



E ISSN : 2617 -5894

ISSN : 3006 -6018

مجلة

جامعة القزوين الكريمة للعلوم الإسلامية

مجلة علمية محكمة نصف سنوية

تصدر عن جامعة القزوين الكريمة والعلوم الإسلامية - اليمن

المجلد (19) العدد (2)

ديسمبر 2024م

التوثيق وأهميته في ضوء السنة النبوية دراسة موضوعية- حديث ابن عمر رضي الله عنهما نموذجًا.

جهاد بن عبد الله بن عبده العصفي

التسلسل الحدتي التكويني والزمني في سورة النبأ (دراسة وصفية).

د. بدرية بنت سفر بن سعد سعيد الشهراني

قواعد وأحكام النشر والتأليف في القانون اليمني.

د. عمر جمال عمر السقاف، أ.مجددي محفوظ كرامة بافطيم

ما قال فيه الإمام الشافعي -رحمه الله-: (لا يثبت أهل الحديث). أ.د عبد الله أحمد علي بن عثمان

دلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضده، وأثرها في الفروع الفقهية (دراسة مقاصدية تطبيقية).

د. بسام عمر سيف البرزاعي آل أحمد

العلامة محمد باكثير وكتابه كفاية الواعي بشرح منظومة السجاعي.

د.شيخ عبدالرحمن باحميد، أ.د. صادق يسلم العي

احتجاج ابن جرير الطبري للقراءات القرآنية بدليل التلازم من خلال تفسيره جامع البيان-دراسة

وصفية. د. نورة بنت سليمان سلمان الحربي

القاضي جمال الدين محمد بن سعيد كَبَن العديني 842هـ، وأراؤه الفقهية.

د. أنيس حسين علي آل يعقوب

أحكام الوقف على رؤوس الآي فيما انفرد به العد الكوفي.

د. محمد صالح أحمد ناجي باشا

تقييم برنامج القرآن الكريم وعلومه بالكلية العليا للقرآن الكريم بجامعة القرآن الكريم والعلوم

الإسلامية- اليمن. د. عمر سعيد سالم باززع د. فهبي صالح حسين مدلاه

التمويل الإسلامي الذي المستدام لتجاوز تحديات البيئات المضطربة دراسة حالة اليمن خلال

الفترة (2014-2022).

د. إبراهيم حسن جمال

حادثة أصحاب الكهف: دراسة في زمنهم ومدة اللبث، رؤية جديدة من منظور تاريخي.

عبد العزيز حسن الوظائف

الجمهورية اليمنية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة القراء الكرام العالمية الإسلامية

مجلة جامعة القراء الكرام العالمية الإسلامية

المجلد (19) العدد (2)

ديسمبر 2024م

المجلة مفهرسة في المواقع الآتية:

موقع المجلة



EBSCO



Crossref



DOAJ

WorldCat*



SEMANTIC SCHOLAR



Google Scholar

ننمحة
shamaa



معرفة
e-Marefa



دار المنظومة
DAR ALMANDUMAH
الرواد في قواعد المعلومات العربية

Arcif
Analytics



مجلة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية

بمعية جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية - اليمن

الهيئة الاستشارية

- أ.د. عبد الحق عبد الدائم القاضي (اليمن)
أ.د. عبد الله عثمان المنصوري (السعودية)
أ.د. حسن عبد الجليل العبادلة (الأردن)
أ.د. صالح عبد الله الظبياني (اليمن)
أ.د. عبد الرحمن إبراهيم الخميسي (اليمن)
أ.د. أحمد صالح قطران (اليمن)
أ.د. علي يوسف عاتي (اليمن)
أ.د. محمد حاتم المخلافي (اليمن)
أ.د. حسن ثابت فرحان (اليمن)
أ.د. داود عبد الملك الحدابي (ماليزيا)
أ.د. ياسر طرشاني (ماليزيا)
أ.د. عبد الله الزبير عبد الرحمن صالح (السودان)
أ.د. عامر فائل بلحاف (عمان)
أ.د. عبد الحميد محمد زرؤم (ماليزيا)
أ.م.د. عبدالرشيد أولاتنجي عبد السلام (ماليزيا)

هيئة التحرير

رئيس التحرير

أ.د. يحيى مقبل الصباحي

مدير التحرير

أ.د. عبد الحق غانم القريضي

أعضاء هيئة التحرير

- أ.د. عبد الله أحمد بن عثمان
أ.م.د. محمد سرحان المحمودي
أ.م.د. أسماء غالب القرشي
أ.م.د. أحمد صالح بافضل

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)، وبنيت (16)، وتكتب الأبحاث باللغة الإنجليزية بخط (Times New Roman) وبنيت (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. النقول العلمية تكتب بين علامتي تنصيص " "، وبحسب أنظمة الاقتباس وأخلاقيات البحث.

ثالثاً: الضوابط العلمية والتوثيق:

1. أن يكتب الباحث ملخصاً 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.

6. فهرس المراجع والمصادر على طريقة (APA6)
7. يكون الاستشهاد في متن البحث (بالنسبة للأبحاث التربوية وكذا الاقتصاد والسياسية والاجتماعية) 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، والكتيري، 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).
8. أبحاث العلوم الشرعية والعربية تمش أسفل كل صفحة بالطريقة الآتية: اسم العائلة أو الشهرة، اسم المؤلف، اسم الكتاب، الجزء والصفحة. مثل: الزحيلي، وهبة مصطفى، الفقه الإسلامي وأدلته، 1/ 120.
9. 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).
10. تثبت للمرجع طبعة واحدة فقط، ولا يصح أن تثبت أكثر من طبعة لنفس المرجع، إلا إذا كان هناك مقتضى ضروري لذلك، ويبين ما هو.

11. 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).

12. تحقيقات المخطوطات تلتزم نفس الضوابط والإجراءات، والتهميش 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، يخاطر 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، وقيمته 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- يُخَطَّر الباحث بقرار صلاحية بحثه للنشر من عدمها خلال فترة شهر على الأكثر، من تاريخ استلام البحث. وفي حالة رفض البحث يخاطر 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، ومستللات 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 بحقوقها في إخراج البحث بما يتناسب وأسلوبها في النشر، (فنياً).
- الآراء الواردة في الأبحاث التي تنشرها المجلة تعبر عن أصحابها دون تحمل المجلة أية مسؤولية عنها.
- ترحب المجلة بنشر ملخصات الرسائل الجامعية في التخصصات المشار إليها، على أن يكون الملخص من إعداد صاحب الرسالة نفسه. وبنفس الشروط والضوابط.

– يحتفظ الباحثون بحقوق النشر. ويتم ترخيص البحوث بموجب ترخيص Creative Commons CC BY 4.0 المفتوح، مما يعني أنه يجوز لأي شخص تنزيل البحث وقراءته مجاناً. وإعادة استخدام البحث واقتباسه شريطة أن يتم الإشارة إلى المصدر الأصلي. تتيح هذه الشروط الاستخدام الأقصى لعمل الباحث وعرضه.

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 (364-2013)

المحتويات

رقم الصفحة	الباحث	البحث	م
43-16	جهاد بن عبد الله بن عبده العصفي	التوثيق وأهميته في ضوء السنة النبوية دراسة موضوعية- حديث ابن عمر رضي الله عنهما نموذجًا.	1.
75-44	د. بدرية بنت سفر بن سعد سعيد الشهراني	التسلسل الحدثي التكويني والزمان في سورة النبأ (دراسة وصفية).	2.
113-76	د. عمر جمال عمر السقاف أ. مجدي محفوظ كرامة بافطيم	قواعد وأحكام النشر والتأليف في القانون اليمني.	3.
146-114	أ.د. عبد الله أحمد علي بن عثمان	ما قال فيه الإمام الشافعي -رحمه الله-: (لا يشبهه أهل الحديث).	4.
212-147	د. بسّام عمر سيف البرادعي آل أحمد	دلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضده، وأثرها في الفروع الفقهية (دراسة مقاصدية تطبيقية).	5.
283-213	د. شيخ عبدالرحمن باحميد أ.د. صادق يسلم العي	العلامة محمد باكثير وكتابه كفاية الواعي بشرح منظومة السجاعي.	6.
322-284	د. نورة بنت سليمان سلمان الحربي	احتجاج ابن جرير الطبري للقراءات القرآنية بدليل التلازم من خلال تفسيره جامع البيان-دراسة وصفية.	7.
363-323	د. أنيس حسين علي آل يعقوب	القاضي جمال الدين محمد بن سعيد كَبَّ العديني ت842هـ، وآراؤه الفقهية.	8.
428-364	د. محمد صالح أحمد ناجي باشا	أحكام الوقف على رؤوس الآي فيما انفرد به العُدُّ الكوفي.	9.
495-429	د. عمر سعيد سالم باززع د. فهمي صالح حسين مدلاه	تقييم برنامج القرآن الكريم وعلومه بالكلية العليا للقرآن الكريم بجامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية- اليمن.	10.
548-496	د. إبراهيم حسن محمد جمال	التمويل الإسلامي الذكي المستدام لتجاوز تحديات البيئات المضطربة دراسة حالة اليمن خلال الفترة (2014-2022).	11.
597-549	عبد العزيز حسن الوطاف	حادثة أصحاب الكهف: دراسة في زمنهم ومدة اللبث، رؤية جديدة من منظور تاريخي	12.

التوثيق وأهميته في ضوء السنة النبوية

دراسة موضوعية

حديث ابن عمر رضي الله عنهما نموذجا

جهاد بن عبد الله بن عبده العصفي

طالب دكتوراه - جامعة الملك خالد

قسم السنة

Jehad.jeha@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: العصفي، جهاد بن عبد الله، التوثيق وأهميته في ضوء السنة النبوية دراسة موضوعية - حديث ابن عمر رضي الله عنه نموذجا، مجلة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، المجلد: 19، العدد: 2، 2024: 16-43.

تاريخ استلام البحث: 2024/09/18م تاريخ قبوله للنشر: 2024/10/21م

DOI: <https://doi.org/10.61821/v19i2.0168>

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى دراسة التوثيق الكتابي وصوره وأهميته في الشريعة الإسلامية من خلال دراسة حديث ابن عمر رضي الله عنهما، وكيف يمكن الاستفادة من الحديث في بيان أهمية التوثيق في حفظ الحقوق؟ وسيتبع الباحث المنهج الوصفي والاستقرائي الاستنباطي، وسيهتم بتخريج الحديث من الصحيحين، وكذلك تخريج الروايات الأخرى من الكتب الأربعة، ودراسة الأحكام التي استنبطها العلماء من الحديث. وقد ظهر للباحث أن التوثيق متوافق مع أصل أن الإنسان لا يملك نفسه فكيف بغيره، فلذلك شرع له ألا يمر عليه يوم إلى ثلاثة أيام إلا ووصيته عند رأسه، وأن العلماء اعتبروا في التوثيق عدة أنواع، منها: الكتابة والشهادة والرهن، والضمان، والكفالة. ويوصي الباحث الدول الإسلامية والوزارات المعنية والجهات ذات العلاقة العمل على برامج إعلامية وتوعوية والاستفادة من وسائل التواصل الاجتماعي لنشر ثقافة التوثيق، وتدريب كتاب العدل والأمناء على الطريقة المثلى للتوثيق، وعدم التلاعب بالألفاظ بما لا يخدم الموثق له ويحفظ حقوق الناس بمختصر العبارة.

الكلمات المفتاحية: التوثيق، أهمية، السنة النبوية، حديث، ابن عمر.

Documentation and its importance in light of Prophet's Sunnah, an objective study Hadith of Ibn Omer, may Allah be pleased with him, as example

Jehad Abdullah Abdo Alasfi

PhD student - King Khalid University - Sunnah Department.

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

Citation: Alasfi, Jehad Abdullah, Documentation and its importance in light of Prophet's Sunnah- an objective study the hadith of Ibn Omar_may Allah be pleased with him_ is an example, Journal of the University of Holy Quran and Islamic Sciences, volume: 19, issue:2, 2024:16-43.

DOI: <https://doi.org/10.61821/v19i2.0168>

Received: 18/09/2024

Accepted: 21/10/2024

Abstract:

This research aims to study the written documentation, its forms and importance in Islamic jurisprudence through an examination of hadith narrated by Ibn Omer, may Allah be pleased with them both, and how this hadith can be utilized to highlight the significance of documentation in safeguarding rights. He will adopt a descriptive, inductive-deductive methodology, focusing on authenticating the hadith from the two Sahihs (Bukhari and Muslim) as well as verifying other narrations from the four books of hadiths. The study will also delve into the legal rulings derived by scholars from the hadith. The researcher concludes that documentation aligns with the principle that a person does not truly own themselves, let alone others, hence they are instructed to leave a testament written down at their head-side every three days. Scholars have categorized documentation into various types including writing, testimony, mortgage, guarantee, and sponsorship. The researcher recommends Islamic countries, relevant ministries, and affiliated organizations to develop informational and awareness programs leveraging social media to promote a culture of documentation. They also suggest training

legal scribes and trustees on best practices for documentation while emphasizing the importance of avoiding any manipulation of wording that does not serve the document holder or preserve people's rights succinctly.

Keywords:

Documentation, Importance, Prophetic Tradition, Hadith, Ibn Omer.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحابه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد:

فإن التوثيق شيء أمر الله به؛ لأن فيه حفظ للحقوق، ومراعاة المصالح، والحد من النزاع، ومنع وقوع الشقاق والخلاف بين الناس؛ ولذلك قال الله في آية الدين، وهي أطول آية في القرآن، وفيها توثيقات البعض المعاملات وطرق توثيقها، قال: ﴿وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَىٰ أَجَلِهِ﴾ [البقرة: 282]، وهذا من تمام الإرشاد، فقد احتوت الآيتان على إرشاد البارئ سبحانه وتعالى لعباده في المعاملات إلى حفظ حقوقهم بالطرق النافعة، كالكتابة ونحوها، لما تقتضيه المعاملات، ومع كثرة النسيان ووقوع الغلط والاحتراز عن الخيانة، وإبراء للذمة، ولذلك فإن الآية اشتملت على التوثيق بالكتابة والتوثيق بالشهود، والتوثيق بالرهن، وقد استحدث الأمر وبلغ الناس أن يوثقوا بالصوت والصورة، أي: تسجيل الصوت والصورة كمقاطع الفيديو، وتوثيق بعض الاتفاقيات بهذا التصوير، حيث يوثقون العقود الكبيرة أحياناً صوتاً وصورة، ثم الإعلان والنشر؛ لتحدث الاستفاضة والشهرة بوقوع الأمر المتفق عليه، بحيث لا يكون فيه مجال الإنكار، ولما حصل الخلل في الحقوق وتوثيقها امتلأت المحاكم بالشكاوى والقضايا، والنيابة العامة بالتحقيق في القضايا المتكاثرة، ولا أجد أعظم من تصديق النبي صلى الله عليه وسلم لسلمان رضي الله عنه حين قال لأخيه أبي الدرداء رضي

الله عنه: "فأعط كل ذي حق حقه"⁽¹⁾، فبسبب الثقة العمياء عند بعض الناس والتساهل بالأمر الشرعية في باب التوثيق اكتتوا بألم المنازعات والشكاوى؛ فكانت فكرة هذا البحث القيام بجمع ودراسة حديث ابن عمر رضي الله عنه كنموذج للبحث.

أهمية البحث:

1. التأكيد على أن السنة وحي وفيها إيضاح لما في القرآن.
2. التأصيل النبوي لحفظ الحقوق بالتوثيق، وسرعة امتثال الصحابة رضوان الله عنهم أجمعين.
3. أهمية وضرورة مراعاة الحقوق بالتوثيق سواء كانت المالية أو غيرها، والإشهاد عليها إذا تطلب الأمر.
4. تعزيز مفهوم التوثيق بين المسلمين وتبيين أهميته لعامة الناس.

أهداف البحث:

1. تعزيز مفهوم التوثيق أهميته بين المسلمين امتثالاً لأمر الله ورسوله، وإبراء للذمة، وحفظاً للحقوق.
2. بيان الصورة المشرفة- عموماً- للإسلام الذي يرشد أتباعه إلى حفظ حقوقهم، وأن وسائل التوثيق، ومنها الوصية، من الصورة اللازمة التي لا تسقط بحال من الأحوال.
3. تقرير أهمية الوصية فلو لم يكن من الحكمة في الوصية إلا أنها عمل ينتفع به الميت بعد موته لكفى.

مشكلة البحث:

تبرز مشكلة البحث من خلال تساهل كثير من الناس في توثيق الحقوق الصغيرة وحتى الكبيرة، ولما لذلك من أثر كبير في الاختلاف والتنازع، وكل ذلك سببه إهمال العمل بشرع الله تعالى، ويمكن صياغة هذا الإشكال على النحو الآتي:

(1) ينظر: صحيح البخاري كتاب الصيام، باب من أقسم على أخيه ليفطر في التطوع، ولم ير عليه قضاء إذا كان أوفق له: (38/3)، برقم (1968).

• كيف يمكن الاستفادة من حديث ابن عمر رضي الله عنهما في بيان أهمية التوثيق في حفظ الحقوق؟

الدراسات السابقة في الموضوع:

وجد الباحث رسالة دكتوراه في جامعة الإمام محمد بن سعود رحمه الله بعنوان توثيق الديوان في الفقه الإسلامي، د/ صالح بن عثمان الهليل نشر سنة 1421 هـ - 2001م، ولم يطلع على دراسة سابقة كدراسة موضوعية في ضوء السنة النبوية.

والدراسة السابقة عامة في تفاصيل الديوان وأحكامها، وهذا البحث مختص بدراسة الوصية في ضوء حديث ابن عمر رضي الله عنهما خاصة.

منهج البحث:

اعتمد الباحث المنهج الوصفي الاستنباطي، والمنهج الاستقرائي.

خطة البحث:

يتكون هذا البحث من مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة على النحو الآتي:
المقدمة وتشتمل على أهداف البحث وخطته والدراسات السابقة ومنهج البحث.

المبحث الأول: تعريف التوثيق والوصايا وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف التوثيق.

المطلب الثاني: تعريف الوصايا.

المبحث الثاني: حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تخريج ودراسة إسناد الحديث ورواياته.

المطلب الثاني: شرح غريب الحديث وزوائده.

المبحث الثالث: الأحكام والفوائد المستفادة من الحديث، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الفوائد العامة المستفادة من حديث ابن عمر.

المطلب الثاني: الأحكام الفقهية والنوازل التي يدل عليها الحديث.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

المبحث الأول: تعريف التوثيق والوصايا، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تعريف التوثيق:

التوثيق لغة: من (وثق)، الواو والناء والقاف كلمة تدل على عقد وإحكام. ووثقت الشيء: أحكمته. وناقاة موثقة الخلق. والميثاق: العهد المحكم. وهو ثقة. وقد وثقت به، إذا يأتي للعهد والائتمان والإحكام والشد⁽¹⁾.

واصطلاحًا: عبارة عن مجموعة من الوسائل التي تؤدي إلى استيفاء الحق عند تعذره من المدين، أو إثباته في ذمته عند الإنكار⁽²⁾.

ويتضح أن وسائل التوثيق قسمان:

1. الوسائل التي يقصد منها الاستيفاء، وهي: ثلاث وسائل: الرهن والضمان والكفالة.
2. الوسائل التي يقصد منها إثبات الحق -عند حصول التجاحد- وهي وسيلتان: الشهادة والكتابة.

والمراد هنا كتابة الحقوق، أي: التسجيل الحرفي له في كتاب بهدف الحفاظ عليه من الضياع نتيجة الجحود أو النسيان⁽³⁾.

ومن الألفاظ ذات الصلة بالتوثيق: التزكية والتعديل، والبينة، والتسجيل⁽⁴⁾.

المطلب الثاني: تعريف الوصايا:

الوصية لغة: من: (وصى)، الواو والصاد والحرف المعتل: أصل يدل على وصل شيء بشيء. ووصيت الشيء: وصلته. ويقال: وطئنا أرضاً واصية، أي إن نبتها متصل قد امتلأت منه. ووصيت الليلة باليوم: وصلتها، وذلك في عمل تعلمه. والوصية من هذا القياس، كأنه

(1) ينظر: ابن زكريا، معجم مقاييس اللغة (6/ 85)، الرازي، مختار الصحاح (ص: 332)، ابن منظور، لسان العرب (10/ 371 - 372).

(2) ينظر: الهليل، توثيق الديوان في الفقه الإسلامي (ص: 19 - 20).

(3) ينظر: توثيق الديوان في الفقه الإسلامي، مرجع سابق (ص: 19 - 20).

(4) ينظر: مجموعة من الباحثين، الموسوعة الفقهية الكويتية (14/ 134 - 146).

كلام يوصى أي يوصل. يقال: وصَّيته توصية، وأوصيته إيصاء، والوصي يطلق أيضًا على الموصي فهو من أسماء الأضداد⁽¹⁾.

والوصية في الاصطلاح: تملك مضاف لما بعد الموت بطريق التبرع⁽²⁾، والفرق بين الوصية والوصاية: "أن الإيصاء يعم الوصية"⁽³⁾.

والترقية بينهما في اصطلاح الفقهاء: هي تخصيص الوصية بالتبرع المضاف لما بعد الموت، وتخصيص الوصاية بالعهد إلى من يقوم على من بعده⁽⁴⁾.

والوصي في الاصطلاح: (من عهد إليه الرجل أموره ليقوم بما بعد موته فيما يرجع إلى مصالحه كقضاء ديونه)⁽⁵⁾.

والألفاظ ذات الصلة بالوصية هي: الوصاية، الوكالة، الولاية، والألفاظ ذات الصلة بالوصي القيم، الوكيل⁽⁶⁾.

(1) ينظر: معجم مقاييس اللغة، مرجع سابق (6/ 116)

(2) ينظر: أمير بادشاه، تيسير التحرير (2/ 285)

(3) ينظر: الخطاب الرعيني، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل (6/ 44)

(4) ينظر: مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، مرجع سابق (6/ 44)

(5) ينظر: معجم مقاييس اللغة، مرجع سابق (6/ 116)، الجرجاني، التعريفات (ص: 252)، الموسوعة الفقهية الكويتية، مرجع سابق (43/ 221)، وأيضًا (43/ 217).

(6) ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية، مرجع سابق (43/ 166 - 168)، وأيضًا (43/ 216 - 217)

المبحث الثاني: حديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تخريج ودراسة إسناد الحديث ورواياته:

قال الإمام البخاري -رحمه الله-: " حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُوسُفَ، أَخْبَرَنَا مَالِكٌ، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَا حَقَّ أَمْرِي مُسْلِمًا لَهُ شَيْءٌ يُوصِي فِيهِ، بَيْتٌ لَيْلَتَيْنِ إِلَّا وَوَصِيَّتُهُ مَكْتُوبَةٌ عِنْدَهُ» تَابَعَهُ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ، عَنْ عَمْرٍو، عَنْ ابْنِ عُمَرَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ⁽¹⁾.
له ثلاثة أوجه (المدار عليها):

الوجه الأول: إسناد البخاري عن مالك عن نافع، عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، وهو كذلك في الموطأ⁽²⁾، وفي سنن أبي داود⁽³⁾، وفي السنن الكبرى للنسائي⁽⁴⁾، وفي صحيح ابن حبان من طريق عبيد عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما⁽⁵⁾، وغيرهم، وكلهم موافق للفظ البخاري.

وفي رواية أحمد من طريق أيوب السخيتاني، قال: "حق على كل مسلم أن يبيت ليلتين، وله ما يوصي فيه إلا ووصيته مكتوبة عنده"⁽⁶⁾، وفي رواية عنه أيضا: "ما حق امرئ

(1) صحيح البخاري، كتاب الوصايا باب الوصايا وقول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «وَصِيَّةُ الرَّجُلِ مَكْتُوبَةٌ عِنْدَهُ» وَقَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ...﴾ [البقرة:180]: (2/4)، برقم (2738).

(2) ينظر: مالك، الموطأ: (505/2) رقم (2988).

(3) ينظر: سنن أبي داود (112/3) رقم (2862).

(4) ينظر: النسائي، السنن الكبرى (149/6) رقم (6410).

(5) ينظر: ابن حبان، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان (383/13) رقم (6024).

(6) ينظر: ابن حنبل، مسند الإمام أحمد (312/4) رقم (4575).

يبيت ليلتين وله ما يريد أن يوصي فيه، إلا ووصيته مكتوبة عنده"⁽¹⁾، وهي رواية مسلم عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما⁽²⁾.

الوجه الثاني: قول البخاري -رحمه الله-: "تَابَعَهُ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ، عَنْ عَمْرٍو، عَنْ ابْنِ عُمَرَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ"⁽³⁾.

قال ابن حجر: [قَالَ الدَّارِقُطِيُّ: حَدَّثَنَا الْمَحَامِلِيُّ ثَنَا حَجَّاجُ بْنُ الشَّاعِرِ ثَنَا عِمْرَانُ بْنُ أَبَانَ ثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ هُوَ الطَّائِفِيُّ عَنْ عَمْرٍو بْنِ دِينَارٍ عَنِ ابْنِ عُمَرَ...، الحديث. قال⁽⁴⁾: "...تفرد به عمران بن أبان الواسطي عن مُحَمَّد بن مُسْلِم، وَقَالَ ابْنُ عَدِي لعمران بن أبان عن مُحَمَّد غرائب كَثِيرَةٌ وَلَمْ أَر لَهُ حَدِيثًا مُنْكَرًا"⁽⁵⁾.

قال ابن حجر: "...وعمران أخرج له النسائي وضعفه قال بن عدي له غرائب عن محمد بن مسلم ولا أعلم به بأساً"⁽⁶⁾.

الوجه الثالث: رواية ابن شَهَابِ الزهري، عَنْ سَالِمٍ، عَنْ أَبِيهِ ابْنِ عَمْرِو رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، وَهِيَ عِنْدَ أَحْمَدَ فِي الْمَسْنَدِ عَنْ بَرْدِ بْنِ سَنَانَ عَنْهُ وَكَلِمَةٌ: "لَا يَبِيتُ أَحَدٌ ثَلَاثَ لَيَالٍ إِلَّا وَوَصِيَّتُهُ مَكْتُوبَةٌ، قَالَ: فَمَا بَتَ مِنْ لَيْلَةٍ بَعْدَ إِلَّا وَوَصِيَّتِي عِنْدِي مَوْضُوعَةٌ"⁽⁷⁾، وعن معمر، عن الزهري بلفظه "ما حق امرئ مسلم تمر عليه ثلاث ليال إلا ووصيته عنده"⁽⁸⁾، وعن جعفر بن برقان عنه بلفظ: "ما حق امرئ مسلم له مال يوصي فيه، يبيت ثلاثاً إلا ووصيته عنده

(1) ينظر: مسند أحمد، مرجع سابق (4/ 516) رقم (5115).

(2) ينظر: صحيح مسلم، كتاب الوصية: (3/ 1249) رقم (1627).

(3) ينظر: صحيح البخاري (2/4).

(4) أي: الدَّارِقُطِيُّ.

(5) ابن حجر، تعليق التعليق: (3/ 416).

(6) ينظر: ابن حجر، فتح الباري (5/ 357 - 360).

(7) ينظر: مسند أحمد، مرجع سابق (4/ 272-273) رقم (4469).

(8) ينظر: مسند أحمد، مرجع سابق (4/ 445) رقم (4902).

مكتوبة⁽¹⁾، وعند النسائي من طريق يونس، عَنْ ابْنِ شَهَابٍ بِهِ، بلفظه: «مَا حَقُّ أَمْرِي مُسْلِمٍ تَمَّرَ عَلَيْهِ ثَلَاثَ لَيَالٍ، إِلَّا وَعِنْدَهُ وَصِيَّتُهُ» قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ: «مَا مَرَّتْ عَلَيَّ مُنْذُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ ذَلِكَ، إِلَّا وَعِنْدِي وَصِيَّتِي»⁽²⁾.

وراوي الحديث هو الصحابي الجليل عبد الله بن عمر بن الخطاب، العدوي، أبو عبد الرحمن، ولد بعد المبعث ببسبر واستصغر يوم أحد وهو ابن أربع عشرة سنة، أحد المكثرين من الصحابة وكان من أشد الناس اتباعاً للأثر، مات سنة ثلاث وسبعين في آخرها أو أول التي تليها⁽³⁾.

قال النووي: "رؤي له عن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ألف حديث وستمائة حديث وثلاثون حديثاً، اتفق البخاري ومسلم منها على مائة وسبعين، وانفرد البخاري بأحد وثمانين، ومسلم بأحد وثلاثين، قل نظيره في المتابعة لرسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في كل شيء من الأقوال والأفعال وفي الزهادة في الدنيا ومقاصدها والتطلع إلى الرياسة وغيرها"⁽⁴⁾. وهو أحد الستة الذين هم أكثر الصحابة رواية عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وأحد العبادة الأربعة⁽⁵⁾.

وقال: "قال البخاري: أصح الأسانيد مطلقاً مالك، عن نافع، عن ابن عمر، ويسمى هذا الإسناد مسبك الذهب"⁽⁶⁾.

وقال أبو منصور التميمي: "فعلى هذا أصحابها الشافعي عن مالك، عن نافع، عن ابن

(1) ينظر: مسند أحمد، مرجع سابق (5/ 376).

(2) صحيح مسلم، كتاب الوصية: (3/ 1250) رقم (1627)، وينظر: النسائي، المجتبى من السنن (6/ 239).

(3) ينظر: البخاري، التاريخ الكبير (5/ 2).

(4) النووي، تهذيب الأسماء واللغات (1/ 279).

(5) ينظر: تهذيب الأسماء واللغات، مرجع سابق (1/ 280).

(6) تهذيب الأسماء واللغات، مرجع سابق (1/ 280).

عمر لإجماع أهل الحديث وغيرهم على أن الشافعي أجّل الرواة عن مالك، وفي أصل هذه المسألة خلاف ذكرته واضحًا في أول علوم الحديث، والمختار أنه لا يجوز في إسناد أنه أصحها⁽¹⁾.

شهد الأحزاب والحديبية⁽²⁾.

روى عنه:

- 1- نافع، أبو عبد الله المدني مولى ابن عمر، ثقة ثبت فقيه مشهور من الطبقة الثالثة مات سنة سبع عشره ومائة أو بعد ذلك، قال الذهبي: "... عن⁽³⁾ مولاة ابن عمر، وأبي هريرة، وعائشة، وعنه أيوب، ومالك، والليث، من أئمة التابعين وأعلامهم، (ت: 117)⁽⁴⁾(5) .
- 2- عمرو بن دينار المكي أبو محمد الأثرم الجمحي مولاهم ثقة ثبت من الرابعة مات سنة ست وعشرين ومائة. قال الذهبي: "مكي، إمام، عن⁽⁶⁾ ابن عباس وابن عمر، وجابر، وعنه

(1) أي: روى عن.

(2) ينظر: تهذيب الأسماء واللغات، مرجع سابق (1/ 278 - 281) برقم (321)، القضاعي، تهذيب الكمال (15/ 332) برقم (3441)، الذهبي، الكاشف (1/ 577) برقم (2871)، النووي، التقريب (3490).

(3) أي: روى عن مولاة.

(4) ينظر: تهذيب الكمال، مرجع سابق (29/ 298) برقم (6373)، الكاشف، مرجع سابق (2/ 315) برقم (5791)، التقريب، مرجع سابق (7086).

(5) ينظر: ابن رجب، شرح علل الترمذي (2/ 615)، إبراهيمي، طبقات الرواة عن الإمام نافع وعلل حديثه (ص: 62، 83، 105، 205)، و قال الذي يظهر لي و الله أعلم أنه لا يرجح راو على آخر من أصحاب الطبقة الأولى إلا بعد النظر في القرائن المختلفة بكل رواية خالف فيها غيره، فكل حديث نقد خاص به.

(6) أي: روى عن..

شعبة والسفيانين (ت:126هـ)، له حديث عن أبي هريرة عند ابن ماجة⁽¹⁾. وروى عنه محمد بن مسلم الطائفي، صدوق يخطئ من حفظه من الثامنة مات قبل التسعين، قال الذهبي: "عن عمرو بن دينار وابن أبي يحيى وعنه ابن مهدي ويحيى بن يحيى فيه لين وقد وثق له في مسلم حديث واحد"⁽²⁾.

3- سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب القرشي، العدوي، أبو عمر، أو أبو عبد الله المدني، أحد الفقهاء السبعة، وكان ثبنا عابدا فاضلا كان يشبهه بأبيه في الهدى والسمت من كبار الثالثة، قال النووي: "وروي عن إسحاق بن راهوية، قال: أصح الأسانيد كلها الزهري، عن سالم... أحد فقهاء التابعين عن أبيه وأبي هريرة وعنه الزهري وصالح بن كيسان قال مالك لم يكن أحد في زمان سالم أشبهه بمن مضى في الزهد والفضل والعيش الخشن منه (ت:106هـ)"⁽³⁾.

روى عنه محمد بن مسلم بن عبيد الله بن عبد الله بن شهاب القرشي، الزهري، أبو بكر، الفقيه الحافظ، متفق على جلالته وإتقانه وثبته وهو من رؤوس الطبقة الرابعة، قال الذهبي: "أحد الأعلام عن ابن عمر وأنس وسهل وابن المسيب وحديثه عن أبي هريرة في الترمذي وعن رافع بن خديج في النسائي وذلك مرسل وعنه يونس وعقيل ومعمر والزيدي وشعيب ومالك وابن عيينة"⁽⁴⁾، وروى عنه مَعْمَرُ بن راشد ويونس بن يزيد الأيلي، وعقيل بن

(1) ينظر: تهذيب الكمال، مرجع سابق (5/22) برقم (4360)، الكاشف، مرجع سابق (2/75) برقم (4152)، والتقريب، مرجع سابق (5024).

(2) تهذيب الكمال، مرجع سابق (5/22) برقم (4360).

(3) ينظر: تهذيب الأسماء واللغات، مرجع سابق (1/207) برقم (196)، وتهذيب الكمال، مرجع سابق (10/145) برقم (2149)، والكاشف، مرجع سابق (1/422) برقم (1773)، والتقريب، مرجع سابق (2176).

(4) ينظر: تهذيب الكمال، مرجع سابق (26/419) برقم (5606)، وينظر: الكاشف، مرجع سابق (2/219) برقم (5152)، والتقريب، مرجع سابق (6296).

خالد الأيلي، وعَمَّرُو بُنُ الحَارِثِ، وبرد بن سنان، وأصحاب الزهري⁽¹⁾.

المطلب الثاني: شرح غريب الحديث وزوائده:

يمكن تفصيل ألفاظ الحديث إلى عدة ألفاظ ليسهل تعريفها مفردة ثم مجملة، وهي

على النحو الآتي:

1- قوله صلى الله عليه وسلم: (ما حق امرئ) هذا لفظ يراد به الحزم والاحتياط؛ لأنه قد يفجؤه الموت وهو على غير وصية، ولا ينبغي للمؤمن أن يغفل عن ذكر الموت والاستعداد له وهذا عن الشافعي⁽²⁾.

وقال غيره الحق لغة: الشيء الثابت⁽³⁾، ويطلق شرعا: على ما ثبت به الحكم، والحكم الثابت أعم من أن يكون واجبا أو مندوبا، وقد يطلق على المباح أيضا لكن بقله قاله القرطبي⁽⁴⁾.

قال ابن الأثير: "أي: ما الأحزم له والأحوط إلا هذا. وقيل: ما المعروف في الأخلاق الحسنة إلا من جهة الفرض. وقيل: معناه أن الله حكم على عباده بوجود الوصية مطلقا، ثم نسخ الوصية للوارث، فبقي حق الرجل في ماله أن يوصي لغير الوارث، وهو ما قدره الشارع بثلاث ماله"⁽⁵⁾.

2- قوله: (مسلم): الوصف بالمسلم خرج مخرج الغالب فلا مفهوم له، أو ذكر للتهديج لتقع المبادرة لامتناله لما يشعر به من نفي الإسلام عن تارك ذلك⁽⁶⁾.

(1) ينظر: شرح علل الترمذي، مرجع سابق (2/ 613).

(2) فتح الباري، مرجع سابق (5/ 358).

(3) ينظر: التعريفات، مرجع سابق (ص: 90).

(4) ينظر: فتح الباري، مرجع سابق (5/ 357 - 360).

(5) ينظر: ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر (1/ 413 - 414) مادة (حقق).

(6) ينظر: فتح الباري، مرجع سابق (5/ 357).

3- قوله (شيء يوصي فيه)، قال ابن عبد البر: "فسره ابن عيينة: أي: يؤمن بأنها حق"⁽¹⁾.
 4- قوله: (له شيء أو له مال)، استدل به على صحة الوصية بالمنافع، وهو قول الجمهور، وقوله: (له مال) ويرى بعض الشراح أن قوله: (له مال) أولى من قوله: (له شيء)؛ لأن الشيء يطلق على القليل والكثير بخلاف المال، وليس ذلك بقويم، وهذه الدعوى لا دليل عليها، وعلى تسليمها فرواية شيء أشمل؛ لأنها تعم ما يتمول وما لا يتمول كالمختصات والله أعلم⁽²⁾.

5- قوله: (بيت)، قيل فيه حذف، تقديره: أن بيت، وهو كقوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا﴾ [الروم: 24] الآية، ويحتمل أن يكون بيت صفة لمسلم، وبه جزم الطيبي قال: "هي صفة ثانية"⁽³⁾.

6- قوله: (يوصي فيه)، صفة شيء، ومفعول بيت محذوف تقديره: آمننا أو ذاكرنا، وقيل: تقديره: موعوكا، والأول أولى؛ لأن استحباب الوصية لا يختص بالمريض نعم قال العلماء: لا يندب أن يكتب جميع الأشياء المحقرة، ولا ما جرت العادة بالخروج منه والوفاء له عن قرب والله أعلم⁽⁴⁾.

7- قوله: (ليلتين) و(بيت ليلة أو ليلتين) و(بيت ثلاث ليال)، جاء لبيان أن ذكر الليلتين والثلاث لرفع الحرج؛ لتزاحم أشغال المرء التي يحتاج إلى ذكرها، ففسح له هذا القدر ليتذكر ما يحتاج إليه، واختلاف الروايات فيه دلل على أنه للتقريب لا التحديد، والمعنى: لا يمضي عليه زمان وإن كان قليلاً إلا ووصيته مكتوبة، وفيه إشارة إلى اغتفار الزمن اليسير، وكأن الثلاث غاية للتأخير، ولذلك قال ابن عمر في رواية سالم المذكورة: "لم أبت ليلة منذ سمعت رسول الله

(1) نقل هذا القول عن ابن عبد البر كثير من شراح الحديث والفقهاء، ينظر: الغيتابي، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، العيني: (28 / 14).

(2) ينظر: فتح الباري، مرجع سابق (5 / 360).

(3) ينظر: فتح الباري، مرجع سابق (5 / 357).

(4) ينظر: القسطلاني، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري (3 / 5).

صلى الله عليه وسلم يقول ذلك إلا ووصيتي عندي"، وأما تخصيص الليلتين والثلاث بالذكر تسامح في إرادة المبالغة، أي: لا ينبغي أن يبيت زمانا ما وقد ساحناه في الليلتين والثلاث فلا ينبغي له أن يتجاوز ذلك⁽¹⁾.

8- قوله: (وصيته مكتوبة عنده) أي: بشرطها، و(مكتوبة) أعم من أن تكون بخطه أو بغير خطه ويستفاد منه أن الأشياء المهمة ينبغي أن تضبط بالكتابة؛ لأنها أثبتت من الضبط بالحفظ؛ لأنه يخون غالبا ولو لم يقتن ذلك بالشهادة⁽²⁾.

(1) ينظر: فتح الباري، مرجع سابق (5/ 358)

(2) ينظر: فتح الباري، مرجع سابق (5/ 358-359)

المبحث الثالث

الأحكام والفوائد المستفادة من الحديث

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الفوائد العامة المستفادة من حديث ابن عمر:

1- في الحديث منقبة لابن عمر رضي الله عنهما لمبادرته لامتهال قول الشارع، ومواظبته عليه، في كل شيء من الأقوال والأفعال وفي الزهادة في الدنيا ومقاصدها والتطلع إلى الرياسة وغيرها⁽¹⁾.

2- الندب إلى التأهب للموت والاحتراز قبل الفوت؛ لأن الإنسان لا يدري متى يفجؤه الموت؛ فينبغي أن يكون متأهباً لذلك فيكتب وصيته ويجمع فيها ما يحصل له به الأجر ويحبط عنه الوزر من حقوق الله وحقوق عباده، وخاصة أن قد كثر في زماننا هذا موت الفجأة، والمرض العام والوباء الذي يفسد له الهواء فتفسد له الأمزجة والأبدان⁽²⁾.

3- أرشد الحديث المسلم إلى كتابة وصيته ولو لم يجز الاعتماد على الخط - المجرد - لم يكن لكتابة الوصية فائدة، فلزم منه حجية الكتابة ومن ثم الإثبات بها⁽³⁾.

4- توثيق التصرفات أمر مشروع؛ لاحتياج الناس إليه في معاملاتهم خشية جحد الحقوق أو ضياعها⁽⁴⁾.

5- في الحديث الحض على الوصية مطلقاً، لكن خصها جمهور العلماء بالمريض، وإن لم يقيد به في الخبر لاطراد العادة به⁽⁵⁾.

6- حمل بعض العلماء هذا الحديث على من عنده أمانات الناس، أو عليه ديون لهم؛ فتلزمه

(1) ينظر: الماوردي، الحاوي الكبير (8/ 187)، فتح الباري، مرجع سابق (5/ 357 - 360).

(2) ينظر: فتح الباري، مرجع سابق (5/ 357 - 360).

(3) ينظر: توثيق الديوان في الفقه الإسلامي، مرجع سابق (293 - 342).

(4) الموسوعة الفقهية الكويتية، مرجع سابق (14/ 135).

(5) ينظر: فتح الباري، مرجع سابق (5/ 357 - 360).

الوصية بذلك، وهو حسن، ويحتمل غير ذلك⁽¹⁾.

المطلب الثاني: الأحكام الفقهية والنوازل التي يدل عليها الحديث:

دل الحديث على عدة أحكام فقهية استنبطها العلماء منها:

1- كل تصرف صحيح مستوف لشروطه يدخله التوثيق؛ إذ التوثيق يؤكد الحقوق لأصحابها عند التنازع، وأما التصرفات الباطلة فالأصل فيها أن الإقدام عليها حرام، ويأثم فاعلها لارتكابه المعصية بمخالفته المشروع، وبالتالي يكون توثيق هذه التصرفات حراماً؛ إذ وسيلة الشيء تأخذ حكمه، ثم إنه لا فائدة من توثيق التصرفات الباطلة؛ لأنها مفسوخة شرعاً، ولا يترتب عليها آثارها كما تترتب على التصرفات الصحيحة، وإذا كان التوثيق لا يرد إلا على التصرفات الصحيحة، فإن من التصرفات ما يجوز أن تجمع أكثر من توثيق، ومنها ما يوثق بأمر واحد فقط⁽²⁾، ومن العقود ما يدخله الرهن والكفيل والشهادة، كالبيع والسلم والقرض وأروش الجنایات، ومنه ما يستوثق منه بالشهادة لا بالرهن وهو المساقاة، جزم به الماوردي في بابها، ومنه ما يدخله الضمان دون الرهن وهو ضمان الدرك قاله الدارمي وغيره⁽³⁾.

2- في التوثيق منفعة من أوجه:

- صيانة الأموال، وقد أمرنا بصيانتها ونهينا عن إضاعتها.
- قطع المنازعة، فإن الوثيقة تصير حكماً بين المتعاملين ويرجعان إليها عند المنازعة فتكون سبباً لتسكين الفتنة ولا يحدد أحدهما حق صاحبه مخافة أن تخرج الوثيقة وتشهد الشهود عليه بذلك فيفضح أمره بين الناس.
- التحرز عن العقود الفاسدة؛ لأن المتعاملين ربما لا يهتديان إلى الأسباب المفسدة للعقد ليتحرزا عنها فيحملهما الكاتب على ذلك إذا رجعا إليه ليكتب.

(1) ينظر: ابن الملقن، البدر المنير (7/ 257).

(2) ينظر: توثيق الديوان في الفقه الإسلامي، مرجع سابق (293 - 342).

(3) ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية، مرجع سابق (14/ 142 - 144).

- رفع الارتياح فقد يشتهبه على المتعاملين إذا تطاول الزمان مقدار البدل ومقدار الأجل فإذا رجعا إلى الوثيقة لا يبقى لواحد منهما ريبة، وهذه فوائد التوثيق بالتسجيل، وهناك توثيق بالرهن والكفالة لحفظ الحق⁽¹⁾.

3- للتوثيق طرق متعددة، وهي قد تكون بعقد - وهو ما يسمى عقود التوثيقات - كالرهن والكفالة، وقد تكون بغير عقد كالكتابة والإشهاد وحق الحبس والاحتباس، ومن التوثيقات ما هو وثيقة بمال كالرهن والمبيع في يد البائع، ومنه ما هو وثيقة بذمة كالكفالة⁽²⁾، ومنه أيضاً المستندات الخطية في هذا الزمان و يراد بها: كل كتابة من شأنها إثبات حق أو نفيه بشكل صريح، و لفظ المستندات يرادفه لفظ الحجج الخطية أو الأدلة الكتابية أو المحررات فكل هذه الألفاظ أسماء لمسمى واحد، وهناك مستندات رسمية لا تقبل الإنكار وهي حجة كافية للحكم ولو أنكره من نسب إليه، ما لم يأت بمبرر كافٍ لدعم هذا الإنكار، وأما المستندات غير الرسمية فإنها تقبل الإنكار، وعلى المستند إليه في دعواه أن يثبتته إذا أنكره من نسب إليه⁽³⁾، والآن الناس يوثقون بالصوت والصورة، وبوسائل التواصل الاجتماعي، وهذه هي أشهر أنواع التوثيق، وهناك أمور أخرى يكون القيام بها توثيقاً للحق وصيانة له. فكتابة الأحكام في السجلات تعد توثيقاً لهذه الأحكام، والحجر على المفلس توثيق لحقوق الدائنين وهكذا⁽⁴⁾.

4- كتابة المعاملات التي تجري بين الناس وسيلة لتوثيقها، أمر الله سبحانه وتعالى بها في قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ [البقرة: 282]، وقد وثق النبي صلى الله عليه وسلم بالكتابة في معاملاته، وكتابة التصرفات هو إحكامها باستيفاء شروطها، وما يكتب يسمى وثيقة، لكن ليست كل وثيقة تكتب بتصرف من بيع، أو رهن،

(1) ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية، مرجع سابق (14 / 135).

(2) ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية، مرجع سابق (14 / 138).

(3) ينظر: توثيق الديوان في الفقه الإسلامي، مرجع سابق (343 - 352).

(4) ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية، مرجع سابق (14 / 142).

أو إجارة، أو غير ذلك تسمى وثيقة شرعاً، إنما تسمى كذلك إذا كانت الكتابة حسب الشروط التي نص عليها الفقهاء - فيما يسمى بعلم الشروط - وما لذلك من شروط انعقاد، وصحة ونفاذ، ولزوم؛ لأن الأحكام تختلف باختلاف العبارات في الدعاوى والإقرارات والشهادات وغير ذلك. فاتباع الشروط التي وضعها الفقهاء هو الذي يتضمن حقوق المحكوم له والمحكوم عليه. والشهادة لا تسمع إلا بما فيه (1)، ولذلك يقول الله تعالى: ﴿ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا﴾ [البقرة: 282].

5- اختلف الفقهاء في حكم الأمر بالكتابة والإشهاد على وجهين (2):

الأول: أن الأمر للندب؛ وذلك أن الأمر بالكتابة والإشهاد في المبيعات والمدائنت لم يرد إلا مقروناً بقوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِنَ أَمَانَتَهُ﴾ [البقرة: 283]، ومعلوم أن الأيمن لا يقع إلا بحسب الظن والتوهم لا على وجه الحقيقة، وذلك يدل على أن الشهادة إنما أمر بها لطمأنينة قلبه لا لحق الشرع، وآية المدائنت الأمر فيها إنما هو للإرشاد إلى حفظ الأموال والتعليم، كما أمر بالرهن والكتابة، وليس بواجب، وهذا ظاهر صرح بذلك فقهاء الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنابلة، وذهب إليه أيضاً أبو سعيد الخدري، وأبو أيوب الأنصاري، والشافعية، والحسن، وإسحاق، وجمهور الأمة من السلف والخلف (3).

الثاني: أن الأمر للوجوب فالإشهاد فرض، لازم، يُعصى بتركه لظاهر الأمر، وكان ابن عمر رضي الله تعالى عنهما إذا باع بنقد أشهد ولم يكتب، وإذا باع بنسيئة كتب وأشهد (4).

6- أجمع المسلمون على الأمر بالوصية، لكن مذهب جماهير العلماء أن الأمر هنا للندب، وذهب داود إلى إيجابها، قال الشافعي: "معنى الحديث ما الحزم والاحتياط للمسلم إلا أن

(1) ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية، مرجع سابق (138/14 - 139).

(2) ينظر: ابن رشد، المقدمات الممهدة (3/ 111-112)، الموسوعة الفقهية الكويتية، مرجع سابق (138/14 - 139).

(3) الموسوعة الفقهية الكويتية، مرجع سابق (138/14 - 139).

(4) ينظر: الموسوعة الفقهية الكويتية، مرجع سابق (136/14 - 137).

- تكون وصيته مكتوبة عنده، فيستحب تعجيلها، وأن يكتبها في صحته، ويشهد عليها فيها، فإن كان عليه حق أو دين أو عنده وديعة ولا إسهاد بذلك فالوصية واجبة بذلك⁽¹⁾.
- 7- جواز الاعتماد على الكتابة والخط ولو لم يقترن ذلك بالشهادة⁽²⁾.
- 8- ذكر الكتابة مبالغة في زيادة التوثيق وإلا فالوصية المشهود بها متفق عليها ولو لم تكن مكتوبة⁽³⁾.
- 9- أن الوصية تنفذ وإن كانت عند صاحبها ولم يجعلها عند غيره، وكذلك لو جعلها عند غيره وارتجعها⁽⁴⁾.
- 10- وصية الكافر جائزة في الجملة، وحكى ابن المنذر فيه الإجماع وقد بحث فيه السبكي من جهة أن الوصية شرعت زيادة في العمل الصالح والكافر لا عمل له بعد الموت وأجاب بأنهم نظروا إلى أن الوصية كالإعتاق وهو يصح من الذمي والحربي والله أعلم⁽⁵⁾.

الخاتمة

وتشمل النتائج والتوصيات

بعد أن منَّ الله عليَّ بإكمال صفحات هذا البحث المتواضع، توصلت إلى أبرز النتائج والتوصيات، وهي:

أولاً: النتائج:

- 1- التوثيق متوافق مع أصل أن الإنسان لا يملك نفسه فكيف غيره فلذلك شرع له ألا يمر عليه يوم إلى ثلاثة أيام إلا ووصيته عند رأسه.
- 2- اعتبر العلماء في التوثيق عدة أنواع، منها: الكتابة والشهادة والرهن، والضمان، والكفالة.

(1) ينظر: المناوي، كشف المناهج والتناقيح في تخريج أحاديث المصاحب (2/ 584).

(2) ينظر: فتح الباري، مرجع سابق (5/ 357 - 360).

(3) ينظر: الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة (3/ 278-289).

(4) ينظر: الفقه على المذاهب الأربعة، مرجع سابق (3/ 278-289).

(5) ينظر: الحرمللي، بستان الأحبار مختصر نيل الأوطار (2/ 167).

- 3- حكم كل نوع من أنواع التوثيق يأتي ضمن ما يتقيد به من ضوابط شرعية.
4- هناك آثار سلبية على الفرد والمجتمع بسبب التساهل بالتوثيق.

ثانياً: التوصيات:

- 1- على الدول الإسلامية والوزارات المعنية والجهات ذات العلاقة عمل برامج إعلامية وتوعوية والاستفادة من وسائل التواصل الاجتماعي لنشر ثقافة التوثيق، لأنها مما امتازت بها شريعتنا.
2- تدريب كُتاب العدل والأمناء على الطريقة المثلى للتوثيق، وعدم التلاعب بالألفاظ بما لا يخدم الموثق له ولا يحفظ حقوق الناس.

المصادر والمراجع

- إبراهيمي، مراد بايزيد العياشي، (2004)، طبقات الرواة عن الإمام نافع وعلل حديثه، كلية الدراسات العليا الجامعة الأردنية، كانون الثاني.
ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات، (1979)، النهاية في غريب الحديث والأثر، بيروت: المكتبة العلمية.
الإمام مالك، مالك بن أنس، (1412هـ)، موطأ الإمام مالك، مؤسسة الرسالة.
أمير بادشاه، محمد أمين بن محمود، (1422هـ)، تيسير التحرير، بيروت: دار الفكر.
البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه، ط1، دار طوق النجاة.
البخاري، محمد بن إسماعيل، (ت: 256هـ)، التاريخ الكبير، دائرة المعارف العثمانية حيدر آباد.
الجرجاني، علي بن محمد، (1983)، كتاب التعريفات، الطبعة الأولى، لبنان: دار الكتب العلمية- بيروت.
الجزيري، عبد الرحمن بن محمد، (2003)، الفقه على المذاهب الأربعة، الطبعة الثانية، لبنان: دار الكتب العلمية- بيروت.

- الحريملي، فيصل بن عبد العزيز، (1998)، بستان الأحبار مختصر نيل الأوطار، الطبعة الأولى، الرياض: دار إشبيليا للنشر والتوزيع.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، (1405هـ)، تغليق التعليق على صحيح البخاري، الطبعة الأولى، بيروت: المكتب الإسلامي.
- الحطاب الرُّعيني، محمد بن محمد بن عبد الرحمن، (1992)، مواهب الجليل في شرح مختصر خليل، الطبعة: الثالثة، دار الفكر.
- ابن حنبل، أحمد بن محمد، (1995)، مسند الإمام أحمد، الطبعة: الأولى، القاهرة: دار الحديث.
- الدارمي، محمد بن حبان، (1408هـ)، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق، (ت: 275هـ)، سنن أبي داود، بيروت: المكتبة العصرية- صيدا.
- الذهبي، محمد بن أحمد، (1992)، الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، الطبعة الأولى، جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية.
- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، (1988)، المقدمات الممهدات، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي.
- ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد، الحنبلي (1987)، شرح علل الترمذي، الطبعة: الأولى، الأردن: مكتبة المنار - الزرقاء.
- الرازي، محمد بن أبي بكر، (1999)، مختار الصحاح، الطبعة الخامسة، بيروت: المكتبة العصرية - الدار النموذجية- صيدا.
- ابن زكريا، أحمد بن فارس، (1399هـ)، مقاييس اللغة، دار الفكر.
- العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر، (1379)، فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت: دار المعرفة.

الغيتاي، محمود بن أحمد، (ت: 855هـ)، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

القسطلاني، أحمد بن محمد، (1323هـ)، إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، الطبعة السابعة، مصر: المطبعة الكبرى الأميرية.

القضاعي، يوسف بن عبد الرحمن، (1980)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، الطبعة الأولى، بيروت: مؤسسة الرسالة.

الموردي، علي بن محمد، (1999)، الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي وهو شرح مختصر المزني، الطبعة الأولى، لبنان: دار الكتب العلمية - بيروت.

مجموعة من الباحثين (1404 - 1427)، الموسوعة الفقهية الكويتية، صادر عن: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية - الكويت، ط1، دار السلاسل - الكويت، ط2.

مسلم، مسلم بن الحجاج، (ت: 261هـ)، صحيح مسلم (المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم)، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

ابن منظور، محمد بن مكرم، (1414هـ)، لسان العرب، ط3، بيروت: دار صادر.

ابن الملقن، سراج الدين عمر بن علي، (2004)، البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، الطبعة: الأولى، السعودية: دار الهجرة للنشر والتوزيع - الرياض.

المُنَاوِي، محمد بن إبراهيم، (2004)، كشف المناهج والتناقيح في تخريج أحاديث المصاييح، دراسة وتحقيق: د. محمد إسحاق محمد إبراهيم، الدار العربية للموسوعات بيروت، الطبعة: الأولى.

النسائي، أحمد بن شعيب، (1986)، المحتجب من السنن (السنن الصغرى للنسائي)، الطبعة الثانية، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية.

النسائي، أحمد بن شعيب، (2001)، السنن الكبرى، الطبعة الأولى، بيروت: مؤسسة

الرسالة.

النووي، محيي الدين يحيى بن شرف، (1985)، *التقريب والتيسير لمعرفة سنن البشير النذير* في أصول الحديث، الطبعة الأولى، بيروت: دار الكتاب العربي.

النووي، محيي الدين يحيى بن شرف، (ت: 676هـ)، *تهذيب الأسماء واللغات*، لبنان: دار الكتب العلمية - بيروت.

الهلبي، صالح بن عثمان، *توثيق الديوان في الفقه الإسلامي*، وهو نقله من مجلة البحث العلمي والتراث الإسلامي - الصادرة عن كلية الشريعة والدراسات الإسلامية التابعة لجامعة أم القرى - العدد السادس.

References:

Ibrāhīmī, Murād Bāyazīd al-‘Ayyāshī, (2004), *Ṭabaqāt al-ruwāh ‘an al-Imām Nāfi’ wa-‘ilal ḥadīthahu*, Kullīyat al-Dirāsāt al-‘Ulyā al-Jāmi‘ah al-Urdunīyah, Kānūn al-Thānī.

Ibn al-Athīr, Majd al-Dīn Abū al-Sa‘ādāt, (1979), *al-nihāyah fī Gharīb al-ḥadīth wa-al-athar*, Bayrūt: al-Maktabah al-‘Ilmīyah.

al-Imām Mālik, Mālik ibn Anas, (1412h), *Muwatta’ al-Imām Mālik*, Mu’assasat al-Risālah.

Amīr bādshāh, Muḥammad Amīn ibn Maḥmūd, (1422h), *Taysīr al-Tahrīr*, Bayrūt: Dār al-Fikr.

al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl, *al-Jāmi‘ al-Musnad al-ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar min umūr Rasūl Allāh ﷺ wa-ayyāmuh*, Ṭ1, Dār Ṭawq al-najāh.

al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl, (Died: 256h), *al-tārīkh al-kabīr*, Dā’irat al-Ma‘ārif al-‘Uthmānīyah Ḥaydar Ābād.

al-Jurjānī, ‘Alī ibn Muḥammad, (1983), *Kitāb alt’ryfāt*, al-Ṭab‘ah al-ūlá, Lubnān : Dār al-Kutub al-‘lmyt-Bayrūt.

al-Jazīrī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad, (2003), *al-fiqh ‘alá al-madhāhib al-arba‘ah*, al-Ṭab‘ah al-thānīyah, Lubnān: Dār al-Kutub al-‘lmyt-Bayrūt.

Alhrymly, Fayṣal ibn ‘Abd al-‘Azīz, (1998), *Bustān al-aḥbār Mukhtaṣar Nayl al-awṭār*, al-Ṭab‘ah al-ūlá, al-Riyāḍ: Dār

- Ishbīliyā lil-Nashr wa-al-Tawzī‘.
- Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, Aḥmad ibn ‘Alī, (1405h), *Taghlīq al-ta‘līq ‘alā Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, al-Ṭab‘ah al-ūlá, Bayrūt: al-Maktab al-Islāmī.
- al-Ḥaṭṭāb alrru‘yny, Muḥammad ibn Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān, (1992), *Mawāhib al-Jalīl fī sharḥ Mukhtaṣar Khalīl*, al-Ṭab‘ah: al-thālithah, Dār al-Fikr.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad ibn Muḥammad, (1995), *Musnad al-Imām Aḥmad*, al-Ṭab‘ah: al-ūlá, al-Qāhirah: Dār al-ḥadīth.
- al-Dārimī, Muḥammad ibn Ḥibbān, (1408h), *al-iḥsān fī Taqrīb Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*, 11, Bayrūt: Mu’assasat al-Risālah.
- Abū Dāwūd, Sulaymān ibn al-Ash‘ath ibn Ishāq, (Died: 275h), *Sunan Abī Dāwūd*, Bayrūt: al-Maktabah al-‘sryt-Ṣaydā.
- al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad, (1992), *al-Kāshif fī ma‘rifat min la-hu riwāyah fī al-Kutub al-sittah*, al-Ṭab‘ah al-ūlá, Jiddah : Dār al-Qiblah lil-Thaqāfah al-Islāmīyah.
- Ibn Rushd, Abū al-Walīd Muḥammad ibn Aḥmad, (1988), *al-muqaddimāt almmhdāt*, al-Ṭab‘ah al-ūlá, Dār al-Gharb al-Islāmī.
- Ibn Rajab, ‘Abd al-Raḥmān ibn Aḥmad, al-Ḥanbalī (1987), *sharḥ ‘Ilal al-Tirmidhī*, al-Ṭab‘ah: al-ūlá, al-Urdun: Maktabat al-Manār-al-Zarqā’.
- al-Rāzī, Muḥammad ibn Abī Bakr, (1999), *Mukhtār al-ṣiḥāḥ, al-Ṭab‘ah al-khāmisah*, Bayrūt: al-Maktabah al-‘Aṣrīyah-al-Dār al-Namūdhajīyah – Ṣaydā.
- Ibn Zakarīyā, Aḥmad ibn Fāris, (1399h), *Maqāyīs al-lughah*, Dār al-Fikr.
- al-‘Asqalānī, Aḥmad ibn ‘Alī ibn Ḥajar, (1379h), *Fath al-Bārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Bayrūt: Dār al-Ma‘rifah.
- Alghytāby, Maḥmūd ibn Aḥmad, (Died: 855h), *‘Umdat al-Qārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Bayrūt: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- al-Qaṣṭallānī, Aḥmad ibn Muḥammad, (1323h), *Irshād al-sārī li-sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, al-Ṭab‘ah al-sābi‘ah, Miṣr: al-Maṭba‘ah al-Kubrā al-Amīrīyah.

- al-Quḍā'ī, Yūsuf ibn 'Abd al-Raḥmān, (1980), *Tahdhīb al-kamāl fī Asmā' al-rijāl*, al-Ṭab'ah al-ūlā, Bayrūt: Mu'assasat al-Risālah.
- al-Māwardī, 'Alī ibn Muḥammad, (1999), *al-Hāwī al-kabīr fī fiqh madhhab al-Imām al-Shāfi'ī wa-huwa sharḥ Mukhtaṣar al-Muzanī*, al-Ṭab'ah al-ūlā, Lubnān: Dār al-Kutub al'Imyṭ-Bayrūt.
- Majmū'ah min al-bāḥithīn (1404-1427) h, *al-Mawsū'ah al-fiqhīyah al-Kuwaytīyah*, Ṣādir 'an: Wizārat al-Awqāf wa-al-Shu'ūn al-Islāmīyah – al-Kuwayt, 1, Dār al-Salāsīl – al-Kuwayt, 2.
- Muslim, Muslim ibn al-Ḥajjāj, (Died: 261h), *Ṣaḥīḥ Muslim (al-Musnad al-ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar bi-naql al-'Adl 'an al-'Adl ilá Rasūl Allāh ṣallá Allāh 'alayhi wa-sallam)*, Bayrūt : Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Ibn manzūr, Muḥammad ibn Mukarram, (1414h), *Lisān al-'Arab*, 3, Bayrūt : Dār Ṣādir.
- Ibn al-Mulaqqin, Sirāj al-Dīn 'Umar ibn 'Alī, (2004), *al-Badr al-munīr fī takhrīj al-aḥādīth wa-al-āthār al-wāqī'ah fī al-sharḥ al-kabīr*, al-Ṭab'ah: al-ūlā, al-Sa'ūdīyah: Dār al-Hijrah lil-Nashr wa-al-Tawzī'-al-Riyāḍ.
- Almunāwī, Muḥammad ibn Ibrāhīm, (2004), *Kashf al-Manāhij wālnāqiyh fī takhrīj aḥādīth al-Maṣābīh*, dirāsah wa-taḥqīq : D. Muḥammad Ishāq Muḥammad Ibrāhīm, al-Dār al-'Arabīyah lil-Mawsū'āt Bayrūt, al-Ṭab'ah : al-ūlā.
- al-Nisā'ī, Aḥmad ibn Shu'ayb, (1986), *al-Mujtabá min al-sunan (al-sunan al-ṣuḡhrá llnsā'y)*, al-Ṭab'ah al-thānīyah, Ḥalab : Maktab al-Maṭbū'āt al-Islāmīyah.
- al-Nisā'ī, Aḥmad ibn Shu'ayb, (2001), *al-sunan al-Kubrā, al-Ṭab'ah al-ūlā*, Bayrūt: Mu'assasat al-Risālah.
- al-Nawawī, Muḥyī al-Dīn Yaḥyá ibn Sharaf, (1985), *al-Taqrīb wa-al-taysīr li-ma'rifat Sunan al-Bashīr al-Nadhīr fī uṣūl al-ḥadīth*, al-Ṭab'ah al-ūlā, Bayrūt: Dār al-Kitāb al-'Arabī.
- al-Nawawī, Muḥyī al-Dīn Yaḥyá ibn Sharaf, (Died: 676h), *Tahdhīb al-asmā' wa-al-*

lughāt, Lubnān: Dār al-Kutub al‘lmyt-Bayrūt.
 al-Hulayyil, Ṣāliḥ ibn ‘Uthmān, *tawthīq al-Dīwān fī al-fīqh al-Islāmī*, wa-huwa naqalahu min Majallat al-Baḥth al-‘Ilmī wa-al-Turāth al-Islāmī – al-ṣādirah ‘an Kullīyat al-sharī‘ah wa-al-Dirāsāt al-Islāmīyah al-tābi‘ah li-Jāmi‘at Umm al-Qurá – al-‘adad al-sādis.

التسلسل الحدتي التكويني والزمني

في سورة النبأ

(دراسة وصفية)

د. بدرية بنت سفر بن سعد سعيد الشهراني

محاضر بقسم القرآن وعلومه

كلية الشريعة وأصول الدين

جامعة الملك خالد – المملكة العربية السعودية

balhlah@kku.edu.sa

© 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: الشهراني، بدرية بنت سفر، التسلسل الحدتي التكويني والزمني في سورة النبأ (دراسة وصفية)، مجلة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، المجلد: 19، العدد: 2، 2024: 44-75.

تاريخ استلام البحث: 2024/05/25م تاريخ قبوله للنشر: 2024/06/29م

DOI: <https://doi.org/10.61821/v19i2.0169>

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى تقرير أثر الاختلاف في الترتيب الحدتي التكويني والزمني في مدلول الآيات ومعانيها في سورة النبأ، وبيان أبرز العوامل المؤثرة في اختلاف الترتيب الحدتي التكويني والزمني في سورة النبأ، من خلال دراسة التسلسل الحدتي التكويني والزمني في السورة، وبيان مناسبه لمطلع السورة ومقاصدها، وإيضاح العوامل المؤثرة في ترتيب الحوادث التكوينية. ومن خلال تتبع المنهج الوصفي تبين للباحثة أن القرآن قصد إلى تقرير الاختلاف في ترتيب الآيات التكوينية، وكذلك التسلسل الزمني لاعتبارات كثيرة منها: بلاغية ولغوية، واعتبار المنظور المشاهد، وعلى اعتبار ابتداء خلقها، وتوافق المنافع، والتزامن في الخلق، وتوصي الباحثة باستكمال دراسة أثر ترتيب الأحداث التكوينية في القرآن الكريم بالتقارير والإشارات العلمية، ودراسة التزامن في الخلق في القرآن الكريم وأثره في الترجيح.

الكلمات المفتاحية: التسلسل، الأحداث، التكوين، الزمان، سورة النبأ.

The Formative and Temporal Event Sequence in Surat Al-Naba (A Descriptive Study)

Dr. Badriya Safar Saad Saeed Al-Shahrani

Lecturer, Department of Quran and its Sciences

College of Sharia and Fundamentals of Religion, King Khalid

University, 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-Shahrani, Badriya Safar, The Formative and Temporal Event Sequence in Surat Al-Naba (A Descriptive Study), Journal of the University of Holy Quran and Islamic Sciences, volume: 19, issue:2, 2024:44-75.

DOI: <https://doi.org/10.61821/v19i2.0169>

Received: 25/05/2024

Accepted: 29/06/2024

Abstract:

This research aims to report the impact of differences in chronological and temporal order on the meanings and interpretations of the verses in Surah An-Naba. It also aims to

identify the key factors influencing these differences in Surah An-Naba through the study of the chronological and temporal sequence in the surah, elucidating its relevance to the beginning and objectives of the surah, and clarifying the factors affecting the arrangement of the formative events. By following a descriptive approach, the researcher found that Quran intends to highlight the differences in the order of the formative verses, as well as the temporal sequence for various considerations, including rhetorical, linguistic aspects, the viewer's perspective, the beginning of creation, alignment of benefits, and simultaneous creation. The researcher recommends further study on the impact of the order of formative events in Quran through scientific reports and references, as well as exploring the concept of simultaneous creation in Quran and its influence on preference.

Keywords: Sequence, Events, Formation, Time, Surah An-Naba.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، خلق كل شيء فأحسن صنعه وأتقنه، وهدى كل مخلوق لمعاشه وألهمه، والصلاة والسلام على النبي الصادق الوعد الأمين محمد وعلى آله، وأزواجه، وأصحابه، والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد:

فإن الخلق والتكوين والنشأة الأولى والآخرة وكل ما شغل أفهام الناس وعقولهم من دلائل الربوبية والألوهية من أظهر ما قصد القرآن الكريم تقريره منذ نزوله الأول، غير أن صور وطرائق تقرير ذلك اختلفت باختلاف نزول الوحي، سواء على اعتبار السور المكية أو المدنية أو غير ذلك، إلا أن هناك صوراً عامة اعتبرها القرآن في جميع مراحل نزوله، وإن اختلفت في صور عرضها، وأثرها في تقرير الاعتقاد من خلال لفت الأفهام والبصائر إلى التأمل والتفكير: كآيات التكوينية، وتسلسلها وما صاحبه من التقديم والتأخير، إما لعوامل لفظية أو معنوية أثرت في معاني الآيات ومقاصدها، وقد رأت الباحثة أن تفرد سورة النبأ بالدراسة لما امتازت به السورة من الأساليب التي أثرت أثراً كبيراً في ترتيب وتسلسل الأحداث التكوينية والزمانية

من خلال هذا البحث الذي أسمته: " التسلسل الحدتي التكويني والزمني في سورة النبأ (دراسة وصفية)".

مشكلة البحث:

تتمحور مشكلة البحث حول صور الأحداث التكوينية في سورة النبأ واختلاف الترتيب الزمني لها، إما على الترتيب أو على التقديم والتأخير، وهذا أثر أثراً كبيراً في مدلولات الآيات ومعانيها، ويمكن إبراز ذلك من خلال السؤال الآتي:

- ما أثر الاختلاف في الترتيب الحدتي التكويني والزمني في مدلول الآيات ومعانيها في سورة النبأ؟

ويتفرع عنه سؤال آخر:

- ما أبرز العوامل المؤثرة في اختلاف الترتيب الحدتي التكويني والزمني في سورة النبأ؟

أسباب اختيار البحث وأهميته:

وقفت الباحثة على كثير من الدراسات التي تناولت سورة النبأ تفسيراً وعرصاً، ومما لاحظته أن ترتيب الآيات التكوينية والزمانية في سورة النبأ له صور مختلفة، منها المتوافق مع الظاهر ومنها الخفي، فرأت أن تشرع في دراسة ذلك، ومن أبرز الأسباب التفصيلية، الآتي:

- ابتداء السورة بالاستفهام الاستنكاري وذكر الجواب المباشر بعد عدة جمل اعتراضية تتحدث عن التكوين.

- وجود أنماط مختلفة من الترتيب في السورة، سواء في ترتيب الأحداث التكوينية أو الزمانية.

- لم أجد من درس هذه الظاهرة في سورة النبأ.

- كون البحث سيجيب عن عدة تساؤلات جوهرية تصب في فهم السورة وأساليب القرآن.

أهداف البحث:

يهدف البحث إلى:

- دراسة التسلسل الحدتي التكويني والزمني في سورة النبأ، وبيان مناسبته لمطلع السورة ومقاصدها.

- كشف العوامل المؤثرة في ترتيب الحوادث التكوينية في السورة.
- الإشارة إلى أسباب ذكر الآيات الاعتراضية وأثره في ترتيب الزمان في السورة.

منهج البحث:

اتبعت الباحثة المنهج الوصفي في عرض المادة العلمية وترتيبها.

الدراسات السابقة: هناك عدد من الدراسات تناولت سورة النبأ من جهات مختلفة، ومنها:

(1) المناسبة في سورة النبأ الأستاذ المشرف: د. بولمعلي النذير، أ (ة). عيشة بن قويدر
جامعة يحي فارسالمدينة - الجزائر.

(2) الوحدة الموضوعية في سورة النبأ، صديق أحمد مالك، أستاذ مشارك بقسم الكتاب
والسنة، كلية الدعوة وأصول الدين - جامعة أم القرى بمكة المكرمة، مجلة جامعة
حضرموت للعلوم الإنسانية، علمية محكمة - نصف سنوية.

(3) من أسرار النظم في سورة النبأ، د. يحيى بن محمد عطيف، كلية اللغة العربية والعلوم
الاجتماعية - جامعة الملك خالد بأبها، مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود
الإسلامية، العدد (1) 1427هـ.

(4) سورة النبأ (دراسة لغوية وصفية) م.م. أسيل رعد تحسين، كلية الآداب - قسم اللغة
العربية، مجلة جامعة تكريت للعلوم المجلد (18) العدد (11).

(5) التماسك النصي في سورة النبأ، أمين لقمان الحبار، مجلة التربية والعلم، جامعة
الموصل - كلية التربية، مجلد (14) العدد (2).

(6) تفسير سورة النبأ: دراسة في التفسير الموضوعي، د. نجاح بنت محمد يوسف فتحي
بنجابي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الملك عبد العزيز - المملكة العربية
السعودية.

(7) بنية الحجاج وآليات بيانها في سورة " النبأ " (دراسة تطبيقية)، د. أمير فاضل
العبدلي، جامعة الحديدة، اليمن.

(8) التوجيه اللغوي والنحوي للقراءات القرآنية في سورة النبأ، م. م. أمجد عويد أحمد مجلة

الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة، (2/26).

(9) الألفاظ التي انفردت بها سورة النبأ (دراسة دلالية موضوعية)، مصطفى حميدو عليان، سليمان الدقور، دراسات، علوم الشريعة والقانون، كلية الشريعة، الجامعة الأردنية المجلد (44) العدد (4) 2017م.

وقد قسمت البحث إلى تمهيد ومبحثين، ومقدمة فيها أسباب اختيار البحث وأهميته وأهدافه ومنهج البحث والدراسات السابقة ثم الخاتمة، وفهرس للمصادر والمراجع.

هيكل البحث:

تمهيد: وفيه مدخل إلى علوم السورة ومقاصدها، ومفهوم الحدث التكويني والزمني.

المبحث الأول: التسلسل الحدتي التكويني في سورة النبأ.

المبحث الثاني: التسلسل الحدتي الزمني في السورة ومناسبته لمطلع السورة ومقاصدها.

الخاتمة: وتشمل: النتائج والتوصيات.

تمهيد: وفيه: مدخل إلى علوم السورة ومقاصدها، ومفهوم الحدث التكويني والزماني.

أولاً: مفهوم الحدث التكويني والزماني في السورة

(حَدَّثَ) الحَاءُ وَالذَّالُ وَالثَّاءُ أَصْلٌ وَاحِدٌ صَحِيحٌ، يَسْتَعْمَلُ فِي كَوْنِ شَيْءٍ لَمْ يَكُنْ، يُقَالُ حَدَّثَ أَمْرٌ بَعْدَ أَنْ لَمْ يَكُنْ. وَمِنْهُ فِي الْكَلَامِ الْحَدِيثُ؛ لِأَنَّهُ كَلَامٌ يَحْدُثُ مِنْهُ الشَّيْءُ بَعْدَ الشَّيْءِ (1).

"والحديث والحدوث: أي: نقيض القدم، يقال: حدث الشيء يحدث حدوداً وحدائث، فهو محدث وحديث. واستحدث الأمر إذا أخذ بأوله وابتدائه، ومنه حدثان الدهر، أي: حوادثه ونوبه، وما يحدث منه" (2).

ويستعمل الحديث في كل جديد من الأشياء، "والحديث: الخبر، والحدث: الإبداء، والإظهار" (3).

ويستعمل في القرب، ومنه قوله ﷺ، لعائشة رضي الله عنها: "لولا حدثان قومك بالكفر لهدمت الكعبة وبنيتها..." (4)، أي: قرب عهدهم بالكفر، ويطلق في الشريعة على المحدثات من الأمور مما خالف الشريعة (5)، قال في عمدة القاري: "...الحدث: الأمر الحادث المنكر الذي ليس بمعتاد ولا معروف في السنة" (6)، ومنه الحديث: "...وَشَرُّ الْأُمُورِ مُحْدَثَاتُهَا، وَكُلُّ بَدْعَةٍ ضَالَّةٌ" (7) جمع محدثة - بالفتح - وهي ما لم يكن معروفاً في كتاب ولا سنة ولا

(1) ينظر: أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة (2/36).

(2) ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، (3/252-254).

(3) ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، ابن سيده: (3/252-254).

(4) البخاري، صحيح البخاري: كِتَابُ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ، بَابُ ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ، وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [البقرة: 127]: (20/6) ح (4484). ومسلم في صحيح مسلم، كِتَابُ الْحَجِّ، بَابُ تَقْضِ الْكَعْبَةِ وَبَنَائِهَا: (2/969) ح (1333).

(5) ينظر: النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، (9/90).

(6) بدر الدين العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، (10/228).

(7) مسلم في صحيحه، كِتَابُ الْجُمُعَةِ، بَابُ تَخْفِيفِ الصَّلَاةِ وَالْحُطْبَةِ: (2/592) ح (867).

إجماع⁽¹⁾.

ويستعمل في التحول والتغير، ومنه ما جاء عن الحسن البصري رحمه الله: "حادثوا هذه القلوب بذكر الله"⁽²⁾ أي: "اغسلوا الدرن عنها، واجلوها بذكر الله، وتعاهدوها بذلك كما يحدث السيف بالصقال"⁽³⁾.

ويستعمل في الوقوع، يقال: حدث أمرٌ، أي: وقع⁽⁴⁾، "وحدّث الشّيء: جعله حديثاً، إذا جدّده، وبعث فيه الحدّثة والتطویر"⁽⁵⁾.
"وحدّثة السن: كناية من الشباب وأول العمر"⁽⁶⁾.

ويتعد الفعل المشدّد (حدّث) بجرّفين: (الباء) و(عن)، يقال: حدّث ب وحدّث عن، ومعناها مختلف، فإن حدّث متعدياً بـ (عن): فإنه يراد به أنه لا يحدث إلا بما رآه، وإن تعدّ بالباء، فيراد به أنه لا يحدث إلا بشيء رآه، أو سمعه، أو اختبره⁽⁷⁾.

ويستعمل حدث لمعانٍ متفرقة على اعتبار سياق الكلام ودورانه بين الحقيقة والمجاز، فيستعمل في: العجيب، الغريب، وغير المألوف، وما يظهر في السماء والهواء من شيء خارق للعادة، والفتنة، والشغب، والتمرد، والثورة⁽⁸⁾.

(1) ينظر: بدر الدين العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، (27/25).

(2) هذا النص من قول الحسن البصري، كما في ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك، النهاية في النهاية في غريب الحديث والأثر، (1/350-351)، وكما في ابن حجر العسقلاني، المطالب العالية، وهو في لفظ ابن المبارك، وفي لفظ غيره بدون "بذكر الله". ابن حجر، المطالب العالية (13/23) بتحقيق جماعة من الباحثين.

(3) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، (1/350-351).

(4) ابن منظور، لسان العرب، (2/132-133).

(5) أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، (1/453).

(6) مرتضي الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، (5/206).

(7) ينظر: رينهارت بيتر آن دُوزي، تكملة المعاجم العربية، (3/93-94).

(8) رينهارت بيتر آن دُوزي، تكملة المعاجم العربية، (3/93-94).

- التكوين:

لغة: من كون: الْكَافُ وَالْوَاوُ وَالنُّونُ أَصْلٌ يَدُلُّ عَلَى الْإِحْبَارِ عَنِ حُدُوثِ شَيْءٍ، إِمَّا فِي زَمَانٍ مَاضٍ أَوْ زَمَانٍ رَاهِنٍ⁽¹⁾، قال الخليل: "الكَوْنُ: الحدث يكون بين الناس، ويكون مصدراً من كان يكون، كقولهم: نعوذ بالله من الحور بعد الكَوْن، أي: نعوذ بالله من رجوع بعد أن كان، ومن نقص بعد كون، والكينونة في مصدر كان أحسن. والكائنة أيضاً: الأمر الحادث"⁽²⁾.

الكون: مصدر (كان) التامة، ويستعمل بمعنى: وجد واستقر، وصار، وثبت⁽³⁾. والكائنة: الأُمُرُ الحَادِثُ، ويستعمل في القيام على الشيء، ومنه قولهم: أَكْتَنَتْ بِالرَّجُلِ أَكْتِيَانًا وَكُنْتُ عَلَيْهِ أَكُونُ كَوْنًا: من الكفالة⁽⁴⁾. ومنه التكون: أي: التحرك، تقول العرب لمن تبغضه: لا كان ولا تكون، وكونه فتكون: أحدثه فحدث⁽⁵⁾.

وكون الشيء: أحدثه، قال ابن منظور: "والله مكن الأشياء يخرجها من العدم إلى الوجود"⁽⁶⁾، وقيل: "الكون: عبارة عن وجود العالم من حيث هو عالم لا من حيث إنه حق، وإن كان مراداً للوجود المطلق العام عند أهل النظر، وهو بمعنى المكون عندهم"⁽⁷⁾. ويستعمل في التركيب، والتأليف، والخلق والإيجاد من العدم إلى الوجود⁽⁸⁾.

(1) أحمد بن فارس، مقاييس اللغة (5/ 148).

(2) الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، (5/ 410)، وينظر: الأزهرى، تهذيب اللغة، (10/ 205).

(3) ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، (4/ 211)، الزبيدي، تاج العروس (36/ 69).

(4) ينظر: أحمد بن فارس، مجمل اللغة، (ص: 774). الطالقاني، المحيط في اللغة، (6/ 333).

(5) ابن منظور، لسان العرب، (13/ 364).

(6) ابن منظور، لسان العرب (13/ 365).

(7) الجرجاني، كتاب التعريفات، (ص: 188).

(8) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، (2/ 806).

– الأحداث التكوينية والزمانية:

يراد بالتسلسل التكويني والزمني مراد القرآن الكريم من خلال ذكر الأحداث المتعلقة بالخلق والتكوين، والتي تعرف عند اصطلاح المتأخرين بالآيات الكونية، أو التكوينية، وكذلك التسلسل الزمني من خلال سرد زمن الأحداث وترتيبها، فأما التسلسل الزمني فلا مشاحة في مفهومه؛ ولذلك سأشير بشيء من الإيجاز إلى مفهوم الحدث التكويني، من خلال دراسة الآيات التكوينية، أو الكونية التي تتناول الخلق والتكوين والأصول الإلهية والآيات التي تتحدث عن قدرة الله ومظاهرها في الكون والطبيعة والبشر، وأثر هذه الآيات في إظهار عظمة الله وقدرته في الخلق والتكوين، وتدعو الإنسان للتأمل في آيات الله في الكون والنظام الدقيق الذي يحكمه، قال ابن عثيمين: "...آيات الله تعالى نوعان: كونية وشرعية، فالكونية هي المخلوقات، والشرعية هي الوحي الذي أنزله الله على رسله"⁽¹⁾.

إذن: يمكن القول بأن الآيات القرآنية التكوينية هي آيات القرآن الكريم التي تعطي صورة أو وصفاً عن تكوين الكون وخلق الله للكائنات والظواهر الطبيعية، وتعتبر هذه الآيات مهمة في فهم وتدبر قدرة الله وحكمته في الخلق وتجلياتها في الكون؛ لاشتمالها على موضوعات مختلفة. مثل خلق السماوات والأرض، وخلق الإنسان، والأشجار والحيوانات، والماء والنباتات، والأجرام السماوية، والنجوم، والكواكب. وغيرها. ومن هذا المنطلق رأَت الباحثة أن تختص بدراسة هذه الآيات من جانبي الترتيب الزمني والسردية لها في سورة النبأ، والعوامل المؤثرة في هذا التسلسل، واستقراء ما فيه من الأسرار والفوائد بقدر المستطاع.

ثانياً: علوم سورة النبأ:

سميت هذه السورة في أكثر المصاحف وكتب التفسير وكتب السنة بسورة النبأ، وسميت في بعض المصاحف، وفي صحيح البخاري، وفي المحرر الوجيز لابن عطية، والكشاف

(1) ينظر: العثيمين، شرح ثلاثة الأصول، (ص: 47)

للزخشي بسورة (عم يتساءلون) (1). وسمّاها القرطبي في الجامع لأحكام القرآن بسورة (عم) (2)، بدون زيادة (يتساءلون). وتسمى أيضا: (سورة التساؤل)؛ لوقوع قوله تعالى: (عم يتساءلون) في أولها. وتسمى (سورة المعصرات)، لذكر المعصرات فيها، فهذه خمسة أسماء (3). وهي مكية بالاتفاق، نزلت بمكة بعد سورة المعارج، وهي أربعون آية عند أهل المدينة والشام والبصرة، وعدها أهل مكة وأهل الكوفة إحدى وأربعين آية، وكلمها مئة وثلاث وسبعون كلمة، وحروفها تسعمئة وسبعون حرفًا، لا ناسخ ولا منسوخ فيها (4). ووجه مناسبتها لما قبلها اشتغالها على إثبات القدرة على البعث الذي دلّ ما قبل على تكذيب الكفرة (5).

ويبدو محورها حول قضية العقيدة، وأصولها، كالإيمان بالبعث والحساب والجزاء وبالخلود في حياة قادمة إما في الجنة أبدًا أو في النار أبدًا. ومن أجل التأكيد على حقيقة البعث بعد الموت، وما يستتبعه من حساب وجزاء ابتدأت سورة النبأ باستنكار تساؤل الكافرين عنه تساؤل المنكر له أو المتشكك في إمكانية وقوعه، وألحّت بالتهديد القاطع لكل منكر أو متشكك في تلك الحقيقة الربانية الحاسمة، ثم أوردت عددًا من الآيات الكونية الدالة على طلاقة القدرة الإلهية في إبداع الخلق لتكون شهادة على أن الخالق المبدع قادر على إفناء خلقه وعلى إعادة بعثه، ولذلك أكدت السورة على حقيقة يوم البعث وأهواله وسمته باسم يوم الفصل؛ لأنه يوم وقته ربنا - سبحانه - للفصل بين العباد حيث سيجمع له كافة الخلق من الأولين والآخرين بعد فنائهم أجمعين،

- (1) ينظر: البخاري، الجامع المسند الصحيح = صحيح البخاري، (6/ 165)، الزخشي، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، (4/ 683)، ابن عطية، المحر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، (5/ 423).
- (2) ينظر: القرطبي، الجامع لأحكام القرآن (19/ 169).
- (3) ينظر: عبد الرحمن السيوطي، الإتيقان في علوم القرآن، (1/ 196).
- (4) حويش، عبد القادر بن ملاً، بيان المعاني، (4/ 412).
- (5) الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، (15/ 201).

وفناء الكون كله من حولهم؛ وذلك لحسابهم على ما قد قدموا في حياتهم الدنيا، ولجزائهم الجزاء الأوفى على ذلك. ومن الآيات الكونية التي قدمها ربنا بين يدي سورة النبأ شاهدة له - سبحانه - بطلاقة القدرة في إبداعه لخلقه ومؤكدة إمكانية البعث بل حتميته وحقيقته قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَجْعَلِ الْأَرْضَ مَهْدًا ۖ ﴿٦﴾ وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ۗ﴾ [النبأ: 6-7]، وهاتان الآيتان يمر عليهما الإنسان دون إدراك حقيقي لفضل الله تعالى في الإنعام بهما ولا بعمق الدلالة العلمية في كل منهما، لأن حقيقة ذلك لم يدركها العلماء المتخصصون إلا في العقود المتأخرة من القرن العشرين، وهذا سبق القرآني صورة من صور الإعجاز العلمي في كتاب الله (1).

(1) الإعجاز العلمي في القرآن الكريم، مناهج جامعة المدينة العالمية، (ص: 227-229).

المبحث الأول

التسلسل الحدشي التكويني في سورة النبأ

سورة النبأ من السور المكية التي تمحورت مقاصدها حول تقرير المسائل العقدية من خلال لفت الأفهام والبصائر إلى التأمل والتفكر في الآيات الكونية التكوينية، فقد ابتدأت هذه السورة بأسلوب الاستفهام الاستنكاري لما عليه حال المشركين من الجدل والمراء في الحقائق الكونية والتشريعية الدالة على حقيقة الألوهية والعبودية لله تبارك وتعالى، ثم انتقل الإخبار إلى تسلسل بعض الأحداث التكوينية والزمانية، وهي بصورة عامة تتمحور حول المشاهد والحقائق الدالة على خلق الإنسان والسموات والأرض وما يتعلق بهما من الآيات، كإرساء الجبال وخلق الأزواج والليل والنهار والشمس وإجراء السحاب وتنزيل الماء وبعث الحياة في الأرض وكل ما فيه مصلحة ومنفعة للمخلوقات عمومًا وللإنسان خصوصًا، ثم يعود النص القرآني لتوصيف مشاهد القيامة وأهواله، ثم البعث، ثم يختتم السورة ببيان مصير كل فريق من المؤمنين والكافرين⁽¹⁾، وسنأتي على دراسة هذه الأحداث من جهة تسلسل سردتها التكويني من خلال دراسة الآيات التكوينية في السورة، وهي كالاتي:

قال تعالى: ﴿ تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۖ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۝٥ أَلَمْ يَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهْدًا ۝٦ وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ۝٧ وَخَلَقْنَاكَ أَزْوَاجًا ۝٨ وَجَعَلْنَا نَوْمَكَ سُبَاتًا ۝٩ وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِيَاسًا ۝١٠ وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا ۝١١ وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ۝١٢ وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَاجًا ۝١٣ وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً نَّجَاً ۝١٤ لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا ۝١٥ وَجَنَّبْنَا الْأَفْأَا ۝١٦ إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ كَانَ مِيقَاتًا ۝١٧ يَوْمَ يُفْعُخُ فِي الْأُصُورِ فَنُتَوْنَ أَفْوَاجًا ۝١٨ وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا ۝١٩ وَسِيرَتِ الْجِبَالُ كَسَرَابًا ۝٢٠﴾ [النبأ: 5-20].

دلّ صريح القرآن والسنة في مواضع كثيرة على أن تسلسل المذكورات في هذه السورة

(1) جعفر شرف الدين، الموسوعة القرآنية، خصائص السور، (11/ 27).

من الآية الخامسة إلى الآية العشرين مبتدئٌ بخلق السماوات والأرض⁽¹⁾، ثم مهَّد الأرض وتثبيتها بالجبال، وتسخير السحاب وإنزال الماء وإخراج النبات، وبت الحياة وتهيئة الأرض للاستخلاف ثم خلق الإنسان⁽²⁾، والشواهد على ذلك كثيرة، منها:

قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَخْتَلَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْمُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَخْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيْحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: 164]، وقوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ أَسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ ﴿٢﴾ وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الشَّجَرِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشَىٰ اللَّيْلَ النَّهَارُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يُتَفَكَّرُونَ ﴿٣﴾ وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مِّنْ مَّجْمُورَاتٍ مَّجْنُوتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَزُرْعٌ وَنَخِيلٌ وَصُنَّانٌ وَعِزُّ صُنَّانٍ يُسْفَىٰ بِمَاءٍ وَحِدٍ وَنُقُضَلُ بَعْضَهَا عَلَىٰ بَعْضٍ فِي الْأَكْثَلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الرعد: 2-4].

ومن السنة ما جاء من حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال: "أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَحَدًا بِيَدَيْ قِفَالٍ: "خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ التُّرْبَةَ يَوْمَ السَّبْتِ، وَخَلَقَ فِيهَا الْجِبَالَ يَوْمَ الْأَحَدِ، وَخَلَقَ الشَّجَرَ يَوْمَ الْاِثْنَيْنِ، وَخَلَقَ الْمَكْرُوهَ يَوْمَ الثَّلَاثَاءِ، وَخَلَقَ النُّورَ يَوْمَ الْأَرْبَعَاءِ، وَبَثَّ فِيهَا الدَّوَابَّ يَوْمَ الْخَمِيسِ، وَخَلَقَ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَعْدَ الْعَصْرِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ، فِي آخِرِ الْخَلْقِ، فِي آخِرِ سَاعَةٍ مِنْ سَاعَاتِ الْجُمُعَةِ، فِيمَا بَيْنَ الْعَصْرِ إِلَى اللَّيْلِ"⁽³⁾، وغيرها من الشواهد، إلا أن هذا

(1) اختلف المفسرون في تقديم خلق السماوات على الأرض وعكسه، ولم أفصل المسألة لأنها ليست موضع الدراسة هنا، ينظر: ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، (8/2)، وقد أشار إلى هذا المشكل من المعنى الشنقيطي في كتابه: دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب، (ص: 12).

(2) ينظر: ابن الجوزي، زاد المسير في علم التفسير، (8/2)، الشنقيطي، دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب، (ص: 12).

(3) مسلم في صحيحه: كتاب صِفَةِ الْقِيَامَةِ وَالْجَنَّةِ وَالنَّارِ، بَابُ اِبْتِدَاءِ الْخَلْقِ وَخَلْقِ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ (2149/4) ح (2789).

التسلسل لازمه شيء من التقديم والتأخير، لعوامل لفظية أو معنوية أثرت في معاني الآيات ومقاصدها، كما في هذه السورة -سورة النبأ-؛ ويمكن تحليل هذه التسلسل وتوصيف العوامل المؤثرة فيه على النحو الآتي:

أولاً: ذكر بعض الأحداث متسلسلة بحسب ترتيبها في أصل الخلق:

ذكر سبحانه وتعالى بعض الأحداث التكوينية في مطلع هذه السورة مرتبة بحسب ابتداء الخلق، كقوله تعالى: ﴿ أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مَهْدًا ۖ وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ۗ وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا ۙ وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ۙ وَجَعَلْنَا أَيْلًا لِبَاسًا ۙ وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا ۙ [النبأ: 6-11]، فبيّن سبحانه وتعالى أنه خلق الأرض ثم جعلها مهدياً، وكانت مضطربة فأرساها بالجبال، قال الماتريدي: "... ذكر أن الأرض لما خلقت مادت بأهلها، فأرساها الله -تعالى- بالجبال؛ لطفاً منه، لا أن جعلها سبباً للإرساء؛ ألا ترى إلى قوله: ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْجِبَالِ فَقُلْ يَنْسِفُهَا رَبِّي نَسْفًا ۖ فَيَذَرُهَا قَاعًا صَفْصَفًا ۖ لَا تَرَى فِيهَا عِوَجًا وَلَا أَمْتًا ۗ [طه: 105-107]، فقد جعلها في ذلك الوقت مستمسكة ثابتة مستقرة بدون الجبال؛ فثبت أنها ليست بسبب للإرساء في التحقيق، ويكون فيه تعريف الخلق وجوه الحيل في الأمور إذا تعذر عليهم الوصول إليها"⁽¹⁾. ثم تلى ذلك خلق آدم فجعل منه ذريته ينتسلون، وجعل لهم الليل ليهجعوا فيه، وجعل لهم النهار صحوا يتعاشون به⁽²⁾.

ومن ذلك أيضاً ما جاء على نسق الترتيب السابق، حيث ذكر سبحانه وتعالى خلق السماوات السبع، وتسخير الشمس لتكون للأرض ضياء ودفئا، ثم ذكر تسخير السحاب وإنزال الماء، وإخراج النبات⁽³⁾، فقال: ﴿ وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ۙ وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَاجًا ۙ وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَابًا ۙ لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا ۙ وَجَعَلْنَا أَلْفَافًا ۙ ۖ [الباقع: ...] وما ذكر المهاد وما فيه أتبعه السقف الذي بدورانه يكون الوقت والزمان وما يحويه من القناديل

(1) الماتريدي، تأويلات أهل السنة، (10/ 391).

(2) ينظر: مقاتل، تفسير مقاتل بن سليمان، (ص: 580)، الطبري، جامع البيان (24/ 152).

(3) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، تفسير القرآن العظيم (8/ 307).

الزاهرة والمنافع الظاهرة لإحياء المهاد ومن فيه من العباد فقال: ﴿وَبَيَّنَّا﴾ أي: بناء عظيمًا ﴿فَوْقَكُمْ﴾ أي: عاماً لجميع جهة الفوق، وهي عبارة تدل على الإحاطة⁽¹⁾، وقال السعدي معللاً لذكر السراج بعد خلق السماوات: "... ﴿وَبَيَّنَّا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا﴾، أي: سبع سموات في غاية القوة والصلابة والشدة، وقد أمسكها الله بقدرته وجعلها سقفاً للأرض، فيها عدة منافع لهم، ولهذا ذكر من منافعها الشمس فقال: ﴿وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَاجًا﴾، نبه بالسراج على النعمة بنورها، الذي صار كالضرورة للخلق، وبالوهاج الذي فيه الحرارة على حرارتها وما فيها من المصالح"⁽²⁾.

غير أن هذا الترتيب والتسلسل الحدتي لازمه نوعان من الدلالات المعنوية، الأولى: تقديم ذكر أحداثٍ ما حُلق في الأرض على خلق السماوات وأجرامها، وهذه المسألة مصاحبة لاختلاف المفسرين في أحداث خلق السماوات والأرض، والمشكل من دلالة النصوص على أيهما خلق أولاً، والمسألة الثانية: تقديم ذكر بعض المخلوقات على أسبابها، كتقديم خلق الليل والنهار، في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِيَاسًا﴾^(١٠) وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا^(١١) وَبَيَّنَّا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا^(١٢) وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَاجًا^(١٣) [النبأ: 10-13]، على خلق الشمس التي هي سبب التعاقب بينهما، وخلقها ملازم لخلق السماوات؛ إذ الشمس أحد أجرام السماوات التي لا نحصي عدّها⁽³⁾.

ثانياً: تقديم أحداث بعض المخلوقات على بعض

كما في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مَهْدًا﴾^(٦) وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا^(٧) وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا^(٨) وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا^(٩) وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِيَاسًا^(١٠) وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا^(١١) وَبَيَّنَّا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا^(١٢) وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَاجًا^(١٣) وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً مُّجَاجًا^(١٤) لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا^(١٥) وَجَعَلْنَا أَلْفَاظًا^(١٦) [النبأ: 6-16].

(1) البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، (21/ 195-203).

(2) السعدي، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، (ص: 906).

(3) ينظر: الشنقيطي، دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب، (ص: 12-13).

حيث قدّم ذكر تسخير الليل والنهار على ذكر خلق الشمس، وقدّم خلق السماوات على ذكر تسخير الشمس؛ ولعل من أبرز مسببات هذا التقديم والتأخير في هذه السورة: الاعتبار بتفريق ابتداء الخلق وابتداء منافع الإنسان وإفادته من هذه المخلوقات، فمثلاً: خلق السماوات والأرض وفتقها عن الأرض كان في مرحلة سابقة لمراحل تسخير أجرام السماوات كالشمس والقمر للإنسان، وخلق الأرض في هذه المرحلة -مرحلة الفتق- سابق لمرحلة تسخيرها للإنسان بتسخير الشمس وجعلها دفئاً وضياءً وإنزال الماء وإخراج النبات، وهكذا، وأقوال العلماء في توجيه هذه المسألة، تتمحور حول ثلاثة محاور:

المحور الأول: التلازم الحدسي بين خلق هذه الحوادث التكوينية جميعاً، أو ما يمكن أن نسميه المصحابة، والمزامنة في الخلق، أي: أن أحداثاً كثيرة وقعت في أزمنة متوافقة كبعض أحداث خلق السماوات والأرض⁽¹⁾.

المحور الثاني: الذكر التسلسلي للأحداث التكوينية على اعتبار القريب المشاهد المُدرك بالنظر، فإن الصور الكونية المعروضة في القرآن حافلة بالأدلة العقلية على توافق خلق الكون مع خلق الإنسان، وتناسق حركة الكون مع حركة الإنسان كما في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مَهْدًا ۖ وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا ۗ وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا ۘ وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا ۙ وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا ۚ وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا ۚ وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا ۚ وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَاجًا ۚ وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَمَجًا ۚ لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا ۚ وَجَعَلْنَا أَلْفَاظًا ۚ﴾ [النبأ: 6-16]، قال عبد السلام راغب -معاصر-: "...والصور الحسية هنا قريبة من الإدراك والفهم، فالأرض ممهّدة والجبال راسية والزوجية في الخلق والنوم سبات، والليل ساتر والنهار معاش والسماوات طباق محكمة والشمس ساطعة والأمطار هاطلة من السماء والنبات طالع من الأرض... كلها صور مدركة مألوفة تحرك العقل وتدفعه إلى التأمل فيما وراءها من حكمة إلهية، وعناية ربانية في خلقها"⁽²⁾.

(1) ابن الأثير، نصر الله بن محمد، الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور، (ص: 108).

(2) عبد السلام الراغب، وظيفة الصورة الفنية في القرآن، (ص: 439).

وهذا الأسلوب مستعمل في سياق الترتيب على صيغ تسلسلت في آيات، وتغاير الترتيب اللفظي في مواضع اشتركت في الأحداث، دل على ذلك العطف بالواو في الآيات الآتية، والذي لا يفيد ترتيباً، بل يفيد الاشتراك، قال شهاب الدين النويري: "...اعلم أن فائدة العطف التشريك بين المعطوف والمعطوف عليه (1).

المحور الثالث: تقديم ما حقه التأخير، وهذا باب واسع يكثر استعماله في القرآن الكريم واللغة عمومًا، حتى قال عنه ابن الأثير: "...والحمل على المعنى واسع في هذه اللغة، وأعلم أن العرب إذا حملت على المعنى لم تكدر تراجع اللفظ" (2)، ولهذا الباب أغراض كثيرة، كتقديم ما كانت الحاجة لذكره أشدّ أو ما كان تقديمه أليق وأنسب للسياق وأقرب للمدلول عليه، أو تقديم الكلّي على جزئياته، أو تقديم السبب على المسبب، أو تقديم الدليل على المدلول، وغيرها من الأغراض، وموضع تفصيلها كتب البلاغة (3).

وكتقديم التساؤل على الأحداث التكوينية، قال الفخر الرازي: "...اعلم أنه تعالى لما حكى عنهم إنكار البعث والحشر وأراد إقامة الدلالة على صحة الحشر قدم لذلك مقدمة في بيان كونه تعالى قادرًا على جميع الممكنات عالمًا بجميع المعلومات؛ وذلك لأنه مهما ثبت هذان الأصلان ثبت القول بصحة البعث، وإنما أثبت هذين الأصلين بأن عدد أنواعًا من مخلوقاته الواقعة على وجه الإحكام والإتقان، فإن تلك الأشياء من جهة حدوثها تدل على القدرة، ومن جهة إحكامها وإتقانها تدل على العلم، ومتى ثبت هذان الأصلان وثبت أن الأجسام متساوية في قبول الصفات والأعراض، ثبت لا محالة كونه تعالى قادرًا على تحريب الدنيا بسماواتها وكواكبها وأرضها، وعلى إيجاد عالم الآخرة، فهذا هو الإشارة إلى كيفية

(1) النويري، شهاب الدين، نهاية الأرب في فنون الأدب، (70-71).

(2) ابن الأثير، نصر الله بن محمد، الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور (ص: 108).

(3) ينظر: ابن الأثير، نصر الله بن محمد المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، (2/ 173)، نهاية

الأرب في فنون الأدب (7/ 69)، الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور (ص: 176).

النظم" (1).

(1) الرازي، فخر الدين، مفاتيح الغيب (31 / 8).

المبحث الثاني

التسلسل الزمني في السورة ومناسبه لمطلع السورة ومقاصدها

يمكن تقسيم التسلسل الزمني في سورة النبأ إلى أربعة أزمنة حديثة عامة:

الأول: خلق السماوات والأرض وتسخيرها للإنسان.

والثاني: مرحلة خلق الإنسان وتكليفه، وصولاً إلى بعثة النبي ﷺ، ونزول هذه الآيات وما

بعدها.

والثالث: بداية اليوم الآخر، ابتداءً بنفخ الصور ويمتد إلى الفصل بين الفريقين -الكافرين

والمؤمنين-.

والرابع: يوم الجزاء وخلوص كلا الفريقين إما إلى الجنة وإما إلى النار، غير أن هذا التسلسل

اختلف في أوله وآخره؛ لاعتبارات معنوية ودلالية، ولاختلاف الأساليب المستعملة: كأسلوب

القطع، والفصل، والاعتراض، والتقديم والتأخير، وغيرها، وسنشير إلى ذلك بشيء من

التفصيل، فيما يأتي:

أولاً: تقديم الإخبار عن حال الناس يوم بعثة النبي ﷺ على الأحداث التكوينية:

ذهب طائفة من المفسرين إلى أن السورة نزلت في شأن تساؤل مشركي أهل مكة إثر

بعثة النبي ﷺ، فقد أخرج ابن جرير وابن أبي حاتم عن الحسن قال: "لما بعث النبي ﷺ جعلوا

يتساءلون بينهم، فنزلت: ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ ﴿١﴾ عَنِ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ ﴿٢﴾﴾ [النبأ: 1-2]"⁽¹⁾.

ومقصد السورة العام: الرد على شبهة إنكار البعث من قبل المشركين وتثبيتاً

للمؤمنين⁽²⁾، وتقريراً للوالم توحيد الألوهية والربوبية⁽³⁾، قال الماتريدي: "...ثم الأصل أن هذه

(1) ينظر: عبد الرحمن بن أبي بكر، السيوطي، لباب النقول في أسباب النزول، (ص: 208)، غازي

عناية، أسباب النزول القرآني، (ص: 402).

(2) ينظر: الرازي، مفاتيح الغيب (6/ 381)، الفيروزآبادي، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب

العزیز، (1/ 497).

(3) ينظر: البغوي، معالم التنزيل في تفسير القرآن (8/ 309)

السورة نزلت على إثر التساؤل بقوله تعالى: ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ﴾ (١) عَنِ النَّبَأِ الْعَظِيمِ ﴿﴾ [النبأ: 1-2]، فجائز أن يكون الذي حملهم على السؤال ما اعترض لهم من الشبه أو خطر ببالهم، فسألوا؛ ليبين لهم وتزول عنهم الشبه، فذكرهم عظم نعمه وعجائب تدييره وقوته وسلطانه⁽¹⁾.

وأما مقصد تقديم التساؤل وفصله عن الأحداث التكوينية بعده وافتتاح السورة به، فالثبوت، والاستنكار، وتعظيم خبر البعث والجزاء وتأكيد وقوعهما، من خلال التديل على قدرة الله وعظمته ونواميسه في المخلوقات التكوينية المشاهدة⁽²⁾.

ثانياً: فصل أحداث خلق السماوات والأرض وما بينهما وتسخيرها للإنسان على سبيل الاعتراض:

قال الزركشي مبيئاً نوع الفصل بين الاستفهام المقدم في مطلع السورة وبين ما بعدها من الأحداث التكوينية، أي: الوقف على جواب القسم في قوله تعالى: ﴿كَلَّا سَيَعْمُونَ﴾ (٤) ﴿كَلَّا سَيَعْمُونَ﴾ [النبأ: 4-5]: "... ما لا يحسن الوقف فيه عليها ولا يحسن الابتداء بها ولا تكون موصولة بما قبلها من الكلام ولا بما بعدها وذلك موضعان: في ﴿عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ﴾ [النبأ: 1]، ﴿كَلَّا سَيَعْمُونَ﴾ (٤) ﴿كَلَّا سَيَعْمُونَ﴾ [النبأ: 4-5]، وكذا في التكاثر: ﴿ثُمَّ كَلَّا سَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ [التكاثر: 4]، فلا يحسن الوقف عليها ولا الابتداء بها"⁽³⁾.

وحجة ما ذهب إليه الزركشي: اعتراض، أي: ذكرت الآيات التكوينية بين الاستفهام وجوابه وبين تفصيل الأحداث الزمنية المتسلسلة لأحداث يوم البعث ويوم الجزاء، قال السيوطي: "... ﴿إِنَّا أَنْذَرْتَكُمْ عَذَابًا قَرِيبًا﴾ [النبأ: 40]، وهو النبأ العظيم الذي قرّبه بقوله: ﴿كَلَّا سَيَعْمُونَ﴾ [النبأ: 4]"⁽⁴⁾، أي: أن طائفة من المفسرين ذهبوا إلى أن النبأ المتساءل عنه

(1) ينظر: الماتريدي، تأويلات أهل السنة، (10 / 397).

(2) دروزة محمد عزت، التفسير الحديث (5 / 404).

(3) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، (1 / 373).

(4) عبد الرحمن السيوطي، مراصد المطالع في تناسب المقاطع والمطالع (ص: 77).

هو القيامة، وابتدأه البعث، وانتهاه المصير إلى الجنة أو النار، فكان ما بين الخبرين -خبر التساؤل وخبر البعث جملة اعتراضية- غرضها التأكيد على القدرة والإعادة بعد الإيجاد من عدم، قال البقاعي: "...ولما بين أن يوم الفصل هو النبأ العظيم بعد أن دلّ عليه وذكر ما فيه من المسير، ذكر ما إليه من الدارين المصير"⁽¹⁾.

ثالثاً: ذكر يوم الفصل وتسلسل أحداثه بعد الجمل الاعتراضية

بعد ذكر دلائل القدرة على ابتداء الخلق والإعادة عاد سياق الآيات لترتيب التسلسل الزمني، وتوصيف يوم الفصل وتفصيل أحداثه من البعث إلى الجزاء والحساب والخلود في الجنة أو النار، حيث بدأ التسلسل الزمني بأحداث يوم البعث قال تعالى: ﴿إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ كَانَ مِيقَتًا ﴿١٧﴾ يَوْمَ يُفْعَلُ فِي الصُّورِ فَنَأْتُونَ أَفْوَاجًا ﴿١٨﴾ وَفُتِحَتِ السَّمَاءُ فَكَانَتْ أَبْوَابًا ﴿١٩﴾ وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا ﴿٢٠﴾﴾ [النبأ: 17-20]، ثم أوردته بذكر جهنم، وأهلها، فقال: ﴿إِنَّ جَهَنَّمَ كَانَتْ مِرْصَادًا ﴿٢١﴾ لِلطَّغْيِينَ مَتَابًا ﴿٢٢﴾ لَيْثِينَ فِيهَا أَحْقَابًا ﴿٢٣﴾ لَا يَذُقُونَ فِيهَا بَرْدًا وَلَا شَرَابًا ﴿٢٤﴾ إِلَّا هَمِيمًا وَغَسَاقًا ﴿٢٥﴾ جَزَاءً وَفَاقًا ﴿٢٦﴾ إِنَّهُمْ كَانُوا لَا يَرْجُونَ حِسَابًا ﴿٢٧﴾ وَكَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كِذَابًا ﴿٢٨﴾ وَكُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ كِتَابًا ﴿٢٩﴾ فَذُوقُوا فَلَنْ نَزِيدَكُمْ إِلَّا عَذَابًا ﴿٣٠﴾﴾ [النبأ: 21-30]، ثم ذكر الجنة وأهلها، فقال: ﴿إِنَّ لِلْمُتَّقِينَ مَفَازًا ﴿٣١﴾ حَدَائِقَ وَأَعْنَابًا ﴿٣٢﴾ وَكَوَاعِبَ أَتْرَابًا ﴿٣٣﴾ وَكَأْسَادَ هَائِلًا ﴿٣٤﴾ لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا وَلَا كِذَابًا ﴿٣٥﴾ جَزَاءً مِمَّنْ عَطَاءَ حِسَابًا ﴿٣٦﴾﴾ [النبأ: 31-36]⁽²⁾.

قال النيسابوري (ت: 850هـ) في تعليل ذكر يوم الفصل بعد ذكر تسلسل الأحداث التكوينية: "...واعلم أن هذه التسعة نظرًا إلى حدوثها وإمكانها تدل على الفاعل المختار، ونظرًا إلى ما فيها من الإتيان والإحكام تدل على كمال علمه وحكمته الذاتية. وبعد ثبوت كماله في هذه الأوصاف لم يبق للمتأمل شك في إمكان الحشر"⁽³⁾، وقال أبو السعود

(1) البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور (21/ 203).

(2) البقاعي، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور (21/ 200).

(3) نظام الدين الحسن بن محمد النيسابوري، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، (6/ 431).

(ت: 982هـ) مبيّنًا التسلسل الزمني وما صاحبه من التقديم والتأخير: "﴿إِنَّ يَوْمَ الْفَصْلِ كَانَ مِيقَاتًا﴾ [النبأ: 17]: شروعٌ في بيان سرِّ تأخير ما يتساءلون عنه ويستعجلون به، ونوعٌ تفصيليٌ لكيفية وقوعه وما سيلقونه عند ذلك من فُنون العذاب حسبما جرى به الوعيدُ إجمالاً، أي: إِنَّ يَوْمَ فَصَلِ اللهُ عَزَّ وَجَلَّ بَيْنَ الْخَلَائِقِ كَانَ فِي عِلْمِهِ وَتَقْدِيرِهِ مِيقَاتًا وَمِيعَادًا لِبَعْثِ الْأَوْلَى وَالْآخِرِينَ"⁽¹⁾.

الخاتمة

وتشمل: النتائج والتوصيات.

أولاً: أبرز النتائج:

- دلّ صريح السورة على أن تسلسل المذكورات التكوينية والزمانية في سورة النبأ موافق لبعض الأحاديث المشكّلة التي اختلف أهل الحديث في تصحيحها بسبب المشكل من معانيها، فكان لهذا الترتيب أثر كبير في ترجيح معانيها.
- بعد افتتاح السورة بسؤال إنكاري اعترض بين السؤال وجوابه آيات تكوينية لقصد تمهيد تقرير الإجابة، وذلك من خلال إثبات القدرة المطلقة على الخلق.
- تنوع ترتيب الأحداث التكوينية في السورة لعدة اعتبارات، منها:
 - 1- اعتبارات بلاغية ولغوية.
 - 2- اعتبار المنظور المشاهد، أي: ترتيب الأحداث بحسب القدرة على إدراكها.
 - 3- اعتبار ابتداء الخلق
 - 4- اعتبار توافق المنافع، أي: ذكر المنافع المتقاربة على ترتيب واحد، ثم ذكر غيرها على نفس النحو.
 - 5- اعتبار تقرير التزامن في الخلق، أي: ذكر كل ما يمكن أن يكون خلق مع غيره في الزمان نفسه.

(1) أبو السعود، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، (9/ 88)

وأما تسلسل الزمان في تسلسل ذكره على اعتبارين:

الأول: اعتبار الزمان في الآيات التكوينية في مواضع دون مواضع.

الثاني: انضباط الزمان بذكر الواقع المشاهد، ثم الاعتراض ثم يوم الحساب، ثم المآل والمرجع، ثم العود إلى الواقع المشاهد لتأكيد وتقرير جواب السؤال، أي أن القرآن أجاب عن السؤال الإنكاري بصور مباشرة وغير مباشرة، فأما المباشرة فبعد ذكر أهوال اليوم الآخر بعد الاعتراض. وأما غير المباشرة فبالتعريض بالقدرة على خلق ما هو أعظم وأكبر من خلق الإنسان وإعادته.

ثانياً: التوصيات والمقترحات:

توصي الباحثة بدراسة:

- أثر ترتيب الأحداث التكوينية في القرآن الكريم بالتقارير والإشارات العلمية، كاختلاف المتقدمين والمعاصرين في أيهما خلق أولاً، الشمس أم الأشجار وغيرها من صور الحياة على الأرض، فإن العلم الحديث يقول بأن الحياة على الأرض تستحيل بغير وجود الشمس، وكثير من متقدمي المفسرين يرون غير ذلك.
- دراسة التزامن في الخلق في القرآن الكريم وأثره في الترجيح.

المصادر والمراجع

- إبراهيم مصطفى، وآخرون، (د. ت)، المعجم الوسيط، دار الدعوة.
- ابن الأثير الجزري، نصر الله بن محمد، (1375هـ)، الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام والمنثور، مطبعة المجمع العلمي.
- ابن الأثير الجزري، نصر الله بن محمد، (د. ت)، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، القاهرة: دار نفضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع.
- ابن الأثير، المبارك بن محمد، (1979)، النهاية في غريب الحديث والأثر، بيروت: المكتبة العلمية.
- الأزهري، محمد بن أحمد، (2001)، تهذيب اللغة، ط1، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

- الإعجاز العلمي في القرآن الكريم، كود المادة: GUQR5313 و GAQD5133، المرحلة: ماجستير، المؤلف: مناهج جامعة المدينة العالمية، الناشر: جامعة المدينة العالمية.
- الألوسي، محمود بن عبد الله، (1415 هـ) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.
- 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).
- بدر الدين العيني، محمود بن أحمد، (د. ت)، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- البغوي، الحسين بن مسعود، (1997)، معالم التنزيل في تفسير القرآن، ط4، دار طيبة للنشر والتوزيع.
- البقاعي، إبراهيم بن عمر، (د. ت)، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، القاهرة: دار الكتاب الإسلامي.
- الجرجاني، علي بن محمد، (1983)، التعريفات، ضبطه وصححه جماعة من العلماء بإشراف الناشر، ط1، لبنان: دار الكتب العلمية بيروت.
- جلال الدين السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، (1974)، الإتيقان في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- جلال الدين السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، (1426هـ)، مرصد المطالع في تناسب المقاطع والمطالع - بحث في العلاقات بين مطالع سور القرآن وخواتيمها، قرأه وتممه: د. عبد المحسن بن عبد العزيز العسكر، ط1، المملكة العربية السعودية: مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، الرياض.
- جلال الدين السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، (د. ت)، لباب النقول في أسباب النزول، لبنان دار الكتب العلمية - بيروت.

- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، (1422هـ)، زاد المسير في علم التفسير، ط1، بيروت: دار الكتاب العربي.
- أبو حاتم الرازي، عبد الرحمن بن محمد، (1419هـ)، تفسير القرآن العظيم، ط3، المملكة العربية السعودية: مكتبة نزار مصطفى الباز.
- حويش، عبد القادر بن ملاً، (1965)، بيان المعاني، ط1، دمشق: مطبعة الترقى.
- دروزة، محمد عزت، (1383هـ)، التفسير الحديث، ط1، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية.
- الراغب، عبد السلام أحمد، (2001)، وظيفة الصورة الفنية في القرآن، ط1، حلب: فصلت للدراسات والترجمة والنشر.
- الرازي، محمد بن عمر، (1420هـ) مفاتيح الغيب، ط3، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- رينهارت بيتر آن دوزي (1979 - 2000)، تكملة المعاجم العربية، نقله إلى العربية وعلق عليه: ج1 - 8: محمد سليم النعيمي، ج9، 10: جمال الخياط، ط1، الجمهورية العراقية: وزارة الثقافة والإعلام.
- الزركشي، محمد بن عبد الله، (1957)، البرهان في علوم القرآن، ط1، دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه.
- الزنجشيري، محمود بن عمرو، (1407هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ط3، بيروت: دار الكتاب العربي.
- السعدي، عبد الرحمن بن ناصر، (2000)، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، ط1، مؤسسة الرسالة.
- أبو السعود أفندي، محمد بن محيي الدين محمد، (د. ت)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- ابن سيده، علي بن إسماعيل، (2000)، المحكم والمحيط الأعظم، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.
- شرف الدين، جعفر، (1420هـ)، الموسوعة القرآنية، خصائص السور، ط1، بيروت: دار

التقريب بين المذاهب الإسلامية.

الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار، (1996)، دفع إيهاام الاضطراب عن آيات الكتاب، ط1، القاهرة: مكتبة ابن تيمية.

الصاحب بن عباد، إسماعيل ابن عباد، (1994)، المحيط في اللغة، ط1، لبنان: عالم الكتب، بيروت.

الطبري، محمد بن جرير، (د. ت)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مكة المكرمة: دار التربية والتراث.

الغثمين، محمد بن صالح، (2004)، شرح ثلاثة الأصول، ط4، دار الثريا للنشر.

ابن عطية، عبد الحق بن غالب، (1422هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.

عمر، أحمد مختار، (2008)، معجم اللغة العربية المعاصرة، ط1، عالم الكتب.

غازي عناية، (1991)، أسباب النزول القرآني، ط1، بيروت: دار الجيل.

الغرناطي، أحمد بن إبراهيم، (1990)، البرهان في تناسب سور القرآن، المغرب: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد، (د. ت)، العين، دار ومكتبة الهلال.

الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، (د. ت)، بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، القاهرة: لجنة إحياء التراث الإسلامي.

القرطبي، محمد بن أحمد، (1964)، الجامع لأحكام القرآن، ط2، القاهرة: دار الكتب المصرية.

القزويني، أحمد بن فارس، (1986)، مجمل اللغة، ط2، بيروت: مؤسسة الرسالة.

القزويني، أحمد بن فارس، (1979)، معجم مقاييس اللغة الرازي، دار الفكر.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر، (1419 هـ)، تفسير القرآن العظيم، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون.

الماتريدي، محمد بن محمد، (2005)، *تأويلات أهل السنة*، ط1، لبنان: دار الكتب العلمية - بيروت.

مرتضى الزبيدي، محمد بن محمد، (د. ت)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، دار الهداية. مسلم، مسلم بن الحجاج، (1955)، *(الصحيح المسند) صحيح مسلم*، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه.

مقاتل، مقاتل بن سليمان، (1423هـ)، *تفسير مقاتل بن سليمان*، ط1، بيروت: دار إحياء التراث.

ابن منظور، محمد بن مكرم، (1414هـ)، *لسان العرب*، ط3، بيروت: دار صادر. نظام الدين النيسابوري، الحسن بن محمد، (1416هـ)، *غرائب القرآن ورغائب الفرقان*، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.

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

النويري، أحمد بن عبد الوهاب، (1423هـ)، *نهایة الأرب في فنون الأدب*، ط1، القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية.

References:

Ibrāhīm Muṣṭafá, wa-ākharūn, (N. D), *al-Mu'jam al-Wasīf*, Dār al-Da'wah.

Ibn al-Athīr al-Jazarī, Naṣr Allāh ibn Muḥammad, (1375h), *al-Jāmi' al-kabīr fī ṣinā'at al-manẓūm min al-kalām wa-al-manthūr*, Maṭba'at al-Majma' al-'Ilmī.

Ibn al-Athīr al-Jazarī, Naṣr Allāh ibn Muḥammad, (N. D), *al-mathal al-sā'ir fī adab al-Kātib wa-al-shā'ir*, al-Qāhirah : Dār Nahḍat Miṣr lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī'.

Ibn al-Athīr, al-Mubārak ibn Muḥammad, (1979), *al-nihāyah fī Gharīb al-ḥadīth wa-al-athar*, Bayrūt : al-Maktabah al-'Ilmīyah.

al-Azharī, Muḥammad ibn Aḥmad, (2001), *Tahdhīb al-lughah*, 1st ed, Bayrūt: Dār Ihya' al-Turāth al-'Arabī.

- al-I'jāz al-'Ilmī fī al-Qur'ān al-Karīm, Kūd al-māddah: GUQR5313 wGAQD5133, *al-marḥalah: mājistīr*, al-mu'allif: Manāhij Jāmi'at al-Madīnah al-'Ālamīyah, al-Nāshir: Jāmi'at al-Madīnah al-'Ālamīyah.
- al-Alūsī, Maḥmūd ibn 'Abd Allāh, (1415 H) *Rūḥ al-ma'ānī fī tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm wa-al-Sab' al-mathānī*, 1st ed, Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.
- 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*, 1st ed, Dār Ṭawq al-najāh. (muṣawwarah 'an al-sultānīyah b'dāfh trqym Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī).
- Badr al-Dīn al-'Aynī, Maḥmūd ibn Aḥmad, (N. D), *'Umdat al-Qārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Bayrūt : Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- al-Baghawī, al-Ḥusayn ibn Mas'ūd, (1997), *Ma'ālim al-tanzīl fī tafsīr al-Qur'ān*, 4th ed, Dār Ṭaybah lil-Nashr wa-al-Tawzī'.
- al-Biqā'ī, Ibrāhīm ibn 'Umar, (N. D), *naẓm al-Durar fī tanāsub al-āyāt wa-al-suwar*, al-Qāhirah: Dār al-Kitāb al-Islāmī.
- al-Jurjānī, 'Alī ibn Muḥammad, (1983), *al-rifāt, ḍabaṭahu wa-ṣaḥḥaḥahu Jamā'at min al-'ulamā' bi-ishrāf al-Nāshir*, 1st ed, Lubnān: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah Bayrūt.
- Jalāl al-Dīn 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.
- Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr, (1426h), *Marāṣid al-Maṭāli' fī tanāsub al-Muqāṭi' wa-al-maṭāli' - baḥth fī al-'Alāqāt bayna Maṭāli' suwar al-Qur'ān wkhwātymhā, qara'ahu wa-tammamahu : D. 'Abd al-Muḥsin ibn 'Abd al-'Azīz al-'Askar, Ṭ1, al-Mamlakah al-'Arabīyah al-Sa'ūdīyah : Maktabat Dār al-Minhāj lil-Nashr wa-al-Tawzī', al-Riyāḍ.*
- Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr, (N. D), *Lubāb al-nuqūl fī asbāb al-nuzūl*, Lubnān Dār al-Kutub al-'lmyt-Bayrūt.

- Ibn al-Jawzī, ‘Abd al-Rahmān ibn ‘Alī, (1422H), *Zād al-Musayyar fī ‘ilm al-tafsīr*, 1, Bayrūt : Dār al-Kitāb al-‘Arabī.
- Abū Ḥātim al-Rāzī, ‘Abd al-Rahmān ibn Muḥammad, (1419h), *tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, 3, al-Mamlakah al-‘Arabīyah al-Sa‘ūdīyah: Maktabat Nizār Muṣṭafá al-Bāz.
- Ḥuwaysh, ‘Abd al-Qādir ibn Mullā, (1965), *bayān al-ma‘ānī*, 1st ed, Dimashq : Maṭba‘at al-Taraqqī.
- Darwazah, Muḥammad ‘Izzat, (1383h), *al-tafsīr al-ḥadīth*, 1st ed, al-Qāhirah: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabīyah.
- 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-Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar, (1420h) *Mafātīḥ al-ghayb*, 3rd ed, Bayrūt : Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Rynhārt Bītir Ān dūzī (1979-2000), *Takmilat al-ma‘ājim al-‘Arabīyah, naqalahu ilá al-‘Arabīyah wa-‘allaqa ‘alayhi: j 1-8: mḥmmad salym aln‘aymy, j 9, 10: Jamāl al-Khayyāt*, 1, al-Jumhūrīyah al-‘Irāqīyah: Wizārat al-Thaqāfah wa-al-I‘lām.
- al-Zarkashī, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh, (1957), *al-burhān fī ‘ulūm al-Qur’ān*, 1st ed, Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabīyah ‘Īsá al-Bābī al-Ḥalabī wa-shurakā’ih.
- al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ‘Amr, (1407h), *al-Kashshāf ‘an ḥaqā’iq ghawāmiḍ al-tanzīl*, 3rd ed, Bayrūt : Dār al-Kitāb al-‘Arabī.
- al-Sa‘dī, ‘Abd al-Rahmān ibn Nāṣir, (2000), *Taysīr al-Karīm al-Rahmān fī tafsīr kalām al-Mannān*, 1st ed, Mu’assasat al-Risālah.
- Abū al-Sa‘ūd Afandī, Muḥammad ibn Muḥyī al-Dīn Muḥammad, (N. D), *Irshād al-‘aql al-salīm ilá mazāyā al-Kitāb al-Karīm*, Bayrūt: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- Ibn sydh, ‘Alī ibn Ismā‘īl, (2000), *al-Muḥkam wa-al-Muḥīṭ al-A‘ẓam*, 1st ed, Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- Sharaf al-Dīn, Ja‘far, (1420h), *al-Mawsū‘ah al-Qur’ānīyah, Khaṣā’is al-suwar*, 1st ed, Bayrūt : Dār al-Taqrīb bayna al-

- madhāhib al-Islāmīyah.
- al-Shinqīṭī, Muḥammad al-Amīn ibn Muḥammad al-Mukhtār, (1996), *Daf' Ṭhām alāḍṭrāb 'an āyāt al-Kitāb*, 1st ed, al-Qāhirah: Maktabat Ibn Taymīyah.
- al-Ṣāḥib ibn 'Abbād, Ismā'īl Ibn 'Abbād, (1994), *al-muḥīṭ fī al-lughah*, 1st ed, Lubnān : 'Ālam al-Kutub, Bayrūt.
- al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr, (N. D), *Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl āy al-Qur'ān, Makkah al-Mukarramah: Dār al-Tarbiyah wa-al-Turāth*.
- al-'Uthaymīn, Muḥammad ibn Ṣāliḥ, (2004), *sharḥ thalāthat al-uṣūl*, 4th ed, Dār al-Thurayyā lil-Nashr.
- Ibn 'Aṭīyah, 'Abd al-Ḥaqq ibn Ghālib, (1422H), *al-muḥarrir al-Wajīz fī tafṣīr al-Kitāb al-'Azīz*, 1st ed, Bayrūt : Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.
- 'Umar, Aḥmad Mukhtār, (2008), *Mu'jam al-lughah al-'Arabīyah al-mu'āṣirah*, 1st ed, 'Ālam al-Kutub.
- Ghāzī 'Ināyat, (1991), *asbāb al-nuzūl al-Qur'ānī*, 1st ed, Bayrūt : Dār al-Jīl.
- al-Gharnāṭī, Aḥmad ibn Ibrāhīm, (1990), *al-burhān fī tanāsub suwar al-Qur'ān*, al-Maghrib: Wizārat al-Awqāf wa-al-Shu'ūn al-Islāmīyah.
- al-Farāhīdī, al-Khalīl ibn Aḥmad, (N. D), *al-'Ayn, Dār wa-Maktabat al-Hilāl*.
- Alfyrwz'ābādā, Muḥammad ibn Ya'qūb, (N. D), *Baṣā'ir dhawī al-Tamīz fī Laṭā'if al-Kitāb al-'Azīz*, al-Qāhirah : Lajnat Iḥyā' al-Turāth al-Islāmī.
- al-Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad, (1964), *al-Jāmi' li-aḥkām al-Qur'ān*, ṭ2, al-Qāhirah: Dār al-Kutub al-Miṣrīyah.
- al-Qazwīnī, Aḥmad ibn Fāris, (1986), *Mujmal al-lughah*, 2nd ed, Bayrūt : Mu'assasat al-Risālah.
- al-Qazwīnī, Aḥmad ibn Fāris, (1979), *Mu'jam Maqāyīs allght al-Rāzī, Dār al-Fikr*.
- Ibn Kathīr, Ismā'īl ibn 'Umar, (1419 H), *tafṣīr al-Qur'ān al-'Azīm*, 1st ed, Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, Manshūrāt Muḥammad 'Alī

Bayḍūn.

- al-Māturīdī, Muḥammad ibn Muḥammad, (2005), *Ta'wīlāt ahl al-Sunnah*, 1st ed, Lubnān: Dār al-Kutub al-'lmyt-Bayrūt.
- Murtaḍá al-Zubaydī, Muḥammad ibn Muḥammad, (N. D), *Tāj al-'arūs min Jawāhir al-Qāmūs*, Dār al-Hidāyah.
- Muslim, Muslim ibn al-Ḥajjāj, (1955), (*al-ṣaḥīḥ al-Musnad*) *Ṣaḥīḥ Muslim ..*, al-Qāhirah : Maṭba'at 'Īsá al-Bābī al-Ḥalabī wa-Sharikā'uh.
- Muqātil, Muqātil ibn Sulaymān, (1423h), *tafsīr Muqātil ibn Sulaymān*, 1st ed, Bayrūt: Dār Iḥyā' al-Turāth.
- Ibn manzūr, Muḥammad ibn Mukarram, (1414h), *Lisān al-'Arab*, 3rd ed, Bayrūt: Dār Ṣādir.
- Nizām al-Dīn al-Nīsābūrī, al-Ḥasan ibn Muḥammad, (1416h), *gharā'ib al-Qur'ān wa-raghā'ib al-Furqān*, T1, Bayrūt : Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.
- al-Nawawī, Muḥyī al-Dīn Yaḥyá ibn Sharaf, (1392h), *al-Minhāj sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj*, 2nd ed, Bayrūt : Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- al-Nuwayrī, Aḥmad ibn 'Abd al-Wahhāb, (1423h), *nihāyat al-arab fī Funūn al-adab*, 1st ed, al-Qāhirah: Dār al-Kutub wa-al-Wathā'iq al-Qawmīyah.

قواعد وأحكام النشر والتأليف

في القانون اليمني

د. عمر جمال عمر السقاف أ.مجدي محفوظ كرامة بافطيم

أستاذ القانون العام المساعد ماجستير في القانون العام

رئيس قسم القانون مدير إدارة الرقابة

كلية الحقوق والتوعية القانونية

جامعة أرخبيل سقطرى بمكتب وزارة الشؤون القانونية م/حضر موت

Om.ja.sq@gmail.com Majdi65541@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: السقاف، عمر. جمال وبافطيم، مجدي. محفوظ، قواعد وأحكام النشر والتأليف في القانون اليمني، مجلة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، المجلد: 19، العدد: 2، 2024: 76-113.

تاريخ استلام البحث: 2024/06/15م تاريخ قبوله للنشر: 2024/08/28م

DOI: <https://doi.org/10.61821/v19i2.0170>

الملخص:

هدفت هذه الورقة إلى تسليط الضوء على قواعد وأحكام النشر والمطبوعات، وذلك باستعراض القوانين والتشريعات اليمنية التي نظمتها وبينت أحكامها؛ وبالرغم من أن الهدف الأساس لهذه الدراسة هو العرض الموجز لهذه التشريعات والتعريف بها في الوسط البحثي والأكاديمي وغيرها من الأوساط المهتمة؛ إلا إن التوقف عند أهم الأحكام التي تضمنتها تلك التشريعات يعد هدفاً سعت إلى تحقيقه هذه الورقة أيضاً، مع ما يستتبع ذلك من استظهار الغايات التي توخاها المقتن من تلك الأحكام والنصوص قدر الإمكان.

وقد انطلقت الدراسة من أهم القوانين والتشريعات اليمنية التي عيّنت بأحكام النشر والمطبوعات وهي ثلاثة تشريعات: قانون الصحافة والمطبوعات رقم (25) لسنة 1990م؛ الذي نظم أحكام المطابع ودور النشر والقواعد المنظمة لعملها والمحظورات الواجب توخيها، وقانون حقوق المؤلف والحقوق المجاورة رقم (15) لسنة 2012م؛ الذي تضمن أيضاً أحكاماً عديدة تخص المؤلفين وحقوقهم والمصنفات وأنواعها، وأخيراً قانون الجرائم والعقوبات الصادر بالقرار الجمهوري بقانون رقم (12) لسنة 1994م؛ الذي حدد جرائم النشر والعلانية والمسؤولية على مرتكبيها ورتب العقوبات عليها.

أخيراً، فقد خرجت الدراسة بعدد من التوصيات والمعالجات المقترحة من أهمها: مواصلة الجهود المبذولة في لفت الانتباه للتشريعات محل الدراسة باعتبار ذلك جزءاً مهماً من التوعية القانونية بهذا المجال، كما أوصت الدراسة الكُتّاب والمؤلفين والباحثين بالحرص على مسألة الإيداع القانوني لمؤلفاتهم حفظاً لها من الاعتداء وتعزيزاً لموقفهم حال وجود أي نزاع قضائي لاحقاً، بالإضافة إلى ذلك أوصت الدراسة الصحفيين والكُتّاب والناشرين وأصحاب المطابع بالإمام التام بالأحكام والشروط التي يجب أن يمارسوا أعمالهم على وفقها، وعلى رأسها مسألة محظورات النشر والجرائم والعقوبات المترتبة عليها عند قيام المسؤولية الجنائية والإدارية على مرتكبيها.

الكلمات المفتاحية: قواعد، أحكام، نشر، تأليف.

Rules and regulations of publishing and authorship in Yemeni law

Dr. Omar Gamal Omar Alsakkaf
Assistant Professor of Public Law

Head of Law Department, Faculty of Law, Socotra Archipelago University

Magdi Mahfoud Karama Bafataim
Master's degree in Public Law

Director of the Department of Control and Legal Awareness at the Office of the Ministry of Legal Affairs, Hadhramout Governorate

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

Citation: Alsakkaf, Omar. Gamal, Bafataim. Magdi Mahfoud, Rules and regulations of publishing and authorship in Yemeni law, Journal of the University of Holy Quran and Islamic Sciences, volume: 19, issue:2, 2024:76-113.

DOI: <https://doi.org/10.61821/v19i2.0170>

Received: 15/06/2024

Accepted: 28/08/2024

Abstract:

This paper aimed to shed light on the provisions of publishing and publications, by reviewing the Yemeni laws and legislation that organized them and clarified their provisions. Although the main goal of this study is to briefly present all of these legislations and introduce them to the research and academic community and other interested circles; However, stopping at the most important provisions included in those legislations is a goal that this paper also sought to achieve, with the consequent highlighting of the goals that the legislator sought from those provisions and texts as much as possible.

The study started from the most important Yemeni laws and legislation that dealt with the provisions of publishing and publications, which are three pieces of legislation: Press and Publications Law No. (25) of 1990 AD; Which regulated the provisions of printing presses and publishing houses, the rules regulating their work, the prohibitions that must be observed,

and the Copyright and Related Rights Law No. (15) of 2012 AD; Which also included many provisions relating to authors, their rights, works and their types, and finally the Crimes and Punishments Code issued by Republican Decree Law No. (12) of 1994 AD; Which defined the crimes of publishing and publicity, the responsibility on their perpetrators, and arranged the penalties for them.

Finally, the study came out with a number of recommendations and proposed treatments, the most important of which are: continuing the efforts made to draw attention to the legislation under study, as this is an important part of legal awareness in this field. The study also recommended that writers, authors, and researchers be careful about the issue of the legal deposit of their writings in order to protect them from attack and strengthen their position in the event of The existence of any legal dispute later. In addition, the study recommended that journalists, writers, publishers, and printing press owners be fully aware of the terms and conditions according to which they must carry out their work, most important of which is the issue of publishing prohibitions, crimes, and penalties resulting from criminal and administrative liability for their perpetrators.

Keywords: Grammar, Provisions, Publishing, Authoring.

المقدمة:

تُعد مجالات التأليف والنشر من المجالات المهمة والحساسة، وبخاصة عندما تستكشف مكوناتها دراسة قانونية بحتة، حيث إنه وكما أن للتأليف وأعمال النشر جزئيات فنية، فإن له قواعد وأحكامًا قانونية حرصت التشريعات في الدول على تنظيمها وإفرادها.

وتكمن أهمية دراستنا في مدى استفادة واستيعاب المؤلفين والكتّاب للقواعد التي وردت في التشريعات المنظمة للتأليف والنشر، ومدى حاجة تلك التشريعات للتحديث والتطوير لمواكبة التطور المطرد في أساليب التأليف ونظم النشر المقارنة.

وتهدف دراستنا إلى تسليط الضوء على قواعد وأحكام النشر والمطبوعات في التشريع اليمني، وذلك من خلال استعراض النصوص التي نظمتمتها وبيّنت أحكامها، وعلى الرغم من أن الهدف الأساس لهذه الدراسة هو العرض والتحليل الموجز لمجمل تلك التشريعات والتعريف بها في الوسط البحثي والأكاديمي؛ وغيرها من الأوساط المهتمة؛ إلا إن التوقف عند أهم القواعد والأحكام التي تضمنتها تلك التشريعات يُعد هدفًا سعت إلى تحقيقه هذه الورقة أيضًا، مع ما يستتبع ذلك من استظهار الغايات التي توخاها المقتن من تلك الأحكام والنصوص بقدر الإمكان.

والجدير بالإشارة، أن نطاق البحث قد تم تحديده في أهم القوانين والتشريعات اليمنية التي عُنيت بأحكام النشر والمطبوعات، وهي ثلاثة تشريعات؛ أولها: قانون حماية حق المؤلف والحقوق المجاورة رقم (15) لسنة 2012م، والذي تضمن أحكامًا عديدة تتعلق بالمؤلفين وحقوقهم والمصنفات وأنواعها، وثانيها: قانون الصحافة والمطبوعات رقم (25) لسنة 1990م، والذي نظم أحكام دور النشر والمطابع والقواعد الحاكمة لعملها ومحظورات النشر الواجب عدم تجاوزها، وثالثها: قانون الجرائم والعقوبات الصادر بالقرار الجمهوري بقانون رقم (12) لسنة 1994م، والذي حدد جرائم النشر والعلانية، والمسؤولية التي تقع على مرتكبيها، ونص على العقوبات لكل جريمة.

كما استعرضت الدراسة النصوص التي تُنظم مسألة الإيداع القانوني للمؤلفات في

التشريعات آنفة الإشارة، ومدى اهتمام المؤلفين والأوساط العلمية بحفظ حقوق التأليف. وإلحاقاً بذلك، خرجت الدراسة بعدد من التوصيات والمعالجات المقترحة يمكن أن تكون عصارة هذا الجهد المتواضع، وتحقيقاً لذلك، قُسمت دراستنا هذه على مبحثين: استعرضنا في المبحث الأول منها: قواعد وأحكام النشر في التشريع اليمني، وفي المبحث الثاني: محظورات النشر في التشريع اليمني، على وفق التبويب الآتي:

المبحث الأول: قواعد وأحكام النشر في التشريع اليمني.

المطلب الأول: قواعد وأحكام النشر في قانون حماية حق المؤلف والحقوق المجاورة.

المطلب الثاني: قواعد وأحكام النشر في قانون الصحافة والمطبوعات.

المبحث الثاني: محظورات النشر.

المطلب الأول: محظورات النشر في قانون الصحافة والمطبوعات.

المطلب الثاني: محظورات النشر في قانون الجرائم والعقوبات.

المبحث الأول

قواعد وأحكام النشر

بداية القول، يمكن التأكيد على إن المشرع اليمني قد نظم أعمال النشر قانونيًا في عدة تشريعات تتابع إصدارها، وهي على سبيل الحصر في قانون حق المؤلف والحقوق المجاورة وقانون الصحافة والمطبوعات وقانون الجرائم والعقوبات، وفي هذا المبحث سنستعرض قواعد النشر في قانوني حق المؤلف والحقوق المجاورة، والصحافة والمطبوعات؛ على النحو الآتي:

المطلب الأول: قواعد وأحكام النشر في قانون حماية حق المؤلف والحقوق المجاورة

استهل قانون حماية حق المؤلف والحقوق المجاورة النافذ تعريفات المفردات الواردة فيه ببيان تعريف المؤلف بأنه: "كل مبدع ابتكر بجهده أيًا من المصنفات الأدبية أو الفنية أو العلمية، ويعتبر مؤلفًا الشخص الذي ينسب إليه المصنف سواء كان ذلك بذكر اسمه على المصنف أو بأي طريقة أخرى"، وبهذا فتح المشرع اليمني الباب على مصراعيه لإطلاق صفة المؤلف على المبدعين والمبتكرين في جميع المجالات الأدبية والفنية والعلمية. كما عرّف المُصنّف بأنه: "أي عمل أدبي أو علمي أو فني مبتكر أيًا كان نوعه أو طريقة التعبير عنه أو أهميته أو الغرض منه"⁽¹⁾، مؤكّدًا على عنصر الابتكار، بصرف النظر عن النوع والأهمية والغرض منه.

وإحافًا بذلك فنّد المشرع في المادة عينها أن النشر هو: "وضع نسخ من المصنف في متناول الجمهور بموافقة المؤلف أو صاحب الحقوق المجاورة، أو من آلت إليه الحقوق، وبكمية تفي بحاجة الجمهور"، فالنشر مجموع العمليات التي يمر بها المطبوع من أول كونه مخطوطًا حتى يصل يد القارئ، كما يُعرف بأنه: العملية التي تتضمن جميع الأعمال الوسيطة بين كتابة النص الذي يقوم به المؤلف؛ ووضع هذا النص بين أيدي القراء عن طريق المكتبات التجارية

(1) المادة (2) من القانون رقم (15) لسنة 2012م بشأن حماية حق المؤلف والحقوق المجاورة، منشور في الجريدة الرسمية العدد (14) لسنة 2012م.

والموزعين.⁽¹⁾

والمصنّف الجماعي حدّد مفهوم المشرّع هو: "المصنّف الذي يضعه أكثر من مؤلف، بمبادرة وتوجيه من شخص طبيعي أو اعتباري، يتكفل بنشره اسمه وتحت إدارته، ويندمج عمل المؤلفين له في الهدف الذي قصد الوصول إليه هذا الشخص"، بيد أن المصنّف المشترك يحمل المعنى الأنف الذكر عينه، وهو: "المصنّف الذي يشترك في تأليفه أكثر من مؤلف، سواء أمكن فصل عمل كل منهم أو كان الفصل متعذر".⁽²⁾

وقد حرص المشرع على توفير الحماية القانونية للمصنّفات المبتكرة في مجالات الآداب والفنون والعلوم أيّاً كان نوعها أو شكلها أو قيمتها أو طريقة التعبير عنها، أو الغرض من تأليفها، وذلك بمجرد ابتكار المصنّف من دون الحاجة إلى أي إجراء شكلي آخر، حيث تشمل الحماية القانونية اليمنيين والأجانب الذين ينتمون إلى الدول الأعضاء في الاتفاقيات والمعاهدات الدولية للملكية الفكرية التي تكون اليمن طرفاً فيها، وبوجه خاص المصنّفات الآتية:⁽³⁾

- 1- المصنّفات المكتوبة أو المطبوعة كالكتب والكتيبات والمجلات والصحف والمواقع الإلكترونية والنشرات، وغيرها من المواد المكتوبة.
- 2- المصنّفات التي تُلقى شفاهاً كالمحاضرات والخطب والمواعظ.
- 3- المصنّفات الموسيقية سواء كانت مصحوبة بكلمات أم لم تكن.
- 4- مصنّفات التصوير الفوتوغرافي وما شابه ذلك.
- 5- المصنّفات التمثيلية والمسرحية، والمسرحيات الغنائية والموسيقية ومصنّفات التمثيل الصامت وتصاميم الرقص.
- 6- المصنّفات السمعية، والسمعية البصرية.

(1) عليان، ربحي مصطفى والسامرائي إيمان، النشر الإلكتروني، ص 13.

(2) راجع المادة (2) من قانون حق المؤلف والحقوق المجاورة، مصدر سبق ذكره.

(3) راجع المادة (3) من القانون.

- 7- مصنفات الرسم بالخطوط أو بالألوان، والحفر، والزخرفة، والمنحوتات الحجرية، والنقوش المعدنية أو الخشبية، والمفروشات، وأية مصنفات أخرى.
- 8- مصنفات الخرائط التخطيطية والمخططات الكروكية.
- 9- المصنفات المجسمة المتعلقة بالجغرافيا أو الطبوغرافيا أو العلوم أو العمارة.
- 10- برامج الحاسب الآلي.
- 11- قواعد البيانات إذا كانت مبتكرة من حيث الاختيار أو الترتيب لمحتوياتها.
- 12- عنوان المصنف إذا كان مميزاً ومبتكراً ولم يكن لفظاً جارياً للدلالة على موضوع المصنف.

وبمقتضى نصوص القانون، تستفيد من أحكام الحماية للمصنفات أعلاه؛ مصنفات وموضوعات الحقوق المجاورة القائمة وقت صدور ذلك القانون، شريطة عدم دخولها في الملك العام من قبل⁽¹⁾.

كما تشمل الحماية التي قررها القانون، مصنفات الترجمة والتحويل والتلخيص والتعديل والشرح والتحقيق والمصنفات المشتقة من تعابير الفلكلور، ومجموعة المصنفات والتعابير الفلكلورية للتراث الشعبي التقليدي شريطة أن تكون مبتكرة من حيث اختيار أو ترتيب محتوياتها، وكل ذلك شريطة عدم الإخلال بحماية المصنفات الأصلية التي وردت في المادة (الثالثة) من قانون حق المؤلف والحقوق المجاورة⁽²⁾.

واستثنى القانون من الحماية؛ الأفكار والإجراءات وأساليب العمل وطرق التشغيل

(1) يُقصد بالحقوق المجاورة كما عرّفها د. خالد ممدوح إبراهيم: الحقوق التي ترتبت على حق المؤلف، والتي تكون مشابهة له من عملية تحويل في هذا العمل، بهدف إتاحتها للجمهور، أو هي تلك التسجيلات الصوتية والهيئات الإذاعية المتصلة بها. أنظر مؤلفه: حقوق الملكية الفكرية، الطبعة الأولى، الدار الجامعية، القاهرة، 2010م، ص 476. كما عرّفها المشرع اليمني في قانون حق المؤلف والحقوق المجاورة في المادة (2)، مصدر سبق ذكره.

(2) راجع المادة (4) من قانون حق المؤلف والحقوق المجاورة، مصدر سبق ذكره.

والمفاهيم والمبادئ والبيانات، ولو كان مُعبّر عنها أو موصوفة أو موضحة أو مدرجة في مُصنّف، كذا الوثائق الرسمية كنصوص القوانين واللوائح والأوامر الحكومية والأحكام القضائية والاتفاقيات الدولية وسائر الوثائق الرسمية وكذا اللغات أو الترجمات المنقول إليها، كذا الأخبار الإعلامية التي يكون فحواها مجرد سرد للوقائع والأحداث.⁽¹⁾

وتتقرر حماية المصنفات لتأكيد حقوق المؤلف المتصلة بها اتصالاً وثيقاً، حيث إن للمؤلف نوعين من الحقوق، أحدهما أدبيّاً والآخر مالياً، فمضمون الحق الأدبي: السلطة التي تخولها هذا الحق لصاحبه _ أي المؤلف _ وهي سلطات متعددة، ترمي جميعها إلى تأكيد أبوة المؤلف على مُصنّفه، وكفالة احترام هذا المصنف.

واستناداً إلى ما سبق، تُثبت للمؤلف الحقوق الأدبية الآتية:⁽²⁾

- 1- الحق في تقرير نشر المصنف لأول مرة، وتحديد طريقة النشر.
- 2- الحق في نسبة المصنف إليه باسمه الحقيقي أو باسم مستعار أو بدون ذكر الاسم.
- 3- الحق في منع أي حذف أو تغيير أو إضافة أو تحريف أو تحوير أو تعديل على المصنف، أو كل مساس آخر بذات المصنف، يكون ضاراً بشرفه أو بسمعته.
- 4- الحق في إجراء أي تعديل على المصنف سواء بالتغيير أو التنقيح أو الحذف أو الإضافة.

5- الحق في سحب المصنف من التداول إن وجدت المحكمة أسباباً جدية لذلك، ويلزم المؤلف في هذه الحالة دفع تعويض عادل لمن آلت إليه حقوق الاستغلال المالي.

وقد نص القانون على أن هذه الحقوق أبدية غير قابلة للتنازل أو التقادم أو التصرف بها، وتنتقل بعد وفاة المؤلف إلى ورثته الشرعيين، وإذا لم يكن للمؤلف وارث؛ تتولى الوزارة مباشرة هذه الحقوق، فالحق الأدبي من الحقوق اللصيقة بشخصية المؤلف، وإن كان يتميز عن غيره من الحقوق اللصيقة بالشخصية؛ في أنه يُعد عنصراً في حق المؤلف الذي يرد على

(1) راجع المادة (5) من القانون.

(2) راجع المادة (6)، (7) من القانون، والوزارة المشار إليها في هذه المادة هي وزارة الثقافة.

المصنف عينه، فهو حقًا دائمًا لا يجوز التصرف فيه ولا الحجز عليه.

أما الحق المالي للمؤلف فيُعبر عن الحق المادي للمؤلف، يعني حقه في استغلال المصنّف الذي ابتكره استغلالاً مالي بأية طريقة يختارها، حيث يتمتع المؤلف بحق استثنائي في الترخيص أو المنع لأي استغلال لمصنّفه وبخاصة الأعمال الآتية: (1)

1- نسخ المصنف.

2- الترجمة أو التلخيص أو الشرح أو التحوير أو التعديل أو إعادة التوزيع للعمل

الموسيقي.

3- توزيع نسخ من المصنف عن طريق البيع أو بأي طريقة أخرى ناقلة للملكية.

4- تأجير برامج الحاسب الآلي والمصنّفات المثبتة في تسجيل صوتي أو سمعي بصري.

5- الأداء العلني أو النقل إلى الجمهور.

وبين القانون أن الحقوق المالية تنتقل عن طريق الإرث بعد وفاة المؤلف، أو عندما يتصرف فيها المؤلف ذاته تصرفاً كفله له القانون. حيث يجوز له نقل أي من حقوقه السالفة الذكر بشرط أن يكون النقل أو التصرف مكتوباً، ويُحدد فيه الحق محل التصرف، مع بيان الغرض منه ومدة الاستغلال ومكانه، كما يحق لمن آل إليه التصرف أن يمارس بصفته الشخصية جميع الحقوق التي نُقلت إليه؛ بما في ذلك نقل الحق إلى الغير. (2)

ويُعد المؤلف مالكاً لكامل الحقوق المالية على مُصنّفه ما لم يتصرف بها صراحة كلياً أو جزئياً، ولا يُعد تصرف المؤلف بجزء من حقوقه المالية ترخيصاً منه لاستغلال أي حق مالي آخر، فهو يتقاضى مقابلًا ماليًا نقدياً أو عينياً أو الجمع بينهما نظير نقل حق أو أكثر من حقوق الاستغلال المالي إلى الغير، على أساس المشاركة في الحصول على نسبة من الإيراد الناتج عن الاستغلال؛ أو بمبلغ مقطوع، وإذا تبين أن الاتفاق فيه غبن فاحش بحق المؤلف، أو أصبح كذلك لظروف طرأت بعد التعاقد؛ جاز للمحكمة إعادة النظر في المقابل المالي

(1) راجع المادة (8) من قانون حق المؤلف والحقوق المجاورة، مصدر سبق ذكره.

(2) راجع المادة (10) من القانون.

المتفق عليه. (1)

واستتباعاً لذلك، لا يُعد تصرف المؤلف في النسخة الأصل للمصنف تنازلاً عن الحقوق المالية على هذا المصنف، كما يُعد باطلاً كل تصرف يقوم به المؤلف في مجموع إنتاجه الفكري المستقبلي. (2)

وبطبيعة الحال، تحل الوزارة محل المؤلف المتوفى في مباشرة حقوقه المالية إذا لم يكن له وارث شرعي، ولم يكن في حياته قد نقل حقوقه المالية للغير لمدة الحماية المقررة في القانون وهي (خمسين عاماً) بعد وفاته. (3)

وفي الصدد عينه، فإن مباشرة الحقوق المالية على المصنفات المشتركة والجماعية يكون لجميع المؤلفين للمصنف، فيُعد الجميع مالكين للمصنف بالتساوي، ما لم يتفق كتابة على خلاف ذلك، ولا يجوز لأي من الشركاء في تأليف المصنف المشترك الانفراد في ممارسة حقوق المؤلف على المصنف إلا بموافقة جميع شركائه في التأليف، وإذا حصل خلاف بينهم يكون الفصل بينهم ودياً أو عبر المحكمة، ويحق لأي من الشركاء في تأليف المصنف المشترك رفع الدعاوى عند وقوع اعتداء على حق المؤلف. (4)

وتجدر الإشارة، إلى أنه في حالة وفاة أحد الشركاء في تأليف المصنف المشترك، ولم يكن له وارث شرعي أو لم يوص بحقوقه للغير؛ يؤول نصيبه إلى باقي الشركاء أو إلى ورثتهم، ما لم يتفق على خلاف ذلك، وما لم تكن هناك مصلحة عامة تقتضي تدخّل المحكمة، وإذا كان من الممكن فصل عمل كل مؤلف وتمييزه على حدة؛ جاز لأي منهم التفرد في استغلال العمل الذي تولى تأليفه. وتكون الحقوق المالية على المصنف الجماعي للشخص الطبيعي أو الاعتباري الذي بادر وتحمل المسؤولية في انجاز ونشر المصنف باسمه وتحت إدارته، كما يكون

(1) راجع المادة (12) من قانون حق المؤلف والحقوق المجاورة، مصدر سبق ذكره.

(2) راجع المواد (13، 14) من القانون.

(3) راجع المواد (15، 31) من القانون.

(4) راجع المادة (16) من القانون.

لمؤلف العمل الأدبي في المصنف الموسيقي الحق في الترخيص بالأداء العلني أو السماح بتنفيذه أو بنشره أو عمل نسخ منه، ويكون له أيضاً الحق في نشر العمل الأدبي خاصته فقط.⁽¹⁾

وجدير بالتأكيد، أن مدة حماية الحقوق المالية للمؤلف تكون طيلة حياته؛ ولمدة (خمسين) عاماً بعد وفاته، كما تسري مدة حماية الحقوق المالية للمصنف المشترك طيلة حياة مؤلفي المصنف ولمدة (خمسين) عاماً بعد وفاة آخر من بقي حياً من الشركاء في تأليف المصنف، وتسري مدة الحماية بالنسبة للمصنف الذي ينشر من دون ذكر اسم المؤلف أو نشر باسم مستعار لمدة (خمسين) سنة اعتباراً من بداية السنة الميلادية التالية لأول نشر للمصنف، وإذا كشف المؤلف عن شخصيته تُحسب مدة الحماية من الـ(خمسين) سنة التي قرّرت له في أحكام هذا القانون. وتُحسب مدة الحماية من تاريخ أول نشر للمصنف بغض النظر عن إعادة النشر إلا إذا أدخل المؤلف عند إعادة نشره تعديلاً جوهرياً عليه، بحيث يمكن اعتباره مصنفًا جديدًا لتحسب له مدة حماية جديدة، كذلك الحال في المصنف الذي يتكون من عدة أجزاء أو مجلدات مستقلة عن بعضها؛ فيُعد كل جزء أو مجلد مصنفًا مستقلًا لغرض احتساب مدة حماية جديدة.⁽²⁾

وعلى الرغم من نصوص الحماية المشددة التي جاء بها المشرع؛ إلا أنه أوجد استثناءات وقيود على الحقوق المالية، حيث نص على أنه: "يجوز دون إذن من المؤلف أو من آل إليه الحق القيام بالأعمال التالية:

1- الاستخدام الشخصي للمصنف عن طريق النسخ⁽³⁾ أو الترجمة أو الاقتباس أو المشاهدة التلفزيونية، شرط أن لا يخل هذا الاستخدام أو يلحق ضرراً بالمصالح المشروعة للمؤلف.

(1) راجع المواد (17، 18، 19، 20) من القانون.

(2) راجع المواد (34، 36) من القانون.

(3) يمكن القول إن النسخ قد يحقق ضرراً محتملاً بحقوق المؤلف ومصالحه المشروعة، وهو ما يُعد نقضاً لما جاءت به هذه الفقرة في نهايتها.

- 2- استعمال المصنف لأغراض التعليم أو التدريب سواء كان منشورًا أو واردًا ضمن برنامج إذاعي أو تلفزيوني أو تسجيل صوتي بصري، وبالقدر الذي يحقق الغرض، مع الإشارة إلى المصدر واسم المؤلف، وبشرط ألا يكون هذا الاستعمال بقصد تحقيق ربح مادي.
- 3- الاستشهاد بفقرات أو مقتطفات من مصنف آخر بهدف الإيضاح أو الشرح أو النقد وبالقدر الذي يحقق الغرض، مع الإشارة إلى المصدر واسم المؤلف، وينطبق هذا الاستثناء أيضًا على الفقرات المنقولة من المقالات والدوريات الصحفية.
- 4- التقاط الصور الفوتوغرافية لأي كائن سبق تصويره فوتوغرافيًا.⁽¹⁾

وفي السياق عينه، يجوز من دون إذن من المؤلف أو من صاحب الحق؛ النسخ من صحيفة أو دورية لمقال اقتصادي أو سياسي أو ديني، أو لبرنامج إذاعي له ذات الطابع، أو نقل هذا المقال أو البرنامج إلى الجمهور؛ وذلك في الحالات التي لا يكون حق التصريح بالنسخ أو النقل إلى الجمهور محفوظًا بشكل صريح للمؤلف أو لصاحب الحق، مع الإشارة في هذه الحالة إلى المصدر واسم المؤلف إن وُجد، كما يجوز للمكتبات العامة والهيئات والمؤسسات الثقافية والمعاهد التعليمية، من دون إذن من المؤلف أو من صاحب الحق، نسخ مصنف محمي طبقًا لأحكام هذا القانون عن طريق التصوير الفوتوغرافي أو ما شابهه؛ شرط أن يكون النسخ وعدد النسخ بالقدر الذي يفي باحتياجات أنشطتها، وأن لا يخل هذا النسخ أو يلحق ضررًا بالمصالح المشروعة للمؤلف، وعلى وجه الخصوص يجوز النسخ في الحالات التالية:

- 1- النسخ لمقال منشور أو لمصنف قصير أو مستخرج من مصنف، إذا كان الهدف من النسخ حاجة الشخص الطبيعي في استخدامه لأغراض إجراء الدراسات والأبحاث، شرط أن يكون النسخ مرة واحدة أو على فترات متباعدة وفقًا لما تحدده اللائحة.
- 2- النسخ بهدف المحافظة على النسخة الأصلية، أو لتحل محلها إن فقدت أو تلفت أو أصبحت غير صالحة للاستخدام ويتعذر الحصول على بديل عنها بشروط مقبولة أو

(1) راجع المادة (40) من قانون حق المؤلف والحقوق المجاورة، مصدر سبق ذكره.

