك، فإذا جعلاً له ذوي شرك فيما آتاهما كان في المعنى كقوله: جعلاً له شركاء، فالقراءتان على هذا تؤولان إلى معنى واحد"⁽¹⁾.

الوجه الثاني: تفرد الضمير في جعلاً، فيعود إلى حواء فقط، فيكون القول في قراءة: (جعلاً له شركاً)، أي جعل أحدهما له شركاً، ونظيره: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ هَذَا الْقُرْآنُ عَلَى رَجُلٍ مِّنَ الْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ﴾ [الزخرف: 31]، أي: على رجل من أحد رجلي القريتين، وقوله تعالى: ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللَّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ﴾ [الرحمن: 22] عند من رأى أن اللؤلؤ يخرج من الماء الملح، تقديره عنده: يخرج من أحدهما⁽²⁾.

إذن: فعلى هذا الوجه تبين أن الآية من الموصول لفظاً المفصول ومعنى، وقد اتضحت وجوه معانيها من خلال بيان أسلوب الالتفات في الموضوعين السابقين: (يشركون، وتشركون، أيشركون، وأتشركون)، والله أعلم.

(1) ينظر: الفارسي، الحسن بن أحمد بن عبد الغفار، أبو علي، (1413 هـ - 1993م)، الحجة للقراء السبعة، المحقق: بدر الدين قهوجي - بشير جويجاي، راجعه ودققه: عبد العزيز رباح - أحمد يوسف الدقاق، ط2، دار المأمون للتراث - دمشق / بيروت. (4/ 111).

(2) ينظر: الحجة للقراء السبعة، للفارسي: (4/ 112-113).

المبحث الثاني

ما احتمال الوصل لفظاً الفصل معنى على وجه قراءة دون أخرى

نريد بهذا الوصل: الوصل اللفظي المقترن بالفصل المعنوي مما أشكل من توجيه القراءات ومعانيها، كون قراءة تحتمل الوصل لفظاً ومعنى، والأخرى تحتمل الوصل لفظاً والفصل معنى، ويمكن تفصيل ذلك من خلال المطلبين الآتين:

المطلب الأول: الموصول لفظاً بحرف من حروف العطف المرسومة بالاتفاق
وفيه ثلاث مسائل:

يتمثل هذا القسم من الموصول لفظاً المفصول معنى في قراءات قرآنية معطوفة بحرف عطف ثابت رسماً في جميع المصاحف، إلا أنّ توجيه هذه القراءات على معانٍ مختلف فيها إعرابياً ومعنوياً، على اعتبار الوصل لفظاً ومعنى، أو الوصل لفظاً الفصل معنى، كما في قوله تعالى: ﴿لَكِنَّ الرّٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُوْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلٰوةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكٰوةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَٰئِكَ سَنُوْتِهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النساء: 162]، وقوله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَٰئِكَ مِنْ السَّابِقِينَ وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ أُولَٰئِكَ سَنُوْتِهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النساء: 100].

حيث وردت فيها قراءتان مشكلتان في الإعراب والمعنى، وهي: (والمقيمين الصلاة)، بالرفع والنصب، وكذلك (والأنصار) بالرفع والجر⁽¹⁾، وتوجيهها على النحو الآتي:
المسألة الأولى: الموصول لفظاً المفصول معنى في قراءة (والمقيمين الصلاة)

حيث قرأ الجمهور: (والمقيمين) بالياء، متواتراً، وعليها رسم المصحف بالإجماع، وقرأ جماعة: (والمقيمون) بالواو منهم ابن جبیر، وأبو عمرو بن العلاء في رواية يونس وهارون عنه، ومالك بن دينار، وعصمة عن الأعمش، وعمرو بن عبید، والجحدري، وعيسى بن عمر،

(1) سيأتي تحريجهما قريباً.

وغيرهم (1).

فتبين لنا من هذا التخريج، أن القراءتين على وجهين مشككين، الأول: أن إحدى القراءتين متواترة، والأخرى شاذة، والثاني: أن من النحويين من ضعف القراءة المتواترة - والمقيمين - نحوياً، وقال بصحة القراءة الشاذة - والمقيمون - بالرفع، قال السمين الحلبي: "... فأما قراءة الياء فقد اضطرت فيها أقوال النحاة، وفيها ستة أقوال، أظهرها: وعزاه مكّي لسيبويه، وأبو البقاء للبصريين - أنه منصوبٌ على القطع، يعني المفيد للمدح كما في قطع النعوت، وهذا القطع مفيدٌ لبيان فضل الصلاة فكثرت الكلام في الوصف بأن جعل في جملة أخرى" (2).

وعلة الاضطراب العطف على المرفوع قبلها، فهذه علة، والثانية: اختلافهم في جواز العطف على الضمير، أي: العطف في الهاء في قوله: ﴿لَنَكِنِ الرَّسُوحُونَ فِي الْعَالَمِ مِنْهُمْ﴾ [النساء:

(1) ينظر: جامع البيان، للطبري: (9/ 395)، البحر المحيط، لأبي حيان: (4/ 134-135)، الدر المصون، للسمين الحلبي: (4/ 154)، الأندلسي، أبو داود، سليمان بن نجاح بن أبي القاسم الأموي، (1423 هـ - 2002 م)، مختصر التبيين لهجاء التنزيل، مجمع الملك فهد - المدينة المنورة. (2/ 427)، قال المحقق في (والمقيمين): (وقد رويت في هذه الكلمة قراءة شاذة تنسب إلى سعيد بن جبير، وعمر بن عبيد والجحدري وعيسى ابن عمر، ومالك بن دينار عن الأعمش، ويونس وهارون عن أبي عمرو، بالرفع عطفًا على الأول، وكذلك هي في مصحف عبد الله بن مسعود، وأبي، وقيل إنها فيه: «والمقيمين» كمصحف عثمان. وهي قراءة شاذة لا تصح؛ لأنها فقدت صحة السند ولم تتواتر، وخالفت رسم المصحف العثماني، وفندها العلماء قديما وحديثا كابن أشته وأبي عمرو الداني وغيرهما. ووجه قراءة «والمقيمين» بالياء النصب على القطع المفيد للمدح، قال أبو حيان وهو باب واسع ذكر عليه شواهد سيبويه وغيره، وعلى القطع خرج سيبويه ذلك».

(2) الدر المصون، للسمين الحلبي: (4/ 154)

[162]، فيكون تقدير الكلام على هذا الوجه: ومن المقيمين الصلاة⁽¹⁾.
وأما قراءة الرفع، فالمشكل فيها شذوذها، ومخالفتها لرسم المصحف، فهذا وجه،
والوجه الثاني: أنها متصلة بما قبلها لفظاً ومعنى، ووجهها في المعنى أظهر وأقرب من قراءة
النصب المتواترة، وأنسب لظاهر السياق السابق واللاحق⁽²⁾، قال ابن جرير: "...وقال
آخرون، وهو قول بعض نحوي الكوفة والبصرة: (والمقيمون الصلاة)، من صفة الراسخين في
العلم"⁽³⁾، وذهب أبو حيان إلى أن (والمقيمون) بالرفع نسقاً على الأول، واحتج لها أيضاً بأنها
مرسومة في مصحف ابن مسعود، أبي بن كعب رضي الله عنهما⁽⁴⁾.

ويمكن توجيه مشكل هاتين القراءتين من خلال تقرير موجهي القراءات، والمفسرين
لنصب المقيمين على أنه من الموصول لفظاً، على اعتبار حرف العطف، وفصل المعنى على
اعتبار القطع على جهة الحال والمدح، قال ابن جرير: "...ولكن الكلام لما تطاول، واعترض
بين (الراسخين في العلم)، (والمقيمون الصلاة) ما اعترض من الكلام فطال، نصب:
(المقيمون) على وجه المدح. قالوا: والعرب تفعل ذلك في صفة الشيء الواحد ونعته إذا
تطاولت بمدح أو ذم، خالفوا بين إعراب أوله وأوسطه أحياناً، ثم رجعوا بآخره إلى إعراب
أوله. وربما أجروا إعراب آخره على إعراب أوسطه. وربما أجروا ذلك على نوع واحد من
الإعراب، واستشهدوا لقولهم ذلك بالآيات التي ذكرتها في قوله: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ يَهْتَدُونَ إِذَا
عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ﴾ [البقرة: 177]⁽⁵⁾، فانتصب (المقيمون) على

(1) العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله، (د ت)، التبيان في إعراب القرآن، المحقق: علي
محمد الجاوي، عيسى الباوي الحلبي وشركاه. (1/ 407-408)، الإتيان في علوم القرآن، السيوطي:
(2/ 325-326).

(2) البحر المحيط، لأبي حيان: (4/ 134-135).

(3) جامع البيان، للطبري: (9/ 395).

(4) البحر المحيط، لأبي حيان: (4/ 134-135).

