بسم الله الرحمن الرحيم

مجلة الدراسات الإسلامية

تصدر عن

جامعة الملك سعود

دورية ـ علمية ـ محكمة

المجلد الثالث والثلاثون ـ العدد الأول

فبراير (2021م)　　جمادى الآخرة (1442هـ)

http://jis.ksu.edu.sa

دار جامعة الملك سعود للنشر
KING SAUD UNIVERSITY PRESS
ص.ب ٦٨٩٥٣ - الرياض ١١٥٣٧ المملكة العربية السعودية

التعريف بالمجلة

مجلة الدراسات الإسلامية

مجلة (دورية ـ علمية ـ محكمة) تعنى بنشر البحوث في مجالات الدراسات الإسلامية، تصدر ثلاث مرات في السنة في (فبراير ـ مايو ـ نوفمبر) عن كلية التربية بجامعة الملك سعود. صدر العدد الأول منها عام 1397هـ/1977م بعنوان (دراسات).

❋ ❋ ❋

الرؤيـــة:

أن تكون مجلة رائدة في مجال نشر البحوث المحكمة في الدراسات الإسلامية، ومضمنة في قواعد البيانات الدولية المرموقة.

الرســالة:

نشر البحوث المحكمة في مجالات الدراسات الإسلامية وفق معايير مهنية عالمية متميزة.

الأهداف:

1 – تكوين مرجعية علمية للباحثين في مجالات الدراسات الإسلامية.

2 – المحافظة على هوية الأمة والاعتزاز بقيمها من خلال نشر الأبحاث المُحكمة الرصينة التي تسهم بتطوير المجتمع وتقدمه.

3 – تلبية حاجة الباحثين محلياً وإقليمياً وعالمياً للنشر في ميدان الدراسات الإسلامية.

❋ ❋ ❋

للمراسلة:

(مجلة الدراسات الإسلامية) ص ب: 2458 الرمز البريدي: 11451

كلية التربية – جامعة الملك سعود – الرياض – المملكة العربية السعودية

هاتف: 114697125 (966+)/ 114697127 (966+) سكرتير المجلة: 114673476 (966+)

فاكس: 114697126 (966+)

البريد الإلكتروني: JIslamic@ksu.edu.sa الموقع الإلكتروني: http://jis.ksu.edu.sa/

المجلة في التويتر: @JIslamic المجلة في الفيس بوك: http://goo.gl/KveaV

المجلة في الانستقرام: https://instagram.com/jislamic

الاشتراك والتبادل:

دار جامعة الملك سعود للنشر، جامعة الملك سعود – الرياض – المملكة العربية السعودية

ص. ب: 68953 الرمز البريدي: 11537

ثمن العدد: 15 ريالاً سعودياً، أو ما يعادله بالعملة الأجنبية، يضاف إليها أجور البريد.

❋ ❋ ❋

© 2021 (1442هـ) جامعة الملك سعود.

جميع حقوق الطبع محفوظة. لا يسمح بإعادة طبع أي جزء من المجلة أو نسخة بأي شكل وبأي وسيلة سواء كانت إلكترونية أو آلية بما في ذلك التصوير والتسجيل أو الإدخال في أي نظام حفظ معلومات أو استعادتها بدون الحصول على موافقة كتابية من رئيس تحرير المجلة.

❋ ❋ ❋

دار جامعة الملك سعود للنشر
KING SAUD UNIVERSITY PRESS

(ر.د.م.د: 6301 – 1658)

مجلة الدراسات الإسلامية

الهيئة الاستشارية

الأمير الدكتور/ سعود بن سلمان بن محمد آل سعود
جامعة الملك سعود (السعودية)

أ. د. ذو الكفل الحاج محمد يوسف
جامعة ملايا (ماليزيا)

أ. د. أحمد خالد شكري
الجامعة الأردنية (الأردن)

أ. د. طه علي بوسريح
جامعة الزيتونة (تونس)

أ. د. عامر حسن صبري
وزارة العدل والشؤون الإسلامية (البحرين)

أ. د. عبد الله عبد الحي أبو بكر
جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية (السودان)

أ. د. عبد المجيد بيرم
جامعة الجزائر (الجزائر)

أ. د. محمد أحمد لوح
الكلية الإفريقية للدراسات الإسلامية (السنغال)

أ. د. محمد زين العابدين رستم
جامعة السلطان المولى سليمان (المغرب)

أ. د. محمد عبد الرزاق الطبطبائي
جامعة الكويت (الكويت)

❋ ❋ ❋

رئيس التحرير

أ. د. حمود بن إبراهيم السلامة
humood@Ksu.edu.sa

❋ ❋ ❋

مدير التحرير

أ. د. عبد الله بن صالح السيف
aalseif@Ksu.edu.sa

❋ ❋ ❋

أعضاء هيئة التحرير

أ. د. حمزة عبد الله المليباري
كلية الدراسات الإسلامية والعربية (الإمارات)

أ. د. خالد بن محمد الشنيبر
جامعة الملك سعود (السعودية)

أ. د. عبد الله مرحول السوالمة
جامعة اليرموك (الأردن)

أ. د. عمر بن عبد العزيز الدهيشي
جامعة الملك سعود (السعودية)

أ. د. نعمات بنت محمد الجعفري
جامعة الملك سعود (السعودية)

د. ندى بنت تركي المقبل
جامعة الملك سعود (السعودية)

❋ ❋ ❋

سكرتير التحرير

(الإخراج والتنفيذ الفني)
أ. أيمن عواد زكي
JIslamic@ksu.edu.sa

❋ ❋ ❋

أولاً : طبيعة المواد المنشورة:

تهدف المجلة إلى إتاحة الفرصة للباحثين في جميع بلدان العالم لنشر إنتاجهم العلمي في مجالات الدراسات الإسلامية؛ الذي تتوافر فيه الأصالة والجدة، وأخلاقيات البحث العلمي، والمنهجية العلمية.

وتقوم المجلة بنشر المواد التي لم يسبق نشرها باللغة العربية، أو الإنجليزية، وتقبل المواد في أي من الفئات التالية: البحوث الأصيلة، والمراجعات العلمية، وتقارير البحوث، والمراسلات العلمية القصيرة، وتقارير المؤتمرات والندوات، وعروض الكتب والرسائل العلمية ونقدها.

❋ ❋ ❋

ثانياً : إرشادات للباحثين:

- لا يتجاوز عدد صفحات البحث (40) صفحة (A4) متضمنة الملخصين العربي والإنجليزي، والمراجع.
- تكتب بيانات البحث باللغتين العربية والإنجليزية وتحتوي على: (عنوان البحث، اسم الباحث والتعريف به، بيانات التواصل معه).
- لا يتجاوز عدد كلمات المستخلص (250) كلمة، ويتضمن العناصر التالية: (موضوع البحث، وأهدافه، ومنهجه، وأهم النتائج، وأهم التوصيات) مع العناية بتحريرها بشكل دقيق.
- يُتبع كل مستخلص (عربي/إنجليزي) بالكلمات الدالة (المفتاحية) المعبرة بدقة عن موضوع البحث، والقضايا الرئيسة التي تناولها، بحيث لا يتجاوز عددها (6) كلمات.
- هوامش الصفحة تكون (3 سم) من (أعلى، وأسفل، ويمين، ويسار)، ويكون تباعد الأسطر مفرداً.
- يستخدم خط (Traditional Arabic) للغة العربية بحجم (16) أبيض للمتن وأسود للعناوين، وبحجم (13) أبيض للحاشية والمستخلص، وبحجم (10) أبيض للجداول والأشكال، وأسود لرأس الجداول والتعليق.
- يستخدم خط (Times New Roman) للغة الإنجليزية بحجم (11) أبيض للمتن وأسود للعناوين، وبحجم (9) أبيض للحاشية والمستخلص، وبحجم (8) أبيض للجداول والأشكال، وأسود لرأس الجداول والتعليق.
- **عناصر البحث:**

يُنظم الباحث بحثه وفق مقتضيات (منهج البحث العلمي) كالتالي:

1/ كتابة مقدمة تحتوي على: (موضوع البحث، ومشكلته، وحدوده، وأهدافه، ومنهجه، وإجراءاته، وخطة البحث).

2/ تبيين الدراسات السابقة – إن وجدت – وإضافته العلمية عليها.

3/ تقسيم البحث إلى أقسام (مباحث) وفق (خطة البحث) بحيث تكون مترابطة.

4/ عرض فكرة محددة في كل قسم (مبحث) تكوِّن جزءاً من الفكرة المركزية للبحث.

5/ يكتب البحث بصياغة علمية متقنة، خالية من الأخطاء اللغوية والنحوية، مع الدقة في التوثيق.

6/ كتابة خاتمة بخلاصة شاملة للبحث تتضمن أهم (النتائج) و(التوصيات).

- كتابة الحاشية السفلية يكون بذكر (عنوان الكتاب، واسم المؤلف، والجزء/الصفحة) حسب المنهج العلمي المعمول به في توثيق الدراسات الشرعية. مثال: لسان العرب، لابن منظور (233/2).

- **يوثق الباحث المراجع في نهاية البحث حسب النظام التالي:**

1/ إذا كان المرجع (**كتاباً**): (عنوان الكتاب. فالاسم الأخير للمؤلف (اسم الشهرة)، فالاسم الأول والأسماء الأخرى. فاسم المحقق – إن وجد –. فبيان الطبعة، فمدينة النشر: فاسم الناشر، فسنة النشر). مثال: الجامع الصحيح. الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى. تحقيق: أحمد محمد شاكر، وآخرين. ط2، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2004م.

2/ إذا كان المرجع (**رسالة علمية لم تطبع**): (عنوان الرسالة. فالاسم الأخير للباحث (اسم العائلة)، فالاسم الأول والأسماء الأخرى. فنوع الرسالة (ماجستير/دكتوراه)، فالمكان: فاسم الكلية، فاسم الجامعة، فالسنة). مثال: يعقوب بن شيبة السدوسي – آثاره ومنهجه في الجرح والتعديل –. المطيري، علي بن عبد الله. رسالة ماجستير، السعودية: كلية التربية، جامعة الملك سعود، 1418هـ.

3/ إذا كان المرجع (**مقالاً من دورية**): («عنوان المقال». فالاسم الأخير للمؤلف (اسم العائلة)، فالاسم الأول والأسماء الأخرى. فاسم الدورية، فالمكان، فرقم المجلد، (فرقم العدد)، فسنة النشر، فالصفحة من ص... – إلى ص...). مثال: «الإمام عفان بن مسلم الصفار ومنهجه في التلقي والأداء والنقد». المطيري، علي بن عبدالله. مجلة جامعة القصيم: العلوم الشرعية، القصيم. م (3)، (1)، 1431هـ، 35 – 85.

❖ هذا بالإضافة إلى ذكر بعض الاختصارات إن لم يوجد لها أي بيان في بيانات المرجع، وهي كالتالي:

- بدون مكان النشر: (د. م). - بدون اسم الناشر: (د. ن). - بدون رقم الطبعة: (د. ط). - بدون تاريخ النشر: (د. ت).

- نظام التوثيق المعتمد في المجلة بالنسبة للمراجع الأجنبية هو نظام (جامعة شيكاغو).
- إرسال البحث عبر موقع المجلة يُعد تعهداً من الباحث/الباحثين بأن البحث لم يسبق نشره، وأنه غير مقدم للنشر، ولن يقدم للنشر في جهة أخرى حتى تنتهي إجراءات تحكيمه في المجلة.
- لهيئة تحرير المجلة حق الفحص الأولي للبحث، وتقرير أهليته للتحكيم، أو رفضه.
- في حال قبول البحث للنشر يتم إرسال خطاب للباحث بـ(قبول البحث للنشر)، وعند رفض البحث للنشر يتم إرسال رسالة (اعتذار) للباحث.
- في حال (قبول البحث للنشر) تؤول كافة حقوق النشر للمجلة، ولا يجوز نشره في أي منفذ نشر آخر ورقياً أو إليكترونياً، دون إذن كتابي من رئيس هيئة تحرير المجلة.
- إرسال البحث عبر موقع المجلة يُعد قبولاً من الباحث لـ(شروط النشر في المجلة)، ولهيئة التحرير الحق في تحديد أولويات نشر البحوث.
- الآراء الواردة في البحوث المنشورة تعبر عن وجهة نظر الباحثين فقط، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة.
- في حال (نشر البحث) يمنح الباحث (5) نسخ مجانية من عدد المجلة الذي تم نشر بحثه فيه.

❋ ❋ ❋

ثالثاً : إجراءات تقديم البحث:

- يقوم الباحث بإرسال بحثه، وتعبئة النماذج الخاصة به عبر موقع المجلة الإلكتروني: (http://jis.ksu.edu.sa/).