نفذت طبعتها. (1)

ومن نافلة القول، وعلى سبيل الاستثناء إنه يجوز لوسائل الإعلام؛ من دون إذن من المؤلف أو ممن آل إليه الحق، أن تنشر الخطب والمحاضرات والأحاديث، وكذا المرافعات القضائية أثناء النظر في المنازعات، والمصنفات المعروضة علناً للجمهور، مع الإشارة إلى المصدر واسم المؤلف، ولا يجوز للمؤلف أو صاحب الحق بعد نشر المصنف؛ منع الغير من عرض أو أداء أو تمثيل أو إلقاء المصنف أمام جمع عائلي أو أمام جمعية خيرية، أو في أثناء المناسبات الرسمية، أو في منشأة تعليمية؛ طالما كان ذلك لا يستهدف تحقيق عائد مادي مباشر أو غير مباشر، كما يجوز من دون إذن من المؤلف أو صاحب الحق؛ نسخ مصنف محمي طبقاً لأحكام هذا القانون، لاستعماله في الإجراءات القضائية أو الإدارية، مع الإشارة إلى المصدر واسم المؤلف، كما أعطى المشرع لكل يعنى الحق أن يطلب من الوزارة ترخيص شخصي غير حصري وغير قابل للتنازل، بالنسخ أو الترجمة أو بهما معاً لمصنف محمي طبقاً لأحكام هذا القانون، لغرض تلبية الاحتياجات العامة للجمهور وللأغراض التعليمية والدراسات والأبحاث، ويصدر هذا الترخيص من الوزير بقرار مسبب، ويحدد فيه المقابل المادي العادل للمؤلف أو من آل إليه الحق، على وفق حالات تحددها اللائحة، هذا أجمعه إذا أثبت طالب الترخيص أنه سبق أن طلب من صاحب الحق التصريح بالنسخ ورفض طلبه، أو أنه لم يتمكن من العثور على صاحب الحق بعد بذل الجهد اللازمة. (2)

كما نظم المشرع اليمني في قانون حق المؤلف والحقوق المجاورة؛ إجراءات إبداع المؤلفين لمصنفاتهم، حيث نص على أنه: "يجوز لأي من المؤلفين أو من أصحاب الحقوق المجاورة، طبقاً لما تحدده اللائحة؛ القيام بإيداع مصنف أو تسجيل صوتي أو أداء أو برنامج إذاعي أو تلفزيوني، وذلك بتقديم طلب إلى الإدارة المختصة، موقع منه أو من وكيله، ويرفق به البيانات والوثائق الآتية:

(1) راجع المواد (41 الفقرة أ، 42) من قانون حق المؤلف والحقوق المجاورة، مصدر سبق ذكره.

(2) راجع المواد (43، 44، 45، 46) من القانون.

1- اسم ونوع المصنف أو التسجيل الصوتي أو الأداء أو البرنامج الإذاعي أو التلفزيوني.

2- اسم وعنوان وصفة طالب الإيداع.

3- نسخة من المصنف أو التسجيل الصوتي أو الأداء أو البرنامج الإذاعي أو التلفزيوني، ويستثنى من ذلك الصور واللوحات الزيتية والمائية والتمائيل والتصاميم والأعمال التي لا يوجد لها إلا أصل واحد فقط، فيكتفى في هذه الحالة بإرفاق صورة لذلك العمل على ثلاثة أبعاد، تبين وتوضح شكل وهيئة العمل، وتحدد اللائحة أي استثناءات أخرى بهذا الخصوص.

4- تقديم تعهد خطي من طالب الإيداع بأحقية ملكيته للمصنف وفقاً لأحكام هذا القانون.

5- نسخة من التوكيل الصادر من المؤلف أو صاحب الحقوق المجاورة مصادق عليها، إذا تم الإيداع بالوكالة.

6- دفع رسوم الإيداع التي تحددها اللائحة، ويجب ان لا تزيد عن أي رسم حكومي مشابه.

وتتولى الإدارة المختصة فحص البيانات والوثائق المرفقة بطلب الإيداع، وقيد الطلب في السجل المخصص لذلك وإجراءات الطلب.⁽¹⁾

الجدير بالملاحظة، أن المشرع اليمني قد قرر الحماية لحق المؤلف والحقوق المجاورة؛ ولو لم يحم ذلك المؤلف بالإيداع، كون الحق الأدبي حقاً لصيقاً بشخصية المؤلف ينبغي دائماً حمايته.⁽²⁾

وطبقاً لما ورد، تمنح الوزارة لطالب الإيداع شهادة إيداع مجاناً لمرة واحدة، ويدفع طالب الإيداع رسماً مقابل الحصول على شهادة إيداع إضافية. ويمكن التأكيد بنص القانون

(1) راجع المادة (51، 49) من قانون حق المؤلف والحقوق المجاورة، مصدر سبق ذكره.

(2) راجع المادة (50) من القانون.

أن شهادة الإيداع تُعد وثيقة على صحة الوقائع أو الوثائق المدووعة، ومرجعاً لبيانات حقوق المؤلف والحقوق المجاورة.⁽¹⁾

المطلب الثاني: قواعد وأحكام النشر في قانون الصحافة والمطبوعات

في مستهل الحديث عن القواعد العامة للنشر في قانون الصحافة والمطبوعات؛ يجدر بنا أن نلاحظ تأخر تحديث هذا القانون بنصوص جديدة تواكب الحاجة المعاصرة لتقنين النشر الصحفي بكافة جزئياته، وحيث إن أول ما نورده في معرض دراستنا لقواعد النشر في هذا القانون؛ التعاريف التي نص عليها المشرع للمفاهيم المرتبطة بموضوع دراستنا.

حيث عرّف المشرع الناشر بأنه: "ذلك الشخص الطبيعي أو الاعتباري الذي يتولى نشر أي مطبوع، ويلزم بتدوين اسمه عليه"، وهو ما يؤكد عدم اعتداد القانون إلاً بالناشر المعلن اسمه على المطبوع. كما عرّف المشرع دار النشر بأنها: "الجهة التي تتولى إعداد وتجهيز المطبوعات للطبع وإخراجها للنشر والتوزيع والاتجار بها".⁽²⁾

وكان المشرع في قانون الصحافة والمطبوعات النافذ؛ قد أكد على الحق الدستوري الذي نُصَّ عليه في دستور الجمهورية اليمنية المعدل لعام 2001م: "تكفل الدولة حرية البحث العلمي والإنجازات الأدبية والفنية والثقافية المتفكرة وروح وأهداف الدستور، كما توفر الوسائل المحققة لذلك، وتقدم الدولة كل مساعدة لتقدّم العلوم والفنون، كما تشجع الاختراعات العلمية والفنية والإبداع الفني، وتحمي الدولة نتائجها"⁽³⁾. فعبر قانون الصحافة والمطبوعات بأن: "حرية المعرفة والفكر والصحافة والتعبير والاتصال والحصول على المعلومات؛ حق من حقوق المواطنين لضمان الإعراب عن فكرهم بالقول والكتابة أو

(1) راجع المواد (52، 53) من قانون حق المؤلف والحقوق المجاورة، مصدر سبق ذكره.

(2) راجع المادة (2) من قانون رقم (25) لسنة 1990م بشأن الصحافة والمطبوعات، منشور في الجريدة الرسمية العدد (15) لسنة 1990م.

(3) راجع المادة (27) من دستور الجمهورية اليمنية المعدل لعام 2001م، منشور في الجريدة الرسمية العدد (7)، الجزء الثاني، في 1/إبريل/2001م.

التصوير أو الرسم أو بأية وسيلة أخرى من وسائل التعبير، وهي مكفولة لجميع المواطنين وفق أحكام الدستور، وما تنص عليه أحكام هذا القانون".⁽¹⁾

لذا، فالأساس الدستوري متين ومؤسس للقواعد التشريعية المنظمة لموضوعات التأليف والنشر والإعراب عن الفكر والرأي، وقد أورد النص الدستوري وسائل عديدة لضمان التعبير السليم عن هذه الحقوق، بل قام بتوفير الضمانات القانونية اللازمة لحماية حقوق الصحفيين والمبدعين وحقهم في التعبير من دون تعرضهم لأي مساءلة غير قانونية يكفلها القانون، ما لم تكن بالمخالفة لأحكامه.⁽²⁾

وفي هذا الإطار، نظّم المشرع اليمني المسائل المتعلقة بإنشاء المكتبات والمطابع ودور النشر، فاشتراط على كل من يرغب بمزاولة مهنة استيراد وبيع وتوزيع وتداول الكتب والمطبوعات والمجلات الثقافية والمواد القرطاسية، وإقامة المعارض الثقافية أن يحصل على ترخيص كتابي مسبق من وزارة الثقافة.⁽³⁾

وتماشياً مع ذلك، حرص المشرع أيضاً على تنظيم شؤون الطباعة والمطابع⁽⁴⁾؛ حيث أوجب لإنشاء مطبعة واستثمارها الحصول على ترخيص بذلك من وزارة الثقافة، ويقدم طلب

(1) راجع المادة (3) من قانون الصحافة والمطبوعات، مصدر سبق ذكره.

(2) في هذا المعنى راجع المادة (6) من القانون.

(3) راجع المادة (56) الفقرة أ، (59) من قانون الصحافة والمطبوعات، مرجع سابق. وقد عرّف المشرع اليمني المكتبة في المادة (2) من القانون عينه بأنها: "المكان المعد لعرض وبيع المطبوعات من كتب ومجلات وصحف وغيره". مصدر سبق ذكره.

(4) عرف المشرع اليمني المطبعة في المادة (2) من قانون الصحافة والمطبوعات بأنها: "كل آلة أو مجموعة الآت أو جهاز أعد لطبع أو تسجيل الكلمات أو الرسومات أو الرسوم أو الصور بقصد نشرها أو تداولها، ولا يشمل ذلك الجهاز المعد للتصوير الشمسي، ولا الآلات الكاتبة العادية والأجهزة التي تستعمل لسحب صور الوثائق والمستندات"، كما عرّف المطبوعات بأنها: "كل الكتابات والرسوم وأشربة التسجيل الصوتية أو المرئية أو القطع الموسيقية أو الصور الشمسية متى نقلت بطرق علمية أو تقنية حديثة أو غير ذلك من وسائل التعبير القابلة للتداول"، مصدر سبق ذكره.

الترخيص إلى الجهة المختصة بالوزارة مشتملاً على البيانات الآتية: اسم مالك المطبعة ومكان إقامته وتاريخ ميلاده، واسم المطبعة ونوع الآلات المستخدمة فيها وعددها ومقرها وعنوان إدارتها، واسم المسؤول عن إدارتها ومكان إقامته وتاريخ ميلاده، ورقم القيد في السجل التجاري.⁽¹⁾

وتجدر الإشارة، إلى أن طلب الترخيص يُقدم إلى الوزارة وبدورها تقوم بالبت فيه خلال ثلاثين يوماً من تاريخ تقديم إليها، فإذا انقضت المدة من دون رد؛ أو رفضت الوزارة منح الترخيص يجوز لصاحب الشأن (طالب الترخيص) التظلم مباشرة إلى القضاء خلال ثلاثين يوماً من تاريخ إبلاغه بقرار الرفض أو انقضاء مدة الثلاثين يوماً من دون رد، ويجب على مالك المطبعة أو مديرها المسؤول إخطار وزارة الثقافة بأي تغيير يطرأ على البيانات التي اشتمل عليها بيان الترخيص بفتح المطبعة؛ وذلك قبل أسبوع من تاريخ حدوث التغيير، فإذا كان قد حدث التغيير على وجه غير متوقع؛ يجب إخطار الوزارة بعد أسبوع من حدوثه، ويحق لوزارة الثقافة إلغاء الترخيص إذا ترتب على التغيير إخلال بالشروط التي نص عليها القانون.⁽²⁾

وفضلاً عن ذلك، أجاز المشرع لمالك المطبعة التنازل عن ملكيتها وذلك بعد الحصول على موافقة كتابية من الجهة المختصة بالوزارة، حيث يُقدم طلب الحصول على الموافقة مشتملاً على البيانات والوثائق المؤيدة لتوافر الشروط. أما في حال وفاة مالك المطبعة وجب على ورثته إخطار وزارة الثقافة كتابياً خلال شهرين من تاريخ الوفاة، وينتقل الترخيص بمزاولة

(1) راجع المادة (76) من القانون أعلاه، كما اشترطت المادة (77) في مدير المطبعة: "... أن يكون كامل الأهلية، وأن لا يكون قد صدر ضده حكم في عقوبة جنائية تتعلق بمهنة ما لم يكن قد رد له اعتباره وفقاً للقانون، وأن لا يقل عمره عن خمسة وعشرين عاماً ويجب أن يكون لديه خبرة في مجال الطباعة لا تقل عن خمس سنوات وأن لا يكون مديراً مسؤولاً لمطبعة أخرى..."

(2) في هذا المعنى راجع المواد (78، 79) من قانون الصحافة والمطبوعات، مصدر سبق ذكره.

النشاط إليهم؛ ما لم يفصحوا عن رغبتهم في عدم الاستمرار في مزاوله العمل.⁽¹⁾ وأوجب القانون على مالك المطبعة أن يمسك سجلاً محتوياً بخاتم وزارة الثقافة، يدون فيه عناوين المطبوعات المعدة للنشر تبعاً لتاريخ ورودها، وكذا أسماء أصحابها وعدد النسخ المطبوعة منها، ويقوم المالك بتقديم هذا السجل إلى الجهة المختصة بوزارة الثقافة كي تثبت في أول صفحة أو آخر صفحة عدد صفحاته وتاريخ تقديمه واسم المطبعة ومالكها أو المدير المسؤول فيها ورقم الترخيص بفتح المطبعة⁽²⁾، وهو ما يستفاد منه في مراجعة الأخطاء التي قد ترد في بعض المطبوعات وإثبات مسؤوليتها وعددها في حالة سحب النسخ من أماكن التوزيع لتصويبها أو إعادة حقوق الملكية إلى أصحابها الأصل.

وكما هو معلوم في جميع المطبوعات نلاحظ وجود مكان مخصص يدون عليه اسم المطبعة وعنوانها واسم الناشر وعنوانه وتاريخ الطبع، كما يدون كذلك اسم المؤلف وحقوق الطبع، وبذلك لا يجوز للمطبعة أن تطبع أو تعيد طبع أي مطبوع إلا بموافقة من مالك حقوق الطبع سواء كان شخصاً طبيعياً أو اعتبارياً، وبذلك يتحمل صاحب المطبعة ومديرها المسؤول كامل المسؤولية عن أي مطبوع يصدر عن المطبعة مخالفاً لهذه الاشتراطات التي قررها القانون.⁽³⁾

وفي سياق آخر، حرص المشرع اليمني على تنظيم أعمال دور النشر في قانون الصحافة والمطبوعات، حيث اشترط لمن يرغب في إنشاء دار نشر أن يتقدم بطلب إلى الجهة المختصة بوزارة الثقافة، للحصول على الترخيص ويوضح في الطلب البيانات الآتية: اسم الدار ومكان إقامته وتاريخ ميلاده، وعنوانه، واسم الدار ومقرها، وصفتها، واسم المدير المسؤول ومكان إقامته وعنوانه وتاريخ ميلاده، واسم المطبعة التي تطبع فيها كتب هذه الدار إن لم يكن للدار مطبعة خاصة بها، وإذا كانت دار النشر شركة مساهمة فيجب ذكر أسماء

(1) راجع المواد (80، 81) من قانون الصحافة والمطبوعات، مصدر سبق ذكره.

(2) راجع المادة (82) من القانون.

(3) راجع المواد (83، 84، 85، 90) من القانون.

أعضاء مجلس إدارتها أو هيئاتها الاستشارية ومكان إقامة كل منهم وعنوانه ورأسمال الشركة ويودع نسخة من عقد الشركة ونظامها الأساسي، ولا يجوز فتح الدار إلا بعد صدور الترخيص من الوزارة.⁽¹⁾

واشترط المشرع في قانون الصحافة والمطبوعات أن تتوفر في مالك دار النشر الشروط الآتية: أن لا يكون قد صدر في حقه حكم قضائي في جريمة تتعلق بهذه المهنة ما لم يكن قد رد إليه اعتباره وفقاً للقانون، وإذا اتخذت دار النشر شكل المؤسسة أو الشركة المساهمة فيجب أن تكون أسهمها اسمية، كما اشترطت القانون في مدير دار النشر الشروط عينها في مدير المطبعة في المادة (77) من هذا القانون.⁽²⁾

ولعل من أهم ما أشار إليه قانون الصحافة والمطبوعات هو وجوب أن يكون لكل دار نشر (هيئة استشارية) تخصصية من ذوي الكفاءة والمعرفة والدراية في نشاط دور النشر، ما يجعل كل مطبوع ينشر من هذه الدار ذا قيمة وجودة علمية وفنية من أشخاص ذوي كفاءة تخصصية.⁽³⁾

وعلاوة على ذلك، اهتم المشرع اليمني بمسألة الإيداع القانوني للمطبوعات، فبالإضافة إلى ما أورده بشأن ذلك في قانون حق المؤلف والحقوق المجاورة؛ فقد أشار في قانون الصحافة والمطبوعات إلى القواعد المنظمة للإيداع القانوني⁽⁴⁾، حيث أوجب تسجيل أي عمل مطبوع في السجل المعد لذلك والإشارة على صفحة من صفحات المطبوع الأولى والأخيرة إلى رقم الإيداع في المكتبة الوطنية، كما تودع لدى جهة الإيداع وهي (المكتبة الوطنية) نسخ من

(1) راجع المادة (87) من قانون الصحافة والمطبوعات، مصدر سبق ذكره.

(2) راجع المادة (88) من القانون.

(3) راجع المادة (89) من القانون.

(4) يقصد بالإيداع: "حفظ المطبوع وقيده لدى جهة الإيداع"، وجهة الإيداع التي حددها المشرع هي المكتبة الوطنية وهي: "المكان المُعد لحفظ الكتب والمخطوطات التراثية وهي محل إيداع كل مطبوع منتظم وغير منتظم". راجع المادة (2) من القانون.

المطبوعات والصحف والمجلات والكتب والأعمال الأدبية والفنية على اختلاف أنواعها.⁽¹⁾ وفي سياق متصل، أوجب المشرع عند إصدار أي صحيفة أو ملحقاتها أو طبعاتها أو مجلة أو مطبوع إيداع خمس نسخ منه لدى الجهة المختصة بوزاري الإعلام والثقافة أو فروعهما في المحافظة التي يقع الإصدار في دائرتها، وخمس نسخ لدى المكتبة الوطنية بالعاصمة أو المحافظة، ويعطى إيصال لهذا الإيداع، كذا الحال في حال صدور طبعة جديدة من المطبوع دون تعديل؛ يلزم إيداع خمس نسخ منه لدى الجهة المختصة بوزاري الإعلام والثقافة وفروعهما في المحافظة الواقع الإصدار في دائرتها، ونسختين لدى المكتبة الوطنية.⁽²⁾

والحافاً بذلك، فقد حرص المشرع اليمني على إثبات أي مطبوع ولو صدر خارج اليمن؛ طالما المؤلف أو مترجم يمني وذلك بإيداع خمس نسخ منه لدى الجهة المختصة بوزارة الثقافة، كما ألزم القانون مستوردي المطبوعات إيداع نسختين من كل مطبوع مستورد لدى الجهة المختصة بوزارة الثقافة قبل عرضه للتداول، ما لم يكن عدد النسخ المستوردة محدوداً، فيكفي في هذه الحالة إيداع نسخة واحدة فقط، وبذلك حظر القانون توزيع أي عمل مطبوع ما لم يسجل ويودع طبقاً للقانون.⁽³⁾

(1) راجع المادة (96) من قانون الصحافة والمطبوعات، مصدر سبق ذكره.

(2) راجع المواد (97، 98) من القانون.

(3) راجع المواد (99، 100، 101) من القانون.

المبحث الثاني

محظورات النشر

إن تنظيم مجال النشر ورسم الحدود التي تقف عندها حرية التعبير يُعد من أهم الأمور التي تُعنى بها النظم القانونية، ذلك أن فكرة الحرية المطلقة للتعبير لا وجود لها في واقع الحياة، لأن المبادئ والقيم كالالتزام ديني وأخلاقي تمنع الإنسان مما يضره في إنسانيته وكرامته وأن ينتهك الآداب العامة، كما أن مقتضيات النظام العام تفرض على الفرد احترام الآخرين وعدم التعدي عليهم⁽¹⁾؛ وفي إطار هذه الصورة نسعى في هذا المبحث لاستعراض محظورات النشر كما وردت في قانون الصحافة والمطبوعات وقانون الجرائم والعقوبات، وذلك في مطلبين على النحو الآتي:

المطلب الأول: محظورات النشر في قانون الصحافة والمطبوعات

إن التوفيق بين حريات الأفراد من جهة، وبين مقتضيات النظام من جهة أخرى، هي المعادلة التي يجب على كل نظام قانوني أن يحققها؛ وإلاّ انزلق أفرادها إلى الفوضى تحت دعاوى الحريات، أو جعلت الدولة من المجتمع سجناً كبيراً بفعل أوهام الحفاظ على النظام العام.

ومن خلال ما حفلت به نصوص قانون الصحافة والمطبوعات بذلك الخصوص، يمكن أن نستعرض وبشيء من التحليل أهم تلك النصوص وذلك في (ثلاث) فقرات على النحو الآتي:

أولاً: تأكيد القانون على حرية التعبير والفكر والمعرفة بوصفها مبادئ عامة:⁽²⁾

أفرد القانون الفصل الثاني من الباب الأول للحدوث عن المبادئ العامة، وقد تناولها

(1) "الحريات المدنية كما يكفلها الدستور تعني وجود مجتمع منظم يحافظ على النظام العام، الذي بدونه قد تضعف الحرية ذاتها في التجاوزات التي تنطوي عليها الإساءات غير المقيدة" انظر: كشاكش، كريم يوسف، الحريات العامة في النظم السياسية المعاصرة، ص 39.

(2) انظر: زين الدين، صلاح، المدخل إلى الملكية الفكرية، ص 49.

من خلال المواد (3_6) منه، حيث نص فيها على أن حقوق المواطنين تشمل حرية المعرفة والفكر والصحافة والاتصال والحصول على المعلومات، وأن ذلك لازم لضمان الإعراب عن فكرهم بالقول والكتابة وأية وسيلة من وسائل التعبير. كما أكد القانون على حرية الصحافة فيما تنشره وأنها حرة في استقاء الأنباء والمعلومات من مصادرها، إلا أن القانون لم يكتفِ بذلك بل ربط كل نص من تلك النصوص بالقيود التي تحدده، بحيث ينفي الإطلاق الذي قد يتوهمه القارئ، فنجد خاتمة كل مادة قد أكدت على أن يكون ذلك على وفق أحكام الدستور والقانون، وأن يكون في إطار العقيدة الإسلامية والأسس الدستورية للمجتمع، وأنه يمنع تعرض المواطنين المتمتعين بتلك الحقوق لأي مساءلة متى كانت تلك المساءلة غير قانونية.

وعلى ذلك نجد أن المادة (3) نصت على أن: "حرية المعرفة والفكر والصحافة والتعبير والاتصال والحصول على المعلومات حق من حقوق المواطنين لضمان الإعراب عن فكرهم بالقول والكتابة أو التصوير أو الرسم أو بأية وسيلة أخرى من وسائل التعبير، وهي مكفولة لجميع المواطنين وفق أحكام الدستور وما تنص عليه أحكام هذا القانون"، كما أن المادة (5) قد أكدت على أن حرية الصحافة في النشر يقابلها مسؤولية ملقاة على عاتقها وهي مسؤوليتها عما تنشره بما يحقق التوازن، فنصت على أن: "الصحافة حرة فيما تنشره وحررة في استقاء الأنباء والمعلومات من مصادرها وهي مسؤولة عما تنشره في حدود القانون".

أما بخصوص المساءلة نجد أن المادة (6) قد أشارت إلى ضرورة: "حماية حقوق الصحفيين والمبدعين وتوفير الضمانات القانونية لممارسة المهنة وحققهم في التعبير دون تعرضهم لأي مساءلة غير قانونية يكفلها القانون، ما لم تكن بالمخالفة لأحكامه".

ومن مجموع تلك النصوص، يتضح مسلك المقنن اليمني في الموازنة بين متطلبات حرية التعبير للأفراد والتي لها دور كبير في كشف أي انحراف أو فساد بما يحقق الشفافية في المجتمع، ومن جهة أخرى سعي المقنن لوضع حدود واضحة لتلك الحريات وأنها تنتهي عند الأطر

الدستورية والقانونية وحتمية المساءلة عند انتهاكها.⁽¹⁾

ثانيًا: بيان القانون لمخظورات النشر وصورها وحالاتها:

خصص القانون الباب الخامس للحديث عن مخظورات النشر والأحكام الجزائية المترتبة عليها، وذلك في فصلين؛ أورد في الفصل الأول صورًا وحالات لأفعال يجب الامتناع عنها باعتبارها مخظورات تعرض صاحبها للمساءلة، حيث أفرد القانون المادة (103) لبيان تلك المخظورات تفصيلًا، وبدأت بالتأكيد على وجوب أن يلتزم المخاطبون بأحكام هذا القانون من العاملين في الصحافة من رؤساء تحرير وأصحاب المطابع ودور النشر والصحفيين؛ بالامتناع عن طباعة ونشر وتداول وإذاعة هذه المخظورات، التي هدفت إجمالًا إلى الحفاظ على ثوابت المجتمع الشرعية، وركائزه الدستورية، وأوضاعه الاجتماعية، وأسسها الاقتصادية، والتي نعرج على أهمها فيما يأتي:

فالثوابت الشرعية: جعلت المقنن يدرج ضمن مخظورات النشر؛ كل ما يمس العقيدة الإسلامية ومبادئها السامية أو يحقر الديانات السماوية والعقائد الإنسانية، كما شمل ذلك حظر أي إعلانات تتضمن عبارات أو صورًا تتنافى مع القيم الإسلامية والآداب العامة.⁽²⁾ أما الركائز الدستورية: فقد أدرج المقنن بموجبها ضمن المخظورات؛ كل ما يمس المصلحة العليا للبلاد من وثائق ومعلومات سرية أو إفشاء أسرار الأمن والدفاع، وكذا حظر أي ترويج للأفكار المعادية لأهداف ومبادئ الثورة اليمنية أو المساس بالوحدة الوطنية، بالإضافة إلى حظر نشر وقائع أي جلسات غير معلنة لسلطات الدولة العليا، أو وقائع التحقيق والمحاكمة بما يؤثر على سير العدالة، والتي يحظر فيها النشر من أجهزة البحث أو التحقيق أو

(1) وهذا المسلك من المقنن يعد امتدادًا لما أكدته الدستور اليمني في المادة (27) التي نصت على أن: "تكفل الدولة حرية البحث العلمي والإنجازات الأدبية والفنية والثقافية المتفكرة وروح وأهداف الدستور كما توفر الوسائل المحققة لذلك..."، مصدر سبق ذكره.

(2) راجع المادة (103) الفقرات (1،5،10) من قانون الصحافة والمطبوعات، مصدر سبق ذكره.

القضاء. (1)

وفيما يتصل بالأوضاع الاجتماعية: حرص المقتن على إحاطتها بالحماية حين قرر أن تشمل محظورات النشر كل ما يؤدي إلى إثارة النعرات القبلية، أو الطائفية أو العنصرية أو المناطقية أو السلالية، وبث روح الشقاق والتفرقة بين أفراد المجتمع، كما منع القانون ما يمس كرامة الأشخاص والحريات الشخصية والتشهير الشخصي، أو التحريض على استخدام العنف والإرهاب. (2)

بالإضافة إلى الأسس الاقتصادية: التي قرر المقتن الحماية لها من أن تطالها أفعال أو ممارسات تضعفها، فتضمنت محظورات النشر كل ما من شأنه تعمد نشر بيانات أو أنباء أو معلومات أو أخبار غير صحيحة، بهدف التأثير على الوضع الاقتصادي، وإحداث تشويش أو بلبلة في البلاد، بالإضافة إلى حظر أي إعلانات لأي مستحضرات طبية أو تجميلية أو مواد غذائية إلا بإذن من الجهة المختصة. (3)

ثالثاً: نص القانون على العقوبات الجزائية المترتبة على مخالفة قواعد النشر:

أورد القانون بالمواد من (104-110) عدداً من الأحكام الجزائية يمكن إجمالها في خمسة جزاءات هي: الحبس لمدة لا تزيد على سنة، والغرامة بما لا يتجاوز (عشرة) آلاف ريال، وإغلاق الصحيفة أو المطبعة أو دار النشر أو المحل، ومنع مزاوله مهنة الصحافة أو تداول المطبوعات، والحجز إدارياً على المطبوع أو الصحيفة، والمصادرة، ويمكن تقسيمها إلى ثلاث مجموعات بحسب ما ورد بالقانون هي: عقوبات أصلية، وعقوبات تكميلية، وجزاء إداري. (4)

(1) راجع المادة أعلاه، الفقرات (2،4،6،7) منها.

(2) راجع المادة أعلاه، الفقرات (3،5،9) منها.

(3) راجع المادة أعلاه، الفقرات (8،11) منها.

(4) يقصد بالعقوبات الأصلية: العقوبات المقررة أصلاً وتكون جزاءً للمجرم عن جريمته، أي تصلح لأن تكون جزاءً مكافئاً للجريمة، ويستطيع القاضي الاكتفاء بما دون غيرها، وأغلب العقوبات هي من هذا=

فالعقوبات الأصلية التي رتبها القانون على مخالفة أحكامه؛ أولها: الغرامة بما لا يتجاوز (عشرة) آلاف ريال، أو الحبس لمدة لا تزيد على سنة⁽¹⁾؛ وهي العقوبة التي قررها القانون على كل من يخالف الأحكام الواردة به إجمالاً، وذلك مع عدم الإخلال بأي عقوبة أشد ترد في قانون آخر. أما العقوبة الثانية: فهي إغلاق الصحيفة أو المطبعة أو دار النشر أو محل تداول المصنفات وهي العقوبة التي قررها القانون على كل من قام بفتح أي من تلك المنشآت دون استخراج ترخيص من الجهة المختصة.⁽²⁾

عقوبات تكميلية يمكن للمحكمة أن تقضي بها، الأولى: منع مزاوله مهنة الصحافة أو مهنة تداول المطبوعات أو استيرادها أو تصديرها وذلك لمدة لا تزيد عن سنة. والثانية: هي المصادرة.⁽³⁾

أما الإجراء الوحيد الذي نص القانون على جواز أن تقوم به الإدارة؛ أي السلطة الإدارية المختصة من تلقاء نفسها فهو الحجز الإداري على المطبوع أو الصحيفة؛ بقرار يصدر من الوزير أو من ينوب عن، وذلك في حال تم الطبع أو الإصدار والتداول خلافاً لما نص عليه القانون، مع الأخذ في الاعتبار عرض الأمر على القضاء فيما يتعلق بالنظر في مصادرة الأشياء المحجوز عليها.⁽⁴⁾

وفي تحديده للمسؤولية عن تلك الأفعال نص القانون على أن: "يُعد رئيس التحرير فاعلاً أصلياً لأي فعل مخالف لهذا القانون، يرتكبه الكاتب أو واضع الرسم أو من باشر غير

=القبيل، ونص عليها قانون العقوبات في المادة (38) وما بعدها. أما العقوبات التبعية: فيقصد بها جزاءات إضافية قد يرى القاضي أن إضافتها إلى العقوبة الأصلية هو أمر مناسب أو لازم، فينص عليها بقصد تكملة الفائدة التي تحققها العقوبة الأصلية، ونص عليها قانون العقوبات في المادة (100) وما بعدها. انظر: الشرفي، علي حسن، علم الإجرام وعلم العقاب، ص 275.

(1) راجع المادة (104) من قانون الصحافة والمطبوعات، مصدر سبق ذكره.

(2) راجع المادة (105) من القانون.

(3) راجع المادة (106) من القانون.

(4) راجع المادة (107) من القانون.

ذلك بأي طريقة من طرق التعبير ما لم يثبت أن النشر تم بغير علمه".⁽¹⁾
 كما عاقب القانون كل مستورد وموزع لأي مطبوع أو صحيفة أو مصنف، متى اشتمل على كتابة أو رمز أو صور أو أي طريقة من طرق التعبير، نشرت في الخارج بصورة مخالفة لأحكام هذا القانون.⁽²⁾
 ونص القانون أيضاً على أن يعاقب: "كل صحفي وصاحب صحيفة أو مطبعة أو دار نشر ثبت حصوله على أموال أو خدمات من جهة خارجية بقصد البلبلة والإثارة في أوساط الرأي العام".⁽³⁾

المطلب الثاني: محظورات النشر في قانون الجرائم والعقوبات

نظم قانون الجرائم والعقوبات ما يتعلق بالمحظورات في مجال النشر، وذلك ضمن الكتاب الثاني (القسم الخاص) منه؛ عندما أفرد الباب السادس للحديث عن (جرائم العلانية والنشر)⁽⁴⁾؛ وأوضح بأن المقصود بالعلانية هو: "الجهر أو الإذاعة أو النشر أو العرض أو اللصق أو التوزيع على الأشخاص دون تمييز بينهم في مكان عام أو مباح للكافة، أو في مكان يستطيع سماعه أو رؤيته من كان موجوداً في مكان عام، وذلك بالقول أو الصياح أو

(1) راجع المادة (108) من قانون الصحافة والمطبوعات، مصدر سبق ذكره.

(2) راجع المادة (109) من القانون.

(3) راجع المادة (110) من القانون عينه، وقد كان قانون الصحافة والمطبوعات قد أكد على الرقابة المالية على الصحف والمجلات، ونص على أن يحظر حظرًا تامًا على الصحف أن تتلقى معونات أو هبات بأي صورة كانت ومن أي جهة غير يمنية أيًا كان الغرض من هذه الهبات والمعونات، وأن على أصحابها أن يمسكوا سجلات حسابات منتظمة، وأن لوزارة الإعلام الاطلاع على البيانات المالية للصحف وحساباتها وميزانياتها ومستنداتها للتأكد من تطبيق أحكام القانون، وذلك بالمواد (51، 52، 53، 54).
 أنظر بصدد ذلك أيضًا: د. مطهر محمد إسماعيل العزي، المبادئ العامة للأنظمة السياسية المعاصرة، مكتبة ومركز الصادق للطباعة والنشر والتوزيع، صنعاء، 2011م، ص 121.

(4) القرار الجمهوري بالقانون رقم (12) لسنة 1994م بشأن الجرائم والعقوبات، منشور في الجريدة الرسمية العدد (19/3) لسنة 1994م.

الكتابة أو الرسوم أو الصور أو أية وسيلة من وسائل التعبير عن الفكر"⁽¹⁾. وهو التعريف الذي جاء شاملاً لجوهر العلانية والنشر وهو إتاحة المادة المنشورة للكافة⁽²⁾، كما شمل أيضاً صوراً وأمثلة؛ كالنص على القول والكتابة والصور والعرض واللصق ونحوها، وسنستعرض جرائم النشر وقواعد المسؤولية عنها على النحو الآتي:

أولاً: جرائم العلانية والنشر والعقوبات المقررة عليها:

1- السخرية من الدين والتحريض المكدر للسلم العام: تحت هذا العنوان جرم القانون كل إذاعة علناً تتضمن سخرية أو تحقير الدين في عقائده أو شعائره أو تعاليمه، وكل تحريض علني على ازدراء طائفة من الناس أو تغليب طائفة إذا كان من شأن ذلك تكدير السلم العام؛ وقرر على ذلك عقوبة الحبس مدة لا تزيد على ثلاث سنوات أو بالغرامة⁽³⁾.

2- السخرية من الدين الإسلامي أو أحد مذاهبه: ففي حين كانت المادة السابقة شاملة للدين بشكل عام ومرتبطة بتكدير السلم العام؛ فإن النص هنا أكد على خصوصية الدين الإسلامي، وأنه متى كان الدين أو المذهب الذي نالته السخرية أو التحقير أو التصغير هو الدين الإسلامي؛ فإن العقوبة حينها تكون هي الحبس لمدة لا تزيد على ثلاث سنوات أو الغرامة⁽⁴⁾.

3- نشر أخبار تكدر السلم العام: أعاد القانون النص على تجريم تكدير السلم العام كجريمة مستقلة وذات صور ودوافع أخرى مختلفة عما أورده بالمادة (194) المشار إليها؛ والتي ارتبط فيها تكدير السلم بدوافع السخرية الدينية أو الطائفية، فجاء نص هذه المادة

(1) راجع المادة (192) من قانون الجرائم والعقوبات، مصدر سبق ذكره.

(2) كان قانون الصحافة والمطبوعات قد أشار أيضاً إلى تعريف التداول العام وأنه يتضمن: "عرض المطبوعات بأي طريقة وبما يجعلها بوجه من الوجوه في متناول الجمهور"، راجع المادة (2) من قانون الصحافة والمطبوعات، مصدر سبق ذكره.

(3) راجع المادة (194) من قانون الجرائم والعقوبات، مصدر سبق ذكره.

(4) راجع المادة (195) من القانون عينه.

(198) ليؤكد في الفقرة الأولى على: تجريم كل إذاعة أو نشر علني وبسوء قصد لأخبار أو أوراق كاذبة أو مزورة أو مختلقة أو منسوبة كذباً إلى الغير إذا كان (من شأنها) تكدير السلم العام أو الإضرار بالصالح العام. أما إذا ترتب فعلاً على ذلك النشر تكدير السلم أو الإضرار بالصالح العام؛ فقد نص القانون على أن تضاعف العقوبة في هذه الحالة. كما أن الفقرة الثانية من ذات المادة جرّمت كل إذاعة أو نشر علني لما دار في (الجلسات السرية) للمجالس التشريعية أو التنفيذية أو القضائية أو المحاكم، بالإضافة إلى ذلك جاء النص بتجريم نشر ما دار في (الجلسات العلنية) لتلك الهيئات أيضاً، وذلك في حالة إذا ما تم النشر بغير أمانة أو بسوء قصد. وقد رتب القانون على الجرائم المتقدم ذكرها عقوبة الحبس مدة لا تزيد على سنة أو بغرامة لا تتجاوز ألف ريال.⁽¹⁾

4- الأفعال والصور المخلة بالأداب العامة: من خلال خمس فقرات اشتملت على صور مختلفة من الإخلال بالأداب العامة؛ نظم القانون جرائم النشر في المادة (199) والتي نص على أن منها: النشر العلني لأي مطبوعات أو رسومات أو إعلانات أو صور إذا كانت منافية للأداب العامة، ويشمل ذلك الصور المحفورة أو المنقوشة أو الرسومات اليدوية أو الفوتوغرافية وحتى الإشارات الرمزية، والإعلان عن أي منها أو عرضها على أنظار الجمهور، أو بيعها أو تأجيرها أو عرضها للبيع أو الإيجار (ولو في غير علانية)، أو تقديمها بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ولو بالمجان، علناً أو سراً، بقصد إفساد الأخلاق، كما جرّم القانون صناعة تلك المحظورات أو حيازتها أو استيرادها، بالإضافة إلى الجهر العلني بأغانٍ أو صياح أو خطب منافية للأداب العامة، وكذا كل من أغرى علناً على الفجور أو نشر أي وسائل لهذا الغرض أيّاً كانت عباراتها. وأكد القانون على المعاقبة على أي فعل من تلك الأفعال

(1) يمكن التأكيد أن من مبادئ العقوبة أن تكون رادعة، إلا أن الأوضاع الحالية وانهايار العملة؛ جعل من عقوبة الغرامة المقررة في هذه المادة وغيرها بعيدة عن تحقيق أغراض الردع.

بعقوبة الحبس مدة لا تزيد على سنتين أو بالغرامة.⁽¹⁾

5- إهانة رئيس الدولة والهيئات النظامية، وحيازة الصور التي تسيء إلى سمعة البلاد: أورد القانون هاتين الجريمتين بالمواد (197،200) ونص في الأولى: على تجريم فعل كل من أساء إلى رئيس الدولة بما يمس شخصيته في المجتمع، وكل من عاب علناً في حق ملك أو ممثل لدولة أجنبية معتمدة لأمر تتعلق بوظيفته، وكذا من أهان علناً رئاسة الدولة أو مجلس الوزراء أو غيرها من الهيئات النيابة أو النظامية. ورتب على ذلك عقوبة الحبس لمدة لا تزيد سنتين أو بالغرامة التي لا تزيد على أربعة آلاف ريال. أما الجريمة الثانية: فنص القانون فيها على تجريم فعل شخص حاز أو صنع أو نشر صور من شأنها الإساءة إلى سمعة البلاد، سواءً كان ذلك لمخالفة الحقيقة أو تشويهها أو إعطاء وصف غير صحيح أو إبراز مظاهر غير لائقة أو بأية طريقة أخرى، بالإضافة إلى استيراد أو تصوير أو نقل أو بيع أو تأجير أو عرض أي مما تقدم. ورتب القانون على ذلك عقوبة الحبس لمدة لا تزيد على سنتين أو الغرامة.

ثانياً: قواعد المسؤولية في جرائم النشر:

كان القانون قد أوضح قواعد المسؤولية عن الجرائم من خلال الأحكام العامة للجرائم والعقوبات التي نص عليها بالكتاب الأول، عندما أوضح عناصر الجريمة وبين أن المسؤولية تقوم على الفاعل إذا ارتكبها قصدًا (عمدًا) أو بإهمال، وأوضح ما يتعلق بتوافر القصد الجنائي بارتكاب الشخص للفعل بإرادته وعلمه وبنية إحداث النتيجة المعاقب عليها⁽²⁾. ومن جهة أخرى أوضح القانون ما يتعلق بالمساهمة في الجريمة وأوضح الفرق بين الفاعل والمحرض والشريك، وأن الفاعل هو ما يحقق بسلوكه عناصر الجريمة، وأن المحرض هو من يُعري الفاعل

(1) أكد الدستور على حماية الآداب العامة، وأنها أحد العناصر المهمة لتحقيق النظام العام الذي أسندت حمايته إلى هيئة الشرطة، حيث نصت المادة (29) من الدستور على أن: "الشرطة هيئة مدنية نظامية تؤدي واجبها لخدمة الشعب وتكفل للمواطنين الطمأنينة والأمن وتعمل على حفظ النظام والأمن العام والآداب العامة..."، مصدر سبق ذكره.

(2) راجع المواد (7،8،9،10) من قانون الجرائم والعقوبات، مصدر سبق ذكره.

على ارتكاب الجريمة، وأن الشريك هو من يقدم للفاعل مساعدة تبعية بقصد ارتكاب الجريمة؛ وقد فصل القانون كل ما يتعلق بتلك الحالات وأحكام كل منها.⁽¹⁾

وفيما يتعلق بجرائم العلانية والنشر على وجه الخصوص، نظم القانون المسؤولية الواقعة على رئيس التحرير والناشر ونحوهما ممن يقوموا على عملية النشر، كما أورد نصًا يتعلق بالتحريض العام؛ نستعرضها على النحو الآتي:

● مسؤولية رئيس التحرير والناشر ونحوهما: نصت المادة (201) على أنه إذا ارتكبت جرائم العلانية والنشر السابق ذكرها عن طريق الصحف يكون رؤساء التحرير والناشرون مسؤولين كفاعلين أصليين بمجرد النشر، وأضافت بأنه في الأحوال التي لا يمكن فيها معرفة مرتكب الجريمة يكون المستوردون أو الطابعون أو الموزعون مسؤولين كفاعلين أصليين أيضًا. بينما جاءت المادة (202) في خاتمة هذا الباب لتؤكد على أن يحكم في جميع الأحوال بمصادرة الأشياء موضوع الجريمة أو إزالتها وبغلق الدار التي تولت النشر أو العرض مدة لا تتجاوز شهر.

● التحريض العام: بعد أن أوضح القانون المقصود بالعلانية فيما يتعلق بأحكام هذا الباب جاء ليؤكد على حكم خاص بمن يقوم بالتحريض العلني على ارتكاب الجرائم، أي لم يتم توجيه التحريض إلى شخص بذاته بل كان التحريض عامًا وموجهًا للكافة، فنصت المادة (193) على أن كل من أغرى أو حرض علنًا على ارتكاب جريمة أو عدة جرائم فوقعت بناءً على ذلك يعتبر شريكًا فيها، ونص على أن يعاقب بذات العقوبة المقررة على تلك الجريمة، ما لم تكن حدًا أو قصاصًا فتكون العقوبة حينئذ هي الحبس لمدة لا تزيد على خمس سنوات أو الغرامة.

ثالثًا: أحوال انتفاء المسؤولية في جرائم العلانية:

أشار القانون إلى أحوال نفى عنها أن تكون الأفعال المرتكبة تشكل جرائم علانية وأعفى فيها من المسؤولية على الفاعل، وذلك بغرض تحقيق غايات مهمة في حماية الفرد

(1) راجع المواد (21، 22، 23، 24، 25)، من القانون.

والمجتمع؛ نحاول تلخيصها في الأمثلة الآتية:

● البحث العلمي ليس تحريضاً: حرص القانون على التأكيد على الحق في البحث العلمي الرصين وحماية أصحابه من الملاحقة بحجج الإساءة أو العلانية؛ فنص في المادة (196) على أنه: "لا يعد تحريضاً أو إغراءً أو تحسباً إذاعة بحث علمي في دين أو مذهب في محاضرة أو مقال أو كتاب بأسلوب علمي هادئ متزن خالٍ من الألفاظ المثيرة وثبت اتجاه المؤلف إلى النقد العلمي الخالص"، ويتضح من خلال النص السابق سعي المشرع إلى تحديد أوصاف وعلامات تدل على سلوك المنهج العلمي من قبل الكاتب، مثل الهدوء في الطرح، والسعي إلى النقد العلمي بعيداً عن الإثارة؛ وبالتالي فإن ثبوت ذلك هو ما يعني الكاتب والمؤلف من المساءلة عن جرائم العلانية والنشر.

● لا تقبل دعوى السب في حال ساهمت في كشف انحراف موظف: كان القانون قد عرّف السب بأنه: "إسناد واقعة جارحة للغير توجب العقوبة لو كانت صحيحة أو توجب احتقاره عند أهل وطنه ويشمل ذلك كل إهانة للغير بما يحدش شرفه أو اعتبره دون أن يتضمن ذلك إسناد واقعة معينة إليه"⁽¹⁾؛ إلا أن القانون أكد على عدم قبول دعوى السب في أحوال منها: إبداء الرأي في مسلك موظف عام بشأن واقعة تتعلق بعمله الوظيفي وبالقدر الذي يفيد في كشف انحرافه، وكذا إذا صدر من شخص له سلطة الرقابة والتوجيه بالقدر الذي يكشف الخطأ وتوجيهه الوجهة الصحيحة، وهو ما بينته المادة (293)⁽²⁾. وهو ما يتضح معه سعي المقتن إلى حماية كل من يقوم بالتبليغ عن حالات الانحراف والفساد الوظيفي، ورفع الستار القانوني عن الموظفين ممن يمارسون فساداً وانحرافاً في أعمالهم ويواجهون منتقديهم وكاشفي فسادهم بادعاء السب والتحقير ونحو ذلك.

وقبل أن نختتم هذا المطلب وفي ضوء ما تقدم من نصوص بخصوص جرائم العلانية والنشر وما تعلق بها ضمن قانون الجرائم والعقوبات فإننا نرى أن نسجل الملاحظتين الآتيتين:

(1) راجع المادة (291) من قانون الجرائم والعقوبات، مصدر سبق ذكره.

(2) راجع الفقرات (2،3،4) منها.

1- قانون الجرائم والعقوبات اليمني استطاع إلى حدٍ ما الجمع بين توسعة نصوص التجريم من جهة، وفي نفس الوقت تضيق احتماليات تفسيرها من خلال التفصيل في الصور والأمثلة، وهذا المسلك في نظرنا هي نقطة إيجابية تُحسب للمشرع اليمني؛ وعلى سبيل المثال نجد أنه عند تجريم الأفعال والصور المخلة بالآداب العامة بالمادة (199) المشار إليها أوضح أنها تشمل: "كل من أذاع علناً مطبوعات أو رسومات..". ثم استعرض أصناف وصور وحالات كثيرة منها وختم ذلك بالقول: "أو غير ذلك من الأشياء أو الصور.. إذا كانت منافية للآداب العامة"، وهو عين ما سار عليه في بقية الجرائم، وهو ما يجعل للتشريع الجنائي اليمني ميزة استيعاب الكثير من صور الإجرام المختلفة التي تظهر بمرور الوقت حتى تلك الناشئة من التطور التكنولوجي كوسائل التواصل الاجتماعي؛ إذ إنها ممارسات تندرج في القواعد العامة بوصفها جرائم "علانية" ينطبق عليها ما ورد بالمادة (192) المشار إليها من أوصاف "الجهر، والإذاعة، والنشر" بما يجعلها متاحة للكافة بحيث يستطيع سماعها أو رؤيتها من كان موجوداً.

2- جرائم العلانية والنشر تنطوي على مجموعة من الجرائم التي وردت تفصيلاً بالقانون في نصوص ومواد خاصة بها، أما وصفها بأنها جرائم علانية ونشر فيعني انتقال تلك الأفعال والممارسات من مجرد كونها أفعال قد تمارس سرّاً إلى جعلها في متناول الجمهور علناً؛ وعلى سبيل المثال فإن القانون كان قد أفرد فصلاً عن جرائم الفجور والدعارة وإفساد الأخلاق وذلك بالمواد (277) وما بعدها، وأوضح أن المقصود بالفجور والدعارة هو إتيان فعل من الأفعال الماسة بالعرض والمنافية للشرع بقصد إفساد أخلاق الغير؛ ومع ذلك فقد جاء المشرع ليقرر في جرائم العلانية والنشر تجريم نقل تلك الأفعال والممارسات إلى العلن، حين أكد بالمادة (199) المتقدم ذكرها على تجريم فعل "كل من أغرى علناً على الفجور أو نشر إعلانات أو وسائل لهذا الغرض..". ومثال آخر على ذلك هو أن قانون الجرائم والعقوبات كان قد نظم الجرائم الماسة بالأمن الداخلي وأورد منها جريمة إذاعة أخبار بغرض تكدير الأمن العام، وذلك بالمادة (136) جرّم فيها فعل "كل من أذاع أخباراً أو بيانات أو

إشاعات كاذبة.. بقصد تكدير الأمن العام أو إلقاء الرعب بين الناس أو إلحاق ضرر بالمصلحة العامة"، وهو ما عاد ليؤكد عليه بجرائم العلانية من خلال نص المادة (198) المتعلقة بتكدير السلم العام من خلال نشر الأخبار الكاذبة أو المزورة.

الخاتمة

لعل من المفيد أن نختم دراستنا لموضوع (قواعد وأحكام النشر والتأليف في القانون اليمني) بإبراز ما توصلت إليه هذه الدراسة من نتائج عديدة، كانت خلاصة ما انتهت إليه؛ وعصارة ما قد يستفاد منه لوضع المقترحات والتوصيات، التي نتمنى أن تكون خير معين لتسديد الأهداف ومعالجة بعض القصور الذي ظهر لنا.

النتائج:

1- أكد المشرع في قانون حماية حق المؤلف والحقوق المجاورة على عنصر الابتكار للمصنف حتى يتمتع بحماية القانون، وبذلك فتح الباب أمام جميع المبدعين والمبتكرين في جميع المجالات الأدبية والفنية والعلمية وأطلق عليهم صفة المؤلف، كما بيّن المشرع الأهمية القصوى التي يحققها الإيداع القانوني للمصنف؛ وذلك لتحقيق الحماية المنصوص عليها في القوانين محل الدراسة.

2- تشدّد المشرع في القوانين محل الدراسة بوضع اشتراطات لمن يكون مالك أو مديرًا مسؤولًا لمطبعة أو دار نشر؛ كذا تشدّد في حالة التصرف القانوني الناقل للملكية أو في حالة التنازل، أو حالة وفاة المالك لدار النشر أو المطبعة، والوضع القانوني لورثته؛ ونظّم الوضع القانوني لمن لم يكن له وارث شرعي.

3- نظم قانون الصحافة والمطبوعات محظورات النشر ونص على أهمها، بما يحفظ ثوابت المجتمع الشرعية فأدرج في المحظورات كل ما يمس بالعقيدة الإسلامية أو الإساءة للأديان السماوية أو انتهاك الآداب العامة، وأكد القانون على الحفاظ على ركائز المجتمع الدستورية، وأوضاعه الاجتماعية، وأساسه الاقتصادية، وأورد عدداً من المحظورات بهذا الخصوص، ونص القانون على أحكام جزائية منها عقوبات أصلية كالغرامة أو الحبس بما لا يزيد على سنة،

ومنها عقوبات تبعية كمنع مزاوله المهنة أو المصادرة، بالإضافة إلى جزاء إداري يتمثل في الحجز على المطبوعات المخالفة لأحكام القانون.

4- نص قانون الجرائم والعقوبات على جرائم العلانية والنشر، وأورد منها السخرية من الدين الإسلامي ونشر أخبار تكدر السلم العام والصور المخالفة للآداب العامة وغيرها، واستطاع قانون الجرائم والعقوبات اليمني إلى حد ما الجمع بين توسعة نصوص التجريم، وبين تضيق احتماليات تفسيرها من خلال الأمثلة، وهذا المسلك في نظرنا هي نقطة إيجابية تُحسب للمقنن.

التوصيات:

1- توصي الدراسة المختصين بمواصلة الجهود المبذولة في لفت الانتباه للتشريعات محل الدراسة باعتبار ذلك جزءاً مهماً من التوعية القانونية بهذا المجال.

2- توصي الدراسة الكتاب والمؤلفين والباحثين والناشرين بالحرص على إيداع مصنفاتهم في مختلف المجالات الأدبية والفنية والعلمية، وأبحاثهم ودراساتهم وتحقيقاتهم في الجهة المختصة بوزارة الثقافة، واستكمال كافة الاشتراطات الخاصة بذلك؛ حتى يكفل لهم القانون الحماية القانونية بشكل دقيق.

3- توصي الدراسة الكُتّاب والمؤلفين والباحثين والصحفيين والناشرين وأصحاب المطابع بالإلمام التام بالأحكام والشروط التي يجب أن يمارسوا أعمالهم من خلالها، وعلى رأسها مسألة محظورات النشر والجرائم والعقوبات المترتبة المسؤولية الجنائية والإدارية على مرتكبيها.

4- توصي الدراسة بتعزيز الدراسات المشتركة بين حقلي القانون والصحافة والتأليف بما يرتقي بواقع المهنة ويحقق الإضافة النوعية للجهود العلمية والبحثية.

المراجع:

إبراهيم، خالد ممدوح، (2010)، حقوق الملكية الفكرية، الطبعة الأولى، القاهرة: الدار الجامعية.

عليان، ربحي. مصطفى والسامرائي، إيمان، (2010)، النشر الإلكتروني، الطبعة الأولى،

عمّان: دار صفاء للنشر والتوزيع.

زين الدين، صلاح، (2011)، المدخل إلى الملكية الفكرية، الطبعة الثالثة، عمّان: دار

الثقافة للنشر والتوزيع.

الشرفي، علي حسن، (2004)، علم الإجرام وعلم العقاب، الطبعة الثانية، أوان للطباعة

والنشر.

كشاكش، كريم يوسف، (1987)، الحريات العامة في النظم السياسية المعاصرة،

الإسكندرية: طبعة منشأة المعارف.

العزي، مطهر محمد إسماعيل، (2011)، المبادئ العامة للأئظمة السياسية المعاصرة، صنعاء:

مكتبة ومركز الصادق للطباعة والنشر والتوزيع.

الدستور والقوانين:

دستور الجمهورية اليمنية المعدل لسنة 2001م، منشور في الجريدة الرسمية العدد (7)، الجزء

الثاني، في 1/إبريل/2001م.

قانون حماية حق المؤلف والحقوق المجاورة رقم (15) لسنة 2012م، منشور في الجريدة

الرسمية العدد (14) لسنة 2012م.

قانون الصحافة والمطبوعات رقم (25) لسنة 1990م، منشور في الجريدة الرسمية العدد

(15) لسنة 1990م.

قانون الجرائم والعقوبات رقم (12) لسنة 1994م، منشور في الجريدة الرسمية العدد

(19/3) لسنة 1994م.

References:

al-‘Izzī, Muṭahhar Muḥammad Ismā‘īl, (2011), *al-mabādi’ al-‘Ammah lil-anḏimah al-siyāsīyah al-mu‘āṣirah*, Ṣan‘ā’ : Maktabat wa-Markaz al-Ṣādiq lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘.

al-Sharafī, ‘Alī Ḥasan, (2004), *‘ilm al-ijrām wa-‘ilm al-‘iqāb*, al-Ṭab‘ah al-thānīyah, Awān lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr.

‘Alyān, Ribḥī. Muṣṭafā wālsāmra’y, Īmān, (2010), *al-Nashr al-*

iliktrūnī, al-Ṭab‘ah al-ūlá, ‘Ammān: Dār Ṣafā’ lil-Nashr wa-al-Tawzī‘.

Dustūr al-Jumhūrīyah al-Yamanīyah al-mu‘addal li-sanat 2001, *manshūr fī al-Jarīdah al-Rasmīyah al-‘adad (7)*, al-juz’ al-Thānī, fī 1 / Ibrīl / 2001.

Ibrāhīm, Khālid Mamdūḥ, (2010), *Ḥuqūq al-Malakīyah al-fikrīyah*, al-Ṭab‘ah al-ūlá, al-Qāhirah: al-Dār al-Jāmi‘īyah.

Kashākish, Karīm Yūsuf, (1987), *al-Ḥurrīyāt al-‘Āmmah fī al-nuzum al-siyāsīyah al-mu‘āṣirah*, al-Iskandarīyah: Ṭab‘ah Munsha’at al-Ma‘ārif.

Qānūn al-jarā‘im wa-al-‘uqūbāt raqm (12) li-sanat 1994, *manshūr fī al-Jarīdah al-Rasmīyah al-‘adad (3/19) li-sanat 1994*.

Qānūn al-Ṣihāfah wa-al-Maṭbū‘āt raqm (25) lsnt1990, *manshūr fī al-Jarīdah al-Rasmīyah al-‘adad (15) li-sanat 1990*.

Qānūn Ḥimāyat Ḥaqq al-mu‘allif wa-al-ḥuqūq al-mujāwirah raqm (15) li-sanat 2012, *manshūr fī al-Jarīdah al-Rasmīyah al-‘adad (14) li-sanat 2012*.

Zayn al-Dīn, Ṣalāḥ, (2011), *al-Madkhal ilá al-Malakīyah al-fikrīyah*, al-Ṭab‘ah al-thālithah, ‘Ammān: Dār al-Thaqāfah lil-Nashr wa-al-Tawzī‘.

ما قال فيه الإمام الشافعي -رحمه الله- :
(لا يثبت له أهل الحديث)

أ.د عبد الله أحمد علي بن عثمان
أستاذ الحديث وعلوم السنة بجامعة سيئون
binothman2020@hotmail.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: بن عثمان، عبد الله أحمد، ما قال فيه الإمام الشافعي -رحمه الله-: (لا يثبت له أهل الحديث)، مجلة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، المجلد: 19، العدد: 2، 2024: 114-146.

تاريخ استلام البحث: 2024/08/03م تاريخ قبوله للنشر: 2024/08/15م

DOI: <https://doi.org/10.61821/v19i2.0171>

الملخص:

تناول هذا البحث الأحاديث المرفوعة التي قال فيها الإمام الشافعي -رحمه الله- (لا يُثبت به أهل الحديث) دراسة حديثة نقدية من خلال كتبه ومؤلفاته للوقوف على حقيقة ما أراده من هذا الاصطلاح، مبينا علة عدم ثبوت ما ذكره، وبيان ما يترتب على ذلك من صحة الاستدلال وعدمه. وقد اعتمدت على المنهج الاستقرائي التحليلي؛ للوصول إلى أهداف الدراسة وغاياتها.

جاءت الدراسة في مقدمة، وتمهيد فيه مطلبان: الأول: مصطلحات البحث والثاني: ترجمة مختصرة للإمام للشافعي، ومبحثان: المبحث الأول: الأحاديث التي قال فيها الإمام الشافعي (لا يُثبت به أهل الحديث) في أبواب العبادات والمعاملات. المبحث الثاني: الأحاديث التي قال فيها الإمام الشافعي (لا يُثبت به أهل الحديث) في الوصية، والموارث، والردة. خاتمة: وفيها أهم نتائج البحث، وأبرز التوصيات.

من أهم النتائج:

1- قوة الملكة الحديثية عند الإمام الشافعي، التي انعكست على اختياراته وترجيحاته الأصولية، الفقهية.

2- عدم ثبوت الحديث عند أهل الشأن من أهل الحديث لا يستوجب ترك العمل به. وأميز توصية: دراسة بقية مصطلحات الإمام الشافعي، التي أوردها في كتبه وتطبيقاتها. الكلمات المفتاحية: أهل الحديث، لا يثبت به، الحديث الصحيح، الحديث الضعيف.

What Imam Al-Shafi'i said about it: (is not proven by the scholars of hadith)

Prof. Dr. Abdulla Ahmed Ali Bin Othman

Professor of Hadith and Sunnah Sciences

Seiyun University

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

Citation: Bin Othman, Abdulla Ahmed, What Imam Al-Shafi'i said about it: (is not proven by the scholars of hadith), Journal of the University of Holy Quran and Islamic Sciences, volume: 19, issue:2, 2024:114-146.

DOI: <https://doi.org/10.61821/v19i2.0171>

Received: 03/08/2024

Accepted: 15/08/2024

Abstract:

This study dealt with tracking and studying the fabricated hadiths in which Imam Al-Shafi'i - may God have mercy on him - said (it is not proven by the scholars of hadith) with a critical hadith study through his books and writings, explaining the reason for their lack of proof, and explaining the consequences of that regarding the validity of the inference or its lack. The research relied on the inductive and analytical method. To reach the goals and objectives of the study.

The study came in an introduction: it included the research problem, the importance of the research topic, the reasons for choosing it, its objectives, its approach, its methodology, and previous studies, and an introduction containing two topics: the first: research terms and the second: a brief translation of Al-Shafi'i, and two sections: the first on the chapters of worship and transactions and the second: on the will. Inheritance, apostasy, and a conclusion: It contains the most important results of the research and the most prominent recommendations, including:

1. The strength of the hadith faculty according to Imam al-Shafi'i, which was reflected in his hadith, fundamentalist, and jurisprudential choices and preferences.

2. The fact that the hadith is not proven by the relevant scholars among the scholars of hadith does not necessitate

abandoning its action.

Completing the research project by studying the rest of the terms of Imam Al-Shafi'i that he mentioned in his books.

Keywords: People of Hadith, doesn't prove it, The correct hadith, The Weak hadith.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الكريم، محمد وعلى آله وصحبه أجمعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد:

فإن الإمام الشافعي يعدّ من أجل علماء الحديث، كما أنه أحد أصحاب المذاهب الفقهية الأربعة المتبعة؛ فإنه ممن جمع بين الحديث والفقه - رحمه الله -، وقد كان له منهجه الدقيق في حفظ السنة والدفاع عنها، ظهر ذلك جلياً في كتبه ونقاشاته من خلال استكثاره من الحديث وتضييقه لحدود الرأي، وجمعه ودراسته لأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم، وكان من منهجه مصطلحات حديثة شاعت في كتبه أظهر من خلالها ملكته الحديثية وصنعتة الإسنادية، منها مصطلح (لا يثبت أهل الحديث) رد من خلاله بعضاً من الأحاديث مبيّناً أنّها لا تثبت عند أهله من أصحاب الحديث والأثر.

وكان أصحاب الحديث في القرن الثاني الهجري، قد برزوا وصاروا طوائف وجماعات، وصار مصطلح (أهل الحديث) علمًا على ممن يشتغلون بصنعتهم، خاصة بعد الجمع الرسمي الذي بدأه محمد ابن شهاب الزهري (ت124هـ) بأمر من الخليفة الراشد عمر بن عبدالعزيز (ت101هـ)، وكان مما اشتهر عندهم من قواعد علم الحديث الدراية أن الحديث لا يثبت إلا بشروط خمسة هي: (اتصال السند، وعدالة الرواة وضبطهم، والخلو من الشذوذ والعلة) وإن قصور أحدها يقدر في ثبوته وصحته عند أهله، فجاء هذا البحث مناقشاً لثبوت هذه الشروط من خلال ما قال فيه الإمام الشافعي: (لا يثبت أهل الحديث) والله أسأل التوفيق والسداد.

مشكلة البحث:

يجيب البحث عن إشكالية كامنة في سؤال رئيس، هو ما الأحاديث التي قال عنها الإمام الشافعي أنها لا تثبت عند أهل الحديث؟ وبيان ذلك يتحقق من خلال الإجابة عن الأسئلة الفرعية الآتية:

- 1- ما حقيقة منهج الإمام الشافعي في ثبوت الحديث من عدمه؟
- 2- ما مدى موافقة الإمام الشافعي لأهل الحديث فيما قال فيه (لا يثبت أهل الحديث)؟
- 3- ما الأثر المترتب على عدم ثبوت الأحاديث في صحة الاستدلال للحكم الشرعي المنوط بها؟

أهمية موضوع البحث وأسباب اختياره:

تظهر أهمية الموضوع، وأسباب اختياره من خلال عدة أمور منها:

- 1- إن المنهجية الحديثية المنضبطة التي يتمتع بها الإمام الشافعي جديرة بالبحث والتقصي.
- 2- مكانة الإمام الشافعي في أوساط العلماء والعامّة كونه من أهل العلم والتأليف والتدريس، وصاحب صنعة حديثية، ومذهب فقه اعتنى به الكثير.
- 3- طبيعة الأحاديث موضوع الدراسة فهي من جنس أحاديث الأحكام المنوط بها صحة الاستدلال للحكم الشرعي أو عدمها.
- 4- حرص الباحث على إبراز مكانة الإمام الشافعي وإظهار ملكته الفقهية، وصنعتة الحديثية.
- 5- رغبة الباحث في تطوير معارفه الحديثية النظرية، وتمتين إمكاناته التطبيقية.

أهداف البحث:

- 1- جمع ودراسة الأحاديث المرفوعة التي قال عنها الإمام الشافعي: (لم يثبت أهل الحديث).
- 2- بيان كيفية ضبط الإمام الشافعي للقواعد الحديثية.
- 3- إبراز منزلة الإمام الشافعي بين علماء الحديث، إلى جانب دوره المتقدم والمتميز في العلوم الأخرى.

المنهج المتبع:

اتبعت المنهج الاستقرائي التحليلي؛ من خلال جمع المادة العلمية واستقرائها استقراءً تاماً، ثم تفسيرها وربط أطرافها؛ لتحقيق أهداف البحث وغاياته.

المنهجية:

جمع الأحاديث وتتبع مظاهرها في كتب الإمام الشافعي، التي حكم عليها بقوله: (لا يثبت به أهل الحديث) أو (لا يثبت به أهل العلم من أصحاب الحديث) وتحليلها تحليلاً تاماً عن طريق كتابة نص الحديث مع تخرجه وبيان طرقه، ومعرفة درجته وحكم العلماء عليه، مبيّناً مدى توافق منهجية الشافعي وحكمه مع منهجية أهل الحديث.

الدراسات السابقة:

بعد الدراسة والتمحيص وفي حدود علمي لم أجد دراسة تتطابق كلياً مع بحثي، غير أنني وجدت دراسات تناولت جانباً من المسائل الحديثية، مما لها تعلق بالإمام الشافعي منها: منهج الإمام الشافعي في توثيق الرواة للباحث: الأستاذ الدكتور/ نافذ حسين حماد، نشر في مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية. العدد الثامن والأربعون بعد المائة. ذو القعدة 1444هـ. الموافق 14 يونيو 2023م. وقد اختلف بحثي عنه في جانبه التطبيقي؛ كما اختلف في بعض جوانبه النظرية.

خطة البحث:

يتكون البحث من: مقدمة، وتمهيد وثلاثة مباحث، وعدة مطالب، وخاتمة. المقدمة وتشمل: مشكلة البحث، وأهميته، وأسباب اختياره، وأهدافه، ومنهجه، ومنهجيته، والدراسات السابقة.

التمهيد وفيه: مطلبان:

الأول التعريف بمصطلحات البحث.

الثاني: ترجمة مختصرة عن الإمام الشافعي.

المبحث الأول: الأحاديث التي قال فيها الإمام الشافعي (لا يُثبتُه أهل الحديث) في أبواب العبادات والمعاملات، وفيه أربعة مطالب:

الأول: باب النجاسة.

الثاني: باب طهر الحائض.

الثالث: باب زكاة الركاز.

الرابع: التفليس.

المبحث الثاني: الأحاديث التي قال فيها الإمام الشافعي (لا يُثبتُه أهل الحديث) في الوصية، والمواريث، والردة، وفيه خمسة مطالب:

الأول: الوصية للوارث.

الثاني: القضاء بالدين قبل الوصية.

الثالث: ميراث الجد.

الرابع: ميراث قاتل الخطأ.

الخامس: ردة المرأة.

ثم الخاتمة: وتتضمن أبرز نتائج البحث، والتوصيات.

التمهيد: وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التعريف بأهم المصطلحات الواردة في العنوان:

وفيه فرعان:

الفرع الأول: معنى قولهم: "لا يثبتته":

أثبت في اللغة: أقره وأبقاه. (1) ومنه قوله تعالى: (يحو الله ما يشاء ويثبت) (2).

وعند أهل الاصطلاح: لا يثبتته أهل الحديث أي: لا يقرونه كقولهم: حديث غير ثابت وهو وصف دال على ضعف الحديث؛ لعدم توافر شروط القبول فيه: كقول الإمام أحمد عندما سأله الحسن بن علي بن الحسن عن: (طلب العلم فريضة)؟ قال: لا يثبت عندنا فيه شيء. (3) ومثله قول ابن أبي حاتم سمعت أبي يقول: (لا يثبت عن النبي -صلى الله عليه وسلم- في تحليل اللحية حديث) (4). وقول الدارقطني في حديث أبي هريرة -رضي الله عنه -قال: "يُعَسَّلُ الإناء من الهر، كَمَا يُعَسَّلُ مِنَ الكلب" لا يثبت عن أبي هريرة. (5)

الفرع الثاني: معنى قولهم: "أهل الحديث":

أهل الشيء أخص الناس به، ولقد جاء في اللغة: أهل الرجل أخص الناس به (6). وأهل الحديث على معنيين: الأول مقابل لأهل البدعة وهو مصطلح ممتلاً للفرقة التي تعظم السنة وتقوم على نشرها، وترجع في فهم دينها إلى الكتاب والسنة، وهي الفرقة الناجية والطائفة المنصورة، التي ذكر كثير من الأئمة أنها المقصودة في قوله عليه الصلاة والسلام: (لا

(1) ينظر: إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط (93/1).

(2) سورة إبراهيم الآية (28).

(3) ينظر: ابن قدامة، المنتخب من علل الخلال (14/1).

(4) ينظر: ابن أبي حاتم، العلل (45/1).

(5) الدارقطني، السنن (113/1).

(6) الفيروزآبادي، القاموس المحيط ص (1245).

تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق⁽¹⁾ قال أحمد في وصفهم: "إذا لم يكونوا أهل الحديث فلا أدري من هم"⁽²⁾ قال الحاكم⁽³⁾: "فلقد أحسن أحمد بن حنبل في تفسير هذا الخبر أن الطائفة المنصورة التي يرفع الخذلان عنهم إلى قيام الساعة هم أصحاب الحديث ومن أحق بهذا التأويل من قوم سلكوا محجة الصالحين واتبعوا آثار السلف من الماضين ودمغوا أهل البدع والمخالفين بسنن رسول الله صلى الله عليه و سلم وعلى آله أجمعين"⁽⁴⁾. وقال القاضي عياض: "إنما أراد أحمد أهل السنة والجماعة ومن يعتقد مذهب أهل الحديث". وقال ابن تيمية: "ونحن لا نعني بأهل الحديث المقتصرين على سماعه أو كتابته أو روايته بل نعني بهم: كل من كان أحق بحفظه ومعرفته وفهمه ظاهرًا وباطنًا واتباعه باطنًا وظاهرًا وكذلك أهل القرآن. وأدنى خصلة في هؤلاء: محبة القرآن والحديث والبحث عنهما وعن معانيهما والعمل بما علموه من موجبهما"⁽⁵⁾.

والمعنى الثاني: أن أصحاب الحديث هم المشتغلون به الذين أحاطوا علمًا بطرق الأخبار والسنن المأثورة عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وميّزوا بين الصحيح والسقيم منها وعرفوا أسباب الجرح والتعديل، قال مسلم: "اعلم رحمك الله أن صناعة الحديث ومعرفة أسبابه من الصحيح والسقيم إنما هي لأهل الحديث خاصة، لأنهم الحفاظ لروايات الناس العارفين بها دون غيرهم"⁽⁶⁾ وقال قتيبة بن سعيد: "إذا رأيت الرجل، يجب أهل الحديث،

(1) أخرجه مسلم في صحيحه (95/1 رقم 412) كتاب، باب نزول عيسى ابن مريم حاكمًا بشريعة نبينا محمد - صلى الله عليه وسلم - من طريق ابن جريج قال أخبرني أبو الزبير أنه سمع جابر بن عبد الله رضي الله عنه ... الحديث.

(2) الحاكم، معرفة علوم الحديث (35/1).

(3) النووي، شرح مسلم (67/13).

(4) الدارقطني، السنن (113/1).

(5) ابن تيمية، مجموع الفتاوى (95/4).

(6) مسلم، التمييز (51/1).

مثل يحيى بن سعيد القطان، وعبد الرحمن بن مهدي، وأحمد ابن حنبل وإسحاق بن راهويه، وذكر قومًا آخرين، فإنه على السنة⁽¹⁾. وهم الذين عناهم الخطيب البغدادي في كتابه (شرف أهل الحديث)⁽²⁾ وهذا هو المعنى الذي قصده الشافعي في قوله: ولا يثبت له أهل الحديث.

المطلب الثاني: ترجمة موجزة للإمام الشافعي:

وفيه ثلاثة فروع:

الفرع الأول: اسمه ونسبه:

هو أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن السائب بن عبيد ابن عبد يزيد بن هاشم بن عبد المطلب بن هاشم فهو قرشي ويلتقي مع النبي صلى الله عليه وسلم في جده عبد مناف وسمي بالشافعي نسبة لجده شافع.⁽³⁾

الفرع الثاني: مولده ونشأته:

ولد بغزة عسقلان سنة 150 هجرية⁽⁴⁾، ولما بلغ سنتين نقلته أمه مع عمه إلى مكة المكرمة⁽⁵⁾، نشأ يتيمًا في حجر أمه، فاعتنت به، ودفعته إلى الكتاب، وبعد حفظه للقرآن، وتعلمه للغة والأدب، تحول إلى أخذ الفقه والحديث عن العلماء الكبار، من أشهرهم سفيان ابن عيينة⁽⁶⁾.

(1) الخطيب، شرف أهل الحديث (183/1).

(2) النووي، شرح صحيح مسلم (67/13).

(3) ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء (5/10) والسبكي، طبقات الشافعية (1993/1) وابن حجر، تهذيب التهذيب (23/9).

(4) ينظر: ابن حجر، توالي التأسيس بمعالي ابن إدريس ص (49-51).

(5) ابن حجر، توالي التأسيس بمعالي ابن إدريس ص (98).

(6) الذهبي، سير أعلام النبلاء (6/10) وبهاء الدين الكندي، السلوك في طبقات العلماء والملوك (150/1).

الفرع الثالث: رحلته ووفاته:

قدم المدينة، وقرأ على مالك الموطأ، بعد أن حفظه وعمره لم يتجاوز ثلاثة عشر عامًا⁽¹⁾. ثم قدم العراق فمكث بها سنتين، ثم عاد إلى مكة، ثم عاد مرة أخرى لبغداد، ثم رحل مصر وألف فيها ما انتهى إليه علمه واجتهاده، وكانت ثمرة ذلك كتابه الأم، وبقي فيها حتى توفي 204 للهجرة⁽²⁾.

(1) الكندي، بهاء الدين، السلوك في طبقات العلماء والملوك (150/1).

(2) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل (201/7) والنووي، تهذيب الأسماء (64/1) والذهبي، تذكرة الحفاظ (265/1).

المبحث الأول

الأحاديث التي قال فيها الإمام الشافعي (لا يثبت له أهل الحديث) في أبواب العبادات

والمعاملات

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: باب النجاسة:

أولاً: متن الحديث: عن أبي أمامة الباهلي - رضي الله عنه -، قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم -: (الماء لا ينجسه شيء، إلا ما غلب على طعمه أو ريحه).

قال الإمام الشافعي - رحمه الله -: " وما قلت من أنه إذا تغير طعم الماء أو ريحه أو لونه كان نجسًا يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم من وجه لا يثبت مثله أهل الحديث وهو قول العامة لا أعلم بينهم فيه اختلافًا"⁽¹⁾. قال أبو بكر البيهقي: " وإنما أراد ما أخبرنا الشريف أبو الحسن محمد بن الحسين العلوي، وأبو طاهر محمد بن محمد بن محمش الفقيه، قالوا: أخبرنا أبو بكر محمد بن الحسين القطان، قال: حدثنا أبو الأزهر قال حدثنا مروان بن محمد قال: حدثنا رشدين بن سعد، قال حدثنا معاوية بن صالح، عن راشد بن سعد، عن أبي أمامة الباهلي، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (الماء لا ينجسه شيء...)⁽²⁾ الحديث.

ثانياً: تخريج الحديث: أخرجه ابن ماجه⁽³⁾، والطبراني في الكبير⁽⁴⁾، والدارقطني

(1) الشافعي، الأم ص (612).

(2) البيهقي، معرفة السنن والآثار (82/2).

(3) ابن ماجه، السنن (1/174 رقم 521) كتاب الطهارة، باب الحياض.

(4) الطبراني، المعجم الكبير (8/104 رقم 7519) باب: راشد بن سعد المقراني عن أبي أمامة مرفوعًا.

في سننه⁽¹⁾ والبيهقي في الكبرى⁽²⁾، وفي معرفة السنن⁽³⁾ من طريق رشدين بن سعد، حدثنا معاوية ابن صالح، عن راشد بن سعد، عن أبي أمامة به. وأخرجه مرسلاً الدارقطني في سننه⁽⁴⁾ من حديث الأحوص بن حكيم، عن راشد بن سعد قال: قال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : (الماء لا ينجسه شيء إلا ما غلب على ريحه أو طعمه).

ثالثاً: الحكم على الحديث: هذا الحديث قد أطبق المحدثون على ضعفه؛ لضعف رشدين ابن سعد⁽⁵⁾. قال أحمد: "ليس فيه حديث"⁽⁶⁾. وأعله أبو حاتم بالإرسال⁽⁷⁾ وقال الدارقطني: "ليس بالقوي"⁽⁸⁾. وقال البيهقي: "والحديث غير قوي". وحكى النووي عن أهل الحديث

(1) الدارقطني، السنن (29/1 رقم 5) كتاب الطهارة، باب الماء المتغير.

(2) البيهقي، السنن الكبرى (259/1 رقم 1271) كتاب الطهارة، باب نجاسة الماء الكثير إذا غيرته النجاسة.

(3) البيهقي، معرفة السنن والآثار (82/2 رقم 493). كتاب الطهارة، باب الماء الكثير طهور ما لم تغيره النجاسة.

(4) الدارقطني، السنن (29/1 رقم 5).

(5) قال البخاري: "رشدين بن سعد، أبو الحجاج، المهري، قال قتيبة: كان لا يبالي ما دفع إليه فيقرأه". وقال ابن معين: "ليس بشيء" وسئل أبو زرعة عن رشدين بن سعد، فقال: ضعيف الحديث، وقال النسائي: "رشدين بن سعد، مصري، متروك الحديث". ينظر: البخاري، التاريخ الكبير (337/3) وابن الجوزي، الضعفاء والمتروكين (284/1)، وابن حجر، تقريب التهذيب (301/1).

(6) قال ابن قدامة: قال الخلال: إنما قال أحمد: ليس فيه حديث؛ لأن هذا الحديث يرويه سليمان بن عمر، ورشدين بن سعد، وكلاهما ضعيف ينظر: ابن قدامة، المغني (39/1).

(7) ابن أبي حاتم، العلل (44/1).

(8) الدارقطني، السنن (29/1 رقم 5).

تضعيفه. (1). قال ابن الملقن: "فتلخص أن الاستثناء المذكور ضعيف، لا يحل الاحتجاج به؛ لأنه ما بين مرسل وضعيف". (2)

رابعاً: الخلاصة: تبين مما سبق صحة ما ذهب إليه الإمام الشافعي من قوله: أن زيادة: (إلا ما غلب على ريحه أو طعمه) في حديث (الماء طهور لا ينجسه شيء) لا تثبت عند أهل الحديث.

المطلب الثاني: باب طهر الحائض:

أولاً: متن الحديث: عن عكرمة عن بعض أزواج النبي -صلى الله عليه وسلم-، (أن النبي -صلى الله عليه وسلم- كان إذا أراد من الحائض شيئاً ألقى على فرجها ثوباً).

قال الإمام الشافعي: "خالفنا بعض الناس في مباشرة الرجل امرأته وإتيانه إياها وهي حائض فذكر حديثاً لا يثبت أهل العلم بالحديث" (3). قال البيهقي: "أظنه أراد ما أخبرنا أبو علي الروذباري قال: أخبرنا أبو بكر بن داسة قال: حدثنا أبو داود قال: حدثنا موسى بن إسماعيل قال: حدثنا حماد، عن أيوب، عن عكرمة عن بعض أزواج النبي -صلى الله عليه وسلم-... الحديث (4).

ثانياً: تحريج الحديث: الحديث أخرجه أبو داود في سننه (5)، والبيهقي في السنن الكبرى (6) من طريق حماد، عن أيوب، عن عكرمة عن بعض أزواج النبي صلى الله عليه وسلم. الحديث

(1) النووي، المجموع (110/1).

(2) ابن الملقن، البدر المنير (401/1).

(3) الأم، الشافعي (173/5).

(4) البيهقي، معرفة السنن، البيهقي (398/11).

(5) أبو داود، السنن (111/1 رقم 272) كتاب الطهارة، باب في الرجل يصيب منها ما دون الجماع.

(6) البيهقي، السنن الكبرى (1/314 رقم 1401) كتاب الحيض، باب الرجل يصيب من الحائض ما دون الجماع.

ثالثًا: الحكم على الحديث: الحديث جاء من رواية عكرمة عن بعض زوجات النبي صلى الله عليه وسلم وقد صحح إسناده من أهل الحديث شمس الدين الحنبلي قال: "إسناده صحيح" (1) والحافظ في الفتح فقال: إسناده قوي (2) ومن المعاصرين الألباني (3). أما الشافعي فضعه كما سبق مبينًا أنه لا يثبت له أهل الحديث (4). وقد بين البيهقي السبب في ذلك فقال: وكان الشافعي كالموقوف في روايات عكرمة (5) وروايات عكرمة عن زوجات النبي صلى الله عليه وسلم فيها خلاف بين أهل الحديث فأنكرها ابن المديني وقال: "لا أعلمه سمع من أحد من أزواج النبي صلى الله عليه وسلم شيئًا" (6) وقال يحيى بن معين: لا أدري (7). وحصل التناقض في قول أبي حاتم، فقال في المراسيل (8): لم يسمع، وقال في الجرح والتعديل (9): أنه سمع. قلت: والنفي يقضي على الإثبات.

رابعًا: الخلاصة: إذا ثبت أن عكرمة لم يسمع من عائشة، ولا يوجد أي تصريح للسمع منها في أي حديث رواه فحكم الإمام الشافعي مطابق لحكم أهل الحديث في عدم ثبوت أحاديث عكرمة عن عائشة ومنها حديث: (أن النبي -صلى الله عليه وسلم- كان إذا أراد من الحائض شيئًا ألقى على فرجها ثوبًا).

(1) شمس الدين الحنبلي، تنقيح وتحقيق أحاديث التعليق (230/1).

(2) ابن حجر، الفتح (404/1).

(3) الألباني، صحيح أبي داود (111/1).

(4) الأم، الشافعي (173/5).

(5) البيهقي، معرفة السنن (398/11).

(6) الكناني، مصباح الزجاجة (114/2).

(7) تاريخ ابن معين، الدوري (100/3).

(8) ابن أبي حاتم، المراسيل (58/1).

(9) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل (7/7).

المطلب الثالث: باب زكاة المعدن:

أولاً: متن الحديث عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن غير واحد من علمائهم أن النبي -صلى الله عليه وسلم- أقطع بلال بن الحارث المزني معادن القبيلية⁽¹⁾ وهي من ناحية الفرع⁽²⁾. فتلك المعادن لا يؤخذ منها إلا الزكاة إلى اليوم"⁽³⁾.

قال الإمام الشافعي -رحمه الله-: " ليس هذا مما يثبت به أهل الحديث ولو أثبتوه لم تكن فيه رواية عن النبي صلى الله عليه وسلم إلا إقطاعه، فأما الزكاة في المعادن دون الخمس فليست مروية عن النبي صلى الله عليه وسلم فيه"⁽⁴⁾.

ثانياً: تخریج الحديث: روي الحديث مرسلًا ومتصلاً فقد رواه مالك⁽⁵⁾، عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن⁽⁶⁾ مرسلًا. ومن طريقه الشافعي⁽⁷⁾، وأبو داود⁽⁸⁾ والبيهقي⁽⁹⁾، والبغوي⁽¹⁰⁾

(1) معادن القبيلية: بلاد معروفة بالحجاز وهي في ناحية الفرع، منسوبة إلى قَبَل - بفتح القاف والباء - وهي ناحية من ساحل البحر. ينظر: ابن الأثير، النهاية (792/2).

(2) الفرع: من أعمال المدينة: وهي قرية من نواحي الريزة عن يسار السقيا بينها وبين المدينة ثمان برد على طريق مكة. ابن الأثير، النهاية (14/4).

(3) الشافعي، الأم (43/2).

(4) المرجع السابق.

(5) مالك، الموطأ (248/1 رقم 584) كتاب الزكاة، باب الركاز.

(6) ربيعة بن أبي عبد الرحمن فروخ التيمي أبو عثمان ويقال أبو عبد الرحمن المدني الفقيه أحد الأعلام المعروف بريبعة الرأي قال أحمد: ثقة وقال يعقوب بن شيبه: ثقة ثبت ت (136). ينظر: الذهبي، تذكرة الحفاظ (118/1).

(7) سبق تخریجه.

(8) أبو داود، السنن (138/3 رقم 3063) كتاب الخراج، باب في إقطاع الأرضين.

(9) البيهقي، معرفة السنن والآثار (207/10 رقم 3850) باب إقطاع المعادن الباطنة.

(10) البغوي، شرح السنة (134/3) كتاب الزكاة، باب زكاة الحلي والورق.

، ورواه موصولاً ابن خزيمة⁽¹⁾، والحاكم⁽²⁾، والبيهقي⁽³⁾، من طريق عبد العزيز الدراوردي، عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن، عن الحارث بن بلال بن الحارث المزني، عن أبيه.

ثالثاً الحكم على الحديث: الإسناد الأول جاء من طريق ربيعة مرسلًا وهو ضعيف لإبهام من حدث ربيعة بن أبي عبد الرحمن إذ أغلب الظن أنه ليس من الصحابة، إذ لا يصح لربيعة رواية عن أحد من الصحابة خلا أنس بن مالك،⁽⁴⁾ وعليه يكون الحديث مرسلًا وقد أعله بالانقطاع أبو عبيد القاسم بن سلام⁽⁵⁾ وابن عبد البر وقال: "لا يحتج بمثله أهل الحديث"⁽⁶⁾. وقال ابن حزم: "وليس هذا بشيء لأنه مرسل"⁽⁷⁾. قال شمس الدين الحنبلي: "والصواب رواية مالك، والله أعلم"⁽⁸⁾ ومنع ابن الجوزي تسميته بالمرسل متعللاً بأن ربيعة قد لقي الصحابة، والجهل بالصحابي لا يضر، ولا يقال: هذا مرسل"⁽⁹⁾ وقد تُعقب.

وأما رواية الوصل فضعيفة أيضاً؛ لجهالة الحارث بن بلال قال ابن القطان: لا يعرف حاله⁽¹⁰⁾. وأخرج رواية الوصل الحاكم من طريق نعيم بن حماد، عن عبد العزيز بن محمد

(1) ابن خزيمة، الصحيح (4/44 رقم 2323) جماع أبواب صدقة الحبوب والثمار، باب ذكر أخذ الصدقة من المعادن.

(2) الحاكم، المستدرک (1/561 رقم 1467) كتاب الزكاة.

(3) البيهقي، السنن الكبرى (4/152 رقم 7426) كتاب الزكاة، باب زكاة المعدن.

(4) الذهبي، الكاشف (1/391).

(5) أبو عبيد القاسم، الأموال (2/286).

(6) ابن عبد البر، التمهيد (7/33).

(7) ابن حزم، المحلى (6/110).

(8) شمس الدين الحنبلي، تنقيح أحاديث الخلاف (2/223).

(9) ابن الجوزي، التحقيق (2/48).

(10) ابن القطان، بيان الوهم والإيهام (3/468).

الدراوردي، وَقَالَ: " اِخْتَجَ الْبُخَارِيُّ بِنَعِيمِ بْنِ حَمَّادٍ، وَتُسَلِّمُ بِالْدَرَّاورِدِيِّ ". وحكم بالصحة⁽¹⁾.
تعقبه ابن الملقن فقال: " نعيم والدراوردي لهما ما ينكر "⁽²⁾.

رابعاً: الخلاصة: أعل الإمام الشافعي رواية الاتصال بالرواية المرسلة وهو مذهب عند أهل الحديث، قال ابن الصلاح: " وكثيراً ما يعللون الموصول بالمرسل " ولأن من أرسله أحفظ ممن وصله فرجح الإرسال وحكم عليه بعدم الثبوت والله أعلم.

المطلب الرابع: التفليس

أولاً: متن الحديث: عن أبي بكر بن عبد الرحمن بن الحرث أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: (أما رجل باع متاعاً فأفلس الذي ابتاعه ولم يقبض البائع من ثمنه شيئاً فوجده بعينه فهو أحق به فإن مات المشتري فصاحب السلعة أسوة الغرماء). قال الإمام الشافعي - رحمه الله -: حديث ابن شهاب منقطع، ولو لم يخالفه غيره لم يكن مما يثبت له أهل الحديث⁽³⁾.
ثانياً: تخريج الحديث: روي الحديث مرسلًا ومتصلاً، فقد أخرجه مالك⁽⁴⁾ في الموطأ ومن طريقه الشافعي⁽⁵⁾، وأبو داود⁽⁶⁾ والطحاوي⁽⁷⁾ مرسلًا عن ابن شهاب عن أبي بكر بن عبد

(1) الحاكم، المستدرک علی الصحیحین.

(2) ابن الملقن، البدر المنير (600/5).

(3) الشافعي، الأم (215/3).

(4) مالك، الموطأ (3/197 رقم 786) كتاب البيوع في التجارات والسلم، باب الرجل يبيع المتاع بنسيئة
يفلس المتاع،

(5) الشافعي، الأم (3/214) كتاب البيع، باب ما جاء في الخلاف في التفليس.

(6) أبو داود، السنن (3/309 رقم 3522) كتاب البيع، باب في الرجل يفلس فيجد الرجل متاعه بعينه
عنده.

(7) الطحاوي، تهذيب الآثار (4/166 رقم 6180) كتاب البيع، باب الرجل يبتاع سلعة في قبضها ثم
يموت وتمنأ عليه دين.

الرحمن الحديث. ورواه متصلاً أبوداود⁽¹⁾ من طريق محمد بن الوليد الحمصي عن ابن شهاب عن أبي بكر عن أبي هريرة الحديث.

ثالثاً: الحكم على الحديث: قال أبو داود: حديث مالك أصح⁽²⁾. -يعني المرسل- وهو كما قال فقد نص غير واحد من الحفاظ على ذلك، قال الدارقطني: لا يثبت هذا عن الزهري إلا مرسلًا⁽³⁾. وجزم بذلك الرافعي فقال: هو مرسل⁽⁴⁾. قلت: ورواية الاتصال شاذة فقد خالف الثقة محمد بن الوليد الأثبت الأوثق في الزهري وهو مالك. قال يحيى بن معين أثبت أصحاب الزهري في الزهري مالك بن أنس⁽⁵⁾.

رابعاً: الخلاصة: أصاب الإمام الشافعي -رحمه الله- في إعلاله لحديث المفلس بالإرسال وأنه لا يثبت عند أهل الحديث، وهو كما قال.

(1) أبوداود، السنن (3/309 رقم 3524) كتاب البيع، باب في الرجل يفلس فيجد الرجل متاعه بعينه عنده.

(2) أبوداود، السنن (3/309).

(3) الدارقطني، السنن (4/230).

(4) الرافعي، الشرح الكبير (10/248).

(5) الباجي، الجرح والتعديل (3/1420).

المبحث الثاني

الأحاديث التي قال فيها الإمام الشافعي (لا يثبت أهل الحديث) في الوصية، والموارث،

والردة

وفيه خمسة مطالب

المطلب الأول: قضاء الدين قبل الوصية:

أولاً: متن الحديث: عن علي -رضي الله عنه- أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قضى بالدين قبل الوصية. قال الإمام الشافعي " وقد روي في تبذئة الدين قبل الوصية حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم لا يثبت أهل الحديث مثله "(1).

ثانياً: تخريج الحديث أخرجه أحمد. (2) قال: حدثنا سفيان. والترمذي (3) قال: حدثنا بن أبي عمر، قال: حدثنا سفيان بن عيينة والبيهقي (4) قال أخبرنا أبو محمد بن يوسف أنبأنا أبو سعيد بن الأعرابي حدثنا الحسن بن محمد الزعفراني حدثنا يزيد بن هارون أنبأنا زكريا، كلاهما- سفيان بن عيينة، وزكريا، - عن أبي إسحاق، عن الحارث، عن علي. وقد ذكره البخاري (5) في صحيحه معلقاً فقال: ويذكر (أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قضى بالدين قبل الوصية).

(1) الشافعي، الأم (101/4).

(2) أحمد، المسند (2/392 رقم 1220) مسند علي بن أبي طالب.

(3) الترمذي، الجامع (4/416 رقم 2094) كتاب الفرائض، باب ما جاء في ميراث الإخوة من الأب والأم.

(4) البيهقي، الكبرى ((6/26 رقم 12342) كتاب الوصايا، باب تبذئة الدين على الوصية.

(5) البخاري، صحيح البخاري (3/1010) كتاب الوصايا، باب تأويل قول الله تعالى: (من بعد وصية يوصي بها أو دين).

ثالثًا: الحكم على الحديث: الحديث ضعفه البيهقي (1) وابن حجر (2) وقبلهما الشافعي كما سبق. وأعله البيهقي؛ لتفرد الحارث الأعور بروايته عن علي رضي الله عنه (3). والحارث لا يحتج بخبره لطعن الحفاظ فيه (4).

رابعًا: الخلاصة: وافق الإمام الشافعي أهل الحديث في حكمه على الحديث بالضعف، وأنه لا يثبت عند أهل الحديث مع التنبيه إلى انعقاد العمل به.

المطلب الثاني: الوصية للوارث:

أولًا: متن الحديث: عن أبي أمامة الباهلي - رضي الله عنه - أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال: (لا وصية لوارث). قال الإمام الشافعي - رحمه الله -: " روى بعض الشاميين حديثًا ليس مما يثبت أهل الحديث... أخبرنا سفيان عن سليمان الأحول عن مجاهد أن رسول الله قال " لا وصية لوارث " (5).

ثانيًا: تخريج الحديث: الحديث روي مرسلاً، وموصولاً رواه البيهقي (6) مرسلاً من طريق الشافعي (7)، عن ابن عُيينة، عن سليمان الأحول، عن مجاهد: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم الحديث. ورواه موصولاً أحمد (8) وأبو داود (9) والترمذي (10) جميعهم من طريق إسماعيل

(1) البيهقي، الكبرى (267/6).

(2) ابن حجر، الفتح (19/1).

(3) البيهقي، الكبرى (267/6).

(4) وكان كذاباً". النسائي، الضعفاء والمتروكين (164/1) وابن حجر، تهذيب التهذيب (126/2).

(5) الشافعي، الرسالة (140/1).

(6) البيهقي، السنن الكبرى (264/6 رقم 12316) كتاب الوصايا، باب نسخ الوصية للوالدين والأقربين الوارثين.

(7) الشافعي، الرسالة (140/1).

(8) أحمد بن حنبل، المسند (628/36 رقم 22294) مسند أبي أمامة الباهلي رضي الله عنه.

(9) أبو داود، السنن (73/3 رقم 2872) كتاب الوصايا، باب ما جاء في الوصية للوارث.

(10) الترمذي، الجامع (443/4 رقم 2120) كتاب الوصايا، باب ما جاء لا وصية لوارث.

ابن عياش حدثنا شرحبيل بن مسلم الخولاني عن أبي أمامة الباهلي رضي الله عنه بزيادة: " إن الله قد أعطى كل ذي حق حقه".

ثالثاً: الحكم على الحديث: أعل الإمام الشافعي رواية الوصل بالإرسال - قال الدار قطني: وهو الصواب. (1) - بأن رجال الإرسال أثبت وأوثق، وبأن الجهالة حاصلة في بعض رجال المرسل. قال: وروى بعض الشاميين حديثاً ليس مما يثبت له أهل الحديث؛ فإن بعض رجاله مجهولون تعقبه ابن الملقن فقال: " وليس في رجاله مجهول، وابن عياش معروف، ورواه عن شامي، روايته صحيحة عنهم" (2). قلت: رواية الوصل من طريق إسماعيل بن عياش عن شرحبيل بن مسلم الخولاني، وإسماعيل بن عياش صدوق في روايته عن أهل بلده - الشاميين - (3)، وهذا منها، وشيخه شرحبيل بن مسلم بن حامد الخولاني الشامي، قال في التقريب: صدوق فيه لين (4) وبناء على هذا حسن الإسناد الترمذي (5) وابن حجر (6)، قال ابن الملقن: وهو كما قال. (7)

الخلاصة: أصاب الإمام الشافعي فوافق أهل الحديث في إعلال الوصل بالإرسال، لكنه تعقب عليه في عدم إثباته لطريق الشاميين؛ إذ لا توجد جهالة في أحوال الرواة والله أعلم.

المطلب الثالث ميراث الجد:

أولاً: متن الحديث: عن عمران بن حصين - رضي الله عنه - أن عمر نشد للناس: " من سمع النبي صلى الله عليه وسلم، قضى في الجد بشيء؟ فقام رجل فقال: أنا شهدته: أعطاه الثلث،

(1) المرجع السابق.

(2) المرجع السابق.

(3) قال البخاري: إذا حدث عن أهل حمص فصحيح. الذهبي، الكاشف (249/1).

(4) ابن حجر، تقريب التهذيب (415/1).

(5) الترمذي، الجامع (4/443 رقم 2120).

(6) ابن حجر، تلخيص الحبير (203/3).

(7) ابن الملقن، البدر المنير (264/7).

قال: مع من؟ قال: لا أدري، قال: لا دريت...⁽¹⁾ قال الإمام الشافعي: "ولا أعلم للجد في السنة فرضاً إلا من وجه واحد لا يثبت أهل الحديث كل الثبوت"⁽²⁾.

ثانياً: تخريج الحديث: أخرجه الحميدي⁽³⁾، والنسائي في الكبرى⁽⁴⁾ والبيهقي⁽⁵⁾ جميعهم من طريق سفيان قال حدثنا بن جدعان عن الحسن بن عمران بن حصين الحديث ومن طريقه أخرجه بمثله.

ثالثاً: الحكم على الحديث: قال البيهقي: ضعيف⁽⁶⁾. رواه علي بن جدعان⁽⁷⁾، وهو غير محتج به عند أهل العلم، كما أن فيه الحسن لم يثبت سماعه من عمران⁽⁸⁾.

رابعاً: الخلاصة: قرر الإمام الشافعي ما قرره أهل الحديث من عدم ثبوت حديث أن للجد فرضاً في الميراث، وهو كما قال والله أعلم.

المطلب الرابع: ميراث قاتل الخطأ:

أولاً: متن الحديث: عن عمرو بن شعيب قال: أخبرني أبي، عن جدي عبد الله بن عمرو - رضي الله عنه -، أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قام يوم فتح مكة، فقال: (لا يتوارث أهل ملتين، المرأة ترث من دية زوجها وماله، وهو يرث من ديتها ومالها، ما لم يقتل أحدهما

(1) (368/2 رقم 833) البيهقي، معرفة السنن والآثار (377/10).

(2) الشافعي، الأم (130/7).

(3) الحميدي، المسند (368/2 رقم 833) أحاديث عمران بن حصين - رضي الله عنه -

(4) النسائي، السنن الكبرى، (72/4 رقم 6333) كتاب الفرائض، باب ذكر الجدات والأجداد ومقادير نصيبهم،

(5) البيهقي، السنن الكبرى (72/4 رقم 6336) كتاب الموارث، ميراث الجد، من طريق سفيان، عن ابن جدعان، عن الحسن، عن عمران بن حصين، أن عمر... الحديث

(6) البيهقي، معرفة السنن (377/10 رقم 3999).

(7) قال في التقريب: ضعيف. ابن حجر، التقريب (694/1).

(8) قال علي بن المديني: الحسن لم يسمع من عمران بن حصين وليس يصح ذلك من وجه يثبت. ابن أبي حاتم، المراسيل (38/1).

صاحبه عمدًا، فإن قتل أحدهما صاحبه عمدًا لم يرث من دينه وماله شيئًا، وإن قتل صاحبه خطأ ورث من ماله، ولم يرث من دينه).

قال الإمام الشافعي: " عمرو بن شعيب يروي مسندًا عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (يرث قاتل الخطأ من المال ولا يرث من الدية ولا يرث قاتل العمد من مال ولا دية) وروى ذلك عن بعض أصحابنا عن النبي صلى الله عليه وسلم بحديث لا يثبت له أهل العلم بالحديث" (1).

ثانيًا: تخريج الحديث: أخرجه ابن الجارود (2)، وابن ماجه (3) والبيهقي (4)، جميعهم من طريق حسن بن علي عن محمد بن سعيد عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده.

ثالثًا: الحكم على الحديث: حديث عمرو بن شعيب مرسل قاله الماوردي (5). وقال الأثرم سئل أحمد عن عمرو بن شعيب فقال: "ربما احتجنا بحديثه وربما وجس في القلب" (6).

والشافعي كالموقوف في قبولها إذا لم ينضم إليها ما يؤكد لها، نقله عنه البيهقي (7). وحكم بعضهم عليه بأنه حسن لوجود الحسن بن صالح (8): ومحمد بن سعيد - هو الطائفي - كما

بينه الدارقطني في "سننه" (9) وكذلك جاء اسمه في رواية الدارقطني من طريق محمد بن يحيى

(1) الشافعي، الأم (18/7).

(2) ابن الجارود، المنتقى من السنن (1/243 رقم 967) باب ما جاء في الموارث.

(3) ابن ماجه، السنن (2/914 رقم 2736) كتاب الفرائض، باب ميراث القاتل.

(4) البيهقي، السنن الكبرى (6/221 رقم 12029) كتاب الفرائض، باب من قال يرث قاتل الخطأ من المال ولا يرث من الدية.

(5) الماوردي، الحاوي الكبير (8/238).

(6) الذهبي، ميزان الاعتدال (5/320).

(7) البيهقي، السنن الكبرى (6/221).

(8) ابن حجر، تقريب التهذيب (1/205).

(9) الدارقطني، السنن (4/72 رقم 16).

الذهلي⁽¹⁾، ولهذا رجح الذهبي فيما نقله ابن حجر في "تهذيب التهذيب"⁽²⁾ أنه محمد بن سعيد لجلالة الراوي عن محمد بن يحيى الذهلي، فكأن الذهبي وقف على رواية الدارقطني هذه وبناء على ذلك رجح ما رجح.

وقد أبعَد البوصيريُّ النُّجعة في "مصباح الزجاجة"⁽³⁾ فزعم أن محمد بن سعيد هذا هو ابن حسان المصلوب المتهم بالكذب، مما دفعه إلى تضعيف إسناد الحديث، وظن ذلك عبْد الحق في الأحكام فردَّ عليه ابنُ القطان في "الوهم والإيهام"⁽⁴⁾ وذكر كلام الدارقطني فيه، وممن أبعَد كذلك من المعاصرين الألباني فحكم عليه بالوضع.⁽⁵⁾

رابعًا: الخلاصة: إن كان قول الإمام الشافعي لا يثبت أهل الحديث استنادًا على توقفه في مرويات عمرو بن شعيب فهذا شأنه شأن الكثير من أهل الحديث، وإن كان رده بناء على أن فيه محمد بن سعيد المصلوب فقد بينا خطأ ذلك، وما وقع فيه بعض أهل الحديث من الوهم. والله أعلم.

المطلب الخامس: باب الردة:

أولًا: متن الحديث: عن ابن عباس -رضي الله عنه-، أن النبي -صلى الله عليه وسلم- قال: (لا تقتل المرأة إذا ارتدت) قال الشافعي: "خالفنا بعض الناس فقال يقتل الرجل إذا ارتد ولا تقتل المرأة واحتج بشيء رواه عن ابن عباس لا يثبت أهل الحديث مثله"⁽⁶⁾.

(1) الدارقطني، السنن (4/72 رقم 16).

(2) ابن حجر، تهذيب التهذيب (7/400).

(3) البوصيري، مصباح الزجاجة (3/149).

(4) ابن القطان، بيان الوهم والإيهام (3/401).

(5) الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة (10/205).

(6) الشافعي، الأم (7/159).

ثانيًا: تخرج الحديث: أخرج الحديث ابن أبي شيبة (1)، وعبد الرزاق (2) والدارقطني (3) جميعهم من طريق عبد الله بن عيسى الجزري حدثنا عفان حدثنا شعبة عن عاصم عن أبي رزين عن ابن عباس.

ثالثًا: الحكم على الحديث: قال الدارقطني: لا يصح، فيه عبد الله بن عيسى (4) هذا كذاب يضع الأحاديث على الثقات (5). وقد ذكره ابن الجوزي في الموضوعات (6) ومثله الدارقطني (7).

الخلاصة: التطابق في رأي الإمام الشافعي مع رأي أهل الحديث في عدم ثبوت حديث: (لا تقتل المرأة إذا ارتدت).

الخاتمة:

الحمد لله الذي أتم نعمه، وأكمل لطفه، ويسر تحصيل العلوم، وتمتين الفهوم؛ فإن البحث تمخض عن جملة نتائج، وبعض التوصيات.

أولاً النتائج:

حاصلها جملة معارف، تجمع في الآتي:

1- قوة ملكة الإمام الشافعي - رحمه الله - الحديثية، التي انعكست على اختياراته وترجيحاته الأصولية والفقهية.

(1) ابن أبي شيبة، المصنف (12/278 رقم 33433).

(2) عبد الرزاق، المصنف (10/177 رقم 18731).

(3) الدارقطني، السنن (3/117 رقم 118) كتاب الأقضية، باب في المرأة تقتل إذا ارتدت.

(4) قال ابن حجر: ضعيف من التاسعة. ينظر: تقريب الحفاظ (1/521).

(5) الدارقطني، السنن (3/117).

(6) ابن الجوزي، الموضوعات (3/128).

(7) الدارقطني، السنن (3/200).

- 2- عدم ثبوت الحديث عند أهل الشأن من أهل الحديث لا يستوجب ترك العمل به.
- 3- الإمام الشافعي أحد أقطاب أهل الحديث المشتغلين به، والمحيطين بطرق أخباره وآثاره، والذين ميّزوا صحيحها من سقيمها.
- 4- وافق الإمام الشافعي أهل الحديث في مجمل ما جاء عنه في حكمه على الحديث بعدم الثبوت عند أهله.
- 5- تواضع الإمام الشافعي؛ فإنه مع قوة ملكته الحديثية إلا أنه لا يعزو الحكم إلى نفسه، بل يضيفه إلى الجماعة من أهل الحديث.

ثانيًا: التوصيات:

تجمل في دراسة بقية مصطلحات الإمام الشافعي التي أوردها في كتبه وتطبيقاتها.

الفهارس والمراجع:

إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار، المعجم الوسيط، دار الدعوة.

ابن الأثير، المبارك بن محمد الجزري، (1979)، *النهاية في غريب الحديث والأثر*، بيروت: المكتبة العلمية.

الأصبحي، مالك بن أنس، (1991)، *الموطأ*، الطبعة الأولى، دمشق: دار القلم.

البخاري، محمد بن إسماعيل، *التاريخ الكبير*، حيدر آباد: دار المعارف العثمانية.

البغوي، الحسين بن مسعود، (1983)، *شرح السنة*، الطبعة الثانية، بيروت: المكتب الإسلامي.

البيهقي، أحمد بن أبو بكر، *معرفة السنن والآثار*، موقع جامع الحديث.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، (2005)، *مجموع الفتاوى*، الطبعة: الثالثة، دار الوفاء.

ابن الجارود، عبد الله بن علي، *المنتقى من السنن المسندة*، بيروت: مؤسسة الكتاب الثقافية.

ابن الجوزي عبد الرحمن بن علي، (1416هـ)، *الضعفاء والمتروكين*، بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، (1989)، التلخيص الحبير في تخریج أحاديث الرافعي الكبير، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية.

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، (1984)، تهذيب التهذيب، الطبعة الأولى، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

ابن حزم الأندلسي، محمد علي، المحلى، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
الحميدي، أبو بكر عبد الله بن الزبير، (1996)، مسند الحميدي، سوريا: دار السقاء- دمشق.

الحنبلي، محمد بن أحمد، (1998)، نقيح تحقيق أحاديث التعليق، بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن خزيمة، محمد بن إسحاق، (1970)، صحيح ابن خزيمة، بيروت: المكتب الإسلامي.
الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، شرف أصحاب الحديث، موقع جامع الحديث
<http://www.alsunnah.com>

الدارقطني، علي بن عمر، (1966)، سنن الدارقطني، بيروت: دار المعرفة.
الذهبي، محمد بن أحمد، (1992)، الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، الطبعة الأولى، دار القبلة للثقافة الإسلامية.

الذهبي، محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، بيروت: مؤسسة الرسالة.
الذهبي، محمد بن أحمد، (1995)، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، بيروت دار الكتب العلمية.

الذهبي، محمد بن أحمد، (1998)، تذكرة الحفاظ، الطبعة الأولى، لبنان: دار الكتب العلمية- بيروت.

الرازي، عبد الرحمن بن أبي حاتم محمد بن إدريس، (1952)، الجرح والتعديل، الطبعة الأولى، الهند: مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية- بيجدر آباد الدكن.

الرازي، عبد الرحمن المنذري، (1427هـ)، العلل، مطابع الحميضي.

الرازي، عبد الرحمن بن محمد، (1397)، المراسيل، بيروت: مؤسسة الرسالة.
السبكي، تاج الدين بن علي، طبقات الشافعية الكبرى، الطبعة الثانية، هجر للطباعة والنشر
والتوزيع.

الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، دار الكتب العلمية.
الشافعي، (1393هـ)، محمد بن إدريس، الأم، بيروت: دار المعرفة.
الطبراني، سليمان بن أحمد، (1408 هـ)، المعجم الكبير، الطبعة الأولى، القاهرة: مكتبة ابن
تيمية.

العسبي، عبد الله بن محمد، الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، الرياض: مكتبة الرشد.
ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، مؤسسة
القرطبة.

ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، المنتخب من العلل للخلال، ملتقى أهل الحديث
.www.ahlalhdeth.com

ابن القطان، علي بن محمد، (1997)، بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام، الطبعة
الأولى، الرياض: دار طيبة.

الكناني، أحمد بن أبي بكر، (1403)، مصباح الزجاج في زوائد ابن ماجه، بيروت: دار
العربية.

ابن ماجه، محمد بن يزيد، (2009)، سنن ابن ماجه، الطبعة الأولى، دار الرسالة العالمية.
الماوردي، علي بن محمد، الحاوي الكبير، بيروت: دار الفكر.

مسلم، مسلم بن الحجاج، (1374هـ)، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى
رسول الله صلى الله عليه وسلم، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه

.http://www.alsunnah.com

مسلم، مسلم بن الحجاج، التمييز، ملتقى أهل الحديث .www.ahlalhdeth.com

ابن معين، يحيى بن معين، (1400 هـ)، تاريخ ابن معين - رواية عثمان الدارمي، دمشق: دار المأمون للتراث.

ابن الملقن، عمر بن علي، (2004)، البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، الطبعة الأولى السعودية: دار الهجرة للنشر والتوزيع - الرياض.

النسائي، أحمد بن علي، الضعفاء، الطبعة الأولى، بيروت: دار المعرفة.

النووي، يحيى بن شرف، المجموع شرح المهذب، موقع يعسوب <http://www.mktaba.org>

النووي، يحيى بن شرف، (1392 هـ)، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، الطبعة الثانية، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

References:

al-'Absī, 'Abd Allāh ibn Muḥammad, *al-Kitāb al-muṣannaḥ fī al-aḥādīth wa-al-āthār*, al-Riyād: Maktabat al-Ruṣhd.

al-Aṣḥabī, Mālik ibn Anas, (1991), *al-Muwaṭṭa'*, al-Ṭab'ah al-ūlā, Dimashq: Dār al-Qalam.

al-Baghawī, al-Ḥusayn ibn Mas'ūd, (1983), *sharḥ al-Sunnah*, al-Ṭab'ah al-thānīyah, Bayrūt: al-Maktab al-Islāmī.

al-Bayhaqī, Aḥmad ibn Abū Bakr, *ma'rīfat al-sunan wa-al-āthār*, Mawqī' Jāmi' al-ḥadīth.

al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl, *al-tārīkh al-kabīr*, Ḥaydar Ābād: Dār al-Ma'ārif al-'Uthmānīyah.

al-Dāraquṭnī, 'Alī ibn 'Umar, (1966), *Sunan al-Dāraquṭnī*, Bayrūt : Dār al-Ma'rifah.

al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad, (1992), *al-Kāshif fī ma'rīfat min la-hu riwāyah fī al-Kutub al-sittah*, al-Ṭab'ah al-ūlā, Dār al-Qiblah lil-Thaqāfah al-Islāmīyah.

al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad, (1995), *mīzān al-i'tidāl fī Naqd al-rijāl*, Bayrūt Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.

al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad, (1998), *Tadhkirat al-ḥuffāz*, al-Ṭab'ah al-ūlā, Lubnān : Dār al-Kutub al-'lmyt-Bayrūt.

- al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad, *Siyar A'lām al-nubalā'*, Bayrūt: Mu'assasat al-Risālah.
- al-Ḥanbalī, Muḥammad ibn Aḥmad, (1998), *nqyḥ taḥqīq aḥādīth al-ta'līq*, Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.
- al-Ḥumaydī, Abū Bakr 'Abd Allāh ibn al-Zubayr, (1996), *Musnad al-Ḥumaydī*, Sūriyā: Dār al-sqā'-Dimashq.
- al-Khaṭīb al-Baghdādī, Aḥmad ibn 'Alī, *Sharaf aṣḥāb al-ḥadīth*, Mawqī' Jāmi' al-ḥadīth <http://www.alsunnah.com>.
- al-Kinānī, Aḥmad ibn Abī Bakr, (1403), *Miṣbāḥ al-zujājah fī Zawā'id ibn Mājah*, Bayrūt: Dār al-'Arabīyah.
- al-Māwardī, 'Alī ibn Muḥammad, *al-Ḥāwī al-kabīr*, Bayrūt : Dār al-Fikr.
- al-Nawawī, Yaḥyá ibn Sharaf, (1392h), *al-Minhāj sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj*, al-Ṭab'ah al-thānīyah, Bayrūt : Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- al-Nawawī, Yaḥyá ibn Sharaf, *al-Majmū' sharḥ al-Muhadhdhab*, Mawqī' y'swb <http://www.mktaba.org>.
- al-Nisā'ī, Aḥmad ibn 'Alī, *al-du'afā'*, al-Ṭab'ah al-ūlá, Bayrūt : Dār al-Ma'rifah.
- al-Rāzī, 'Abd al-Raḥmān al-Mundhirī, (1427h), *al-'ilal*, Maṭābi' al-Ḥumaydī.
- al-Rāzī, 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Ḥātim Muḥammad ibn Idrīs, (1952), *al-jarḥ wa-al-ta'dīl*, *al-Ṭab'ah al-ūlá*, al-Hind: Maṭba'at Majlis Dā'irat al-Ma'ārif al'thmānyt-bḥydr Ābād aldkn.
- al-Rāzī, 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad, (1397), *al-Marāsīl*, Bayrūt: Mu'assasat al-Risālah.
- al-Shāfi'ī, (1393h), Muḥammad ibn Idrīs, *al-umm*, Bayrūt : Dār al-Ma'rifah.
- al-Shāfi'ī, Muḥammad ibn Idrīs, *al-Risālah*, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.
- al-Subkī, Tāj al-Dīn ibn 'Alī, *Ṭabaqāt al-Shāfi'īyah al-Kubrā*, *al-Ṭab'ah al-thānīyah*, Hajar lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī'.

- al-Ṭabarānī, Sulaymān ibn Aḥmad, (1408 H), *al-Mu'jam al-kabīr*, al-Ṭab'ah al-ūlā, al-Qāhirah: Maktabat Ibn Taymīyah.
- Ibn 'Abd al-Barr, Yūsuf ibn 'Abd Allāh, *al-Tamhīd li-mā fī al-Muwatta' min al-ma'ānī wa-al-asānīd*, Mu'assasat al-Qurṭubah.
- Ibn al-Athīr, al-Mubārak ibn Muḥammad al-Jazarī, (1979), *al-nihāyah fī Gharīb al-ḥadīth wa-al-athar*, Bayrūt: al-Maktabah al-'Ilmīyah.
- Ibn al-Jārūd, 'Abd Allāh ibn 'Alī, *al-Muntaqá min al-sunan al-musnadah*, Bayrūt : Mu'assasat al-Kitāb al-Thaqāfīyah.
- Ibn al-Jawzī 'Abd al-Raḥmān ibn 'Alī, (1416h), *al-ḍu'afā' wa-al-matrūkīn*, Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.
- Ibn al-Mulaqqin, 'Umar ibn 'Alī, (2004), *al-Badr al-munīr fī takhrīj al-aḥādīth wa-al-āthār al-wāqī'ah fī al-sharḥ al-kabīr*, al-Ṭab'ah al-ūlā al-Sa'ūdīyah: Dār al-Hijrah lil-Nashr wa-al-Tawzī' – al-Riyāḍ.
- Ibn al-Qaṭṭān, 'Alī ibn Muḥammad, (1997), *bayān al-wahm wa-al-ihām fī Kitāb al-aḥkām*, al-Ṭab'ah al-ūlā, al-Riyāḍ : Dār Ṭaybah.
- Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Aḥmad ibn 'Alī, (1984), *Tahdhīb al-Tahdhīb*, al-Ṭab'ah al-ūlā, Dār al-Fikr lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī'.
- Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, Aḥmad ibn 'Alī, (1989), *al-Talkhīṣ al-ḥabīr fī takhrīj aḥādīth al-Rāfi'ī al-kabīr*, al-Ṭab'ah al-ūlā, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.
- Ibn Ḥazm al-Andalusī, Muḥammad 'Alī, *al-Muḥallá*, Dār al-Fikr lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī'.
- Ibn Khuzaymah, Muḥammad ibn Ishāq, (1970), *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah*, Bayrūt: al-Maktab al-Islāmī.
- Ibn Mājah, Muḥammad ibn Yazīd, (2009), *Sunan Ibn Mājah*, al-Ṭab'ah al-ūlā, Dār al-Risālah al-'Ālamīyah.
- Ibn Mu'īn, Yaḥyá ibn Mu'īn, (1400 H), *Tārīkh Ibn Mu'īn-riwāyah 'Uthmān al-Dārimī*, Dimashq: Dār al-Ma'mūn lil-Turāth.
- Ibn Qudāmah, 'Abd Allāh ibn Aḥmad, *al-Muntakhab min al-'ilal lil-Khallāl*, Multaqá ahl al-ḥadīth www.ahlalhddeeth.com.

Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ‘Abd al-Ḥalīm, (2005), *Majmū‘ al-Fatāwá*, al-Ṭab‘ah: al-thālithah, Dār al-Wafā’.

Ibrāhīm Muṣṭafá Aḥmad al-Zayyāt Ḥāmid ‘Abd al-Qādir Muḥammad al-Najjār, al-Mu‘jam al-Wasīt, Dār al-Da‘wah.

Muslim, Muslim ibn al-Ḥajjāj, (1374h), *al-Musnad al-ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar bi-naql al-‘Adl ‘an al-‘Adl ilá Rasūl Allāh ṣallā Allāh ‘alayhi wa-sallam*, Maṭba‘at ‘Īsá al-Bābī al-Ḥalabī wa-Shurakāh <http://www.alsunnah.com>.

Muslim, Muslim ibn al-Ḥajjāj, *al-Tamyīz*, Multaqá ahl al-ḥadīth www.ahlalhdeth.com.

دلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضده،

وأثرها في الفروع الفقهية

(دراسة مقاصدية تطبيقية)

د. بسام عمر سيف البرادعي آل أحمد

أستاذ الفقه وأصوله المساعد

بقسم الدراسات الإسلامية،

كلية التربية عدن جامعة عدن

d.bassamomers@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: آل أحمد، بسام عمر، دلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضده، وأثرها في الفروع الفقهية (دراسة مقاصدية تطبيقية)، مجلة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، المجلد: 19، العدد: 2، 2024: 147-212.

تاريخ استلام البحث: 2024/09/26م تاريخ قبوله للنشر: 2024/11/07م

DOI: <https://doi.org/10.61821/v19i2.0172>

الملخص:

تناول هذا البحث موضوع دلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضده، وأثرها في الفروع الفقهية، بدراسة مقاصدية تطبيقية، وهدف البحث إلى تحرير محل النزاع في دلالة الأمر على النهي عن ضده، وبيان أقوال الأصوليين في ذلك، وبيان أثر هذا الخلاف في مسار الحكم على الفروع الفقهية، معتمداً على المنهج الاستقرائي والمقارن والتطبيقي، وقد توصل البحث إلى أنّ الشارع يقصد امتثال النهي اللازم من الأمر، قصداً ثانوياً تابعاً للقصود الأصلي لامتنال الأمر، والهدف منه تأكيد الأمر وحمايته من التفويت، وأنّ اختلاف رتبة قصد الشارع في النهي والأمر الضمنيين لا تعني الخط من رتبة حرمة الأول ووجوب الثاني، بل يأتيان موافقان لهما في الدرجة، وقد ترتب على خلاف الأصوليين أثر في تغيير مسار الحكم في الفروع الفقهية.

الكلمات المفتاحية: دلالة الأمر، قصد الشارع، ضده، الأمر بالشيء.

The significance of the command to do something as a prohibition of its opposite, and its effect on the branches of jurisprudence (an applied study of objectives)

Dr. Bassam Omar Saif ElBaradei Al Ahmed

Assistant Professor of Jurisprudence and its Principles

Department of Islamic Studies, College of Education- Aden

Aden University

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

Citation: Al Ahmed, Bassam Omar, The significance of the command to do something as a prohibition of its opposite, and its effect on the branches of jurisprudence (an applied study of objectives), Journal of the University of Holy Quran and Islamic Sciences, volume: 19, issue:2, 2024:147-212.

DOI: <https://doi.org/10.61821/v19i2.0172>

Received: 26/09/2024

Accepted: 07/11/2024

Abstract:

This research deals with the subject of the significance of the command to do something on the prohibition of its opposite and its opposites, and its

impact on the branches of jurisprudence, through an applied purposeful study. The research aimed to clarify the subject of the dispute in the significance of the command to prohibit its opposite, and to clarify the statements of the fundamentalists on that, and to clarify the impact of this disagreement on the course of the ruling on the branches of jurisprudence, relying on the inductive, comparative and applied approach. At the end of this study, I concluded that the Lawgiver intends to comply with the necessary prohibition from the command, a secondary intention subordinate to the original intention to comply with the command, and the aim of it is to confirm the command and protect it from being missed, and that the difference in the rank of the Lawgiver's intention in the implicit prohibition and command does not mean degrading the rank of the first's sanctity and the second's obligation, but rather they come in agreement with them in degree, and the disagreement of the fundamentalists has had an impact on changing the course of the ruling in the branches of jurisprudence.

Keywords:

indication of the command, the intention of the legislator, its opposite, the command to do something.

المقدمة:

الحمد لله الموفق لامتثال ما أمر، والمعين على ترك ما نهى عنه وزجر، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله، سيّد البشر، صلى الله عليه وعلى آله، وأصحابه الميامين الغر، وسلّم تسليمًا كثيرًا، وبعد:

فإن الشريعة مبناها في التكليف على الأمر والنهي؛ فلهذا تسنمان اهتمام الأصوليين، فبينوا صيغهما ومدلولهما، صريحهما وضمنيهما، فتكرست جهود علماء الأصول في دراسة مسائلهما وبالأخص تلك التي تُبنى عليها الأحكام الشرعية، بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك، فبيّنوا ما هو من هذه الأوامر والنواهي مقصودٌ للشارع قصدًا أوليًا أو قصدًا ثانويًا؛ ونبهوا على أهمية معرفة ذلك يقول إمام الحرمين: "ومن لم يتفطن لوقوع المقاصد في الأوامر والنواهي،

فليس على بصيرة في وضع الشريعة"⁽¹⁾، بل جعل إمام الحرمين عدم تفتن المقاصد في الأوامر والنواهي؛ سبباً في خبط المذاهب واختلافها؛ إذ قال: "فليتأمل الناظر هذا التنبيه ولينظر كيف اختبعت المذاهب على العلماء لذهولهم عن قاعدة القصد، وهي سرُّ الأوامر والنواهي"⁽²⁾.

وذلك لأنَّ فهم المقصود من الأمر والنهي، فيه قدرٌ زائد على مجرد فهم وضع اللفظ في اللُّغة، ولذلك جعل ابن القَيِّم الناس في تعاملهم مع النصوص صنفين: "العارف يقول: ماذا أراد؟ واللفظي يقول: ماذا قال؟"⁽³⁾، فجعل صفة المعرفة لمن رام ما خلف النص، وبحث عن قصد الشارع ومراده من الأمر والنهي.

ولتنوع أساليب الطلب في الأمر والنهي، بين صريح في الطلب وضمني في الطلب، أثار في معرفة المقصود الأصلي والتبعي للشارع، وكان لهما أثرٌ في بناء الحُكْم الشرعي، يظهر ذلك في فروع فقهية كثيرة، ومع أهمية هذا الباب وندرة ما كُتِب فيه حرصتُ وعزمت على الكتابة في بحث: (دلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضده، وأثرها في الفروع الفقهية "دراسة مقاصديّة تطبيقية")؛ كونه اشتمل على الأمر والنهي الضمنيين؛ واختلفت فيها أنظار الأصوليين حول دلالة الأمر على النهي عن ضده، ودلالة النهي على الأمر بضده، وما هو منها متعلق بطلب الشارع، أو ليس متعلقاً، وما هو منها مقصود للشارع أو غير مقصود. فإنَّ ممَّا هو متقرر عند الأصوليين اختلاف مواقع الأفعال في القصد، وكذلك يختلف عندهم أحكام الأوامر والنواهي في القصد، فمنَّ أمرَ موظفه بفعلي، أو نهاه عن فعلٍ تصرُّحاً، فهو بخلاف ما تتضمنه أوامره ونواهيه من الاتباع، التي هي غير مقصودة⁽⁴⁾.

(1) البرهان، (1/ 101).

(2) المصدر السابق (1/ 108).

(3) إعلام الموقعين، (1/ 437).

(4) المازري، إيضاح المحصول، (ص: 225).

فُتَعِدُّ هذه الدراسة من دقائق علم الأصول عمومًا ومقاصد الشريعة خصوصًا، فهي مع أهميتها لم يتطرق إليها جلُّ الأصوليين مع كثرتهم، وإن كان تطرُق المحققون من الأصوليين لها مجرد إشارات، كإمام الحرمين، والغزالي، والقرافي، وابن تيمية، وبيقى الشاطبي هو المحرر لها والمُبَيِّن إلى دقائق الفروق فيها، والمُبَيِّن لأثر ذلك في تخريج الفروع الفقهية عليها؛ إذ الأمر بالشيء مع كونه طلب فعل صريح، فهو يدل التزامًا على نهي ضمني عن ضده، فكلُّ (أمر) ينتج عنه وجوب صريح وتحريم ضمني لما هو ضد للأمر، وكلاهما مقصود للشارع على القول الراجح، إلا أنَّ أحدهما مقصود أصالة والآخر مقصود تبعًا، فالنهي الضمني مقصود تبعي لتعزيد وحماية الأمر الأول، وتأكيده فهو مقصود بالقصد الثاني.

أهمية البحث:

تأتي أهمية البحث من كونه عني بدراسة (دلالة الأمر والنهي) دراسةً مقاصديةً تطبيقيةً، وهما يشكلان محور التكليف، ومورد الأحكام الشرعية، فمعرفة مقصود الشارع من خطابه، يُبَيِّن عليه فهم مقصود الشارع في أحكامه، كما تأتي أهمية البحث من جهة بيانه طبيعة العلاقة بين المقاصد الأصلية والتابعة والمتمثلة في الأمر والنهي عن ضده، من خلال عرض الفروع الفقهية وبيان الفرق بين ما هو مطلوب لذاته وما هو مطلوب لغيره، وأثر هذا على مسار الفتوى في الفروع الفقهية، فالبحث تكمن أهميته بإبراز الجانب المقاصدي في الأمر والنهي وأثره في الأحكام الشرعية.

أسباب اختيار الموضوع:

من أهم الأسباب التي دعيتني إلى البحث في هذا الموضوع الأسباب الآتية:

- 1- كشف الخفاء وإزالة اللبس في فهم دلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضده، وتوجه قصد الشارع إلى ذلك؛ إذ كانت هذه القاعدة محط إشكال عند كثير من الأصوليين.
- 2- الرغبة في الدراسة المقاصدية لموضوع شمل موردي الشارع (الأمر والنهي).
- 3- تنمية ملكة تخريج الفروع من الأصول، التي تُعَدُّ ثمرة تعلم أصول الفقه.

أهداف البحث:

تتمثل أهداف البحث في الآتي:

1. بيان دلالة الأمر والنهي الصريحين على النهي والأمر الضمني.
2. بيان الخلاف في دلالة الأمر على النهي مقاصدياً.
3. بيان تعلق الأوامر والنواهي الضمنية بقصد الشارع لامتنال ما اقتضياه.
4. الوقوف على الفروع الفقهية المخرجة على (دلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضده).

مشكلة البحث:

تتحدد مشكلة البحث في سؤال رئيس الآتي: هل الأمر بالشيء يدل على مقصود

الشارع في النهي عن ضده؟ ويتفرع هذا السؤال إلى التساؤلات الآتية:

- ما معنى (دلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضده)؟
- ما أقوال الأصوليين في دلالة الأمر على النهي عن ضده، مقاصدياً؟
- هل هنالك علاقة دلالية بين قصد الشارع للأمر والنهي الصريحين والنهي والأمر الضمنيين المستفادين من الأمر والنهي الصريحين؟
- هل لاختلاف الأصوليين في دلالة الأمر على النهي عن ضده أثر في الفروع الفقهية؟

الدراسات السابقة:

لقد وقفتُ على بحوث تناولت (الأمر بالشيء على النهي عن ضده) إلا أنها لم تتشابه

مع بحثي وبيان ذلك كالآتي:

- الكفراوي، أسعد، وآخرون، (2013م). معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية، وفيها تم بحث القاعدة مع قواعد أصولية وفقهية ومقاصدية كثيرة، فهو ليس بحث علمي مستقل في القاعدة، من ناحية أصولية تطبيقية، ولم يتناول البعد المقاصدي لدلالة الأمر على النهي عن ضده، على النحو الذي بحثته في بحثي هذا.

● مخوخي، بلال، (2020م). مسألة: دلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضده عند المعتزلة، دراسة أصولية مقارنة، حوليات جامعة الجزائر، المجلد: (34)، العدد: (04)، (566-555).

وتناول هذا البحث، دلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضده عند المعتزلة بشكل مختصر في تسع صفحات؛ ولم يجرر أقوال الأصوليين، ولم يتناول الفروع الفقهية المترتبة من خلاف الأصوليين، بل ركّز في حدود بحثه على رأي المعتزلة. بينما شملت دراستي جوانب متعددة، كبيان مفردات العنوان، والتصوير المقاصدي له، واستيعاب الأقوال وقائلها مع تحقيق أقوالهم في المسألة، ومناقشة الأدلة، وتخريج الفروع الفقهية المخرجة عليها.

● عطية، بوعبدالله، (2012)، قاعدة: الأمر بالشيء نهي عن ضده، دراسة أصولية مقاصدية، مجلة الحضارة الإسلامية - وهران، المجلد: 2012، العدد: 17، ص: 417-424، 7 صفحات.

بيّن فيه الباحث مفردات العنوان، ونقل أقوال الأصوليين في القاعدة باختصار شديد، ثم اختزل البعد المقاصدي بنصف صفحة، ولم يذكر الفروع الفقهية المترتبة على القاعدة. بينما تناولت في هذه الدراسة الخلاف الأصولي المقاصدي في دلالة الأمر على النهي عن ضده، مركزاً على البعد المقاصدي في المسألة، وأثر ذلك في الفروع الفقهية.

منهج البحث:

اعتمدت في صياغة ما إليه قصدت في هذا البحث، على الجمع بين المنهج الاستقرائي والتحليلي، والمقارن، أمّا الاستقرائي فلتتبع النصوص والأدلة، والفروع المخرجة على القاعدة، والمنهج التحليلي، فلتحليل النصوص المقتبسة، أمّا المنهج المقارن، فاستخدمته في مقارنة آراء الأصوليين والفقهاء في (دلالة الأمر على النهي عن ضده) والفروع الفقهية المخرجة على الخلاف الأصولي.

خطة البحث:

لقد اقتضت طبيعة الموضوع أن ينتظم البحث في مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة على النحو الآتي:

المقدمة: تضمنت أهمية البحث، وأسبابه، وأهدافه، ومشكلته، والدراسات السابقة، ومنهج البحث، وخطته.

المبحث الأول: التعريف بمفردات العنوان وتصور (دلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضده) مقاصدياً.

المبحث الثاني: أقوال الأصوليين في (دلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضده) وأدلتهم ومناقشتها، والترجيح بينها.

المبحث الثالث: أثر دلالة الأمر على النهي عن ضده، على الفروع الفقهية.

الخاتمة: وتضمنت النتائج والتوصيات.

المبحث الأول

التعريف بمفردات العنوان وتصور (دلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضده) مقاصدياً وفيه مطلبان:

المطلب الأول: التعريف: بـ (دلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضده):

الفرع الأول: تعريف الدلالة لغةً واصطلاحاً:

أولاً: تعريف الدلالة في اللغة هي: مصدر: دَلَّه على الطريق يَدُلُّهُ دَلَالَةً ودِلَالَةً ودُلُولَةً، والفتح أعلى⁽¹⁾، والدليلي علمه بالدلالة ورسوخه فيها⁽²⁾.

ثانياً: الدلالة في الاصطلاح: عرفها الجرجاني بقوله: «الدلالة: هي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال، والثاني هو المدلول»⁽³⁾، وحدّها الأصفهاني بقوله: «اعلم أن دلالة اللفظ عبارة عن كونه بحيث إذا سمع أو تخيل، لاحظت النفس معناه»⁽⁴⁾.

الفرع الثاني: تعريف الأمر لغةً واصطلاحاً:

أولاً: معنى الأمر في اللغة هو: ضِدُّ النَّهْيِ⁽⁵⁾.

ثانياً: الأمر في اصطلاح الأصوليين: طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء⁽⁶⁾.

(1) الجوهري، الصحاح، (4/ 1698).

(2) ابن منظور، لسان العرب، (11/ 249).

(3) الجرجاني، التعريفات، (ص104).

(4) بيان المختصر، (1/ 154).

(5) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، (1/ 137).

(6) الرازي، المحصول، (2/ 17)؛ الأمدي، الإحكام، (2/ 6).

وللأمر عند جمهور الأصوليين، صيغ تدل بمجردا على كونه أمراً، إذا كانت مطلقة مجردة عن القرائن، ومن ذلك: (افعل)⁽¹⁾، بينما الأمر عند الأشاعرة معنى قائم في النفس، والصيغة دالة عليه فقط، وهل تدل عليه على اختصاص، أم لا؟ فيها خلاف عندهم⁽²⁾، فصار أكثرهم إلى أن لفظة (افعل) محتملة للأمر وضده وهو النهي والتهديد، وغير ذلك، فإذا جاءت مطلقة وجب التوقف حتى يترجح المعنى بالقرائن، وبالمقابل يرى المعتزلة، أن الأمر لا يسمى أمراً إلا بإرادة الأمر له، فصيغة (افعل) بدون إرادة ليست أمراً⁽³⁾، بحسب زعمهم، ولهذا الاختلاف بني الخلاف في القاعدة.

والمراد من الأمر هنا مدلول الأمر، وهو الوجوب مطلقاً، ولا يُراد خصوص مادة الأمر أو صيغته، فالبحث ليس لفظياً، بل هو أعم من الطلب اللفظي، فيدخل الوجوب الثابت بالضرورة والعقل.

الفرع الثالث: تعريف النهي لغةً واصطلاحاً:

أولاً: تعريف النهي في اللغة: هو خلاف الأمر، وهَيْئُهُ عن كذا فانتَهَى عنه وتَنَاهَى، أي كَفَّ⁽⁴⁾.

ثانياً: النهي في اصطلاح الأصوليين: هو اقتضاء أو استدعاء الترك بالقول ممن هو دونه⁽⁵⁾.

(1) الكلوزاني، التمهيد، (1/ 134)؛ ابن عقيل، الواضح، (2/ 459)؛ الأسمدي، بذل النظر، (ص/59)؛ ابن التلمساني، شرح المعالم، (1/ 241).

(2) الرازي، المحصول، (2/32).

(3) أبو يعلى، العدة، (1/214)؛ الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، (1/219)؛ المازري، إيضاح المحصول، (ص: 199)؛ السمرقندي، ميزان الأصول، (1/90)؛ ابن العربي، المحصول، (ص: 54).

(4) الجوهري، الصحاح، (6/2517).

(5) أبو يعلى، العدة، (1/159).

وللنهي صيغة تدل بمجردا عليه، وهو قول القائل لمن دونه: (لا تفعل)، وهذه الصيغة عند الأشاعرة دالة على النهي وليست هي النهي، وعند المعتزلة النهي الكراهة، فالصيغة له لا هو⁽¹⁾.

والمراد بالنهي في عنوان موضوع بحثنا النهي الضمني المقصود تبعاً، وهو النهي اللازم من الأمر أو النهي المتوجه لخارج عن الشيء أو ما يُسمَّى بالنهي الإرشادي، وليس النهي الصريح.

ويُطرَد هذا أيضاً على الأمر الضمني المستفاد من لازم النهي عن الشيء يقول الشاطبي: "فالنهي عن أضرار المأمور به الذي تضمنه الأمر، والأمر الذي تضمنه النهي عن الشيء، فإنهما إن قيل بهما؛ فهما بالقصد الثاني لا بالقصد الأول؛ إذ مجراهما عند القائل بهما مجرى التأكيد للأمر أو النهي المصرح به، فأما إن قيل بالنفي؛ فالأمر أوضح في عدم القصد"⁽²⁾.

وتجدر الإشارة هنا لبيان القراني للفروق بين النهي الابتدائي الصريح والنهي الضمني كالآتي:

- 1) إن الخبر التابع للأمر والنهي في أن التارك يستحق العقاب، أو الفاعل الذي لا يدخله التصديق والتكذيب، والخبر المتأصل يدخلانه.
- 2) إنَّ النهي اللازم للأمر لا يقتضي استيعاب الأزمنة ولا التكرار، وإلا لزم دوام المأمور به، والنهي الصريح المتأصل يقتضي ذلك.
- 3) إنَّ النهي التابع، لا يشترط فيه ما يشترط في النهي المتأصل كأن يكون منهيه من جنس المقدور⁽³⁾.

(1) أبو يعلى، العدة، (2/425)؛ ابن عقيل، الواضح، (3/230).

(2) الموافقات، (3/135).

(3) نفائس الأصول، (4/1493).

الفرع الرابع: تعريف الضد لغةً واصطلاحًا:

أولاً: تعريف الضد في اللغة: هو كل شيء ضاد شيئاً ليغلبه، والسواد ضد البياض⁽¹⁾.
ثانياً الضد في اصطلاح المناطقة: هو المنافي للنقيض، وهو الأمر الوجودي، الذي له مع وجودي آخر تمام المعاندة والمنافرة، فيمتنع وجودهما معاً، ولا يمتنع ارتفاعهما، كالبياض والسواد⁽²⁾.

ثالثاً: الضد في اصطلاح الأصوليين: هو مطلق المعاند والمنافي فيشمل الضد المنطقي، والنقيض؛ أي: إن الضد عندهم أعم من الأمر الوجودي، وهو: الضد المنطقي، والنقيض العدمي؛ أي: الترك، وهذا اصطلاح خاص بالأصوليين، ويصطلح على النقيض بالضد العام، وعلى الضد المنطقي بالضد الخاص⁽³⁾.

تأسيساً على ذلك فالضد مغاير للنقيض، وفي استعمال الأصوليين يعبرون عن النقيض بما له ضد واحد وليس أضداد⁽⁴⁾، فإيجاب الصلاة لها أكثر من ضد كالأكل والشرب والنوم، ولها نقيض واحد، هو عدم الصلاة، فضعف الواجب هو الأمر الوجودي المنافي له الذي لا يمكن تحقق الواجب معه، ونقيضه هو تركه وعدم فعله⁽⁵⁾.

فيجب الأخذ بالحسبان دلالة استعمال هذه المصطلحات عند البحث في القاعدة، فهي سبب رئيس لخلط كثير من الأصوليين في تحرير الأقوال ونسبتها.

(1) ابن منظور، لسان العرب، (263/3).

(2) ابن عقيل، الواضح، (145/1)؛ الزحيلي، الوجيز، (359/1).

(3) المظفر، أصول الفقه، (ص: 228).

(4) قال المرداوي: "إن لم يكن له إلا ضد واحد فلا خلاف في النهي عنه: كصوم يوم العيد الأمر بالفطر فيه نهي عن ضده وهو الصوم". التحبير، (2235/5).

(5) الزحيلي، الوجيز، (359/1).

المطلب الثاني: تصور (دلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضده) مقاصدياً

من المقطوع به عند جمهور الأصوليين أنّ الأمر والنهي يستلزم طلب الأمر له وإرادته الدينية الشرعية؛ فالأمر يتضمن طلب فعل المأمور به وإرادة إيقاعه شرعاً، والنهي يتضمن طلب ترك المنهي عنه وإرادة عدم إيقاعه شرعاً وكرهه إيقاعه، ومع هذا؛ ففعل المأمور به وترك المنهي عنه يتضمنان أو يستلزمان إرادة قدرية كونية، بما يقع الفعل أو الترك، أو لا يقع، فمن يرد الله أن يهديه؛ فعل المأمور ومن يرد أن يضلّه لم يفعل المأمور به، فالأمر والنهي مستلزمان الإرادة الشرعية، وليس مستلزمان الإرادة القدرية الكونية⁽¹⁾.

فمدلول الأمر والنهي الشرعيين الصريحين المستلزمين إرادة الشارع لامتثالهما، هو إيقاع المأمور به والكف عن المنهي عنه، ولكن لَمَّا كان الإتيان بالمأمور به محالاً مع تلبس المأمور بالضد؛ كامتثال المأمور بالقيام فهو محال مع تلبسه بالعود والاضطجاع، وتحصيل للحاصل - المنزه عنه الشارع - إن فرضنا تلبس المأمور بالقيام، وبالمقابل امتثال النهي، يكون محالاً مع عدم الانشغال بضده؛ فامتثال المنهي عن الحركة محال مع كون عدم سكونه، برزت مسألة: هل هنالك مدلول آخر للأمر والنهي غير مدلولهما الصريح المتمثل بقصد الشارع في الأمر إيقاع المأمور وقصد الشارع من النهي ترك المنهي عنه؟ وهل يستلزم الأمر بالشيء نهي - مقصود شرعاً - عن ضده؟ وهل يستلزم النهي عن شيء أمر - مقصود شرعاً - بضده؟، والبعد المقاصدي لهذه المسألة يرجع إلى المقاصد الأصلية والتابعة⁽²⁾.

(1) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (2/ 412)؛ الشاطبي، الموافقات، (3/ 369).

(2) الموافقات (2/ 300).

المبحث الثاني

أقوال الأصوليين في (دلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضده) وأدلتهم ومناقشتها،
والترجيح بينها

المطلب الأول: تحرير محل النزاع

يجر الأبياري محل الاتفاق والخلاف بشكل مفصّل بقوله: "المراتب إذا ثلاث: أحدها: أن تتعرض الأدلة الشرعية للوسائل بالطلب، فهذا واضح أنه مطلوب. والثانية: أن يقدر النهي عنها، فهذا يمنع التكليف.

والثالثة: أن تفقد الدلالة على الطلب والزجر جميعاً، فهذا موضع الخلاف"⁽¹⁾.

وبحسب الشاطبي أنّ الخلاف في ثبوت قصد الشارع للأمر والنهي الضمنيين يرجع إلى الخلاف الأصولي في قاعدة (الأمر بالشيء نهي عن ضده) حيث قال: "فإن النهي والأمر ههنا إن قيل بهما؛ فهما بالقصد الثاني لا بالقصد الأول؛ إذ مجراها عند القائل بهما مجرى التأكيد للأمر أو النهي المصرح به، فأما إن قيل بالنفي؛ فالأمر أوضح في عدم القصد، وكذلك الأمر بما لا يتم المأمور إلا به المذكور في مسألة "ما لا يتم الواجب إلا به"؛ فدلالة الأمر والنهي في هذا على مقصود الشارع متنازع فيه"⁽²⁾.

وخلاصة القول أنّ الخلاف ينحصر في الآتي: هل الأمر بالشيء نهي عن ضده أو أضداده؟ وهل النهي عن الشيء أمر بضده أو أضداده؟

وهل قصد الله تشريعاً امتثال الأمر والنهي الضمنيين اللازمين من النهي والأمر الصريحين؟ وفي حال قصدهما فهل هما على الوجوب والتحريم أم الندب والكراهة؟

(1) التحقيق والبيان (1/ 713).

(2) الموافقات (3/ 135).

المطلب الثاني: أقوال الأصوليين في القاعدة ومناقشة أدلتهم

اختلف الأصوليون في هل الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده أو أضداده، كما اختلفوا في تعلق قصد الأمر بالأوامر والنواهي الضمنية المستفادة من النواهي والأوامر الصريحة؛ لخفائها في الدلالة على قصد الشارع، إلى الأقوال الآتية:

القول الأول: أنَّ الأمر بالشيء نهي عنه ضده وأضداده، والنهي عن شيء أمر بأحد أضداده على التخيير، بدلالة الالتزام⁽¹⁾. وإليه ذهب جمهور الأصوليين⁽²⁾، ومع اتفاقهم في ثبوت حكم وجوب الأمر وحُرْمَةُ النهي الضمنيين المستفادين من النهي والأمر الصريحين، إلا أنَّهم اختلفوا في دلالة هذين الحكمين على مقصود الشارع، فالجمهور أثبتوا دلالة الأمر والنهي الضمنيين للآمرين من النهي والأمر الصريحين على مقصود الشارع؛ فالكف عن فعل أضداد المأمور به مقصود للشارع؛ لأنَّ فعل الأضداد يصاد إيقاع مقصود الأمر، فالأمر الصريح مقصود أولي، والنهي عن أضداده، اللازم عن الأمر، مقصود ثانوي، فهما مقصودان للأمر، فلأمر المطلق مقصود أصلي دال على الوجوب، ولازمه النهي عن ضده وهو مقصود تابع له

(1) دلالة الالتزام: دلالة اللفظ على لازمه الخارج عن مسماه، كدلالة الإنسان على الكاتب أو الضاحك. وأنواع التلازم في الحقائق أربعة: الأول: متلازمان في الذهن والخارج، كالسرير مع الارتفاع؛ لأنه لا يتصور السرير في الذهن، ولا يوجد أيضًا في الخارج، إلا مع الارتفاع، والثاني: غير متلازمان في الذهن، ولا في الخارج، كالسرير مع زيد، فإن السرير يتصور في الذهن دون تصور زيد؛ وكذلك في الخارج؛ لأنه يوجد السرير بدون زيد، إذ لا ملازمة بينهما، والثالث: لازم في الذهن فقط، كالسرير مع زيد بقيد كونه نجار السرير، فإننا إذا تصورنا زيد من جهة كونه نجار السرير استحال ألا نتصور السرير مع أنه لا ملازمة في الخارج، فقد يوجد السرير بدون زيد والرابع: لازم في الخارج فقط، كالسرير مع المكان، فإن السرير لا يوجد في الخارج إلا مع المكان، وأما في الذهن فلا يلزمه؛ لأنه قد يتصور السرير ويذهل عن المكان، الملازمة قد تكون: عقلية: كالزوجية للآثنين، وشرعية: كالجزية للكفر، وعادية: كالارتفاع والسرير. القراني، نفايس الأصول، (2/559)؛ الشوشاوي، رفع النقاب، (1/217)؛ الهندي، نهاية الوصول، (1/121).

(2) القراني، نفايس الأصول، (4/1503)؛ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (20/119)؛ الشاطبي، الموافقات (3/374، 427)؛ الشوكاني، إرشاد الفحول (1/269).

يؤكدُه ويعضده، وهو دال على تحريم ضد المأمور به، وإن كان الأمر للندب، فلازمه كراهة ضده.

ويرى ابن تيمية أن وجوب فعل ضد المنهي عنه، وإن كان ثابتاً بدلالة اللزوم العقلي، إلا أنه ليس مقصوداً للشارع، حيث قال: "والتحقيق: أن وجوبه بطريق اللزوم العقلي، لا بطريق قصد الأمر، بل بالفعل قد لا يقصد طلب لوازمه، وإن كان عالماً بأنه لا بد من وجودها، وإن كان ممن يجوز عليه الغفلة، فقد لا تخطر بقلبه اللوازم"⁽¹⁾.

ويستغرب هذا المنحى من ابن تيمية في إثبات حكم شرعي عقلاً، دون ثبوت قصد أو إرادة شرعية للشارع له، فهو يخالف مذهبه في مسألة التحسين والتقيح العقليين؛ ولذا كان إمام الحرمين في هذا مُطرداً منهجاً⁽²⁾؛ وإن كان قوله مرجوحاً؛ إذ نفى الحكم والقصد معاً، وجعل الانكشاف عن الأضداد ضرورة وذريعة لامتنال الأمر، والمتأمل لنصوص الإمامين في هذه المسألة، يدرك ذلك جيداً، ويتطمأن لا محالة لهذا الطرح.

وننبه هنا أنه كما أن الأمر بالشيء نهي عن ضده أو أضداده عند هؤلاء فكذلك النهي عن الشيء أمر بأحد أضداده على التخيير عندهم.

(1) درء تعارض العقل والنقل، (1/ 213).

(2) قال إمام الحرمين: "إذا كان ذاكراً للأضداد عالماً بأن الانصاف بالشيء منها يمنع إيقاع المأمور به فقد يتخيل المتخيل في هذه الحالة أنه يقوم بالنفس نهي عن أضداد المأمور به المقتضى فإذا كان كذلك فليس الزجر عن الأضداد مقصود الأمر وإنما يخطر له النهي لو خطر ليكون الانكشاف عن الأضداد ذريعة إلى إيقاع الامتنال وليس تقدير خطور أمرها بالبال متضمناً قيام زجر عنها مقصود والذي مجرد قصده إلى النهي عن شيء يعلم قيام زجر عنه مقصود بذاته والذي يحقق الغرض فيه فرض أمر مستحيل يشعر بتكميل الغرض وهو أن الأمر لو قدر تجويز جماعة الأضداد لكان لا يأبى وقوعها مع المأمور به ولو نهي عنها قصداً لأبهاها فإذا خطور الانكشاف عن الأضداد ببال الأمر آيل إلى امتناع المأمور به خلقه معها لا إلى قصد نفي الأضداد وهذا نهاية الوضوح." البرهان (1/ 83).

أدلة هذا القول:

ومما استدل به أصحاب هذا القول الآتي:

الدليل الأول: أن مما هو متفق عليه أنَّ مقصود الشارع في الأمر طلب الفعل وهو تحصيل المصلحة، فكان كل فعل مفوت لهذه المصلحة، يكون مقصود الشارع فيه الترك والكف عنه أي يكون منهيًا عنه؛ وهذا معنى قولنا: الأمر بالشيء نهي عن ضده، يقول صدر الشريعة: "الصحيح أن الضد إن فوت المقصود بالأمر يجرم، وإن فوت عدمه المقصود بالنهي يجب، وإن لم يفوت فالأمر يقتضي كراهته، والنهي كونه سنة مؤكدة"⁽¹⁾ وحاصل هذا الكلام بحسب التفتازاني: "أن وجوب الشيء يدل على حرمة تركه، وحرمة الشيء يدل على وجوب تركه وهذا مما لا يتصور فيه نزاع"⁽²⁾.

الدليل الثاني: أن معنى الأمر والنهي اقتضاء الفعل واقتضاء الترك، ومعنى الاقتضاء الطلب، والطلب يستلزم مطلوباً، وإيقاع ذلك المطلوب، مُراد ومقصود، ولا معنى للطلب إلا هذا، وأنَّ الأمر والنهي من غير قصد إلى إيقاع المأمور به وترك المنهي عنه هو كلام الساهي والنائم والمجنون، وذلك ليس بأمر ولا نهي باتفاق⁽³⁾.

ونوقش هذا بأنه يلزم منه أن يكون التكليف بما لا يطاق مقصوداً إلى إيقاعه، وبيان ذلك، إنَّ المحققين اتفقوا على جواز التكليف بما لا يطاق وإن لم يقع، فإن جوازه يستلزم صحة القصد إلى إيقاعه، والقصد إلى إيقاع ما لا يمكن إيقاعه عبث؛ فيلزم أن يكون القصد إلى الأمر بما لا يطاق عبثاً، وتجويز العبث على الله محال؛ فكل ما يلزم عنه محال وذلك استلزام القصد إلى الإيقاع، بخلاف ما إذا قلنا: إن الأمر لا يستلزم القصد إلى الإيقاع؛ فإنه لا يلزم منه محذور عقلي، فوجب القول به.

(1) التوضيح مع التلويح، (431/1).

(2) التلويح، (431/1).

(3) الشاطبي، الموافقات، (374/3 - 375).

وردَّ الشاطبي على هذا بقوله: "فالجواب عن الأول أن القصد إلى إيقاع ما لا يطاق لا بد منه، ولا يلزم من القصد إلى ذلك حصوله؛ إذ القصد إلى الأمر بالشيء لا يستلزم إرادة الشيء، إلَّا على قول من يقول: إن الأمر إرادة الفعل، وهو رأي المعتزلة"⁽¹⁾.
ولو سُلم عدم القصد إلى إيقاع تكليف ما لا يطاق؛ لم يكن تكليف ما لا يطاق؛ لأن حقيقته إلزام فعل ما لا يقدر على فعله، وإلزام الفعل هو القصد إلى أن يفعل أو لازم القصد إلى أن يفعل، فإذا عدم ذلك؛ فلا تكليف به؛ فهو طلب للتحصيل لا طلب للحصول، وبينهما فرق واضح⁽²⁾.

ولا يُقال: خلو هذا التكليف من الفائدة؛ عبث يتنزه عنه الأمر؛ بل فائدة التكليف ابتلاء الشخص واختباره بتوجهه لمبادئ الامتثال أو عدم توجهه.
الدليل الثالث: استدل ابن تيمية على عدم قصد الشارع لوجوب ضد المنهي عنه بعدم تفاوت العقاب المترتب على ترك هذه اللوازم، وذلك كمن ترك الجمعة وهو بعيد الدار عن الجامع فقد ترك أكثر ممَّا ترك قريب الدار، ومع هذا فلا يقال: إن عقوبة هذا أعظم من عقوبة قريب الدار، والواجب ما يكون تركه سببًا للدم والعقاب، فلو كان هذا الذي لزم فعله بطريق التبع مقصودًا بالوجوب لكان الدم والعقاب لتاركه أعظم⁽³⁾.

الدليل الرابع: أنَّ الأمر أصل والنهي فرع؛ فإن النهي نوع من الأمر؛ إذ الأمر هو الطلب والاستدعاء والاقضاء وهذا يدخل فيه طلب الفعل وطلب الترك، وكلا من الأمر ولازمه النهي مقصود الامتثال، لكن خص النهي باسم خاص، كما جرت عادة العرب أن الجنس إذا كان له نوعان أحدهما يتميز بصفة كمال أو نقص، أفردوه باسم، وأبقوا الاسم العام على النوع الآخر، كما يقال: مسلم؛ ومنافق. ويقال نبي ورسول⁽⁴⁾.

(1) المصدر السابق، (3/ 376).

(2) المصدر السابق، (3/ 377).

(3) مجموع الفتاوى، (10/ 531).

(4) المصدر السابق، (20/ 119).

القول الثاني: أنَّ الأمر بالشيء نهيًا عن ضده أو أضداده، بحكم ضرورة الوجود لا بالقصد الطلبي، فلم يتوجه قصد الشارع إلى النهي عن ضد أو أضداد المأمور به، ولم يترتب ذم أو زجر عنها؛ ومن ثمَّ فلو فرضنا تمكن المأمور من امتثال الأمر مع فعل الأضداد لما لحقه الذم على فعلها؛ وذلك لأنَّ مقصود الأمر من الأمر -بحسب هؤلاء- هو امتثال طلب الفعل، من غير تعرض أو قصد من الأمر للنهي عن ضده، وإليه ذهب إمام الحرمين، ونُسب للغزالي، والأبياري⁽¹⁾.

وبالجملة، فهؤلاء يذهبون إلى أن النهي الضمني عن أضداد الأمر لا يتعلق بقصد الأمر، وليس امتثاله مقصودًا للشارع، حتى في حال تصور عدم الغفلة عن الأضداد، يقول إمام الحرمين: "فأما إذا كان ذاكراً للأضداد عالماً بأن الاتصاف بالشيء منها يمنع إيقاع المأمور به، فقد يتخيل المتخيل في هذه الحالة أنه يقوم بالنفس نهي عن أضداد المأمور به المقتضى، فإذا كان كذلك، فليس الزجر عن الأضداد مقصود الأمر وإنما يخطر له النهي لو خطر ليكون الانكفاف عن الأضداد ذريعة إلى إيقاع الامتثال، وليس تقدير خطور أمرها بالبال متضمنًا قيام زجر عنها مقصود"⁽²⁾.

فترك أضداد المأمور بحسب إمام الحرمين ذريعة بحكم ضرورة الوجود لا بحكم ارتباط الطلب به، حتى لو تصور على الاستحالة الجمع بين القيام والقعود إذا قيل له: (قم)، فأدَّى القيام والقعود في آن واحد، كان ممتثلاً؛ لأنه لم يُقصد من المأمور إلا إيجاد القيام، وقد أوجده⁽³⁾.

أدلة هذا القول:

استدل أصحاب هذا القول لما ذهبوا إليه بالآتي:

(1) الجويني، البرهان، (83/1)؛ الغزالي، المستصفي، (ص:65)؛ الأبياري، التحقيق والبيان، (1/713).

(2) البرهان، (83/1).

(3) المصدر السابق.

الدليل الأول: أنَّ الأمر بالشيء قد يكون غافلاً عن أضداده، ولا يقصد النهي عن الأضداد، والغافل عن الشيء لا يكون ناهياً عنه، لأن النهي عن الشيء يستدعي العلم به، والعلم بالشيء مع الذهول عنه محال⁽¹⁾.