(5) جامع البيان، للطبري: (9/ 395).

المدح، وارتفع (والمؤتون) بعده، لفصله عنه، أيضاً على إضمار (وهم) على سبيل القطع إلى الرفع، قال أبو حيان: "...ولا يجوز أن يعطف على المرفوع قبله؛ لأن النعت إذا انقطع في شيء منه لم يعد ما بعده إلى إعراب المنعوت، وهذا القطع لبيان فضل الصلاة والزكاة، فكثر الوصف بأن جعل في جمل⁽¹⁾، فهذا أظهر الوجوه في إعراب (المقيمين)، وقد ذكر النحاة خمسة أوجه أخرى ضعفها غير واحد من النحاة⁽²⁾.

إذن: فتوجيه قراءة المقيمين على المدح يوضح أنها مفصولة عما قبلها، وعما بعدها، على طريق الاعتراض، أي: أنها جملة اعتراضية، وتوجّه معناها على وجه أنه من الموصول لفظاً المفصول معني⁽³⁾.

المسألة الثانية: الموصول لفظاً المفصول معني في قراءة (والأنصار) بالرفع والجر

﴿وَالسَّيِّقُونَ الْأَوْلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [التوبة: 100].
قرأ يعقوب برفع الراء في: (والأنصار) وقرأ الباقون: بخفضها⁽⁴⁾.

(1) البحر المحيط، لأبي حيان: (134/4-135).

(2) النحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل، (1421هـ)، إعراب القرآن، وضع حواشيه وعلق عليه: عبد المنعم خليل إبراهيم، ط1، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت. (ص: 249-250)، الباقلائي، محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، (1422 هـ - 2001 م)، الانتصار للقرآن، تحقيق: د. محمد عصام القضاة، ط1، دار الفتح - عمان، دار ابن حزم - بيروت. (2/555).

(3) البرهان في علوم القرآن، للزركشي: (2/447)، الأشموني، أحمد بن عبد الكريم بن محمد بن عبد الكريم، (2008م)، منار الهدى في بيان الوقف والابتداء، المحقق: عبد الرحيم الطرهوني، دار الحديث، القاهرة، مصر. (1/202).

(4) الواسطي، أبو محمد، عبد الله بن عبد المؤمن بن الوجيه بن عبد الله بن علي ابن المبارك التاجر المقرئ، (1425 هـ - 2004 م)، الكنز في القراءات العشر، المحقق: د. خالد المشهداني، ط1، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة. (2/498)، النشر، لابن الجزري: (2/280).

ووجه من قرأ بالخفض أنه ذهب إلى أن المعنى: (ومن الأنصار) على تقدير حرف الجر، أو على عطفه على العامل الأقرب، وهو ظاهر في اللفظ، ومن قرأ بالرفع أراد الأنصار كلهم، فعطفه على العامل الأبعد، أي: على (السابقون الأولون)، ولم يجعلهم من السابقين، قال سعيد بن المسيب وابن سيرين وقتادة والسابقون الذين صلّوا القبلتين جميعاً⁽¹⁾، قال الأزهري: "مَنْ قَرَأَ: (وَالْأَنْصَارُ) عطفه على قوله: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ﴾، وَمَنْ قَرَأَ بالخفض عطفه على (المهاجرين)، وهو أجود الوجهين، والأولى صحيحة في العربية، والله أعلم⁽²⁾.

والقراءتان على وجهي العطف على اعتبار الكلام موصولاً لفظاً ومعنى، مع تقييد فصل عطف (الأنصار، بالرفع) عن العامل الأقرب، وهو جائز وكثير في القرآن، ولسان العرب، إلا أن بعض موجهي القراءات جعل حجة الرفع في (والأنصار) على الابتداء، وهو جائز أيضاً، وعلى هذا الوجه فهو موصول لفظاً بالعطف، ومقطوع معنى بالابتداء، قال الزجاج: "قَرَأَ: (وَالْأَنْصَارُ) بالرفع: على أن يجعل: (الأنصار) ابتداءً، ولا تجعلهم من السابقين الذين هم المهاجرون. دليل هذه القراءة قوله ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ﴾ [الحشر: 10]، والذين جاءوا من بعدهم الأنصار، و(الذين) في موضع جر؛ لأنه معطوف على قوله ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ﴾ [الحشر: 8]، ففي الآية دلالة من وجهين على أن المهاجرين هم السابقون: في قوله: ﴿وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ﴾، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ﴾⁽³⁾.

(1) معاني القرآن، للنحاس: (3/ 247).

(2) الأزهري، محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، (1412 هـ - 1991 م)، معاني القراءات للأزهري، ط1، مركز البحوث في كلية الآداب - جامعة الملك سعود، السعودية. (1/ 462).

(3) الباقولي، علي بن الحسين بن علي، (1420 هـ)، إعراب القرآن المنسوب للزجاج، تحقيق ودراسة: إبراهيم الإبياري، ط4، دار الكتاب المصري - القاهرة ودار الكتب اللبنانية - بيروت - القاهرة / بيروت. (ص: 201-202).

المسألة الثالثة: الموصول لفظاً المفصول معنىً بإبدال حروف العطف

﴿ فَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا ءآخَرَ فَتَكُونَ مِنَ الْمُعَذَّبِينَ ﴾ (٢١٣) وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ ﴿٢١٤﴾ وَأَخْفِضْ
جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿٢١٥﴾ فَإِنْ عَصَوْكَ فَقُلْ إِنَّي بِرِيءٍ مِمَّا تَعْمَلُونَ ﴿٢١٦﴾ وَتَوَكَّلْ عَلَى الْعَزِيزِ الرَّحِيمِ
﴿٢١٧﴾ الَّذِي يَرِيكَ جِئِن تَقُومِ ﴿٢١٨﴾ وَتَقَلَّبَكَ فِي السُّجُودِ ﴿٢١٩﴾ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿٢٢٠﴾ [الشعراء: 213 -
220].

قرأ نافع وأبو جعفر، وابن عامر: (فتوكل) بالفاء، وكذلك هي في مصاحف المدينة
والشام، وقرأ الباقون: بالواو: (وتوكل)، وكذلك هي في مصاحفهم⁽¹⁾.

ومدار الوصل لفظاً الفصل معنىً على اعتبار إبدال الواو والفاء عند القراء، فمن قرأ
بالفاء، جعله حرفاً وقع في جواب الشرط، وتعلق ما بعده من فعل الشرط والجملة بما قبلها
لفظاً ومعنىً، على اعتبار الترتيب والتعقيب المصاحب لمؤد حرف العطف (الفاء)، قال
الشوكاني: "قرأ نافع وابن عامر (فتوكل) بالفاء، وقرأ الباقون (وتوكل) بالواو، فعلى القراءة
الأولى يكون ما بعد الفاء كالجزم مما قبلها مترتباً عليه، وعلى القراءة الثانية يكون ما بعد الواو
معطوفاً على ما قبلها، عطف جملة من غير ترتيب"⁽²⁾.

غير أن الشوكاني -رحمه الله- لم يبين المعطوف عليه، وهل العطف على العامل الأقرب
أم الأبعد، والمستوحى من كلامه وكلام غيره من موجهي القراءات أنه أراد عطف الجملة، فإن
كان العطف على العامل الأقرب فمعناها مكمل لمعنى الأولى وموافق له، وإن كان على
العامل الأبعد فإن في الكلام وصل لفظي وفصل معنوي، قال السمرقندي: "... (فتوكل)

(1) ينظر: التيسير، للداني: (ص: 167)، النشر في القراءات العشر (2/ 336)، وينظر الداني، عثمان
بن سعيد بن عثمان بن عمر أبو عمرو، (د ت)، رسم القراءتين في المقنع في رسم مصاحف الأمصار،
المحقق: محمد الصادق قمحاوي مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة. (ص: 110).

(2) الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله، (1414 هـ)، فتح القدير، ط1، دار ابن كثير، دار
الكلم الطيب - دمشق، بيروت. (4/ 139).

بالفاء؛ لأنه متصل بالكلام الأول، ودخلت الفاء للجزاء⁽¹⁾.

إذن: فمن قرأ (فتوكل) بالفاء جعل الجملة واقعة في جواب شرط مقدر يفهم من السياق، تقديره: فإذا أنذرت عشيرتك فعصمتك فتوكل على العزيز الرحيم، ولا تحش عصيانهم⁽²⁾.

وأما من قرأ: (وتوكل) بالواو، على أنه معطوف⁽³⁾، فعلى على هذا القول إن كان العطف على جملة أبعد، فقد لزم القول بالفصل معني، وإن كان العطف على العامل الأقرب كان من الموصول لفظاً ومعني⁽⁴⁾.