❋ ❋ ❋

مجلة الدراسات الإسلامية، المجلد 33، العدد (1)، ص ص 17 – 188، الرياض (2021م/ 1442هـ)

المحتويات

العنوان

- افتتاحية العدد (هيئة تحرير المجلة) 17
- التوسُّع في المعنى وتطبيقاته عند أبي حيان الأندلسي (ت745هـ) في تفسيره البحر المحيط «جمع ودراسة وموازنة»

  د. أحمد عبد الكريم الكبيسي

  أستاذ التفسير وعلوم القرآن المشارك، بقسم أصول الدين، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الشارقة 53
- علم التوجيه للآيات القرآنية «تأصيل منهجي»

  أ. د. المثنى عبد الفتاح محمود محمود[*]، و أ. د. أحمد مفلح القضاة[**]

  [*] أستاذ التفسير وعلوم القرآن، قسم التفسير وعلوم القرآن، كلية القرآن الكريم، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

  [**] أستاذ القراءات القرآنية، قسم القراءات، كلية القرآن الكريم، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة 93
- الشبهات حول جمع القرآن من كتاب (القرآن، نظمه وتعاليمه، وشهادته للكتب المقدسة) «دراسة نقدية»

  أ. د. محمد رضا الحوري[*]، و د. خلود محمد أمين الحواري[**]

  [*] أستاذ التفسير وعلوم القرآن في قسم أصول الدين، كلية الشريعة، جامعة اليرموك

  [**] أستاذ مشارك في التفسير وعلوم القرآن في قسم الدراسات القرآنية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة طيبة، المدينة المنورة 129
- الأحكام العقدية لتقبل الإعاقة في الإسلام

  أ. د. سهل بن رفاع بن سهيل العتيبي

  أستاذ العقيدة، بقسم الدراسات الإسلامية، كلية التربية، جامعة الملك سعود 163
- حكم الاشتراط قبل الدخول في الإسلام

  د. فهد بن صالح العجلان

  أستاذ الفقه المشارك، بقسم الدراسات الإسلامية، كلية التربية، جامعة الملك سعود 17

❋ ❋ ❋

افتتاحية العدد

«هيئة تحرير المجلة»

افتتاحية العدد

بقلم

(هيئة تحرير المجلة)

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على النبي الأمين، محمد بن عبد الله إمام البررة، وعلى آله وصحابته أجمعين. أما بعد.

فيطيب لهيئة تحرير «مجلة الدراسات الإسلامية» أن تحمد الله – تعالى – على ما وفق إليه من خدمة العلم الشرعي المستمد من كتاب الله، وسنة رسوله ﷺ وبثه بين القراء والباحثين؛ من خلال نشر ثلة من البحوث العلمية المتميزة في مضمونها، والمتفوقة في مناهجها، وتشكره ﷻ على ما تلقاه المجلة من قبول حسن لدى المتخصصين في العلوم الشرعية، ومن إقبال عليها من المعتنين بالدراسات الإسلامية.

واستدامةً لهذا العمل الذي نسأل أن يكون خالصاً لوجهه الكريم، يسرنا أن نتحف القراء والباحثين بالعدد الأول من المجلد الثالث والثلاثين من المجلة المنتظم في عقده خمسة من درر البحوث، المستوفية للضوابط والشروط، والمتنوعة في تخصاصاتها، من باحثين من داخل المملكة وخارجها، بعد أن نالت حظاً وافراً من التحكيم والتحرير: أحدها التوسُّع في المعنى وتطبيقاته عند أبي حيان الأندلسي (ت745هـ) في تفسيره البحر المحيط «جمع ودراسة وموازنة»، والثاني علم التوجيه للآيات القرآنية «تأصيل منهجي»، والثالث الشبهات حول جمع القرآن من كتاب (القرآن، نظمه وتعاليمه، وشهادته للكتب المقدسة) «دراسة نقدية»، والرابع الأحكام العقدية لتقبل الإعاقة في الإسلام ، والخامس حكم الاشتراط قبل الدخول في الإسلام.

وهيئة التحرير تأمل من الباحثين والمتخصصين المشاركة في تطوير المجلة من جميع الجوانب الموضوعية والشكلية، من خلال إتحافها بآرائهم ومقترحاتهم، وتزويدها بملحوظاتهم وتنبيهاتهم، وتؤكد أن ذلك سيكون محل عناية وتقدير.

وفي الختام نسأل الله – تعالى – أن يجعل أعمالنا صالحة، ولوجهه الكريم خالصة، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على نبيه الأمين.

البحوث والدراسات

مجلة الدراسات الإسلامية، المجلد 33، العدد (1)، ص ص 17 - 52، الرياض (1442م/ 2021هـ)

التوسُّع في المعنى وتطبيقاته عند أبي حيان الأندلسي (ت745هـ) في تفسيره البحر المحيط

«جمع ودراسة وموازنة»

أحمد عبد الكريم الكبيسي[1]

جامعة الشارقة

(قدم للنشر في 19/ 04/ 1441هـ؛ وقبل للنشر في 18/ 05/ 1441هـ)

المستخلص: إنَّ باب التوسع في التعبير أو المعنىٰ أكثر من أن يحاط به في اللغة العربية عمومًا وفي لغة القرآن خصوصًا، ذلك أنَّ فيها من المرونة والقدرة علىٰ التحوّل والتبدل في الصِّيغ والتراكيب وتوليد المعاني والتوسع فيها بطرائق فنية ذوقية تصل أحيانًا إلىٰ درجة الإعجاز.

وقد تنوعت صور الاهتمام بباب التوسُّع في التفسير، فلم تقتصر جهود العلماء علىٰ دلالة الألفاظ فحسب، وتجاوزت إلىٰ التراكيب والجمل بأسلوب ماتع يجمع بين اللغة والبلاغة والنَّحو، ضمن ضوابط وقواعد مرعية، ممَّا أثرىٰ المباحث المتعلقة بهذا الجانب إثراءً واضحًا، فكانت ظاهرة الاتساع وما تزال ميدانًا رحبًا للدِّراسات القرآنية، وممَّن تصدَّر لها، هو الإمام الهمام أبو حيان الأندلسي فأكثر من تناولها وتوظيفها.

وقد بيَّنت هذه الدراسة بوضوح تام جهود ذلك الإمام في نقله لآراء مَن سبقه، وتعليلها، وتبنِّيها، ونقدها، أو الجمع بينها فيما يخصُّ باب التوسُّع، حتىٰ انفرد ﷺ بمواضع لم يُشاركه أحدٌ في إيرادها.

الكلمات المفتاحية: التوسع، المعنىٰ، تطبيق، جمع، تفسير أبي حيان.

The expansion of meaning and its applications according to Abu Hayyan al-Andalusi (d.745 AH) in his interpretation of the sea ocean "Collect, study and balance"

Ahmed Abdul Karim Al Kubaisi[1]

Al Sharekah University

(Received 16/12/2019; accepted 13/01/2020)

Abstract: The subject of expanding expression or meaning is more than being surrounded by it in the Arabic language in general and in the language of the Qur'an in particular, because it contains flexibility and the ability to change and change in formulas and compositions and generate meanings and expand them in artistic taste methods that sometimes reach the point of miraculousness.

The forms of interest in the section on expanding interpretation have varied, so the efforts of scholars were not limited to the connotation of expressions only, and went beyond the compositions and sentences in a beautiful manner that combines language, rhetoric and grammar, within the rules and regulations in force, which enriched the discussions related to this aspect clearly, so the phenomenon of expansion was and is still a field Welcome to Qur'anic Studies, and from whom it was exported, Imam Hammam Abu Hayyan Al-Andalusi more than covered it and employed it.

This study clearly demonstrated the efforts of that imam in conveying the views of those who preceded him, explaining them, adopting them, criticizing them, or combining them with regard to the topic of expansion, so that he, may God have mercy on him, singled out issues that no one had participated in.

Key words: expansion, meaning, application, plural, interpretation of Abu Hayyan.

---

(1) أستاذ التفسير وعلوم القرآن المشارك، بقسم أصول الدين، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة الشارقة.

(1) *Associate Professor of Interpretation and Quranic Sciences, Department of Fundamentals of Religion, College of Sharia and Islamic Studies, University of Sharjah.*

البريد الإلكتروني: *e-mail: aalkubise@sharjah.ac.ae*

مُقدّمة

الحمد الله ربِّ العالمين، والصَّلاة والسلام علىٰ نبيِّنا مُحمَّدٍ الأمين، وعلىٰ آله وصحبه أجمعين.

أمَّا بعد: فقد أنزل الله جلَّ وعلا القرآن الكريم، فبهر الألباب، وسلب العقول والأبصار، لِما فيه من حقٍّ وجلال، فآمن به أغلب النَّاس، واعترفوا بروعة بيانه، وعظمة إعجازه، ودقة دلالاته، واتساع معانيه وسموِّها.

وسيبقىٰ كتابـًا مفتوحًا، ونبعًا فياضًا يفيض بالأسرار، والأمور العِظام، التي تشير إلىٰ عظمة هذا الكتاب وإعجازه، فهو كتابٌ للأجيال كلها، ولا بدَّ لكلِّ جيلٍ أن ينهلَ منه.

وقد عجزت القدرات البشرية، ولا تزال عاجزة عن أن تدانىٰ كتاب الله في نهجه وصياغته، وتمام إحاطته، ودقة استعراضه واختياره للألفاظ والتراكيب.

والتوسُّع في تحري تلك الدّلالات وبيانها، لهو أحد دعائم الفَهم الصَّحيح، والذوق الرَّفيع، والإثراء الحقيقي. لذا دأب عليه المفسرون وأعطوه من العناية ما لا يخفىٰ، فقد عدَّوه أمرًا رئيسًا في التعبير البلاغي القرآني وإعجازه. وقد تناولت هذه الدراسة بعض الظواهر اللغوية التي تُوسِّع فيها من حيث المعنىٰ، من خلال تفسير أبي حيان الأندلسي، والذي يُعدُّ من القامات الذين عنوا بهذا الباب، وذكر صوره أثناء تفسير الآيات القرآنية. فقد يذكر ﷺ أكثر من دلالة تحتملها الآية القرآنية كلها مرادة مقصودة.

ولما لهذا الموضوع من أثر عظيم في فَهم كتاب الله جلَّ وعلا وتفسيره فقد رغبتُ في دراسته واختياره موضوعًا لهذا البحث، وذلك بعد التتبع والتثبت أنَّه لم يتناوله أحدٌ بدراسةٍ مستقلة وفق هذا العنوان حصرًا. وكلّ ما وقفتُ عليه من عناوين درست كتاب البحر المحيط، كانت حول القراءات، أو الأصوات، أو الأحكام النَّحوية، أو علل الاختيار، أو التناسب القرآني، فضلاً عن شخصية أبي حيان مفسِّرًا، لنخبة من علماء وباحثين فضلاء. ولم أقف علىٰ دراسةٍ جمعت باب التوسُّع عند أبي حيان من خلال تفسيره، والله أعلم.

هدف البحث:

تبرز أهمية هذه الدراسة في التأكيد علىٰ أهمية لغة القرآن في النَّظر إلىٰ الألفاظ وعلاقتها واتساع معانيها، والقدرة علىٰ التحوّل في الصِّيغ والتراكيب وتوليد المعاني، مع التركيز علىٰ إبراز الظواهر اللغوية التي تُوسِّع فيها أبو حيان، ومدىٰ استخداماته لها في تعدد تفسير الآيات القرآنية، ومنها التعدد في البلاغة والإعراب.

تساؤلات البحث:

يُحاول البحث الإجابة علىٰ التساؤلات التالية:

– ما مقياس التوسُّع في بيان المفردة القرآنية لدىٰ أبي حيان الأندلسي؟

– هل يجوز استعمال مصطلح قرآني للدلالة علىٰ معنىٰ أوسع غير مقصود؟

– ما مقصد أبي حيان حول ظاهرة التوسع ومواضعه في التفسير؟

– هل للخَلف حق التوسُّع في بيان اللفظة القرآنية؟

حدود الدراسة:

نماذج من تفسير سورة الفاتحة والبقرة وآل عمران المتضمِّنة لباب التوسُّع، والواردة في تفسير البحر المحيط (جمع ودراسة وموازنة). وفق ما تسمح به ضوابط المجلة من عددٍ لأوراق البحث.

منهجية البحث:

المنهج الاستقرائي: ويتمثل في استخراج وجمع باب التوسع لدىٰ أبي حيان، ضمن القدر المحدَّد.

المنهج المقارن: بين توسعات أبي حيان في تفسيره، وغيره من علماء التفسير المشهورين.

المنهج التحليلي: في الوصول إلىٰ حقيقة ظاهرة الاتساع، وصيغها، ومواطنها، وضبطها عند أبي حيان ومن وافقه أو خالفه، واستخلاص النَّتائج.

هذا وقد انتظمت خطة البحث في مطلبين يسبقهما مقدِّمةٌ، وتمهيدٌ، ومطلبين، وخاتمة، وفهرس للمصادر والمراجع.

- مقدِّمة: وتحتوي: (أهمية الموضوع، تساؤلات البحث، حدود الدراسة، منهجية البحث).
- تمهيد: ويتضمَّن: (التعريف بمصطلح التوسُّع، صيغ التوسّع عند أبي حيان، مواطن التوسّع في المعنىٰ، فضلاً عن منهج أبي حيان في باب التوسُّع).
- المطلب الأول: نماذج توسعات أبي حيان الأندلسي في تفسيره لسورتي الفاتحة والبقرة: ويشمل ثلاثة عشر محوراً وفق ترتيب الآيات القرآنية.
- المطلب الثاني: توسعات أبي حيان في تفسيره لسورة آل عمران: ويتضمَّن محورين. حسب ما وقفتُ عليه في تفسير أبي حيان الأندلسي.

***

تمهيد

من المعلوم لدىٰ المختصِّين بتفسير القرآن وعلومه أنَّ هناك اختلافاً – نوعًا ما – حول حقيقة التوسّع في المعاني، وهناك تباين في الآراء حول أهميته، أو مدىٰ إيجابية وجوده، أو كثرته في كتب التفسير، فمن مدَّعٍ أنَّ كثرة الاتساع يُشكِّلُ دليلاً علىٰ ضعف التفسير، وعدم قدرته علىٰ التعبير في تحديد المعنىٰ الصَّحيح.