وتعقب القرآني هذا الاستدلال؛ لكون القصد شرط في الدلالة باللفظ التي هي استعمال اللفظ، أما دلالة اللفظ فلا، وهذا من قبيل دلالة اللفظ لا من قبيل الدلالة باللفظ⁽²⁾.

ومنع الصفي الهندي جواز كون الأمر بالشيء ذاهلاً عن طلب ترك أضداد المأمور به من حيث الجملة؛ أي: الضد العام، وإن سلم بجواز أن يكون ذاهلاً عن الضد الخاص⁽³⁾. ويجدر التنبيه أنَّ استدلالهم هذا يخص الأمر أو النهي الصادر من المخلوق؛ لأنَّ الأمر الصادر من الشارع لا يكون فيه ذلك التصور؛ إذ الغفلة عليه تعالى محال⁽⁴⁾؛ فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات والأرض.

الدليل الثاني: أنَّ أضداد المأمور به ليست واجبة الترك إذ الوجوب يفتقر إلى دليل شرعي، ولو كانت واجبة الترك لوجب النية؛ إذ الأعمال بالنيات، كوجوب النية في الصيام المقتضي ترك المأكَل والمشرب، لكن ترك الأضداد لا يحتاج إلى نية بالاتفاق.

ونفى جمهور الأصوليين اللوازم في هذا الدليل؛ لأنَّ النية لا تجب لما وجب تبعاً بل تجب لما استقل بوجوبه؛ فلذلك لا تجب النية في جزء الصلاة.

(1) الأمدي، الإحكام، (2/ 173).

(2) شرح تنقيح الفصول، (ص: 136).

(3) نهاية الوصول، (3/ 993).

(4) ابن إمام الكاملية، تيسير الوصول، (2/ 78).

الدليل الثالث: أنَّ الصائم يخص بيته اليوم دون أخذ طرفين من الليلتين، وهو طرف ليل قبل الفجر وطرف ليل بعد الغروب؛ إذ هما لازما الصيام ضرورة ولكن لم يقصدهما الشارع؛ فلذلك لم يبيت الصائم النية لهم⁽¹⁾.

وُتوقش، بأنَّ اشتراط النية تقع فيما يطلبه الشارع ولا يفهم من طلبه غرض عاجل؛ لغلبة التعبد عليه، أمَّا إن ظهر له غرض عاجل، فلا يفتقر إلى نية في الاجتزاء به، ولكنه إنَّما يثاب عليه إذا قصد التقرب به، إلا فيما شذ من مسائل، فإن الثواب حاصل، وإن كان القصد مفقودا، كمسألة النظر الأول، فإذا تحقق ذلك، فأخذ طرفين من الليلتين، قد ظهر له مقصد عاجل، وهو الإتيان بالمطلوب بكماله. فإذا ظهر هذا المقصود، استغنى على النية، وبصير كرد الغصوب والودائع، وكإزالة النجاسة⁽²⁾.

الدليل الرابع: أنَّ تلازم الأمر بالشيء والنهي عن ضده، في الوجود، لا يوجب تعلق ذلك الطلب به؛ كما في العلم.

ومعنى ذلك بحسبهم: أن العلم قد يتعلق بشيء، وله لازم في الوجود، ولا يتعلق به العلم، كما يتعلق بوجود كثير من الحقائق في الوجود لازمها في الوجود أحكام وخواص وآثار، ونحن لا نعلمها⁽³⁾.

ورُدَّ هذا بقول القراني: "بأن العلم بالملزوم لا يوجب العلم باللازم الخارجي؛ لأنه لا يوجب لتلازم العلمين، أما إذا حصل الشعور بالمطلوب، وما يتوقف عليه، وما هو ضده، فالتلازم بين الطالبين يحصل لأجل أمر ثالث وهو الشعور بالأمرين، بخلاف العلمين لا موجب لتلازمهما، وكذلك يتلازم الطلب وكراهة الضد عند الشعور بالضد لأجل الشعور"⁽⁴⁾.

(1) الجويني، البرهان، (84/1)، الأبياري، التحقيق والبيان، (1/713).

(2) التحقيق والبيان، (1/714).

(3) القراني، نفاثات الأصول، (4/1503).

(4) المصدر السابق.

ويمكن أن يعترض على هذا: بأن القول بثبوت قصد الشارع في النهي أو الأمر الضميين والمستفادين من الأمر والنهي الصريحين يلزم منه أن يكون التكليف بما لا يطاق مقصوداً إلى إيقاعه؛ فإن المحققين اتفقوا على جواز ذلك وإن لم يقع، فإن جوازه يستلزم صحة القصد إلى إيقاعه، والقصد إلى إيقاع ما لا يمكن إيقاعه عبث؛ فيلزم أن يكون القصد إلى الأمر بما لا يطاق عبثاً، وتجويز العبث على الله محال؛ فكل ما يلزم عنه محال وذلك استلزام القصد إلى الإيقاع، بخلاف ما إذا قلنا: إن الأمر لا يستلزم القصد إلى الإيقاع؛ فإنه لا يلزم منه محذور عقلي، فوجب القول به.

وردَّ الشاطبي على هذا بقوله: "فالجواب عن الأول أن القصد إلى إيقاع ما لا يطاق لا بد منه، ولا يلزم من القصد إلى ذلك حصوله؛ إذ القصد إلى الأمر بالشيء لا يستلزم إرادة الشيء، إلا على قول من يقول: إن الأمر إرادة الفعل، وهو رأي المعتزلة"⁽¹⁾.

ولو سُلم عدم القصد إلى إيقاع تكليف ما لا يطاق؛ لم يكن تكليف ما لا يطاق؛ لأن حقيقته إلزام فعل ما لا يقدر على فعله، وإلزام الفعل هو القصد إلى أن يفعل أو لازم القصد إلى أن يفعل، فإذا عدم ذلك؛ فلا تكليف به؛ فهو طلب للتحصيل لا طلب للحصول، وبينهما فرق واضح⁽²⁾.

ولا يقال: خلو هذا التكليف من الفائدة؛ عبث يتنزه عنه الأمر؛ بل فائدة التكليف ابتلاء الشخص واختباره بتوجهه لمبادئ الامتثال أو عدم توجهه.

الدليل الخامس: أن الشارع إذا عاقب المكلف لا يعاقبه إلا على ترك المأمور فقط، ولا يعاقبه على ترك لوازمه وفعل ضده⁽³⁾، ومعنى هذا أن النهي عن الأضداد، اللازم من الأمر لم يتعلق بطلب من الشارع وبالتالي لم يقصده الشارع؛ مستدلاً بترتب العقاب على ترك المأمور وليس على فعل الأضداد.

(1) الموافقات، (3/ 376).

(2) المصدر السابق (3/ 377).

(3) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (20/ 159).

الدليل السادس: أنَّ المأمور بالقيام، لو تصور على الاستحالة قدرته على الجمع بين القيام والقيود يكون ممتثلاً؛ لأنه لم يُقصد من المأمور إلا إيجاد القيام وقد أوجده، ولم يعاقب على فعل ضده (1).

الدليل السابع: أنَّ القول بأنَّ الأمر بالشيء نهي عن ضده يستلزم مذهب الكعبي في نفي المباحات؛ لأنها تصبح مأمورة بما ضرورة الانشغال عن المنهي عنه؛ لأن كل فعل يشار إليه فهو في عينه ترك محذور وترك المحذور واجب فلا شيء على هذا إلا ويقع واجباً من جهة وقوعه تركاً محذوراً (2). وهذا المذهب قوّاه إمام الحرمين، وجعله لازماً لمن يذهب بأن الأمر بالشيء نهي عن ضده، بل نقل الزركشي عن ابن برهان تصريحه بأن لا مخلص من مذهب الكعبي إلا بإنكار هذا الأصل (3).

وردّ ابن عقيل هذا اللزوم؛ لكون أنَّ الأعمال منها ما يقع معيقاً ومانعاً من المحظورات بصورته؛ بذهول فاعله عن قصد ونية، فلا يكون تاركاً تركاً يكون به ممتثلاً، فضلاً عن أن يكون واجباً، فبطل لزوم مذهب الكعبي إذ مع الذهول وعدم القصد لا يكون طاعة، فضلاً عن أن يكون واجباً (4).

قلت: وكما اضطر إمام الحرمين لعدم إثبات اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده؛ لكيلا يقع في مذهب الكعبي، نفى ابن عقيل ثواب تارك المحذور؛ لجعله عدم فعل المحذور واقعاً اضطراراً لا بقصد من المكلف.

(1) الغزالي، المستصفى، (ص: 66).

(2) الجويني، البرهان، (1/ 100).

(3) الجويني، البرهان، (1/ 84)؛ الزركشي البحر المحيط، (1/ 373).

(4) الواضح، (4/ 252).

وفي محاولة يائسة للآمدي لرد هذا الإلزام يقول: "إنه لو كان الأمر على ما ذكرت لكان المندوب بل المحرم إذا ترك به محرم آخر أن يكون واجباً، وكان يجب أن تكون الصلاة حراماً على هذه القاعدة عند ما ترك بها واجباً آخر، وهو محال"⁽¹⁾.

وأجيب عنه: بأنه لا مانع من الحكم على الفعل الواحد بالوجوب والتحريم، بالنظر إلى جهتين مختلفتين كما في الصلاة في الدار المغصوبة ونحوه.

فأعلن الآمدي عجزه عن ردّ هذا الاعتراض، وأحال الرد عليه لشخصٍ غيره⁽²⁾.

وفي مقاربة لمجد الدّين بن تيميّة للحفاظ على هذا الأصل، مع عدم لزوم مذهب الكعبي يقول: "ولكن يتوجه عندي رد قوله مع تقدير صحة ذلك الأصل وهو أن هذا إنما هو فيما أضداده محصورة فقط"⁽³⁾.

ومن زاوية مقاصدية يرى القرافي أنّ "المقصود الأول من الأمر بالوجوب وإن كان يلزمه النهي عن الضد وتحريمه، والمقصود الأول من النهي التحريم وإن كان يلزمه وجوب ضد من أضداد المنهي عنه، والكلام أبداً في الحقائق إنما يقع فيما هو في الرتبة الأولى لا فيما بعدها"⁽⁴⁾، وعدم فهم هذا التنفيذ المقاصدي أوقع كثيراً من الأصوليين في الاضطراب، ومنهم الكعبي بحسب رأي القرافي؛ حيث قال: "وبسبب الغفلة عن هذه القاعدة قال الكعبي المباح واجب؛ لأنه يشتغل به عن الحرام، وترك الحرام واجب، فالمباح واجب. فجعل الأحكام أربعة، وأسقط الإباحة نظراً لما يعرض للمباح، وترك مقتضاه في الرتبة الأولى"⁽⁵⁾.

(1) الإحكام، (1/169).

(2) قال الآمدي: "وبالجمله وإن استبعده من استبعده فهو في غاية الغموض والإشكال، وعسى أن يكون عند غيره حله". الإحكام، (1/125).

(3) المسودة، (ص: 65).

(4) الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام (ص: 34).

(5) المصدر السابق.

وأثبت جمهور الأصوليين المباح بناء على ما تقتضيه الحقائق في الرتبة الأولى، ولولا ذلك لكان المندوب والمكروه واجبين، لأنهما قد يشتغل بهما عن المحرمات، ويكون الواجب مكروهاً لأنه قد يشتغل به عن مندوب، وترك المندوب مكروه، ويكون الواجب أيضاً حراماً؛ لأنه قد يشتغل به عن واجب آخر، وترك الواجب حرام، فالواجب حرام! ويتسع الخرق وتترنزل القواعد، ولا تثبت حقيقة لحكم، بل ما من شيء يقضى به إلا صدق القضاء بضده، فيبطل، وهذا تشويش كثير، فالواجب حينئذ أن ينظر إلى كل حقيقة من حيث هي، لا لما يلزمها ويعرض لها⁽¹⁾.

القول الثالث: أن الأمر بالشيء يدل على كراهة ضده وأضداده، فالأمر قصد امتثال الأمر الصريح كما يقصد لازمه وهو النهي عن ضده، إلا أن النهي هنا بالقصد الثاني فكان نهي كراهة بخلاف القول الأول القائل: بأنه نهي تحريم، وإليه ذهب الدبوسي، والسرخسي، والنسفي وآخرون من الحنفية⁽²⁾، واختاره الشاطبي⁽³⁾، فلازم الأمر هو النهي الضمني لأضداد المأمور به ومدلوله الكراهة، وليس الحتم والتحريم، فهم يرون أن مقصود الشارع فيه ليس قصداً حتمياً، فرتبة النهي الضمني أقل من رتبة المحرم فيثبت الكراهة، فدلالة الأوامر والنواهي الضمنية على مقصود الشارع أضعف في الاعتبار من الأوامر والنواهي الصريحة التبعية للتفريق عندهم بين النهي الصريح والضماني، والنهي الثابت بالنص والنهي الثابت بالدلالة⁽⁴⁾.

أدلة هذا القول:

استدل أصحاب هذا القول لما ذهبوا إليه بالآتي:

(1) المصدر السابق، (ص: 34-35).

(2) السرخسي، الأصول، (1/95)؛ البخاري، كشف الأسرار، (2/330).

(3) قال الشاطبي: "والنهي عن الشيء هل هو أمر بأحد أضداده، فإن قلنا بذلك؛ فليس بمقصود لنفسه، فلا يكون للأمر والنهي حكم منحتم إلا عند فرضه بالقصد الأول، وليس كذلك". الموافقات، (3/427).

(4) المصدر السابق، (3/425-424).

الدليل الأول: إنَّ حكم النهي عن الضد بهذا الطريق تثبت بواسطة حكم الأمر؛ فليس النهي عن الأضداد ابتدائي صريح، وهذا -بحسب رأي أصحاب هذا القول- تثبت به أدنى الحرمة؛ لأن ما ثبت بطريق الدلالة لا يكون مثل الثابت بالنص، فالثابت بالنص ثابت من كلِّ وجه، وهذا ثابت من وجهٍ دون وجه؛ لتحقيق حكم الأمر ويكفي لذلك أدنى الحرمة؛ ولكون النهي عن الضد ثبت لأجل الضرورة، وإنما يثبت بقدر ما ترتفع به الضرورة⁽¹⁾.

الدليل الثاني: إن النهي المقتضى من الأمر لم يتوجه لمفسدة في المنهي؛ بل لكونه مؤدي لتفويت مصلحة الواجب، فأشبهه بذلك الصلاة في الدار المغصوبة؛ إذ الأمر والنهي لم يتواردا إلى جهة، فيكون النهي الثابت أضعف من الثابت بدلالة النهي المنصوص عليه بصيغته، فتثبت الكراهة دون التحريم⁽²⁾.

المطلب الثالث: الترجيح بين الأقوال:

بعد النظر في الأقوال والاعتراضات يترجح لي أنَّ القول الأول هو القول الراجح، وبيان ذلك إضافة لما دُكر من أدلة هو أنَّ فالأمر يستلزم قصد الشارع التشريعي إلى إيقاعه، كما أن النهي يستلزم قصده التشريعي لترك إيقاعه؛ وذلك كون معنى الأمر والنهي اقتضاء الفعل واقتضاء الترك، ومعنى الاقتضاء الطلب، والطلب يستلزم مطلوباً والقصد لإيقاع ذلك المطلوب، ولا معنى للطلب إلا هذا

كما أنَّ الشارع يقصد تشريعاً النهي والأمر الضمنيين المستفادين من الأمر والنهي الصريحين، كونهما خادمين ومؤكدين لهما وحامين للمقصد الأول.

وأكد ذلك ابن القيم بقوله: "فوسيلة المقصود تابعة للمقصود، وكلاهما مقصود، لكن القصد الأول مقصود قصد الغايات، وهي مقصودة قصد الوسائل، فإذا حرم الله تعالى شيئاً وله طرق ووسائل تفضي إليه، فإنه يجرمها ويمنع منها، تحقيقاً لتحريمه، وتشبيهاً له، ومنعاً أن يقرب حماه، ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه لكان ذلك نقضاً للتحريم، وإغراءً للنفوس

(1) السرخسي، الأصول، (95/1).

(2) المصدر السابق.

به. وحكمته تعالى وعلمه تأبى ذلك كل الإباء⁽¹⁾. والوسائل تأخذ حكم المقاصد، كما هو مقرر في قواعد المقاصد.

ويمكن أن نستدل لإثبات قصد الشارع بقول الشاطبي - وإن خالفناه في ثبوت حرمة ضد المأمور به -: "إنه لو تصور طلب لا يستلزم القصد لإيقاع المطلوب لأمكن أن يرد أمراً مع القصد لعدم إيقاع المأمور به، وأن يرد النهي مع القصد لإيقاع المنهي عنه، وبذلك لا يكون الأمر أمراً ولا النهي نهيًا، هذا خلف، ولصح انقلاب الأمر نهيًا وبالعكس، ولأمكن أن يوجد أمر أو نهي من غير قصد إلى إيقاع فعل أو عدمه؛ فيكون المأمور به أو المنهي عنه مباحاً أو مسكوتاً عن حكمه، وهذا كله محال"⁽²⁾.

وأما اعتراض الكعبي في نفي المباح فخلاصة الرد عليه أن ترك الضد واجب، وفعل الضد حرام، لكن لا من حيث هو فعل الضد، بل من حيث هو ترك المأمور به فلا تلزمنا شبهته⁽³⁾. ونستطيع القول أيضاً: أن النهي عن الشيء يقتضي وجوب الانشغال بما عده من المباحات وغيرها على البدل، باعتبار أنه لا يمكن أن يترك المحرم إلا به ولا امتناع في كون الشيء مباحاً وواجباً باعتبارين، بل الامتناع في كون الشيء واجباً ومحرمًا باعتبار واحد، فإن الشيء الواحد قد يكون واجباً باعتبار ذاته، ومحرمًا باعتبار كونه مانعاً من فعل واجب آخر، وهذا كما في مسألة: الصلاة في الدار المغصوبة، فإنها باعتبار كونها صلاة مأمور بها، وباعتبار كونها تتضمن شغل حيز غير المنهي عنها⁽⁴⁾.

ويلزم الكعبي أن تكون الأحكام الشرعية اثنين (واجب ومحرم) وليس أربعة كما ذهب؛ لأن تبعاً لما ذهب فلا يلزم نفي المباح فقط، بل المندوب سيصبح واجباً؛ لأنه ضد المنهي عنها والمكروه سيصبح محرماً؛ وأدى هذا لعدم استقرار الأحكام الشرعية فبطل ما ذهب إليه.

(1) إعلام الموقعين (4/ 553).

(2) الموافقات، (3/ 374).

(3) القراني، نفاث الأصول، (4/ 1501).

(4) الهندي، نهاية الوصول، (3/ 995).

وأما الرد على أصحاب القول الثالث فلا وجه لتفريقهم بين الأمر والنهي الصريحين والضمنيين من حيث رتبة الأمر والنهي؛ طالما أنّ لدينا ميزان أصولي لضبط ذلك وهو ترجح طلب الفعل وتركه على عدم الطلب وحتمية ذلك، فلما كان فعل ضد المأمور به يمنع من الاشتغال بالمأمور به ومفوتاً له؛ كان الحكم حرمة أي ترك ضد المأمور به تركاً جازماً لا خيار فيه، وهذا هو مقصود الشارع، وهكذا الأمر في لزوم فعل ضد المنهي عنه، فهو على الوجوب، إذا عدم الاشتغال بأحد أضداد المنهي عنه معناه فعل المنهي عنه، فمن نهاك عن القيام اقتضى ذلك منك التلبس بالجلوس أو الاضطجاع أو غيره من الأضداد، وإلا فعلت المنهي.

ولا خلاف معهم في كونه مقصوداً بالقصد الثاني أو كونه مقصوداً قصد وسائل، كأن يتوسل به إلى فعل الواجب.

وملاحظة موافقة المقاصد الأصلية عند فعل المقاصد التابعة ترفع رتبة الحكم كما هو منصوص في كتب الأصول، فكون المكلف يمتنع عن ضد المأمور به، ليوافق مقصود الشارع في تنفيذ الأمر، يجعل الكف عن ضد المأمور به واجب، وفعله محرم؛ لأن التلبس بالضد والانشغال به يمنع من أداء الواجب.

المبحث الثالث

أثر دلالة الأمر على النهي عن ضده على الفروع الفقهية

لقد ترتب على الخلاف في دلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضده، وكون الحكم الثابت بهذا النهي مقصود للشارع أو لا، كثير من الفروع الفقهية، وقد نص الشاطبي على ذلك؛ حيث قال: "إن المقاصد الشرعية ضربان: مقاصد أصلية ومقاصد تابعة؛ فهذا القسم في الأوامر والنواهي مستمد من ذلك، وفي الفرق بينهما فقه كثير"⁽¹⁾، ومن هذه المسائل ما يتعلق بالعبادات، ومنها ما يتعلق في المعاملات، وسأورد بعضاً منها على سبيل التمثيل لا الحصر والتفصيل، وذلك في المطلبين الآتين:

المطلب الأول: الفروع الفقهية المخرجة على القاعدة في العبادات:

حُرِّجَتْ على قاعدة: (الأمر بالشيء نهي عن ضده أو أضداده) كثيرٌ من الفروع والمسائل الفقهية في باب العبادات، وسأكتفي هنا بذكر أربعة فروع، وبيانها على النحو الآتي:

الفرع الفقهي الأول: حُكْم الصلاة داخل الكعبة:

اختلف الفقهاء في حكم الصلاة في الكعبة، الفريضة والنافلة على ثلاثة أقوال: **القول الأول:** لا يُصَلَّى فيها الفرض، ولا الوتر، ولا ركعتا الفجر، ولا ركعتا الطواف، ويُصَلَّى فيها التطوع، وإلى هذا القول ذهب الإمام مالك وأصحابه⁽²⁾، والإمام أحمد في إحدى الروايتين عنه⁽³⁾، وذكر ابن خويز منداد، عن مالك وأصحابه، فيمن صلى في الكعبة الفريضة، أو صلى على ظهرها، أعاد ما دام في الوقت، في المسألتين جميعاً⁽⁴⁾.

(1) الموافقات، (3/ 424-425).

(2) ابن عبد البر، التمهيد، (26/10).

(3) عند الحنابلة لا تصح صلاة الفريضة داخل الكعبة أم النافلة فتصح. ابن قدامة، المغني، (1/ 757-758).

(4) المرادوي، الإنصاف، (3/ 313-314)؛ ابن عثيمين، الشرح الممتع، (2/ 255).

(4) ابن عبد البر، التمهيد، (26/10).

واستدلوا بقوله -تعالى-: ﴿وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾، [البقرة: 144].
 ووجه الاستدلال من الآية: ذكره القاضي عبد الوهاب بقوله: "إن الأمر بالشيء نهي عن ضده، من حيث المعنى؛ لأنَّ أمره إيانا أن نولي وجوهنا شطره يتضمن منع استدبار بعضه في معنى استدبار كله لا ينفى كونه مستقبلاً لها ولا يجوز أن يقابل بأن يقال: إن استقبال بعضه كاستقبال الكل"⁽¹⁾. فأصحاب هذا القول ذهبوا إلى عدم صحة الصلاة في الكعبة تحريجاً على القاعدة؛ إذ مقصود الشارع من الأمر استقبال القبلة، وهو نهي عن ضده، وهو استدبار بعضها أو كلها؛ فالاستقبال يضاد الاستدبار، فكان المصلي في الكعبة غير ممثل للأمر.

القول الثاني: يُصَلَّى في الكعبة الفرض والنوافل كلها، وإليه ذهب أبو حنيفة، والشافعي، ورواية أخرى للأمام أحمد، رجحها ابن عثيمين⁽²⁾، ورجَّح ابن عبد البر القول بجواز الصلاة كلها في الكعبة، إذا استقبل شيئاً منها؛ لأنَّه قد فعل ما أمر به، ولم يأت ما نهي عنه؛ لأنَّ استدبارها هاهنا، ليس بضد استقبالها؛ لأنَّه ثابت معه في بعضها، والضد لا يثبت مع ضده، ومعلوم أن المأمور باستقبال الكعبة، لم يُؤمَر باستقبال جميعها، وإنما توجه الخطاب إليه، باستقبال بعضها، والمصلي في جوفها قد استقبل جهة منها، وقطعة، وناحية، فهو مستقبل لها بذلك⁽³⁾. فابن عبد البر حتى وإن كان مع المذهب الأول، في أنَّ (الأمر بالشيء نهي عن ضده)، إلا أن مأخذه في مخالفتهم في الفرع الفقهي هو أنَّ الاستدبار ليس ضدّاً للاستقبال، وأنَّ الأمر في الاستقبال ليس جميع الكعبة؛ بل بعضها، مستلهماً ذلك من كلمة (شطر).

وبيَّن ابن عبد البر وجه تحريج الفرع عن القاعدة فقال: "لا يصح في هذه المسألة إلا أحد قولين: إما أن يكون من صلى في الكعبة فصلاته تامة، فريضة كانت أو نافلة؛ لأنه قد

(1) البغدادي، الإشراف، (272/1).

(2) الجصاص، مختصر اختلاف العلماء، (233/1)؛ ابن عبد البر، التمهيد، (26/10)؛ أبو يعلى،

التعليقة الكبيرة، (342/1)؛ المرادوي، الأنصاف، (313/3)؛ ابن عثيمين، الشرح الممتع، (258/2).

(3) ابن عبد البر، التمهيد، (28/10).

استقبل بعضها، وليس عليه إلا ذلك، أو تكون صلاته فاسدة، فريضة كانت أو نافلة، من أجل أنه لم يحصل له استقبال بعضها، إذا صلى داخلها، إلا باستدبار بعضها، ولا يجوز ذلك عند من ذهب إلى أن الأمر بالشيء، نهي عن جميع أضداده، في كل باب⁽¹⁾.

القول الثالث: لا تجوز الصلاة فيها مطلقاً لا نافلة، ولا فرضاً، وإليه ذهب بعض الظاهرية⁽²⁾، واستدلوا بقول ابن عباس -رضي الله عنهما-: «أَمَرَ النَّاسُ أَنْ يُصَلُّوا إِلَى الْكَعْبَةِ، وَلَمْ يُؤْمَرُوا أَنْ يُصَلُّوا فِيهَا»⁽³⁾.

الفرع الفقهي الثاني: حُكْم الطمأنينة في الصلاة:

اختلف الفقهاء في حُكْم الطمأنينة في الصلاة كالرفع والاعتدال من الركوع والسجود على قولين:

القول الأول: أن الطمأنينة ليست ركناً، وأن أدائها يجزئ، وذهب إلى هذا القول، أبو حنيفة، وصاحبه محمد بن الحسن⁽⁴⁾، واستدل بظاهر قوله -تعالى-: ﴿وَأَرْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾، [البقرة: 43]، فكان الظاهر يوجب اسم ما انطلق عليه اسم الركوع والسجود من غير زيادة طمأنينة تضم إليه.

القول الثاني: أن الطمأنينة ركن، وإلى هذا القول ذهب أبو يوسف من الحنفية، والمالكية،

(1) المصدر السابق.

(2) نسبه ابن عبد البر في (التمهيد)، (27/10). إلى بعض الظاهرية، ولعل هذا قول داود الظاهري؛ لأنني لم أجده في (المحلى)، فابن حزم يذهب إلى جواز الصلاة داخل الكعبة، سواء الفرض أو النافلة. ابن حزم، المحلى، (398/2).

(3) ذكره ابن حزم بهذا اللفظ ولم أجده، ولعله أراد ما أخرجه عبد الرزاق في (مصنفه) عن ابن جريج، قال: قلت لعطاء: سمعت ابن عباس يقول: إنما أمرتم بالطواف، ولم تؤمروا بدخوله. (5/288)، رقم: 9376، كتاب: المناسك، باب: دخول البيت والصلاة فيه.

(4) الكاساني، بدائع الصنائع، (105/1).

والشافية، والحنابلة⁽¹⁾.

واستدلوا بما رواه أبو هريرة -رضي الله عنه-: «أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- دخل المسجد، فدخل رجلٌ فصلي، فسلم على النبي -صلى الله عليه وسلم-، فردّ وقال: ارجع فصل، فإنك لم تصل. فرجع يصلي كما صلى، ثم جاء فسلم على النبي -صلى الله عليه وسلم-، فقال: ارجع فصل، فإنك لم تصل. ثلاثاً، فقال: والذي بعثك بالحق، ما أحسن غيره فعلمني، فقال: إذا قمت إلى الصلاة، فكبر ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن، ثم اركع حتى تطمئن راکعاً، ثم ارفع حتى تعتدل قائماً، ثم اسجد حتى تطمئن ساجداً، ثم ارفع حتى تطمئن جالساً، وافعل ذلك في صلاتك كلها»⁽²⁾.

والاستدلال من الحديث من وجوه، منها: (ارجع فصل فإنك لم تصل)، مما يدل وجوب الطمأنينة، وإلا لما اقتضى إعادة الصلاة.

الذي يعيننا هنا هو تخريج الفرع الفقهي على قاعدة (دلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضده)، والمستفاد من أمره -صلى الله عليه وسلم- (ارفع حتى تعتدل قائماً)، وضده عدم القيام كالانحناء أو القعود، فعمل الضد هنا يُسمّى في مصطلح الفقهاء سرقة الصلاة؛ لعدم إتمام الرفع من الركوع، قال ابن القيم: "وقد أبطلها النبي -صلى الله عليه وسلم- بقوله: «لا تجزئ صلاة لا يقيم الرجل فيها

(1) الكاساني، بدائع الصنائع، (1/105)؛ ابن القصار، عيون الأدلة، (4/353)؛ ابن الملقن، التذكرة، (ص: 29)؛ البهوتي، الروض المربع، (ص: 103).

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، (1/152)، رقم: 757، كتاب: الأذان، باب: وجوب القراءة للإمام والمأموم في الصلوات.

صلبه في ركوعه وسجوده»⁽¹⁾، ودعوى أن ذلك مقتضى الأصول⁽²⁾، وخزج هذا الفرع محمد الأمين الشنقيطي على القاعدة التي نحن بصدد دراستها على القاعدة التي نحن بصدد دراستها؛ إذ قال: "ويبنى على الخلاف في الأمر بالشيء هل هو نهي عن ضده أم لا؟ فعلى أن الأمر بالشيء نهي عن ضده تبطل الصلاة بالسرقة فيها، وعلى أنه ليس نهيًا عن ضده، ولا يدل عليه لا تبطل الصلاة"⁽³⁾.

الفرع الفقهي الثالث: حُكْمُ إِجْزَاءِ مِنْ عَكْسِ طَوَافِ الْوَاجِبِ أَوْ تَرْكِ بَعْضِهِ:

اختلف الفقهاء في حُكْمِ مَنْ طَافَ مَعْكَوسًا بِأَنْ جَعَلَ الْكَعْبَةَ إِلَى يَمِينِهِ، أَوْ تَرَكَ بَعْضَ الطَّوَافِ، كَأَنْ طَافَ خَمْسَةَ أَشْوَاطٍ، عَلَى قَوْلَيْنِ:

القول الأول: أَنَّ مَنْ عَكَسَ الطَّوَافَ أَوْ تَرَكَ بَعْضَهُ عَلَيْهِ أَنْ يَعِيدَ إِنْ كَانَ بِمَكَّةَ، وَإِنْ رَجَعَ إِلَى أَهْلِهِ، فَعَلَيْهِ دَمٌ، وَيَجْزئُهُ، وَإِلَيْهِ ذَهَبُ الْحَنْفِيَّةِ⁽⁴⁾.

واستدلوا بقوله -تعالى-: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾^(٥)، [البقرة: 158]. فقله لا جناح عليه لا يوجب الفرضية، وينفي الركنية، وردوا على ما ثبت في السنة، بأنها آحاد لا يثبت بها ركنية الطواف والسعي⁽⁵⁾.

(1) أخرجه أبو داود في (سننه)، (2/ 142)، رقم: 855، كتاب: الصلاة، باب: صلاة من لا يقيم ضلبيته في الركوع والسجود، والترمذي في (سننه)، (1/ 303)، رقم: 265، كتاب: الطهارة عن رسول الله، باب: ما جاء فيمن لا يقيم ضلبيته في الركوع والسجود والنسائي في (سننه)، (2/ 183)، رقم: 1027، كتاب: الافتتاح، باب: إقامة الضلبي في الركوع. وابن ماجه في (سننه)، (2/ 47)، رقم: 870، كتاب: إقامة الصلوات والسنة فيها، باب: الركوع في الصلاة قال الألباني: "إسناده صحيح على شرط البخاري". صحيح سنن أبي داود، (3/ 4).

(2) ابن القيم، إعلام الموقعين، (2/ 243).

(3) الشنقيطي، نثر الورد، (1/ 162).

(4) السرخسي، المبسوط، (4/ 46)؛ ابن مودود الموصلي، الاختيار لتعليل المختار، (1/ 148).

(5) السرخسي، الأصول، (1/ 113)؛ ابن مودود الموصلي، الاختيار لتعليل المختار، (1/ 148).

وهذا بناءً على أصلهم في التفريق بين الفرض والواجب، وأنَّ الفرض لا يثبت إلا من طريق قطعي الثبوت والدلالة.

وتحريجًا على القاعدة التي نحن بصدد دراستها، فطالما الطواف ليس ركنًا، يكون ليس مقصودًا لنفسه، بل مكمل للمقصود الأصلي، وهو الحج، وفعل أضداده كترك بعض الأشواط ليس مسقطًا لحقيقة الحج؛ لأنَّها تكون ليست مسقطة لركن الحج، بل لمكمله والمكمل لا يعود على أصله بالإبطال.

ورُدَّ عليهم: بأن (رفع الجناح) لا ينصرف إلى نفس الفعل، ولكن إلى محلِّ الفعل، وذلك أنهم كانوا يعبدون في تلك البقعة الأصنام، فتخرجوا أن يتخذوها متعبدًا لله -تعالى-، ولو كان نفي الجناح منصرفًا إلى الفعل لقال: فلا جناح عليه ألا يطوف بهما⁽¹⁾.

ويؤيد هذا تأصيل الشاطبي لدلالة (رفع الجناح) مطلقًا؛ حيث بيَّن عدم دلالة على التخيير؛ إذ قال: "وأما لفظ رفع الجناح؛ فمفهومه قصد الشارع إلى رفع الحرج في الفعل إن وقع من المكلف، وبقي الإذن في ذلك الفعل مسكوتًا عنه، فيمكن أن يكون مقصودًا له، لكن بالقصد الثاني"⁽²⁾، ومع كون هذا النص يعارض أصحاب القول الثاني من حيث يؤيد كون (رفع الجناح) لا يفيد التخيير الذي أحد طرفيه الترك، إلا أنه يؤيد القول الثاني لدلالة (فلا جناح) على القصد الثاني، وليس القصد الأول.

القول الثاني: أن من عكس الطواف أو ترك بعضه عليه الإعادة، وإن رجع إلى أهله لم يجزئه، وعليه قضاء الحج، وإلى هذا القول ذهب المالكية، والشافعية، والحنابلة⁽³⁾.

(1) الطبري، تفسير الطبري، (717/2)؛ ابن رشد الجدي، المقدمات الممهديات، (387/1)؛ الروياني، بحر المذهب، (495/3).

(2) الموافقات، (231 / 1).

(3) ابن المنذر، الإشراف، (280/3)؛ أبو يعلى، التعليقة الكبيرة، (12/2).

واستدلوا بقول النبي -ﷺ-: «لِتَأْخُذُوا مَنَاسِكُكُمْ»⁽¹⁾، ووجه الاستدلال: ذكره القاضي أبو يعلى بقوله: "إذا ثبت أنه أوجب عليه، لم يسقط إلا بفعله؛ لأن الإيجاب يقتضي الإيجاد، فمن أراد أن يقيم ما لم يتضمنه الأمر مقام ما تضمنه يحتاج إلى دليل؛ ولأن الأمر بالشيء نهي عن ضده وتركه، ولا يجوز تركه إلى غيره إلا بدليل"⁽²⁾، والقياس أنه ترك بعض الأشواط الواجبة عليه، فلا يتحلل من إحرامه قبل إتمامه قياساً على الأكثر إذا تركه⁽³⁾.

الفرع الفقهي الرابع: حُكْم الأكل والشرب بالشمال:

اختلف الفقهاء في حُكْم الأكل بالشمال على قولين:

القول الأول: أن الأكل والشرب بالشمال محرم؛ وإليه ذهب ابن عبد البر من المالكية، ورجحه أمام الشوكاني، وابن عثيمين⁽⁴⁾، مستدلين بقول النبي -ﷺ-: «يَا غُلَامُ، سَمَّ اللَّهُ، وَكُلْ يَمِينِكَ، وَكُلْ مِمَّا يَلِيكَ»⁽⁵⁾. فقوله -ﷺ-: «كُلْ يَمِينِكَ»، أمرٌ يستلزم النهي عن ضده من الأكل بالشمال وغيره من أضداد الأكل باليمين، قال ابن عبد البر: "معلوم أن الأمر بالشيء نهي عن ضده، وهذا تأكيد منه -ﷺ- في النهي عن الأكل بالشمال والشرب بها، فمن أكل بشماله أو شرب بشماله وهو عالم بالنهي ولا عذر له ولا علة تمنعه، فقد عصى الله ورسوله، ومن عصى الله ورسوله، فقد غوى"⁽⁶⁾.

(1) أخرجه مسلم في صحيحه، (79/4)، رقم: 1297، كتاب: الحج، باب: استحباب رمي جمره العقبة يوم النحر راكباً.

(2) التعليقة الكبيرة، (12/2).

(3) المصدر السابق، (18/2).

(4) ابن عبد البر، الاستذكار، (342/8)؛ الشوكاني، السيل الجرار، (ص: 737)؛ ابن عثيمين، الشرح الممتع، (361/12).

(5) متفق عليه، أخرجه البخاري في صحيحه، من حديث عمرو بن أبي مسلمه، (68/7)، رقم:

5376، كتاب: الأطعمة، باب: التَّسْمِيَةِ عَلَى الطَّعَامِ وَالْأَكْلِ بِالْيَمِينِ، ومسلم في صحيحه (109/6)

رقم: 2022، كتاب: الأشربة، باب: آداب الطعام والشراب وأحكامهما.

(6) ابن عبد البر، الاستذكار، (342/8).

القول الثاني: أنّ الأكل والشرب بالشمال جائز؛ نقل بدر الدّين العيني اتفاق العلماء على استحباب الأكل باليمين⁽¹⁾، وهو المشهور عند الحنابلة⁽²⁾؛ مستدلين بأن الأمر أمر إرشاد وليس إيجاب، ومع التسليم بأنه كان للوجوب، فقد صرفه من الوجوب ما روي عن عبد الله بن جعفر أنه قال: «رَأَيْتُ فِي يَمِينِ رَسُولِ اللَّهِ -ﷺ- قِتَاءَةً، وَفِي شِمَالِهِ رُطَبَاتٍ، وَهُوَ يَأْكُلُ مِنْ دَا مَرَّةً، وَمِنْ دَا مَرَّةً»⁽³⁾، وتخریجًا لهذا القول على القاعدة يكون ضده -وهو الأكل بالشمال- مكروه.

المطلب الثاني: الفروع الفقهية المخرّجة على القاعدة في المعاملات:

خرّج الفقهاء مسائل وفروع فقهية كثيرة على قاعدة: (الأمر بالشيء نهي عن ضده أو أضداده) في باب المعاملات، وسأقتصر هنا على ذكر ستة فروع، وبيان ذلك على النحو الآتي.

الفرع الفقهي الأول: حُكْم عقد البيع والنكاح والإجارة بعد قعود الإمام يوم الجمعة:

اختلف الفقهاء في تحريم كل مما يشغل عن الجمعة إلى ثلاثة أقوال:

القول الأول: تحريم وفساد وفسخ، كل ما يُشغِل عن الجمعة كالبيع، والنكاح، والإجارة وغيرها، وإليه ذهب المالكية، واستدلوا بقوله -ﷺ-: ﴿فَأَسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾، [الجمعة: 9]، وتخریجًا على قاعدة: الأمر بالشيء نهي عن ضده، يقول القاضي عبد الوهاب: "قوله: ﴿فَأَسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾، [الجمعة: 9]، وذلك أمر بالسعي، والأمر بالشيء نهي عن ضده، فيجب أن يكون منهيًا عما يشغله عنه، والنهي يقتضي الفساد"⁽⁴⁾.

القول الثاني: تحريم كل ما يُشغِل عن الجمعة كالإجارة وغيره، ولكن لا يقتضي فساده

(1) العيني، البناية شرح الهداية، (248/1).

(2) ابن عثيمين، الشرح الممتع، (361/12).

(3) أخرجه الطبراني في المعجم الأوسط، (7 / 372)، كتاب: الميم، باب: من اسمه محمد، وضعفه

السخاوي والعجلوني. المقاصد الحسنة (1 / 271)، كشف الخفاء (1 / 174).

(4) البغدادي، الإشراف، (336/1)

وفسخه، وإليه ذهب الحنفية، والشافعية، والحنابلة⁽¹⁾.

وهؤلاء ذهبوا إلى تحريم الانشغال بالإجارة والنكاح والرهن وغيرها تخريجاً على قاعدة (الأمر بالشيء نهي عن ضده)، فنظروا إلى وجوب السعي في قوله -تعالى-: ﴿فَأَسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾، [الجمعة: 9]، والنهي عن أضداده، وهي كل ما يشغل ويعيق عن السعي، ومع كون النهي عن الانشغال بضم السعي ثبت بالقصد الثاني التبعية وليس القصد الأول - إذ المقصود الأول من سياق الآية تعظيم شأن الجمعة والسعي لصلاتها، وليس بيان حكم البيع وغيره مما يشغل عن السعي - إلا أن الجمهور ذهبوا إلى حرمة الانشغال عن السعي بالبيع وغيره؛ لأنه ضد الأمر الواجب وهو السعي؛ إلا أنه صحيح؛ لأنَّ تحريمه ليس مقصوداً لذاته ولا لأوصافه، بل لشيء خارج عنه، فهو بالقصد الثاني.

ولا يمنع ما قررناه من وجود ما أخذ أخرى لبعض الفقهاء، فهناك كثير ممن لم يتعرض لهذا المأخذ وتناوله من جهة عدم توارد النهي إلى ذات ولا وصف هذه العقود، فلا يقتضي فسادها؛ لانفكاك الجهة، ومن ذلك قول الغزالي: "فعل أن النهي عنه: لكونه مانعاً من السعي الواجب، فلم يقتض ذلك فساداً، ويتعدى التحريم إلى ما عدا البيع، من الأعمال والأقوال وكل شاغل عن السعي، لفهم العلة"⁽²⁾، فالمنع لمعنى في غيره لا يعدم المشروعية في نفسه فلا يقتضي الفساد كالبيع وقت النداء⁽³⁾، وبعض الحنابلة ذهبوا إلى فسح عقد البيع دون غيره كالنكاح والرهن؛ لأنَّ النهي عن البيع لا يساوي غيره في التشاغل المؤدي لفوات الجمعة⁽⁴⁾؛ لأنَّ البيع نص على نهيته بقوله وذروا البيع، وكأنهم اعتبروه بالقصد الأول، رغم أن

(1) الشيباني، الأصل، (4/426)؛ الجصاص، شرح مختصر الطحاوي، (2/114-115)؛ الشافعي، الأم، (1/224)؛ البهوتي، شرح منتهى الإرادات، (2/22).

(2) شفاء الغليل، (ص: 52).

(3) العيني، البناية شرح الهداية، (5/558).

(4) البهوتي، شرح منتهى الإرادات، (2/22).

الشاطبي حتى هذا النهي الصريح لم يجعله بالقصد الأول لكونه لم يكن ابتدائي؛ بل ذكر لغرض السعي للصلاة.

القول الثالث: لا يحرم الاشتغال بكل ما هو غير البيع كالنكاح والإجارة، وإليه ذهب ابن حزم، وقد بنى هذا القول على مذهبه في عدم التعليل والقياس، فالنهي مخصوص بالبيع، وليس الاشتغال علة⁽¹⁾.

الفرع الفقهي الثاني: حكم النكاح:

اختلف الفقهاء في حكم النكاح على قولين:

القول الأول: أن النكاح ليس واجباً، وإليه ذهب جمهور الفقهاء⁽²⁾، مستدلين بقوله تعالى: ﴿فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلَاثَ وَرُبْعًا فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾، [النساء: 3]. فإنه - عَلَيْكُمْ - خيرٌ فيه بين النكاح وملك اليمين، وملك اليمين ليس بواجب بإجماع، ولا يصح التخيير بين واجب وما ليس بواجب⁽³⁾.

القول الثاني: أنه واجب على القادر عليه، وإليه ذهب أهل الظاهر⁽⁴⁾، وبعض الحنفية⁽⁵⁾. واستدلوا بقول النبي - ﷺ -: «يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء»⁽⁶⁾.

(1) ابن حزم، المحلى، (290/3).

(2) ابن رشد الجدد، المقدمات الممهديات، (452/1)؛ البغدادي، المعونة، (718/2)، العمراني، البيان، (109/9).

(3) ابن رشد الجدد، المقدمات الممهديات، (452/1).

(4) ابن حزم، المحلى، (3/9)، ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد، (30/3).

(5) الزنجاني، تخریج الفروع على الأصول، (ص/252).

(6) أخرجه البخاري في صحيحه، (واللفظ له)، (3/7)، رقم: 5065، كتاب: النكاح، باب: قول النبي صلى الله عليه وسلم من استطاع منكم الباءة فليتزوج، ومسلم في صحيحه، (4/128)، رقم: 1400، كتاب: النكاح.

ووجه الاستدلال: أن النكاح لما كان يتضمن ترك الزنى لما فيه من الاستغناء عن السفاح والزنى منهي عنه نهي تحريم، كان النكاح مأموراً به أمر أيجاب، هذا من جهة، ومن جهة أخرى جعل الشارع الاشتغال بالنكاح أولى من الصوم والنوافل الأخرى، وهي مندوبة وتقديم الاشتغال بالنكاح عليها يقتضي أنه أعلى منها رتبة والأعلى من المندوب الواجب فكان واجباً.

وقد ضعّف هذا التخريج الطوفي؛ معللاً ذلك بأنّ النكاح ليس ضدّاً وحيداً للزنى كي يؤمر به؛ إذ التحقيق بحسب قول الطوفي: "إنّ الشيء إذا كان له أصدقاء، فالنهي عنه أمر بأحد أصدقاءه، والزنى لم ينحصر ضده في النكاح، بل ليس ضدّاً له أصلاً، إنّما ضد الزنى تركه، لكن تركه قد يكون بالنكاح، وقد يكون بالتسري، وقد يكون بالاستعفاف مع التعزب، فلا يتعين النكاح للتلبس به، بل يلزم قائل ذلك أن يكون المكلف، المنهي عن الزنى، مأموراً بالنكاح، أو التسري على التخيير؛ لأنّ ترك الزنى يحصل بكل منهما، فيصير من باب الواجب المخير، فإن قال بذلك، صح له التخريج المذكور، لكن التسري لم نعلم أحداً قال بوجوبه، تعييناً ولا تخييراً"⁽¹⁾.

وتعقب ابن اللحام الطوفي بأن كلامه ليس متجهّاً فيمن له شهوة وخاف على نفسه الوقوع في الزنى، فإن الوطء المباح يتعين دون بقية الأصدقاء؛ لأن غيره لا يقوم مقامه في كسر الشهوة⁽²⁾.

واستدركه أيضاً في نفي وجوب التسري، فقال: "وأما قوله إنا لا نعلم أحداً قال بوجوب التسري تعييناً ولا تخييراً، فلم يطلع على ما قاله الأصحاب في ذلك، وقد ذكر غير واحد إذا قلنا بوجوب النكاح، ففي الاكتفاء بالتسري وجهان لنا، والذي يظهر الاكتفاء به"⁽³⁾.

(1) شرح مختصر الروضة، (385/2).

(2) ابن اللحام، القواعد والفوائد الأصولية، (ص: 252).

(3) المصدر السابق.

الفرع الفقهي الثالث: حكم تداخل العدتين:

وصورته: ما إذا تزوجت المعتدة بزوج آخر ووطئها، ثم فرَّق القاضي بينهما، فهل يجب

عليها عدة أخرى أم هي عدة واحدة للأول والثاني؟ اختلف الفقهاء في ذلك على قولين:

القول الأول: أن عليهن عدتين، وإليه ذهب الشافعية، والحنابلة، فإذا وطئت البائن بشبهة

في عدتها؛ أتمت عدة الأول، واستأنفت العدة للثاني⁽¹⁾؛ لأن المذهب في العدة معنى العبادة

بدليل وجوبها مع تيقن براءة الرحم⁽²⁾، فكف المرأة نفسها عن التزوج والخروج والبروز ركن،

والمدة لتقدير الكف الواجب عليها، وحرمة الأفعال تثبت ضرورة وجوب الكف الذي هو

ركن⁽³⁾، ولما كان عندهم الأمر بكف التزوج هو المقصود أولاً كان أضداده كالخروج والتزوج

مقصود بالقصد الثاني، فكان أثر ذلك أن لم تتداخل العدتان ووجب عليها العدتان.

القول الثاني: أن العدتين تتداخلان وتمضيان بمدة واحدة؛ لأن المذهب فيها معنى الاستبراء،

وذلك حاصل بوحدة منهما⁽⁴⁾. واستدلوا لما ذهبوا إليه بقوله - تعالى -: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ

بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾، [البقرة: 228].

ووجه الاستدلال من الآية: ذكره علاء الدين البخاري بقوله: "إنه لما كان معنى العدة

الثابتة بقوله تعالى: ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ﴾، [البقرة: 228]، النهي عن التزوج أي المقصود منها

حرمة التزوج. لم يكن الأمر بالكف عن التزوج الذي هو ضد التزوج المنهي عنه مقصوداً، فلا

يثبت به وجوب الكف، بل تثبت به سنته، فلا يمنع تداخل العدتين⁽⁵⁾، وذلك أن (التربص)

الانتظار والكف عن الزواج واجب بدلالة (يتربصن)، وهو نهي عن ضده وهو التزوج.

(1) الزنجاني، تخريج الفروع على الأصول، (ص: 86)، ابن رجب، تقرير القواعد وتحريم الفوائد، (3/

67).

(2) الزنجاني، تخريج الفروع على الأصول، (ص: 86).

(3) البخاري، كشف الأسرار، (2/ 335).

(4) الزنجاني، تخريج الفروع على الأصول، (ص: 86).

(5) البخاري، كشف الأسرار، (2/ 335).

وبيان ذلك بحسب علاء الدين البخاري: "أن ركن العدة عندنا حرمت تنقضي والمدة ضربت أجلاً لانقضاء هذه الحرمت، والكف عن الفعل يجب احترازاً عن الوقوع في الحرمة لا أنه ركن العدة...، والمسألة التي تخرج عليها أن العدتين تتداخلان وتمضيان بمدة واحدة عندنا"⁽¹⁾.

فهي كالمدين من دائنين عدة لكل واحد منهم أجلاً فلا يمنع تداخل آجالهم. واستدلوا من المعقول: "أن المعني في وجوب العدة صيانة الماء عن الاشتباه وتعرف براءة الرحم، فالصيانة الثابتة بالنهي أوجب من الصيانة الثابتة بالأمر لما عرف، فكان إحالة وجوب العدة على النهي أولى من إحالته على الأمر من هذا الوجه"⁽²⁾.
وكما هو ملاحظ في النصوص السابقة أن اختلاف العلماء في كون النهي اللازم من الأمر في المسألة مقصوداً للشارع من عدمه كان له أثر في اختلافهم في الفروع. وهذا ما نص عليه السغناقي بقوله: "فظهر بما ذكرنا كله أن أثر عدم مقصودية الأمر في وجوب العدة ظهر في مسألتين: إحداهما: في جواز تداخل العدتين في وقت واحد. الثانية: في عدم اشتراط علم المرأة بانقضائها"⁽³⁾.

الفرع الفقهي الرابع: حكم طلاق الحائض:

اتفق الفقهاء أن طلاق الحائض حرام، وهو طلاق بدعي⁽⁴⁾، واستدلوا على ذلك بقوله -تعالى-: ﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ الدِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ...﴾، [الطلاق: 1]، فالأمر الوارد في التطبيق مع مراعاة العدة، وقد أفاد محمد بن الحسن الشيباني على أنه نهي عن فعل ضده، وأكثر أصولي الحنفية على هذا الرأي⁽⁵⁾، وقال القاضي البيضاوي: "إن طلاق المعتدة بالأقراء

(1) كشف الأسرار، (2/ 335).

(2) السغناقي، الكافي شرح أصول البردوي، (3/ 1201-1202).

(3) المصدر السابق، (3/ 1202).

(4) الزركشي، شرح مختصر الخرقى، (5/ 379).

(5) الشيباني، الأصل، (مقدمة/ 229).

ينبغي أن يكون في الطهر، وأنه يجرم في الحيض من حيث إن الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده، ولا يدل على عدم وقوعه؛ إذ النهي لا يستلزم الفساد، كيف وقد صح أن ابن عمر -رضي الله تعالى عنهما- لَمَّا طَلَّقَ امْرَأَتَهُ حَائِضًا أمره النبي -ﷺ- بالرجعة، وهو سبب نزوله، وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ واضبطوها وأكملوها ثلاثة آراء⁽¹⁾.

واستدلوا من السنة بما رُوِيَ عن ابن عمر -رضي الله عنهما- أنه طلق امرأته وهي حائض، فذكر عمر ذلك للنبي -ﷺ-، فقال رسول الله -ﷺ-: «مُرُّهُ فَلْيُرْجِعْهَا، ثُمَّ لِيَمْسِكْهَا حَتَّى تَطْهَرَ، ثُمَّ تَحِيضَ، ثُمَّ تَطْهَرَ، ثُمَّ إِنْ شَاءَ أَمْسَكَ بَعْدُ، وَإِنْ شَاءَ طَلَّقَ قَبْلَ أَنْ يَمَسَّ، فَتِلْكَ الْعِدَّةُ الَّتِي أَمَرَ اللَّهُ أَنْ تُطَلَّقَ لَهَا النِّسَاءُ»⁽²⁾.

ووجه الاستدلال: قوله -ﷺ-: (مره فليراجعها)، فهو مفرع على قاعدة (الأمر بالأمر بالشيء هل هو أمرٌ بذلك الشيء) فمن قال أمر، فيكون قوله -ﷺ-: مره فيراجعها، أمرٌ لابن عمر، ولَمَّا كان الأمر بالشيء نهي عن ضده ومن أضداده الطلاق في الحيض، أمره ليراجعها حتى تكون في طهر، فإن شاء طلق، وإن شاء أمسك، ومن قال: ليس أمرًا بذلك الشيء، فليس في قوله -ﷺ-: مره فيراجعها، أمرًا لابن عمر⁽³⁾.

ويجدر التنبيه هنا أنه مع اتفاق الفقهاء على حرمة طلاق الحائض اختلفوا في وقوعه، فمنهم من قال يقع؛ فلكون أمره -ﷺ- بالمراجعة موجبًا لوقوع الطلاق؛ لأن الرجعة لا تكون إلا بعد الطلاق⁽⁴⁾؛ وإذا ما نظرنا لقصد الشارع، لقلنا أن المقصود من النهي هو الضرر

(1) أنوار التنزيل وأسرار التأويل، (220/5).

(2) أخرجه البخاري في صحيحه، (41/7)، رقم: 5251، كِتَابُ الطَّلَاقِ، بَابُ: قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ وَأَحْصُوا الْعِدَّةَ﴾ أَحْصَيْنَاهُ حِفْظُنَاهُ، ومسلم في صحيحه، (179/4)، رقم: 1471، كِتَابُ الطَّلَاقِ، بَابُ: تَحْرِيمِ طَلَاقِ الْحَائِضِ بِعَيْرِ رِضَاهَا، وَأَنَّهُ لَوْ خَالَفَ وَقَعَ الطَّلَاقُ، وَيُؤْمَرُ بِرَجْعَتِهَا.

(3) الرملي، نهاية المحتاج، (6 / 7).

(4) الماوردي، الحاوي الكبير، (10 / 116)؛ الروياني، بحر المذهب، (7/10).

الحاصل من تطويل العدة لا لأجل الحيض، فلم يمنع النهي عنه من وقوع الطلاق فيه تغليظاً لفاعله؛ وآخرون ذهبوا إلى عدم وقوعه؛ لكون المقصود من النهي كون الطلاق في حيض، والنهي يقتضي الفساد، وكأنهم اعتبروا النهي توجه لجهة واحدة فلم يقع الطلاق.

الفرع الفقهي الخامس: حكم مطالبة وحبس المعسر بالدين:

اختلف الفقهاء في حكم مطالبة وحبس المعسر بالدين على قولين:

القول الأول: تحريم مطالبة وحبس المعسر بالدين، وهو قول جمهور الفقهاء⁽¹⁾، واستدلوا بقوله -تعالى-: ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾ [البقرة: 280]، فقوله تعالى: (فَنَظِرَةٌ) أمر؛ أي: يجب عليكم إنظاره، والأمر بالشيء نهي عن ضده. فيحرم مطالبته مطالبة ملازمة ومن باب أولى يحرم حبسه؛ بل دلت الآية بحسب السيوطي بعدم إلزام المدين الكسب لوفاء دينه لأنه تعالى حكم بالإنظار ولم يوجب كسباً ولا غيره⁽²⁾، واستدلوا بما رواه أبو سعيد الخدري أنه قال: أصيب رجل في عهد رسول الله -ﷺ- في ثمار ابتاعها فكثر دينه، فقال رسول الله -ﷺ-: «تصدقوا عليه. فتصدق الناس عليه، فلم يبلغ ذلك وفاء دينه، فقال رسول الله -ﷺ- لغرمائه: خذوا ما وجدتم، وليس لكم إلا ذلك»⁽³⁾.

واستدلوا من المعقول: أن الحبس إمّا أن يكون لإثبات عسرته أو ليقضي دينه، وعسرته ثابتة والقضاء متعذر، وإذا كان كذلك لم يكن في الحبس فائدة⁽⁴⁾.

(1) الأصبحي، المدونة، (59/4)؛ الشافعي، الأم، (206/3)؛ الطبري، تفسير الطبري، (56/5)؛ البغدادي، الإشراف، (590/2)؛ ابن حزم، المحلى، (480/6)؛ ابن قدامة، المغني، (585/6)؛ السيوطي، الإكليل، (ص: 63).

(2) السيوطي، الإكليل، (ص: 63)؛ الخطاب، دراسات أصولية تطبيقية على آيات الأحكام، (ص: 20).

(3) أخرجه مسلم في صحيحه، (30/5)، رقم: 1556، كتاب: البيوع، باب: استخفاف الوضوع من الدين.

(4) ابن المنجي، الممتع في شرح المقنع، (627/2).

القول الثاني: أنه يجوز مطالبة المعسر وحبسه، وقد قضى بذلك شريح، والشعبي، وإليه ذهب أحمد⁽¹⁾، وتأول شريح الآية السابقة أنها نزلت في الربا، واستدل بقوله -تعالى-: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾، [النساء: 58]، والله لا يأمرنا بشيء ثم يعذبنا عليه. وتعقب ابن جرير الطبري شريحاً في رده الاستدلال بالآية بقوله: "وإن كانت نزلت فيمن ذكرنا، وإياهم عنى بها، فإن الحكم الذي حكم الله به في إنظار المعسر برأس مال المُزْبِي بعد بطول الربا عنه حكم واجب لكل من كان عليه دين لرجل قد حل عليه، وهو بقضائه معسر، في أنه به منظر إلى ميسرته؛ ولأنَّ دين كل ذي دين في مال غريمه، وعلى غريمه قضاؤه منه، لا في رقبته، فإذا عدم ماله، فلا سبيل على رقبته بحبس ولا بيع"⁽²⁾.

الفرع الفقهي السادس: حُكْم تحمل الشهادة وأدائها.

الشهادة وثيقة تتم بالتحمل، وتستوفى بالأداء، فصارت جامعة للتحمل في الابتداء، والأداء في الانتهاء، وقد اختلف الأصوليون في حكم تحمل الشهادة وأدائها على المتعين على قولين:

القول الأول: أنهما فرض كفاية ويتعين لمن دعي إلى أداء ذلك، وإليه ذهب الجمهور⁽³⁾؛ لقوله -تعالى-: ﴿وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا﴾، [البقرة: 282]؛ أي: للتحمل، والأداء، كما قاله الحسن البصري، واستدلوا بقوله -تعالى-: ﴿وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ رِءُوسٌ قَلْبُهُ﴾، [البقرة: 283]. قال ابن ربيعة: "فلما نهى عن الكتمان وأثمه، دل على أن إظهارها واجب، وخص القلب بالإثم؛ لأنَّه محل العلم الذي لزمه إظهاره، وحرم عليه كتمانها"⁽⁴⁾، نفهم

(1) أبو الفضل صالح، مسائل الإمام أحمد، (29/2)؛ خالد الرباط وآخرون، الجامع لعلوم الإمام أحمد، (317/9).

(2) تفسير الطبري، (62/5).

(3) ابن جزى، القوانين الفقهية، (ص: 205)؛ النووي، روضة الطالبين، (272/11)؛ الزحيلي، الفقه الإسلامي وأدلته، (6029/8)؛ الخطاب، فتح العلام، (ص: 696).

(4) ابن ربيعة، كفاية النبيه، (81/19).

من كلام ابن رفة أن النهي عن شيء أمر بضده، وإن لم يصرح بذلك؛ وهذا وجه تخريج هذا الفرع الفقهي من القاعدة؛ كما صرح بذلك السغناقي في (شرح الهداية)، والخطاب في (فتح العلام)⁽¹⁾.

وقد يُقال: لماذا لا نكتفي بتحريم كتم الشهادة بدلالة النهي، ولا داعي لذكر الضد ودلالته على الوجوب، فيجاب على ذلك: فرضية أداء الشهادة أمر وجودي، فلا بُدَّ أن يكون مقتضى فرضية الشهادة أمرًا لا نهيًا؛ لأنَّ بالنهي تثبت الحرمة، التي مبناها على العدم، لا الأمور الوجودية⁽²⁾.

القول الثاني: أنه لا يتعين عليه فرض الإجابة، إلا أن يعلم أن غيره لا يجب، فيتعين عليه، عدم وجوب تحمل الشهادة وأدائها⁽³⁾.

الخاتمة:

بعد الانتهاء من هذا البحث الموسوم بـ (دلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضده): دراسة مقاصدية تطبيقية، وبيان معناها وأقوال الأصوليين والفروع الفقهية المتفرعة منها، خلصت إلى النتائج والتوصيات الآتية.

أولاً: أهم النتائج:

1. إن الأصوليين اختلفوا في (دلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضده) إلى أقوال كثيرة، إجمالها ثلاثة أقوال: الأول: أن الأمر بالشيء نهي عن ضده، نهي تحريم إن كان الأمر واجبًا، أو نهي كراهة إن كان الأمر ندبًا، وكلٌّ من الأمر الصريح، ولازمه النهي الضمني، مقصود للشارع، ومراد امتناهما شرعًا، لا كونًا، وإليه ذهب جمهور الأصوليين، والقول الثاني: أن الأمر بالشيء ليس نهيًا عن ضده، وإليه ذهب إمام الحرمين والغزالي وآخرون، والقول الثالث: أن الأمر بالشيء يدل على كراهة ضده وأضداده، فالأمر قصد امتثال

(1) السغناقي، النهاية في شرح الهداية، (7/16)؛ الخطاب، فتح العلام، (ص: 696).

(2) السغناقي، النهاية في شرح الهداية، (7/16).

(3) الجويني، نهاية المطلب، (625/18)، ابن رفة، كفاية النبيه، (82/19).

- الأمر الصريح كما يقصد لازمه وهو النهي عن ضده، إلا أن النهي هنا بالقصد الثاني، فكان نهي كراهة، وإليه ذهب بعض الحنفية والشاطبي.
2. إنَّ الراجح من الأقوال، والمؤيد بالأدلة، هو ما ذهب إليه جمهور الأصوليين، وهو أنَّ الأمر بالشيء يستلزم نهيًا عن ضده أو أضداده، والنهي عن الشيء يستلزم أمرًا بضده، أو أحد أضداده على التخيير.
3. إنَّ الشارع كما قصد شرعًا امتثال الأمر الصريح قصد كذلك امتثال النهي اللازم من الأمر، وإن كان قصد الشارع في الأمر قصدًا أوليًا، أصلي، وقصده في النهي الضمني قصد تابع، وثنائي، الهدف منه تأكيد الأمر وحمايته من التفويت.
4. إنَّ اختلاف رتبة قصد الشارع في النهي والأمر الضميين لا تعني الخط من رتبة حرمة الأول ووجوب الثاني، - في حال كانا مستلزمين للإيجاب والتحریم الصريحين - فلهما حكم المقصد الأول الصريح؛ طالما تفويتهما يؤدي إلى تفويت الأمر والنهي الأصليين، أو دلت قرائن على خلاف ذلك.
5. إنَّ الخلاف الأصولي والمقاصدي في (دلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضده) خلاف معنوي، حقيقي، ترتب عليه أثر في تغيير مسار الحكم في الفروع الفقهية.

ثانيًا: أهم التوصيات:

وأما التوصيات تمثلت بالآتي:

1. دراسة علمية لأثر الفرق بين الدلالة باللفظ ودلالة اللفظ على توجيه أقوال الأصوليين.
2. دراسة علمية لأثر الأوامر والنواهي الضمنية في الأحكام الشرعية.

قائمة المصادر والمراجع

- الأنباري، علي بن إسماعيل، (1434هـ). التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه، (ط.1)، الكويت: دار الضياء.
- الإنري، محمد صلاح، (1433هـ). التروك النبوية: تأصيلًا وتطبيقًا. (ط.1)، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

- الأزموي، محمود بن أبي بكر، (1408هـ). التحصيل من الأصول، (ط.1)، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- الأسمندي، محمد بن عبد الحميد، (1412هـ). بذل النظر في الأصول، (ط.1)، القاهرة: مكتبة دار التراث.
- الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن، (1981). التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، (ط.2)، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن، (2009). المهمات في شرح الروضة والرافعي. (ط.1)، المملكة المغربية: مركز التراث الثقافي المغربي - الدار البيضاء.
- الأصبحي، مالك بن أنس، (1994). المدونة. دار الكتب العلمية.
- الأصفهاني، محمود بن عبد الرحمن. (1406هـ). بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب. (ط.1)، جدة: دار المدني.
- الألباني، محمد ناصر الدين، (2002). صحيح سنن أبي داود، (ط.1)، الكويت: مؤسسة غراس للنشر والتوزيع.
- إمام الحرمين، عبد الملك بن عبد الله، (2007). نهاية المطلب في دراية المذهب، (ط.1)، دار المنهاج.
- الأمدي، علي بن محمد، (1402هـ). الإحكام في أصول الأحكام، (ط.2)، بيروت: المكتب الإسلامي - دمشق.
- ابن أمير حاج، محمد بن محمد، (1318هـ). التقرير والتحبير في علم الأصول. (ط.1)، مصر: المطبعة الكبرى الأميرية.
- البابرتي، محمد بن محمود، (1426هـ). الردود والنقود شرح مختصر ابن الحاجب. (ط.1)، الرياض: مكتبة الرشد.
- الباقلائي، أبو بكر محمد بن الطيّب. (1418هـ). التقريب والإرشاد الصغير، (ط.2)، بيروت: مؤسسة الرسالة.

- البخاري، محمد بن إسماعيل، (1311هـ). صحيح البخاري=الجامع الصحيح، مصر: المطبعة الكبرى الأميرية- بولاق، الطبعة: السلطانية
- البخاري، عبد العزيز بن أحمد، (1308هـ). كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي. (ط.1)، إسطنبول: شركة الصحافة العثمانية، مطبعة سنده.
- البرزماوي، محمد بن عبد الدائم، (1436هـ). الفوائد السننية في شرح الألفية، (ط.1)، الجيزة: مكتبة التوعية الإسلامية.
- البزدوي، علي بن محمد، (د.ت). أصول البزدوي = كنز الوصول الى معرفة الأصول. (د.ط)، كراتشي: مطبعة جاويد بريس.
- ابن بزيّة، عبد العزيز بن إبراهيم، (2010). روضة المستبين في شرح كتاب التلقين، (ط.1)، دار ابن حزم.
- البصري، محمد بن علي بن الطيب، أبو الحسين المعتزلي، (1403هـ). المعتمد في أصول الفقه. تحقيق: خليل الميس، (ط.1)، بيروت: دار الكتب العلمية.
- البغداداي، عبد الوهاب بن علي، (1999). الإشراف على نكت مسائل الخلاف، (ط.1)، دار ابن حزم.
- البغداداي، عبد الوهاب بن علي، (د.ت). المعونة على مذهب عالم المدينة "الإمام مالك بن أنس"، مكة المكرمة: مصطفى أحمد الباز.
- البناني، عبد الرحمن بن جاد الله، (د.ت). حاشية البناني على شرح الجلال المحلي. على متن جمع الجوامع للإمام ابن السبكي، وبهامشه تقريرات الشيخ عبد الرحمن الشريبي، (د.ط)، بيروت: دار الفكر.
- البهوتي، منصور بن يونس، (1993). شرح منتهى الإرادات = "دقائق أولي النهى لشرح المنتهى" (ط.1)، بيروت: عالم الكتب.
- البهوتي، منصور بن يونس، (1996). الروض المربع شرح زاد المستقنع. ومعه حاشية: محمد بن صالح العثيمين (ط.1)، الرياض: دار المؤيد.

- البيضاوي، عبد الله بن عمر، (1418هـ). أنوار التنزيل وأسرار التأويل، (ط.1)، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- التبريزي، مظفر بن أبي الخير، (د.ت). تنقيح المحصول، (د.ط)، المملكة العربية السعودية: جامعة أم القرى.
- التفتازاني، مسعود بن عمر، (1377هـ). التلويح على التوضيح. (د.ط)، مصر: مكتبة صبيح.
- التهانوي، محمد بن علي، (1996). موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، (ط.1)، بيروت: مكتبة لبنان.
- ابن التلمساني، عبد الله بن محمد، (1419هـ). شرح المعالم في أصول الفقه. (ط.1)، بيروت: عالم الكتب.
- ابن تَيْمِيَّةَ، أحمد بن عبد الحلیم، (1411هـ). درء تعارض العقل والنقل، (ط.2)، المملكة العربية السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، (1425هـ). مجموع الفتاوى، (د.ط)، المدينة النبوية: مجمع الملك فهد.
- آل تَيْمِيَّةَ، عبد السلام بن تيمية، وعبد الحلیم بن تيمية، وأحمد بن تيمية. (د.ت). المسودة في أصول الفقه، (د/ط)، حلب: دار الكتاب العربي.
- الجراعي، أبو بكر بن زايد، (1433هـ). شرح مختصر أصول الفقه، (ط.1)، الكويت: لطائف لنشر الكتب والرسائل العلمية- الشامية.
- ابن جزري، محمد بن أحمد، (1979). القوانين الفقهية. (د.ط)، بيروت: دار القلم.
- الخصاص، أحمد بن علي، أبو بكر (1417هـ). مختصر اختلاف العلماء، (ط.2)، بيروت: دار البشائر الإسلامية.
- الخصاص، أحمد بن علي، (2010). شرح مختصر الطحاوي، (ط.1)، دار البشائر الإسلامية - ودار السراج.

- الجوهري، إسماعيل بن حماد، (1407هـ). الصحاح = تاج اللغة وصحاح العربية، (ط.4)، بيروت: دار العلم للملايين.
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله. (1418هـ). البرهان في أصول الفقه، (ط.1)، بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن الحاجب، عثمان بن عمر، (1427هـ). مختصر منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، (ط.1)، بيروت: دار ابن حزم.
- ابن حزم، علي الأندلسي القرطبي، (1988). المحلى، (د.ط)، بيروت: دار الفكر.
- ابن حزم، علي بن أحمد، (د.ت). الإحكام في أصول الأحكام. (د.ط)، بيروت: دار الآفاق الجديدة.
- الحطاب، عبد الرحمن بن علي، (2021). دراسات أصولية تطبيقية على آيات الأحكام. (ط.1)، مكة المكرمة: دار طيبة الخضراء.
- ابن حنبل، أحمد بن محمد، (1981). مسائل أحمد بن حنبل رواية ابنه عبد الله، (ط.1)، بيروت: المكتب الإسلامي.
- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي، (1421هـ). الفقيه والمتفقه، (ط.2)، السعودية: دار ابن الجوزي.
- ابن دقيق العيد، محمد بن علي، (1430هـ). شرح الإمام بأحاديث الأحكام، (ط.2)، سوريا: دار النوادر.
- الترّازي، محمد بن عمر، (1418هـ). المحصول في علم الأصول، (ط.3)، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- الرباط، خالد، وآخرون، (2009). الجامع لعلوم الإمام أحمد. (ط.1)، جمهورية مصر العربية: دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث - الفيوم.
- ابن رشد الحفيد، محمد بن رشد، (2004). بداية المجتهد ونهاية المقتصد. (د.ط)، القاهرة: دار الحديث.

- ابن رشد، محمد بن أحمد، (1988). المقدمات الممهّدات، (ط.1)، لبنان: دار الغرب الإسلامي - بيروت.
- ابن الرفعة، أحمد بن محمد، (2009). كفاية النبيه في شرح التنبيه. (ط.1)، دار الكتب العلمية.
- الرملي، محمد بن أحمد، (1404هـ). نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج. بيروت: دار الفكر.
- الرويانى، عبد الواحد بن إسماعيل، (2009). بحر المذهب، (ط.1)، دار الكتب العلمية.
- الريسوني، أحمد بن عبد السلام، (1992). نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي. (ط.2)، الدار العالمية للكتاب الإسلامي.
- الزحيلي، محمد مصطفى، (1427هـ). الوجيز في أصول الفقه الإسلامي. (ط.2)، دمشق: دار الخير.
- الزحيلي، وهبة. (1998). أصول الفقه الإسلامي. (ط.2)، دمشق: دار الفكر.
- الزركشي، محمد بن عبد الله، (1414هـ). البحر المحيط في أصول الفقه. (ط.1)، دار الكتبي.
- الزركشي، محمد بن عبد الله، (د.ت). شرح الزركشي على مختصر الخرقى، (ط.1)، دار العبيكان.
- الزنجاني، محمود بن أحمد، (1398هـ). تخرّيج الفروع على الأصول، (ط.2)، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- ابن السُبكي، عبد الوهاب بن علي، (1411هـ). الأشباه والنظائر. (ط.1)، بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن السُبكي، عبد الوهاب بن علي، (1419هـ). رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، (ط.1)، بيروت: عالم الكتب.
- السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، (1956). المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، مصر: مكتبة الخانجي.

- السرخسي، محمد بن أحمد، (د.ت)، المبسوط، مصر: مطبعة السعادة.
- السرخسي، محمد بن أحمد. (1414هـ). أصول السرخسي. (ط.1)، بيروت: دار الكتاب العلمية.
- السَّعْدِي، عبد الرحمن بن ناصر، (1420هـ). تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان، (ط.1)، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- السَّعْنَأَقِي، حسين بن علي، (1438هـ) — النهاية في شرح الهداية (شرح بداية المبتدي) تحقيق: رسائل ماجستير - مركز الدراسات الإسلامية بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى.
- السَّعْنَأَقِي، حسين بن علي، (د.ت). الكافي شرح أصول البيروني، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع.
- السَّمَرَقَنْدِي، محمد بن أحمد، (1404هـ). ميزان الأصول في نتائج العقول، (ط.1)، قطر: مطابع الدوحة الحديثة.
- ابن السَّمَعَانِي، منصور بن محمد، (1418هـ). قواطع الأدلة في الأصول، (ط.1)، بيروت: دار الكتب العلمية.
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن. (1983). الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية. (ط.1)، بيروت: دار الكتب العلمية.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى، (1417هـ)، الموافقات، (ط.1)، دار ابن عفان.
- الشافعي، محمد بن إدريس، (1983). الأم. (ط.2)، بيروت: دار الفكر.
- الشَوْشَاوِي، الحسين بن علي، (1435هـ). رفع النقاب عن تنقيح الشهاب، (ط.1)، الرياض: مكتبة الرشد.
- الشوكاني، محمد بن علي، (1419هـ). إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ط.1، حلب: دار الكتاب العربي.

- الشوكاني، محمد بن علي، (د.ت). السيل الجرار المتدفق على حداثق الأزهار. (ط.1)، دار ابن حزم.
- الشيبياني، محمد بن الحسن، (2012). الأصل. تحقيق ودراسة: د محمد بوينوكال، (ط.1)، بيروت: دار ابن حزم.
- الشيرازي، إبراهيم بن علي، (د.ت). المهذب في فقه الإمام الشافعي. دار الكتب العلمية. صدر الشريعة، عبيد الله بن مسعود. (1377هـ). التوضيح في حل غوامض التنقيح. (د.ط)، مصر: مكتبة صبيح.
- الصنعاني، عبد الرزاق بن همام، (2013). المصنّف. (ط.2)، دار التأصيل.
- الطبراني، سليمان بن أحمد، (1995). المعجم الأوسط، القاهرة: دار الحرمين.
- الطبري، محمد بن جرير، (2001)، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، (ط.1)، مصر: دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان- القاهرة.
- الطوفي، سليمان بن عبد القوي. (1407هـ). شرح مختصر الروضة، (ط.1)، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- ابن عبد البر، أبي عمر يوسف، (2000). الاستذكار، (ط.1)، بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، (1980). الكافي في فقه أهل المدينة المالكي، (ط.2)، الرياض: مكتبة الرياض الحديثة.
- ابن عبد السلام، عبد العزيز بن عبد السلام، (2016). الغاية في اختصار النهاية، (ط.1)، لبنان: دار النوادر- بيروت.
- ابن عبد السلام، عبد العزيز بن عبد السلام، (1991). قواعد الأحكام في مصالح الأنام، القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية.
- العثيمين، محمد بن صالح، (١٤٢٢ - ١٤٢٨ هـ). الشرح الممتع على زاد المستقنع. (ط.1)، دار ابن الجوزي.

- العجلوني، إسماعيل بن محمد الجراحي، (1351 هـ). كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس. القاهرة: مكتبة القدسي.
- ابن العراقي، أحمد بن عبد الرحيم، (1425 هـ). الغيث الهامع شرح جمع الجوامع. تحقيق: محمد تامر حجازي، (ط.1)، دار الكتب العلمية: بيروت.
- ابن العربي، محمد بن عبد الله المعافري، (1420 هـ). المحصول في أصول الفقه، (ط.1)، الأردن: دار البيارق.
- العسكري، الحسن بن عبد الله، (1412 هـ). معجم الفروق اللغوية، ط.1، مؤسسة النشر الإسلامي.
- العسكري، الحسن بن عبد الله، (د.ت). الفروق اللغوية، (د.ط)، القاهرة: دار العلم والثقافة.
- ابن عقيل، علي بن عقيل، (1420 هـ). الواضح في أصول الفقه، (ط.1)، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- العمرائي، يحيى بن أبي الخير، (2000). البيان في مذهب الإمام الشافعي، (ط.1)، جدة: دار المنهاج.
- العيني، محمود بن أحمد، (2000). البناءية شرح الهداية. (ط.1)، لبنان: دار الكتب العلمية - بيروت.
- الغزالي، محمد بن محمد، (1413 هـ). المستصفى من علم الأصول، (ط.1)، بيروت: دار الكتب العلمية.
- الغزالي، محمد بن محمد، (1417 هـ). الوسيط في المذهب، ط.1، القاهرة: دار السلام.
- ابن فارس، أحمد بن فارس، (1399 هـ). معجم مقاييس اللغة، (د.ط)، دار الفكر.
- الفيومي، أحمد بن محمد، (د.ت). المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. (د.ط)، بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد. (1423 هـ). روضة الناظر وجنة المناظر، (ط.2)، بيروت: مؤسسة الريان.

- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، (1997). المغني في فقه الإمام أحمد بن حنبل، (ط.3)، المملكة العربية السعودية: دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع- الرياض.
- القراي، أحمد بن إدريس، (1393هـ). شرح تنقيح الفصول، (ط.1)، القاهرة: دار الفكر.
- القراي، أحمد بن إدريس، (1995). الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، (ط.2)، لبنان: دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع- بيروت.
- القراي، أحمد بن إدريس، (1416هـ). نفائس الأصول في شرح المحصول، (ط.1)، الرياض: مكتبة نزار مصطفى الباز.
- ابن القصار، علي بن عمر، (2022). عيون الأدلة في مسائل الخلاف بين فقهاء الأمصار، (ط.2)، الكويت: دار أسفار.
- ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، (١٤٢٣هـ). إعلام الموقعين عن رب العالمين، (ط.1)، المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع.
- الكاساني، أبو بكر بن مسعود، (١٣٢٧ - ١٣٢٨هـ). بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. (ط.1)، مصر: مطبعة شركة المطبوعات العلمية.
- الكفراوي، وآخرون، (1434هـ). معلمة زايد للقواعد الفقهية والأصولية. (ط.1)، الإمارات: مؤسسة زايد الخيرية والإنسانية، ومنظمة التعاون الإسلامي مجمع الفقه الإسلامي الدولي.
- الكلوذاني، محفوظ بن أحمد، (1406هـ). التمهيد في أصول الفقه، (ط.1)، جامعة أم القرى- مكة المكرمة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي.
- ابن اللحام، علي بن محمد، (1999). القواعد والفوائد الأصولية وما يتبعها من الأحكام الفرعية، (ط.2)، المكتبة العصرية.
- ابن اللحام، علي بن محمد، (د-ت). المختصر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، مكة المكرمة: جامعة الملك عبد العزيز.

- ابن مازة، محمود بن أحمد، (2004). المحيط البرهاني في الفقه النعماني، (ط.1)، لبنان: دار الكتب العلمية، بيروت.
- المازري، محمد بن علي، (د.ت). إيضاح المحصول من برهان الأصول، (ط.1)، تونس: دار الغرب الإسلامي.
- الماوردي، علي بن محمد، (1999). الحاوي الكبير في فقه مذهب الإمام الشافعي. (ط.1)، بيروت: دار الكتب العلمية.
- مجموعة من المؤلفين، (1404-1427هـ). الموسوعة الفقهية الكويتية. (ط.2)، الكويت: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية.
- المزداوي، علي بن سليمان، (1421هـ). التحبير شرح التحرير، (ط.1)، الرياض: مكتبة الرشد.
- المزداوي، علي بن سليمان، (1995)، الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، جمهورية مصر العربية: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان - القاهرة.
- المظفر، محمد رضا، (د.ت). أصول الفقه، (ط.1)، انتشارات الفيروز أبادي.
- ابن مفلح، محمد بن مفلح، (1420هـ). أصول الفقه، (ط.1)، الرياض: مكتبة العبيكان.
- ابن المنجي، المنجى بن عثمان، (2003). الممتع في شرح المقنع. (ط.3).
- ابن منظور، محمد بن مكرم، (د.ت). لسان العرب. ط.1، بيروت: دار صادر.
- الموصللي، عبد الله بن محمود، (1937). الاختيار لتعليل المختار، القاهرة: مطبعة الحلبي.
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم، (1431هـ). البحر الرائق شرح كنز الدقائق. دار الكتاب الإسلامي، (ط.2)، (د.ن).
- النووي، محي الدين بن شرف، (1344م - 1347هـ). المجموع شرح المهذب، القاهرة: مطبعة التضامن الأخوي.
- النووي، يحيى بن شرف، (1412هـ). روضة الطالبين وعمدة المفتين، (ط.3)، بيروت: المكتب الإسلامي.

- النيسابوري، محمد بن إبراهيم. (2004). *الإشراف على مذاهب العلماء*. (ط.1)، الإمارات العربية المتحدة: مكتبة مكة الثقافية- رأس الخيمة.
- الهندي، محمد بن عبد الرحيم، (1416هـ). *نهاية الوصول في دراية الأصول*، (ط.1)، مكة المكرمة: المكتبة التجارية.
- أبو يعلى القزّاء، محمد بن الحسين، (2010). *التعليقة الكبيرة في مسائل الخلاف على مذهب أحمد*، (ط.1)، دار النوادر.
- أبو يعلى، محمد بن الحسين، (1410هـ). *العدة في أصول الفقه*، (ط.2)، (د.ن).

References:

- Abū Ya‘lá alfarrā’, Muḥammad ibn al-Ḥusayn, (2010). *al-Ta‘līqah al-kabīrah fī masā’il al-khilāf ‘alā madhhab Aḥmad*, 1st ed, Dār al-Nawādir.
- Abū Ya‘lá, Muḥammad ibn al-Ḥusayn, (1410h). *al-‘Uddah fī uṣūl al-fiqh*, 2nd ed, (D. N).
- Āl tymyyah, ‘Abd al-Salām ibn Taymīyah, wa-‘Abd al-Ḥalīm ibn Taymīyah, wa-Aḥmad ibn Taymīyah. (D. t). *almswdh fī uṣūl al-fiqh*, (D / Ṭ), Ḥalab : Dār al-Kitāb al-‘Arabī.
- al-‘Ajlūnī, Ismā‘īl ibn Muḥammad al-Jarrāḥī, (1351 h). *Kashf al-khafā’ wa-muzīl al-ilbās ‘ammā ishtahara min al-aḥādīth ‘alā alsinat al-nās*. al-Qāhirah : Maktabat al-Qudsī.
- al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn, (2002). *Ṣaḥīḥ Sunan Abī Dāwūd*, 1st ed, al-Kuwayt : Mu’assasat Ghirās lil-Nashr wa-al-Tawzī‘.
- al-Āmidī, ‘Alī ibn Muḥammad, (1402h). *al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*, 2nd ed, Bayrūt : al-Maktab al’slāmy-Dimashq.
- al-Aṣbahī, Mālik ibn Anas, (1994). *al-Mudawwanah*. Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- al-Aṣfahānī, Maḥmūd ibn ‘Abd al-Raḥmān. (1406h). *bayān al-Mukhtaṣar sharḥ Mukhtaṣar Ibn al-Ḥājib*. 1st ed, Jiddah : Dār al-madanī.
- al-‘Askarī, al-Ḥasan ibn ‘Abd Allāh, (1412h). *Mu‘jam al-Furūq al-lughawīyah*, Ṭ. 1, Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī.

- al-‘Askarī, al-Ḥasan ibn ‘Abd Allāh, (D. t). *al-Furūq al-lughawīyah*, (D. Ṭ), al-Qāhirah : Dār al-‘Ilm wa-al-Thaqāfah.
- al-‘Aynī, Maḥmūd ibn Aḥmad, (2000). *albnāyḥ sharḥ al-Hidāyah*. 1st ed, Lubnān : Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah-Bayrūt.
- al-Bābartī, Muḥammad ibn Maḥmūd, (1426h). *al-Rudūd wa-al-nuqūd sharḥ Mukhtaṣar Ibn al-Ḥājib*. 1st ed, al-Riyāḍ : Maktabat al-Rushd.
- al-Baghdādī, ‘Abd al-Wahhāb ibn ‘Alī, (1999). *al-ishrāf ‘alā Nukat masā’il al-khilāf*, 1st ed, Dār Ibn Ḥazm.
- al-Baghdādī, ‘Abd al-Wahhāb ibn ‘Alī, (D. t). *al-Ma‘ūnah ‘alā madhhab ‘Ālam al-Madīnah "al-Imām Mālik ibn Anas"*, Makkah al-Mukarramah : Muṣṭafā Aḥmad al-Bāz.
- al-Bannānī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Jād Allāh, (D. t). *Ḥāshiyat al-Bannānī ‘alā sharḥ al-Jalāl al-maḥallī. ‘alā matn jam‘ al-jawāmi‘ lil-Imām Ibn alssubky, Wa-bi-hāmishihi taqrīrāt al-Shaykh ‘Abd al-Raḥmān al-Shirbīnī*, (D. Ṭ), Bayrūt : Dār al-Fikr.
- Albāqlāny, Abū Bakr Muḥammad ibn alṭyyib. (1418h). *al-Taqrīb wa-al-Irshād al-Ṣaghīr*, 2nd ed, Bayrūt : Mu’assasat alrsālt-.
- al-Baṣrī, Muḥammad ibn ‘Alī ibn al-Ṭayyib, Abū al-Ḥusayn al-Mu‘tazilī, (1403h). *al-mu‘tamad fī uṣūl al-fiqh. taḥqīq : Khalīl al-Mays*, 1st ed, Bayrūt : Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- al-Bayḍāwī, ‘Abd Allāh ibn ‘Umar, (1418h). *Anwār al-tanzīl wa-asrār al-ta’wīl*, 1st ed, Bayrūt : Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- al-Bazdawī, ‘Alī ibn Muḥammad, (D. t). *uṣūl al-Bazdawī = knz al-wuṣūl ilá ma‘rifat al-uṣūl*. (D. Ṭ), Karātshī : Maṭba‘at Jāwīd Brīs.
- Albhwtá, Manṣūr ibn Yūnus, (1993). *sharḥ Muntahá al’rādāt= "daqā’iq ūlī al-nuhá li-sharḥ al-Muntahá"* 1st ed, Bayrūt : ‘Ālam al-Kutub.
- Albhwtá, Manṣūr ibn Yūnus, (1996). *al-Rawḍ al-murbi‘ sharḥ Zād al-mustaqni‘. wa-ma‘ahu Ḥāshiyat : Muḥammad ibn Ṣāliḥ al-‘Uthaymīn* 1st ed, al-Riyāḍ : Dār al-Mu’ayyad.

- Albirmāwy, Muḥammad ibn ‘Abd al-Dā’im, (1436h). *al-Fawā’id al-sanīyah fī sharḥ al-alfīyah*, 1st ed, al-Jīzah : Maktabat al-taw‘iyah al-Islāmīyah.
- al-Bukhārī, ‘Abd al-‘Azīz ibn Aḥmad, (1308h). *Kashf al-asrār ‘an uṣūl Fakhr al-Islām al-Bazdawī*. 1st ed, Iṣṭanbūl : Sharikat al-Şihāfah al-‘Uthmānīyah, Maṭba‘at Sandah.
- al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl, (1311h). *Şaḥīḥ al-bkhāry=āljām‘ al-şahīḥ*, Mişr: al-Maṭba‘ah al-Kubrā al’miryt-Būlāq, al-Ṭab‘ah: al-sultānīyah.
- Al’byārī, ‘Alī ibn Ismā‘īl, (1434h). *al-taḥqīq wa-al-bayān fī sharḥ al-burhān fī uṣūl al-fiqh*, 1st ed, al-Kuwayt : Dār al-Ḍiyā’.
- al-Fayyūmī, Aḥmad ibn Muḥammad, (D. t). *al-Miṣbāḥ al-munīr fī Gharīb al-sharḥ al-kabīr*. (D. Ṭ), Bayrūt : Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- al-Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad, (1413h). *al-Mustasfā min ‘ilm al-uṣūl*, 1st ed, Bayrūt : Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- al-Ghazālī, Muḥammad ibn Muḥammad, (1417h). *al-Wasīṭ fī al-madhhab*, Ṭ. 1, al-Qāhirah : Dār al-Salām.
- al-Ḥaṭṭāb, ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Alī, (2021). *Dirāsāt uṣūlīyah taṭbīqīyah ‘alā āyāt al-aḥkām*. 1st ed, Makkah al-Mukarramah : Dār Ṭaybah al-Khaḍrā’.
- al-Hindī, Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥīm, (1416h). *nihāyat al-wuṣūl fī dirāyat al-uṣūl*, 1st ed, Makkah al-Mukarramah : al-Maktabah al-Tijārīyah.
- al-Isnawī, ‘Abd al-Raḥīm ibn al-Ḥasan, (1981). *al-Tamhīd fī takhrīj al-furū‘ ‘alā al-uṣūl*, 2nd ed, Bayrūt: Mu’assasat al-Risālah.
- al-Isnawī, ‘Abd al-Raḥīm ibn al-Ḥasan, (2009). *al-muhimmāt fī sharḥ al-Rawḍah wālraḥīf*. 1st ed, al-Mamlakah al-Maghribīyah : Markaz al-Turāth al-Thaqāfī al-Maghribī-al-Dār al-Bayḍā’.
- al-Jaṣṣāş, Aḥmad ibn ‘Alī, (2010). *sharḥ Mukhtaşar al-Ṭaḥāwī*, 1st ed, Dār al-Bashā’ir al-Islāmīyah-wa-Dār al-Sarrāj.
- al-Jaṣṣāş, Aḥmad ibn ‘Alī, Abū Bakr (1417h). *Mukhtaşar ikhtilāf al-‘ulamā’*, 2nd ed, Bayrūt : Dār al-Bashā’ir al-Islāmīyah.

- al-Jawharī, Ismā'īl ibn Ḥammād, (1407h). *al-ṣiḥāḥ = tāj al-lughah wa-ṣiḥāḥ al-'Arabīyah*, (T. 4), Bayrūt : Dār al-'Ilm lil-Malāyīn.
- al-Jirā'ī, Abū Bakr ibn Zāyid, (1433h.). *sharḥ Mukhtaṣar uṣūl al-fiqh*, 1st ed, al-Kuwayt : Laṭā'if li-Nashr al-Kutub wa-al-Rasā'il al-'lmyt-al-Shāmīyah.
- al-Juwaynī, 'Abd al-Malik ibn 'Abd Allāh. (1418h). *al-burhān fī uṣūl al-fiqh*, 1st ed, Bayrūt : Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.
- al-Kafrāwī, wa-ākharūn, (1434h). *Ma'lamat Zāyid lil-qawā'id al-fiqhīyah wa-al-uṣūlīyah*. 1st ed, al-Imārāt : Mu'assasat Zāyid al-Khayrīyah wa-al-insānīyah, wa-Munazzamat al-Ta'āwun al-Islāmī Majma' al-fiqh al-Islāmī al-dawlī.
- Alkalwadhāny, Maḥfūz ibn Aḥmad, (1406h). *al-Tamhīd fī uṣūl al-fiqh*, 1st ed, Jāmi'at Umm alqurā-Makkah al-Mukarramah : Markaz al-Baḥth al-'Ilmī wa-Iḥyā' al-Turāth al-Islāmī.
- al-Kāsānī, Abū Bakr ibn Mas'ūd, (1327-1328h). *Badā'i' al-ṣanā'i' fī tartīb al-sharā'i'*. 1st ed, Miṣr : Maṭba'at Sharikat al-Maṭbū'āt al-'Ilmīyah.
- Alkhaṭīb al-Baghdādī, Abū Bakr Aḥmad ibn 'Alī, (1421h). *al-Faqīh wālmtfah*, 2nd ed, al-Sa'ūdīyah : Dār Ibn al-Jawzī.
- Almardāwy, 'Alī ibn Sulaymān, (1421h). *al-Taḥbīr sharḥ al-Tahrīr*, 1st ed, al-Riyāḍ : Maktabat al-Rushd.
- Almardāwy, 'Alī ibn Sulaymān, (1995), *al-Inṣāf fī ma'rifat al-rājiḥ min al-khilāf*, Jumhūrīyat Miṣr al-'Arabīyah : Hajar lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī' wāl-'lān-al-Qāhirah.
- al-Māwardī, 'Alī ibn Muḥammad, (1999). *al-Ḥawī al-kabīr fī fiqh madhhab al-Imām al-Shāfi'ī*. 1st ed, Bayrūt : Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.
- al-Mawṣilī, 'Abd Allāh ibn Maḥmūd, (1937). *al-Ikhtiyār li-ta'līl al-Mukhtār*, al-Qāhirah : Maṭba'at al-Ḥalabī.
- al-Māzarī, Muḥammad ibn 'Alī, (D. t). *Īdāḥ al-Maḥṣūl min Burhān al-uṣūl*, 1st ed, Tūnis : Dār al-Gharb al-Islāmī.
- al-Muzaffar, Muḥammad Riḍā, (D. t). *uṣūl al-fiqh*, 1st ed, Intishārāt al-Fayrūz Abādī.

- al-Nawawī, Muḥyī al-Dīn ibn Sharaf, (1344m-1347h). *al-Majmū‘ sharḥ al-Muhadhdhab*, al-Qāhirah : Maṭba‘at al-Taḍāmun al-akhwaī.
- al-Nawawī, Yaḥyá ibn Sharaf, (1412h). *Rawḍat al-ṭālibīn wa-‘umdat al-muftīn*, (Ṭ. 3), Bayrūt : al-Maktab al-Islāmī.
- al-Nīsābūrī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. (2004). *al-ishrāf ‘alá madhāhib al-‘ulamā’*. 1st ed, al-Imārāt al-‘Arabīyah al-Muttaḥidah : Maktabat Makkah althqāfyt-Ra’s al-Khaymah.
- al-Qarāfī, Aḥmad ibn Idrīs, (1393h). *sharḥ Tanqīḥ al-Fuṣūl*, 1st ed, al-Qāhirah : Dār al-Fikr.
- al-Qarāfī, Aḥmad ibn Idrīs, (1416h). *Nafā’is al-uṣūl fī sharḥ al-Maḥṣūl*, 1st ed, al-Riyāḍ : Maktabat Nizār Muṣṭafá al-Bāz.
- al-Qarāfī, Aḥmad ibn Idrīs, (1995). *al-Iḥkām fī Tamyīz al-Fatāwá ‘an al-aḥkām wtsrḥāt al-Qāḍī wa-al-Imām*, 2nd ed, Lubnān : Dār al-Bashā’ir al-Islāmīyah lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr wāltwzy’-Bayrūt.
- al-Rabāṭ, Khālīd, wa-ākharūn, (2009). *al-Jāmi‘ li-‘Ulūm al-Imām Aḥmad*. 1st ed, Jumhūrīyat Miṣr al-‘Arabīyah : Dār al-Falāḥ lil-Baḥth al-‘ilmī wa-taḥqīq al-trāth-al-Fayyūm.
- al-Ramlī, Muḥammad ibn Aḥmad, (1404h). *nihāyat al-muḥtāj ilá sharḥ al-Minhāj*. Bayrūt : Dār al-Fikr.
- al-Raysūnī, Aḥmad ibn ‘Abd al-Salām, (1992). *Nazarīyat al-maqāṣid ‘inda al-Imām al-Shāṭibī*. 2nd ed, al-Dār al-‘Ālamīyah lil-Kitāb al-Islāmī.
- Al’rmawy, Maḥmūd ibn Abī Bakr, (1408h). *al-taḥṣīl min al-Maḥṣūl*, 1st ed, Bayrūt: Mu’assasat al-Risālah.
- Alrrāzy, Muḥammad ibn ‘Umar, (1418h). *al-Maḥṣūl fī ‘ilm al-uṣūl*, (Ṭ. 3), Bayrūt : Mu’assasat al-Risālah.
- Alrwyāny, ‘Abd al-Wāḥid ibn Ismā‘īl, (2009). *Baḥr al-madhhab*, 1st ed, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- al-Sakhāwī, Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān, (1956). *al-maqāṣid al-ḥasanah fī bayān Kathīr min al-aḥādīth al-mushtahirah ‘alá al-alsinah*, Miṣr : Maktabat al-Khānjī.
- al-Ṣan‘ānī, ‘Abd al-Razzāq ibn Hammām, (2013). *al-muṣannaf*. 2nd ed, Dār al-ta’ṣīl.

- al-Sarakhsī, Muḥammad ibn Aḥmad, (D. t), *al-Mabsūt*, Miṣr : Maṭba‘at al-Sa‘ādah.
- al-Sarakhsī, Muḥammad ibn Aḥmad. (1414h). *uṣūl al-Sarakhsī*. 1st ed, Bayrūt : Dār al-Kitāb al-‘Ilmīyah.
- al-Shāfi‘ī, Muḥammad ibn Idrīs, (1983). *al-umm*. 2nd ed, Bayrūt : Dār al-Fikr.
- al-Shāṭibī, Ibrāhīm ibn Mūsá, (1417h), *al-Muwāfaqāt*, 1st ed, Dār Ibn ‘Affān.
- al-Shawkānī, Muḥammad ibn ‘Alī, (1419h). *Irshād al-fuḥūl ilá taḥqīq al-Ḥaqq min ‘ilm al-uṣūl*, T. 1, Ḥalab : Dār al-Kitāb al-‘Arabī.
- al-Shawkānī, Muḥammad ibn ‘Alī, (D. t). *al-Sayl al-jirār almtdfq ‘alá Ḥadā’iq al-azhār*. 1st ed, Dār Ibn Ḥazm.
- Alshawshāwī, al-Ḥusayn ibn ‘Alī, (1435h). *Raf‘ al-niqāb ‘an Tanqīḥ al-Shihāb*, 1st ed, al-Riyāḍ : Maktabat al-Rushd.
- al-Shaybānī, Muḥammad ibn al-Ḥasan, (2012). *al-aṣl. taḥqīq wa-dirāsāt : D Muḥammad bwynwkāln*, 1st ed, Bayrūt : Dār Ibn Ḥazm.
- al-Shīrāzī, Ibrāhīm ibn ‘Alī, (D. t). *al-Muhadhdhab fī fiqh al-Imām al-Shāfi‘ī*. Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- Al’smndy, Muḥammad ibn ‘Abd al-Ḥamīd, (1412h). *Badhl al-nazar fī al-uṣūl*, 1st ed, al-Qāhirah : Maktabat Dār al-Turāth.
- Alssa‘dī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Nāṣir, (1420h). *Taysīr al-Karīm al-Raḥmān fī tafsīr kalām al-Mannān*, 1st ed, Bayrūt : Mu’assasat al-Risālah.
- Alssamarqndy, Muḥammad ibn Aḥmad, (1404h). *mīzān al-uṣūl fī natā’ij al-‘uqūl*, 1st ed, Qaṭar : Maṭābi‘ al-Dawḥah al-ḥadīthah.
- Alssighnāqy, Ḥusayn ibn ‘Alī, (1438h) *al-nihāyah fī sharḥ al-Hidāyah (sharḥ bidāyat al-mubtadī)* taḥqīq : Rasā’il mājistīr-Markaz al-Dirāsāt al-Islāmīyah bi-Kullīyat al-sharī‘ah wa-al-Dirāsāt al-Islāmīyah bi-Jāmi‘at Umm al-Qurá.
- Alssighnāqy, Ḥusayn ibn ‘Alī, (D. t). *al-Kāfi sharḥ uṣūl albwdy*, Maktabat al-Rushd lil-Nashr wa-al-Tawzī‘.

- al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān. (1983). *al-Ashbāh wa-al-nazā’ir fī Qawā’id wa-furū’ fiqh al-Shāfi’iyah*. 1st ed, Bayrūt : Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah.
- al-Ṭabarānī, Sulaymān ibn Aḥmad, (1995). *al-Mu’jam al-Awsaṭ, al-Qāhirah* : Dār al-Ḥaramayn.
- al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr, (2001), *Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl āy al-Qur’ān*, 1st ed, Miṣr : Dār Hajar lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘ wāl’lān-al-Qāhirah.
- al-Ṭabrīzī, Muḥaffar ibn Abī al-Khayr, (D. t). *Tanqīḥ al-Maḥṣūl*, (D. Ṭ), al-Mamlakah al-‘Arabīyah al-Sa‘ūdīyah : Jāmi‘at Umm al-Qurā.
- al-Taftāzānī, Mas‘ūd ibn ‘Umar, (1377h). *al-Talwīḥ ‘alā al-Tawdīḥ*. (D. Ṭ), Miṣr : Maktabat Ṣubayḥ.
- al-Tahānawī, Muḥammad ibn ‘Alī, (1996). *Mawsū‘at Kashshāf iṣṭilāḥāt al-Funūn wa-al-‘Ulūm*, 1st ed, Bayrūt : Maktabat Lubnān.
- Al’trby, Muḥammad Ṣalāḥ, (1433h). *altrwk al-Nabawīyah : t’sylan wttbyqan*. 1st ed, Qaṭar : Wizārat al-Awqāf wa-al-Shu’ūn al-Islāmīyah.
- al-Ṭūfī, Sulaymān ibn ‘Abd al-Qawī. (1407h). *sharḥ Mukhtaṣar al-Rawḍah*, 1st ed, Bayrūt : Mu’assasat al-Risālah.
- al-‘Umrānī, Yaḥyá ibn Abī al-Khayr, (2000). *al-Bayān fī madhhab al-Imām al-Shāfi’ī*, 1st ed, Jiddah : Dār al-Minhāj.
- al-‘Uthaymīn, Muḥammad ibn Ṣāliḥ, (1422-1428 H). *al-sharḥ al-mumtī ‘alā Zād al-mustaqni’*. 1st ed, Dār Ibn al-Jawzī.
- al-Zarkashī, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh, (D. t). *sharḥ al-Zarkashī ‘alā Mukhtaṣar al-Khiraqī*, 1st ed, Dār al-‘Ubaykān.
- al-Zuḥaylī, Muḥammad Muṣṭafá, (1427h). *al-Wajīz fī uṣūl al-fiqh al-Islāmī*. 2nd ed, Dimashq : Dār al-Khayr.
- al-Zuḥaylī, Wahbah. (1998). *uṣūl al-fiqh al-Islāmī*. 2nd ed, Dimashq : Dār al-Fikr.
- Alzzanjāny, Maḥmūd ibn Aḥmad, (1398h). *takhrīj al-furū’ ‘alā al-uṣūl*, 2nd ed, Bayrūt : Mu’assasat al-Risālah.
- Alzzarkshy, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh, (1414h). *al-Baḥr al-muḥīṭ fī uṣūl al-fiqh*. 1st ed, Dār al-Kutubī.

- Ibn ‘Abd al-Barr, Abī ‘Umar Yūsuf, (2000). *al-āstdhkār*, 1st ed, Bayrūt : Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- Ibn ‘Abd al-Barr, Yūsuf ibn ‘Abd Allāh, (1980). *al-Kāfi fī fiqh ahl al-Madīnah al-Mālikī*, 2nd ed, al-Riyād : Maktabat al-Riyād al-ḥadīthah.
- Ibn ‘Abd alssalām, ‘bd āl‘zyz bn ‘bd ālslām, (1991). *Qawā‘id al-ahkām fī maṣāliḥ al-anām*, al-Qāhirah : Maktabat al-Kullīyāt al-Azharīyah.
- Ibn ‘Abd alssalām, ‘bd āl‘zyz bn ‘bd ālslām, (2016). *al-Ghāyah fī ikhtisār al-nihāyah*, 1st ed, Lubnān : Dār alnwādr-Bayrūt.
- Ibn al-‘Arabī, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh al-Ma‘āfirī, (1420h). *al-Maḥṣūl fī uṣūl al-fiqh*, 1st ed, al-Urdun : Dār al-Bayāriq.
- Ibn al-Ḥājjib, ‘Uthmān ibn ‘Umar, (1427h). *Mukhtaṣar Muntahā al-wuṣūl wāl’mal fī ‘ilmy al’uṣūl wa-al-jadal*, 1st ed, Bayrūt : Dār Ibn Ḥazm.
- Ibn al-‘Irāqī, Aḥmad ibn ‘Abd al-Raḥīm, (1425h). *al-Ghayth al-hāmi‘ sharḥ jam‘ al-jawāmi‘*. taḥqīq : Muḥammad Tāmir Ḥijāzī, 1st ed, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah : Bayrūt.
- Ibn al-Laḥḥām, ‘Alī ibn Muḥammad, (1999). *al-qawā‘id wa-al-fawā‘id al-uṣūliyah wa-mā yatba‘uhā min al-ahkām al-far‘īyah*, 2nd ed, al-Maktabah al-‘Asrīyah.
- Ibn al-Laḥḥām, ‘Alī ibn Muḥammad, (d-t). *al-Mukhtaṣar fī uṣūl al-fiqh ‘alā madhhab al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*, Makkah al-Mukarramah : Jāmi‘at al-Malik ‘Abd al-‘Azīz.
- Ibn almnjá, almunajjá ibn ‘Uthmān, (2003). *al-mumti‘ fī sharḥ al-Muqni‘*. (Ṭ. 3).
- Ibn al-Qaṣṣār, ‘Alī ibn ‘Umar, (2022). *‘Uyūn al-adillah fī masā’il al-khilāf bayna fuqahā’ al-amṣār*, 2nd ed, al-Kuwayt : Dār Asfār.
- Ibn al-rif‘ah, Aḥmad ibn Muḥammad, (2009). *Kifāyat al-Nabīh fī sharḥ al-Tanbīh*. 1st ed, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- Ibn alssam‘āny, Maṣṣūr ibn Muḥammad, (1418h). *qawāṭi‘ al’dllah fī al-uṣūl*, 1st ed, Bayrūt : Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.

- Ibn alssubky, ‘Abd al-Wahhāb ibn ‘Alī, (1411h). *al-Ashbāh wa-al-nazā’ir*. 1st ed, Bayrūt : Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- Ibn alssubky, ‘Abd al-Wahhāb ibn ‘Alī, (1419h). *Raf‘ al-Hājib ‘an Mukhtaṣar Ibn al-Hājib*, 1st ed, Bayrūt : ‘Ālam al-Kutub.
- Ibn al-Tilimsānī, ‘Abd Allāh ibn Muḥammad, (1419H). *sharḥ al-Ma‘ālim fī uṣūl al-fiqh*. 1st ed, Bayrūt : ‘Ālam al-Kutub.
- Ibn Amīr Ḥājj, Muḥammad ibn Muḥammad, (1318h). *al-taqrīr wa-al-Taḥbīr fī ‘ilm al-uṣūl*. 1st ed, Miṣr : al-Maṭba‘ah al-Kubrā al-Amīriyah.
- Ibn ‘Aqīl, ‘Alī ibn ‘Aqīl, (1420h). *al-Wāḍiḥ fī uṣūl al-fiqh*, 1st ed, Bayrūt : Mu’assasat al-Risālah.
- Ibn bzyzh, ‘Abd al-‘Azīz ibn Ibrāhīm, (2010). *Rawḍat almstbyn fī sharḥ Kitāb al-talqīn*, 1st ed, Dār Ibn Ḥazm.
- Ibn Daqīq al-‘Īd, Muḥammad ibn ‘Alī, (1430h). *sharḥ al-Ilmām bi-aḥādīth al-aḥkām*, 2nd ed, Sūriyā : Dār al-Nawādir.
- Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris, (1399h). *Mu‘jam Maqāyīs al-lughah*, (D. Ṭ), Dār al-Fikr.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad ibn Muḥammad, (1981). *masā’il Aḥmad ibn Ḥanbal riwāyah ibnihi ‘Abd Allāh*, 1st ed, Bayrūt : al-Maktab al-Islāmī.
- Ibn Ḥazm, ‘Alī al-Andalusī al-Qurṭubī, (1988). *al-Muḥallā*, (D. Ṭ), Bayrūt : Dār al-Fikr.
- Ibn Ḥazm, ‘Alī ibn Aḥmad, (D. t). *al-Iḥkām fī uṣūl al-aḥkām*. (D. Ṭ), Bayrūt : Dār al-Āfāq al-Jadīdah.
- Ibn Juzayy, Muḥammad ibn Aḥmad, (1979). *al-qawānīn al-fiqhīyah*. (D. Ṭ), Bayrūt : Dār al-Qalam.
- Ibn manzūr, Muḥammad ibn Mukarram, (D. t). *Lisān al-‘Arab*. Ṭ. 1, Bayrūt : Dār Ṣādir.
- Ibn māzata, Maḥmūd ibn Aḥmad, (2004). *al-muḥīṭ al-burhānī fī al-fiqh al-Nu‘mānī*, 1st ed, Lubnān : Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt.
- Ibn Muflīḥ, Muḥammad ibn Muflīḥ, (1420h). *uṣūl al-fiqh*, 1st ed, al-Riyāḍ : Maktabat al-‘Ubaykān.

- Ibn Nujaym, Zayn al-Dīn ibn Ibrāhīm, (1431h). *al-Baḥr al-rā'iq sharḥ Kanz al-daqa'iq. Dār al-Kitāb al-Islāmī*, 2nd ed, (D. N).
- Ibn Qayyim al-Jawzīyah, Muḥammad ibn Abī Bakr, (1423h). *I'lām al-muwaqqi'īn 'an Rabb al-'ālamīn*, 1st ed, al-Mamlakah al-'Arabīyah al-Sa'ūdīyah : Dār Ibn al-Jawzī lil-Nashr wa-al-Tawzī'.
- Ibn Qudāmah, 'Abd Allāh ibn Aḥmad, (1997). *al-Mughnī fī fiqh al-Imām Aḥmad ibn Hanbal*, (Ṭ. 3), al-Mamlakah al-'Arabīyah al-Sa'ūdīyah : Dār 'Ālam al-Kutub lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr wāltwzy'-al-Riyāḍ.
- Ibn qudāmah, 'Abd Allāh ibn Aḥmad. (1423h). *Rawḍat al-nāzīr wa-jannat al-munāzīr*, 2nd ed, Bayrūt : Mu'assasat al-Rayyān.
- Ibn Rushd al-Ḥafīd, Muḥammad ibn Rushd, (2004). *bidāyat al-mujtahid wa-nihāyat al-muqtaṣid*. (D. Ṭ), al-Qāhirah : Dār al-ḥadīth.
- Ibn Rushd, Muḥammad ibn Aḥmad, (1988). *al-muqaddimāt almmhdāt*, 1st ed, Lubnān : Dār al-Gharb al'slāmy-Bayrūt.
- Ibn taymīyah, Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm, (1411h). *Dar' Ta'āruḍ al-'aql wa-al-naql*, 2nd ed, al-Mamlakah al-'Arabīyah al-Sa'ūdīyah : Jāmi'at al-Imām Muḥammad ibn Sa'ūd al-Islāmīyah.
- Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm, (1425h). *Majmū' al-Fatāwā*, (D. Ṭ), al-Madīnah al-Nabawīyah : Majma' al-Malik Fahd.
- Imām al-Ḥaramayn, 'Abd al-Malik ibn 'Abd Allāh, (2007). *nihāyat al-Muṭṭalib fī dirāyat al-madḥhab*, 1st ed, Dār al-Minhāj.
- Ṣadr al-sharī'ah, 'Ubayd Allāh ibn Mas'ūd. (1377h). *al-Tawḍīḥ fī ḥall ghawāmiḍ al-Tanqīḥ*. (D. Ṭ), Miṣr : Maktabat Ṣubayḥ.

العلامة محمد باكثير وكتابه

كفاية الواعي بشرح منظومة السجاعي

أ.د. صادق يسلم العي

أستاذ النحو والصرف

كلية الآداب واللغات

جامعة سيئون

Sadegalai@seiyunu.edu.ye

د. شيخ عبدالرحمن باحميد

أستاذ الأدب والنقد المشارك

كلية الآداب واللغات

جامعة سيئون

bahmeed1974@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: باحميد، شيخ. عبد الرحمن والعي، صادق. يسلم، العلامة محمد باكثير وكتابه كفاية الواعي بشرح منظومة السجاعي، مجلة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، المجلد: 19، العدد: 2، 2024: 213-283.

تاريخ استلام البحث: 2024/10/03م تاريخ قبوله للنشر: 2024/11/23م

DOI: <https://doi.org/10.61821/v19i2.0173>

الملخص:

رسالة العلامة محمد بن محمد باكتير (ت 1355هـ) والتي عنوانها (كفاية الواعي بشرح منظومة السجاعي) رسالة لغوية اختصت في المقام البلاغي، والتي تناول المؤلف فيها شرح منظومة الاستعارات للعلامة السجاعي فجاءت رسالة موجزة لكنها شاملة في موضوعها جامعة في فنها تناولت أقسام الكلام إلى حقيقة ومجاز، ثم أقسام المجاز إلى مجاز مرسل واستعارة، ثم أقسام الاستعارة إلى تصريحية ومكنية، وأصلية وتبعية وترشيحية وتجريدية ومطلقة. مع الأمثلة الواضحة والشرح الميسر، والأسلوب الرصين.

الكلمات المفتاحية: باكتير، كفاية الواعي، بلاغة.

The Linguist: Mohammed Bakathir and his book Kifayat Al-Wa'ie Bi Shareh Mundhumatul As'saja'ei

Dr. Sheikh Abderrhman Ba-Humaid
Associate professor of
Literature and Criticism -Seiyun University

Prof. Dr. Sadiq Yeslem Al-A'ie
Professor of Syntax
Seiyun University

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

Citation: Ba-Humaid, Sheikh. Abderrhman and Al-A'ie Sadiq. Yeslem, The Linguist: Mohammed Bakathir and his book Kifayat Al-Wa'ie Bi Shareh Mundhumatul As'saja'ei, Journal of the University of Holy Quran and Islamic Sciences, volume: 19, issue:2, 2024:213-283.

DOI: <https://doi.org/10.61821/v19i2.0173>

Received: 03/10/2024

Accepted: 23/11/2024

Abstract:

The treatise of the Linguist Muhammad bin Muhammad Bakathir (d. 1355 h), entitled (Kifayat Al-Wa'ie Bi Shareh Mundhumatul As'saja'ei), is a linguistic treatise that specialized in the rhetorical position, in which the author dealt with the explanation of the system of metaphors by the linguist Al-Suja'i, so it came out as a brief but comprehensive treatise in its subject, comprehensive in its art, that dealt with the divisions of speech into fact and metaphor. Then the metaphor is divided into direct

metaphor and metaphor, then the metaphor is divided into declarative, spatial, original, consequential, nominative, abstract, and absolute. With clear examples, easy explanation and sober style.

Keywords: Bakathir, Kifayat Al-Wa'ie, eloquence.

المقدمة:

العلامة محمد بن محمد باكتير (ت1355هـ) عَلمٌ ذاع اسمه في حضرموت؛ إذ كان فقيها وقاضيا ونحوها، بل كان موسوعة في أنواع العلوم كالحديث والتفسير، والصرف واللغة والمعاني والبيان والبديع والعروض.

وتكمن أهمية هذا العمل في كونه يعني بأثر نفيس لهذه الشخصية وهو شرحه المسمى (كفاية الواعي بشرح منظومة السجاعي)، فهو شرح لمنظومة العلامة أحمد بن شهاب الدين السجاعي المتوفى سنة 1199هـ هجرية، وموضوعها هو علم البيان، حيث نظم فيها المباحث المتعلقة بالاستعارات، فشرحها العلامة باكتير بأسلوب سهل جميل. فرأينا خدمة للعلم أن نقوم بتحقيق هذه الرسالة؛ لعنا نقوم ببعض الواجب علينا تجاه هذه الشخصية العلمية، وصدّرنا هذا التحقيق بدراسة شاملة عن العلامة السجاعي، ثم عن العلامة باكتير، ثم عن شرحه هذا. وجعلناه في بحثين مستقلين نظراً لطبيعة النشر في المجلات العلمية، إذ لا يسمح بنشر البحوث المطولة.

والسبب الذي حملنا لاختيار هذا الموضوع يعود إلى ما يأتي:

1. أننا أردنا أن نظهر شخصية العلامة محمد باكتير، هذه الشخصية العلمية التي يجهلها كثير من طلاب العربية، وأن نذكر بجهوده العلمية بصفة عامة، وجهوده اللغوية بصفة خاصة.
2. إلقاء الضوء على كتابه كفاية الواعي بشرح منظومة السجاعي؛ لتلمس منهجه فيه، والخصائص العامة له، ولمعرفة مصادره فيه، وموقفه فيه من أصول الاحتجاج اللغوي القرآن الكريم، والحديث النبوي، وأقوال العرب وأمثالهم، وشعرهم، ونقف على القيمة العلمية لهذا السفر الطيب.

وقد اقتضت طبيعة البحث أن ينتظم في مقدمة، وستة مباحث، وخاتمة. أما المقدمة فقد ذكرنا فيها أهمية الموضوع، ودواعي اختياره، وأما المباحث الستة فأولها جعلناه للعلامة السجاعي درسنا فيه اسمه ونسبه ومولده، وشيوخه، وتلاميذه، وحياته، ومؤلفاته، ووفاته. وأما المبحث الثاني فجعلناه لباكتير عرضنا فيه لعصره، واسمه، وكنيته، ولقبه، وولادته، ونشأته، وطلبه للعلم، وشيوخه، وتلاميذه، وثقافته، وصفاته، وتوليه القضاء، ووفاته. وأما المبحث الثالث فقد جعلناه لوصف كتاب كفاية الواعي، وتحليل عام لمنهج مؤلفه فيه، والخصائص العامة له. وأما المبحث الرابع فقد أفردنا الحديث فيه عن مصادره، فكانت مصادر بلاغية، وأخرى غير بلاغية. والمبحث الخامس جعلناه لموقفه من الشواهد القرآنية، والحديثية، وأقوال العرب وأشعارهم، والمبحث السادس جعلناه لقيمة الكتاب العلمية. والخاتمة لخصنا فيها أبرز ما وصلنا إليه من نتائج.

والله نسأل أن يكون عملاً خالصاً لوجهه الكريم، فما كان فيه من صواب فبتوفيق الله عز وجل لنا، وما كان فيه من خطأ فذلك تقصير من جهتنا نسأل الله العفو والمغفرة.

المبحث الأول

العلامة السجاعي (00 - 1197 هـ = 00 - 1783 م)

اسمه ونسبته ومولده

هو الإمام العلامة الفقيه الشيخ أحمد بن شهاب الدين أحمد بن محمد بن محمد بن محمد السجاعي؛ نسبة إلى قرية (السجاعية) التابعة للمحلة الكبرى بمحافظة الغربية. الشافعي الأزهري، ولد بمصر ونشأ وتوفي بها (1).

شيوخه:

قرأ على كثير من المشايخ نذكر منهم:

1. والده العلامة الشيخ شهاب الدين أحمد بن محمد بن محمد السجاعي: أول من أخذ عنه وأحدث فيه تأثيراً قوياً، وكان له الفضل في تنمية شخصيته وملكانته العلمية، توفي سنة تسعين ومائة وألف (1190 هـ) (2).
2. العلامة المحقق نور الدين حسن الجبرتي الحنفي (1110 - 1187 هـ): لازمه كثيراً وأخذ عنه علومًا كثيرة منها: علم الحكمة والهيئة والفلكيات، وقرأ عليه الهداية وشرحها للفاضلي زاده قراءة بحث وتحقيق، وغير ذلك (3).
3. الشيخ العلامة المسند اللغوي المحقق أبو الفيض السيد محمد بن محمد بن محمد بن عبد الرزاق، الشهير بمرتضى الحسيني الزبيدي الحنفي (1145 - 1205 هـ): قرأ عليه وأخذ منه، وأجازته الشيخ وحضر مجالسه في الأمالي وعدة مجالس من البخاري والعوالي المروية عن أحمد عن الشافعي عن مالك عن نافع عن ابن عمر، المسماة بسلسلة الذهب، وغير ذلك (4).

(1) ينظر: عجائب الآثار 570/1.

(2) ينظر: معجم المؤلفين 154/1.

(3) ينظر: عجائب الآثار 570/1.

(4) ينظر: الأعلام للزركلي 70/7، وعجائب الآثار 570/1.

4. العلامة الإمام المحدث مسند مصر وعالمها الشهاب أحمد بن الحسن بن عبد الكريم ابن يوسف الكريمي الجوهري الشافعي الأزهرى (1096 - 1181هـ): أخذ عنه وأجازته⁽¹⁾.

5. الشيخ العلامة حسن بن علي بن أحمد بن عبد الله المنطاوي الشافعي الأزهرى الشهير بالمداغى (ت: 1170هـ): قرأ عليه وأخذ منه⁽²⁾.

تلاميذه:

تخرج على يد الشيخ جماعة من طلبة العلم الذين أصبحوا بعده شيوخًا، ولكن لم نقف على أي منهم سوى على:

1. الإمام العلامة الفقيه المحدث النحوي الشيخ حسن الكفراوي الشافعي الأزهرى (ت: 1202هـ) والذي قرأ على الشيخ ولازمه مدة وانتفع به⁽³⁾.

2. الشيخ علي بن سعد بن سعد البيوسى السطوحى الشافعي، أخذ عنه ولازمه، وقد جمع رسالة تشتمل على ترجمته وذكر مؤلفاته، وهي مخطوطة بدار الكتب المصرية⁽⁴⁾.

حياته:

أخذ الشيخ عن أبيه وغيره من أعيان علماء عصره، وحصل واجتهد وبرع في العربية وغيرها، وتصدّر للتدريس في حياة أبيه وبعد موته، وكان متحلّيًا بالتواضع، وصار من أعيان العلماء، وشارك في كل علم، وله في مختلف الفنون تعاليق ورسائل مفيدة، وله براعة في التأليف ومعرفة باللغة وحافظة في الفقه⁽⁵⁾.

(1) ينظر: هدية العارفين 1/178، وعجائب الآثار 1/570.

(2) ينظر: عجائب الآثار 1/570.

(3) ينظر: معجم المؤلفين 3/259، ومعجم عجائب الآثار 1/570.

(4) ينظر: معجم عجائب الآثار 1/570.

(5) ينظر: عجائب الآثار 1/570.

مؤلفاته:

- كانت للشيخ براعة في التأليف وسرعة فيه مع الإتقان والجودة، وقد ألف المصنفات الكثيرة النافعة التي يصعب حصرها واستقصاؤها، نذكر منها:
1. القول الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى.
 2. أحكام لاسيما وما يتعلّق بها. تحقيق: د. حسان بن عبد الله الغنيمان.
 3. الأحرار في أنواع المجاز: وهو شرح منظومته في المجاز من علوم البلاغة.
 4. بدء الوسائل في حل ألفاظ الدلائل.
 5. تحفة الأنام بتورث ذوي الأرحام: شرح على منظومة له في الفرائض.
 6. تحفة ذوي الألباب فيما يتعلق بالآل والأصحاب.
 7. تقييد لطيف وأتمودج شريف حاشية على شرح الخطيب الشربيني في الفقه.
 8. حاشية على شرح العلامة الخطيب الشربيني على متن أبي شعاع.
 9. حاشية على شرح قطر الندى وبل الصدى لابن هشام.
 10. حاشية على شرح الشنشوري على الرحبية في الفرائض.
 11. حاشية على شرح العلامة المناوي على الشمائل.
 12. الجوهرة السننية منظومة.
 13. الدرر الفريدة بشرح العقيدة. مخطوطة. في خزانة التراث.
 14. الدرر في إعراب أوائل السور (مخطوط بالأزهرية).
 15. الدر والترياق في علوم الأوفاق.
 16. رسالة الاعواز في بيان علامات المجاز.
 17. رسالة في آداب الحمام.
 18. الروض النضير فيما يتعلق بآل بيت البشير النذير.
 19. شرح على دلائل الخيرات.

20. شرح مختصر ابن أبي حمزة (مخطوطة).
21. لقط الجواهر في الخطوط والدوائر للعلامة السبط.
22. شرح على الستين مسألة للشيخ أحمد الزاهد.
23. شرح على مولد النبي صلى الله عليه واله وسلم للعلامة المدابغي.
24. شرح نظمه في أولاد النبي صلى الله عليه وآله وسلم.
25. شرح على منظومته في الخلاف في اسم الله الأعظم، أورد فيها ثلاثين قولاً.
26. شرح نظمه لشروط تكبيرة الإحرام.
27. شرح على نظمه المتعلق بدخول المسلم في ملك الكافر.
28. شرح نظمه لأقسام الشبه الثلاثة.
29. شرح نظمه المتعلق بأصول المكفرات.
30. شرح نظمه في معنى الكلالة.
31. شرح على بيتين في المقولات: طبع بهامش مجموع ثلاث رسائل لزيني دحلان، وكتب عليه الشيخ زين المرصفي الشافعي (ت 1300 هـ) حاشية، طبع طباعة حجرية بمطبعة شرف سنة: 1313 هـ.
32. شرح منظومته في أحكام الاستحاضة.
33. فتح المجيد شرح فريدة التوحيد: شرح على نظم له في التوحيد.
34. فتح ذي الصفات العلية بشرح متن الياسمينية.
35. فتح رب البريات بتفسير وخواص الآيات السبع المنجيات.
36. فتح الرحيم الغفار بشرح أسماء حبيبه المختار.
37. فتح الغفار بمختصر الأذكار: اختصر فيه كتاب الأذكار للنووي.
38. فتح القدير بشرح حزب قطب النووي الشهير.
39. الجواهر المنتظمات في عقود المقولات: شرح على نظمه في المقولات، وقد تلقاه العلماء بالقبول وكتبوا عليه الحواشي، وكان يقرأ ويدرس بالجامع الأزهر وغيره من معاهد العلم

- أزماناً، ومُن كتب عليه حاشية الشيخ العطار، وقد طبعت بمصر سنة 1282هـ، ثم بالشرفية: 1303هـ. ثم كتب الشيخ نصر أحمد الحويجي الشافعي التقرير المسمّى ب: «الإسفار» على تلك الحاشية طبع بالمطبعة الخيرية سنة 1324هـ.
40. حاشية على شرح قطر الندى الصدى لابن هشام: فرغ من تأليفها سنة 1177هـ، وقد كتب لها القبول وتلقاها العلماء واشتغلوا بها قراءة وإقراءً وتدريساً وتقريراً، وظلت تقرأ بالجامع الأزهر وغيره من معاهد العلم قرونًا، وقد طبعت ببولاق سنة 1272هـ، ثم بما سنة 1287هـ، ثم سنة 1299هـ، ثم بالمطبعة الأزهرية سنة 1298هـ، ثم بمطبعة محمد مصطفى 1299هـ، ثم بالخيرية 1303 و 1306هـ، ثم تكرر طبعها بعدها مرارًا، وكتب الشيخ الأنباي تقريرًا عليها طبع بالمطبعة العلمية سنة: 1310هـ. كما كتب عليها العلامة أحمد البابي الحلبي تقارير كذلك طبعت بالمطبعة الميمنية سنة 1325هـ.
41. فتح المالك بما يتعلّق بقول الناس وهو كذلك.
42. فتح الملك الرزاق لشرح نظم أصول الأوفاق.
43. فتح الجليل على شرح ابن عقيل لألفية ابن مالك: حاشية على شرح ابن عقيل للألفية، فرغ من تأليفها سنة 1178هـ، وقد كتب لها القبول كسابقتها وعظم نفعها وعلّا صيتها، واشتغل بها العلماء قراءة وإقراءً وتدريساً وتقريراً، وظلت تدرّس بالجامع الأزهر وغيره من معاهد العلم قرونًا، طبعت في بولاق سنة 1270هـ، ثم بما سنة: 1279هـ. ثم 1286، ثم 1290هـ، ثم بالقاهرة سنة: 1298هـ، ثم تكرر طبعها بعدها مرارًا، وكتب عليها العلامة الشيخ الأنباي تقارير طبعت ببولاق سنة: 1303هـ.
44. المنهج الحنيف في خواص اسمه تعالى اللطيف. فتح المنان بيان الرسل التي في القرآن: وهو شرح منظومته التي ذكر فيها الرسل الوارد ذكرهم في القرآن الكريم، طبع مع «مفحات القرآن في مبهمات القرآن» للجلال السيوطي بالمطبعة الميمنية سنة 1309هـ، ثم بمطبعة السعادة سنة 1326هـ.
45. فتح المنان بشرح ما يُذكر ويؤثّر من أعضاء الإنسان.

46. الفوائد اللطيفة بشرح ألفاظ الوظيفة: شرح وظيفة سيدي أحمد زروق في التصوف، طبع بمصر سنة 1316 هـ، ثم بمطبعة النجاح بدمنهور 1330 هـ.
47. الفوائد اللطيفة في تحريج قوهم: أبو قروان على الطريقة المنفية.
48. الفوائد المزهرة بشرح الدرّة المنتصرة: وهو شرح على نظم المعفوات للشيخ الشرنبلالي.
49. قلائد النحور في نظم البحور.
50. القول الأزهر فيما يتعلّق بالمحشر.
51. القول النفيس فيما يتعلّق بالخلع على مذهب الشافعي ابن إدريس: شرح على نظم له في أحكام الخلع.
52. الكافي بشرح متن الكافي في العروض والقوافي.
53. مختصر التحفة السنينة بأجوبة الأسئلة المرضية.
54. مناسك الحج.
55. منظومة في الاستعارات: طبعت مع مجموع من مهمّات المتون في جملة من الفنون بمصر سنة 1297 هـ ثم سنة 1302 هـ، وشرحها الشيخ عبد الرحمن عيد المحلاوي شرحاً سمّاه: مسلك الساعي شرح منظومة السجاعي، أمّته سنة 1305 هـ، وطبع طباعة حجرية بمصر سنة 1305 هـ.
56. الثور السّاري على متن مختصر البخاري: شرح على مختصر ابن أبي جمرة لصحيح البخاري.
57. نظم في العقود التي تكون من شخصين أو من شخص واحد مع بيان الجائز واللازم منهما.
58. هداية أولي الأبصار إلى معرفة أجزاء الليل والنهار: وهو شرح على منظومة الشيخ أحمد عباد⁽¹⁾.

(1) ينظر: هدية العارفين 1/180.

وفاته:

لقد اختلف المحققون في وفاة السجاعي فقيل: إنه توفي سنة 1199هـ، وقيل إنه توفي سنة 1182هـ، وقيل توفي السجاعي -رحمه الله- بالقاهرة ليلة الاثنين وقت السحر في السادس عشر من شهر صفر سنة 1197هـ الموافق 20 من شهر يناير عام 1783م بعد أن مرض بالاستسقاء، وصلي عليه في الجامع الأزهر، ودفن بجوار أبيه بالقرافة الكبرى بتربة المجاورين⁽¹⁾.

(1) ينظر: فتح المالك فيما يتعلق بقول الناس وهو كذلك، الدراسة 155.

المبحث الثاني

العلامة محمد بن محمد باكتير (1282هـ - 1355هـ)

عصره:

كانت حضرموت في عصر باكتير تعيش حالة غير مستقرة سياسياً، تعددت السلطنات وتصارعت فيما بينها، وعاش العلامة باكتير في سيئون في ظل إحدى هذه السلطنات وهي الدولة الكثرية الثانية التي نشأت سنة 1260هـ⁽¹⁾. وقد قامت الدولة الكثرية الثانية عقب المحاولة التي قام بها آل عمر بن جعفر، وآل عيسى بن بدر لإحياء أمجاد الدولة الكثرية من جديد. جاء السلطان غالب بن محسن بن أحمد الكثيري حيث كان مقيماً في الهند ملتحقاً بالجيش النظامي وترقى إلى رتبة جمعدار⁽²⁾، ثم أخذ يرسل الأموال إلى حضرموت ليشكل النواة الأولى للدولة الكثرية الثانية⁽³⁾. توفي السلطان غالب بن محسن الكثيري في سيئون عن 64 سنة قضى أغلبها في الحرب والإمارة وكان قائداً مقداماً وسلطاناً حازماً عادلاً في حكمه رحيمًا، ويُعدُّ المؤسس الأول للدولة الكثرية⁽⁴⁾. وبعد وفاته ظهر صراع بين أولاده منصور ومحسن، وهو ما أثر كثيراً على القوة وصلابة البيت الداخلي للدولة، وانتهى بتقاسم السلطنة حيث صارت سيئون ومريجة وتريس وأعمالها للسلطان منصور بن غالب وأولاده من بعده، وتريم والغرف للسلطان محسن بن غالب وأولاده من بعده⁽⁵⁾، بموجب وثيقة محررة بينهم بتاريخ فاتحة رجب سنة

(1) ينظر: البكري، صلاح عبد القادر، تاريخ حضرموت السياسي، (162/2).

(2) رتبة عسكرية تعني قائد فرقة مكونة من ألفي جندي.

(3) ينظر: البكري، صلاح عبد القادر، تاريخ حضرموت السياسي: (162/2).

(4) ينظر: البكري، صلاح عبد القادر، تاريخ حضرموت السياسي: (162/2).

(5) الكاف، علي أنيس، الإنحاف في ترجمة المصلح السيد أبي بكر بن حسن الكاف، (189/1-207).

1336هـ⁽¹⁾.

العلامة محمد بن محمد باكتير والسلطان منصور ومحسن أبناء غالب الكثيري:

اشتهر السلطان منصور بن غالب بالصلاح والورع وحب الخير، وكان سليم النية، صافي السريرة، دمث الأخلاق⁽²⁾، ومن هنا ارتبطت العلاقة بين محمد بن محمد باكتير والسلطان منصور؛ إذ طلب السلطان منه أن يتولى القضاء فامتنع، وألح عليه ثم تشفع على ذلك بأولي الوجاهة عليه، فما كاد يرضى إلا بشروط كما هي مكتوبة وعليها إمضاء السلطان منصور بن غالب وابنه السلطان علي، منها: «أن الدولة ليس لها تدخل في أي قضية رفعت إليه، ومنها أن يعطى جنودًا يحضرون محل القضاء لعروض حادث أو تعنت خصم عن الحضور للمحكمة عن حق لزم عليه شرعًا...»⁽³⁾

وقد أشار إلى بعضها بقوله:

كَلْفُونِي بِتَكَالِي — فِ الْقَضَا بَيْنَ الْخُصُومِ
مَا تَوَلَّيْتُ الْقَضَا إِل — لَا لِتَمَكِينِ الْعُلُومِ⁽⁴⁾

وقوله في قصيدة أخرى:

وأيام تنفيذ الأمور احتملته — ويلقى إذا ما فل مضربه القضب⁽⁵⁾

الصراع بين القعيطي وآل كثير:

كان الحكم — آنذاك — ليافع فكانت المكلا تخضع لحكم الكسادي في حين كان

(1) ابن عبيد الله، عبد الرحمن، إدام القوت في ذكر بلدان حضرموت، ص 733.

(2) ينظر: تاريخ حضرموت السياسي: (78/2).

(3) باكتير، عمر بن محمد، الروض النضير، ص 373.

(4) الروض النضير: ص 373.

(5) الروض النضير: ص 373.

الحكم في الشحر لآل بن بريك⁽¹⁾. وكان آل كثير يطمعون في ضم تلك المناطق إلى دولتهم، لأن المناطق الساحلية تعد المنفذ البحري الذي تُستقدم عن طريقه البضائع والعتاد العسكري، والمقاتلون، فقد قام آل كثير بعدة محاولات للسيطرة على الشحر، وقد أخفقوا فيها ما عدا واحدة انتصروا فيها ولكن لم يدم طويلاً فقد أخرجوا منها في نفس السنة التي سيطروا فيها وهي سنة 1282هـ بعد أن تحالف ضدهم القعيطي والكسادي⁽²⁾، وبعد أن احتلت بريطانيا عدن، عملت على ربط جميع أمراء ومشايخ وسلطين الجنوب بمعاهدات حماية ومع أكبر حكام حضرموت السلطان عوض بن عمر القعيطي سنة 1305هـ ثم أعقبها معاهدة ثانية بين السلطان غالب بن عوض القعيطي وبين السلطان منصور ومحسن ابني غالب الكثيري لإقامة صلح مؤبد بينهما⁽³⁾، وذلك عندما استمرت الحروب الصورية بين القعيطي وآل كثير، وهي المسماة حرب: قسبل⁽⁴⁾، وفي جمادى الآخرة سنة 1337هـ توجه الأمير علي بن منصور بن غالب يحمل توكيلاً من والده بإمضاء تلك المعاهدة بدار الاعتماد في عدن⁽⁵⁾، وتوجه الأمير سالم بن عبود بن سالم يحمل توكيلاً من السلطان محسن بن غالب بن عوض القعيطي، وسارا بمعيته إلى عدن⁽⁶⁾.

كما أن باكتير بوصفه فرداً في المجتمع الحضرمي، فقد تأثر تأثيراً مباشراً بهذه الحرب وذلك عندما حجزت بعض رسائله المرسله إليه لدى السلطة القعيطية في المكلا⁽⁷⁾. وبالرغم من هذه الأوضاع المقلقة وغير المستقرة إلا أن باكتير، كان ذا أثر بارز فيها،

(1) إدام القوت في ذكر بلدان حضرموت: ص734.

(2) المصدر نفسه: ص734.

(3) ينظر الشاطري، محمد بن أحمد، أدوار التاريخ الحضرمي، (413/2-414).

(4) إدام القوت: ص731-733.

(5) ينظر: إدام القوت: 731.

(6) ينظر: الكثيري، سالم بن أحمد، آل كثير فصول في الدول والقبائل والأنساب، ص228-229.

(7) ينظر: تاريخ حضرموت السياسي: (396/2).

وذلك بوصفه أحد علماء البلد وأحد وجهائها؛ إذ من المعروف أنه حث آل كثير على التحلي بالعلم وتقريب العلماء ومشاورتهم لهم. فقد كان لهم أثر في اتخاذ القرار الذي اتخذته الدولة الكثيرة عند إعلانها الولاء للدولة العثمانية أثناء حربها ضد بريطانيا وحلفائها⁽¹⁾.

محمد بن محمد باكتير - حياته ونشأته

اسمه:

هو: محمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن سالم بن عبد الغفار بن محمد بن عبد الله ابن عبد الرحيم بن عبد القادر بن محمد بن سلمة بن عيسى بن سلمة باكتير⁽²⁾.

كنيته ولقبه:

كنيته أبو عمر، ولقبه جمال الدين، وهما المذكوران في ديوانه⁽³⁾.

ولادته:

ولد العلامة باكتير في مدينة سيئون في فاتحة ذي الحجة سنة 1283هـ⁽⁴⁾.

نشأته وطلبه العلم:

مات والده وهو صغير؛ وعاش في ظل رعاية والدته؛ وهذه الحياة كانت لها الأثر الكبير فيه. ثم اعتنى به أخوه أحمد فأدخله معاملة طه بن عمر بسبيئون⁽⁵⁾. فتعلم القرآن ومبادئ الكتابة، وكان يلزمه في التعليم ويحفزه عليه⁽⁶⁾، وما زال يتدرج في مسالك العلم، وينهل من معينه حتى قضى سني حياته على هذا المنوال من صغره وشبابه إلى كهولته وشيبته⁽⁷⁾. وأخذ

(1) ينظر: إدام القوت في ذكر بلدان حضرموت: ص 396.

(2) الروض النضير: ص 339، وتاريخ الشعراء الحضرميين 104/5.

(3) ديوانه: ق 46ظ.

(4) الروض النضير: ص 340.

(5) ينظر: تاريخ الشعراء الحضرميين 104/5.

(6) المصدر السابق ص 246.

(7) ينظر: تاريخ الشعراء الحضرميين: ج 5/ص 105

عن كبار علماء سيئون، ثم رحل إلى تريم ناهلاً عن علمائها⁽¹⁾. وجدَّ في طلب العلم حتى فاق أقرانه، ونال منه حظاً وافراً⁽²⁾، ولشدة حرصه وتعلقه بطلب العلم اغتنم فرصة أدائه فريضة الحج فالتقى بعلماء الحرمين الشريفين وتلمذ عليهم وذلك سنة 1317هـ⁽³⁾.

شيوخه:

تلمذ باكتير على كثير من العلماء، ووفاء لهم ألف كتابه: (حَبُّ الغمام في ذكر أشياخي الكرام) لكنه لم يكمله لذهاب بصره⁽⁴⁾. ومجمل من أخذ عنه نحو ثلاثين شيخاً منهم:

- 1- محمد بن علي بن علوي بن عبد الله السقاف (1225 / 1301هـ)⁽⁵⁾.
- 2- صافي بن شيخ بن طه الصافي السقاف (1245 / 1300هـ)⁽⁶⁾.
- 3- عبد الله بن محسن بن علوي بن سقاف السقاف (1251 - 1313هـ)⁽⁷⁾.
- 4- شيخ بن عمر بن سقاف السقاف (1206 - 1298):⁽⁸⁾
- 5- عبد الكريم بن عمر بن أحمد بن محمد باكتير (1278 - 1300هـ)⁽⁹⁾.
- 6- محمد بن عبد القادر بن حسن بن عمر بن سقاف السقاف (1251-1305هـ)⁽¹⁰⁾.

(1) ينظر: المصدر السابق: (105/5).

(2) الروض النضير: ص340.

(3) ينظر: تاريخ الشعراء الحضرميين: (106/5).

(4) الروض النضير: ص350.

(5) ينظر: تاريخ الشعراء الحضرميين 105/5.

(6) ينظر: السابق 105/5.

(7) ينظر: إدام القوات في ذكر بلدان حضرموت: ص387.

(8) ينظر: السقاف، أحمد بن عبد الرحمن، الأمالي في تراجم لبعض مشايخ حضرموت، ص36-38.

(9) البنان المشير: ص240.

(10) الأمالي في تراجم لبعض مشايخ حضرموت (التعليقات): ص135.

- 7- شيخان بن محمد بن شيخان الحبشي (1259 - 1313 هـ) (1).
- 8- عبد الله بن محمد بن عبد الرحيم بن قاضي باكثير (ت 1311 هـ) (2).
- 9 - عيدروس بن عمر بن عيدروس الحبشي (1237 - 1314 هـ) (3).
- 10- سالم بن محمد بن سالم بن حميد الكندي (1217 - 1316 هـ) (4).
- 11- عبد الرحمن بن محمد بن حسين المشهور (1250 - 1320 هـ) (5).
- 12 - عبد الله بن حسن بن صالح البحر الجفري (1260 - 1321 هـ) (6).
- 13- عبيد الله بن محسن بن علوي السقاف (1261 - 1324 هـ).
- 14 - علوي بن عبد الرحمن بن علوي بن سقاف السقاف (1256 - 1328 هـ) (7).
- 17 - حسين بن محمد بن حسين الحبشي: (1258 - 1330 هـ).
- 18 - عبد القادر بن أحمد بن محمد بن قطبان: (1255 - 1331 هـ).
- 19 - محمد بن سعيد بن محمد بن سالم بابصيل: (1249 - 1330 هـ) (8).
- 20- علي بن محمد بن حسين الحبشي (1259 - 1333 هـ).
- 21 - أحمد بن حسن بن عبد الله بن علي العطاس (1257 - 1334 هـ)
- 23 - محمد بن شيخ بن علي الديثني (1263 - 1336 هـ)

تلاميذه:

تلمذ على يد العلامة باكثير طلاب كثيرون قال فيهم السقاف: «وكيف يحصى

(1) المصدر السابق ص 1012.

(2) المصدر السابق: ص 228.

(3) الأمانى في تراجم لبعض مشايخ حضرموت: ص 87.

(4) المصدر السابق: ص 24.

(5) المصدر السابق: ص 32.

(6) رحلة الأشواق (التعليقات) عبد الله بن محمد باكثير، ص 21.6.

(7) ينظر: الأمانى في تراجم لبعض مشايخ حضرموت: 33.

(8) جهود فقهاء حضرموت، محمد بن أبي بكر باذيب، ص 1041.

الذين نبغوا عليه في النحو فضلاً عن غيرهم حتى ما من طالب علم بسبيئون في عهده إلا تنحوى عليه»⁽¹⁾ وحيث استحال ذكرهم كلهم فحسبنا من الرغوة منهم:

1. ابنه عمر بن محمد باكتير⁽²⁾.
2. وأبناء أخيه أحمد: عبد القادر، وعلي، وعمر باكتير⁽³⁾.
3. سقاف بن عبد الله بن عمر بن أبي بكر السقاف⁽⁴⁾.
4. أبوبكر بن طه بن عبد القادر السقاف⁽⁵⁾.
5. جعفر بن عبد الله بن محمد بن جعفر السقاف⁽⁶⁾.
6. حسن بن عبد الرحمن بن عبيد الله السقاف⁽⁷⁾.
7. سالم بن حفيظ بن عبد الله بن أبي بكر.

ثقافته:

باكتير متعدد الموارد ومن ثم متعدد المعارف، ولذا قال السقاف فيه: «من الخطأ في الظن أن معرفته مقصورة على الفقه والنحو؛ إذ الواقع توسعه في أنواع العلوم كالحديث والتفسير، وهكذا إلى الصرف واللغة والمعاني والبيان والبديع والعروض»⁽⁸⁾. وهذه الثقافة المتنوعة أهلتة ليكون علامة سبيئون الكبير، فجلس في حلقات التدريس ينهل من معينه كبار طلاب زمنه، فقد درس في الفقه عمدة الفتوى تحفة المحتاج للهيتمي،

(1) تاريخ الشعراء الحضرميين 105/5.

(2) تاريخ الشعراء الحضرميين 105/5.

(3) تاريخ الشعراء الحضرميين 105/5.

(4) تاريخ الشعراء الحضرميين 105/5.

(5) السقاف، علوي بن عبد الله، التخليص الشافي، ص 29.

(6) تاريخ الشعراء الحضرميين: (ج/225).

(7) ينظر: الصبان، عبد القادر محمد، الحركة الأدبية في حضرموت، ص 196.

(8) تاريخ الشعراء الحضرميين: (5/108).

ونهاية المحتاج للرمل، ودرس في النحو مع الهوامع والسيوطي، وشرح التسهيل، وأوضح المسالك، وتاج العروش، وفي التفسير الكشاف للزمخشري وغير ذلك كما جاء في وصف ابنه عمر بن محمد بن محمد باكثير حيث يشير إلى كثير منها بقوله في مرثيته (1):

يَبْكِي عَلَيْهِ الْفَقُّهُ تَبْكِي كُتُبُهُ وَتُؤَاوِلُ الْأَحْزَانَ بِالْأَحْزَانِ
تَبْكِي عَلَيْهِ مُسَائِلُ الْمَنْهَاجِ وَاللَّ نِيْبِهِ وَالْإِرْشَادِ وَالْمِيْزَانِ
تَبْكِي عَلَيْهِ التُّحْفَةُ وَهَيَاةُ وَكَذَلِكَ مُغْنَى الْعَارِفِ الرَّبَّانِي
يَبْكِي عَلَيْهِ الْهَمْعُ وَالتَّوْضِيْحُ وَاللَّ سَهِيْلُ يَبْكِيهِ مَدَى الْأَحْيَانِ
يَبْكِي الْكَشَافُ إِثْرَ الرَّوْضِ مَعَ تَاجِ الْعُرُوسِ جَلِيْسَهُ الْمِعْوَانِ

صفاته:

العلامة باكثير جميل الأخلاق، طيب الصفات، قائم بواجب النصيحة، صادق بالحق، وقائل به، ناطق بالصدق على من كان ولمن كان وربما حصل له الضرر بسبب ذلك (2)، ذو نفس أبية وأخلاق مرضية، كما اتصف بحبه للعلم وحرصه على تعليمه وتعلمه، وكان شديد الحرص على دروسه ولا يتألم إلا لفقد أحد طلابه عن حضور مجلسه، فرما حمله ذلك على عمل قصيدة له، يدعوه إلى الجد وترك الكسل في طلب العلم، وكان حريصاً على وقته، إذ لا تمر عليه ساعة إلا في قراءة أو تدريس أو ذكر، واتصف بتواضعه الجم حتى تراه يحضر دروس بعض تلاميذه ولا يرى في ذلك غضاضة (3).

توليه القضاء:

عُيِّنَ محمد بن محمد باكثير قاضيًا في مدينة سيئون سنة 1340 هـ في عهد السلطان منصور بن غالب الكثيري إلا أنه اعتذر عن هذه المهمة بسبب تدخل ولي الأمر في أحوال

(1) باكثير، عمر بن محمد، ديوان المناسبات، ص 67-68 (مخطوط).

(2) ينظر: الروض النضير: ص 366.

(3) إدام القوت في ذكر بلدان حضرموت: ص 682.

القضاء، ثم بقيت البلاد مدة من الزمن خالية من القضاء، فطلب منه السلطان أن يعود إليه فامتنع إلا أنه ومع إصرار السلطان وتشفعه بأولي الوجاهة عليه أن يتولى القضاء وبشروط، وإمضاء السلطان المنصور بن غالب الكثيري وابنه السلطان علي، وبقي زمناً ثم عاد مرة أخرى للاعتذار عن هذه المهمة⁽¹⁾ وهنأه بالخروج الأديب الشاعر علي أحمد باكتير بقوله⁽²⁾:

حَرَجْتَ إِلَى النَّعِيمِ مِنَ الْقَضَاءِ فَبُشِّرِي لِلْمَعَارِفِ بِالْهِنَاءِ
رَجَعْتَ إِلَى الدُّرُوسِ تَمِيْزُ فِيهَا الصَّوَابَ الْمُحَضَّ مِنْ شُوبِ الْخَطَاءِ

وفاته:

اعتاد العلامة باكتير أن يبقى في مجلسه بزواية مسجد قيذان أغلب وقته، فيأتيه طلابه ويقروون عليه الكتب. وفي اليوم الثالث عشر من شهر محرم سنة 1355هـ، وأثناء تدريسه بمكانه المعتاد وبعد قراءة أحد تلاميذه حديثاً من كتاب (مجموع الأربعين للشيخ النبهاني)، وهو (لقنوا موتاكم لا إله إلا الله)⁽³⁾ فقال باكتير هذه الكلمة وكررها ثلاثاً ثم أُلْقِيَ على الفراش ومات، فكان آخر كلمة قالها (لا إله إلا الله محمد رسول الله) فما أحسنها من خاتمة وما أعظمها من بغية كيف وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (من كان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة)⁽⁴⁾، ختم له بحسن الخاتمة، فرحمه الله.

مؤلفاته:

من أبرز تلك المؤلفات:

- (1) ينظر: الروض النضير: 373 – 375.
- (2) أزهار الربى في شعر الصبا 169.
- (3) رواه مسلم في صحيحه (3 / 37)، وأبو داود في سننه (3117) والنسائي في سننه (1 / 259) والترمذي في سننه (1 / 182) وابن ماجه في سننه (1445) من حديث أبي سعيد الخدري مرفوعاً.
- (4) رواه أبو داود في سننه (3116) والحاكم في المستدرک (351/1).

1. الإحراز في منظومات الألغاز: ذكر في البنان المشير⁽¹⁾ والروض النضير⁽²⁾، وفي تاريخ الشعراء الحضرميين⁽³⁾.
2. البنان المشير إلى علماء وفضلاء آل أبي كثير: وهو الكتاب الوحيد الذي طبع بتحقيق عبد الله بن محمد الحبشي.
3. تشييد المباني بشرح كفاية المعاني: ذكر في البنان المشير تشييد المباني شرح كفاية المعاني للبيتوشي في أحرف المعاني، لم يكمل⁽⁴⁾. والكتاب ممَّا فقد من آثاره⁽⁵⁾.
4. جمع الترجيح والتوجيه لمسائل التنبيه: ذكر في تاريخ الشعراء الحضرميين⁽⁶⁾، وهو حاشية على كتاب (التنبيه) لأبي إسحاق الشيرازي في فروع الفقه.
5. حاشية على التسهيل لابن مالك: ذكرت في الروض النضير⁽⁷⁾، وهذه الحاشية مما فقد من آثاره.
6. حاشية على شرح المتممة للفاكهي: وقد ذكرت في تاريخ الشعراء الحضرميين⁽⁸⁾، واسم كتاب الفاكهي في النحو (الفواكه الجنية). وهذه الحاشية ضمن كتبه المفقودة.
7. حب الغمام في تراجم أشياخي الكرام: ذكر في تاريخ الشعراء الحضرميين⁽⁹⁾.
8. ديوان شعره. حقق في جامعة سيئون في رسالتين علميتين. إحداهما لأنور الحداد.
9. رسالة في علم الحساب على طريقة الجبر والمقابلة: ذكر في تاريخ الشعراء

(1) البنان المشير: ص 10.

(2) الروض النضير: ص 371.

(3) ينظر: تاريخ الشعراء الحضرميين (110/5).

(4) البنان المشير: ص 10.

(5) ينظر: باقديم، محمد بن محمد باكتير وجهوده النحوية واللغوية، ص 49.

(6) ينظر: تاريخ الشعراء الحضرميين: (110/5).

(7) ينظر: بالروض النضير: ص 370.

(8) ينظر: تاريخ الشعراء الحضرميين: (110/5).

(9) ينظر: تاريخ الشعراء الحضرميين: (110/5).

- الحضرميين⁽¹⁾، وهي من ضمن المفقود من كتبه.
10. سرور البال بشرح تحفة الأطفال: ذكر في تاريخ الشعراء الحضرميين⁽²⁾.
11. الشماريخ: اليومي، المسمى الشماريخ في بعض الفوائد والتواريخ، كتب فيه سنة 1346هـ التزم بالكتابة فيه يومياً⁽³⁾.
12. العدة في ذكر كندة: ذكر في تاريخ الشعراء الحضرميين العدة في تراجم المنتمين إلى كندة⁽⁴⁾، وهذا الكتاب ضمن المفقود من آثاره.
13. عين الهدى: ذكر في تاريخ الشعراء الحضرميين حاشية على قطر الندى في النحو⁽⁵⁾. وهذا ضمن المفقود من آثاره.
14. فتح الباب بشرح ملحمة الإعراب: ذكر في الروض النضير شرح ملحمة الإعراب سماه (فتح الباب) كتبه بإشارة شيخه أحمد بن حسن العطاس⁽⁶⁾.
15. الفوائد في نظم الفوائد: يحتوي على مسائل فقهية ونحوية وغير ذلك، لم يسبق لنظمها من قاعدة أو شروط أو نحو ذلك⁽⁷⁾.
16. الفوائد الحضرمية على شرح البهجة المرضية: ذكر في تاريخ الشعراء الحضرميين حاشية على شرح السيوطي على ألفية بن مالك أسماها (الفوائد الحضرمية شرح البهجة المرضية)⁽⁸⁾. وهو من ضمن كتبه المفقودة.

(1) ينظر: تاريخ الشعراء الحضرميين: (110/5).

(2) ينظر: تاريخ الشعراء الحضرميين: (110/5).

(3) الروض النضير: ص 372.

(4) ينظر: تاريخ الشعراء الحضرميين: (110/5).

(5) المصدر السابق: (110/5).

(6) ينظر: تاريخ الشعراء الحضرميين: (110/5).

(7) المصدر السابق: (110/5).

(8) ينظر: تاريخ الشعراء الحضرميين: (110/5).

17. كفاية الواعي شرح منظومة السجاعي، والكتاب الذي قمنا بتحقيقه، وهو قيد هذه الدراسة.

18. مبتدأ العربية بشرح الأجرومية: وقد تم تحقيقه من قبل عمر محروس محمد باقديم⁽¹⁾.

19. منظومة في اصطلاح رجال المهذب لأبي إسحاق الشيرازي: ذكرت في الروض النضير⁽²⁾، رسالة نظم تحتوي على ذكر الرجال الذين ذكرهم الشيخ أبو إسحاق الشيرازي في المهذب، أولها:

أَحْمَدُ لِلَّهِ الَّذِي قَدْ نَشَرَا بِالطَّبْعِ شَمْسَ فِئْتِنَا وَالْقَمَرَا
فَأَقْبَلَ النَّاسُ عَلَى الْمُهَذَّبِ وَهُوَ لَعَمْرِي مِنْ خِيَارِ الْكُتُبِ

وردت في الفرائد⁽³⁾ تحت عنوان: (نظم اصطلاح رجال المهذب لأبي إسحاق الشيرازي) وهي في أربعة وثلاثين بيتاً وموضوعها نظم اصطلاح أبي إسحاق الشيرازي في رجال المهذب من حيث الإطلاق والتقييد فيمن تشابحت أسماءهم أو ألقابهم أو كناههم.

قال فيها:

فَحَيْثُ مَا يُطْلَقُ أَبَا الْعَبَّاسِ فِي نَصِّ عِبَارَاتِ الْمُهَذَّبِ الْوَيْي
فَأَبْنُ شَرِيحٍ لَا سِوَاهُ قَصْدَا وَإِنَّ عَنِّي بِهِ ابْنٌ قَاصٍ قَيْدًا⁽⁴⁾

20. منظومة في خصائص النبي - صلى الله عليه وسلم-: ذكرت في الروض النضير⁽⁵⁾,

(1) محمد بن محمد باكتير وجهوده النحوية واللغوية مع تحقيق كتابه مبتدأ العربية بشرح الأجرومية. وهي رسالة مقدمة إلى مجلس كلية التربية - المكلا في جامعة حضرموت وهي جزء من متطلبات نيل درجة الماجستير في اللغة العربية.

(2) ينظر: الروض النضير: ص 371.

(3) الفرائد في نظم الفوائد، محمد بن محمد باكتير: ق 60 و.

(4) الفرائد في نظم الفوائد: ق 60 و.

(5) الروض النضير: ص 370

وهي منظومة في أقسام خصائص النبي - صلى الله عليه وسلم - وهي أربعة أقسام، ذكرها ممثلاً عليها أسماء (تاج الأبرار في خصائص المختار) مازال مخطوطاً، وأول هذه المنظومة قوله:

أَقْسَامُ مَا حُصَّ بِهِ الْمُخْتَارُ أَرْبَعَةٌ فَالْوَجِبُ الْإِيْتَارُ

21. منظومة في العروض: ذكرت في البنان المشير⁽¹⁾، وهي من آثاره المفقودة.
22. منظومة في مثلثات الأوائل: ذكرت في الروض النضير، منظومة في مثلثات الأوائل، مثل مصحف، شرحها الأديب علي أحمد باكثير⁽²⁾.
23. منظومة في شعب الإيمان: ذكرت في تاريخ الشعراء الحزرميين⁽³⁾.
24. منظومة في علم الخط: ذكرت في تاريخ الشعراء الحزرميين⁽⁴⁾.
25. منظومة في مخارج الحروف: ذكرت في سرور البال في آخر شرحه على تحفه الأطفال في قوله: "بل هو مختصر، لأنه ترك أبواباً وإن شاء الله نكمله بتتمة منظومة تشمل على مخارج الحروف وصفاتها وأقسام الوقف... " ⁽⁵⁾. والمنظومة في عداد المفقود من آثاره.
26. منظومة في مسألة الاستخلاف: ذكرت في تاريخ الشعراء الحزرميين⁽⁶⁾، وقد أشار المؤلف في آخرها إلى أنه أخذ مضمونها عن حاشية (إعانة الطالبين) لأبي بكر بن محمد شطاً⁽⁷⁾. مازال مخطوطاً في منزل ابن المؤلف.