قال الزمخشري: "...وفي مصاحف أهل المدينة والشام: فتوكل، وبه قرأ نافع وابن عامر، وله محملان في العطف: أن يعطف على (فَقُلْ)، أو (فَلَا تَدْعُ)"⁽⁵⁾، يريد قوله تعالى: ﴿فَإِنْ عَصَوْكَ فَقُلْ إِنَّي بِرِيءٍ مِّمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [الشعراء:216]، وهذا العامل الأقرب، حيث جاز عطف الجملة على الجملة قبلها من غير فصل، أو العطف على العامل الأبعد، وهو قوله تعالى: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ [الشعراء:214]، وبين هذه الآية والمعطوفة عليها آيتان، وهما: ﴿وَخُفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٦) فَإِنْ عَصَوْكَ فَقُلْ إِنَّي بِرِيءٍ مِّمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [الشعراء:215 - 216]، والله أعلم.

(1) السمرقندي، أبو الليث نصر بن محمد، (د ت)، بحر العلوم، تحقيق: محمود مطرجي، دار الفكر، بيروت. (2/ 570).

(2) محيسن، محمد محمد محمد سالم، (1417هـ - 1997م) الهادي شرح طيبة النشر في القراءات العشر، ط1، دار الجيل، بيروت. (3/ 107)، وينظر: محيسن، محمد محمد محمد سالم، (1404 هـ - 1984م)، القراءات وأثرها في علوم العربية، ط1، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة. (2/ 270-271) (3) الهادي شرح طيبة النشر، لمحمد محيسن: (3/ 107)، ينظر: القراءات وأثرها في علوم العربية، لمحمد محيسن: (2/ 270-271).

(4) الدر المصون، للسمين الحلبي: (8/ 564).

(5) الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، (1407هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ط3، دار الكتاب العربي - بيروت. (3/ 341).

المطلب الثاني: الموصول لفظاً المفصول معنيً بحرف عطف مثبت رسمياً على وجه قراءة دون قراءة

أي: ما ثبت حرف العطف مرسوماً على قراءة دون قراءة، فيقرأ على العطف، على قراءة، ويقرأ على الاستئناف على وجه قراءة أخرى، نحو، (قال، يقول)، على الاستئناف، ويقابلها: (وقال، ويقول)، على العطف⁽¹⁾، وتفصيلها على النحو الآتي:

قال تعالى: ﴿ قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لِلَّذِينَ اسْتَضَعُّوا لِمَنْ ءَامَنَ مِنْهُمْ اَتَعْلَمُونَ اَنْتَ صَاحِبُ السُّورِ مَنْ رَبِّهِ قَالُوا اِنَّا بِمَا ارْسَلَ بِهِ مُؤْمِنُونَ ﴾ [الأعراف: 75].

قرأ ابن عامر: (قال الملاء) بزيادة واو قبل (قال)، عطف جملة على جملة، وعليها يفصل اللفظ والمعنى، وكذلك رسمها في المصاحف الشامية، وقرأ الباقر: (قال) بغير واو⁽²⁾، وكذلك هو في مصاحف أهل الحجاز والعراق⁽³⁾، على استئناف القول، وإجرائه مجرى المبتدأ⁽⁴⁾، قال ابن زنجلة: "...فمن قرأ بالواو عطفه على ما قبله ومن قرأ بغير الواو ابتداء بغير عطف"⁽⁵⁾.

فهذه أربعة أوجه يمكن تصريف معنى الكلام إليها، وهي: الأول: إثبات الواو وعطف الجملة على الجملة، ومؤداه وصل الكلام لفظاً ومعنيً⁽⁶⁾، والثاني: حذف الواو رسمياً، وعطف الجملة تقديراً، وبذلك يحتمل المعنى الأول، والثالث: حذف الواو، على اعتبار الابتداء

(1) سيأتي تخريج القراءات فيهما وفي غيرها قريباً.

(2) التيسير، للداني: (ص: 81)، النشر، لابن الجزري: (2/ 305).

(3) ينظر: المقنع في رسم مصاحف الأمصار، للداني: (ص: 62)، النشر، لابن الجزري: (2/ 305).

(4) مختصر التبيين لهجاء التنزيل، ابن نجاح: (3/ 548-549).

(5) حجة القراءات، لابن زنجلة: (ص: 287).

(6) ينظر: الدر المصون، للسمين الحلبي: (5/ 365).

والاستئناف، تنبيها على التراخي⁽¹⁾، فيكون من قبيل فصل الكلام لفظاً، ووصله معنى⁽²⁾، والرابع: حذف الواو، وتقديره على الابتداء والاستئناف، ومؤداه أنه من الموصول لفظاً، المفصول معنى⁽³⁾.

وكذلك في قوله تعالى: ﴿ وَقَالَ مُوسَىٰ رَبِّيَ أَعْلَمُ بِمَن جَاءَ بِالْهُدَىٰ مِن عِندِهِ وَمَن تَكُونُ لَهُ عَاقِبَةُ الدَّارِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ ﴾ [القصص: 37].

حيث قرأ ابن كثير: (قال موسى) بغير واو، وقرأ الباقون: (وقال) بالواو⁽⁴⁾، قال ابن الجزري: "قرأ ابن كثير بغير واو قبل (قال)، وكذلك هي في مصحف أهل مكة، وقرأ الباقون: بالواو، وكذلك هي في مصاحفهم"⁽⁵⁾، فمن قرأ بإثبات الواو، فعلى عطف الجملة⁽⁶⁾، ومن قرأ بحذفها فعلى الاستئناف والقطع⁽⁷⁾.

قال ابن خالويه: "... (وقال موسى): يقرأ بإثبات الواو وحذفها، فالحجة لمن أثبتها أنه رد بها القول على ما تقدم من قولهم، والحجة لمن حذفها أنه جعل قول موسى

(1) شرح طيبة النشر، للنويري: (2/ 334).

(2) الدمياطي، أحمد بن محمد بن أحمد بن عبد الغني، (2006م - 1427هـ)، إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، المحقق: أنس مهرة، ط3، دار الكتب العلمية - لبنان. (ص: 285) [فابن عامر بزيادة واو للعطف قبل قال والباقون بغير واو اكتفاء بالربط المعنوي].

(3) ينظر: الحجة في القراءات السبع، لابن خالويه: (ص: 158)، القراءات وأثرها في علوم العربية، لمحمد محيسن: (2/ 12-13).

(4) ينظر: السبعة في القراءات، لابن مجاهد: (ص: 494)، التيسير، للداني: (ص: 171)، النشر، لابن الجزري: (2/ 341)، النشار، عمر بن قاسم بن محمد بن علي الأنصاري أبو حفص، (1422هـ - 2001م)، المكرر في ما تواتر من القراءات السبع وتحريه ويلييه / موجز في ياءات الإضافة بالسور، المحقق: أحمد محمود عبد السميع الشافعي الحفيان، ط1، دار الكتب العلمية - بيروت. (ص: 304).

(5) النشر، لابن الجزري: (2/ 341).

(6) إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، للبننا: (ص: 436).

(7) الهادي شرح طيبة النشر، لمحمد محيسن: (3/ 122).

منقطعاً⁽¹⁾.

فعلى هذين الوجهين تعين أن قراءة ابن كثير على فصل الكلام وتبيين كلام موسى عن غيره، وأما مناسبة قراءة الجمهور فإنه يراد بها أنه لما جاءهم موسى بالبينات، حاججوه، فأراد سبحانه أن يميز السامع فصل ما بين القولين المتعارضين، وفساد أحدهما، إذ قد تقابلا، فيعلم يقيناً أن قول موسى هو الحق والهدى، فهذه خلاصة ما ذهب إليه أبو حيان الأندلسي في توجيه القراءة بحذف الواو وإثباتها⁽²⁾، وعلى كل حال فإنّ جمهور المفسرين على أنّ معناهما يحتمل الوصل على اعتبار العطف، ويحتمل الفصل، على اعتبار الاستئناف والقطع⁽³⁾.

(1) الحجة في القراءات السبع، لابن خالويه: (ص: 278).

(2) البحر المحيط، لأبي حيان: (8/ 306).

(3) النويري، محمد بن محمد بن محمد، أبو القاسم، محب الدين، (1424 هـ - 2003 م)، شرح طيبة النشر في القراءات العشر، تقديم وتحقيق: الدكتور مجدي محمد سرور سعد باسلوم، ط1، دار الكتب العلمية - بيروت. (2/ 497)، القراءات وأثرها في علوم العربية، محمد محيسن: (20-19/2).