ومن مدَّعٍ أنَّ التوسع في المعاني يُشكِّلُ عاملًا مهمًّا من عوامل الغموض في النَّصوص، ولاسيما ما يخصُّ النَّص القرآني. فهو إذًا لا يُعدُّ وجوده أو تزايده في التفسير صفة إيجابية محمودة؛ علىٰ أساس أنَّه يسلب جانبًا من وضوح وجلاء المفترض.

والحقيقة ليست كذلك إذ إنَّ التوسُّع في المعنىٰ يُعدُّ دليلًا علىٰ ثراء التفسير، ومرونته، واتساعه في التعبير، وليس فقره أو ضعفه. ولتسليط الضوء علىٰ ذلك، وتبسيط هذا الخلاف ومحاولة إيجاد صورة واضحة المعالم، أبدأ بتعريف التوسُّع، ومواطنه، وصيغه، من خلال تفسير البحر المحيط مع إمكانية موازنته بغيره.

أولًا: التعريف بالتوسُّع لغةً واصطلاحًا:

*** ففي اللغة:** الوُسْع والسِّعة: الجِدَة والطاقةُ. قال تعالىٰ: ﴿ لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ ﴾ (الطلاق:7)، أي علىٰ قدر غِناه وسَعَتِهِ. وأَوْسَعَ الرَّجلُ؛ إذا صار ذا سَعَةٍ وغِنًىٰ. قال الله جلَّ وعلا: ﴿ عَلَى ٱلْمُوسِعِ قَدَرُهُۥ وَعَلَى ٱلْمُقْتِرِ قَدَرُهُۥ ﴾ (البَقَرَة: 236). والتَوْسيعُ: خلاف التضييق. تقول: وسَّعت الْبَيْت وَغَيره فاتَّسع وَاسْتَوْسَعَ، أي صار واسِعًا. وتَوَسَّعوا في المجلس، أي تفسَّحوا. وَالْفَرَسُ الذَّرِيعُ الْخَطْوِ: وَسَاع[1].

*** وفي الاصطلاح:** فقد تردَّدَ مصطلح التوسع في مواضع متعدِّدة من كتب اللغويين والبلاغيين وأهل معاني القرآن؛ لكنَّه لم يكن واضح المعالم والحدود، وإنَّما بقي مبثوثًا في بطون الكتب. وأوَّل من استخدم مصطلح التوسع هو سيبويه في الباب الذي ترجم له بقوله: «باب استعمال الفعل في اللفظ لا في المعنىٰ؛ لاتِّساعهم في الكلام والإيجاز والاختصار»[2]. وهذا يعني أنَّ التوسع تغيير المعنىٰ النَّحوي للكلمة في التركيب بحذفٍ أو دون حذفٍ؛ بغية الإيجاز والاختصار دون أن يؤثر ذلك علىٰ المعنىٰ الأصلي للتركيب[3].

وهذا هو أصل التوسُّع في ضروب التعبير؛ إذ إنَّ: «العرب تتوسَّع في كلامها. وبأيِّ شيءٍ تفاهم النَّاس فهو بيانٌ، إلا أنَّ بعضه أحسن من بعض[4]»[5]. لاحتمال اللَّفظ، وقوَّته، واتِّساع المعنىٰ[6].

ونخلص إلىٰ أنَّ باب التوسُّع في المعنىٰ أكثر من أن يُحاط به في اللغة العربية عمومًا، وفي لغة القرآن

(1) ينظر: تهذيب اللغة، للهروي (3/ 61)؛ الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، للجوهري، مادة (وسع) (3/ 1298)؛ معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، مادة (وسع) (6/ 109).

(2) الكتاب، لسيبويه (1/ 211).

(3) وقد عرَّفه بعض المعاصرين بقوله: «التوسُّع في المعنىٰ هو أن يؤتىٰ بتعبير يحتمل أكثر من معنىً وتكون كل هذه المعاني مُرادة». لمسات بيانية في نصوص من التنزيل، السامرائي (ص554).

(4) وقد أشار ابن جنّي إلىٰ هذا في كتابه تحت: «باب في اللفظ يرد محتملًا لأمرين أحدهما أقوىٰ من صاحبه: إيجازان جميعًا فيه، أم يقتصر علىٰ الأقوىٰ منهما دون صاحبه؟ اعلم أنَّ المذهب في هذا ونحوه أن يعتقد الأقوىٰ منهما مذهبًا، ولا يمتنع مع ذلك أن يكون الآخر مرادًا وقولًا». الخصائص (2/ 490).

(5) كتاب الحيوان، للجاحظ (5/ 155).

(6) العمدة في محاسن الشعر وآدابه، ابن رشيق القيرواني (2/ 93).

خصوصاً؛ ذلك أنَّ فيها من المرونة والقدرة علىٰ التحوُّل في الصِّيغ والتراكيب وتوليد المعاني والتوسُّع.

وأنَّ سيبويه هو أوَّل من حاول أن يُحدِّدَ مفهوماً للتوسع، ووضع له أبوابًا مستقلة، كما أنَّ ابن جني قد جعل التوسع أو الاتساع: أحد المعاني التي يُعدل إليها لإفادة المجاز إلىٰ جانب التوكيد والتشبيه، وأبا حيان هو الآخر قد عالج هذه الظاهرة – التوسع – من خلاف التضمين والحذف والعدول من تركيب لآخر، حتىٰ صار كمصطلحٍ يَرِدُ في تفسيره.

وهذه هي سِمة الإيجاز مع وفاء الدلالة. وقد دأب عليه أساطين المفسرين – منهم أبو حيان الأندلسي – وأوْلَوْه عناية، وعدّوه أساسًا في التعبير البلاغي القرآني، والتفنُّن في الفصاحة.

ثانيًا: صيغ التوسُّع عند أبي حيان[7]:

استعمل أبو حيان الأندلسي(ت745هـ) في تفسيره[8] صيغًا متعددة لسعة الكلام، منها: ما هو اسم: كالسَّعة، والتوسُّع. الفعل: اتسع. المصدر: الاتساع، وقد قصد بها وضع الألفاظ في غير موضعها في التراكيب المختلفة بقصد الإيجاز والاختصار، وهو ما سيتطرَّق إليه البحث في مواضع اتساع المعنىٰ التفسيري عند أبي حيان.

ثالثًا: مواطن التوسُّع في تفسير المعنىٰ القرآني[9]:

1) الاشتراك اللفظي: «وهو اللفظُ الواحدُ الدَّالُّ علىٰ معنيين مختلفين فأكثر دلالة علىٰ السَّواء»[10]. من دون قرينةٍ تدلُّ علىٰ معنىً واحدٍ، مثاله قوله جلَّ وعلا: ﴿ إِنَّ ٱلۡمُتَّقِينَ فِي جَنَّٰتٖ وَنَهَرٖ ﴾ (القمر:54) كلمة (نَهَر) لها دلالات مختلفة منها: مجرىٰ الماء، والضياء والنُّور، والسَّعة في الرِّزق والمعيشة[11].

2) الصِّيَغ المشتركة: في القرآن – أحيانًا – الصِّيغة الواحدة يجتمع بها أكثر من معنىٰ، مثاله: قوله جلَّ وعلا: ﴿ إِلَىٰ رَبِّكَ يَوۡمَئِذٍ ٱلۡمُسۡتَقَرُّ ﴾ (القيامة:12). إنَّ كلمة (المسْتَقَر)

(7) وهو: أبو حيان محمد بن يوسف بن علي بن حيان، العلَّامة الأوحد أثير الدين، ولد سنة 654هـ بغرناطة، الإمام العلامة، الحافظ، المفسِّر، النَّحوي، اللغوي، فريد الدَّهر، وشيخ النَّحويين في عصره، وإمام المفسِّرين في وقته، وصاحب التصانيف المشهورة التي سارت شرقا وغربًا، له يد طولىٰ في الفقه، والآثار، والقراءات، والنحو.. توفي سنة 745هـ. ينظر: معرفة القراء الكبار علىٰ الطبقات والأعصار، للذهبي (ص387)؛ طبقات الشافعية، شهبة (3/ 67)؛ العسقلاني (6/ 58).

(8) ينظر: البحر المحيط في التفسير: (1/ 39، 76، 110، 184، 521)، (2/ 79، 181، 276، 655)، (4/ 391)، (6/ 142).. وغيرها.

(9) وقد أفدتُ في سير خطة معالم هذا المحور ورتابته من بحث: (ظاهرة التوسع في المعنىٰ في اللغة العربية– دراسة لنماذج قرآنية) د. بلقاسم بلعرج، وهو بحث منشور في مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية بجامعة الجزائر – المجلد(8)، العدد(16) جوان 2007م، ينظر: (ص143)، وما بعدها.

(10) المزهر في علوم اللغة وأنواعها، للسيوطي (1/ 292).

(11) ينظر: النّكت والعيون، تفسير الماوردي (5/ 420).

تدلُّ علىٰ المصدر بمعنىٰ الاستقرار، أي: إلىٰ ربك الاستقرار، وتدلُّ علىٰ اسم المكان، أي موضع قَرَارِهِم من جنَّةٍ أو نارٍ، وذلك مفوَّضٌ إلىٰ مشيئته جلَّ وعلا[12].

قال أبو حيان: «الْمُسْتَقَرُّ: مُسْتَفْعَلٌ من القرَار، وهو اللُّبْثُ والإقامَةُ، ويكون مصدرًا وزمانًا ومكانًا لأنَّه من فعْلٍ زائدٍ علىٰ ثلاثة أحرف، فيكون لمَا ذُكِرَ بصورة المفعول»[13].

فكلمة (مستقر) أفادت معانيَ مجتمعة - توسُّعًا - علاوةً علىٰ ما تقتضيه الفاصلةُ في نهاية الآيات. ولا تغني كلمةٌ أخرىٰ عنها، فلو أُبدلت بها (الاستقرار) ما أدَّت هذه المعاني، فهي أنسبُ كلمة في هذا الموضع[14].

3) الجمع بين الألفاظ والصِّيغ ذات الدلالات المختلفة: لما أثنىٰ الله جلَّ وعلا علىٰ مريم بقوله: ﴿ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا ﴾[15] (آل عمران:37). لم يقل: إنباتًا حَسنًا؛ لأنَّه تعالىٰ أراد أن يُثني عليها وعلىٰ معدنها الكريم. فلو قال: إنباتًا، لم يجعل لها فضلًا، لأنَّه لم يزد علىٰ معنىٰ الإنبات، وإنَّما قال: ﴿ نَبَاتًا حَسَنًا ﴾ علىٰ معنىٰ أنَّها قبلت الإنبات فنبتت نباتًا حَسَنًا، فجعل لها في معدنها الكريم، وشخصها الطاهر قبولًا لذلك الإنبات واستجابة له، ولو قال (إنباتًا) لجرَّدها من هذا المعنىٰ. فأراد - وهو أعلم سبحانه - أن يجمع بين الأمرين أنَّه جلَّ وعلا أنبتها كما يشاء وأراد من باب الثناء أن يجعل لها فضلاً في هذا من طيب معدنها وطواعيتها فقال: ﴿ وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا ﴾ والله أعلم[16].

4) العدول عن تعبير إلىٰ آخر: ويحتمل أكثر من وجهٍ إعرابي وأكثر من معنىٰ؛ لغرضٍ مقصود يقتضيه المعنىٰ أو المقام، وهو كثير في القرآن، من ذلك قوله جلَّ وعلا: ﴿ وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلاً ﴾ (النساء:77).

والفتيل: مَثَلٌ في الحقارة والقِلَّة، وهو ما يكون في شَقِّ النَّواة لكونه علىٰ هيئة الفَتِيل. وقيل: هو ما تفْتِله بين أَصابعك من خيط أَو وَسَخ[17]. وقد شاعَ استعارتُهُ للقِلَّة إذ هو لا يُنْتَفَعُ به ولا له مَرْأًىٰ وَاضِحٌ[18]. والكلمة في كل الأحوال تشير إلىٰ أقل شيء، وهي تحتمل من هذه النَّاحية معنيين[19]:

(12) ينظر: مفاتيح الغيب، للرازي (30/ 725).

(13) البحر المحيط في التفسير، لأبي حيان (1/ 258).

(14) ينظر: الجملة العربية والمعنىٰ، السامرائي (ص171).

(15) المعنىٰ: «أَنْشَأَهَا إِنْشَاءً صَالِحًا، وَذَلِكَ فِي الْخُلُقِ وَنَزَاهَةِ الْبَاطِنِ، فَشُبِّهَ إِنْشَاؤُهَا وَشَبَابُهَا بِإِنْبَاتِ النَّبَاتِ الْغَضِّ عَلَىٰ طَرِيقِ الِاسْتِعَارَةِ، (وَنَبَاتٌ) مفعول مُطلق لأنبت وَهُوَ مَصْدَرُ نَبَتَ وَإِنَّمَا أُجْرِيَ عَلَىٰ أَنْبَتَ للتَّخْفِيف». التحرير والتنوير، لابن عاشور (3/ 235).

(16) ينظر: معاني النحو، السامرائي (2/ 164).

(17) بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، للفيروز آبادي (4/ 166).

(18) التحرير والتنوير، لابن عاشور (5/ 84).

(19) ينظر: البحر المحيط في التفسير، لأبي حيان (3/ 282)؛ الجملة العربية والمعنىٰ، السامرائي (ص177).