(1) ينظر: البنان المشير: 211.

(2) ينظر: الروض النضير: 370

(3) ينظر: تاريخ الشعراء الحزرميين: 109/5

(4) ينظر: تاريخ الشعراء الحزرميين: 109/5

(5) سور البال بشرح تحفه الأطفال، محمد بن محمد باكثير: ق 38 و،

(6) ينظر: تاريخ الشعراء الحزرميين: 110.

(7) السقاف، محمد بن عبد الل، ه هدية الأضياف لمنظومة مسألة الاستخلاف، ق 8 و.

27. منظومة في ياءات الإضافة: ذكرت في تاريخ الشعراء الحضرميين منظومة في ياءات الإضافة على قراءة نافع⁽¹⁾.

مكانته العلمية:

هذه المسيرة الحافلة كلها تدل على عظم شخصية العلامة باكتير، وعلى مكانته العلمية المرموقة في حضرموت، إنه الأستاذ الذي جلس متربعا في مجالس التعليم، وهو القاضي الذي قعد في مجلس القضاء ليفصل بين الناس في خصوماتهم، وهو الوجيه صاحب المكانة المرموقة في المجتمع، وقد أحسن العلامة عبد الرحمن بن عبيد الله السقاف حين وصفه بقوله: «كان غيبة علوم ودائرة معارف»⁽²⁾. وقال أحمد بن محمد بن صاف السقاف فيه: «شيخ وفقه وأديب ونحوي وشاعر له عزلة بمسجد (قيدان) يُدرّس فيها كثيرا من التلاميذ أصبحوا فيما بعد أعيان سيئون، وقضاةمها وفقهاءها»⁽³⁾. وقال فيه محمد السقاف: «العلامة ذو الفقه الوافر والتصوف العامر، وأحد أئمة النحو والأدب والشعر»⁽⁴⁾.

(1) تاريخ الشعراء الحضرميين: 109/5.

(2) إدام القوت في ذكر بلدان حضرموت: ص 695.

(3) ينظر: السقاف، أحمد بن محمد، شخصيات لا تنسى، ص 59.

(4) تاريخ الشعراء الحضرميين 105/5.

المبحث الثالث

وصف كتاب كفاية الواعي وتحليل عام لمنهج المؤلف فيه

ماهية ودواعي تأليفه:

كتاب كفاية الواعي بشرح منظومة السجاعي هو شرح لمنظومة السجاعي، وهذه المنظومة رسالة أراد من خلالها العلامة السجاعي أن يلخص مباحث الاستعارات، فعمد إلى رسالة الاستعارات للسمرقندي التي تعد ملخصة لأهم مباحث هذا الفن، فجاء هذا النظم كافيًا للدارس في التعرف على موضوعات الاستعارة مع عدم التعرض للتفاصيل، وأراد باكتير أن يسهم في خدمة هذا الفن، وأن يدلي بدلوه في إثراء الدرس البلاغي خدمة للغة العربية وطلابها من خلال كتابه هذا وخاصة أنه رأى أن نظم السجاعي كأصله - رسالة الاستعارات للسمرقندي - بحاجة إلى إيضاح مسأله، والتمثيل عليها، وبيان غريب مفرداته فيجد الطالب فيه ضالته لما اشتمل عليه من شرح متوسط لهذا النظم، مع بيان حسن إيراد مسائل الاستعارات بأسلوب سهل.

وكان شيخه العلامة محمد بن سعيد بن عبدالله باطويح قد أشار عليه أن يشرح هذا النظم، وكرر عليه الطلب، وألح عليه في ذلك فلم تسعه مخالفته وأخذ في شرحه بأحسن عبارة، وأوضح إشارة، فابتعد عن الاختصار المخل، والإطناب الممل، فضلاً عن الاستطراد إلا فيما لا بد منه فيما يرى، وقد أشار إلى ذلك في مقدمة كتابه بقوله: «إني لما رأيت متن الشيخ أحمد بن أحمد السجاعي المنظوم في المجاز، أعجبتني لما فيه من الإيجاز، مع أنه كثيراً من قضاياها حاز، عنِّي لي أن أحفظه، فمنَّ الله بحفظه، وقرره عليَّ شيخي الفاضل، حسنُ السيرة والسريرة، ذو الأفهام العزيزة، الذي له في هذه البراري وغيرها الشيخ محمد بن سعيد بن عبدالله باطويح أطال الله عمره آمين، فأشار عليَّ المذكور أن أشرح هذا المنظوم المسطور، فبقيت أقدم رجلاً وأؤخر أخرى؛ لضعف معرفتي، ونحول فطنتي. فأعاد الإشارة عليَّ ثانياً، فعظمت عندي مسأله، ولم تسعني مخالفته. فعزمت على ما أشار متوكلاً على العزيز الغفار».

أقسام الكتاب وتحليل مادته:

جعل العلامة باكثير كتابه مكوناً من مقدمة و متن وخاتمة، ومضى في ترتيب شرحه على سنن منظومة السجاعي، فالترم بتقسيماته ولم يخرج عليها بتقديم أو تأخير، غير أنه بدأ شرحه بمقدمة بدأها بالسملة وحمد الله، ثم بالصلاة والسلام على نبينا محمد وآله وصحبه، ثم سجل مدى إعجابه بنظم العلامة السجاعي، وإلحاح شيخه باطويح بشرح هذا النظم الذي شجعه على كتابة هذا الشرح ليختم المقدمة بالدعاء بالمن بالقبول في المقول والمعمول.

إن موضوع هذا النظم هو علم البيان، في أهم زاوية فيه وهو المجاز، وقد استحوذت قضية "المجاز"، التي يعد مبحث "الاستعارات" محوراً الأساسي - على اهتمام أئمة البلاغة على اختلاف مناهجهم، وكثرت لذلك موضوعاتها وتفريعاتها، حتى أصبحت الإحاطة بها في كثير من الأحيان عسيرة إلا على المتخصصين. ويمكن أن نعتبر هذا الشرح بمثابة السجل الحاوي لمجمل الجهود البلاغية المعنية بقضية الاستعارات، ومن هنا اكتسب هذا الشرح أهمية كبيرة في حقل الدراسات البلاغية.

لقد عمد باكثير إلى كتابة رسالته في الاستعارات وأقسامها وقرائنها على غرار النظم الذي بين يديه للسجاعي، فبدأ بشرح البسملة على طريقة البلاغيين، والصلاة والسلام على رسول الله، ثم ولج في أول موضوع من موضوعات النظم وهو تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز، فبدأ بتعريف الحقيقة مبيناً أقسامها، فجعلها أولاً حقيقة عقلية وغير عقلية، ثم عرف غير العقلية، وسرد أقسامها الثلاثة: لغوية، وشرعية، وعرفية، ثم عرض للمجاز، وجعله على قسمين عقلي وغير عقلي، فأخذ في بيان المجاز غير العقلي وهو المجاز المفرد، فأخذ في بيان معناه الذي نظمه السجاعي كلمة كلمة ذاكراً للخلاف الوارد في تعريفه في كونه موضوعاً أو غير موضوع، ويختار أنه موضوع. وهنا تعقب باكثير السجاعي في كونه لم يذكر في تعريف المجاز العلاقة، وهي لا بد منها؛ لأنها إن كانت العلاقة المشابهة فيه استعارة، وإن كانت غير المشابهة فهو المجاز المرسل، وهنا دخل ثم في بيان المجاز المرسل واستطرد في بيان علاقاته مع أن السجاعي لم يذكرها في هذه المنظومة إنما خصها بنظم مستقل فأتى بذلك النظم وأخذ في

شرحه مبيئاً تلك العلاقات حتى إذا ما فرغ من هذه العلاقات العشر التي نظمها السجاعي في نظم مستقل نرى باكتير يستدرك عليه علاقات أخرى فينظمها في بيتين ثم يشرحها، ثم يمضي في شرحه ويعود إلى الاستعارة فيجعلها على قسمين باعتبار اللفظ الذي جرت فيه فهي، أصلية إن كان المستعار اسم جنس (غير مشتق). وتبعية إن كان الاسم المستعار فعلاً أو اسماً مشتقاً أو في حكم المشتق، وأخذ يضرب الأمثلة لكل واحد من هذه الأمور مفصلاً كيفية إجراء الاستعارة فيها، منبهاً إلى أن السكاكي أنكر التبعية وعدها مع الممكنة.

ثم يذكر يقسم الاستعارة إلى ثلاثة أقسام باعتبار آخر، وهي حقيقية على القطع، وتخيلية على القطع، ومحملة، وضرب مثلاً لكل قسم منها. ثم يذكر الأقسام المجملة للاستعارة إذ هي أصلية وتبعية، وكل منهما ينقسم إلى حقيقية وتخيلية. فهذه أربعة أقسام، وكل من هذه الأقسام الأربعة ينقسم إلى ثلاثة أقسامٍ إمَّا مُرَشَّحَةٍ، وإمَّا مُجَرَّدَةٍ، وإمَّا مُطْلَقَةٍ. فتضرب ثلاثة في أربعة فيتحصل اثنا عشر قسمًا. ثم يدخل في تفصيل المرشحة والمجردة والمطلقة، فيضرب لها الأمثلة، مؤكداً أن الترشيح أبلغ الثلاث لاشتماله على تحقيق المبالغة في التشبيه والمطلقة أبلغ من مجردة منبهاً على عدم عدِّ القرينة في الاستعارة التصريحية تجریداً وفي الاستعارة الممكنة ترشيحاً. ثم أخذ يبين أن الترشيح يأتي في المجاز العقلي، ويأتي في المجاز المرسل كما يأتي في الاستعارة بأقسامها الثلاثة التصريحية والممكنة والتخيلية. ويدخل كذلك على التشبيه، ثم دخل في بيان الاستعارة التجريدية؛ فشرح معنى التجريد في اللغة والاصطلاح، وبين قسميه البياني والنحوي، ثم يشرح الاستعارة المجردة، ثم يذكر قسمًا آخر للاستعارة وهو الاستعارة المرشحة المجردة، ثم الاستعارة المطلقة.

ثم عاد إلى الاستعارة الترشيحية ليتناول فيها الترشيح الذي يجوز أن يكون باقياً على حقيقته تابعاً للاستعارة لا يقصد به إلا تقويتها ويجوز أن يكون مستعاراً من ملائم المستعار منه ملائم المستعار له ويبين ذلك بياناً وافياً.

حتى إذا فرغ من المجاز المفرد اتجه إلى بيان المجاز المركب فبيّن أنه إن كانت علاقته غير المشابهة فلا يسمى استعارة وإلا سمي استعارة تمثيلية، وضرب لذلك مثلاً هو: إني أراك تقدم

رجلاً وتؤخر أخرى؛ ولعله في مثاله هذا يوافق ما عرضه ابن سنان الخفاجي في حديثه عن الإيجاز بتمثيل المعنى وتوضيحه والذي استشهد بما كتبه الوليد بن يزيد - لما بويع - إلى مروان بن محمد: «أما بعد فإني أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى فإذا أتاك كتابي هذا فاعتمد على أيهما شئت والسلام». فغير عن مراده بمثال أوضحه وأوجزه (1).

وهنا يبدو باكتير موافقاً للسمرقندي منفرداً عن السكاكي بهذه التسمية؛ إذ لم يورد تسمية المجاز المركب بل تحدث عن المجاز اللغوي والعقلي، وقد عد الاستعارة التمثيلية من باب المجاز العقلي مستشهداً بالشاهد نفسه الذي عرضه باكتير والسمرقندي ضمن الاستعارة التمثيلية التي يفسرها بأنها تدخل صورة المشبه في جنس صورة المشبه به رومًا للمبالغة في التشبيه فتكسوها وصف المشبه به من غير تغيير فيه بوجه من الوجوه على سبيل الاستعارة قائلاً: أراك أيها المفتي تقدم رجلاً وتؤخر أخرى.

ثم تعقب باكتير السجاعي تعريفه للمجاز المركب، واقترح صياغة أخرى لنظمه هنا. ثم دخل في تحقيق معنى الاستعارة بالكناية وما الذي يسمى استعارة بالكناية على أقوال ذكرها وبينها وهي أنه لفظ المشبه به المستعار للمشبه المرموز إليه بذكر لازمه، ونسب هذا القول إلى السلف وعد منهم الزمخشري، أو هو التشبيه المضمّر في النفس، ونسبه إلى الخطيب، أو هو لفظ المشبه كما هو رأي السكاكي.

ثم عقد مبحثاً لبيان أنه هل يجب أن يكون المشبه في الاستعارة بالكناية مذكوراً بلفظه الموضوع له أم لا؟ ليجيب أنه لا يتعين بلفظه.

ثم شرع في تحقيق قرينة الاستعارة بالكناية وما يذكر زيادة عليها من ملائمت المشبه به الذي أثبت للمشبه، وأقوال البلاغيين في ذلك، ثم يذكر بعض الأحكام المتعلقة بهذه الاستعارة منها أن المشبه يمكن أن يذكر بلفظه الحقيقي، ويمكن أن يذكر بلفظ مجازي. وختم رسالته في الفرق بين القرينة والترشيح، فهو يرى - كسائر البلاغيين - أن ما كان أكثر قوة في الاختصاص بالمشبه به فهو قرينة، وما سواه ترشيح.

(1) سر الفصاحة 233.

إن الدراسة المتفحصه للرسالة تبين لنا أن باكثير حاول أن يقدم لطلبة علم البلاغة والاستعارة التي تمثل أبلغ فنون علم البيان وأجملها بما فيها من إيجاز لفظ، واتساع معنى، وإعمال فكر لتكون رسالته مفتاحًا لدخول باب هذا العلم الواسع، فهي مفتاح للوصول إلى خاص الخاص وهي الاستعارة التي تمثل أحد مباحث علم البيان التي أولاهها علماءنا القدماء جل اهتمام، فهو إن كان شارحًا لنظم السجاعي، إلا أنه كان محسنًا في عرض مادته وحسن تقديمه وتقسيمه بشكل موجز مكثف مبين من دون تقصير أو تجاهل لأي جزء أو ركن مما يتعلق بفن الاستعارة ومباحثها، فكانت رسالته زيدة مستخلصة من تحقيقات المطول والمفتاح، وبها أفاد وأغنى طلاب هذا العلم بما قدمه عن فن الاستعارة.

الخصائص العامة لمنهج باكثير:

1. وضوح عبارته؛ وذلك لأنه أراد أن يشرح منظومة السجاعي، فاختر المفردات الواضحة، والتراكيب السهلة في بسط عبارة النظم، وبيان مراده من تلك الجمل الموجزة التي يستغلق فهمها على الطالب. هذه هي السمة الغالبة على منهجه، وإن كان أحياناً يبدو بعض التعقيد في تراكيبه؛ وذلك راجع إلى أنه كان يلخص آراء البلاغيين، فهو يريد حصر تلك الآراء في ألفاظ قليلة حتى لا يطول نقله، ويكبر حجم كتابه، فيوقعه ذلك في التعقيد، ولكن ذلك قليل في كتابه.
2. السمة الغالبة في شرحه أنه يدمج شرحه مع ألفاظ المنظومة فيحلل النظم، ويجعله نثرًا، ولا تشعر بأي فرق بين النظم والشرح إلا أحياناً حينما يقول: أي، فتفهم أنه يبين عبارة أو لفظة في النظم. ولا يسترسل في الشرح دون إيراد عبارة النظم مطلقاً.
3. اهتمامه بالحدود والاصطلاحات البلاغية؛ وذلك لأن الدارس إذا تصور ماهية الشيء سهل عليه أن يفهم ما يتعلق به من أحكام. ومظاهر اهتمامه بالمصطلح البلاغي متعددة: منها أنه يشرح مفرداته، ويشير إلى معناه اللغوي، ويبين احترازاته، ويمثل له بعض الأمثلة، ثم يقوم بشرح ذلك المثال.
4. عنايته بمصادر الاحتجاج اللغوي، فيستشهد بالقرآن الكريم، والحديث النبوي، والشعر،

- والأمثال.
5. اعتماده على المتقدمين في تقرير القواعد البلاغية، وتحرير موضع النزاع بين الأئمة، واختيار ما يراه راجحًا.
6. تصرفه في النقل عن غيره؛ إذ إنه كثير النقل عن السكاكي، والسمرقندي، والباجوري، والمشاط، وغيرهم، لكنه لا يرضى لنفسه أن ينقل آراء هؤلاء الأئمة بنص حروفهم، بل يتصرف في النقل عنهم بأسلوبه مع مراعاة الأمانة في النقل بذكر صاحبه. وإن كان أحياناً قد ينقل النص بحروفه إذا كان قصيراً أو لاعتبار آخر.
7. اهتم كثيراً بذكر الخلافات البلاغية بين البلاغيين مع بسط آراء كل فريق.
8. يظهر جلياً أثر العلوم الأخرى في أسلوبه، فالنزعة المنطقية تحكم عبارته، ومناقشته، وتحدد آراءه. وروحه الفقهية تظهر في بعض مفرداته وتراكيبه، وإيراده بعض الأحكام الشرعية استطراداً.
9. اهتمامه بوسائل الإيضاح، ويظهر جلياً في كثرة الأمثلة التي يسوقها للقضايا البلاغية التي يناقشها.

المبحث الرابع

مصادره

اعتمد باكتير على مصادر بلاغية ومصادر غير بلاغية في شرحه هذا:

أولاً: مصادره البلاغية:

فمن المصادر البلاغية:

— حاشية المشاط على رسالة الاستعارات لزيبي دحلان:

وهو ينقل عنه بأسلوبين:

أ. أسلوب مباشر: فيصرح بذكر اسمه، وبهذه الطريقة دكره ثلاث مرات: إحداهن عند حديثه عن البسملة⁽¹⁾، والأخرى⁽²⁾ عند حديثه عن المجاز وهل هو موضوع أم لا؟⁽³⁾، والثالثة عند رده على السكاكي في إنكاره التبعية⁽⁴⁾.

ب. أسلوب غير مباشر: فلا يصرح بالنقل عنه، وإنما ينقل مباشرة عنه دون ذكر اسمه أو أي إشارة إليه. ومن ذلك قوله: «وقد ردَّ بعضهم العلاقات إلى الجزئية واللزوم» فهذا النص أخذه بحروفه من حاشية المشاط⁽⁵⁾. كما نقل عنه مجيء الاستعارة التبعية من اسم الفعل والمصغر مع الأمثلة عليهما⁽⁶⁾.

مفتاح العلوم للسكاكي (626هـ): وقد تكرر ذكره عنده ثلاث مرات، عند ذكر رأيه

(1) ينظر: كفاية الواعي 3.

(2) ينظر: كفاية الواعي 8.

(3) ينظر: حاشية المشاط لوح 1.

(4) ينظر: حاشية المشاط، لوح 9، وكفاية الواعي 15.

(5) ينظر: حاشية المشاط على متن الاستعارات، لوح 5، وكفاية الواعي 11.

(6) ينظر: حاشية المشاط لوح 7. وكفاية الواعي 14.

في الاستعارة التبعية⁽¹⁾، والثانية عند الحديث عن التخيلية⁽²⁾، والثالثة فيما يطلق عليه في الاستعارة المكنية فهو يرى أنه المشبه⁽³⁾.

تلخيص المفتاح للخطيب القزويني(739هـ):

ذكره ثلاث مرات: في الفرق بين المجاز والكناية⁽⁴⁾ ⁽⁵⁾، والموضع الثاني في الاستعارة المكنية⁽⁶⁾، والموضع الثالث في قرينة المشبه⁽⁷⁾.

رسالة الاستعارات للسمرقندي: أبي القاسم بن أبي بكر الليثي السمرقندي (000 - بعد 888هـ) وقد نقل عنه في موضعين أحدهما عند حديثه عن المجاز⁽⁸⁾، والآخر عند الحديث عن قوله تعالى: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا﴾⁽⁹⁾ فقال فيها: «حيث استعير الحبل للعهد، ودُكِرَ الاعتصام ترشيحًا إما باقٍ على حقيقته بالمعنى السابق قريبًا. وإما مستعار للتوثق استعارة تبعية» وهذا النقل بحروفه في رسالة الاستعارات للسمرقندي⁽¹⁰⁾. والموضع الثالث حينما ذكر اختياره أن قرينة المكنية إذا لم يكن للمشبه المذكور تابع يشبه رادف المشبه به كان باقيا على معناه الحقيقي وكان إثباته له استعارة تخيلية، وإن كان له تابع يشبه ذلك الرادف المذكور كان مستعارة لذلك التابع على طريق التصريح⁽¹¹⁾.

(1) ينظر: مفتاح العلوم 332. وكفاية الواعي 14.

(2) ينظر: مفتاح العلوم 327، وكفاية الواعي 28.

(3) ينظر: مفتاح العلوم 328، وكفاية الواعي 25.

(4) ينظر: التلخيص في علوم البلاغة ص 83.

(5) ينظر: كفاية الواعي 8.

(6) ينظر: تلخيص المفتاح 79، وكفاية الواعي 24.

(7) ينظر: تلخيص المفتاح 79، وكفاية الواعي 26.

(8) متن الاستعارات للسمرقندي ص 2، وكفاية الواعي 8.

(9) آل عمران: 103.

(10) ينظر: الرسالة السمرقندية ص 4، وكفاية الواعي 21.

(11) ينظر: الرسالة السمرقندية 6. وكفاية الواعي 26.

شرح العصام على السمرقندية: هو العلامة عصام الدين إبراهيم بن محمد بن عرب شاه الأسفرايني (ت 945 هـ) ورد ذكره مرة واحدة بقوله: «وذهب العصام إلى أن وجه الفرق مشاهدة السامع وإدراكه للشيء أولاً مما شاهده وأدركه أولاً فهو القرينة، والترشيح إنما هو في قرينة المكنية»⁽¹⁾.

حاشية الملوي على رسالة الاستعارات: وهو أحمد بن عبد الفتاح بن يوسف بن عمر الملوي المجيري (1088 - 1181 هـ)، وقد ذكره مرة واحدة عند حديثه عن الاستعارة المكنية⁽²⁾. وأخذ عنه بعض الاحترازات في تعاريف رسالة الاستعارات ومن ذلك احترازات (مُرْكَبُ المَجَازِ) عرفه السمرقندي بقوله: «وهو المركب المستعمل في غير ما وضع له لعلاقة مع قرينة مانعه عن إرادة المعنى الأصلي». فأخذ احترازات هذا التعريف من حاشية الملوي: «فقولنا: المستعمل أخرج المهمل نحو: ديز مركم، مقلوب: زيد مكرم. وقولنا: في غير ما وضع له أخرج الحقيقة المركبة. وقولنا: لعلاقة أخرج المركب المستعمل في غير ما وضع له غلطاً كقولك: جاء زيد في مقام ذهب عمرو. وقولنا: مع قرينة... الخ أخرج الكناية كقولك: أنا عطشان في مقام الطلب فإنه كناية»⁽³⁾.

الإعواز في بيان علاقات المجاز للسجاعي: نقل منها علاقات المجاز المرسل⁽⁴⁾.

حاشية الباجوري على السمرقندية: إبراهيم بن محمد بن أحمد الباجوري (ت 1277 هـ):

شيخ الجامع الأزهر، وقد ورد ذكره ثلاث مرات إحداهن عند تحليل بيت زهير⁽⁵⁾:

(1) ينظر: شرح العصام على السمرقندية 345، وكفاية الواعي 29.

(2) ينظر: حاشية الملوي على متن الاستعارات للمسرقي مع حاشية الحضري 84، وكفاية الواعي 8.

(3) تنظر هذه الاحترازات في حاشية الملوي على السمرقندية مع حاشية الحضري ص 77. وكفاية الواعي

22.

(4) ينظر: الإعواز في بيان علاقات المجاز للسجاعي ص 50 رسالة منشورة محققة في مجلة الرافدين

العدد 77، وكفاية الواعي 9.

(5) ينظر: حاشية البيجوري على رسالة السمرقندية، لوح 5، وكفاية الواعي 16.

صَحَا الْقَلْبُ عَنْ سَلْمَى وَأَقْصَرَ بَاطِلُهُ وَعُزِّيَ أَفْرَاسُ الصِّبَا وَرَوَّاحِلُهُ⁽¹⁾
 والمرة الثانية عند الحديث على الاستعارة الترشيفية⁽²⁾. والثالثة عند مجيء الترشيح في التشبيه
 قائلاً: «قال الباجوري:» ويصح أن يُمَثَّلَ له بقول الشاعر⁽³⁾:

لَا تَسْقِي مَاءَ الْمَلَامِ [فِيَّانِي] صَبٌّ قَدْ اسْتَعَدَّبْتُ مَاءَ بُكَائِي⁽⁴⁾

بناءً على جعله من إضافة المشبه به للمشبه، فإنه ذكر فيه ما يلائم المشبه به وهو
 قوله: لا تسقي»⁽⁵⁾ أ.هـ.

والرابعة عند حديثه عن الاستعارة المرشحة والمجردة وذلك نحو: رأيت أسدًا يرمي له لبد، إذا
 جعلنا القرينة الحالية⁽⁶⁾.

والموضع الخامس عند بيان الاستعارة في قوله تعالى: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا﴾⁽⁷⁾، حيث
 استعير الحبل للعهد، ودُكِرَ الاعتصام ترشيحًا إما باق على حقيقته بالمعنى السابق قريبًا. وإما
 مستعار للتوثق استعارة تبعية، ثم قال: «والراجع من هذه الأوجه الأول كما في الباجوري»⁽⁸⁾.
 والموضع السادس: قوله: «والقول الثالث: وهو الذي رجحه الزمخشري⁽⁹⁾ كما قال الباجوري
 المشار إليه بقوله (وجاز أن تكون قرينة المكنية استعارة تحقيقية بلا تفصيل»⁽¹⁰⁾.

والموضع السابع عند حديثه عن المجاز المركب لعلاقة غير المشاهدة، قال فيه: «وبعضهم يسمي

(1) ديوان زهير بن أبي سلمى ص 26.

(2) ينظر: حاشية البيجوري على رسالة السمرقندية، لوح 5، وكفاية الواعي 17.

(3) البيت لأبي تمام في ديوانه ص 9.

(4) ما بين الحاصرتين تنمة البيت ليست في المخطوط.

(5) حاشية البيجوري على رسالة الاستعارات للسمرقندي، لوح 5، وكفاية الواعي 19.

(6) كفاية الواعي 19.

(7) آل عمران: 103.

(8) ينظر: حاشية البيجوري، لوح 4. وكفاية الواعي 21.

(9) ينظر: الكشاف 119/1، والرسالة السمرقندية ص 7.

(10) ينظر: حاشية البيجوري 36، وكفاية الواعي 27.

ذلك مجازاً مرسلًا كما نقله الباجوري»⁽¹⁾.

الموضع الثامن: عند حديثه عن الاستعارة التخيلية وأنها قد تَنَفَّرُ عند السكاكي⁽²⁾ عن المكنية، واستدل بقول الشاعر⁽³⁾:

لا تَسْقِي مَاءَ الْغَرَامِ فَأَنِي صَبُّ قَدِ اسْتَعَذِبْتُ مَاءَ بَكَائِي

فإنه توهم للملام شيئاً شبيهاً بالماء، واستعار احسمه له استعارة تخيلية غير تابعة للمكنية. ثم قال: «ورده الشيخ الخطيب بأنه لا دليل له فيه؛ لجواز أنه يكون فيه استعارة بالكناية، فيكون شبه الملام بشيء مكروه له ماء، وطوي لفظ المشبه به، ورُمز إليه بشيء من لوزمه وهو الماء على طريق التخيل. ولجواز أن يكون من باب إضافة المشبه به إلى المشبه كما في لجين الماء والأصل: لا تسقي الملام المشبه بالماء، فتدبر انتهى باجوري⁽⁴⁾.

حاشية الأجهوري: وهو العلامة أحمد بن أحمد الأجهوري (ت 1293 هـ) نقل عنه في موضعين: الأول: عند حديث عن الاستعارة التمثيلية المكنية فقال: «ومثال المكنية كما قال العلامة الأجهوري: «قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ حَقَّ عَلَيْهِ كَلِمَةُ الْعَذَابِ أَفَأَنْتَ تُنْقِذُ مَنْ فِي النَّارِ﴾⁽⁵⁾ فإنه شبه استحقاقهم العذاب وهم في الدنيا بدخولهم النار بالفعل، واستعار اللفظ الدال على المشبه به للمشبه، ثم طواه ورمز إليه بشيء من لوازمه وهو الإنقاذ من قوله تعالى ﴿أَفَأَنْتَ تُنْقِذُ مَنْ فِي النَّارِ﴾ ولو ذكر لفظ المشبه به لقال: أفمن دخل أفأنت تنقذه» انتهى⁽⁶⁾.

والآخر في رده الاستعارة بالتوهم بقوله: «وذلك أن المستعير يحتاج إلى اعتبار أمر

(1) ينظر: حاشية البيجوري 27، وكفاية الواعي 23.

(2) ينظر: التلخيص 81.

(3) لأبي تمام في ديوانه 9.

(4) حاشية البيجوري 37، وكفاية الواعي 28.

(5) الزمر: 19.

(6) ينظر: حاشية الأجهوري على السمرقندية ص 27، وكفاية الواعي 24.

متوهم، واعتبار علاقة بينه وبين الأمر الحقيقي واعتبار قرينة على أن المراد من اللفظ الأمر الوهمي، فهذه اعتبارات ثلاث. انتهى جهوري»⁽¹⁾.

رسالة الاستعارات أحمد زيني دحلان: نقل عنه تنوع اللفظ الذي تأتي عليه الاستعارة التبعية⁽²⁾.

حاشية دحلان على رسالة الاستعارات للسمرقندي نقل منه في ثلاثة مواضع:

الأول: عند بيان حديث⁽³⁾: (أَسْرَعُكُمْ حِقْوًا بِي أَطْوَلُكُمْ يَدًا)⁽⁴⁾.

والموضع الثاني: في بيان معنى النقص في قوله تعالى ﴿يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ﴾⁽⁵⁾ وهو «فك طاقات الجبل أي فتلاته، كما قاله شيخ شيخنا سيدي أحمد بن زيني دحلان»⁽⁶⁾.

والموضع الثالث: في بيان قول السمرقندي: «ولا يخفى أن تعسف»⁽⁷⁾ أ. ه. قال سيدي أحمد بن زيني دحلان: «قوله تعسف أي: تكلف ومشقة وارتكاب لتعاسيف الأمور التي لم تمس الحاجة إليها»⁽⁸⁾ أ. ه.

تقريبات شيخه:

ويقصد به شيخه محمد بن سعيد بن عبدالله باطويح المتوفى سنة (1361 هـ) وكان متبحراً في علوم العربية⁽⁹⁾، وقد ذكر باكتير كلمة كما قرره شيخنا ثلاث مرات في شرحه

(1) ينظر: حاشية الجهوري المطبوع مع حاشية البيجوري 37، كفاية الواعي 28.

(2) ينظر: وكفاية الواعي 19

(3) حاشية دحلان على رسالة الاستعارات للسمرقندي 8. وكفاية الواعي 18.

(4) الحديث في صحيح مسلم، باب من فضائل زينب أم المؤمنين، 1907/4.

(5) البقرة: 27.

(6) ينظر: حاشية دحلان على السمرقندية 7، وكفاية الواعي 27.

(7) الرسالة السمرقندية ص 7.

(8) ينظر: حاشية دحلان على رسالة الاستعارات 8، وكفاية الواعي 28.

(9) ينظر: ابن عبيد الله السقاف، عبد الرحمن، إدام القوت في ذكر بلدان حضرموت، ص 215.

هذا⁽¹⁾. وذكر أن شيخه زاد ثمان من علاقات المجاز المرسل نظمها هو⁽²⁾، وقال مرة: «من خط شيخنا»⁽³⁾.

ثانيا: مصادر غير بلاغية:

ومن مصادره غير البلاغية ما يأتي:

ألفية ابن مالك في النحو:

ذكره في موضعين: الأول عند الحديث في قلب نون التنوين الخفيفة ألقا عند الوقف

عليها قائلاً: «قال البدر بن مالك في الألفية»⁽⁴⁾:

وَأَبْدَلْنَهَا بَعْدَ فَتْحِ أَلْفَا وَقَفًّا كَمَا تَقُولُ فِي قَفْنِ قَفًّا

حاشية الخضري على ابن عقيل: وهو العلامة محمد بن مصطفى بن حسن الدمياطي،

المعروف بالخضري (1213 - 1287هـ). ذكره عند ذكر قاعدة نحوية وهي جواز منع

صرف المنصرف للضرورة وإن منعه أكثر البصريين⁽⁵⁾. وحجة من يجوز ذلك قوله⁽⁶⁾:

وَمَنْ وَلَدُوا عَامِـــــــرُ دُو الطُّولُ وَدُو العَرَضِ

ثم قال: «بل وأجازه بعضهم اختياراً كما في الخضري»⁽⁷⁾. والموضع الثاني في تقدير

النصب في قول السجاعي: (هو المجاز الخالي من أن تسميه) حيث قدر النصب في (تسمي)

(1) ينظر: كفاية الواعي 3، 10، 20.

(2) ينظر: كفاية الواعي 9.

(3) ينظر: كفاية الواعي 3، 10، 20.

(4) متن ألفية ابن مالك 55، وكفاية الواعي 11.

(5) وأجازه الكوفيون والأخفش. ينظر: الإنصاف في معرفة الخلاف 409/2.

(6) البيت لذي الأصبغ العدواني في الأصول في النحو 483/3، وبلا نسبة في الإنصاف في معرفة

الخلاف 409/2. والشاهد فيه عدم تنوين (عامر) مع أنه ليس ممنوعاً من الصرف، وهو مبتدأ

مؤخر.

(7) ينظر: حاشية الخضري على شرح ابن عقيل 44/3، وكفاية الواعي 20.

للضرورة كما في قول الشاعر (1):

مَا أَقْدَرَ اللَّهَ أَنْ يُدِينِي عَلَى شَحْطٍ مِّنْ دَاوَةَ الْحَزْنِ مِمَّنْ دَاوَةُ صَوْلٍ

ثم قال: «ونظر الحضري في جواز التقدير في الاختيار» (2).

تفسير الجلالين: ذكره عندما شرح مفردة (النهى) قائلاً: «والنهي جمع نُهيّة كعُرْفَة وَعُرْف؛ سُمي به العقل لأنه ينهى صاحبه عن ارتكاب القبائح أ. هـ. جلالين» (3).

تحفة المحتاج بشرح المنهاج: للعلامة أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي السعدي الأنصاري (ت 974 هـ) وذكره مرتين: الأولى لبيان سنية الجمع بين الصلاة والسلام على النبي صلى الله عليه وسلم قائلاً: «ولعل المصنف تلفظ بالسلام خروجاً من خلاف من كره أفراد أحدهما أي لفظاً لا خطأ كما في التحفة» (4). والأخرى ليذكر رأيه أن الحمد بالجملة الاسمية أفضل. (5)

نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج: للعلامة محمد بن أحمد بن حمزة، شمس الدين الرمليّ (ت 1004 هـ). وذكره مرة واحدة ليبين رأيه أن الحمد بالجملة الفعلية أفضل (6).

حاشية الباجوري على الجوهرة في توحيد: وقد جاء ذكره مرة واحدة وذلك ليبين أن الصحيح أنه صلى الله عليه وسلم ينتفع بصلاتنا عليه كباقي الأنبياء، لكن لا ينبغي الصريح بذلك إلا في مقام التعليم، ثم وثق ذلك بقوله: «أ. هـ. من حاشية الباجوري على الجوهرة في

(1) هذا البيت لحندج بن حندج المري يصف فيها طول ليله وما يقاسيه من فرقة أحبابه، وهو من شعر الحماسة لأبي تمام" انظر شرح المرزوقي ص 1283، وبلا نسبة في الإنصاف 105/1 والشحط هو البعد، والحزن موضع بعينه، وصول: مدينة من بلاد الحزر.

(2) ينظر: حاشية الحضري على ابن عقيل 122/1، وكفاية الواعي 23.

(3) ينظر: تفسير الجلالين 410، وكفاية الواعي 24.

(4) ينظر: ابن حجر الهيتمي، أحمد بن محمد، تحفة المحتاج في شرح المنهاج، 27/1.

(5) ينظر: تحفة المحتاج لشرح المنهاج 21/1.

(6) ينظر: نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج 32/1.

توحيد»⁽¹⁾.

حاشية الشرقاوي على شرح التحرير في فقه الشافعي: للعلامة عبد الله بن حجازي بن إبراهيم الشرقاوي الأزهري: ت 1227هـ)، وقد نقل عنه في موضع واحد هو بيان معنى الآل⁽²⁾.

— منظومة كفاية المعاني في أحرف المعاني لعبد الله الكردي البيتوشي، وقد نقل عنه في موضعين: أحدهما عند حديثه عن الباء في (بسم الله) وأنها تكون للإصاق⁽³⁾، والموضع الثاني عند خاتمة كتابه ليبين أن ذهن الإنسان مهما بلغ يكون خواناً فاستدل بقوله⁽⁴⁾:

وَالدَّهْنُ حَوَّانٌ فَلَا تُؤَوَّبُ وَمَنْ يَعْـبُ يَوْمًا أَخَاهُ يُعـبِ

رسالة المبنيات لأحمد زيني دحلان⁽⁵⁾:

نقل منه في موضع واحد هو جزء بيت من نظم نظمه عند حديثه (على أما بعد)⁽⁶⁾.

(1) ينظر: حاشية البيجوري على جوهرة التوحيد ص 31 وكفاية الواعي 30.

(2) ينظر: حاشية الشرقاوي على شرح التحرير، لوح 3. مخطوط. وكفاية الواعي 1.

(3) ينظر: كفاية المعاني في حروف المعاني، عبد الله الكردي البيتوشي: ص 46.

(4) منظومة كفاية المعاني في حروف المعاني ص 102.

(5) رسالة المبنيات له ص 26.

(6) ينظر: كفاية الواعي 3، 10، 20.

المبحث الرابع

موقفه من الشواهد

أولاً: القرآن الكريم

وهو الحجة البالغة لمن أراد أن يثبت رأياً أو يبرهن على حكم، وهو اللغة العالية التي لم تتناول يد البشر على تغييره أو تحريفه، لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ولذا أجمع العلماء على الاحتجاج به في العربية سواء كان متواتراً أم شاذاً⁽¹⁾. وقد مضى باكثير على منوالهم في الإتيان بالأمثلة من القرآن الكريم، فقد بلغ عدد الآيات الواردة في شرحه نحو ثلاثين آية، ومن هذا العدد يتضح اهتمامه بالقرآن الكريم حتى لا تكاد تمر عليه قضية بلاغية إلا واستشهد لها بآية قرآنية. والملاحظ أن باكثير أول ما بدأ شرحه بشرح آية البسملة شرحاً وافياً، فنوّه بفضلها، وشرح معاني الألفاظ، واستنبط ما فيها من مجاز، واستطرد عندها بذكر بعض الأحكام اللغوية والنحوية. وفي شرحه لمقدمة السجاعي يستدل بوجود السلام على النبي صلى الله عليه وسلم بقوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾⁽²⁾. وفيها كذلك يستدل على أن اللام تأتي بمعنى على بقوله تعالى: ﴿يَجْرُونَ لِلأَذْقَانِ﴾⁽³⁾. وفي المقدمة كذلك يستدل على الرسول يكون من الملائكة بقوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا﴾⁽⁴⁾.

وكانت أغراض الاستشهاد عنده بالقرآن الكريم إمّا لتثبيت القاعدة البلاغية وإيضاحها وتطبيق الآية القرآنية عليها، وهو هنا يقرن المثال الذي يأتي به بنظيره من القرآن الكريم ومن تدليله على المجاز بالحذف بقوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ﴾⁽⁵⁾ ثم قال: «أي أهلها. والزيادة

(1) ينظر: الاقتراح في علم أصول النحو للسيوطي ص 24.

(2) الأحزاب: 56.

(3) الأنعام 107

(4) الحج: 75.

(5) يوسف: 82.

كما إذا قلنا: إن الباء في البسمة أن الأصل: بالله الاسم، فُقِدِم وأُجِرَ فرقاً بين اليمين أي الحلف واليمين أي التبرك غير داخل في المجاز بمعنى الكلمة المستعملة»⁽¹⁾.

وربما أتى بالآية ليشرح المعنى اللغوي لكلمة في النظم، فمن ذلك قوله: «(على ما قد هدى) أي: دل لهذا التأليف وغيره ﴿وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ﴾⁽²⁾. ومعنى الهداية والدلالة على الخير والرشاد متحد»⁽³⁾. ومن ذلك قوله: «(الأئمة) جمع إمام، وهو في اللغة المتَّبَع بفتح الباء. وشرعاً: من يصح الاقتداء به، ويطلق على اللوح المحفوظ كما في قَالَ تَعَالَى ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾⁽⁴⁾»⁽⁵⁾.

والغالب على منهجه أنه إن وجد المثال من القرآن الكريم فإنه يقتصر عليه ومن أمثلة ذلك ذكره علاقات المجاز المرسل العشر فقد ذكر لكل علاقة منها مثلاً من القرآن الكريم ولم يقرن معه غيره، باستثناء موضعين⁽⁶⁾.

وهو حينما يورد المثال من القرآن الكريم لا يقتصر على إيراده، بل يشرح ما فيه من مجاز أو استعارة مثال ذلك مجيء الاستعارة التبعية في حرف جر بقوله تعالى: ﴿لَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ﴾⁽⁷⁾ ثم شرح ما فيه هذه الآية من استعارة بقوله: «فتقول في تقريرها: شبه الاستعلاء المطلق بالظرفية المطلقة بجامع التمكن في كلِّ، فسرى التشبيه من الكليات إلى الجزئيات، فاستعيرت (في) الموضوع لظرفية جزئية خاصة لاستعلاء جزئي خاص على سبيل الاستعارة التصريحية التبعية؛ سميت تصريحية لأنه صرح بلفظ المشبه به، وتبعية لأنها

(1) ينظر: كفاية الواعي 7.

(2) الأعراف: 43

(3) ينظر: كفاية الواعي 31.

(4) يس: 12.

(5) كفاية الواعي 31.

(6) ينظر: كفاية الواعي 10.

(7) طه: 71.

جرت في الحرف بعد جريانها في متعلقه»⁽¹⁾.

ومن أعراض الاستشهاد عنده بالقرآن الكريم مناقشة بعض القضايا البلاغية كقوله: «كل مجاز استعارة مثاله: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ﴾⁽²⁾ فتقول في تقرير ذلك: ذكرت الأصابع وأريد منها الأنامل من ذكر الكل وإرادة الجزء على سبيل المجاز المرسل، وكذا سائر العلاقات»⁽³⁾. ومن أمثلة ذلك أيضاً عند شرحه أن المستعار له يكون حساً أو عقلاً قائلاً: «والمراد بالمحقق عقلاً: ما يحكم العقل بأنه ذو تحقق؛ لكونه ثابتاً في نفسه كما في قوله تعالى: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾⁽⁴⁾، فإنَّ المستعار له وهو الدين الحق محقق عقلاً بالمعنى المذكور»⁽⁵⁾.

وقد يأتي بالآية الكريمة ليبين فيها جواز تعدد الوجوه البلاغية، ومن ذلك أن الترشيح يجوز أن يكون باقياً على حقيقته تابعاً للاستعارة، ويجوز أن يكون مستعاراً من ملائم المستعار منه ملائم المستعار له، ثم أتى بآية قرآنية ليبين ذلك قائلاً: «ويحتمل الأوجه قوله تعالى: ﴿واعتصموا بحبلِ الله جميعاً﴾⁽⁶⁾، حيث استعير الحبل للعهد، ودُكر الاعتصام ترشيحاً إما باقٍ على حقيقته بالمعنى السابق قريباً. وإما مستعار للتوثق استعارة تبعية، وتقول في تقرير ذلك: شبه التوثق بالعهد بمعنى الاعتصام، واستعير اسم المشبه به للمشبه ثم اشتق منه اعتصموا بمعنى ثقوا على سبيل الاستعارة التبعية والعلة ظاهرة وقد مرت. وإما مجازاً مرسلًا لعلاقة الإطلاق ثم القيد بأن يراد بالاعتصام الموضوع في اللغة لمعنى مقيد وهو التمسك بالحبل مطلق التمسك، أي الوثوق بحبلٍ حسيٍّ أو معنويٍّ كالعهد، ثم يخص بعد ذلك بالتمسك بالعهد دون

(1) ينظر: كفاية الواعي 16.

(2) البقرة: 9.

(3) ينظر: كفاية الواعي 10.

(4) الفاتحة: 6.

(5) ينظر: كفاية الواعي 10.

(6) آل عمران: 103.

التمسك بالحبل، فيكون مجازاً مرسلًا بمرتين»⁽¹⁾.

كما أورد بعض الآيات ليستدل بها على بعض الأحكام الشرعية، ومن ذلك السلام على النبي صلى الله عليه وسلم كما وجبت الصلاة له مستدلًا بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾⁽²⁾.

ثانيًا: الحديث النبوي

ويقصد بالحديث النبوي: أقوال النبي ﷺ، وأقوال الصحابة رضي الله عنهم التي تروي أفعاله، وأحواله أو ما وقع في زمنه⁽³⁾.

وقد مضى قدامى النحاة على عدم الاحتجاج بالحديث النبوي لعدم وثوقهم أن ذلك لفظ الرسول ﷺ؛ نظرًا إلى أن الرواة جوزوا النقل بالمعنى، فكل واحد منهم تصرف فيما يرويه بألفاظ من عنده، وأن اللحن قد وقع فيما روي من الحديث؛ لأن كثيرًا من رواة الحديث كانوا غير عرب⁽⁴⁾.

وظل هذا الأمر على ذلك قرونًا حتى جاء ابن مالك، فوضع الحديث النبوي في الموضوع المناسب بين أدلة الاستشهاد، فأكثر من الاستدلال به والتعويل عليه⁽⁵⁾، ومضى باكتير على منواله فقد استشهد على حذف الفاء التي في حيز (أما بعد) بقوله عليه الصلاة والسلام: (أما بعد ما بال أقوام)⁽⁶⁾.

وإذا نظرنا إلى كتاب كفاية الواعي نجد أنه قد ذكر ستة أحاديث خمسة منها لبيان

(1) ينظر: كفاية الواعي 10.

(2) كفاية الواعي 22.

(3) ينظر: في أصول النحو، لسعيد الأفغاني ص 46.

(4) ينظر: الاقتراح ص 30.

(5) ينظر: الاقتراح ص 29، وفي أصول النحو ص 50.

(6) الحديث بلفظ: (أما بعد؛ ما بال رجال يشترطون شروطًا ليست في كتاب الله؟ ما كان من شرط ليس

في كتاب الله؛ فهو باطل) رواه البخاري في صحيحه 759/2.

حكم شرعي، وواحد منها ليشرح قضية بلاغية، وواحد ليشرح قضية نحوية، ففي مطلع كتابه استدل على ندب الابتداء بالسملة قائلاً: «إنما سلك الابتداء المبسمل اقتداءً بالكتاب المنزل، وعملاً بقول النبي - المرسل صلى الله عليه وسلم - (كُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَا يُبْدَأُ فِيهِ بِبِسْمِ اللَّهِ فَهُوَ أُنْبَرٌ) (1). وفي رواية: (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ فَهُوَ أَجْزَمٌ)، وفي رواية: (أَقْطَعُ) (2). والمعنى على كلِّ: قليل البركة، فهو لا يتم معنى» (3). وحينما وصل إلى تعليل صلاة السجاعي على النبي صلى الله عليه وسلم قال: «وإنما أتى بالصلاة على النبي لخبر يعمل به في فضائل

(1) أخرجه أبو داود في سننه 261/4 بلفظ: (كُلُّ كَلَامٍ لَا يُبْدَأُ فِيهِ بِالْحَمْدِ لِلَّهِ فَهُوَ أَجْزَمٌ)، وَالنَّسَائِيُّ فِي السَّنَنِ الْكُبْرَى 184/9، وفي عمل اليوم والليلة ص 245 بلفظ: (كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بحمد الله فهو أقطع)، وابن ماجه في سننه 90/3 بلفظ: (كُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَا يُبْدَأُ فِيهِ بِالْحَمْدِ، أَقْطَعُ)، وابن حبان في صحيحه 173/1 بلفظ: (كُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَا يُبْدَأُ فِيهِ بِحَمْدِ اللَّهِ فَهُوَ أَقْطَعُ) كلهم من حديث أبي هريرة.

وقال الحافظ في "الفتح" 220/8 في تفسير قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ﴾ في الكلام على حديث هرقل، عند قوله: "إذا فيه بسم الله الرحمن الرحيم" قال النووي: فيه استحباب تصدير الكتب بسم الله الرحمن الرحيم، وإن كان المبعوث إليه كافراً، ويحمل قوله في حديث أبي هريرة: "كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بحمد الله فهو أقطع" أي: بذكر الله، كما جاء في رواية أخرى، فإنه روى على أوجه "بذكر الله"، "ببسم الله"، "بحمد الله"، قال: وهذا الكتاب كان ذا بال من المهمات العظام، ولم يبدأ فيه بلفظ الحمد بل بالبسملة. انتهى.

(2) أخرجه الخطيب من رواية مبشر بن إسماعيل، عن الأوزاعي. ومبشر ثقة. لكن السند إليه ضعيف، وسقط من روايته قره بن عبد الرحمن والزهري. ينظر: نتائج الأفكار لابن حجر 281/3.

(3) كفاية الواعي 2.

الأعمال كما قال الشيخ باعشن⁽¹⁾⁽²⁾ وهو: (كُلُّ كَلَامٍ لَا يُبَدَأُ فِيهِ بِذِكْرِ اللَّهِ وَالصَّلَاةِ عَلَيَّ فَهُوَ أَقْطَعٌ)⁽³⁾، ولخبر: (من صلى عليّ في كتاب لم تنزل الملائكة تصلي عليه ما دام اسمي في ذلك الكتاب)⁽⁴⁾. ولعل المصنف تلفظ بالسلام خروجًا من خلاف من كره أفراد أحدهما أي لفظًا لا خطأ⁽⁵⁾.

وأتى بحديث واحد مثلاً للمجاز المرسل قائلاً: «وذلك كما في قوله صلى الله عليه وسلم لزوجاته: (أَسْرَعُكُمْ لِحُوقًا بِي أَطْوَلُكُمْ يَدًا)⁽⁶⁾. فإن المراد من اليد الإنعامات والكرم، فسامها يدًا من تسمية الشيء باسم سببه؛ لأن إيصال النعم يكون باليد، والطول من

(1) العلامة سعيد بن محمد باعلي باعشن، من علماء القرن الثالث عشر، أخذ عن جماعة من علماء عصره منهم: الشرقاوي، والباجوري في مصر، ونبغ على يديه جمع من التلاميذ، توفي سنة 1270هـ. من كتبه: مقدمة مواهب الديان 23 وخطه ضمن مجموعة بالأزهرية 4: 409 مؤرخ سنة 1223هـ. وبشري الكرم بشرح مسائل التعليم (شرح المقدمة الحضرمية لأبي فضل المتوفى سنة 903هـ) طبع في مصر سنة 1309 خ سنة 1267 بالأحفاف 876 و884. ومواهب الديان على فتح الرحمن خ الأحفاف 1090 و1939 طبع. وألطف الستار على عمدة الأبرار للونائي في المناسك خ جامعة الرياض 1816. ينظر: مصادر الفكر العربي والإسلامي في اليمن ص 285.

(2) قال ذلك في كتابه بشرى الكرم بشرح مسائل التعليم ص 51.

(3) رواه الخليلي في الإرشاد 449/1، والسبكي في طبقاته 15/1 عن أبي هريرة.

(4) أخرجه أبو القاسم الأصبهاني في الترغيب والترهيب برقم (1699) من طريق أحمد بن جعفر الهاشمي عن سليمان بن الربيع عن كادح بن رحمة به. قال الحافظ ابن كثير: «وليس هذا الحديث بصحيح من وجوه كثيرة، وقد روي من حديث أبي هريرة، ولا يصح أيضاً، قال الحافظ أبو عبد الله الذهبي شيخنا: أحسبه موضوعاً. وقد روي نحوه عن أبي بكر، وابن عباس. ولا يصح من ذلك شيء، والله أعلم». تفسير ابن كثير 477/6.

(5) كفاية الواعي 6.

(6) الحديث في صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، باب من فضائل زينب

أم المؤمنين، 1907/4

ملائمات اليد الحقيقية، فذكرها ترشيح»⁽¹⁾.

ثالثاً: أقوال العرب و أمثالهم

اعتمد اللغويون في استنباط قواعدهم وتقريرها على كلام العرب قال السيوطي: «وأما كلام العرب فيحتج منه بما ثبت عن الفصحاء الموثوق بعريبتهم»⁽²⁾، واقتصرنا على تدوين كلام القبائل الضارين في وسط الجزيرة كأسد، وقيس، وقيم، وهذيل. وإذا تأملنا في كفاية الواعي نجد أن باكتير لم يهمل هذا النوع بل أتى بأمثلة منه في الاستعارة التمثيلية قال: «مثال ذلك: إني أراك تقدم رجلاً أو تؤخر أخرى»⁽³⁾، أي: تتردد في الإقدام والإحجام لا تدري أيهما أخرى. وهذا التركيب مثلاً يضرب لمن يتردد في أمر، فتارة يقدم وتارة يحجم عنه. وتقرير الاستعارة في ذلك أن تقول: شُبّهت هيئة من يتردد في الإقدام على الفعل والإحجام عنه بهيئة من يُقدِّم رجلاً ويؤخر أخرى، وبجامع التردد في كُـلِّ، واستعير التركيب الدال على المشبه به للمشبه على طريق الاستعارة التمثيلية. ومثل ذلك سائر الأمثال كقولهم: الصَّيْفُ⁽⁴⁾ ضَيَّعَتِ اللَّبْنَ، وهو مثل يضرب لمن فرط في تحصيل شيء في زمنه يمكنه تحصيله فيه ثم طلبه. وأصل سببه مشهور⁽⁵⁾. وكقولهم: أَحْشَفًا وَسُوءَ كَيْلَةٍ⁽⁶⁾، وهو مثل يضرب لمن يُظلم من جهتين.

(1) كفاية الواعي 19.

(2) ينظر: الاقتراح للسيوطي ص 33.

(3) المثل في زهر الأكم في الأمثال والحكم، لليوسي 34/2 بلفظ: «أراك تقدم رجلاً وتؤخر أخرى».

(4) منصوب بنزع الخافض، وأصله: في الصيف.

(5) ينظر: مجمع الأمثال 68/2.

(6) الكَيْلَةُ: فِعْلَةٌ من الكَيْلِ، وهي تدلّ على الهيئة والحالة نحو الرِّكْبَةِ والجُلْسَةِ؟ والحَشْفُ: أزدأ التمر، أي أجمَع حَشْفًا وسوء كيل.

يضرب لمن يجمع بين خصلتين مكروهتين. ينظر: مجمع الأمثال 207/1.

وكقولهم: في كل بيت بنو سعد⁽¹⁾. وكقولهم: الكلاب على البقر، أي: أرسل الكلاب في نحو أرسل الرجال على الأعداء مثلاً فإنَّ الأمثال لا تغير قط. وهذه الأمثلة كلها في الاستعارة التمثيلية التصريحية⁽²⁾.

رابعاً: الشواهد الشعرية

أورد باكتير أربعة وثلاثين بيتاً من الشعر في كتابه قيد الدراسة، أربعة عشر منها يعد من الشعر، وعشرون بيتاً إنما هي من النظم، وأربعة عشر بيتاً ساقها لقضايا نحوية، وثلاثة أبيات لمعاني الرب، وواحد ليعتذر به في آخر كتابه إن كان فيه تقصير، والبقية منها لقضايا بلاغية.

والذي دعاه لعرض بعض القضايا النحوية هو تعرضه لشرح مفردات في نظم السجاعية، فحينما عرض للبسملة تكلم عن الباء فيها وأن أصل وضعها للإصاق، واستشهد على ذلك بقول الشيخ البيتوشي في منظومة كفاية المعاني في أحرف المعاني⁽³⁾:

وَسَيُؤَيِّهِ رَدًّا لِلْإِصَاقِ كُلِّ مَعَانِيهَا عَلَى الْإِطْلَاقِ

وحينما عرض لقوله في النظم: «ثم الصلاة للرسول» ذكر أن المراد: على الرسول فاللام بمعنى على، ثم استدل على ذلك بقوله تعالى: ﴿يَجْرُونَ لِلْأَذْقَانِ﴾⁽⁴⁾. ثم استدل بقول الشاعر⁽⁵⁾:

(1) في كتب الأمثال: في كل واد بنو سعد. والمثل للأضبط بن قريع السَّعْدِيِّ وَكَانَ سَيِّدَ قَوْمِهِ فَرَأَى مِنْهُمْ تَنْقِصًا لَهُ وَتَهَاوُنًا بِهِ فَرَحَلَ عَنْهُمْ وَنَزَلَ بِآخَرِينَ فَرَأَهُمْ يَفْعَلُونَ بِأَشْرَافِهِمْ فَعَلَّ قَوْمَهُ بِهِ فَقَصِدَ آخَرِينَ فَرَأَهُمْ عَلَى مِثْلِ حَالِهِمْ فَقَالَ. ينظر: جمهرة الأمثال 61/1.

(2) كفاية الواعي 24.

(3) كفاية المعاني في حروف المعاني، عبد الله الكردي البيتوشي: ص 46، وكفاية الواعي 2.

(4) الأنعام 107

(5) البيت لجابر بن حنّى التغلبي، المفضليات ص 212، وتأويل مشكل القرآن ص 569، وأدب الكاتب ص 511، والاقتضاب 2/276، والأزهية ص 299، ونسبه للأشعث الكندي، والجني الداني ص 101، والمغنى ص 280، وشرح شواهد المغني 4/564.

ضَمَمْتُ إِلَيْهِ بِالسَّنَانِ قَمِيصَهُ فَخَرَّ صَرِيحًا لِلْيَدَيْنِ وَلِلْقَمِ
ولما جاء لقلوه: «وبعد» ذكر أنها كلمة يؤتى بها للانتقال من أسلوب إلى آخر.
وأصلها: أما بعد؛ بدليل لزوم الفاء في حيزها، أي في غالب الأحوال، واتكأ على قول ابن
مالك في خلاصته:

وَحَدَفْتُ ذِي الْقَمَالِ فِي نَشْرِ إِذَا لَمْ يَكُ قَوْلٌ مَعَهَا قَدْ نُبِذًا⁽¹⁾
وراح يرر عدم ظهور ألف تنوين النصب من (مختصرًا) في قول السجاعي في النظم:
«نظمت فيه شيئًا مختصر» بقوله: (مختصر) وقف على لغة ربيعة كما قال شاعرهم⁽²⁾:
أَلَا حَبْدًا غَنَمٌ وَحُسْنُ حَدِيثِهَا لَقَدْ تَرَكْتُ قَلْبِي بِهَا هَائِمًا ذَنْفًا⁽³⁾
وهكذا يفعل عند كل كلمة وردت في النظم وورد فيها إشكال نحوي⁽⁴⁾.
وقد يكون غرضه لبيان الضرورة الشعرية كقوله: «وحذف التنوين من قوله: (إطلاق)
للضرورة، وإن منعه أكثر البصريين⁽⁵⁾. وحجة من يجوز ذلك قوله⁽⁶⁾:

وَمَنْ وَلَدُوا عَامًا رُ دُو الطُّولِ وَدُو العَرَضِ⁽⁷⁾

(1) ألفية ابن مالك 59.

(2) ينظر: شرح الكافية الشافية 1980/4، والمقاصد النحوية في شرح شواهد شروح الألفية 2061/4.

(3) كفاية الواعي 6.

(4) ينظر: كفاية الواعي 12، 16، 20.

(5) وأجازه الكوفيون والأخفش. ينظر: الإنصاف في معرفة الخلاف 409/2.

(6) البيت لذي الأصبع العدواني في الأصول في النحو 483/3، وبلا نسبة في الإنصاف في معرفة

الخلاف 409/2. والشاهد فيه عدم تنوين (عامر) مع أنه ليس ممنوعًا من الصرف، وهو مبتدأ

مؤخر.

(7) ينظر: كفاية الواعي 12، 16، 20.

وأما ما يتعلق بموضوع البلاغة فقد تباينت أغراض مجيء الشعر عنده، فمن هذه الأغراض نظم علاقات المجاز المرسل التي استدرکها على السجاعي بقوله (1):
 وإطلاقٌ وتقييدٌ وضدٌ مشاكلةٌ لها الإبدالٌ يتلو
 وملزوميةٌ وتعلقٌ زدٌ على ذا لازميةٌ تلك جُلٌّ
 وربما تعقبه في طريقة نظمه، فيعيد صياغة الأبيات بأسلوبه، ومن ذلك قوله في المجاز المركب: «إنما قررتُ كلام الناظم رحمه الله بما رأيت؛ لأنه لو بقي على ظاهره لأفهم غير المراد كما لا يخفى لمن تأمل. ولو قال رحمه الله تعالى:

مُرْكَبٌ المِجَازِ مِثْلُ المِفْرَدِ وليس باستعارةٍ إنَّ بَجْدِ
 علاقةٌ فيه بلا تشابهٍ وسَمِّ بالتمثيلِ ذا التشابهِ
 لكان أوضح للمراد. ولا إبطاء (2) في قوله (تشابه) الأول و(التشابه) الثاني؛ لأنهما يختلفان في التعريف والتنكير خلافاً لما توهمه بعضهم. و(ذا) يعني صاحب أي: صاحب التشابه» (3).

وربما أورد البيت الشعري ليدلل على وجود محتملين فيه كوجود التحقيق وعدمه في قول زهير:

صَحَا القَلْبُ عَن سَلْمَى وَأَقْصَرَ بِاطِلُهُ وَعُزِّي أفراسُ الصِّبَا وَرَوَّاجِلُهُ (4)

(1) كفاية الواعي 21.

(2) الإبطاء: وهو إعادة كلمة الروي بلفظها ومعناها بعد بيتين أو ثلاثة إلى سبعة أبيات. وهذا يدل على قلة إلمام الشاعر بمفردات اللغة، إذ عليه ألا يكرر ألفاظ القافية. فمما يستحسن في الشعر ألا يكرر الشاعر اللفظ بعينه في مسافة متقاربة، وكلما بعدت المسافة كان أفضل. ينظر: علم العروض والقافية 167.

(3) كفاية الواعي 23.

(4) ديوان زهير بن أبي سلمى ص 26.

فبعد أن ساق هذا البيت قال: «فإنه أراد الإخبار بأنه ترك ما كان يرتكبه من المحبة والجهل زمن الصبا، فشبه في نفسه الصبا بالجهة التي يُتخذ لها أفراس ورواحل كالحج بجامع الاشتغال وركوب الصعبة في كلِّ، وحذف اسم المشبه به وأثبت شيئاً من لوازمه وهو الأفراس والرواحل، فالأفراس والرواحل يحتمل أن تكون استعارة تحقيقية إن جعل المستعار له أمراً محققاً وهو دواعي النفس وشهواتها. ويحتمل أن تكون تخيلية إن جعل المستعار له أمراً متخيلاً وهو ما تخيلته المفكرة للصبا من الصّور الشبيهة بالأفراس والرواحل بعد تشبّهه بالجهة التي يتخذ لها أفراس ورواحل»⁽¹⁾.

وربما أتى بالشعر ليدلل على وجود ظاهرة بلاغية، ومن ذلك بيانه أن الترشيح يمكن أن يكون في المجاز العقلي بقول الشاعر⁽²⁾:

أَحَدْنَا بِأَطْرَافِ الْأَحَادِيثِ بَيْنَنَا
وَسَالَتْ بِأَعْنَاقِ الْمَطِيِّ الْأَبَاطِحِ

فإنَّ فيه مجازاً عقلياً مرشحاً. ولم يكتفِ بالإتيان بالبيت بل راح يشرح الترشيح الذي فيه بقوله: «وبيان ذلك: أن السيلان مستعار للسير الشديد، واشتق منه سالت بمعنى سارت سيراً شديداً، وحقُّ السير أن يُسند للقوم فأسند للأباطح للملابسة؛ وذلك لأن السير فيها، فإسناد السير للأباطح مجاز عقلي. ثم إنَّ أعناق الإبل من ملائمتها القوم الذين حق الإسناد أن يكون لهم فذكرها مع الأباطح ترشيح للمجاز العقلي»⁽³⁾.

وقد يكون غرضه عرض رأي بلاغي ومن ذلك قوله: «واعلم أن الاستعارة التخيلية قد تُنفرد عند السكاكي عن المكنية، واستدل بقول الشاعر⁽⁴⁾:

لَا تَسْقِي مَاءَ الْغَرَامِ فَأَنِّي
صَبُّ قَدْ اسْتَعَذِبْتُ مَاءَ بَكَائِي

(1) كفاية الواعي 17.

(2) البيت من غير نسبة في الشعر والشعراء 67/1، والخصائص 29/1، وأسرار البلاغة 21.

(3) كفاية الواعي 18.

(4) لأبي تمام في ديوانه 9.

فإنه توهم للملام شيئاً شبيهاً بالماء، واستعار اسمه له استعارة تخييلية غير تابعة للمكنية». لكنه لم يكتف بعرض وجهة نظر السكاكي في هذا البيت بل ذكر رد الخطيب عليه بأنه «لا دليل له فيه؛ لجواز أنه يكون فيه استعارة بالكناية، فيكون شبه الملام بشيء مكروه له ماء، وطُوي لفظ المشبه به، ورُمز إليه بشيء من لوزمه وهو الماء على طريق التخييل. ولجواز أن يكون من باب إضافة المشبه به إلى المشبه كما في لجين الماء والأصل: لا تسقي الملام المشبه بالماء، فتدبر»⁽¹⁾.

(1) كفاية الواعي 30.

المبحث السادس

قيمة الكتاب العلمية

تتجلى قيمة كتاب كفاية الراغب بشرح منظومة السجاعي في أنه حوى كثيراً من القضايا البلاغية الخاصة بالمجاز، وعالجها بأسلوب علمي، حيث بسّط مسائل الاستعارات، وأقام لها الأمثلة، واستشهد لها بالقرآن الكريم، والحديث النبوي، وسائر ما أثر عن العرب من أشعار وأقوال وأمثال، وطلب لها العلل، وذكر خلاف البلاغيين في بعض مباحثها. وتبرز القيمة العلمية لهذا الكتاب في كونه اعتنى بواحد من أهم متون علم الاستعارات، فاهتم بمصطلحاته وتعريفاته، فذكر احترازاتها، وقوّم ما رأى فيها من خلل، وذلك ما كان غامضاً من عبارته، وهذّب ما احتاج إلى التهذيب، ومثّل لمسائله، وبسّط القول فيها، حتى سد خللها، وجبر نقصها مستفيداً ممن سبقه من البلاغيين، فلخص آراءهم، واقتفى أثرهم في العرض والتمثيل، والتدليل والتعليل.

وتظهر قيمة الكتاب في جملة الاختيارات الشرعية والنحوية والبلاغية التي يذهب إليها باكثير ومنها:

— اختياره (حمداً) في قول السجاعي:

حمداً لربي خالق الحقيقة كذا المجاز منزل الشريعة

أن تكون مفعول مطلق لفعل، وإن جازت أن تكون اسمية. قال: «ولكن الأول أولى؛ لأن أصل العمل للأفعال»⁽¹⁾.

— بين الرسول والنبي عموم وخصوص مطلق. وقيل وجهين: إذا قلنا بانفراد الرسول من الملائكة لقوله تعالى: «اللَّهُ يَصْطَفِي مِنَ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا»⁽²⁾ قال باكثير: «والتحقيق الأول»⁽³⁾.

(1) كفاية الواعي 3، 4.

(2) الحج: 75.

(3) كفاية الراغب 5.

– الصحيح أنه صلى الله عليه وسلم ينتفع بصلاتنا عليه كباقي الأنبياء، لكن لا ينبغي التصريح بذلك إلا في مقام التعليم.

– ظاهر كلام السجاعي أن المجاز ليس بموضوع، وهو قول بعضهم. قال باكتير: «والتحقيق عندهم أنه موضوع. ولكن بالوضع النوعي كأن يقول الواضع: وضعت كل سبب ليدل على مسببه بالقرينة وهكذا»⁽¹⁾.

وتكمن قيمة هذا الكتاب الذي عرضنا له بالتحليل أن باكتير لم يكن مجرد ناقل حسب، بل كان منتقداً لعبارة نظم السجاعي، إن لم يجد ما يستطيع أن يخرجها عليها ومن تعقبه للسجاعي:

– أنه عرف المجاز بأنه كلمة مستعملة في غير ما وضعت له، ولم يذكر لعلاقة فتعقبه باكتير بقوله: «لم يذكر الناظم رحمه الله العلاقة؛ وهي لا بد منها... فخرج بهذا القيد ما استعمل في غير ما وضع له لا لعلاقة كما في قولك: خذا هذا الفرس مشيراً إلى كتاب، فإنه خلط ليس بمجاز ولا حقيقة»⁽²⁾.

– أنه تعقب السجاعي في نظم علاقات المجاز المرسل التي لم يذكرها في نظمه فنظمها قائلاً⁽³⁾:

وإِطْلَاقٌ وَتَقْيِيدٌ وَضُدُّ مَشَاكِلَةٌ لَهَا الْإِبْدَالُ يَتَلَوُ
وَمِلْزوميةٌ وَتَعَلُّقٌ زِدُّ عَلَيَّ ذَا لَازِمِيَّةً تَلُكُ جُلُّ

– ذكر السجاعي أن اللفظ المستعار له يكون محققاً وغير محقق. وتعقبه باكتير بقوله⁽⁴⁾:
«بقي ما إذا كان المستعار له صالحاً للحمل على ما له تحقق، وعلى ما ليس له تحقق»

(1) كفاية الراغب 7.

(2) كفاية الراغب 9.

(3) كفاية الراغب 10.

(4) كفاية الراغب 17.

كالأفراس والرواحل في قول زهير (1):

صَحَا الْقَلْبُ عَنْ سَلْمَى وَأَقْصَرَ بَاطِلُهُ
وَعُرِّيَ أَفْرَاسُ الصِّبَا وَرَوَّاحِلُهُ»

- تعقبه له في تعريف المجاز المركب بقوله (2): «إنما قرئتُ كلام الناظم رحمه الله بما رأيتُ

لأنه لو بقي على ظاهره لأفهم غير المراد كما لا يخفى لمن تأمل. ولو قال رحمه الله تعالى:

مُرْكَبُ الْمَجَازِ مِثْلُ الْمَفْرَدِ وَلَيْسَ بِاسْتِعَارَةٍ إِنْ بَجَّدِ

عِلَاقَةٌ فِيهِ بِلَا تَشَابِهِ وَسَمَّ بِالْتَمَثِيلِ ذَا التَّشَابِهِ»

وهذا الكتاب شاهد حي على ازدهار الحركة العلمية عامة والدرس البلاغي والنحوي

خاصة في بلاد حضرموت في القرن الثالث عشر الهجري، فهو يعطي صورة واضحة عن معالم

الدراسات البلاغية في هذه البلاد، واتجاهات الدرس البلاغي والنحوي في تلك المرحلة، فقد

كان باكتير تلميذاً لجهابذة البلاغيين اليمينيين الذين ذكرنا طرفاً من أسمائهم في المبحث

الثاني، فلا شك أنه قد تأثر بهم، وسار على منوالهم في التدريس والتأليف، وانطبع بذلك

طلابه فمضوا على منواله، وبذلك ازدهر الدرس البلاغي والنحوي.

الخاتمة

درس هذا البحث العلامة محمد بن محمد باكتير وكتابه كفاية الواعي بشرح منظومة

السجاعي، في مسعى منه إلى الإجابة عن تساؤل مركزي وهو: ما مدى أثر العلامة باكتير

وكتابه هذا في الدرس البلاغي؟ فكان لزاماً الوقوف عند شخصية هذا العلم، ونقف على

اختياراته، ليصل البحث في نهايته إلى النتائج الآتية:

1. منظومة الاستعارات للعلامة السجاعي من أفضل المنظومات التي اهتمت بعلم الاستعارة،

(1) زهير بن أبي سلمى ربيعة بن رباح المزني (ت 13 ق.هـ)، من مضر: حكيم الشعراء في الجاهلية. وفي

أئمة الأدب من يفضله على شعراء العرب كافة. قال ابن الأعرابي: كان لزهير في الشعر ما لم يكن

لغيره، قيل: كان ينظم القصيدة في شهر وينقحها ويهذبها في سنة فكانت قصائده تسمى

(الحوليات) أشهر شعره معلقته التي مطلعها: (أمن أم أوفى دمنة لم تكلم). الأعلام 52/3.

(2) كفاية الراغب 25.

- وهي نظم لرسالة الاستعارات للسمرقندي، ويعد السجاعي من أعيان العلماء ببلاد مصر وعرف ببراعته في التأليف.
2. عصر العلامة باكثير هو نهاية القرن الثالث عشر وبدايات القرن الرابع عشر الهجري، والحياة السياسية في هذا العصر غير مستقرة في حضرموت حيث يتنازعها دولتان هما القعيطية والكثيرية.
3. علاقة العلامة باكثير بسلاطين بلده كانت جيدة؛ ولذا تولى القضاء حينما ألحوا عليه، لكنه وفق شروطه التي اشترطها.
4. العلامة باكثير نشأ محبا للعلم ولم يزل في مسالكة حتى توفاه الله وهو جالس في حلقة علم بين طلابه يقرءون عليه أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم.
5. وهو شخصية علمية متعددة المواهب، واسع الثقافة قد أخذ من كل علم ما يؤهله لتدريسه وحمله لطلابيه؛ ولذا خلف ثروة طيبة من المؤلفات العلمية.
6. كفاية الواعي بشرح منظومة السجاعي كتاب جيد في علم المجاز أوضح فيه مسائله بأسلوب سهل.
7. مضى باكثير في هذا الكتاب على سنن منظومة السجاعي بحيث التزم تقسيماته ومباحثه ولم يتوسع في مسائل جديدة خارجة عن النظم.
8. قدم هذه الرسالة لتكون مفتاحًا لدخول علم البيان ومن ثم التوسع فيه.
9. كانت الخصائص العامة لهذا الكتاب وضوح عبارته، ودمج الشرح مع النظم، واهتم فيها بالحدود والاصطلاحات البلاغية مع بيان احترازاتها.
10. أكثر فيها من التمثيل بآيات الذكر الحكيم والشعر وأحاديث النبي صلى الله عليه وسلم وأمثال العرب.
11. ساق باكثير في هذه الرسالة آراء العلماء، ولم يجرح أحدًا بل ساق أقوالهم بأدلتها واختار ما رآه راجحًا.
12. يظهر جليًا أثر العلوم الأخرى في شخصية باكثير، فالكتاب لا يخلو من الآراء الفقهية

والعقدية والنحوية.

13. جاءت مصادر باكتير في كتابه هذا على قسمين مصادر بلاغية، وأخرى غير بلاغية، بل فقهية وعقدية ونحوية.

14. كان موقف باكتير من القرآن الكريم واضحًا؛ إذ أكثر من التمثيل بأي الذكر الحكيم حيث بلغ عدد الآيات التي ساقها في كتابه نحو ثلاثين آية، وتنوعت أغراض الاستشهاد عنده بالقرآن الكريم.

15. مجمل الأحاديث التي أوردها باكتير في كتابه ستة أحاديث، أورد خمسة منها لبيان بعض الأحكام الشرعية، وأورد واحدًا ليمثل به على مسألة بلاغية.

16. لم يهمل باكتير الأمثال العربية بل مثل بطائفة منها في سياق شرحه للاستعارة التمثيلية.

17. أورد باكتير أربعًا وثلاثين بيتًا من الشعر في كتابه قيد الدراسة، أربعة عشر منها يعد من الشعر، وعشرين بيتًا إنما هي من النظم، أربعة عشر بيتًا ساقها لقضايا نحوية، وثلاثة أبيات لمعاني الرب، وواحد ليعتذر به في آخر كتابه إن كان فيه تقصير، والبقية منها لقضايا بلاغية.

18. تتجلى قيمة كتاب كفاية الراغب بشرح منظومة السجاعي في أنه حوى كثيرًا من القضايا البلاغية الخاصة بالمجاز، وعالجها بأسلوب علمي، حيث بسّط مسائل الاستعارات، وأقام لها الأمثلة، واستشهد لها بالقرآن الكريم، والحديث النبوي، وسائر ما أثر عن العرب من أشعار وأقوال وأمثال، وطلب لها العلل، وذكر خلاف البلاغيين في بعض مباحثها.

19. وتبرز القيمة العلمية لهذا الكتاب في كونه اعتنى بواحد من أهم متون علم الاستعارات، فاهتم بمصطلحاته وتعريفاته، فذكر احترازاتها، وقوّم ما رأى فيها من خلل، وذلك ما كان غامضًا من عبارته، وهذب ما احتاج إلى التهذيب، ومثّل لمسائله، وبسّط القول فيها، حتى سد خللها، وجبر نقصها مستفيدًا ممن سبقه من البلاغيين، فلخص آراءهم، واقتفى أثرهم في العرض والتمثيل، والتدليل والتعليل.

20. وتظهر قيمة الكتاب في جملة الاختيارات الشرعية والنحوية والبلاغية التي يذهب إليها

باكتير.

المصادر والمراجع

- الأجهوري، أحمد. (1358هـ). حاشية الأجهوري على السمرقندية، ط2، مطبوع بحاشية البيجوري على السمرقندية، المكتبة التجارية الكبرى.
- الأزرق، عبد الرزاق. (1905). الرسالة السمرقندية في الاستعارات.
- الاستراباذي، محمد بن الحسن. (1975). شرح الرضي على الكافية، ليبيا: جامعة قار يونس.
- الإعواز في بيان علاقات المجاز للسجاعي ص 50 رسالة منشورة محققة في مجلة الرافدين العدد 77.
- الأنباري، عبد الرحمن بن محمد. (ب.ت). الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين: ومعه كتاب الانتصاف من الإنصاف. تأليف محمد محيي الدين عبد الحميد. (ب.ط)، دار الفكر.
- الأندلسي، محمد بن يوسف. (1993). البحر المحيط، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.
- بأعلّي، سعيد بن محمد. (2004). شرح المُقدّمة الحضرمية المُسمّى بُشرى الكريم بشرح مسائل التّعليم، ط1، جدة: دار المنهاج للنشر والتوزيع.
- باكتير، علي بن أحمد (1987)، أزهار الربى في شعر الصبا، كذا المجاز منزل الشريعة، بيروت: دار المناهل، الدار اليمنية، ط 1 م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. (1987). الجامع الصحيح المختصر، ط3، بيروت.
- البطلّيوسي، عبد الله بن محمد. (1996). الاقتضاب في شرح أدب الكتاب، القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية.
- البوصيري، شرف الدين محمد بن سعيد. ديوان البوصيري. بدون بيانات الطبع.
- البيتوشي، عبد الله الكردي. كفاية المعاني في حروف المعاني. بدون بيانات الطبع
- البيجوري، إبراهيم. (1358هـ). حاشية البيجوري على رسالة الاستعارات للسمرقندي،

- ط2، المكتبة التجارية الكبرى.
- البيجوري، إبراهيم. (2022). حاشية البيجوري على جوهر التوحيد، ط1، دار السلام للطباعة والنشر.
- التفتازاني، مسعود بن عمر. (1411هـ). مختصر المعاني (مختصر لشرح تلخيص المفتاح)، ط1، قم: دار الفكر.
- الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن. (1992م). دلائل الإعجاز في علم المعاني، ط3.
- الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر. (ب.ت). أسرار البلاغة، قرأه وعلق عليه: محمود محمد شاكر، القاهرة: مطبعة المدني.
- الجرجاني، علي بن محمد. (1983). كتاب التعريفات، ط1، لبنان: دار الكتب العلمية بيروت.
- حاشية الشرقاوي على شرح التحرير، مخطوط.
- حاشية المشاط على متن الاستعارات، مخطوط.
- حاشية الملوي على السمرقندية مع حاشية الخضري، طبعة قديمة. من غير ناشر أو تاريخ نشر.
- حاشية دحلان على السمرقندية، ضمن أربع رسائل لدحلان، مكة المكرمة: المطبعة الميرية.
- ابن حبان، محمد بن حبان. (1993). صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، ط2، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- الحبشي، عبد الله محمد. (2004). مصادر الفكر الإسلامي في اليمن، أبو ظبي: المجمع الثقافي.
- ابن حجر الهيتمي، أحمد بن محمد. (1983). تحفة المحتاج في شرح المنهاج، (ب.ط).
- ابن حجر. (2008). نتائج الأفكار في تخريج أحاديث الأذكار، ط2، دار ابن كثير.
- الخضري، محمد بن مصطفى. حاشية الخضري على شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك.

الخليلي، خليل بن عبد الله. (1409هـ). الإرشاد في معرفة علماء الحديث، ط: 1، الرياض: مكتبة الرشد.

ابن خفاجة. (1982)، عبد الله بن محمد، سر الفصاحة، ط1، دار الكتب العلمية.
أبو داود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، بيروت: المكتبة العصرية- صيدا.
دحلان، زيني، رسالة المبنيات، ضمن أربع رسائل، مكة المكرمة: المطبعة الميرية.
الدينوري، عبد الله بن مسلم، أدب الكاتب، مؤسسة الرسالة.

الدينوري، عبد الله بن مسلم. (1423هـ). الشعر والشعراء، القاهرة: دار الحديث.
الدينوري، عبد الله بن مسلم. (ب.ت). تأويل مشكل القرآن، لبنان: دار الكتب العلمية بيروت.

الذبياني، زياد بن معاوية، ديوان النابغة.

الذهبي، محمد بن أحمد. (2006). سير أعلام النبلاء، القاهرة: دار الحديث.
الرملي، محمد بن أبي العباس. (1984). نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، بيروت: دار الفكر.
الزجاجي، عبد الرحمن بن إسحاق. (1986). اشتقاق أسماء الله، ط2، مؤسسة الرسالة.
الزركلي، خير الدين. (1980). الأعلام، بيروت: دار العلم للملايين.

الزنجشيري، محمود بن عمرو. (1407هـ). الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، ط3، بيروت: دار الكتاب العربي.

الزنجشيري، محمود بن عمرو. (1993). المفصل في صناعة الإعراب، ط1، بيروت: مكتبة الهلال.

السبكي، أحمد بن علي. (2003). عروس الأفراس في شرح تلخيص المفتاح، ط1، لبنان: المكتبة العصرية للطباعة والنشر- بيروت.

السبكي، عبد الوهاب بن تقي الدين. (1413هـ). طبقات الشافعية الكبرى، ط2، هجر للطباعة والنشر والتوزيع.

ابن السراج، أبو بكر محمد بن سهل. (1999). الأصول في النحو، ط4، بيروت: مؤسسة

الرسالة.

السقاف، عبد الرحمن بن عبيد الله. (ب.ت). إدام القوت في ذكر بلدان حضرموت، ط1، دار المهاجر.

السكاكي، يوسف بن أبي بكر. (1987). مفتاح العلوم، ط2، لبنان: دار الكتب العلمية- بيروت.

السمرقندي، حاشية البيجوري على رسالة الاستعارات، مخطوط.

سيبويه، عمرو بن عثمان. (1988). الكتاب، ط3، القاهرة: مكتبة الخانجي.

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

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن الكمال. (1979). بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، ط:2، بيروت: دار الفكر.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. (1966). شرح شواهد المغني، لجنة التراث العربي.

شُرَّاب، محمد بن محمد. (2007). شرح الشواهد الشعرية في أمات الكتب النحوية «الأربعة آلاف شاهد شعري»، ط1، لبنان: مؤسسة الرسالة-بيروت.

الشربيني، محمد بن أحمد. (ب.ت). الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، بيروت: دار الفكر.

الشرواني، عبد الحميد. (1983). حاشية الشرواني على تحفة المحتاج، مصر: المكتبة التجارية الكبرى.

الشنقيطي، محمد محمود. (1965). ديوان الهذليين، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر.

الشوكاني، محمد بن علي. (1999). إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ط1، دمشق: دار الكتاب العربي.

ابن الصائغ، محمد بن حسن. (2004). اللمحة في شرح الملح، ط1، المملكة العربية السعودية: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية- المدينة المنورة.

الضبي، المفضل بن محمد. المفضليات، القاهرة: دار المعارف.

الطائي، حبيب بن أوس. ديوان أبي تمام.

عتيق، عبد العزيز. علم العروض والثقافية، بيروت: دار النهضة العربية.

العدواني، عبد العظيم بن الواحد. (ب.ت). تحرير التحرير في صناعة الشعر والنثر وبيان
إعجاز القرآن، الجمهورية العربية المتحدة - المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - لجنة
إحياء التراث الإسلامي.

العسقلاني، أحمد بن علي. (1379هـ). فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت: دار
المعرفة.

العسكري، الحسن بن عبد الله. (1988). جمهرة الأمثال ط2، بيروت: دار الجيل.

العيني، محمود بن أحمد. (2010). المقاصد النحوية في شرح شواهد شروح الألفية المشهور بـ
«شرح الشواهد الكبرى»، ط1، مصر: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة
بالقاهرة.

الفارابي، إسماعيل بن حماد. (1987). الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ط4، بيروت:
دار العلم للملايين.

الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب. (2005). القاموس المحيط، ط8، لبنان: مؤسسة الرسالة
للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت.

القرشي، إسماعيل بن محمد. (1993). الترغيب والترهيب، ط1، القاهرة: دار الحديث.

القزويني، جلال الدين محمد بن عبد الرحمن. (1997م). التلخيص في علوم البلاغة، ط1،
بيروت: دار الكتب العلمية.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر. (1999). تفسير القرآن العظيم، ط2، دار طيبة للنشر
والتوزيع.

كحالة، عمر بن رضا. معجم المؤلفين، بيروت: مكتبة المثنى.

الليثي، إبراهيم ناصر الدين. شرح العصام على السمرقندية، الرسالة العصامية لحل دقائق
السمرقندية، ط2، بيروت.

ابن ماجه، محمد بن يزيد. سنن ابن ماجه، دار إحياء الكتب العربية.
ابن مالك، محمد بن عبد الله. (1990). شرح التسهيل لابن مالك، ط1، هجر للطباعة
والنشر والتوزيع والإعلان.

ابن مالك، محمد بن عبد الله. (ب.ت). ألفية ابن مالك، الناشر: دار التعاون.
ابن مالك، محمد بن عبد الله. شرح الكافية الشافية، ط1، مكة المكرمة: مركز البحث العلمي
وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى كلية الشريعة والدراسات الإسلامية.
المحلي، جلال الدين محمد بن أحمد والسيوطي، وجمال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر.
(ب.ت). تفسير الجلالين، ط1، القاهرة: دار الحديث.

المختصر نشر النور والزهر في تراجم أفاضل مكة.
المرادي، الحسن بن قاسم. (1983). الجنى الداني في حروف المعاني، ط2، بيروت: دار
الآفاق الجديدة.

المزني، زهير بن أبي سلمى. (1905). ديوان زهير بن أبي سلمى. بدون بيانات الطبع
المغربي، أحمد بن عبد الرزاق. (1984). حاشية الرشيد على نهاية المحتاج شرح المنهاج،
بيروت: دار الفكر.

ابن منظور، محمد بن مكرم. (1414هـ). لسان العرب، ط3، بيروت: دار صادر.
منظومة كفاية المعاني في حروف المعاني. بدون بيانات الطبع.
الموصللي، عثمان بن جني. الخصائص، ط4، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
المؤيد بالله، يحيى بن حمزة. (1423هـ). الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، ط1،
بيروت: المكتبة العنصرية.

ناظر الجيش، محمد بن يوسف. (1428هـ). شرح التسهيل المسمى «تمهيد القواعد بشرح
تسهيل الفوائد»، ط1، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة.
النسائي، أحمد بن شعيب. (1406هـ). عمل اليوم والليلة، ط2، بيروت: مؤسسة الرسالة.
النسائي، أحمد بن شعيب. (2001). السنن الكبرى للنسائي، ط1، بيروت: مؤسسة

الرسالة.

النووي، محيي الدين يحيى بن شرف. (1994). كتاب الأذكار، لبنان: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت.

النويري، أحمد بن عبد الوهاب. (1423هـ). نهاية الأرب في فنون الأدب، ط1، القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية.

النيسابوري، أحمد بن محمد. مجمع الأمثال، لبنان: دار المعرفة - بيروت.

النيسابوري، مسلم بن الحجاج. صحيح مسلم، (المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم)، بيروت: دار إحياء التراث العربي.

الهروي، علي بن محمد. (1981). الأزهية في علم الحروف، ط1، دمشق: مجمع اللغة العربية.

ابن هشام، عبد الله بن يوسف. (1985). مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ط6، دمشق: دار الفكر. وشرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب، سوريا: الشركة المتحدة للتوزيع.

اليوسي، الحسن بن مسعود. (1981). زهر الأكم في الأمثال والحكم، ط1، المغرب: الدار البيضاء.

References:

- al-Ajhūrī, Aḥmad. (1358h). *Hāshiyat al-Ajhūrī ‘alá al-Samarqandīyah*, 2nd ed, maṭbū‘ bi-ḥāshiyat al-Bayjūrī ‘alá al-Samarqandīyah, al-Maktabah al-Tijārīyah al-Kubrā.
- al-Azraq, ‘Abd al-Razzāq. (1905). *al-Risālah al-Samarqandīyah fī al-Isti‘ārāt*.
- al-Astarābādī, Muḥammad ibn al-Ḥasan. (1975). *sharḥ al-Raḍī ‘alá al-Kāfīyah*, Lībiyā: Jāmi‘at Qār Yūnus.
- Al’wāz fī bayān ‘Alāqāt al-majāz llsjā’y* 50 Risālat manshūrah muḥaqqaqah fī Majallat al-Rāfidayn al‘dd77.
- al-Anbārī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad. (b. t). *al-Inṣāf fī masā’il al-khilāf bayna al-nḥwyyīn al-bṣryyīn wālkwfyīn: wa-*

- ma 'ahu Kitāb alāntšāf min al-Inšāf. ta' līf* Muḥammad Muḥyī al-Dīn 'Abd al-Ḥamīd. (b. Ṭ), Dār al-Fikr.
- al-Andalusī, Muḥammad ibn Yūsuf. (1993). *al-Baḥr al-muḥīṭ*, 1st ed, Bayrūt: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.
- al-Ḥabashī, 'Abd Allāh Muḥammad. (2004). *maṣādir al-Fikr al-Islāmī fī al-Yaman*, Abū Zaby: al-Majma' al-Thaqāfī.
- Albaṭalyawasy, 'Abd Allāh ibn Muḥammad. (1996). *al-Iqtidāb fī sharḥ adab al-Kitāb*, al-Qāhirah: Maṭba'at Dār al-Kutub al-Miṣrīyah.
- al-Būṣīrī, Sharaf al-Dīn Muḥammad ibn Sa'īd. *Dīwān al-Būṣīrī. bi-dūn bayānāt al-ṭab'*.
- al-Baytūshī, 'Abd Allāh al-Kurdī. *Kifāyat al-ma'ānī fī ḥurūf al-ma'ānī. bi-dūn bayānāt al-ṭab'*
- al-Bayjūrī, Ibrāhīm. (1358h). *Ḥāshiyat al-Bayjūrī 'alā Risālat al-Isti'ārāt lil-Samarqandī*, 2nd ed, al-Maktabah al-Tijārīyah al-Kubrā.
- al-Bayjūrī, Ibrāhīm. (2022). *Ḥāshiyat al-Bayjūrī 'alā Jawharat al-tawḥīd*, 1st ed, Dār al-Salām lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr.
- al-Taftāzānī, Mas'ūd ibn 'Umar. (1411h). *Mukhtaṣar al-ma'ānī (Mukhtaṣar li-sharḥ Talkhīṣ al-Miftāḥ)*, 1st ed, Qum: Dār al-Fikr.
- al-Jurjānī, Abū Bakr 'Abd al-Qāhir ibn 'Abd al-Raḥmān. (1992). *Dalā'il al-i'jāz fī 'ilm al-ma'ānī*, 3rd ed.
- al-Jurjānī, Abū Bakr 'Abd al-Qāhir. (b. t). *Asrār al-balāghah*, qara'ahu wa-'allaqa 'alayhi: Maḥmūd Muḥammad Shākir, al-Qāhirah: Maṭba'at al-madanī.
- al-Jurjānī, 'Alī ibn Muḥammad. (1983). *Kitāb al-ryfāt*, 1st ed, Lubnān: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah Bayrūt.
- Ibn Ḥibbān, Muḥammad ibn Ḥibbān. (1993). *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān bi-tartīb Ibn Balabān*, 2nd ed, Bayrūt: Mu'assasat al-Risālah.
- Ibn Ḥajar al-Haytamī, Aḥmad ibn Muḥammad. (1983). *Tuḥfat al-muḥtāj fī sharḥ al-Minhāj*, (b. Ṭ).
- Ibn Ḥajar. (2008). *natā'ij al-afkār fī takhrīj aḥādīth al-Adhkār*, 2nd ed, Dār Ibn Kathīr.
- al-Khudārī, Muḥammad ibn Muṣṭafá. *Ḥāshiyat al-Khudārī 'alá*

- sharḥ Ibn 'Aqīl 'alá Alfīyat Ibn Mālik.*
 al-Khalīlī, Khalīl ibn 'Abd Allāh. (1409H). *al-Irshād fī ma'rifat 'ulamā' al-ḥadīth*, Ṭ: 1, al-Riyāḍ: Maktabat al-Rushd.
- Ibn Khafājah. (1982), 'Abd Allāh ibn Muḥammad, *Sirr al-faṣāḥah*, 1st ed, Dār al-Kutub al-'Ilmīyah.
- Bā'alī, sa'yd ibn Muḥammad. (2004). *sharḥ almuqaddmah al-Ḥaḍramīyah almusmmá bushrá al-Karīm bsharḥ masā' laltta'lym*, 1st ed, Jiddah: Dār al-Minhāj lil-Nashr wa-al-Tawzī'.
- Bākathīr, 'Alī ibn Aḥmad (1987), *Az'hār al-rubá fī shi'r al-ṣibā, sic al-majāz mnzli al-sharī'ah*, Bayrūt: Dār al-Manāhil, al-Dār al-Yamanīyah, Ṭ: 1 M.
- al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl. (1987). *al-Jāmi' al-ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar*, 3rd ed, Bayrūt.
- Daḥlān, Zaynī, *Risālat al-Mabnīyāt*, ḍimna arba' Rasā'il, Makkah al-Mukarramah: al-Maṭba'ah al-Mīrīyah.
- al-Dīnawarī, 'Abd Allāh ibn Muslim, *adab al-Kātib*, Mu'assasat al-Risālah.
- al-Dīnawarī, 'Abd Allāh ibn Muslim. (1423h). *al-shi'r wa-al-shu'arā'*, al-Qāhirah: Dār al-ḥadīth.
- al-Dīnawarī, 'Abd Allāh ibn Muslim. (b. t). *Ta'wīl mushkil al-Qur'an*, Lubnān: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah Bayrūt.
- al-Dhubayānī, Ziyād ibn Mu'āwīyah, *Dīwān al-Nābighah*.
- al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad. (2006). *Siyar A'lām al-nubalā'*, al-Qāhirah: Dār al-ḥadīth.
- Hāshiyat al-Sharqāwī 'alá sharḥ al-Taḥrīr*, makhtūṭ.
- Hāshiyat al-Mashshāt 'alá matn al-Isti'ārāt*, makhtūṭ.
- Hāshiyat almlwy 'alá al-Samarqandīyah ma'a Hāshiyat al-Khuḍarī*, Ṭab'ah qadīmah. min ghayr Nāshir aw Tārīkh Nashr.
- Hāshiyat Daḥlān 'alá al-Samarqandīyah*, ḍimna arba' Rasā'il Idḥlān, Makkah al-Mukarramah: al-Maṭba'ah al-Mīrīyah.
- Abū Dāwūd, Sulaymān ibn al-Ash'ath, *Sunan aby dāwud*, Bayrūt: al-Maktabah al-'sryt-

Ṣaydā.

- al-Ramlī, Muḥammad ibn Abī al-‘Abbās. (1984). *nihāyat al-muhtāj ilá sharḥ al-Minhāj*, Bayrūt: Dār al-Fikr.
- al-Subkī, Aḥmad ibn ‘Alī. (2003). *‘Arūs al-afrāḥ fī sharḥ Talkhīṣ al-Miftāḥ*, 1st ed, Lubnān: al-Maktabah al-‘Aṣrīyah lil-Ṭibā‘ah wālnshr-Bayrūt.
- al-Subkī, ‘Abd al-Wahhāb ibn Taqī al-Dīn. (1413h). *Ṭabaqāt al-Shāfi‘īyah al-Kubrā*, 2nd ed, Hajar lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘.
- Ibn al-Sarrāj, Abū Bakr Muḥammad ibn Sahl. (1999). *al-uṣūl fī al-naḥw*, 4, Bayrūt: Mu’assasat al-Risālah.
- al-Saqqāf, ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Ubayd Allāh. (b. t). *Idām al-qūt fī dhikr buldān Ḥaḍramawt*, 1st ed, Dār al-Muhājir.
- al-Sakkākī, Yūsuf ibn Abī Bakr. (1987). *Miftāḥ al-‘Ulūm*, 2nd ed, Lubnān: Dār al-Kutub al-‘Imyā-Bayrūt.
- al-Samarqandī, *Hāshiyat al-Bayjūrī ‘alá Risālat al-Isti‘ārāt, makhtūt*.
- Sībawayh, ‘Amr ibn ‘Uthmān. (1988). *al-Kitāb*, 3rd ed, al-Qāhirah: Maktabat al-Khānjī.
- al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr. *Ham‘ al-hawāmi‘ fī sharḥ jam‘ al-jawāmi‘*, Miṣr: al-Maktabah al-Tawfiqīyah.
- Alsuyūṭī, Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān ibn al-kamāl. (1979). *Bughyat al-wu‘āh fī Ṭabaqāt allghwyyīn wa-al-nuḥḥāh*, 2nd ed, Bayrūt: Dār al-Fikr.
- al-Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr. (1966). *sharḥ shawāhid al-Mughnī*, Lajnat al-Turāth al-‘Arabī.
- Shurrāb, Muḥammad ibn Muḥammad. (2007). *sharḥ al-shawāhid al-shi‘rīyah fī Ammāt al-Kutub al-naḥwīyah « li-arba‘at ālāf shāhid shi‘rī »*, 1st ed, Lubnān: Mu’assasat alrsālt-byrwt.
- al-Shirbīnī, Muḥammad ibn Aḥmad. (b. t). *al-Iqnā‘ fī ḥall alfāz Abī Shujā‘*, Bayrūt: Dār al-Fikr.
- al-Shirwānī, ‘Abd al-Ḥamīd. (1983). *Hāshiyat al-Shirwānī ‘alá Tuḥfat al-muhtāj*, Miṣr: al-Maktabah al-Tijārīyah al-Kubrā.
- al-Shinqīṭī, Muḥammad Maḥmūd. (1965). *Dīwān al-Hudhaylīyīn*,

- al-Qāhirah: al-Dār al-Qawmīyah lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr.
al-Shawkānī, Muḥammad ibn ‘Alī. (1999). *Irshād al-fuḥūl ilā taḥqīq al-Ḥaqq min ‘ilm al-uṣūl*, 1st ed, Dimashq: Dār al-Kitāb al-‘Arabī.
- Ibn al-Ṣā’igh, Muḥammad ibn Ḥasan. (2004). *al-Lamḥah fī sharḥ al-Mulḥah*, 1st ed, al-Mamlakah al-‘Arabīyah al-Sa‘ūdīyah: ‘Imādat al-Baḥth al-‘Ilmī bi-al-Jāmi‘ah al’slāmyt-al-Madīnah al-Munawwarah.
- al-Ḍabbī, al-Mufaḍḍal ibn Muḥammad. *al-Mufaḍḍalīyāt*, al-Qāhirah: Dār al-Ma‘ārif.
- al-Ṭā’ī, Ḥabīb ibn Aws. *Dīwān Abī Tammām*.
‘Atīq, ‘Abd al-‘Azīz. *‘ilm al-‘arūḍ wa-al-qāfiyah*, Bayrūt: Dār al-Naḥḍah al-‘Arabīyah.
- al-‘Adwānī, ‘Abd al-‘Azīm ibn al-Wāḥid. (b. t). *taḥrīr al-Taḥbīr fī ṣinā‘at al-shi‘r wa-al-nathr wa-bayān I‘jāz al-Qur‘ān*, al-Jumhūrīyah al-‘Arabīyah al-Muttaḥidah-al-Majlis al-A‘lá lil-Shu‘ūn al-Islāmīyah-Lajnat Ihya’ al-Turāth al-Islāmī.
- al-‘Asqalānī, Aḥmad ibn ‘Alī. (1379h). *Fath al-Bārī sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Bayrūt: Dār al-Ma‘rifah.
- Al’skrī, al-Ḥasan ibn ‘Abd Allāh. (1988). *Jamharat al’mthāl* 2nd ed, Bayrūt: Dār al-Jīl.
- al-‘Aynī, Maḥmūd ibn Aḥmad. (2010). *al-maqāṣid al-naḥwīyah fī sharḥ shawāhid shurūḥ al-alfīyah al-mashhūr bi-« sharḥ al-shawāhid al-Kubrā »*, 1st ed, Miṣr: Dār al-Salām lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘ wa-al-Tarjamah bi-al-Qāhirah.
- al-Fārābī, Ismā‘īl ibn Ḥammād. (1987). *al-ṣiḥāḥ Tāj al-lughah wa-ṣiḥāḥ al-‘Arabīyah*, 4, Bayrūt: Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn.
- Alfyrwz’ābādā, Muḥammad ibn Ya‘qūb. (2005). *al-Qāmūs al-muḥīṭ*, 8, Lubnān: Mu’assasat al-Risālah lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr wāltwzy‘-Bayrūt.
- al-Qurashī, Ismā‘īl ibn Muḥammad. (1993). *al-Targhīb wa-al-tarhīb*, 1st ed, al-Qāhirah: Dār al-ḥadīth.
- al-Qazwīnī, Jalāl al-Dīn Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān. (1997m). *al-Talkhīṣ fī ‘ulūm al-balāghah*, 1st ed, Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.

- Ibn Kathīr, Ismā‘īl ibn ‘Umar. (1999). *tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, 2nd ed, Dār Ṭaybah lil-Nashr wa-al-Tawzī‘.
- Kaḥḥālah, ‘Umar ibn Riḍā. *Mu‘jam al-mu‘allifīn*, Bayrūt: Maktabat al-Muthanná.
- al-Laythī, Ibrāhīm Nāṣir al-Dīn. *sharḥ al-‘Iṣām ‘alá al-Samarqandīyah, al-Risālah al-‘Iṣāmīyah li-ḥall daqā’iq al-Samarqandīyah*, 2nd ed, Bayrūt.
- Ibn Mājah, Muḥammad ibn Yazīd. *Sunan abn mājah*, Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabīyah.
- Ibn Mālik, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh. (1990). *sharḥ al-Tas’hīl li-Ibn Mālik*, 1st ed, Hajar lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘ wa-al-I‘lān.
- Ibn Mālik, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh. (b. t). *Alfiyat Ibn Mālik*, al-Nāshir: Dār al-Ta‘āwun.
- Ibn Mālik, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh. *sharḥ al-Kāfiyah al-shāfiyah*, 1st ed, Makkah al-Mukarramah: Markaz al-Baḥth al-‘ilmī wa-Iḥyā’ al-Turāth al-Islāmī bi-Jāmi‘at Umm al-Qurá Kullīyat al-sharī‘ah wa-al-Dirāsāt al-Islāmīyah.
- al-Maḥallī, Jalāl al-Dīn Muḥammad ibn Aḥmad wa-al-Suyūṭī, wa-Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr. (b. t). *tafsīr al-Jalālayn*, 1st ed, al-Qāhirah: Dār al-ḥadīth.
- al-Mukhtaṣar Nashr al-Nūr wa-al-zahr fī tarājim afāḍil Makkah.*
- Almrādī, al-Ḥasan ibn Qāsim. (1983). *al-Janá al-Dānī fī ḥurūf al-ma‘ānī*, 2nd ed, Bayrūt: Dār al-Āfāq al-Jadīdah.
- al-Muzanī, Zuhayr ibn Abī sulmá. (1905). *Dīwān Zuhayr ibn Abī Salmá*. bi-dūn bayānāt al-ṭab‘
- al-Maghribī, Aḥmad ibn ‘Abd al-Razzāq. (1984). *Ḥāshiyat al-Rashīdī ‘alá nihāyat al-muḥtāj sharḥ al-Minhāj*, Bayrūt: Dār al-Fikr.
- Ibn manzūr, Muḥammad ibn Mukarram. (1414h). *Lisān al-‘Arab*, 3rd ed, Bayrūt: Dār Ṣādir.
- Manzūmat Kifāyat al-ma‘ānī fī ḥurūf al-ma‘ānī*. bi-dūn bayānāt al-ṭab‘.
- al-Mawṣilī, ‘Uthmān ibn Jinnī. *al-Khaṣā’iṣ*, 4, Miṣr: al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb.

- al-Mu'ayyad bālllah, Yaḥyá ibn Ḥamzah. (1423h). *al-Ṭirāz li-asrār al-balāghah wa-'ulūm ḥaqā'iq al-i'jāz*, 1st ed, Bayrūt: al-Maktabah al-'unṣurīyah.
- Nāzir al-Jaysh, Muḥammad ibn Yūsuf. (1428h). *sharḥ al-Tas'hīl al-musammá « tamhīd al-qawā'id bi-sharḥ Tas'hīl al-Fawā'id »*, 1st ed, al-Qāhirah: Dār al-Salām lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī' wa-al-Tarjamah.
- al-Nisā'ī, Aḥmad ibn Shu'ayb. (1406h). *'amal al-yawm wa-al-laylah*, 2nd ed, Bayrūt: Mu'assasat al-Risālah.
- al-Nisā'ī, Aḥmad ibn Shu'ayb. (2001). *al-sunan al-Kubrā llisā'y*, 1st ed, Bayrūt: Mu'assasat al-Risālah.
- al-Nawawī, Muḥyī al-Dīn Yaḥyá ibn Sharaf. (1994). *Kitāb al-Adhkār*, Lubnān: Dār al-Fikr lil-Ṭibā'ah wa-al-Nashr wāltwzy'-Bayrūt.
- al-Nīsābūrī, Aḥmad ibn Muḥammad. *Majma' al-amthāl*, Lubnān: Dār al-Ma'rifah-Bayrūt.
- al-Nīsābūrī, Muslim ibn al-Ḥajjāj. *Ṣaḥīḥ Muslim, (al-Musnad al-ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar bi-naql al-'Adl 'an al-'Adl ilá Rasūl Allāh ṣallá Allāh 'alayhi wa-sallam)*, Bayrūt: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Alhrwī, 'Alī ibn Muḥammad. (1981). *al'zhyyah fī 'ilm al-ḥurūf*, 1st ed, Dimashq: Majma' al-lughah al-'Arabīyah.
- Ibn Hishām, 'Abd Allāh ibn Yūsuf. (1985). *Mughnī al-labīb 'an kutub al-a'ārīb*, t6, Dimashq: Dār al-Fikr. wa-sharḥ Shudhūr al-dhahab fī ma'rifat kalām al-'Arab, Sūriyā: al-Sharikah al-Muttaḥidah lil-Tawzī'.
- al-Yūsī, al-Ḥasan ibn Mas'ūd. (1981). *Zahr al'km fī al-amthāl wa-al-Ḥikam*, 1st ed, al-Maghrib: al-Dār al-Baydā'.
- al-Zajjājī, 'Abd al-Raḥmān ibn Ishāq. (1986). *Ishtiqāq Asmā' Allāh*, 2nd ed, Mu'assasat al-Risālah.
- al-Ziriklī, Khayr al-Dīn. (1980). *al-A'lām*, Bayrūt: Dār al-'Ilm lil-Malāyīn.
- al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn 'Amr. (1407h). *al-Kashshāf 'an ḥaqā'iq ghawāmiḍ al-tanzīl*, 3rd ed, Bayrūt: Dār al-Kitāb al-'Arabī.

al-Zamakhsharī, Maḥmūd ibn ‘Amr. (1993). *al-Mufaṣṣal fī ṣan‘at al-i‘rāb*, 1st ed, Bayrūt: Maktabat al-Hilāl.

احتجاج ابن جرير الطبري للقراءات
القرآنية بدليل التلازم من خلال تفسيره
جامع البيان-دراسة وصفية

د. نورة بنت سليمان سلمان الحربي

الأستاذ المساعد بقسم الدعوة والثقافة الإسلامية

بالكلية الجامعية بالليث بجامعة أم القرى

nsharbi@uqu.edu.sa

© 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: الحربي، نورة بنت سليمان، احتجاج ابن جرير الطبري للقراءات القرآنية بدليل التلازم من خلال تفسيره جامع البيان-دراسة وصفية، مجلة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، المجلد: 19، العدد: 2، 2024: 284-322.

تاريخ استلام البحث: 2024/10/10م تاريخ قبوله للنشر: 2024/11/07م

DOI: <https://doi.org/10.61821/v19i2.0174>

الملخص:

يهدف هذا البحث إلى محاولة فهم دليل التلازم ومفهومه، وأثره، وأهميته في علم توجيه القراءات القرآنية، والتأصيل له، حيث إنه قد أكثر علماء أصول الفقه من بيانه وتفصيله والاحتجاج به، في حين استعمله كثير من المفسرين وموجهي القراءات القرآنية، كابن جرير الطبري في تفسيره (جامع البيان في تأويل القرآن) استعمالاً لغوياً، وقد اتبعت فيه المنهج الوصفي والاستقرائي لتبيين منهج ابن جرير الطبري في توجيه القراءات القرآنية والاحتجاج لها بدليل التلازم، وبيان أهمية هذا الدليل في تقويم أقوال موجهي القراءات وعلماء التفسير، وقد توصلت إلى أن بعض علماء التفسير وعلوم القرآن - كالزركشي والسيوطي - قد أشاروا إلى دليل التلازم وإلى بعض صوره وأنواعه، ولكنهم لم يعرفوه. وقد أكثر ابن جرير من استعماله بمفهومه اللفظي في الاحتجاج للقراءات، وترجيح بعض معانيها على بعض، ومن أبرز صور التلازم عنده: الاحتجاج بالعلة والعلاقة السببية، والتعارض اللفظي أو المعنوي. وبناءً على ذلك أوصي بوضع مفهوم اصطلاحى لمعنى التلازم عند المفسرين وموجهي القراءات، وضبطه والتأصيل له، ودراسة صوره وأنواعه عند الأصوليين، وتنزيلها والاستفادة منها في مجال التفسير عمومًا، والقراءات خصوصًا، وتطبيق ذلك على آراء المفسرين في جميع مجالات الاحتجاج المعنوي، واللغوي، والعقدي، وغيره من المجالات التي جاء النص القرآني لتقريرها.

الكلمات المفتاحية: الاحتجاج، ابن جرير الطبري، القراءات، دليل التلازم.

Ibn Jareer al-Tabari's objection to Quranic readings with evidence of consistency through his interpretation in Jami' al-Bayan -Descriptive study

Dr. Noura bint Sulaiman Salman Al Harbi

Assistant Professor in the Department of Da'wah and Culture at
Al-Leith University College
Umm Al-Qura University

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

Citation: Al Harbi, Noura bint Sulaiman, Ibn Jareer al-Tabari's objection to Quranic readings with evidence of consistency through his interpretation in Jami' al-Bayan -Descriptive study, Journal of the University of Holy Quran and Islamic Sciences, volume: 19, issue:2, 2024:284-322.

DOI: <https://doi.org/10.61821/v19i2.0174>

Received: 10/10/2024

Accepted: 07/11/2024

Abstract:

This research aims to explore the concept of coherence evidence, its meaning, impact, and significance in the field of Quranic recitation guidance. Scholars of jurisprudence have extensively explained and utilized coherence evidence in their legal reasoning, while many Quranic interpreters and scholars of recitation, such as Ibn Jarir al-Tabari in his exegesis "Jami' al-Bayan," have employed it linguistically. The researcher will employ a descriptive and inductive methodology to elucidate Ibn Jarir al-Tabari's approach to guiding Quranic recitations using coherence evidence and justifying it. The study will highlight the importance of this evidence in evaluating the statements of recitation scholars and interpreters. The researcher found that some scholars of Quranic interpretation and Quranic sciences, like Al-Zarkashi and Al-Suyuti, have pointed to coherence evidence and some of its forms and types, without providing a clear definition. Ibn Jarir extensively used coherence evidence in its verbal sense to support recitations, favoring certain meanings over others. Some prominent forms of coherence the researcher identified include argumentation based on cause and effect, verbal

or conceptual contradictions. Consequently, the recommendation is made to develop a terminological definition of coherence among Quranic interpreters and recitation scholars, standardize and establish it, study its forms and types among jurists, apply them in the field of interpretation in general and recitations in particular, and analyze interpretations in various areas such as linguistic, moral, and doctrinal arguments as elucidated by the Quranic text.

Keywords: Argumentation, Ibn Jarir al-Tabari, Quranic recitations, Evidence of coherence.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه

أجمعين.

أما بعد:

التأصيل للعلوم الشرعية باب عظيم، دأب عليه متقدمو العلماء وأفاضوا فيه كل في مجال علمه وتخصصه، وأكثر من أفاض فيه علماء الفقه، ثم توالى بعدهم العلوم الأخرى كالتفسير والحديث وغيرها، ولكن لم يزل السبق في ذلك للفقه وأصوله، سواء في قواعده الأصولية الكلية، أو الفرعية وأدلتها، ومن هذه الأدلة الاحتجاج بالتلازم بين الدليلين إما توافقاً أو تعارضاً، لعل عقلية أو عادية، أو مطلقة، أو خارجية، أو ذهنية، ونحو ذلك من التأصيلات التي قرروها في باب الاحتجاج بهذا الدليل، وعلى خلاف ذلك كان استعمال المفسرين والمختصين في مجال علوم القرآن حيث أشار بعضهم إليه على خجل، وإن أكثر المفسرون وموجهو القراءات من استعماله والاحتجاج به؛ إلا أنهم لم يعدوا الاستعمال اللفظي -اللغوي-، ومن هنا رأيت محاولة الولوج إلى هذا الدليل والتأصيل لبعض جزئياته من خلال دراسة منهج ابن جرير الطبري في الاحتجاج به للقراءات القرآنية، واستقراء بعض صور احتجاجه بهذا الدليل من خلال هذا البحث الذي أسميته: "احتجاج ابن جرير الطبري للقراءات القرآنية بدليل التلازم (دراسة وصفية)"، والقصد من هذه الدراسة فتح الباب

للتأصيل لهذا الدليل على غرار تأصيل الفقهاء له، بغية الإفادة منه في مجال التفسير عمومًا وتوجيه القراءات القرآنية خصوصًا. والله الموفق.

مشكلة البحث:

تتجلى مشكلة هذا البحث في أنه يتناول دراسة دليل أكثر علماء أصول الفقه من بيانه وتفصيله والاحتجاج به، في حين استعمله كثير من المفسرين وموجهي القراءات القرآنية، وهو دليل التلازم، ويمكن صياغة مشكلة البحث على النحو الآتي:

— ما دليل التلازم، وما أثره في توجيه القراءات القرآنية؟

ويتفرع عنه:

— كيف احتج ابن جرير الطبري في تفسيره جامع البيان في تأويل آي القرآن للقراءات

القرآنية بدليل التلازم، وما أثره في الترجيح بين معاني القراءات؟

أهمية البحث وأسباب اختياره:

هذا البحث مدخل إلى فهم دليل التلازم والاحتجاج به لفهم بعض معاني القراءات القرآنية المتكاملة، أو المتقاربة، أو ما يظن فيها المتعارضة، ومن أبرز الأسباب التي ألجأت الباحثة لمحاولة فتح هذا الباب ما يأتي:

1. شيوع هذا الدليل عند الفقهاء والأصوليين، وكثرة احتجاجهم به، وتوافر كثير من المصنفات التي تحدثت عنه وعن أقسامه وصوره، ونحو ذلك.
2. استعمال كثير من المفسرين وموجهي القراءات لهذا الدليل، من دون ذكر تأصيل له، وإنما اكتفى أغلبهم بالاستعمال اللغوي للفظ التلازم.
3. احتجاج ابن جرير الطبري بهذا الدليل في كثير من المواضع للقراءات القرآنية المتواترة، والترجيح بينها، مستأنسًا بالعلاقة المترابطة بين القراءات، أو بين إحدى القراءات وسياق نص الآية، أو الاستفاضة والشهرة.

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى تحقيق الأهداف الآتية:

1. دراسة مفهوم التلازم لغةً واصطلاحًا عند علماء أصول الفقه، وعند المفسرين -إن وجد له تعريف اصطلاحياً-، وتنزيل هذا المفهوم على استعمال موجهي القراءات القرآنية.
2. بيان منهج ابن جرير الطبري في توجيه القراءات القرآنية والاحتجاج له بدليل التلازم.
3. بيان أهمية هذا الدليل في تقويم أقوال موجهي القراءات وعلماء التفسير، وأثر هذا الدليل في هذين العلمين الجليلين.

منهج البحث:

اتّبع في هذا البحث المنهج الوصفي والاستقرائي، مع مراعاة الآتي:

1. الاكتفاء بذكر بعض المواضيع التي ذكرها ابن جرير، وتخريج القراءات القرآنية، ثم ذكر ما نص عليه ابن جرير في المسألة، والتعليق على أقواله، وذكر أقوال موجهي القراءات في المسألة، ومقارنة أقوالهم بأقواله وبيان مدى التوافق بينها.
2. حصر الدراسة في بعض صور التلازم وأنواعه، وليس جميعها.

الدراسات السابقة:

لم أقف -من خلال بحثي وحسب معرفتي- على بحث يختص باحتجاج ابن جرير الطبري للقراءات القرآنية بدليل التلازم، وإنما وجدت بحثًا واحدًا تناول مصطلح التلازم في القراءات وهو:

التلازم بين علمي القراءات والتفسير وأثره في تعدد المعاني في القرآن، نماذج من تفسير البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي، للباحث: محمد بشير باي، الناشر: مؤسسة كنوز الحكمة، وهو بحث محكم حكيمته مجلة الحكمة للدراسات الإسلامية، بتاريخ: 2018م. بينما تناولت العديد من الدراسات والأبحاث مصطلح التلازم في علم التفسير واللغة والنحو والفقه وأصوله.

الإضافة العلمية:

هذه الدراسة من أسبق المحاولات الساعية إلى دراسة دليل التلازم، ومحاوله التأصيل له، وبيان أثره وأهميته في علم توجيه القراءات القرآنية.

خطة البحث:

وقد قُسم البحث إلى مقدمة، وتمهيد، وثلاثة مباحث، بيانها كالآتي:
المقدمة، وفيها: مشكلة البحث، وأهميته، وأسباب اختياره، وأهدافه، ومنهج البحث،
والدراسات السابقة، والإضافة العلمية، والخطة الهيكلية.

ثم التمهيد: وفيه معنى تلازم معاني القراءات وتكاملها والفرق بينهما، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: معنى الأحرف السبعة عند ابن جرير.

المطلب الثاني: معنى التلازم والتكامل والفرق بينهما.

ثم المباحث كالآتي:

المبحث الأول: احتجاج ابن جرير بعلّة التلازم بين المدلول اللغوي والمعنوي.

المبحث الثاني: احتجاج ابن جرير بالتلازم السببي وأثره في الترجيح بين القراءات.

المبحث الثالث: احتجاج ابن جرير بتلازم المتعارضين.

ثم الخاتمة: واحتوت على أهم النتائج والتوصيات.

وأسأل الله أن يغفر لي ويلهمني الصواب، وهو وليُّ التوفيق.

التمهيد

معنى تلازم معاني القراءات وتكاملها والفرق بينهما

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: معنى التلازم:

أولاً: التلازم لغة:

من (لزم): قال ابن فارس (ت: 395هـ): "اللام والزاء والميم أصل واحد صحيح، يدل على مصاحبة الشيء بالشيء دائماً. يقال: لزمه الشيء يلزمه"⁽¹⁾، ويقال: لزم الشيء لزوماً؛ أي: ثبت ودام، واللزائم: الملازم، ويتعدى بالهمز كقولهم: ألزمته الشيء، فالتزمه⁽²⁾. ويستعمل بمعنى التعانق: قال الكسائي: "تقول سببته سبباً يكون لزام، مثل قَطَام"⁽³⁾. ويستعمل بمعنى الوجوب، يقال: لزمه الحق: أي: وجب عليه⁽⁴⁾. والمشهور في اللغة: الملازمة للشيء والدوام عليه، قال الجرجاني (ت: 816هـ): "الملازمة لغة: امتناع انفكاك الشيء عن الشيء، واللزوم والتلازم بمعناه"⁽⁵⁾.

وقيل: بأن التلازم من الأضداد، إذ إنه قد يستعمل بمعنى الفصل والقطع، وحمل أهل اللغة له على هذا المعنى يحتمل أن يكون من الأضداد، ويحتمل غير ذلك، فأما الحمل على الأضداد؛ فلأنه ضمن معنى الفصل الذي هو غير المعانقة والمصاحبة والملازمة، وأما الحمل على أنه ليس من الأضداد؛ فلأن معنى الفصل يراد به علة الملازمة، فلولا الفصل لما تلازم

(1) الرازي، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني، معجم مقاييس اللغة، (5/245).

(2) الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، (7/372).

(3) الجوهري، إسماعيل بن حماد الفارابي، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، (5/2029).

(4) الحميري، نشوان بن سعيد، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، (9/6042). الحموي،

أحمد بن محمد بن علي الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (2/552).

(5) الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، (ص: 229).

الشيئان، ولما حمل أحدهما على الآخر، ولا على عكسه (1).

ثانياً: التلازم في الاصطلاح:

لم أف على تعريف جامع عند علماء القراءات والتفسير، وإن كان بعضهم قد استعمل اللفظ باستعماله اللغوي في تفسيره أو مصنفته، إما بلفظه، أو بمؤداه، إلا أن كثيراً من الأصوليين - الفقهاء - كانوا أكثر استعمالاً له وأكثر انضباطاً في تقرير الاحتجاج به وصور التلازم وأنواعه، ولعل أول من صرح بذكر هذا المصطلح كدليل فقهي أبو حامد الغزالي (ت: 505هـ) حيث قال: "... النمط الثاني من البرهان: وهو نمط التلازم. يشتمل على مقدمتين، والمقدمة الأولى تشتمل على قضيتين، والمقدمة الثانية تشتمل على ذكر إحدى تينك القضيتين تسليمًا إما بالنفي أو بالإثبات حتى تستنتج منه إحدى تينك القضيتين أو نقيضها. ولنسم هذا نمط التلازم..." (2). ثم ذكر له صوراً مختلفة وعده من طرق القياس الشرطي (3)، قال: "... ويمكن إثباته (4) بالقياس الشرطي الذي سميته في المقدمة طريق التلازم، فإن كل إثبات له لوازم، فانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم" (5)، ووافقه الفخر الرازي (ت: 606هـ) وغيره (6).

وسمّاه الأصفهاني (ت: 749هـ): (قياس الدلالة)، ثم عرّفه بأنه: "الاستدلال من وجود

(1) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، (542/12)، السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر،

الإتقان في علوم القرآن، (31/2)، مصطفى، إبراهيم وآخرون، المعجم الوسيط، (823/2).

(2) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى، (ص: 33).

(3) ينظر: الرازي، محمد بن عمر، المحصول، (14/5).

(4) يقصد: أن انتفاء أحد المتلازمين دليل على انتفاء الآخر، كقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلَ اللَّهِ إِلَّا اللَّهُ

لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: 22].

(5) الغزالي، المستصفى، (ص: 163).

(6) الرازي، المحصول، (14/5)، ابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي، روضة الناظر وجنة المناظر في

أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، (457/1).

أحد المتلازمين على وجود الآخر"⁽¹⁾.

وعرفه الجرجاني بأنه: "كون الحكم مقتضياً للآخر على معنى أن الحكم بحيث لو وقع يقتضي وقوع حكم آخر اقتضاء ضرورياً"⁽²⁾، ومثّل له: بتلازم دلالة الدخان للنار في النهار، والنار للدخان في الليل⁽³⁾.

وقيل التلازم: "...نسبة بين شيئين مصحّحة للحكم باستصحاب أحدهما الآخر في الصدق الواقعي أو التقديري"⁽⁴⁾، وهو قسمان: إما شرعي: كتلازم الإفطار والقصر في الصلاة في السفر، أو عقلي: كتلازم الأمر بشيء والنهي عن ضده، وصور هذين القسمين كثيرة يطول تفصيل أنواعها وشروحها هنا⁽⁵⁾، أبرزها⁽⁶⁾:

1. الملازمة العقلية: ما لا يمكن للعقل تصور خلاف اللازم كالبياض للأبيض، ما دام أبيض.
2. الملازمة العادية: أي: ما يمكن للعقل تصور خلاف اللازم فيه.
3. الملازمة المطلقة: ككون الشيء مقتضياً للآخر، والشيء الأول هو المسمى بالملزوم، والثاني هو المسمى باللازم.
4. الملازمة الخارجية: ككون الشيء مقتضياً للآخر في الخارج، ثبت تصور اللازم فيه، كالمثال المذكور، وكالزوجية للآنتين.
5. الملازمة الذهنية: أي: هي كون الشيء مقتضياً للآخر في الذهن، أي متى ثبت تصور

(1) الأصفهاني، محمود بن عبد الرحمن، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، (3/ 249).

(2) الجرجاني، التعريفات، (ص: 229).

(3) الجرجاني، التعريفات، (ص: 229).

(4) النراقي، محمد مهدي، أنيس المجتهدين في أصول الفقه، (1/ 419).

(5) ينظر: الغزالي، المستصفي، (ص: 33، 163)، الرازي، المحصول، (5/ 14)، ابن قدامة، روضة

الناظر، (1/ 457). القرطبي، ابن رشد، تلخيص كتاب القياس، (ص: 65).

(6) الجرجاني، التعريفات، (ص: 229-230).

الملزوم في الذهن ثبت تصور اللازم فيه⁽¹⁾.

وعلى هذا النحو الذي انتهجه الأصوليون في استعمال اللفظ سار بعض المختصين بعلوم القرآن، كالزركشي، والسيوطي، وغيرهم، حيث أشاروا إلى هذا الاستعمال، ولكن من غير تبين معناه ولا أصول الاستدلال به، كقول الزركشي: "...أنواع العلاقات أو التلازم الذهني كالسبب والمسبب، والعلة والمعلول، والنظيرين والضدين، ونحوه أو التلازم الخارجي كالمرتب على ترتيب الوجود الواقع في باب الخبر"⁽²⁾، فقد استعمل اللفظ استعمالاً لغوياً مع توصيف بعض صورته، وقد كان السيوطي أكثر وضوحاً في الاستعمال، فقد صرح باستعماله كدليل ومثّل له ولم يذكر له تعريفاً جامعاً مانعاً، حيث قال: "... وهذا نوع من الأدلة يسمّى دليل التلازم، لأنه علّق عبادة الولد بوجوده، ووجوده محال، فعبادته محال"⁽³⁾، ومن أكثر من استعمل هذا الاصطلاح الألوسي في تفسيره روح المعاني⁽⁴⁾، ثم تابعهم عليه المعاصرون في بعض الاستعمالات كما فعل صبحي الصالح في مباحث في علوم القرآن، قال: "...فكثيراً ما يدور التلازم بين الآيات دوران العلة والمعلول، فإن لم تتلاقَ ويستلزم بعضها بعضاً تقابلت تقابل الأضداد، كذكر الرحمة بعد ذكر العذاب، ووصف الجنة بعد وصف النار، وتوجيه القلوب بعد تحريك العقول، واستخلاص الموعدة بعد سرد الأحكام"⁽⁵⁾.

وأما تضميناً، أي: الاستدلال بالتلازم في التفسير فجُلّ التفاسير قد احتوته، وأكثر المفسرون من الاحتجاج به في المسائل التكليفية والعقدية والمعنوية واللغوية، وسوف يحاول الباحث من خلال بحثه دراسة هذا الصنف من الاستدلال وبيان أهميته في ترجيح أقوال

(1) المرجاني، التعريفات، (ص: 229-230).

(2) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، (35/1).

(3) السيوطي، معترك الأقران في إعجاز القرآن، (100/3)، يؤيد: أنه ليس لله ولد؛ فلزم أنه لا صحة لعبادة المعدوم.

(4) ينظر: الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، (222/3).

(5) الصالح، صبحي، مباحث في علوم القرآن، (ص: 155).

المفسرين من خلال دراسة الاستدلال بالتلازم عند ابن جرير وأثره في ترجيح معنى الأحرف السبعة.

ثالثاً: معنى تكامل القراءات القرآنية:

1. التكامل في اللغة:

الكامل: هو التمام، فهما مترادفان، وتكامل الشيء وتكَمَّل ككَمَّل، وأكمله واستكملته وكَمَّلته: أتمه وجَمَّله (1). وتكامل يتكامل، تَكَامُلًا، فهو متكامل، وتكاملت الأشياء: كَمَّل بعضها بعضًا بحيث لم تحتج إلى ما يُكَمِّلها من خارجها (2).

2. المقصود بتكامل المعنى بين القراءات

دلالة كل قراءة على جزء من المراد بحيث يكون المعنى تامًا بمجموع القراءات عند الجمع بينها، فتتعاضد القراءات جميعًا في بيان المراد من الجملة. أو هو اشتمال كل قراءة على جملة من المعاني تتضافر فيما بينها لتسهم في بناء المعنى المنشود، ومن هذه المعاني ما هو خاص بكل قراءة، ومنها ما هو مشترك فيما بينها. قال أبو شامة المقدسي: "ولم تزل العلماء تستنبط من كل حرف يقرأ به قارئ معنى لا يوجد في قراءة الآخر" (3).

3. الفرق بين تلازم معاني القراءات وتكامل معانيها:

الفرق بين دليل التلازم وبين تكامل القراءات أن دليل التلازم له صور وأنواع عديدة، فقد يستعمل في بعض المواضع لتقرير وجود تعارض بين معنيين أو لفظين، لأسباب وعلل مانعة، سواء كانت عقلية أو ذهنية، أو غير ذلك، وأمَّا التكامل فهو نوع من الاحتجاج للقراءات القرآنية يتوافق مع اصطلاح اختلاف التنوع، فمن خلاله ينظر إلى القراءات في الموضوع الواحد على أنها تؤدي معنى متكاملًا لا تعارض فيه، وهذه أبرز الفروق بينهما، والله

(1) ينظر: الرازي، مختار الصحاح، (273)، ابن منظور، لسان العرب، (598/11).

(2) ينظر: عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، (1959/3).

(3) ينظر: أبو شامة، إبراز المعاني من حرز الأمان، الناشر، (ص: 772).

أعلم.

المطلب الثاني: المراد بالأحرف السبعة عند ابن جرير:

الأحرف جمع حرف، والحرف في اللغة: الطرف، وحرف كل شيء: طرفه ووجهه، وحافته وحده وناحيته، والحرف أيضا: واحد حروف التهجي، كأنه قطعة من الكلمة⁽¹⁾. وأما في الاصطلاح فقد اختلف علماء التفسير وعلوم القرآن في تعريف المراد بالأحرف السبعة، على نحو أربعين قولاً:

قال السيوطي: "اختلفَ على معنى هذا الحديث على نحو أربعين قولاً"⁽²⁾، ثم شرع في بسطها والتعليق عليها ولا حاجة لذكر ذلك هنا، وإنما موجز كلامه أنها معاني يكمل بعضها بعض، أقرّبها وضوحاً ما ذهب إليه أبو عمرو الداني، أنها:

1. سبعة أوجه من اللغات، قال: "...فلهذا سمى النبي ﷺ هذه الأوجه المختلفة من القراءات، والمتغاير من اللغات أحرفاً، على معنى أن كل شيء منها وجه"⁽³⁾.
 2. أن يكون مسمى القراءات أحرفاً، على طريق السعة، كعادة العرب في تسميتهم الشيء باسم ما هو منه، وما قاربه وجاوره، وكان كسبب منه، وتعلق به ضرراً من التعلق، كتسميتهم الجملة باسم بعض منها، قال: "...فلذلك سمى ﷺ بالقراءة حرفاً، وإن كان كلاماً كثيراً من أجل أن منها حرفاً من غير نظمه، أو كسر، أو قلب إلى غيره، أو أميل، أو زيد أو نقص منه، على ما جاء في المختلف فيه من القراءة؛ فسمى القراءة إذا كان ذلك الحرف فيها حرفاً، على عادة العرب في ذلك واعتماداً على استعمالها"⁽⁴⁾.
- وهذان الوجهان يحتملان جميع الأوجه التي ذهب إليها من عرف الأحرف السبعة إما صراحة أو تضميناً، ونقل السيوطي عن ابن حبان أنه قال: "...فهذه خمسة وثلاثون قولاً

(1) ينظر: ابن دريد، جهرة اللغة، (517/1).

(2) ينظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، (1/164).

(3) أبو علي الفارسي، الحجة للقراء السبعة، (المقدمة/5).

(4) الفارسي، الحجة للقراء السبعة، (المقدمة/5).

لأهل العلم واللغة في معنى إنزال القرآن على سبعة أحرف، وهي أقاويل يشبه بعضها بعضاً وكلها محتملة وتحتل غيرها". إلا أن بعضها أقرب من بعض لقربه من مستنده، وبعضها أضعف لبعده دليلاً، قال المرسي⁽¹⁾: "هذه الوجوه أكثرها متداخلة، ولا أدري مستندها ولا عمن نقلت، ولا أدري لم خص كل واحد منهم هذه الأحرف السبعة بما ذكر مع أن كلها موجودة في القرآن فلا أدري معنى التخصيص"⁽²⁾.

وهو المذهب الذي كان عليه ابن جرير الطبري، وبسط له باب في مقدمته قرر فيه الشواهد والاستقراء الذي تقرر من خلاله أن المراد بالأحرف السبعة إنما هي سبع لغات من اللغات التي جرت عليها ألسنة العرب، قال: "... بل الأحرف السبعة التي أنزل الله بها القرآن، هنّ لغات سبع، في حرف واحد، وكلمة واحدة، باختلاف الألفاظ واتفاق المعاني، كقول القائل: هلم، وأقبل، وتعال، وإليّ، وقصدي، ونحوي، وقربي، ونحو ذلك، مما تختلف فيه الألفاظ بضروب من المنطق وتتفق فيه المعاني، وإن اختلفت بالبيان به الألسن، كالذي رَوَيْنَا آنفًا عن رسول الله ﷺ، وعمن روينَا ذلك عنه من الصحابة، أن ذلك بمنزلة قولك: هلمّ وتعال وأقبل، وقوله: (ما ينظرون إلا زقية)⁽³⁾، و ﴿إِلَّا صِيحَةً﴾ [يس:29]"⁽⁴⁾.

وقد أراد -رحمه الله تعالى- أن يقرر لهذا القول من خلال تأويله للمأثور عن النبي ﷺ وما تلازم مع مؤدى هذه النصوص، ويمكن إيضاح ذلك من خلال المباحث الآتية:

- (1) هو: أبو العباس أحمد بن عمر بن محمد الأنصاري المرسي الصوفي، (المتوفى: 686 هـ)، ينظر: الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قَائِمَاز، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام (584/15).
- (2) نسب السيوطي هذا القول لأبي العباس المرسي، ينظر: السيوطي، الإتيقان في علوم القرآن، (164/1-176).
- (3) هذه قراءة شاذة نسبها ابن جرير وغيره لابن مسعود رضي الله عنه، ينظر: الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان في تأويل القرآن، (57/1-58)، مكّي، الهداية إلى بلوغ النهاية، (9/6025)، ابن عطية، المحرر الوجيز، (4/452).
- (4) الطبري، جامع البيان، (57/1-58).

المبحث الأول

احتجاج ابن جرير بعلّة التلازم بين المدلول اللغوي والمعنوي:

أصل احتجاج الطبري -رحمه الله- لهذا النوع من التلازم أنه في تعريفه للأحرف السبعة اتكأ على أربعة مؤديات سار عليها في توجيه القراءات القرآنية في جميع تفسيره جامع البيان، وهي:

الأول: أن الأحرف السبعة التي أنزل بها القرآن هي سبع لغات متفرقة في القرآن، لغات مختلفة في كلمة واحدة باتفاق المعاني، وهو القول الذي ذهب إليه.

الثاني: أن المقروء به حرف واحد، وأن الستة الأحرف الأخرى لم تعد موجودة.

الثالث: أن الحرف الواحد المقروء به جامع لكل المعاني والتكاليف التي تضمنتها جميع الأحرف السبعة.

الرابع: أن الاختلاف في القراءات القرآنية اختلاف في مؤدى الحرف الواحد لعل لغوية أو معنوية، وإن زيد في مدلول بعض القراءات على بعضها، إلا أنها زيادة تضمين لا تضاد، ويمكن بيان رأيه هذا من خلال تعليقه -رحمه الله- على بعض الآثار المروية في الأحرف السبعة، ومنها:

1. تقرير أن جميع الأحرف نزلت بلسان عربي، وليس في القرآن عجمة خالصة، قال في مقدمته: "...وذلك أنه غير جائز أن يُتوهم على ذي فطرة صحيحة، مقرّ بكتاب الله - من قد قرأ القرآن وعرف حدود الله- أن يعتقد أنّ بعض القرآن فارسي لا عربيّ، وبعضه نبطي لا عربيّ، وبعضه روميّ لا عربيّ، وبعضه حبشي لا عربيّ، بعد ما أخبر الله تعالى ذكره عنه أنه جعله قرآناً عربيّاً؛ لأن ذلك إن كان كذلك فليس قولُ القائل: القرآن حبشيّ أو فارسيّ، ولا نسبةً من نسبه إلى بعض ألسن الأمم التي بعضه بلسانه دون العرب بأولى بالتطويل من قول القائل: هو عربيّ، ولا قولُ القائل: هو عربيّ بأولى بالصّحة والصواب من قول ناسبه إلى بعض الأجناس التي ذكرنا، إذ كان الذي بلسان

- غير العرب من سائر ألسن أجناس الأمم فيه، نظير الذي فيه من لسان العرب" (1).
2. عنوان لاتفاق معاني الأحرف السبعة على العموم، فقال: "القول في البيان عن اتفاق معاني أي القرآن، ومعاني منطق مَنْ نزل بلسانه القرآن من وَجْه البيان والدلالة على أن ذلك من الله - تعالى ذكره - هو الحكمة البالغة، مع الإبانة عن فضل المعنى الذي به بآين القرآن سائر الكلام" (2)، ثم قال: "... بل الأحرف السبعة التي أنزل الله بها القرآن هن لغات سبع في حرف واحد وكلمة واحدة، باختلاف الألفاظ واتفاق المعاني، كقول القائل: هلم، وتعال، وأقبل، وإلي، وقصدي، ونحوي، وقربي، ونحو ذلك مما تختلف فيه الألفاظ، بضروب من المنطق، وتتفق فيه المعاني، وإن اختلفت بالبيان به الألسن" (3).
3. قال في تقرير عدم وجود الأحرف السبعة: "... لم تنسخ" (4) فترفع، ولا ضيعتها الأمة وهي مأمورة بحفظها، ولكن الأمة أمرت بحفظ القرآن وحُيِّرت في قراءته وحفظه بأي تلك الأحرف السبعة شاءت، كما أمرت إذا هي حثت في يمين وهي موسرة أن تكفر بأي الكفارات الثلاث شاءت: إما بعق، أو إطعام، أو كسوة، فلو أجمع جميعها على التكفير بواحدة من الكفارات الثلاث، دون حظرها التكفير بأي الثلاث شاء المكفر كانت مصيبةً حكم الله، مؤديةً في ذلك الواجب عليها من حق الله، فكذلك الأمة أمرت بحفظ القرآن وقراءته، وحُيِّرت في قراءته بأي الأحرف السبعة شاءت، فرأت لعله من العلل، أو جبت عليها الثبات على حرف واحد، قراءته بحرف واحد، ورفض القراءة بالأحرف الستة الباقية، ولم تحظر قراءته بجميع حروفه على قارئه بما أذن له في قراءته به" (5).

(1) الطبري، جامع البيان، (1/ 18-19).

(2) الطبري، جامع البيان، (1/ 8).

(3) الطبري، جامع البيان، (1/ 57-58).

(4) أي الأحرف الستة.

(5) الطبري، جامع البيان، (1/ 58).

فهذه ثلاثة محاور جعلها ابن جرير علة التلازم بين اتفاق معاني القراءات القرآنية التي رأى أنها بمعنى واحد، ومن الأمثلة على ذلك ما يأتي:

- اختلاف القراءة في قوله تعالى: ﴿ وَأَوْزَنَّا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضَعُونَ مَشْرُوقِ الْأَرْضِ وَمَعْرِبِهَا الَّتِي بَرَكْنَا فِيهَا وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَى عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا وَدَمَرْنَا مَا كَانَتْ يَصْغَحُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُوا يَعْرِشُونَ ﴾ [الأعراف: 137]، حيث قرأ أبو بكر -شعبة- وابن عامر: (يَعْرِشُونَ) في الأعراف والنحل: بضم الراء، وقرأ الباقر: بكسرها⁽¹⁾.

احتج الطبري لهاتين القراءتين بعلتين أساسيتين، هما: اللغة، وتوافق معاني الأحرف السبعة، فقال: "...وهما لغتان مشهورتان في العرب، يقال: عَرَشَ يَعْرِشُ وَيَعْرِشُ⁽²⁾، فإذا كان ذلك كذلك، فبأيتهما قرأ القارئ فمصيب؛ لاتفاق مَعْنِي ذلك، وأتخما معروفان من كلام العرب... غير أن أحبَّ القراءتين إليّ كسر الراء؛ لشهرتها في العامة، وكثرة القراءة بها، وأتخا أصحَّ اللغتين"⁽³⁾.

وإلى نحو قوله ذهب كثير من المفسرين وموجهي القراءات في هذه القراءة ونظائرها، كابن خالويه⁽⁴⁾، والأزهري⁽⁵⁾، والفارسي⁽⁶⁾، وابن زنجلة⁽⁷⁾ وغيرهم.

إلا أنه في بعض القراءات ذهب إلى أنها مما اختلف في لفظه دون معناه، حيث أشار لوجود فارق دلالة معنوية في بعض القراءات، إما لعدة لفظية كزيادة في المبنى الملازم لزيادة

- (1) ينظر: الداني، التيسير في القراءات السبع، (ص: 113)، ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، (271/2). (يذكر البيانات كاملة عند أول ذكر لها في الهامش)
- (2) ينظر: الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، (1010/3).
- (3) الطبري، جامع البيان، (79/13).
- (4) ينظر: ابن خالويه، الحجة في القراءات السبع، (ص: 162).
- (5) ينظر: الأزهري، معاني القراءات، (421 / 1).
- (6) ينظر: أبو علي الفارسي، الحجة للقراء السبعة، (75 / 4).
- (7) ابن زنجلة، حجة القراءات، (ص: 392).

عن فعل يشملها حكمه، ويوصف كل واحد منهما بأنه قد مس صاحبه، كما يقال: نكح الرجل المرأة ونكحته، وفي المثل: انكحيني وانظري، ثم إن فاعلًا أيضًا قد جاء بمعنى فَعَل، نحو عاقبت اللصَّ وطارقت النعل، فيجوز أن يكون هذا منه⁽¹⁾.

وأما حجة من قرأ بحذف الألف فذهب إلى أن الرجل هو المنفرد بالمسيس، والمختص بالفعل والمرأة مطاوعة له، وهو قول ابن خالويه⁽²⁾، وأبي الليث السمرقندي⁽³⁾، وأبي حيان الأندلسي⁽⁴⁾.

وأما بعض المفسرين مثل الزمخشري وابن عاشور، وغيرهما، فلم يفرقا بين اللفظين، وإنما جعلاهما بمعنى واحد⁽⁵⁾.

وهذا يدل على اكتمال معاني القراءتين وملازمة كل قراءة لمعنى الأخرى لعلّة كونهما لغتين:

فالأولى: تحمل الزوج المسؤولية كاملة؛ لأنه القائم على شؤون الأسرة.

والثانية: تحمل كلا الطرفين المسؤولية عند الإخلال بحقوق الآخر.

1- وهذا المعنى من التلازم بينة اللغوية بين القراءات صرح به الطبري في بعض

المواضع كما في توجيه قوله تعالى: ﴿ مَا نُنزِّلُ الْمَلَائِكَةَ إِلَّا بِالْحَقِّ ﴾ [الحجر: 8]⁽⁶⁾، قال معللاً

(1) ينظر: ابن أبي مريم، الموضح في وجوه القراءات وعللها، (329/1-330).

(2) ينظر: ابن خالويه، الحجة في القراءات السبع، (ص: 98).

(3) ينظر: السمرقندي، بحر العلوم، (212/1).

(4) ينظر: أبو حيان، البحر المحيط في التفسير، (240/2).

(5) ينظر: الزمخشري، الكشاف، (462/1)، ابن عاشور، التحرير والتنوير، (457/2).

(6) فقرأ حمزة والكسائي وخلف وحفص: (تُنزِّلُ)، بنونين الأولى مضمومة والثانية مفتوحة وكسر الزاي،

ونصب (الملائكة)، وروى أبو بكر -شعبة-: (تُنزَّلُ) بالتاء مضمومة وفتح النون والزاي، ورفع (الملائكة)،

وقرأ الباقون كذلك إلا أنهم فتحوا التاء، أي: (تَنزَّلُ)، ينظر: الداني، التيسير في القراءات السبع، (ص:

75)، ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، (301/2).

لتلازم معاني القراءات المختلفة: "...وكلّ هذه القراءات الثلاث متقاربات المعاني؛ وذلك أن الملائكة إذا نزلها الله على رسول من رسله تنزلت إليه، وإذا تنزلت إليه، فإنما تنزل بإنزال الله إياها إليه، فبأي هذه القراءات الثلاث قرأ ذلك القارئ فمصيب الصواب في ذلك"⁽¹⁾.

وقد أنكر -رحمه الله تعالى- على من فرق بين بعض القراءات وجعل بينهما لون تعارض لانتفاء اللازم الموجب لهذا التعارض، كما احتج لمعنى المواعدة ومن تكون منه في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ وَعَدْنَا مُوسَىٰ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِن بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ﴾ [البقرة: 51]⁽²⁾، قال: "اختلفت القراءات في قراءة ذلك، فقرأ بعضهم: (واعدنا) بمعنى أن الله تعالى واعد موسى موافاة الطور لمناجاته، فكانت المواعدة من الله لموسى، ومن موسى لربه، وكان من حجتهم على اختيارهم قراءة (واعدنا) على (واعدنا) أن قالوا: كل اتعاد كان بين اثنين للالتقاء والاجتماع، فكل واحد منهما مواعد صاحبه ذلك. فلذلك -زعموا- وجب أن يُقضى لقراءة من قرأ (واعدنا) بالاختيار على قراءة من قرأ (واعدنا)⁽³⁾. إلى أن قال مفصلاً: "...والصواب عندنا في ذلك من القول: أنهما قراءتان قد جاءت بهما الأمة وقرأت بهما القراء، وليس في القراءة بإحدهما إبطال معنى الأخرى، وإن كان في إحدهما زيادة معنى على الأخرى من جهة الظاهر والتلاوة، فأما من جهة المفهوم بهما فهما متفتتان"⁽⁴⁾.

وعلة تلازم معنى القراءتين عنده أن من أخبر عن شخص أنه وعد غيره اللقاء، فمعلوم أن الموعود واعد صاحبه بالمقابلة، أي: مثل الذي وعده من ذلك صاحبه، إذا كان التواعد عن اتفاق منهما، حيث قال موضحاً هذا المعنى: "...ومعلوم أن موسى صلوات الله عليه لم

(1) الطبري، جامع البيان، (67 / 17).

(2) قرأ أبو عمرو وأبو جعفر ويعقوب: (واعدنا) بحذف الألف، وقرأ الباقر: (واعدنا) بإثباتها، ينظر: الداني، التيسير في القراءات السبع، (ص: 73)، ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، (2 / 212)، سيأتي تفصيل أقوال موجهي القراءات فيها قريباً.

(3) الطبري، جامع البيان، (2 / 58).

(4) الطبري، جامع البيان، (2 / 58-59).

يَعِدُهُ رَبُّهُ الطُّورَ إِلَّا عَنِ رِضَا مُوسَىٰ بِذَلِكَ، إِذْ كَانَ مُوسَىٰ غَيْرَ مُشْكُوكٍ فِيهِ أَنَّهُ كَانَ بِكُلِّ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ رَاضِيًا، وَإِلَىٰ مَحَبَّتِهِ فِيهِ مَسَارِعًا. وَمَعْقُولٌ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَىٰ لَمْ يَعِدْ مُوسَىٰ ذَلِكَ، إِلَّا وَمُوسَىٰ إِلَيْهِ مُسْتَجِيبٌ... فَبَأَيِّ الْقَرَاءَتَيْنِ مِنْ (وَعَدَ) وَ(وَأَعَدَ) قَرَأَ الْقَارِئُ، فَهُوَ لِلْحَقِّ فِي ذَلِكَ - مِنْ جِهَةِ التَّأْوِيلِ وَاللُّغَةِ - مُصِيبٌ، لَمَا وَصَفْنَا مِنَ الْعَلَلِ قَبْلَ (1).

(1) الطبري، جامع البيان، (60/2).

المبحث الثاني

احتجاج ابن جرير بالتلازم السببي وأثره في الترجيح بين القراءات

الالتفات⁽¹⁾، والسياق العام للنص القرآني كانا من أبرز العوامل التي أدت إلى ترجيح ابن جرير الطبري بعض القراءات على بعض؛ ملازمة كل قراءة من القراءات لوجه من المعاني، وقد تنوع منهج ابن جرير - رحمه الله تعالى - في هذا القسم من الاحتجاج بالتلازم السببي سواء كان معنوياً أو لغوياً، ومن الأمثلة الدالة على ذلك ما أورده في توجيه القراءات القرآنية في قوله تعالى: ﴿وَمَا اللَّهُ بِغَفِيلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: 85]، حيث قرأ نافع وابن كثير ويعقوب وخلف وأبو بكر (يعملون) بالغيب، وقرأ الباقر بالخطاب⁽²⁾، قال أبو منصور الأزهري: "مَنْ قَرَأَ (يعملون) فعلى الإخبار عنهم، وَمَنْ قَرَأَ بالتاء فهو مخاطبة لهم"⁽³⁾. أي: على الالتفات من الإخبار إلى الخطاب والتكليم.

قال ابن جرير: "... اختلف القُرَاءَةُ في قراءة ذلك. فقرأه بعضهم: (وما الله بغافل عما

(1) الالتفات لغة من اللفت: وهو الصرف والتحويل، وفي الاصطلاح: "هو انصراف المتكلم عن المخاطبة إلى الإخبار، وعن الإخبار إلى المخاطبة، وما يشبه ذلك، وقيل: الانصراف من معنى يكون فيه إلى معنى آخر" وعرفه الزركشي بأنه: "هو نقل الكلام من أسلوب إلى أسلوب آخر؛ تطرية واستدرازا للسامع، وتجديداً لنشاطه، وصيانة لخاطرة من الملل والضجر بدوام الأسلوب الواحد على سمعه"، وهو نوع من أنواع التنفين، وقد ذكر الزمخشري الالتفات في كشفه، مقروناً بالتنفين قال: "الالتفات في علم البيان قد يكون من الغيبة إلى الخطاب، ومن الخطاب إلى الغيبة، ومن الغيبة إلى التكلم". ينظر: الرازي، معجم مقاييس اللغة، (258/5)، ابن المعتز، البديع في البديع، (ص: 33)، الزركشي، البرهان في علوم القرآن، (314/3)، ابن عاشور، التحرير والتنوير، (116/1). وينظر: علي، د. ناجي حسين صالح، أثر الالتفات وأنواعه وصوره في أهمية أسلوب الالتفات وأثره في توجيه القراءات القرآنية (دراسة تحليلية)، مجلة البرهان، 3: 2، (90-115).

(2) انظر: الداني، التيسير في القراءات السبع، (ص: 74)، ابن الجزري، النشر في القراءات العشر، (2/ 218).

(3) الأزهري، معاني القراءات، (1/ 157).

يعملون) بـ (الياء)، على وجه الإخبار عنهم... وقرأه آخرون: (وما الله بغافل عما تعملون) بـ (التاء) على وجه المخاطبة⁽¹⁾.

وبعد أن ذكر حجة كل قراءة ذكر أسباب ترويجه لقراءة (يعملون) بالياء، قال: "...وأعجب القراءتين إلى قراءة من قرأ بـ (الياء)، اتباعاً لقوله: ﴿فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ﴾ [البقرة:85]، ولقوله: ﴿وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ﴾ [البقرة:85]؛ لأن قوله: ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ﴾ [البقرة:85]، فاتباعه الأقرب إليه، أولى من إلحاقه بالأبعد منه، والوجه الآخر غير بعيد من الصواب"⁽²⁾.

وأكثر من هذا المثال وضوحاً احتجاجه لبعض القراءات المتجاوزة وملازمة كل واحدة للأخرى لفظاً ومعنى، كما في تفصيله لأسباب تقديم بعض القراءات على بعض في قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ وَيَسَّ إِلَيْهَا آُلُ عِمْرَانَ:12﴾، حيث قرأ: حمزة والكسائي وخلف: (سيغلبون ويحشرون): بـ (الياء) على الغيب فيهما، والباقون: (سُغْلِبُونَ وَتُحْشَرُونَ)، بـ (التاء) على الخطاب⁽³⁾.

قال ابن جرير مرجحاً قراءة التاء: "...والذي نختار من القراءة في ذلك، قراءة من قرأه بالتاء، بمعنى: قل يا محمد للذين كفروا من يهود بني إسرائيل الذين يتبعون ما تشابه من آي الكتاب الذي أنزلته إليك ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله: ﴿سَتُغْلَبُونَ وَتُحْشَرُونَ إِلَىٰ جَهَنَّمَ﴾ [آل عمران:12]"⁽⁴⁾.

ثم ذكر سبب الترجيح وعلله بتوافق السياق لفظاً ومعنى فقال: "...وإنما اخترنا قراءة ذلك كذلك، على قراءته بالياء؛ لدلالة قوله: ﴿قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا﴾ [آل

(1) الطبري، جامع البيان، (2/315).

(2) الطبري، جامع البيان، (2/316).

(3) الداني، التيسير في القراءات السبع، (ص: 86)، ابن الجزري، النشر، (2/238).

(4) الطبري، جامع البيان، (6/227).

عمران:13]، على أنهم بقوله: (ستغلبون)، مخاطبون خطابهم بقوله: (قد كان لكم)، فكان إحقاق الخطاب بمثله من الخطاب، أولى من الخطاب بخلافه من الخير عن غائب⁽¹⁾.
فهذا وجه من أوجه التلازم السببي الذي تلازم في اختيار القراءات على اعتبار التلازم اللفظي في السياق العام للنص القرآني.

(1) الطبري، جامع البيان، (6/227).

المبحث الثالث

احتجاج ابن جرير بتلازم المتعارضين

في بعض القراءات القرآنية أشكل توجيه بعض المعاني التي حملت عليها القراءات لتضاد بعض العوامل أو مؤداها، أي: أنه لزم أن تحمل المعاني على وجه دون الآخر وترجيح قراءة على قراءة أخرى، وهو ما يمكن توصيفه بأنه تلازم تضاد، وقد اعتبره ابن جرير مرجحاً لبعض القراءات على بعض، ومن الأمثلة على ذلك:

ما أورده في القراءات الواردة في قوله تعالى: ﴿ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ بِالْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَا تُسْئَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ ﴾ [البقرة: 119]، حيث قرأ نافع ويعقوب: بفتح التاء وجزم اللام على النهي، وقرأ الباقون: بضم التاء والرفع على الخبر⁽¹⁾.

وفي معنى الآية على اعتبار اختلاف القراءات في (تسأل) بفتح التاء وضمها معنيان، اختلف العلماء في أحدهما فجعله البعض من المشكل الذي يتوافق مع سياق النص القرآني:

الأول: احتج من قرأ: (وَلَا تُسْأَلُ) بِفَتْحِ التَّاءِ وَالْجُزْمِ: عَلَى النَّهْيِ، بِمَا رُوِيَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ: "لَيْتَ شِعْرِي مَا فَعَلَ أَبُوَي فَنَزَلَتْ: ﴿ وَلَا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ ﴾ فَتَنَاهَا اللَّهُ عَنِ الْمَسْأَلَةِ"⁽²⁾ (3).

والثاني: احتج من قرأ (وَلَا تُسْأَلُ) بِرَفْعِ التَّاءِ وَاللَّامِ، بِمُوَافَقَةِ السِّيَاقِ، قَالَ ابْنُ زَيْنَلَةَ (ت: 403هـ) فِي رَفْعِ اللَّامِ فِي هَذِهِ الْقِرَاءَةِ: "...وَرَفَعَهُ مِنْ وَجْهَيْنِ: أَحَدُهُمَا أَنْ يَكُونَ ﴿ وَلَا تُسْأَلُ ﴾ اسْتِثْنَاءً، كَأَنَّهُ قِيلَ وَلَسْتَ تَسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ كَمَا قَالَ: ﴿ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلْغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ ﴾ [الرعد: 40]، وَالْوَجْهَ الثَّانِي عَلَى الْحَالِ، فَيَكُونُ الْمَعْنَى: وَأَرْسَلْنَاكَ غَيْرَ سَائِلٍ

(1) الداني، التيسير في القراءات السبع، (ص: 76)، ابن الجزري، (221/2).

(2) ينظر: الواحدي، أسباب نزول القرآن، (ص: 39).

(3) ابن زنجلة، حجة القراءات، (ص: 111-112).

عن أصحاب الجحيم"⁽¹⁾.

وهذا الذي ذهب إليه ابن زنجلة هو الوجه المختار عند ابن جرير؛ لأنه يرى أن المعنى الأول مشكل من حيث تعلقه بالسياق، وضعف الأثر الوارد في سبب نزول الآية، قال مفصلاً تلازم المعاني المرجحة: "...والصواب عندي من القراءة في ذلك قراءة من قرأ بالرفع، على الخبر؛ لأن الله جلّ ثناؤه قص قصص أقوام من اليهود والنصارى، وذكر ضلالتهم، وكفرهم بالله، وجراءتهم على أنبيائه، ثم قال لنبيه ﷺ: (إنا أرسلناك) يا محمد (بالحق بشيراً) من آمن بك واتبعك ممن قصصت عليك أنباءه ومن لم أقصص عليك أنباءه، (ونذيراً) من كفر بك وخالفك، فبلغ رسالتي، فليس عليك من أعمال من كفر بك بعد إبلاغك إياه رسالتي تبعة، ولا أنت مسئول عما فعل بعد ذلك"⁽²⁾.

ثم نصّ على سبب تضعيف معنى القراءة الأولى رغم أنها متواترة، فقال: "... ولم يجز لمسألة رسول الله ﷺ به عن أصحاب الجحيم ذكر، فيكون لقوله: ﴿وَلَا تُسْأَلُ عَنْ أَصْحَابِ الْجَحِيمِ﴾ [البقرة: 119] وجه يوجه إليه، وإنما الكلام موجه معناه إلى ما دل عليه ظاهره المفهوم، حتى تأتي دلالة بينة تقوم بها الحجة، على أن المراد به غير ما دل عليه ظاهره، فيكون حينئذ مسلماً للحجة الثابتة بذلك، ولا خبر تقوم به الحجة على أن النبي ﷺ نُهي عن أن يسأل في هذه الآية عن أصحاب الجحيم، ولا دلالة تدل على أن ذلك كذلك في ظاهر التنزيل، والواجب أن يكون تأويل ذلك الخبر على ما مضى ذكره قبل هذه الآية، وعمن ذكر بعدها من اليهود والنصارى وغيرهم من أهل الكفر، دون النهي عن المسألة عنهم"⁽³⁾.

والظاهر الذي عليه أكثر المفسرين أن المعنيين صحيحين لا تعارض بينهما، ولا وجه لإسقاط أحدهما، والله أعلم.

(1) ابن زنجلة، حجة القراءات، (ص: 111-112).

(2) الطبري، جامع البيان، (2/559-560).

(3) الطبري، جامع البيان، (2/559-560).

- ومنه أيضا ما جاء في توجيهه للقراءات في قوله تعالى: ﴿فَلَقَّحَ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: 37]، حيث اختلف القراء فيها، فقرأ ابن كثير: بنصب (آدم) ورفع (كلمات)، وقرأ الباقون: برفع (آدم)، ونصب (كلمات) بكسر التاء⁽¹⁾.
وجمهور الموجهين والمفسرين على أن القراءتين بمعنى واحد، وحجتهم أن من لقيته فقد لقيك، وما نالك فقد نلت⁽²⁾.