المبحث الثالث

الموصول لفظاً المفصول معنىً بحرف استئناف مثبت في قراءة دون أخرى

هذا القسم يختلف قليلاً عن المبحث السابق، حيث إنه يركز على الاستئناف بكسر الهمزة في (إن) واختلاف القراء فيها بين فتح الهمزة على الوصل، وكسرها على الاستئناف، ففي الحالة الأولى - كسر الهمزة - ذهب كثير من موجهي القراءات والمفسرين إلى اعتبار الاستئناف وفصل الكلام لفظاً ومعنى، وفي الحالة الثانية - فتح الهمزة - على اعتبار الوصل لفظاً ومعنى، ولكن على اعتبار احتمال الاستئناف⁽¹⁾، وسيوضح ذلك جلياً من خلال سرد الأمثلة الآتية:

أولاً: ما جاء من الوصل والفصل بالاستثناء في قوله تعالى: ﴿إِنْ سَأَلْتَهُمْ فَقَدْ جَاءَكُمْ الْفَتْحُ وَإِنْ تَنَبَّهُوا فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَإِنْ نَعُدُوا نَعُدْ وَلَنْ نُغْنِي عَنْكُمْ شَيْئًا وَلَوْ كَثُرَتْ وَأَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: 19].

حيث قرأ ابن كثير وأبو عمرو وشعبة عن عاصم وحمزة والكسائي ويعقوب وخلف العاشر: (وَأَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ) بكسر الهمزة، وقرأ نافع وأبو جعفر وابن عامر وحفص بفتحها⁽²⁾، وقرأ ابن مسعود - شاذة - : (وَاللَّهُ مَعَ الْمُؤْمِنِينَ)⁽³⁾.

فمن قرأ: (وَأَنَّ اللَّهَ) بفتح الهمز، فالمعنى: ولن تُغني عنكم فِتْنَتُكُمْ شيئاً؛ لكثرتها؛ ولأن الله مع المؤمنين، على العطف والوصل لفظاً ومعنى، ومن قرأ (وَأَنَّ اللَّهَ) بكسر الهمز، فعلى وجه استئناف، وهو على هذا من قبيل الموصول لفظاً المفصول معنىً، موصول لفظاً على

(1) ينظر: معاني القراءات، للأزهري (1/ 438)، البحر المحيط، لأبي حيان: (298/5)، الدر المصون، للسمين الحلبي: (5/ 588).

(2) ينظر: السبعة في القراءات، لابن مجاهد (ص: 305)، التيسير، للداني: (ص: 149)، النشر، لابن الجزري: (2/ 276).

(3) البحر المحيط، لأبي حيان: (298/5).

اعتبار حرف العطف، ومفصول معنىً على اعتبار الاستئناف (1).

قال أبو علي الفارسي: "... قول من كسر الهمزة أنه منقطع مما قبله، ويقوي ذلك أنهم زعموا أنّ في حرف عبد الله: (والله مع المؤمنين)، ومن فتح فوجهه: ولن تغني عنكم فتكم شيئاً ولو كثرت؛ ولأن الله مع المؤمنين، أي: لذلك لن تغني عنكم فتكم شيئاً" (2).

وأورد السمين الحلبي في توجيه قراءة (وأن الله) بفتح الهمز، ثلاثة أقوال، قولان على الوصل لفظاً ومعنى، والقول الثالث على الوصل لفظاً والفصل معنى، موافقة لقراءة الاستئناف، فقال: "... فالفتح من أوجه أحدها: أنه على لام العلة تقديره: ولأن الله مع المؤمنين كان كيت وكيت، والثاني: أنّ التقدير: ولأن الله مع المؤمنين امتنع عنادهم. والثالث: أنه خبرٌ مبتدأٌ محذوف، أي: والأمر أن الله مع المؤمنين، وهذا الوجه الأخير يُقرب في المعنى من قراءة الكسر؛ لأنه استئناف" (3).

وعلى هذه الوجوه يمكن القول بأنّ قراءة الوصل لفظاً ومعنى على العطف أكثر مناسبة لسياق النص القرآني، أي: مع قوله تعالى قبلها: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ مُوهِنٌ كَيْدِ الْكَافِرِينَ﴾ [الأنفال: 18]، وأما وجه القطع والاستئناف، فأكثر مناسبة للتأكيد، قال محمد محيسن: "... (وإنّ) بكسر الهمزة على الاستئناف، وفيه معنى التوكيد لنصر الله للمؤمنين؛ لأنّ (إنّ) إنما تكسر في الابتداء لتوكيد ما بعدها من الخبر" (4).

ثانياً: ما جاء من الوصل والفصل بالاستثناء في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ ۗ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوْتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعِيًا بَيْنَهُمْ ۗ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ [آل عمران: 19].

(1) معاني القراءات، للأزهري (1/ 438)، معاني القرآن، للفراء (1/ 407).

(2) الحجة للقراء السبعة، للفارسي: (4/ 128).

(3) الدر المصون، للسمين الحلبي: (5/ 588).

(4) ينظر: الهادي شرح طيبة النشر، لمحمد محيسن: (2/ 265).

قرأ الكسائيّ (أنّ الدين) بفتح الهمزة، وقرأ الباقون، بالكسر⁽¹⁾، ووجه قراءة فتح الهمزة أنّها على الوصل لفظاً ومعنى، فهي واسمها وخبرها بدل (كل) من قوله تعالى قبل: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ [آل عمران: 18]، فتكون (أن) وما بعدها في محل نصب (بشهاد)، ويجوز أن تكون بدل اشتمال؛ لأن الإسلام يشتمل على التوحيد، أو عطف عليه بحذف الواو⁽³⁾، أو أن تكون (إن) متعلق (بالحكيم) في قوله تعالى في الآية قبلها: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [آل عمران: 18]، وهو -الحكيم- صفة مبالغة، فيكون المعنى على إضمار حرف الجر: أي: الحاكم بأن الدين عند الله الإسلام⁽⁴⁾.

قال الأشموني في بيان الوقف والابتداء الملازم لفتح الهمز وكسرها في (إن الدين): "... (الحَكِيمُ) تام لمن قرأ: (إن الدين) بكسر الهمزة، وليس بوقف لمن فتحها، وهو الكسائي؛ لأنّ محلها نصب؛ لأنها مع مدخولها معمول لـ (شهد)، وإن المعمول عامل يجب فتح همزتها ما لم تكن لقول، أو بإضمار حرف الجر، كأنه قال: شهد الله أنه لا إله إلا هو؛ لأنّ الدين عند الله الإسلام، أو بأنّ الدين عند الله الإسلام، وعلى هذا فلا يوقف على (بالقسط)، ولا على (الحكيم)؛ لئلا يفصل بين العامل ومعموله بالوقف"⁽⁵⁾.

فقد أشار صراحة إلى ملازمة الوصل لفظاً ومعنى لوجه قراءة فتح الهمزة، في حين أنّ

(1) ينظر: السبعة، لابن مجاهد: (ص: 202)، التيسير، للداني: (ص: 68)، النشر، لابن الجزري: (2/ 272).

(2) ينظر: القراءات وأثرها في علوم العربية، لمحمد محيسن: (2/ 51).

(3) إتحاف فضلاء البشر، للبننا: (ص: 221).

(4) ينظر: الكنز في القراءات العشر، للواسطي: (437/2)، ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف، (1420 هـ - 2000 م)، شرح طيبة النشر في القراءات، ضبطه وعلق عليه: الشيخ أنس مهرة، ط2، دار الكتب العلمية - بيروت. (ص: 205).

(5) منار الهدى في بيان الوقف والابتداء، للأشموني: (1/ 131).

قراءة الكسر تحتل المعنى الأنف، ولكن الأظهر فيها أنها على استئناف المعنى، وإن وصلت لفظاً؛ لانتفاء مانع الوصل اللفظي، على خلاف منع الفصل في قراءة الفتح (1).

قال محمد محيسن: "...وقرأ الباقون (أن) بكسر الهمزة، وذلك على الاستئناف؛ لأن

الكلام قد تم عند قوله تعالى قبل: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [آل عمران: 18]، ثم استأنف بكلام جديد فكسرت همزة (أن) (2).

فتكون قراءة الكسائي بفتح الهمزة على أن العبارة تصريح بنص شهادة الله والملائكة وأولي العلم بأن الدين عند الله الإسلام، وتكون قراءة الجمهور بكسر الهمزة على أنه كلام مستأنف، مصدرٌ بالتوكيد (3).

ثالثاً: ما جاء من الوصل والفصل بالاستثناء في قوله تعالى: ﴿وَرَسُولًا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ بِآيَاتٍ مِّن رَّبِّكُمْ أَنِّي أَخْلَقُ لَكُمْ مِّنَ الطَّلِينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُزْبِئُ الْأَكْمَهَ وَالْأَبْرَصَ وَأُحْيِي الْمَوْتَىٰ بِإِذْنِ اللَّهِ وَأُنَبِّئُكُم بِمَا تَأْكُلُونَ وَمَا تَدْخُرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً لِّكُم إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: 49].

قرأ نافع، وأبو جعفر: (إني أخلق) بكسر الهمزة، وقرأ الباقون: (أني) بفتحها (4). فحجة من قرأ بكسر الهمزة (إني) أنها على الاستئناف، فعلى هذا يمكن اعتبارها من باب الموصول لفظاً المفصول معنئ، أو من باب الموصول لفظاً ومعنئ، إن كانت على وجه

(1) حجة القراءات، لابن زنجلة: (ص: 158)، شرح طيبة النشر، لابن الجزري (ص: 205).