الأول: أن يقصد بالفتيل (الظلم) أي لا تظلمون ظلمًا قدر فتيل أو مهما يكن قليلاً، وعندها تكون الكلمة مفعولاً مطلقًا نائبًا عن المصدر المحذوف فهو صفته[20].

الثاني: أن يقصد بالفتيل معناه الحقيقي، فيكون مفعولاً ثانيًا بتضمين (يظلمون) معنىٰ (ينتقص) أو (ينقص) وهو متعد إلىٰ مفعولين.

وهنا أُريد المعنيان – توسُّعًا – بمعنىٰ أنَّه تعالىٰ لا يظلمنا لا قليلاً من الأشياء ولا شيئًا من الظلم وإن كان قليلًا. ولو أراد تعالىٰ التحديد والتخصيص بمعنىٰ واحد لوجدنا ذلك في القرآن كما في قوله تعالىٰ: ﴿ وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا ﴾ (الكهف:110) فتحدَّد هنا معنىٰ واحد.

5) الحذف: وأغراضه متعددة[21]، وما يهمّنا هنا الحذف الذي يؤدي إلىٰ إطلاق معنىٰ المعنىٰ[22] وتوسّعه، وهو قسمان: قسم لا يؤدي إلىٰ توسّع في المعنىٰ ولا إلىٰ إطلاق؛ لأنَّ المحذوف يتعيَّن فيتقدَّر ذلك المحذوف: ﴿ وَقِيلَ لِلَّذِينَ ٱتَّقَوْا۟ مَاذَآ أَنزَلَ رَبُّكُمْ ۚ قَالُوا۟ خَيْرًا ۗ ﴾ (النحل:30) المحذوف: (أنزلَ)[23] فليس فيه توسّع ولا إطلاق في المعنىٰ؛ لأنَّ المحذوف محدَّدٌ ومعيَّن. بينما قوله جلَّ وعلا: ﴿ أَلَمْ يَجِدْكَ يَتِيمًا فَـَٔاوَىٰ ﴾ (الضحىٰ:6) كلمة: ﴿ فَـَٔاوَىٰ ﴾ احتملت المعاني: آواكَ وآوَىٰ بكَ خلقًا كثيرًا، وآوَىٰ لكَ ولأجلكَ من آوَىٰ[24].

والإتيان بنائب المصدر قد يوسِّع المعنىٰ توسيعًا لا يؤديه ذكر المصدر، وذلك كالمجيء بصفة المصدر بدلاً منه، نحو قوله تعالىٰ: ﴿ وَٱذْكُر رَّبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِٱلْعَشِىِّ وَٱلْإِبْكَـٰرِ ﴾ (آل عمران:41)، فكلمة ﴿ كَثِيرًا ﴾ يراد بها الدّلالة علىٰ المصدر، أي ذكرًا كثيرًا، ويحتمل أن يراد بها الدلالة علىٰ الوقت، أي زمنًا كثيرًا. فهذا تعبيرٌ يحتملُ معنيين في آنٍ واحد بخلاف ما لو ذُكر الموصوف، فإنَّه لا يدلُّ إلَّا علىٰ معنىً واحدٍ. وقد يكون المعنيان مطلوبين، أي ذكرًا كثيرًا، زمنًا كثيرًا؛

(20) ورجّح ابن عاشور إعراب (فتيلاً): نائبًا عن المفعول المطلق؛ وعلَّل ذلك بقوله: «لأنَّه علىٰ معنىٰ التَّشْبِيهِ، إذ التَّقدير: ظُلْمًا كَالْفَتِيلِ، أي بقدْرِهِ، فحُذفت أداةُ التَّشْبِيهِ، وهو كقوله: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ ۖ ﴾ (النِّسَاء:40)». التحرير والتنوير (5/ 85).

(21) كالاختصار في الكلام، والإيجاز، والتخفيف، والتفخيم والإعظام، وغيرها.

(22) معنىٰ المعنىٰ وهو: «أن تَعْقِل من اللفظِ معنًىٰ، ثمَّ يُفضي بكَ ذلكَ المعنىٰ إلىٰ معنىً آخرَ». دلائل الإعجاز، للجرجاني (ص263).

(23) أي: أنزل خيرًا. «وقرأ زيد بن عليٍّ: (خَيْرٌ) بالرَّفع أي: المُنزَّلُ فَتُطَابِقُ هذه القراءةُ تأويلَ مَن جعل ماذا موصولةً، ولا تُطَابِقُ مَن جعل ماذا منصوبةً، لاختلافهما في الإعراب، وإنْ كان الاختلافُ جائزًا». البحر المحيط في التفسير، لأبي حيان (6/ 525).

(24) لمسات بيانية، السامرائي (ص567، 569). وينظر: الباقولي، إعراب القرآن – المنسوب خطأً للزجاج – (ص342).

فيكون الحذف قد أدَّىٰ معنيين في آنٍ واحدٍ، وهذا توسُّعٌ في التعبير، وزيادةٌ في المعنىٰ[25].

6) التَّضمين: وهو إيقاع لفظٍ موقع غيره ومعاملته معاملته، لتضمنه معناه، واشتماله عليه، وهو نوع من الاتساع الذي يُعدُّ من أساليب العرب في كلامها، وليس مقصورًا علىٰ الضرورة، بل هو في القرآن أكثر من أن يُحْصَر. والغرض منه إعطاء مجموع المعنيين، وذلك أقوىٰ من إعطاء معنىٰ واحد.[26]

ومثاله قوله جلَّ وعلا: ﴿ عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ ٱللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا تَفْجِيرًا ﴾ (الإنسان:6) الأصل أن يقال: يشرب منها. وبالتأمُّل يظهر لنا أنَّ فِعْلَ: ﴿ يَشْرَبُ ﴾ ضُمِّنَ معنَىٰ فِعْلِ: (يتلَذّذ)، أو (يَرْتَوِي) الذي يُعَدَّىٰ بحرف الباء، فَعُدّي تعديته[27]، والتقدير: عينًا يَشْرَبُ منها مُتَلذّذاً بها عبادُ الله، فأغنىٰ (يَشْرَبُ بها) عن عبارة: يشربُ منها ويتلذَّذ بما يشرب عباد الله؛ لأنَّه لو أراد غير هذا المعنىٰ لحدَّده كما قال تعالىٰ في آية أخرىٰ: ﴿ إِنَّ ٱلْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِن كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُورًا ﴾ (الإنسان:5).

فالفعلُ المذكور دلَّ علىٰ معناه بصريح العبارة، وحرف الجرِّ: الباء، دلَّ علىٰ الفعل المحذوف الذي ضُمِّنَ الفِعْلُ المذكور معناه، فأغنت جُمْلةٌ عن جُمْلَتَيْن، وعبارةٌ عن عبارتين، وهذا من روائع الإيجاز في القرآن الكريم[28].

7) التقديم والتأخير: ومنه قوله جلَّ وعلا: ﴿ وَجَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلْجِنَّ ﴾ (الأنعام:100) لقد استوقفت هذه الآية كثيرًا من العلماء، واختلفوا في إعراب كلمة ﴿ ٱلْجِنَّ ﴾ وما ترتب عليها من اختلافٍ في المعنىٰ وتوسيعه، فمنهم من يعدّها مفعولًا أول، و﴿ شُرَكَآءَ ﴾ مفعولاً ثانيًا، ومنهم من يعدّها بدلاً من شركاء، ومنهم من يعدّها بالجرِّ[29]. فأفادت معنيين: معنىٰ: وجعلوا

(25) ينظر: معاني النَّحْو، السَّامرائي (2/ 160).

(26) ينظر: الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، للسمين الحلبي (4/ 631)؛ الإتقان في علوم القرآن، للسيوطي (3/ 309)؛ التضمين النحوي في القرآن، فاضل: المقدمة.

(27) يقول الإمام ابن القيم رحمه الله: «وقال آخرون: بل الفعل مضمّن. ومعنىٰ يشرب بها: أي يروىٰ بها فلمَّا ضمّنه معناه عدّاه تعديته وهذا أصح وألطف وأبلغ». حادي الأرواح إلىٰ بلاد الأفراح (ص184).

(28) ينظر: البلاغة العربية، حبنَّكة (2/ 51).

(29) الجمهور علىٰ نصب الجنّ وفيه خمسة أوجه:
أحدها: وهو الظاهر أنَّ (الجنَّ) هو المفعول الأول، والثاني هو (شركاء) قُدِّم، و(لله) متعلِّق بشركاء. والجَعْل هنا بمعنىٰ التصيير، وفائدةُ التقديم كما قالَه الزمخشري استعظامُ أن يُتَّخَذَ لله شريكٌ مَنْ كان مَلَكًا أو جنِّيًا أو إنسِيًّا ولذلك قُدِّم اسم الله علىٰ الشركاء.
الثاني: أن يكون (شركاء) مفعولاً أول و(لله) متعلقٌ بمحذوف علىٰ أنَّه المفعول الثاني، و(الجنّ) بدل من (شركاء)، أجاز ذلك الزمخشري وابن عطية والحوفي وأبو البقاء ومكي بن أبي طالب. ومنعه أبو حيان الأندلسي.
الثالث: أن يكون (شركاء) هو المفعول الأول و(الجنّ) هو المفعول الثاني، قاله الحوفي، وأنكره السمين الحلبي. =

الجنَّ شركاء لله وعبدوهم معه. ومعنىً آخر: وهو ما كان ينبغي أن يكون له شريك، لا من الجِنِّ ولا من غيره.

ولا شكَّ في أنَّ هذا التعدد في الإعراب وفي القراءة، هو تعددٌ في المعنىٰ وتوسُّع فيه، وكلٌّ راجع إلىٰ التقديم والتأخير.

رابعًا: منهج أبي حيان في باب التوسُّع:

النَّاظر لتفسير أبي حيان الأندلسي يجد أنَّه لا يتجاوز المصطلح الشرعي الوارد في القرآن الكريم والسنَّة، فلا يتوسّع ولا يُضِّيق معنىٰ، كي يُخرج منه بعض صوره بلا دليل من مخصِّص، لما لذلك من تأثير في دلالة اللفظ - كما يذهب بعض فلاسفة العصر[30] - بأنَّ المقصود مثلاً من قوله جلَّ علا: ﴿ ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖۖ ﴾ (النور:2) كثير الزِّنىٰ. وبنوا علىٰ ذلك أنَّه لا يقع الحدُّ بسبب الزِّنىٰ مرَّة واحدة، أو لم يكن معروفًا بذلك، وإنَّما يقع فيمن يتكرَّر منه هذا الفعل.

وهذا كما نرىٰ تضييق للمصطلح الشرعي (الزِّنَىٰ) بإخراج بعض أفراده بلا دليل، بل مخالفٌ للنَّصِّ وفَهم الصَّحابة؛ ولا شكَّ أنَّ هذا لم نجده البتة في تفسير البحر المحيط لأبي حيان الأندلسي[31].

إذن المحظور في هذا الجانب أن يوسَّع معنىٰ اللفظ ليتناول معنىً جديداً لا يدلُّ عليه اللفظ باصطلاحه الشرعي، أو أن يضيَّق اللفظ فيُخرج منه بعض صوره بلا دليل من مخصِّص.

* * *

المطلب الأول

نماذج توسعات أبي حيان الأندلسي

في تفسيره لسورتي الفاتحة والبقرة

ويتضمَّن المحاور التالية:

*** المحور الأول:**

قوله جلَّ وعلا: ﴿ مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ﴾ (الفاتحة:4).

قال أبو حيان: «وَمَنْ قَرَأَ[32] مَلَكَ فِعْلًا مَاضِيًا

=الرابع: أن يكون (شركاء الجنّ) مفعولين علىٰ ما تقدَّم بيانه. و(لله) متعلق بمحذوف علىٰ أنَّه حال من (شركاء)؛ لأنَّه لو تأخر عنها لجاز أن يكون صفة لها قاله أبو البقاء، وأنكره السمين الحلبي أيضًا.

الخامس: أن يكون (الجنَّ) منصوبًا بفعل مضمر جواب لسؤال مقدَّر، كأن سائلاً سأل فقال بعد قوله تعالىٰ: ﴿ وَجَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ﴾: مَنْ جعلوا لله شركاء؟ فقيل: الجنَّ، أي: جعلوا الجنَّ، نقله أبو حيان عن شيخه أبي جعفر بن الزبير، وجعله أحسن ممَّا تقدَّم قال: «ويُؤَيِّد ذلك قراءةُ أبي حيوة ويزيد بن قطيب (الجنُّ) رفعًا علىٰ تقدير: هم الجنُّ». ينظر: الكشاف، للزمخشري (2/ 52)؛ البحر المحيط في التفسير، لأبي حيان (4/ 602)؛ الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، للسمين الحلبي (5/ 83).

(30) ينظر: الفلسفة القرآنية، للعقاد (ص83)؛ اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر، للرومي (3/ 1107).

(31) ينظر: تفاصيل تفسير هذه الآية في: البحر المحيط في التفسير (8/ 7).