قال الزركشي: "...وجعل ابن الضائع منه: ﴿فَلَقَّحَ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ﴾ قال: فآدم صلوات الله على نبينا وعليه هو المتلقي للكلمات حقيقة، ويقرب أن ينسب التلقي للكلمات؛ لأن من تلقى شيئا أو طلب أن يتلقاه فلقاه فلقبه كان الآخر أيضا قد طلب ذلك؛ لأنه قد لقيه، قال: ولقرب هذا المعنى قرئ بالقلب"⁽³⁾.

إلا أن ابن جرير وغيره لا يرون هذا من باب القلب، بل يعتبرونه من التعارض والتضاد بين معاني القراءات، قال ابن جرير في توجيه هاتين القراءتين: "...وقد قرأ بعضهم: ﴿فَلَقَّحَ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ﴾، فجعل الكلمات هي المتلقية آدم، وذلك وإن كان من وجهة العربية جائزا... فغير جائز عندي في القراءة إلا رفع (آدم) على أنه المتلقي للكلمات؛ لإجماع الحجة من القرأة وأهل التأويل من علماء السلف والخلف على توجيه التلقي إلى آدم دون الكلمات، وغير جائز الاعتراض عليها فيما كانت عليه مجمعة، بقول من يجوز عليه السهو والخطأ"⁽⁴⁾.
وليس هذا المذهب بوجيه؛ لأن القراءتين متواترتان، فلا وجه لإسقاط أيٍّ منهما بحال، فهما كالدليلين⁽⁵⁾، فإن لم يؤثر في المعنى فلا شك أن لهما مدلولات لغوية أو بيانية أو

(1) الداني، التيسير، (ص: 73)، ابن الجزري، النشر، (211/2)

(2) ينظر: ابن زنجلة، حجة القراءات، (ص: 94)، العكبري، التبيان في إعراب القرآن (54/1).

(3) الزركشي، البرهان في علوم القرآن، (290/3).

(4) الطبري، جامع البيان، (542/1).

(5) ينظر: ابن عطية، المحرر الوجيز، (130/1)، ابن الجوزي، زاد المسير، (57/1)، القرطبي، الجامع

لأحكام القرآن، (326/1).

نحوية أو صوتية أو غير ذلك، وقد دلت قراءة الرفع في (آدم) ونصب (كلمات) على أن آدم هو الفاعل المتلقي للكلمات، ودلت قراءة النصب في (آدم) ورفع (كلمات) على أن النصب في آدم على المفعولية، أي: أن الكلمات هي الفاعلة، والمعنى واحد، قال ابن خالويه: "...فالحجة لمن رفع آدم: أن الله تعالى لما علم آدم الكلمات فأمره بمن تلقاهن بالقبول عنه، والحجة لمن نصب آدم أن يقول: ما تلقاك فقد تلقيته وما نالك فقد نلته، وهذا يسميه النحويون: المشاركة في الفعل"⁽¹⁾.

فدّل فعل التلقي على المشاركة، أي: طلب آدم للمغفرة، وإلهام الله له وتوفيقه له بقول الكلمات الموجبة لها، فلا تضاد بين المعنيين، ولا يلزم من ثبوت إحداها انتفاء الأخرى، والله أعلم.

- ومن ذلك أيضا احتجاج ابن جرير بالتضاد والتعارض بين معاني القراءات القرآنية في قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْتَفِعٌ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمَا آكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ [البقرة: 219] الآية. حيث قرأ حمزة والكسائي: (كثير) بالثاء، وقرأ الباقون: (كبير) بالباء⁽²⁾، وأجمعوا على الباء في قوله: ﴿وَإِنَّهُمَا آكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾⁽³⁾.

قال ابن خالويه: "...يقرأ بالباء والثناء، فالحجة لمن قرأ بالباء: قوله بعد ذلك: ﴿وَإِنَّهُمَا آكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾، ولم يقل: أكثر، والحجة لمن قرأ بالثناء: أنه لما وقع اللفظ على أعداد وهي: الخمرة المشروبة، والميسر - وهو القمار - كانت الثاء في ذلك أولى، ودليله: قوله تعالى: ﴿وَلَا أَدْنَىٰ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرُ﴾ [المجادلة: 7]، ولم يقل: أكبر"⁽⁴⁾.

فدلت قراءة (كبير) بالباء على عظم الإثم وكبره الذي في ذاته، ودلت قراءة (كثير)

(1) ابن خالويه، الحجة، (ص: 75).

(2) انظر: الداني، التيسير، (ص: 195)، ابن الجزري، النشر، (227/2).

(3) ينظر: الداني، جامع البيان في القراءات السبع، (912/2).

(4) ابن خالويه، الحجة، (ص: 96).

بالثناء على كثرة العدد في الآثام المصاحبة للخمر والميسر، وهذا رأي جمهور الموجهين والمفسرين⁽¹⁾، قال أبو حيان: "...وقد ذكر بعض الناس ترجيحًا لكل قراءة من هاتين القراءتين على الأخرى، وهذا خطأ؛ لأن كلا من القراءتين كلام الله تعالى، فلا يجوز تفضيل شيء منه على شيء من قبل أنفسنا، إذ كله كلام الله تعالى"⁽²⁾.

إلا أن بعض المفسرين يرى أن بين القراءتين تعارضًا يلزم تقديم معنى إحداهما على معنى الأخرى، ومنهم ابن جرير، قال: "...وأولى القراءتين في ذلك بالصواب قراءة من قرأه بالباء: ﴿قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ﴾؛ لإجماع جميعهم على قوله: ﴿وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾، وقراءته بالباء، وفي ذلك دلالة بيّنة على أن الذي وُصف به الإثم الأول من ذلك، هو العظم والكبر، لا الكثرة في العدد، ولو كان الذي وُصف به من ذلك الكثرة، لقليل: وإثمه أكبر من نفعهما"⁽³⁾.

فقد احتج لهذا التضاد بحجتين، إجماع القراء، والتعارض بين (كثير) و(كبير)، وكلا الوجهين ليس فيه حجة ظاهرة للقول بلزوم منع أحد المعنيين، وقبول الآخر، فأما حجة الإجماع فتردّ بأن القراءتين متواترتان، فلا فرق بينهما من حيث الحجية، وأما التضاد والتعارض بين (كبير) و(كثير) فلا حجة فيه أيضًا من وجوه، الأول: أن كل واحد منهما يحتمل معنى الآخر، ولو تضمنيًا، وكل واحد منهما يكمل معنى الآخر، والثاني: أن (كبير) يفيد عظيم الإثم، و(كثير) يفيد الكثرة في العدد، وقد استعملهما القرآن في مواضع كثيرة على وجه الأفراد، كإجماع القراء على: ﴿وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾، وإجماعهم على: ﴿وَلَا آدَنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ﴾ [المجادلة:7]، والله أعلم.

ومن تلازم التعارض -التضاد- في معاني القراءات عند ابن جرير -أيضًا- اختلاف

(1) ابن عطية، المحرر الوجيز، (1/294).

(2) أبو حيان، البحر المحیط، (2/405).

(3) الطبري، جامع البيان، (4/329).

معاني القراءات في قوله تعالى: ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا﴾ [البقرة: 36]⁽¹⁾، حيث قرأ حمزة: (فأزلهما) بألف بعد الزاي وتخفيف اللام، وقرأ الباقون: (فأزلهما) بالحذف والتشديد⁽²⁾، وهما قراءتان متواترتان مكتملتا المعنى، فأما قراءة (فأزلهما) بحذف الألف، فأصله في اللغة: من أزلّ يزل⁽³⁾، ومعناه فأغراهما الشيطان واستزلهما، وأما قراءة (فأزلهما) بالألف، فأصله من أزال يزيل إذا أزال الشيء عن موضعه، أي: فنحاهما الشيطان⁽⁴⁾، ومعنى القراءتين على هذا المعنى المتكامل أن الشيطان أزالهما ونحاهما بوسوسته واستزاله لهما، قال الواحدي: "... (فأزلهما الشيطان)، أي: نحاهما وبعدهما، يقال: زلت قدمه زللاً وزليلاً، إذا لم تثبت... وقرأ حمزة: (فأزلهما)، يقال: زال عن مكانه، وأزاله غيره، ونسب الفعل إلى الشيطان؛ لأن زوالهما عنهما إنما كان بتزيينه وتسويله، فلما كان ذلك منه بسبب أسند الفعل إليه"⁽⁵⁾. قال القرطبي معلقاً على القراءتين: "... وعلى هذا تكون القراءتان بمعنى"⁽⁶⁾.

وخطأ هذا المعنى بعض المفسرين مثل ابن جرير الطبري والماوردي⁽⁷⁾ وغيرهما، وعلل ابن جرير ذلك بأن في معنى القراءتين مشكلاً معنوياً لا يتوافق مع قراءة حمزة؛ لتعارض مدلول أصل الفعلين: (أزل، وأزال)، قال بعد ذكر المعنى المحتمل على وجه كل قراءة: "... وأولى القراءتين بالصواب قراءة من قرأ: (فأزلهما)؛ لأن الله جل ثناؤه قد أخبر في الحرف الذي يتلوه: بأن إبليس أخرجهما مما كانا فيه، وذلك هو معنى قوله: (فأزلهما)، فلا وجه - إذ كان معنى

(1) يقول بالتعارض بين القراءتين. ينظر: الطبري، جامع البيان، (524/1).

(2) الداني، التيسير، (ص: 73)، ابن الجزري، النشر، (211/2).

(3) ينظر: الأزهرى، تهذيب اللغة، (114/13).

(4) ينظر: مكى، الهداية إلى بلوغ النهاية، (236/1).

(5) الواحدي، الوسيط، (122/1)، وانظر: السمعاني، تفسير القرآن، (69/1)، ابن عطية، المحرر الوجيز، (128/1).

(6) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، (311/1).

(7) ينظر: الماوردي، النكت والعيون، (106/1).

الإزالة معنى التنحية والإخراج - أن يقال: (فأزالهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه)، فيكون كقوله: (فأزالهما الشيطان عنها فأزالهما مما كانا فيه)، ولكن المفهوم أن يقال: فاستزلهما إبليس عن طاعة الله، كما قال جل ثناؤه: ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ﴾، وقرأت به القراء؛ فأخرجهما باستزاله إياهما من الجنة⁽¹⁾.

وقد نهبت أنه لا وجه للقول بتعارض القراءتين، ولا يلزم من ثبوت معنى قراءة وإن قرأ بها أكثر القراء أن يسقط معنى قراءة أخرى، ما دام قد ثبت تواترها وصحة معناها ولو بوجه من وجوه العربية. والله أعلم.

الخاتمة

وفي ختام هذا البحث، هذه أبرز النتائج والتوصيات، وهي كالآتي:

أولاً: أبرز النتائج:

1. أشار بعض علماء التفسير وعلوم القرآن كالزركشي والسيوطي إلى دليل التلازم وإلى بعض صوره وأنواعه، إلا أني لم أقف على تعريف جامع مانع متعلق بالتفسير أو علوم القرآن عموماً عندهما ولا عند غيرهما.
2. استعمل كثير من المفسرين لفظ التلازم في كثير من المواضع واحتجوا به كثيراً، وجميع ذلك في ضوء المفهوم اللغوي فقط، في حين أكثر الأصوليون من الفقهاء من استعمال هذا الدليل، واصطلاحهم على مفهومه، وصوره، وأنواعه، وغير ذلك.
3. أكثر ابن جرير الطبري من استعمال دليل التلازم في الاحتجاج للقراءات القرآنية وترجيح بعض معانيها على بعض.
4. تنوعت ألفاظ ابن جرير عند ذكره بدليل التلازم، وكثيراً ما يغلب عليه استعمال المفهوم المعنوي.
5. كان من أبرز صور استعمال ابن جرير لدليل التلازم: الاحتجاج بالعلة والعلاقة السببية،

(1) الطبري، جامع البيان، (524/1 - 525).

والتعارض اللفظي أو المعنوي.

ثانياً: أهم التوصيات:

1. وضع مفهوم اصطلاحى لمعنى التلازم عند المفسرين وموجهي القراءات، وضبطه والتأصيل له.
2. دراسة صور دليل التلازم وأنواعه عند الأصوليين ومحاولة تنزيلها والاستفادة منها في مجال التفسير عمومًا والقراءات القرآنية خصوصًا.
3. دراسة أثر هذا الدليل في الترجيح، المعنوي واللغوي والعقدي وغيره من المجالات التي جاء النص القرآني لتقريرها.

المصادر والمراجع

- ابن أبي مريم، نصر بن علي بن محمد، (1993)، الموضح في وجوه القراءات وعللها، ط1.
 ابن زنجلة، أبو زرعة عبد الرحمن بن محمد، حجة القراءات، دار الرسالة.
 الأزدي، أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد، (1987)، جمهرة اللغة، ط1، بيروت: دار العلم للملايين.
 الأزهرى، أبو منصور، (1991)، معاني القراءات، ط1.
 الأزهرى، محمد بن أحمد الهروي، (2001)، تهذيب اللغة، ط1، بيروت: دار إحياء التراث العربي.
 الأصفهاني، محمود بن عبد الرحمن، (1986)، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، ط1، السعودية: دار المدني.
 الألوسي، محمود بن عبد الله الحسيني، (1415هـ)، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.
 الأندلسي، أبو حيان محمد بن يوسف، (1430هـ)، البحر المحيط في التفسير، بيروت: دار الفكر.

- الأندلسي، عبد الحق بن غالب، (1422هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف، النشر في القراءات العشر، المطبعة التجارية الكبرى (تصوير دار الكتاب العلمية).
- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي، (1422هـ)، زاد المسير في علم التفسير، ط1، بيروت: دار الكتاب العربي.
- الجرجاني، علي بن محمد، (1983)، التعريفات، ط1، بيروت- لبنان: دار الكتب العلمية.
- الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد الفارابي، (1987)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، ط4، بيروت: دار العلم للملايين.
- الحموي، أحمد بن محمد بن علي الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، بيروت: المكتبة العلمية.
- الحموي، ياقوت بن عبد الله، (1993)، معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي.
- الحميري، نشوان بن سعيد، (1999)، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، ط1، بيروت- لبنان: دار الفكر المعاصر، دمشق- سورية: دار الفكر.
- ابن خالويه، الحسين بن أحمد، (1401هـ)، الحجة في القراءات السبع ط4، بيروت: دار الشروق.
- الداني، عثمان بن سعيد، (2007)، جامع البيان في القراءات السبع، ط1، الإمارات: جامعة الشارقة.
- الداني، عثمان بن سعيد، (1984)، التيسير في القراءات السبع، ط2، بيروت: دار الكتاب العربي.
- الذهبي، محمد بن أحمد، (2003)، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، ط1، دار الغرب الإسلامي.

الرازي، أحمد بن فارس، (1979)، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر.
الرازي، محمد بن أبي بكر، (1999)، مختار الصحاح، ط5، بيروت: صيدا: المكتبة العصرية،
الدار النموذجية.

الرازي، محمد بن عمر، (1997)، المحصول، ط3، مؤسسة الرسالة.
الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله، (1957م)، البرهان في علوم القرآن، ط1، دار
إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه.
الزمخشري، محمود بن عمرو، (1407هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ط3،
بيروت: دار الكتاب العربي.

السمرقندي، نصر بن محمد بن إبراهيم، بحر العلوم، بيروت-لبنان: دار الفكر.
السمعاني، منصور بن محمد، (1997)، تفسير القرآن، ط1، الرياض-السعودية: دار
الوطن.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، (1988)، معترك الأقران في إعجاز القرآن،
ويُسمى: (إعجاز القرآن ومعترك الأقران)، ط1، بيروت-لبنان: دار الكتب العلمية.
السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، (1974)، الإتيقان في علوم القرآن، الهيئة المصرية العامة
للكتاب.

الصالح، صبحي، (2000)، مباحث في علوم القرآن، ط24، دار العلم للملايين.
الطبري، محمد بن جرير، (2000)، جامع البيان في تأويل القرآن، ط1، مؤسسة الرسالة.
ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر، (1984)، التحرير والتنوير: «تحرير
المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، تونس: الدار التونسية
للنشر.

العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين، التبيان في إعراب القرآن، عيسى البابي الحلبي.
علي، د. ناجي حسين، (2019)، أثر الالتفات وأنواعه وصوره في أهمية أسلوب الالتفات
وأثره في توجيه القراءات القرآنية (دراسة تحليلية)، مجلة البرهان، 3:2، (90-115)،

ماليزيا، جامعة العلوم الإسلامية للكتاب والسنة.

عمر، أحمد مختار عبد الحميد، (2008)، معجم اللغة العربية المعاصرة، ط1، عالم الكتب.
الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، (1993)، المستقصى، ط1، دار الكتب العلمية.
الفارسي، أبو علي الحسن بن أحمد، (1993)، الحجة للقراء السبعة، ط2، دمشق-بيروت: دار المأمون للتراث.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، دار ومكتبة الهلال.
ابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي، (2002)، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ط2، مؤسسة الريان.
القرطبي، محمد بن أحمد، (1964)، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، ط2، القاهرة: دار الكتب المصرية.

القرطبي، محمد بن أحمد، (1983)، تلخيص كتاب القياس، القاهرة، الهيئة المصرية.
القيسي، مكي بن أبي طالب حمّوش بن محمد بن مختار، (2008)، الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجمل من فنون علومه، ط1، جامعة الشارقة.

الماوردي، علي بن محمد، النكت والعيون (تفسير الماوردي)، بيروت: دار الكتب العلمية.
مصطفى، إبراهيم- الزيات، أحمد- عبد القادر، حامد- النجار، محمد، المعجم الوسيط، دار الدعوة، مجمع اللغة العربية.

ابن المعتز، عبد الله بن محمد المعتز بالله، (1990)، البديع في البديع، ط1، دار الجيل.
المقدسي، عبد الرحمن بن إسماعيل المعروف بأبي شامة، إبراز المعاني من حرز الأماني، دار الكتب العلمية.

ابن منظور، محمد بن مكرم، (1414هـ)، لسان العرب، ط3، بيروت: دار صادر.
النراقي، محمد مهدي، (2009)، أنيس المجتهدين في أصول الفقه، ط1، مؤسسة بوستان.
النيسابوري، علي بن أحمد، (1992)، أسباب نزول القرآن، ط2، الدمام، دار الإصلاح.

الواحدي، علي بن أحمد، (1994)، *الوسيط في تفسير القرآن المجيد*، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.

References:

- Ibn Abī Maryam, Naṣr ibn ‘Alī ibn Muḥammad, (1993), *al-Mūdiḥ fī Wujūh al-qirā’āt wa-‘ilaliḥā*, 1st ed.
- Ibn al-Jazarī, Muḥammad ibn Muḥammad ibn Yūsuf, *al-Naṣhṣr fī al-qirā’āt al-‘aṣhr*, al-Maṭba‘ah al-Tijārīyah al-Kubrā (taṣwīr Dār al-Kitāb al-‘Ilmīyah).
- Ibn al-Jawzī, ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Alī, (1422H), *Zād al-Musayyar fī ‘ilm al-tafsīr*, 1st ed, Bayrūt: Dār al-Kitāb al-‘Arabī.
- Ibn al-Mu‘tazz, ‘Abd Allāh ibn Muḥammad al-Mu‘tazz billāh, (1990), *al-Badī‘ fī al-Badī‘*, 1st ed, Dār al-Jīl.
- Ibn Khālawayh, al-Ḥusayn ibn Aḥmad, (1401h), *al-Ḥujjah fī al-qirā’āt al-sab‘* 4, Bayrūt: Dār al-Shurūq. Ibn znlh, Abū Zur‘ah ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad, ḥujjat al-qirā’āt, Dār al-Risālah.
- Ibn ‘Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir ibn Muḥammad ibn Muḥammad al-Ṭāhir, (1984), *al-Taḥrīr wa-al-tanwīr : « taḥrīr al-ma‘nā al-sadīd wa-tanwīr al-‘aql al-jadīd min tafsīr al-Kitāb al-Majīd »*, Tūnis : al-Dār al-Tūnisīyah lil-Naṣhṣr.
- Ibn Qudāmah, ‘Abd Allāh ibn Aḥmad al-Maqḍisī, (2002), *Rawḍat al-nāzir wa-jannat al-munāzir fī uṣūl al-fiqh ‘alā madhhab al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*, 2nd ed, Mu’assasat al-Rayyān.
- Ibn manzūr, Muḥammad ibn Mukarram, (1414h), *Lisān al-‘Arab*, 3rd ed, Bayrūt: Dār Ṣādir.
- al-Azdī, Abū Bakr Muḥammad ibn al-Ḥasan ibn Durayd, (1987), *Jamharat al-lughah*, 1st ed, Bayrūt: Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn.
- al-Azharī, Abū Mansūr, (1991), *ma‘ānī al-qirā’āt*, 1st ed.
- al-Azharī, Muḥammad ibn Aḥmad al-Harawī, (2001), *Tahdhīb al-lughah*, 1st ed, Bayrūt: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
- al-Aṣfahānī, Maḥmūd ibn ‘Abd al-Raḥmān, (1986), *bayān al-Mukhtaṣar sharḥ Mukhtaṣar Ibn al-Ḥāḥib*, 1st ed, al-Sa‘ūdīyah: Dār al-madanī.

al-Alūsī, Maḥmūd ibn

- ‘Abd Allāh al-Ḥusaynī, (1415h), *Rūḥ al-ma‘ānī fī tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm wa-al-Sab‘ al-mathānī*, 1st ed, Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- al-Andalusī, Abū Ḥayyān Muḥammad ibn Yūsuf, (1430h), *al-Baḥr al-muḥīṭ fī al-tafsīr*, Bayrūt: Dār al-Fikr.
- al-Andalusī, ‘Abd al-Ḥaqq ibn Ghālib, (1422H), *al-muḥarrir al-Wajīz fī tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz*, 1st ed, Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- al-Jurjānī, ‘Alī ibn Muḥammad, (1983), *al-ryfāt*, 1st ed, byrwt-Lubnān : Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- al-Jawharī, Abū Naṣr Ismā‘īl ibn Ḥammād al-Fārābī, (1987), *al-ṣiḥāḥ Tāj al-lughah wa-ṣiḥāḥ al-‘Arabīyah*, 4, Bayrūt: Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn.
- al-Ḥamawī, Aḥmad ibn Muḥammad ibn ‘Alī al-Fayyūmī, *al-Miṣbāḥ al-munīr fī Gharīb al-sharḥ al-kabīr*, Bayrūt: al-Maktabah al-‘Ilmīyah.
- al-Ḥamawī, Yāqūt ibn ‘Abd Allāh, (1993), *Mu‘jam al-Udabā’ Irshād al-arīb ilá ma‘rifat al-adīb*, 1st ed, Bayrūt: Dār al-Gharb al-Islāmī.
- al-Ḥimyarī, Nashwān ibn Sa‘īd, (1999), *Shams al-‘Ulūm wa-dawā’ kalām al-‘Arab min alklwm*, 1st ed, byrwt-Lubnān : Dār al-Fikr al-mu‘āṣir, dmshq-Sūrīyah : Dār al-Fikr.
- al-Dānī, ‘Uthmān ibn Sa‘īd, (2007), *Jāmi‘ al-Bayān fī al-qirā’āt al-sab‘*, 1st ed, al-Imārāt : Jāmi‘at al-Shāriqah.
- al-Dānī, ‘Uthmān ibn Sa‘īd, (1984), *al-Taysīr fī al-qirā’āt al-sab‘*, 2nd ed, Bayrūt: Dār al-Kitāb al-‘Arabī.
- al-Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad, (2003), *Tārīkh al-Islām wawafyāt al-mashāhīr wāl’lām*, 1st ed, Dār al-Gharb al-Islāmī.
- al-Rāzī, Aḥmad ibn Fāris, (1979), *Mu‘jam Maqāyīs al-lughah*, Dār al-Fikr.
- al-Rāzī, Muḥammad ibn Abī Bakr, (1999), *Mukhtār al-ṣiḥāḥ*, 5, Bayrūt: Ṣaydā : al-Maktabah al-‘Aṣrīyah, al-Dār al-Namūdhajīyah.

al-Rāzī, Muḥammad ibn

- ‘Umar, (1997), *al-Maḥṣūl*, 3rd ed, Mu’assasat al-Risālah.
- al-Zarkashī, Badr al-Dīn Muḥammad ibn ‘Abd Allāh, (1957m), *al-burhān fī ‘ulūm al-Qur’ān*, 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*, 3rd ed, Bayrūt: Dār al-Kitāb al-‘Arabī.
- al-Samarqandī, Naṣr ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm, *Baḥr al-‘Ulūm*, Bayrūt-Lubnān : Dār al-Fikr.
- al-Sam‘ānī, Maṣṣūr ibn Muḥammad, (1997), *tafsīr al-Qur’ān*, 1st ed, al-Riyāḍ – al-Sa‘ūdīyah : Dār al-waṭan.
- al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr, (1988), *mu’tarak al’qrān fī I’jāz al-Qur’ān, wyusmmá : (I’jāz al-Qur’ān wm’trk al’qrān)*, 1st ed, byrwt-Lubnān : Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- 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-Ṣāliḥ, Ṣubḥī, (2000), *Mabāḥith fī ‘ulūm al-Qur’ān*, 2nd ed4, Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn.
- al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr, (2000), *Jāmi‘ al-Bayān fī Ta’wīl al-Qur’ān*, 1st ed, Mu’assasat al-Risālah.
- al-‘Ukbarī, Abū al-Baqā’ ‘Abd Allāh ibn al-Ḥusayn, *al-Tibyān fī i’rāb al-Qur’ān*, ‘Īsā al-Bābī al-Ḥalabī.
- ‘Alī, D. Nājī Ḥusayn, (2019), *Athar al-Iltifāt wa-anwā’uh wa-ṣuwarahu fī Aḥammīyat uslūb al-Iltifāt wa-atharuhu fī tawjīh al-qirā’āt al-Qur’ānīyah (dirāsah taḥlīlīyah)*, *Majallat al-burhān*, 3 : 2, (90-115), Mālīziyā, Jāmi‘at al-‘Ulūm al-Islāmīyah lil-Kitāb wa-al-sunnah.
- ‘Umar, Aḥmad Mukhtār ‘Abd al-Ḥamīd, (2008), *Mu’jam al-lughah al-‘Arabīyah al-mu’āṣirah*, 1st ed, ‘Ālam al-Kutub.
- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad, (1993), *al-Mustasfá*, 1st ed, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- al-Fārisī, Abū ‘Alī al-Ḥasan ibn Aḥmad, (1993), *al-Hujjah lil-qurrā’ al-sab‘ah*, 2nd ed, dmshq-Bayrūt: Dār al-Ma’mūn lil-Turāth.

- al-Farāhīdī, al-Khalīl ibn Aḥmad, *Kitāb al-‘Ayn, Dār wa-Maktabat al-Hilāl*.
- al-Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad, (1964), *al-Jāmi‘ li-aḥkām al-Qur‘ān (tafsīr al-Qurṭubī)*, 2nd ed, al-Qāhirah : Dār al-Kutub al-Miṣrīyah.
- al-Qurṭubī, Muḥammad ibn Aḥmad, (1983), *Talkhīṣ Kitāb al-qiyaṣ*, al-Qāhirah, al-Hay‘ah al-Miṣrīyah.
- al-Qaysī, Makkī ibn Abī Ṭālib ḥammwsh ibn Muḥammad ibn Mukhtār, (2008), *al-Hidāyah ilá Bulūgh al-nihāyah fī ‘ilm ma‘ānī al-Qur‘ān wa-tafsīruh, wa-aḥkāmuhu, wa-jumal min Funūn ‘ulūmuhu*, 1st ed, Jāmi‘at al-Shāriqah.
- al-Māwardī, ‘Alī ibn Muḥammad, *al-Nukat wa-al-‘uyūn (tafsīr al-Māwardī)*, Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- Muṣṭafá, ibrahīm-al-Zayyāt, aḥmd-‘Abd al-Qādir, *ḥāmd-al-Najjār, Muḥammad, al-Mu‘jam al-Wasīṭ*, Dār al-Da‘wah, Majma‘ al-lughah al-‘Arabīyah.
- al-Maqdisī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Ismā‘īl al-ma‘rūf bi-Abī Shāmah, *Ibrāz al-ma‘ānī min Ḥirz al-amānī*, Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- al-Narāqī, Muḥammad Mahdī, (2009), *Anīs al-mujtahidīn fī uṣūl al-fiqh*, 1st ed, Mu‘assasat Būstān.
- al-Nīsābūrī, ‘Alī ibn Aḥmad, (1992), *asbāb nuzūl al-Qur‘ān*, 2nd ed, al-Dammām, Dār al-iṣlāh.
- al-Wāhidī, ‘Alī ibn Aḥmad, (1994), *al-Wasīṭ fī tafsīr al-Qur‘ān al-Majīd*, 1st ed, Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.

القاضي جمال الدين محمد بن سعيد
كَبْنُ العَدْنِي ت842هـ، وآراؤه الفقهية

د. أنيس حسين علي آل يعقوب

أستاذ الفقه وأصوله المساعد بجامعة القرآن

الكريم والعلوم الإسلامية - اليمن

Anees898@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: آل يعقوب، أنيس حسين، القاضي جمال الدين محمد بن سعيد كَبْنُ العَدْنِي ت842هـ، وآراؤه الفقهية، مجلة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، المجلد: 19، العدد: 2، 2024: 323-363.

تاريخ استلام البحث: 2024/10/13م تاريخ قبوله للنشر: 2024/11/15م

DOI: <https://doi.org/10.61821/v19i2.0175>

الملخص:

تناول البحث حياة القاضي محمد بن سعيد كَبْنِ (ت 842هـ)، وآراءه الفقهية المنشورة في كتب فقه المذهب الشافعي مع دراستها دراسة موجزة، ويهدف البحث إلى التعريف بالقاضي ابن كَبْنِ وإبراز مكانته العلمية في المذهب. ولد ابن كَبْنِ بعدن وبها نشأ وفيها دُفن، ثم ولي قضاءها أربعين سنة. طلب العلم بها أولاً، فدرس ورحل وأُجيز من علماء عصره في اليمن والحجاز، كما أنه استجاز بالمكاتب من علماء مصر والشام، ثم ولي القضاء فقضى وأصلح بين الناس ودرّس وأفتى وصنف، لأجل هذا اتبعت المنهج الاستقرائي والتحليلي، فجمعت أقواله وقسمتها على الأبواب الفقهية، من عبادات ومعاملات، فدرستها جميعاً وبينت الصناعة الفقهية لابن كَبْنِ، وكيف أنه استعمل قواعد الفقه وأصوله واعتنى بالمقاصد الشرعية والاجتهاد التنزيلي بتحقيق المناط على الوقائع. وقد وصل عدد المسائل إلى خمس وعشرين مسألة فقهية ذكرها فقهاء المذهب في كتبهم موزعة على أبواب الفقه. التزم القاضي ابن كَبْنِ في آرائه بالمذهب الشافعي أصولاً وفروعاً، ولم يخالف المذهب إلا في مسألة واحدة فقط؛ لجلاء المقصد الشرعي فيها، فأخذ مذهب مالك وأحمد. وافق فقهاء المذهب الشافعي القاضي ابن كَبْنِ في أغلب المسائل المذكورة عنه، بل واستشهدوا بها في فتاويهم، وخالفوه في مسألتين فقط، وثالثة هو خالف فيها المذهب.

الكلمات المفتاحية: ابن كَبْنِ - فقهاء عدن - الآراء الفقهية.

Judge Muhammad bin Saeed bin Kabbun and his jurisprudential views

Dr. Anis Hussein Ali Al Yacoub

Assistant Professor of Jurisprudence and its Principles

University of Holy Quran and Islamic Sciences- Yemen

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

Citation: Al Yacoub, Anis Hussein, Judge Muhammad bin Saeed bin Kabbun and his jurisprudential views, Journal of the University of Holy Quran and Islamic Sciences, volume: 19, issue:2, 2024:323-363.

DOI: <https://doi.org/10.61821/v19i2.0175>

Received: 13/10/2024

Accepted: 15/11/2024

Abstract:

The research defines the life of Judge Muhammad bin Said Kabbun (d. 842 H) and compiles his scattered jurisprudential opinions found in the books of Shafi'i jurisprudence, presenting them in a concise study. The research aims to introduce Judge Ibn Kabbun and highlight his scholarly status within the madhhab. Ibn Kabbun was born in Aden, where he grew up and was buried. He served as a judge there for forty years. He sought knowledge first in Aden, then traveled and was authorized by the scholars of his time in Yemen and Hejaz. He also sought authorization through correspondence from scholars in Egypt and the Levant. Then he assumed the judiciary, arbitrated, reconciled people, taught, issued fatwas, and authored works. For this purpose, I followed the inductive and analytical approach, gathering his statements and dividing them into jurisprudential sections such as acts of worship and transactions. I studied them all and demonstrated Ibn Kabbun's jurisprudential methodology, showing how he used jurisprudential principles, cared about legal objectives, and applied contextual Ijtihad by actualizing the connection to real incidents. The number of issues reached twenty-five jurisprudential issues mentioned by the madhhab jurists in their books, distributed across various jurisprudential sections. Judge Ibn Kabbun adhered to the Shafi'i madhhab in principles and branches, deviating only in one issue

due to the clarity of the legal objective, adopting the Malik and Ahmad madhhabs. The Shafi'i madhhab jurists agreed with Judge Ibn Kabbun in most of the issues mentioned about him and even cited them in their fatwas, except for two issues they disagreed with him on, and a third where he deviated from the madhhab.

Keywords:

Ibn Kabbun - Aden jurists - jurisprudential opinion.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، أحمده وأستعينه وأتوكل عليه، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أن سيدنا محمدًا عبده ورسوله، صلوات الله وسلامه عليه إلى يوم الدين.

وبعد:

لقد كان لأهل اليمن الدور المشهود في الحضارة الإسلامية في شتى المجالات من فتوحات ودعوة إلى الإسلام، ومشاركة في النهضة العلمية والتشريعية للأمة الإسلامية، فمنذ دخول اليمن في الإسلام، ودورها حاضر بارز واستمر ذلك إلى أيام الدولة الرسولية التي اهتمت بالعلم اهتمامًا بالغًا حتى وصلت النهضة العلمية قمة ألقها، وصارت مدن اليمن الرئيسية كـ (زبيد وعدن وحضرموت وتعز) قبلة العلماء، وطلاب العلم على مستوى العالم الإسلامي جميعًا. لاسيما في علم الفقه الشافعي، الذي كان سائدًا في اليمن في ذلك العصر مع وجود قليل للمذهب الحنفي، وكانت حواضر اليمن مليئة بالمدارس الشرعية للمذهب الشافعي وغيره من العلوم، ومثلت عدن في تلك الفترة مركزًا إشعاعيًا لبث العلوم، فظهرت فيها العديد من المدارس الشرعية، التي كانت لها الدور الأبرز في صياغة العقلية الفقهية لفقهاء المدينة، كما ساهمت في بروز العديد من الفقهاء الكبار الذين احتلوا مركزًا مرموقًا في المذهب، وكانت أقوالهم محل رعاية واهتمام لمن جاء بعدهم من فقهاء المذهب المتأخرين، ومن هؤلاء الفقهاء من عُرف اسمه ولمع ومنهم من لم يعط حقه من الدراسة الوافية، فأحببت أن أبرز بالبحث علمًا من أعلام اليمن وفقهائها الكبار، وأجمع آراءه الفقهية وأدرسها، وهو الفقيه القاضي محمد بن سعيد بن كَبْنِ العدني الشافعي - رحمه الله تعالى - فعرفت به، وجمعت

الآراء المذكورة عنه في كتب الفقه الشافعي مع دراستها باختصار، فإن كتبه بين مخطوط ومفقود.

أهمية البحث:

1. تكمن أهمية البحث في أنه يساهم بالتعريف بأحد علماء عدن وفقهائها الذين كان لهم أثر في الفقه الشافعي.
2. عناية البحث بإبراز المكانة الكبيرة لفقيه شافعي يمّني، لم يجد حظه من البحث والدراسة.
3. جمع ودراسة الآراء الفقهية لابن كَبْنِ المنشورة في كتب الفقه الشافعي، ومن خلالها نتعرف على ملكاته ومكانته الفقهية الأصولية وغيرها من العلوم.

أسباب اختيار الموضوع:

1. تفرق آراء القاضي ابن كبن في بطون الكتب، حتى صارت مجهولة.
2. إبراز الصناعة الفقهية عند القاضي ابن كَبْنِ وعنايته بربط الأصول بالفروع واتفاق الفقهاء معه أو مخالفتهم له.
3. من خلال تتبعي لم أجد من كتب عن القاضي ابن كَبْنِ وجمع آراءه الفقهية.

أهداف البحث:

1. التعريف بالقاضي محمد بن سعيد بن كَبْنِ وتراثه الفقهي.
2. جمع آرائه الفقهية من كتب المذهب، وإخراجها مجتمعة للباحثين.
3. دراسة الأقوال الفقهية لابن كَبْنِ.
4. بيان مكانة آرائه الفقهية في المذهب.

مشكلة البحث وتساؤلاته:

- تكمن مشكلة البحث في سؤال رئيس: مَنْ هو القاضي ابن كَبْنِ؟
1. ماذا عن حياته الشخصية والعلمية؟
 2. ما آراءه الفقهية المذكورة في العبادات عند أئمة المتأخرين في المذهب؟
 3. ما آراءه الفقهية المذكورة في المعاملات عند أئمة المتأخرين في المذهب؟

4. ما مكانته العلمية عند أئمة المتأخرين في المذهب؟
5. ما مدى اتفاق أو اختلاف فقهاء المذهب المتأخرين مع القاضي ابن كَبْنِ؟

حدود البحث:

تقتصر هذه الدراسة على أمرين، هما:

1. التعريف بالقاضي ابن كبن ومسيرته العلمية.
2. جمع ودراسة آرائه الفقهية المذكورة في كتب الفقه الشافعي.

منهج البحث:

يعتمد البحث على المنهج الاستقرائي التحليلي.

الدراسات السابقة:

لم أجد دراسة سابقة في هذا الموضوع، وإنما وجدت بحثًا منشورًا للدكتور محمد منصور علي بلعيد، أستاذ التاريخ والحضارة الإسلامية، المدرس في كلية التربية - زنجبار - أبين، وهو بعنوان قاضي عدن محمد سعيد كبن، ودوره في إحياء الحياة العلمية في عدن خلال القرن التاسع، والذي قدّمه في ندوة عدن بوابة اليمن الحضارية التي نظمتها جامعة عدن في (18-19) يناير 2011م. وهذا البحث تاريخي لا فقهي، فقد اتسم بدراسة الجانب التاريخي للنهضة العلمية في عدن أثناء حكم الدولة الرسولية، ودرس الجانب التاريخي لابن كبن ودوره كقاضٍ وعالم فقيه في إحياء العلم في عدن، كما ذكر الباحث بعضًا من أشعار ابن كبن، والبحث يُعنى بالجانب التاريخي، وليس بحثًا فقهيًا فلم يتطرق للجانب الفقهي لابن كبن، ولم يشر أو يدرس آراءه الفقهية.

هيكل البحث: وقد اقتضت طبيعة البحث أن أقسمه إلى مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة.

المبحث الأول: ترجمة القاضي محمد بن سعيد بن كَبْنِ، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: حياته الشخصية.

المطلب الثاني: حياته العلمية.

المطلب الثالث: صفاته ومصنفاته.

المبحث الثاني: الآراء الفقهية للقاضي محمد بن سعيد بن كَبْن في العبادات، وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: آراء القاضي ابن كَبْن في كتاب الطهارة.

المطلب الثاني: آراء القاضي ابن كَبْن في كتاب الصلاة.

المطلب الثالث: آراء القاضي ابن كَبْن في كتاب الجنائز.

المطلب الرابع: رأي القاضي ابن كَبْن في كتاب الحج.

المطلب الخامس: رأي القاضي ابن كَبْن أحكام المصاحف.

المبحث الثالث: الآراء الفقهية للقاضي محمد بن سعيد بن كَبْن في المعاملات، وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: آراء القاضي ابن كَبْن في كتاب البيوع.

المطلب الثاني: آراء القاضي ابن كَبْن في أحكام الأسرة.

المطلب الثالث: آراء القاضي بن كَبْن في كتاب القضاء.

المطلب الرابع: رأي القاضي بن كَبْن في حكم القات.

المطلب الخامس: فتاوى القاضي بن كَبْن في كتاب العتق.

خاتمة فيها أبرز النتائج والتوصيات.

المبحث الأول

في ترجمة القاضي محمد بن سعيد ابن كَبْنِ

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: حياته الشخصية.

هو الإمام القاضي جمال الدين محمد بن سعيد بن كَبْنِ⁽¹⁾، الطبري نسبًا، العدني مولدًا، الشافعي مذهبًا، ولد ليلة الثالث والعشرين من ذي الحجة سنة ست وسبعين وسبع مائة، وقيل: إِنَّهُ سَمِعَ قَوْلَهُ بِأَنَّ الْمُحَبَّبَ الطَّبْرِيَّ⁽²⁾ شَارِحَ التَّنْبِيهِ جَدُّهُ، وَقَدْ ثَبَتَ اتِّصَالُ نَسَبِ الْحَبِّ الطَّبْرِيِّ إِلَى قُرَيْشٍ⁽³⁾، ولد في عدن، وفيها نشأ، وكان أبوه من ذوي الأموال عَطَّارًا في عدن⁽⁴⁾، وللقاضي ابن كَبْنِ ثلاثة من الأولاد: عبد العزيز، وعمر، وعبدالرحمن⁽⁵⁾.

ولي القضاء، فباشره بعفة وصيانة وديانة، وحسن سيرة، ومهابة، ونفوذ كلمة،

- 1 - اختلف المؤرخون في ضبط (كَبْنِ) على ثلاثة أقوال، الأول: بفتح الكاف وكسر الباء المشددة، وهو قول باخرمة، والثاني: بفتح الكاف وفتح الباء المشددة، وهو قول ابن حجر العسقلاني، والثالث: بكسر الكاف وفتح الباء المشددة، وهو قول المرتضى الزبيدي، ونرجح القول الأول لباخرمة، وذلك لسببين: لأنه قريب من عصره، ولأنه ابن بلده عدن. يُنظر قول ابن حجر العسقلاني في إنباء الغمر (153/5) وقول الزبيدي في تاج العروس من جواهر القاموس (39/36) والله أعلم.
- 2 - هو: أبو العباس محب الدين أحمد بن عبد الله بن محمد بن أبي بكر بن محمد بن إبراهيم شيخ الحرم الطبري المكي، توفي سنة 694هـ. ابن قاضي شهبة، أبو بكر بن أحمد، طبقات الشافعية، (162/2).
- 3 - البريهي، عبد الوهاب بن عبد الرحمن، طبقات صلحاء اليمن، (ص: 331).
- 4 - المرجع السابق (ص: 333).
- 5 - باخرمة، الطيب بن عبد الله، ثغر عدن (ص256).

وَعُزِّلَ (1) مرتين بالقاضي تقي الدين عمر بن محمد بن عيسى اليافعي (2)، وكان عارفاً بالفقه، مشاركاً في الفنون، ولي قضاء عدن نحوًا من أربعين سنة بما فيها من ولاية غيره (3). وتوفي في عدن يوم الأحد سابع أو ثامن شهر رمضان من سنة اثنتين وأربعين وثمان مائة، ودفن في تربة الشيخ جوهر (4). فمات وعمره أربع وستون سنة (5).

المطلب الثاني: حياته العلمية وشيوخه وتلاميذه.

أخذ مبادئ علوم الشريعة في صغره على يد أبيه وفقهاء عدن، وفي بداية شبابه عمل في التجارة مع أبيه، فعزم على السفر إلى الهند للتجارة، ودخل به المركب إلى الشَّحْر، فاجتمع بالشيخ فضل بن عبد الله أبي فضل (6)، فقال له: ارجع يا قاضي عدن، فوقع ذلك منه موقعًا، فاشتغل بطلب العلم، فقرأ في الشَّحْر على الفقيه عفيف الدين عبد الله بن علي بن إبراهيم باحاثم (7) كتاب "التنبيه" كاملاً، ومن أول كتاب "المهذب" إلى المساقاة، والكتابان

- 1 - ذكر باخرمة سبباً واحداً لعزله، وسبب تراجع الوالي عن ذلك، يُنظر في ذلك: باخرمة، الطيب بن عبد الله، قلادة النحر، (6/407)، قلت: ولعلها المرة الأولى التي عزل فيها بعد أدائه مناسك الحج، والثانية ذكر قصتها البريهي في تاريخه (ص: 332).
- 2 - توفي بعدن يوم عيد الفطر سنة 823هـ، ترجمته: السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، الضوء اللامع، (214/3).
- 3 - الملطي، زين الدين عبد الباسط، نيل الأمل في ذيل الدول (5/69).
- 4 - قلت: وتقع حالياً أمام مسجد جوهر في حافة جوهر، كريتر عدن.
- 5 - خلافاً لما قاله الحافظ ابن حجر في إنباء الغمر (1/127)، وتابعه ابن العماد في شذرات الذهب (9/357) أنه فارب الثمانين، قال السخاوي في الضوء اللامع (7/251) عن هذا القول "سهو".
- 6 - توفي ليلة الأحد 21 من شوال سنة 805هـ. ينظر ترجمته في: باخرمة، الطيب بن عبد الله، قلادة النحر، (6/365).
- 7 - توفي في شهر صفر سنة 802هـ. ينظر ترجمته في: باخرمة، الطيب بن عبد الله، قلادة النحر، (6/383).

للإمام الشيرازي⁽¹⁾ في الفقه الشافعي، ونلاحظ عليه أن الكتابين الذَّين درسهما في الشحر في ذلك الوقت ليسا يدرسهما مبتدئاً في طلب علم الفقه الشافعي، بل يدرسهما طالباً متمكناً من علم الفقه، فهذا يعني أنه كان قد حصَّل الكثير من علم الفقه في عدن قبل للتجارة ونزوله في الشحر، والله أعلم.

ثم عاد إلى عدن ولازم القاضي رضي الدين أبو بكر بن محمد الحبشي العدني⁽²⁾، وتفقه به، وقرأ عليه كثيراً من الكتب الفقهية والحديثية وغيرها، وممن أخذ عنهم في عدن ممن زارها من العلماء الجمال محمد بن علي بن أحمد بن الجنيد الأموسي⁽³⁾، والنفيس العلوي سليمان⁽⁴⁾ الذي دخل عدن زائراً سنة 810هـ، فقد قرأ عليه القاضي ابن كَبْنِ عمدة الأحكام للمقدسي، في عدن⁽⁵⁾، كما اجتمع بالإمام شمس الدين الجزري⁽⁶⁾، واستجاز منه، كما استجاز لأولاده الثلاثة عبد العزيز وعمر وعبد الرحمن، عندما زار اليمن في سنة ثمان وعشرين، فأجازهم بالحديث المسلسل⁽⁷⁾ بالأولية والحديث المسلسل بالتشبيك والمصافحة

- 1 - هو: إبراهيم بن علي بن يوسف بن عبد الله الشيخ إسحاق الشيرازي شيخ الإسلام، توفي سنة 476هـ. ابن قاضي شهبة، أبو بكر بن أحمد، طبقات الشافعية، (1/238).
- 2 - وهو قاضيها الشافعي ولي القضاء بها مراراً؛ وكان نبياً في الفقه، مات في أواخر سنة 806هـ. السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، الضوء اللامع (5/276).
- 3 - توفي سنة 797هـ. ترجمته في: باخرمة، الطيب بن عبد الله، قلادة النحر، (6/345).
- 4 - هو: سليمان بن إبراهيم بن عمر بن علي أبو الربيع نفيس الدين العلوي الحنفي. توفي سنة 825هـ. ترجمته في: باخرمة، الطيب بن عبد الله، قلادة النحر، (6/381).
- 5 - باخرمة، الطيب بن عبد الله، قلادة النحر، (6/382).
- 6 - محمد بن محمد بن محمد بن علي بن يوسف الشمس أبو الخير العمري الدمشقي ثم الشيرازي الشافعي إمام علم القراءات، يُعرف بابن الجزري. ترجمته: السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، الضوء اللامع (3/489).
- 7 - وهو: ما تتابع رجال إسناده عند روايته على صفة أو حالة إما في الراوي أو في الرواية، ابن جماعة، بدر الدين محمد بن إبراهيم، المنهل الروي في مختصر علوم الحديث (ص57)، دار الفكر، بيروت.

وحدِيثين عشاريبي الإسناد⁽¹⁾.

وابتداً رحلته العلمية فارتحل إلى زبيد، ولبس فيها خرقة التصوف⁽²⁾ من الشيخ إسماعيل الجبرتي⁽³⁾، وأخذ عن علمائها كالقاضي مجد الدين محمد بن يعقوب الشيرازي⁽⁴⁾، والشيخ الفقيه الصوفي أبو العباس شهاب الدين أحمد بن القاضي سراج الدين أبي بكر بن محمد الرداد القرشي التيمي⁽⁵⁾، والشيخ أحمد بن أبي بكر بن علي بن محمد الناشري⁽⁶⁾ أخذ عنه الفقه، والشيخ علي بن محمد الأفعس بن عمر بن أبي بكر الخضامي⁽⁷⁾ والحافظ جمال الدين محمد بن أبي بكر ابن الخياط⁽⁸⁾ أخذ عنه الحديث، وأخذ عن الشيخ أصيل الدين

1 - باخرمة، الطيب بن عبد الله، ثغر عدن (ص256).

2 - وهي من شعار الصوفية، وتعني عندهم: ما يعطيه ويلبسه الأستاذ لمريده بعد كماله من تاج، وجبة، وقميص، وسجادة، وإبريق، وسُبحة، وغير ذلك. هكذا عرفها الشيخ سليمان بن يونس الخلوئي، كما في: الحسيني، محمد الكسنزان، موسوعة الكسنزان فيما اصطلح عليه أهل التصوف والعرفان (61/7).

3 - هو: أبو الفداء إسماعيل بن إبراهيم بن عبد الصمد الجبرتي، المتوفي سنة 806هـ. باخرمة، الطيب بن عبد الله، قلادة النحر، (377/6).

4 - توفي في شهر شوال 817هـ. ترجمته: باخرمة، الطيب بن عبد الله، قلادة النحر، (388/6).

5 - توفي 821هـ. ترجمته: باخرمة، الطيب بن عبد الله، قلادة النحر، (378/6).

6 - توفي في خامس عشري المحرم سنة 815هـ. ترجمته: السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، الضوء اللامع (279/10).

7 - تُوفِّي سنة 842هـ. ترجمته في: باخرمة، الطيب بن عبد الله، ثغر عدن (ص196)، البريهي، عبد الوهاب بن عبد الرحمن، طبقات صلحاء اليمن (ص: 313).

8 - هو: أبو بكر بن محمد بن صالح الجبلي اليماني الشافعي ويُعرف بابن الخياط، توفي بالطاعون الواقع في سنة 839هـ، ينظر ترجمته: السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، الضوء اللامع (265/5) باخرمة، الطيب بن عبد الله، قلادة النحر، (398/6).

عبد الرحمن الدهقلي⁽¹⁾، وعن الشيخ نور الدين علي بن محمد الحنفي الطحنشهايي⁽²⁾، وأخذ علم النحو من أبي بكر بن محمد القراع النحوي الشافعي⁽³⁾، ومن علي بن أحمد بن موسى الجلاد⁽⁴⁾، وأبي بكر بن علي اليافعي الحريري⁽⁵⁾، وعلم الحديث من الحافظ إبراهيم بن عبد الله بن إبراهيم بن أحمد بن أبي الخير الشماخي⁽⁶⁾.

كما أنه لم يكتفِ بالرحلة في طلب العلم بل استجاز بالمكاتبة⁽⁷⁾ من عدد من أهل

1 - هو: عبد الرحمن بن حيدر بن علي، أصيل الدين أبو المعالي، توفي سنة 817هـ. السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، الضوء اللامع (237/2).

2 - هو: علي بن محمد بن عبد العزيز الطحنشهايي الوفائي الشاذلي الحنفي، توفي سنة 806هـ. ترجمته: باخرمة، الطيب بن عبد الله، ثغر عدن (ص 191).

3 - هو: رضي الدين أبو بكر بن محمد بن أسلم القراع اليافعي كان إماماً في النحو، توفي سنة 820هـ، البريهي، عبد الوهاب بن عبد الرحمن، طبقات صلحاء اليمن، (ص: 57).

4 - هو: أبو العباس أحمد بن موسى بن علي بن زكريا الفقيه، الحنفي، المعروف بابن الجلاد. توفي في ذي الحجة سنة 792هـ. باخرمة، الطيب بن عبد الله، قلادة النحر، (341/6).

5 - هو: رضي الدين أبو بكر بن علي بن قسمة اليافعي الحريري، توفي سنة 811هـ. البريهي، عبد الوهاب بن عبد الرحمن، طبقات صلحاء اليمن، (ص: 328).

6 - هو: الفقيه برهان الدين إبراهيم بن عبد الله بن إبراهيم بن أحمد بن أبي الخير وهو آخر من كان في بني أبي الخير توفي سنة 802هـ. الخزرجي، علي بن الحسن، العقود اللؤلؤية في تاريخ الدولة الرسولية (256/2).

7 - المكاتبه: وهي أن يكتب الشيخ مسموعه، أو شيئاً من حديثه لحاضر عنده، أو غائب عنه سواء كتب بخطه أو كتبت عنه بأمره، وهي ضربان مجردة عن الإجازة، ومقرونة بأجزئك ما كتبت لك، أو كتبت إليك، أو ما كتبت به إليك، ونحوه من عبارة الإجازة. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي (55 / 2).

العلم: منهم من مصر البرهاني البيجوري⁽¹⁾، وأجازت له عائشة ابنة ابن عبد الهادي⁽²⁾، وكذا ابن الشرائحي⁽³⁾ الدمشقيان. فقد اهتم ابن كين بالاستجازة بالمكاتبة وأولها عناية خاصة فما لم يستطع الوصول إليه بالرحلة وصل إليه بالمكاتبة، إذ كان صاحب همّة عالية. وأخذ عن فقهاء مكة مثل القاضي محمد بن علي العقيلي النويري⁽⁴⁾، وعن القاضي الجمال الشيبلي⁽⁵⁾، وبرهان الدين إبراهيم بن الصديق الرسام⁽⁶⁾ وغيرهم، وبالمدينة عن ابن

- 1 - هو: إبراهيم بن أحمد بن علي بن سُلَيْمَان بن سليم بن فريح بن أحمد الإمام الفقيه برهان الدين أبو إسحق البيجوري، توفي سنة 825هـ. السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، الضوء اللامع (20/1).
- 2 - هي: عائشة بنت محمد بن عبد الهادي الصالحي، توفيت سنة 816هـ، النجدي، محمد بن عبد الله، السحب الوابلة على ضرائح الحنابلة (3/1222).
- 3 - هو: عبد الله بن إبراهيم بن خليل بن عبد الله بن محمود بن يوسف بن تمام، الحافظ جمال الدين أبو محمد الشرائحي البعلبكي. توفي سنة 820هـ. ابن تغري بردي، أبو المحاسن يوسف، المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي (70/2).
- 4 - محمد بن علي بن أحمد بن عبد العزيز الهاشمي العقيلي النويري ثم المكّي الشافعي. توفي في ذي الحجة سنة 832هـ بمكة. ترجمته: السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، الضوء اللامع (4/167).
- 5 - وفيه مات الجمال الشيبلي قاضي مكة، محمد بن علي بن محمد بن أبي بكر القرشي، العبدري، المكّي، الشافعي. توفي سنة 837هـ. الشوكاني، محمد بن علي، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع (2/206).
- 6 - هو: توفي في ليلة الأحد السابع عشر من شوال سنة 806هـ. ترجمته: الفاسي، محمد بن أحمد، العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين (3/160).

المراغي⁽¹⁾، واجتمع بسراج الدين بن النحوي⁽²⁾ فاستجاز منه، وحج في سنة 801هـ، واجتمع فيها بالأبناسي⁽³⁾ في أواخر شوالها وحضر مجلسين أو ثلاثة من تدرسه وأجاز له، كما أخذ عن الشيخ شهاب الدين أحمد بن عمر الأنصاري السهروردي⁽⁴⁾ المعروف بالشاب التائب، عند زيارته اليمن، وغيرهم.

وكان ابن كَبْنِ يعرف لغات شتى، إذ تحاكم إليه مرة شخصان، وأحدهما يدعي أن الآخر رقيقه، والمدعى عليه يزعم أنه حرُّ الأصل، وهو أعجمي اللسان، ومعه جماعة شهود يزعمون أنهم يعرفونه من بلده، ويعرفون أبويه مؤمنين على الإسلام، فرطن⁽⁵⁾ القاضي جمال الدين ابن كَبْنِ ساعة مع العبد، ثم قال لسيدة: خذ بيد عبدك، وزجر الشهود وتهددهم، فسأله بعض الحاضرين عن ذلك، فقال: إني سألت العبد عن أصله، وكيف سبب خروجه من بلده، ووقوعه تحت يد هذا، فزعم أنه كان بالحبشة على دين الكفر، فسرقه الكفار وباعوه على شخص، فباعه ذلك الشخص على المدعي⁽⁶⁾.

كما أن له شعراً حسناً، وقصائد في مدح النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. وأما تلاميذه فقد

1 - هو: أبو بكر بن الحسين بن عمر، القرشي العبشمي الأموي العثماني، أبو محمد زين الدين، ويقال اسمه (عبد الله) والمشهور (أبو بكر) المصري الشافعي المراغي، توفي 816هـ. ابن فهد، محمد بن محمد، لحظ الألاحظ بذييل طبقات الحفاظ (ص: 166).

2 - هو: عمر بن علي بن أحمد الأنصاري الشافعي، سراج الدين، أبو حفص ابن النحوي، المعروف بابن الملتن، توفي سنة 804هـ. الشوكاني، محمد بن علي، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع (485/1)

3 - هو: إبراهيم بن موسى بن أيوب، الشيخ الإمام العلامة برهان الدين الإبناسي الشافعي. المتوفي سنة 802هـ، ابن تغري بردي، أبو المحاسن يوسف، المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي (33/1).

4 - هو: شهاب الدين أحمد بن عمر الأنصاري الشاذلي المشهور بالشاب التائب، توفي بدمشق بعد سنة 820هـ، البريهي، عبد الوهاب بن عبد الرحمن، طبقات صلحاء اليمن، (ص: 342)

5 - أي: تكلم معه بلغته بطلاقة.

6 - بالمخرمة، الطيب بن عبد الله، قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر (409/6).

استفاد منه تلاميذ كثير أشهرهم: القاضي أبو شكيل⁽¹⁾، وعليه تفقه، وبه انتفع، وخلفه في قضاء عدن بعد ولده عبدالعزيز بن كبن، كما أخذ عنه ولازمه أكثر من ثلاث سنوات المقرئ يوسف الجبائي⁽²⁾ وغيرهما، كالفقيه سعيد بن أحمد الذبجاني⁽³⁾، والفقيه محمد بن أحمد الحجّي الحزيري⁽⁴⁾، وخرّج له التقي بن فهد⁽⁵⁾ أربعين حديثًا، وانتفع به جمال محمد بن عبد الوهاب اليافعي⁽⁶⁾، والمحّب الطبري إمام المقام⁽⁷⁾، ابن عطيف⁽⁸⁾، وقد لزمه حتى مات.

لقد درس ابن كَبْن على علماء عصره في عدن والشحر، ثم رحل إلى زيد فأخذ عن علمائها، ثم إلى بلاد الحرمين وفيها التقى بالعديد من العلماء من أهلها وبمن هو من خارج أهلها، كما استفاد من كل العلماء الذين وفدوا إلى عدن وزاروها، وأخيرًا له علماء عن طريق

1 - القاضي جمال الدين محمد بن مسعود بن سعد بن أحمد أبو شكيل الأنصاري الحزرجي توفي سنة 871هـ. باخرمة، الطيب بن عبد الله، قلادة النحر (6/ 439)

2 - هو: نجم الدين يُوسُفُ المقرئ بن يونس الجبائي، توفي سنة 904هـ. العيدروس، عبد القادر بن شيخ، النور السافر عن أخبار القرن العاشر (ص: 38).

3 - هو: سعيد بن أحمد سابق الدّين المُدَحِجِي الذبجاني اليماني العدني، توفي 887هـ. السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع (3/ 254).

4 - قال باخرمة "كان من المتأخرين دخل عدن وسمع صحيح مسلم أو بعضه على القاضي محمد بن سعيد كَبْن وأظنّ المذكور من فقهاء الزيدية، وقفت على رسالة كتبها إلى القاضي ابن كَبْن تدل على تطلعه ومعرفته بالأدب وفضله". باخرمة، الطيب بن عبد الله، النسبة إلى المواضع والبلدان (1/ 233).

5 - عمر بن مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن أبي الحَيْرِ مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن عبد الله بن فهد الهاشمي المكي، المتوفي سنة 885هـ. السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، الضوء اللامع (6/ 126).

6 - محمد بن عبد الوهاب بن عبد الله بن أسعد اليافعي اليماني المكي الشافعي. توفي سنة 858هـ. السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، الضوء اللامع (4/ 149)

7 - هو: محمد بن محمد بن أحمد الطبري المكي إمام المقام، ويُعرف بالحبّ الطبري الإمام. توفي سنة 892هـ. الضوء اللامع (4/ 391)

8 - هو: علي بن محمد بن عيسى بن عمر بن عطيف نور الدين العدني اليماني الشافعي نزيل مكة ويُعرف بابن عطيف 886هـ. السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، الضوء اللامع (3/ 135).

الاستجازة بالمكاتبة منهم من مصر البرهاني البيجوري، وعائشة ابنة ابن عبد الهادي، وابن الشرائحي الدمشقيان.

المطلب الثالث: صفاته ومصنفاته.

كان عالماً فاضلاً، ولي القضاء بعدن نحوًا من أربعين سنة تخللها ولاية القاضي عيسى الياضي مددًا مفرقة، وكان القاضي جمال الدين فاضلاً مشاركًا في علوم كثيرة، أسف الناس عليه لما كان فيه من المداراة، وخفض الجناح، ولين الجانب، والإصلاح بين الخصوم⁽¹⁾، فقد كان رحمه الله شديد التواضع، مصلحًا بين الناس أمرًا بالمعروف، ناهيًا عن المنكر.

ومما قيل في صفاته أنه مهر في الفقه، فصار الفقه له مهارة وسجية، وتصدى للتدريس والافتاء، وكان إمامًا عالمًا فاضلاً فقيهاً مشاركًا في علوم كثيرة مجتهدًا في خدمة العلم بحيث لا ينام من الليل إلا القليل، كثير المذاكرة مع خفض الجناح، ولين الجانب، وحسن التأني، والإصلاح بين الخصوم، والمداراة، وحسن الظن، والعقيدة في الفقهاء مُعتمدًا في بلاد اليمن بأسره في التدريس والفتوى والحديث، شديد التحرز في النقل جيّد الحفظ حاد القرينة بصيرًا بالأحكام⁽²⁾.

وقال عنه باخرمة⁽³⁾ بعد ترجمة مطوّلة: "وبالجملّة فتصانيفه قليلة بالنسبة إلى ما عنده من العلم، وإنما بسطتُ الكلام فيه؛ لأنني لم أقف له على ترجمة فيما وقفت عليه من الطبقات والتواريخ، وهو جدير بالترجمة المعظمة"⁽⁴⁾. فانشغل رحمه الله بالتدريس والقضاء والإصلاح بين الناس؛ فقلّت مصنفاته، ومن مصنفاته المذكورة:

- 1 - ابن العماد، عبد الحي بن أحمد، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، (7/ 246).
- 2 - السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع (7/ 251).
- 3 - أبو محمد الطيب بن عبد الله بن أحمد بن علي باخرمة، الهجري الحضرمي العدني الشافعي المتوفى سنة 870هـ، العيدروس، عبد القادر بن شيخ النور السافر (ص 303).
- 4 - باخرمة، الطيب بن عبد الله، قلادة النحر، (6/ 409).

1. مفتاح الحاوي المبين عن النصوص والفحاوي، وهو نكت على الحاوي الصغير⁽¹⁾. وهو أشهر كتبه.
 2. رقم الجمال في شرح منظومة اللآلئ. وهو شرح الجعبرية في الفرائض⁽²⁾.
 3. الدر التنظيم في الكلام على بسم الله الرحمن الرحيم⁽³⁾.
 4. وصف الطلب في كشف الكرب. كتبه أثناء انتشار الطاعون في مدينة عدن عام 839هـ⁽⁴⁾.
 5. وله منسك لطيف.
 6. فتاوى ابن كبن، ذكرها ابن حجر الهيتمي⁽⁵⁾.
- وهذه المصنفات على قلتها إلا أنها تدل على سعة علم القاضي ابن كبن، ففي الفقه مفتاح الحاوي ومنسكه في الحج ومجموع فتاويه، وفي الفرائض رقم الجمال، وفي التفسير الدر التنظيم تفسير البسملة، وفي الطب وصف الطلب، وهكذا كانت كتبه تلبية لحاجة مجتمعية أو تعليمية.

- 1 - حُوق من كتاب الطهارة إلى كتاب التفليس فقط، في رسالة دكتوراه في الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة في المملكة العربية السعودية، إعداد الطالب/ خالد بن صالح بن عبد الله السليمي الحربي، سنة 1436هـ - 1437هـ. والرسالة منشورة على الشبكة العنكبوتية.
- 2 - الكتاب مفقود، وهو شرح لنظم اللآلئ في علم الفرائض المعروف بالمنظومة الجعبرية، لتاج الدين صالح بن ثامر بن حامد بن علي الجعبري الشافعي المتوفى سنة 706هـ. ينظر: الشوكاني/ محمد بن علي، الدرر الكامنة (300/2).
- 3 - مخطوط نسخة منه في دار الكتب المصرية 1996، ومكتبة اسحق موسي الحسيني بالقدس في 23 ورقة. الحبشي، عبد الله محمد، مصادر الفكر الإسلامي في اليمن، (ص: 28).
- 4 - باخرمة، الطيب بن عبد الله، قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر (6/ 408).
- 5 - ابن حجر الهيتمي، محمد بن أحمد، الفتاوى الفقهية الكبرى (4/ 267).

المبحث الثاني

الآراء الفقهية للقاضي الجمال ابن كَبْنِ في العبادات

وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: آراء القاضي ابن كَبْنِ في كتاب الطهارة.

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: المطر النازل وسط الإناء المتنجس، لا يطهره.

وهذه أولى المسائل الفقهية المنقولة عن القاضي الجمال بن كَبْنِ -رحمه الله- في كتب الفقه الشافعي، حيث ذكروا عنه فتواه بعدم طهارة الإناء بماء المطر النازل عليه مباشرة من السماء، ذكر ذلك عنه ابن حجر⁽¹⁾ في التحفة⁽²⁾، ووجَّهه بقوله: "ويتعين حمله على نقط قليلة لم يتجاوز كل محلها"⁽³⁾ وعلل ذلك بقوله: "لأنها غير واردة حينئذ؛ إذ المطر كما تقرَّر هو العامل في إزالة النجاسة، بأن أزال النجاسة عن محل نزوله، فما تقرَّر هنا في طهارة نحو الإناء بإدارة الماء فيه ليغسله جميعاً، وإن لم تكن عقب الصبِّ مباشرة إنما هو في ماء وارد على الإناء له قوة قهرت النجاسة بخلاف تلك النقط القليلة التي ليس لها تلك القوة"⁽⁴⁾، وبهذا التوجيه والتعليل نلاحظ أن ابن حجر لم يقبل فتوى الجمال ابن كَبْنِ مطلقاً، ولم يردها مطلقاً، بل وجَّهها أنها في المطر القليل الذي ينزل على الإناء ولا يبلغ مقدار الجري والدوران في الإناء وإنما هو مجموعة قطرات فقط، والظاهر أن هذا هو مقصود ابن كَبْنِ؛ إذ لا يمكن

1 - شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن علي بن حجر الهيتمي السعدي الأنصاري، توفي سنة 974هـ، العيدروس، عبد القادر بن شيخ، النور السافر عن أخبار القرن العاشر (ص: 258)

2 - ابن حجر الهيتمي، محمد بن أحمد، تحفة المحتاج في شرح المنهاج وحواشي الشرواني والعبادي (321/1).

3 - المرجع السابق (320/1).

4 - ابن حجر الهيتمي، محمد بن أحمد، تحفة المحتاج في شرح المنهاج وحواشي الشرواني والعبادي (320/1) -بتصرف-.

غيره؛ حيث لم يخالف أحد في تطهير ماء المطر، ونلاحظ اهتمام ابن حجر الهيتمي وذكره لفتوى ابن كبن وتوجيهها على المحمل الصحيح في المذهب.

وهذه الفتوى لم أجدتها في المنشور من مفتاح الحاوي لابن كبن.

المسألة الثانية: طهارة بصاق الجراد.

ذكر الشيخ باعلوي (1) فتوى ابن كَبْن في طهارة بُصاق الجراد (2)، وهذه المسألة مطَّردة على المذهب حيث إن لعاب الحيوانات كلها طاهر إلا الكلب والخنزير، مع أن باعلوي ذكر أن هناك قولاً للبرهيمي (3) بنجاسة ما يخرج من فم الجراد والسمك، ومع الحكم بالنجاسة إلا أنه معفو عنه؛ لأنه مما تعم به البلوى. وتلحق المكلف مشقة كبيرة في الاحتراز عنه، والمشقة تجلب التيسير، وذكر باعلوي طهارة بصاق الجراد محتجاً عليه بما في الإبانة (4)، وفتوى القاضي ابن كَبْن.

المسألة الثالثة: سنية التتميم بالمسح على العمامة لغير المحرم.

ذكر الشهاب الرملي (5) في حاشيته (6) على أسنى المطالب شرح روض الطالب لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري فتوى للقاضي ابن كَبْن وهي تخصيص الرخصة في التتميم على العمامة في مسح الرأس بغير المُحرم؛ لأن المسح على العمامة رخصة والرخص لا تناط

1 - عبد الرحمن بن محمد بن حسين بن عمر باعلوي، مفتي حضرموت. توفي بعد 1251 هـ. الزركلي، خير الدين بن محمود الأعلام، (333/3).

2 - باعلوي، عبد الرحمن بن محمد، بغية المسترشدين (ص: 32).

3 - قلت: لعله عدّه قيء (قيئاً)، لا بصاق (بصاقاً). والبرهيمي هذا لم أتوصل لترجمته (إلى ترجمته)، والله أعلم.

4 - الإبانة في فقه الشافعية للفوراني، وهو: عبد الرحمن بن محمد بن أحمد بن فوران الفوراني أبو القاسم المرزوي، توفي بمرور سنة 461 هـ، ابن قاضي شهبة، أبوبكر بن أحمد، طبقات الشافعية (1/249).

5 - هو: شهاب الدين أحمد بن حمزة الرملي، المتوفى سنة 957 هـ، ترجمته في: الغزي، نجم الدين محمد بن محمد، الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة (2/120).

6 - (41/1).

بالمعاصي⁽¹⁾ كما هو في المذهب الشافعي، وهذه المسألة نص عليها ابن كبن في كتابه المفتاح على الحاوي حيث قال - بعد قول صاحب الحاوي (كمل على العمامة) -: " هذا لغير المُحَرَّم أما المُحَرَّم المتعدِّي باللبس فلا تحصل له السنة بذلك إذ الرخص لا تناط بالمعاصي، ويجري هذا الحكم في القلنسوة والخمار"⁽²⁾. في هذه المسألة نرى الملكة الفقهية عند ابن كبن في تقريره للمسائل، فاستدل بالقاعدة الفقهية عند الشافعية أن الرخص لا تناط بالمعاصي، ثم خرَّج على حكم العمامة القلنسوة والخمار للمحرم، ولم يذكر معها المغصوب والمسروق، مع أنها معاصي أيضاً وذلك؛ لأن المعاصي المقصودة هنا هي ما كانت في داخل العمل لا لعارض، فالعمامة والقلنسوة والخمار للرجل المحرم، حرام لذاته، ومحظور من محظورات الإحرام من حيث غطاء للرأس في الإحرام، بينما المغصوب والمسروق حرام غيره؛ أي لأجل الغصب والسرقة لا لتغطية الرأس بذاتها.

المسألة الرابعة: إزالة النجاسة قبل التيمم شرط إذا كان التيمم للصلاة، لا لغيرها.

ذكر باعلوي⁽³⁾ أن القاضي ابن كبن أفتى موافقاً للجمال الريمي⁽⁴⁾ وأقره المزجّد⁽⁵⁾ في العباب أن محل اشتراط إزالة النجاسة للتيمم للصلاة ونحوها، أما قراءة القرآن للمحدث حدثاً أكبر، ومس المصحف للمحدث، فيصح لهما التيمم مع بقاء نجاسة محل الاستنجاء أو غيرها من النجاسات.

1 - المصدر السابق.

2 - مفتاح الحاوي (ص: 142).

3 - باعلوي، عبد الرحمن بن محمد، بغية المسترشدين (ص: 59)

4 - محمد بن عبد الله بن أبي بكر جمال الدين ابو عبد الله الريمي، المتوفى سنة 791هـ. ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة (5/233).

5 - هو: صفي الدين أبو السُرور القَاضِي أحمد بن عمر بن مُحَمَّد بن عبد الرَّحْمَن، الشهير بالمزجّد الزبيديّ، المتوفى سنة 930هـ. العيدروس، عبد القادر بن شيخ، النور السافر عن أخبار القرن العاشر (ص: 127)

قَيَّد القاضي ابن كبن شرط إزالة النجاسة قبل التيمم للصلاة ونحوها كسجود تلاوة، وشكر، وخطبة الجمعة، لا في غيرها كمسّ المصحف وتمكين زوج، وقراءة قرآن.

المطلب الثاني: فتاوى القاضي ابن كَبْن في كتاب الصلاة.

المسألة الأولى: صحة جمعة من اقتدى بالمسبوق.

ومن الآراء الفقهية التي ذكرها فقهاء الشافعية في كتبهم للقاضي ابن كَبْن وأقروها. رأيه في صحة جمعة من اقتدى بمسبوق في ركعته الثانية، فإنه يدرك الجمعة، ذكرها ابن حجر الهيتمي (1). وهذه المسألة قد ذكرها ابن كَبْن في مفتاح الحاوي، وبسطها بشكل كامل واضح؛ حيث إنه ذكر أن الإمام المسبوق مستديم لا مستفتح، وأن اشتراط العدد في الجمعة موجود حكماً، وذكر أنه قول الجمال الرمي في شرحه للتنبيه، ونقله العمراني (2) في البيان عن الشيخ أبي حامد (3) وأقره (4). فالمسبوق في الجمعة الذي صار إماماً واقتدى به غيره فإنه يصلّيها جمعة ركعتين، لا أربعاً ظهرًا؛ فإنه مستديم حكم الجمعة لا مستفتح لها فنشترط العدد أربعين؛ لتصح جمعته.

المسألة الثانية: الخطأ بالحركات في قراءة التشهد.

ومن الفتاوى المذكورة في كتب الفقه عن ابن كبن فتواه أن المخطئ في التشهد بفتح لام رسوله، بدلاً عن ضمها -رسوله-، إن كان عامداً بطلت صلاته، وإن كان جاهلاً معذوراً لم تبطل صلاته، كأن يكون نشأ بعيداً عن العلماء، وإن كان جاهلاً غير معذور فهو حرام.

1 - تحفة المحتاج في شرح المنهاج وحواشي الشرواني والعبادي (481/2).

2 - هو: يحيى بن أبي الخير بن سالم بن أسعد بن يحيى أبو الخير العمراني، المتوفى سنة 558هـ. ابن قاضي شهبة، أبوبكر بن أحمد، طبقات الشافعية (327/1).

3 - هو: أحمد بن محمد بن أحمد، الشيخ الإمام أبو حامد الإسفراييني شيخ الشافعية بالعراق. ابن قاضي شهبة، أبوبكر بن أحمد، طبقات الشافعية (172/1).

4 - مفتاح الحاوي (ص: 284).

وهذه الفتوى من ابن كبن ذكرها الفقهاء في كتبهم متعجبين منها، ولم يوافقوا فيها ابن كبن، بل ردوا عليه واستنكروها، "ومن جاهل حرام، عجيب... إلا أن يفرض في جاهل غير معذور لمخالطته العلماء؛ إذ هذا من الفروع الدقيقة التي لا ينتفي فيها العذر إلا بها، وقوله: إن لم يمكنه التعلم يقتضي الحرمة على جاهل لم يمكنه التعلم وهو أعجب"⁽¹⁾. ووجه التعجب والاستغراب من فتوى ابن كبن أن هذه من الأمور الدقيقة التي تخفى على الجاهل كما أنها لا تغير المعنى ولا تحدث معنى فاسداً، وهذا لا يقتضي التحريم، وهذه المسألة غير مذكورة في مفتاح الحاوي.

المسألة الثالثة: استحباب تحويل الرداء في الاستسقاء خاص بالرجل دون المرأة والخنثى. وهذه المسألة مما ذكرها الشمس الرملي⁽²⁾ من أقوال القاضي ابن كَبْنِ واستحسنه منه؛ حيث قال: "واستحباب التحويل خاص بالرجل دون المرأة والخنثى جزم به ابن كَبْنِ وهو متجه وإن لم أقف على مأخذه"⁽³⁾.

وهذه المسألة ذكرها ابن كبن عند قول الحاوي (وجعل أعلى الرداء أسفله): "أي: الرجل أما المرأة فلا تفعله"⁽⁴⁾. وكما قال الرملي لم يذكر دليhle في هذا التخصيص، ومع هذا وصفه أنه متجه، قلت: ولعل ذلك التفريق لما يحصل من الحركة الكثيرة في قلب الرداء؛ حيث المرأة شائها الحشمة والصون عن الحركات التي قد تُعدُّ حركة كبيرة عرفاً ملفتة للنظر، لا سيما وأن قلب الرداء في الاستسقاء في مكان مفتوح بحضور الرجال. والله أعلم.

المسألة الرابعة: الجامع بين الصلاتين يكتفي بمرّة واحدة في الأدعية عقب الصلاة.

1 - ابن حجر الهيتمي، محمد بن أحمد، تحفة المحتاج في شرح المنهاج وحواشي الشرواني والعبادي (84/2).

2 - هو: مُحَمَّد بن أَحْمَد بن حَمَّزة الرملي المصري، شهاب الدين، المتوفى سنة 1004هـ، ترجمته: الشوكاني، محمد بن علي، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع (102/2).

3 - الرملي، محمد بن أحمد، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج (424/2).

4 - مفتاح الحاوي (ص323).

ذكر باعلوي أن ابن كَبْنِ أفتى الجامع بين الصلاتين أنه يكفي لهما أذكار عقب الصلاة مرة واحدة؛ لأن ترك الأدعية عقب الصلاة الأولى مطلوب. انتهى جواب ابن كبن. قال أبو قضام⁽¹⁾: وهو كذلك⁽²⁾ اهـ. قلت: ويظهر أن ابن كَبْنِ تعامل مع الصلاتين كصلاة واحدة، فجعل الأذكار للصلتين عقبها واحدة، ويحتمل أنه اعتبر أذكار الأولى سنة فات محلها، فيأتي بأذكار الثانية فقط؛ لأجل شرط الموالاتة بين الصلاتين فلا يفصل بينهما بالأذكار ولا غيرها، بل لم يُفصل بينهما بأذان كما جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في جمعه بين الظهر والعصر بعرفة وبين المغرب والعشاء بمزدلفة⁽³⁾.

المطلب الثالث: فتاوى القاضي ابن كَبْنِ في كتاب الجنائز

المسألة الأولى: يجوز تكفين الزوجة باللبيس.

عرض الإمام الشهاب الرملي هذه المسألة، وذكر فيها قولين، الأول: يجب الجديد، والثاني يجوز اللبيس أي الذي سبق لبسه. وذكر أن الذي اعتمده القاضي ابن كَبْنِ هو جواز اللبيس ككفارة اليمين، وذكر دليل القول الأول بوجوب الجديد كالكسوة للزوجة، ورجح القول بجواز اللبيس بأنه أولى من الجديد في التكفين، ثم نقض القول بوجوب الجديد قياساً على الكسوة؛ إذ لو وجب هذا لوجب أكثر من ثوب، وفرق بينهما⁽⁴⁾، قلت: الفرق أن الكسوة في حال الحياة والتكفين في الموت، استدلل القاضي ابن كبن بالقياس في هذه النازلة التي لم يوجد فيها نص وهي تكفين الزوجة بالثوب الذي سبق لبسه، وهذا الفرع يتنازعه

1 - هو: الفقيه العلامة الفروع جمال الدين مُحَمَّد بن عمر أبا قضام المتوفي بعدن سنة 951هـ.

العيدروس، عبد القادر بن شيخ، النور السافر عن أخبار القرن العاشر (ص: 214)

2 - باعلوي، عبد الرحمن بن محمد، بغية المسترشدين (ص: 98)

3 - فقد جاء عن جابر: أن النبي صلى الله عليه وسلم جمع بين الصلاتين الظهر والعصر بعرفات بأذان وإقامتين والمغرب والعشاء بجمع بأذان وإقامتين. ابن خزيمة، 1970م، 4/252 رقم: 2811، كتاب:

المناسك، باب: الجمع بين الظهر والعصر بعرفة والأذان والإقامة لهما.

4 - الرملي، أحمد بن حمزة، حاشية الرملي على شرح البهجة الوردية (2/97).

أصلان بجامع وجوب الكسوة، الأول قياس تكفين الزوجة على كفارة اليمين عند اختيار كسوة عشرة مساكين فتجوز كسوتهم باللبس، فكذلك يجوز تكفين زوجته باللبس، وهو ما رجحه ابن كبن. والأصل الثاني وهو وجوب كسوة الزوجة في حال الحياة بالجديد، وقياس الفرع عليه فيكون حكمه وحب الجديد كذلك، إلا أنه نقضه بالفرق بين الحياة والموت. والله أعلم.

المسألة الثانية: مقدار نحر جزور وتفرقة لحمها، بالزمان ساعة فلكية وربع أو ثلث تقريباً.

ذكر الشيخ عبد الله الحضرمي⁽¹⁾ فتوى القاضي ابن كَبْنِ في بيان مقدار المدة الزمنية التي يُستحب البقاء فيها على قبر الميت بعد دفنه، بنحر جزور وتوزيع لحمها، بأنها ساعة وربع أو ثلث فلكية تقريباً⁽²⁾.

هذه الفتوى للقاضي ابن كَبْنِ في بيان مقدار المدة الواردة في وصية عمرو بن العاص رضي الله عنه وفيها: "إذا أنا متُّ فلا تصحبي نائحة ولا نار، فإذا دفنتموني، فشنوا على التراب شناً، ثم أقيموا حول قبري قدر ما تنحر جزور ويقسم لحمها حتى أستأنس بكم، وأنظر ماذا أراجع به رسل ربي"⁽³⁾. وتقديره لهذه المدة بساعة وربع أو ثلث بالمشاهدة والحساب، والله أعلم.

المطلب الرابع: فتاوى القاضي بن كبن في كتاب الحج

المسألة الأولى: من مات وعليه فرض الحج وأراد وارثه التصرف في التركة.

وهذه المسألة الوحيدة المذكورة لابن كَبْنِ في كتب المذهب في كتاب الحج، فقد ذكر بالعلوي: "أن من مات وعليه فرض الحج، وأراد وارثه التصرف في التركة، فالحيلة في ذلك أن

1 - هو: عبد الله بن عمر بن أبي بكر بن يحيى العلوي الحضرمي الشافعي (المتوفى: 1265هـ) نقلاً عن مقدمة المحقق لكتابه السيوف البواتر لمن يقدم صلاة الصبح على الفجر الآخر (ص: 49).

2 - الحضرمي، عبد الله بن عمر، السيوف البواتر لمن يقدم صلاة الصبح على الفجر الآخر (ص: 215).

3 - مسلم، 1374هـ، 78/1، رقم: 336، كتاب: الإيمان، باب: كون الإسلام يهدم ما قبله وكذا الهجرة والحج.

تُقرَّرُ أجره أجير حجّ البدل، ويقبضها الأجير بعد الاستتجار، أو يقبضها الوصي أو الحاكم عند عدمه؛ وذلك صوتاً لمال الحج عن تصرف الوارث، ثم ذكر أن الشيخ عبد الله بالخرمة⁽¹⁾ أفتى بذلك تبعاً لجدّه وابن كَبْنِ، وقال: رأيتُه للشيخ علي بايزيد⁽²⁾. والحيل الشرعية لحفظ الحقوق جائزة، فاستعمل ابن كبن قدرته الفقهية في الحفاظ على مقصد الدين بحفظ مال الحج للمتوفى، ليُحج عنه.

المطلب الخامس: فتاوى القاضي ابن كَبْنِ في أحكام المصاحف المسألة الأولى: التصليب⁽³⁾ بأوراق المصحف.

معنى هذه المسألة استخدام الورق المستعمل فوق جلد الكتب أو المصاحف بإصاقه عليها؛ لتكون أصلب وأقوى، والمسألة في الورق الذي كتب عليه قرآن هل يجوز إصاقه على الجلد ليتصلب الجلد ويقوى به؟ هذا معنى المسألة.

وتصليب جلد المصحف أو الكتب بأوراق المصحف لا يجوز لما فيه من الامتهان، ذكر ابن زياد⁽⁴⁾ في فتاويه⁽⁵⁾ أن هذا ما أفتى به الرمي والبكري⁽⁶⁾ وهو ما أيده ابن زياد بقوله

1 - الفقيه عبد الله بن أحمد بن علي بن أحمد بن إبراهيم بالخرمة الحميري الشيباني الهجراني الحضرمي العدني الشافعي توفي سنة 903هـ، بالخرمة، الطيب بن عبد الله، قلادة النحر، (6/528) العيدروس، عبد القادر بن شيخ، النور السافر عن أخبار القرن العاشر (ص: 51).

2 - باعلوي، عبد الرحمن بن محمد، بغية المسترشدين (ص: 283)

3 - شديد قوي، وتصليب جلد المصحف أو الكتب معناه شده وتقويته بأوراق أخرى ليقوى ويشتد. عمر، أحمد مختار، وآخرون، معجم اللغة العربية المعاصرة (1311/2).

4 - هو: أبو الضياء عبد الرحمن ابن عبد الكريم بن إبراهيم بن علي بن زياد الغيثي الزبيدي، المتوفى سنة 975هـ، العيدروس، عبد القادر بن شيخ، النور السافر عن أخبار القرن العاشر (ص: 273)

5 - باعلوي، عبد الرحمن بن محمد، غاية تلخيص المراد من فتاوى ابن زياد (ص138) على هامش كتاب بغية المسترشدين.

6 - هو: كمال الدين موسى بن زين العابدين بن أحمد بن أبي بكر الرداد البكري، المتوفى سنة 923هـ. العيدروس، عبد القادر بن شيخ، النور السافر عن أخبار القرن العاشر (ص: 108).

الظاهر، ثم ذكر فتوى ابن كَبْنِ في أنه يجوز إذا كان من أوراق كتب فيها قرآن، واعترض على هذه الفتوى وضعفها واستنكر نسبتها لابن الصلاح⁽¹⁾ كما زعمه ابن كَبْنِ، ولكن هذه الفتوى لم ينفرد بل نقلها أيضاً باعلوي عن باخرمة⁽²⁾ وفيها أن الأوراق التي يجوز التصليب بها ما كانت مكتوب فيها قرآن - كالحروز مثلاً-، وليست من ورق المصاحف، قلت: يظهر أن الخلاف لم يتوارد على ذات المحل، فابن كَبْنِ وباخرمة يمنعون التصليب بورق المصاحف، ولا يمنعونه بورق كتب عليه قرآن. والله أعلم.

1 - هو: عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان بن موسى بن أبي نصر، تقي الدين أبو عمرو الكردي الشهرزوري، المتوفى سنة: 643هـ. ترجمته في: ابن قاضي شهبه، أبو بكر بن أحمد، طبقات الشافعية (113/2).

2 - هو: عفيف الدين عبد الله بن أحمد باخرمة عُمْدَةُ الْفُتُوَى بعدن، المتوفى سنة 903هـ، ترجمته في: العيدروس، عبد القادر بن شيخ، النور السافر عن أخبار القرن العاشر (ص: 24).

المبحث الثالث

فتاوى القاضي الجمال ابن كَبْن في المعاملات

وفيه خمسة مطالب:

المطلب الأول: فتاوى القاضي ابن كَبْن في كتاب البيوع

المسألة الأولى: لا يجوز للولي أن يوكل فاسقاً في بيع مال محجوره.

ذكرها ابن حجر الهيتمي (1) ونسبها للقاضي ابن كَبْن في نكته (2)، وأيد ابن حجر فتوى ابن كَبْن بقوله: "نعم هو معتمدٌ رعايةً لمصلحة المولى عليه وقد ذكروا أنّ الوكيل حيث جاز له التوكيل إنما يوكل أميناً" (3)، اعتمد ابن حجر رأي القاضي ابن كَبْن رعايةً لمصلحة المحجور؛ إذ يجب أن تكون تصرفات الوصي كلها منوطة بمصلحة محجوره.

المسألة الثانية: عدم صحة البيع بالإكراه.

قال ابن حجر الهيتمي: "في فتاوى ابن كَبْن فيمن امتنع أن يقسم لأخته من مخلف (4) أبيها وصار يتصرف في جميع التركة ببيع وغيره مدة، ثم طلب منها أن تبيعه نصيبها بدون ثمن المثل بقدر لا يتغابن بمثله فباعته بما أراد؛ ولولا عدم قدرتها على انتزاعه لم تبعه، وجرى منها هذا البيع وهي تحت حجره وقهره بأنه لا يصح البيع والحالة هذه" (5).

ذكر ابن حجر هذه الفتوى لابن كَبْن مستشهداً بها على عدم صحة بيع المكره، وتحقيق هذا الإكراه بعدم القدرة على انتزاع المرأة حقها من ميراثها من يد أخيها بسعر دون ثمن المثل بكثير، واعتبر ابن كَبْن وجود الإكراه بقرائن الحال الظاهرة المثبتة للإكراه، فمنع صحة

1 - ابن حجر الهيتمي، محمد بن أحمد، الفتاوى الفقهية الكبرى، (286/5).

2 - ولم أجد لها في المنشور من نكت ابن كَبْن حيث إن المنشور من كتاب الطهارة إلى باب التفليس فقط، ولم أعثر على البقية.

3 - ابن حجر الهيتمي، محمد بن أحمد، الفتاوى الفقهية الكبرى، (286/5).

4 - ما خلفه لها أبوها من ميراث.

5 - ابن حجر الهيتمي، محمد بن أحمد، الفتاوى الفقهية الكبرى، (469/9).

هذا البيع.

المطلب الثاني: فتاوى القاضي ابن كَبْنِ في أحكام الأسرة.

المسألة الأولى: يسترد مهره من دفعه لسيد زوجته (الأمة) وهو يعلم وجوب تسليم السيد الأمة لزوجها، فإن لم يعلم فهو متبرع.

ذكر شيخ الإسلام زكريا الأنصاري⁽¹⁾ عند مسألة جواز استرداد المهر المدفوع لمالك الأمة إذا لم يسلمه المالك زوجته (الأمة)، فتوى ابن كَبْنِ: "قال ابن كَبْنِ وغيره: هذا كله إذا سلّمه طائناً وجوب التسليم عليه فإن تبرع به، فلا يسترد"⁽²⁾، معتمداً إياها أن هذا الحكم مقيد بأن الزوج يعلم وجوب تسليم السيد أمته لزوجها، أما إذا لم يعلم ذلك فلا يجوز له استرداد المهر؛ لأنه يكون تبرعاً، قلت: ويستمر في متابعة السيد ليسلمه زوجته، أو يرفع أمره إلى القاضي، والله أعلم.

المسألة الثانية: لو قال: إن رأيت عينا فأنت طالق طلقت برؤية كل ما يسمى عينا، حتى حرف التهجي (ع).

وهذه الفتوى⁽³⁾ ذكرها ابن قاسم العبادي⁽⁴⁾ معتمداً لها، عند حديثه عن قول من قال لامرأته: إن رأيت عينا فأنت طالق، فإنها تطلق عند رؤيته كل ما يُسمى عينا، حتى حرف التهجي (ع)، ونسب القول في حرف التهجي إلى القاضي ابن كَبْنِ وغيره، ثم علل صحة هذه الفتوى لابن كَبْنِ لوقوع الاسم على الجميع بالاشتراك اللفظي، وهذا مدرك أصولي؛

- 1 - هو: شيخ الإسلام زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري أبو يحيى السنيكي، المتوفى سنة 926هـ، ينظر ترجمته في: الغزي، محمد بن محمد، الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة (198/1).
- 2 - الأنصاري، زكريا بن محمد، الغر البهية في شرح البهجة الوردية (176/4).
- 3 - حاشية ابن قاسم العبادي على الغر البهية في شرح البهجة الوردية (288/4).
- 4 - هو: أحمد بن قاسم، الشيخ العلامة شهاب الدين العبادي، القاهري الشافعي، توفي سنة 994هـ، ينظر ترجمته: الغزي، محمد بن محمد، الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة (3/111).

حيث إن المشترك يحمل على كل معانيه، وهو قول الإمام الشافعي⁽¹⁾، ونلاحظ في هذه الفتوى الصناعة الفقهية عند ابن كبن بتطبيقه أصول الفقه في الفروع الفقهية، وهو ما اعتمده الفقهاء تبعاً له، فهذه المسألة جارية على سنن المذهب وقواعده كما هو سبق، لكن ابن كبن ومعاصره الناشري هما من نصّا على دخول حرف التهجي (ع) في لفظ (عين) وحصول الطلاق عند رؤيته.

المسألة الثالثة: جواز فسخ عقد النكاح عند تعذر النفقة ثلاثة أيام.

ذكر باعلوي فتوى القاضي ابن كَبْنٍ بجواز فسخ عقد النكاح "لو تعذر تحصيل النفقة من الزوج في ثلاثة أيام يجوز لها الفسخ. حضر الزوج أو غاب"⁽²⁾. وهذا هو الأرجح كما ذكره النووي⁽³⁾ فقال: "هل ينجز الفسخ أم يمهل ثلاثة أيام قولان أظهرهما الإمهال"⁽⁴⁾. فهناك قولان في المذهب أحدهما تنجيز الفسخ، والآخر إمهال الزوج ثلاثة أيام، وهو الذي رجحه النووي وأفتى به ابن كَبْنٍ. وهو معتمد المذهب.

المسألة الرابعة: عدّة المطلقة التي من ذوات الحيض، وانقطع حيضها تسعة أشهر، تعتد بعدها بثلاثة أشهر، خلافاً للمذهب.

وتوضيح فتوى القاضي ابن كَبْنٍ أن من فورقت غير حامل، وهي من ذوات الأقراء، فانقطع حيضها لعارض يُعرف كرضاع أو مرض أو مجاعة، لم يحل لها التزويج بغير عدّة ذوات الحيض قطعاً حتى يعاودها الدم، فتعتدّ بالأقراء أو تبلغ سنّ اليأس فتعتدّ بالأشهر، ولا يُبالى بطول مدة الانتظار، كما نُقل عن إجماع الصحابة⁽⁵⁾، وإن انقطع لا لعله فكذلك على

1 - الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول (238/1).

2 - باعلوي، عبد الرحمن بن محمد، بغية المسترشدين (ص: 515).

3 - هو: يحيى بن شرف بن مري بن حسن بن حسين، شيخ الإسلام محيي الدين أبو زكريا النووي، المتوفي سنة: 676هـ، ينظر ترجمته: ابن قاضي شهبة، أبوبكر بن أحمد، طبقات الشافعية، (2/153).

4 - النووي، يحيى بن شرف، روضة الطالبين وعمدة المفتين (29/3).

5 - القحطاني، أسامة بن سعيد، وآخرون، موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي (8/801).

المذهب الشافعي، وبه قال أبو حنيفة، أما في المذهب القديم، وبه قال الإمامان مالك وأحمد، أنها تترىب تسعة أشهر ثم تعتد بثلاثة أشهر، وقضى به سيدنا عمر⁽¹⁾ رضي الله عنه، واختاره جماعة من متأخري الشافعية منهم القاضي ابن كَبْنِ⁽²⁾.

ففي هذا الفتوى نرى القاضي ابن كَبْنِ يخالف المذهب، ويفتي بالقديم وبمذهب مالك وأحمد، إعمالاً للمقاصد الشرعية في رفع الحرج، والقاعدة الفقهية المشقة تجلب التيسير، ولا يخفى ما فيه من المصلحة الظاهرة للمرأة المعتدة. المسألة الخامسة: عقيقة المولود الخنثى كالذكر في الشَّاتَيْنِ.

ومن الفتاوى المذكورة عن القاضي ابن كبن ما ذكره الرملي الكبير في حاشيته على أسنى المطالب حيث قال: "الخنثى كالذكر في الشَّاتَيْنِ"⁽³⁾ وعلى هذا، فتكون العقيقة من المسائل التي يلحق فيها الخنثى بالذكر لا بالأُنثى، وهو ما قواه الرملي، واعتمده، وأفتى به، فقال: "وبه أفتيت"⁽⁴⁾، وهذه والمسألة محل خلاف عند الفقهاء المتأخرين، فقد قال ابن حجر الهيثمي إن الشاتين عقيقة الذكر فقط، وعليه فالخنثى والأُنثى عقيقتهما شاة، وقال الرملي إن الخنثى كالذكر⁽⁵⁾.

المطلب الثالث: فتاوى القاضي ابن كَبْنِ في كتاب القضاء

المسألة الأولى: نفوذ أحكام القاضي الفاسق والجاهل إن أقامه إمام متغلب للضرورة.

1 - ما جاء عن سيدنا عمر، هو: عن سعيد بن المسيب قال: رفع إلى عمر بن الخطاب رضي الله عنه امرأة قد طلقها زوجها، فحاضت حيضةً، ثم ارتفعت حيضتها لا تدري أيست، أم هي حامل. قال: "ترىب تسعة أشهر ثم تعتد بعد ذلك عدّة المطلقة ثلاثة أشهر، ثم تزوج إن شاءت" ابن الجعد، 1990، 3001، ص: 439، رقم: 3001، باب: من حديث أبي جعفر الرازي.

2 - باعلوي، عبد الرحمن بن محمد، بغية المسترشدين (ص: 498).

3 - الرملي، أحمد بن حمزة، حاشية الرملي على أسنى المطالب في شرح روض الطالب (1/ 549).

4 - المصدر نفسه.

5 - باعشن، سعيد بن محمد، شرح المقدمة الحضرمية المسمى بشرى الكرم بشرح مسائل التعليم (ص:

705) - بتصرف.

صحَّح ابن حجر الهيثمي فتوى القاضي ابن كَبْن في نفوذ حكم القاضي غير المؤهل للقضاء للضرورة، فقال: "إن المتغلب على إقليم لو نصّب فاسقاً أو جاهلاً وتعذّر رفعه ففي نفوذ أحكامه من التزويج والتصرّف في أموال الأيتام احتمال وجهين، فعلى المنع أنّ طريق الناس التّحاكم إلى من هو أهلٌ فإن تعذّر نفذت أحكامه للضرورة... كذا قال في مفتاح ابن كَبْن" (1)، فذكر ابن حجر في المسألة وجهين الأول الجواز، والثاني: المنع، ودليل ذلك أن على الناس أن يتحاكموا إلى من توافرت فيه شروط القاضي العدل، ولكن هذا متعذر في الصور المذكورة، فتنفذ أحكام القاضي غير المؤهل للضرورة، واستند ابن حجر على كلام القاضي ابن كَبْن، ولم أجد هذا القول لابن كَبْن في المنشور من تحقيق مفتاح ابن كَبْن، حيث انتهى إلى كتاب التفليس فقط.

المسألة الثانية: محل نفوذ حكم القاضي في بلده وما يتبعها.

جاء في فتاوى ابن حجر الهيثمي أنه سئل عن القاضي بناحية هل ينفذ حكمه في البحار والبراري التي يترددون فيها من محلّ ولايته إليها؟ فأجاب بقوله: "قال ابن كَبْن: القياس نفوذه في سواحل محلّ حكمه وجزائره لا في سفره وبخره" (2)، فهنا يجب ابن حجر الهيثمي بجواب ابن كَبْن مكتفياً به، وهذا يدل دلالة واضحة على مكانة القاضي ابن كَبْن عند الفقهاء الكبار من المتأخرين، ومن هذا الجواب يظهر ما يعرف اليوم بالاختصاص المكاني للقاضي، فمحل ولاية القاضي هي بلده وما يتبعها من سواحل، وجزر في حال الإقامة لا في السفر والبحر.

المسألة الثالثة: الوصايا تُحمل على عُرف أصحابها.

ذكر ابن حجر حكم الوصية إذا أوصى بمثل نصيب ابنه الميت، أن مقتضى قول النووي في الروضة البطلان؛ لأنه ليس له نصيب من التركة، فقد مات قبل مورثه، ثم عقب ابن حجر موجهاً قول النووي بالبطلان أن ذلك يتعيّن حمله على ما لو لم يُرد الوصية بمثل

1 - ابن حجر الهيثمي، محمد بن أحمد، الفتاوى الفقهية الكبرى (81/10).

2 - المصدر السابق (90/10).

نصيبه لو كان موجودًا أو وارثًا، فإن أراد ذلك صحَّت وصيته بلا شك، ثم أيدَّ توجيهه هذا، بقوله: "أفتى الجمال بن كَبْنِ رحمه الله تعالى بحمل البطلان في كلام الرّوضة، وغيرها على ما إذا صدر ذلك من أهل ناحية لا يعتادون ذلك، قال فإن اعتادوه كان وصيةً عملاً بعرفهم"⁽¹⁾، فظاهرٌ اعتماد ابن حجر فتوى ابن كَبْنِ مما بيّن مكانته عند علماء المذهب، ثم اختتم كلامه عن فتوى ابن كَبْنِ بقوله: وهو حسن⁽²⁾. في هذه الفتوى يظهر المجتهد ابن كبن محققًا للمناط قبل تنزيل كلام النووي على الوقائع، فلم يأخذه مسلّمًا، بل نظر في القواعد والوقائع ووجّه كلام النووي على أهل منطقة لم يعتادوا استخدام لفظ مثل على الحقيقة في المثلية لا من لم يعتادوا ذلك، فيطلقون لفظ مثل بمعنى يساوي ما كان سيأخذه لو كان موجودًا.

المسألة الرابعة: لا تصح قسمة الأموال بغياب بعض الشركاء، فإن قسمت في غيابهم، صحت منذ علمهم وموافقتهم، لا من وقت القسمة.

ذكر هذه المسألة ابن حجر ونسبها لابن كَبْنِ معتمدًا قوله، قال: "فلو قسم بعضهم في غيبة الباقي وأخذ قسطه، فلما علموا قرّروه صحّت، لكن من حين التقرير. قاله ابن كَبْنِ"⁽³⁾. قسمة الأموال بين الشركاء لا تكون إلا بحضورهم جميعًا أو وكلائهم، فإن غاب عن القسمة واحد فأكثر، وقسم الباقي المال، وأخذوا حصصهم، فلا تصح القسمة إلا بموافقة الغائبين من يوم الموافقة، فإن تصرفوا بها قبل يوم موافقة الغائبين فإن التصرفات لا تصح إلا على الشيوع لا التعيين، وفي هذه الفتوى تبين مكانة القاضي ابن كبن عند ابن حجر حيث اكتفى بنقل فتواه.

1 - المصدر السابق (133/8).

2 - المصدر نفسه.

3 - ابن حجر الهيتمي، محمد بن أحمد، تحفة المحتاج في شرح المنهاج وحواشي الشرواني والعبادي (211/10).

المطلب الرابع: فتاوى القاضي بن كبن في حكم القات

المسألة الأولى: حلُّ القات.

ذكر ابن حجر في فتواه في تحريم القات قول ابن كَبْنِ في حِلِّه، فقال: "وكذلك أفتى بحلّه الإمام جمال الدين بن كَبْنِ الطَّبْرِيِّ، وله في مدحه أبياتٌ ومنها أنّ المشاهدة من أحوال آكله أنّه يحدث لهم روحنةً وطيب وقت وتقويةً على الأعمال، ولا يحدث لهم إسكارًا ولا تخبيلاً، ولا تخديرًا"⁽¹⁾، وقد أفاض ابن حجر في فتواه بتحريم القات، وذكر القاتلين بالحلِّ ومنهم القاضي ابن كَبْنِ، وردَّ عليهم وذكر القاتلين بالتحريم ووافقهم، وخالف ابن حجر ابن كبن في حكم القات.

المطلب الخامس: فتاوى القاضي بن كبن في كتاب العتق

المسألة الأولى: إذا نادى السيد عبده بقوله يا ابني، فأثما عتق كناية.

للعتق صيغ صريحة تقتضي العتق بمجرد نطقها، وهي العتق والتحرير وفك الرقبة وما تصرف منها، وهذه الصيغ الصريحة لا تحتاج إلى النية، وله أيضًا صيغ كناية، وهي التي تحتاج إلى النية، واختلف الفقهاء في صيغة النداء (يا ابني) هل يعتق بمجرد النطق بها أم يحتاج إلى نية، رجَّح الرملي الكبير أنّها صيغة كناية فتحتاج إلى نية، معتمدًا قول ابن كَبْنِ بأنه لا يقتضي العتق بمجرد على الصحيح؛ لأنه يستعمل في العادة للملاطفة، بينما أفتى ابن المقرئ⁽²⁾ من أنه يعتق بمجرد النداء إلا أن يقصد به الملاطفة⁽³⁾.

الخاتمة:

وبعد ما منَّ الله عليَّ من إتمام البحث ودراسة الفقيه ابن كَبْنِ رحمه الله وجمع آرائه الفقهية من كتب الفقهاء ودراستها، كانت نتائجه كما يأتي:

- 1 - ابن حجر الهيتمي، محمد بن أحمد، الفتاوى الفقهية الكبرى (317/9).
- 2 - هو: إسماعيل بن أبي بكر بن عبد الله المقرئ المعروف بابن المقرئ، المتوفى سنة 837هـ، السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع (2/292).
- 3 - الرملي، أحمد بن حمزة، حاشية على أسنى المطالب في شرح روض الطالب (4/434).

1. القاضي جمال الدين محمد بن سعيد بن كبن الطبري العدني الشافعي المتوفى سنة 842هـ، أحد كبار فقهاء المذهب الشافعي من المتأخرين.
2. مصنفات القاضي بن كبن قليلة مقارنة بعلمه، وأغلبها مفقود وبعضها مخطوط، وكتابه النكت نشر في رسالة دكتوراه، إلى كتاب التفليس.
3. ذكر فقهاء المذهب أقوال ابن كبن واعتنوا بها، كما في أسنى المطالب لشيخ الإسلام زكريا الأنصاري، وتحفة المحتاج لابن حجر الهيتمي، ونهاية المحتاج للرملي، وغيرها.
4. الأقوال المذكورة عنه عند الفقهاء خمس وعشرون مسألة، موزعة على العبادات كالطهارة والصلاة والجنائز والحج والمصاحف، والمعاملات كالبيوع واحكام الأسرة والوصايا والقضاء والعقود.
5. وافقه فقهاء المذهب في اثنتين وعشرين مسألة، وخالفوه في اثنتين، وهما: حلُّ القات، وتحريم الخطأ من الجاهل في التشهد بالتشكيل.
6. خالف ابن كبن المذهب في مسألة واحد فقط وهي: عِدَّة المطلقة التي من ذوات الحيض، وانقطع حيضها لسبب لا يُعرف مدة تسعة أشهر، تعتدُّ بعدها بثلاثة أشهر.
7. الملكة الفقهية عند ابن كبن ظاهرة في تحقيقه المناط، وتوظيفه للقواعد الفقهية وأصول الفقه.
8. البُعد المقاصدي ظاهر عند ابن كبن، فنراه خالف المذهب في إحدى فتاويه ترجيحًا للمقاصد الشرعية.
9. مكانة القاضي ابن كبن عند فقهاء المذهب الشافعي كبيرة، وهذا ما لاحظناه من اعتنائهم بنقل أقواله في كثير من الأبواب الفقهية والنوازل الواقعية.

التوصيات والمقترحات:

يوصي الباحث الباحثين بالآتي:

1. دراسة منهجية ابن كبن في التناول الفقهي من خلال كتابه مفتاح الحاوي المبين عن النصوص والفحاوي.

2. منهجية ابن كبن في حكاية الأقوال ومناقشتها من خلال كتابه مفتاح الحاوي.
3. اختيارات ابن كبن الفقهية وأثرها في العقل الفقهي لتأخري الشافعية.
4. بيان مدى التفاعل والتأثير والتأثر بين المذهب الشافعي والبيئة اليمنية، ودور الفقهاء اليمنيين في ذلك.
5. دراسة آثار مشاركة فقهاء عدن في المذهب الشافعي.
6. استخراج التراث الفقهي اليمني ونشره.

المراجع والمصادر:

- الإسنوي، جمال الدين عبد الرحيم، (1999)، نهاية السؤل شرح منهاج الوصول، ط1، لبنان: دار الكتب العلمية - بيروت.
- الأنصاري، زكريا بن محمد، د.ت، الغرر البهية في شرح البهجة الوردية، د.ط، القاهرة: المطبعة الميمنية.
- البريهي، عبد الوهاب بن عبد الرحمن، د.ت، طبقات صلحاء اليمن، صنعاء: مكتبة الإرشاد.
- ابن تغري بردي، أبو المحاسن يوسف، د.ت، المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي، د.ط، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ابن الجعد، علي بن الجعد، (1990)، مسند ابن الجعد، ط1، بيروت: مؤسسة نادر.
- حاشية ابن قاسم العبادي على الغرر البهية في شرح البهجة الوردية، مطبوع على هامش الغرر البهية، د.ط، القاهرة: المطبعة الميمنية.
- الحبشي، عبد الله محمد، (2004)، مصادر الفكر الإسلامي في اليمن، ط1، أبو ظبي: المجمع الثقافي.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، (1986) إنباء الغمر بأبناء العمر، ط2، لبنان: دار الكتب العلمية - بيروت.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي، (1972)، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، د.ط، الهند: مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد.

ابن حجر الهيتمي، محمد بن أحمد، د.ت، الفتاوى الفقهية الكبرى، د.ط، بيروت: دار الفكر.

ابن حجر الهيتمي، محمد بن أحمد، د.ت، تحفة المحتاج في شرح المنهاج، د.ط، بيروت: دار الفكر.

الحسيني، محمد الكسنزان، (2005)، موسوعة الكسنزان فيما اصطلح عليه أهل التصوف والعرفان، ط1، سوريا: مكتبة دار المحبة-حلبوني-دمشق.

الخزرجي، علي بن الحسن، (1983)، العقود اللؤلؤية في تاريخ الدولة الرسولية، ط1.

ابن خزيمة، محمد بن إسحاق، (1970)، صحيح ابن خزيمة، بيروت: المكتب الإسلامي.
الرملي، أحمد بن حمزة، د.ت، حاشية الرملي على أسنى المطالب في شرح روض الطالب، د.ط، دار الكتاب الإسلامي.

الرملي، أحمد بن حمزة، د.ت، حاشية الرملي على شرح البهجة الوردية، مطبوعة مع شرح البهجة، د.ط، القاهرة: المطبعة الميمنية.

الرملي، محمد بن أحمد، (1984)، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، د.ط، بيروت: دار الفكر للطباعة.

الزبيدي، محمد بن محمد، د.ت، تاج العروس من جواهر القاموس، د.ط، دار الهداية.

الزركلي، خير الدين بن محمود، (2002)، الأعلام، ط15، دار العلم للملايين.

السخاوي، محمد بن عبد الرحمن، (د.ت) الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، د.ط، بيروت: دار مكتبة الحياة.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، د.ت، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، د.ط، الرياض: مكتبة الرياض الحديثة.

الشوكاني، محمد بن علي، (1998)، البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، ط1، لبنان: دار الكتب العلمية، بيروت.

باعشن، سعيد بن محمد، (2004)، شرح المقدمة الحضرمية المسمى بشرى الكريم بشرح

- مسائل التعليم، ط1، جدة: دار المنهاج للنشر والتوزيع.
- ابن العماد، عبد الحي بن أحمد، (1986)، *شذرات الذهب في أخبار من ذهب*، ط1، بيروت: دار ابن كثير.
- عمر، أحمد مختار، وآخرون، (2008)، *معجم اللغة العربية المعاصرة*، ط1، عالم الكتب.
- باعلوي، عبد الرحمن بن محمد، د.ت، *بغية المسترشدين*، د.ط، بيروت: دار الفكر.
- باعلوي، عبد الرحمن بن محمد، د.ت، *غاية تلخيص المراد من فتاوى ابن زياد*، مطبوع على هامش كتاب *بغية المسترشدين*. د.ط، بيروت: دار الفكر.
- باعلوي، عبد الله بن عمر، (2011)، *السيوف البواتر لمن يقدم صلاة الصبح على الفجر الآخر*، ط1، اليمن: مركز تريم للدراسات والنشر.
- العيدروس، عبد القادر بن شيخ، (1405هـ)، *النور السافر عن أخبار القرن العاشر*، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.
- الغزي، نجم الدين محمد بن محمد، (1997)، *الكواكب السائرة بأعيان المئة العاشرة*، ط1، لبنان: دار الكتب العلمية، بيروت.
- الفاصي، محمد بن أحمد، (1998)، *العقد الثمين في تاريخ البلد الأمين*، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن فهد، محمد بن محمد، (1998)، *لحظ الألفاظ بذييل طبقات الحفاظ*، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن قاضي شهبة، أبو بكر بن أحمد، (1407هـ)، *طبقات الشافعية*، ط1، بيروت: عالم الكتب.
- القحطاني، أسامة بن سعيد، وآخرون، (2012)، *موسوعة الإجماع في الفقه الإسلامي*، ط1، المملكة العربية السعودية: دار الفضيلة للنشر والتوزيع، الرياض.
- باخرمة، الطيب بن عبد الله، (2008)، *قلادة النحر في وفيات أعيان الدهر*، ط1، جدة: دار المنهاج.

بالمخرمة، الطيب بن عبد الله، د.ت تاريخ شعر عدن، د.ط، القاهرة: مكتبة مدبولي.
 بالمخرمة، الطيب بن عبد الله، د.ت، النسبة إلى المواضع والبلدان، د.ط، مكتبة المشكاة.
 مفتاح الحاوي، من كتاب الطهارة إلى كتاب التفليس، (1436هـ)، رسالة دكتوراه في الجامعة
 الإسلامية في المدينة المنورة في المملكة العربية السعودية، إعداد الطالب/ خالد بن
 صالح بن عبد الله السليمي الحربي.
 الملطي، زين الدين عبد الباسط بن خليل، (2002)، نيل الأمل في ذيل الدول، ط1،
 لبنان: المكتبة العصرية، بيروت.
 النجدي، محمد بن عبد الله، (1996)، السحب الوابلة على ضرائح الحنابلة، ط1، لبنان:
 مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.
 النووي، يحيى بن شرف، (1405هـ)، روضة الطالبين وعمدة المفتين، د.ط، بيروت: المكتب
 الإسلامي.
 النيسابوري، مسلم بن الحجاج، د.ت، صحيح مسلم، د.ط، بيروت: دار إحياء التراث
 العربي

References:

- al-Isnawī, Jamāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥīm, (1999), *nihāyat al-sūl sharḥ Minhāj al-wuṣūl*, 1st ed, Lubnān: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah-byrwt.
- al-Anṣārī, Zakarīyā ibn Muḥammad, D. t, *al-ghurar al-bahīyah fī sharḥ al-Bahjah al-wardīyah*, D. Ṭ, al-Qāhirah : al-Maṭba‘ah al-Maymanīyah.
- al-Burayhī, ‘Abd al-Wahhāb ibn ‘Abd al-Raḥmān, D. t, *Ṭabaqāt ṣulaḥā’ al-Yaman*, Ṣan‘ā’ : Maktabat al-Irshād.
- Ibn tghry Bardī, Abū al-Maḥāsīn Yūsuf, D. t, *al-Manhal al-Ṣāfi wālmstwfā ba‘da al-Wāfi*, D. Ṭ, al-Hay‘ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb.
- Ibn al-Ja‘d, ‘Alī ibn al-Ja‘d, (1990), *Musnad Ibn al-Ja‘d*, 1st ed, Bayrūt: Mu’assasat Nādir.
- Hāshiyat Ibn Qāsim al-‘Abbādī ‘alā al-ghurar al-bahīyah fī sharḥ

- al-Bahjah al-wardīyah, *maṭbū‘ ‘alá hāmish al-ghurar al-bahīyah*, D. Ṭ, al-Qāhirah: al-Maṭba‘ah al-Maymanīyah.
- al-Ḥabashī, ‘Abd Allāh Muḥammad, (2004), *maṣādir al-Fikr al-Islāmī fī al-Yaman*, 1st ed, Abū Zaby: al-Majma‘ al-Thaqāfī.
- Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, Aḥmad ibn ‘Alī, (1986) *Inbā’ alghmr b’bnā’ al-‘umr*, 2nd ed, Lubnān: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah-Bayrūt.
- Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, Aḥmad ibn ‘Alī, (1972), *al-Durar alkāminh fī a’yān al-mi’ah al-thāminah*, D. Ṭ, al-Hind: Majlis Dā’irat al-Ma‘ārif al-‘Uthmānīyah, Ḥaydar Abād.
- Ibn Ḥajar al-Haytamī, Muḥammad ibn Aḥmad, D. t, *al-Fatāwá al-fiqhīyah al-Kubrā*, D. Ṭ, Bayrūt: Dār al-Fikr.
- Ibn Ḥajar al-Haytamī, Muḥammad ibn Aḥmad, D. t, *Tuḥfat al-muhtāj fī sharḥ al-Minhāj*, D. Ṭ, Bayrūt: Dār al-Fikr.
- al-Ḥusaynī, Muḥammad alksnzān, (2005), *Mawsū‘at alksnzān fīmā aṣṭlḥ ‘alayhi ahl al-taṣawwuf wa-al-‘irfān*, 1st ed, Sūriyā : Maktabat Dār almḥbt-ḥlbwny-Dimashq.
- al-Khazrajī, ‘Alī ibn al-Ḥasan, (1983), *al-‘uqūd al-lu’lu’iyah fī Tārīkh al-dawlah al-Rasūlīyah*, 1st ed.
- Ibn Khuzaymah, Muḥammad ibn Ishāq, (1970), *Ṣaḥīḥ Ibn Khuzaymah*, Bayrūt: al-Maktab al-Islāmī.
- al-Ramlī, Aḥmad ibn Ḥamzah, D. t, *Hāshiyat al-Ramlī ‘alá asná al-maṭālib fī sharḥ Rawḍ al-ṭālib*, D. Ṭ, Dār al-Kitāb al-Islāmī.
- al-Ramlī, Aḥmad ibn Ḥamzah, D. t, *Hāshiyat al-Ramlī ‘alá sharḥ al-Bahjah al-wardīyah*, *Maṭbū‘at ma‘a sharḥ al-Bahjah*, D. Ṭ, al-Qāhirah : al-Maṭba‘ah al-Maymanīyah.
- al-Ramlī, Muḥammad ibn Aḥmad, (1984), *nihāyat al-muhtāj ilá sharḥ al-Minhāj*, D. Ṭ, Bayrūt: Dār al-Fikr lil-Ṭibā‘ah.
- al-Zubaydī, Muḥammad ibn Muḥammad, D. t, *Tāj al-‘arūs min Jawāhir al-Qāmūs*, D. Ṭ, Dār al-Hidāyah.
- al-Ziriklī, Khayr al-Dīn ibn Maḥmūd, (2002), *al-A‘lām*, 1st ed5, Dār al-‘Ilm lil-Malāyīn.
- al-Sakhāwī, Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān, (D, t) *al-ḍaw’ al-lāmi‘ li-ahl al-qarn al-tāsi‘*, D. Ṭ, Bayrūt: Dār Maktabat al-

- ḥayāh.
- al-Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr, D. t, *Tadrīb al-Rāwī fī sharḥ Taqrīb al-Nawāwī*, D. Ṭ, al-Riyād : Maktabat al-Riyād al-ḥadīthah.
- al-Shawkānī, Muḥammad ibn ‘Alī, (1998), *al-Badr al-ṭāli‘ bi-maḥāsin min ba‘da al-qarn al-sābi‘*, 1st ed, Lubnān : Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt.
- Bā‘ashin, Sa‘īd ibn Muḥammad, (2004), *sharḥ al-muqaddimah al-Ḥaḍramīyah al-musammá Bushrá al-Karīm bi-sharḥ masā’il al-Ta’līm*, 1st ed, Jiddah: Dār al-Minhāj lil-Nashr wa-al-Tawzī‘.
- Ibn al-‘Imād, ‘Abd al-Ḥayy ibn Aḥmad, (1986), *Shadharāt al-dhahab fī Akhbār min dhahab*, 1st ed, Bayrūt: Dār Ibn Kathīr.
- ‘Umar, Aḥmad Mukhtār, wa-ākharūn, (2008), *Mu‘jam al-lughah al-‘Arabīyah al-mu‘āshirah*, 1st ed, ‘Ālam al-Kutub.
- Bā‘alawī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad, D. t, *Bughyat al-mustarshidīn*, D. Ṭ, Bayrūt: Dār al-Fikr.
- Bā‘alawī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad, D. t, *Ghāyat Talkhīṣ al-Murād min Fatāwá ibn Ziyād, maṭbū‘ ‘alá hāmish Kitāb Bughyat al-mustarshidīn*. D. Ṭ, Bayrūt: Dār al-Fikr.
- Bā‘alawī, ‘Abd Allāh ibn ‘Umar, (2011), *al-suyūf albwātr li-man yuqaddimu ṣalāt al-ṣubḥ ‘alá al-Fajr al-ākhar*, 1st ed, al-Yaman : Markaz Tarīm lil-Dirāsāt wa-al-Nashr.
- al-‘Aydārūs, ‘Abd al-Qādir ibn Shaykh, (1405h), *al-Nūr al-sāfir ‘an Akhbār al-qarn al-‘āshir*, 1st ed, Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- al-Ghazzī, Najm al-Dīn Muḥammad ibn Muḥammad, (1997), *al-Kawākib al-sā’irah bi-a’yān al-mi’ah al-‘āshirah*, 1st ed, Lubnān : Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, Bayrūt.
- al-Fāsī, Muḥammad ibn Aḥmad, (1998), *al-‘Iqd al-thamīn fī Tārīkh al-Balad al-Amīn*, 1st ed, Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- Ibn Fahd, Muḥammad ibn Muḥammad, (1998), *Lahz al-alḥāz bi-dhayl Ṭabaqāt al-ḥuffāz*, 1st ed, Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.

- Ibn Qāḍī Shuhbah, Abū Bakr ibn Aḥmad, (1407h), *Ṭabaqāt al-Shāfi‘īyah*, 1st ed, Bayrūt: ‘Ālam al-Kutub.
- al-Qaḥṭānī, Usāmah ibn Sa‘īd, wa-ākharūn, (2012), *Mawsū‘at al-ijmā‘ fī al-fiqh al-Islāmī*, 1st ed, al-Mamlakah al-‘Arabīyah al-Sa‘ūdīyah : Dār al-Faḍīlah lil-Nashr wa-al-Tawzī‘, al-Riyāḍ.
- Bāmakhramah, al-Ṭayyib ibn ‘Abd Allāh, (2008), *Qilādat al-naḥr fī wafayāt a‘yān al-dahr*, 1st ed, Jiddah : Dār al-Minhāj.
- Bāmakhramah, al-Ṭayyib ibn ‘Abd Allāh, D. t *Tārīkh Thaghr ‘Adan*, D. Ṭ, al-Qāhirah : Maktabat Madbūlī.
- Bāmakhramah, al-Ṭayyib ibn ‘Abd Allāh, D. t, *al-nisbah ilá al-mawāḍi‘ wa-al-buldān*, D. Ṭ, Maktabat al-Mishkāh.
- Miftāḥ al-Ḥāwī, min Kitāb al-ṭahārah ilá Kitāb altfays, (1436h), *Risālat duktūrāh fī al-Jāmi‘ah al-Islāmīyah fī al-Madīnah al-Munawwarah fī al-Mamlakah al-‘Arabīyah al-Sa‘ūdīyah*, i‘dād al-ṭālib / Khālid ibn Ṣāliḥ ibn ‘Abd Allāh al-Sulaymī al-Ḥarbī.
- al-Malaṭī, Zayn al-Dīn ‘Abd al-Bāsiṭ ibn Khalīl, (2002), *Nayl al-Amal fī Dhayl al-Duwal*, 1st ed, Lubnān : al-Maktabah al-‘Aṣrīyah, Bayrūt.
- al-Najdī, Muḥammad ibn ‘Abd Allāh, (1996), *al-suḥub alwāblh ‘alá drā‘h al-Ḥanābilah*, 1st ed, Lubnān : Mu’assasat al-Risālah lil-Ṭibā‘ah wa-al-Nashr wa-al-Tawzī‘, Bayrūt.
- al-Nawawī, Yaḥyá ibn Sharaf, (1405h), *Rawḍat al-ṭālibīn wa-‘umdat al-muftīn*, D. Ṭ, Bayrūt: al-Maktab al-Islāmī.
- al-Nīsābūrī, Muslim ibn al-Ḥajjāj, D. t, *Ṣaḥīḥ Muslim*, D. Ṭ, Bayrūt: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.

أحكام الوقف على رؤوس الآي فيما

انفرد به العُدُّ الكوفيُّ

د. محمد صالح أحمد ناجي باشا

أستاذ القراءات المساعد بقسم علوم القرآن

والدراسات الإسلامية كلية الآداب

جامعة إب - اليمن

basha 8383@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: باشا، محمد صالح، أحكام الوقف على رؤوس الآي فيما انفرد به العُدُّ الكوفي، مجلة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، المجلد: 19، العدد: 2، 2024: 364-428.

تاريخ استلام البحث: 2024/11/19م تاريخ قبوله للنشر: 2024/12/10م

DOI: <https://doi.org/10.61821/v19i2.0176>

الملخص:

يتناول هذا البحث دراسة أحكام الوقف على رؤوس الآي فيما انفرد به العَدُّ الكوفي عن بقية أعداد الأمصار المعتمدة، وتكمن أهمية الموضوع في المكانة البارزة التي يحظى بها العَدُّ الكوفي بين أعداد الأمصار؛ إذ يُعدُّ الأكثر شهرة بينها جميعاً؛ لارتباطه الوثيق برواية حفص عن عاصم الأكثر انتشاراً في العالم الإسلامي، ويهدف البحث إلى الكشف عن العلاقة الوثيقة بين علمي الوقف والابتداء وعدِّ الآي؛ وذلك من خلال تتبع مواضع رؤوس الآي التي انفرد بعدها العَدُّ الكوفي، وبيان وجه عدّها وتركها، بالإضافة إلى استعراض مذاهب علماء الوقف والابتداء في هذه المواضع.

وقد اعتمدتُ في بحثي هذا على المنهج الاستقرائي التحليلي؛ وقمتُ بتقسيم البحث إلى ثلاثة مباحث تسبقها مقدّمة، وتليها خاتمة، جعلتُ المبحث الأول: للتعريف بعلم الوقف، وأهميته، وأقسام الوقف، وحكم الوقف على رؤوس الآي، وجعلتُ المبحث الثاني: للتعريف بعلم عدِّ الآي، وأهميته، والتعريف بالعدِّ الكوفي، وطرق معرفة الفاصلة وتوجيه عدّها وتركها، وجعلتُ المبحث الثالث: لبيان أحكام الوقف على رؤوس الآي فيما انفرد به العَدُّ الكوفي، ثم الخاتمة: لخصتُ فيها أهم النتائج والتوصيات، ووضعتُ فهرس قائمة المصادر والمراجع.

الكلمات المفتاحية: أحكام الوقف، رؤوس الآي، انفرد، العَدُّ الكوفي.

"The Rules of Pausing at the End of Ayat which is Uniquely offered in Kufic Count Recitation"

Dr. Mohammad Saleh Ahmed Naji Basha

Assistant Professor of Qur'anic Recitation

Department of Quran Sciences and Islamic Studies,

College of Arts - Ibb University- Yemen

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

Citation: Basha, Mohammad Saleh, "The Rules of Pausing at the End of Ayat which is Uniquely offered in Kufic Count Recitation", Journal of the University of Holy Quran and Islamic Sciences, volume: 19, issue:2, 2024:364-428.

DOI: <https://doi.org/10.61821/v19i2.0176>

Received: 19/11/2024 Accepted: 10/12/2024

Abstract:

This research tackles the rules of pausing at the end of Ayats which the Kufic Count recitation uniquely offers compared to the other approved recitations. The topic highlights the prominent position of the Kufic recitation among the recitations in other countries. it is the most famous because of its close association with the Hafis recitation narrated by Aasim, which is widespread in the Islamic world. The research aims to reveal the close relationship between the sciences of pausing and starting, in the recitation of Ayats, and counting Ayats by tracing the positions of Ayat's end that the Kufic recitation uniquely counts, explaining why it pauses or continues, in addition to reviewing the opinions of scholars on pausing and starting at these points.

The researcher has adopted an inductive-analytical approach and divided the research into three topics preceded by an introduction and followed by a conclusion. The first topic introduces the science of pausing, its importance, the types of pausing, and the ruling of pausing at the end of Ayats. The second topic defines the science of counting Ayats, and its importance, introduces the Kufic counting method, and ways to identify the pause, and considers their counting or dropping them. The third topic

clarifies the rules of pausing at the ends of Ayats according to the Kufic recitation. Eventually, the research ends with a close that summarizes the main findings and recommendations, a list of sources and references, and the research index.

Keywords: Pausing rules, Ayats end, unique, Kufic recitation.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسولنا وحبينا محمد، وعلى آله وأصحابه والتابعين، وبعد:

فإنَّ أشرف العلوم وأجلّها قدرًا هو ما كان إلى كتاب الله تعالى أقرب؛ إذ إنَّ شرف العلم مستمدُّ من شرف المعلوم، ولذلك يُعدُّ علما الوقف والابتداء وعدِّ الآي من أشرف العلوم وأجلّها؛ وقد حرص علماء الأمة - سلفًا وخلقًا - على العناية بهما تعلُّمًا وتعليمًا وتأليفًا؛ لهما من أهمية ومكانة جليلة؛ فعلم الوقف والابتداء صِنُو التجويد، وشرط الترتيل، وبه تتبيَّن مقاطع الكلام ومبادئه، ويتحقَّق للقارئ فَهْم معاني القرآن الكريم ومقاصده، كما يظهر إعجازه وتتضح معانيه، أما علم عدِّ الآي فيتوقَّف على معرفته أوجه القراءات المتعلِّقة برؤوس الآي؛ وسُنِّيَّة الوقف عليها لمن مذهبه ذلك، إلى جانب غيرها من المسائل المهمَّة.

وقد استعنت بالله تعالى على القيام في هذا البحث بدراسة أحكام الوقف والابتداء في المواضع التي انفرد بعدها العَدُّ الكوفي ووسمته ب: (أحكام الوقف على رؤوس الآي فيما انفرد به العَدُّ الكوفي)، والله أسأل التوفيق والسداد؛ وهو حسبي ونعم المولى والنصير.

أهمية الموضوع:

تكمن أهمية الموضوع في الأمور الآتية:

1. ارتباط علمي الوقف والابتداء وعدِّ الآي بكتاب الله - ﷻ -؛ ولذلك فإن أهميتهما مستمدة مما ييحتان فيه ويتعلقان به؛ لأنَّ شرف العلم نابغ من شرف المعلوم.
2. المكانة البارزة التي يحظى بها العَدُّ الكوفي بين أعداد الأمصار المعتمدة؛ إذ يُعدُّ الأكثر شهرة بينها جميعًا؛ لارتباطه الوثيق برواية حفص عن عاصم الأكثر انتشارًا في العالم الإسلامي.

أسباب اختيار الموضوع:

1. حُبُّ الإسهام - ولو بجهدٍ بسيط - في الكتابة في عِلْمِي الوقف والابتداء وعدِّ الآي والانتظام في سلك المشتغلين بكتاب الله وخدمته.
2. وجود مادة علمية كافية للكتابة في هذا الموضوع.
3. أن هذا الموضوع لم يُكتب فيه بحسب اطلاعي وبجثي.

أهداف البحث:

1. توضيح العلاقة الوثيقة بين عِلْمِي الوقف والابتداء وعدِّ الآي من خلال دراسة مواضع رؤوس الآي التي انفرد بعِدِّها العُد الكوفي.
2. بيان أسباب اختلاف أحكام الوقف في مواضع رؤوس الآي التي انفرد بعِدِّها العُد الكوفي.
3. جمع مواضع رؤوس الآي التي انفرد بعِدِّها العُد الكوفي في مرجع واحد؛ لتيسير الاستفادة منها للباحثين والدارسين.
4. بيان توجيه عدِّ هذه المواضع للعُد الكوفي؛ وتوجيه تركها لبقية أعداد الأمصار.

منهج البحث:

اعتمدتُ في هذا البحث على المنهج الاستقرائي؛ لتتبع وحصر مواضع رؤوس الآي التي انفرد العُد الكوفي بعِدِّها، مستندًا إلى الكتب المعتمدة في علم عدِّ الآي، كما استخدمتُ المنهج التحليلي لدراسة هذه المواضع، مع عرض أقوال العلماء في حكم الوقف عليها، مستعينًا بالمصادر المعتمدة في علم الوقف والابتداء.

الدراسات السابقة:

لم أقف - بعد التتبع والبحث - على بحث سابقٍ جمع بين دَقَّتِيه دراسة أحكام الوقف على رؤوس الآي فيما انفرد به العُد الكوفي، ومع ذلك وقفتُ على دراستين تناولتا موضوعًا مشابهًا، ولكن كل واحدة منهما اختصت بمذهبٍ مختلف: الأولى: " اختلاف الوقف على ما انفرد به العُد الشامي " للدكتورة تغريد أبو بكر سعيد الخطيب؛

منشورة في مجلة الجامعة العراقية، العدد: (56)، الجزء الأول؛ وقد ركزت الدراسة على أحكام الوقف الخاصة بما انفرد به العَدُّ الشامي فقط؛ وفق ما ورد في عنوانها.

الثانية: "أحكام الوقف والابتداء فيما انفرد المذهب البصري بعده أو تركه"، للدكتور هاشم بن محمد بن أحمد بالخير، منشورة في مجلة معهد الإمام الشاطبي للدراسات القرآنية، جدة، العدد: (36)، (ذو الحجة 1444هـ)؛ وقد تناولت هذه الدراسة ما انفرد به المذهب البصري من عدِّ أو ترك، كما يتضح من عنوانها.

وأما دراستي هذه فقد تناولت موضوع أحكام الوقف على رؤوس الآي فيما انفرد به العَدُّ الكوفي.

خطة البحث:

قسمتُ البحث إلى ثلاثة مباحث تسبقها مقدِّمة؛ وتليها خاتمة، وفهارس.

أما المقدِّمة فقد تناولت فيها أهمية موضوع البحث وأسباب اختياره وأهدافه ومنهج البحث والدراسات السابقة، وخطة البحث. وأما المبحث الأول: فقد تناولت فيه التعريف بعلم الوقف، وأهميته، وأقسام الوقف، وحكم الوقف على رؤوس الآي. وأما المبحث الثاني: فقد تناولت فيه التعريف بعلم عدِّ الآي، وأهميته، والتعريف بالعدِّ الكوفي، وطرق معرفة الفاصلة وتوجيه عدِّها وتركها.

وأما المبحث الثالث: فقد تناولت فيه بيان أحكام الوقف على رؤوس الآي فيما انفرد به العَدُّ الكوفي، ثم الخاتمة: لخصتُ فيها أهم النتائج والتوصيات، ووضعتُ فهرس قائمة المصادر والمراجع.

المبحث الأول

التعريف بعلم الوقف، وأهميته، وأقسام الوقف، وحكم الوقف على رؤوس الآي

المطلب الأول: التعريف بعلم الوقف لغة واصطلاحاً وأهميته.

أولاً: تعريف الوقف لغة واصطلاحاً:

في اللغة: الوقف في معجم وقواميس اللغة: مشتقٌّ من مادة: (الواو، والقاف، والفاء)، وهو أصل واحد يدل على تمكث في شيء، ثم يُقاس عليه⁽¹⁾، وله معانٍ أخرى منها: (الديمومة في القيام)، فيقال: وقف بالمكان وقفاً ووقوفاً، فهو واقفٌ: إذا دام قائماً؛ فهو خلاف الجلوس، و(الإعلام)، فيقال: وقفتُ فلاناً على ذنبه، أطلعته عليه، و(الدوام والسكون): فيقال: وقف القدر، أي: أدامها وأسكنها، و(الحبس): فيقال: وقفت الدابة تقف ووقوفاً ووقفاً؛ إذا حُيسَت حركتها، وتحلَّت عنها، واقتنعت⁽²⁾. والمعنى الأخير هو الذي يتناسب مع سياق وقف القارئ على الكلمة، بمعنى: الحبس الذي هو ضد الوصل.

وفي الاصطلاح: فقد عرّفه ابن الجزري بقوله: "هو قطع الصوت على الكلمة زمناً؛ يُنفس فيه عادةً بنية استئناف القراءة، إما بما يلي الحرف الموقوف عليه، أو بما قبله، لا بنية الإعراض"⁽³⁾.

أما علم الوقف فهو: "علم يُعرف به القارئ المواضع التي يصلح الوقف عليها أو لا يصلح"⁽⁴⁾.

(1) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة: (وقف): (135/6).

(2) ينظر: ابن سيده، المحكم والمحيط الأعظم، مادة: (وقف): (577/6)، ابن منظور، لسان العرب، مادة: (وقف): (359/9)، المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، فصل: (القاف): (ص: 731)، ينظر: الزبيدي، تاج العروس، مادة: (وقف): (469/24).

(3) ابن الجزري، النشر، (240/1).

(4) ينظر: مساعد الطيار، وقوف القرآن، (ص: 19).

ثانياً: أهمية علم الوقف والابتداء.

يُعدُّ علم الوقف والابتداء من العلوم المهمة لقارئ القرآن الكريم، وتبرز أهميته في الجوانب الآتية:

1. أنه من أهم العلوم وأجلّها قدرًا؛ لتعلقه بكلام الله تعالى، وشرف العلم نابع من شرف المعلوم.
2. إجماع الصحابة - رضي الله عنهم - على تعلّمه واعتناء السلف الصالح به، كما ثبت في الأثر عن ابن عمر - رضي الله عنهما - الذي جاء فيه: "لقد عشنا برهة من دهرنا، وإن أهدنا ليؤتَى الإيمان قبل القرآن، وتنزل السورة على النبي - صلى الله عليه وسلم - فنتعلم حلالها وحرامها وأمرها وزجرها، وما ينبغي أن يوقف عنده منها"، فقد علّق النحاس عليه بقوله: "وقول ابن عمر: لقد عشنا برهة من دهرنا... يدل على أن ذلك إجماع من الصحابة"⁽¹⁾، وهو ما أشار إليه - أيضًا - الدّاني وابن الجزري⁽²⁾.
3. وجوب تعلّمه وتعليمه؛ لأنه صِنُو التجويد، وشطر الترتيل، كما ثبت في قول أمير المؤمنين علي - رضي الله عنه - عند ما سئل عن قول الله تعالى: ﴿وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا﴾ [المزمل: 4]، قال: "الترتيل: تجويد الحروف ومعرفة الوقوف"⁽³⁾.
4. عدم الإخلال بنظم القرآن، وبه تتبيّن مقاطع الكلام ومبادئه، ويتحقّق للقارئ فهُم معاني القرآن الكريم ومقاصده ويظهر إعجازه، وتتضح معانيه.
5. الاهتمام بعلم الوقف والابتداء من خلال المصنّفات التي دوّنت فيه، وما نُقل إلينا من آثار تحث على تعلّمه والاعتناء به، وبيان منزلته.
6. اشتراط كثير من أئمة الخلف على المجيز، ألا يُجيز أحدًا إلا بعد معرفته للوقف والابتداء⁽⁴⁾.
7. يُعدُّ علم الوقف والابتداء أحد العلوم السبعة التي جعلها بعض العلماء وسائل ضرورية لعلم

(1) ينظر: النحاس، القطع، (ص: 12).

(2) ينظر: الداني، المكتفى، (ص: 134، 135)، ابن الجزري، النشر، (1/ 225).

(3) ينظر: الهدلي، الكامل، (ص: 93)، ابن الجزري، النشر، (1/ 225).

(4) ينظر: ابن الجزري، النشر، (1/ 224).

القراءات؛ ولذلك يلزم تعلّمه لكل من يتصدّر للإقراء⁽¹⁾.
8. تعلق علم الوقف والابتداء بالعلوم الشرعية الأخرى، مثل: علم القراءات والتفسير والنحو والمعاني وعدّ الآي، وغيرها⁽²⁾.

المطلب الثاني: أقسام الوقف وحكم الوقف على رؤوس الآي. أولاً: أقسام الوقف:

إن منهجية دراسة علم الوقف والابتداء وفق علم القراءات تنقسم إلى قسمين:
القسم الأول: معرفة ما يُوقف عليه وما يُبتدأ به، وهذه قضية يُحددها المعنى، ويتحكّم بها السياق، وتتصل بتجويد الأداء.

القسم الثاني: كيف يُوقف على الكلمة، وكيف يُبتدأ بها، وما يحدث في هذا الصدد من صور صوتية أو تصريفية بما يُعرف بلغات الوقف⁽³⁾، وما يُهمنا هنا هو القسم الأول. فإن معرفة ما يُوقف عليه وما يُبتدأ به، تكون بناءً على اعتبارين⁽⁴⁾:

الأول: باعتبار حال القارئ (وتُسمّى الأقسام العامة)، وهي: الوقف الاختياري، والاختباري والاضطراري، والانتظاري.

الثاني: باعتبار حال المقروء (وتُسمّى أقسام الوقف ومصطلحاته) وهي تندرج تحت الوقف الاختياري، وقد اختلف العلماء في تصنيف هذه الأقسام، وذهبوا مذاهب شتى في تسمياتها؛ مع وجود ترادف في المعنى والمقصود؛ إلا أن جميع هذه المسميات تهدف إلى غاية واحدة، وهي التمييز بين الوقف الصحيح وغير الصحيح، وفيما يلي أستعرض أقسام الوقف وفقاً لمصطلحات

(1) وهي: علم العربية، والتجويد، والرسم، والوقف والابتداء، وعدّ الآي، وعلم الأسانيد والابتداء والختم، وهو الاستعاذة والتكبير ومتعلقاتها، ينظر: الصفاقسي، غيث النفع، (1/274، 275).

(2) النحاس، القطع، (ص: 18).

(3) لغات الوقف عند أئمة القراءات تسع، وهي كما يلي: (السكون والروم، والإشمام، والإبدال، والنقل والإدغام، والحذف، والإثبات، والإلحاق). ينظر: ابن الجزري، النشر، (2/121).

(4) ينظر: غانم قدوري، شرح المقدمة الجزرية، (ص: 539).

العلماء وتسمياتهم الواردة في كتبهم، وهي على النحو الآتي:

فعند أبي بكر الأنباري: تام، وحسن، وقبيح، وعند النحاس: التام أو التمام، والكافي، والحسن والصالح، والجيد، والبيان، والقبيح، وعند الدائي: تام مختار، وكاف جائز، وصالح مفهوم، وقبيح متروك، وعند العُماني: التمام، والحسن، والكافي، والصالح، والمفهوم، وعند ابن الغزّال: التام والكافي، والحسن، ووقف البيان، ووقف المحال، وما يشبه المحال، ووقف القبيح، وعند الإخشيد: حسن، وحسن في الابتداء، وحسن في الطرفين جميعاً، وكافٍ، وقبيح، وقد استعمل مصطلحات غيرها في كتابه كالسنة، وتام، وأتم، وأكفى، وحسن كافٍ وغيرها، وعند السجاوندي: لازم ومطلق، وجائز، ومجوز لوجه، ومرخص لضرورة، وعند النكزاي: تام، وكافٍ، ومفهوم، وما لا ينبغي الوقف عليه، وعند الجعبري: كامل، وتام، وكافٍ، وصالح ومفهوم، وجائز، وناقص ومتجاذب، وعند القسطلاني: الكامل، والتام والكافي، والحسن والناقص، وعند الأشموني: تام وأتم، وكاف، وأكفى، وحسن، وأحسن، وصالح، وأصلح، وقبيح وأقبح، وبيان⁽¹⁾.

ونلاحظ مما سبق: أن تقسيمات الأئمة للوقوف ليست على قدر واحد من الشيوخ، وليست كذلك على قدر واحد من القبول، بل منها المشهور الذي اعتد به العلماء، ومنها الذي لم يتجاوز تصنيف صاحبه، ولم يجد إلى مصنفات العلماء سبيلاً، وأن أشهر أنواع الوقف باعتبار حال المقروء التي كثر استعمالها في وقتنا الحاضر، هي: التام، والكافي، والحسن، والقبيح.

(1) ينظر: الدائي، المكتفى، (ص: 138، 139)، العُماني، المرشد، (ص: 12)، ابن الغزّال، الوقف والابتداء، (ص: 61)، الإخشيد، منازل القرآن في الوقوف، (ص: 64)، السجاوندي، علل الوقوف، (1/ 108)، النكزاي، الاقتداء، (ص: 190)، الجعبري، وصف الاهتداء، (ص: 109)، القسطلاني، لطائف الإشارات، (494/1)، الأشموني، منار الهدى، (25/1).

ثانياً: الوقف على رؤوس الآي⁽¹⁾:

رؤوس الآي من حيث الوقف والابتداء لها حالتان:

الأولى: أنها مستقلة عما بعدها، مستغنية عنه، ولا يتعلق ما بعدها بها، وهذه الحالة لا خلاف فيها بين العلماء.

الثانية: أنها مفتقرة إلى ما بعدها؛ لأنه من تمامها، وتعلّق ما بعدها بها، فهذه الحالة

اختلف العلماء فيها على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: يعدّ الوقف على رؤوس الآي سنة مطلقة؛ بغض النظر عن شدة تعلقها بما بعدها أو تعلق ما بعدها بها؛ ويطلق عليه "وقف السنة"⁽²⁾، ويعتبر هذا الوقف أولى من تتبّع الأغراض والمقاصد⁽³⁾، أو الحرص على المعاني المتصلة، وهو مذهب ابن كثير وأبي عمرو البصري وعلي الأخفش وأبي بكر بن مقسم والدائي وابن الجزري والمتولي وغيرهم⁽⁴⁾، واستدلوا بحديث أم سلمة - رضي الله عنها - التي سئلت عن قراءة النبي - ﷺ -، فقالت: كان يُقَطِّع قراءته آية آية⁽⁵⁾.

(1) ينظر: تفصيل المسألة كاملة في المراجع الآتية: ابن الجزري، النشر، (226/1)، محمد مكي، نهاية القول المفيد، (ص: 211 - 214)، الضباع، الإضاءة، (ص: 42، 43)، مساعد الطيار، وقوف القرآن، (ص: 37 - 48)، الميموني، فضل علم الوقف والابتداء، (ص: 67 - 74).

(2) جعله الهذلي والإخشيد: أحد أقسام الوقف تحت مسمى: (وقف السنة). ينظر: الكامل، الهذلي: (ص: 139)، الإخشيد، منازل القرآن في الوقوف، الإخشيد (ص: 60)، وقد شنع الجعبري على مسمى وقف السنة فقال: "وجهل قوم هذا المعنى، فسموه وقف السنة، إذ لا يُسن إلا ما فعله تعبدًا، ولكن هو وقف بيان". وصف الاهتداء، الجعبري (ص: 92).

(3) ينظر: البيهقي، شعب الإيمان، (175/4).

(4) ينظر: النحاس، القطع، (ص: 56)، الدائي، المكتفى، (145، 146)، السجاوندي، علل الوقوف، (141/1)، ابن الجزري، النشر، (226-229).

(5) مسند الإمام أحمد: (باقي مسند الأنصار - حديث أم سلمة زوج النبي - ﷺ -): (302/6)، برقم: (26625)، قال شعيب الأرنؤوط: "صحيح لغيره، وهذا سند رجاله ثقات رجال الشيخين". المصدر نفسه.

المذهب الثاني: يعدُّ الوقف على رؤوس الآي سنةً؛ باستثناء المواضع التي يكون فيها ارتباط لفظي بينها وبين ما بعدها، أو كان الابتداء بما بعدها يُوهم معنىً خلاف المعنى المراد، فيُسن الوقف عليها؛ عملاً بحديث أم سلمة - رضي الله عنها-؛ أما الابتداء؛ فيطلب حُسن الابتداء مراعاةً للتعلق اللفظي، ودفْعاً لتوهم المعنى الباطل؛ وتنبهًا على المعنى المراد وبذلك يكون جمع بين العمل بالحديث؛ ومراعاة المعنى، أما إذا كان الوقف على رأس الآية يُوهم معنىً فاسدًا كالوقف على: ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ﴾ [الماعون: ٤]، فلا يجوز الوقف عليه حينئذٍ بل يتعيّن وصله بما بعده؛ دفْعاً لتوهم المعنى الفاسد ومسارةً إلى بيان المعنى المقصود⁽¹⁾.

المذهب الثالث: يعدُّ الوقف على رؤوس الآيات مشابهًا للوقف على غيرها من مواضع القرآن الكريم؛ ولا يختلف عنها من حيث حكم الوقف، فإذا أدّى الوقف على رأس الآية إلى إيهام معنى غير المراد؛ فلا يصح الوقف؛ لأنّ تتبع المقاصد أولى من الوقف على رأس الآية إذا لم يتم المعنى؛ فوصل المعاني بعضها ببعض أولى من الوقف على رؤوس الآي، وهذا ما ذهب إليه: طاهر بن غلبون، والعماني، والسجاوندي، والجعبري، وزكريا الأنصاري⁽²⁾؛ ولهذا وضع أصحاب هذا المذهب علامات الوقف المختلفة فوق رؤوس الآي، كما وضعوها فوق غيرها ممّا ليس برأس آية وردوا على أصحاب المذهب الأول بأنّ سند حديث أم سلمة - رضي الله عنها- غير متصل إذ علّه الطحاوي بالانقطاع⁽³⁾؛ وأوضحوا أن مقصود الرسول - ﷺ - من الوقف على رؤوس الآي؛ إنما هو لبيان جواز الوقف عليها وتعليم الصحابة مواضع الفواصل.

وهذا هو المذهب الذي تطمئن إليه النفس، وعليه يجب أن يُتَيّد الوقف على رؤوس الآي بما لا يُفسد المعنى ولا يحيله عن وجهه الصحيح؛ فليس كل وقف على رؤوس الآي جائزًا؛ إذا أدّى إلى إخلال بالمعنى؛ فإن من رؤوس الآي ما لا يصح الوقف عليه؛ بسبب فساد المعنى المترتب عليه؛ وهو ما يتعارض مع ما أمر الله به من تدبر القرآن الكريم.

(1) ينظر: محمد مكي، نهاية القول المفيد، (ص: 214، 215).

(2) ينظر: الميموني، فضل علم الوقف والابتداء، (ص: 72).

(3) ينظر: الطحاوي، شرح مشكل الآثار، (8/14)، برقم: (5406).

ويؤكد رجحان هذا المذهب هو ما نُقل عن جُلِّ القراء العشرة - وهم أئمة الرواية في هذا الشأن - في مذاهبهم في الوقف؛ فقد كان بعضهم يراعي حسن الحالتين وقتاً وابتداءً، بينما آخرون راعوا في الوقف تمام الكلام.

وهذا يدل على أن الوقف على رؤوس الآي ليس سنة مطلقة أو ملزمة؛ بل يعتمد على مراعاة المعنى وسياق الآيات.

المبحث الثاني

التعريف بعلم عدّ الآي⁽¹⁾، وأهميته، والتعريف بالعدّ الكوفي، وطرق معرفة الفاصلة

وتوجيه عدّها وتركها

المطلب الأول: التعريف بعلم عدّ الآي لغة واصطلاحاً وأهميته

أولاً: التعريف بعلم عدّ الآي لغةً واصطلاحاً:

في اللغة: مصطلح (علم عد الآي): مركب من جزأين: (عدّ، آي)، فالعدّ في اللغة: أصل مشتقّ من: (العين والدال)، بمعنى: إحصاء الشيء وهو: عدّه يعدّه عدّاً وتعداداً وعدّده⁽²⁾ أما في الاصطلاح فلا يخرج عن معناه في اللغة.

وأما الآي: فمشتق من: (الألف والياء)، ومفردتها آية، وتدور في معاجم اللغة حول المعاني الآتية⁽³⁾: العلامة، ومنه قوله تعالى: ﴿.. إِنَّ آيَةَ مُلْكِهِ..﴾ [البقرة: ٢٤٨] والعبارة: ومنه قوله تعالى: ﴿وَحَلَّلْنَا بِرَنِّمْ وَأَمْتَهُ آيَةً..﴾ [المؤمنون: ٥٠]، والشيء العجيب: ومنه قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ الْجَوَارِ فِي الْبَحْرِ كَالْأَعْلَامِ﴾ [الشورى: ٣٢]، والجماعة: ومنه قول الخليل: "خرج القوم بآيتهم، أي: بجماعتهم.... ومنه آيات القرآن، وهي: جماعة الحروف". أما في الاصطلاح: فقد عرّف الجعبري الآية بقوله: قرآن مركب من جمل - ولو تقديرًا - ذو مبدأ ومقطع، مندرج في سورة⁽⁴⁾.

(1) (علم عدّ الآي): هي التسمية الأشهر والأدق لهذا العلم مقارنة بتسميته بـ (علم الفواصل)، فقد اعتمد أغلب المصنّفين في هذا العلم التسمية الأولى، أما التسمية (بعلم الفواصل) فلم يُسم به إلا المخلاقي كتابه بـ: (القول الوجيز في فواصل الكتاب العزيز)، وعبد الفتاح القاضي كتابه بـ: (الموجز الفاصل في علم الفواصل). ينظر: مقدّمة محقّق الجعبري، حسن المدد، (ص: 19-22).

(2) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مادة: (عدد): (281/3).

(3) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة: (آي): (168/1)، ابن منظور، لسان العرب، مادة: (أيا): (56/14).

(4) الجعبري، حسن المدد، (ص: 204).

وفي الاصطلاح: (علم عدِّ الآي): هو: العلم بأعداد آي سور القرآن، وما اختلف في عدِّه منها، معزواً لناقله⁽¹⁾.

ثانياً: أهمية علم عدِّ الآي

تبرز أهمية علم عدِّ الآي في الجوانب الآتية⁽²⁾:

1. أنه من أهم العلوم وأجلّها قدرًا؛ لتعلقه بكلام الله تعالى، وشرف العلم نابع من شرف المعلوم.
2. الحاجة إليه في أمورٍ شتى: كصححة الصلاة: في وجوب قراءة الفاتحة في الصلاة، أو سبع آيات لمن لم يحفظها، وحفظ غيرها، والاحتياج إليه لمعرفة ما يُسنُّ قراءته بعد الفاتحة من قراءة ثلاث آيات بعد الفاتحة، أو آية طويلة، أو صححة خطبة الجمعة، فقد أوجب الفقهاء قراءة آية واحدة، أو معرفة الأجور المترتبة على قراءة بعض الآيات أو عدد مُعيّن من الآيات في الصلاة وغيرها، وكل ما سبق متوقّف على علم عدِّ الآي.
3. معرفة ما يبني على تحديد رؤوس الآي من أحكام القراءات نحو: الألفات في رؤوس الآي التي تُمال أو تُقلّل قولاً واحداً، أو بخلاف في الإحدى عشرة سورة لمن مذهبه ذلك من القراء العشرة؛ أو اللامات الواقعة في رؤوس الآي التي اختصّ بترقيقها بعض أصحاب الأزرق، أو ياءات الزوائد التي اختصّ يعقوب بإثباتها في الحاليين في رؤوس الآي⁽³⁾.
4. تعلق علم عدِّ الآي بعلم الناسخ والمنسوخ، والإعجاز⁽⁴⁾، وأسباب النزول، وتوجيه القراءات

(1) ينظر: أحمد شكري، الميسر، (ص: 11).

(2) ينظر: الكامل، الهذلي: (ص: 108)، مقدمة الجعبري، حسن المدد، (ص: 14-18)، المخللاتي، القول الوجيز، (ص: 90-92).

(3) ينظر: النشر، ابن الجزري: (2/190).

(4) ينظر: الكامل، الهذلي: (ص: 108).

كوجه من وجوه الاحتجاج لها⁽¹⁾.

5. اتِّباع سُنَّة النبي - ﷺ - في الوقف على رؤوس الآي على مذهب من يرى ذلك؛ وهذا يدل على أنهم كانوا عالمين بمقدار الآية.
6. حرص علماء الأمة - سلفًا وخلفًا - على الاعتناء به: تعلُّمًا، وتعليمًا، وتأليفًا: نثرًا ونظمًا، وكذا ما نُقل إلينا من آثار تحثُّ على تعلُّمه، والاعتناء به، وبيان منزلته دلالة على أهميته⁽²⁾.
7. يُعدُّ علم عَدِّ الآي أحد العلوم السبعة التي جعلها بعض العلماء وسائل ضرورية لعلم القراءات؛ ولذلك يلزم تعلُّمه لكل من يتصدَّر للإقراء⁽³⁾.

المطلب الثاني: التعريف بالعدِّ الكوفي، وطرق معرفة الفاصلة وتوجيه عدِّها وتركها

أولاً: التعريف بالعدِّ الكوفي:

في علم عَدِّ الآي تُنسب أعداد الآي إلى الأمصار وليس إلى الأشخاص؛ خلافاً لما هو معمول به في علم القراءات؛ حيث تُنسب القراءات إلى الأشخاص، وقد اعتمد أئمة القراءة ستة أعداد باتفاق، بالإضافة إلى عدد سابع مختلف فيه، هذه الأعداد، هي: عدد أهل المدينة الأول، وعدد أهل المدينة الأخير، وعدد أهل مكة، وعدد أهل الكوفة، وعدد أهل البصرة، وعدد أهل الشام⁽⁴⁾، أما العدد السابع المختلف فيه، فهو العدد الحمصي؛ فمن اعتمده من العلماء⁽⁵⁾ فقد قسَّم العدد الشامي إلى قسمين: (الدمشقي، والحمصي). وسأقتصر في هذا المطلب على التعريف بالعدِّ الكوفي دون غيره؛ نظراً لتعلُّق البحث به بشكل مباشر.

فالعدد الكوفي: هو ما رواه الدَّاني بسنده إلى حمزة الزيات، وسفيان الثوري، فأما حمزة

(1) ينظر: بيغام، بحث الاحتجاج للقراءات الفرشية المتواترة بالفاصلة في كتب توجيه القراءات، (ص: 93).

(2) ينظر: الداني، البيان، (ص: 48، 49).

(3) ينظر: الصفاقسي، غيث النفع، (1/274، 275). سبق بيان العلوم السبعة في أهمية الوقف والابتداء.

(4) ينظر: الداني، البيان، (ص: 79، 80).

(5) منهم: ابن المنادي، والهمداني، والجمعيري، والقسطلاني، والبنو الدِّمياطي، والمتولي، ومحمد الحداد، وعبد الفتاح القاضي، وإبراهيم السمنودي. ينظر: بحث: العماري، صالح، العدد الحمصي: (ص: 268، 269).

فروى عن محمد بن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن أبي عبد الرحمن السُّلمي عن علي بن أبي طالب - عليه السلام - مرفوعاً، ورواه عن حمزة الكسائي وسُليم بن عيسى وغيرهما. وأما رواية سفيان الثوري عن عبد الأعلى بن عامر الثَّعلبي عن أبي عبد الرحمن السُّلمي عن علي بن أبي طالب - عليه السلام - مرفوعاً، وعدد الآي: ستة آلاف ومائتان وست وثلاثون آية⁽¹⁾.

وهناك رواية لأهل الكوفة موقوفة على أهل المدينة فهو المدني الأول، وما يُروى عنهم موصولاً إلى علي بن أبي طالب - عليه السلام - فهو المنسوب إليهم.