(2) ينظر: القراءات وأثرها في علوم العربية، محمد محيسن: (2/ 51)، وينظر: إتحاف فضلاء البشر، للبنات: (ص: 221).

(3) حجة القراءات، لابن زنجلة: (ص: 158)، الكنز في القراءات العشر، للواسطي: (2/ 437)، شرح طيبة النشر لابن الجزري (ص: 205)، حبش، محمد، (1419 هـ - 1999 م، القراءات المتواترة وأثرها في الرسم القرآني والأحكام الشرعية، ط1، دار الفكر - دمشق. (ص: 146).

(4) ينظر: السبعة، لابن مجاهد: (ص: 206)، التيسير، للداني: (ص: 68)، النشر، لابن الجزري: (2/ 273).

التفسير، أو على إضمار القول، أي قائلاً: (إني أخلق لكم)⁽¹⁾.

قال ابن خالويه: "...فالحجة لمن كسر أنه أضمر القول يريد ورسولاً يقول إني، أو يبتدئها مستأنفاً من غير إضمار"⁽²⁾.

وأما حجة من قرأ بالفتح، أنها على البدل من قوله: (إني قد جئتمكم)، أو من (آية)⁽³⁾، فإن ذلك يمكن اعتباره من باب الموصول لفظاً ومعنى⁽⁴⁾، قال أبو حيان: "...قرأ الجمهور: إني أخلق، بفتح الهمزة على أن يكون بدلاً من: آية، فيكون في موضع جر، أو بدلاً من قوله: إني قد جئتمكم، فيكون في موضع نصب أو جر على الخلاف، أو على أنه خبر مبتدأ محذوف، أي: هي، أي: الآية إني أخلق، فيكون في موضع رفع. وقرأ نافع بالكسر على الاستئناف، أو على إضمار القول، أو على التفسير للآية"⁽⁵⁾.

وقد أشار الأشموني إلى هذه الوجوه في الوقف والابتداء فقال: "﴿مِن رَّبِّكُمْ﴾، كاف لمن قرأ: (إني أخلق) بكسر الهمزة، وهو نافع؛ على الاستئناف، أو على التفسير، فسر بهذه الجملة قوله: (بآية) كأنَّ قائلاً قال: وما الآية؟ فقال: (إني أخلق) ... وليس بوقف لمن قرأ بفتحها بدلاً من (إني قد جئتمكم)، أو جعله في موضع خفض بدلاً من آية؛ بدل كل من كل إن أريد بالآية الجنس، أو جعلت خبر مبتدأ محذوف، أي: هي إني؛ فقوله: (إني) يجوز أن يكون في موضع رفع، أو نصب، أو جر، على اختلاف المعنى"⁽⁶⁾.

- (1) ينظر: حجة القراءات، لابن زنجلة: (ص: 164)، البحر المحيط، لأبي حيان: (3/ 163)، شرح طيبة النشر، لابن الجزري (ص: 207)، القراءات وأثرها في علوم العربية، لمحمد محيسن: (2/ 50-15).
- (2) الحجة في القراءات السبع، لابن خالويه: (ص: 109).
- (3) ينظر: حجة القراءات، لابن زنجلة: (ص: 164)، البحر المحيط في التفسير (3/ 163)، شرح طيبة النشر، لابن الجزري (ص: 207)، القراءات وأثرها في علوم العربية، لمحمد محيسن: (2/ 50-15).
- (4) الدر المصون، للسمين الحلبي: (3/ 191).
- (5) البحر المحيط، لأبي حيان: (3/ 163).
- (6) منار الهدى في بيان الوقف والابتداء، للأشموني: (1/ 139)، بتصرف يسير.

ويمكن تلخيص وجوه كل قراءة على النحو الآتي:

أولاً: (إني أخلق) بكسر الهمزة، ففيها من ثلاثة أوجه: الأول: على إضمار القول، أي: فقلت: إني أخلق، والوجه الثاني: أنه على الاستئناف، والوجه الثالث: على التفسير، فسر بهذه الجملة قوله: (بآية)، كأن قائلًا قال: وما الآية؟ فقال هذا الكلام.

ثانياً: (أني أخلق) بفتح الهمزة، وفيها أربعة أوجه: الأول: أنها بدل من: ﴿أَنِّي قَدْ جِئْتُكُمْ﴾، الوجه الثاني: أنها بدل من (بآية)، وهذا البديل يحتل أن يكون بدل كلٍّ من كلٍّ، - إن أريد بالآية شيء خاص - وأن يكون بدل بعض من كل إن أريد بالآية الجنس، والوجه الثالث: أنها خبر مبتدأ مُضْمَر، تقديره: هي أني أخلق، أي: الآية التي جئت بها أني أخلق، والرابع: أن تكون منصوبةً بإضمار فعل (1).

قال ابن عادل: "وهذان الوجهان (2) يلاقيان في المعنى قراءة نافع - على بعض الوجوه - فإنهما استئناف" (3).

ونظير الوصل لفظاً الفصل معني على وجه الاستئناف والقطع فيما اختلف فيه من القراءات بفتح همزة (أن) وكسرها، كثير، منه اختلافهم في قوله تعالى: ﴿أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ﴾ [البقرة: 165] (4)، وقوله: ﴿وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران:

(1) ينظر: الدر المصون، للسمين الحلبي: (3/ 191)، الباب في علوم الكتاب، لابن عادل: (5/ 240-241)

(2) يريد الثالث والرابع، أي إضمار المبتدأ، أو القول.

(3) الباب في علوم الكتاب، لابن عادل: (5/ 240-241)

(4) اختلف القراء في: (أن القوة)، و(إن الله)، فقرأ أبو جعفر ويعقوب بكسر الهمزة والباقون: بفتحها، ينظر: النشر في القراءات العشر (2/ 224)، شرح طيبة النشر، لابن الجزري (ص: 189)

[171] (1)، وقوله: ﴿ قَالَ ءَامَنْتُ أَنَّهُ، لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي ءَامَنْتُ بِهِ، بَنُو إِسْرَائِيلَ ﴾ [يونس: 90] (2)، وقوله: ﴿ وَمَا يُشْعِرُكُمْ أَنَّهَا إِذَا جَاءَتْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴾ [الأنعام: 109] (3)، وقوله: ﴿ تَكَلِّمُهُمُ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ ﴾ [النمل: 82] (4)، وغيرها مما لا تسعه هذه الدراسة.

الخاتمة

وتشمل النتائج والتوصيات:

أولاً: أبرز النتائج:

1. عبر كثير من المفسرين وموجهي القراءات عن الموصول لفظاً المفصول معني، بألفاظ مختلفة: كالقطع، والفصل، والاستئناف، وغيرها.
2. كان للقول بالوصل لفظاً الفصل معني أثر كبير في توجيهه وتبيين كثير من مشكل معاني القراءات القرآنية.
3. أثر الموصول لفظاً المفصول معني أثراً كبيراً في توسيع المعاني، من خلال ثلاث صور رئيسية: الأولى: توافق القراءات من حيث الاتصال اللفظي، والاختلاف في المعاني،

(1) قرأ الكسائي: (وإن الله لا يضيع) بكسر الهمزة، وقرأ الباقون: بفتحها، ينظر: السبعة، لابن مجاهد: (ص: 219)، التيسير، للداني: (ص: 91)، النشر، لابن الجزري: (2/ 244)، ينظر: إتحاف فضلاء البشر، للبننا: (ص: 232).

(2) قرأ حمزة والكسائي وخلف، (آمنت أنه) بكسر الهمزة، وقرأ الباقون: بفتحها، ينظر: السبعة، لابن مجاهد: (ص: 330)، التيسير، للداني: (ص: 123)، النشر، لابن الجزري: (2/ 287)، إتحاف فضلاء البشر، للبننا: (ص: 318).

(3) (أثما إذا) حيث قرأ ابن كثير، وأبو عمرو، ويعقوب، وخلف بكسر الهمزة، واختلف عن أبي بكر- شعبة- بين الفتح والكسر، وقيل له فيها الوجهان، ينظر: التيسير، للداني: (ص: 106)، النشر، لابن الجزري: (2/ 261)، ينظر: القراءات المتواترة وأثرها في اللغة العربية، لحبش: (ص: 206).

(4) قرأ عاصم وحمزة والكسائي وخلف العاشر، ويعقوب بفتح الهمزة: (أن الناس)، والباقون: (إن) بكسرها ينظر: السبعة، لابن مجاهد: (ص: 486)، التيسير، للداني: (ص: 169)، النشر، لابن الجزري: (2/ 338)، القراءات المتواترة وأثرها في اللغة العربية، لحبش: (ص: 215-216).