(32) وهي قراءة: «يحيىٰ بن يعمر والحسن بن أبي الحسن، وعلي بن=

فَجُمْلَةٌ خَبَرِيَّةٌ لَا مَوْضِعَ لَهَا مِنَ الْإِعْرَابِ، وَمَنْ أَشْبَعَ كَسْرَةَ الكَافِ فَقَدْ قَرَأَ بِنَادِرٍ(33) أَوْ بِمَا ذُكِرَ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ إِلَّا فِي الشِّعْرِ، وَإِضَافَةُ الْمِلْكِ أَوِ الْمُلْكِ إِلَىٰ يَوْمِ الدِّينِ إِنَّمَا هُوَ مِنْ بَابِ الِاتِّسَاعِ، إِذْ مُتَعَلَّقُهُمَا غَيْرُ اليَوْمِ. وَالْإِضَافَةُ عَلَىٰ مَعْنَىٰ اللَّامِ، لَا عَلَىٰ مَعْنَىٰ فِي، خِلَافًا لِمَنْ أَثْبَتَ الْإِضَافَةَ بِمَعْنَىٰ فِي، وَيُبْحَثُ فِي تَقْرِيرِ هَذَا فِي النَّحْوِ»(34).

وقال الألوسي: «والأرجح عندي أنَّ الدين والجزاء بمعنىٰ. فيوم الدين هو يوم الجزاء ويؤيده قوله تعالىٰ: ﴿ ٱلۡيَوۡمَ تُجۡزَىٰ كُلُّ نَفۡسِۭ بِمَا كَسَبَتۡۚ ﴾ (غافر:17)، ﴿ ٱلۡيَوۡمَ تُجۡزَوۡنَ مَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ ﴾ (الجاثية:28)، وإضافة مالك إلىٰ يوم علىٰ التوسُّع»(35).

ومالك اليوم هو ملك لكلِّ ما فيه، وكل من فيه، فهو أوسع وهو ملكية كل ما يجري وما يحدث في اليوم وكل ما فيه ومن فيه فهي إضافة عامَّة شاملة جمع فيها ما في ذلك اليوم ومن فيه وأحداثه وكل ما فيه من باب الْمِلكية - بكسر الميم -، والْمُلكية - بضمِّ الميم - ولذا يقول الألوسي: «وتخصيص اليوم بالإضافة مع أنه تعالىٰ مالك وملك جميع الأشياء في كل الأوقات والأيام إمَّا للتعظيم وإمَّا لأنَّ الْمِلك والْمُلك الحاصلين في الدنيا لبعض الناس بحسب الظاهر يزولان وينسلخ الخلق عنهما انسلاخًا ظاهرًا في الآخرة ﴿ وَكُلُّهُمۡ ءَاتِيهِ يَوۡمَ ٱلۡقِيَـٰمَةِ فَرۡدًا ﴾ (مريم:95)»(36).

وهذا هو التوسُّع في المعنىٰ من حيثُ الجمعُ بين الألفاظ والصِّيغ المشتركة ذات الدلالات المختلفة، ومنه قوله تعالىٰ: ﴿ قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلۡمُلۡكِ ﴾ (آل عمران:26) هو مالك من التملُّك ومن المِلك (الملكية) والملك من الحكم. فمع فرعون قال تعالىٰ: ﴿ أَلَيۡسَ لِي مُلۡكُ مِصۡرَ ﴾ (الزخرف:51) بمعنىٰ: له الحُكم وليس له الْمِلك.

=أبي طالب: (ملك يوم الدين) علىٰ أنَّه فعل ماض. ابن عطية، أبو محمد عبد الحق ابن غالب بن عطية الأندلسي (ت542هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تح. عبد السلام عبدالشافي محمد، ط1 دار الكتب العلمية – بيروت، 1422هـ (1/ 68)؛ النشر في القراءات العشر، لابن الجزري (1/ 47). وقال الحافظ ابن كثير: «حُكي عن أبي حنيفة أنَّه قرأ: (مَلَكَ يومَ الدِّينِ) علىٰ أنَّه فعلٌ وفاعلٌ، وهذا شاذٌ غريبٌ جدًا». تفسير القرآن العظيم، للحافظ ابن كثير (1/ 133).

(33) وهي رواية أحمد بن صالح عن ورش عن نافع، وهي قراءة شاذة. ينظر: البحر المحيط، لأبي حيان (1/ 36)؛ تفسير القرآن العظيم، لابن كثير (1/ 133).

(34) البحر المحيط في التفسير، لأبي حيان (1/ 38 – 39).

(35) فقال جلَّ وعلا: ﴿ مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ﴾. ولم يقل يوم القيامة،= =وذلك: «مراعاة للفاصلة وترجيحًا للعموم فإنَّ الدين بمعنىٰ الجزاء يشمل جميع أحوال القيامة من ابتداء النشور إل السرمد الدائم، بل يكاد يتناول النشأة الأولىٰ بأسرها، علىٰ أنَّ يوم القيامة لا يفهم منه الجزاء مثل يوم الدين ولا يخلو اعتباره عن لطف». الألوسي، روح المعاني (1/ 87).

(36) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، للألوسي (1/ 87-88).

أمَّا الله تعالىٰ: فـ﴿ مَٰلِكَ ٱلۡمُلۡكِ ﴾ أي أنَّ الْمِلك ملكه وهو يملكه ملكًا كما يملك المالك، فالْمُلك هو مِلك الله جلَّ وعلا يتصرَّف به تصرُّف المالك؛ لأنَّه ملكه وحده سبحانه.

فجمع جلَّ وعلا بين المِلكية وبين الحُكم. والمالك يتصرَّف في ملكه ما لا يتصرف فيه المِلك لأنَّ المِلك له تصرف عام آخر، أمَّا المالك فله تصرف خاص. وقوله جلَّ وعلا: ﴿ مَٰلِكَ ٱلۡمُلۡكِ ﴾ جمع الأمرين الملكية والتحكم كما نقرأ في سورة الفاتحة: ﴿ مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ﴾ في قراءة[37]، و﴿مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ في قراءة الجمهور[38]. وكلاهما متواترتان لا إسقاط لأحدهما دون الأخرىٰ.

وخير ردٍّ علىٰ من يُرجِّح بينهما هو الألوسي إذ قال: «وعندي لا ثمرة للخلاف والقراءتان فرسا رهان ولا فرق بين المالك والملك صفتين لله تعالىٰ[39]... ولا التفات إلىٰ من قال إنَّهما كحاذر وحَذِر، ومتىٰ أردت ترجيح أحد الوصفين تعارضت لديَّ الأدلة وسدت عليَّ البابَ الآثارُ وانقلبَ إليَّ بصرُ البصيرة خاسئًا وهو حسير إلا أنّي أقرأ كالكسائي ﴿ مَلِكِ ﴾ لأحظىٰ بزيادة عشر حسنات؛ ولأنَّ فيه إشارةً واضحةً إلىٰ الفضل الكبير والرَّحمة الواسعة والطمع بالمالِكِ من حيث إنَّه مَالك فوق الطمع بالملك من حيث إنَّه مَلك»[40].

*** المحور الثاني:**

قوله جلَّ وعلا: ﴿ أَوۡ كَصَيِّبٖ مِّنَ ٱلسَّمَآءِ فِيهِ ظُلُمَٰتٞ وَرَعۡدٞ وَبَرۡقٞ يَجۡعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمۡ فِيٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ حَذَرَ ٱلۡمَوۡتِۚ ﴾ (البقرة:19).

قال أبو حيان: «وَأَرَادَ بِالْأَصَابِعِ بَعْضَهَا، لِأَنَّ الأصبع كُلَّهَا لَا تُجْعَلُ فِي الْأُذُنِ، إِنَّمَا تُجْعَلُ فِيهَا الْأُنْمُلَةُ، لَكِنَّ هَذَا مِنَ الِاتِّسَاعِ، وَهُوَ إِطْلَاقُ كُلٍّ عَلَىٰ بَعْضٍ، وَلِأَنَّ هَؤُلَاءِ لِفَرْطِ مَا يَهُولُهُمْ مِنْ إِزْعَاجِ الصَّوَاعِقِ كَأَنَّهُمْ لَا يَكْتَفُونَ بِالْأُنْمُلَةِ، بَلْ لَوْ أمكنهم السد بالأصبع كُلِّهَا لَفَعَلُوا، وَعُدِلَ عَنِ الِاسْمِ الْخَاصِّ لِمَا يُوضَعُ فِي الْأُذُنِ إِلَىٰ الِاسْمِ الْعَامِّ، وَهُوَ الْأُصْبُعُ، لِمَا فِي تَرْكِ لَفْظِ السَّبَّابَةِ مِنْ حُسْنِ أَدَبِ الْقُرْآنِ»[41].

وإطلاق اسم الأصبع علىٰ الأُنملة من باب المجاز المرسل[42]: «بِعَلَاقَةِ الْبَعْضِيَّةِ فَإِنَّ الَّذِي يُجْعَلُ

(37) وهي قراءة عاصم والكسائي ويعقوب وخلف العاشر. ينظر: البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة من طريقي الشاطبية والدُّرة – القراءاتُ الشاذةُ وتوجيهها من لغة العرب، لعبد الفتاح القاضي (ص15).

(38) ينظر: المصدر نفسه، القاضي (ص15)؛ لمسات بيانية في نصوص من التنزيل، السامرائي (ص38).

(39) ومقصد الألوسي هنا: أنَّ القراءتين متواترتان لا فرق بينهما من حيث التواتر، ومطلع قوله يؤكد ذلك.

(40) روح المعاني، للألوسي (1/ 86). باختصار

(41) البحر المحيط، لأبي حيان (1/ 141).

(42) المجاز المرسل: «وهو الكلمة المستعملة في غير المعنىٰ الذي=

فِي الْأُذُنِ الْأَنْمُلَةُ لَا الْأُصْبُعُ كُلُّهُ فَعَبَّرَ عَنِ الْأَنَامِلِ بِالْأَصَابِعِ لِلْمُبَالَغَةِ فِي إِرَادَةِ سَدِّ الْمَسَامِعِ»[43].

وحين نقرأ أو نسمع هذه الآية، يسرع إلىٰ تصوّرنا أنَّ الإصبع كلَّها لا تدخل عادة في الأُذُن، إنَّما الذي يدخل منها رأس الأنملة فقط، ونلمَس ذلك من وراء فاصل، ألا وهو ساتر المجاز المرسل.

ومع لمسِ المراد من وراء الساتر أحسسْنا بزينةٍ خاصَّة في هذا الساتر نفسه، وبفكرة مضافة، وهي أنَّهم يبالغون بضغط أصابعهم علىٰ آذانهم، فلو كان الواقع يسمح بدخولها كلِّها في آذانهم لفعلوا من شدَّة ذعرهم وحذرهم[44].

وعَلاقة المجاز المرسل هنا توصف بـ(الكلية) وهي أنَّ المعنىٰ الأصلي للفظ المذكور - في الآية- كلًّا متضمنًا للمعنىٰ المراد؛ لأنَّ المعنىٰ الأصلي للأصابع كل الأنامل، متضمّن لها، والقرينة استحالة وضع الإصبع كلها في الأُذن عادة[45].

إذن المجاز المرسل يوسِّع اللغة، ويعين علىٰ الافتنان في التعبير باللفظ القليل - يزاد في المعنىٰ من غير أن يزاد في اللفظ - ويؤدِّي المعنىٰ المقصود بإيجاز، ومن ثمَّ يصل المتكلم إلىٰ مراده من أيسر طريق وبأقل جهد. وهذه ميزة ندركها في لغة القرآن ما لم نجدها في كثير من اللغات.

*** المحور الثالث:**

قوله جلَّ وعلا: ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمۡ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُۖ﴾ (البقرة:25).

قال أبو حيان: «والأَلِفُ وَاللَّامُ فِي الأَنْهَارِ للجِنْسِ... وَيَجُوزُ أَنْ تَكُونَ الأَلِفُ وَاللَّامُ للعَهْدِ[46]

=وضعت له لعلاقة غير المشابهة، مع قرينة مانعة من إرادة المعنىٰ الموضوعة له، كما في قولنا: «رعت الإبل الغيث» ففي «الغيث» مجاز مرسل؛ لأنه كلمة نقلت من معناها الأصلي وهو «الماء» إلىٰ معنىٰ آخر وهو «النبات» بقرينة «الرعي» فإنَّ الغيث لا يرعىٰ، وليست له العلاقة بين النبات والماء المشابهة كما ترىٰ، إنما العلاقة بينهما هي: أنَّ أحدهما سبب في الآخر، ولا شكَّ أنَّ الغيث سبب في النَّبات، وكفىٰ هذه السَّببية عَلاقة تصحح استعمال الغيث في النَّبات». المنهاج الواضح للبلاغة، عوني (1/ 133)؛ وينظر: جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع (ص251).

- وسمّي مرسلًا؛ لأنّه لم يقيّد بعلاقة المشابهة، أو لأنَّ له علاقات شتىٰ. علم البيان، عتيق (ص143).

(43) التحرير والتنوير، لابن عاشور (29/ 195).

(44) ينظر: البلاغة العربية، حبنّكة (1/ 44).

(45) ينظر: المنهاج الواضح للبلاغة، عوني (1/ 135).

(46) والمعهود هي الأنهار المذكورة في قوله جلَّ وعلا: ﴿مَّثَلُ ٱلۡجَنَّةِ ٱلَّتِي وُعِدَ ٱلۡمُتَّقُونَۖ فِيهَآ أَنۡهَٰرٞ مِّن مَّآءٍ غَيۡرِ ءَاسِنٖ وَأَنۡهَٰرٞ مِّن لَّبَنٖ لَّمۡ يَتَغَيَّرۡ طَعۡمُهُۥ وَأَنۡهَٰرٞ مِّنۡ خَمۡرٖ لَّذَّةٖ لِّلشَّٰرِبِينَ وَأَنۡهَٰرٞ مِّنۡ عَسَلٖ مُّصَفّٗىۖ﴾ (محمد:15).