ثانياً: طرق معرفة الفاصلة وتوجيه عدّها وتركها:

الفاصلة: كلمة آخر الآية⁽²⁾، والأصل في معرفتها: النقل والتوقيف؛ لأن الصحابة - رضي الله عنهم - تلقوا ذلك من النبي - صلى الله عليه وسلم - كذلك تلقياً كتلقبهم منه حروف القرآن واختلاف القراءات سواء؛ غير أن العلماء اجتهدوا في وضع قواعد وطُرق تُعرف بها الفواصل؛ وهي بمثابة الاحتجاج لها، فالتعليل أولاً بالتوقيف واتباع الأثر (السماعي)⁽³⁾؛ لأنه العُمدة في علم العدِّ؛ سواءً لعدِّ الآي المتفق عليها؛ وهو الأغلب الأعم، أو المختلف فيها؛ ثم يُؤتى بالطُرق القياسية لمعرفة الفواصل بعدها؛ وهذه الطُرق أربع، هي⁽⁴⁾: المساواة، والمشاكلة، والاتفاق على عدِّ نظائرها، وتام المعنى وانقطاع الكلام عندها، وفي ما يأتي بيانها:

أولاً: المساواة، وتكون المساواة في هذا العلم بأصلين: المساواة بين الآية والسورة طويلاً وقصراً والمساواة بين الآية وما قبلها وما بعدها طويلاً وقصراً أو مقاربتها لها من آيات تلك السورة

(1) الداني، البيان، (ص: 69).

(2) الجعبري، حسن المدد، (ص: 205).

(3) ذكر الجعبري لمعرفة الفواصل طريقين: توقيفي، وقياسي، ينظر تفصيل ذلك، الجعبري، حسن المدد، (ص: 271، 272).

(4) ينظر - تفصيلاً -: المخللاتي، القول الوجيز، (ص: 128-133، 147، 148)، موسى، عبد الرازق، مرشد الخلان، (35-37)، الميسر في علم عدِّ الآي، أحمد شكري: (ص: 69-79).

أي: أن الآيات الطويلة تقع في السور الطويلة، والآيات القصيرة تقع في السور القصيرة؛ لتناسب بينها؛ وكذلك المناسبة بين الآية مع ما قبلها وما بعدها طولاً وقصرًا؛ أو مقاربتها لها، مثل: الآيات في السبع الطوال، والآيات في المفصل، وهذا الأمر أغلبي لا كلي، فقد يكون الأمر خلاف ذلك؛ تبعًا للتوقيف.

ثانيًا: المشاكلة، وهي تعني الموافقة والمشابهة والمماثلة، ولها ثلاث حالات:

الأولى: الموازنة في الفاصلة، ويقصد به: المساواة أو التقارب في وزن الكلمة وبُنيتهما؛ أي: أن تكون الفاصلة مطابقة أو مقارنة في الوزن والمبنى لألفاظ الفواصل الأخرى المحيطة بها ويُطلق عليه التناسب، من أمثلة التطابق، نحو: قوله تعالى: ﴿وَأَمْرَاتُهُ حَمَلَةَ الْحَطَبِ فِي جَيْدِهَا حَبْلٌ مِّن مَّسَدٍ﴾ [المسد: ٤ - ٥] فهاتان الفاصلتان وزنهما واحد، وهو: (فَعَل) ومن أمثلة التقارب: قوله تعالى: ﴿أَهْلَكُمُ الثَّكَاثُرُ ۝ حَتَّى زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ ۝﴾ [التكاثر: ١ - ٢] هاتان الفاصلتان وزنهما متقارب، فالأولى وزنها: (التفاعل)، والثانية وزنها: (المفاعل).

الثانية: المشاكلة أو المماثلة بما قبل الحرف الأخير إذا كان واوًا أو ياء مدّية أو لينة، وقد وقع في كثير من الفواصل، نحو: سورة الفاتحة، وآل عمران وغيرهما، وهذه أكثر حالات المشاكلة ورودًا، ويُسمى هذا النوع من الفواصل: المردفة⁽¹⁾.

الثالثة: المشاكلة أو المماثلة بالحرف الأخير؛ إذا لم يكن ما قبل الحرف الأخير حرف واو أو ياء مدّية أو لينة، وهو قسمان: أحدهما: أن يكون الحرف الأخير حرف مد، وقد وقع في كثير من الفواصل، ومنها: فواصل سورة النساء، والإسراء، والكهف. ثانيهما: أن يكون الحرف الأخير حرفًا غير حرف مد، ومن أمثلته: فواصل سورة العصر، والإخلاص وغيرهما.

وقاعدة المشاكلة هي أكثر ما يكشف رأس الآية؛ لأنها كالمعيار في هذا العلم؛ ولأن أكثر ما وقع فاصلة متشاكل ومتوازن إلا ما ندر، فإذا اجتمع مع المشاكلة المساواة أصبح أمر

(1) والرَدْف هو: وقوع حرف المد قبل آخر حرف من الكلمة التي هي رأس الآية. ينظر: الداني، البيان، (ص: 113).

التعرف على الفاصلة أقوى إذا لم يوجد نص على عدّها أو تركها⁽¹⁾.
 ثالثًا: الاتفاق على عد نظائرها: المقصود بنظائرها الألفاظ المماثلة لها في السورة نفسها أو في غيرها من السور، نحو: لفظ ﴿يُوكِّيلِ﴾ [الأنعام: 66] اختلف فيه؛ فعده الكوفي؛ لاتفاق علماء الأمصار على عدّ نظيره في السورة نفسها: [الأنعام: 107]، وفي غيرها من السور [يونس: 108، الزمر: 41، الشورى: 6] فيحمل المختلف فيه على المتفق عليه في العد.
 رابعًا: تمام المعنى وانقطاع الكلام عندها⁽²⁾: أي: يتم المعنى عند رأس الآية، ولا تتعلق بما بعدها لا لفظًا ولا معنىً، فتكون مستقلة؛ مستغنية عما بعدها؛ وهذا تعريف الوقف التام⁽³⁾، وأكثر ما يكون تمام المعنى في فواصل الآيات الواقعة في نهاية الموضوع أو القصة أو الحكم.

ومن أمثلة الفواصل التي تمّ بها المعنى، وانقطع الكلام عندها، نحو: ﴿لِتَعَجَّلَ بِهِ﴾ [القيامة: 16] فعده الكوفي فقط؛ لانقطاع الكلام؛ وهو وقف تام - كما سيأتي في موضعه-.
 وهذه الطرق الأربع التي يُتعرّف بها على الفاصلة المعدودة ويوجّه بها عدّها؛ كذلك يُتعرّف بها على الفاصلة غير المعدودة، ويوجّه بها؛ وهذه الطرق الأربع قد تجتمع كلها في آية واحدة، وقد يوجد معظمها، أو بعضها، وقد لا يوجد أيّ منها، ولا يصار إلى هذه الطرق إلا عند عدم وجود النص على كون ما ذكر رأس آية أو ليس برأس آية⁽⁴⁾.

(1) موسى، عبد الرازق، مرشد الخلان، (ص: 37).

(2) انقطاع الكلام عندها، هو مفهوم الفاصلة عند الداني. ينظر: الداني، البيان، (ص: 126).

(3) ينظر: المكتفى، الداني: (ص: 140)، ابن الجزري، النشر، (1/226).

(4) موسى، عبد الرازق، المحرر الوجيز، (ص: 37).

المبحث الثالث

بيان أحكام الوقف على رؤوس الآي فيما انفرد به العُد الكوفي

تمهيد:

مواضع رؤوس الآي التي انفرد بعدها العُد الكوفي عن بقية أعداد الأمصار المعتمدة بلغت (ثلاثة وأربعين موضعاً) وذلك وفق مذهب الداني. الذي لم يعتمد العُد الحمصي⁽¹⁾، أما عند العلماء الذين اعتمدوا العُد الحمصي كأحد أعداد الأمصار المعتمدة، مثل: العُماني والجعبري فقد بلغت مواضع رؤوس الآي التي انفرد بعدها العُد الكوفي (ثمانية وثلاثين موضعاً)؛ بسبب اشتراك العُد الحمصي مع العُد الكوفي في خمسة مواضع⁽²⁾، وقد اعتمدت في هذا البحث على مذهب الداني لشهرته؛ كما أنني سأقوم عند عرض مواضع رؤوس الآي التي انفرد بها العُد الكوفي بإلحاق النظائر بكل موضع عند أول ذكر له؛ تحقيقاً للاختصار وسهولة الاستيعاب؛ وبناءً على ذلك قد يختلف عدّ المواضع بحسب طريقة العرض.

الموضع الأول: ﴿الَّ ١﴾ [البقرة: 1، آل عمران: 1، العنكبوت: 1، الرُّوم: 1، لقمان: 1، السجدة: 1] عدّه الكوفي رأس آية؛ ولم يعدّه الباقون⁽³⁾. **ووجه عدّه:** مشابهة الحروف المقطعة للجملة المستقلة والكلام التام؛ وذلك من حيث كونها أسماءً للصور التي وقعت في أوائلها والتقدير فيها: (اتل الم)؛ وكذا سائرهن؛ ولمشاكلتهن لِمَا بعدهن من رؤوس الآي بالردف ووجه تركه:

(1) بين الداني تركه للعُد الحمصي بقوله: "لثبور عددهم، وعدم من يتولاه ويأخذ به من المتصدّرين". الداني، البيان، (ص: 70).

(2) وهي: الأول: ﴿تَشْرُكُونَ ٥١﴾ [هود: 54]، والثاني: ﴿وَالْحَقُّ أَقُولُ ٨١﴾ [ص: 84]، والثالث: ﴿تَعْلَمُونَ ٣٦﴾ [الزمر: 29]، والرابع: ﴿عَسَقَ ٢١﴾ [الشورى: 2]، والخامس: ﴿لَتَعَجَّلَ بِهِ ٦١﴾ [القيامة: 16] ينظر: الأوسط في علم القراءات، العُماني: (ص: 486، 500، 501، 502، 511)، الجعبري، حسن المدد، (ص: 337، 415، 417، 425، 492).

(3) ينظر: الداني، البيان، (ص: 140، 143، 203، 205، 206، 207)، الجعبري، حسن المدد، (ص: 300، 306، 392، 395، 398، 400).

عدم مشابحة الحروف لِمَا بعدهن من الآي في القدر والطول؛ من حيث كانت كل كلمة منهن صورة منفردة لا يختلط بها شيء ولا يتصل بها كلام؛ ففارقن بذلك سائر الآي في كونهن جملة كَلِم وعدة صور؛ ولكون ما بعدهن متعلِّقًا بهن من حيث قيل: إنهن أقسام، أو تنبيه، وإن معنهن: (يا محمد ويا رجل)، ففائدتهن فيما بعدهن؛ وإذا كُنَّ كذلك لم يَكُنَّ رؤوس آي⁽¹⁾.

حكم الوقف على ﴿الْمَرْءِ﴾ [البقرة: 1].

الحروف المقطعة في أوائل السور من المواضع القليلة التي اختلف فيها جُلَّ علماء الوقف والابتداء اختلافًا كثيرًا؛ ويرجع ذلك إلى الاختلاف في تأويلها، والتقديرية الإعرابية فيها، ومن العلماء من اقتصر على بيان حكمها دون إطالة وإسهاب، وسأذكر الصريح من أقوالهم، والأشهر في تأويلها والتقديرية الإعرابية؛ بغية الاختصار؛ وخشية الإطالة والإسهاب. فذهب الأنباري إلى أنه وقف حسن على أحد قوله؛ إن كانت مستغنية عما بعدها، ولا يحسن الوقف عليها؛ إذا لم تكن مستغنية عما بعدها؛ لحصول الفائدة فيما بعدها؛ وقد وافقه الإخشيد في القول الأول عند من لم يعدّها رأس آية، ومن عدّها؛ وهو الكوفي فهو أحسن عنده، وذكر كذلك أن الوقف عليها كافٍ، وذهب السجاوندي إلى أنه جائز؛ وعلّل جوازه؛ للاختلاف⁽²⁾.

أما مذهب النحاس والباقرين، فقد ذكروا اختلاف حكم الوقف عليها؛ وفقًا لأحد أمرين:

الأول: تأويلها، وأشهر ما قيل في تأويلها ثلاثة أقوال:

الأول: أن تأويلها: "أنا الله أعلم"، وهو قول ابن عباس - رضي الله عنهما - في أحد الوجوه المرويّة عنه⁽³⁾، والثاني: أنها اسم من أسماء القرآن، وهو قول قتادة، والثالث: أنها اسم للسورة، وهو قول ابن كيسان، وحكم الوقف عليها على الأقوال الثلاثة: تامّ عند من ذكرها

(1) ينظر: الداني، البيان، (ص: 113، 114).

(2) ينظر: الأنباري، الإيضاح، (1/484، 485)، الإخشيد، منازل القرآن، (ص: 98)، السجاوندي، علل الوقوف، (1/173).

(3) ينظر: العُماني، المرشد، (1/120).

وهم: النحاس والدَّاني العُماني والقسطلاني⁽¹⁾.

الثاني: الاختلاف في التقدير الإعرابي فيها؛ وأشهر ما قيل في إعرابها⁽²⁾:

1. أن ﴿الْمَرَّ﴾ خبر مبتدأ محذوف، تقديره: "هذه أو هذا الم" أو "المتلو أو المقروء الم"، أو أنها منصوب بفعل مضمَر، تقديره: "اقرأ، أو خُذ، أو محل نصب على الإغراء تقديره: "عليك الم" ويكون الوقف على هذين التقديرين: تمام، أو تام، وبه قال ابن كيسان والنحاس والدَّاني والعُماني وابن الغزَّال والنكزاي والقسطلاني، وسماه الجعبري كاملاً؛ وسماه الأشموني كافياً على أنه خبر مبتدأ محذوف، وحسنًا على أنه منصوب بفعل مضمَر⁽³⁾.

2. أن ﴿الْمَرَّ﴾ للقسم، وهو قول عكرمة، وعلى هذا التقدير: لا يحسن الوقف عليها وبه قال الدَّاني وابن الغزَّال والعُماني والنكزاي والأشموني؛ وذهب الجعبري: إلى أنه جائزٌ وهذا من تفرُّده⁽⁴⁾.

3. أن ﴿الْمَرَّ﴾ للتببيه، وهو قول المبرد، وعلى هذا التقدير: لا يحسن الوقف عليها وبه قال النحاس والدَّاني والنكزاي⁽⁵⁾.

4. أن ﴿الْمَرَّ﴾ مبتدأ، وخبره: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ﴾، أو أنها خبرٌ مقدَّم، والمبتدأ ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ﴾ وعلى هذين التقديرين: لا يحسن الوقف عليها، وبه قال الأنباري والعُماني والنكزاي

(1) ذكر الأقوال الثلاثة: النحاس والقسطلاني، وذكر الدَّاني القولين الثاني والثالث، وذكر العُماني القول الأول فقط. ينظر: النحاس، القطع، (ص: 31)، الدَّاني، المكتفى، (ص: 158)، العُماني، المرشد، (120/1)، القسطلاني، لطائف الإشارات، (1643/4).

(2) بقيت تقديرات إعرابية أخرى. ينظر: الأشموني، منار الهدى، (54/1، 55).

(3) ينظر: النحاس، القطع، (ص: 31، 32)، الدَّاني، المكتفى، (ص: 158)، ابن الغزَّال، الوقف والابتداء، (144/1)، العُماني، المرشد، (120/1)، النكزاي، الاقتداء، (ص: 226)، الجعبري، وصف الاهتداء، (ص: 125)، القسطلاني، لطائف الإشارات، (1643/4)، الأشموني، منار الهدى، (54/1).

(4) ينظر: الدَّاني، المكتفى، (ص: 158)، ابن الغزَّال، الوقف والابتداء، (145/1)، العُماني، المرشد، (120/1)، النكزاي، الاقتداء، (ص: 227)، الجعبري، وصف الاهتداء، (ص: 125).

(5) ينظر: النحاس، القطع، (ص: 31)، الدَّاني، المكتفى، (ص: 158)، النكزاي، الاقتداء، (ص: 227).

والقسطلاني والأشموني، وأما الدَّاني فقد اقتصر على التقدير الأول، ووافقهُ الجعبري إلا أنه سماه ناقصًا، كما نقل النحاس عن الفراء: أنه ليس بتام ولا كافٍ⁽¹⁾.

وإنما لم يحسُن الوقف عليها على التقديرات الأربعة الأخيرة؛ لأن ﴿المر﴾ غير مستغنية عما بعدها، ومتعلقة بما بعدها؛ لحصول الفائدة فيها.

فنخلص إلى أن الوقف على ﴿المر﴾ يحسُن إن حُمِلت على معنى مستقل غير محتاجة إلى ما بعدها؛ أما إذا لم تكن مستغنية عما بعدها، ومتعلقة بما بعدها؛ لحصول الفائدة فيها؛ فلا يحسُن الوقف عليها.

والذي تطمئن إليه النفس: أنها جملة مستغنية عما بعدها، غير متعلقة به؛ لأنه متى أمكن حَمَلُ الكلام على الاستقلال دون إضمارٍ ولا افتقارٍ كان أَوْلَى⁽²⁾؛ فيكون الوقف على ﴿المر﴾ تام وهو اختيار النحاس والدَّاني والعماني وابن العزَّال⁽³⁾.

حكم الوقف على ﴿المر﴾ [آل عمران: 1]:

اختلف علماء الوقف والابتداء في الوقف على الموضع المذكور؛ فذهب الأنباري إلى أنه حسن؛ لأنك ترفعه بمضمر، ووافقهُ النحاس بقوله: قطع حسن على قول أبي عبيدة؛ لأن ما بعده عنده مستأنف، غير أن النحاس بيَّن مذهبه في الوقف على الحروف المقطعة في موضع سورة البقرة بقوله: كل ما في القرآن من نظير ﴿المر﴾ فهو مثله، وذهب الإخشيد إلى أنه وقف حسن على من لم يعدها آية، أما عند الكوفي وقف أحسن، وذهب الدَّاني نقلًا عن أبي عبيد القاسم أنه كافٍ؛ لأن ما بعده غير مستأنف، وهو تام على قول

(1) ينظر: الأنباري، الإيضاح، (484/1)، النحاس، القطع، (ص: 30، 31)، الدَّاني، المكتفى، (ص: 158)، العماني، المرشد، (121/1)، النكراوي، الاقتداء، (ص: 227)، الجعبري، وصف الاهتداء، (ص: 125)، القسطلاني، لطائف الإشارات، (1645/4)، الأشموني، منار الهدى، (54/1).

(2) ينظر: أبو حيان، تفسير النهر الماد، (42/1).

(3) ينظر: النحاس، القطع، (ص: 32)، الدَّاني، المكتفى، (ص: 158)، ابن العزَّال، الوقف والابتداء، (144/1)، العماني، المرشد، (121/1).

ابن عباس - رضي الله عنهما - على معنى: "أنا الله أعلم"، وإلى ذلك ذهب الزجاج وأبو الحسن بن كيسان وغيرهما، وهو الاختيار، وذهب العُماني نقلًا عن أبي حاتم أنه تام؛ على تقدير جعله كلامًا مستقلًا بنفسه، ولا يكون وقفًا عند من جعله قسمًا؛ لأنه لا بد له من جواب، ووافقه القسطلاني في قوله، وذهب السجاوندي إلى أنه مطلق⁽¹⁾.
 وذهب ابن الغزّال النكزاوي والجعبري والأشموني إلى أن حكمه مثل موضع سورة البقرة⁽²⁾.

حكم الوقف على ﴿الَّذِينَ﴾ [العنكبوت: 1، الرُّوم: 1، لقمان: 1].

اختلف علماء الوقف والابتداء في حكم الوقف على هذه المواضع المذكورة؛ فذهب الأنباري إلى أن الوقف على موضع سورة الروم حسن، وأهمل ذكر حكم موضع العنكبوت ولقمان وذهب الدّاني في جميع هذه المواضع إلى أنها: تام، وقيل: كافٍ، ووافقه القسطلاني، وذهب الإخشيد إلى أنه وقف عند من عدّها في موضع سورة العنكبوت؛ بينما في بقية المواضع: حسن، وعند من عدّها أحسن، وذهب العُماني نقلًا عن بعضهم أنه كافٍ في سورة الروم أما موضع سورة العنكبوت وسورة لقمان فأشار إلى ما تقدّم من الخلاف في فاتحة البقرة وذهب السجاوندي إلى أنه مطلق في جميع مواضعها، وذهب الجعبري إلى أن الوقف في موضع سورة العنكبوت كامل، أما في موضع سورة الروم فكامل على الاستقلال وجائز على جواب القسم، بتقدير: "لقد"، وأما في موضع سورة لقمان فصالح⁽³⁾.

(1) ينظر: الأنباري، الإيضاح، (563/2)، النحاس، القطع، (ص: 123)، الدّاني، المكتفى، (ص: 194)، العُماني، المرشد، (413/2)، الإخشيد، منازل القرآن، (ص: 192)، السجاوندي، علل الوقوف، (359/1)، القسطلاني، لطائف الإشارات، (1791/4).

(2) ينظر: ابن الغزّال، الوقف والابتداء، (211/1)، النكزاوي، الاقتداء، (ص: 449)، الجعبري، وصف الاهتداء، (ص: 183)، الأشموني، منار الهدى، (125/1).

(3) ينظر: الأنباري، الإيضاح، (831/2)، الدّاني، المكتفى، (ص: 442، 447، 451)، العُماني، المرشد، (ص: 519، 530، 541)، الإخشيد، منازل القرآن، (ص: 717، 728، 740)، السجاوندي، علل

أما مذهب النحاس وابن الغزّال والنكزاي والأشمويني، فقد اتفقوا أن حكم الوقف على هذه المواضع مشابه لحكم الوقف في موضع سورة البقرة⁽¹⁾.

حكم الوقف على ﴿الْمَ ﴿١﴾﴾ [السجدة: 1].

اختلف علماء الوقف والابتداء في الوقف على الموضع المذكور؛ فأهل الأنباري ذكر حكم الوقف عليه، وذهب الدّاني إلى أنه: تام، وقيل: كافٍ، وذهب الإخشيد إلى أنه وقف حسن، وعند من عدّها أحسن، وذهب العماني: إلى أن حكم الوقف يختلف حسب التقديرات الإعرابية، فإذا جعلت ﴿الْمَ ﴿١﴾﴾ مبتدأ أو قسمًا لم يجوز أن تقف عليه، أما إذا جعلته خبرًا لمبتدأ محذوف جاز أن تقف عليه، ووافق القسطلاني والأشمويني وأطلقا على ما يجوز الوقف عليه اسم "تام"، وما لا يجوز الوقف عليه اسم "ناقص"، كما اختار القسطلاني الوقف على ﴿الْمَ ﴿١﴾﴾، وزاد لأشمويني بأن الوقف تام إن قدّرت قبله فعلاً، أي: تقديره: "اقرأ، أو خذ الم"، وذهب السجاوندي إلى أنه مطلق، وذهب الجعبري إلى أنه وقف ناقص على خبر ﴿تَنْزِيلُ﴾، وكامل على ابتدائه⁽²⁾.

أما مذهب النحاس وابن الغزّال والنكزاي، فقد سبق في الموضع السابق.

الموضع الثاني: ﴿وَالْإِنْجِيلَ ﴿٤٨﴾﴾ في قوله تعالى: ﴿وَيَعْلَمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَالتَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ ﴿٤٨﴾﴾ [آل عمران: 48] عدّه الكوفي رأس آية، ولم يعدّه الباقر⁽³⁾.

الوقف، (2/785، 797، 804)، الجعبري، وصف الاهتداء، (ص: 461، 465، 468) القسطلاني، لطائف الإشارات، (7/3267، 3295، 3316).

(1) ينظر: النحاس، القطع، (ص: 32)، ابن الغزّال، الوقف والابتداء، (2/597، 605، 613)، النكزاي، الاقتداء، (ص: 1309، 1329، 1343)، الأشمويني، منار الهدى، (2/133، 142، 150).

(2) ينظر: الدّاني، المكتفى، (ص: 456)، العُماني، المرشد، (ص: 547)، الإخشيد، منازل القرآن، (ص: 746)، السجاوندي، علل الوقوف، (2/809)، الجعبري، وصف الاهتداء، (ص: 472)،

القسطلاني، لطائف الإشارات، (8/3339)، الأشمويني، منار الهدى، (2/155).

(3) ينظر: الدّاني، البيان، (ص: 143)، الجعبري، حسن المدد، (ص: 306).

ووجه عدّه: كونه كلامًا مستقلًا ووجه تركه: كون ما بعده معطوفًا على ما قبله⁽¹⁾.

حكم الوقف عليه:

أهمل الأنباري والدّاني وابن الغزّال حكم الوقف عليه، وأما الذين تناولوا حكم الوقف؛ فقد اختلفت آراؤهم؛ بناءً على اختلاف التقدير الإعرابي؛ فذهب النحاس إلى أنه حسن إن جعلت ﴿وَرَسُولًا﴾ منصوبًا بإضمار، (فعل)، أي: ويجعله رسولًا⁽²⁾، وهو ما يميل إليه الطبري⁽³⁾، وتابعه الأشموني⁽⁴⁾، وذهب العُماني والسجاوندي إلى أنه وقف جائز⁽⁵⁾، واختار السجاوندي الوقف؛ لتباعد العطف، وذهب النكزاوي إلى أنه كافٍ، وقيل: حسن، وقيل: جائز، وذهب القسطلاني إلى أنه كافٍ⁽⁶⁾.

وذهب النكزاوي إلى أن من جعل قوله: ﴿وَرَسُولًا﴾ معطوفًا على قوله: ﴿وَجِيهًا﴾ [الآية: 45] لم يقف على قوله: ﴿وَالْإِنْجِيلَ﴾، إلا أن العُماني جوّز الوقف عليه على هذا التقدير الإعرابي؛ لطول الكلام وقصور النفس عن بلوغ آخر المعطوفات وتمام الكلام؛ لأنه رأس آية، وقد ضَعَف الأشموني هذا الوجه؛ لطول الفصل بين المتعاطفين⁽⁷⁾.
وذهب الإخشيد إلى أنه وقف سنة لمن عدّه، وذهب الجعبري إلى أنه وقف تام⁽⁸⁾.

(1) ينظر: الداني، البيان، (ص: 116)، المخللاتي، القول الوجيز، (ص: 175).

(2) ينظر: النحاس، القطع، (ص: 136).

(3) ينظر: الطبري، جامع البيان، (423/6)، النحاس، القطع، (ص: 30).

(4) ينظر: الأشموني، منار الهدى، (139/1).

(5) ينظر: العُماني، المرشد، (464/1)، السجاوندي، علل الوقوف، (373/1)، النكزاوي، الاقتداء، (ص: 479).

(6) ينظر: النكزاوي، الاقتداء، (ص: 479)، القسطلاني، لطائف الإشارات، (1806/4).

(7) ينظر: العُماني، المرشد، (464/1)، النكزاوي، الاقتداء، (ص: 479)، الأشموني، منار الهدى، (139/1).

(8) ينظر: الإخشيد، منازل القرآن، (ص: 209)، الجعبري، وصف الاهتداء، (ص: 194).

والراجح في هذا الموضع هو الوقف لسببين:

الأول: ضعف وجه العطف على ما قبله؛ وذلك بسبب طول الفصل بين المتعاطفين؛ وفي حال صحّة العطف على ما قبله يجوز الوقف عليه؛ نظرًا لطول الكلام وقصور النفس عن بلوغ آخر المعطوفات وتمام الكلام.

الثاني: أن أولى الوجوه الإعرابية في نصب ﴿وَرَسُولًا﴾ هو الفعل المضمر الذي يدل عليه المعنى؛ أي: "ويجعله رسولًا"؛ وعلّة الإضمار هنا؛ هي عدم إمكانية تشريك: ﴿وَرَسُولًا﴾ مع المنصوبات قبله في العامل: ﴿وَيَعْلَمُهُ﴾؛ لذا تمّ إضمار فعل ناصب يصح به المعنى.

الموضع الثالث: ﴿بِوَكِيلٍ﴾ ﴿١٦٦﴾ في قوله تعالى: ﴿وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ قُل لَّسْتُ عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾ ﴿١٦٦﴾ [الأنعام: 66] عدّه الكوفي رأس آية، ولم يعدّه الباقر⁽¹⁾. وجه عدّه: المشاكلة وانعقاد الإجماع على عد نظائره في السورة نفسها وفي غيرها⁽²⁾ ووجه تركه: عدم المساواة لما بعده من الآيات⁽³⁾.

حكم الوقف عليه:

أهل الأنباري ذكر حكم الوقف عليه، وذهب أبو حاتم إلى أنه تام، ووافقه الدّاني والنكزاي والقسطلاني، وذهب العماني إلى أنه حسن، وذهب ابن الغزّال إلى أنه كافٍ ووافقه الأشموني وذهب الإخشيد نقلًا عن أبي حاتم أنه تمام، ثم ذكر الإخشيد: وأتم منه؛ لمن عدّه، وذهب السجاوندي إلى أنه مطلق، وذهب الجعبري إلى أنه كامل⁽⁴⁾.

(1) ينظر: الداني، البيان، (ص: 151)، الجعبري، حسن المدد، (ص: 309).

(2) وهي أربعة مواضع: [الأنعام: 107، يونس: 108، الزمر: 41، الشورى: 6].

(3) ينظر: المخللاقي، القول الوجيز، (ص: 189).

(4) ينظر: النحاس، القطع، (ص: 225)، الدّاني، المكتفى، (ص: 252)، العُماني، المرشد، (ص: 109)، ابن الغزّال، الوقف والابتداء، (307/1)، الإخشيد، منازل القرآن، (ص: 328)، السجاوندي، علل الوقوف، (477/2)، النكزاي، الاقتداء، (ص: 643)، الجعبري، وصف الاهتداء، (ص: 275)، القسطلاني، لطائف الإشارات، (2143/5)، الأشموني، منار الهدى، (240/1).

والراجع في هذا الموضوع هو الوقف عليه؛ ثم الابتداء بما بعده؛ وذلك لعدم تعلق ما بعده بما قبله؛ فالجملتان مختلفتان من حيث الإنشاء والخبر، ويؤكد رجحان الوقف؛ أن جُلَّ علماء الوقف والابتداء - كما سبق - نصُّوا على جواز الوقف عليه فقط؛ رغم تنوع عباراتهم في ذلك بين تامٍ وتمامٍ وأتمٍ وكافٍ وحسنٍ ومطلقٍ.

الموضع الرابع: ﴿ الْمَصَّ ﴾ [الأعراف: 1] عدّه الكوفي رأس آية، ولم يعدّه الباقر⁽¹⁾ ووجه عدّه وتركه تقدّم في موضع سورة البقرة.

حكم الوقف عليه:

اختلف علماء الوقف والابتداء في حكم الوقف عليه: بين من اقتصر على ذكر الحكم فقط، ومن تناول الحكم بناءً على اختلاف التأويلات والتقديرات الإعرابية:

فأما من اقتصر على حكم الوقف دون ذكر التقديرات الإعرابية؛ فقد تعدّدت آراؤهم فذهب ابن الغزّال إلى أنه شبه التام، وذهب الإخشيد إلى أنه حسن، لمن لم يعدّه، وأحسن لمن عدّه، وذهب السجاوندي إلى أنه مطلق⁽²⁾.

وأما من تناول حكم الوقف بناءً على اختلاف التأويلات والتقديرات الإعرابية، فأشهر ما قيل في تأويلها قولان:

الأول: أنها بمعنى: (أنا الله أعلم وأفضل)، وهو قول ابن عباس - رضي الله عنهما - فيكون الوقف: تامً، وبه قال الداني ووافقه النكزاي، وسماه الجعبري كاملاً.

الثاني: أنها بمعنى: (أنا الله أعلم)، فيكون الوقف: تام، وبه قال القسطلاني⁽³⁾.

وأما حكم الوقف بناءً على اختلاف التقديرات الإعرابية فيها، فأشهر ما قيل في إعرابها

(1) ينظر: الداني، البيان، (ص: 155)، الجعبري، حسن المدد، (ص: 322).

(2) ينظر: النحاس، القطع، (ص: 247)، ابن الغزّال، الوقف والابتداء، (325/1)، الإخشيد، منازل القرآن، (ص: 351)، السجاوندي، علل الوقوف، (496/2).

(3) ينظر: الداني، المكتفى، (ص: 265)، النكزاي، الاقتداء، (ص: 687)، الجعبري، وصف الاهتداء، (ص: 293)، القسطلاني، لطائف الإشارات، (2246/2).

الآتي:

1. أن ﴿الْمَصَّ ①﴾ خبر مبتدأ محذوف، تقديره: "هذه أو هذا المص"، أو "المتلو أو المقروء المص"، أو منصوب بفعل مقدر، تقديره: "اقرأ، أو اتلوا المص"، وعلى هذا التقدير يكون الوقف: كافيًا، وبه قال النكزوي ووافقه الأشموني، أو كاملاً، وبه قال الجعبري، أو تامًا وبه قال القسطلاني⁽¹⁾.
 2. أن ﴿كِتَبٌ ②﴾ خبر مبتدأ محذوف، تقديره: "هذا كتاب"؛ وعلى هذا التقدير يكون الوقف: حسنًا، وبه قال الأنباري، أو كافيًا، وبه قال الداني ووافقه النكزوي، أو تامًا، وبه قال الأشموني⁽²⁾.
 3. أن ﴿الْمَصَّ ③﴾ في موضع خفض على القسم، وعلى هذا التقدير: لا يوقف عليه حتى يأتي بجواب القسم؛ وهو: "وهذه الحروف إنَّ هذا الكتاب يا محمد هو ما وعدت به"، فإن كان الجواب محذوفًا جاز الوقف عليه، وبه قال النكزوي ووافقه الأشموني⁽³⁾.
 4. أن ﴿كِتَبٌ .. ④﴾ مرفوعة بـ ﴿الْمَصَّ ⑤﴾ وعلى هذا التقدير: لا يحسن الوقف عليه نقله الأنباري والنحاس عن أحمد بن يحيى، وسماه الجعبري ناقصًا⁽⁴⁾.
 5. وذهب العُماني إلى أنه مثل الخلاف الذي ذكره في موضع سورة البقرة⁽⁵⁾.
- الموضع الخامس: ﴿تَعَوُّدُونَ﴾ في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ**

(1) ينظر: النكزوي، الاقتداء، (ص: 687)، الجعبري، وصف الاهتداء، (ص: 293)، القسطلاني، لطائف الإشارات، (2/2246)، الأشموني، منار الهدى، (1/260).

(2) ينظر: الأنباري، الإيضاح، (2/649)، الداني، المكتفى، (ص: 265)، النكزوي، الاقتداء، (ص: 687)، الأشموني، منار الهدى، (1/260).

(3) ينظر: النكزوي، الاقتداء، (ص: 687)، الأشموني، منار الهدى، (1/260).

(4) ينظر: الأنباري، الإيضاح، (2/649)، النحاس، القطع، (ص: 247)، الإخشيد، منازل القرآن، (ص: 351) الجعبري، وصف الاهتداء، (ص: 293).

(5) ينظر: العُماني، المرشد، (ص: 131).

كُلِّ مَسْجِدٍ وَأَدْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ﴿٢٩﴾ [الأعراف: 29] عَدَّهُ الكوفي رأس آية، ولم يعدّه الباقر⁽¹⁾ ووجه عدّه: كونه كلامًا تامًّا؛ وكون انتصاب قوله: ﴿فَرِيقًا..﴾ بـ ﴿هَدَى﴾ لا به، بتقدير: هدى فريقًا وأضل فريقًا؛ ووجه تركه: تعلُّقه بما بعده من حيث كان ناصبًا له، والتقدير: تعودون فريقين، أي: تعودون على حال الهداية والضلالة⁽²⁾.

حكم الوقف عليه:

اختلف علماء الوقف والابتداء في حكم الوقف عليه: بين من اقتصر على ذكر الحكم دون ذكر التقديرات الإعرابية ومن تناول الحكم بناء على اختلاف التقديرات الإعرابية: فأما من اقتصر على حكم الوقف دون ذكر التقديرات الإعرابية؛ فقد تعددت آراؤهم فذهب الأنباري إلى أنه حسن، ووافقهُ العُماني، وذهب الإخشيد نقلًا عن اللؤلؤي والأخفش وأبي حاتم أنه تام، ثم ذكر الإخشيد أنه أتم لمن عدّه، وذهب السجاوندي إلى أنه مطلق على جواز الوصل؛ لرد النهاية إلى البداية، وذهب القسطلاني إلى أنه كافٍ⁽³⁾.

وأما من تناول حكم الوقف بناء على اختلاف التقديرات الإعرابية، فأشهرها⁽⁴⁾:

— إذا نصب ﴿فَرِيقًا..﴾ بـ ﴿هَدَى﴾ بتقدير: هدى فريقًا وأضل فريقًا⁽⁵⁾، فهو حسن عند الأنباري، ووقف التمام عند النحاس، وعبر عنه الدَّاني بالتام، ووافقهُ النكزاوي

(1) ينظر: الداني، البيان، (ص: 155)، الجعيري، حسن المدد، (ص: 322).

(2) ينظر: الداني، البيان، (ص: 117).

(3) ينظر: الأنباري، الإيضاح، (653/2)، العُماني، المرشد، (ص: 135)، الإخشيد، منازل القرآن، (ص: 358)، السجاوندي، علل الوقوف، (499/2)، القسطلاني، لطائف الإشارات، (2247/5).

(4) هناك تقديرات أخرى. ينظر: النكزاوي، الاقتداء، (ص: 694)، الأشموني، منار الهدى، (264/1).

(5) هذا التقدير الإعرابي على تأويل: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ "كما خلقكم كذلك يحييكم ثم بيعتكم"، قاله الحسن وقتادة - نقله النحاس والنكزاوي - واختاره وصحَّحه الطبري. ينظر: جامع البيان، الطبري: (387/12)، النحاس، القطع، (ص: 250)، النكزاوي، الاقتداء، (ص: 693).

- والأشموني، وجعله ابن الغزّال حسنًا كافيًا⁽¹⁾، وجعله الجعبري صالحًا على الاستئناف⁽²⁾.
- إذا نصب الفريق الأول والثاني ﴿فَرِيْقًا... وَفَرِيْقًا﴾ بـ ﴿حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ﴾ فهو حسن عند الأنباري⁽³⁾.
- إذا نصب ﴿فَرِيْقًا....﴾ [30] بـ ﴿تَعُوْدُونَ﴾ بتقدير: "فريقًا هدى وفريقًا حق عليهم الضلالة"، أي: تعودون على حال الهداية والضلالة⁽⁴⁾؛ فلا يوقف عليه عند الأنباري والنحاس والدّاني والنكزاي والغزّال والأشموني، وسماه الجعبري ناقصًا⁽⁵⁾.
- والأوّل في هذا الموضوع هو الوقف؛ وذلك لأن السياق في قوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُوْدُونَ﴾ يرتكز على الاحتجاج بالنشأة الأولى على النشأة الآخرة؛ ويؤكد أولية الوقف في هذا الموضوع على الوصل؛ اقتصار جماعة من علماء الوقف والابتداء — كما سبق — على جواز الوقف عليه فقط؛ رغم تنوع عباراتهم في ذلك بين تامّ وكافٍ وحسنٍ ومطلقٍ.
- الموضع السادس: ﴿تُشْرِكُونَ﴾ في قوله تعالى: ﴿إِنْ تَقُولُ إِلَّا اعْتَرِكَ بَعْضُ آلهَتِنَا بِسُوءٍ قَالَ إِنِّي أَشْهَدُ اللَّهَ وَأَشْهَدُوا أَنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ﴾ [هود: 54] عدّه الكوفي رأس**

(1) ينظر: الأنباري، الإيضاح، (653/2، 654)، النحاس، القطع، (ص: 250)، الدّاني، المكتفى، (ص: 267، 268)، ابن الغزّال، الوقف والابتداء، (328/1)، النكزاي، الاقتداء، (ص: 693)، الأشموني، منار الهدى، (264/1).

(2) ينظر: الجعبري، وصف الاهتداء، (ص: 295).

(3) ينظر: الأنباري، الإيضاح، (653/2، 654).

(4) هذا التقدير الإعرابي على تأويل: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُوْدُونَ﴾ أي: من بدأه سعيدًا بعنه الله يوم القيامة سعيدًا، ومن بدأه شقيًا بعنه شقيًا، قاله مجاهد، ويروى عن ابن عباس — رضي الله عنهما — نحو هذا. ينظر: النحاس، القطع، (ص: 250)، النكزاي، الاقتداء، (ص: 693).

(5) ينظر: الأنباري، الإيضاح، (653/2، 654)، النحاس، القطع، (ص: 250)، الدّاني، المكتفى، (ص: 267، 268)، ابن الغزّال، الوقف والابتداء، (328/1)، النكزاي، الاقتداء، (ص: 693)، الجعبري، وصف الاهتداء، (ص: 295، 296)، الأشموني، منار الهدى، (264/1).

آية، ولم يعدّه الباقر⁽¹⁾ **ووجه عدّه**: المشاكلة؛ **ووجه تركه**: تعلق ما بعده به⁽²⁾.

حكم الوقف عليه:

أهمل علماء الوقف والابتداء ذكر حكم الوقف عليه باستثناء الإخشيد والسجاوندي، فذهب الإخشيد إلى أنه ليس بوقف إلا أنه وقف سنة لمن عدّه، وذهب السجاوندي إلى أنه لا وقف عليه⁽³⁾.

والراجع في هذا الموضوع هو الوصل؛ وعدم الوقف عليه؛ نظراً لشدة تعلق ما بعده به؛ فهو من تمتات مقول القول لسيدنا هود - عليه السلام -؛ وبالتالي لا يصح فصل بعض المقول عن بعض؛ ويؤكد عدم الوقف عليه؛ أن جُلَّ علماء الوقف والابتداء أهملوا ذكر حكم الوقف في هذا الموضوع.

الموضع السابع: ﴿سُجِّدَا ۝١٧﴾ **في قوله تعالى:** ﴿قُلْ ءَامِنُوا بِهِ ۖ أَوْ لَا تُؤْمِنُوا إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ يَجِرُونَ لِالَّذِينَ سُجِّدَا ۝١٧﴾ [الإسراء: 107] عدّه الكوفي رأس آية، ولم يعدّه الباقر⁽⁴⁾. **ووجه عدّه**: المشاكلة؛ **ووجه تركه**: اتصال الكلام⁽⁵⁾.

حكم الوقف عليه:

أهمل الأنباري والنحاس والداني والعماني وابن الغزّال والجعبري والقسطلاني ذكر حكم الوقف عليه، وأما الذين تناولوا حكم الوقف؛ فقد اختلفت آراؤهم: فذهب الإخشيد إلى أنه لا يوقف عليه إلا من عدّه، وهو الكوفي، وذهب السجاوندي إلى أنه لا وقف عليه، وذهب الأشموني إلى

(1) ينظر: الداني، البيان، (ص: 165)، الجعبري، حسن المدد، (ص: 337).

(2) ينظر: المخلاقي، القول الوجيز، (ص: 206).

(3) ينظر: الإخشيد، منازل القرآن، (ص: 455)، السجاوندي، علل الوقوف، (585/2).

(4) ينظر: الداني، البيان، (ص: 177)، الجعبري، حسن المدد، (ص: 355).

(5) ينظر: المخلاقي، القول الوجيز، (ص: 223).

أنه حسن؛ على تقدير استئناف ما بعده، وليس بوقف إن عطف على ﴿وَيَحْزُونَ﴾⁽¹⁾.
والراجح في هذا الموضوع هو الوصل بما بعده، وعدم الوقف عليه؛ لأن ما بعده معطوف
عليه ومن المقرر أنه لا يفصل بالوقف بين المعطوف والمعطوف عليه؛ ووجه العطف أقوى من
وجه الاستئناف هنا؛ ويؤكد عدم الوقف عليه؛ أن جُلَّ علماء الوقف والابتداء أهملوا ذكر حكم
الوقف في هذا الموضوع.

الموضوع الثامن: ﴿كَهَيْعَصَ﴾ [مریم: 1] عدّه الكوفي رأس آية، ولم يعدّه الباقون⁽²⁾
ووجه عدّه وتركه تقدّم في موضع سورة البقرة.
حكم الوقف عليه:

اختلف علماء الوقف والابتداء في الوقف على هذا الموضوع؛ فذهب الأنباري إلى أنه
حسن على استئناف ما بعده "هذه ذكر"، فإن رفعت ﴿ذِكْرٌ﴾ بـ ﴿كَهَيْعَصَ﴾ لم
يحسُن وذهب النحاس والدّاني وغيرهما: إلى التمام على قول الأخفش، والمعنى عنده: وفيما
يقص عليك⁽³⁾، وزاد الدّاني: أنه تام على قول من جعله: اسماً للسورة⁽⁴⁾، والتقدير: اتل
كهيعص أو قال معناه⁽⁵⁾: كريم، أمين، هاد، عزيز، صادق⁽⁶⁾، وذهب الجعبري إلى أنه كامل
على قول الأخفش، بتقدير: هذه، وناقص على قول الفراء على خبر ﴿ذِكْرٌ﴾، والأول:
أوجه، وذهب ابن الغزّال إلى أن الوقف عليه تام؛ لأنه افتتاح السورة، ثم ابتداء، أي: هذا ذكر

(1) ينظر: الإخشيد، منازل القرآن، (ص: 552)، السجاوندي، علل الوقوف، (653/2)، الأشموني،
منار الهدى، (4330/1).

(2) ينظر: الداني، البيان، (ص: 181)، الجعبري، حسن المدد، (ص: 362).

(3) ينظر: الأنباري، الإيضاح، (761/2)، النحاس، القطع، (ص: 396)، الدّاني، المكتفى، (ص: 373)،
النكراوي، الاقتداء، (ص: 643)، القسطلاني، لطائف الإشارات، (2143/5).

(4) وهو قول مجاهد والحسن ينظر: ابن الجوزي، زاد المسير، (117/3).

(5) وهو أحد الوجوه المروية عن ابن عباس -رضي الله عنهما- ينظر: المصدر السابق: (117، 116/3).

(6) الدّاني، المكتفى، (ص: 373).

رحمت ربك وذهب الإخشيد إلى أنه أحسن عند من عدّه، وهو الكوفي، وهو وقف حسن كاف عند من لم يعدّه، وذهب السجاوندي إلى أنه مطلق، وذهب القسطلاني إلى أنه تام إذا قُدِّر القطع عن تاليها، بحيث لا يحتاج إليه، أو كافٍ على نحو ما سبق في ﴿الْمَ ۝١﴾ [البقرة: 1] (1).

الموضع التاسع: ﴿طه ۝١﴾ [مریم: 1] عدّه الكوفي رأس آية، ولم يعدّه الباقون (2) **ووجه عدّه وتركه تقدّم في موضع سورة البقرة.**
حكم الوقف عليه:

اختلف علماء الوقف والابتداء في حكم الوقف على هذا الموضع، - باستثناء الإخشيد والسجاوندي -؛ وفقاً للتأويل على وجهين:
الأول: من تأوّل ﴿طه﴾ على أنه افتتاح للسورة أو اسم لها: جَوّز الوقف عليه، وهو ما ذكره الأنباري والنحاس، وسماه الدّاني والنكراوي: وقفاً تاماً، وسماه أبو حاتم السجستاني كافياً عزاه الدّاني إليه، ووافق الأشموني أبا حاتم، وسماه العُماني حسناً على أيّ قراءة قرأت ووافقها ابن الغزّال بأنه حسن.

الثاني: من تأوّل ﴿طه﴾ على أنه: نداء (يا رجل) أو (يا طالب)، أو (يا هادي)، أو على القسم فلا خلاف بينهم في عدم جواز الوقف عليه - ما عدا الجعبري كما سيأتي -؛ لأن النداء إنما يؤقّي به تنبيهاً على ما بعده، والقسم لا بد له من جواب، وهو: ﴿مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى ۝١﴾، فلا يفصل بين القسم وجوابه (3)، وأما الجعبري فجعله كاملاً على:

(1) ينظر: الجعبري، وصف الاهتداء، (ص: 411)، ابن الغزّال، الوقف والابتداء، (2/485)، الإخشيد، منازل القرآن، (ص: 573)، السجاوندي، علل الوقوف، (2/674)، القسطلاني، لطائف الإشارات، (8/2852).

(2) ينظر: الداني، البيان، (ص: 183)، الجعبري، حسن المدد، (ص: 365).

(3) ينظر: الأنباري، الإيضاح، (2/767)، النحاس، القطع، (ص: 411)، الدّاني، المكتفى، (ص: 378)، العُماني، المرشد، (ص: 382)، ابن الغزّال، الوقف والابتداء، (2/493)، الإخشيد، منازل القرآن، (ص: 573).

"هذا- أي: هذا طه- والنداء"، وجائزًا على القسم، وقد انفرد بجعله كاملاً على النداء عن بقية علماء الوقف والابتداء⁽¹⁾. أما مذهب الإخشيد فقد ذكر أنه أحسن لمن عدّها آية وحسن غيره، وذهب السجاوندي إلى أنه مطلق⁽²⁾.

الموضع العاشر: ﴿عَشِيَهُمْ﴾ ﴿٧٨﴾ في قوله تعالى: ﴿فَاتَّبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ بِجُنُودِهِ فَغَشِيَهُمْ مِنَ الْيَمِّ مَا غَشِيَهُمْ﴾ ﴿٧٨﴾ [طه: 78] عدّه الكوفي رأس آية، ولم يعدّه الباقر⁽³⁾. ووجه عدّه: ورود التوقيف فيه ووجه تركه: عدم المشاكلة⁽⁴⁾.

حكم الوقف عليه:

أهمّل الجعبري ذكر حكم الوقف عليه، وذهب الأنباري إلى أنه تام⁽⁵⁾، وذهب الدّاني: إلى أنه كاف، ووافقّه ابن الغزّال والنكزاي والقسطلاني والأشموني⁽⁶⁾، وعزاه النحاس والعُماني إلى أبي حاتم السجستاني⁽⁷⁾، وذهب الإخشيد إلى أنه حسن وكافٍ، ومن عدّه أحسن، وذهب السجاوندي إلى أنه مطلق؛ لأن التقدير: وقد أضل من قبل على الحال الماضية دون العطف؛ لأنه عند ما غشيه ما غشيه لم يتفرغ للإضلال، وتكرار اسمه يؤيد معنى الابتداء⁽⁸⁾.

(584)، السجاوندي، علل الوقوف، (690/2)، النكزاي، الاقتداء، (ص: 1080)، القسطلاني، لطائف الإشارات، (2911/7)، الأشموني، منار الهدى، (17/2).

(1) ينظر: الجعبري، وصف الاهتداء، (ص: 418).

(2) ينظر: الإخشيد، منازل القرآن، (ص: 584)، السجاوندي، علل الوقوف، (690/2).

(3) ينظر: الداني، البيان، (ص: 183)، الجعبري، حسن المدد، (ص: 365).

(4) ينظر: المخلاقي، القول الوجيز، (ص: 233).

(5) ينظر: الأنباري، الإيضاح، (769/2).

(6) ينظر: الدّاني، المكتفى، (ص: 382)، ابن الغزّال، الوقف والابتداء، (501/2)، النكزاي،

الاقتداء، (ص: 1095)، القسطلاني، لطائف الإشارات، (2913/7)، الأشموني، منار الهدى، (24/2).

(7) ينظر: النحاس، القطع، (ص: 416)، العُماني، المرشد، (ص: 388).

(8) ينظر: الإخشيد، منازل القرآن، (ص: 594)، السجاوندي، علل الوقوف، (698/2).

والراجع في هذا الموضوع هو الوقف عليه؛ ويجسُن الابتداء بما بعده؛ لأن وجه الاستئناف والابتداء أقوى من العطف؛ ويؤيده تكرار اسم ﴿فِرْعَوْنَ﴾.

الموضع الحادي عشر: ﴿صَلُّوا﴾ ﴿١٤﴾ في قوله تعالى: ﴿قَالَ يَهْلِكُونَ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ صَلُّوا﴾ ﴿١٣﴾ [طه: 92] عدّه الكوفي رأس آية، ولم يعدّه الباقون⁽¹⁾. ووجه عدّه: ورود التوقيف فيه ووجه تركه: عدم المشاكلة⁽²⁾.

حكم الوقف عليه:

أهمل الأنباري والنحاس وابن الغزّال والنكزاي والجعبري والقسطلاني والأشموني ذكر حكم الوقف عليه، أما الذين تناولوا حكم الوقف؛ فقد اختلفت آراؤهم: فذهب الداني إلى أنه كافٍ⁽³⁾ وذهب الإخشيد إلى أنه سنة عند من عدّه، وذهب السجاوندي إلى أنه لا وقف عليه⁽⁴⁾.

والراجع في هذا الموضوع هو الوصل؛ وعدم الوقف عليه؛ نظراً لشدة تعلق ما بعده به؛ فهو من تتمات مقول القول لسيدنا موسى - ﷺ؛ وبالتالي لا يصح فصل بعض المقول عن بعض ويؤكد عدم الوقف عليه أن جُلَّ علماء الوقف والابتداء أهملوا ذكر حكم الوقف في هذا الموضوع.

الموضع الثاني عشر: ﴿وَلَا يَضُرُّكُمْ﴾ ﴿١١﴾ في قوله تعالى: ﴿قَالَ أَفَتَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكُمْ شَيْئًا وَلَا يَضُرُّكُمْ﴾ ﴿١١﴾ [الأنبياء: 66] عدّه الكوفي رأس آية، ولم يعدّه الباقون⁽⁵⁾. ووجه عدّه: ورود التوقيف فيه؛ ووجه تركه: كونه مخالفاً لبقية الآيات في المشاكلة والزّنة⁽⁶⁾.

(1) ينظر: الداني، البيان، (ص: 183)، الجعبري، حسن المدد، (ص: 365).

(2) ينظر: المخلاقي، القول الوجيز، (ص: 234).

(3) لم ينصّ الداني على حكم هذا الموضوع بعينه؛ وإنما ذكر حكمه مع جملة رؤوس الآي عند الآية [97] بقوله: "ورؤوس الآي بين ذلك كافية". ينظر: الداني، المكتفى، (ص: 383).

(4) ينظر: الإخشيد، منازل القرآن، (ص: 596)، السجاوندي، علل الوقوف، (699/2).

(5) ينظر: الداني، البيان، (ص: 187)، الجعبري، حسن المدد، (ص: 370).

(6) ينظر: المخلاقي، القول الوجيز، (ص: 238).

حكم الوقف عليه:

أهل الأنباري والجعبري ذكر حكم الوقف عليه، أما الذين تناولوا حكم الوقف؛ فقد اختلفت آراؤهم: فذهب النحاس نقلاً عن نافع أنه كافٍ، ووافقه الداني والعُماني وابن الغزَّال والنكزاي والقسطلاني والأشموني⁽¹⁾، وذهب الإخشيد إلى أنه حسن عند من لم يعدّه وأحسن عند من عدّه، وهو الكوفي، وذهب السجاوندي إلى أنه مطلق⁽²⁾.

والراجح في هذا الموضوع الوقف عليه؛ ويحسنُ الابتداء بما بعده؛ لأنه جملة مستقلة بنفسها؛ فلا تعلقٌ لفظي بما سبق؛ وإن كانت في المعنى مترتبة على ما قبلها؛ ويؤكد رجحان الوقف عليه؛ وحسنُ الابتداء بما بعده؛ أن جُلَّ علماء الوقف والابتداء - كما سبق - نصُّوا على جواز الوقف عليه فقط؛ رغم تنوع عباراتهم في ذلك بين كافٍ وأحسن ومطلق.

الموضع الثالث عشر: ﴿الْحَمِيمُ﴾ في قوله تعالى: ﴿هَذَا نِ حَصَمَانِ حَخَصَمُوا فِي

رَبِّهِمْ فَالَّذِينَ كَفَرُوا قُطِعَتْ لَهُمْ شِبَابٌ مِّن نَّارٍ يُصَبُّ مِن فَوْقِ رُءُوسِهِمُ الْحَمِيمُ ﴿١٩﴾﴾ [الحج: 19] عدّه الكوفي رأس آية، ولم يعدّه الباقون⁽³⁾. **ووجه عدّه: المشاكلة ووجه تركه: عدم المساواة وعدم انقطاع الكلام⁽⁴⁾.**

حكم الوقف عليه:

أهل ذكر حكم الوقف عليه جُلَّ علماء الوقف والابتداء، وهم: الأنباري والنحاس والدَّاني والعُماني وابن الغزَّال والنكزاي والجعبري والقسطلاني، أما الذين تناولوا حكم الوقف؛ فقد اختلفت آراؤهم: فذهب الإخشيد إلى أنه سنة، عند من عدّه، وهو الكوفي، وذهب السجاوندي

(1) ينظر: النحاس، القطع، (ص: 428)، الدَّاني، المكنفي، (ص: 388)، العُماني، المرشد، (ص: 404)، ابن الغزَّال، الوقف والابتداء، (512/2)، النكزاي، الاقتداء، (ص: 1121)، القسطلاني، لطائف الإشارات، (2950/7)، الأشموني، منار الهدى، (38/2).

(2) ينظر: الإخشيد، منازل القرآن، (ص: 610)، السجاوندي، علل الوقوف، (708/2).

(3) ينظر: الداني، البيان، (ص: 189)، الجعبري، حسن المدد، (ص: 374).

(4) ينظر: المخللاتي، القول الوجيز، (ص: 241).

إلى أنه جائز؛ لأن قوله: ﴿يُصَهَّرُ﴾ يصلح مستأنفاً؛ وحالاً، ووافقهُ الأشموني⁽¹⁾.
والراجح في هذا الموضوع هو الوصل دون الوقف عليه؛ لشدة تعلق ما بعده به؛ حيث
إن جملة: ﴿يُصَهَّرُ بِهِ﴾ حالية من ﴿الْحَمِيمُ﴾^(١٩)؛ ويؤكد رجحان الوصل؛ أن جُلَّ
علماء الوقف والابتداء أهملوا ذكر حكم الوقف عليه.

الموضع الرابع عشر: ﴿وَالْجُلُودُ﴾^(٢٠) في قوله تعالى: ﴿يُصَهَّرُ بِهِ مَا فِي بُطُونِهِمْ وَالْجُلُودُ﴾^(٢٠)
﴿[الحج: 20] عَدَّهُ الكوفي رأس آية، ولم يعدّه الباقون⁽²⁾. ووجه عدّه: المشاكلة ووجه تركه:
عدم المساواة وعدم انقطاع الكلام⁽³⁾.
حكم الوقف عليه:

أهل الجعبري ذكر حكم الوقف عليه، وذهب الأنباري إلى أنه حسن، ووافقهُ ابن الغزّال
نقلًا عن أكثر العلماء، وذهب النحاس نقلًا عن أبي حاتم أنه كافٍ، ووافقهُ الدّاني في ذلك
والعماني والنكزاي والقسطلاني، ذهب الإخشيد إلى أنه حسن كافٍ، وعند من عدّها أحسن،
ونقل عن الأخشيش أنه تام، وذهب السجائوندي إلى أنه مطلق، وذهب الأشموني إلى أنه جائز⁽⁴⁾.
والراجح في هذا الموضوع الوقف عليه؛ ويحسنُ الابتداء بما بعده؛ لأنه جملة مستقلة
بنفسها على اعتبار أن الواو للاستئناف؛ ويقوي رجحان الوقف عليه؛ وحسنُ الابتداء بما
بعده؛ أن علماء الوقف والابتداء - كما سبق - نصّوا على جواز الوقف عليه فقط؛ رغم

(1) ينظر: الإخشيد، منازل القرآن، (ص: 619)، السجائوندي، علل الوقوف، (718/2)، الأشموني،
منار الهدى، (48/2).

(2) ينظر: الداني، البيان، (ص: 189)، الجعبري، حسن المدد، (ص: 374).

(3) ينظر: المخللاقي، القول الوجيز، (ص: 241).

(4) ينظر: الأنباري، الإيضاح، (782/2)، النحاس، القطع، (ص: 442)، الدّاني، المكتفى، (ص:
393)، العماني، المرشد، (ص: 414)، ابن الغزّال، الوقف والابتداء، (520/2) الإخشيد، منازل
القرآن، (ص: 619)، السجائوندي، علل الوقوف، (718/2)، النكزاي، الاقتداء، (ص: 1145)،
القسطلاني، لطائف الإشارات، (2994/7)، الأشموني، منار الهدى، (49/2).

تنوع عباراتهم في ذلك بين: تام وكافٍ وأحسن ومطلق وجائز.

الموضع الخامس عشر: ﴿ طَسَمَ ﴾ [الشعراء: 1، القصص: 1] عدّه الكوفي رأس آية، ولم يعدّه الباوقن⁽¹⁾ ووجه عدّه وتركه تقدّم في موضع سورة البقرة.

حكم الوقف عليه:

أهمل الجعبري ذكر حكم الوقف عليهما، أما الأنباري فذهب في موضع سورة الشعراء إلى أنه حسن، بينما أهمل ذكر حكم موضع سورة القصص، وذهب النحاس في موضع سورة الشعراء إلى أنه كاف، وفي موضع سورة القصص أنه قطع تام؛ إذا رفعت؛ وهي قراءة الجماعة، وذهب العماني نقلاً عن بعضهم إلى أنه كافٍ في موضع سورة الشعراء؛ ثم قال: " والخلاف فيه وفي أختيه كالخلاف في أول سورة البقرة، وذهب الدّاني إلى أنه تام؛ إذا جعل اسماً للسورة والتقدير: اتل طسم، وقيل: هو كاف، وذهب ابن الغزّال والنكزاوي إلى أنه مثل موضع سورة البقرة وذهب الإخشيد إلى أنه حسن على مذهب من لم يعدّها رأس آية، أما من يعدّها: أحسن وذهب السجاوندي إلى أنه مطلق، وذهب القسطلاني إلى أنه تام على تقدير: "اتل أو هذا طسم"، ويؤيده قول من قال: إنها فاصلة، وقيل: كاف، والبحث فيه كالبحث في ﴿ التَّ ﴾ البقرة وما أشبهه، وذكر الأشموني قول العماني⁽²⁾.

الموضع السادس عشر: ﴿ يَسَّ ﴾ [يس: 1] عدّه الكوفي رأس آية، ولم يعدّه الباوقن⁽³⁾ ووجه عدّه وتركه تقدّم في موضع سورة البقرة.

(1) ينظر: الداني، البيان، (ص: 196، 201)، الجعبري، حسن المدد، (ص: 384، 389).

(2) ينظر: الأنباري، الإيضاح، (812/2)، النحاس، القطع، (ص: 489، 507)، الدّاني، المكتفى، (ص: 421)، العماني، المرشد، (ص: 472)، ابن الغزّال، الوقف والابتداء، (493/2)، الإخشيد، منازل القرآن، (ص: 671)، السجاوندي، علل الوقوف، (753/2)، النكزاوي، الاقتداء، (ص: 1235)، القسطلاني، لطائف الإشارات، (3156/7)، الأشموني، منار الهدى، (95/2).

(3) ينظر: الداني، البيان، (ص: 211)، الجعبري، حسن المدد، (ص: 408).

حكم الوقف عليه:

اختلف حكم الوقف عليه عند علماء الوقف-باستثناء السجاوندي-؛ وفقاً للتأويل على وجهين: الأول: إذا كان تأويل: ﴿يَسَّ﴾ بمعنى: افتتاح السورة، أو (هذه يس)، أو (اتل يس)⁽¹⁾، فإن حكم الوقف عليه يتفاوت بين العلماء، فعند الأنباري: حسن، ووافق ابن الغزّال، والأشمويني وعند النحاس: كافٍ، وعند الدّاني: تام، وقيل: كافٍ، ووافق النكزاي، وعند القسطلاني: تام وعند الإخشيد: أحسن لمن عدّه، ولمن قال: هو افتتاح السورة - أيضاً-، وعند العُماني: جواز الوقف عليه.

الثاني: إذا كان تأويل: ﴿يَسَّ﴾ بمعنى: "يا رجل، أو يا إنسان، أو يا سيد"؛ فقد جاءت عبارات أصحاب التأويل الأول-باستثناء النحاس- متفقة في المضمون مع اختلاف الصياغة وهي: لم يقف عليه، لم يحسن له الوقف، ليس بوقف، فلا يقف، ليس بتام ولا كافٍ، ومؤدى هذه العبارات واحد: أنه ليس محلاً للوقف⁽²⁾؛ لأن ما بعده ﴿إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ [يس: 3] مرتبط به وداخل في الخطاب⁽³⁾.

وذهب الجعبري إلى أنه كامل على تقدير: الخبر والنداء ومن ثم ضُمَّ، وجعله ناقصاً على القسم⁽⁴⁾؛ وقد انفرد الجعبري عن غيره -من علماء الوقف والابتداء- بجعله كاملاً على تقدير النداء، وأما السجاوندي فقد ذهب إلى أنه مطلق⁽⁵⁾.

(1) وهناك تقديرات أخرى ذكرها العُماني. ينظر: العُماني، المرشد، (ص: 588).

(2) ينظر: الأنباري، الإيضاح، (852/2)، النحاس، القطع، (ص: 576)، الدّاني، المكتفى، (ص: 472)، ابن الغزّال، الوقف والابتداء، (648/2)، الإخشيد، منازل القرآن، (ص: 784)، العُماني، المرشد، (ص: 588)، النكزاي، الاقتداء، (ص: 1411)، القسطلاني، لطائف الإشارات، (3481/8)، الأشمويني، منار الهدى، (185/2).

(3) ينظر: الأشمويني، منار الهدى، (185/2).

(4) ينظر: الجعبري، وصف الاهتداء، (ص: 482).

(5) ينظر: السجاوندي، علل الوقوف، (842/3).

الموضع السابع عشر: ﴿الذِّكْرُ ١٥﴾ في قوله تعالى: ﴿صَّ وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ ١٥﴾ [ص: 1] عدّه الكوفي رأس آية، ولم يعدّه الباقر⁽¹⁾ ووجه عدّه: انقطاع الكلام ووجه تركه: عدم المشاكلة والموازنة والمساواة⁽²⁾.

حكم الوقف عليه:

اختلف علماء الوقف والابتداء في حكم الوقف على ﴿وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ﴾ بناءً على أمرين:

الأول: إذا كان تأويل ﴿صَّ﴾ بمعنى: صادق والله، أو صدق والله، فحكم الوقف: التمام عند النحاس، ووافقه النكزايي بقوله: تام، وحسن عند العُماني، وكاف عند القسطلاني⁽³⁾.

الثاني: تحديد جواب القسم؛ فإذا عُرف جواب القسم عُرف أين الوقف، وقد اختلف العلماء في تحديد أجوبة القسم على أقوال كثيرة، سأقتصر على أشهرها⁽⁴⁾:

1. أن جواب القسم: ﴿صَّ﴾ كما يقال: حقًا والله، نزل والله، وجب والله، فيكون الوقف حسنًا عند الأنباري، ووافقه ابن الغزّال نقلًا عن بعض العلماء، وكافيًا عند الدّاني - وهو اختياره ولم يذكر غيره - ووافقه النكزايي والقسطلاني والأشموني⁽⁵⁾.

(1) ينظر: الداني، البيان، (ص: 214)، الجعبري، حسن المدد، (ص: 415).

(2) ينظر: المخلاقي، القول الوجيز، (ص: 274).

(3) ينظر: النحاس، القطع، (ص: 595)، العُماني، المرشد، (ص: 588)، النكزايي، الاقتداء، (ص: 1446)، القسطلاني، لطائف الإشارات، (3556/8).

(4) وهناك تقديرات أخرى لا يوقف على ﴿ذِي الذِّكْرِ﴾ ذكرها النحاس والأشموني. ينظر: النحاس، القطع، (ص: 595، 596)، الأشموني، منار الهدى، (230/2).

(5) ينظر: الأنباري، الإيضاح، (860/2)، الدّاني، المكتفى، (ص: 481)، ابن الغزّال، الوقف والابتداء، (665/2)، النكزايي، الاقتداء، (ص: 1446)، القسطلاني، لطائف الإشارات، (3556/8)، الأشموني، منار الهدى، (230/2).

2. أن جواب قسم: ﴿بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي عِزِّهِمْ وَشِقَاقِهِمْ﴾ ﴿٢﴾ فلا يوقف على ﴿ذِي الذِّكْرِ﴾ وهو ما نصَّ عليه العُماني والسجاوندي في الوجه الثاني له، والقسطلاني رمز له بالنون، أي: لا يوقف عليه، وذكر النحاس ووافقه ابن الغزَّال، والنكزاوي أن وقف التمام ها هنا، أي: على ﴿وَشِقَاقِهِمْ﴾، وهو قول أبي حاتم، وجعله العُماني حسناً⁽¹⁾.

3. أن جواب القسم محذوف؛ والتقدير "والقرآن ذي الذكر ما الأمر كما يقول هؤلاء الكفار"، ودل على هذا الحذف: ﴿بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي عِزِّهِمْ وَشِقَاقِهِمْ﴾ ﴿٢﴾ قال النحاس: وهذا القول مذهب محمد بن جرير مستخرج من قول قتادة وهو قول حسن والتمام عليه: ﴿بَلِ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي عِزِّهِمْ وَشِقَاقِهِمْ﴾ ﴿٢﴾⁽²⁾.

أما الباقيون من علماء الوقف فقد ذكر الإخشيد: أنه وقف أحسن لمن عدَّه، وذكر السجاوندي: أنه وقفٌ مطلق، وذكر الجعبري: أنه وقف كامل على تقدير "هذه"؛ وذكر القسطلاني أنه تام وفاقاً للجعبري، بتقدير: (هذه ذي الذكر) إلا أن الجعبري سبق أنه جعله كاملاً⁽³⁾.

والوقف في هذا الموضع أولى من الوصل؛ على تقدير أن جواب القسم محذوف على الأرجح، والتقدير: "ما الأمر كما يزعمون"⁽⁴⁾؛ ويؤكد أولية الوقف أن ما بعده مستقل معنوياً؛ حيث إن "بل" هنا تفيد الإضراب الانتقالي من قصة إلى أخرى.

الموضع الثامن عشر: ﴿أَقُولُ﴾ ﴿٨٤﴾ في قوله تعالى: ﴿قَالَ فَالْحَقُّ وَالْحَقُّ أَقُولُ﴾ ﴿٨٤﴾ [ص: 84]

(1) ينظر: النحاس، القطع، (ص: 595)، العُماني، المرشد، (ص: 588)، ابن الغزَّال، الوقف والابتداء، (2/665)، السجاوندي، علل الوقوف، (3/864)، النكزاوي، الاقتداء، (ص: 1446)، القسطلاني، لطائف الإشارات، (8/3556).

(2) ينظر: النحاس، القطع، (ص: 595).

(3) ينظر: الإخشيد، منازل القرآن، (ص: 811)، السجاوندي، علل الوقوف، (3/864)، الجعبري، وصف الاهتداء، (ص: 491)، القسطلاني، لطائف الإشارات، (8/3556).

(4) ينظر: المحرر الوجيز، ابن عطية: (4/492). وحزم أنه الصحيح. ينظر: المصدر السابق.

عدّه الكوفي رأس آية، ولم يعدّه الباقر⁽¹⁾. ووجه عدّه: انقطاع الكلام فيه؛ لأن المعنى: والحق أقول؛ وما بعده ابتداء كلام؛ وهو قوله: ﴿لَأَمْلَأَنَّ﴾ [85] ووجه تركه: عدم المشاكلة فيه⁽²⁾.

حكم الوقف عليه:

أهمل ذكر حكم الوقف عليه جُلُّ علماء الوقف والابتداء، وهم: الأنباري والعُماني والنكزاي والجعبري والقسطلاني والأشموني، أما الذين تناولوا حكم الوقف؛ فقد اختلفت آراؤهم: فذهب النحاس إلى أنه كاف على قراءة النصب⁽³⁾، ونقل عن أحمد اللؤلؤي قوله: هو تمام، والتقدير قلت: الحق والحق أقول، ووافقته النكزاي، وذهب الدّاني إلى أنه أحسن، وهو الناصب لـ ﴿وَالْحَقُّ﴾ الثاني، وذهب ابن الغزّال إلى أن الحق الأول ينتصب بـ ﴿أَقُولُ﴾، ويكون الثاني منسوقاً عليه؛ وإنما كرّره توكيداً، وتحقيقاً للأول، فعلى هذا المذهب صحّ الوقف على ﴿أَقُولُ﴾ ويكون ﴿لَأَمْلَأَنَّ﴾ منقطعاً ومعه قسمٌ محذوف، وذهب الإخشيد إلى أنه وقف لمن عدّه رأس آية، وذهب السجاوندي إلى أنه جائز؛ لأن قوله: "﴿لَأَمْلَأَنَّ﴾؛ يصلح جواباً لقسم محذوف مستأنف، أو بدلاً من قوله: "الحق"⁽⁴⁾.

والوصل في هذا الموضع أولى من الوقف؛ لأن الفاء في ﴿قَالَ فَالْحَقُّ﴾ [ص: 84] تدل على ترتيب ما بعدها على ما قبلها؛ أي: فالحق قسمي لأملأن جهنم؛ مع جواز الوقف.

(1) ينظر: الداني، البيان، (ص: 214)، الجعبري، حسن المدد، (ص: 415) اختلف رواة العبد البصري في نقل وترك هذا الموضع، فالذي عليه الجمهور أنه عدّه أيوب بن المتوكل وتركه عاصم الجحدري وذهب بعضهم إلى أنه العكس. ينظر: الداني، البيان، (ص: 214)، الجعبري، حسن المدد، (ص: 415).

(2) ينظر: المخللاقي، القول الوجيز، (ص: 274).

(3) قرأ بالرفع: عاصم وحمزة وخلف، والباقر بالنصب. ينظر: تحبير التيسير، ابن الجزري: (ص: 533).

(4) ينظر: النحاس، القطع، (ص: 603)، الدّاني، المكتفى، (ص: 486)، الوقف والابتداء ابن الغزّال (674/2)، الإخشيد، منازل القرآن، (ص: 824)، السجاوندي، علل الوقوف، (876/3) النكزاي، الاقتداء، (ص: 1460).

الموضع التاسع عشر: ﴿ دِينِي ۝ ﴾ في قوله تعالى: ﴿ قُلِ اللَّهُ أَعْبُدُ مُخْلِصًا لَهُ دِينِي ۝ ﴾ [الزمر: 14] عدّها الكوفي رأس آية، ولم يعدّها الباقون⁽¹⁾. ووجه عدّه: انقطاع الكلام ووجه تركه: عدم المشاكلة والموازنة فيه⁽²⁾.

حكم الوقف عليه:

أهمل ذكر حكم الوقف عليه بعض علماء الوقف والابتداء، وهم: الأنباري والنحاس والداني والإخشيذ والنكزاوي والجعبري، أما الذين تناولوا حكم الوقف؛ فقد اختلفت آراؤهم: فذهب العماني إلى أنه صالح، وذهب ابن الغزّال إلى أنه حسن عند نافع، وذهب السجاوندي إلى أنه ممنوع الوقف، وذهب القسطلاني إلى أنه كافٍ أو وفاقاً للداني، وذهب الأشموني إلى أنه جائز⁽³⁾.

والراجع في هذا الموضع الوصل؛ وإن كان أسلوب الأمر في الجملتين مختلفاً؛ فالأول في قوله تعالى: ﴿ قُلِ اللَّهُ أَعْبُدُ مُخْلِصًا لَهُ دِينِي ۝ ﴾ يدل على وجوب فعل المأمور؛ والثاني في قوله تعالى: ﴿ فَأَعْبُدُوا مَا شِئْتُمْ مِنْ دُونِهِ... ﴾ لفظه الأمر؛ والمراد به: التهديد والوعيد؛ إلا أن الوصل أولى؛ لترتب الجملة الثانية على الأولى؛ فيحسّن الوصل كذلك لبلوغ النفس تمام الكلام؛ ومن المقرر عند علماء الوقف والابتداء بأن الوقف قد لا يغتفر ولا يحسّن في الجمل القصيرة، حتى وإن لم يكن التعلّق لفظياً⁽⁴⁾؛ ويقوّي الوصل؛ أن جُل علماء الوقف أهملوا حكم الوقف عليه؛ أو نصوا على منع الوقف عليه كالسجاوندي.

الموضع العشرون: ﴿ هَادٍ ۝ ﴾ في قوله تعالى: ﴿ أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ وَيُخَوِّفُونَكَ بِالَّذِينَ مِنْ دُونِهِ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ ۝ ﴾ [الزمر: 36] عدّها الكوفي رأس

(1) ينظر: الداني، البيان، (ص: 216)، الجعبري، حسن المدد، (ص: 417).

(2) ينظر: المخلاقي، القول الوجيز، (ص: 276).

(3) ينظر: العماني، المرشد، (ص: 629)، ابن الغزّال، الوقف والابتداء، (679/2)، علل الوقوف السجاوندي: (879/3)، القسطلاني، لطائف الإشارات، (3594/8)، الأشموني، منار الهدى، (214/2).

(4) ينظر: ابن الجزري، النشر، (236/1).

آية، ولم يعدّه الباقر⁽¹⁾ ووجه عدّه: انعقاد الإجماع على عدّ الموضع الأول [الآية: 23] ووجه تركه: اتصال الكلام بخلاف الأول⁽²⁾.

حكم الوقف عليه:

أهل الأنباري والنحاس والداني والجعبري ذكر حكم الوقف عليه، أما الذين تناولوا حكم الوقف؛ فقد اختلفت آراؤهم: فذهب العماني إلى أنه صالح، وذهب ابن الغزّال إلى أنه شبه التام، وذهب الإخشيد إلى أن الوصل أحسن إلا عند من عدّها، وذهب السجاوندي إلى أنه جائز، وذهب النكزاوي إلى أنه مفهوم، وذهب القسطلاني إلى أنه كافٍ، وذهب الأشموني إلى أنه تام عند نافع؛ للابتداء بالشرط⁽³⁾.

والوصل في هذا الموضع أوّل من الوقف عليه؛ لأن ما بعده متعلّق به؛ ولبلوغ النفس تمام الكلام كما في الموضع السابق؛ وذلك بسبب قصر الجُمْل.

الموضع الحادي والعشرون: ﴿تَعْلَمُونَ﴾ ﴿٣٩﴾ في قوله تعالى: ﴿قُلْ يَفْقَهُمْ أَعْمَلُوا عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنِّي عَمِلٌ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ﴾ ﴿٣٩﴾ [الزمر: 39] عدّه الكوفي رأس آية، ولم يعدّه الباقر⁽⁴⁾ ووجه عدّه: المشاكلة. ووجه تركه: انعقاد الإجماع على ترك نظيره في سورتي الأنعام [135] وهود التِّلْكَاء [39]⁽⁵⁾.

حكم الوقف عليه:

أهل الأنباري والنحاس والداني والعماني والنكزاوي والجعبري والقسطلاني ذكر حكم

(1) ينظر: الداني، البيان، (ص: 216)، الجعبري، حسن المدد، (ص: 417).

(2) ينظر: المخللاتي، القول الوجيز، (ص: 277).

(3) ينظر: ابن الغزّال، الوقف والابتداء، (682/2)، الإخشيد، منازل القرآن، (ص: 831)، المرشد العماني: (ص: 633)، السجاوندي، علل الوقوف، (883/3)، النكزاوي، الاقتداء، (ص: 1474) القسطلاني، لطائف الإشارات، (3595/8)، الأشموني، منار الهدى، (216/2).

(4) ينظر: الداني، البيان، (ص: 216)، الجعبري، حسن المدد، (ص: 417).

(5) ينظر: المخللاتي، القول الوجيز، (ص: 277).

الوقف عليه، أما الذين تناولوا حكم الوقف؛ فقد اختلفت آراؤهم: فذهب ابن الغزّال إلى أنه حسن عند بعضهم، وذهب الإخشيد إلى أنه سنة عند من عدّه، وذهب السجاوندي إلى أنه لا وقف عليه؛ لأن جملة الاستفهام مفعول "تعلمون"، ووافقه الأشموني⁽¹⁾.

والراجح في هذا الموضوع الوصل، وعدم الوقف؛ وذلك لشدة تعلُّق ما بعده به؛ باعتباره مفعولاً به؛ ولا يفصل بين الفاعل والمفعول، ويؤكد رجحان الوصل وعدم الوقف عليه؛ أن جُلَّ علماء الوقف والابتداء أهملوا ذكر حكم الوقف عليه.

الموضع الثاني والعشرون: ﴿حَمَّ﴾ [غافر: 1، فصلت: 1، الزخرف: 1، الدخان: 1، الجاثية: 1، الأحقاف: 1] عدّه الكوفي رأس آية، ولم يعدّه الباقر⁽²⁾، ووجه عدّه وتركه تقدّم في موضع سورة البقرة.

حكم الوقف عليه:

اختلف علماء الوقف والابتداء في الوقف على ﴿حَمَّ﴾ في مواضعها المتعددة - باستثناء موضع سورة الشورى - وقد تنوّعت مذاهب العلماء بين من أهمل ذكر حكم الوقف، ومن اقتصر على ذكر الحكم دون ذكر التأويلات أو التقديرات الإعرابية ومن تناول الحكم بناء على اختلاف التأويل والتقديرات الإعرابية؛ فأما من أهمل ذكر حكم الوقف في جميع المواضع؛ فهو الأنباري، وأما من اقتصر على ذكر حكم الوقف دون ذكر التأويل أو التقديرات الإعرابية؛ فقد تعدّدت آراؤهم، فذهب الإخشيد في جميع المواضع إلى أن الوقف

(1) ينظر: ابن الغزّال، الوقف والابتداء، (682/2)، الإخشيد، منازل القرآن، (ص: 832)، السجاوندي، علل الوقوف، (883/3)، الأشموني، منار الهدى، (217/2).

(2) ينظر: السدائي، البيان، (ص: 218، 220، 221، 223، 225، 226، 227)، الجعبري، حسن المدد، (ص: 420، 423، 425، 428، 430، 432، 434).

على ﴿حَمَّ﴾ وقف كافٍ عند من لم يُعَدِّه، وأكفى عند من عدَّه، وهو الكوفي⁽¹⁾، وذهب السجاوندي في جميع المواضع إلى أنه وقف مطلق⁽²⁾، وذهب النكزاوي في جميعها - باستثناء موضع سورة الجاثية، وسيأتي مع مذهب النحاس - إلى أنه تام، وقيل: كافٍ وقيل: لا يوقف عليه، ثم أشار إلى أن الكلام قد تقدّم في الحروف المقطعة في أوائل السور⁽³⁾ وأما من ذكر حكم الوقف؛ بناء على الاختلاف في التأويل أو التقديرات الإعرابية: فمن جعل ﴿حَمَّ﴾ اسمًا للسورة، والتقدير: "اتل حم"، فيكون الوقف تامًا على مذهب الدّاني في سورة غافر، وأما في سورة: الجاثية والأحقاف، فقد ذكر أن الوقف عليها: تام، وقيل: كافٍ وفي سورة فصلت كافٍ، وقيل: تام، وأهمل حكم الوقف عليها في بقية السور⁽⁴⁾.

وأما النحاس فقد ذهب في سورة غافر إلى أنه قطع كافٍ؛ على قول الضحاك؛ لأنه قال في معنى: ﴿حَمَّ﴾ (قضي هذا القرآن)، أخذه من "حُمَّ الأمر": إذا وجب، وهو - أيضًا - كافٍ على قراءة عيسى بن عمر؛ لأنه يقرأ بفتح الميم (حاميم): بمعنى "أتل"⁽⁵⁾، ولم يذكر النحاس حكم مواضع سور فصلت والزخرف والدخان والأحقاف، وأما موضع سورة الجاثية فقد ذكر أن الوقف التام على ﴿حَمَّ﴾ إن جعلت ﴿تَنْزِيلُ الْكِتَابِ﴾ مرفوع بالابتداء، فإن جعلته خبر مبتدأ محذوف تقديره: هو تنزيل "كان الوقف على ﴿حَمَّ﴾ كافيًا، فإن جعلت ﴿حَمَّ﴾

(1) صرّح الإخشيد بهذا الحكم في موضع سورة غافر، أما في مواضع سور الزخرف والدخان والأحقاف فذكر عبارة: تقدّم ذكره بينما في موضع سورة الجاثية قال: تقدم ذكره أنه كافٍ. ينظر: الإخشيد، منازل القرآن، (ص: 837، 861، 882، 889، 871، 895).

(2) ينظر: السجاوندي، علل الوقوف، (3/ 887، 898، 905، 914، 925، 934، 940).
(3) ينظر: النكزاوي، الاقتداء، (ص: 1486، 1506، 1517، 1533، 1549، 1556، 1565).

(4) ينظر: الدّاني، المكتفى، (ص: 491، 497، 506، 513، 516، 520).

(5) ينظر: النحاس، القطع، (ص: 614).

مرافعاً لـ ﴿تَنْزِيلُ الْكِتَابِ﴾ لم يتم الوقف ولا يُكفى، أي: حروف المعجم تنزِيل⁽¹⁾؛ ووافقه النكراوي في سورة الجاثية كما أشرت إليه سابقاً.

وأما العُماني فقد ذهب في سورة غافر إلى أنه كافٍ على تقدير: "هذا أو اقرأ حم"، وأنه لا يوقف عليه أو لا يحسن الوقف عليه إذا جعلت ﴿حَمَّ﴾ متبداً وخبره: ﴿تَنْزِيلُ الْكِتَابِ﴾ على تقدير: هذه الحروف تنزِيل، أو جعلته قسمًا⁽²⁾ على تقدير: "حم لتنزيل الكتاب"، كما تقول: والله هو التنزِيل؛ ووافقه القسطلاني إلا أنه زاد أنه تام على تقدير: "هذا أو اقرأ حم"⁽³⁾، أما في سورة فصلت، والزخرف، والجاثية، والأحقاف فقد ذهب العُماني إلى ما تقدم فيها من الخلاف في سورة غافر، ولم يذكر شيئاً في سورة الدخان⁽⁴⁾، وأما القسطلاني فقد ذهب في موضع الزخرف والجاثية والأحقاف إلى ما تقدم في سورة غافر، وأما في موضع سورة فصلت فقد اقتصر على ذكر أن الوقف كافٍ، أو تام على تقدير: "هذا حم، أو اقرأ حم"، وفي موضع سورة الدخان كافٍ، أو تام على جعله خبر مبتداً محذوف، وناقص على جعله قسمًا⁽⁵⁾.

وأما الجعبري فقد ذهب إلى أنه كامل في موضع سورة غافر والجاثية على تقدير: "هذا أو اقرأ حم"، وزاد في موضع سورة الجاثية أنه ناقصٌ على خبر ﴿تَنْزِيلُ﴾، ولم يذكر حكم مواضع سور: فصلت والزخرف، والدخان، وأما موضع سورة الأحقاف فأشار إلى أنه تقدّم،

(1) ينظر: النحاس، القطع، (ص: 654)، ووافقه النكراوي. ينظر: النكراوي، الاقتداء، (ص: 1556).

(2) ذكر الأنباري في الوقف على ﴿الْمُؤْمِنِينَ﴾ في سورتي الزخرف والدخان أن الوقف عليها؛ إذا جعلت ﴿حَمَّ﴾ قسمًا، وافقه الداني فيهما، والنحاس في موضع سورة الدخان. ينظر: الأنباري، الإيضاح، (2/ 883، 888)، النحاس، القطع، (ص: 649)، الداني، المكتفى، (ص: 506، 513).

(3) ينظر: العُماني، المرشد، (ص: 639)، القسطلاني، لطائف الإشارات، (3619/8).

(4) ينظر: العُماني، المرشد، (ص: 639، 654، 674، 692، 697).

(5) ينظر: القسطلاني، لطائف الإشارات، (3619/8، 3642، 3696، 3713، 3729، 3752).

أي: في الجائية⁽¹⁾. وأما ابن الغزّال فقد أحال حكمها إلى ما تقدّم في موضع سورة البقرة⁽²⁾.
حكم الوقف على: ﴿حَمَّ ١﴾ [الشورى: 1] أفردت حكم موضع سورة الشورى؛ لعدم ذكره عند علماء الوقف والابتداء باستثناء الإخشيد؛ فقد ذكر أنه أحسن لمن عدّه؛ وحسن عند غيره⁽³⁾. والراجح في هذا الموضوع عدم جواز الوقف عليه سواء عند من عدّه رأس آية؛ أو من لم يعدّه؛ وذلك أن جُلَّ علماء الوقف أهملوا ذكر حكم الوقف عليه، ويزاد لغير الكوفيين أن ﴿حَمَّ ١﴾ و﴿عَسَقَ ٢﴾ كالكلمة الواحدة؛ وإن انفصلتا رسمًا.

الموضع الثالث والعشرون: ﴿عَسَقَ ٢﴾ [الشورى: 2] عدّه الكوفي رأس آية، ولم يعدّه الباقون⁽⁴⁾. **ووجه عدّه:** أشبه الجملة المستقلة؛ والكلام التام بخروجه عن زنة الاسم المفرد الذي ليس كذلك **ووجه تركه:** عدم المساواة؛ لما بعده في القدر والطول⁽⁵⁾.
حكم الوقف عليه:

اختلف علماء الوقف والابتداء في الوقف على هذا الموضوع؛ فذهب الأنباري والنحاس إلى أنه وقف حسنٌ، ووافقهما الإخشيد على مذهب من لم يعدّه رأس آية، أما من عدّه رأس آية: أحسن، وذهب ابن الغزّال إلى أنه وقف تام، ومنهم من يقول: ﴿عَسَقَ ٢﴾ كَذَلِكَ... ﴿وقف، والتقدير: "حم عسق كذلك"، أي: مثله، ثم تبدأ بما بعدها ﴿يُوحَى...﴾، والأكثرين على أن الوقف على ﴿عَسَقَ ٢﴾، وذهب الجعيري إلى أنه وقف صالح، وذهب القسطلاني إلى أنه وقف كافٍ أو تام على أنه خبر مبتدأ محذوف، واقتصر على هذين الحكمين، وذهب الأشموني إلى أنه وقف تام؛ على أن التشبيه بعد مبتدأ، أي: مثل ذلك

(1) ينظر: الجعيري، وصف الاهتداء، (ص: 500، 518، 520).

(2) ينظر: ابن الغزّال، الوقف والابتداء، (2/686، 696، 703، 711، 718، 722، 726).

(3) ينظر: الإخشيد، منازل القرآن، (ص: 861).

(4) ينظر: الداني، البيان، (ص: 221)، الجعيري، حسن المدد، (ص: 425).

(5) ينظر: الداني، البيان، (ص: 120)، المخلاقي، القول الوجيز، (ص: 285).

الوحي، أو مثل الكتاب يوحى إليك وإلى الذين من قبلك من الرسل" (1).

أما الدَّانِي والعُماني والسجاوندي والنكزاوي فذكروا فيها ما في ﴿حَمَّ ۝﴾.

الموضع الرابع والعشرون: ﴿كَأَلَّاغْلَمٍ ۝﴾ في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ الْجَوَارِ فِي الْبَحْرِ

كَأَلَّاغْلَمٍ ۝﴾ [الشورى: 32] عدّه الكوفي رأس آية، ولم يعدّه الباقر (2). ووجه عدّه:

وجود المشاكلة؛ وانعقاد الإجماع على عد نظيره في سورة الرحمن [الآية: 24] ووجه تركه:

مخالفته ما قبله وما بعده (3)، أي: عدم الموازنة لطرفيه (4).

حكم الوقف عليه:

أهمل الأنباري والنحاس والدَّانِي والعُماني، والجعبري ذكر حكم الوقف عليه، أما الذين

تناولوا حكم الوقف؛ فقد اختلفت آراؤهم: فذهب ابن الغزّال إلى أنه حسن، وذهب

الإخشيد إلى أنه كافٍ، وعند من عدّه أحسن، وذهب السجاوندي إلى أنه مطلق، وذهب

النكزاوي إلى أنه وقف مفهوم على استئناف الشرط، وذهب القسطلاني إلى أنه كافٍ،

وذهب الأشموني إلى أنه كافٍ؛ للابتداء بالشرط (5).

والراجح في هذا الموضع هو الوقف على الوصل؛ ويحسن الابتداء بما بعده؛ لعدم تعلّقه

بما قبله لفظيًا على تقدير استئناف الشرط.

(1) ينظر: الأنباري، الإيضاح، (880/2)، النحاس، القطع، (ص: 631)، ابن الغزّال، الوقف والابتداء،

(2/703)، الإخشيد، منازل القرآن، (ص: 861)، الجعبري، وصف الاهتداء، (ص: 508)،

القسطلاني، لطائف الإشارات، (8/3665). الأشموني، منار الهدى، (2/241).

(2) ينظر: الداني، البيان، (ص: 221)، الجعبري، حسن المدد، (ص: 425).

(3) ينظر: الداني، البيان، (ص: 117).

(4) ينظر: المخلاقي، القول الوجيز، (ص: 285).

(5) ينظر: ابن الغزّال، الوقف والابتداء، (2/708)، الإخشيد، منازل القرآن، (ص: 867)،

السجاوندي، علل الوقوف، (3/910)، النكزاوي، الاقتداء، (ص: 1526)، القسطلاني، لطائف

الإشارات، (8/3667)، الأشموني، منار الهدى، (2/245).

الموضع الخامس والعشرون: ﴿لَيَقُولُنَّ ۖ﴾ ﴿٣٤﴾ في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَؤُلَاءِ لَيَقُولُنَّ ۖ﴾ ﴿٣٤﴾ [الدخان: 34] عدّه الكوفي رأس آية، ولم يعدّه الباقون⁽¹⁾. ووجه عدّه: وجود المشاكلة ووجه تركه: عدم انقطاع الكلام⁽²⁾.

حكم الوقف عليه:

أهمل الأنباري والنحاس والدّاني والعماني وابن الغزّال والنكزاري والجعبري والقسطلاني والأشموني ذكر حكم الوقف عليه، أما الذين تناولوا حكم الوقف؛ فقد اختلفت آراؤهم: فذهب الإخشيد إلى أنه سنة عند من عدّه، وهو الكوفي، وذهب السجاوندي إلى أنه لا وقف عليه⁽³⁾. والراجح في هذا الموضع هو الوصل؛ وعدم الوقف عليه؛ ووصله بما بعده؛ نظرًا لشدة تعلق ما بعده به؛ فهو مقول القول؛ وبالتالي لا يصح فصل القول عن قائله؛ ويؤكد عدم الوقف عليه؛ أن جُلَّ علماء الوقف والابتداء أهملوا ذكر حكم الوقف في هذا الموضع.

الموضع السادس والعشرون: ﴿شَيْئًا ۖ﴾ ﴿٢٨﴾ في قوله تعالى: ﴿وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا ۖ﴾ ﴿٢٨﴾ [النجم: 28] عدّه الكوفي رأس آية، ولم يعدّه الباقون⁽⁴⁾. ووجه عدّه: وجود المشاكلة ووجه تركه: انعقاد الإجماع على ترك عد نظيره في الموضع الأول [الآية: 26]⁽⁵⁾.

حكم الوقف عليه:

أهمل الجعبري ذكر حكم الوقف عليه، أما الذين تناولوا حكم الوقف؛ فقد اختلفت آراؤهم: فذهب الأنباري إلى أنه تام، ووافقه الداني، وذهب الإخشيد إلى أنه تام، وأتم عند من عدّه، وهو الكوفي، وذهب النحاس إلى أنه قطع حسن، ووافقه العُماني والأشموني،

(1) ينظر: الداني، البيان، (ص: 225)، الجعبري، حسن المدد، (ص: 430).

(2) ينظر: المخللاتي، القول الوجيز، (ص: 286).

(3) ينظر: الإخشيد، منازل القرآن، (ص: 887)، السجاوندي، علل الوقوف، (929/3).

(4) ينظر: الداني، البيان، (ص: 234)، الجعبري، حسن المدد، (ص: 448).

(5) ينظر: المخللاتي، القول الوجيز، (ص: 301).

وذهب ابن الغزّال إلى أنه حسن، وذهب النكزاوي إلى أنه تام، وقيل: حسن، وذهب السجاوندي إلى أنه جائز؛ لاختلاف الجملتين، وذهب القسطلاني إلى أنه كافٍ⁽¹⁾.
والراجع في هذا الموضوع هو الوقف، ويحسن الابتداء بما بعده؛ لاختلاف الجملتين خبراً وإنشاءً.

الموضع السابع والعشرون: ﴿الْعَذَابُ﴾ ﴿١٣﴾ في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُولُ الْمُنْفِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انظُرُونَا نَقْتَدِسْ مِنْ تُورِكُمْ قِيلَ ارْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُورًا﴾ فَضُرِبَ بَيْنَهُم بِسُورٍ لَهُ بَابٌ بَاطِنُهُ فِيهِ الرَّحْمَةُ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبَلِهِ الْعَذَابُ ﴿١٣﴾ [الحديد: 13] عدّه الكوفي رأس آية، ولم يعدّه الباقر⁽²⁾. ووجه عدّه: كونه كلاماً مستقلاً؛ ولأن نظيره في غير ما سورة قد عدّ بإجماع⁽³⁾ ووجه تركه: مخالفته ما قبله وما بعده من الفواصل في الموازنة⁽⁴⁾.

حكم الوقف عليه:

أهمل الأنباري والجعبري ذكر حكم الوقف عليه، أما الذين تناولوا حكم الوقف؛ فقد اختلفت آراؤهم: فذهب النحاس نقلاً عن أحمد بن موسى اللؤلؤي أن الوقف عنده، وذهب الدّاني إلى أنه كافٍ، ووافقه العماني وابن الغزّال والنكزاوي والقسطلاني والأشموني، وذهب الإخشيد إلى أنه كافٍ عند من لم يعدّه، وأكفى عند من عدّه، وذهب السجاوندي إلى أنه

(1) ينظر: الأنباري، الإيضاح، (911/2)، النحاس، القطع، (ص: 694)، الدّاني، المكتفى، (ص: 542)، العماني، المرشد، (ص: 739)، ابن الغزّال، الوقف والابتداء، (757/2)، الإخشيد، منازل القرآن، (ص: 942)، السجاوندي، علل الوقوف، (978/3)، النكزاوي، الاقتداء، (ص: 1631)، القسطلاني، لطائف الإشارات، (3866/8)، الأشموني، منار الهدى، (303/2).

(2) ينظر: الداني، البيان، (ص: 241)، الجعبري، حسن المدد، (ص: 459).

(3) في سورة البقرة: [165]، وفي سورة غافر وهي ثلاثة مواضع: [45، 46، 49].

(4) ينظر: الداني، البيان، (ص: 118)، المخللاني، القول الوجيز، (ص: 311).

مطلق⁽¹⁾.

والراجح في هذا الموضوع هو الوقف، ويحسن الابتداء بما بعده؛ لأنه جملة مستقلة غير متعلقة بما قبلها؛ ويقوّي الوقف عليه؛ وحسن الابتداء بما بعده؛ أن جُلَّ علماء الوقف والابتداء - كما سبق - نصُّوا على جواز الوقف عليه فقط؛ رغم تنوع عباراتهم في ذلك بين كافٍ وأكفى ومطلق.

الموضع الثامن والعشرون: ﴿الْحَاقَّةُ ١﴾ [الحاقة: 1] عدّه الكوفي رأس آية، ولم يعدّه الباقون⁽²⁾. ووجه عدّه: مشاكلته ما بعده من رؤوس آي تلك السورة؛ وإجماعهم لأجل ذلك على عدّه: ﴿وَالْفَجْرِ ١﴾؛ ﴿وَالضُّحَىٰ ١﴾ ووجه تركه: مخالفته ما بعده من الفواصل في القدر والطول؛ لكونها مبنية على كلمة واحدة؛ ولعدم انقطاع الكلام⁽³⁾.

حكم الوقف عليه:

أهمل علماء الوقف والابتداء - باستثناء الإخشيد - ذكر حكم الوقف عليه، وذهب الإخشيد: إلى أنه سنة عند من عدّه، وذكر أن ابن مجاهد وقف على ﴿الْحَاقَّةُ﴾ الثلاثة: [1، 2، 3]"⁽⁴⁾.

والراجح في هذا الموضوع هو الوصل؛ وعدم الوقف عليه؛ وذلك لشدة تعلقه بما بعده؛ حيث إن ما بعده خبرٌ له؛ ومن المقرّر أنه لا يجوز الفصل بين المبتدأ وخبره؛ ويؤكد رجحان الوقف أن جُلَّ علماء الوقف والابتداء أهملوا ذكر حكم الوقف عليه.

(1) ينظر: النحاس، القطع، (ص: 717)، الداني، المكتفى، (ص: 555)، العُماني، المرشد، (ص: 759)، ابن الغزّال، الوقف والابتداء، (2/773)، الإخشيد، منازل القرآن، (ص: 965)، السجّاوندي، علل الوقوف، (3/998)، النكزاي، الاقتداء، (ص: 1668)، القسطلاني، لطائف الإشارات، (8/3948)، الأشموني، منار الهدى، (2/321).

(2) ينظر: الداني، البيان، (ص: 253)، الجعبري، حسن المدد، (ص: 478).

(3) ينظر: الداني، البيان، (ص: 117)، المخلاقي، القول الوجيز، (ص: 321).

(4) ينظر: الإخشيد، منازل القرآن، (ص: 1005).

الموضع التاسع والعشرون: ﴿لِتَعَجَّلَ بِهِ﴾ ﴿١٦﴾ في قوله تعالى: ﴿لَا تُحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعَجَلَ بِهِ﴾ ﴿١٦﴾ [القيامة: 16] عدّه الكوفي رأس آية، ولم يعدّه الباقر⁽¹⁾. ووجه عدّه: انقطاع الكلام ووجه تركه: عدم الموازنة⁽²⁾.

حكم الوقف عليه:

أهمل النحاس والجعبري ذكر حكم الوقف عليه، أما الذين تناولوا حكم الوقف؛ فقد اختلفت آراؤهم: فذهب الأنباري إلى أنه حسنٌ، ووافق ابن الغزّال، وذهب الدّاني إلى أنه تام، وقيل: حسن، وذهب الإخشيد نقلاً عن اللؤلؤي، والأخفش وأبي عبد الله محمد بن عيسى الأصفهاني أنه التمام، وذهب العُماني نقلاً عن أبي حاتم أنه تام، ووافق القسطلاني، وذهب السجاوندي إلى أنه مطلق، وذهب النكزاوي إلى أنه تام، وقيل: كافٍ، وذهب الأشموني إلى أنه كافٍ⁽³⁾.

والراجع في هذا الموضوع هو الوقف عليه؛ ويحسنُ الابتداء بما بعده؛ لأن ما بعده جملة مستقلة مستأنفة؛ ويقوّي الوقف عليه؛ وحسنُ الابتداء بما بعده؛ أن جُلَّ علماء الوقف والابتداء نصُّوا على جواز الوقف عليه؛ رغم تنوّع عباراتهم في ذلك بين: تام، وكافٍ، وحسن، ومطلق.

الموضع الثلاثون: ﴿عَبْدِي﴾ ﴿٢٩﴾ في قوله تعالى: ﴿فَادْحُلِي فِي عَبْدِي﴾ ﴿٢٩﴾ [الفجر: 29] عدّه الكوفي رأس آية، ولم يعدّه الباقر⁽⁴⁾. ووجه عدّه: مشاكلته لما بعده ووجه تركه: اتصال

(1) ينظر: الداني، البيان، (ص: 259)، الجعبري، حسن المدد، (ص: 492).

(2) ينظر: المخلاقي، القول الوجيز، (ص: 332).

(3) ينظر: الأنباري، الإيضاح، (2/959)، الدّاني، المكتفى، (ص: 598)، ابن الغزّال، الوقف والابتداء، (2/824)، الإخشيد، منازل القرآن، (ص: 1025)، العُماني، المرشد، (ص: 825)، السجاوندي، علل الوقوف، (3/1067)، النكزاوي، الاقتداء، (ص: 1767)، القسطلاني، لطائف الإشارات، (9/4165)، الأشموني، منار الهدى، (2/379).

(4) ينظر: الداني، البيان، (ص: 273)، الجعبري، حسن المدد، (ص: 515).

الكلام⁽¹⁾.

حكم الوقف عليه:

أهمل علماء الوقف والابتداء - باستثناء الإخشيد، والأشموني - ذكر حكم الوقف عليه، وذهب الإخشيد: إلى أنه سنة عند من عدّه، وذهب الأشموني إلى أنه حسن⁽²⁾.

والأوّل في هذا الموضع هو الوصل، مع جواز الوقف عليه؛ ولا يحسن الابتداء بما بعده؛ لأن ما بعده معطوف على ما قبله؛ ولا يجوز الفصل بين المعطوفات؛ لا سيما أن الفواصل قصيرة يبلغها النفس؛ ويقوي الوصل؛ أن جُل علماء الوقف أهملوا حكم الوقف عليه.

الموضع الحادي والثلاثون: ﴿ الْقَارِعَةُ ﴾ [القارعة: 1] عدّه الكوفي رأس آية، ولم يعدّه الباقر⁽³⁾؛ ووجه عدّه وتركه ما تقدّم في موضع سورة الحاقة.

حكم الوقف عليه:

أهمل علماء الوقف والابتداء ذكر حكم الوقف عليه.

والراجح في هذا الموضع هو الوصل؛ وعدم الوقف عليه؛ وذلك لشدة تعلّقه بما بعده؛ حيث إن ما بعده خبرٌ له؛ ومن المقرّر أنه لا يجوز الفصل بين المبتدأ وخبره؛ ويؤكد رجحان الوقف أن علماء الوقف والابتداء أهملوا ذكر حكم الوقف عليه.

الخاتمة

الحمد لله على التمام، ونسأله حسن الختام، وبعد استعراض هذا البحث، أبرز أهم

النتائج والتوصيات التي توصلت إليها كما يلي:

أولاً: النتائج:

1. تأكيد العلاقة الوثيقة بين علمي الوقف والابتداء وعدّ الآي، حيث إن الوقف على رؤوس الآيات سنة لمن يرى ذلك، ولا سبيل لتحقيق ذلك إلا بمعرفة علم عدّ الآي؛

(1) ينظر: المخللاقي، القول الوجيز، (ص: 346).

(2) ينظر: الإخشيد، منازل القرآن، (ص: 1053)، الأشموني، منار الهدى، (2/415).

(3) ينظر: الداني، البيان، (ص: 285)، الجعبري، حسن المدد، (ص: 530).

- كما إن تمام المعنى وانقطاع الكلام عند الفاصلة يُعدُّ أحد طرق معرفة الفواصل وتوجيه عديها وتركها ولا سبيل لذلك إلا بمعرفة الوقف التام.
2. الاختلاف في حكم الوقف يعود غالبًا إلى الإعراب، الذي يُبنى على فهم المعنى وتحديد نوع الوقف متوقف على المعنى.
3. علمي الوقف والابتداء وعدّ الآي من ضمن العلوم التي يلزم تعلّمها لكل من يتصدّر للإقراء؛ ولهما صلة وثيقة ببعض العلوم الشرعية.
4. أشهر أنواع الوقف باعتبار حال المقروء التي كُثِر استعمالها في وقتنا الحاضر، هي: التام، والكافي، والحسن، والقبیح.
5. الأصل في الوقوف الاجتهاد؛ إلا الوقوف على رؤوس الآي عند من يرى أنها توقيفية، وإن تعلّقت الآية بما بعدها؛ بشرط: ألا يبدأ بما بعدها؛ لأن وصل المعاني بعضها ببعض أولى من الوقف على رؤوس الآي.
6. يرى بعض علماء الوقف والابتداء أن من مسوّغات الوقف، رغم تعلّقه بما بعده وجود الفاصلة، أو طول الكلام، وقصور النفس عن بلوغ نهاية المعطوفات وتمام الكلام.
7. ﴿حَمَّ ١﴾ [الشورى: 1] ليست محل وقف اختياريًا عند غير الكوفيين؛ لأنها مع ما بعدها ﴿عَسَقَ﴾؛ حينئذ كالكلمة الواحدة، وإن انفصلتا رسمًا.
8. بلغ عدد مواضع رؤوس الآي التي انفرد العُدُّ الكوفي بعديها وفق مذهب الداني ثلاثة وأربعين موضعًا، أما العلماء الذين اعتمدوا العُدَّ الحمصي، فقد بلغ عدد انفردات العُد الكوفي ثمانية وثلاثين موضعًا.
9. تفاوت علماء الوقف والابتداء - الذين اعتمدت كتبهم في الدراسة - في بيان حكم الوقف على مواضع رؤوس الآي التي انفرد بها العُدُّ الكوفي، فقد بيّن الإخشيد حكم الوقف على جميع هذه المواضع باستثناء موضع ﴿الْفَارِعَةُ﴾ [الآية: 1] وكان الأنباري هو الأكثر إهمالًا في بيان حكم الوقف على هذه المواضع، أما بقية علماء الوقف والابتداء، فقد تفاوتوا في ذلك، حيث أهمل الأغلب منهم بيان حكم الوقف

على اثني عشر موضعاً.

10. رؤوس الآي (43 موضعاً) التي انفرد بها العُدُّ الكوفي - وفقاً لمذهب الدَّاني - لا تندرج جميعها تحت حكم واحد في الوقف والابتداء؛ بل تتباين أحكامها وفقاً لوجود التعلق اللفظي والمعنوي أو عدمهما ويمكن إجمال أحكام الوقف والابتداء على هذه المواضع كما يأتي:

- ثلاثة عشر موضعاً يترجح فيها الوصل على الوقف.
- ثلاثون موضعاً يترجح فيها الوقف على الوصل.

ثانياً: التوصيات:

1. إجراء دراسات حول توجيه عدِّ وترك الآيات المختلف فيها بين أعداد الأمصار المعتمدة.
2. إعداد دراسات مقارنة بين مناهج علماء الوقف والابتداء في بيان أحكام الوقف على رؤوس الآي المختلف فيها.

المصادر والمراجع

- الأزوري، محمد حمود (1424هـ)، تحقيق المرشد في الوقف على مذاهب القراء السبعة وغيرهم من باقي الأئمة القراء والمفسرين، وتبيين المختار منها على مذاهب السبعة المتفق على قراءتهم: لأبي محمد الحسن بن علي بن سعيد العماني ت بعد 500هـ، رسالة ماجستير (من بداية سورة المائدة إلى آخر سورة الناس) قسم الكتاب والسنة، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية.
- الأشموني، أحمد عبد الكريم، (2008)، منار الهدى في بيان الوقف والابتداء، القاهرة: دار الحديث.
- إلياس، مسعود أحمد، (1413هـ)، تحقيق الاقتداء في معرفة الوقف والابتداء لعبد الله بن محمد لنكتزوي، أطروحة دكتوراه، شعبة القراءات، كلية القرآن والدراسات الإسلامية الجامعة الإسلامية، المملكة العربية السعودية.
- الأنباري، أبي بكر محمد بن القاسم، (1971)، إيضاح الوقف والابتداء في كتاب الله،

دمشق: مطبوعات مجمع اللغة العربية.

بيّغام، محمد عبد الكريم، (1443هـ)، الاحتجاج للقراءات الفرشية المتواترة بالفاصلة القرآنية في كتب توجيه القراءات، مجلة معهد الإمام الشاطبي للدراسات القرآنية - جدة - العدد الثالث والثلاثون.

البيهقي، أحمد بن الحسين، (2003)، شعب الإيمان، ط1، الرياض: مكتبة الرشد.
الجريسي، محمد مكي، (1999)، نهاية القول المفيد في علم التجويد، ط1، القاهرة: مكتبة الصفا.

ابن الجزري، محمد بن محمد، (1985)، التمهيد في علم التجويد، ط1، الرياض: مكتبة المعارف.

ابن الجزري، محمد بن محمد، (2000)، تحبير التيسير في القراءات العشر، ط1، الأردن: دار الفرقان - عمّان.

ابن الجزري، محمد بن محمد، النشر في القراءات العشر، بيروت: المطبعة التجارية الكبرى [تصوير دار الكتاب العلمية].

الجعبري، إبراهيم بن عمر، (1431هـ)، حُسن المدد في معرفة فن العدد، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

الجعبري، إبراهيم بن عمر، (1441هـ)، وصف الاهتداء في الوقف والابتداء، ط1، مكة المكرمة: دار طيبة الخضراء.

الحمد، غانم قدوري، (2008)، شرح المقدمّة الجزرية، ط1، جدة: مركز الدراسات والمعلومات القرآنية بمعهد الإمام الشاطبي.

ابن حنبل، أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد، القاهرة: مؤسسة قرطبة.
أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف، (1995)، تفسير النهر الماد من البحر المحيط، ط1، دار الجيل.

الخطيب، هويدا أبو بكر، (1440هـ)، تحقيق منازل القرآن في الوقوف: لأبي الفضل إسماعيل

بن الفضل بن أحمد السَّرَّاج الأصبهاني المعروف بالإخشيذ ت 524هـ، أطروحة دكتوراه، قسم القراءات، كلية الدعوة وأصول الدِّين، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية.

الدَّاني، عثمان بن سعيد، (1994)، البيان في عد آي القرآن، ط1، الكويت: مركز المخطوطات والتراث.

الدَّاني، عثمان سعيد، (1987)، المكتفى في الوقف والابتداء في كتاب الله عز وجل، ط2، بيروت: مؤسسة الرسالة.

الزهراني، سالم عزم الله، (1426هـ)، تحقيق غيث النفع في القراءات السبع: لأبي الحسن علي بن سالم بن محمد النوري الصفاقسي ت 1118هـ، أطروحة دكتوراه، قسم الكتاب والسنة، كلية الدعوة وأصول الدِّين، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية.

السجاوندي، محمد بن طيفور، (2006)، علل الوقوف، ط2، الرياض: مكتبة الرشد.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، (1426هـ)، الإتيقان في علوم القرآن، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

الصفاقسي، علي بن سالم، (1987)، تنبيه الغافلين وإرشاد الجاهلين عما يقع لهم من خطأ حال تلاوتهم كتاب الله المبين، ط1، الكويت: مؤسسة الكتب الثقافية.

الضباع، محمد بن علي، (2002)، الإضاءة في أصول القراءة، ط2، مصر: دار الصحابة.

الطحاوي، أحمد بن محمد، (1994)، شرح مشكل الآثار، ط1 بيروت: مؤسسة الرسالة.

الطيبار، مساعد بن سليمان، (1431هـ)، وقوف القرآن وأثرها في التفسير، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

العبدلي، هند منصور، (1424هـ)، تحقيق المرشد في الوقف على مذاهب القراء السبعة وغيرهم من باقي الأئمة القراء والمفسرين، وتبيين المختار منها على مذاهب السبعة المتفق على قراءتهم: لأبي محمد الحسن بن علي بن سعيد العماني ت بعد 500هـ، رسالة ماجستير (من أول الكتاب إلى آخر سورة النساء)، قسم الكتاب والسنة، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية.

ابن عطية، عبد الحق بن غالب، (1422هـ)، المُحرَّر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ط1 بيروت: دار الكتب العلمية.

العماري، صالح أحمد، (1444هـ)، العدد الحمصي دراسة استقرائية تحليلية، مجلة معهد الإمام الشاطبي للدراسات القرآنية - جدة - العدد الخامس والثلاثون.

العماني، الحسن بن علي، (2006)، الأوسط في علم القراءات، ط1، دمشق: دار الفكر.

ابن فارس، أحمد بن فارس، (1399هـ)، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر.

القسطلاي، أحمد بن محمد، (1434هـ)، لطائف الإشارات لفنون القراءات، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.

المخللاي، رضوان بن محمد، (1992)، القول الوجيز في فواصل الكتاب العزيز، ط2، المدينة المنورة: مطابع الرشيد.

مرتضى الزبيدي، محمد بن محمد، (1965)، تاج العروس من جواهر القاموس، الكويت: وزارة الإرشاد والأبناء.

المرسي علي بن إسماعيل، (2000)، المحكم والمحيط الأعظم، بيروت: دار الكتب العلمية.

المُناوي، محمد عبد الرؤوف، (1410هـ)، التوقيف على مهمات التعاريف، ط1، بيروت: دار الفكر المعاصر.

ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ط1، بيروت: دار صادر.

موسى، عبد الرازق علي، (1988)، المُحرَّر الوجيز في عدِّ آي الكتاب العزيز، ط1، الرياض: مكتبة المعارف.

موسى، عبد الرازق علي، (1989)، مُرشد الخلان إلى معرفة عدِّ آي القرآن، ط1، بيروت: المكتبة العصرية.

الميموني، عبد الله علي، (2003)، فضل علم الوقف والابتداء وحكم الوقف على رؤوس الآيات، ط1، الرياض: دار القاسم.

النحاس، محمد بن إسماعيل، (1992)، القطع والائتناف، ط1، الرياض: دار عالم الكتب.

الهدلي، يوسف بن جبارة، (2007)، الكامل في القراءات العشر والأربعين الزائدة عليها، ط1، القاهرة: مؤسسة سما للنشر.

الهمس، طاهر محمد، (1421هـ)، تحقيق الوقف والابتداء: لأبي الحسن علي بن أحمد بن محمد الغزّال النيسابوري ت 516هـ، رسالة ماجستير، قسم اللغة العربية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة دمشق.

References:

- Abū Ḥayyān al-Andalusī, Muḥammad ibn Yūsuf, (1995), *tafsīr al-nahr al-mādd min al-Baḥr al-muḥīṭ*, T1, Dār al-Jīl.
- al-‘Abdalī, Hind Mansūr, (1424h), *taḥqīq al-Murshid fī al-Waqf ‘alā madhāhib al-qurrā’ al-sab‘ah wa-ghayrihim min Bāqī al-a‘immah al-qurrā’ wa-al-mufasssīrīn, wa-tabyīn al-Mukhtār minhā ‘alā madhāhib al-sab‘ah al-muttafiq ‘alā qirā’atuhum : li-Abī Muḥammad al-Ḥasan ibn ‘Alī ibn Sa‘īd al-‘Umānī t b‘d500h, Risālat mājistīr (min awwal al-Kitāb ilā ākhir Sūrat al-nisā’)*, Qism al-Kitāb wa-al-sunnah, Kulliyat al-Da‘wah wa-uṣūl al-Dīn, Jāmi‘at Umm al-Qurā, al-Mamlakah al-‘Arabīyah al-Sa‘ūdīyah.
- al-‘Ammārī, Ṣāliḥ Aḥmad, (1444h), al-‘adad al-Ḥimṣī dirāsah istiqrā’īyah taḥlīlīyah, *Majallat Ma‘had al-Imām al-Shāṭibī lil-Dirāsāt alqr’ānyt-jdt-al-‘adad al-khāmis wa-al-thalāthūn.*
- al-Anbārī, Abī Bakr Muḥammad ibn al-Qāsim, (1971), *Īdāḥ al-Waqf wa-al-ibtidā’ fī Kitāb Allāh*, Dimashq : Maṭbū‘āt Majma‘ al-lughah al-‘Arabīyah.
- al-Azwarī, Muḥammad Ḥammūd (1424h), *taḥqīq al-Murshid fī al-Waqf ‘alā madhāhib al-qurrā’ al-sab‘ah wa-ghayrihim min Bāqī al-a‘immah al-qurrā’ wa-al-mufasssīrīn, wa-tabyīn al-Mukhtār minhā ‘alā madhāhib al-sab‘ah al-muttafiq ‘alā qirā’atuhum : li-Abī Muḥammad al-Ḥasan ibn ‘Alī ibn Sa‘īd al-‘Umānī t b‘d500h, Risālat mājistīr (min bidāyat Sūrat al-mā’idah ilā ākhir Sūrat al-nās)* Qism al-Kitāb wa-al-sunnah, Kulliyat al-Da‘wah wa-uṣūl al-Dīn, Jāmi‘at Umm al-Qurā,

- al-Mamlakah al-‘Arabīyah al-Sa‘ūdīyah.
- al-Bayhaqī, Aḥmad ibn al-Ḥusayn, (2003), *sha‘b al-īmān*, Ṭ1, al-Riyāḍ : Maktabat al-Rushd.
- al-Ḍabbā‘, Muḥammad ibn ‘Alī, (2002), *al-idā‘ah fī uṣūl al-qirā‘ah*, ṭ2, Miṣr : Dār al-ṣaḥābah.
- Alddāny, ‘Uthmān ibn Sa‘īd, (1994), *al-Bayān fī ‘Add āy al-Qur‘ān*, Ṭ1, al-Kuwayt : Markaz al-Makhtūtāt wa-al-Turāth.
- Alddāny, ‘Uthmān Sa‘īd, (1987), *almkṭfā fī al-Waqf wa-al-ibtidā‘ fī Kitāb Allāh ‘Izz wa-jall*, ṭ2, Bayrūt: Mu‘assasat al-Risālah.
- al-Ḥamad, Ghānim Qaddūrī, (2008), *sharḥ almḡddimh al-Jazarīyah*, Ṭ1, Jiddah : Markaz al-Dirāsāt wa-al-Ma‘lūmāt al-Qur‘ānīyah bi-Ma‘had al-Imām al-Shāṭibī.
- al-Hams, Ṭāhir Muḥammad, (1421h), *taḥqīq al-Waqf wa-al-ibtidā‘ : li-Abī al-Ḥasan ‘Alī ibn Aḥmad ibn Muḥammad alghzzāl alnnaysābwry t 516h*, *Risālat mājistīr*, Qism al-lughah al-‘Arabīyah, Kullīyat al-Ādāb wa-al-‘Ulūm al-Insānīyah, Jāmi‘at Dimashq.
- al-Hudhalī, Yūsuf ibn Jabārah, (2007), *al-kāmil fī al-qirā‘āt al-‘ashr wa-al-arba‘īn al-zā‘idah ‘alayhā*, Ṭ1, al-Qāhirah : Mu‘assasat Samā lil-Nashr.
- al-Ja‘barī, Ibrāhīm ibn ‘Umar, (1431h), *ḥusn al-Mudad fī ma‘rifat Fann al-‘adad*, al-Madīnah al-Munawwarah : Majma‘ al-Malik Fahd li-Ṭibā‘at al-Muṣḥaf al-Sharīf.
- al-Ja‘barī, Ibrāhīm ibn ‘Umar, (1441h), *waṣf al-ihṭidā‘ fī al-Waqf wa-al-ibtidā‘*, Ṭ1, Makkah almkrām : Dār Ṭaybah al-Khaḍrā‘.
- al-Juraysī, Muḥammad Makkī, (1999), *nihāyat al-Qawl al-mufīd fī ‘ilm al-tajwīd*, Ṭ1, al-Qāhirah : Maktabat al-Ṣafā.
- al-Khaṭīb, Huwaydā Abū Bakr, (1440h), *taḥqīq Manāzil al-Qur‘ān fī al-wuqūf : li-Abī al-Faḍl Ismā‘īl ibn al-Faḍl ibn Aḥmad alssarrāj al-Aṣbahānī al-ma‘rūf bāl’khshydh t 524h*, *utrūḥat duktūrāh*, Qism al-qirā‘āt, Kullīyat al-Da‘wah wa-uṣūl alddīn, Jāmi‘at Umm al-Qurā, al-Mamlakah al-‘Arabīyah al-Sa‘ūdīyah.

- al-Maymūnī, ‘Abd Allāh ‘Alī, (2003), *Faḍl ‘ilm al-Waqf wa-al-ibtidā’ wa-ḥikam al-Waqf ‘alá ru’ūs al-āyāt*, Ṭ1, al-Riyāḍ : Dār al-Qāsim.
- al-Mukhallilātī, Raḍwān ibn Muḥammad, (1992), *al-Qawl al-Wajīz fī Fawāṣil al-Kitāb al-‘Azīz*, ṭ2, al-Madīnah almnwwarh : Maṭābi‘ al-Rashīd.
- Almunāwy, Muḥammad ‘Abd al-Ra’ūf, (1410h), *al-Tawqīf ‘alá muhimmāt al-ta’ārīf*, Ṭ1, Bayrūt: Dār al-Fikr al-mu’āṣir.
- al-Mursī ‘Alī ibn Ismā‘īl, (2000), *al-Muḥkam wa-al-Muḥīṭ al-A‘zam*, Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.
- al-Naḥḥās, Muḥammad ibn Ismā‘īl, (1992), *al-qat‘ wālā’tnāf*, Ṭ1, al-Riyāḍ : Dār ‘Ālam al-Kutub.
- al-Qaṣṭallānī, Aḥmad ibn Muḥammad, (1434h), *Laṭā’if al-Ishārāt li-Funūn al-qirā’āt*, al-Madīnah al-Munawwarah : Majma‘ al-Malik Fahd li-Ṭibā‘at al-Muṣḥaf al-Sharīf.
- al-Ṣafāqīsī, ‘Alī ibn Sālim, (1987), *Tanbīh al-ghāfilīn w’rshād al-jāhilīn ‘ammā yaqa’u la-hum min khaṭa’ ḥāl tlāwthm Kitāb Allāh al-mubīn*, Ṭ1, al-Kuwayt : Mu’assasat al-Kutub al-Thaqāfiyah.
- al-Sajāwandī, Muḥammad ibn ṭayfwr, (2006), *‘Ilal al-wuqūf*, ṭ2, al-Riyāḍ : Maktabat al-Rushd.
- al-Suyūṭī, ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Bakr, (1426h), *al-Itqān fī ‘ulūm al-Qur’ān*, al-Madīnah al-Munawwarah : Majma‘ al-Malik Fahd li-Ṭibā‘at al-Muṣḥaf al-Sharīf.
- al-Ṭaḥāwī, Aḥmad ibn Muḥammad, (1994), *sharḥ mushkil al-Āthār*, Ṭ1 Bayrūt: Mu’assasat al-Risālah.
- al-Ṭayyār, Musā‘id ibn Sulaymān, (1431h), *Wuqūf al-Qur’ān wa-atharuhā fī al-tafsīr*, al-Madīnah al-Munawwarah : Majma‘ al-Malik Fahd li-Ṭibā‘at al-Muṣḥaf al-Sharīf.
- al-‘Umānī, al-Ḥasan ibn ‘Alī, (2006), *al-Awsaṭ fī ‘ilm al-qirā’āt*, Ṭ1, Dimashq : Dār al-Fikr.
- al-Ushmūnī, Aḥmad ‘Abd al-Karīm, (2008), *Manār al-Hudá fī bayān al-Waqf wa-al-ibtidā’*, al-Qāhirah : Dār al-ḥadīth.
- al-Zahrānī, Sālim ‘Azm Allāh, (1426h), *taḥqīq Ghayth al-naḥf fī al-qirā’āt al-sab’ : li-*

Abī al-Ḥasan ‘Alī ibn Sālim ibn Muḥammad al-Nūrī al-Ṣafāqīsī t 1118h, utrūḥat duktūrāh, Qism al-Kitāb wa-al-sunnah, Kullīyat al-Da‘wah wa-uṣūl alddīn, Jāmi‘at Umm al-Qurá, al-Mamlakah al-‘Arabīyah al-Sa‘ūdīyah.

Bayghām, Muḥammad ‘Abd al-Karīm, (1443h), *al-ihtijāj lil-qirā’āt al-farshīyah al-mutawātirah bālfāṣlh al-Qur’ānīyah fī kutub tawjīh al-qirā’āt, Majallat Ma‘had al-Imām al-Shāṭibī lil-Dirāsāt alqr’ānyt-jdt-al-‘adad al-thālith wa-al-thalāthūn.*

Ibn al-Jazarī, Muḥammad ibn Muḥammad, (1985), *al-Tamhīd fī ‘ilm al-tajwīd, T1, al-Riyāḍ : Maktabat al-Ma‘ārif.*

Ibn al-Jazarī, Muḥammad ibn Muḥammad, (2000), *Taḥbīr al-Taysīr fī al-qirā’āt al-‘ashr, T1, al-Urdun : Dār alfrqān-‘mmān.*

Ibn al-Jazarī, Muḥammad ibn Muḥammad, *al-Nashr fī al-qirā’āt al-‘ashr, Bayrūt: al-Maṭba‘ah al-Tijārīyah al-Kubrā [taṣwīr Dār al-Kitāb al-‘Ilmīyah].*

Ibn ‘Aṭīyah, ‘Abd al-Ḥaqq ibn Ghālib, (1422H), *al-muḥrriir al-Wajīz fī tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz, T1 Bayrūt: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah.*

Ibn Fāris, Aḥmad ibn Fāris, (1399h), *Mu‘jam Maqāyīs al-lughah, Dār al-Fikr.*

Ibn Ḥanbal, Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad al-Imām Aḥmad, al-Qāhirah : Mu‘assasat Qurṭubah.*

Ibn manzūr, Muḥammad ibn Mukarram, *Lisān al-‘Arab, T1, Bayrūt: Dār Ṣādir.*

Ilyās, Mas‘ūd Aḥmad, (1413h), *taḥqīq al-iqtidā’ fī ma‘rifat al-Waqf wa-al-ibtidā’ li-‘Abd Allāh ibn Muḥammad lmkzāwy, utrūḥat duktūrāh, Shu‘bat al-qirā’āt, Kullīyat al-Qur’ān wa-al-Dirāsāt al-Islāmīyah al-Jāmi‘ah al-Islāmīyah, al-Mamlakah al-‘Arabīyah al-Sa‘ūdīyah.*

Murtaḍá alzzubydy, Muḥammad ibn Muḥammad, (1965), *Tāj al-‘arūs min Jawāhir al-Qāmūs, al-Kuwayt : Wizārat al-Irshād wa-al-Anbā’.*

Mūsá, ‘Abd al-Rāziq ‘Alī, (1988), *al-muḥrriir al-Wajīz fī ‘ddi āy al-*

Kitāb al-‘Azīz, ٢1, al-Riyād : Maktabat al-Ma‘ārif.
 Mūsá, ‘Abd al-Rāziq ‘Alī, (1989), *murshd al-khullān ilá ma‘rifat*
‘ddi āy al-Qur’ān, ٢1, Bayrūt: al-Maktabah al-‘Aṣrīyah.

تقييم برنامج القرآن الكريم وعلومه

بالكلية العليا للقرآن الكريم

بجامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية - اليمن

من وجهة نظر أعضاء هيئة التدريس وطلبة المستوى الرابع

د. عمر سعيد سالم بازرعه د. فهمي صالح حسين مدلاه

أستاذ المناهج وطرائق التدريس المشارك أستاذ المناهج وطرائق التدريس المساعد

جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية

اليمن

اليمن

fahmialolqi@gmail.com omersaeedbazara@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: بازرعه، عمر. سعيد ومدلاه، فهمي. صالح، تقييم برنامج القرآن الكريم وعلومه بالكلية العليا للقرآن الكريم بجامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية- اليمن من وجهة نظر أعضاء هيئة التدريس وطلبة المستوى الرابع، مجلة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، المجلد: 19، العدد: 2، 2024: 429-495.

DOI: <https://doi.org/10.61821/v19i2.0177>

الملخص:

هدفت الدراسة إلى تقييم الواقع الحالي لبرنامج القرآن الكريم وعلومه بالكلية العليا للقرآن الكريم- جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية اليمن من وجهة نظر أعضاء هيئة التدريس والطلبة، ومعرفة جوانب القوة وتدعيمها والعمل على علاج جوانب الضعف. ولتحقيق هدف الدراسة تم تطوير استبانة مكونة من (63) فقرة، موزعة على خمسة مجالات (الأهداف، المحتوى، الوسائل، الأنشطة المصاحبة، التقويم)، وقد تم استخدام المنهج الوصفي التحليلي في هذه الدراسة. تكونت عينة الدراسة من (232) فردًا. منهم (98) عضو هيئة التدريس و(134) طالبًا في المستوى الرابع، تم اختيارهم بالطريقة القصدية، وشكلت عينة الدراسة ما نسبته (100%) أي مجتمع الدراسة للعام الجامعي 2023/2022م، وقد كشفت نتائج الدراسة الآتي:

1. أن واقع برنامج القرآن الكريم وعلومه بجامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية جاء بدرجة كبيرة في جميع مجالات البرنامج وفي البرنامج ككل وبمتوسط حسابي ما بين (3.71، 3.73) من وجهة نظر أعضاء هيئة التدريس والطلبة.
2. أن فقرة "توجه الطلبة نحو الإسهام الإيجابي في تنمية مجتمعهم" حصلت على المرتبة الأولى وبدرجة كبيرة جدًا من وجهة نظر أعضاء هيئة التدريس والطلبة.
3. لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ($\alpha=0.05$) بين متوسطات عينة أعضاء هيئة التدريس في تقييم برنامج القرآن الكريم وعلومه بجامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية تعزى للمتغيرات (النوع، والخبرة).
4. توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ($\alpha=0.05$) بين متوسطات عينة أعضاء هيئة التدريس في تقييم برنامج القرآن الكريم وعلومه بجامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية في مجالي (المحتوى وطرق التدريس) تعزى للمتغير (الفرع) لصالح المركز الرئيس (سيئون).
5. لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ($\alpha=0.05$) بين متوسطات

عينت الطلبة في تقييم برنامج القرآن الكريم وعلومه بجامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية
تعزى للمتغيرات (النوع، والفرع).
وأوصت الدراسة باستخدام الوسائل والتقنية المتطورة في عرض المادة العلمية.
الكلمات المفتاحية: برنامج القرآن الكريم وعلومه، عضو هيئة التدريس، جامعة القرآن
الكريم.

Evaluation of Holy Quran and Its Sciences Program at the Higher College of Holy Quran at the University of Holy Quran and Islamic Sciences- Yemen, from the Perspective of Faculty Members and Fourth-Year Students

Dr. Omer Saeed Salim Bazara

Associate Professor of Curricula and Teaching Methods
University of Holy Quran and Islamic Sciences- Yemen

Dr. Fahmi Saleh Hussein Madlah

Assistant Professor of Curricula and Teaching Methods
University of Holy Quran and Islamic Sciences- Yemen

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

Citation: Bazara, Omer. Saeed and Madlah, Fahmi. Saleh, Evaluation of Holy Quran and Its Sciences Program at the Higher College of Holy Quran at the University of Holy Quran and Islamic Sciences, Yemen, from the Perspective of Faculty Members and Fourth-Year Students, Journal of the University of Holy Quran and Islamic Sciences, volume: 19, issue:2, 2024:429-495.

DOI: <https://doi.org/10.61821/v19i2.0177>

Received: 22/11/2024

Accepted: 14/12/2024

Abstract:

The study aimed to evaluate the current status of Holy Quran and Its Sciences program at the Higher College of Holy Quran - University of Holy Quran and Islamic Sciences in Yemen from the perspectives of faculty members and students. It also sought to identify strengths to reinforce them and address areas of weakness .

To achieve the study's objectives, a questionnaire consisting of 63 items was developed, divided across five fields: (objectives, content, tools, accompanying activities, and correction). The study utilized the descriptive-analytical approach. The study sample included 232 individuals: 98 faculty members and 134 fourth-year students, selected intentionally. The sample represented 100% of the study population for the academic year 2022/2023 .

The study's findings revealed the following :

1. The status of the Holy Quran and Its Sciences program at the University of Holy Quran and Islamic Sciences was rated highly across all program areas and overall, with a mean score ranging between (3.71, 3.73) from the perspectives of faculty members and students .
2. The item “Students’ orientation towards contributing positively to the development of their community” ranked first with a very high score from the perspectives of faculty members and students .
3. There were no statistically significant differences at the significance level ($\alpha = 0.05$) between the mean scores of the faculty members' sample in evaluating Holy Quran and Its Sciences program at the University of Holy Quran and Islamic Sciences attributed to the variables (gender and experience) .
4. There were statistically significant differences at the significance level ($\alpha = 0.05$) between the mean scores of the faculty members' sample in evaluating Holy Quran and Its Sciences program at the University of Holy Quran and Islamic Sciences in the fields of (content and teaching methods), attributed to the variable (branch), in favor of the main center (Seiyun) .
5. There were no statistically significant differences at the significance level ($\alpha = 0.05$) between the mean scores of the students' sample in evaluating Holy Quran and Its Sciences program at the University of Holy Quran and Islamic Sciences attributed to the variables (gender and branch) .

The study

recommended the use of advanced tools and technology in presenting the academic material.

Keywords:

Holy Quran and Its Sciences Program, Faculty Members, University of Holy Quran.

المقدمة:

إن تاريخ الإنسان في أخلاقياته الحية لا تنفصل عن تاريخ التعليم والتعلم فالله تعالى خلق الإنسان الأول وجعل له العلم منهاجاً لا تقوم حياته إلا به قال الله **قَالَ تَعَالَى: ﴿ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ﴾** (البقرة: 31)، **وَقَالَ تَعَالَى: ﴿ خَلَقَ الْإِنْسَانَ ﴿٢﴾ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ﴾** (الرحمن : 4، 5) **وَقَالَ تَعَالَى: ﴿ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾** (العلق: 5).

يعد التعليم الرصيد الاستراتيجي لحركة التنمية في المجتمع وتوجيه فعالياته، وهو المدخل للوفاء باحتياجات التنمية المستقبلية، فهو يحتل مكان الصدارة في المجتمع العالمي بشكل عام، والعربي بشكل خاص، باعتباره مركز إشعاع لكل جديد من الفكر والمعرفة، لخدمة أجيال المستقبل، والذي يقع على عاتقه تقدم المجتمع، على اعتبار أنه يؤدي دوراً هاماً في تنمية المجتمع حيث يعتمد بناؤه على تربية الأجيال تربية صحيحة بما يخدم التنمية الشاملة. إن العملية التربوية لا يمكنها أن تتطور إلا بتقييم نتائجها باستمرار للوقوف على نجاحها في إحداث تغييرات مرغوبة في سلوك المتعلمين، ومن المربين من يولي أهمية كبيرة للتقييم التربوي بوصفه جزءاً أساسياً من العملية التربوية، وبدونه لا يمكن معرفة مدى ما تحقق من أهدافها، ومدى ملائمة البرامج المستخدمة للوصول إليها، ولا يمكن إجراء علاجات ناجحة للمشكلات والصعوبات القائمة بدون تقييم، أي أن التقييم يساعدنا في وضع العملية التربوية في مسارها الصحيح بحيث تؤتي ثمارها (أبو صالح، 1996، 184).

ويذكر وليم عبيد وزملاؤه " أن عملية التقويم هي عملية جمع وتصنيف وتحليل وتفسير بيانات كمية أو كيفية عن أي جانب من جوانب التعليم والتعلم بهدف إصدار حكم يؤدي إلى تصحيح المسار بما يتفق والأهداف المرغوبة، ذلك أن الغرض الأساس هو تصحيح

مسار العملية التعليمية وتلافي الأخطاء، وليس مجرد إصدار أحكام على إن الهدف الأساس من التقويم هو التحسين والتجديد المستمران (عبيد، 2000، 177).

إن البرامج التعليمية تخضع للتقييم لعدد من الأسباب، تصب كلها في الرغبة في تطوير البرامج وتحسينها بقصد رفع كفاءتها وبالتالي رفع كفاءة مخرجاتها عن طريق تشخيص واقع البرنامج لتعرف جوانب قوته وجوانب ضعفه بغية تحسينه، سعياً لمواكبة التطور العلمي ولتحقق النظم التعليمية أهدافها ورفي مجتمعاتها.

إنَّ تقييم جودة البرامج الأكاديمية في الجامعات ومؤسسات التعليم العالي يمثل أحد السياقات التي تسعى الأبحاث الحديثة لتغطيتها ودراستها وتناولها، ذلك أنَّ تقييم جودة البرامج الأكاديمية يُمكنُّ الجامعات من استكشاف مواطن القوة والضعف في أدائها الأكاديمي، ويمنحها الفرصة لإجراء التعديلات وعمل خطط من أجل التغيير والتطوير المبني على تحليل دقيق للبيانات؛ لتجويد التعليم بما يُسهم في تحقيق الرسالة التعميمية السامية، وتحقيق الأهداف الأكاديمية، ومعالجة التعقيدات والصعوبات المرافقة للبرامج الأكاديمية. كما يُسهم التقييم في تسليط الضوء عمى مواطن التقصير الذي يتطلب زيادة درجة المساءلة والمحاسبة من قبل صانعي القرار ومخططي السياسات، وبذلك يكون تقييم البرامج الأكاديمية انعكاساً لتطلعات الجامعات المستقبلية، (Cordray, Pion, Brandt, Molefe & Toby, 2013; Marianopolis College, 2010)

وتسعى البرامج الأكاديمية إلى تحسين نوعية التعليم وتقديم كل ما هو جديد ومفيد في سياق العلم والمعرفة، بحيث يثري البرنامج الأكاديمي خبرات الطالب، ويوسع مداركه ووعيه، ويحسن من مهاراته وامكانياته، ويطور إنجازاته العملية والحياتية، ويجعله مؤهلاً لنشر المعرفة والعمل بها، وحثه على تطوير ملكة الإبداع والابتكار من خلال البحث المتواصل والاستقصاء حول العلوم والمعارف الجديدة، واكتشاف النظريات العملية المهمة التي تعد أساس وجوهر أي برنامج أكاديمي، وهذا يتطلب أدوات تقييم معتمدة ومثبتة من أجل الحصول على أفضل النتائج والتمكن من اتخاذ القرارات المناسبة لتعزيز البرامج الأكاديمية وضمان جودتها (Edgecombe, 2010)

. (10-2:2011).

وتكمن رسالة جامعة القرآن الكريم الإسلامية في تقديم برامج أكاديمية وخدمات بحثية ومجتمعية ذات جودة عالية، تسهم في التنمية المستدامة، وبناء كفاءات علمية، متميزة؛ تلبية متطلبات سوق العمل، من خلال تطوير بيئة التعلم واستخدام الوسائل الحديثة، والشراكة مع مؤسسات التعليم العالي المحلية والإقليمية والدولية وتسعى الجامعة إلى تحقيق أهدافها بتخريج متخصصين في علوم القرآن الكريم والعلوم الإسلامية والإنسانية يربطون بين واقع الحياة وبين العلم والعمل. وتوسيع أفاق البحث العلمي المتصل بالقرآن الكريم والعلوم الإسلامية والإنسانية. وتلبية حاجات سوق العمل من المتخصصين والخبراء في المجالات التي تقدمها الجامعة. والإسهام في رفع مستوى التعليم العالي والبحث العلمي.

وتقوم رسالة الكلية العليا للقرآن الكريم وأهدافها على إعداد الخريجين المتميزين في التدريس والتدريب، والإرشاد، والبحث العلمي من خلال برامج البكالوريوس، وتعزيز النمو الأخلاقي والروحي النابع من الهوية والإرث العربي والإسلامي، وتعزيز الشراكة مع مؤسسات المجتمع لتحقيق التنمية المستدامة، بجانب التعاون مع المؤسسات والهيئات الإقليمية والعالمية ذات الاختصاص.

وتسعى الكلية من خلال ذلك إلى أن تكون مركزاً للتميز يستخدم البحث العلمي لتطوير النظم والبرامج المستدامة التي تلبية احتياجات المجتمع وتعزيز قيمه. وتضم الكلية أربعة أقسام؛ القرآن وعلومه، والقراءات، والتفسير، والدراسات الإسلامية، وحصلت الكلية العليا على جائزة أفضل مؤسسة أكاديمية لتعليم القرآن الكريم عام 2012م من الهيئة العالمية لتحفيظ القرآن الكريم التابعة لرابطة العلم الإسلامي- <https://www.uqs-ye.info/home/UniversityPage>

مشكلة الدراسة وتساؤلاتها:

يعد التقييم ضرورة من ضرورات التربية الحديثة في الوقت الحاضر وهو جزء أساسي في العملية التعليمية، والتقييم ضروري للقائمين على أمور التربية، وهو الوسيلة إلى معرفة مدى ما تم تحقيقه من أهداف، وإلى أي

حد تتفق النتائج مع الجهود المبذولة من جانب المعلمين وما تم استخدامه من إمكانيات متاحة لخدمة البيئة التعليمية (منصور والشريبي، 1995، 167).

وفي ظل المتغيرات المعاصرة ومواكبة التطورات المتجددة من حين لآخر، أصبح من الضرورة بمكان إخضاع برامج التعليم في مؤسسات التعليم الجامعي إلى عملية التقويم المستمر، وذلك من أجل إدخال كل ما يمكن تجديده وتطويره لمواكبة تلك التطورات في شتى الميادين. تتمحور مشكلة الدراسة الحالية حول آراء الأساتذة والطلبة في برنامج القرآن الكريم وعلومه، لتحديد آرائهم في تقييم البرنامج لمعرفة جوانب القوة وتعزيزها وجوانب الضعف ومعالجتها.

ويمكن تلخيص مشكلة الدراسة في السؤال الرئيس الآتي:

— ما واقع برنامج القرآن الكريم وعلومه بالكلية العليا للقرآن الكريم - جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية من وجهة نظر أعضاء هيئة التدريس والطلبة؟
ويتفرع من هذا السؤال الأسئلة الآتية:

1. ما تقييم أعضاء هيئة التدريس وطلبة المستوى الرابع لبرنامج القرآن الكريم وعلومه بالكلية العليا للقرآن الكريم؟
2. هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى دالة ($\alpha = 0.05$) بين متوسطات تقديرات أعضاء هيئة التدريس في الكلية العليا للقرآن الكريم حول برنامج القرآن الكريم وعلومه تعزى لمتغيرات (النوع، الخبرة، الفرع)؟
3. هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى دالة ($\alpha = 0.05$) بين متوسطات تقديرات الطلبة في الكلية العليا للقرآن الكريم حول برنامج القرآن الكريم وعلومه تعزى لمتغيرات (النوع، الفرع)؟

أهمية الدراسة:

يمكن تلخيص أهمية الدراسة في النقاط الآتية:

■ إنّ هذه الدراسة بما ستضعه من نتائج وتوصيات يمكن أن تعرف إدارة الجامعة عن

واقع البرنامج ومعرفة جوانب القصور والضعف ليتم علاجها ومعرفة جوانب القوة ليتم تعزيزها.

■ إن هذه الدراسة يمكن أن تسهم في مساعدة المسؤولين والمختصين في رئاسة الجامعة والفروع على تحسين البرامج الأكاديمية وتطويرها بما يتلاءم والاتجاهات الحديثة في توصيف البرامج.

أهداف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى:

1. معرفة الواقع الحالي لبرنامج القرآن الكريم وعلومه بالكلية العليا للقرآن الكريم- جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية من وجهة نظر أعضاء هيئة التدريس والطلبة وتقييم هذا الواقع بالنقد والمقارنة والتحليل.
2. معرفة جوانب القوة والضعف في برنامج القرآن الكريم وعلومه بالكلية العليا للقرآن الكريم وتدعيم جوانب القوة والعمل على علاج جوانب الضعف.
3. التعرف على دلالة الفروق في استجابات أعضاء هيئة التدريس والتي تعزى للمتغيرات التالية: (النوع، الخبرة، الفرع).
4. التعرف على دلالة الفروق في استجابات طلاب المستوى الرابع والتي تعزى للمتغيرات الآتية: (النوع، الفرع).

حدود الدراسة:

تنحصر حدود الدراسة فيما يأتي:

حدود مكانية: تم تطبيق الدراسة في الكلية العليا للقرآن الكريم- جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية بكل فروعها سيئون والمكلا وعدن وشبوة.

حدود زمانية: طبقت الدراسة في الفصل الثاني للعام الجامعي 2022م - 2023م.

حدود بشرية: أعضاء هيئة التدريس بالكلية العليا للقرآن الكريم- جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، وطلبة قسم القرآن الكريم وعلومه المستوى الرابع.

مصطلحات الدراسة:

التقييم :

مصطلح التقييم Evaluation في اللغة الانجليزية يعني تقرير أو تحديد قيمة الشيء أو أهميته ودوره في تحقيق الغرض المخصص له بواسطة التثمين والدراسة الجادة. يعرف القرشي التقييم بأنه "الأسلوب العلمي الذي يتم من خلاله تشخيص دقيق للواقع، واختيار مدى كفاءة الوسائل المستخدمة والاستفادة من تعديل المسار وتسديده، نحو تحقيق الأهداف على وجه أفضل" (القرشي، 1986، 3).

التعريف الإجرائي للتقييم الذي يتلاءم مع هذه الدراسة:

هو عملية إصدار حكم على برنامج القرآن الكريم وعلومه بجامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية من وجهة نظر أعضاء هيئة التدريس وطلاب المستوى الرابع للعام الجامعي (2022-2023م) وذلك من خلال استبانة أعدت لهذا الغرض، بهدف تحديد وتشخيص مواطن القوة والضعف فيه ومعالجته.

البرنامج:

يعرف البرنامج بأنه مجموعة المعلومات والأنشطة والخبرات التعليمية المتكاملة والمنظمة التي صممت لغرض التعليم والتدريب (شحاتة والبربري، 2001، 140). ويعرف بأنه مجموعة من المقررات الدراسية في مجال دراسي واحد، يتم تدريسها خلال فترة دراسية محددة (إبراهيم، 2000: 898).

التعريف الإجرائي لبرنامج القرآن الكريم وعلومه:

هو الخطة الدراسية التي تحتوي بدقة ووضوح على مجموعة من المساقات الدراسية الموزعة على ثلاثة جوانب (متطلبات القسم) و(متطلبات الكلية) و(متطلبات الجامعة)، والتي تقدم لطلبة الكلية العليا تخصص القرآن وعلومه بجامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية.

الدراسات السابقة:

وتعنى هذه الدراسة بتقييم برنامج القرآن الكريم وعلومه، فلم نجد - حسب اطلاعنا - دراسة في هذا الموضوع، غير أن هناك دراسات مشابهة في تقويم البرامج في الكلية، ومن ذلك دراسة باحشوان (2021) التي هدفت إلى تقويم برنامج إعداد معلمة التفسير بجامعة القرآن والعلوم الإسلامية وفقاً لمعايير الجودة والاعتماد الأكاديمي اليمني، ودراسة الحمدي وسلمة، وباجبير، التي هدفت إلى تقويم برنامج الدراسات العليا بجامعة القرآن الكريم من وجهة نظر أعضاء هيئة التدريس وطلابهم.

دراسة: الحمدي، وسلمة وباجبير (2022):

هدفت الدراسة إلى التعرف على درجة تقويم برنامج الدراسات العليا بجامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية- اليمن من وجه نظر أعضاء هيئة التدريس وطلابهم في المجالات: سياسات البرنامج أعضاء هيئة التدريس، محتوى البرنامج، تقويم الطلبة تلبية البرامج لحاجات الطلبة، البيئة التعليمية، وتكونت عينة الدراسة من (71) فرداً من أعضاء هيئة التدريس وطلابهم، تم اختيارهم بالطرق العشوائية، وتم بناء الاستبانة من (62) فقرة في ستة مجالات، وتوصلت الدراسة إلى أن درجة تقويم البرنامج، من وجهة نظر أعضاء هيئة التدريس وطلابهم كان بدرجة متوسطة، وبدرجة كبيرة المجال الثالث المجال الخامس ومن جهة نظر أعضاء هيئة التدريس، وإلى عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى دلالة (0.05)، تعزى لمتغيري الدرجة العلمية وسنوات الخبرة ومن جهة نظر أعضاء هيئة التدريس، ولا توجد فروق تُعزى لمتغير النوع إلا في المجال الرابع لصالح الإناث، ولا توجد فروق ذات دلالة إحصائية تعزى لمتغيري الحالة الاجتماعية، ولا توجد فروق تعزى لمتغيري التفرغ للدراسة والعمر إلا بالمجال الثالث لصالح الطلاب التفرغ الكلي ولطلبة فئة العمر (25 - 30) في متغير العمر، وأوصت الدراسة بإجراء مسح ميداني للتعرف على احتياجات المجتمع المختلف من البرامج الجديدة التي يمكن إدخالها ضمن برامج الدراسات العليا بالجامعة.

دراسة باحشوان (2021):

هدفت الدراسة إلى تقويم برنامج إعداد معلمة التفسير بجامعة القرآن والعلوم الإسلامية

وفقاً لمعايير الجودة والاعتماد الأكاديمي اليمني، واستخدام المنهج الوصفي التحليلي، واستخدام الاستبانة أداة لجمع البيانات، وتكون العينة من (100) فرد من أعضاء هيئة التدريس وطالبات المستوى الرابع والخريجات، وتم التوصل إلى عدد من النتائج أبرزها: أن مستوى الجودة والاعتماد الأكاديمي في برنامج إعداد معلمة التفسير بجامعة القرآن والعلوم الإسلامية كانت بدرجة عالية، إن معايير جودة التمويل المالي للبرنامج ومعايير جودة البرنامج للمجتمع لا تتوفران لدى الجامعة، وأكدت النتائج أنه لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية في معظم معايير الجودة عدا معايير سياسة القبول بالبرنامج فتوجد فروق تعزى لهيئة التدريس، كما توجد فروق ذات دلالة إحصائية في درجة توافر معايير جودة الأجهزة والوسائل التعليمية بالبرنامج تعزى لصالح الخريجات، وتوجد فروق في درجة توافر معايير جودة تقويم الطلبة في البرنامج تعزى إلى هيئة التدريس.

دراسة موسى، (2021):

هدفت إلى تقويم برنامج إعداد مدرسي مادة اللغة العربية الجدد من وجهة نظر المتدربين. ولتحقيق ذلك استخدمت الباحثة المنهج الوصفي، واستخدمت الاستبانة أداة للبحث مكونة من (35) فقرة موزعة على خمسة محاور، وتكونت عينة البحث من (264) متدرِّبًا ومتدربة، عرضت الاستبانة على مجموعة من المحكمين والخبراء. وأظهرت النتائج أن تقدير المتدربين لمحاور البحث ما بين متوسط وجيد، وجاء المحور الخامس بتقييم المتدربين لأنفسهم بالمرتبة الأولى وعلى تقدير جيد، في حين جاء المحور الأول الخاص بتقييم المتدربين لأهداف ومحتوى البرنامج التدريبي بالمرتبة الثانية، وبتقدير جيد، بينما جاء المحور الرابع الخاص بالتقويم بالمرتبة الثالثة، وبتقدير متوسط، وجاء رابعًا المحور الثاني الخاص بالمدرِّب، وبتقدير متوسط، وجاء بالمرتبة الخامسة المحور الثالث الخاص بتنظيم وإدارة الدورة، وبتقدير متوسط.

دراسة الشعلي، والسالمي، والمنصوري (2020):

هدفت هذه الدراسة إلى تقويم الجانب التخصصي في برنامج بكالوريوس التربية الإسلامية، من وجهة نظر طلبة التبادل الطلابي من جامعة مرمرة بتركيا. واستخدم فيها المنهج الوصفي،

وتكونت العينة من (32) طالبًا وطالبة من الذين التحقوا بالبرنامج في الأعوام من (2015-2018) واستخدمت في الدراسة استبانة مكونة من (48) عبارة، موزعة على أربعة محاور، هي: الأهداف والمحتوى، وطرق التدريس والأنشطة التعليمية، وأساليب التقويم. وتضمن المحور الخامس المقررات الدراسية في الجانب التخصصي التي يقدمها قسم العلوم الإسلامية. كذلك تضمنت خمسة أسئلة مفتوحة. وللتأكد من صدق الاستبانة عرضت على مجموعة من المختصين في التربية والعلوم الإسلامية. وأجريت عليها عملية الثبات، حيث بلغ معامل الفايرونباخ (81). وتوصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج أهمها: رأى المستجوبون أن محوري المحتوى والمقررات الدراسية تحققوا بدرجة كبيرة، بينما المحاور الأخرى وهي: أهداف الجانب التخصصي، وطرق التدريس، وأساليب التقويم تحققت بدرجة متوسطة. كذلك اعتبروا أعضاء هيئة التدريس الذين يدرسون المقررات التخصصية هم أبرز جوانب القوة في البرنامج، وأن أهم الصعوبات التي واجهتهم هي صعوبة فهمهم لبعض أعضاء هيئة التدريس؛ لاستخدامهم العامية في الحديث، ومن الصعوبات التي واجهتهم أيضاً سوء التغذية وصعوبة المواصلات.

دراسة الهاجري (2020):

هدفت الدراسة إلى تقييم برنامج إعداد المعلمين في كلية التربية الأساسية بالهيئة العامة للتعليم التطبيقي والتدريب من وجهة نظر أعضاء هيئة التدريس، والكشف عن استجابات أفراد العينة حسب متغيرات الجنس والمؤهل العلمي، وتكونت عينة الدراسة من (60) عضواً من أعضاء هيئة التدريس من كلية التربية الأساسية، ولتحقيق هدف الدراسة تم استخدام استبانة مطورة لغايات استخدامها والمكونة من ستة مجالات، ومن 47 فقرة، وأشارت نتائج الدراسة إلى وجود دلالة إحصائية بين فعالية أهداف البرنامج وبين المحتوى والأهداف (047)، وبين طرق التدريس ومستوى فعالية تحقيق أهداف البرنامج (بنسبة 005). وبين مستوى كفاءة هيئة التدريس وفعالية البرنامج (0.027) وبينت أنه لا توجد علاقة ذات دلالة إحصائية بين التقييم وأهداف البرنامج حيث كانت النتائج منخفضة

(0.574)، وأوصت الدراسة بالتأكيد على التعليم والتطوير المهني المستمر، وأن تسعى برامج التدريب والتطوير المهني للمعلمين أن تتضمن استراتيجيات طويلة المد n أطوال فترة التعليم والعمل بالنسبة للمعلمين.

دراسة الغزو والقرعان (2017):

هدفت الدراسة إلى التعرف على درجة تقييم الطلبة لجودة البرامج الأكاديمية في جامعة اليرموك وقد استخدمت الدراسة المنهج الوصفي التحليلي . وتكوّن مجتمع الدراسة من جميع طلبة مرحلة البكالوريوس من مستوى السنة الثالثة والرابعة في جميع الكليات العلمية والإنسانية في الجامعة والبالغ عددهم (15152) طالبًا وطالبة للفصل الدراسي الثاني من العام الجامعي 2016، وتكونت عينة الدراسة من (400) طالب وطالبة تم اختيارهم بالطريقة العشوائية العنقودية. وأظهرت نتائج الدراسة أن درجة تقييم طلبة مرحلة البكالوريوس من مستوى السنة الثالثة والرابعة في جامعة اليرموك لجودة البرامج الأكاديمية كانت متوسطة، كما أظهرت النتائج وجود فرق دال إحصائيًا لدرجة تقييم الطلبة في جامعة اليرموك لجودة البرامج الأكاديمية تعزى لمتغير الكلية وكانت الفروق لصالح الكليات الإنسانية. وأوصت الدراسة بضرورة تحسين الخطة الدراسية والخدمات الأكاديمية المساندة المقدمة من الجامعة بما يخدم حاجات الطلبة.

دراسة الدعاسين (2016):

هدفت الدراسة إلى تقويم برنامج بكالوريوس التربية المهنية في كلية الشوبك الجامعية من وجهة نظر الخريجين. وتكونت عينة الدراسة من (109) خريج وخريجة . وأظهرت نتائج الدراسة أن مستوى تقويم الخريجين لفاعلية البرنامج في مجالات: التقويم والتغذية الراجعة، وأساليب التدريس وأنشطة التعلم، وهيئة التدريس والكادر المساند، والتسهيلات ومصادر التعلم، والبرنامج بشكل عام، كان بدرجة متوسطة، بينما كان بدرجة عالية في مجالات : التدريب الميداني، ومخرجات التعلم، والمنهاج والخطة الدراسية. وأشارت النتائج كذلك إلى عدم وجود فروق دالة إحصائيًا في تقدير الخريجين لمستوى فاعلية بعض مجالات البرنامج

تعزى لمتغيري المستوى، والمعدل التراكمي. وقد أوصت الدراسة بعدة توصيات من أبرزها توفير التسهيلات والمصادر اللازمة لتعلم الطلبة.

التعليق على الدراسات السابقة:

أوجه التشابه والاختلاف بين الدراسة الحالية والدراسات السابقة:

1. أغراض البحث وأهدافه:

من العرض السابق لهذه الدراسات التي اهتمت بتقويم البرامج الأكاديمية فقد اتفقت الدراسات السابقة مع الدراسة الحالية من حيث المضمون في تقييم البرامج من وجهة نظر أعضاء هيئة التدريس أو الطلبة، كدراسة الدعاسين (2016م)، ودراسة منصر وعليوة الغزو والقرعان (2017)، ودراسة الهاجري (2020)، ودراسة الشعيلى، والسالمى، والمنصوري (2020)، ودراسة موسى (2021)، ودراسة باحشوان (2021) ودراسة الحمدي، وسلمة وباجبير (2022).

2. منهج الدراسة:

اشتركت هذه الدراسة مع جميع الدراسات السابقة في اتباعها للمنهج الوصفي التحليلي، كمنهج مناسب لمثل هذا النوع من الدراسات.

3. العينة المختارة:

اتفقت الدراسة الحالية مع الدراسات السابقة من حيث المجتمع والعينة والتي شملت هيئة التدريس والطلبة، واختلفت مع دراسة موسى (2012) التي اقتصر على المتدربين.

4. أداة الدراسة:

اتفقت الدراسة الحالية مع جميع الدراسات السابقة التي استخدمت الاستبانة كأداة للدراسة.

5. النتائج:

توصلت الدراسات السابقة إلى عدد من النتائج والتي تتفق مع ما توصلت إليه الدراسة الحالية منها:

- تأكيد بعض الدراسات السابقة أن أعلى درجة كانت في مجال (المحتوى).
 - إظهار بعض الدراسات عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية تعزى لمتغيرات الدراسة
 - تأكيد بعض الدراسات على ضرورة تحسين الخطة الدراسية وكذلك الخدمات الأكاديمية المساندة المقدمة من الجامعة بما يخدم حاجات الطلبة.
 - إيجاد بعض الدراسات لفروق ذات دلالة إحصائية تعزى لمتغير النوع والخبرة.
6. جوانب الاستفادة من الدراسات السابقة:

استفادت الدراسة الحالية من متطلبات الدراسات السابقة الميدانية والمنهجية في صياغة المشكلة ووصف العينة وعرض وتحليل النتائج وكان لها أثر كبير في توجيه فعالية الدراسة نحو غايتها المنشودة. كما استفاد الباحثان من الدراسات السابقة في بناء الإطار النظري الخاص بتقييم البرنامج. وتميزت هذه الدراسة عن الدراسات السابقة في معرفة واقع برنامج القرآن الكريم وعلومه بالكلية العليا للقرآن الكريم- جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية من وجهة نظر أعضاء هيئة التدريس والطلبة، في المجالات (الأهداف، المحتوى، الوسائل، الأنشطة المصاحبة، التقويم).