والثانية: توافق القراءات في المعاني واختلاف ألفاظها، والثالثة: احتمال كل قراءة لما تحتمله القراءة الأخرى في جميع الصور.

4. من خلال توصيف الموصول لفظاً المفصول معنىً ظهر أن أبرز الحجج التي تستعمل لتوضيح مشكل معاني القراءات هي: أسلوب الالتفات من الغيبة إلى الخطاب وعكسه، والاختلاف في رسم المصحف، وكذلك اختلاف موجهي القراءات في مواضع الاستئناف، وأثر ذلك في اختلاف المعاني.

5. من أبرز الصور التي تجلّى من خلالها الموصول لفظاً المفصول معنىً، ما يأتي:

- ما احتمال الوصل لفظاً والفصل معنىً على وجه قراءة دون أخرى.
- الموصول لفظاً بحرف من حروف العطف المرسومة بالاتفاق.
- الموصول لفظاً المفصول معنىً بحرف عطف مثبت رسماً على وجه قراءة دون قراءة.
- الموصول لفظاً المفصول معنىً بحرف استئناف مثبت في قراءة دون أخرى.

ثانياً: أبرز التوصيات والمقترحات:

توصي الباحثة:

- بدراسة اصطلاحات المتقدمين من المفسرين وموجهي القراءات في استعمال الموصول لفظاً المفصول معنىً.
- دراسة الموصول لفظاً المفصول معنىً عند الأشموني - رحمه الله - من خلال كتابه الوقف والابتداء.

المصادر المراجع

- ابن أبي حاتم، عبد الرحمن بن محمد، (1419 هـ)، تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم، ط3، المملكة العربية السعودية: مكتبة نزار مصطفى الباز.
- الأزهري، محمد بن أحمد، (1991 م)، معاني القراءات للأزهري، ط1، السعودية: مركز البحوث في كلية الآداب - جامعة الملك سعود.
- الأزهري، محمد بن أحمد، (2001 م)، تهذيب اللغة، ط1، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

- الأشثوني، أحمد بن عبد الكريم، (2008م)، منار الهدى في بيان الوقف والابتداء، مصر: دار الحديث - القاهرة.
- الألوسي، محمود بن عبد الله، (1415هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.
- الأندلسي، سليمان بن نجاح، (2002 م)، مختصر التبيين لهجاء التنزيل، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد.
- الباقلاني، محمد بن الطيب (2001 م)، الانتصار للقرآن، ط1، عمّان: دار الفتح، بيروت: دار ابن حزم.
- الباقولي، علي بن الحسين، (1420هـ)، إعراب القرآن المنسوب للزجاج، ط4، القاهرة: دار الكتاب المصري.
- البيزار، أبو بكر أحمد، (2009م)، مسند البيزار المنشور باسم البحر الزخار، ط1، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم.
- الترمذي، محمد بن عيسى، (1998م)، سنن الترمذي (الجامع الكبير)، بيروت: دار الغرب الإسلامي.
- ابن الجزري، محمد بن محمد، (2000 م)، شرح طيبة النشر في القراءات، ط2، بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن الجزري، محمد بن محمد، (د. ت)، النشر في القراءات العشر، المطبعة التجارية الكبرى [تصوير دار الكتاب العلمية].
- الجوهري، إسماعيل بن حماد، (1987م) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ط4، بيروت: دار العلم للملايين.
- الحاكم، محمد بن عبد الله، (1990م)، المستدرک علی الصحیحین، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.
- حبش، محمد، (1999م)، القراءات المتواترة وأثرها في الرسم القرآني والأحكام الشرعية،

ط1، دمشق: دار الفكر.

الحلبي، أحمد بن يوسف، (د. ت)، الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، دمشق: دار القلم.

الحنبلي، عمر بن علي، (1998م)، اللباب في علوم الكتاب، ط1، لبنان: دار الكتب العلمية- بيروت.

أبو حيان، محمد بن يوسف، (1420 هـ)، البحر المحيط في التفسير، دار الفكر- بيروت. الداني، عثمان بن سعيد، (1984م) التيسير في القراءات السبع، ط2، بيروت: دار الكتاب العربي.

الداني، عثمان بن سعيد، (د. ت)، رسم القراءتين في المقنع في رسم مصاحف الأمصار، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية.

الدمياطي، أحمد بن محمد، (1427هـ)، إتخاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، ط3، لبنان: دار الكتب العلمية.

الرازي، محمد بن عمر، (1420هـ)، مفاتيح الغيب (التفسير الكبير)، ط3، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

الريحانة، فادي محمود، (2017م)، قضية الموصول لفظاً المقطوع معنى عند الفراء (دراسة مقارنة في كتاب معاني القرآن)، جامعة طيبة، المدينة المنورة، السعودية.

الزركشي، محمد بن عبد الله، (1957م)، البرهان في علوم القرآن، ط1، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه.

الزخشري، محمود بن عمرو، (1407هـ)، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، ط3، بيروت: دار الكتاب العربي.

ابن زنجلة، عبد الرحمن بن محمد، (1982م)، حجة القراءات، ط2، بيروت: مؤسسة الرسالة.

السمرقندي، نصر بن محمد، (د. ت)، بحر العلوم، بيروت: دار الفكر.

ابن سيده، علي بن إسماعيل، (2000 م)، المحكم والمحيط الأعظم، بيروت: دار الكتب العلمية.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، (1974م)، الإتيان في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

الشوكاني، محمد بن علي، (1414 هـ)، فتح القدير، ط1، دمشق: دار ابن كثير.

الشيبياني، أحمد بن محمد، (2001 م)، مسند أحمد، ط1، مؤسسة الرسالة.

الطبري، محمد بن جرير، (2000م)، جامع البيان في تأويل القرآن، ط1، مؤسسة الرسالة.

العبدلي، خلود شاكر، (1431 هـ)، الموصول لفظاً المفصول معنى في القرآن الكريم من أول

سورة يس إلى آخر القرآن الكريم، ط1، السعودية: مركز تفسير للدراسات الإسلامية.

العسكري، الحسن بن عبد الله، (د. ت)، الفروق اللغوية، مصر: دار العلم والثقافة - القاهرة.

العكبري، عبد الله بن الحسين، (د. ت)، التبيان في إعراب القرآن، عيسى البابي الحلبي

وشركاه.

الفارسي، الحسن بن أحمد، (1993م)، الحجة للقراء السبعة، ط2، دمشق: دار المأمون

للتراث.

ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا، (1979م)، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد، (د. ت)، كتاب العين، دار ومكتبة الهلال.

القيسي القيرواني، مكّي بن أبي طالب، (2008 م)، الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني

القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجمل من فنون علومه، ط1، جامعة الشارقة.

القيعي، محمد عبد المنعم، (1996م)، الأصلان في علوم القرآن، ط4.

ابن مجاهد، أحمد بن موسى، (1400هـ)، السبعة في القراءات، ط2، مصر: دار المعارف.

الملاذ، أحمد عبد الرحمن، (2019م)، الموصول لفظاً المفصول معنى في سورة يوسف مواطنه

وضوابطه وأثره، مجلة الجامعة للدراسات الإسلامية، كلية الشريعة، الجامعة الأردنية،

الأردن.

- الواحدي، علي بن أحمد، (1415 هـ)، *الوجيز في تفسير الكتاب العزيز*، ط1، دمشق: دار القلم، الدار الشامية.
- النحاس، أحمد بن محمد، (1421 هـ)، *إعراب القرآن*، ط1، منشورات محمد علي بيضون، بيروت: دار الكتب العلمية.
- النشار، عمر بن قاسم، (2001 م)، *المكرر في ما تواتر من القراءات السبع وتحرر وويليه / موجز في بآيات الإضافة بالسور*، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.
- النويري، محمد بن محمد، (2003 م)، *شرح طيبة النشر في القراءات العشر*، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.
- الواسطي، عبد الله بن عبد المؤمن، (2004 م)، *الكنز في القراءات العشر*، ط1، القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية.
- محيسن، محمد محمد محمد سالم، (1984 م)، *القراءات وأثرها في علوم العربية*، ط1، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية.
- محيسن، محمد محمد محمد سالم، (1997 م) *الهادي شرح طيبة النشر في القراءات العشر*، ط1، بيروت: دار الجيل.
- مفتاح أسماء، (2015 م)، *الموصول لفظاً المقطوع معنى في سورتي المائدة والأنعام*، رسالة ماجستير، جامعة: الشهيد حمه لخضر، الوادي، الجزائر.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، (1414 هـ)، *لسان العرب*، ط3، بيروت: دار صادر.