قال التفتازاني: «إنَّما يصح هذا لو ثبت سبق قوله تعالىٰ: ﴿أَنۡهَٰرٞ مِّن مَّآءٍ غَيۡرِ ءَاسِنٖ﴾ في الذكر». نقله الخطيب الشربيني، السراج المنير في الإعانة علىٰ معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم=

الثَّابِتِ فِي الذِّهْنِ مِنَ الأَنْهَارِ[47] الأَرْبَعَةِ المذكورَةِ فِي سُورةِ القِتَالِ[48]. وَجَاءَ هَذَا الجَمْعُ بِصِيغَةِ جَمْعِ القِلَّةِ إِشَارَةً إِلَىٰ الأَنْهَارِ الأربعةِ[49]... وَإِنْ كَانَتْ أَنْهَارًا كَثِيرَةً فَيَكُونُ ذَلِكَ مِنْ إِجْرَاءِ جَمْعِ القِلَّةِ مَجْرَىٰ جَمْعِ الكَثْرَةِ، كَمَا جَاءَ العَكْسُ عَلَىٰ جِهَةِ التَّوَسُّعِ وَالمَجَازُ لِاشْتِرَاكِهِمَا فِي الجَمْعِيَّةِ»[50].

ولام الحقيقة أو لام الجنس: هي التي يكون مدخولها مرادًا به الحقيقة نفسها، بغض النَّظر عمَّا ينطوي تحتها من أفراد، كقولهم: الرجلُ خيرٌ من المرأة، فالحكم بالخبرية إنَّما هو علىٰ الحقيقة نفسها؛ أي: حقيقة الرجل خيرٌ من حقيقة المرأة، وهذا لا ينافي أن يكون بعض أفراد جنس النساء خيرًا من بعض أفراد جنس الرجال؛ لأنَّ المنظور إليه في الخيرية والمفاضلة إنَّما هو الحقيقة لا الفرض[51].

وعليه لا ينافي أنَّ في الجنَّة أنهارًا كثيرة منها الأربعة المذكورة في سورة مُحمَّد إذ «إنَّ لام الجنس إذا دخلت علىٰ مفهوم دلَّ دلالةً مطلقةً شائعةً في جنسه، فيصح حمله علىٰ البعض وعلىٰ الكلِّ»[52].

فاللامُ في الأنهار للجنس كما في قولنا: لفلان بستانٌ فيه الماءُ الجاري والتينُ والعنب، يُشير إلىٰ الأجناس التي في علم المخاطب[53].

علمًا أنَّ الزمخشري قد جوَّز أَنْ تكونَ (أل) عِوَضًا من الضمير كقوله تعالىٰ: ﴿وَٱشْتَعَلَ ٱلرَّأْسُ شَيْبًا﴾ (مريم:4) أي: أنهارُها[54]. بمعنىٰ أنَّ الأصلَ: واشتعلَ رأسي، فَعَوَّض (أل) عن ياء المتكلم، وهذا ليس مذهب البصريين، بل قال به بعض الكوفيين. وهذا ما ردَّه السَّمين الحلبي بقوله: «وهو مردودٌ بأنَّه لو كانت (أل) عِوضًا من الضمير لمَا جُمع بينهما، وقد جُمع بينهما»[55].

=الخبير (1/ 37).

(47) (الْأَنْهارُ): أَيْ مَاءُ الْأَنْهَارِ، فَنُسِبَ الْجَرْيُ إِلَىٰ الْأَنْهَارِ تَوَسُّعًا، وَإِنَّمَا يَجْرِي الْمَاءُ وَحْدَهُ فحذف اختصارًا. والنَّهر يجوز فيه فتح الهاء وسكونها - والفتح أفصح - وكذا كل ما عينه حرف حلقي. الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي (1/ 239)؛ فتح البيان في مقاصد القرآن، القنّوجي (1/ 110).

(48) أي سورة محمد، الآية (15).

(49) ويقصد ما ورد أيضًا في صحيح البخاري – من حديث طويل– قوله ﷺ: (وَرُفِعَتْ لِي سِدْرَةُ المُنْتَهَىٰ، فَإِذَا نَبِقُهَا كَأَنَّهُ قِلاَلُ هَجَرَ وَوَرَقُهَا، كَأَنَّهُ آذَانُ الفُيُولِ فِي أَصْلِهَا أَرْبَعَةُ أَنْهَارٍ نَهْرَانِ بَاطِنَانِ، وَنَهْرَانِ ظَاهِرَانِ، فَسَأَلْتُ جِبْرِيلَ، فَقَالَ: أَمَّا البَاطِنَانِ: فَفِي الجَنَّةِ، وَأَمَّا الظَّاهِرَانِ: النِّيلُ وَالفُرَاتُ). صحيح البخاري، كتاب(بدء الخلق)، باب(ذكر الملائكة)، رقم الحديث (3207) (4/ 110).

(50) البحر المحيط، لأبي حيان (1/ 182-184). باختصار.

(51) ينظر: المنهاج الواضح للبلاغة، عوني (2/ 37-38).

(52) فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب، الطيبي (11/ 9).

(53) ينظر: مفاتيح الغيب، للرازي (2/ 358)؛ إرشاد العقل السليم إلىٰ مزايا الكتاب الكريم، لأبي السعود (1/ 69).

(54) ينظر: الكشاف، الزمخشري (1/ 107).

(55) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، للسمين الحلبي (1/ 215).

بينما ينتصر الإمام ابن عاشور ﵀ لرأي الزمخشري معللًا بكلِّ دقةٍ ووضوح: «أَنَّ الأنهارَ نِعمةٌ مُستقلَّةٌ جَديرةٌ بأنْ لا يكونَ التَّنعُّمُ بها تَبَعًا لِلتَّنعُّمِ بِالجَنَّاتِ وليس مُرَادُهُ أَنَّ أَلْ عِوَضٌ عن المضاف إليهِ علىٰ طريقة نُحاةِ الكوفةِ؛ لأَنَّه قد أباهُ في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿ فَإِنَّ ٱلْجَحِيمَ هِيَ ٱلْمَأْوَىٰ ﴾ (النازعات:39)، وإنَّما أراد أنَّ الإضافة واللَّام مُتعاقبتان هنا وليس ذلك صالحًا في كُلِّ موضعٍ علىٰ أنِّي أرَىٰ مذهب الكوفيِّين مقبولًا وأنَّهم ما أرادوا إلَّا بيان حاصل المعنَىٰ من ذلك التَّعريف فإنَّ تقدير المضافِ إليه هو الَّذي جعل المضاف المذكورَ كالمعهود فأُدخِلَتْ عليه لامُ التَّعريف العهْديّ. وعندي أنَّ الدَّاعيَ إلىٰ التَّعريفِ هو التَّفَنُّنُ لئَلَّا يُعَادَ التَّنْكِيرُ مرَّةً ثانيةً فَخُولِفَ بينهما في اللَّفظِ اقتناعًا بسُورة التَّعْريفِ»[56].

وقد أورد صاحبُ الكشاف[57] توجيهًا لتعريف ﴿ ٱلْأَنْهَٰرُ ﴾، ومُخالفتِها لتنكير ﴿ جَنَّتٍ ﴾ أنَّها نكرت ليدلَّ علىٰ تنوعها واختلافها بحسب استحقاق ساكنيها، وأمَّا تعريف ﴿ ٱلْأَنْهَٰرُ ﴾ فقد ذكر في فائدتها وجوهًا ثلاثة[58]:

أحدها: أنَّ المراد بالتعريف الجنس؛ ليشير بها إلىٰ ما هو حاضر في ذهن المخاطَب؛ لأنَّ الجنَّات لَمَّا ذُكِرت اسْتُحضِرَ لذهنِ السَّامعِ لَوَازِمُهَا وَمُقَارَنَاتُهَا فساغ للمُتكلِّم أن يُشِيرَ إلىٰ ذلك المعهود فجيَ باللَّام. وثانيها: للتنبيه علىٰ أنَّ هذه الأنهار المتعددة لتلك الجنان المتنوعة بحسب التوزيع كقولهم: ركبوا خيولهم. وثالثها: ليُعلم أنَّ هناك أنهارًا معهودة بين المخاطِب والمخاطَب. والمراد إحضارها فلا بد من الإشارة إليها. و(نهَر)[59]: كلمةٌ تعددت معانيها وكلها مطلوب. فأهل التُّقىٰ يتنعمون في المأكل والمشرب والملبس والمسكن. وفي الجنَّة أنهارٌ كثيرة جارية، وسعة عيش، ورزق كريم، وضياء ونور.

ومن الملحظ في القرآن كلّه أنَّه حيثما جمع الجنَّات جمع الأنهار إلا في قوله جلَّ وعلا: ﴿ إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِي جَنَّٰتٍ وَنَهَرٍ ﴾ (القمر:54)، وكلمة (نَهَر)[60] هنا لها

(56) التحرير والتنوير، ابن عاشور (1/ 354).

(57) الكشاف، الزمخشري (1/ 107).

(58) ينظر: فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب، الطيبي (2/ 359).

(59) من معاني (النَّهر) التي وردت كذلك في كتب اللغة: يقول ابن فارس: «(نَهَرَ) النُّونُ وَالْهَاءُ وَالرَّاءُ أَصْلٌ صَحِيحٌ يَدُلُّ عَلَىٰ تَفَتُّحِ شَيْءٍ أَوْ فَتْحِهِ. وَأَنْهَرْتُ الدَّمَ: فَتَحْتُهُ وَأَرْسَلْتُهُ. وَسُمِّيَ النَّهْرَ لِأَنَّهُ يَنْهَرُ الْأَرْضَ أَيْ يَشُقُّهَا. وَالْمَنْهَرَةُ: فَضَاءٌ يَكُونُ بَيْنَ بُيُوتِ الْقَوْمِ يُلْقُونَ فِيهَا كُنَاسَتَهُمْ. وَجَمْعُ النَّهْرِ أَنْهَارٌ وَنُهُرٌ. وَاسْتَنْهَرَ النَّهْرُ: أَخَذَ مَجْرَاهُ. وَأَنْهَرَ الْمَاءُ: جَرَىٰ. وَنَهْرٌ نَهِرٌ: كَثِيرُ الْمَاءِ. والنَّهَارُ: انْفِتَاحُ الظُّلْمَةِ عَنِ الضِّيَاءِ مَا بَيْنَ طُلُوعِ الْفَجْرِ إِلَىٰ غُرُوبِ الشَّمْسِ. معجم مقاييس اللغة، ابن فارس (5/ 362).

(60) (ونَهَر): بفتح الهاء والنون، وهي قراءة الجمهور، علىٰ أنَّه اسم الجنس، يريد به الأنهار. وقرأ ابن محيصن والأعمش: (ونُهُر)=

دلالاتٌ مختلفة منها: السَّعة في الرزق والمعيشة، فضلاً عن مجرىٰ الماء. وآية سورة القمر تحتمل كل هذه المعاني وهي كلها مرادة.

وهذا هو الاشتراك اللفظي: وهو ما تتفق صورته ويختلف معناه من دون قرينةٍ تُحيد إلىٰ معنىً واحدٍ. وفي سورة القمر جاءت كلمة (نَهَر) بدون قرينة ﴿ فِي جَنَّٰتٍ وَنَهَرٍ ﴾ وهي وردت في المتقين وهم المؤمنون وزيادة، لذا جاء بالنَّهر، فهم في ماءٍ وسَعةٍ من العيش والرِّزق والمنازل، كما قال المفسرون[61].

وما تقتضيه السَّعادة السَّعة فيه، وهذا من التوسُّع في المعنىٰ ولم يؤتَ بأيِّ قرينةٍ تدلُّ علىٰ معنىً واحد، فلم يذكر تجري أو غير آسن، أو أيِّ قرينة أخرىٰ تحُدِّد معنىً واحدًا للنَّهَر وإنَّما كلّ المعاني مُرادة مطلوبة[62]. ممَّا يرجح أنَّه عند إرادة تضمين كلمة (نَهَر) أكثر من معنىٰ وفائدة جيء بها مفردة، وهو ما لا تؤديه وهي مجموعة، فضلاً عن أنَّ فواصل الآيات تقتضي (النَّهَر)، وليس (الأنهار) لأنَّ آيات السورة جاءت كلها علىٰ هذه الفاصلة.

*** المحور الرَّابع:**

قوله جلَّ وعلا: ﴿ وَلَهُمْ فِيهَآ أَزْوَٰجٌ مُّطَهَّرَةٌ ۖ وَهُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴾ (البقرة:25).

قال أبو حيان: «وَالْأَزْوَاجُ مِنْ جُمُوعِ الْقِلَّةِ، لِأَنَّ زَوْجًا جُمِعَ عَلَىٰ زَوْجَةٍ نَحْوَ: عَوْدٌ وَعَوْدَةٌ، وَهُوَ مِنْ جُمُوعِ الْكَثْرَةِ، لَكِنَّهُ لَيْسَ فِي الْكَثِيرِ مِنَ الْكَلَامِ مُسْتَعْمَلًا، فَلِذَلِكَ اسْتَغْنَىٰ عَنْهُ بِجَمْعِ الْقِلَّةِ تَوَسُّعًا وَتَجَوُّزًا»[63].