الإطار النظري:

1. مفهوم التقييم: Evaluation

عرّف التقييم: بأنه "مجموعة واسعة من الأنشطة ذات إجراءات وأهداف مختلفة يقوم من خلالها جمع وتحليل المعلومات عن مختلف البرامج لتحديد أهميتها ونتائجها ومدى الكفاءة والفاعلية وقياس أثر أنشطة البرنامج على المستفيدين (James E.veney – Arnold D. Kaluzny; 2014, p.2).

فالتقييم يعني التثمين والتقدير أو تحديد قيمة الشيء، أما التقويم فيجسد التصحيح ومهما يكن من خلاف أو جدل حول مصطلحي التقييم والتقويم في تربيتنا المحلية، فبالإضافة لاعتباره هامشيًا في طبيعته وأسلوبه ومعرفته العلمية أحيانًا، فإننا نرى التقييم كعملية إنسانية يتم بها تقرير الصلاحية القيمة

التربوية للمنهج، أما التقييم فهو عملية تصحيحية يتم بها تحسين المنهج كوثيقة تربوية للتعليم والتعليم (حمدان، 1985، 152).

ويعرف التقييم على أنه مجموعة من المعايير التي تقيس درجة الجودة أو التميز أو الأهمية وغيرها في مجالات مختلفة، والهدف من التقييم هو الوصول إلى قيمة واضحة ونتائج تساعد على تحقيق الأهداف التي تمّ إجراء التقييم من أجلها، وهناك عدة أنواع للتقييم منها التقييم الكمي والكيفي، ويستخدم التقييم في مختلف المؤسسات والجامعات والشركات وغيرها، حيث يعدّ متطلبًا لضمان الاستمرارية وتحقيق النجاحات (Wiliam, 2013).

2. مستويات التقييم:

- مستويات التقييم في التعليم العالي كثيرة، من بينها: (كعواشي، 2007، 505).
- تقييم تحصيل الطالب: وذلك من خلال تقييم التحصيل الدراسي للطالب لمعرفة مدى تمكنه.
- تقييم البرامج وتقييم المناهج: بدورها تخضع البرامج والمناهج لتقييم مستمر لإبراز نقاط القوة والضعف فيها، ولتحديد مناطق الخلل في تماسك وانسجام عناصرها، لمعرفة مدى تحقيقها للأهداف المسطرة، فضلا عن تحيينها لكي تشمل مستجدات الواقع.
- تقييم طرائق التدريس: يتم تقييم طرائق التدريس بالوقوف أمام فعاليتها والتفكير في إدخال طرائق جديدة.
- تقييم المدرسين: بدورهم يخضع المدرسون إلى تقييم حول مردودية مهامهم (التدريس، الإسهام في البحث العلمي، والمشاركة في أنشطة إدارية).
- تقييم الموظفين الإداريين: يقيّم الموظفون بالنظر إلى أدائهم للمهام الإدارية الموكلة إليهم.
- تقييم المؤسسات: تخضع المؤسسات لتقييم حول أدائها لمجموع المهام التي أنيطت بها.
- تقييم البحث العلمي: تقييم البحث العلمي في كل مرة لمعرفة درجة إنتاجيته ومدى خدمته للمجتمع.
- تقييم النظام التربوي برمته، يقيّم النظام التربوي وفقًا لمدى ترابط وتماسك أجزائه لتحقيق

الأهداف الوطنية والقومية.

– التقييم الدولي المقارن: تقوم منظمات جهوية وعالمية بإجراء عمليات تقييمية دورية من أجل مقارنة الأنظمة التعليمية، تهدف إلى الاستفادة من التجارب الناجحة وتحليل عوامل النجاح فيها.

3. أهمية التقييم:

إن التقييم الجيد للمناهج القائمة على أحدث الأساليب والطرق يساعد على تعزيز قدرة الطالب على الإبداع والإنجاز والتطوير، واستعمال محتوى المناهج بما يفيدهم ويعزز قدراتهم المهنية التي تؤهلهم لسوق العمل، كما أن تقييم جودة المناهج يركز على درجة مناسبة محتوى المناهج لمتطلبات العصر الحديثة واحتياجات الطلبة، بحيث ينقل التعليم من الطرق التقليدية إلى تصاميم تلائم الحداثة والتغيرات المتسارعة؛ الأمر الذي يساهم في تعزيز فلسفة التعليم والممارسات التربوية (Zain & Kassim, 2010:1).

كما يعد التقييم في الوقت الحاضر أداة لتحسين وتطوير جودة الأداء، وتحديد نقاط الضعف، وإيجاد الحلول لها، ويمثل تطوير أعضاء هيئة التدريس في الممارسات التعليمية مثل: الاحتراف والمهنية، والتمكن من المادة التعليمية، والالتزام بالمواعيد، والشخصية الإيجابية، وأساليب التدريس الفعال، والقدرة على التفاعل مع الطلبة، والتوازن النفسي في العلاقات الإنسانية بين أطراف العملية التعليمية كلها جانباً من أهم الجوانب التي تهتم الجامعات في تقييمها وتحسينها بهدف تعزيز أداء أعضاء هيئة التدريس فيها، وذلك يعود إلى أهمية الدور الذي يلعبه أعضاء هيئة التدريس في تحقيق الأهداف الأكاديمية لمؤسسات التعليم العالي (Zakri & Qablan, 2015: 17).

4. البرنامج التعليمي:

يقوم البرنامج التعليمي في رؤيته على رؤية المجتمع وفلسفته، ويعرف البرنامج بأنه " مجموعة من الأنشطة المؤسسة والمخطط لها والمستمرة والهادفة إلى تزويد القوى البشرية بمعارف معينة وتحسين وتطوير قدرتها بشكل إيجابي" (الفايز والملحم والتركي، 2020، ص325).

كما يعرف البرنامج التعليمي بأنه "المجهود المنظم والمخطط والمستمر والذي صمم ليحل مشكلة تربوية أو ليحسن أوضاعاً تربوية" (الحري ودرندري، 2016، ص 320).
وعرف بأنه "الاجراءات المنهجية التي يتم عن طريقها دراسة البرامج والسياسات القائمة للتثبيت من درجة فاعليتها في تحقيق الأهداف والعناصر التي تتضمنها برامج محددة. (عزوز، 2018، ص 155).

5. برنامج القرآن وعلومه :

يهدف برنامج القرآن وعلومه إلى إعداد الكفاءات العلمية المؤهلة لتلبية احتياجات المجتمع في مجال علوم القرآن، وإكسابهم القواعد الأساسية في علوم القرآن وتجويده، وتمكينه من تفسير النصوص الشرعية، وإكسابهم المعارف والمهارات العامة المتعلقة بالبحث العلمي وخلق بيئة داعمة لأبحاث تطبيقية عالية الجودة تساهم في معالجة المشكلات التي يواجهها المجتمع، بالإضافة إلى إكسابه مهارات التدريس وطرائقها، وأساليب التقويم المختلفة، وترسيخ مفهوم القيم والأخلاقيات الإسلامية والمهنية لديهم. وتتكون الخطة الدراسية في برنامج القرآن وعلومه من (55) مقرراً وبعده (132) ساعة معتمدة منها (18) ساعة معتمدة متطلبات جامعة، و(28) ساعة متطلبات كلية، و(86) ساعة متطلبات تخصص، وهذه الساعات موزعة على ثمانية فصول دراسية. (ملفات آخر توصيف مقررات قسم القرآن وعلومه).

<https://www.uqs-ye.info/home/UniversityPage>

الإجراءات الميدانية للدراسة

يتضمن هذا الجزء الإجراءات التي أتبعت للإجابة عن أسئلة الدراسة وتشمل:

أولاً: منهج الدراسة:

لمناسبة طبيعة هذه الدراسة استخدم الباحثان المنهج الوصفي التحليلي.

ثانياً: مجتمع الدراسة:

ويتكون مجتمع الدراسة من (276) فرداً موزعين على النحو الآتي:

1- أعضاء هيئة التدريس في الكلية العليا للقرآن الكريم بجامعة القرآن الكريم والعلوم

الإسلامية بفروعها (سيئون، المكلا، عدن، شبوة)، البالغ عددهم (122) منهم (68) ذكراً، و(44) أنثى، للعام الجامعي 2022م/2023م.

2- طلبة البكالوريوس تخصص القرآن وعلومه - مستوى رابع في الكلية العليا للقرآن الكريم بجامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية بفروعها (سيئون، المكلا، عدن، شبوة)، البالغ عددهم (164) منهم (75) ذكراً، و(89) أنثى، للعام الجامعي 2022م/2023م.

بحسب الإحصاءات الرسمية المأخوذة من الشؤون الأكاديمية وإدارة القبول والتسجيل بجامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية.

جدول رقم (1)

يوضح إحصائيات فئات مجتمع الدراسة

العينة فرع الجامعة	هيئة التدريس			الطلبة			
	النسبة	المجموع	إناث	ذكور	النسبة	المجموع	إناث
سيئون	33.1%	37	17	20	26.2%	43	27
المكلا	30.4%	34	16	18	32.3%	53	20
عدن	16.9%	19	3	16	32.3%	53	27
شبوة	19.6%	22	8	14	9.2%	15	15
الإجمالي	100%	112	44	68	100%	164	89

ثالثاً: عينة الدراسة:

تكونت عينة الدراسة من (232) فرداً، منهم (98) عضواً من هيئة التدريس و(134) طالباً في المستوى الرابع، وشكلت عينة الدراسة ما نسبته (100%) أي مجتمع الدراسة كاملاً، بعد استبعاد (10) كعينة استطلاعية، بالإضافة إلى (25) فرداً من أجل التحقق من ثبات أداة الدراسة، والجدول رقم (2) الذي يبين توزيع أفراد عينة الدراسة تبعاً لمتغيراتهم الشخصية (النوع، سنوات الخبرة، الفرع).

جدول رقم (2)

يبين توزيع أفراد عينة الدراسة في جميع فروع الجامعة تبعاً لمتغيراتهم

الطلبة		هيئة التدريس					المتغير	
المجموع	النوع		سنوات الخبرة			النوع		
	إناث	ذكور	10 فأكثر	10_6	5_1	إناث		ذكور
37	21	16	17	11	7	10	17	سينون
45	15	30	15	10	8	15	16	المكلا
40	14	26	3	5	10	3	15	عدن
12	12	0	6	8	9	8	14	شبو
134	62	72	35	28	35	36	62	الإجمالي

وقد اعتمد الباحثان في اختيار عينة الدراسة على ما يأتي:

1- تم اختيار عينة أعضاء هيئة التدريس بالتركيز على المجتمع كله والذين هم جميع أعضاء هيئة التدريس في قسم القرآن وعلومه في الكلية العليا للقرآن الكريم بجامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية بفروعها (سينون، المكلا، عدن، شبوة).

وقد بلغ عدد الاستبانات الموزعة على عينة أعضاء هيئة التدريس (105) استبانة، أعيدت منها (100) استبانة، ألغيت استبانتان لعدم اكتمال إجابتهما وفقدت (5) استبانات وتبقى (98) استبانة، والمستجيبون يمثلون حوالي 80.33% من أفراد العينة التي تمثل المجتمع الأصلي لهذه الفئة.

2- تم اختيار عينة الطلبة بالتركيز على طلبة المستوى الرابع - تخصص القرآن وعلومه - بالكلية العليا للقرآن الكريم الذين هم على وشك التخرج في العام الدراسي 2022-2023م، والذين أخوا دراسة مقررات البرنامج وفق الخطة الحالية، وقد بلغ عدد الاستبانات الموزعة على أفراد هذه العينة (146) استبانة، وصل منها (138) استبانة، وألغيت منها

أربع استبانات لعدم اكتمال إجابتها، وفقدت (8) استبانات، وتبقت (134) استبانة، والمستجيبون يمثلون حوالي 81.71% من أفراد هذه العينة التي تمثل المجتمع الأصلي. والجدول رقم (3) يوضح توزيع الاستبانات على عينات الدراسة.

جدول رقم (3)

يوضح توزيع الاستبانات على جميع أفراد العينة

العينة	الموزع	المعاد	المفقود	الملغي	المتبقي
أعضاء هيئة التدريس	105	100	5	2	98
الطلبة	146	138	8	4	134
الإجمالي	251	238	13	6	232

رابعاً- أداة الدراسة:

تم بناء وتصميم استبانة كأداة للدراسة تضمنت (63) فقرة في ستة مجالات (الأهداف، المحتوى، الوسائل، الأنشطة المصاحبة، التقويم). حيث تم بناؤها بالاستفادة من الأدب النظري والدراسات السابقة

ضبط أداة الاستبانة:

يقصد بضبط أداة الاستبانة التأكد من صدقها وثباتها، ولتحقيق ذلك؛ اتبع الباحثان

الآتي:

أولاً: صدق أداة الاستبانة:

تأكد الباحثان من صدق أداة الاستبانة بطريقتين، هما:

أ- صدق المحكمين:

تم عرض أداة الاستبانة على عدد من المحكمين، أجرى الباحثان في ضوءها التعديلات اللازمة، من حذف وإضافة ودمج لبعض الفقرات، أشار إليها المحكمون ليصبح عدد الفقرات في أداة الاستبانة في صورتها النهائية مكونة من (63) فقرة، بعد أن كانت (72) فقرة، موزعة على ستة مجالات رئيسة على النحو الآتي:

جدول (4)

مجالات أداة الدراسة وعدد فقراتها في صورتها النهائية

م	مسمى المجالات	عدد الفقرات
1	الأهداف	14
2	المحتوى	13
3	طرق التدريس	8
4	الوسائل التعليمية	11
5	الأنشطة المصاحبة	7
6	التقييم	10
	الاجمالي	63

حيث تم وضع (63) فقرة مع المجالات الأساسية، وفقاً لمقياس ليكرت للتدرج الخماسي (بدرجة كبيرة جداً، بدرجة كبيرة، بدرجة متوسطة، بدرجة ضعيفة، وبدرجة ضعيفة جداً).

ب. صدق الاتساق الداخلي بين فقرات ومجالات أداة البحث:

يتم قياس صدق الاتساق الداخلي لمعرفة درجة ارتباط فقرات الأداة بعضها ببعض ودرجة ارتباطها بالمجال الذي تنتمي إليه، وباستخدام (معادلة بيرسون) تم الحصول على درجات الارتباط الموضحة في الجدول الآتي:

جدول (5)

يوضح معاملات الارتباط بين الفقرة والمجال التي تنتمي اليه

التقييم	الأنشطة المصاحبة	الوسائل التعليمية	طرق التدريس	المحتوى	الأهداف
.815**	معامل الارتباط				
59	م	.682**	.792**	.844**	.784**
.811**	معامل الارتباط	.726**	.764**	.809**	.606**
52	م	47	48	49	50
.611**	معامل الارتباط	.526*	.838**	.759**	.736**
41	م	36	37	38	39
.647**	معامل الارتباط	.699**	.575**	.643**	.759**
33	م	28	29	30	31
.486*	معامل الارتباط	.600**	.810**	.469*	.705**
27	م	22	23	24	25
.590**	معامل الارتباط	.600**	.574**	.696**	.710**
20	م	15	15	17	18
.731**	معامل الارتباط	.821**	.588**	.542*	.737**
13	م	8	9	10	11
.517*	معامل الارتباط	.580**	527*	.532*	.518*
6	م	1	2	3	4
					5

التقييم		الأنشطة المصاحبة		الوسائل التعليمية		طرق التدريس		المحتوى		الأهداف	
معامل الارتباط	م	معامل الارتباط	م	معامل الارتباط	م	معامل الارتباط	م	معامل الارتباط	م	معامل الارتباط	م
.814**	60	.833**	53	.694**	42	.578**	34	.599**	21	.497*	14
.861**	61			.759**	43	.799**	35				7
.834**	62			.712**	44						
.496*	63			.588**	45						
				.779**	46						

حيث يتضح من خلال الجدول أنّ معاملات الارتباط كانت طردية وتامة عند (1) الصحيح في جميع الفقرات، وتعتبر ذات دلالة معنوية وبالتالي تعتبر الأداة صادقة لما وضعت من أجله.

ج - صدق الاتساق الداخلي لمجالات الأداة:

جدول رقم (6)

يوضح صدق الاتساق الداخلي لمجالات الاستبانة

م	المجال	معامل بيرسون للارتباط	مستوى الدلالة (sig)
1	الأهداف	.855**	.000
2	المحتوى	.911**	.000
3	طرق التدريس	.806**	.000
4	الوسائل التعليمية	.802**	.000
5	الأنشطة المصاحبة	.878**	.000
6	التقييم	.886**	.000

Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed) .**

يتضح من النتائج الموضحة في جدول رقم (6) أن جميع معاملات صدق الاتساق الداخلي لمجالات الدراسة وكذلك للمجالات مجتمعة كانت مقبولة إحصائياً، ويشير معامل الاتساق الداخلي (بيرسون) الكلي إلى أن أداة الدراسة تتمتع بصدق عالٍ حيث بلغ معامل الصدق لأداة الدراسة (.886**). وهو معامل قوي، ومعنى ذلك أن جميع المجالات لها علاقة بالدرجة الكلية للأداة، وبهذا فإن جميع المجالات صالحة للبحث.

ثانياً - ثبات أداة الدراسة:

لحساب ثبات الأداة تم تطبيق الاستبانة وإعادة تطبيقها على عينة بلغ عددها (25) فرداً، منهم (10) أعضاء هيئة التدريس، و(15) طالباً من طلاب من المستوى الرابع في بداية الفصل الثاني للعام الجامعي 2022 / 2023م، وبعد تطبيق الاستبانة (الأداة) ، بفاصل زمني قدره ثلاثة أسابيع تم إعادة تطبيقها، وبعد ذلك تم استخدام معامل ألفا كورنباخ لإيجاد الثبات والاتساق الداخلي حيث تم حساب الثبات لكل مجال من مجالات البحث والدرجة الكلية لثبات الاستبانة وكانت النتائج كما يبينها الجدول رقم (7) على النحو الآتي :

جدول رقم (7)

يوضح ثبات كل مجال والأداة ككل

الرقم	المجالات	عدد الفقرات	معامل ألفا كرونباخ
1	الأهداف	14	.861
2	المحتوى	13	.824
3	طرق التدريس	8	.826
4	الوسائل التعليمية	11	.885
5	الأنشطة المصاحبة	7	.887
6	التقييم	10	.911
	الأداة ككل	63	.965

يتضح من النتائج الموضحة في جدول رقم (7) أن جميع معاملات الثبات لمجالات الدراسة وكذلك للمجالات مجتمعة كانت مقبولة إحصائياً، ويشير معامل الثبات (ألفا كرونباخ) الكلي إلى أن أداة الدراسة تتمتع بثبات عالٍ حيث بلغ معامل الثبات لأداة الدراسة (.965). وهو معامل قوي يجعل الأداة مناسبة لجمع البيانات المتعلقة بالدراسة. وبما أن الأداة الاستبانة تم تصميمها وفق مقياس ليكرت الخماسي فقد تم تفسير المتوسطات كما هو موضح في الجدول رقم (8).

جدول (8)

يبين قيمة المتوسطات والقرار المتخذ بناء على كل قيمة

درجة الواقع	قيمة المتوسطة
كبيرة جداً	أكثر من (4.20)
كبيرة	(4.20 - 3.41)
متوسطة	(3.40 - 2.61)
ضعيفة	(2.60 - 1.80)
ضعيفة جداً	أقل من (1.80)

نتائج الدراسة ومناقشتها:

نتائج السؤال الرئيس والذي نصه:

ما واقع برنامج القرآن الكريم وعلومه بالكلية العليا للقرآن الكريم /جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية من وجهة نظر أعضاء هيئة التدريس والطلبة؟

وللإجابة عن السؤال الرئيس استخدم الباحثان المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لمعرفة واقع برنامج القرآن الكريم وعلومه للمجالات مجتمعة وللأداة ككل وكانت النتائج كما هو موضح في جدول(9)

يبين المتوسطات والانحرافات المعيارية ودرجة واقع برنامج القرآن الكريم كما عبر عنها أفراد عينة الدراسة

الطلبة					أعضاء هيئة التدريس				
الرتبة	التقدير	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	المجالات	الرتبة	التقدير	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	مجالات البرنامج
1	كبيرة	.61	3.89	الأهداف	1	كبيرة	.51	3.85	الأهداف
2	كبيرة	.79	3.81	الوسائل	2	كبيرة	.58	3.83	الوسائل
3	كبيرة	.53	3.75	المحتوى	3	كبيرة	.47	3.70	المحتوى
4	كبيرة	.63	3.70	طرق التدريس	4	كبيرة	.65	3.67	التقييم
5	كبيرة	.67	3.63	الأنشطة المصاحبة	5	كبيرة	.63	3.64	طرق التدريس
6	كبيرة	.64	3.58	التقييم	6	كبيرة	.69	3.55	الأنشطة المصاحبة
	كبيرة	.52	3.73	إجمالي مجالات البرنامج		كبيرة	.50	3.71	إجمالي مجالات البرنامج

يتضح من خلال الجدول(9) المتعلق باستجابات عينة الدراسة حول ما واقع برنامج

القرآن الكريم وعلومه بالكلية العليا للقرآن الكريم- جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية من وجهة نظر أعضاء هيئة التدريس والطلبة حيث تشير النتائج إلى أن تقدير عينة الدراسة للبرنامج ككل كان بدرجة كبيرة بمتوسط حسابي ما بين (3.71- 3.73) وانحراف معياري ما بين (50. -52.)، حصل مجال الأهداف على أعلى درجة، بمتوسط حسابي ما بين (3,85- 3,89) وانحراف معياري (51-.61)، وهذا يدل على أن أفراد عينة الدراسة متفقون في الرأي باختيارهم الأهداف بالترتيب الأول، ويعزو الباحثان السبب إلى أن عينة الدراسة مستوعبة لأهداف البرنامج ومدركة لها فقد أتت استجاباتهم منسجمة، لكون الأهداف واضحة وهو ما يسعون لتحقيقها معاً، وهذه النتيجة تتفق مع دراسة باحثون (2021) التي جاءت نتائجها في تقويم برنامج إعداد معلمة التفسير أن توافر معايير الجودة والاعتماد الأكاديمي كان بتقدير عالٍ. كما تختلف نتيجة الدراسة الحالية عن نتيجة دراسة الدعاسين (2016)، ودراسة الغزو والقرعان (2017)، ودراسة الشعلي، والسالمي، والمنصوري (2020)، ودراسة الحمدي، وسلمة وabajbir (2022)، التي أظهرت نتائجها أن تقويم البرنامج كان بدرجة متوسطة.

نتائج السؤال الأول والذي نصه:

— ما تقييم أعضاء هيئة التدريس وطلبة المستوى الرابع لبرنامج القرآن الكريم وعلومه بالكلية العليا للقرآن الكريم؟

للإجابة عن هذا السؤال استخدم الباحثان المتوسطات الحسابية، والانحرافات المعيارية لقياس درجة تقييم عينة الدراسة لبرنامج القرآن الكريم وعلومه بالكلية العليا للقرآن الكريم وكانت النتائج كالآتي:

أولاً: مجال الأهداف:

جدول (10)

يوضح المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لاستجابات العينة حول تقييم برنامج القرآن الكريم وعلومه

الطالبة					أعضاء هيئة التدريس												
الرتبة	التقدير	الانحراف	المعياري	المتوسط	الحسابي	رقم	الفقرة	الرتبة	التقدير	الانحراف	المعياري	المتوسط	الحسابي	قرارات مجال	الأهداف	رقم	الفقرة
1	كبيرة جداً	.86	4.22	7	1	كبيرة جداً	7	1	كبيرة جداً	.79	4.32	توجه الطالبة نحو الإسهام الإيجابي في تنمية مجتمعهم.	7	توجه الطالبة نحو الإسهام الإيجابي في تنمية مجتمعهم.			
2	كبيرة	.90	4.13	1	2	كبيرة	3	2	كبيرة	.80	4.18	مرنة وتتيح إدخال بعض التعديلات على البرنامج.	3	مرنة وتتيح إدخال بعض التعديلات على البرنامج.			
3	كبيرة	.80	4.07	8	3	كبيرة	2	3	كبيرة	.71	4.12	تتكامل فيما بينها ومع الأهداف العامة للتربية.	2	تتكامل فيما بينها ومع الأهداف العامة للتربية.			
4	كبيرة	.88	4.06	2	4	كبيرة	6	4	كبيرة	.67	4.06	ترتبط ارتباطاً وثيقاً مع محتوى	6	ترتبط ارتباطاً وثيقاً مع محتوى			

الطلبة					أعضاء هيئة التدريس										
الرتبة	التقدير	الانحراف	المتوسط	الحسابي	رقم	الفقرة	الرتبة	التقدير	الانحراف	المتوسط	الحسابي	فقرات مجال	الأهداف	رقم	الفقرة
												البرنامج			
5	كبيرة	.85	3.93		11	5	كبيرة	.80	4.05			تعمل	على	8	تنمية شخصية الطلبة.
6	كبيرة	.89	3.93		6	6	كبيرة	.73	3.94			تكسب	الطلبة	11	المهارات الأساسية في مهنة التعليم.
7	كبيرة	.86	3.92		9	7	كبيرة	.78	3.93			شاملة	لجميع	1	جوانب إعداد المعلم.
8	كبيرة	1.05	3.89		3	8	كبيرة	.81	3.84			تكسب	الطلبة	9	المهارات العلمية لنموهم المستمر.
9	كبيرة	.90	3.89		4	9	كبيرة	1.0	3.80			ملائمة	لمستوى	4	نضج

الطلبة					أعضاء هيئة التدريس												
الرتبة	التقدير	الانحراف	المعياري	المتوسط	الحسابي	رقم	الفقرة	الرتبة	التقدير	الانحراف	المعياري	المتوسط	الحسابي	قرارد مجال	الأهداف	رقم	الفقرة
														الطلبة.			
10	كبير ة	.86		3.77		5		10	كبيرة	.90		3.72		تنمي المهارات اللازمة للتطبيق الميداني لما اكتسبوه في البرنامج من مهارات تدريبية.	14		
11	كبير ة	.96		3.77		14		11	كبيرة	.78		3.68		تحقق التوازن النسبي بين جوانب برنامج الإعداد.	5		
12	كبير ة	.97		3.71		13		12	كبيرة	.90		3.57		تحقق التفاعل الإيجابي مع البيئة المحيطة بمؤسسة	13		

الطلبة					أعضاء هيئة التدريس				
الرتبة	التقدير	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	رقم الفقرة	الرتبة	التقدير	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	رقم الفقرة
									الإعداد.
13	كبيرة	.93	3.66	12	13	كبيرة	.91	3.43	12
									توجه الطلبة نحو حل المشكلات التي تواجههم.
14	كبيرة	1.05	3.49	10	14	متوسطة	.85	3.29	10
									تنمي مهارات الإبداع والابتكار.
	كبيرة	.61	3.89		كبيرة		1.04	3.23	الإجمالي

من خلال الجدول رقم (10) المتعلق باستجابات عينة الدراسة حول درجة تقييم برنامج القرآن الكريم وعلومه بالكلية العليا للقرآن الكريم، تشير النتائج إلى أن الفقرة رقم (7) والتي مضمونها أن "توجه الطلبة نحو الإسهام الإيجابي في تنمية مجتمعهم." كانت في المرتبة الأولى بمتوسط حسابي بلغ (4.22، 4.32) وانحراف معياري بلغ (.79، .86). وكانت درجة التقييم كبيرة، أما المرتبة الأخيرة فقد كانت للفقرة رقم (10) التي تنص على "تنمي مهارات الإبداع والابتكار." بمتوسط حسابي بلغ (3.29، 3.49) وانحراف معياري بلغ (.85، 1.05) وكانت درجة التقييم كبيرة بالنسبة للطلبة ومتوسطة بالنسبة لهيئة التدريس. ويعزو الباحثان هذه النتيجة إلى اقتناع عينة الدراسة واتفاقها بأهداف البرنامج وأهميتها ووضوحها وإسهامها في خدمة المجتمع وحاجتهم بإسهامها في تنمية مهارة الإبداع وهو ما

يسعون لتحقيقها وتتفق هذه النتيجة مع دراسة موسى (2021)، حيث جاءت فقرات الأهداف بتقدير جيد. وتختلف هذه النتيجة مع دراسة الشعيلي، والسالمي، والمنصوري (2020) دراسة الهاجري (2020)، التي أظهرت حصول الفقرات على تقدير منخفض.

ثانياً: مجال المحتوى:

جدول رقم (11)

يوضح المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لاستجابات العينة حول تقييم برنامج القرآن الكريم وعلومه

الطلبة					أعضاء هيئة التدريس					
الرتبة	التقدير	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	رقم الفقرة	الرتبة	التقدير	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	فقرات مجال المحتوى	رقم الفقرة
1	كبيرة	.92	4.05	26	1	كبيرة	.78	4.04	يراعي القيم والاتجاهات الاجتماعيّة.	26
2	كبيرة	.84	3.96	21	2	كبيرة	.72	3.96	يعمل على تحقيق أهداف البرنامج.	15
3	كبيرة	.87	3.86	20	3	كبيرة	.78	3.92	يتسم بدقة المعلومات العلمية.	17
4	كبيرة	.90	3.85	25	4	كبيرة	.76	3.79	يعني بما هو أساسي وجوهري من الخبرات في مجال التخصص.	23

21	يحقق التدرج والتسلسل والترابط في موضوعات التخصص.	3.74	.68	كبيرة	5	17	3.85	.82	كبيرة	5
18	يحقق التوجه العلمي لجميع المساقات التي تدرس.	3.74	.71	كبيرة	6	27	3.75	.94	كبيرة	6
25	يساعد الطلبة على اكتساب المهارات التدريسية اللازمة لمهنة التدريس.	3.70	.75	كبيرة	7	18	3.74	.79	كبيرة	7
20	يساعد على التعلم الذاتي.	3.69	.76	كبيرة	8	23	3.72	.87	كبيرة	8
22	يعمل على التوازن بين الخبرات النظرية والخبرات العملية.	3.58	.77	كبيرة	9	22	3.69	.84	كبيرة	9
24	يتناسب بشكل أفقي مع جميع	3.56	.72	كبيرة	10	24	3.68	.85	كبيرة	10

									محتويات البرنامج
11	كبيرة	.81	3.64	15	11	كبيرة	.99	3.54	يزود الطلبة بطرق التدريس الحديثة.
12	كبيرة	.92	3.58	19	12	كبيرة	.92	3.44	يتلاءم مع عدد الساعات المحددة لكل مساق دراسي.
13	كبيرة	.97	3.40	16	13	كبيرة	.92	3.40	يزود الطلبة بالمهارات اللغوية الأخرى اللازمة لإعدادهم.
	كبيرة.	.53	3.75			كبيرة	.47	3.70	الإجمالي لجمال المحتوى

من خلال الجدول رقم (11) المتعلق باستجابات عينة الدراسة حول درجة تقييم برنامج القرآن الكريم وعلومه بالكلية العليا للقرآن الكريم، تشير النتائج إلى أن الفقرة رقم (26) والتي مضمونها أن "يراعي القيم والاتجاهات الاجتماعية." كانت في المرتبة الأولى بمتوسط حسابي بلغ (4.04، 4.05) وانحراف معياري بلغ (0.78، .92) وكانت درجة التقييم كبيرة، أما المرتبة الأخيرة فقد كانت للفقرة رقم (16) التي تنصُّ على "يزود الطلبة بالمهارات اللغوية الأخرى اللازمة لإعدادهم." بمتوسط حسابي بلغ (3.40، 3.40) وانحراف معياري بلغ (0.92، .97) وكانت درجة التقييم كبيرة، وقد اتفقت عينة الدراسة في النتيجة ويعزو الباحثان

ذلك لخبرة أعضاء هيئة التدريس في عرض المحتوى، إضافة لوضوح المحتوى لاستيعاب الطلبة وفهمهم له. ومراعاته للقيم والاتجاهات كونه مستمد من مصادر التشريع. في حين ترى عينة الدراسة ضرورة حاجة المحتوى للتزويد بالمهارات اللغوية، ويعزو الباحثان ذلك لكون عدد من الطلاب من جنسيات مختلفة وحاجتهم للتزود بالمزيد من المهارات اللغوية اللازمة. وتتفق هذه النتيجة مع دراسة الحمدي، وسلمة وباجبير (2022) ودراسة الشعلي، والسالمي، والمنصوري (2020) التي أظهرت نتائجها حصول فقرات مجال المحتوى على تقدير كبير، ودراسة موسى (2021) والتي أظهرت نتائجها حصول مجال المحتوى على تقدير جيد.

ثالثاً: مجال طرق التدريس:

جدول رقم (12)

يوضح المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لاستجابات العينة حول تقييم برنامج القرآن الكريم وعلومه

الطلبة					أعضاء هيئة التدريس					
الرتبة	التقدير	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	رقم الفقرة	الرتبة	التقدير	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	فقرات مجال طرق التدريس	رقم الفقرة
1	كبيرة	.91	3.86	28	1	كبيرة	.73	3.91	تحدد الدور الأساسي لعضو هيئة التدريس.	30
2	كبيرة	.93	3.84	29	2	كبيرة	.83	3.76	تؤكد على تنمية مهارات المناقشة لدى الطلبة.	35
3	كبيرة	.95	3.7	30	3	كبيرة	.76	3.72	تحدد الدور	31

الطلبة					أعضاء هيئة التدريس					
الرتبة	التقدير	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	رقم الفقرة	الرتبة	التقدير	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	مقررات مجال طرق التدريس	رقم الفقرة
			5						الذي ينبغي أن يقوم به الطلبة.	
4	كبيرة	.87	3.7 2	31	4	كبيرة	.77	3.71	تثير انتباه الطلبة نحو المتطلبات الأساسية للدرس.	29
5	كبيرة	.94	3.6 9	35	5	كبيرة	.95	3.64	توجه الطلبة إلى الإعداد المسبق للدرس.	28
6	كبيرة	.99	3.6 6	34	6	كبيرة	.95	3.62	تتيح فرصاً للعمل الفردي والجماعي.	34
7	كبيرة	.95	3.6 2	33	7	كبيرة	1.0 3	3.38	تشجيع الطلبة على ارتياد المكتبة.	32
8	كبيرة	.98	3.4 8	32	8	كبيرة	.98	3.38	تؤكد الطرائق على تنمية	33

الطلبة					أعضاء هيئة التدريس				
الرتبة	التقدير	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	رقم الفقرة	الرتبة	التقدير	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	رقم الفقرة
									مهارات الاستدلال.
	كبيرة.	.63	3.7 0		كبيرة		.63	3.64	الإجمالي طرق التدريس

من خلال الجدول رقم (12) المتعلق باستجابات عينة الدراسة حول درجة تقييم برنامج القرآن الكريم وعلومه بالكلية العليا للقرآن الكريم، بالنسبة لهيئة التدريس تشير النتائج إلى أن الفقرة رقم (30) والتي مضمونها أن "تحدد الدور الأساسي لعضو هيئة التدريس." كانت في المرتبة الأولى بمتوسط حسابي بلغ (3.91) وانحراف معياري بلغ (.79). وكانت درجة التقييم كبيرة، أما المرتبة الأخيرة فقد كانت للفقرة رقم (33) التي تنص على "تؤكد الطرائق على تنمية مهارات الاستدلال." بمتوسط حسابي بلغ (3.38) وانحراف معياري بلغ (.98). وكانت درجة التقييم كبيرة ويعزو الباحثان هذه النتيجة إلى كون امتلاك أعضاء هيئة التدريس للكفايات التدريسية هي محور إجادتهم وتمكنهم في إيصال المعارف للطلاب وإكسابهم القيم فهم يسعون جاهدين لتحقيق ذلك.

وبالنسبة لعينة الطلبة فتشير النتائج إلى أن الفقرة رقم (28) والتي مضمونها أن "توجه الطلبة إلى الإعداد المسبق للدرس." كانت في المرتبة الأولى بمتوسط حسابي بلغ (3.86) وانحراف معياري بلغ (.91). وكانت درجة التقييم كبيرة، أما المرتبة الأخيرة فقد كانت للفقرة رقم (32) التي تنص على "تشجيع الطلبة على ارتياد المكتبة." بمتوسط حسابي بلغ (3.48) وانحراف معياري بلغ (.98). وكانت درجة التقييم كبيرة ويعزو الباحثان هذه النتيجة إلى كون الطلبة يرون تنوع طرائق التدريس تجعلهم أكثر متابعة وتعلقهم بالمقررات الدراسية، في حين

حاجتهم للمراجع وارتداد المكتبة. وتختلف هذه النتيجة مع دراسة الشعلي، والسالمي، والمنصوري (2020) التي أظهرت نتائجها حصول فقرات مجال طرق التدريس على تقدير متوسط.

رابعًا: مجال الوسائل التعليمية:

جدول رقم (13)

يوضح المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لاستجابات العينة حول تقييم برنامج القرآن الكريم وعلومه

الطلبة				أعضاء هيئة التدريس						
الرتبة	التقدير	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	رقم الفقرة	الرتبة	التقدير	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	مجال فقرات الوسائل التعليمية	رقم الفقرة
1	كبيرة جدًا	.50	4.28	43	1	كبيرة	.91	4.13	لغتها سليمة ومفهومة لدى الطلبة.	41
2	كبيرة	.77	4.07	41	2	كبيرة	.90	4.04	مادتها العلمية صحيحة وحديثة.	42
3	كبيرة	.81	3.98	42	3	كبيرة	.96	3.94	تكون عنصرًا مهمًا في تنفيذ الدرس.	43

الطلبة					أعضاء هيئة التدريس					
الرتبة	التقدير	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	رقم الفقرة	الرتبة	التقدير	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	فقرات مجال الوسائل التعليمية	رقم الفقرة
4	كبيرة	.95	3.84	38	4	كبيرة	.64	3.92	تحقق أهداف الدرس.	36
5	كبيرة	.87	3.82	36	5	كبيرة	.72	3.90	تعبر عن الموقف التعليمي الذي تمثله بصدق.	38
6	كبيرة	.95	3.79	39	6	كبيرة	.64	3.87	تثير اهتمام الطلبة.	37
7	كبيرة	.99	3.73	37	7	كبيرة	.86	3.81	تشجع الطلبة على التفكير العلمي.	39
8	كبيرة	.98	3.72	46	8	كبيرة	.89	3.69	تربط الخبرات السابقة بالخبرات اللاحقة.	46
9	كبيرة	.92	3.61	44	9	كبيرة	.85	3.64	تشوق	44

الطلبة					أعضاء هيئة التدريس					
الرتبة	التقدير	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	رقم الفقرة	الرتبة	التقدير	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	فقرات مجال الوسائل التعليمية	رقم الفقرة
									الطلبة لتعلم المادة العلمية.	
10	كبيرة	1.02	3.54	40	10	كبيرة	.90	3.62	تواكب التطورات العلمية الحديثة.	40
11	كبيرة	.95	3.51	45	11	كبيرة	.81	3.60	تستخدم في الوقت المناسب.	45
	كبيرة	.79	3.81			كبيرة	.58	3.83	الإجمالي لمجال الوسائل التعليمية	

من خلال الجدول رقم (13) المتعلق باستجابات عينة الدراسة حول درجة تقييم برنامج القرآن الكريم وعلومه بالكلية العليا للقرآن الكريم، بالنسبة لهيئة التدريس تشير النتائج إلى أن الفقرة رقم (41) والتي مضمونها "لغتها سليمة ومفهومة لدى الطلبة." كانت في المرتبة الأولى بمتوسط حسابي بلغ (4.13) وانحراف معياري بلغ (.91). وكانت درجة التقييم كبيرة، أما المرتبة الأخيرة فقد اتفقت عينة الدراسة حيث كانت للفقرة رقم (33) التي تنص "على" تستخدم في الوقت المناسب. " بمتوسط حسابي بلغ (3.60، 3.51) وانحراف معياري بلغ (.81 - .95). وكانت درجة التقييم كبيرة ويعزو الباحثان هذه النتيجة إلى إن أعضاء هيئة التدريس كانوا يستخدمون الوسائل التعليمية في توصل المعلومات بأسلوب

واضح ومفهوم، وهو ما ترجم تفاعل الطلاب معها. وبالنسبة لعينة الطلبة فتشير النتائج إلى أن الفقرة رقم (28) والتي مضمونها أن " تكون عنصراً مهماً في تنفيذ الدرس. " كانت في المرتبة الأولى بمتوسط حسابي بلغ (3.51) وانحراف معياري بلغ (0.95). وكانت درجة التقييم كبيرة، ويعزو الباحثان هذه النتيجة إلى حاجة الطلبة للوسائل التعليمية في تنفيذ الدروس لتبسيط المقررات وسهولة استيعابها. وتختلف هذه النتيجة مع دراسة الدعاسين (2016)، فقرات المجال على تقدير متوسط. **خامساً: مجال الأنشطة المصاحبة:**

جدول رقم (14)

يوضح المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لاستجابات العينة حول تقييم برنامج القرآن الكريم وعلومه

الطلبة				أعضاء هيئة التدريس						
الرتبة	التقدير	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	رقم الفقرة	الرتبة	التقدير	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	فقرات مجال الأنشطة المصاحبة	رقم الفقرة
1	كبيرة	0.82	3.7 9	53	1	كبيرة	0.87	3.7 8	تنمي لدى الطلبة الوعي العلمي والتربوي.	53
2	كبيرة	1.0 5	3.7 9	47	2	كبيرة	0.76	3.6 5	تسهم في إكساب الطلبة المهارات الثقافية.	49

الطلبة					أعضاء هيئة التدريس					
الرتبة	التقدير	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	رقم الفقرة	الرتبة	التقدير	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	فقرات مجال الأنشطة المصاحبة	رقم الفقرة
3	كبيرة	.97	3.7 3	49	3	كبيرة	1.0 3	3.5 9	تعمل على تحقيق عملية التعاون بين الطلبة.	47
4	كبيرة	.83	3.7 2	48	4	كبيرة	.85	3.5 8	تعمل على إكساب الطلبة المهارات العملية.	52
5	كبيرة	.81	3.5 2	52	5	كبيرة	.91	3.5 8	تساعد في إكساب الطلبة المهارات البحثية.	48
6	كبيرة	.96	3.4 8	50	6	كبيرة	.94	3.4 0	تمت بمشكلات البيئة المحلية.	51
7	كبيرة	.98	3.4	51	7	متوسط	.95	3.2	تكسب	50

الطلبة				أعضاء هيئة التدريس						
الرتبة	التقدير	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	رقم الفقرة	الرتبة	التقدير	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	فقرات مجال الأنشطة المصاحبة	رقم الفقرة
			0			ة		4	الطلبة المهارات التقنية.	
كبيرة		.67	3.6 3		كبيرة		.69	3.5 5	الإجمالي الأنشطة المصاحبة	

من خلال الجدول رقم (14) المتعلق باستجابات عينة الدراسة حول درجة تقييم برنامج القرآن الكريم وعلومه بالكلية العليا للقرآن الكريم، تشير النتائج إلى أن الفقرة رقم (53) والتي مضمونها " تنمي لدى الطلبة الوعي العلمي والتربوي. " كانت في المرتبة الأولى بمتوسط حسابي بلغ (3.78، 3.79) وانحراف معياري بلغ (.87، .82) وكانت درجة التقييم كبيرة، أما المرتبة الأخيرة فقد كانت فقرتي رقم (51، 50) التي تنصُّ على " تكسب الطلبة المهارات التقنية. " تهتم بمشكلات البيئة المحلية. " بمتوسط حسابي بلغ (3.24، 3.40) وانحراف معياري بلغ (.95 - .98). وكانت درجة التقييم متوسطة بالنسبة لهيئة التدريس كبيرة بالنسبة للطلبة. ويعزو الباحثان هذه النتيجة إلى إدراك الجميع بأن الأنشطة تنمي وتزيد الوعي التربوي وتحقق الأهداف التربوية بفاعلية. ويرى الطلبة ضرورة اهتمام الأنشطة بالمشكلات لملاستهم الواقع، في حين يرى أعضاء هيئة التدريس أن تتضمن الأنشطة المهارات التقنية لكون الوقت الحالي يتطلب التقنية الحديثة وإدراجها ضمن الأنشطة المصاحبة. وتختلف هذه النتيجة مع دراسة الدعاسين (2016)، ودراسة الشعلي، والسالمي، والمنصوري (2020) التي أظهرت نتائجها حصول فقرات الأنشطة بشكل عام، على تقدير متوسط.

خامساً: مجال التقييم:

جدول رقم (15)

يوضح المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لاستجابات العينة حول تقييم برنامج القرآن الكريم وعلومه

الطلبة					أعضاء هيئة التدريس					
الرتبة	التقدير	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	رقم الفقرة	الرتبة	التقدير	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	فقرات مجال التقييم	رقم الفقرة
1	كبيرة	.95	3.71	55	1	كبيرة	.78	3.92	يحقق أهداف البرنامج.	54
2	كبيرة	.98	3.69	57	2	كبيرة	.81	3.79	يُحسن من أساليب تدريس الهيئة التعليمية.	58
3	كبيرة	.96	3.63	61	3	كبيرة	.85	3.74	يحدد مواضع القوة والضعف في البرنامج.	60
4	كبيرة	.81	3.55	63	4	كبيرة	.81	3.67	يُحسن النشاط التربوي	59

الطلبة					أعضاء هيئة التدريس					
الرتبة	التقدير	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	رقم الفقرة	الرتبة	التقدير	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	فقرات مجال التقييم	رقم الفقرة
									المصاحب للبرنامج.	
5	كبيرة	.88	3.55	59	5	كبيرة	.77	3.65	يكون شاملاً لجميع الأهداف المعنية.	56
6	كبيرة	.89	3.54	62	6	كبيرة	.84	3.62	يعطي معلومات عن مدى نجاح عمليات التقييم ذاتها	62
7	كبيرة	.91	3.54	56	7	كبيرة	.78	3.60	يعمل على تحسين البرنامج.	57
8	كبيرة	.93	3.54	60	8	كبيرة	.87	3.59	يحدد المعلومات التي تسهم في حل المشكلات السلوكية والتعليمية	61

الطلبة					أعضاء هيئة التدريس					
الرتبة	التقدير	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	رقم الفقرة	الرتبة	التقدير	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	فقرات مجال التقييم	رقم الفقرة
									عند الطلبة.	
9	كبيرة	.81	3.54	58	9	كبيرة	1.02	3.57	يستخدم أساليب متنوعة في التقييم (الملاحظة، المقابلة، الشخصية، الاختبارات الموضوعية ، الاختبارات الشفوية ، اختبارات المقال ، آراء المعلمين).	63
10	كبيرة	.87	3.49	54	10	كبيرة	.81	3.57	يكون مستمرًا للبرنامج منذ تخطيطه إلى	55

الطلبة					أعضاء هيئة التدريس					
الرتبة	التقدير	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	رقم الفقرة	الرتبة	التقدير	الانحراف المعياري	المتوسط الحسابي	فقرات مجال التقييم	رقم الفقرة
									نهايته.	
كبيرة		.64	3.81		كبيرة		.65	3.67	الإجمالي لمجال التقييم	

من خلال الجدول رقم (15) المتعلق باستجابات عينة الدراسة حول درجة تقييم برنامج القرآن الكريم وعلومه بالكلية العليا للقرآن الكريم، بالنسبة لهيئة التدريس تشير النتائج إلى أن الفقرة رقم (54) والتي مضمونها أن "يحق أهداف البرنامج." كانت في المرتبة الأولى بمتوسط حسابي بلغ (3.92) وانحراف معياري بلغ (.78). وكانت درجة التقييم كبيرة، أما المرتبة الأخيرة فقد كانت للفقرة رقم (55) التي تنص على "يكون مستمرًا للبرنامج منذ تخطيطه إلى نهايته." بمتوسط حسابي بلغ (3.57) وانحراف معياري بلغ (.81). وكانت درجة التقييم كبيرة ويعزو الباحثان هذه النتيجة إلى كون عملية التقييم تتم بين أعضاء هيئة التدريس بشفافية، ومعرفتهم باللوائح المنظمة لعملية التقييم لتحقيق أهداف البرنامج وتصحيح مساره. ويرون حاجة البرنامج للتقييم المستمر خلال كل المراحل.

ومن خلال الجدول رقم (15) وبالنسبة لعينة الطلبة فتشير النتائج إلى أن الفقرة رقم (55) والتي مضمونها أن "يكون مستمرًا للبرنامج منذ تخطيطه إلى نهايته." كانت في المرتبة الأولى بمتوسط حسابي بلغ (3.75) وانحراف معياري بلغ (.71). وكانت درجة التقييم كبيرة، أما المرتبة الأخيرة فقد كانت للفقرة رقم (54) والتي مضمونها أن "يحق أهداف البرنامج." بمتوسط حسابي بلغ (3.49) وانحراف معياري بلغ (.87). وكانت درجة التقييم كبيرة ويرى الباحثان بأن هذه النتيجة وإن كانت مغايرة عن رأي هيئة التدريس، فإن الطلبة قد شعروا بضرورة التقييم للبرنامج، إلى جانب أنهم يطمحون أن يحقق التقييم أهداف البرنامج في كل مراحله. وتختلف هذه النتيجة مع دراسة الشعيلي، والسالمي، والمنصوري (2020) ودراسة

موسى، (2021) التي أظهرت نتائجها حصول فقرات مجال أساليب التقويم تحققت بدرجة متوسطة. وحصول دراسة الحمدي، وسلمة وباجبير (2022) في فقرات مجال تقويم الطلبة بدرجة متوسطة.

نتائج السؤال الثاني والذي نصه:

هل توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى داله ($\alpha = 0.05$) بين متوسطات تقديرات أعضاء هيئة التدريس في الكلية العليا للقرآن الكريم حول برنامج القرآن الكريم وعلومه تعزى لمتغيرات (النوع، الخبرة، الفرع)؟

أولاً: متغير النوع:

للإجابة عن هذه السؤال استخرج الباحثان المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لاستجابات عينة الدراسة، واختبار (مان وتني) لمعرفة دلالة الفروق الإحصائية التي أظهرتها الدراسة تعزى لمتغير النوع (ذكور، إناث)، وكانت النتائج كالاتي:

جدول (16)

نتائج اختبار (مان وتني) لاختبار الفروق بين متوسطات إجابات عينة الدراسة في جميع المجالات وفق

متغير النوع

مان وتني			درجة الحرية	الانحراف المعياري	المتوسط	العدد	الجنس	المجال
معنوية الدلالة	مستوى الدلالة	قيمة						
غير دالة	.38	.89	96	.47	3.89	62	ذكور	الأهداف
				.57	3.79	36	إناث	
غير دالة	.28	1.09	96	.45	3.74	62	ذكور	المحتوى
				.50	3.63	36	إناث	
غير دالة	.49	-	96	.62	3.61	62	ذكور	طرق التدريس
				.65	3.70	36	إناث	
غير دالة	.68	.42	96	.59	3.85	62	ذكور	والوسائل التعليمية
				.59	3.80	36	إناث	

مان وتني			درجة الحرية	الانحراف المعياري	المتوسط	العدد	الجنس	المجال
معنوية الدلالة	مستوى الدلالة	قيمة						
غير دالة	.60	- .53	96	.72	3.52	62	ذكور	الأنشطة المصاحبة
				.63	3.60	36	إناث	
غير دالة	.79	.27	96	.63	3.69	62	ذكور	التقييم
				.69	3.65	36	إناث	
غير دالة	.84	.20	96	.49	3.71	62	ذكور	الإجمالي
				.51	3.69	36	إناث	

من خلال الجدول (16) يتضح لنا أن نتائج اختبار (مان وتني) بأن مستوى الدلالة (sig) (.84) أكبر من (0.05) مما يدل على عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى دلالة ($\alpha = 0.05$) في متوسطات تقديرات أعضاء هيئة التدريس في الكلية العليا للقرآن الكريم حول برنامج القرآن الكريم وعلومه في المحاور السابقة تعزى لمتغير النوع ذكور، إناث)، ويفسر الباحثان هذه النتيجة التي تم التوصل إليها في هذه الدراسة أن كلا الجنسين قد خضعوا للبرنامج نفسه معاً في وقت واحد، كما أنّ بعض الفروع يكون الأستاذ هو نفسه لكلا الجنسين، ولبي البرنامج احتياجهم بدرجة واحدة. لذا كان بمنظورهم واحد لتقييمهم للبرنامج.

ثانياً: متغير الخبرة:

هل توجد فروق ذات دلالة حول برنامج القرآن الكريم وعلومه عند مستوى (0.05) في المحاور السابقة تعزى لمتغير الخبرة، (من 1-5 سنوات) (من 6-10 سنوات) (أكثر من 10 سنوات)، وللإجابة عن السؤال تم استخدام اختبار التباين الأحادي (One Way ANOVA) لمعرفة دلالة الفروق الإحصائية التي أظهرتها الدراسة تعزى لمتغير الخبرة وكانت النتائج كالآتي:

جدول (17)

يبين نتائج اختبار تحليل التباين الأحادي لاختبار الفروق بين متوسطات إجابات عينة الدراسة وفق متغير سنوات الخبرة

(f)			عدد الدراسات	متوسط الدراسات	الانحراف المعيارى	التباين	المتغير
معنوية الدلالة	مستوى الدلالة Sig	قيمة f المحسوبة					
غير دالة	.157	1.890	2	.479	.957	بين المجموعات	الأهداف
			95	.253	24.065	داخل المجموعات	
			97		25.022	المجموع	
غير دالة	.23	1.49	2	.329	.659	بين المجموعات	المحتوى
			95	.221	21.032	داخل المجموعات	
			97		21.691	المجموع	
غير دالة	.46	.78	2	.314	.628	بين المجموعات	طرق التدريس
			95	.400	37.974	داخل المجموعات	
			97		38.602	المجموع	
غير دالة	.38	.98	2	.338	.675	بين المجموعات	والوسائل التعليمية
			95	.343	32.559	داخل المجموعات	
			97		33.235	المجموع	
غير دالة	.61	.49	2	.236	.473	بين المجموعات	الأنشطة المصاحبة
			95	.480	45.569	داخل المجموعات	
			97		46.042	المجموع	
غير دالة	.47	.75	2	.319	.639	بين المجموعات	التقييم
			95	.425	40.412	داخل المجموعات	
			97		41.051	المجموع	
غير دالة	.36	1.03	2	.255	.510	بين المجموعات	الإجمالي

(f)		درجة الحرية	متوسط التباين	مجموع المربعات	التباين	المحور
معنوية الدلالة	مستوى الدلالة Sig					
دالة		95	.248	23.586	داخل المجموعات	
		97		24.096	المجموع	

من خلال الجدول (17) يتضح لنا أن نتائج اختبار التباين الأحادي (One Way ANOVA) بأن مستوى الدلالة (sig) (.36) أكبر من (0,05) مما يدل على عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى دلالة ($\alpha = 0.05$) في متوسطات تقديرات أعضاء هيئة التدريس في الكلية العليا للقرآن الكريم حول برنامج القرآن الكريم وعلومه في المحاور السابقة تعزى لمتغير الخبرة، (من 1-5 سنوات) (من 6-10 سنوات) (أكثر من 10 سنوات)، ويفسر الباحثان هذه النتيجة التي تم التوصل إليها في هذه الدراسة لكون الخبرة العلمية لجميع أعضاء هيئة التدريس متقاربة. وتتفق هذه النتيجة مع دراسة الحمدي، وسلمة وباجبير (2022)، التي أظهرت نتائجها عدم وجود فروق ذات دلالة إحصائية تعزى لمتغير الخبرة.

ثالثاً: متغير الفرع:

هل توجد فروق ذات دلالة حول برنامج القرآن الكريم وعلومه عند مستوى (0.05) $\alpha =$ في المحاور السابقة تعزى لمتغير الفرع، (سيئون، المكلا، عدن، شبوة)، وللإجابة عن السؤال تم استخدام اختبار التباين الأحادي (One Way ANOVA) لمعرفة دلالة الفروق الإحصائية التي أظهرتها الدراسة تعزى لمتغير الفرع وكانت النتائج كالتالي:

جدول (18)

يبين نتائج اختبار تحليل التباين الأحادي لاختبار الفروق بين متوسطات إجابات عينة

الدراسة وفق متغير الفرع

(f)			درجة الحرية	متوسط المربعات	مجموع المربعات	التباين	المحور
معنوية الدلالة	مستوى الدلالة	قيمة f					
غير دالة	.07	2.77	3	.678	2.034	بين المجموعات	الأهداف
			94	.245	22.989	داخـل المجموعات	
			97		25.022	المجموع	
دالة	.013	3.76	3	.775	2.326	بين المجموعات	المحتوى
			94	.206	19.365	داخـل المجموعات	
			97		21.691	المجموع	
دالة	.002	5.51	3	1.923	5.770	بين المجموعات	طرق التدريس
			94	.349	32.832	داخـل المجموعات	
			97		38.602	المجموع	
غير دالة	.69	.49	3	.171	.512	بين المجموعات	والوسائل التعليمية
			94	.348	32.722	داخـل المجموعات	
			97		33.235	المجموع	
غير	.20	1.5	3	.729	2.186	بين المجموعات	الآه

(f)			درجة الحرية	متوسط المربعات	مجموع المربعات	التباين	المحور
معنوية الدلالة	الدلالة مستوى	قيمة f					
دالة		6	94	.467	43.855	داخل المجموعات	
			97		46.042	المجموع	
غير دالة	.44	.90	3	.384	1.152	بين المجموعات	التقييم
			94	.424	39.899	داخل المجموعات	
			97		41.051	المجموع	
غير دالة	.09	2.8 3	3	.665	1.994	بين المجموعات	الإجم الي
			94	.235	22.102	داخل المجموعات	
			97		24.096	المجموع	

توضح بيانات الجدول (18) إلى أنه لا توجد فروق دالة إحصائية بين تقديرات أعضاء هيئة التدريس حول تقييم برنامج القرآن الكريم وعلومه، عند مستوى الدلالة ($\alpha=0.05$) بحسب متغير الفرع في جميع المجالات والكل حيث مستوى الدلالة للاستبانة ككل (.09) هو أكبر من ($\alpha=0.05$) إلا في مجالي (المحتوى - وطرق التدريس) فتوجد فروق ذات دلالة إحصائية. ولمعرفة اتجاه الفروق في مجالي (المحتوى — وطرق التدريس) تم استخدام معيار شيفيه لدلالة الفروق وكانت النتائج كالتالي:

جدول (19)

بين معيار شيفيه لمجالي (المحتوى - وطرق التدريس) بحسب متغير الفرع.

المجال	المتغير	العدد	المتوسط الحسابي	المتغيرات	العدد	المتوسط الحسابي	الفروق في المتوسطات	مستوى الدلالة Sig	المعنوية
المحتوى	سيئون	24	3.93	شبوّة	18	3.50	.43*	.03	دالة
				المكلا	37	3.73	.20	.40	غير دالة
				عدن	19	3.57	.36	.10	غير دالة
طرق التدريس	سيئون	24	3.96	شبوّة	18	3.36	.60*	.02	دالة
				المكلا	37	3.73	.23	.51	غير دالة
				عدن	19	3.35	.61*	.01	دالة

تشير بيانات الجدول (19) أن الفروق الدالة إحصائياً بين هيئة التدريس حول تقييم برنامج القرآن الكريم وعلومه عند مستوى الدلالة ($\alpha=0.05$) بحسب متغير الفرع (سيئون، المكلا، عدن، شبوة)، في المجالات (المحتوى - وطرق التدريس). كانت لصالح فرع سيئون مقارنة بفرع شبوة في مجال (المحتوى) حيث أن المتوسط الحسابي للمركز الرئيس سيئون (3.93) أكبر من المتوسط الحسابي لفرع شبوة (3.50) ولا توجد فروق بين باقي الفروع مقارنة مع بعضها بعضاً. ويفسر الباحثان ذلك لكون المركز الرئيس سيئون توفرت لديه أدبيات المحتوى بشكل منتظم إضافة للسبق في التأسيس. كما توجد فروق بين فرعي عدن وشبوّة مقارنة في مجال (طرائق التدريس) ولصالح المركز الرئيس سيئون حيث أن المتوسط الحسابي للمركز الرئيس سيئون (3.96) أكبر من المتوسطات الحسابية (3.35، 3.36) لكل من فرعي عدن وشبوّة، ويعلل الباحثان ذلك لكون المركز الرئيس نفذ العديد من الدورات

والبرامج التدريبية في طرائق واستراتيجيات التدريس مكنت أعضاء هيئة التدريس من ذلك.

نتائج السؤال الثاني والذي نصه:

هل يوجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى دالة ($\alpha = 0.05$) بين متوسطات تقديرات الطلبة في الكلية العليا للقرآن الكريم حول برنامج القرآن الكريم وعلومه تعزى لمتغيرات (النوع، الفرع)؟

أولاً: متغير النوع:

للإجابة عن هذه السؤال استخرج الباحثان المتوسطات الحسابية والانحرافات المعيارية لاستجابات الطلبة، واختبار (مان وتني) لمعرفة دلالة الفروق الإحصائية التي أظهرتها الدراسة تعزى لمتغير النوع (ذكور، إناث)، وكانت النتائج كالاتي:

جدول (20)

يبين نتائج اختبار (مان وتني) لاختبار الفروق بين متوسطات إجابات عينة الدراسة وفق

متغير النوع

مان وتني		درجة الحرية	الانحراف المعياري	المتوسط	العدد	الجنس	المجال
معنوية الدلالة	مستوى الدلالة						
غير دالة	.60	132	.61	3.91	72	ذكور	الأهداف
			.61	3.86	62	إناث	
غير دالة	.86	132	.49	3.76	72	ذكور	المحتوى
			.57	3.74	62	إناث	
غير دالة	.09	132	.57	3.79	72	ذكور	طرق التدريس
			.69	3.60	62	إناث	
غير دالة	.38	132	.61	3.76	72	ذكور	والوسائل التعليمية
			.97	3.88	62	إناث	
غير دالة	.41	132	.66	3.68	72	ذكور	الأنشطة المصاحبة
			.68	3.58	62	إناث	

مان وتني			درجة الحرية	الانحراف المعياري	المتوسط	العدد	الجنس	المجال
معنوية الدلالة	مستوى الدلالة	قيمة						
غير دالة	.25	1.16	132	.52	3.64	72	ذكور	التقييم
				.75	3.51	62	إناث	
غير دالة	.51	.66	132	.48	3.75	72	ذكور	الإجمالي
				.57	3.69	62	إناث	

تشير بيانات الجدول (20) أنه لا توجد فروق دالة إحصائية بين الطلبة حول تقييم برنامج القرآن الكريم وعلومه عند مستوى الدلالة ($\alpha=0.05$) بحسب متغير الفرع (سيئون، المكلا، عدن، شبوة) في جميع المجالات ويعزو الباحثان هذه النتيجة كون الطلبة ينظرون للبرنامج برؤية واحدة رغم اختلاف الجنس. وتتفق هذه النتيجة مع دراسة الحمدي، وسلمة وباجبير (2022)، والتي أظهرت نتائجها عدم وجود فروق في جميع المجالات لعينة الطلبة وفقاً لمتغير النوع عدا مجال تقويم الطلبة كان لصالح الإناث.

ثانياً: متغير الفرع:

هل توجد فروق ذات دلالة حول برنامج القرآن الكريم وعلومه عند مستوى (0.05) في المحاور السابقة تعزى لمتغير الفرع، (سيئون، المكلا، عدن، شبوة)، وللإجابة عن السؤال تم استخدام اختبار التباين الأحادي (One Way ANOVA) لمعرفة دلالة الفروق الإحصائية التي أظهرتها الدراسة تعزى لمتغير الفرع وكانت النتائج كالآتي:

جدول (21)

يبين نتائج اختبار تحليل التباين الأحادي لاختبار الفروق بين متوسطات إجابات عينة الدراسة وفق متغير الفرع

(f)			درجة الحرية	متوسط المربعات	مجموع المربعات	التباين	المحور
معوية الدلالة	مستوى الدلالة Sig	الحسوبة قيمة f					
غير دالة	.15	1.79	3	.656	1.967	بين المجموعات	الأهداف
			130	.365	47.488	داخل المجموعات	
			133		49.454	المجموع	
غير دالة	.44	.90	3	.250	.751	بين المجموعات	المحتوى
			130	.279	36.227	داخل المجموعات	
			133		36.978	المجموع	
غير دالة	.61	.60	3	.246	.737	بين المجموعات	طرق التدريس
			130	.407	52.916	داخل المجموعات	
			133		53.653	المجموع	
غير دالة	.23	1.45	3	.901	2.703	بين المجموعات	والوسائل التعليمية
			130	.622	80.903	داخل المجموعات	
			133		83.607	المجموع	
غير دالة	.54	.72	3	.328	.985	بين المجموعات	الأنشطة المصاحبة
			130	.455	59.117	داخل المجموعات	

(f)			درجة الحرية	متوسط المربعات	مجموع المربعات	التباين	المحور
معنوية الدلالة	مستوى الدلالة Sig	الحسوبة قيمة f					
			133		60.102	المجموع	
غير دالة	.93	.15	3	.061	.184	بين المجموعات	التقييم
			130	.416	54.104	داخل المجموعات	
			133		54.287	المجموع	
غير دالة	.75	.41	3	.114	.343	بين المجموعات	الإجمالي
			130	.279	36.332	داخل المجموعات	
			133		36.675	المجموع	

تشير بيانات الجدول (21) أنه لا توجد فروق دالة إحصائية بين الطلبة حول تقييم برنامج القرآن الكريم وعلومه عند مستوى الدلالة ($\alpha=0.05$) بحسب متغير الفرع (سيئون، المكلا، عدن، شبوة) في جميع المجالات ويعزو الباحثان هذه النتيجة كون الطلبة في جميع الفروع ينظرون للبرنامج برؤية واحدة لمعايشتهم لواقع البرنامج وتوحد آلياته ولكونه منطلق من رؤية واحدة.

النتائج:

من خلال تحليل البيانات توصلت الدراسة إلى:

1. أن واقع برنامج القرآن الكريم وعلومه بجامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية جاء بدرجة كبيرة في جميع مجالات البرنامج وفي البرنامج ككل وبمتوسط حسابي (3.71) من وجهة نظر أعضاء هيئة التدريس. وجاء بدرجة كبيرة وبمتوسط حسابي (3.73) من وجهة نظر الطلبة.

2. أن فقرة "توجه الطلبة نحو الإسهام الإيجابي في تنمية مجتمعهم" حصلت على المرتبة الأولى وبدرجة كبيرة جداً من وجهة نظر أعضاء هيئة التدريس والطلبة.
3. لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ($\alpha=0.05$) بين متوسطات عينة أعضاء هيئة التدريس في تقييم برنامج القرآن الكريم وعلومه بجامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية تعزى للمتغيرات (النوع، والخبرة).
4. توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ($\alpha=0.05$) بين متوسطات عينة أعضاء هيئة التدريس في تقييم برنامج القرآن الكريم وعلومه بجامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية في مجالي (المحتوى وطرق التدريس) تعزى للمتغير (الفرع) لصالح المركز الرئيس (سيئون).
5. لا توجد فروق ذات دلالة إحصائية عند مستوى الدلالة ($\alpha=0.05$) بين متوسطات عينة الطلبة في تقييم برنامج القرآن الكريم وعلومه بجامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية تعزى للمتغيرات (النوع، والفرع).

التوصيات:

- في ضوء النتائج التي توصلت إليها الدراسة يوصي الباحثان بالتوصيات الآتية:
1. يوصي الأساتذة باستخدام أساليب وطرق حديثة ومتنوعة في التدريس دون الاقتصار على أسلوب واحد هو أسلوب المحاضرة.
 2. يوصي الأساتذة استخدام الوسائل والتقنية المتطورة في عرض المادة العلمية.
 3. يوصي إدارة الجامعة بإعادة النظر في وسائل التقييم المتبعة واستخدام أساليب متنوعة ومتطورة.
 4. يوصي إدارة الجامعة بالنظر في عدد الساعات المقررات الدراسية وتعديلها حسب صعوبة وسهولة المساق الدراسي.

المقترحات

في ضوء النتائج التي توصل إليها الدراسة يقترح الباحثان إجراء الدراسات الآتية:

1. إجراء دراسات مماثلة لتقييم جميع التخصصات في كليات بجامعة القرآن والعلوم الإسلامية.

2. تقويم الأداء التدريسي لعضو هيئة التدريس في كليات بجامعة القرآن والعلوم الإسلامية.

المراجع:

إبراهيم، مجدي عزيز، (2000). موسوعة المناهج التربوية، ط1، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.

أبو صالح، محمد صبحي وآخرون، (1996). القياس والتقويم، ط1، صنعاء: وزارة التربية والتعليم.

جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية - اليمن موقع الجامعة - <https://www.uqs-ye.info/home/UniversityPage>

الحربي، خليل، درندري، إقبال، (2016). تقويم البرامج التعليمية الدولية في المدارس الأهلية السعودية باستخدام نموذج روسي وزملائه للتقويم، مجلة العلوم التربوية، 28(2) ص 289-327.

حمدان، محمد زياد، (1985). تقييم المنهج معالجة شاملة لمفاهيمه وعماله وطرقه، ط1، الأردن: دار التربية الحديثة.

الحمددي، عبد الرحيم، سلمة، علي، باجبير، عبد القادر، (2022) تقويم برنامج الدراسات العليا بجامعة القرآن الكريم من وجهة نظر أعضاء هيئة التدريس وطلابهم، مجلة جامعة القرآن والعلوم الإسلامية، 17 (2) ص 151 - 217.

شحاته، محمد عبد المنعم، والبريري، محمد إسماعيل، (2001). برنامج مقترح لتنمية الإبداع في الرياضيات لدى تلاميذ الصف الخامس الابتدائي وأثره على القدرة الإبداعية العامة والتحصيل، دراسات في المناهج وطرق التدريس، (68)، يناير، مصر.

الشعيلي، سليمان، المنصوري، المبروك الشيباني، السالمي، محسن ناصر، (2020). تقويم الجانب التخصصي في برنامج بكالوريوس التربية الإسلامية من وجهة نظر طلبة التبادل الطلابي بجامعة مرمرة "تركيا"

- مجلة كلية التربية بالمنصورة جامعة المنصورة - كلية التربية، 1، (111)، ص 32 - 54.
- الدعاسين، خالد، (2016). تقييم برنامج بكالوريوس التربية المهنية في كمية الشوبك الجامعية من وجهة نظر الخريجين، مجلة دراسات، العلوم التربوية، 2 (43)، ص-927 909
- عبيد، وليم وآخرون، (2000). تربويات الرياضيات، ط1، القاهرة: مكتبة الانجلو مصرية.
- عزوز، سلوى، (2018). تقييم البرامج في ضوء المعايير والنماذج قراءة تشخيصية في الأدبيات النظرية، المجلة الدولية للدراسات التربوية والنفسية، (1). ص 153. 168.
- الغزو، علي محمد، القرعان، محمود فيصل، (2017). تقييم جودة البرامج الأكاديمية في جامعة اليرموك من وجهة نظر الطلبة.
- عودة، أحمد سليمان، (1993). القياس والتقييم في العملية التدريسية، ط2، أربد: دار الأمل.
- الفايز، فايز، الملحم، عبد اللطيف، التركي، عبد الله، (2020). تقييم البرامج المقدمة في كلية الدراسات التطبيقية وخدمة المجتمع بجامعة الملك فيصل في ضوء أهدافها كما يراها أعضاء هيئة التدريس والطلاب، مجلة العلوم التربوية، (19)، ص، 366 - 317.
- القرشي، عبد الفتاح، (1986). اتجاهات جديدة في أساليب تقييم الطلاب، رسالة الخليج العربي، العدد18، مكتب العربي لدول الخليج، الرياض، ص 3-29.
- كعواش، عبدالعالي، (2007). نموذج تقييم مؤسسات التعليم العالي في الوطن العربي، مجلة اتحاد الجامعات العربية، المغرب، العدد 4 إبريل ص 481- 515.
- الكلية العليا للقرآن الكريم، جامعة القرآن الكريم - اليمن، ملفات توصيف مقررات قسم القرآن وعلومه.
- كوافحة، تيسير مفلح، (2003). القياس والتقييم وأساليب القياس والتشخيص في التربية

الخاصة، الطبعة الأولى، دار المسيرة، عمان.

موسى، انتصار عودة، (2021). تقييم برنامج إعداد مدرسي اللغة العربية الجدد من وجهة نظر المتدربين، مجلة جامعة تكريت للعلوم الإنسانية، جامعة تكريت - كلية التربية للعلوم الإنسانية، 28، (7)، 415 - 337.

منصور والشربيني، عبد المجيد سيد وذكريات أحمد، (1995). التقييم التربوي الأسس والتطبيقات، ط1، دار الأمين، القاهرة.

الهاجري، محمد سعد جدعان، (2020). تقييم برنامج إعداد المعلمين كلية التربية الأساسية من وجهة نظر أعضاء هيئة التدريس مجلة كلية التربية، جامعة الأزهر، 3 (186) ص 243 - 272.

References:

- Abū Ṣāliḥ, Muḥammad Ṣubḥī wa-ākharūn, (1996). *al-qiyās wa-al-taqwīm*, Ṭ1, Ṣan‘ā’ : Wizārat al-Tarbiyah wa-al-ta‘līm.
- Ald‘āsyn, Khālīd, (2016). *Taqwīm Barnāmaj bakālūriyūs al-Tarbiyah al-mihniyah fī kammīyah al-Shawbak al-Jāmi‘iyah min Wajīh naẓar al-Khirrījīn*, *Majallat Dirāsāt*, al-‘Ulūm al-Tarbawīyah, (43) 2, 927-909.
- ‘Awdah, Aḥmad Sulaymān, (1993). *al-qiyās wa-al-taqwīm fī al-‘amalīyah al-tadrīsīyah*, 2, arbd : Dār al-Amal.
- ‘Azzūz, Salwā, (2018). *Taqwīm al-barāmij fī daw’ al-ma‘āyir wa-al-namādhij qirā’ah tashkhīṣīyah fī al-adabīyāt al-naẓarīyah*, *al-Majallah al-Dawlīyah lil-Dirāsāt al-Tarbawīyah wa-al-naḥsīyah*, (1). 153 168.
- Cordray, D., Pion, G., Brandt, C., Molefe, A.& Toby, M, (2013). *The Impact of the Measures of Academic Progress (MAP) Program on Student Reading Achievement. National Center for Education Evaluation and Regional Assistance.*
- David Royse, others,(2011); program evaluation on introduction, USA, Brooks.cole, third editor.
- Edgecombe, N. D, (2011). *Accelerating the academic achievement of students referred to developmental education. Community*

- College Research Center, 1-42.
- al-Fāyiz, Fāyiz, al-Mulḥim, ‘Abd al-Laṭīf, al-Turkī, ‘Abd Allāh, (2020). *Taqwīm al-barāmij al-muqaddimah fī Kullīyat al-Dirāsāt al-taṭbīqīyah wa-Khidmat al-mujtama‘ bi-Jāmi‘at al-Malik Fayṣal fī daw’ ahdāfuhā kamā yarāhā a ‘dā’ Hay’at al-tadrīs wa-al-ṭullāb*, *Majallat al-‘Ulūm al-Tarbawīyah*, (19), 366-317.
- al-Ghazw, ‘Alī Muḥammad, al-Qar‘ān, Maḥmūd Fayṣal, (2017). *Taqyīm Jawdah al-barāmij al-Akādīmīyah fī Jāmi‘at al-Yarmūk min wjhat nazar al-ṭalabah*.
- Ḥamdān, Muḥammad Ziyād, (1985). *Taqyīm al-manhaj Mu‘ālaḥat shāmilah lmfāhymh wa-a ‘māluh wa-ṭuruquhu*, 1, al-Urdun : Dār al-Tarbiyah al-ḥadīthah.
- al-Hājirī, Muḥammad Sa‘d Jad‘ān, (2020). *tqwim Barnāmaj i ‘dād al-Mu‘allimīn Kullīyat al-Tarbiyah al-asāsīyah min wjhat nazar a ‘dā’ Hay’at al-tadrīs Majallat Kullīyat al-Tarbiyah*, *Jāmi‘at al-Azhar*, 3 (186) 243 – 272.
- al-Ḥamadī, ‘Abd al-Raḥīm, Salamah, ‘Alī, Bājubīr, ‘Abd al-Qādir, (2022) *Taqwīm Barnāmaj al-Dirāsāt al-‘Ulyā bi-Jāmi‘at al-Qur‘ān al-Karīm min wjhat nazar a ‘dā’ Hay’at al-tadrīs wṭlābhm*, *Majallat Jāmi‘at al-Qur‘ān wa-al-‘Ulūm al-Islāmīyah*, (2) 17ṣ – 151217.
- al-Ḥarbī, Khalīl, drndry, Iqbāl, (2016). *Taqwīm al-barāmij al-ta‘līmīyah al-Dawlīyah fī al-Madāris al-Ahlīyah al-Sa‘ūdīyah bi-istikhdām namūdhaj Rūsī wzmlā’h lil-taqwīm*, *Majallat al-‘Ulūm al-Tarbawīyah*, 28 (2) 289 327.
- Ibrāhīm, Majdī ‘Azīz, (2000). *Mawsū‘at al-Manāhij al-Tarbawīyah*, 1, al-Qāhirah : Maktabat al-Anjlū al-Miṣrīyah.
- James E.veney – Arnold D. Kaluzny,(2014);*Evaluation and decision making for health services programs*, prentice, Hall, INC., Englewood cliffs, New Jersey.
- Jāmi‘at al-Qur‘ān al-Karīm wa-al-‘Ulūm al-Islāmīyah-al-Yaman Mawqi‘ al-Jāmi‘ah <https://www.uqs-ye.info/home/UniversityPage>.

- al-Kullīyah al-‘Ulyā lil-Qur’ān al-Karīm, *Jāmi‘at al-Qur’ān al-Karīm-al-Yaman*, milaffāt tawṣīf muqarrarāt Qism al-Qur’ān wa-‘Ulūmih.
- Kawāfiḥah, Taysīr Muflīḥ, (2003). *al-qiyās wa-al-taqyīm wa-asālīb al-qiyās wa-al-tashkhīṣ fī al-Tarbiyah al-khāṣṣah*, al-Tab‘ah al-ūlá, Dār al-Masīrah, ‘Ammān.
- Ka‘wāsh, ‘bdāl‘āly, (2007). *namūdhaj Taqyīm Mu’assasāt al-Ta‘līm al-‘Ālī fī al-waṭan al-‘Arabī*, *Majallat Ittiḥād al-jāmi‘āt al-‘Arabīyah*, al-Maghrib, al-‘adad 4 Ibrīl Ṣ 481-515.
- Manṣūr wālshrbnyy, ‘Abd al-Majīd Sayyid wa-dhikrayāt Aḥmad, (1995). *al-Taqwīm al-tarbawī al-Usus wa-al-taṭbīqāt*, T1, Dār al-Amīn, al-Qāhirah.
- Mūsá, Intiṣār ‘Awdah, (2021). *Taqwīm Barnāmaj i‘dād Mudarrisī al-lughah al-‘Arabīyah al-judud min wijhat naẓar almtdrbyn*, *Majallat Jāmi‘at Tikrīt lil-‘Ulūm al-Insānīyah*, *Jāmi‘at Tikrīt-Kullīyat al-Tarbiyah lil-‘Ulūm al-Insānīyah*, 28, (7), 415 337.
- al-Qurashī, ‘Abd al-Fattāḥ, (1986). *Ittiḥāt jadīdah fī Asālīb Taqwīm al-ṭullāb*, *Risālat al-Khalīj al-‘Arabī*, al‘dd18, *Maktab al-‘Arabī li-Duwal al-Khalīj*, al-Riyād, Ṣ 3-29.
- al-Shu‘aylī, Sulaymān, al-Manṣūrī, al-Mabrūk al-Shaybānī, al-Sālimī, Muḥsin Nāṣir, (2020). *Taqwīm al-jānīb altkhṣṣy fī Barnāmaj bakālūriyūs al-Tarbiyah al-Islāmīyah min wijhat naẓar ṭalabat al-tabādul al-Ṭullābī bi-Jāmi‘at mrmrh "Turkiyā" Majallat Kullīyat al-Tarbiyah bi-al-Manṣūrah Jāmi‘at al-Manṣūrah-Kullīyat al-Tarbiyah*, 1, (111), Ṣ 32-54.
- Shiḥātah, Muḥammad ‘Abd al-Mun‘im, wālbryry, Muḥammad Ismā‘il, (2001). *Barnāmaj muqtaraḥ li-Tanmiyat al-ibdā‘ fī al-riyādīyāt ladá talāmīdh al-ṣaff al-khāmis al-ibtidā‘ī wa-atharuhu ‘alá al-qudrah al-ibdā‘īyah al-‘Āmmah wa-al-taḥṣīl*, *Dirāsāt fī al-Manāhij wa-ṭuruq al-tadrīs*, (68), Yanāyir, Miṣr.
- ‘Ubayd, Wilyam wa-ākharūn, (2000). *trbwyāt al-riyādīyāt*, T1, al-Qāhirah : Maktabat al-Anjlū Miṣrīyah.

- Wiliam, D, (2013). Assessment: *The Bridge between Teaching and Learning. Voices from the Middle*, 21(2): 15-20.
- Zakri, A.&Qablan, Y, (2015). Attitudes of Faculty Members at Najran University towards Students' Assessment for Their Teaching Performance. *Journal of Education and Practice*, 6(35):17-24.
- Zein, N, (2010). Service Quality: The Gaps in the Business Administration College, Qatar University.

التمويل الإسلامي الذكي المستدام لتجاوز

تحديات البيئات المضطربة

دراسة حالة اليمن

خلال الفترة (2014-2022)

د. إبراهيم حسن جمال

أستاذ الاقتصاد الإسلامي المساعد

جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية - اليمن

gammal.e@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: جمال، إبراهيم حسن، التمويل الإسلامي الذكي المستدام لتجاوز تحديات البيئات المضطربة دراسة حالة اليمن خلال الفترة (2014-2022)، مجلة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، المجلد: 19، العدد: 2، 2024: 496-548.

تاريخ استلام البحث: 2024/11/12م تاريخ قبوله للنشر: 2024/12/15م

DOI: <https://doi.org/10.61821/v19i2.0178>

الملخص:

تهدف الدراسة إلى تقديم نموذج مقترح للتمويل الذكي المستدام لمعالجة الإشكالات والتحديات التي تواجهها مؤسسات التمويل الإسلامي في ظل البيئات المضطربة التي تعاني من النزاعات والحروب، وذلك عبر استخدام تقنيات البلوك تشين والذكاء الاصطناعي ومراعاة أبعاد الاستدامة. تتطرق الدراسة إلى توجيه دراسة واقع الهندسة المالية في المؤسسات المالية الإسلامية كمدخل لموضوع الدراسة، ثم دراسة أثر البيئات المضطربة على التمويل الإسلامي بعرض الأثر على مؤسسات التمويل الإسلامي في اليمن من خلال دراسة حالة لأحد المصارف الإسلامية اليمنية، وصولاً إلى عرض تفصيل بناء نموذج التمويل الذكي المستدام من الناحية الشرعية والفنية. ولغرض تحقيق أهداف الدراسة تم الجمع بين المنهج الوصفي والمنهج التحليلي، وقد توصلت الدراسة إلى أنّ البيئات المضطربة تؤثر على منظومة التمويل الإسلامي بما يضعف من أدائها واستدامتها، وأنّ الأزمة في اليمن قد أدت إلى تراجع التمويلات والاستثمارات الإسلامية وكادت تنحصر في قطاعات وصيغ معينة أهمها الأدوات المالية الحكومية، كما أثرت بشكل مباشر على التنمية المستدامة والنظام البيئي، كما رأّت الدراسة أن النموذج المقترح للتمويل الإسلامي الذكي المستدام يمكن أن يساهم في تجاوز تحديات البيئات المضطربة من خلال توفير أدوات تمويلية إسلامية ذكية تعتمد على العملات الرقمية المستقرة عبر تمويلات واستثمارات آمنة ومستدامة، وأوصت الدراسة بمزيد من التعاون والتنسيق بين مؤسسات التمويل الإسلامي وتوسيع دراسة النموذج المقترح من النواحي الشرعية والفنية والائتمانية وتعميم نتائج الدراسة على الجهات المعنية.

الكلمات المفتاحية: التمويل الإسلامي، التمويل الذكي، التمويل المستدام، الذكاء الاصطناعي، الاستدامة، اليمن.

Smart and Sustainable Islamic Finance to Overcome Challenges in Turbulent Environments Case study of Yemen during the period (2014-2022)

Dr. Ebrahim Hasan Gamal

Assistant Professor of Islamic Economics at the University of Holy Quran and Islamic Sciences- Yemen

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

Citation: Gamal, Ebrahim Hasan, Smart and Sustainable Islamic Finance to Overcome Challenges in Turbulent Environments Case study of Yemen during the period (2014-2022), Journal of the University of Holy Quran and Islamic Sciences, volume: 19, issue:2, 2024:496-548.

DOI: <https://doi.org/10.61821/v19i2.0178>

Received: 12/11/2024

Accepted: 15/12/2024

Abstract:

The study aims to present a proposed model for sustainable smart financing to address the challenges faced by Islamic financial institutions in turbulent environments characterized by conflicts and wars, utilizing blockchain and artificial intelligence technologies while considering sustainability dimensions. The study focuses on the reorientation of studies regarding the reality of financial engineering in Islamic financial institutions as an introduction to the research subject, examines the impact of turbulent environments on Islamic finance through a case study of one Yemeni Islamic bank, and culminates in a detailed presentation of the sustainable smart financing model from Shariah and technical perspectives. To achieve its objectives, the study combines a descriptive methodology an analytical approach. The findings indicate that turbulent environments negatively affect the Islamic finance system, weakening its performance and sustainability. The crisis in Yemen has caused a significant decline in Islamic financing and investments, which have become concentrated in specific forms, particularly government financial instruments. Moreover, the crisis has directly impacted sustainable

development and the ecological system. The study concludes that the proposed sustainable smart financing model can address the challenges of turbulent environments by introducing innovative Islamic financial tools based on stable digital currencies, enabling secure and sustainable financing and investments. It recommends enhancing collaboration and coordination among Islamic financial institutions, expanding the evaluation of the proposed model from Shariah, technical, and credit perspectives, and disseminating the study's findings to relevant stakeholders.

Keywords: Islamic finance, smart finance, sustainable finance, artificial intelligence, sustainability, Yemen.

المقدمة:

خلال السنوات الماضية عاشت -ولا تزال- مناطق التمويل الإسلامي الرئيسة وحدودها جملة من المتغيرات والتقلبات والنزاعات والاضطرابات الجيوسياسية والكوارث الطبيعية، والتي أثرت بشكل كبير على استقرار الأنظمة الاقتصادية والمالية والمصرفية، ومنها قطاع التمويل الإسلامي المبني في نظرياته على مبدأ المشاركة والاستثمار الحقيقي، مما يجعله أكثر تأثرًا بذلك الواقع الذي يهدد استقرار الأنظمة المالية وتنحسر معه الاستثمارات وتفيد فيه حركة الأموال، يضاف لذلك الآثار المجتمعية والبيئية التي شهدت معها هذه البلدان تراجعاً عالية في معدلات التنمية.

هذه الظروف تجعل مؤسسات التمويل الإسلامي أمام تحديات صعبة تنصب فيها جهود هذه المؤسسات في التفكير الدائم لضمان استمراريتها فضلاً عن تحقيق الأرباح، وتأتي مؤسسات التمويل الإسلامي في اليمن كنموذج حي لما تعانيه هذه المؤسسات في ظل البيئات المضطربة، حيث أثرت النزاعات والكوارث التي تشهدها اليمن على النظام الاقتصادي والمالي بشكل مباشر فلا تزال مؤسسات التمويل الإسلامي تعاني من تقلبات أسعار الصرف، وارتفاع معدلات التضخم، والبيئة الاستثمارية غير الآمنة وغيرها من التحديات مما يحد من قدرة هذه المؤسسات على تقديم الخدمات التمويلية بصورة فاعلة.

هذه التحديات تجعل الجهود تتجه نحو ضرورة تفعيل الهندسة المالية الإسلامية للخروج

من هذه الأزمات، بالاعتماد على الخصائص التي يتمتع بها التمويل الإسلامي، والتي تجمع بين الثبات والمرونة، مما يجعله قادرًا على التكيف مع تقلبات البيئات والصمود في ظل المتغيرات، ومن هنا تأتي هذه الدراسة إسهامًا في هذا الباب بتقديم نموذج التمويل الإسلامي الذكي المستدام لتجاوز تحديات البيئات المضطربة الذي يجمع بين استغلال أدوات التكنولوجيا المالية الذكية في تحليل البيانات الضخمة والاستفادة من تقنيات سلاسل الكتل (البلوك تشين) والعملة الرقمية المستقرة لتعزيز الشمول المالي وزيادة فرص الوصول للفئات الأكثر تضررًا، وتحقيق الشفافية والأمان في المعاملات المالية وتوفير بيئة تمويلية أكثر استقرارًا وعدالة، هذا من جانب، ومن جانب آخر مراعاة الأبعاد المقاصدية والبيئية لتحقيق التنمية المستدامة.

مشكلة وأسئلة الدراسة:

لقد أثرت التغيرات والأحداث الأخيرة التي شهدتها بيئات التمويل الإسلامي، ومنها البيئة اليمنية، على مؤسسات ومنتجات التمويل الإسلامي مما أدى إلى ضعف أدائها وتهديد قدرتها على الصمود والاستمرار، وقد ضاعف من هذا الأمر الجمود الذي أصاب مؤسسات التمويل الإسلامي بشكل عام في جانب الابتكار المالي وتنوع المنتجات وضعف استخدام الهندسة المالية لتجنب الأخطار وتحقيق الفاعلية، ومن هنا جاءت هذه الدراسة للإجابة عن السؤال الرئيس الآتي:

كيف يمكن استخدام الهندسة المالية وتقنيات الذكاء الاصطناعي في التمويل الإسلامي لتجاوز تحديات البيئات المضطربة؟
ويتفرع عن هذا السؤال جملة من الأسئلة الفرعية كما يأتي:

- كيف يمكن توجيه دراسة واقع الهندسة المالية الإسلامية، لوضع صورة أقرب للموضوعية؟
- ما طبيعة التحديات التي يواجهها التمويل الإسلامي في ظل البيئات المضطربة؟ وما أثر النزاعات والاضطرابات في اليمن على مؤسسات التمويل الإسلامي؟

- ما المقصود بالتمويل الإسلامي الذكي المستدام؟
- كيف يمكن بناء نموذج التمويل الإسلامي الذكي المستدام من الناحية الشرعية والفنية؟

أهداف الدراسة:

تهدف الدراسة إلى ما يأتي:

- تقديم موجّهات لدراسة واقع الهندسة المالية الإسلامية في مؤسسات التمويل الإسلامي.
- دراسة أثر البيئات المضطربة على التمويل الإسلامي بعرض الأثر على مؤسسات التمويل الإسلامي في اليمن.
- بيان مفهوم التمويل الإسلامي الذكي المستدام.
- تفصيل الهيكل المقترح لنموذج التمويل الإسلامي الذكي المستدام.

أهمية الدراسة:

تتضح أهمية الدراسة من خلال ما تناقشه من رؤى نظرية في مجال الهندسة والتكنولوجيا المالية الإسلامية والتطرق للبيئة اليمنية مما يؤمل منه أن يسهم في إثراء مجال البحث العلمي في قطاع التمويل الإسلامي بشكل عام والتمويل الإسلامي في اليمن بشكل خاص. كما تبرز أهمية الدراسة من خلال وضع الحلول لمعالجة الإشكالات القائمة والمؤثرة على الصناعة المالية الإسلامية في البلدان التي تعاني من اضطرابات اقتصادية، بما يسهم من رفع كفاءة المؤسسات المالية الإسلامية واستمراريتها في هذه البلدان ومنها اليمن وبما يعود نفعه على القطاع المالي والاقتصادي والمجتمع.

مجتمع وعينة الدراسة:

لغرض مقارنة واقع الدراسة تم اختيار الجمهورية اليمنية كمجتمع للدراسة خلال الفترة (2014-2022) كونها ضمن البلدان التي عاشت - ولا تزال آثار- النزاعات والاضطرابات، كما تم اختيار بنك التضامن كعينة لدراسة الآثار على التمويل الإسلامي

باعتباره أكبر بنك إسلامي في اليمن، وقد تم التركيز على هذا المجتمع كنموذج لتطبيق مقترح الدراسة من خلال الاسترشاد بالإحصائيات.

منهجية الدراسة:

استخدمت الدراسة المنهج الوصفي في وصف الظاهرة البحثية والوقوف على تفاصيلها وعرض مفاهيم وجزيئات الدراسة، كما استخدمت المنهج التحليلي في دراسة أبعاد وتأثيرات متغيرات الدراسة على مجتمع وعينة الدراسة وذلك عند مناقشة آثار البيئات المضطربة على التمويل الإسلامي.

هيكل الدراسة:

تتكون خطة الدراسة من ثلاثة أقسام رئيسة تقع بين المقدمة والخاتمة، يتحدث الأول عن موجّهات دراسة واقع الهندسة المالية الإسلامية، والثاني عن تحديات التمويل الإسلامي في البيئات المضطربة (دراسة حالة اليمن)، والثالث عن مفهوم التمويل الإسلامي الذكي المستدام وآلية بنائه. ويتفرع عن هذه الأقسام الرئيسة تقسيمات فرعية تقتضيها طبيعة هذه الدراسة وتفصيلاتها.

الدراسات السابقة:

– دراسة (Khan and Tabet, 2024)

تقدم الدراسة مسار الاستدامة لتصميم التمويل الإسلامي مع التركيز بشكل أساس على رأس المال الطبيعي، حيث يعرض القسم الأول من هذه الدراسة مفهوم رأس المال الطبيعي في أدبيات التمويل الإسلامي وحدد الأزمة المثيرة للقلق في إدارة الاستدامة فيما يتعلق بالتدهور السريع لرأس المال الطبيعي، وما يترتب على ذلك من عواقب خطيرة على الأجيال القادمة. ثم تناول القسم الثاني العلاقة بين هذا الموضوع واقتصادات دول مجلس التعاون الخليجي، مشيراً إلى أن هذه الدول التي حققت مستويات عالية من مؤشر التنمية البشرية تحتاج إلى التركيز على الحفاظ على تلك المستويات، مع تقليص بصمتها البيئية مما يتطلب تحولاً اقتصادياً أخضر وتنويعاً للاقتصاد يقضي بالبعد عن الاعتماد على الموارد القابلة

للفناد والتوجه نحو الطاقة المتجددة وتعزيز رأس المال الطبيعي. ويعرض القسم الثالث الإمكانيات الكبيرة للاقتصاد والتمويل الإسلامي في دعم التحول نحو الاقتصاد الأخضر في دول مجلس التعاون الخليجي، كما ناقش في إطار مقاصد الشريعة مفهوم التنمية المتجددة كهدف مثالي، وأوضح آفاق الاقتصاد والتمويل الإسلامي في تحقيق هذا الهدف. وأشار القسم الرابع إلى الحاجة لترجمة القيم والتطلعات الاقتصادية والتمويلية الإسلامية إلى مسارات استدامة واضحة، وناقش مستويات الاستدامة في العقود، والمؤسسات، والأنظمة، وتوصلت الدراسة إلى أن الاقتصاد الإسلامي يقدم بشكل أساس مسارًا مستدامًا قائمًا على مقاصد الشريعة، ويجب أن يتبنى كل عقد من عقود التمويل الإسلامي هذه المسارات، كما يجب على جميع المؤسسات دعم مسار الاستدامة المشترك، وتوصي الدراسة بالتركيز على رأس المال الطبيعي، وأنه يمكن أن يكون مسار الاستدامة أساسًا لتقييم تصميم العقود المالية الإسلامية.

— دراسة (Sallahuddin & Ghani, 2023)

تناقش الدراسة استخدام نظام العقود الذكية في أحد أدوات التمويل الإسلامي وهو بيع التورق، وتدرس تركيب التورق والعقد الذكي لجعله مفهومًا جديدًا، كما تطرقت الدراسة إلى بيان آراء الفقهاء المتقدمين والمعاصرين لاستجلاء حكم تطبيق العقود الذكية مع بيع التورق، كما تناقش الدراسة كيفية تنفيذ التورق الذكي كأحد المنتجات المتوافقة مع الشريعة الإسلامية في مجال الصيرفة الإسلامية، وتوصلت الدراسة إلى أن هيكل التورق الذكي المقترح يلغي دور الوسيط أو السمسار حيث يمكن للمتعاملين والمصارف التعامل مباشرة مع الموردين من خلال سوق السلع الإلكترونية. وبهذه الطريقة، يمكن إجراء المعاملات بشكل أكثر أمانًا وفعالية من حيث التكلفة، كما أن المقترح يتم من خلاله تجاوز الإشكالات الشرعية المتمثلة في الوكالتين التين يقوم بهما المصرف، وأوصت الدراسة بمنتج التورق الذكي المقترح كأحد البدائل والمنتجات المبتكرة في مجال الخدمات المصرفية الإسلامية.

— دراسة (Guo and Polak, 2023)

تهدف هذه الدراسة لاستكشاف الآثار المترتبة للتمويل الذكي على إدارة التغيير وتقديم

رؤى حول كيفية تمكن المنظمات من إدارة التغيير بشكل فعال لتحقيق النتائج المرجوة. وذلك باستخدام شركة بينج آن للتأمين الصينية المحدودة كحالة تطبيقية في الدراسة، كونها شركة تأمين رائدة في الصين نجحت في تنفيذ استراتيجيات التمويل الذكي وإدارة التغيير. تبدأ الدراسة بمراجعة الأدبيات التي تقدم نظرة عامة على مفهوم التمويل الذكي وأهمية إدارة التغيير في سياق التمويل الذكي والنماذج والأطر الخاصة بالتمويل الذكي وأساليب إدارة التغيير. ثم تقدم الدراسة تحليلاً لحالة بينج آن، بما في ذلك الإحصاءات الوصفية والإحصاءات الاستدلالية وتحليل الانحدار والنتائج النوعية. وتختتم الورقة بالآثار المترتبة على الممارسة النظرية ومساهمات الدراسة والتوصيات للبحوث المستقبلية.

وقد سلطت الدراسة الضوء على الفوائد المحتملة للتمويل الذكي وإدارة التغيير، مثل زيادة الكفاءة وخفض التكاليف وتحسين تجربة العملاء، كما حددت التحديات المرتبطة بتنفيذ هذه التقنيات، مثل خصوصية البيانات والتحيز الخوارزمي والمخاوف الأخلاقية. وقد اقترحت الدراسة العديد من النتائج للتمويل الذكي وإدارة التغيير، بما في ذلك تحسين عملية اتخاذ القرار وزيادة المرونة وتعزيز مشاركة العملاء. ولتحقيق هذه النتائج، حددت الدراسة العديد من الأساليب والأطر، مثل حوكمة الذكاء الاصطناعي ونماذج إدارة التغيير والأتمتة الذكية، وأوصت بأهمية أن تتبنى المؤسسات المالية نماذج إدارة التغيير لتسهيل دمج تقنيات التمويل الذكي في عملياتها، كما توصي بمزيد من البحث للتحقق في تأثير التمويل الذكي وتقنيات إدارة التغيير على الصناعة المالية ومن ذلك تأثيرها على العمالة وعدم المساواة في الدخل.

— دراسة (بوزيد وسارة، 2022)

هدفت الدراسة إلى التعرف على تطبيقات العقود الذكية من خلال تقنية سلاسل الكتل (البلوك تشين) في الصناعة المالية الإسلامية وذلك من خلال منتج الصكوك الذكية، وذلك مع دراسة حالة منتج الصكوك الذكية الصادرة عن منصة بلوسوم فاينانس (Blossom Finance) في إندونيسيا، وقد توصلت الدراسة إلى أن التمويل الإسلامي قد

وأكب التطورات التكنولوجية من خلال الاستفادة من المزايا التي توفرها العقود الذكية وتقنية سلاسل الكتل، خاصة ما يتعلق باللامركزية وتحقيق الشفافية والكفاءة وتخفيض التكلفة والسرعة في التنفيذ، كما توصلت الدراسة إلى أن الصكوك الذكية الصادرة عن BMT في Bina Ummah في إندونيسيا من خلال منصة بلوسوم فاينانس تعتبر أول تجربة للصكوك الذكية، والغرض منها إزالة العوائق التي تحول دون دخول أسواق رأس المال الإسلامية، ولها دور كبير في توفير التمويل اللازم للمشروعات الصغيرة ذات البعد الاجتماعي في إندونيسيا، وتقتصر الدراسة تكوين أطر بشرية تجمع بين الجوانب المالية والقانونية والتكنولوجية، ومواكبة المؤسسات المالية الإسلامية للتطورات التكنولوجية.

— دراسة (قنديل، 2022)

هدفت الدراسة إلى إثبات قدرة التمويل الإسلامي على مواجهة الاضطرابات الاقتصادية ومعالجة آثارها، وقد تطرقت الدراسة إلى الخصائص والمميزات للتمويل الإسلامي التي تجعله قادرًا على مواجهة آثار الاضطرابات الاقتصادية العالمية، والمساهمة في طرح العديد من الأفكار والبرامج الاقتصادية المعالجة لما ينتج عن الاضطرابات. وقد استخدمت الدراسة المنهج الاستقرائي التحليلي الاستنباطي المقارن، وتوصلت إلى العديد من النتائج من أهمها: ضرورة الربط بين التمويل الإسلامي وتنمية الاستثمار والمجتمع، وإبراز ما للتمويل الإسلامي من قيم يُمكن الارتكاز عليها في معالجة آثار الاضطرابات الاقتصادية على التنمية المستدامة. كما أوصت الدراسة بضرورة دخول البنوك الإسلامية الكبرى في اتفاقيات تعاون مشترك مع البنوك الإسلامية في الدول التي تخضع للاحتلال أو الحصار لمساعدتها في مواجهة الاضطرابات، وذلك تفصي لأهداف التمويل الإسلامي عالميًا، وحماية للتنمية المستدامة في كل المجتمعات.

— دراسة (Gazali & et al., 2020)

تناولت الدراسة تطبيق الذكاء الاصطناعي في الاستثمارات الإسلامية، حيث أشارت

إلى دور التكنولوجيا في مساعدة المستثمرين على تحليل أسهمهم من حيث مستويات الأسعار والاستقرار الحالي لكل سهم وتوقعات الأسعار المستقبلية بناءً على الأسعار الحالية وبيانات الأسهم. كما ناقشت الدراسة المفاهيم الأساسية حول تطبيق الذكاء الاصطناعي في الاستثمار الإسلامي من خلال التنقيب في النصوص والتداول الخوارزمي واختيار الأسهم والروبوت في الاستثمار، والتي تشمل مستشاري الروبوتات العاملة في نظام الاستثمار الإسلامي.

وتوصلت الدراسة إلى أن الذكاء الاصطناعي له تأثير إيجابي على المستهلكين في اتخاذ قرارات ذكية في الاستثمار في الأسهم المتوافقة مع الشريعة الإسلامية، كما أشارت إلى الدور المهم الذي يؤديه الروبوت في مجال الاستثمار الإسلامي، بسبب سهولة استخدام المستشارين الماليين للروبوتات، والرسوم المنخفضة لإدارة الاستثمار الإسلامي الاحترافي، كما يُعتقد أن الاستثمار الآلي يمكن أن يساعد المستثمرين على تخفيف المخاطر في الاستثمار، كما يمكن للمستشارين الماليين الروبوتات المساعدة في اتخاذ قرار أفضل في الاستثمار المتوافق مع الشريعة الإسلامية باستبعاد الاستثمارات والأنشطة التي لا تتوافق مع الشريعة الإسلامية.

ويرى الباحثون هنا أنّ هذه الدراسة فتحت العديد من فرص البحث المستقبلية في مجال الذكاء الاصطناعي في الاستثمار الإسلامي واكتشفت العديد من العوامل الجديدة التي تسهم في تطوير الذكاء الاصطناعي في نظام الاستثمار، وأن هذه الدراسة هي المحاولة الأولى لمناقشة تطبيق الذكاء الاصطناعي في الاستثمار الإسلامي بشكل شامل وتسهم في المعرفة الموجودة في سياق الاستثمار الإسلامي، وتساعد في زيادة فهم استخدامات تطبيق الذكاء الاصطناعي في الاستثمار الإسلامي بين المستثمرين الماليين، وهي بمثابة حجر الأساس لإعداد الإطار التنظيمي لصناعة الاستثمار المتعلقة بالذكاء الاصطناعي.

— دراسة (Khan, 2019)

تشير الدراسة إلى استرشاد نموذج الاقتصاد والتمويل الإسلامي بدوافع التنمية البشرية

الشاملة وحفظها وفقاً لمقاصد الشريعة الإسلامية، واستخدمت الدراسة- من منظور أوسع- دوافع التنمية البشرية الشاملة والتنمية المستدامة بشكل متبادل، وناقشت عددًا من الإصلاحات النموذجية والتنظيمية المطلوبة التأثير الحقيقي للتمويل الإسلامي في تحقيق التنمية البشرية الشاملة وأهداف التنمية المستدامة بشكل عام، كما ناقشت مبادرات الإصلاح المحتملة.

وأظهرت الدراسة أن نموذج الاقتصاد الخطي يتحول إلى نموذج الاقتصاد الدائري بفضل أهداف التنمية المستدامة ومن خلال الدعم السياسي النشط، ثم استجابة الشركات للمبادرات المختلفة للأمم المتحدة. ومع ذلك، فلا تزال معايير الممارسات العالمية كبازل 3، ومعايير مجلس الخدمات المالية الإسلامية وهيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، ومعايير إعداد التقارير المالية وغيرها تلي نموذج الاقتصاد الخطي.

وقد اقترحت الدراسة بعض التوصيات في مجال المالية الإسلامية من أهمها: أن يقر مجلس الخدمات المالية الإسلامية في نهجه ومعايير ومخاوف الحوكمة البيئية والاجتماعية وأهداف التنمية المستدامة ومبادئ الاستثمار المسؤول ومبادئ الممارسات الجيدة، وأن يحدد المهام وإمكانات الاستجابة ومتطلبات الإفصاح، كما يمكن لمجلس الخدمات المالية الإسلامية أن يشجع الصكوك الخضراء من خلال الحوافز المختلفة، وأن تأخذ هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية في الاعتبار مبادرة الإبلاغ العالمية والميثاق العالمي للأمم المتحدة (2017) وتشجع أعضائها على مراعاتها أينما كان ذلك مناسباً.

– دراسة (Rahim & et al., 2018)

تتناول الدراسة جانبين مهمين من أحدث قضايا التكنولوجيا في التمويل الإسلامي، يتعلقان بالذكاء الاصطناعي والعقود الذكية، وتهدف إلى تقييم عمليات الذكاء الاصطناعي والعقود الذكية في التمويل الإسلامي، وإجراء مقارنة بين عمليات الذكاء الاصطناعي والعقود الذكية، وترى الدراسة بأن العقود الذكية الرقمية تحل محل الأشكال التقليدية للعقود الورقية بشكل فعال، وتساعد في تحسين المعاملات لتصبح أكثر مصداقية وحماية. إضافة إلى ما

يمكن أن تحدّثه فكرة الذكاء الاصطناعي في تحسين فرص الوصول إلى الخدمات المصرفية بدقة وسرعة أفضل الدقة وتقليل الأخطاء في التنظيم وإدارة البيانات. وخلصت الدراسة إلى أن الذكاء الاصطناعي والعقود الذكية سيكون لهما تأثير كبير في المستقبل على صناعة التمويل الإسلامي.

– دراسة (Pan, 2011)

تقدم الدراسة المفاهيم الأساسية والمبادئ والمكونات الرئيسية للتمويل الذكي باعتباره عصرًا جديدًا لنظرية التمويل الحديثة من خلال استعراض تطور نظرية التمويل الحديثة من الاقتصاد المالي والاقتصاد القياسي المالي، والتي تم من خلالها تحديد عدد من المشاكل غير المحلولة المرتبطة بهذا التيار الرئيس من التمويل، كما قامت الدراسة بمراجعة موجزة لنظريات التمويل غير السائدة بما في ذلك التمويل الحسابي القائم على الوكيل، والتمويل السلوكي، والفيزياء الاقتصادية بالإضافة إلى الذكاء الحسابي في التمويل والاقتصاد، كما أشارت الدراسة إلى الاختلاف بين التمويل الذكي وغيره من نظريات التمويل السائدة وكيف يدمج التمويل الذكي جميعها. كما ناقشت الدراسة أبرز المشاكل التي يتم تجاهلها في الأدوات المالية السائدة، وقدمت الدراسة المبادئ العامة للتمويل الذكي، والمكونات الرئيسية لنظرية التمويل الذكي، واستعرضت نظرية المحفظة الديناميكية الذكية للاستثمار في سوق الأوراق المالية، وناقشت كيفية الجمع بين هذه المبادئ والمكونات في نظام تداول مالي ذكي معقول في العالم الحقيقي. وقد اقتصر نطاق الدراسة على التمويل المرتبط بالأسواق المالية العالمية، بما في ذلك تحليل السوق، والنمذجة، والتنبؤ، والاستثمار، والتداول، والمضاربة، ولم تتطرق إلى عالم هياكل الأسواق المالية، وابتكارات المنتجات المالية.

الاتفاق والافتراق بين هذه الدراسة والدراسات السابقة:

هناك نقاط اتفاق وتقاطع بين هذه الدراسة والدراسات السابقة وقد استفاد الباحث من هذه الدراسات وبنى عليها في نقاط متعددة من هذه الدراسة ونبرز أهمها من خلال الجدول التالي:

جدول (1) أهم مواطن الاتفاق مع الدراسات السابقة

مواطن الاتفاق والتقاطع	الدراسات السابقة
الاعتماد في الإطار النظري لبيان مصطلحات الدراسة	دراسة (Pan, 2011)، دراسة (Rahim & et al., 2018)
الاستفادة من تجارب ومنتجات ودراسات لنماذج متقاربة	دراسة (Khan and Tabet, 2024)، دراسة (Rahim & et al., 2018)، دراسة (Khan, 2019)، دراسة (بوزيد وسارة، 2022)، دراسة (Sallahuddin & Ghani, 2023)
الاسترشاد بالآثار المترتبة على متغيرات الدراسة	دراسة (قنديل، 2022)، دراسة (Guo and Polak, 2023)، دراسة (Gazali & et al., 2020)

وتتميز هذه الدراسة عن غيرها من الدراسات في طرح منتج _ حسب اطلاع الباحث - لم يتم طرحه بهذه الآليات من قبل، إضافة إلى التحليلات التي يرى الباحث أن الدراسة تميزت بها في بعض جوانبها النظرية، ويضاف لذلك الدراسة التطبيقية المرتبطة بالواقع في اليمن.

1. موجّهات دراسة واقع الهندسة المالية الإسلامية

1.1. مفهوم الهندسة المالية الإسلامية

إذا أردنا أن نوفق بين الاستعمال الحديث لمصطلح الهندسة المالية الإسلامية المعتمد على تعريف الهندسة المالية التقليدية ومصطلحات تطبيق هذا الفن في التراث الفقهي القديم فإنه يمكن القول بأن المقصود بالهندسة المالية الإسلامية: إيجاد المخارج والحلول للإشكالات المتعلقة ببناء العقود المالية وتركيبها لتحقيق مصالح الأطراف المتعاقدة وفق أحكام ومقاصد الشريعة الإسلامية.

فالهندسة المالية الإسلامية تتقاسمها مساحتان: تتمثل الأولى في الجانب الفني والثانية في الضوابط الشرعية، فرغم تطور مفهوم الهندسة المالية ليكون أكثر تخصصاً وقرباً من علوم الحساب والقياس إلا أن هناك جانباً مهماً ورئيساً في الهندسة المالية الإسلامية يتمثل في النظر الفقهي والمقاصدي لهذه الأدوات والآليات المبتكرة، فمخرجات الهندسة المالية الإسلامية ينبغي أن تحقق النفع الاقتصادي والسلامة الشرعية، كما أن مفهوم النفع الاقتصادي في الهندسة المالية الإسلامية ينبع من الفكر الاقتصادي الإسلامي القائم على مبدأ العدل دون استئثار أحد أطراف العقد بالنفع على حساب الطرف الآخر، وتوزيع المخاطر على الأطراف دون تحميلها على طرف واحد.

2.1. موجّهات لدراسة واقع تطبيقات الهندسة المالية في المصارف الإسلامية

تطرق عدد من الدراسات (درحون، وحجلة، 2013؛ مدفوني، 2020) لواقع الهندسة المالية في مؤسسات التمويل الإسلامي وبالأخص في المصارف الإسلامية، ويكاد يتفق غالب هذه الدراسات على نقد هذا الواقع من جهتين: الأولى من ناحية الكم والثانية من ناحية النوع، حيث يلاحظ محدودية المنتجات التمويلية المبتكرة في مؤسسات التمويل الإسلامي، إضافة إلى أن هذه المنتجات المبتكرة مع محدوديتها فهي لا تنفك في الغالب عن محاكاة وتقليد المنتجات والأدوات التقليدية، عبر ما يشير إليه البعض باستخدام الحيل للاقتصار على محاولة أسلمة هذه المنتجات والأدوات بما يتعذر معها تحقيق الكفاءة الاقتصادية

والمصادقية الشرعية.

إن النظر للواقع نظرة مجردة دون الأخذ بالاعتبار البيئة الداخلية والخارجية وتحدياتها سيحيل الأمر إلى تكرار عملية النقد دون تفكير في إصلاح الواقع ومحاولة الخروج من سلبياته وتجاوز تحدياته، ومن هنا نستعرض بعض الموجهات التي يمكن أن تسهم مع غيرها من الدراسات في محاولة الوقوف على طبيعة المشكلة القائمة المتمثلة في ضعف تطبيقات الهندسة المالية الإسلامية، وهذه النقاط يمكن اعتبارها كأسس ينبغي النظر فيها مع دراسة واقع الهندسة المالية الإسلامية، وهي كما يلي:

أولاً: تحرير آلية ومنهج دراسة واقع الهندسة المالية الإسلامية

ركزت الدراسات في أكثرها على السرد النظري المتكرر لنقد تجربة مؤسسات التمويل الإسلامي في مجال الهندسة المالية، وقد اخترق جزء من هذه الدراسات (الحمزة وكرايفي، 2019) الجوانب الإحصائية من خلال الاستبانات التي استندت على استخلاص آراء أفراد المجتمع من العاملين في هذه المؤسسات لتقرير مدى استخدام الهندسة المالية، ولعل الأدق هنا أن تقوم الدراسة على إحصائية كمية ونوعية تاريخية لتطور الأدوات والمنتجات وتعديلات العقود وهياكل المنتجات في هذه المؤسسات للوقوف حقيقة على استخدام الهندسة المالية، وفي هذا الإطار ويشكل عام، يمكن للباحث أن يرى مدى التحول الجذري في بدايات المصرفية الإسلامية باستخدام الهندسة المالية في استحداث أدوات تمويلية واستثمارية حديثة على النظام المالي والمصرفي، فقد ظهرت صيغ التمويل الإسلامي كالمراجحة للأمر بالشراء والمضاربة والإجارة والمنتھية بالتمليك والاستصناع والسلم والعقود الموازية منها وبناء هياكلها في النظام التمويلي كهندسة مالية حديثة على النظام التمويلي التقليدي، ثم جاءت بعدها ثورة الصكوك التي لا تزال تشهد تطورات هيكلية في أسواق المال.

ثم توقفت أو تضاءلت حركة الابتكارات في بيئة التمويل الإسلامي لتعود بالدوران حول بعض الصيغ ومحاولات إعادة فكها وتركيبها وفق التطورات والابتكارات المالية التقليدية بما يفقدها روحها المقاصدية ويجعلها أقرب ما تكون في جوهرها من المنتجات التقليدية، ولعل

منتج التورق المصرفي المنظم من شواهد هذه الحالة، واكتفت كثير من مؤسسات التمويل الإسلامي بالنظر في منتجات الهندسة المالية التقليدية ومحاولة أسلمة هذه المنتجات والأدوات في ظاهرة أُطلق عليها "استخدام الحيل" بما يتعذر معه تحقيق الكفاءة الاقتصادية والمصدقية الشرعية.

حوصلة الأمر، أنه لدراسة واقع تطبيق الهندسة المالية الإسلامية، لا بد من القيام بدراسة إحصائية حقيقية لا تقتصر على استطلاع الآراء، بل الوقوف ورصد المنتجات المستحدثة وتطورها ودراسة كل منتج والتعديلات الهيكلية التي طرأت عليه وتقييم كل ذلك من الناحية الشرعية والاقتصادية.

ثانيًا: إدراك طبيعة بيئة التمويل الإسلامي عند دراسة واقع الهندسة المالية الإسلامية عند مقارنة الهندسة المالية الإسلامية بالتقليدية نجد بينهما بونًا شاسعًا، وكما هو معلوم بأن الواقع التطبيقي والمعاشي وجه آخر للتطور المعرفي، وفي جانب المالية الإسلامية فإن الركود العلمي الذي تعيشه الأمة اليوم كان من آثاره القصور في الجوانب المعرفية والتطبيقية للهندسة المالية الإسلامية، ففي حين نُقل عن الإمام أبي حنيفة أنه وضع ستين ألف وقيل ثلاثمائة ألف مسألة من المسائل المفترضة الوقوع وهو ما اصطلح عليه بالفقه التقديري، والذي يسبق فيه الابتكار الحاجة، فإننا اليوم نقف أمام فجوة كبيرة بين نوازل الواقع والاجتهادات الفقهية لتخريجها وإيجاد الحلول والمخارج الشرعية لمعضلاتها.

كما أن العلوم وتطورها مرتبطة بتطور المجتمع، فعلم الاقتصاد والتمويل وفروعه التي منها الهندسة المالية يعد كأحد علوم الاجتماع اللصيقة بالإنسان وحركته وتفرزها وتغذيها وتطورها حاجات المجتمع، ومن هنا ننظر إلى التطور المتسارع في البيئة المالية وتوسع أسواق المال التقليدية في العالم، ومحدوديتها في عالمنا الإسلامي والعربي، والذي من شأنه أن يؤثر في توسع وتطور الهندسة المالية كمًّا ونوعًا.

وفي جانب آخر فإنه بيئة الهندسة المالية الإسلامية تختلف عن بيئة الهندسة المالية التقليدية، فالمالية التقليدية تقوم على نموذج الديون، ومن هنا فإن الهندسة المالية التقليدية إنما

توسعت بشكل أساس في أسواق الدين وهياكله، فهي تبرز في المشتقات المالية وصناديق التحوط، وتبرع في التلاعب بالمخاطر لكسب الأرباح، ومعلوم أنّ النظرة الشرعية تجاه الدين تحد من كل هذه المنتجات والمشتقات، فالمالية الإسلامية تقوم على نموذج البيوع والمشاركات، كما أنّ النظرة المقاصدية تقضي بالتركيز على الاقتصاد الحقيقي النافع والبعد عن الاقتصاد الوهمي والتدوير النقدي، فمجال الهندسة المالية الإسلامية مقارنة مع التقليدية مختلف في حدوده، ولذا فإنّ محاولة مجارة الهندسة المالية الإسلامية للتقلدية في مجالها تنشأ عنها منتجات مشوهة لا تؤدي نفعاً اقتصادياً حقيقياً ولا تسلم من المخدورات الشرعية.

ثالثاً: تحديد الجهة المسؤولة عن الهندسة المالية في مؤسسات التمويل الإسلامي

فيما تظطلع مراكز البحوث والدراسات والمهندسون الماليون داخل المؤسسات المالية وخارجها بمهمة الابتكار والهندسة المالية، فإن موضوع الهندسة المالية الإسلامية لا يزال محل جدل من حيث الجهة التي يقع عليها القيام بهذه المهمة، فالبعض يلقي بالمسؤولية على الهيئات الشرعية والآخر ينظر إلى الإدارات المالية في ظل قصور واضح في المؤسسات البحثية والفنية المتخصصة داخل تلك المؤسسات أو ضعف بَيّن في العلاقة التفاعلية بين المؤسسات المالية الإسلامية والمراكز البحثية المتخصصة في المجال، وقد درس (الدليمي، 2016) العلاقة بين مراكز البحث في الاقتصاد الإسلامي والمصارف الإسلامية، وتوصّل إلى ضعف العلاقة بين مراكز البحث في الاقتصاد الإسلامي والمصارف الإسلامية، وغياب الدعم الحقيقي والفاعل لحركة البحث العلمي من قبل المصارف الإسلامية، وابتعاد موضوعات البحث والدراسة لدى مراكز البحث في الاقتصاد الإسلامي في الغالب عن مشكلات وواقع المصارف الإسلامية.

وبالنظر للواقع فإنّ تطبيقات الهندسة المالية في المؤسسات المالية الإسلامية تنحصر في الغالب فيما تقدمه تلك المؤسسات من منتجات قامت بإعادة هيكلتها أو مستوردة تسعى لإصدار الرخصة الشرعية لها عبر الهيئة الشرعية فيتم التداول بين إدارة المؤسسة والهيئة الشرعية للوصول إلى تعديل أو تحوير على المنتج تُتجاوز معه الإشكالات الشرعية.

رابعاً: ضبط حدود مفهوم الهندسة المالية

في حين ينظر البعض لأي ابتكار وتعديل في الهياكل والمنتجات المالية ولو كان هامشياً بأنه من الهندسة المالية فإن الآخر يرى بأن المقصود بالابتكار ليس مجرد الاختلاف عن السائد، بل لا بد أن يكون هذا الاختلاف متميزاً إلى درجة تحقيقه لمستوى أفضل من الكفاءة والمثالية، فلا بد أن تحقق الأداة المالية المبتكرة ما لا تستطيع الأدوات السائدة تحقيقه (السويلم، 2000، ص5).

من خلال النظرة التوسعية يمكن رصد أي تغير على هياكل المنتجات التمويلية باعتباره نوعاً من الهندسة المالية، ومن هنا يُلاحظ مؤخراً التطور الذي برز في نماذج الأدوات المالية مع ظهور طفرة التكنولوجيا المالية وتوسعها، فبدأت المؤسسات المالية الإسلامية بالاستفادة منها من هذه البيئة الجديدة لتطوير منتجاتها وأدواتها وإعادة هيكلتها وربطها مع تلك البرامج والتطبيقات الرقمية، حتى ظهرت مع الخدمات المصرفية الرقمية منتجات التمويل الإسلامي الرقمي والعقود الذكية والتورق الذكي والتمويل اللامركزي عبر تقنية البلوك تشين.

ولعل هذه المرحلة تعتبر الفرصة المناسبة، كما يراها البعض (Billah, 2019, p.67)، لتصحيح مسار التمويل الإسلامي وإعادة بنائه من الصفر على أسس شرعية باستخدام تقنية البلوك تشين والعملات المشفرة المستندة على القيمة بدلاً من محاولات القيام بإجراءات تصحيحية لأنظمة مالية غير نقية قائمة على الربا، كما يؤكد هؤلاء بأن الخدمات المصرفية الإسلامية الحديثة قوية بما يكفي لصك عملتها الحلال وتأخذ العالم من خلال برجة وظائف مشروعة لتوفير بديل ذكي وتنافسي للاقتصاد القائم على الفائدة.

2. تحديات التمويل الإسلامي في البيئات المضطربة- حالة اليمن

الاضطراب بمفهومه العام يعني الاختلال وعدم الاستقرار، وبفعل عوامل داخلية وخارجية تنشأ الاضطرابات في البيئات المختلفة. إنّ التعرف والوقوف على طبيعة البيئات في مجتمع الأعمال أمر مهم بالنسبة للمؤسسات وحتى الأفراد وذلك لتحديد نوع ومستوى التهديدات والفرص التي يمكن التعامل معها لضمان الاستمرارية وتحقيق الأهداف.

وتعكس حالة الاضطراب السياسي والأمني وحتى الاجتماعي على الجانب الاقتصادي لنتج بيئة اقتصادية ومالية غير مستقرة، وقد عرف (فنديل، 2022، ص569) الاضطرابات الاقتصادية بأنها: حالة تعكس عدم استقرار الحياة الاقتصادية في مجتمع يعاني مشكلات وأزمات داخلية أو خارجية تتسبب في اختلال أنظمتها وبرامجها الاقتصادية التنموية. حالة عدم الاستقرار تختلف حدتها وتأثيراتها من بيئة لأخرى حسب طبيعة المشكلات التي أنتجتها وآثارها، وخلال السنوات الأخيرة عانى عدد من البلدان العربية والإسلامية من اضطرابات داخلية أدت إلى واقع اقتصادي ومالي هش وغير مستقر، مما أثر بشكل مباشر على المؤسسات المالية والمصرفية في تلك البلدان، ومن هذه المؤسسات مؤسسات التمويل الإسلامي وعلى رأسها المصارف الإسلامية، مما شكل تحدياً أمام هذه المؤسسات لضمان استمراريته وبقائها في ظل هذه الظروف المحيطة والبيئات المضطربة.

نستعرض بالدراسة هنا التحديات التي تواجه التمويل الإسلامي من خلال دراسة حالة اليمن باعتبارها أحد البلدان التي عاشت ولا تزال في ظل النزاعات والحروب التي أفرزت بيئة مضطربة أثرت بشكل مباشر على الاقتصاد والقطاع المالي والمصرفي، ولغرض التركيز على موضوع الدراسة سيتم عرض أهم آثار البيئة المضطربة في اليمن على القطاع المالي والمصرفي بشكل موجز، ثم الآثار على قطاع التمويل الإسلامي من خلال الدراسة الإحصائية والتحليلية لأكثر بنك إسلامي في اليمن، ثم التعرض بإيجاز للآثار على الاستدامة وقطاع التكنولوجيا والاتصالات كونهما ضمن متغيرات ومفردات الدراسة.

1.2. الأثر على القطاع المالي والمصرفي

عانت اليمن خلال العقد الأخير اضطرابات سياسية واختلالات أمنية بدأت من العام 2011 واشتدت أحداثها في العام 2015 وما تبعه من حروب وانقسامات في النظام المالي والمصرفي أثرت بشكل مباشر على العمل المالي والمصرفي، وكان أهم ملامح هذا الاضطراب ما يلي (مركز الدراسات والإعلام الاقتصادي، 2024، world bank، 2024):

- انقسام النظام المالي والمصرفي بين سلطة الأمر الواقع في صنعاء والحكومة الشرعية في عدن ونشوء بنكين مركزيين، وتطورات أدت إلى عدم اعتراف مركزي صنعاء بالطبعات الجديدة من العملات التي تم إصدارها في عدن، مما أدى إلى تغير أسعار الصرف وارتفاع أجور الحوالات بينهما.
- أدى تعليق تصدير النفط وتراجع النشاط الاقتصادي إلى نقص كبير في العملة الأجنبية مما أدى إلى تدهور قيمة الريال والعجز في تغطية احتياجات السلع الأساسية المستوردة مما ساهم في انعدام الأمن الغذائي
- ارتفاع معدلات التضخم وزيادة معدلات البطالة ومستوى الفقر عزز منه عدم دفع رواتب القطاع العام في مناطق سلطة صنعاء.
- اضطراب قطاع التمويل الإسلامي في مناطق سلطة صنعاء بعد إصدار قانون منع التعاملات الربوية، إضافة إلى منع المراجعة للآمر بالشراء بصيغتها التي تقوم بها المصارف الإسلامية.
- عدم توفر البيئة الآمنة للاستثمار وهجرة رؤوس الأموال اليمنية إلى الخارج بحثاً عن بيئات استثمارية أكثر أماناً واستقراراً.
- بروز الاقتصاد غير الرسمي واللجوء لقنوات التمويل غير الرسمية المتمثلة في جمعيات الادخار والتمويلات والاستثمارات الشخصية (مع ظهور شركات احتيالي) والصرافين غير الرسميين ودخول التجار لتقديم خدمات الإقراض والتمويل خارج إطار المصارف.

2.2. الأثر على التمويل الإسلامي

لدراسة أثر البيئات المضطربة على مؤسسات التمويل الإسلامي وفي إطار بيئة الدراسة وللحصول على نتائج أكثر مصداقية قمنا بدراسة البيانات المالية لأحد المصارف الإسلامية في اليمن ودراسة التغيرات التي حصلت على أدائه التمويلي خلال فترة الاضطرابات التي بدأت بشكل واضح في العام 2015، وقد تم اختيار بنك التضامن الإسلامي كونه أكبر البنوك اليمنية حجماً، وقد تأسس في 1996 مع بداية صدور قانون المصارف الإسلامية في اليمن ويدير البنك أصولاً بقيمة تزيد عن 2 مليار دولار أمريكي، ويبلغ رأسماله 80 مليون دولار أمريكي، ولديه شبكة فروع تصل إلى 37 فرعاً ومكتباً في اليمن وأكثر من 140 جهاز صراف آلي، ويمتلك مجموعة من الشركات منها تضامن كاييتال في البحرين وبرنامج التضامن للتمويل الصغير والأصغر وشركة التضامن العقارية. (بنك التضامن، 2023). ولطبيعة حجم الدراسة سيتم الاقتصار على دراسة الأثر على أهم مصادر واستخدامات الأموال المتعلقة بالعملية التمويلية، والمتمثلة بالتمويلات، والاستثمارات، والودائع.

1.2.2. الأثر على التمويلات:

تؤثر البيئات المضطربة على حجم التمويلات التي تقوم مؤسسات التمويل بمنحها كما تؤثر على هيكل وأنواع هذه التمويلات، فالبيئات غير المستقرة تُنشئ حالة من عدم اليقين مما يؤثر على قرار منح التمويل وخصوصاً التمويلات المتوجهة للأفراد والقطاع الخاص تجنّباً لمخاطر عدم السداد ويزداد التحفظ في حالة المصارف الإسلامية نظراً لطبيعتها التي لا تفرض فوائد عند التأخر في السداد، وبالنظر لمجتمع الدراسة المتمثل بينك التضامن الإسلامي نجد انخفاضاً حصل بين العام 2014 والعام 2022 في التمويلات وخصوصاً في التمويلات المبنية على المداينات فقد انخفضت تمويلات المراجعة والاستصناع بنسبة 76%، و تمويلات الإجارة المنتهية بالتملك بنسبة 76.8%.

وبسبب آثار التضخم وتذبذب أسعار العملة نتيجة البيئات غير المستقرة تلجأ مؤسسات التمويل ومنها المصارف الإسلامية لتوجيه تمويلاتها بالعملات الأجنبية المستقرة

تفادياً للخسائر التي قد تكون كارثية في حال التمويلات بالعملة المحلية، فحسب تقرير (البنك المركزي اليمني، 2023) كان إجمالي القروض والتمويلات لمجموع البنوك العاملة في اليمن بالعملة المحلية في 2022 بمبلغ 195,772.6 مليون ريال مقارنة بما يعادل 350,113.5 مليون ريال بالعملة الأجنبية أي أن نسبة التمويلات بالعملة الأجنبية بلغ 64.1% من إجمالي التمويلات، وعلى مستوى المصارف الإسلامية بلغت التمويلات في العام 2022 بالعملة الأجنبية ما يعادل 82,787.9 مليون ريال مقابل تمويلات بمبلغ 32,683.2 مليون ريال بالعملة المحلية وبنسبة تركز للتمويلات بالعملة الأجنبية بلغت 71.7% من إجمالي التمويلات.

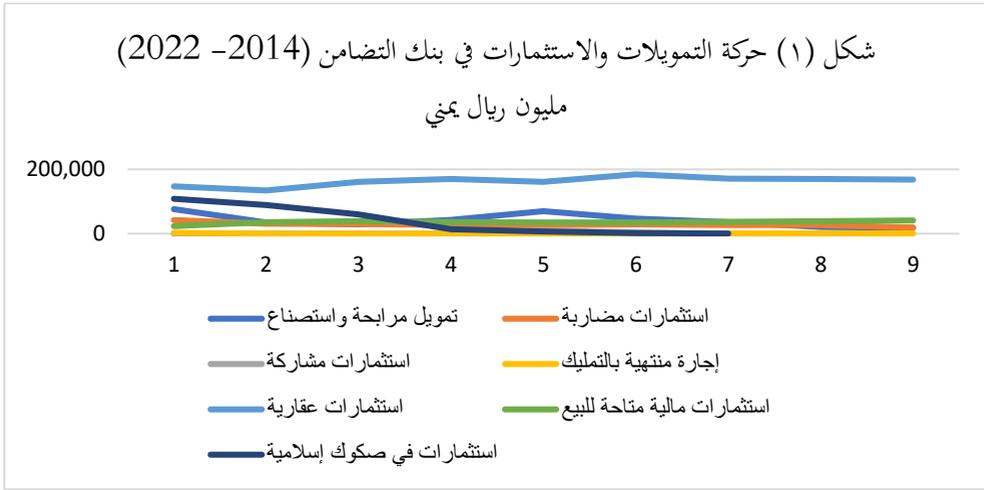
2.2.2. الأثر على الاستثمارات

أثرت حالة الاضطراب على حجم ونوع الاستثمارات التي تقوم بها المصارف الإسلامية، فبيئة النزاع غير الآمنة والتقلبات الكبيرة في الوضع المالي والاقتصادي تزيد من معدل الخطر في الاستثمارات وبالأخص الاستثمارات في الأصول والقطاعات الأكثر تضرراً من الاضطرابات والأكثر تعرضاً للخطر، فتلجأ المؤسسات إلى الاستثمارات الأكثر أماناً في الأصول المالية الأقل خطراً كالأوراق المالية الحكومية، في حين تتجنب الاستثمارات في القطاعات الأكثر تأثراً كقطاع السياحة والضيافة والصناعات التحويلية القائمة على سلاسل الإمداد. وبالنظر إلى طبيعة الصيغ الاستثمارية الإسلامية فإن الاضطرابات توجه المؤسسات نحو الصيغ الاستثمارية الأكثر أماناً كصيغ البيوع والإجارة، وتتجنب المؤسسات في ظل هذه الظروف الاستثمارات القائمة على صيغ المشاركة والمضاربة والتي تتأثر نتائج أعمالها بالتغيرات والاضطرابات الاقتصادية.

بدراسة حالة بنك التضامن نجد أن البيانات المالية تشير إلى انخفاض الاستثمارات بشكل عام خلال الفترة (2014-2022) بنسبة 29.5%، وقد انخفضت الاستثمارات في المضاربة بنسبة 55.4% وانخفضت نسبة المشاركة بنسبة 100% خلال الفترة حيث توقف البنك عن استخدام هذه الصيغة منذ العام 2020، في حين ارتفعت نسبة

الاستثمارات المالية بنسبة 75%.

وبالنسبة للصكوك فإن البيانات المالية للعام 2022 تشير إلى توقف البنك عن الاستثمار في الصكوك الإسلامية، ويرجع ذلك إلى توقف العمل بالصكوك الحكومية خلال هذه الفترة، وقد استأنف البنك المركزي في عدن تفعيل وحدة الصكوك الإسلامية في العام 2023، وتوجه بنك التضامن كغيره من المصارف الإسلامية في اليمن نحو الاستثمار مع وحدة الصكوك في البنك المركزي بعدن، وقد بلغت مساهمة بنك التضامن في البرنامج 96 مليار ريال منتصف العام 2024.



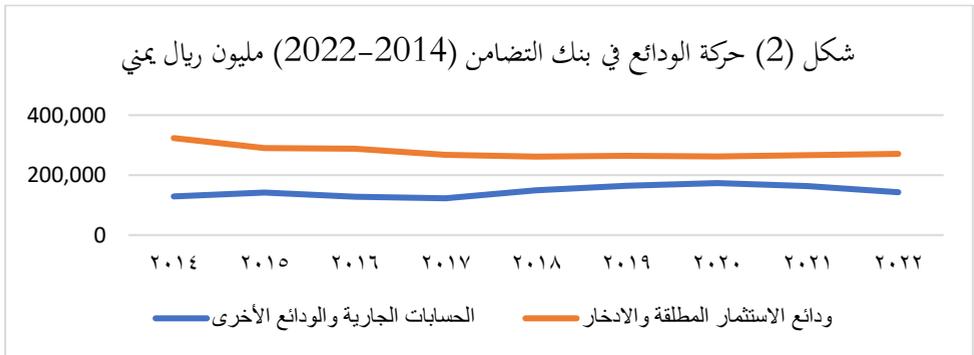
* من إعداد الباحث بالاعتماد على البيانات المالية لبنك التضامن

3.2.2. الأثر على الودائع

تعتبر الودائع المصرفية الوجه الآخر للتمويلات والاستثمارات في المصارف الإسلامية، فهي المصدر والمحفز نحو منح التمويل والدخول في الاستثمارات وحسب طبيعة الودائع المصرفية يتحدد نوع التمويل التي يتم منحها وآجالها. تفرز البيئات المضطربة بيئة استثمارية غير آمنة لذا يلجأ الأفراد والمؤسسات إلى رصد مجالات الاستثمار الآمن أو الاحتفاظ بمدخراتهم خشية نفوقها في استثمارات غير آمنة، ومن ذلك التوجه نحو الاستثمار الآمن في البنوك عبر الودائع الادخارية والاستثمارية، وأحوظ منها الودائع الجارية تحت الطلب، وهذا ما تؤكد المقارنة بين بيانات البنك

المركزي للعام 2014 والبيانات المجمعة للبنوك اليمينة للعام 2022، نجد أن الودائع زادت خلال الفترة بنسبة 71.2%، وتفاوتت هذه الزيادة في حجم الودائع بين آجال وطبيعة هذه الودائع فكانت الزيادة في الودائع لأجل بنسبة 49.5% وفي الادخار بنسبة 127.1%، في حين كانت الزيادة في الودائع تحت الطلب بنسبة 582.2%.

وفي حالة بنك التضامن الإسلامي نجد أنه في حين انخفضت ودائع الاستثمار والادخار بنسبة 16.3%، ارتفعت ودائع الحسابات الجارية بنسبة 10.6% خلال الفترة 2014-2022.



من إعداد الباحث بالاعتماد على البيانات المالية لبنك التضامن

كما أن المودعين يميلون لربط ودائعهم بالعملات الأجنبية المستقرة تجنباً لمخاطر الانخفاض الحاد في قيمة العملة المحلية، فحسب الميزانية الموحدة كانت نسبة الودائع بالعملات الأجنبية 40.7% من إجمالي الودائع في البنوك العاملة للعام 2022 حيث بلغت ما يعادل 1,550,537.2 مليون ريال مقابل ودائع بمبلغ 2,260,502.9 مليون ريال بالعملة المحلية.

وعلى مستوى البنوك الإسلامية بلغت الودائع بالعملة الأجنبية بما يعادل 483,771.3 مليون ريال بنسبة 61.5% من إجمالي ودائع المصارف الإسلامية في العام 2022 مقابل ودائع بمبلغ 302,541.4 مليون ريال بالعملة المحلية. وذلك كله رغم ارتفاع نسبة الأرباح على الودائع بالعملة المحلية مقارنة بأرباح الودائع بالعملات الأجنبية.

كما سبق يتضح أن البيئات المضطربة تؤثر بشكل مباشر وغير مباشر على التمويل

الإسلامي، فتقل فرص منح التمويلات، وخصوصًا لقطاع الأفراد والقطاع الخاص، وتتضاءل صيغ التمويل والاستثمار بالمشاركات وتكاد تنحصر في البيوع، كما تفضل المصارف الإسلامية في ظل هذه البيئات استثمار أموالها عبر الصكوك الحكومية أو ضمن فئة محددة من العملاء الموثوق بهم، وتفضل أن تكون تمويلاتها بالعملات الأجنبية المستقرة أو مرتبطة بها. وفي مجال الودائع فإن المودعين في المصارف الإسلامي في ظل هذه البيئات المضطربة يفضلون ربط وودائعهم بالعملات الأجنبية تجنبًا لتقلبات أسعار الصرف والتضخم المفرط.

جدول (2) أهم البنود المالية لبنك التضامن في العامين 2014، 2022 (ألف ريال يمني)

البنود	2014	2022	نسبة التغير
الأصول	517,705,372	507,502,827	(2%)
تمويل مراجعة واستصناع	76,298,192	18,313,905	(76%)
استثمارات مضاربة	42,416,622	18,928,191	(55.4%)
استثمارات مشاركة	268,613	0	(100%)
إجارة منتهية بالتمليك	2,903,885	674,339	(76.8%)
استثمارات عقارية	146,855,059	167,957,371	14.4%
استثمارات مالية متاحة للبيع	23,547,427	41,200,464	75%
استثمارات في صكوك إسلامية	108,545,890	0	(100)**
الحسابات الجارية والودائع الأخرى	128,889,200	142,552,347	10.6%
ودائع الاستثمار المطلقة والادخار	323,522,77	270,772,945	(16.3%)
حقوق المساهمين في البنك	56,363,302	79,194,725	40.5%
سعر الصرف للدولار (البنك المركزي عدن)	214.89	1114.29	418.5%

● من إعداد الباحث بالاعتماد على البيانات المالية لبنك التضامن

** بعد استئناف العمل في وحدة الصكوك بمركزي عدن، بلغ استثمار بنك التضامن في الصكوك الحكومية 96 مليار.

3.2. الأثر على الاستدامة

أصدر برنامج الأمم المتحدة الإنمائي تقريراً شاملاً يقيّم تأثير الحرب في اليمن على تحقيق أهداف التنمية المستدامة (UNDP, 2019). يوضح التقرير أن الصراع المستمر منذ عام 2015 قد أعاد اليمن إلى الوراء بأكثر من عقدين من الزمن من حيث التنمية، مما زاد من التحديات التنموية القائمة، وأدى إلى خلق عقبات جديدة تؤثر على المسار المستقبلي للبلاد. يتناول التقرير تأثير الحرب على أربعة أهداف من أهداف التنمية المستدامة: القضاء على الفقر، والقضاء على الجوع، والعمل اللائق ونمو الاقتصاد، والحد من أوجه عدم المساواة. ويشير التقرير إلى أنه إذا استمر الصراع حتى عام 2030، فإن حوالي 80% من سكان اليمن، أي ما يقارب 30.1 مليون شخص، سيعيشون في فقر مدقع، وأن أكثر من 79% من الأطفال، أي حوالي 4.4 مليون طفل، سيكونون معرضين لسوء التغذية. كما يتوقع التقرير أن يتقلص الناتج المحلي الإجمالي بنسبة تصل إلى النصف بحلول عام 2022، وأن ينخفض نصيب الفرد من الناتج المحلي الإجمالي بنسبة الثلثين بحلول عام 2030 مقارنة بمستوى عام 2014. من ناحية أخرى، سيتفاقم التفاوت في الدخل بشكل كبير، مما يجعل اليمن واحدة من أكثر الدول غير المتكافئة في العالم.

وفي الإطار البيئي يشير (جعمان، 2024) إلى ما تسبب به الصراع في اليمن من آثار مدمرة على البيئة والتي كان من أهمها: تلوث المياه ونقص الموارد المائية بسبب استنزاف مخزون المياه الجوفية والحفر العشوائي وتلوث المياه الجوفية والسطحية نتيجة الملوثات البلاستيكية ومياه الصرف الصحي في عدد من المناطق كما تسبب الصراع باستهداف وتدمير البنية التحتية بما في ذلك السدود والخزانات ومحطات التحلية بشكل مباشر على نظام إمداد المياه واستدامة تزويد الشبكات بالمياه النقية.

ومن الآثار البيئية لحالة الصراع في اليمن تدمير الأراضي الزراعية والتنوع البيولوجي بسبب الهجرة ونزوح المزارعين وعمال الزراعة، وكذلك نقص الوقود الذي أدى إلى زيادة تكلفة الانتاج والنقل وقد انخفضت نسبة المساحة المزروعة والإنتاج الزراعي بنسبة 42% في

العام 2022 مقارنة بما كان قبل الصراع. ويسبب انعدام المشتقات النفطية زاد الطلب على حطب الوقود مما أدى إلى القطع الجائر للأشجار وإزالة الغابات، كما ان انعدام مصادر الدخل أدى الى تزايد الصيد الجائر

يضاف لذلك الكوارث البيئية المتعلقة بانتشار المواد الملوثة والكيميائية، وتلويث البحار والمياه الجوفية والسطحية من خلال مياه الصرف الصحي الناتج عن توقف عمل محطات معالجة مياه الصرف الصحي بسبب قصف وتدمير البنية التحتية للصرف الصحي والمياه العذبة، وصعوبة معالجة النفايات حيث إن ما يقرب من 60% من النفايات المنزلية لا يتم رفعها، كما تسبب الصراع في اليمن في حدوث كوارث نفطية متنوعة منها ما يتعلق بالهجمات على المنشآت النفطية، وحوادث السفن وناقلات النفط قرب السواحل والموانئ اليمنية.

4.2. الأثر على التكنولوجيا والاتصالات

يستعرض (خليفة، 2006) أهمية قطاع تكنولوجيا المعلومات والاتصالات بالنسبة للاقتصاد بكونه قاطرة النمو للاقتصاد الحديث ومقياسًا لتقدم الدول، والقطاع الذي يستحوذ على جانب كبير من الاستثمارات، وأن عديدًا من علماء الاقتصاد ورجال الأعمال والحكومات يرون أن النمو الاقتصادي يمكن أن يتحقق من خلال نمو وتغلغل تكنولوجيا المعلومات والاتصالات في الأنشطة والقطاعات الاقتصادية، وخاصة في مجال الصناعات والخدمات.

لقد أثر النزاع في اليمن على قطاع الاتصالات بشكل مؤثر حيث تعرضت أكثر من 25% من البنية التحتية للاتصالات للأضرار بصورة لا يمكن الرجوع عنها، وقد بلغت خسائر هذا القطاع خلال الحرب 4.1 مليار دولار أمريكي حتى مارس 2022، كما كان للنزاعات تداعيات سلبية كبيرة على قطاع الاتصالات من حيث النفاذ الرقمي وجودة الاتصالات، فالمواطنون يواجهون انقطاعات متكررة في الإنترنت، إضافة إلى حظر النفاذ لبعض المواقع والتتبع والمراقبة، كما أن التضخم المتزايد وندرة فرص العمل أدت إلى تآكل

متوسط الدخل مما قلل القدرة على تحمل تكاليف الاتصالات حيث أصبح سعر خدمة الاتصالات يمثل أكثر من 26% من نصيب الفرد من الدخل القومي الإجمالي الشهري في العام 2019 في حين كان يمثل 7.8% في العام 2014. (فضل، وساكيو، 2023).

3. مفهوم التمويل الإسلامي الذكي المستدام وآلية بنائه

في هذا القسم نتعرض لبيان المقصود بالتمويل الذكي المستدام من خلال التعريف بالتمويل الذكي والتمويل المستدام، وعرض أهم ملامح نموذج التمويل الإسلامي الذكي المستدام المقترح بذكر مبررات النموذج وكيف يمكن أن يعالج تحديات البيئات المضطربة على قطاع التمويل الإسلامي، وعرض موجّهات النموذج والمرتكزات الأساسية لبنائه، ثم عرض للآلية المقترحة لعمل هذا النموذج.

1.3 مفهوم التمويل الإسلامي الذكي المستدام

1.1.3 التمويل الذكي

التمويل كعلم شأنه شأن غيره من العلوم الإنسانية التي تتطور بتطور حركة الإنسان وحاجاته والبيئة المحيطة، وقد تطورت نظريات التمويل عبر التاريخ وفق هذا الأساس إضافة إلى تطور العلوم المرتبطة بهذا العلم، وتزداد تعقيدات الموضوع حين ندرك تعدي تشابك وتداخل العلوم الإنسانية بينها إلى تداخلها مع العلوم التطبيقية، فقد ظهرت أنواع من التمويلات تعكس هذا التطور في الحاجة الإنسانية والبيئة المحيطة والعلوم المتداخلة، فنشأ ما يسمى بالتمويل الإحصائي والتمويل السلوكي والجماعي والاجتماعي والتمويل المسؤول والرقمي واللامركزي والتمويل الذكي والتمويل المستدام.

مع توسع ثورة التكنولوجيا وبروزها في قيادة عجلة النمو والتطور في هذا العصر استفادت بقية مجالات العلوم والمعرفة وتطبيقاتها من علاقاتها المتداخلة مع التكنولوجيا فاعتمدت عليها في عملية التطوير وتحسين الأداء ورفع معدلات النمو، ومن ذلك علوم المالية التي شهدت طفرة ملحوظة مع ظهور ما يسمى بالتكنولوجيا المالية وأصبح تطور عالم المال والأعمال مرتبطاً بمراحل تطور التكنولوجيا، وفي هذا الإطار يشير (Rahim, 2018, p.146) إلى تطور الخدمات المصرفية الرقمية عبر أربعة مراحل بدأت الأولى منها في العام 1998 بتقديم الخدمات المصرفية عبر الإنترنت ثم المرحلة الثانية مع العام 2003 باعتماد الدفع عبر الإنترنت والثالثة في 2009 وعنوانها البيانات الضخمة والخدمات المصرفية

السحابية وتنفيذ المعاملات عبر الهاتف المحمول، وأخيراً في المرحلة الرابعة التي بدأت من العام 2017 لتشمل البنوك الافتراضية والذكاء الاصطناعي.

يشير التمويل الذكي إلى ارتباط التمويل بالذكاء الاصطناعي، ويعرف (Guo, 2023, p.2) التمويل الذكي بأنه عبارة عن تطبيق تحليلات البيانات والتعلم الآلي وغيرها من أشكال الذكاء الاصطناعي على الخدمات المالية. يهدف التمويل الذكي إلى تحقيق أقصى قدر من العوائد وتجنب أقصى قدر من المخاطر، من خلال استغلال أقصى قدر من المعلومات والبيانات الضخمة والأنماط التاريخية وتحليلها والاستفادة منها في التنبؤ واتخاذ القرار.

ويرى (Pan, 2011, p.199) أن نظرية التمويل الذكي تطورت مؤخرًا من مفهوم دافع إلى حالة تم فيها تشكيل نظرية أساسية للتمويل الذكي مع ظهور هيكل أكثر وضوحًا واتساقًا واستقرارًا، ويقدم في ورقته أربعة مبادئ أساسية تقوم عليها فكرة التمويل الذكي وهي المبدأ الشامل، والمبدأ التنبؤي، والمبدأ الديناميكي، والمبدأ الاستراتيجي، ويعرض على أساس هذه المبادئ مكونات أربعة لنظرية التمويل الذكي وهي: دمج المعلومات المالية، وتحليل العمليات متعددة المستويات، وإدارة المحفظة الديناميكية، والتحليل الاستراتيجي المالي.

فالتمويل الذكي يمكن اعتباره اليوم قمة التطور التكنولوجي في نظرية التمويل، ورغم التسارع في تبني تطبيقاته في واقع المالية التقليدية إلا أن بيئة التمويل الإسلامي لا تزال متأخرة نوعًا ما عن هذا الواقع الجديد، ومما يزيد الأمر صعوبة طبيعة التطور المذهل في التكنولوجيا المالية وسرعته مما يجعله هدفًا متحركًا يعزّز تتبعه وبلوغه، فلم يلبث العالم يصحو من ثورة الذكاء الاصطناعي التوليدي حتى ظهرت بواكير الذكاء الاصطناعي اللامركزي الناشئ عن تكامل بين الذكاء الاصطناعي وتقنية البلوك تشين.

2.1.3. التمويل المستدام

رغم الجذور التاريخية القديمة للاستدامة إلا أن هذا المصطلح ظهر بشكل لافت مع تبني الأمم المتحدة لمبادئ التنمية المستدامة والسعي لتحقيق أهدافها، وقد كرست الأمم

المتحدة جهودها عبر فرق العمل لديها لنشر هذه المبادئ وإقناع الدول بالالتزام لتحقيقها، فأصبحت الاستدامة ضمن أهم المتطلبات المرعية من الدول والحكومات وحتى المؤسسات تجاه المجتمع الدولي.

وكجزء من منظومة الاستدامة وتحقيق أهدافها ظهر ما يسمى بالتمويل المستدام والذي يتوجه نحو تحقيق أهداف التنمية المستدامة، وأصبح يمثل توجهاً ليس على مستوى المؤسسات التمويلية فحسب بل على مستوى الدول والمنظمات، فقد عينت المفوضية الأوروبية مجموعة خاصة بالتمويل المستدام يسمى بفريق خبراء الاتحاد الأوروبي الرفيعة المستوى المعنية بالتمويل المستدام "HLEG"، وفي المنطقة أنشأت الإمارات في العام 2019 مجموعة عمل التمويل المستدام، وفي دولة قطر صدر في العام 2023 قرار مجلس الوزراء بإنشاء لجنة التمويل المستدام.

ويشير التمويل المستدام إلى توفير التمويل للاستثمارات مع مراعاة الاعتبارات البيئية والاجتماعية والحوكمة (HLEG, 2018)، وقد عرف التمويل المستدام بأنه عبارة عن توفير المال أو المنتج أو الخدمة وفق آلية تراعي البعد الاجتماعي والبيئي وبما لا يؤثر على قدرة الأجيال القادمة في تحقيق احتياجاتها (جمال، 2020، ص 203).

ويندرج تحت التمويل المستدام ما يسمى بالتمويل الأخضر وهو التمويل الذي يركز على المشروعات الصديقة للبيئة، والتمويل المسؤول والذي يركز على الجوانب الاجتماعية وتحقيق المسؤولية المجتمعية، وغيرها من التمويلات التي تستهدف المشروعات التي تحقق مبادئ الاستدامة وركائزها الثلاث: البيئية والاجتماعية والحوكمة.

لكن من جانب آخر ينبغي ألا ينحصر مفهوم الاستدامة في التمويل على الغرض من التمويل، بل يتعداه ليشمل جميع أطراف العملية التمويلية، فتتحقق الاستدامة في الجهة مانحة التمويل وفي الجهة طالبة التمويل، وكون التمويل الإسلامي يولي الصيغ التمويلية اهتماماً خاصاً إذ تشكل أحد أهم المفاصل الشرعية لتحديد جواز العملية التمويلية من عدمها فيمكن كذلك النظر في تحقق الاستدامة في صيغ التمويل.

3.1.3. التمويل الإسلامي الذكي المستدام

يمكن بيان مفهوم التمويل الذكي المستدام بأنه عبارة عن منح المال أو الخدمة طبقاً لأحكام ومقاصد الشريعة الإسلامية باستخدام تطبيقات الذكاء الاصطناعي ومراعاة الأبعاد الاجتماعية والبيئية وبما لا يؤثر على قدرة الأجيال القادمة في الحصول على احتياجاتها.

2.3. مبررات نموذج التمويل الإسلامي الذكي المستدام المقترح

في القسم السابق تم الوقوف على عوائق وتحديات في البيئات المضطربة تحول دون قيام مؤسسات التمويل الإسلامي بدورها التمويلي كما يجب. تعتبر هذا العوائق والمشكلات الدافع الرئيس للتفكير في النموذج المقترح لتجاوز هذه التحديات عبر الهندسة المالية الإسلامية، ويمكن تلخيص أهم هذه المشكلات كمبررات لاقتراح هذا النموذج فيما يلي:

- تذبذب أسعار الصرف، مما يؤثر على أرباح المصرف بشكل مؤثر.
- صعوبة الحصول على العملات الأجنبية، خصوصاً مع توقف عمليات التصدير للنفط. وفي ظل هذه البيئات تفضل المصارف الإسلامية منح التمويلات بالعملات الأجنبية المستقرة.
- انعدام أو ضعف الأمن بالنسبة للأفراد وحركة الأموال، مما يؤثر على طلبات التمويل وتحويلات الأموال وانتقال السلع.
- تعذر استخدام بعض الصيغ التمويلية، كالمشاركات بسبب الأوضاع غير المستقرة، يضاف لذلك ما تعانيه المصارف الإسلامية الواقعة في سلطة الأمر الواقع بعد إقرار قانون منع التعاملات الربوية، وحظر التعامل بالمرابحة كما تجرئها المصارف الإسلامية، والتي تمثل النسبة الغالبة في تمويلاتها.
- صعوبة الاستثمار في البيئة المحلية، بسبب الاضطرابات الأمنية، والأوضاع القانونية غير المنضبطة.
- الهجرة والنزوح الداخلي والخارجي، مما أثر على توزيع وتشنت قاعدة العملاء للمصارف الإسلامية، وصعوبة تطبيق قاعدة اعرف عميلك.

- تسرب شركات الاحتيال عبر البيئة الاقتصادية، بسبب تفشي البطالة وهشاشة النظام الاقتصادي، ورغبة الناس في الحصول على العوائد خصوصاً بعد توقف رواتب العاملين في القطاع الحكومي.
- تدهور النظام البيئي، بسبب النزاعات والحروب المستمرة وغياب الأمن.
- تعدد السلطة النقدية وتغير أسعار صرف العملة المحلية بين المناطق، مما أدى إلى اضطراب واسع وغير منطقي في التعاملات المالية الداخلية.
- هجرة رؤوس الأموال إلى الخارج، بحثاً عن فرص استثمارية في ظل بيئات أكثر استقراراً.

3.3. موجّهات نموذج التمويل الإسلامي الذكي المستدام المقترح

يقوم نموذج التمويل الإسلامي الذكي المستدام على موجّهات وركائز ثلاث رئيسية:

أولاً: التمويل المقاصدي

إن التفكير في طرح منتجات تمويلية جديدة أو إعادة هيكلة منتجات قائمة ينبغي أن تُهتبل معها فرصة إعادة الضبط والتوجيه للتمويل الإسلامي نحو الأصول والمقاصد والقيم الاقتصادية الحقيقية، لذا فإن النموذج المقترح يسهم في السعي نحو الانتقال بالتمويل الإسلامي الحالي من التمويل المجانب للمحاذير الشرعية والتمويل المنضبط بالأحكام الشرعية إلى التمويل المحقق للمقاصد الشرعية.

ويتم تحقيق ذلك في النموذج المقترح من خلال التحكم بالصيغ والمنتجات التمويلية لوجود مساحة أوسع للتححرر من القيود التقليدية، إضافة إلى ربط العملية التمويلية بتقنيات الذكاء الاصطناعي الذي يمكن برمجته لتحليل العملية التمويلية قبل الشروع فيها وإصدار تقرير للعميل وبقية الأطراف عن التصنيف المقاصدي للعملية التمويلية.

ثانياً: الرقمنة والذكاء الاصطناعي

حيث يقوم بناء النموذج على الرقمية من خلال الاعتماد على تقنية البلوك تشين والعملات الرقمية المستقرة إضافة إلى اعتماد تقنيات الذكاء الاصطناعي التوليدي.

وتتحقق ميزات ذلك في النموذج بتحقيق درجة أقصى من الدقة والشفافية والشمول المالي وتحقيق كفاءة التكلفة، إضافة إلى استخدام البيانات المجمعة والمتاحة وتحليلها عبر تقنية الذكاء الاصطناعي لحل إشكالية اعرف عميلك الناشئة من إعادة التوزيع السكاني بسبب حركة النزوح الداخلية، والمساعدة في اتخاذ القرار التمويلي (الائتماني)، وتسهيل حركة الأموال، وفتح الفرص التمويلية لليمنيين في الخارج وتمكينهم من دعم التنمية المحلية والإسهام في تمويل ذويهم في الداخل، إضافة إلى الإسهام في المحافظة على العملة المحلية وتخفيف الطلب على العملات الأجنبية (ولعل هذا مما يشجع الجهات الحكومية والبنك المركزي للتصريح للعملة الرقمية التي تقوم عليها المنصة).

ثالثًا: الاستدامة

من خلال اعتبار مبدأ الاستدامة الاقتصادية لجميع أطراف العملية التمويلية من المصرف والمتعامل والمورد، ومبدأ الاستدامة المبني على ربط العملية الاقتصادية بالأهداف البيئية والاجتماعية من خلال التوجيه المباشر وغير المباشر لتحقيق هذه الأهداف في العملية التمويلية، ويتجلى ذلك في آليات التمويل الدائري، والأقساط المنتجة، والربط مع المجتمع والبيئة.

- التمويل الدائري

يتحقق التمويل الدائري من خلال شركات إعادة التدوير (يمكن للمصارف الإسلامية المساهمة في إنشاء هذه الشركات المستقلة، وفيها يمكن تجنب إشكالات بيع العينة)، ويمكن للعملاء عرض منتجاتهم التمويلية المستهلكة للشركة عبر المنصة، ويمكن عند تمويل العميل أن توقع الشركة وعدًا مع العميل بإعادة شراء الأصل بعد انتهاء عمره الافتراضي، وهذا يشجع العميل على المحافظة على الأصل لحين انتهاء عمره الافتراضي وإعادة بيعه والاستفادة منه بصورة أمثل، كما أنه يوفر مدخلات مضمونة لشركة إعادة التدوير مما يقلل من مخاطرها. هذه الآلية قد تشكل مرتكزًا لتحويل التمويل الاستهلاكي في المصارف الإسلامية إلى عملية منتجة، كما أنه تحول للنموذج الاستهلاكي التقليدي إلى الاستهلاك المستدام أو المسؤول.