References

- Ibn Abī Ḥātim, ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad, (1419 H), *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm li-Ibn Abī Ḥātim* (in Arabic), 3rd ed, al-Mamlakah al-‘Arabīyah al-Sa‘ūdīyah: Maktabat Nizār Muṣṭafá al-Bāz.
- al-Azharī, Muḥammad ibn Aḥmad, (1991), *Ma‘ānī al-qirā’āt ll’zhry*(in Arabic), 1st ed, al-Sa‘ūdīyah: Markaz al-Buḥūth fī Kullīyat al-‘ādāb-Jāmi‘at al-Malik Sa‘ūd.
- al-Azharī, Muḥammad ibn Aḥmad, (2001), *Tahdhīb al-lughah*(in

- Arabic), 1st ed, Bayrūt : Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
 al-Ushmūnī, Aḥmad ibn 'Abd al-Karīm, (2008), *Manār al-Hudá fī bayān al-Waqf wālābtdā*(in Arabic), Miṣr: Dār alḥdyth-al-Qāhirah.
 al-Alūsī, Maḥmūd ibn 'Abd Allāh, (1415h), *Rūḥ al-ma 'ānī fī tafsīr al-Qur 'ān al- 'Aẓīm wa-al-Sab ' al-mathānī*(in Arabic), 1st ed, Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.
 al-Andalusī, Sulaymān ibn Najāh, (2002), *Mukhtaṣar al-Tabyīn li-hijā' al-tanzīl*(in Arabic), al-Madīnah al-Munawwarah: Majma' al-Malik Fahd.
 al-Bāqillānī, Muḥammad ibn al-Ṭayyib (2001), *al-Intiṣār lil-Qur 'ān*(in Arabic), 1st ed, 'ammān: Dār al-Faṭḥ, Bayrūt : Dār Ibn Ḥazm.
 al-Bāqūlī, 'Alī ibn al-Ḥusayn, (1420h), *I'rāb al-Qur 'ān al-mansūb llzjāj*(in Arabic), 4th ed, al-Qāhirah: Dār al-Kitāb al-Miṣrī.
 al-Bazzār, Abū Bakr Aḥmad, (2009), *Musnad al-Bazzār al-manshūr Bāsim al-Baḥr al-zakḥkhār*(in Arabic), 1st ed, al-Madīnah al-Munawwarah: Maktabat al-'Ulūm wa-al-Ḥikam.
 al-Tirmidhī, Muḥammad ibn 'Īsā, (1998), *Sunan al-Tirmidhī (al-Jāmi ' al-kabīr)* (in Arabic), Bayrūt: Dār al-Gharb al-Islāmī.
 Ibn al-Jazarī, Muḥammad ibn Muḥammad, (2000), *Sharḥ Ṭaybah al-Nashr fī al-qirā'āt*(in Arabic), 2nd ed, Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.
 Ibn al-Jazarī, Muḥammad ibn Muḥammad, (n. d), *al-Nashr fī al-qirā'āt al- 'ashr*(in Arabic), al-Maṭba'ah al-Tijārīyah al-Kubrā [taṣwīr Dār al-Kitāb al-'Ilmīyah].
 al-Jawharī, Ismā'īl ibn Ḥammād, (1987), *Al-ṣiḥāḥ Tāj al-lughah wa-ṣiḥāḥ al- 'Arabīyah*(in Arabic), 4th ed, Bayrūt : Dār al-'Ilm lil-Malāyīn.
 al-Ḥākim, Muḥammad ibn 'Abd Allāh, (1990), *al-Mustadrak 'alá al-ṣaḥīḥayn*(in Arabic), 1st ed, Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.
 Ḥabash, Muḥammad, (1999), *al-qirā'āt al-mutawātirah wa-atharuhā fī al-Rasm al-Qur 'ānī wa-al-aḥkām al-shar 'īyah*(in Arabic), 1st ed, Dimashq: Dār al-Fikr.

- al-Ḥalabī, Aḥmad ibn Yūsuf, (n. d), *al-Durr al-maṣūn fī ‘ulūm al-Kitāb al-maknūn*(in Arabic), Dimashq: Dār al-Qalam.
- al-Ḥanbalī, ‘Umar ibn ‘Alī, (1998), *al-Lubāb fī ‘ulūm al-Kitāb*(in Arabic), 1st ed, Lubnān : Dār al-Kutub al-‘lmyt-Bayrūt.
- Abū Ḥayyān, Muḥammad ibn Yūsuf, (1420 H), *al-Baḥr al-muḥīṭ fī al-tafsīr*(in Arabic), Dār al-fkr-Bayrūt.
- al-Dānī, ‘Uthmān ibn Sa‘īd, (1984) *al-Taysīr fī al-qirā’āt al-sab* (in Arabic), 2nd ed, Bayrūt: Dār al-Kitāb al-‘Arabī.
- al-Dānī, ‘Uthmān ibn Sa‘īd, (n. d), *rasm alqur’ān fī al-Muqni ‘ fī rasm maṣāḥif al-amṣār*(in Arabic), al-Qāhirah: Maktabat al-Kulliyāt al-Azharīyah.
- al-Dimyātī, Aḥmad ibn Muḥammad, (1427h), *Ithāf Fuḍalā’ al-bashar fī al-qirā’āt al-arba‘ah ‘ashar*(in Arabic), 3rd ed, Lubnān: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- al-Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar, (1420h), *Mafātīḥ al-ghayb (al-tafsīr al-kabīr)* (in Arabic), 3rd ed, Bayrūt: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- al-Rayḥānah, Fādī Maḥmūd, (2017), *Qaḍīyat almwṣwl lafẓan al-maqtū’ ma ‘nā ‘inda al-Farrā’ (dirāsah muqāranah fī Kitāb ma ‘ānī al-Qur’ān)* (in Arabic), Jāmi‘at Ṭaybah, al-Madīnah al-Munawwarah, al-Sa‘ūdīyah.
- al-Zarkashī, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh, (1957), *al-burhān fī ‘ulūm al-Qur’ān*(in Arabic), 1st ed, Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabīyah ‘Īsā al-Bābī al-Ḥalabī wa-shurakā’ih.
- al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ‘Amr, (1407h), *al-Kashshāf ‘an ḥaqā’iq ghawāmiḍ al-tanzīl*(in Arabic), 3rd ed, Bayrūt: Dār al-Kitāb al-‘Arabī.
- Ibn znlh, ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad, (1982), *ḥujjat al-qirā’āt*(in Arabic), 2nd ed, Bayrūt : Mu’assasat al-Risālah.
- al-Samarqandī, Naṣr ibn Muḥammad, (n. d), *Baḥr al-‘Ulūm*(in Arabic), Bayrūt: Dār al-Fikr.
- Ibn sydh, ‘Alī ibn Ismā‘īl, (2000), *al-Muḥkam wa-al-Muḥīṭ al-A‘zam*(in Arabic), Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- al-Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr, (1974), *al-Itqān fī ‘ulūm al-Qur’ān*(in Arabic), al-

- Hay'ah al-Miṣrīyah al-'Āmmah lil-Kitāb.
 al-Shawkānī, Muḥammad ibn 'Alī, (1414 H), *Faṭḥ al-qadīr* (in Arabic), 1st ed, Dimashq: Dār Ibn Kathīr.
 al-Shaybānī, Aḥmad ibn Muḥammad, (2001), *Musnad Aḥmad* (in Arabic), 1st ed, Mu'assasat al-Risālah.
 al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr, (2000), *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān* (in Arabic), 1st ed, Mu'assasat al-Risālah.
 al-'Abdalī, Khulūd Shākīr, (1431H), *almwṣwl lfzan almṣwl m'nāan fī al-Qur'ān al-Karīm min awwal Sūrat Yāsīn ilā ākhir al-Qur'ān al-Karīm* (in Arabic), 1st ed, al-Sa'ūdīyah: Markaz tafsīr lil-Dirāsāt al-Islāmīyah.
 Al-'Askarī, al-Ḥasan ibn 'Abd Allāh, (n. d), *al-Furūq al-lughawīyah* (in Arabic), Miṣr: Dār al-'Ilm wālthqāft-al-Qāhirah.
 Al-'Ukbarī, 'Abd Allāh ibn al-Ḥusayn, (n. d), *al-Tibyān fī i'rāb al-Qur'ān* (in Arabic), 'Īsā al-Bābī al-Ḥalabī wa-Shurakāh.
 Al-Fārisī, al-Ḥasan ibn Aḥmad, (1993), *al-Ḥujjah lil-qurrā' al-sab'ah* (in Arabic), 2nd ed, Dimashq: Dār al-Ma'mūn lil-Turāth.
 Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris ibn Zakarīyā, (1979), *Mu'jam Maqāyīs al-lughah* (in Arabic), Dār al-Fikr.
 Al-Farāhīdī, al-Khalīl ibn Aḥmad, (n. d), *Kitāb al-'Ayn* (in Arabic), Dār wa-Maktabat al-Hilāl.
 Al-Qaysī al-Qayrawānī, Makkī ibn Abī Ṭālib, (2008), *al-Hidāyah ilā Bulūgh al-nihāyah fī 'ilm ma'ānī al-Qur'ān wa-tafsīruh, wa-aḥkāmuhu, wa-jumal min Funūn 'ulūmuhu* (in Arabic), 1st ed, Jāmi'at al-Shāriqah.
 Al-Qī'ī, Muḥammad 'Abd al-Mun'im, (1996), *al'ṣlān fī 'ulūm al-Qur'ān* (in Arabic), 4th ed.
 Ibn Mujāhid, Aḥmad ibn Mūsá, (1400h), *al-sab'ah fī al-qirā'āt* (in Arabic), 2nd ed, Miṣr: Dār al-Ma'ārif.
 Almlād, Aḥmad 'Abd al-Raḥmān, (2019), *almwṣwl lfzan almṣwl m'nāan fī Sūrat Yūsuf mwāṭnh wa-ḍawābiṭuhu wa-atharuhu, Majallat al-Jāmi'ah lil-Dirāsāt al-Islāmīyah* (in Arabic), Kulliyat al-sharī'ah, al-Jāmi'ah al-Urdunīyah, al-Urdun.