وبمثله قال الألوسي[64]، ويؤيد قولهما ما ورد من الآثار في كثرة الحور العين في الجنَّة، لكنِّي لم أجد في حدود اطلاعي قولًا خاليًا من عِلَّةٍ يفيد أنَّ عدد الحور العين يزيد فوق العشرة؛ لتكون لفظة الأزواج في الآية تفيد جمع الكثرة، وبالتالي فهي هنا علىٰ حالها تفيد جمع القِلَّة، كما ذهب إليه أبو حيان، والله أعلم.

وأمَّا عن دلالة اللفظة فيرىٰ الكسائي أنَّ أكثر كلام العرب بالهاء – زوجة– ومن ذلك قول الفرزدق[65]:

فإنَّ الذي يسعىٰ لِيُفْسِدَ زَوْجَتي...

كَساعٍ إلىٰ أُسْدِ الشَّرىٰ يستبلُّها

=بضمِّ النُّون والهاء، علىٰ أنَّه جمع نهار، إذ لا ليل في الجنَّة، وهذا سائغ في اللفظ بعيد المعنىٰ، ويحتمل أن يكون جمع نهر. وقرأ الأعرج ومجاهد: (نَهْر) ساكنة الهاء علىٰ الإفراد. ينظر: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية (5/ 222)؛ إتحاف فضلاء البشر، البناء الدمياطي (ص252).

(61) ينظر: الكشف والبيان عن تفسير القرآن، الثعلبي (9/ 173)؛ مفاتيح الغيب، الرازي (29/ 361)؛ البحر المحيط (10/ 49).

(62) ينظر: لمسات بيانية، السامرائي (ص170).

(63) البحر المحيط، لأبي حيان (1/ 189).

(64) ينظر: روح المعاني، الألوسي (١/ ٢٠٦).

(65) كنز الكتاب ومنتخب الأدب، البونسي (1/ 405).

ومنه قول الآخر:

فبَكىٰ بَنَاتي شجوهنَّ وزَوْجتِي...

والطَّامِعون عليَّ ثُمَّ تَصَدَّعوا

وأجاز الوجهين الزجاجُ فقال: «ويجوز في ﴿أَزْوَاجٌ﴾ أن يكون واحدتُهنَّ زوجًا وزوجةً، قال الله تبارك وتعالىٰ: ﴿ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ﴾ (البقرة:35)»[66]. وبه قال الواحدي[67].

بينما ذهب القرطبي إلىٰ جمعها بزوج: «وَالْمَرْأَةُ: زَوْجُ الرَّجُلِ، وَالرَّجُلُ زَوْجُ الْمَرْأَةِ. قالَ الْأَصْمَعِيُّ: وَلَا تَكَادُ الْعَرَبُ تَقُولُ زَوْجَةً»[68].

وقال ابن القيم: «والأزواج: جمع زوج. والمرأة زوج للرجل، وهو زوجها. هذا هو الأفصح، وهو لغة قريش. وبها نزل القرآن كقوله: ﴿ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ﴾. ومن العرب من يقول: زوجة، وهو نادر، لا يكادون يقولونه»[69].

وكذا أشار القنّوجي فقال: «وزوجة بالتاء قليل وأنَّها لغة تميم قاله الفرَّاء، والزوج أيضًا الصِّنف والتثنية: زوجان»[70].

ومنهم من لا يرتضي الهاء البتة، كأبي إسحاق البونسي إذ يقول[71]: ولا يصِحُّ أنْ يكون جمع زوجة. مستشهدًا بما أنشد به المبرد: وأراكُمْ لَدىٰ المُحَامَاة عندي... مثل صَوْنِ الرجال للأزْواجِ.

فإن قال قائلٌ: لِمَ لفْظُ التذكير أفصحُ وأكثر في الاستعمال، والمعنىٰ مؤنث؟

قيل له لمَّا كانت الإضافة تلتزمُ الاسم في أكثر الكلام، كانت مبنية له، وكانت بطرح الهاء أفصح؛ إذ كانت أخفّ مع الاستغناء بدلالة الإضافة عن دلالة هاء التأنيث.

وبهذا نرىٰ أن تعدد هذه الآراء توسّع في المعنىٰ وكشف لما يحفل به هذا العدول من إيحاء.

*** المحور الخامس:**

قوله جلَّ وعلا: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا بَلَدًا ءَامِنًا وَٱرْزُقْ أَهْلَهُۥ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾ (البقرة:126).

قال أبو حيان: «وَهَذَا إِشَارَةٌ إِلَىٰ الْوَادِي الَّذِي دَعَا لِأَهْلِهِ حِينَ أَسْكَنَهُمْ فِيهِ، وَهُوَ قَوْلُهُ: بِوادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ، أَوْ إِلَىٰ الْمَكَانِ الَّذِي صَارَ بَلَدًا، وَلِذَلِكَ نكَّرَهُ فَقَالَ: ﴿بَلَدًا ءَامِنًا﴾. وَحِينَ صَارَ بَلَدًا قَالَ: ﴿رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا ٱلْبَلَدَ ءَامِنًا وَٱجْنُبْنِى﴾ (إبراهيم:35)... وَوَصْفُ بلد بآمن، إِمَّا عَلَىٰ مَعْنَىٰ النَّسَبِ، أَيْ ذَا أَمْنٍ،

(66) معاني القرآن وإعرابه، للزجاج (1/ 102).

(67) الوسيط في تفسير القرآن المجيد، للواحدي (1/ 105).

(68) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي (1/ 240).

(69) حادي الأرواح إلىٰ بلاد الأفراح، للإمام ابن القيم (ص217).

(70) فتح البيان في مقاصد القرآن، القنوجي (1/ 111).

(71) كنز الكتاب ومنتخب الأدب، البونسي (1/ 404-405).

كَقَوْلِهِمْ: عِيشَةٍ راضِيَةٍ، أَيْ ذَاتِ رِضًا، أَوْ عَلَىٰ الِاتِّسَاعِ لَمَّا كَانَ يَقَعُ فِيهِ الْأَمْنُ جَعَلَهُ آمِنًا كَقَوْلِهِمْ: نَهَارُكَ صَائِمٌ وَلَيْلُكَ قَائِمٌ»[72].

قال الزمخشري: «قد سأل في الأوَّل أَن يجعله من جملة البلاد التي يأمن أهلها ولا يخافون، وفي الثاني أن يخرجه من صفة كان عليها من الخوف إلىٰ ضدها من الأمن، كأنه قال: هو بلد مخوف، فاجعله آمنـًا»[73]. وقال جلَّ وعلا في موضعٍ آخر: «﴿ وَهَـٰذَا ٱلْبَلَدِ ٱلْأَمِينِ ﴾[74] (التين:3)، فأتىٰ بمكة معرَّفًا ومنكرًا، فقيل: إنَّه في حال التنكير لم يكن بلدًا بل كان بريَّة، فقال: اجعل في هذا المكان القفر بلدًا من بلدان النَّاس يسكنونه لعمارة حرمك وزيارة نبيِّك. وفي حال التعريف كان قد صار بلدًا وسكنىٰ، فأتىٰ به معرَّفًا... وسمِّيَ البلد بلدًا لتأثره بسكانه واجتماع قطانه وإقامتهم فيه. والبلد هو المكان المحدود، وغالبًا يكون مسورًا وقد لا يكون»[75]. وقدَّم نبيِّنا إبراهيم عليه السلام طلبه الأمن علىٰ سائر المطالب المذكورة بعده؛ لأنَّه إذا انتفىٰ الأمن لم يفرغ الإنسان لشيءٍ آخر من أمور الدنيا والدين[76].

إذن للنَّكـرة في التعبيـر القـرآني دلالات متعـددة ومعان متنوعة – وغالبًا- هـذه الـدلالات لا نـصل إليهـا من اللفظة نفسها، بـل إنَّ للسياق القرآني أثرًا في تلمّس تلـك الدلالـة. والنَّكـرة أكثـر قـدرة علـىٰ اسـتيعاب الدلالات المختلفة، بـل تتنـوع دلالات النَّكرة بحسب تفاوتها في مراتب الإبهام.

لذا صارت النَّكرة هي الأصل والمعرفة هي الفرع؛ لأنَّ التعريـف طـارئ علـىٰ التنكيـر[77]. بـل أصـالة النَّكـرة بالنِّسبة إلىٰ المعرفة كأصالة العام بالنِّسبة إلىٰ الخاص[78].

(72) البحر المحيط، أبو حيان (1/ 612-613).

(73) الكشاف، الزمخشري (2/ 557).

(74) (الأمين) أي: الآمن من أمنَ الرجلُ أمانةً فهُو أمينٌ، وهو مكةَ شرَّفها الله تعالىٰ وأمانتُها أنَّها تحفظُ من دخلَها كما يحفظُ الأمينُ ما يؤتمنُ عليه. ويجوز أن يكون فعيلاً بمعنىٰ مفعولٍ من أمنَهُ؛ لأنَّه مأمونُ الغَوَائلِ كما وصفَ بالآمنِ في قولِه تعالَىٰ: ﴿ حَرَمًا ءَامِنًا ﴾ بمعنىٰ ذي أمنٍ. إرشاد العقل السليم إلىٰ مزايا الكتاب الكريم، لأبي السعود (9/ 175).

وقد يُقال: لِمَ اختُير لفظ: (الأمين) علىٰ (الآمن) الذي تردد في مواطن أخرىٰ من القرآن الكريم؟ قال جلَّ وعلا: ﴿ أَوَلَمْ نُمَكِّن لَّهُمْ حَرَمًا ءَامِنًا ﴾ (القصص:57)، وقال: ﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا۟ أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا ءَامِنًا ﴾ (العنكبوت:67).

والجـواب: أنَّـه باختيـاره لفـظ (الأمـين) جمـع معنيـي الأمـن والأمانة، وجمع معنىٰ اسم الفاعل واسم المفعول، وجمع الحقيقة والمجاز، فهو أمين وآمن ومأمون، وهذه المعاني كلها مُرادة مطلوبة. لمسات بيانية، السامرائي (ص425).

(75) عمـدة الحفـاظ في تفـسير أشـرف الألفـاظ، للـسمين الحلبـي (1/ 226).

(76) ينظر: فتح البيان في مقاصد القرآن، للقنّوجي (7/ 121).

(77) ينظـر: الأصـول في النَّحـو، ابـن الـسّراج (1/ 148)؛ أسـرار العربية، ابن الأنباري (ص241).

(78) ينظر: الأشباه والنَّظائر، السيوطي (ص535).

*** المحور السادس:**

قوله جلَّ وعلا: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ﴾ (البقرة:164).

قال أبو حيان: «وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ: أَوَّلُ مَنْ عَمِلَ الْفُلْكَ نُوحٌ، عَلَىٰ نَبِيِّنَا وَعَلَيْهِ أَفْضَلُ الصَّلَاةِ وَالسَّلَامِ... وَالْأَلِفُ وَاللَّامُ فِيهِ لِلْجِنْسِ، وَأَسْنَدَ الْجَرَيَانَ لِلْفُلْكِ[79] عَلَىٰ سَبِيلِ التَّوَسُّعِ، وَكَانَ لَهَا مِنْ ذَاتِهَا صِفَةٌ مُقْتَضِيَةٌ لِلْجَرْيِ. بِما يَنْفَعُ النَّاسَ... وَاقْتَصَرَ عَلَىٰ ذِكْرِ النَّفْعِ، وَإِنْ كَانَتْ تَجْرِي بِمَا يَضُرُّ، لِأَنَّهُ ذَكَرَهَا فِي مَعْرِضِ الِامْتِنَانِ»[80].

وتطرَّق الثعلبي إلىٰ جمع كلمة الفلك فقال: «وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ يعني السفن واحدة وجمعه سواء قال الله تعالىٰ: ﴿وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ ﴿١٣٩﴾ إِذْ أَبَقَ إِلَى ٱلْفُلْكِ ٱلْمَشْحُونِ﴾ (الصافات: 139-140). وقال في الجمع: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِى ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ﴾ (يونس:22). يُذكَّر ويُؤنَّث قال تعالىٰ: ﴿ٱلْفُلْكِ ٱلْمَشْحُونِ﴾. وقال في التأنيث: ﴿وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ﴾. فالتذكير علىٰ لفظ الواحد، والتأنيث علىٰ معنىٰ الجمع»[81].

«وقيل واحده: فَلَك بالتحريك مثل أُسْد وأَسَد، والآية في الفلك تسخيرها وجريانها علىٰ وجه الماء وهي موقرة بالأثقال والرِّجال، فلا ترسب، وجريانها بالرِّيح مقبلة ومدبرة وتسخير البحر لحمل الفلك مع قوة سلطان الماء وهيجان البحر فلا ينجي منه إلا الله تعالىٰ»[82].

«وَفِي امْتِنَانِ اللهِ تَعَالَىٰ بِجَرَيَانِ الْفُلْكِ فِي الْبَحْرِ دَلِيلٌ عَلَىٰ جَوَازِ رُكُوبِ الْبَحْرِ مِنْ غَيْرِ ضَرُورَةٍ مِثْلِ رُكُوبِهِ لِلْغَزْوِ وَالْحَجِّ وَالتِّجَارَةِ»[83].

﴿بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ﴾: «يعني ركوبها والحمل عليها في التجارات والمكاسب وأنواع المطلب»[84].