- الأقساط المنتجة

لأقساط الديون الناشئة عن العمليات التمويلية الآجلة آثار مادية ومعنوية تلازم المدين طوال فترة المديونية، وخصوصاً إذا شعر المدين بمحدودية أو انتهاء انتفاعه بالمنتج الذي نشأت المديونية بسببه. إن فكرة الأقساط المنتجة التي نقترحها هنا توفر نوعاً ما تمويلاً مستداماً، وتحوّل الديون إلى ديون منتجة، فتتخذ آلية السداد للتمويلات للحصول على عوائد للمتعامل قد تمكنه من السداد المبكر أو توفير مبلغ يستخدمه مرة أخرى، كما أن الفكرة تقوم كذلك على البعد النفسي لدى المدين حين يشعر وهو يسدد الأقساط بأنه يقوم بعملية مزدوجة تشمل كذلك الاستثمار، وبقدر المؤثرات التي يمكن للمصرف أن يستخدمها في تشجيع المدينين في هذه الآلية فإن الشعور بالاستثمار قد يغلب على الأثر النفسي السلبي حال سداد المديونية، وهذا يشجع العميل على الانتظام بالسداد مما يعود بأثره على المصرف، كما أن هذه المبالغ المستثمرة وعوائدها تشكل هامش أمان للمصرف يقيه من مخاطر تعثر المتعاملين في السداد، ويمكن وفق هذه الآلية الاستغناء عن التأمين على الديون بما يعود نفعه على المصرف والمتعامل. ولزيد إيضاح لهذه الآلية نفترض أن أحد المتعاملين نشأت عليه مديونية لعملية تمويلية بقيمة (1,000,000) ريال تسدد لمدة 5 سنوات على أقساط شهرية فمجموع الأقساط 60 قسطاً بمبلغ (16,667) ريال تقريباً في كل شهر؛ فيتم الاتفاق مع المتعامل على أن يدفع 10% من قيمة القسط في كل شهر فيكون القسط الشهري على العميل (18,334) ريال تقريباً يوجه منه مبلغ (1,667) ريال في وديعة استثمارية تزيد كل شهر بمبلغ الزيادة في القسط، وعلى افتراض أن نسبة الربح المتوقعة 3% سنوياً فإنه وفي نهاية المديونية سيتوفر لدى المتعامل مبلغ (107,922) ريال تقريباً، حسب الجدول أدناه:

جدول (3) نموذج احتساب أرباح الأقساط المنتجة

السنة	المبلغ بداية السنة	المبلغ بداية السنة مع الأرباح	الربح المتوقع	المبلغ نهاية السنة	المبلغ نهاية السنة مع الأرباح
1	1,667.00	1,667.00	323.60	20,004.00	20,327.60
2	21,994.60	21,671.00	933.42	40,008.00	41,265.02
3	42,932.02	41,675.00	1,561.54	60,012.00	62,830.57
4	64,497.57	61,679.00	2,208.52	80,016.00	85,043.08
5	86,710.08	81,683.00	2,874.88	100,020.00	107,921.97

* تم الاعتماد في الاحتساب على معادلة Future Value of Regular Deposits (Annuity)

وهنا يجب مراعاة الضوابط الشرعية في اجتماع العقود، وذلك بفصل موضوع الاشتراك في الأقساط المنتجة عن العقد التمويلي، وجعله اختياريًا غير مرتبط على وجه الإلزام بالعقد الأول.

- ربط التمويل بالمجتمع والبيئة (غرامات التأخير)

يقترح النموذج الربط المباشر بين المنتجات التمويلية والمجتمع والبيئة من عدة جوانب، وقد تمت الإشارة إلى طرف من ذلك في فقرة التمويل المقاصدي، إذ لا بد من مراعاة البعد الاجتماعي والبيئي قبل إصدار قرار التمويل، وهنا نشير إلى مقترح فيما يخص كل عملية تمويلية بأن يتم ربطها بالمساهمة في التنمية المستدامة من خلال التبرع للمشروعات الاجتماعية والبيئية؛ ويمكن النص في بند غرامات التأخير على تحديد الجهة التي ستؤول إليها مبالغ غرامات التأخير وربط حسابات تلك الجهة بشكل مباشر بإيرادات غرامات التأخير لهذه العمليات، ويترك للمتعامل حرية تحديد الجهة التي سيتبرع لها ضمن قائمة خيارات متاحة من قبل المصرف، وبهذا الإجراء يتحقق للمتعامل شعوره بالمساهمة في خدمة المجتمع والبيئة، وهو أفضل من شعوره بضباية مصرف تلك الغرامات؛ كما أن هذا الإجراء يخرج المصارف

من حرج إمكانية الاستغلال غير المباشر لهذه الإيرادات لصالح المصرف، هذا بالإضافة للعائد الحقيقي على تلك المشروعات المجتمعية والبيئية.

4.3. الاعتبارات الشرعية لنموذج التمويل الإسلامي الذكي المستدام المقترح

إن الالتزام بالأحكام الشرعية ومقاصدها ركن التمويل الإسلامي الأساس ومحوره الذي يوجهه، فالاعتبارات الشرعية فوق كل اعتبار، وما دونها من مبادئ وأحكام إن خالفت الأحكام الشرعية، وإن نُظر إليها بأنها تحقق النفع والمصلحة، فإنها منفعة ومصالحة متوهمة، وتعتبر ملغاة ومهدرة، إذ حيث يوجد شرع الله تعالى فنمّ المصلحة. وعلى هذا يجب ضمان الالتزام الشرعي في المنتجات التمويلية وما يتعلق بها من عقود وهياكل وإجراءات من خلال وضع نظام حوكمة شرعي فاعل، وقد اقترح (جمال، 2024) آلية للحوكمة الشرعية في منصات التمويل اللامركزي المبنية على تقنية البلوك تشين يمكن الاستفادة منها، إلا أنّ ما يهمننا هنا هو إبراز أهم الركائز الرئيسة المتعلقة بالنموذج والتي قد تمثل إشكالاً شرعياً.

يقوم النموذج على صيغ التمويل الإسلامي المبنية على العقود الذكية عبر تقنية البلوك تشين، معتمدة على عملة رقمية مستقرة، ومستخدمة تقنيات الذكاء الاصطناعي، ومن هنا يمكن أن نرى المفاسل الشرعية في هذا النموذج تتركز في ثلاث قضايا أساسية: إنشاء وتنفيذ المعاملات عبر العقود الذكية، والتعامل بالعملة الرقمية المستقرة، واستخدام تقنيات الذكاء الاصطناعي، ونذكر هنا بإيجاز الأحكام الشرعية في هذه الجزئيات الثلاث بالاعتماد على بحوث وفتاوى الفقهاء المعاصرين

- حكم إنشاء المعاملات عبر العقود الذكية

العقود الذكية التي يتم إنشاؤها عبر تقنية البلوك تشين وآلياتها تعتبر من العقود المستحدثة التي طرأت في عالم المال والأعمال، وهذه العقود المستحدثة ووفق القواعد العامة في باب العقود والمعاملات المالية فإن الأصل فيها القبول وإثبات أثرها والوفاء بها ما روعيت فيها أحكام العقود العام والخاصة ولم تخالف الأحكام الشرعية، وقد ناقش (فداد، 2019) موضوع العقود الذكية، وأوضح أن مكونات العقود الذكية تتوافر بها أركان العقد الشرعي من

الصيغة والعاقدين والمحل، وبما يرضيه أطراف العقد، ولكنها مخزنة سلفاً في بروتوكول من خلال برمجة معينة يتم تنفيذ العقد تلقائياً في حال تحققت وتطابقت الشروط، وقد ناقش بالتفصيل هذا الموضوع وتوصل إلى أن العقود الذكية التي تنفذ من خلال المنصات المقيدة والخاصة التي تعتمد تقنية سلسلة الكتل (البلوك تشين) كالمنصات الرقمية التي تدعم التطبيقات المختلفة للمؤسسات المالية مثل البنوك، ومنصات الشركات، وشركات التأمين وغيرها. والمنصات المقيدة بشروط وقيود مفروضة من الدولة فتنفيذ العقود من خلال هذه المنصات لا يترتب عنه محذور شرعي من جهة، ومن جهة أخرى فإنه تتوافر فيه أركان العقد فالعقود الذكية في هذه الصورة جائزة بشروط استيفاء شروط العقد الشرعي والضوابط الشرعية الخاصة بالعقود.

- العملات الرقمية

لا يزال موضوع العملات الرقمية محل جدل وإشكال لدى الفقهاء المعاصرين، ولم يحسم مجمع الفقه الإسلامي حتى الآن الحكم الشرعي في هذا الموضوع، ولعل مما قد يحسم هذا الجدل أمران أولهما مدى اعتماد هذه العملات على أصول حقيقية والثاني وهو الأهم اعتماد السلطات المركزية في البلد العملة الرقمية، فإنها بذلك تصبح عملة معتبرة شرعاً، فمفهوم النقود في الفقه الإسلامي واسع يشمل كل ما يستعمل وسيطاً للتبادل والتعامل (سانو، 2021، ص14).

- استخدام تقنيات الذكاء الاصطناعي

أصبح الحديث عن أحكام الذكاء الاصطناعي اليوم محل اهتمام لدى الفقهاء والباحثين خصوصاً بعد طفرة الذكاء الاصطناعي التوليدي وظهور تطبيقات الشات جي بي تي وغيرها، وقد ناقش (البرعي، 2022) الأحكام الشرعية للذكاء الاصطناعي باستفاضة وذكر أن الذكاء الاصطناعي وتطبيقاته فيها نفع في الجملة معتبر في الشريعة الإسلامية، مع ضرورة مراعاة الضوابط الشرعية والأخلاقية، حتى تطرق الباحث إلى دخول تطبيقات الذكاء الاصطناعي كبديل للإنسان في إنشاء العقود عبر الروبوتات، وتوصل إلى أنه لا مانع من

وجهة نظر الفقه الإسلامي من منح الروبوتات الأهلية والذمة المالية والشخصية القانونية على غرار الشخصية الاعتبارية.

5.3. الاعتبارات الفنية لنموذج التمويل الإسلامي الذكي المستدام المقترح

يعتمد النموذج المقترح على بناء منصة رقمية تعتمد تقنية البلوك تشين وتستخدم عملة رقمية مستقرة وتستعين بتقنيات الذكاء الاصطناعي، هذه المكونات تقضي بوجود بيئة تكنولوجية سليمة لتنفيذ هذا المقترح وبنية تحتية لقطاع الاتصالات تساعد على سهولة استخدام المنصة، ولعل ما يتبادر إلى الذهن هنا أنه كما سبق بأن الاضطرابات أثرت بشكل مؤثر على قطاع التكنولوجيا والاتصالات، فكيف يمكن تطبيق هذا المقترح في ظل هذه البيئات؟

يرى (فضل، وساكينو، 2023، ص10) أنه رغم تأثر قطاع تكنولوجيا الاتصالات بالاضطرابات إلا أن هذا القطاع يختلف عن غيره من القطاعات بما يظهره من مرونة عالية وقدرة على التكيف مع النزاع والهشاشة، فغالبًا ما تكون الشركات قادرة على تقديم الخدمات في المناطق التي لا تزال في حالة نزاع، وتقدم أفغانستان والعراق والصومال أمثلة على ذلك. وعلى مستوى اليمن فرغم استمرار الصراع وتوسع الاضطرابات وتأثر قطاع الاتصالات بشكل كبير إلا أن هذا القطاع لا يزال مستمرًا في تقديم خدماته ويسهم في تمكين الأنشطة الاقتصادية الأساسية وإجراء المعاملات والخدمات المالية والمصرفية، وتشير الإحصائيات إلى النمو الهائل في عدد المتصلين بالإنترنت خلال الفترة (2014-2023) حيث تضاعف عدد مستخدمي شبكة الإنترنت في اليمن من 3.4 مليون مستخدم إلى 9.3 مليون، كما يشير التقرير إلى التوسع في استخدامات تطبيقات المصارف والمؤسسات المالية (<https://databakers.me/ar/2023/financial-sector>)، كما برز التحول الرقمي في القطاع المالي والمصرفي من خلال نشوء شركات التكنولوجيا المالية وتوسعها بشكل لافت في الفترة الأخيرة، وظهور منتجات التكنولوجيا المالية كالمحافظ الرقمية وتطبيقات الدفع الإلكتروني وتوسع الخدمات المالية الرقمية للبنوك اليمنية عبر الهواتف الذكية

https://yemennetwork.academy/library/digital_transformation.ph

(p)

لذا فإن مبررات هذا النموذج تتجاوز معها بعض المعوقات التي يمكن التغلب عليها في قطاع الاتصالات والتكنولوجيا، ويضاف لما سبق ضرورة مراعاة النظام الأمني السيراني للمنصة، وفي جانب في آخر ينبغي أن تبنى الهياكل التفصيلية للنموذج وفق دراسات ائتمانية وقانونية يتم فيها التنسيق بين شركات التكنولوجيا المالية والمصارف الإسلامية وشركات الاستشارات الشرعية.

6.3. آليات التمويل الإسلامي الذكي المستدام (حسب المقترح)

هذه الآلية المقترحة عبارة عن فكرة مبسطة قابلة للتوسع أو الاختصار حسب طبيعة الواقع، وتحتاج لمزيد دراسة فنية، وهي في أبسط صورها.

1.6.3. بناء المنصة

يتم بناء النظام بإنشاء منصة مقيدة قائمة على تقنية سلاسل الكتل (البلوك تشين)، وذلك عبر شركة متخصصة تتولى بناء وتطوير النظام، ويتم بناء هياكل المنصة بالتنسيق مع المصارف الإسلامية وشركات الاستشارات الشرعية والقانونية.

- تقوم المنصة على الأطراف الرئيسية التالية:

- مطور المنصة
- المصرف
- الموردون
- العملاء
- شركات إعادة التدوير
- المنظمات الاجتماعية والبيئية

- اعتماد تقنية العقود الذكية لإنجاز المعاملات.

- إدخال تقنية الذكاء الاصطناعي التوليدي في مفاصل المنصة تتولى عمليات التحليل

للبينات والإرشاد في اتخاذ القرارات وإصدار التقارير والدراسات.

- تطوير عملة مشفرة محلية مدعومة بعملة مستقرة (الريال السعودي)، وربطها عبر منصة تداول خاصة.
- فتح نوافذ خاصة بجهات محددة ولكل جهة صلاحية معينة حسب طبيعتها في العملية التمويلية:

- نافذة المصرف الممول: وله صلاحيات واسعة في التواصل مع المتعاملين والموردين وشركات إعادة التدوير والمنظمات
- نافذة للموردين: ولهم صلاحيات عرض منتجاتهم للعملاء والتعاقد مع المصرف (مشاركة أو بيع)، وتداول العملة الرقمية.
- نافذة للعملاء: ولهم صلاحيات الاطلاع على المنتجات وتقديم الطلبات وتوقيع العقود وإيداع وتحويل المبالغ وتداول العملة الرقمية، والتعامل مع شركات إعادة التدوير والمنظمات الاجتماعية والبيئية.
- نافذة لشركات إعادة التدوير: ولهم صلاحيات نشر عروضهم على المنصة والتعاقد المباشر مع العملاء أو المصرف.
- نافذة للمنظمات الاجتماعية والبيئية: ولهم صلاحية نشر عروضهم على المنصة والتعاقد بشكل مباشر مع العملاء أو المصرف وصلاحية الاطلاع على التقارير وعرض الموجهات.

2.6.3. آلية مبسطة لإجراء عملية تمويلية

1. يقوم العميل بفتح محفظة رقمية وحساب عبر المنصة.
2. يتواصل العميل مع المساعد الذكي (Chatbot) المثبت في المنصة عبر تقنية الذكاء الاصطناعي لمساعدته في تحديد احتياجاته التمويلية، والخطة التمويلية، ويتم إرشاده لتحقيق الاستفادة من خلال العملية التمويلية.
3. بعد اطلاع العميل على عروض الموردين من المنصة، يتقدم العميل بطلب الشراء

عبر المنصة الإلكترونية، ويحدد السلعة والمورد والمواصفات وخيارات السداد وبقية الشروط حسب ما هو متاح في المنصة، ويمكن أن يختار المنظمة الاجتماعية والبيئية التي سيتم التبرع لها بغرامات التأخير من بين العروض في المنصة وكذلك شركة إعادة التدوير، ويمكن أن يوقع مع الشركة وعدًا بالبيع.

4. تتم دراسة الطلب عبر تقنية الذكاء الاصطناعي، ويتأكد من استيفاء الشروط الشرعية والائتمانية والفنية، ويعرض تقرير عن علاقة المنتج بالبيئة والمجتمع.
5. من خلال تمكين المنظمات المجتمعية والبيئية الداعمة من خلال المنصة يمكن أن تقدم هذه المنظمات عروضها بتحمل جزء من تكاليف التمويل في حال قام العميل باختيار نوع التمويل المستدام (الأخضر، المسؤول،...).
6. يوافق المصرف على الطلب ويتم عرض مسودة عقد ذكي.
7. يشتري العميل عملة رقمية عبر منصة التداول بقيمة هامش الجدية، ويتم حجزها في حساب خاص على المنصة، كما يتم حجز الضمان حسب الشروط المتفق عليها، ويمكن هنا قبول ضمان طرف خارجي بقيمة العقد بالعملة الرقمية (إتاحة المجال لرؤوس الأموال في الخارج للمساهمة في مساعدة ذويهم).
8. يشتري المصرف السلعة من المورد عبر المنصة ويرسل الإشعار لحسابه.
9. يسجل البلوك تشين عملية الشراء وتفاصيل الصفقة لضمان الشفافية.
10. يوكل المصرف عبر إشعار من المنصة المورد بتسليم السلعة للعميل، أو يرسل إشعار لموظف المصرف منفذ العميل وللمورد والعميل بتحديد نزول المنفذ لاستلام وتسليم السلعة.
11. يتم تنفيذ عقد البيع للعميل بالعقد الذكي عبر المنصة ويتم تحويل هامش الجدية من الحساب الوسيط في المنصة إلى حساب المصرف كدفعة مقدمة.
12. عبر تقنية البلوك تشين تتم معالجة توريد دفعات العميل والغرامات، إن وجدت، بالعملة الرقمية بناء على شروط العقد ويضمن تحويل الأموال بطريقة آمنة وشفافة (حتى من خارج البلد).

13. استخدام منصات تبادل محلية لتحويل العملة المشفرة إلى العملة المحلية والعكس.
14. تسوية المعاملات وتحديث الحسابات بالعملة المحلية بعد التحويل.
15. الذكاء الاصطناعي يراقب الدفع والانتظام ويصدر التقارير.
16. تنفيذ البيع لشركة إعادة التدوير في حال رغب العميل بذلك حسب الوعد مع الشركة.

تبقى هذه الخطوات التفصيلية في المقترح عبارة عن نقاط استرشادية، ولكل مجتمع طبيعته الخاصة التي تفرض احتياجاته وإعادة ضبط أولوياته، فالنموذج هنا يقترح الإطار العام الذي يمكن البناء عليه أو تعديله حسب ما تقتضيه طبيعة كل حالة.

تحكيم النموذج

تم عرض النموذج المقترح على عدد من المحكمين الخبراء الممارسين للعمل المصرفي الإسلامي والممارسين الخبراء في مجال التكنولوجيا المالية من اليمن لغرض تقييمه من الناحيتين الائتمانية المصرفية والتكنولوجية بإمكانية تطبيقه في البيئة اليمنية.

وقد ذكر الخبراء بأن النموذج المقترح عبارة عن مرحلة متقدمة، والغالب أن تسبق الدراسات النظرية التطبيقات، كما يمكن تجرئة المقترح على مراحل، وقد تم التعديل على النموذج وإعادة ترتيب بعض إجراءاته حسب آرائهم، والجدول (4) يوضح أهم ملاحظاتهم واقتراحات المعالجة من الباحث، مع التأكيد على أن النقاط التي لا قد تتناسب في البيئة اليمنية قد تتناسب مع بيئات أخرى تعاني من نفس الاضطرابات:

جدول (4) أهم ملاحظات المحكمين على النموذج المقترح

الملاحظة	اقتراح المعالجة من الباحث
1. شركات الفينتك في اليمن ليس لديها الخبرة الكافية حالياً بتطوير عملة مشفرة رغم وجود محافظ رقمية ضمن منتجاتها ولديها شركات مع شركات خارجية في هذا المجال وقدرتها على العمل على ذلك.	الاعتماد على الشركات وتطوير قدرات الشركات، وقد ذكر الخبير إمكانية تنفيذ ذلك عبر شركات التكنولوجيا المالية المحلية مستقبلاً بالاستفادة من التجارب والشركات.

الملاحظة	اقتراح المعالجة من الباحث
2.	البيانات الخاصة بالعملاء لا تزال محدودة وغير متاحة وتحتوي بيانات مضللة والدراسات الائتمانية تعاني من هذا الخلل لذا تلجأ لأساليب غير فنية في تقييم العملاء، وهذا يصعب عمل الذكاء الاصطناعي في الدراسة.
3.	لا تزال شركات إعادة التدوير قليلة وغير فاعلة.
4.	بالنسبة لاختيار العميل للجهة التي سيتبرع لها قد يستغلها بعض العملاء في حال كانت لديه علاقة مع الجهة التي سيتبرع لها ويعتمد الإضرار بالبنك بالمطالبة والتأخير لصالح الجهة الأخرى.
5.	النموذج يحتاج للجهة التي تتبناه وتدعمه.
6.	النموذج المقترح يفترض أن تتبناه في المقام الأول المصارف الإسلامية ثم بقية الأطراف أصحاب المصلحة، ويفضل الحصول على الدعم من البنك المركزي من خلال التصريح للمنصة.
7.	لا تزال بعض المصارف الإسلامية في اليمن عبر هيئاتها الشرعية غير مقتنعة ببعض المسائل ومنها توكيل المورد بتسليم السلعة للعميل.
7.	النموذج يتيح خيار تسليم السلعة عبر مندوب المصرف. كما أن النموذج في حال لإقراره سيخضع لمراجعة شرعية شاملة لتفاصيله وتصدر نشرة لإجازة المنتج.
7.	عدم مواكبة الأمور القانونية لإثبات التعاقدات والحكم على الضمانات وخصوصاً في بعض المناطق اليمنية.
	الاعتماد على العقود الذكية وتقنية البلوك تشين ونوعية الضمانات عبر المنصة ستكون أكثر ثقة ويتم التنفيذ آلياً، ولتوسيع دائرة

الملاحظة	اقترح المعالجة من الباحث
	الضمانات تتيح المنصة لليمنيين بالخارجة لتقديم ضماناتهم للعملاء من العملة الرقمية.

الخاتمة:

استعرضت الدراسة بعض الرؤى عن الهندسة المالية الإسلامية ودراسة واقعها، وآثار البيئات المضطربة على مؤسسات التمويل الإسلامي بدراسة حالة البيئة اليمنية، ثم قدمت نموذجًا للتمويل الذكي المستدام الذي يمكن من خلاله تجاوز تحديات هذه البيئات، كما بيّنت الدراسة الجوانب الفنية والشرعية لبناء النموذج، وقد توصلت الدراسة إلى عدد من النتائج والتوصيات يمكن ذكر أهمها فيما يلي:

أولاً: النتائج

1. يصعب الحكم على واقع الهندسة المالية الإسلامية دون دراسة إحصائية دقيقة مراعية لطبيعة وخصائص المالية الإسلامية ونقاط افتراقها عن المالية التقليدية.
2. يمكن النظر إلى التطورات الحاصلة في مجال التكنولوجيا المالية بأنها فرصة لاستغلال الهندسة المالية الإسلامية في إعادة ضبط منتجات التمويل الإسلامي نحو مقاصدها بما يحقق الامتثال الشرعي والنفعة الاقتصادي والمجتمعي.
3. تؤثر البيئات المضطربة على منظومة التمويل الإسلامي بما يضعف، بشكل مؤثر، من أدائها واستمراريتها.
4. أثرت الأزمة في اليمن على الاقتصاد ومنه على قطاع التمويل الإسلامي، فشهدت التمويلات الإسلامية والاستثمارات تراجعاً وكادت تنحصر في قطاعات معينة أهمها الأدوات المالية الحكومية، كما أثرت بشكل مباشر على التنمية المستدامة والنظام البيئي.
5. تواجه المصارف الإسلامية اليمنية صعوبات متعددة في منح التمويلات والدخول في الاستثمارات الحقيقية.
6. يقوم النموذج المقترح للتمويل الإسلامي الذكي المستدام بدمج التقنيات الحديثة مثل

الذكاء الاصطناعي وتقنية البلوك تشين مع مبادئ الشريعة الإسلامية ومقاصدها، مع التركيز على تحقيق الاستدامة.

7. يؤمل من نموذج التمويل الذكي المستدام المقترح تجاوز تحديات البيئات المضطربة من خلال توفير أدوات تمويلية إسلامية ذكية تعتمد على العملات الرقمية المستقرة عبر تمويلات واستثمارات آمنة ومستدامة.

ثانيًا: التوصيات

- ينبغي على المصارف الإسلامية ومؤسسات التمويل الإسلامي في البيئات المضطربة ضخ مزيد من الاستثمارات في التقنيات المالية الحديثة للتكيف مع التغيرات الجيوسياسية وتحسين كفاءة التشغيل وتقليل التكلفة وإدارة الأخطار.
- أهمية تعاون المصارف الإسلامية ومؤسسات التمويل الإسلامي وتكاملها في ظل البيئات المضطربة والمشاركة في عمل قواعد بيانات ضخمة خاصة بالقطاع لتمكين الاستفادة منها وتحليلها عبر التقنيات الذكية.
- تفعيل علاقة المؤسسات المالية الإسلامية مع مراكز البحث ودعمها والتنسيق لاستشراف المستقبل ووضع الحلول عبر الهندسة المالية الإسلامية.
- دعوة الباحثين والمهتمين بتوسيع دراسة النموذج المقترح من النواحي الشرعية والفنية والائتمانية وتعميم نتائج الدراسة على الجهات المعنية.

المراجع باللغة العربية

البرعي، أحمد سعد علي. (2022). تطبيقات الذكاء الاصطناعي والروبوت من منظور

الفقه الإسلامي. مجلة دار الإفتاء المصرية، 14(48) 12-

doi:10.21608/dftaa.2022.231631.159

بنك التضامن. التقارير السنوية. متاحة على موقع البنك:

<https://www.tadhamonbank.com/reports/2>

البنك المركزي اليمني. (2023). تطورات الميزانية المجمعة للبنوك حتى ديسمبر 2022م،

متاحة على الرابط: <https://cby-ye.com/files/64bada99e708e.pdf>

بوزيد، سارة. (2022). تطبيقات العقود الذكية في إصدار الصكوك الذكية: منصة *Finance Blossom* نموذجًا. مجلة الأصل للبحوث الاقتصادية والإدارية، 6(1)، 300 - 316. مسترجع من:

<http://search.mandumah.com/Record/1274400>

جغمان، عبد الغني. (20 أبريل، 2024). أثر الصراع على البيئة في اليمن، مقال في منصة (Green Yemen) تم الاسترداد من

<https://www.greenyemen.org/news400.html>

جمال، إبراهيم حسن. (2020). الابتكار المالي كمدخل نحو التمويل المستدام دراسة حالة المصارف الإسلامية في دولة قطر (2014 - 2018).

Journal of Economics and Administrative Sciences، 26 (121)، 2020، pp. 198-224

جمال، إبراهيم حسن. (2024). الحوكمة الشرعية في التمويل اللامركزي.

(2)، 188-33 Al-Qanadir: International Journal of Islamic Studies، 214. Retrieved from <https://al-qanadir.com/aq/article/view/823>

الحمزة، رؤوف، وعادل كرايفي. (2019). واقع تطبيق منتجات الهندسة المالية الإسلامية في المصارف الإسلامية - دراسة حالة بنك البركة الجزائري. رسالة ماجستير، كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير، جامعة العربي التبسي، الجزائر.

خليفة، محمد ناجي حسن. (2006). الاستثمار في البنية الأساسية لتكنولوجيا المعلومات والاتصالات والنمو الاقتصادي في جمهورية مصر العربية. مجلة النهضة، 7(3)، 25

60 - مسترجع من: <http://search.mandumah.com/Record/67599>

درحون، هلال، وبوحجلة، محمد. (2013). واقع الهندسة المالية في المصارف الإسلامية. مجلة الأبحاث الاقتصادية لجامعة البليدة 2، العدد 8، ص 27-40. مسترجع من:

<https://www.asjp.cerist.dz/en/article/86044>

مدفوني، هنده. (2020). دور منتجات الهندسة المالية الإسلامية في تطوير الصناعة المصرفية: الواقع والتحديات. مجلة العلوم الإنسانية، 7 (2)، 620 - 638.

مسترجع من: <http://search.mandumah.com/Record/1063571>

الدليمي، فؤاد حميد. (2016). علاقة مراكز البحث في الاقتصاد الإسلامي بالمصارف الإسلامية. مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، 34 (1).

سانو، قطب مصطفى. (2021). في نقدية العملات الرقمية المشفرة وأثرها في بيان حكمها الشرعي: رؤية منهجية. ندوة العملات الرقمية المشفرة، مجمع الفقه الإسلامي الدولي، منظمة التعاون الإسلامي، دبي.

السويلم، سامي. (2000). صناعة الهندسة المالية: نظرات في المنهج الإسلامي. الرياض: شركة الراجحي المصرفية للاستثمار.

فداد، العياشي الصادق. (2019). العقود الذكية. مؤتمر مجمع الفقه الإسلامي الدولي، الدورة 24، منظمة التعاون الإسلامي، دبي.

فضل، صالح، وكاميل ساكيتو. (2023). إصلاح قطاع الاتصالات في اليمن خيارات السياسة لتحسين مشاركة القطاع الخاص وتعزيز تقديم الخدمات. يوليو 202. متاح على الرابط:

https://www.theigc.org/sites/default/files/2023-08/Fadhil%20and%20Sacchetto%20Final%20report%20February%202023_AR.pdf

قنديل، صادق عطية. (2022)، أثر الاضطرابات الاقتصادية على التمويل الإسلامي المعاصر. مجلة كلية القانون الكويتية العالمية، السنة العاشرة، العدد 4 - العدد التسلسلي 40، 563 - 590.

مركز الدراسات والإعلام الاقتصادي. (2024). ورقة تقدير موقف: القطاع المصرفي... المزيد من التشطي والعزلة. اليمن: تعز. متاح على الرابط:

<https://economicmedia.net/wp-content/uploads/2024/05/Banking-Industry-Ar.pdf>

References:

- Billah, Mohd Ma'Sum, (2019), *Halal Cryptocurrency Management*, Springer International Publishing, Palgrave Macmillan.
- G20 Sustainable Finance Study Group. (2018). *Sustainable Finance Synthesis Report*, July 2018. Available online: [https://unepinquiry.org/wp-content/uploads/2018/11/G20 Sustainable Finance Synthesis Report 2018.pdf](https://unepinquiry.org/wp-content/uploads/2018/11/G20_Sustainable_Finance_Synthesis_Report_2018.pdf) (accessed on 22 August 2024).
- Guo, H., Polak, P. Intelligent finance and change management implications. *Humanit Soc Sci Commun* 10, 413 (2023). <https://doi.org/10.1057/s41599-023-01923-4>
- HLEG: EU High-Level Expert Group on Sustainable Finance. (2018). *Financing A Sustainable European Economy*, Final Report. Brussels.
- ICMA. *Sustainable Finance High-Level Definitions*. 2020. Available online: <https://www.icmagroup.org/assets/documents/Regulatory/Green-Bonds/Sustainable-Finance-High-Level-Definitions-May-2020-051020.pdf> (accessed on 18 August 2024).
- Khan, T., & Tabet, I.. (2024). *Sustainable Islamic Financial Engineering with Special Reference to Gulf Cooperation Council's Economies*. *ISRA International Journal of Islamic Finance*, 16(1). <https://doi.org/10.55188/ijif.v16i1.561>
- Khan, Tariqullah. (2019). *Reforming Islamic Finance for Achieving Sustainable Development Goals*. *journal of king Abdulaziz University Islamic Economics*. 32. 3-21. 10.4197/Islec.32-1.1.
- Muchlis Gazali, Haneffa & Jumadi, Junisa & Ramlan, Rasyidah & Rahmat, Nurmaisarah & Nor, Siti & Mohd Uzair, Siti & Mohid, Amirah. (2020). *Application of Artificial Intelligence (AI) in Islamic Investments*. 9. 70-78.
- Pan, Heping & Sornette, Didier & Kortanek, Kenneth. (2006). *Intelligent finance—an emerging direction*. *Quantitative Finance*. 6. 273-277. 10.1080/14697680600760753.

- Pan, Heping. (2011). *A Basic Theory of Intelligent Finance.. New Mathematics and Natural Computation (NMNC)*. 07. 197-227. 10.1142/S1793005711001895.
- Rahim, Siti & Mohamad, Zam & Abu Bakar, Juliana & Mohsin, Farhana & md isa, Norhayati. (2018). *Artificial Intelligence, Smart Contract and Islamic Finance. Asian Social Science*. 14. 145. 10.5539/ass.v14n2p145.
- Sallahuddin, I. I. A., & Ghani, N. A. R. N. A. (2023). *Potential of Smart Tawarruq in Islamic Banking: A Literature Review. International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, 13(6), 1439 – 1446.
- UNDP. (2019). *Assessing the Impact of War in Yemen on Achieving the Sustainable Development Goals*.
- World Bank. (2024). *Yemen Economic Monitor Navigating Increased Hardship and Growing Fragmentation*.
- al-Bura'ī, Aḥmad Sa'd 'Alī. (2022). *taṭbīqāt al-dhakā' alāṣṭnā'y wālrbwt min manzūr al-fiqh al-Islāmī. Majallat Dār al-Iftā' al-Miṣrīyah*, 14 (48) 12-159. doi : 10. 21608 / dftaa. 2022. 231631
- Bank al-Taḍāmun. *al-taqārīr al-sanawīyah*. mtāhh 'alā Mawqī' al-Bank : <https://www.tadhamonbank.com/reports/2>.
- al-Bank al-Markazī al-Yamanī. (2023). *taṭawwurat al-mīzānīyah al-Majma'ah lil-bunūk ḥattā Dīsimbir 2022m*, mtāhh 'alā alrābṭ : <https://cby-ye.com/files/64bada99e708e.pdf>
- Būzayd, Sārah. (2022). *taṭbīqāt al-'uqūd al-dhakīyah fī iṣḍār al-ṣukūk al-dhakīyah : mināṣṣat Finance Blossom namūdhajan. Majallat al-aṣīl lil-Buḥūth al-iqtiṣādīyah wa-al-idārīyah*, 6 (1), 300-316. mstrj' min : <http://search.mandumah.com/Record/1274400>.
- Drḥmwn, Hilāl, wbwhjlh, Muḥammad. (2013). *wāqī' al-Handasah al-mālīyah fī al-maṣārīf al-Islāmīyah. Majallat al-Abhāth al-iqtiṣādīyah li-Jāmi'at alblydt2*, al'dd8, Ṣ 27-40. mstrj' min : <https://www.asjp.cerist.dz/en/article/86044>.

- al-Dulaymī, Fu'ād Ḥamīd. (2016). *'alāqat Marākiz al-Baḥth fī al-iqtisād al-Islāmī bālmšārf al-Islāmīyah*. Majallat Kullīyat al-sharī'ah wa-al-Dirāsāt al-Islāmīyah, Jāmi'at Qaṭar, 34 (1).
- Faddād, al-'Ayyāshī al-Ṣādiq. (2019). *al-'uqūd al-dhakīyah. Mu'tamar Majma' al-fiqh al-Islāmī al-dawlī*, al-dawrah 24, Munazzamat al-Ta'āwun al-Islāmī, Dubayy.
- Faḍl, Ṣāliḥ, wkāmylā sākytw. (2023). *Iṣlāḥ Qiṭā' al-ittiṣālāt fī al-Yaman Khīyārāt al-siyāsah li-taḥsīn Mushārakat al-qiṭā' al-khāṣṣ wa-ta'zīz taqdīm al-Khidmāt*. Yūliyū 202. mtāḥ 'alā al-rābṭ :https://www.theigc.org/sites/default/files/2023-08/Fadhil%20and%20Sacchetto%20Final%20report%20February%202023_AR.Pdf.
- al-Ḥamzah, Ra'ūf, wa-'Ādil krāyfy. (2019). *wāqi' taṭbīq muntajāt al-Handasah al-mālīyah al-Islāmīyah fī al-maṣārif al'slāmyt-dirāsah ḥālat Bank al-Barakah al-Jazā'irī. Risālat mājistīr*, Kullīyat al-'Ulūm al-iqtisādīyah wa-al-tijārīyah wa-'ulūm al-tasyīr, Jāmi'at al-'Arabī al-Tabasī, al-Jazā'ir.
- Jghmān, 'Abd al-Ghanī. (20 Abrīl, 2024). *Athar al-ṣirā' 'alā al-bī'ah fī al-Yaman, maqāl fī mināṣṣat (Green Yemen) tamma alāstrdād min <https://www.greenyemen.org/news400.html>*.
- Jamāl, Ibrāhīm Ḥasan. (2020). *al-ibtikār al-mālī ka-madkhal Naḥwa al-tamwīl al-mustadām dirāsah ḥālat al-maṣārif al-Islāmīyah fī Dawlat Qaṭar (2014-2018)*. *Journal of Economics and Administrative Sciences*, 26 (121) 2020, pp. 198-224.
- Jamāl, Ibrāhīm Ḥasan. (2024). *al-Ḥawkamah al-shar'īyah fī al-tamwīl al-lā-markazī*.
- Khalīfah, Muḥammad Nājī Ḥasan. (2006). *al-istithmār fī al-binyah al-asāsīyah ltknwlwjiyā al-ma'lūmāt wa-al-ittiṣālāt wa-al-numūw al-iqtisādī fī Jumhūrīyat Miṣr al-'Arabīyah*. Majallat al-Naḥdah, 7 (3), 25-60. mstrj' min : <http://search.mandumah.com/Record/67599>.

- Markaz al-Dirāsāt wa-al-I‘lām al-iqtiṣādī. (2024). *Waraqah taqdīr Mawqif : al-qiṭā‘ al-maṣrifī ... al-Mazīd min altshzy wa-al-‘uzlah. al-Yaman : Ta‘izz. mtāḥ ‘alā alrābt* :<https://economicmedia.net/wp-content/uploads/2024/05/Banking-Industry-Ar.Pdf>.
- Mdfwny, hndh. (2020). *Dawr muntajāt al-Handasah al-mālīyah al-Islāmīyah fī taṭwīr al-ṣinā‘ah al-maṣrifīyah : al-wāqi‘ wa-al-taḥaddiyāt. Majallat al-‘Ulūm al-Insānīyah*, 7 (2), 620-638. mstrj‘ min : <http://search.mandumah.com/Record/1063571>.
- Qandīl, Ṣādiq ‘Aṭīyah. (2022), *Athar al-idṭirābāt al-iqtiṣādīyah ‘alā al-tamwīl al-Islāmī al-mu‘āṣir. Majallat Kullīyat al-qānūn al-Kuwaytīyah al-‘Ālamīyah*, al-Sunnah al-‘āshirah, al-‘adad 4-al-‘adad altslsly 40, 563-590..
- Al-Qanatir : *International Journal of Islamic Studies*, 33 (2), 188 – 214. Retrieved from <https://al-qanatir.com/aq/article/view/823>.
- Sānū, Quṭb Muṣṭafā. (2021). *fī nqdyah al-‘umlāt alraqmyah almshffarh wa-atharuhā fī bayān ḥukmuhā al-shar‘ī : ru‘yah manhajīyah. Nadwat al-‘umlāt al-raqmīyah al-mushaffarah*, Majma‘ al-fiqh al-Islāmī al-dawlī, Munazzamat al-Ta‘āwun al-Islāmī, Dubayy.
- al-Suwaylim, Sāmī. (2000). *ṣinā‘at al-Handasah al-mālīyah : Nazarāt fī al-manhaj al-Islāmī. al-Riyād : Sharikat al-Rājihī al-maṣrifīyah lil-Istithmār*.

حادثة أصحاب الكهف: دراسة في زمنهم

ومدة اللبث، رؤية جديدة

من منظور تاريخي

عبد العزيز حسن الوظائف

طالب ماجستير علوم سياسية في جامعة الملك سعود

21yes.good.39@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: الوظائف، عبد العزيز حسن، حادثة أصحاب الكهف: دراسة في زمنهم ومدة اللبث، رؤية جديدة من منظور تاريخي، مجلة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، المجلد: 19، العدد: 2، 2024: 549-597.

تاريخ استلام البحث: 2024/05/09 م تاريخ قبوله للنشر: 2024/12/19 م

الملخص:

تناول هذا البحث قصة أصحاب الكهف من منظور تاريخي بحت، وتعامل معها على أنها حادثة حقيقية في زمن محدد من التاريخ، وحقق مدة لبث الفتية، وأعاد النظر في المدة المحددة بـ(309) سنوات، وذلك بالنظر في ارتباط مدة اللبث مع مدة حياة عيسى -عليه السلام-، وناقش ارتباط الحادثة ببعثة النبي محمد -عليه الصلاة والسلام- وذلك بالنظر في أسباب نزول الآيات وإعادة دراسة معنى الروح ومعنى الرقيم، مع محاولة ضبط الزمن الحقيقي للحادثة.

ومن أهم النتائج التي توصل إليها البحث: أن هناك ارتباطاً وثيقاً بين حادثة الكهف وكل من حياة عيسى وبعثة النبي محمد -عليهما الصلاة والسلام-، وأن هناك ارتباطاً وثيقاً زمنياً ومكاناً بين حادثة أصحاب الكهف وظهور طائفة الأريسيين التي ظهرت في بداية القرن الرابع الميلادي. كان زمن الحادثة متوسطاً تماماً بين وقت عيسى -عليه السلام- وبين وقت رسالة نبي الإسلام محمد عليه الصلاة والسلام، وكان هذا هو السبب المتوقع لجعل سورة الكهف في منتصف القرآن الكريم، وأن الحكمة من الحادثة كان تأييداً لمن رفض عقيدة الثالوث، وإثبات وحدانية الله جل وعلا، والتأكيد على أن عيسى ابن مريم بشر رسول من عند الله، وعملت الحادثة على تصحيح الحساب والتقويم الذي كان يعمل به اليهود والنصارى منذ ميلاد المسيح عليه السلام، وأن المقصود بالفترة ثلاثمائة في الآية الواردة في سورة الكهف هي ثلاثمائة شهر وليس سنة، وجاءت كلمة سنين قرينة لتوضح ذلك.

الكلمات المفتاحية: القرآن، الأقباط، الزمان، المكان، الأريسيون، الرقيم.

The Incident of the Companions of the Cave: A study of their time and the length of stay, a new vision from a historical perspective

Abdulaziz Hasan Al-Wadhaf

Master's student in political science at King Saud University

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

Citation: Al-Wadhaf, Abdulaziz Hasan, The Incident of the Companions of the Cave: A study of their time and the length of stay, a new vision from a historical perspective, Journal of the University of Holy Quran and Islamic Sciences, volume: 19, issue:2, 2024: 549-597.

DOI: <https://doi.org/10.61821/v19i2.0179>

Received: 09/05/2024

Accepted: 19/12/2024

Abstract:

This paper attempts to discuss the story of the people of the Cave as narrated in Holy Quran using a historical theoretical approach. It aims at dealing with it as a truthful incident that was in a definite period of history. Considering the story from the moment Allah (SWT) disabled the youths' ability to hear till they were awoken again, we will attempt a significant review to the period of stay of these young men in the Cave. Consequently, our discussion will concentrate on three arguments relevant to the period of their stay. The first argument is to question the already determined period of their stay in the Cave as 309 years. This is done by making a connection between this period of stay and the lifespan of prophet Jesus .

The second argument is about making a connection between this period and the mission of our prophet Mohammed (PBUH). This is done by studying the reasons of revelations of Qur'anic verses in question on the one hand, and by re-examining the concepts of spirit and that of inscription on the other. Then, in the third argument we try to reach the exact time of the incident by studying the relationship of the incident to Arius or the Arisian faith and the Council of Nicaea, then their relationship to Egypt

and the Coptic calendar of martyrs.

Among the many significant findings of this study is that there is a close connection between the incident of the cave and the lives of both prophets Mohammed and Jesus (PBUT). In addition, It has also been found that there is a remarkable spatio-temporal connection between the incident selected for this study and the emergence of the Arisian ethnic group that appeared at the onset of the fourth century A. D.

Keywords: Quran, Copts, time, place, Arisians, the inscription were.

المقدمة:

تُعد قصة أصحاب الكهف التي أوردها القرآن الكريم من القصص الفريدة والمليئة بالغرابة والإدهاش، ولولا قداسة مصدرها لدى من يؤمن بهذه القداسة لكانت من جملة الأساطير التاريخية التي يسهل ردها والتكذيب بها. وأما غيره من المصادر ككتب التفسير والتاريخ وغيرها، فقد دخلها كثير من التفاصيل والإضافات أفضت إلى جدل وخلاف وتشعبات كثيرة لا تخلو من الخيال والإغراب عمل البحث على تجاوزها.

أهمية الدراسة:

لهذه الدراسة جانبان من الأهمية:

الأول: نظري، يحقق القصة ويتعامل معها على أنها ليست مجرد قصة عادية، فلن تصرف اهتمامها إلى جانبها السردي وجمالها الأدبي، وما أضيف إليها من أساطير، وشخصيات خيالية، وإنما ستتناولها من حيث هي حادثة تاريخية وقعت في زمن معين وفي تاريخ محدد، ومن هذا الجانب تقع الأهمية النظرية للدراسة، وذلك لندرة الدراسات التي تتناول القصة من هذا المنظور.

الثاني: علمي، يقرب وجهات النظر عن موقع كهف أصحاب الكهف، وذلك بمقاربة معرفية تحدد مكاناً جديداً أو تؤيد مكاناً سبق تحديده، وذلك من خلال ما تقدمه من نتائج، بحيث يكون ذلك الموقع موافقاً لزمن أصحاب الكهف والمنطقة التي عاشوا فيها.

الدراسات السابقة:

هناك دراسات متعددة تناولت القصة من منظور سردي أدبي، وليس من منظور تاريخي صرف، وذلك لما يكتنفها من الغموض وسيطرة الرواية المسيحية على تفاصيل الحادثة، إلا أن هناك دراسة مهمة وجديرة بالذكر هي دراسة أحمد المجذوب، وهو كتاب بعنوان أهل الكهف في التوراة والإنجيل والقرآن، ويعتبر هذا الكتاب دراسة تاريخية مقارنة بين تعامل الديانات الثلاث اليهودية والمسيحية والإسلام مع قصة أصحاب الكهف، ولم يقتصر المجذوب بالبحث عن القصة في التوراة والإنجيل، وإنما حاول البحث عنها في كامل التراث اليهودي والمسيحي. وقد خرج بمحصيلة أن القصة لم ترد في التوراة ولا في الإنجيل، كما أن أحداثها لم يوجد لها أثر في التراث اليهودي وإنما تم ذكرها أو الإشارة إليها في بعض المصادر المسيحية وكانت البداية في القرن الخامس الميلادي من كتابات يعقوب الساروجي وذلك تحت ما يسمى بقصة النيام السبعة، ومن ذلك أكد أنها حدثت بعد ميلاد المسيح، وأن أصحاب الكهف هم من الطائفة النذيرية اليهودية الذين كانوا مؤمنين بنبوة عيسى، وقد حدد أن زمن لجوء الفتية إلى الكهف كان عام 166 ميلادية، وبعثتهم كانت بعد ثلاثمائة سنة وتسع سنين من ذلك التاريخ.

المنهج:

بحسب توجه القصة نحو المنظور التاريخي، استعان البحث بالمنهج التاريخي، استناداً على المعطيات التاريخية؛ لوضعها في المكان الصحيح من سلم التاريخ، بغير مخالفة لما جاء صراحة أو ضمناً في الآيات الواردة في سورة الكهف التي وردت فيها القصة.

الإشكالية:

في ضبط الزمن الحقيقي للحادثة تنطلق الدراسة من إشكالية رئيسة تُفيد أن مدة الـ(309) سنوات ليست هي مدة رقاد أهل الكهف في كهفهم منذ أن ضرب الله على آذانهم وحتى بعثتهم من مرقدهم، وإنما هذه المدة هي المدة من زمن الحادثة وحتى بعثة الرسول -عليه الصلاة والسلام- وذلك لعدة شواهد ومعطيات تاريخية، أما مدة رقادهم فهي مدة

أخرى، سنحاول تحديدها في هذه الدراسة.

أسئلة الدراسة:

تسعى هذه الدراسة للإجابة على التساؤلات الآتية:

- ما علاقة حادثة أصحاب الكهف بعيسى عليه السلام؟، وما مدة اللبث الصحيحة للفتية في الكهف نيامًا؟ وما علاقة الحادثة والمدة ببعثة نبينا محمد -عليه الصلاة والسلام؟

محاور الدراسة:

فُسِّمَت الدراسة إلى ثلاثة مباحث، كل مبحث ينقسم إلى ثلاثة مطالب، تناول المبحث الأول: مراجعة مدة اللبث وعلاقتها بحياة عيسى -عليه السلام-، ويتكون من أربعة مطالب هي:

المطلب الأول: الحكمة من الحادثة،

المطلب الثاني: الأدلة من كتب التفسير،

المطلب الثالث: الدلائل اللغوية،

المطلب الرابع: الدلائل الفلكية.

وتناول المبحث الثاني: علاقة الحادثة ببعثة محمد -عليه الصلاة والسلام-، ويتكون من المطالب الآتية:

المطلب الأول: سبب نزول الآيات،

المطلب الثاني: معنى الروح،

المطلب الثالث: معنى الرقيم.

وتناول المبحث الثالث: الزمن الحقيقي لحادثة أصحاب الكهف، ويتكون من ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الإشارة إلى المدة في كتب التفاسير،

المطلب الثاني: علاقة أصحاب الكهف بالأريسية ومجمع نيقية،

المطلب الثالث: علاقة أصحاب الكهف بتقويم الشهداء القبطي.

المبحث الأول

مراجعة مدة اللبث وعلاقتها بمدة حياة عيسى -عليه السلام-

مدخل:

عند مراجعة الأدبيات حول حادثة أهل الكهف نجد اختلافاً بين الدارسين في ملة الفتية وملة قومهم وهذا بسبب الاختلاف في زمنهم، هل كان قبل عيسى بن مريم -عليه السلام-، أم بعده؟ وأكثر الأقوال والدراسات تؤكد على أنهم بعد عيسى -عليه السلام- (1).

وعند مراجعة مدة اللبث لا بد من مراجعة الحكمة من الحادثة، وهي ليست كما يُشتهر في كتب التفسير على أنها من أجل إثبات البعث وقدره الله على إحياء من في القبور، فهذا المغزى من الحادثة لا يتفق أبداً مع ما ورد في الآيات في أول سورة الكهف التي تشير إلى عيسى -عليه السلام- وإلى توبيخ وإنذار من ادعى أنه ابن لله، والقصة في أول السورة تتعامل مع قوم وليس مع ملك، ولا يوجد أي ذكر لملك أو حتى إشارة تشير لذلك، لا ضمناً ولا صراحة منذ بداية القصة وحتى نهايتها.

المطلب الأول: الحكمة من الحادثة

بالنظر للحادثة من زاوية تاريخية يمكن تقسيم الحكمة منها إلى ثلاثة أقسام:

الأول: تصحيح لمدة زمنية كانت سابقة للحادثة، وذلك استناداً على الآية: "ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمْدًا" [الكهف: 12]. وسواء كان الحزبان من الفتية أصحاب الكهف أنفسهم أو من قومهم، فبحسب ما يُفهم من الآيات كان هناك إحصاء معين لفترة سابقة، ربما تكون مرتبطة بعيسى -عليه السلام- إما مولده أو بعثته أو وفاته، فجاءت الحادثة لتصحيح تلك المدة.

الثاني: إعلام خاص للفتية أنفسهم لفترة زمنية محددة كانوا مختلفين حولها؛ وذلك استناداً على قوله تعالى: "وَكَذَلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ"، حيث تدل الآيات على وجود اختلاف فيما

(1) المجذوب، أحمد: أهل الكهف في التوراة والإنجيل والقرآن، ص 175.

بينهم، فكانت مدة رقادهم مدة زمنية صححت لهم الخلاف فيما بينهم، ولعله كان متعلقاً بحياة المسيح -عليه السلام- فضرب الله على آذانهم في الكهف في الفترة نفسها.

الثالث: التصحيح لفترة زمنية تأتي بعد الحادثة، وذلك استناداً على الآية: "وَكَذَلِكَ أَغْتَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا" [الكهف: 12]. وهو أن الحزبين اللذين كانا مختلفين في الإحصاء لفترة ماضية فإن هذه الفترة كانت لحساب حدث معين سيكون في المستقبل أيضاً، وبسبب اختلافهم جاءت الحادثة تصحيحاً لذلك الإحصاء وإعلامهم بالمدة الصحيحة التي كانت والتي ستأتي، ولعلها تكون بعثة نبي آخر الزمان الذي أخبرت به التوراة وبشر به الإنجيل، وهو الوعد المرتقب الذي من ظاهر الآيات يتبين أنهم يحصون المدة حتى يتحقق وقوعه.

وعليه فإن الحادثة بجوهرها وبكل تفاصيلها عبارة عن حدث تصحيحي لحساب زمني يتمثل في التاريخ للفترة الماضية التي كانت سابقة للحادثة، وهي في الوقت نفسه إعلام للمستقبل وتأكيد على تحقيق وعد معين في زمن مُحدد، وهي كذلك تأييد للفتية وتأكيد لهم بفترة معينة كانوا مختلفين حولها، من المحتمل أنها مدة حياة عيسى -عليه السلام-، فكانت المدة التي ناموا فيها مساوية لتلك المدة.

وعند البحث عن مدة حياة المسيح في المصادر التي تناولت حياته -عليه السلام- نجد أنها حوت اختلافاً كبيراً في ذلك، والاختلاف هنا لم يكن حول مدة حياته فقط، بل هناك اختلاف واسع حول سنة الميلاد⁽¹⁾. وزيادة عليه فإن التقويم الحالي لا يدل على ميلاد المسيح أو التاريخ الحقيقي لميلاده، والكنيسة لم تبدأ الاحتفال بعيد الميلاد إلا منذ بداية القرن الثالث، حيث كان يحتفل به في السادس من يناير⁽²⁾.

وحول سنة ميلاد المسيح هناك اختلاف كثير، فالبعض يقول إن سنة الميلاد متقدم على السنة الأولى ببضع سنوات، وعلى أصح التقديرات فإنه لم يؤد في السنة الأولى

(1) العقاد، عباس: حياة المسيح في التاريخ وكشوف العصر الحديث، ص 85.

(2) الحضري، حنا: تاريخ الفكر المسيحي، يسوع المسيح عبر الأجيال، ص 165.

للميلاد⁽¹⁾. وهناك بعض المحاولات التي عملت على ضبط السنة المحددة منها محاولة الأب (هولز مشتتين) الذي حاول جمع بعض الوثائق التاريخية الخاصة بميلاد المسيح واستنتج أن الميلاد حدث ما بين سنة (5) قبل الميلاد وسنة (2) قبل الميلاد، وبعض المؤرخين يظن أن سنة الميلاد تقع بين سنة (7 ق.م) وسنة (3 ق.م)⁽²⁾.

وحول حياة المسيح بشكل عام فإنها في الأنجيل مبعثة ومتناثرة، وتعتبر الفترة منذ ولادته إلى أن بدأ بالتبشير فترة مجهولة وغير معروفة⁽³⁾. وبعض الدراسات تقرر أن الفترة الثانية من حياته والتي تُسمى الخدمة العلنية تبدأ عندما بلغ الثلاثين من عمره، وذلك استناداً لمقولة القديس لوقا: "ولما ابتدأ يسوع كان له نحو ثلاثين سنة"⁽⁴⁾. كما أن بعض الدراسات تبين أن عمر عيسى -عليه السلام- كاملاً ثلاثة وثلاثين عامًا طبقاً لما جاء في إنجيل يوحنا، أو واحدًا وثلاثين عامًا حسب مرقس⁽⁵⁾. ويقول أبو الفداء: إن المسيح عاش إلى أن رفع ثلاثاً وثلاثين سنة⁽⁶⁾. وبذلك قال الشعراوي⁽⁷⁾.

وعليه فإنه من الصعب الوصول إلى نتيجة قطعية تحدد مدة حياة المسيح -عليه السلام- من تلك الأدبيات، لكن يمكن الاستفادة من حادثة أصحاب الكهف في التوصل إلى تحديد ذلك، وذلك حسبما تقدم حول الحكمة من الحادثة، والتي منها أنه كان هناك خلاف بين الفتية أنفسهم حول مدة معينة، وتكون هذه المدة مدار ضبط أوقات عباداتهم، خصوصاً أيام الصوم. ولعل هذه المدة هي مدة حياة المسيح ويوم ميلاده ووفاته، وعليه أتت

(1) العقاد، ص 77.

(2) الخضري، ص 165.

(3) المصدر السابق، ص 202.

(4) الخضري، ص 211.

(5) النحال، بهاء: تأملات في الأنجيل والعقيدة، ص 13

(6) ابن كثير، أبو الفداء: تفسير القرآن العظيم، 36/1.

(7) الشعراوي، محمد: تفسير الشعراوي الخواطر، 5/ 868.

الحادثة لتبين لهم بالدقة تلك المدة، وهذا من الهدى الذي هداهم الله إليه.

المطلب الثاني: الأدلة من كتب التفسير

حددت مدة لبث الفتية في قوله تعالى: "وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا" [الكهف: 25]. وما ينبغي التنويه عليه هنا هو الخلاف بين المفسرين في بعض القضايا التي اشتملت عليها الآية، لنستفيد منها في إثبات فرضيات البحث.

أوردت بعض كتب التفسير أن الآية في أول نزولها جاء العدد (ثلاثمائة) فيه مذكراً بغير تمييزه؛ فلم يُعلم هل هي سنين أم شهور أم أسابيع أم أيام؟، فقد روى الطبري في ذلك عن الضحاك بن مزاحم قال: نزلت هذه الآية "وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ" فقالوا: أياماً أو أشهراً أو سنين؟⁽¹⁾.

وأما ما يتعلق بتمييز التسع فقد أورد القرطبي في ذلك قول القشيري ما نصه: "لا يفهم من التسع تسع ليالٍ وتسع ساعات، لسبق ذكر السنين"، وروى في ذلك عن الضحاك أنه قال: "لما نزلت ولبثوا في كهفهم ثلاثمائة قالوا سنين أم شهور أم جمع أم أيام؟ ويقول في تفسيره عن التسع: "أنه لما قال "وازدادوا تسعاً" لم يدر الناس أهي ساعات أم أيام أم جمع أم شهور أم أعوام؟ وفي ذلك اختلف بنو إسرائيل بحسب ذلك فأمر الله تعالى برد العلم إليه في التسع فهي على هذا مبهمة، ويقول إنه من ظاهر كلام العرب يفهم على أنها أعوام"⁽²⁾.

وذكر السيوطي في كتابه أسباب النزول أن ابن مردويه أخرج عن ابن عباس قال: أنزلت (ولبثوا في كهفهم ثلاثمائة)، فقيل: يا رسول الله، سنين أو شهور؟، فأنزل الله سنين و"ازدادوا تسعاً"⁽³⁾.

ويقول ابن عثيمين: إن سنين تمييز مُبين لثلاثمائة، لأنه لولا كلمة سنين لكنا لا ندري هل ثلاث مائة يوم، أو ثلاث مائة أسبوع، أو ثلاث مائة سنة؟، فلما قال (سنين) تم فهم

(1) الطبري، محمد بن جرير: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مكة المكرمة، 648 / 17.

(2) القرطبي، محمد: الجامع لأحكام القرآن، ص 386.

(3) السيوطي، جلال الدين: لباب النقول في أسباب النزول، ص 129.

ذلك. ويقول حول (وازدادوا تسعًا). أنهم ازدادوا على الثلاثمائة تسع سنين فكان مكثهم ثلاث مائة وتسع سنين، ويستطرد في ذلك بأنه قد يقول قائل: "لماذا لم يقل ثلاثمائة وتسع سنين؟" فيجيب على ذلك بأنه نفس المعنى، لكن من بلاغة القرآن ومن أجل تناسب رؤوس الآيات قال: **ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا** (1).

ومهما يكن من مرويات حول تفسير تلك الآية وصحتها، فإن هذه الروايات تثبت وجود الخلاف حول المقصود بالثلاثمائة، ومن الممكن الاعتماد عليها كونها مرويات تاريخية، بحيث تساعد في تقديم الفرضية بعدم قطعية تحديد مدة رقاد فتية الكهف أنها ثلاثمائة سنة. وبذلك ومن خلال التساؤلات التي وردت عند نزول الآية يمكن القول إن المقصود بالثلاثمائة هي شهور، وذلك بالاعتماد على إمكانية تقدير محذوف في القرآن الكريم، فحذفت كلمة شهر تمييزًا للعدد، وحلت محلها سنين، فيكون تقدير الآية (ولبثوا في كهفهم ثلاثمائة شهر وازدادوا تسع سنين)، وأغلب المفسرين وكما بينا سابقًا قد اختلفوا أيضًا في تحديد تمييز التسع بسبب أنها جاءت مبهمة، فقال أغلبهم هي تسع سنين.

ومما سبق فإنه يمكن للباحث الترجيح أن المقصود هي ثلاثمائة شهر، ولا بد أن تكون قمرية، لأنه من غير الممكن أن نحسب شهور السنة القمرية بالشهور التي هي في السنة الشمسية، وذلك لأنها شهور اصطلاحية تطورت حسب تطور التقويم الشمسي الذي يعتمد على دورة الشمس السنوية، أما الأشهر القمرية فهي تتناسب مع الدورة الفلكية الشهرية للقمر، وهي تساوي 25 سنة قمرية، وعلى ذلك المنوال لا بد أن تكون التسع سنين قمرية، ويكون المجموع 34 سنة قمرية.

المطلب الثالث: الدلائل اللغوية

بحسب قواعد النحو فإن المائة ومضاعفاتها يكون تمييزها مفردًا مضافًا، فيقال مائة سنة، وثلاثمائة سنة، ولنا أن نتساءل: لماذا على خلاف القاعدة النحوية حول العدد وتمييزه جاء هنا بسنين وليس سنة؟ فلو كان المراد بالثلاثمائة أن تكون سنين لكانت وفق القاعدة،

(1) العثيمين، محمد: تفسير سورة الكهف، ص 50.

وحسب أسلوب القرآن والقاعدة النحوية يُفترض أن يقول: ثلاثمائة سنة وازدادوا تسعاً، وقد انقسم المفسرون والنحويون في تبرير ذلك إلى ثلاثة أقوال أوردها الشوكاني في تفسيره فتح القدير⁽¹⁾، وهي على النحو الآتي:

- بدل أو عطف بيان: وهو قول الجمهور وتكون القراءة في ذلك بتنين مائة ونصب سنين.

- وجود تقديم وتأخير: على أن التقدير سنين ثلاثمائة، وهذا قول الفراء وأبي عبيدة والزجاج والكسائي.

- تمييز: وذلك على وضع الجمع موضع الواحد في التمييز، وتكون القراءة بإضافة مائة إلى سنين، وهي قراءة حمزة والكسائي.

لكن بحسب فرضية هذا البحث ومن زاوية تاريخية، وكما اقترحنا أن لهذه المدة علاقة بمدة حياة عيسى -عليه السلام-، وعلى افتراض أنه لا بد أن يكون هناك سبب في ذلك يشير إلى شيء ما، فإن ما يراه الباحث لتجاوز هذه الإشكالات هو تقدير محذوف بحسب ما يقتضيه سياق الآية.

والحذف من شجاعة العربية، كما يقول ابن جني في الخصائص⁽²⁾، ومظاهره في القرآن الكريم كثيرة جداً⁽³⁾. فكلمة سنين جاءت هنا لتحل محل المحذوف وهو كلمة شهر، ولا يمكن أن نتألى على الله، لكن هذا هو الأقرب للواقع والمؤيدات الأخرى وهو وارد في القرآن الكريم. "فمضمون الآية، والله أعلم، أنها: ولبثوا في كهفهم ثلاثمائة شهر وازدادوا تسع سنين، فحذف شهر، وجيء بسنين فوضعت موضعها.

وقد يقال: ما الفائدة من ذكر كلمة سنين بهذه الصورة وفي هذا الموضع؟ وللإجابة عليه، وبغض النظر عن الأقوال الواردة في كتب التفسير، فإنه وبنظرة تحليلية، وبالجمع فيما

(1) الشوكاني، محمد: فتح القدير، 3/330.

(2) ابن جني، عثمان: الخصائص، 2/362.

(3) المطعني، عبد العظيم: خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية، 2/6.

بينها وضبطها بمنهجية الدراسة، نستطيع بيان ذلك في النقاط الآتية:

- قدم سنين بعد الثلاثمائة وأبهم التسع من أجل تناسق رؤوس الآيات، وتوحيد النظم القرآني، ولبلاغة القرآن، وهو ما قاله ابن عثيمين كما تقدم في المطلب السابق.
 - حُذفت كلمة شهر، لتدل عليها كلمة سنين، فلا يمكن بعد ذلك أن نقول إنها أيام، لأن وجود كلمة سنين محل كلمة شهر من غير الممكن أن تُفهم على أنها أيام، لأن الثلاثمائة ليلة لا تصل في العدد إلى كونها سنين، وذلك بالاستناد إلى إعراب سنين بدلاً في هذا الموضوع. وكذلك نستطيع أن نستبعد أنها تكون أسابيع أو جُمع لأن كلمة أسبوع تمييزاً للعدد لم يرد لها ذكر في القرآن ولم يتم التعامل معها في الحساب، لأن الأسبوع لم تدل عليه دورة فلكية لا في دورة القمر ولا دورة الشمس، وذلك بالاستناد على قوله الله تعالى "الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ"، أما اليوم والشهر والسنة فهي تمثل دورات فلكية لكل من الشمس والقمر.
 - كلمة سنين بهذه الصورة وفي نفس موقعها تجعل الآية تشير إلى أن هناك لبثين تتحدث عنهما القصة: الأول هو لبث الفتية في كهفهم رقاداً إلى بعثتهم، والثاني هو مدة اللبث منذ بعثتهم إلى وقت نزول القرآن أو بعثة النبي محمد عليه الصلاة والسلام.
 - عند انتقال كلمة سنين من آخر الآية إلى بعد الثلاثمائة أصبحت تسعاً مبهمه، ولذلك فإنه يسع تسعاً أن تكون سنين أو ليال أو ساعات، ومن الممكن كل ذلك.
- وبذلك فإننا نستطيع الخروج بنتيجة مفادها: أن المدة هي ثلاثمائة شهر وتسع سنين، ولو حسبنا عدد الثلاثمائة شهر بالسنين نجد أنها تساوي 25 سنة تماماً، وبإضافة التسع سنين إليها يكون المجموع 34 سنة.

ولأن (تسعاً) جاءت غير مميزة، فمن الممكن أن يُقال: إنها تسع سنين، أو تسع ليالٍ، أو تسع ساعات. وهناك إشارة لتأكيد ذلك من خلال الآيات، وذلك عند اختلافهم في تساؤلهم وقت بعثتهم: "وكذلك بعثناهم ليتساءلوا بينهم، قال قائل منهم كم لبثتم؟ قالوا لبثنا يوماً أو بعض يوم"، وفي هذا الاختلاف يقول ابن كثير: "لأن دخولهم إلى الكهف في

أول نهار واستيقاظهم في آخر نهار، ولهذا استدرکوا فقالوا أو بعض يوم" قالوا ربکم أعلم بما لبثتم"⁽¹⁾. ويقول الزمخشري في الكشف: "أنه روي أنهم دخلوا الكهف غدوة وكان انتباههم بعد الزوال، فظنوا أنهم في يومهم"⁽²⁾. كذلك يقول القرطبي: "أنهم دخلوا غدوة وبعثهم الله في آخر النهار"⁽³⁾.

وتلك الفترة التي جعلتهم يختلفون ذلك الاختلاف وقت بعثتهم والتي تكلم عنها المفسرون من الممكن جدًا أن تكون تسع ساعات من ساعة رقادهم إلى ساعة بعثتهم، يكون لبثهم في كهفهم: ثلاثمائة شهر وتسع سنين وتسع ليال وتسع ساعات.

المطلب الرابع: الدلائل الفلكية

بما أن المؤيدات اللغوية رجحت لنا مدة السنين، فإن الحسابات الفلكية تؤيد بشكل أوضح وأكثر تحديدًا لهذه المدة وبشكل أدق لعدد الليالي والساعات وذلك كما يأتي:

من خلال الآيات وفي وقت تساؤلهم لنا أن نتساءل نحن عن سبب تساؤلهم، ولماذا تحديدًا كانت الإجابة فيما بينهم يومًا أو بعض يوم؟ ولماذا كان الاختلاف فيما بينهم بتلك الصورة بالتحديد؟ ومن خلال محاولة الإجابة على ذلك يتضح أنهم كانوا مختلفين فيما بينهم بإحدى طريقتين:

الأولى: كان ظن فريق منهم أنهم لبثوا يومًا كاملاً، بينما ظن الفريق الثاني أنهم لبثوا جزءًا من اليوم.

الثانية: أنهم أنفسهم جميعًا كان ظنهم في البداية أنهم لبثوا يومًا كاملاً، لكن مع وجود شواهد فلكية في تلك اللحظة جعلتهم يغيروا رأيهم إلى أنهم لبثوا جزءًا من اليوم، فقط، وليس يومًا كاملاً، ثم مع كثرة التساؤلات والتفكير والنظر إلى السماء من حولهم والتأمل في القمر فإنهم أجمعوا جميعًا أن المدة لا يمكن أن تكون لا يومًا واحدًا، ولا جزءًا من اليوم، بل هي فترة لم

(1) - ابن كثير، ص 131.

(2) - الزمخشري، 710/2.

(3) - القرطبي، ص 275.

يستطيعوا معرفتها، وبذلك أحالوا العلم بها إلى ربهم.

ومن خلال ما ذكر سابقاً من أن أصحاب الكهف كانوا يعتمدون على الحساب القمري، فإنه وتوافقاً مع سياق الآيات ومع النتائج إلى هذه الجزئية من الدراسة، فإنهم ناموا في أول الليل وكانت يقظتهم في ساعة متأخرة من الليل، لكن في ليلة أخرى من ليالي الشهر الذي كانوا فيه.

ولو أخذنا اختلافهم بالطريقة الثانية فإنه يمكن تفسير ذلك فلكياً على أن السبب الذي جعلهم يقولون في البداية أنهم لبثوا يوماً كاملاً هو أنهم استيقظوا والقمر في نفس موقعه في السماء ومقارب للمنزلة التي كان عليها في أثناء بداية رقادهم، لكن مع الملاحظة بشكل أدق تغير رأيهم بسبب ظهور دلائل تبين أنهم كانوا في آخر الليل وليس في أوله، ثم تغير قولهم إلى أنهم لبثوا بعض يوم. ومع ملاحظاتهم السابقة من عدم تحرك القمر إضافةً إلى ملاحظات فلكية أخرى أصبح قولهم جميعاً أنهم لبثوا مدة لا يمكن أن تكون لا يوماً واحداً كاملاً ولا جزءاً من يوم، وأن تخمينهم لتلك المدة القصيرة التي حصروها في يوم واحد أو جزء من اليوم كانت خاطئة، ومن الدلائل التي تؤكد أنهم كانوا في آخر الليل أو مطلع الفجر والتي في نفس الوقت جعلتهم يجمعون على قول واحد بعد معرفتهم المدة الحقيقية هو شروق الشمس، حيث إنه مع طلوع الصباح وبداية الشروق كان موقع الشمس قد تغير على اليوم السابق بدرجة كبيرة، أو من الممكن أنه كان في نفس موقعه من السماء في نفس اليوم الذي دخلوا فيه.

ومن الدلائل التي تشير أنهم كانوا قريب الصبح والتي نستنبطها من خلال الآيات، أنهم قالوا مباشرة: " فَاْبْعَثُوا أَحَدَكُمْ " وهذا يشير على قرب بداية النهار من وقت بعثتهم، بحيث أنه وقت مناسب للخروج وأخذ ما يلزم من احتياجات، وهو الوقت الذي عادة تنعقد فيه الأسواق وتُفتح كل الحوانيت والمحال التجارية.

وبمزيد من التفصيل، والتأمل بشكل أعمق فلكياً في فهم منازل القمر وشروقه وغروبه، ولحسم ذلك الاختلاف فإنه لا يمكن أن نقول إن الليلة التي ناموا فيها هي الليلة نفسها من

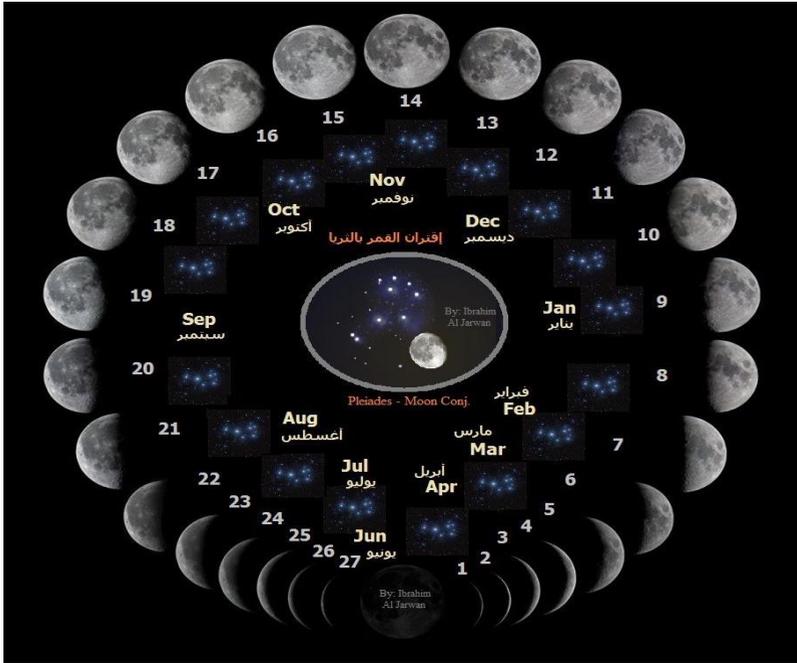
ذلك الشهر، لأنها لو كانت كذلك لما قالوا عند يقظتهم أنهم لبثوا يوماً واحداً، لأن موقع القمر في السماء في آخر الليل يختلف، وكذلك فإنه حجمه في الليلة الثانية يكون إما أكبر إذا كانوا في ليالي النصف الأول من الشهر، أو أصغر إذا كانوا في النصف الثاني. ولضبط المدة بأكثر دقة فمن المؤكد فلكياً أنه لا يمكن الجزم بصحة ذلك الوصف في الآيات إلا على النحو الآتي:

- أنهم كانوا قبل نومهم في ليلة كانت في النصف الأول من الشهر، واللييلة التي استيقظوا فيها كانت في النصف الثاني من الشهر، بحيث أن حجم القمر كان قريباً من حجمه في النصف الأول، أو أكبر قليلاً وكأنه في اليوم الثاني.
- وعلى سبيل المثال يكون حجم القمر في ليلة السابع من الشهر يساوي حجم القمر في ليلة الواحد والعشرين، لكنه في ليلة السابع في طريقه نحو الاكتمال، بينما في ليلة الحادي والعشرين يكون في طريقه نحو النقصان، وبين ليلة السابع ولييلة الحادي والعشرين أربع عشرة ليلة.
- ولو تتبعنا ذلك في جميع ليالي النصف الأول وموازاتها على الطريقة نفسها مع ليالي النصف الثاني فإن أنسب ليلتين تتطابقان مع الوصف القرآني هما ليلة التاسع من الشهر ولييلة الثامن عشر من نفس الشهر. وما يؤكد لنا ذلك أن الفارق بين هاتين الليلتين هو تسع ليالٍ.
- لا يمكن أن يكون القمر في ليلة التاسع في موقعه نفسه من السماء في ليلة الثامن عشر إلا بعد تسع ساعات تمامًا.
- على سبيل المثال لو كان القمر في نقطة معينة من السماء في الساعة السابعة مساءً، فإن موقعه في النقطة نفسها في ليلة الثامن عشر هو في تمام الساعة الرابعة فجراً، أي يكون الفارق بين الوقتين هو تسع ساعات.
- عند الملاحظة الدقيقة للقمر نجد أنه في ليلة الثامن عشر يكون مشابهاً بنسبة كبيرة جداً لحجمه في ليلة التاسع أو العاشر من الشهر، وهذا هو الشيء الذي جعلهم في البداية

- يقولون إنهم لبثوا يوماً واحداً كاملاً لأنهم لم يتصوروا أول الأمر أن لبثهم كان طويلاً، أي كان ظنهم أنهم استيقظوا في الساعة نفسها من اليوم الثاني.
- مع ظهور شواهد أخرى اتضح لهم أخيراً أنهم كانوا في آخر الليل أو مطلع الفجر، وبالتالي تبدل قولهم إنهم من المحتمل أنهم لازالوا في الليلة نفسها لكن في آخر الليل وبذلك قالوا بعض يوم، ويجوز أنهم كانوا يقصدون يوم وبعض يوم.
 - من الملاحظة الحركية للقمر نجد أنه في ليالي النصف الأول من الشهر يكون القمر متجهاً نحو الاكتمال ليكون بدرًا، بينما في ليالي النصف الثاني من الشهر يكون القمر متجهاً نحو التراجع من كونه بدرًا، وعليه، فإن تغير سير اتجاه القمر في آخر ليلة الثامن عشر هو من الأسباب الفلكية التي جعلت الفتية يجتارون ويغيرون أقوالهم المختلفة إلى الاتفاق على رأي واحد وهو أنهم لم يستطيعوا ضبط المدة التي ظنوا أنها في البداية، إما يوم أو بعض يوم.
 - ومن الملاحظة الشكلية للقمر نجد أنه في ليلة الثامن عشر يكون الجزء المضيء منه هو الجزء الآخر الذي كان مظلمًا في ليلة التاسع، وهذا من الشواهد الفلكية التي حيرتهم، وغيّرت من آرائهم.
 - موقع القمر في السماء وقربه من محور الأرض أو بعده، وبوجود الفجوة التي كانت في الكهف ومن خلال تساؤلهم نستطيع القول إن فصل السنة الذي كانوا فيه بداية رقادهم هو نفس الفصل الذي استيقظوا فيه، بحيث يكون القمر في نطاق الرؤية من خلال الفجوة، وفي المسار نفسه من قطر الأرض، ومن الممكن جدًا أن الزمن كان فصل الربيع أو فصل الخريف، إذ هو زمن اعتدال الطقس، ولا توجد أي إشارة إلى أن الطقس كان حارًا أو باردًا، وهذا ما جعلهم يناومون بكل أريحية ويستيقظون في نفس الطقس المعتدل بكل أريحية. ومن ذلك نستنتج أنهم كانوا في أيام الاعتدال الربيعي أو الاعتدال الخريفي، بحيث كان فيه الجو معتدلًا، وساعات الليل تقريبًا تساوي ساعات النهار.

الخلاصة:

نما تقدم وتناسقًا مع الدلائل اللغوية السابقة وفي ضوء الآيات يترجح لدى الباحث أنه بدأ الضرب على آذانهم في بداية ليلة التاسع من الشهر القمري الذي كانوا فيه، وبعثوا في نهاية ليلة الثامن عشر من اسم الشهر ذاته، وفي ذات الفصل السنوي، لكن بعد 34 سنة، وذلك يتوافق تمامًا مع ثلاثمائة شهر وتسع سنين وتسع ساعات، فلا يمكن أن يتطابق هذا فلكيًا مع قولهم يومًا أو بعض يوم بتلك الطريقة إلا في هذه المدة. وموقع القمر بداية الليلة التاسعة وحجمه يتشابه مع موقع القمر في السماء بعد تسع ليالٍ وتسع ساعات من الشهر نفسه، ولن يحدث ذلك بهذه المدة وبذلك الوصف إلا في هذه الفترة. وهذه صورة تقريبية لمنازل القمر يظهر فيها التطابق أو التشابه الكبير بين حجمه في ليلة التاسع من الشهر وليلة الثامن عشر من الشهر نفسه:



مصدر الصورة على الرابط الآتي:

<https://pbs.twimg.com/media/EtOV.jpg3MEKXEakyc8>

المبحث الثاني

علاقة الحادثة ببعثة محمد عليه الصلاة والسلام

المطلب الأول: سبب نزول الآيات

تؤكد بعض كتب التفسير والتاريخ أن سبب النزول هو التساؤلات الثلاثة التي أخبر بها اليهود أهل قريش عندما ذهبوا لبيحثوا هل يجدون شيئاً في كتبهم عن هذا الرسول الجديد، فكان ما كان من أخبارهم بتلك الأسئلة، وفي ذلك يقول ابن عاشور: إن سبب النزول ذكره كثير من المفسرين وبسطه ابن إسحاق في سيرته بدون سند⁽¹⁾، وأسند الطبري إلى ابن عباس بسند فيه رجل مجهول، وفيه أن النضر وعقبة قدما إلى المدينة ووصفا لليهود دعوة النبي -عليه الصلاة والسلام- وأخبرا ببعض قوله، فقال لهم أخبار اليهود: سلوه عن ثلاث؟ فإن أخبركم بمن فهو نبي وإن لم يفعل فالرجل متقول، سلوه عن فتية ذهبوا في الدهر الأول ما كان أمرهم، وسلوه عن رجل طواف قد بلغ مشارق الأرض ومغاربها، وسلوه عن الروح ما هي...⁽²⁾.

وحول سبب النزول يشير ابن عاشور بطريقة غير مباشرة إلى أن العلم بأصحاب الكهف أمانة على نبوة محمد، لأن سبب النزول متصل باليهود، وهنا يستبعد ابن عاشور أن يكون أهل الكهف من أهل الدين المسيحي، وذلك لأن اليهود يتجافون عن ذكر كل خير فيه ذكر للمسيحية، وإنه يحتمل أن بعض اليهود آووا إلى بعض الكهوف في الاضطهادات التي أصابت اليهود وكانوا يأوون إلى الكهوف، ويجوز أن يكون لأهل كلتا الملتين اليهودية والنصرانية خير عن قوم من صالحهم عرفوا بأهل الكهف⁽³⁾.

وبغض النظر عن مصدر القوم الذين لقنوا قريشاً هذه الأسئلة، فإن الذي يعيننا في هذه الجزئية بالتحديد هو الغرض من هذه الأسئلة، فإنه ليس من الممكن أن يكون الغرض منها فقط هو التأكد من صدق نبوة الرسول -عليه السلام- فمن المحتمل أن يكون لها

(1) ابن عاشور، 243/15.

(2) ابن إسحاق، محمد: سيرة ابن إسحاق، السير والمغازي 202/4.

(3) ابن عاشور، محمد الطاهر: التحرير والتنوير، 264/4.

علاقة ببعثة الرسول -عليه الصلاة والسلام- ذاتها وعلامة على زمنها، ويؤيد ذلك انتظار أهل الكتاب سواء اليهود أو النصارى لنبى آخر الزمان، فيهود المدينة كانوا في فترة بعثة النبي -عليه السلام- يلوحون لأهل المدينة أن ذلك الزمن كان زمن نبى مرتقب، وقد أورد ابن إسحاق في سيرته أن اليهود كانوا إذا بلغهم ما يكرهون من العرب قالوا: إن نبيا مبعوثاً الآن قد اظلم زمانه نتبعه، فنقتلكم معه قتل عاد وإرم، فلما بعث الله رسوله اتبعناه وكفروا به، ففينا -والله- وفيهم أنزل الله -عز وجل-: "وَكَاثُوا مِنْ قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ"، وروى عن حسان بن ثابت قال إنه وهو غلام سمع يهودياً وهو على أطمه ييثر يصرخ: يا معشر يهود، فلما اجتمعوا إليه قالوا: ويلك مالك؟ قال: طلع نجم أحمد الذي يبعث به الليلة⁽¹⁾. وفي هذا علاقة بقوله تعالى "لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا"، والحزبان حسبما تبين سابقاً وكما ذكر المجذوب هما اليهود والنصارى.

ومن خلال ما تقدم حول الحكمة من الحادثة التي ذكرناها في الجزئية السابقة والتي منها أنها قد تكون إعلام لحدث مستقبلي وذلك من خلال قوله تعالى عند الحكمة من الاعثار عليهم "لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا"، وبالتالي فإنه بإمكاننا القول إن قوم الفتية الذين عثروا عليهم أصبحوا يؤرخون بهم حتى مبعث الرسول -عليه الصلاة والسلام-.

المطلب الثاني: معنى الروح

لقد كان السؤال عن الروح من جملة أسئلة قريش الثلاثة للرسول -صلى الله عليه وسلم- ولأنها مقترنة مع خبر فتية أهل الكهف، فإن ذلك يجعلنا ننظر في سبب ذلك، وربطه بسؤال الرسول عنها، وتختلف الأقوال في بيان معناها الحقيقي، وسوف نتطرق إلى مناقشة الأقوال التي من الممكن أن تساعد في تدعيم فرضية الدراسة في هذا المبحث وهي إمكانية وجود علاقة بين حادثة أصحاب الكهف وبعثة الرسول عليه الصلاة والسلام.

ففي تفسير سورة الإسراء لابن عاشور للآية 85 عن الروح، يقول: إن السائلين عنها

(1) - ابن إسحاق، 4/84.

هم قريش، وقد روى الترمذي في ذلك عن ابن عباس قال: قالت قريش ليهود أعطونا شيئاً نسأل هذا الرجل عنه، فقالوا سلوه عن الروح، قال: فسألوه عن الروح، فأنزل الله تعالى الآية: " وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا " (1).

وهناك إشكالية تحدث عنها المفسرون في الإجابة عن السؤال الثالث، هي أن الإجابة عن الروح جاءت منفصلة في سورة الإسراء، مع أن ترتيب نزول السورة كان قبل سورة الكهف، وما يدفع ذلك الإشكال كما ذكر ابن عاشور شيئان: الأول: أنه يجوز أن يكون السؤال عن الروح وقع منفرداً أول مرة ثم جُمع مع المسألتين الأخريين مرة أخرى، ويجوز أن تكون آية سؤال الروح مما ألحق بسورة الإسراء كما تم في سورة الكهف، فالجمهور مجمعون على أنها نزلت بمكة (2). وذكر في ذلك ثلاثة أقوال في تفسير الروح على النحو الآتي (3).

القول الأول: هي الروح التي في الجسد، وهو يرجح هذا القول، ويعلل ذلك بأن هذا وارد في التوراة في سفر التكوين.

وأعتقد أن حجة ابن عاشور هنا ضعيفة بعض الشيء؛ لأنه من المفترض أن نستدل بمعناها في القرآن أولى من معناها في التوراة، فالقرآن يبين في عدة مواضع أن الروح هو القرآن أو جبريل، وهو ما سيتبين لنا في هذا المطلب.

القول الثاني: يقصد بها جبريل عليه السلام.

القول الثالث: أن الروح يُقصد بها القرآن فقد ذكر الترمذي أن اليهود قالوا " أوتينا علماً كثيراً، التوراة، ومن أوتي التوراة فقد أوتي خيراً كثيراً، فنزلت الآية: قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لَكَلِمَاتِ رَبِّي... " وفي هذا تأكيد على أن هناك ترابطاً بين معنى الروح وقوله وما أوتيتم من العلم إلا قليلاً وبين هذه الآية التي في أواخر سورة الكهف.

وذكر الزمخشري في تفسير سورة الإسراء أنه قيل: "إنها الروح التي في الحيوان، وقيل

(1) ابن عاشور، 194/15.

(2) ابن عاشور، ص 197.

(3) ابن عاشور، ص 197.

جبريل - عليه السلام - وقيل: القرآن⁽¹⁾. وقال القرطبي بعد ذكر الاختلافات في ذلك: "قيل هو جبريل وقال: إن قتادة قال: وكان ابن عباس يكتمه، وقيل: هو عيسى، وقيل: القرآن"⁽²⁾. وفي موضع آخر يؤكد القرطبي على أن المقصود بما القرآن وذلك في تفسير الآية "وَلَمَّا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا"⁽³⁾. وفي تفسيره للآية 52 من سورة الشورى يذكر القرطبي عدة أقوال مختلفة في ذلك، ومن ضمنها قول الضحاك: "هو القرآن، وهو قول مالك بن دينار، وسماه روحًا؛ لأن فيه حياة من موت الجهل"، ويكمل القرطبي بعد ذكر الاختلافات ويقول: "ويمكن أن يحمل قوله "وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ" في سورة الإسراء على القرآن أيضا" قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي"، حيث أنه في آية سورة الشورى قال أيضًا "رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا" وجعله من أمره بمعنى أنزله كما شاء على من يشاء، وقوله: يسألونك في سورة الإسراء؛ أي: يسألونك من أين لك هذا القرآن، فقل: إنه من أمر الله أنزله علي معجزًا"، ويكمل في ذلك "أن القشيري ذكر ذلك"⁽⁴⁾.

ومن خلال ما تقدم فإننا نميل في هذه الدراسة إلى تلك الأقوال التي تشير إلى أنه يقصد بما القرآن، وما يؤكد لنا ذلك هو أن الآية اختتمت بقوله "وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا"، وفي آخر السورة وعلى المنوال نفسه تحتمت السورة بقوله "قُلْ لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مَدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا"، ومن المعلوم أن القرآن والتوراة هما من كلام الله، ومهما أوتي اليهود من علم في التوراة فإنه يعتبر علم قليل، وأن علم الله واسع وكلماته لا تنفذ.

ولذلك فما دامت هناك إمكانية لتفسير الروح على أنها القرآن، فإنه من الممكن أن

(1) الزمخشري، 960/2.

(2) القرطبي، ص 323.

(3) القرطبي، 325/16.

(4) القرطبي، 55/16.

يكون هناك إمكانية لوجود علاقة بين حادثة الكهف وبعثة النبي، حيث أن السؤال عن الروح ترافق مع السؤال عن الحادثة، وحيث أن بعثة النبي عليه السلام تتحدد بنزول القرآن عليه.

المطلب الثالث: معنى الرقيم

ذكر الرقيم في قوله تعالى: (أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا)⁽¹⁾. ومعنى الرقيم والكهف مختلف فيه بين المفسرين، وجملة تلك الاختلافات تندرج ضمن معنيين: الأول يرتبط بمكان الكهف، والثاني من الرقم أو الكتابة، وذلك من قوله تعالى: "كِتَابٌ مَرْقُومٌ"⁽²⁾، ومن ضمن الذين يقولون بهذا القول الأخير هم الذين يقولون بوجود شيء مكتوب قريب من كهفهم سواء على لوح أو ما شابه ذلك، والباحث يميل إلى قول من فسره على أنه من الرقم أو الكتابة، لكن بطريقة أخرى غير تلك الطريقة التي رواها أصحاب هذا الرأي، بحيث يتناسب ما نميل إليه مع تفاصيل الحادثة بجميع أطرافها كما نتعامل معها من بداية هذه الدراسة وبما يتفق مع المعطيات التاريخية.

ومن الأقوال التي تفسر معنى الرقيم بغير المكان ما يلي: ذكر ابن كثير في تفسيره عن الرقيم الاختلافات في ذلك، وذكر منها أن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم قال: "وفي تفسير مرقوم، كما يقال للمقتول قتيل، وللمجروح جريح"⁽³⁾. ويقول الشنقيطي بعد أن ذكر الاختلافات في ذلك: "وأظهر الأقوال عندي بحسب اللغة العربية وبعض آيات القرآن: أن الرقيم معناه: المرقوم، فهو فعيل بمعنى مفعول، من رقمت الكتاب إذا كتبت، ومنه قوله تعالى: كِتَابٌ مَرْقُومٌ" ويستمر في كلامه ويقول "وسواء قلنا: إن الرقيم كتاب كان عندهم فيه شرعهم الذي تمسكوا به، أو لوح من ذهب كتبت فيه أسماءهم وأنسابهم وقصتهم وسبب خروجهم، أو صخرة نقشت فيها أسماءهم. والعلم عند الله تعالى"⁽⁴⁾.

(1) الكهف، الآية: 9.

(2) المطففين، الآية: 9.

(3) ابن كثير، 5/126.

(4) الشنقيطي، محمد الأمين: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، 4/26.

ويروي القرطبي عن ابن عطية قوله: "إنه يظهر من الاختلاف في تلك الروايات أنهم كانوا قومًا مؤرخين للحوادث، وأن تلك الأقوال مأخوذة من الرقم ومنه كتاب مرقوم، ويروي عن ابن عباس أيضا أن الرقيم كتاب مرقوم كان عندهم في الشرع الذي تمسكوا به من دين عيسى -عليه السلام-"⁽¹⁾. وفي تفسيره للمقصود بالحزبين يقول القرطبي: "أن الظاهر من الآية أن الحزب الواحد هم الفتية إذ ظنوا لبثهم قليلاً، والحزب الثاني أهل المدينة الذين بعث الفتية على عهدهم، حين كان عندهم التاريخ لأمر الفتية، وهذا قول الجمهور من المفسرين"⁽²⁾.

ويمكن الاعتماد على تلك الأقوال في تأكيد وجهة النظر التي تقدمها الدراسة على أن الرقيم شيء والكهف شيء آخر وأن معنى الرقيم مرتبط بالزمان أكثر مما هو مرتبط بالمكان. وبالنظر إلى الأقوال بكاملها عن الرقيم بشيء من التمهيد والدقة نجد أن أغلبها تتعامل مع المعنى على ارتباطه بالمكان، سواء الجبل الذي فيه الكهف، أو المنطقة القريبة منه، أو ما إلى ذلك. وفي هذه الدراسة سنتعامل مع المعنى كمدلول مرتبط بالزمان وليس المكان، وذلك لأن القصة القرآنية تتعاطى مع زمان الحادثة أكثر من مكانها، وهي تقدم لنا دائماً على أن هناك حزبين مختلفين واختلافهم ذلك يتعلق بشيء يخص الزمان وليس المكان. وهناك عدة كلمات دالة في الآيات على الزمان وليس على المكان والتي تؤيد رؤيتنا في ذلك، من هذه الكلمات: كلمة "أحصى"، وكلمة "عدداً"، وكلمة "لبثوا"، وكلمة "أمداً"، كذلك ذكر مدة اللبث، وتلك كلها مدلولات زمنية. فالإحصاء كعملية ترتبط بالأمد والعدد واللبث، وكل ذلك يدلنا على أن هناك دقة في حساب وإحصاء مدة زمنية معينة منذ وقت محدد في الماضي وإلى ذلك الوقت الذي ارتبط مع زمن بعثة الفتية.

وعند ربط ذلك الانقسام بين الفريقين والاختلاف فيما بينهم حول الإحصاء مع ذكر كلمة الكهف والرقيم في بداية الآيات " أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ

(1) القرطبي، 10/357.

(2) القرطبي، 10/364.

آيَاتِنَا عَجَبًا"، فإنه يمكننا أن نؤكد أن أصحاب الكهف حزب وأصحاب الرقيم حزب آخر، ومادام الاختلاف هو اختلاف عن الزمان أكثر مما هو عن المكان، فذلك يجعلنا نفترض أيضاً أن الرقيم معناه شيء يُستخدم لإحصاء وحساب الزمن بطريقة رقمية، وأقرب شيء لذلك هو أن يكون معناه "التقويم" أو التاريخ الذي يؤرخ به أهل ذلك الزمان.

وبالرجوع إلى التاريخ ومعطياته وتحديدًا بين فترة عيسى ومحمد -عليهما السلام- والتي تكون وقعت فيها الحادثة، فإننا نستطيع القول: إن وجهة نظرنا التي تفيد بأن معنى الرقيم هو التقويم تكون أقرب للصواب، وبشكل أكثر تحديدًا وبما يتسق تمامًا مع المعطى التاريخي والتناول القرآني للحادثة فإنه يقصد به التقويم الشمسي، والذي يتم تسجيل الأيام فيه وشهور السنة بطريقة رقمية وليس اعتمادًا على أي دورة فلكية سواء للقمر أو الشمس.

وعليه فإن أصحاب الكهف هم حزب من قوم الفتية كانوا يؤرخون بالتقويم القمري ويتمسكون به، بينما أصحاب الرقيم هم الحزب الآخر ويؤرخون بالتقويم الشمسي، وهذا هو سبب الاختلاف فيما بينهم وانقسامهم إلى فريقين في العد والإحصاء. ولا يعني كلامنا هذا أنه من غير الممكن أن يكون معنى الكهف أو الرقيم له ارتباط بالمكان، بل من المحتمل أن يكونا بلدين مرتبطتين بذلك المعنى، وكل بلدة تعتمد تقويمًا مختلفًا، فأصحاب الكهف يعتمدون التقويم القمري، وأصحاب الرقيم يعتمدون التقويم الشمسي.

وبمزيد من التفصيل فإنه ومن خلال مراجعة التاريخ بعد زمن المسيح -عليه السلام- فإننا نجد بالفعل أنه كان هناك اختلاف بين أصحاب الملة المسيحية، الموحدين والمؤمنين بالثالوث، أو من الممكن القول بشكل أوسع بين اليهود والنصارى، فاليهود إلى فترة من الفترات كانوا يؤرخون بالتقويم القمري⁽¹⁾. وتمسكون به، وتبعهم في ذلك الموحدون من النصارى، بينما البقية من المسيحيين وخصوصًا المؤمنين بالثالوث اعتمدوا التقويم الشمسي وكان ذلك تماشياً وخضوعاً لسلطة الدولة الرومانية، وعلى غرار ذلك كانت عباداتهم وأعيادهم، مما كان سبب اختلافهم المباشر والرئيس في مواقيت الأعياد والاحتفالات حتى

(1) - المجذوب، ص 139.

يومنا هذا بين مختلف الكنائس المسيحية⁽¹⁾.

وبالنظر إلى تاريخ الكنيسة والتقويم الذي يتعلق بالأعياد وأوقات الصيام نجد أن هناك اختلافا كثيرا في ذلك وخصوصاً حول تحديد عيد الفصح، لكنه تقرر بعد مجمع نيقية أن تكون مهمة تعيين عيد الفصح لأساقفة الإسكندرية، وظلوا يعينونه لجميع الكنائس المسيحية قرونا طويلة، وذلك بإرسال رسالة في كل عيد فصح يرسلونها لجميع الكنائس المسيحية، وذلك في اليوم الذي يقع فيه عيد القيامة من كل سنة، وكان يحدد ذلك بحساب فلكي دقيق يقوم به بطريرك الكنيسة القبطية المصرية، وهذا معمول به حتى الآن⁽²⁾.

ومن الممكن القول: إن فتية أهل الكهف كانوا منقسمين بينهم في ذلك أيضاً، وكان الاهتداء في تصحيح ذلك واتباع التقويم القمري في عد الشهور من الهدى الذي زادهم الله بعد اللجوء إلى الكهف ولبثهم فيه، وبرقودهم تلك الفترة التي حددناها سابقاً عرفوا بشكل أكثر دقة وتفصيلاً البداية الحقيقية للتقويم منذ ميلاد المسيح وبعثته ووفاته والزمن الذي هم فيه يوم بعثتهم.

والظاهر أنهم كانوا يستخدمون الكهوف التي كانت منتشرة في تلك الفترة في تحديد المواقيت ومراقبة دخول الشهر ونهايته، وذلك من خلال ما قدمناه سابقاً حول تحديد مدة اللبث والوصف القرآني الدقيق في وصف الاختلاف بين الفتية وقت اللبث، والدلائل الفلكية التي ذكرناها في تأييد ذلك، حيث أن ظاهرة الكهوف كانت منتشرة في ذلك الوقت، على سبيل المثال ما تم اكتشافه من كهوف قمران⁽³⁾.

الخلاصة:

من خلال ما تقدم حول الحكمة من الحادثة بكاملها والتي من ضمنها أنها قد تكون أمانة لحدث مستقبلي وذلك من خلال قوله تعالى " وَكَذَلِكَ أَعْتَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ

(1) المجذوب، ص 140.

(2) يوحنا، القس منسي: تاريخ الكنيسة القبطية، ص 57.

(3) المجذوب، ص 139.

حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا إِذْ يَتَنَزَّعُونَ بَيْنَهُمْ أَمْرُهُمْ⁽¹⁾. يتبين من ذلك أن من الحكمة في العثور عليهم هي أن يعلم الناس الذين عثروا عليهم أن وعد الله حق وأن الساعة لا ريب فيها. ووعد الله هنا يدل على أنه من الممكن أن هناك نبوءة في التوراة أو الإنجيل وهم منذ زمنها يحصون لها ويؤرخون بها، ولعل هذه النبوءة هي بعثة نبي آخر الزمان الذي بشر الله به في التوراة والإنجيل: " وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ"⁽²⁾، وقد ذكر العقاد في كتابه حياة المسيح أن قوم طائفة النذيريين اليهودية كانوا ينتظرون بعثة المسيح الموعود على رأس كل ألف سنة، وقدروا أن القيامة تقوم بعد سبعة آلاف سنة منذ بدء الخليقة⁽³⁾. ويقول المجذوب في كتابه أن اليهود ظلوا يتربون ظهور المسيح إلى ما بعد ميلاد عيسى بمائتي سنة⁽⁴⁾.

وبذلك يتبين لنا أن النصارى وكل من آمن بالمسيح كانوا يتربون هذا النبي الموعود به، ويحصون بذلك الأيام والسنين لبعثته. وعلى ما يبدو ومن خلال حادثة الكهف وكما تقدم أنهم لم يعودوا قادرين على ضبط ذلك الإحصاء، فكان من حكمة هذه الحادثة أن يعلم المهتدون منهم بمدة لبثهم الحقيقية منذ زمن تلك النبوءة، فجاءت هذه الحادثة تأييداً من الله لهم وتأكيداً على أن بعثة الرسول عليه السلام التي وعدهم بها لا بد من تحققها.

وبإضافة الحكمة من وقوع الحادثة ومدة رقود الفتية ثم الحكمة من العثور عليهم إلى الحكمة من سبب نزول الآيات وتساؤلات اليهود عنهم، فإن ذلك يرجح أن الحادثة كانت مرتبطة بالبشارة ببعثة النبي -عليه الصلاة والسلام- ووقوع الحادثة تم تحديد المدة الصحيحة إلى يوم بعثته، فأصبحوا يؤرخون بزمن الحادثة ويحصون تلك المدة التي من خلالها تم إعلامهم بها.

ومن تفسيرات الروح التي تعني أنها القرآن الكريم فإن ذلك يؤكد لنا أيضاً بدرجة كبيرة

(1) - الكهف، الآية: 21.

(2) - الصف، الآية:

(3) - العقاد، ص 47.

(4) - المجذوب، ص 123.

أن الحادثة لها علاقة زمنية بالبعثة، فمن خلال قراءة سيرة الرسول -عليه السلام- نجد أن أول يوم في بعثته هو أول يوم نزل فيه القرآن الكريم " وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا " [الشورى: 52] وقوله: " إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ " [القدر: 1]، وقوله: " تَنَزَّلُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ فِيهَا بِإِذْنِ رَبِّهِمْ مِّنْ كُلِّ أَمْرٍ " [القدر: 4]، وهذا ما يتفق عليه أكثر العلماء، ويختلفون في تحديد اسم الشهر والليلة الأولى التي نزل فيها القرآن الكريم، ويذكر المباركفوري تلك الاختلافات ثم يحدد في كتابه الرحيق المختوم يوم نزول الوحي على أنه كان في ليلة القدر، لكنه يحدد ذلك على أنها كانت في ليلة الحادي والعشرين من شهر رمضان، الموافق 10 أغسطس، سنة 610 ميلادية⁽¹⁾.

(1) المباركفوري، صفى الرحمن: الرحيق المختوم، ص 56.

المبحث الثالث

الزمن الحقيقي لحادثة أصحاب الكهف

مما سبق يتضح أنه من الممكن جدًا ومن الأولى أن حادثة الكهف والأسئلة الثلاثة كانت علامة لزمان بعثة النبي -عليه الصلاة والسلام- قبل أن تكون علامات لصدق نبوته. ومن الممكن وضع افتراض زمني مفاده أن المدة 309 سنين والتي أشارت إليها الآيات إنما هي المدة من زمن الحادثة إلى زمن بعثة النبي عليه الصلاة والسلام.

المطلب الأول: الإشارة إلى ذلك في كتب التفسير

ذكر الطبري في تفسير قوله تعالى: " وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا" [الكهف: 25]، أن هناك قراءة لابن مسعود تفيد أن هذا القول هو قول من كانوا يتساءلون عنهم أنهم لبثوا هذه المدة إلى وقت نزول الآيات فيقول: "وأما الذي ذكر عن ابن مسعود أنه قرأ (وَقَالُوا وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ) وقول من قال ذلك من قول أهل الكتاب، وقد ردّ الله ذلك عليهم، فإن معناه في ذلك: إن شاء الله كان أن أهل الكتاب قالوا فيما ذكر على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم أن للفتية من لدن دخلوا الكهف إلى يومنا ثلاثمائة سنين وتسع سنين"⁽¹⁾. والطبري يذكره لهذه الرواية لا يؤيد ذلك، إنما ذكرها واعترض عليها بكلام مُثَبِّتًا فيه أن ذلك خبر من الله وليس خبر أهل الكتاب، لكن هذه الرواية تستحق أن يُنظر إليها ويمكن الاستناد عليها من زاوية تاريخية لكونها تتوافق مع فرضيات هذه الدراسة.

وفي تفسير ابن كثير -أيضًا- نسبة هذا القول لأهل الكتاب، إذ يقول: "قال قتادة في قوله: (وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا) هذا قول أهل الكتاب، وقد رده الله تعالى بقوله: (قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا) قال: وفي قراءة عبد الله: "وقالوا: ولبثوا"، يعني أنه قاله الناس" ويواصل ابن كثير حديثه ويقول: "وهكذا قال -كما قال قتادة- مطرف بن عبد الله"⁽²⁾.

(1) الطبري، 25/17.

(2) ابن كثير، ص 296.

وفي كتاب ابن عاشور ذكر أن السهيلي ذكر في كتاب الروض الأنف: أن أصحاب الكهف من أمة عجمية، والنصارى يعرفون حديثهم ويؤرخون به⁽¹⁾. وذكر أيضًا قصة معاوية التي وردت في تفسير الألوسي وذلك في رواية أبي شيبه عن غزوة معاوية نحو الروم ومروره بالكهف، فإذا فيه عظام، فقال رجل هذه عظام أهل الكهف، فقال ابن عباس: لقد ذهب عظامهم منذ أكثر من ثلاثمائة سنة⁽²⁾.

وحول المدة في تفسير الآية 25 يقول القرطبي نقلًا عن الطبري: "إن بني إسرائيل اختلفوا فيما مضى بهم من المدة بعد الإعتار عليهم إلى مدة النبي -عليه الصلاة والسلام- فقال بعضهم: لبثوا ثلاثمائة سنة وتسع سنين، فأخبر الله تعالى نبيه أن هذه المدة في كونهم نيامًا، وأن ما بعد ذلك مجهول للبشر، فأمر الله تعالى أن يرد علم ذلك إليه، يقول وقال ابن عطية: فقله على هذا لبثوا الأول يريد في نوم الكهف، ولبثوا الثاني يريد بعد الإعتار إلى مدة محمد -عليه الصلاة والسلام-، ويقول مجاهد إلى وقت نزول القرآن، والضحاك إلى أن ماتوا ويقول كذلك في قوله تعالى: "قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا" قيل بعد موتهم إلى أن نزل القرآن فيهم على قول مجاهد، أو إلى أن ماتوا على قول الضحاك⁽³⁾.

خلاصة القول: أنه يُستفاد من تلك الروايات في كتب التفسير على أن مدة ال (309) سنين التي يتم تداولها في كتب التفسير والتاريخ هي المدة من زمنهم، حتى بعثة الرسول، وليست مدة لبث فتية أصحاب الكهف في كهفهم منذ أن ضرب الله على آذانهم، وقد تبين لنا في المطلب الأول من هذه الدراسة مقدار تلك المدة. وسيتم التأكيد على ذلك بشكل أوسع عند مناقشة علاقتهم بالأريسية وتاريخ الشهداء القبطي.

المطلب الثاني: علاقتهم بالأريسية ومجمع نيقية

الأريسية كما تعرفها موسوعة أكسفورد هي "البدعة الرئيسية التي تنكر المسيح، وسميت

(1) - ابن عاشور، 265 / 15.

(2) - ابن عاشور، 263/15.

(3) - القرطبي، 387.

على اسم مبتدعها أريوس، وتدعي أن ابن الله ليس خالدا وإنما هو مخلوق من عدم بواسطة الأب كما خلق العالم، وعلى ذلك فإن المسيح ليس ماثلاً ولا شريكاً في الأزلية مع الخالق وليس من نفس المادة، وقد أدينت تلك البدعة في مجمع نيقية عام 325 للميلاد⁽¹⁾.

والأريسيون، كما جاء في قاموس الكتاب المقدس: هم أتباع أريوس، الذي نادى بأن الأب وحده أزلي، بينما الابن والروح القدس مخلوقان متميزان عن سائر الخليفة⁽²⁾.

ويقول عنها ابن تيمية: "ولما نظرت في مقالات النصارى وجدت صنفاً منهم يعرفون بالأريسية يجردون توحيد الله ويعترفون بعبودية المسيح، ولا يقولون فيه شيئاً مما يقوله النصارى من ربوبية ولا بنوة خاصة، ولا غيرهما، وهم متمسكون بإنجيل المسيح، مقرون بما جاء به تلاميذه والحاملون عنه، فكانت هذه الطبقة قريبة من الحق، مخالفة لبعضه في جحود نبوة محمد ودفع ما جاء به من الكتاب والسنة"⁽³⁾.

وبذلك فإن أريوس هو "الذي نادى بأن الأب وحده أزلي، بينما الابن والروح القدس مخلوقان متميزان عن سائر الخليفة"⁽⁴⁾. وهو قس مسيحي بالإسكندرية ولد عام 250م في ليبيا ومات بالقسطنطينية (إسطنبول حالياً) عام 336م، وكانت تعاليمه هي بداية العقيدة المسماة بالأريسية والتي أكدت على الطبيعة المحدودة للمسيح بأنه مخلوق، وقد أدانت الكنيسة تلك العقيدة واعتبرتها بدعة كبيرة⁽⁵⁾.

علاقة فتية الكهف بأريوس والعقيدة الأريسية ومجمع نيقية

ذكر الطبري قصتهم في رواية طويلة يذكر فيها شخص اسمه أريوس، كان هذا الشخص

(1) سليمان، فاضل: أقباط مسلون قبل محمد، ص 47.

(2) قاموس الكتاب المقدس، نخبة من الأساتذة ذوي الاختصاص ومن اللاهوتيين، ص 162.

(3) ابن تيمية، 91/4.

(4) قاموس الكتاب المقدس، ص 162.

(5) سليمان، ص 50.

ومعه آخر اسمه أسطيوس رجلين صالحين هما أول الناس الذين عرفوا خير الفتية⁽¹⁾. ومهما يكن من صحة هذه الرواية التي رواها الطبري وتضارب كثير من تفاصيلها مع معطيات التاريخ وتشابها مع الرواية المسيحية إلا أن ذكر شخص مهم في الحادثة اسمه أريوس يُعد هذا الشيء مهم جدًا في هذه الدراسة، إذ أن هذا يشير إلى أن لهم علاقة بأريوس الذي تُنسب إليه الأريسية، وأعتقد أنه ليس من قبيل الصدفة ذكر هذا الشخص في هذه الرواية.

ومن خلال ما تقدم وبعد التأكد من الارتباط الفكري والعقدي بين عقيدة فتية الكهف وعقيدة أريوس واتباعه، يمكننا القول: إن هناك ارتباطًا وثيقًا زمنيًا ومكانيًا بين أصحاب الكهف والأريسيين عمومًا وأريوس على سبيل التحديد، ويمكن تأكيد ذلك من خلال النقاط الآتية:

- مما تقدم يتبين أن كل عقائد الأريسيين هي نفس عقيدة أصحاب الكهف كما وردت في الآيات وليس في الروايات الإسرائيلية.
- الحرمان والمجمعات التي صدرت بحق أريوس والموحدين بشكل عام تتناسب مع الاعتزال والحرمان الذي تعرض له فتية الكهف من قومهم.
- في عام 275م كان عمر أريوس 25 عامًا وذلك يتفق تمامًا مع عمر الفتية الذين من أهل الكهف، حيث إن أعمارهم من الممكن أنها تتراوح ما بين الـ 25 والـ 34، وذلك من خلال وصفهم بالفتوة، والأقرب لذلك أنهم كانوا في عمر الـ 25، لأن هذا العمر أقرب للفتوة من العمر 34، وهذا العمر مساويًا لفترة الثلاثمائة شهر التي ذكرت في الآية.

ومن المحتمل أن هذا هو العام الفعلي الذي كان فيه اعتزال أصحاب الكهف لقومهم وبداية الحادثة، وسوف نتأكد من ذلك في الجزئيات الأخيرة من الدراسة.

- عند مراجعة التاريخ الكنسي والمسيحي نلاحظ أن أريوس لا يوجد على مشهد الأحداث في تلك الفترة وثاني ظهور له كان بعدما تولى قسطنطين العظيم وصار

(1) الطبري، 630/17.

حاكما فعليًا للإمبراطورية الرومانية، وتحديدًا عام 312.

- في قوله تعالى: (يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ) لو أن الذي كان يقول ذلك القول هو واحد من غير الفتية فإن ذلك يؤكد على أنهم بعثوا في زمن لاتزال ملة التثليث هي السائدة والفتنة الغالبة دينيًا وسياسيًا واجتماعيًا، بحيث مازالت فيه أي دعوى للتوحيد تتعرض لاضطهاد والطرده والحرمان، وعند إضافة الفترة التي ذكرناها سابقًا والتي تقارب 34 عامًا من عام 275م، والذي يُفترض لحد الآن على أنه الزمن الفعلي لدخول الفتية إلى الكهف أو الضرب على آذانهم، فإن ذلك يتوافق مع سنوات تولي قسطنطين واعتماده للديانة المسيحية الديانة الرسمية للإمبراطورية، والتي كان في بداياتها ما يزال المعتقدون بالثالوث هم المسيطرون والغالبون، ويبدو أنهم بدأوا بإخفاء أمرهم في السنوات الأولى، وبدأت دعوتهم وتحركاتهم بشكل سري وفردى، وعندما بدأت عقيدتهم بالظهور والانتشار استدعى ذلك آباء ورجال الكنيسة إلى عقد مجمع نيقية.

من خلال النظر إلى سبب اعتزال الفتية لقومهم وكما ذكرنا سابقًا أن خروجهم كان خروج عن ملة التثليث التي وقع فيها النصارى بعد عيسى عليه السلام، ومقارنة ذلك وربطه مع العقيدة الأريسية فإنه يتبين أن الدعوة للتوحيد بشكل عام ونفي اتخاذ شريك مع الله هي القاسم المشترك بينهم، وبشكل أخص وأكثر تحديدًا فإن القاسم المشترك بينهم هو نفي أن يكون عيسى ولدًا لله وأنه رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه.

يمكننا القول إنه ليس من الواجب الاعتقاد أن الفتية لمجرد بعثتهم ماتوا بعد ذلك مباشرة وأن الإعتار عليهم حدث وهم قد أصبحوا في عداد الموتى، إنما الاعتقاد بذلك أساسًا مصدره التأثير بالرواية المسيحية التي كان لها تأثير كبير ومباشر على أقوال المفسرين في جميع تفاصيل الحادثة.

- بالرجوع إلى المعطيات التاريخية والنظر فيها، ثم ربط ذلك مع ما يتوافق مع تفاصيل الحادثة نجد أن هذا المجمع يعد أول مجمع مسكوني بذلك الحجم والقوة، وذلك بسبب ما أحدثته دعوة التوحيد الأريسية من خطر على الكنيسة ورجالها وعلى عقيدة

التثليث بشكل لم يسبق له مثيل في تاريخ الكنيسة، فقد أصبح لدى الموحدين الأريسيين نقاط قوة من الممكن أن تهدد معتقداتهم الشركية من الأساس. وبذلك كانت حادثة فتيمة الكهف هي القوة الفعلية التي جعلت لهذا المجمع تلك الأهمية الكبرى في تاريخ الكنيسة بكامله.

وبذلك يمكننا القول: إن دعوتهم هي نفس دعوة الأريسية التي ظهرت في وسط الفترة بين محمد وعيسى -عليهما السلام- أي: في أواخر القرن الثالث الميلادي وبداية القرن الرابع. وبأكثر تفصيلاً وبالرجوع إلى التاريخ أيضاً، والتدقيق في التغير الجوهرى والمنعطف الحاد الذي دخلت فيه عقيدة التوحيد في ذلك الوقت، يمكن لنا أن نتساءل ما هو السبب في ذلك التغير المفاجئ والهائل، إذ ليس من الممكن أن تكون جهود أريوس وأتباعه لها ذلك القدر من القوة؛ ولا بد أن يكون لهم قوة يستندون عليها، وبسببها يقتنع الإمبراطور بعقيدتهم ودعواهم، وغالبًا السلاطين والملوك ليس من السهولة أن يقتنعوا بدعوة تغير أفكارهم وعقيدتهم إلا إذا كانت مستندة على معجزة خارقة للعادة وخارجة عن نطاق المؤلف، فكانت حادثة فتيمة الكهف، التي كانت بمثابة معجزة جعلت ما بعد الحادثة ليس كما قبلها في تاريخ المسيحية. ومن المحتمل أنها هي السبب أو المعجزة التي جعلت قسطنطين يعتقد الديانة المسيحية من الأساس، وهذا بحاجة لمزيد من التدقيق.

المطلب الثالث: علاقة أصحاب الكهف بمصر وبتقويم الشهداء القبطي

أولاً: علاقتهم بمصر وتحديدًا مدينة الإسكندرية، فمن خلال المعطيات التاريخية يبدو أن لفتيمة أصحاب الكهف وللحادثة بكاملها علاقة بمصر وخصوصًا مدينة الإسكندرية وذلك للمعطيات الآتية:

- يرجح ابن عاشور في تفسيره أن الذين لفتوا قريشا السؤال عن أهل الكهف هم بعض النصارى الذين لهم صلة بأهل مكة من التجار الواردين إلى مكة أو من الرهبان الذين في الأديرة الواقعة في طريق رحلة قريش من مكة إلى الشام⁽¹⁾.

(1) ابن عاشور، 259.

- حول سبب نزول الآيات الواردة للقصة في سورة الكهف كل الروايات في ذلك تعتمد على رواية ابن إسحاق، وحول تلك الرواية ذكر السيوطي في كتابه لباب النقول أن ابن إسحاق رواها عن شيخ من أهل مصر⁽¹⁾.
- من معنى كلمة الرقيم كما تقدم أن معناه يُقصد به التقويم ويربط ذلك مع الاعتماد الرسمي من الدولة الرومانية على تقويم الكنيسة القبطية المتواجدة بمدينة الإسكندرية فإن أصحاب الرقيم يمكننا القول بأنهم أصحاب التقويم القبطي أو الأقباط المصريون وتحديدًا التابعين للكنيسة القبطية المتواجدين في مدينة الإسكندرية.⁽²⁾
- من خلال ملاحظة وجود علاقة وثيقة بين أصحاب الكهف في العقيدة وفي الزمان مع الأريسيين، فإنه من الممكن القول إن لهم علاقة مكانية أيضًا، بحيث أن فتية الكهف هم من أصحاب أريوس الذين كانوا تابعين لإحدى الكنائس المصرية في مدينة الإسكندرية.
- من خلال أعمار الفتية التي تقترحها هذه الدراسة وعلاقة ذلك بعمر وحياة أريوس فإنه يمكننا القول إن الفتية كانوا في مرتبة كنسية واحدة، والأقرب لذلك أنهم كانوا شمامسة في الكنيسة التي كان فيها أريوس، أو في كنائس تابعة لنفس مدينة الإسكندرية.
- مما تقدم واتضح أن المسيحيين كانوا يؤرخون بحادثة أصحاب الكهف، فإنه وحتى اليوم نجد أن الكنيسة القبطية تعتمد على التقويم القبطي الذي يعود إلى زمن الحادثة، ويسمى هذا التقويم بتقويم الشهداء، ولعل الشهداء يُقصد بهم أساسًا فتية أصحاب الكهف، حيث سنبن ذلك في الجزئية التالية.
- مما تقدم يمكننا القول إن فتية الكهف هم فتية أقباط كانوا على دين المسيح عليه السلام، وكانوا تابعين لإحدى كنائس الإسكندرية التي كانت تؤمن بألوهية عيسى وأنه ابن الله، ولذلك فهم خرجوا من الإسكندرية واعتزلوا قومهم واعتنقوا عقيدة التوحيد، وهذا يتوافق مع عقيدة الأريسيين الذين ابتدأ فكرهم من مدينة الإسكندرية.

(1) السيوطي، ص 129.

(2) يوحنا، ص 57.

ثانيًا: علاقتهم بتقويم الشهداء القبطي، تتحدد بأن تقويم الشهداء القبطي هو تقويم تعمل به الكنيسة القبطية منذ عام 284 للميلاد وحتى اليوم، حيث يبدأ بأول يوم من شهر توت، وهي السنة الأولى قبطية للشهداء، وهذا التاريخ هو تاريخ جلوس الإمبراطور الروماني دقلديانوس على عرش روما، حيث ارتكب مذابح وحشية ضد المسيحيين المصريين استشهد من خلالها أكثر من مليون قبطي مسيحي، وتم العمل بذلك لتخليد ذكرى هؤلاء الشهداء، ثم أطلق الأقباط عليه تقويم الشهداء، ومع التغيير الذي حدث للتقويم الميلادي اليولياني في عهد غريغور عام 1582م تم كذلك تعديل التقويم القبطي، وأصبحت السنة القبطية تبدأ يوم 11 سبتمبر⁽¹⁾، ومن تلك السنة وحتى يومنا هذا فإن الكنيسة القبطية تعمل بهذا التاريخ لكن على نجم الشعري اليمانية وليس على دوران الشمس. وحول هذا التقويم ونسبته إلى دقلديانوس لنا عدة ملاحظات، منها ما يأتي:

- الغرابة في هذا التقويم والتساؤل المثار هنا هو لماذا تم مع بداية دقلديانوس؟! إذ أنه من عادة التقاويم إكرام من تنسب إليهم، فكيف يمكن تخليد تولى دقلديانوس على العرش وهو من نكل بالمسيحيين وعمل على اضطهادهم؟! فعلى سبيل المثال يُنسب التقويم الميلادي إلى المسيح إكرامًا له واحتفاءً وابتهاجًا بيوم مولده، والتاريخ الهجري يُنسب إلى الهجرة النبوية احتفاءً بهذا الحدث العظيم، وتعظيمًا لصاحب الهجرة النبوية محمد -عليه الصلاة والسلام- إلى المدينة المنورة.

- في التسمية ذاتها يظهر تناقض كبير، فالتقويم اسمه تقويم الشهداء بينما تكون بدايته بسنة تولى الجاني على هؤلاء الشهداء، وكان من الممكن والأولى التاريخ بمجمع نيقية الذي انتصر لهم ولعقيدتهم، أو بالسنة التي تولى فيها قسطنطين وانتصر للكنيسة بكاملها، وهي السنة التي تحولت فيها المسيحية من ديانة مُستضعفة إلى ديانة عالمية، أو كان بالإمكان الاستمرار على العمل بالتقويم الميلادي، أو بمولد أو استشهاد أحد الشهداء.

(1) توفيق، وزيف (2017): العلامة توت، ص 26.

- مع أن اضطهاد دقلديانوس على المسيحيين مُدون في كتب التاريخ، فأعتقد أنه قد يكون مبالغ فيه بشكل كبير وذلك من أجل شرعنة هذا التاريخ وفبركة هذه الخدعة التاريخية وتمريرها على عقول الأتباع، بحيث تم طمس الحقيقة الأصلية. ومن يقرأ التاريخ يجد تعرض المسيحيين لعدة اضطهادات قبل ذلك، وقد تم ذكر أهم تلك الاضطهادات في القرن الثالث الميلادي، والتي كانت خاصة بالكنيسة القبطية في كتاب تاريخ الكنيسة القبطية⁽¹⁾، ولم يؤرخ بأي من تلك الاضطهادات، كذلك لم يوجد أي تقويم خاص بها.

- عند النظر في تاريخ الاضطهاد نجد أن القرار الذي أصدره دقلديانوس ضد المسيحيين كان في 23 فبراير عام 303م، حيث يقضي هذا المنشور بهدم الكنائس وحرق الكتب المقدسة وطرده جميع ذوي المناصب الرفيعة من المسيحيين وحرمانهم من الحقوق المدنية⁽²⁾.

ويمكن الربط بين تقويم الشهداء القبطي وبين حادثة الكهف واستنادًا على ما تم تقديمه في الملاحظات السابقة على التقويم بالآتي:

- من الملاحظات السابقة يتبين أن هذا التاريخ هو تاريخ الأريسيين، ليتوافق زمنيًا ومكانيًا معهم، وهو تاريخ الشهداء الأريسيين أهل الكهف والذي أقيمت عليه الكنيسة القبطية حتى الآن، وهو التاريخ الذي اعتمده من أجل إحصاء المدة منذ حادثة أصحاب الكهف وحتى بعثة الرسول محمد عليه الصلاة والسلام.

- لو أردنا أن نحسب الفترة 309 سنة من بداية هذا التقويم وحتى بعثة النبي نجد أن هناك فارقًا قدره تسع سنوات، وقد يكون السبب في ذلك أحد أمرين: إما أن الكنيسة القبطية كانت تحسب ذلك بالتقويم القمري، بحيث لو حسبنا منذ بداية تاريخ الشهداء على أنه بالتاريخ القمري فإن ذلك يتوافق تمامًا مع بعثة الرسول -عليه السلام-. والأمر الثاني: أنهم ربما لم يكونوا على علم دقيق ومضبوط ببداية الحادثة وهذا قد تكلم فيه كثير من المفسرين كما تقدم معنا من خلال فهمهم للآيات "لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا

(1) يوحنا، ص 86.

(2) توفيق، ص 27.

لَيْثُوا أَمَدًا". " قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَيْثُوا ".

- من الممكن أن الكنيسة القبطية كانت تحسب للفترة حتى بعثة النبي محمد عليه الصلاة والسلام منذ ذلك التاريخ بالتقويم القمري، وذلك كما تبين سابقاً في بعض روايات المفسرين أن النصارى كانوا يؤرخون للحادثة، لكن وفي فترة من الفترات ربما تكون بعد بعثة النبي وعدم إيمان بعضهم برسالته فإنهم لجأوا لتغيير ذلك، وعمدوا منذ ذلك الحين إلى الاعتماد على التقويم القبطي، وتوافق ذلك زمنياً مع تولي دقلديانوس، ثم لجأوا إلى جعل هذا التقويم منسوباً إلى بداية توليه، بينما الصحيح وحسب منهجية هذه الدراسة وترباط أحداثها فإن هذا التقويم وكما قدمنا هو تقويم الشهداء الأرسبيين والذين بينا سابقاً أنهم هم أصحاب الكهف.

الزمن الفعلي والحقيقي للحادثة

أولاً: زمن الحادثة بالنسبة لبعثة الرسول محمد عليه الصلاة والسلام:

من خلال ما تقدم وبتقديم كل الشواهد والدلائل التاريخية المرتبطة ببعضها ببعض من جانب، وبحادثة أصحاب الكهف من جانب آخر، وكما تبين لنا أن الحادثة كانت بعد عيسى -عليه السلام- وقبل بعثة محمد عليه الصلاة والسلام، وكذلك ارتباطها الزمني الوثيق بالأريسية، وجمع نيقية، وتاريخ الشهداء، فإن هذا يؤكد لنا أن الناس وتحديدًا أتباع المسيح كانوا يؤرخون بحادثة أصحاب الكهف. وهذا ليس بغريب، لأن الأقوام في ذلك الزمان كانوا يؤرخون بالحوادث المهمة، فالعرب على سبيل المثال كانوا يؤرخون بالحوادث، مثل التاريخ بعام الفيل عند أهل مكة. ومن هذه الحادثة وكما تقدم معنا حول معنى الرقيم ثم تاريخ الشهداء فقد كانت عندهم مدة محددة يعلمونها ويعملون على عدّها وإحصائها والتاريخ بها منذ زمن وقوعها إلى بعثة محمد عليه الصلاة والسلام، وهذه المدة هي 309 سنوات.

ومما سبق ومع كل الشواهد والدلائل والنتائج التي تم التوصل إليها فإنه يمكن الجزم والتأكيد على أن المدة 309 سنوات إنما يُقصد بها المدة منذ وقوع الحادثة وحتى بعثة النبي -عليه الصلاة والسلام. وفي معنى الروح وكما تقدم واتضح أنه يُقصد بها القرآن الكريم، فإن

ذلك يحدد لنا نهاية المدة لهذه الفترة، فتكون بداية الفترة 309 سنوات هي بعثتهم في كهفهم من نومهم ونهايتها هي بعثة الرسول عليه الصلاة والسلام ونزول القرآن الكريم في ليلة القدر. " ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا "، " وَكَذَلِكَ أَعْتَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا "، " وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا "، " إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ ".

ولو أردنا أن نؤرخ للحادثة منذ بعثة الرسول فإنه يمكن القول وبالرجوع الزمني إلى وقت بعثة الفتية فإن بعثتهم كانت في عام 309 قبل بعثة الرسول -عليه الصلاة والسلام. وبطريقة معاكسة لو أردنا أن نؤرخ لبعثة الرسول عليه الصلاة والسلام منذ بعثة الفتية فإن بعثة الرسول تكون في عام 309 من تاريخ بعثة الفتية.

ثانياً: زمن الحادثة بالنسبة للتاريخ منذ ميلاد عيسى عليه السلام:

من أجل تحديد بداية الحادثة ونهايتها بالتاريخ منذ ميلاد المسيح، فإن ذلك يكون بالرجوع بالزمن من بعثة الرسول التي تكون ما يقارب 609 أو 610 ميلادية إلى بداية الحادثة والبداية الفعلية للضرب على آذانهم ووقودهم في الكهف، وبطرح المدة 309 سنوات من ذلك فإن بعثتهم تكون عام 309 ميلادية تقريباً، وبالرجوع أكثر إلى بداية الحادثة وطرح مدة نومهم والتي هي 34 عامًا و9 ليال و9 ساعات، فإن ذلك يوافق العام 275 للتاريخ الميلادي تقريباً، وبالطريقة نفسها وبحساب ذلك بالتاريخ القمري منذ الميلاد فإن بعثتهم تكون عام 318 قمري تقريباً منذ ميلاد المسيح، وبداية نومهم تكون ما يقارب 284 عامًا قمرياً، منذ ميلاد عيسى عليه السلام.

وبشكل أكثر تحديداً واستناداً على ما تقدم فإنه يمكننا القول إن دخولهم كان في شهر رمضان من تلك السنة وهو الشهر التاسع من السنة القمرية نفسها، وذلك للمعطيات الآتية:

- من خلال ما تقدم على أن هناك علاقة بينهم وبين بعثة النبي عليه السلام والتي من الأرجح أنها تكون في ليلة القدر الموافقة ليلية السابع والعشرين من شهر رمضان، فإنه وبعد الرجوع الزمني بالمدة نفسها من البعثة النبوية إلى بعثتهم، والرجوع كذلك بالمدة

نفسها التي لبثوها رقودًا في كهفهم فإن ذلك يوضح لنا أن بعثتهم كانت في الشهر القمري نفسه وهو شهر رمضان، وكذلك أيضًا بداية الضرب على آذانهم.

- هناك إشارة في الآيات تشير بشكل ضمني على أنهم كانوا صائمين، وذلك في الآية " فَلْيَنْظُرْ أَيُّهَا أَزْكَى طَعَامًا فَلْيَأْتِكُمْ بِرِزْقٍ مِنْهُ وَلْيَتَلَطَّفْ"، فذكر الطعام هنا يدل على أن لهم علاقة بعبادة متعلقة بالطعام، والعبادة التي تتعلق بالطعام من المعروف بدهاءة أنها الصوم.

- من كلمة أزكى أيضًا يتضح المقصود بشكل أكبر، وهذا يقتضي معرفة الطقوس الشعائرية وطريقة الصيام عند النصارى، والدارس لتاريخ النصارى وعقيدتهم في الصوم، يجد أنهم عند صيامهم يأكلون أنواع معينة من الطعام ويمتنعون عن أخرى، فبعض النصارى يصومون إلى منتصف النهار ثم يأكلون أطعمة خالية من الدسم⁽¹⁾، وفي بعض أصوامهم يأكلون أشياء نباتية ويتركون أكل اللحم إلا السمك.⁽²⁾

- من خلال البحث تبين أن هؤلاء الفتية كانوا مؤمنين بالله وبالعقيدة الصحيحة، ومما اتضح أن يوم مرقدهم ويوم بعثتهم كان في شهر رمضان فإنه من المحتمل أن يكونوا صائمين فريضة الصوم المقررة في شهر رمضان، وذلك استنادًا إلى قول الله تعالى " يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ" [البقرة: 183]، وبذلك فإنهم يخفون أمر التزامهم بالعقيدة الصحيحة في الصوم، وهذا ظاهر في قوله "وليتلطف" فمن المحتمل أنهم كانوا صائمين بالطريقة التي كان المسيح يصومها، ثم بدلها بعض أتباعه من بعده.⁽³⁾

(1) الخلف، سعود: دراسات في الأديان اليهودية والنصرانية، ص 341.

(2) حسنين، رمضان: جهود علماء المسلمين في نقد الكتاب المقدس من القرن الثامن الهجري إلى العصر الحاضر عرض ونقد، ص 410.

(3) الجوزية، ابن القيم: هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، 1/391.

الخلاصة:

مما تقدم في هذا المبحث وعلاقة ما تم التوصل إليه من علاقة حادثة أصحاب الكهف بالأريسيين وتقويم الشهداء وارتباط ذلك بما تقدم من نتائج في المبحثين السابقين فإن التعلقات الزمنية للحادثة تكون كالآتي:

أولاً: بالتاريخ القمري منذ ميلاد عيسى -عليه السلام-، وقبل بعثة الرسول عليه الصلاة والسلام:

- كانت بداية الضرب على آذانهم في بداية ليلة التاسع من الشهر التاسع "رمضان" للعام 284 قمري منذ ميلاد المسيح.

- وكانت بعثتهم في نهاية ليلة الثامن عشر من رمضان عام 318 منذ ميلاد عيسى حسب التقويم القمري.

- وكانت بعثة الرسول -عليه الصلاة والسلام- في ليلة أو يوم السابع والعشرين من شهر رمضان عام 627 منذ ميلاد عيسى حسب التقويم القمري.

- وبعثة الرسول منذ يوم الحادثة تكون في السابع والعشرين من شهر رمضان من السنة التاسعة بعد الثلاثمائة منذ بعثة أصحاب الكهف حسب التقويم القمري. وبصيغة أخرى تكون في: (اليوم التاسع من يوم بعثة أصحاب الكهف وفي الشهر التاسع من السنة القمرية وفي السنة التاسعة بعد الثلاثمائة: 300 سنة و9 سنوات و9 ليال و9 ساعات "قمري").

ثانياً: بالتاريخ الشمسي منذ ميلاد عيسى عليه السلام وقبل بعثة الرسول عليه الصلاة والسلام:

- كانت بداية الضرب على آذانهم عام 275 منذ ميلاد المسيح -عليه السلام، حسب التقويم الشمسي.

- كانت بعثتهم عام 309 منذ ميلاد المسيح حسب التقويم الشمسي.

- وبعثة الرسول -عليه الصلاة والسلام- حسب الحادثة تكون عام 300 منذ بعثة

أصحاب الكهف حسب التقويم الشمسي.

- وكانت بعثة النبي محمد -عليه الصلاة والسلام- نهاية عام 609 أو بدايات عام

610 منذ ميلاد المسيح حسب التقويم الشمسي.

وتحديد المدة بالتوافق ما بين التقويم القمري والتقويم الشمسي وحساب الفارق الدقيق

بحاجة إلى مزيد من الدراسة والتدقيق في ذلك.

الخاتمة والنتائج

من خلال ما تقدم في هذه الدراسة يمكن الخروج بحصيلة بأهم النتائج وهي كالآتي:

- ليست الحكمة بشكل أساسي من الحادثة كما يُشاع عنها ويتم تداولها في الروايات

التاريخية أنها من أجل إثبات قدرة الله على البعث وعلى قدرة إحياء الموتى، إنما كان

الغرض منها تأييد من رفض عقيدة الثالوث، وإثبات وحدانية الله جل وعلا، والتأكيد

على أن عيسى ابن مريم بشر رسول من عند الله.

- عملت الحادثة على تصحيح الحساب والتقويم الذي كان يعمل به اليهود والنصارى منذ

ميلاد المسيح عليه السلام، وأخبرت بالزمن المتبقي منذ الحادثة وحتى بعثة الرسول الخاتم

محمد عليه الصلاة والسلام.

- المقصود بالفترة ثلاثمائة في الآية الواردة في سورة الكهف هي ثلاثمائة شهر وليس سنة،

وجاءت كلمة سنين قرينة لتوضح ذلك.

- كانت مدة لبث الفتية في كهفهم رقودًا منذ أن ضرب الله على آذانهم إلى أن بعثهم هي

(ثلاثمائة شهر وتسع سنين وتسع ليالٍ وتسع ساعات).

- هناك علاقة وطيدة بين مدة لبث الفتية ومدة حياة عيسى عليه السلام، بحيث أن الفتية

لبثوا في كهفهم رقودًا منذ أن ضرب الله على آذانهم إلى أن بعثهم مدة تساوي مدة حياة

عيسى وهي (34 سنة "ثلاثمائة شهر وتسع سنين" وتسع ليالٍ وتسع ساعات)، وكان

هذا من الحكمة لوقوع الحادثة.

- هناك علاقة بين الحادثة وبين بعثة النبي محمد عليه الصلاة والسلام، بحيث أن الفترة

- (309) سنوات التي يتم تداولها في كتب التاريخ والتفسير إنما هي الفترة من بعثة الفتية من رقادهم إلى بعثة نبينا محمد بن عبد الله.
- المعنى الأقرب لكلمة الروح التي تم السؤال عنها من ضمن الأسئلة الثلاثة التي كانت سبب نزول الآيات الأولى في سورة الكهف هو القرآن الكريم.
 - كانت بداية الحادثة عام 275 حسب التقويم الشمسي منذ ميلاد المسيح عليه السلام، و284 حسب التقويم القمري منذ ميلاد المسيح.
 - كانت بعثتهم عام 309 حسب التقويم الشمسي منذ ميلاد المسيح، و318 حسب التقويم القمري منذ ميلاد المسيح عليه السلام.
 - كان اليوم الذي بدأ الضرب على آذانهم هو يوم التاسع من شهر رمضان، واليوم الذي بعثوا فيه يوم الثامن عشر من شهر رمضان بعد 34 سنة وتسع ليال وتسع ساعات منذ بداية رقادهم.
 - من الحادثة يتم تحديد عمر المسيح عليه السلام، وتحديد مولده ووفاته، حيث أن الفتية لبثوا مدة تساوي تلك المدة نفسها تمامًا.
 - من الحادثة يتم تحديد بعثة النبي عليه السلام وهي تحديدًا في ليلة القدر أو ليلة السابع والعشرين من شهر رمضان، بحيث أن ذلك يتوافق تمامًا مع فترة (ثلاثمائة سنة وتسع سنوات وتسع ليال) منذ بعثة فتية الكهف.
 - المعنى الأقرب لكلمة الرقيم الواردة في قصة أصحاب الكهف هو التقويم وتحديدًا التقويم الشمسي الذي يعتمد على الترقيم في تحديد الشهور، وليس على دورة القمر الشهرية.
 - يعد تقويم الشهداء القبطي هو تقويم الشهداء أصحاب الكهف وليس تقويم الشهداء الذين قتلهم الإمبراطور دقلديانوس.
 - فتية الكهف هم من النصارى الذين رفضوا عقيدة التثليث، وتحديدًا من أبناء ما أصبح يُعرف بالكنيسة القبطية، الموجودة بمدينة الإسكندرية. وأصحاب الرقيم يُقصد بهم أصحاب التقويم القبطي.

- فتية أصحاب الكهف هم من اتباع الطائفة الأريسية، أو أن أريوس نفسه هو واحد من الفتية، بحيث أن عمره كان يتوافق مع أعمارهم وقت لجوئهم إلى الكهف، ولا يوجد له ذكر في المصادر التاريخية في فترة لبثهم في الكهف.

المصادر والمراجع

ابن إسحاق، محمد (1978). سيرة ابن إسحاق، السير والمغازي، بيروت: دار الفكر.
الأعظمي، محمد (2003). دراسات في اليهودية والمسيحية وأديان الهند، ط2، الرياض: مكتبة الرشد.

الألباني، ناصر الدين. كتاب ضعيف الجامع الصغير وزيادته، الفتح الكبير، المكتب الإسلامي.

ايسيدوروس، الأسقف. الخريدة النفسية في تاريخ الكنيسة، الكتاب الأول، دن، د.ت.
توفيق، وزيف (2017). العلامة توت.

ابن تيمية، تقي الدين (1414هـ). الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، الرياض: دار العاصمة.

الجنابي، حسن (1987). خصائص النظم في خصائص العربية لأبي الفتح عثمان بن جني، مصر: دار الطباعة المحمدية.

ابن جني، أبو الفتح عثمان (1999). الخصائص، ط4، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

الجوزية، ابن القيم (1461هـ). هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، تحقيق/ محمد أحمد الحاج، دمشق، دار القلم.

الجوزية، ابن قيم (2019). هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، الطبعة الرابعة، تحقيق عثمان جمعة ضميرية، الرياض: دار عطاءات العلم، بيروت، دار ابن حزم، الجزء 1.

حسنيين، رمضان (2004). جهود علماء المسلمين في نقد الكتاب المقدس من القرن الثامن الهجري إلى العصر الحاضر عرض ونقد، رسالة دكتوراه منشورة، قسم الدعوة والثقافة

- الإسلامية، كلية أصول الدين والدعوة، جامعة الأزهر.
- الحضري، حنا (1981). تاريخ الفكر المسيحي، يسوع المسيح عبر الأجيال، المجلد الأول، القاهرة: دار الثقافة.
- الحلف، سعود (2004). دراسات في الأديان اليهودية والنصرانية، الطبعة الرابعة، الرياض: مكتبة أضواء السلف.
- رستم، أسد. كنيسة الله، أنطاكية العظمى.
- الرمحشري، أبو القاسم (1407هـ). الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، الطبعة الثالثة، بيروت: دار الكتاب العربي.
- سليمان، فاضل (2010). أقباط مسلون قبل محمد، القاهرة: شركة النور للإنتاج الإعلامي والتوزيع.
- السيوطي، جلال الدين، لباب النقول في أسباب النزول، تحقيق، أحمد عبد الشافي، لبنان: دار الكتب العلمية - بيروت.
- الشعراوي، محمد (1997). تفسير الشعراوي الخواطر، القاهرة: مطابع أخبار اليوم.
- الشنقيطي، محمد الأمين (2019). أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، الرياض: دار عطاءات العلم.
- الشوكاني، محمد (1414هـ). فتح القدير، دمشق: دار ابن كثير.
- الصنعاني، محمد (2011). التنوير شرح الجامع الصغير، تحقيق، محمد إسحاق محمد إبراهيم، الرياض: مكتبة دار السلام.
- الطبري، محمد بن جرير. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، مكة المكرمة: دار التربية والتراث.
- ابن عاشور، محمد الطاهر (1984). التحرير والتنوير، تونس: الدار التونسية للنشر.
- العثيمين، محمد (1423هـ). تفسير سورة الكهف، المملكة العربية السعودية: دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع.

العقاد، عباس (2017). حياة المسيح في التاريخ وكشوف العصر الحديث، المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي.

العلواني، علي. عقيدة التثليث عند النصارى، عرض ونقد، مجلة الدراسات العربية، كلية دار العلوم، جامعة المنيا.

عماد الدين، أبو الفداء. المختصر في أخبار البشر، مصر: المطبعة الحسينية المصرية.

قاموس الكتاب المقدس، نخبة من الأساتذة ذوي الاختصاص ومن اللاهوتيين.

القرطبي، محمد (1964). الجامع لأحكام القرآن، الطبعة الثانية، تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، القاهرة: دار الكتب المصرية.

ابن كثير، أبو الفداء (1419هـ). تفسير القرآن العظيم، بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون.

المباركفوري، صفى الرحمن. الرحيق المختوم، بيروت: دار الهلال.

المجنوب، أحمد (1999). أهل الكهف في التوراة والإنجيل والقرآن، الطبعة الثالثة، القاهرة: الدار المصرية اللبنانية.

مدحت، محمود (1998). مصر القبطية، القاهرة: مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الانسان.

المطعني، عبد العظيم (1992). خصائص التعبير القرآني وسماته البلاغية، مكتبة وهبة.

المناوي، عبد الرؤوف (1356هـ). فيض التقدير شرح الجامع الصغير، مصر: المكتبة التجارية الكبرى.

النحال، بهاء (1994). تأملات في الأناجيل والعقيدة، الطبعة الثانية.

يوحنا، القس منسي. تاريخ الكنيسة القبطية، مكتبة المحبة، بدون ذكر الناشر والسنة.

References:

al-Albānī, Nāṣir al-Dīn. *Kitāb Da'īf al-Jāmi' al-Ṣaghīr wa-ziyāyatuhu, al-Fatḥ al-kabīr*, al-Maktab al-Islāmī.

al-'Alyānī, 'Alī. *'aqīdat al-Tathlīth 'inda al-Naṣārā, 'ard wa-naqd, Majallat al-Dirāsāt al-'Arabīyah*, Kullīyat Dār al-

- ‘Ulūm, Jāmi‘at al-Minyā.
- al-‘Aqqād, ‘Abbās (2017). *ḥayāt al-Masīh fī al-tārīkh wkshwf al-‘aṣr al-ḥadīth*, al-Mamlakah al-Muttaḥidah : Mu’assasat Hindāwī.
- al-A‘zamī, Muḥammad (2003). *Dirāsāt fī al-Yahūdīyah wa-al-Masīhīyah wa-adyān al-Hind*, ٢, al-Riyād : Maktabat al-Rushd.
- al-Janājī, Ḥasan (1987). *Khaṣā’iṣ al-nuzum fī Khaṣā’iṣ al-‘Arabīyah li-Abī al-Faṭḥ ‘Uthmān ibn Jinnī*, Miṣr : Dār al-Ṭibā‘ah al-Muḥammadīyah.
- al-Jawzīyah, Ibn al-Qayyim (1461h). *Hidāyat al-ḥayārā fī Ajwibat al-Yahūd wa-al-Naṣārā*, taḥqīq / Muḥammad Aḥmad al-Ḥājj, Dimashq, Dār al-Qalam.
- al-Jawzīyah, Ibn Qayyim (2019). *Hidāyat al-ḥayārā fī Ajwibat al-Yahūd wa-al-Naṣārā*, al-Ṭab‘ah al-rābi‘ah, taḥqīq ‘Uthmān Jum‘ah Ḍumayrīyah, al-Riyād : Dār ‘atā’āt al-‘Ilm, Bayrūt, Dār Ibn Ḥazm, al-juz’ 1.
- al-Khalaf, Sa‘ūd (2004). *Dirāsāt fī al-adyān al-Yahūdīyah wa-al-Naṣrānīyah*, al-Ṭab‘ah al-rābi‘ah, al-Riyād : Maktabat Aḍwā’ al-Salaf.
- al-Khuḍarī, Ḥannā (1981). *Tārīkh al-Fikr al-Masīhī, Yasū‘ al-Masīh ‘abra al-ajyāl, al-mujallad al-Awwal*, al-Qāhirah : Dār al-Thaqāfah.
- al-Majdhūb, Aḥmad (1999). *ahl al-Kahf fī al-Tawrāh wa-al-Injīl wa-al-Qur‘ān, al-Ṭab‘ah al-thālithah*, al-Qāhirah : al-Dār al-Miṣrīyah al-Lubnānīyah.
- al-Maṭ‘anī, ‘Abd al-‘Azīm (1992). *Khaṣā’iṣ al-ta‘bīr al-Qur‘ānī wa-simātuh al-balāghīyah*, Maktabat Wahbah.
- al-Mubārakfūrī, Ṣafī al-Raḥmān. *al-Raḥīq al-makhtūm*, Bayrūt: Dār al-Hilāl.
- al-Munāwī, ‘Abd al-Ra’ūf (1356h). *Fayḍ al-qadīr sharḥ al-Jāmi‘ al-Ṣaghīr*, Miṣr : al-Maktabah al-Tijārīyah al-Kubrā.
- al-Naḥḥāl, Bahā’ (1994). *Ta’ammulāt fī al-Anājīl wa-al-‘aqīdah*, al-Ṭab‘ah al-thānīyah.
- al-Qurṭubī, Muḥammad (1964). *al-Jāmi‘ li-aḥkām al-Qur‘ān*, al-

- Ṭab‘ah al-thānīyah, taḥqīq Aḥmad al-Baraddūnī wa-Ibrāhīm Aṭṭafayyish, al-Qāhirah : Dār al-Kutub al-Miṣrīyah.
- al-Ṣan‘ānī, Muḥammad (2011). *al-Tanwīr sharḥ al-Jāmi‘ al-Ṣaghīr*, taḥqīq, Muḥammad Ishāq Muḥammad Ibrāhīm, al-Riyāḍ: Maktabat Dār al-Salām.
- al-Sha‘rāwī, Muḥammad (1997). *tafsīr al-Sha‘rāwī al-khawāṭir*, al-Qāhirah: Maṭābi‘ Akhbār al-yawm.
- al-Shawkānī, Muḥammad (1414h). *Faṭḥ al-qadīr*, Dimashq: Dār Ibn Kathīr.
- al-Shinqīṭī, Muḥammad al-Amīn (2019). *Aḍwā’ al-Bayān fī Ḍāḥ al-Qur‘ān bi-al-Qur‘ān*, al-Riyāḍ: Dār ‘atā’āt al-‘Ilm.
- al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl āy al-Qur‘ān*, Makkah al-Mukarramah: Dār al-Tarbiyah wa-al-Turāth.
- al-‘Uthaymīn, Muḥammad (1423h). *tafsīr Sūrat al-Kahf*, al-Mamlakah al-‘Arabīyah al-Sa‘ūdīyah: Dār Ibn al-Jawzī lil-Nashr wa-al-Tawzī‘.
- al-Zamakhsharī, Abū al-Qāsim (1407h). *al-Kashshāf ‘an ḥaqā’iq ghawāmiḍ al-tanzīl*, al-Ṭab‘ah al-thālithah, Bayrūt: Dār al-Kitāb al-‘Arabī.
- Aysydhwrs, al-Uṣquf. *al-Kharīdah al-naḥsīyah fī Tārīkh al-Kanīṣah, al-Kitāb al-Awwal*, D. N, D. t.
- Ḥasanayn, Ramaḍān (2004). *Juhūd ‘ulamā’ al-Muslimīn fī Naqd al-Kitāb al-Muqaddas min al-qarn al-thāmin al-Hijrī ilá al-‘aṣr al-ḥāḍir ‘arḍ wa-naqd, Risālat duktūrāh manshūrah*, Qism al-Da‘wah wa-al-Thaqāfah al-Islāmīyah, Kullīyat uṣūl al-Dīn wa-al-Da‘wah, Jāmi‘at al-Azhar.
- Ibn ‘Āshūr, Muḥammad al-Ṭāhir (1984). *al-Taḥrīr wa-al-tanwīr*, Tūnis : al-Dār al-Tūnisīyah lil-Nashr.
- Ibn Ishāq, Muḥammad (1978). *sīrat Ibn Ishāq, al-siyar wālmghāzy*, Bayrūt : Dār al-Fikr.
- Ibn Jinnī, Abū al-Faṭḥ ‘Uthmān (1999). *al-Khaṣā’iṣ*, 4, al-Qāhirah : al-Hay‘ah al-Miṣrīyah al-‘Āmmah lil-Kitāb.
- Ibn Kathīr, Abū al-Fidā’ (1419h). *tafsīr al-Qur‘ān al-‘Aẓīm*, Bayrūt: Dār al-Kutub al-

- ‘Iīmīyah, Manshūrāt Muḥammad ‘Alī Bayḍūn.
 Ibn Taymīyah, Taqī al-Dīn (1414h). *al-jawāb al-ṣaḥīḥ li-man Badal dīn al-Masīḥ*, al-Riyāḍ: Dār al-‘Āṣimah.
 ‘Imād al-Dīn, Abū al-Fidā’. *al-Mukhtaṣar fī Akhbār al-bashar*, Miṣr: al-Maṭba‘ah al-Ḥusaynīyah al-Miṣrīyah.
 Midḥat, Maḥmūd (1998). *Miṣr al-Qibṭīyah*, al-Qāhirah: Markaz al-Dirāsāt wa-al-Ma‘lūmāt al-qānūnīyah li-Ḥuqūq al-insān.
Qāmūs al-Kitāb al-Muqaddas, nukhbah min al-asātidhah dhawī al-ikhtisās wa-man al-lāhūtīyīn.
 Rustum, Asad. *Kanīsah Allāh*, Anṭākiyah al-‘Uzmá.
 Sulaymān, Fāḍil (2010). *Aqbāt Muslimūn qabla Muḥammad*, al-Qāhirah : Sharikat al-Nūr lil-Intāj al-I‘lāmī wa-al-Tawzī‘.
 Tawfīq, wa-zayf (2017). *al-‘allāmah Tūt*.
 Yūḥannā, al-Qiss Mansī. *Tārīkh al-Kanīsah al-Qibṭīyah*, Maktabat al-Maḥabbah, bi-dūn dhikr al-Nāshir wa-al-sunnah.

Contents:

No.	The research	The researcher	Page No.
1.	Documentation and its importance in light of Prophet's Sunnah, an objective study, Hadith of Ibn Omer, may Allah be pleased with him, as example.	Jehad Abdullah Abdo Alasfi	16-43
2.	The Formative and Temporal Event Sequence in Surat Al-Naba (A Descriptive Study)	Dr. Badriya Safar Saad Saeed Al-Shahrani	44-75
3.	Rules and regulations of publishing and authorship in Yemeni law	Dr. Omar Gamal Omar Alsakkaf Magdi Mahfoud Karama Bafataim	76-113
4.	What Imam Al-Shafi'i said about it: (is not proven by the scholars of hadith)	Prof. Dr. Abdulla Ahmed Ali Bin Othman	114-146
5.	The significance of the command to do something as a prohibition of its opposite, and its effect on the branches of jurisprudence (an applied study of objectives)	Dr. Bassam Omar Saif ElBaradei Al Ahmed	147-212
6.	The Linguist: Mohammed Bakathir and his book Kifayat Al-Wa'ie Bi Shareh Mundhumatul As'saja'ei	Dr. Sheikh Abderrhman Ba-Humaid Prof. Dr. Sadiq Yeslem Al-A'ie	213-283
7.	Ibn Jareer al-Tabari's objection to Quranic readings with evidence of consistency through his interpretation in Jami' al-Bayan -Descriptive study	Dr. Noura bint Sulaiman Salman Al Harbi	284-322
8.	Judge Muhammad bin Saeed bin Kabbun and his jurisprudential views	Dr. Anis Hussein Ali Al Yacoub	323-363
9.	"The Rules of Pausing at the End of Ayat which is Uniquely offered in Kufic Count Recitation"	Dr. Mohammad Saleh Ahmed Naji Basha	364-428
10.	Evaluation of Holy Quran and Its Sciences Program at the Higher College of Holy Quran at the University of Holy Quran and Islamic Sciences- Yemen, from the Perspective of Faculty Members and Fourth-Year Students	Dr. Omer Saeed Salim Bazara. Dr. Fahmi Saleh Hussein Madlah.	429-495
11.	Smart and Sustainable Islamic inance to Overcome Challenges in Turbulent Environments Case study of Yemen during the period (2014-2022)	Dr. Ebrahim Hasan Gamal	496-548
12.	The Incident of the Companions of the Cave: A study of their time and he length of stay, a new vision from a historical perspective	Abdulaziz Hasan Al-Wadhaf	549-597

Journal of

HOLY QURAN & ISLAMIC SCIENCES UNIVERSITY

A refereed scientific journal issued by: HOLY QURAN &
ISLAMIC SCIENCES UNIVERSITY - YEMEN

Consultation Body

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-Mikhlafi
Prof. Dr. Hassan Thait Farhan
Prof. Dr. DAWOOD ABDULMALEK
ALHUDABI
Prof. Dr. Yasser Tarshany
Prof. Dr. Abdulla Alzubair Saleh
Prof. Dr. Amer Fael Balhaf
Prof. Dr. Abdulhamid Mohamed Zaroum
Prof. Dr. Abdulrasheed Olatunji Abdussalam

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

Prof. Dr. Ahmed Saleh Ba-fadhl

Editorial Secretary

Eng. Shawqi Saleh Ba-Mafroosh

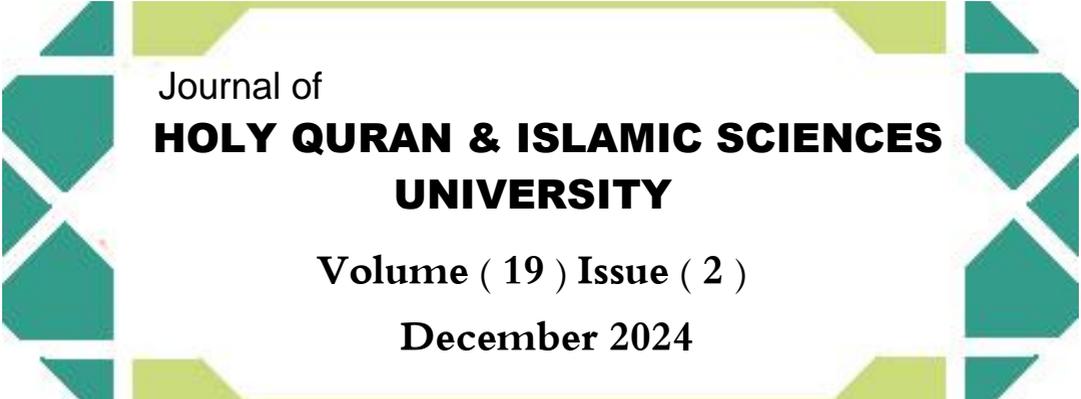
All correspondences to be titled to director of editing on the following
address

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 (19) Issue (2)
December 2024**

HOLY QURAN & ISLAMIC SCIENCES UNIVERSITY



A refereed semi-annual scientific journal

Issued by: HOLY QURAN &
ISLAMIC SCIENCES UNIVERSITY

Volume (19) Issue (2)
December 2024

Documentation and its importance in light of Prophet's Sunnah, an objective study, Hadith of Ibn Omer, may Allah be pleased with them, as example. Jihad Abdullah Abdo Alasfi

The Formative and Temporal Event Sequence in Surat Al-Naba (A Descriptive Study).

Dr. Badriya Safar Saad Saeed Al-Shahrani

Rules and regulations of publishing and authorship in Yemeni law.

Dr. Omar Gamal Omar Alsakkaf. Magdi Mahfoud Karama Bafataim

What Imam Al-Shafi'i said about it: (is not proven by the scholars of hadith).

Prof. Dr. Abdulla Ahmed Ali Bin Othman

The significance of the command to do something as a prohibition of its opposite, and its effect on the branches of jurisprudence (an applied study of objectives). Dr. Bassam Omar Saif ElBaradei Al Ahmed

The Linguist: Mohammed Bakathir and his book Kifayat Al-Wa'ie Bi Shareh Mundhumatul As'saja'ei

Dr. Sheikh Abderrhman Ba-Humaid Prof. Dr. Sadiq Yeslem Al-A'ie

Ibn Jareer al-Tabari's objection to Quranic readings with evidence of consistency through his interpretation in Jami' al-Bayan -Descriptive study. Dr. Noura bint Sulaiman Salman Al Harbi

Judge Muhammad bin Saeed bin Kabbun and his jurisprudential views. Dr. Anis Hussein Ali Al Yacoub

"The Rules of Pausing at the End of Ayat which is Uniquely offered in Kufic Count Recitation".

Dr. Mohammad Saleh Ahmed Naji Basha

Evaluation of Holy Quran and Its Sciences Program at the Higher College of Holy Quran at the University of Holy Quran and Islamic Sciences- Yemen, from the Perspective of Faculty Members and Fourth-Year Students. Dr. Omer Saeed Salim Bazara Dr. Fahmi Saleh Hussein Madlhal

Smart and Sustainable Islamic Finance to Overcome Challenges in Turbulent Environments Case study of Yemen during the period (2014-2022). Dr. Ebrahim Hasan Gamal

The Incident of the Companions of the Cave: A study of their time and the length of stay, a new vision from a historical perspective. Abdulaziz Hasan Al-Wadhaf