- Al-Wāhidī, ‘Alī ibn Aḥmad, (1415 H), *al-Wajīz fī tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz* (in Arabic), 1st ed, Dimashq: Dār al-Qalam, al-Dār al-Shāmīyah.
- Al-Naḥḥās, Aḥmad ibn Muḥammad, (1421h), *i‘rāb al-Qur‘ān* (in Arabic), 1st ed, Manshūrāt Muḥammad ‘Alī Bayḍūn, Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- Al-Nashshār, ‘Umar ibn Qāsim, (2001), *al-Mukarrar fī mā tawātara min al-qirā‘āt al-sab‘ wa-taḥarrur Wa-yalīhi / Mūjaz fī yā‘āt al-idāfah bi-al-suwar* (in Arabic), 1st ed, Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- Al-Nuwayrī, Muḥammad ibn Muḥammad, (2003), *sharḥ Ṭaybah al-Nashr fī al-qirā‘āt al-‘ashr* (in Arabic), 1st ed, Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- Al-Wāsiṭī, ‘Abd Allāh ibn ‘Abd al-Mu‘min, (2004), *al-Kanz fī al-qirā‘āt al-‘ashr* (in Arabic), 1st ed, al-Qāhirah: Maktabat al-Thaqāfah al-dīnīyah.
- Muḥaysin, Muḥammad Muḥammad Muḥammad Sālim, (1984), *al-qirā‘āt wa-atharuhā fī ‘ulūm al-‘Arabīyah* (in Arabic), 1st ed, al-Qāhirah: Maktabat al-Kullīyāt al-Azharīyah.
- Muḥaysin, Muḥammad Muḥammad Muḥammad Sālim, (1997) *al-Hādī sharḥ Ṭaybah al-Nashr fī al-qirā‘āt al-‘ashr* (in Arabic), 1st ed, Bayrūt: Dār al-Jīl.
- Miftāḥ Asmā’, (2015), *almwṣwl lfzan al-maqtū‘ ma‘nā fī sūratay al-mā‘idah wāl’n‘ām, Risālat mājistīr* (in Arabic), Jāmi‘at: al-Shahīd Ḥamah Lakhḍar, al-Wādī, al-Jazā‘ir.
- Ibn manzūr, Muḥammad ibn Mukarram, (1414 H), *Lisān al-‘Arab* (in Arabic), 3rd ed, Bayrūt: Dār Ṣādir.

Contents:

No.	The research	The researcher	Page No.
1.	Ruling on Discrepancy in the Exchange of the Old and New Yemeni Currency	Dr. Esmail Ali Mohammed Moogab	15-49
2.	Scientific explanations for the phenomenon of deleting the single letter waw in the Ottoman painting Analytical study of selected models	Dr. Saeed bin Abdullah Al Kathiri	50-92
3.	Faith and its Impact on Achieving Social Peace	Dr. Abdullah Khamis Bajeham	93-131
4.	Alternatives of Ponzi Chain, Islamic Solutions or Prohibited Tricks	Dr. Talib Bin Omar Bin Haidrah Al-Kathiri	132-163
5.	The understanding of the historical text in Qur'anic story Between the illusion of myth and the real goal	Prof. Dr. Hussein Ali Alzomi, Dr. Ahmed Abdo Al-Darsi	164-235
6.	Thematic Study of the Semantic Pauses in Surat al-Mursalat in Terms of Their Forms and Purposes	Dr. Hibatallah Sadiq Saeed Abu Arab	236-269
7.	The use of artificial intelligence according to some jurisprudential rules 'a fundamental study'	Dr. Ahlam Mohammad Akeel	270-307
8.	Ibn Obeide llah reliance on the Exegetes Sayings in his historical selections Book "Idam Algoot" Compilation and study	Dr. Mohammed bin Zahom bin Khamis Bajbbar	308-348
9.	The Impact of Quranic Recitations on Indicating the Orally-Connected (mawsūl) Semantically-Separated (mufaṣṣal) and Showing Some of its Examples	Dr. Bushra Hassan Hadi Al-Yamani	349-392

Journal of

HOLY QURAN & ISLAMIC SCIENCES UNIVERSITY

A refereed scientific journal issued by: HOLY QURAN &
ISLAMIC SCIENCES UNIVERSITY - YEMEN

Consultation Body

Prof. Dr. Ghalib Abdulkafi Al-Qurashi

Prof. Dr. Abulhaq Abdldym Al-Qadhi

Prof. Dr. Abdullah Othman Al- Mansouri

Prof. Dr. Hassan Abduljaleel Al-Abadlah

Prof. Dr. Saleh Abdullah Al-Dhabiani

Prof. Dr. Abdulrahman Ibrahim Al-

Khamisi

Prof. Dr. Ahmed Saleh Qatran

Prof. Dr. Ali Yousuf A'ati

Prof. Dr. Mohammad Hatem Al-Mikhlaifi

Prof. Dr. Hassan Thait Farhan

Dr. Ahmed Saleh Ba-fadhli

Editing Body

Chief of Editing

Prof. Dr. Yahya Moqbel Al-Subahi

Director of Editing

Prof. Dr. Abdulhaq Qanem Al-Qarithi

Editor – in – chief

Prof. Dr. Mohammed Sarhan Al-

Mahmoodi

Prof. Dr. Asma Qhalib Al-Qurashi

Prof. Dr. Abdullah Ahmed Bin Othman

Editorial Secretary

Eng. Shawqi Saleh Ba-Mafroosh

All correspondences to be titled to director of editing on the following
address

Journal of HOLY QURAN & ISLAMIC SCIENCES UNIVERSITY-Yemen

algarizi2012@gmail.com mob. +00967 771161908

Website: <http://journals.uqs-ye.info/index.php/uqs>

E-mail: journals@uqs-ye.info

Republic of Yemen

Ministry of Higher Education

and Scientific Research

HOLY QURAN & ISLAMIC

SCIENCES UNIVERSITY

Journal of

**HOLY QURAN & ISLAMIC SCIENCES
UNIVERSITY**

Volume (18) Issue (2)

December 2023

Journal of

ISSN : 2617 -5894

HOLY QURAN & ISLAMIC SCIENCES UNIVERSITY



A refereed semi-annual scientific journal
Issued by: HOLY QURAN &
ISLAMIC SCIENCES UNIVERSITY

Volume (18) Issue (2)
December 2023

Ruling on Discrepancy in the Exchange of the Old and New Yemeni Currency.

Dr. Esmail Ali Mohammed Moogab

Scientific explanations for the phenomenon of deleting the single letter waw in the Ottoman painting Analytical study of selected models.

Dr. Saeed bin Abdullah Al Kathiri

Faith and its Impact on Achieving Social Peace.

Dr. Abdullah Khamis Ba-jeham

Alternatives of Ponzi Chain, Islamic Solutions or Prohibited Tricks

Dr. Talib Bin Omar Bin Haidrah Al-Kathiri

The understanding of the historical text in Qur'anic story Between the illusion of myth and the real goal.

Dr. Prof. Dr. Hussein Ali Alzomi ,Dr. Ahmed Abdo Al-

Darsi

Thematic Study of the Semantic Pauses in Surat al-Mursalat in Terms of Their Forms and Purposes.

Dr. Hibatallah Sadiq Saeed Abu Arab

The use of artificial intelligence according to some jurisprudential rules 'a fundamental study'.

Dr. Ahlam Mohammad Akeel

Ibn Obeide Allah reliance on the Exegetes Sayings in his historical selections Book

"Idam Algoot" Compilation and study. Dr. Mohammed bin Zahom bin Khamis Bajbbar

The Impact of Quranic Recitations on Indicating the Orally-Connected (mawsul) Semantically-Separated (mufaṣṣal) and Showing Some of its Examples.

Dr. Bushra Hassan Hadi Al-Yamani