والآية في ذلك أنَّ الله لو لم يقوِّ قلب من يركب هذه السُّفن لما تمَّ الغرض في منافعهم، وأيضًا فإنَّ الله خصَّ كل قُطر من أقطار العالم بشيءٍ مُعيَّن، وأحوج

---

(79) «الفلك، فإنه يكون واحدًا، ويكون جمعًا، فأمَّا كونه واحدًا؛ فنحو قوله: ﴿فِى ٱلْفُلْكِ ٱلْمَشْحُونِ﴾ فأراد به الواحد؛ ولو أراد به الجمع؛ لقال: المشحونة، وأمَّا كونه جمعًا؛ فنحو قوله تعالىٰ: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِى ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم﴾. وقال تعالىٰ: ﴿وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ﴾ فأراد به الجمع؛ لقوله: وجرين، والتي تجري؛ غير أنَّ الضمَّة فيه إذا كان واحدًا، غير الضمَّة فيه إذا كان جمعًا، وإن كان اللفظ واحدًا؛ لأنَّ الضمَّة فيه إذا كان واحدًا كالضمَّة في: قُفل، وقُلب، وإذا كان جمعًا؛ كانت الضمَّة فيه كالضمَّة في: كُتُب، وأُزُر». أسرار العربية، ابن الأنباري (ص70).

(80) البحر المحيط، أبو حيان (2/ 78-79).

(81) الكشف والبيان عن تفسير القرآن، الثعلبي (2/ 32).

(82) فتح البيان في مقاصد القرآن، القنّوجي (1/ 329).

(83) التحرير والتنوير، ابن عاشور (2/ 81).

(84) الكشف والبيان عن تفسير القرآن، الثعلبي (2/ 32).

الكلَّ إلىٰ الكلِّ، فصار ذلك سببًا يدعوهم إلىٰ اقتحام الأخطار في الأسفار من ركوب السُّفن وخوف البحر وغير ذلك فالحامل ينتفع لأنَّه يربح، والمحمول إليه ينتفع بما حملَ إليه[85].

*** المحور السابع:**

قوله جلَّ وعلا: ﴿ أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ ۚ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ ۗ ﴾ (البقرة:187).

قال أبو حيان: «وَأُضِيفَتِ: اللَّيْلَةُ، إِلَىٰ الصِّيَامِ عَلَىٰ سَبِيلِ الِاتِّسَاعِ، لِأَنَّ الْإِضَافَةَ تَكُونُ لِأَدْنَىٰ مُلَابَسَةٍ، وَلَمَّا كَانَ الصِّيَامُ يُنْوَىٰ فِي اللَّيْلَةِ وَلَا يَتَحَقَّقُ إِلَّا بِصَوْمِ جُزْءٍ مِنْهَا صَحَّتِ الْإِضَافَةُ»[86].

قوله تعالىٰ: ﴿لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ﴾ «أي ليلة اليوم، الذي يصبح في غداته صائمًا»[87].

فـ(لَيْلَةَ الصيام): منصوبٌ علىٰ الظرفِ، وفي النَّاصبِ له ثلاثةُ أقوالٍ[88]:

أحدُها: - وهو المشهورُ عند المعْربين - أنَّه (أُحِلَّ)، وليس بشيءٍ، لأنَّ الإحلال ثابتٌ قبلَ ذلك الوقتِ.

الثاني: أنَّه مقدَّرٌ مدلولٌ عليه بلفظ (الرَّفث)، تقديرُه: أُحِلَّ لكم أن تَرْفُثوا ليلةَ الصيامِ. ولم يَجُزْ أن يَنْتَصِب بالرَّفَثِ لأنَّه مصدرٌ مقدَّرٌ بموصولٍ، ومعمولُ الصِّلة لا يتقدَّمُ علىٰ الموصولِ فلذلك احْتُجْنا إلىٰ إضمار عاملٍ مِنْ لفظ المذكورِ.

الثالث: أنَّه متعلِّق بالرَّفثِ، وذلك علىٰ رَأْي مَنْ يرىٰ الاتّساعَ في الظروف والمجرورات.

وأضيفت الليلة اتساعًا لأنَّ شرطَ صحتِه وهو النِّيةُ موجودةٌ فيها، والإضافة تحصُل بأدنىٰ ملابسةٍ، وإلاَّ فمِنْ حَقِّ الظرف المضاف إلىٰ حَدَثٍ أن يُوجَدَ ذلك الحدثُ في جزء من ذلك الظرف، والصَّومُ في الليلِ غيرُ معتبرٍ، ولكنَّ المسَوِّغَ لذلك ما ذُكرَ لك.

«قَالَ الْوَاحِدِيُّ: لَيْلَةَ الصِّيَامِ أَرَادَ لَيَالِيَ الصِّيَامِ فَوَقَعَ الْوَاحِدُ مَوْقِعَ الْجَمَاعَةِ، وَمِنْهُ قَوْلُ الْعَبَّاسِ بْنِ مِرْدَاسٍ:

فَقُلْنَا أَسْلِمُوا إِنَّا أَخُوكُمْ...

فَقَدْ بَرِئَتْ مِنَ الْإِحَنِ الصُّدُورُ

وَأَقُولُ فِيهِ وَجْهٌ آخَرُ وَهُوَ: أَنَّهُ لَيْسَ الْمُرَادُ مِنْ لَيْلَةَ الصِّيامِ لَيْلَةً وَاحِدَةً، بَلِ الْمُرَادُ الْإِشَارَةُ إِلَىٰ اللَّيْلَةِ الْمُضَافَةِ إِلَىٰ هَذِهِ الْحَقِيقَةِ»[89].

فـ(لَيْلَةَ): «نصب علىٰ الظرف، وهي اسم جنس فلذلك أفردت»[90].

(85) فتح البيان في مقاصد القرآن، القنّوجي (1/ 329).

(86) البحر المحيط، ابو حيان (2/ 211).

(87) غرائب التفسير وعجائب التأويل، الكرماني (1/ 200).

(88) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، للسمين الحلبي (2/ 292).

(89) مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، الرازي (5/ 269).

(90) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، لابن عطية=

ولفظة (أُحِلَّ): فيه دلالة علىٰ أنَّ هذا الذي أحلَّه اللهُ كان حراماً عليهم، وهكذا كان كما يفيده السَّبب لنزول الآية، فقد روَىٰ البخاريُّ[91] عن البراءِ ﷺ، قال: «كَانَ أَصْحَابُ مُحَمَّدٍ ﷺ إِذَا كَانَ الرَّجُلُ صَائِمًا، فَحَضَرَ الإِفْطَارُ، فَنَامَ قَبْلَ أَنْ يُفْطِرَ لَمْ يَأْكُلْ لَيْلَتَهُ وَلاَ يَوْمَهُ حَتَّىٰ يُمْسِيَ، وَإِنَّ قَيْسَ بْنَ صِرْمَةَ الأَنْصَارِيَّ كَانَ صَائِمًا، فَلَمَّا حَضَرَ الإِفْطَارُ أَتَىٰ امْرَأَتَهُ، فَقَالَ لَهَا: أَعِنْدَكِ طَعَامٌ؟ قَالَتْ: لاَ وَلَكِنْ أَنْطَلِقُ فَأَطْلُبُ لَكَ، وَكَانَ يَوْمَهُ يَعْمَلُ، فَغَلَبَتْهُ عَيْنَاهُ، فَجَاءَتْهُ امْرَأَتُهُ، فَلَمَّا رَأَتْهُ قَالَتْ: خَيْبَةً لَكَ، فَلَمَّا انْتَصَفَ النَّهَارُ غُشِيَ عَلَيْهِ، فَذُكِرَ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ ﷺ فَنَزَلَتْ هَذِهِ الآيَةُ: ﴿ أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ ﴾ (البقرة: 187)، فَفَرِحُوا بِهَا فَرَحًا شَدِيدًا، وَنَزَلَتْ: ﴿ وَكُلُواْ وَٱشْرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلْخَيْطُ ٱلْأَبْيَضُ مِنَ ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ ﴾ (البقرة: 187)».

*** المحور الثامن:**

قوله جلَّ وعلا: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ ۗ ﴾ (البقرة:189).

قال أبو حيان عن قوله جلَّ وعلا: «﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ۖ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ ۗ ﴾ نَزَلَتْ عَلَىٰ سُؤَالِ قَوْمٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ النَّبِيَّ ﷺ عَنِ الْهِلَالِ[92]... وَرُوِيَ أَنَّ مَنْ سَأَلَ هُوَ مُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ، وَثَعْلَبَةُ بْنُ غَنْمٍ الْأَنْصَارِيُّ، قَالَا: يَا رَسُولَ اللهِ. مَا بَالُ الْهِلَالِ يَبْدُو دَقِيقًا مِثْلَ الْخَيْطِ ثم يزيد حتىٰ يمتلئ، ثُمَّ لَا يَزَالُ يَنْقُصُ حَتَّىٰ يَعُودَ كَمَا بَدَأَ لَا يَكُونُ عَلَىٰ حَالَةٍ وَاحِدَةٍ؟ فَنَزَلَتْ[93]... والضَّمِيرُ فِي ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ ﴾ ضَمِيرُ جَمْعٍ عَلَىٰ أَنَّ السَّائِلِينَ جَمَاعَةٌ، وَإِنْ كَانَ مَنْ سَأَلَ اثْنَيْنِ، كَمَا رُوِيَ، فَيُحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ مِنْ نِسْبَةِ الشَّيْءِ إِلَىٰ جَمْعٍ وَإِنْ كَانَ مَا

=(1/ 256).

(91) صحيح البخاري، كتاب(الصّوم)، باب قول الله جلَّ ذكره: ﴿ أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ ۚ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ ۗ ﴾... (البقرة:187)، رقم الحديث (1915)، (3/ 28).

(92) وإنما جُمِعَ الهلالُ وإنْ كان مفرداً اعتباراً باختلافِ أزْمَانِهِ، قالوا من حيث كونُهُ هلالاً في شهرٍ غيرُ كونِهِ هلالاً في آخرَ. والهلالُ هذا الكوكبُ المعروفُ. واختَلَفَ اللغويون: إلىٰ متىٰ يسمىٰ هِلالاً؟ فقال الجمهورُ: يُقال له: هلالٌ لِلَيْلَتَيْنِ، وقيل: لثلاثٍ، ثم يكونُ قمراً... وسُمِّي هذا الكوكبُ هلالاً لارتفاعِ الأصواتِ عند رؤيتِه، وقيل: لأنه من البيان والظهورِ، أي: لظهورِهِ وقتَ رؤيَتِهِ بعد خَفَائِهِ، ولذلك يُقال: تَهَلَّلَ وَجْهُهُ: ظَهَرَ فيه بِشْرٌ وسرورٌ وإنْ لم يَكُنْ رفَعَ صوتَه، ومنه قول تأبَّط شرّاً. الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، السمين الحلبي (2/ 303).

(93) قال عنه الزيلعي: «قلتُ غَرِيب وَنَقله الواحدي فِي أَسبَاب النُّزُول عَن الْكَلْبِيّ أَنه قَالَ: نزلت ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ ۖ ﴾ فِي مُعَاذ بن جبل وثعلبة بن غنم الْأَنْصَارِيّ قَالَا... فَذكره». تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في تفسير الكشاف للزمخشري (1/ 118). وينظر: الواحدي، أسباب نزول القرآن (ص53). وقال عنه محققه الحميدان: «سنده صحيح». واستشهدَ له بما أخرجه ابن جرير الطبري من طريقين آخرَيْنِ تقويةً للرواية.

صَدَرَ إِلَّا مِنْ وَاحِدٍ مِنْهُمْ أَوِ اثْنَيْنِ، وَهَذَا كَثِيرٌ فِي كَلَامِهِمْ، قِيلَ: أَوْ لِكَوْنِ الِاثْنَيْنِ جَمْعًا عَلَىٰ سَبِيلِ الِاتِّسَاعِ والمجاز»[94].

وبهذا قال السَّمين الحلبي: «والضميرُ في ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ ﴾ ضميرُ جماعةٍ، وفي القصةِ أنَّ السائل اثنان، فَيَحْتَمِلُ ذلك وجهين، أحدُهما: أنَّ ذلك لكونِ الاثنين جمعـًا.

والثاني: من نسبةِ الشيء إلىٰ جمْعٍ وإنْ لم يَصْدُرْ إلاَّ من واحدٍ منهم أو اثنين، وهو كثيرٌ في كلامِهِم»[95].

وقد ذكر الثعلبي توجيه ذلك بقوله: «وقال بعض أصحابنا: الاثنان فما فوقهما جماعة لأن الجمع ضم شيء إلىٰ شيء، قلنا: جاز ان يسمي الاثنان بانفرادهما جماعة وجاز ان يسمي الاثنان وبعض الثالث جماعة، وقد سمَّىٰ الله الاثنين جمعًا في قوله: ﴿ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا ﴾ (التحريم:4) ولم يقل قلبكما»[96].

*** المحور التاسع:**

قوله جلَّ وعلا: ﴿ فَإِذَآ أَمِنتُمْ فَمَن تَمَتَّعَ بِٱلْعُمْرَةِ إِلَى ٱلْحَجِّ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ ۚ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِى ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ ﴾ (البقرة:196).

قال أبو حيان: «فَصِيامُ ثَلاثَةِ أَيَّامٍ: ارْتَفَعَ صِيَامُ عَلَىٰ الِابْتِدَاءِ، أَيْ: فَعَلَيْهِ، أَوْ عَلَىٰ الْخَبَرِ، أَيِ: فواجب. وقرئ: فَصِيَامَ، بِالنَّصْبِ أَيْ: فَلْيَصُمْ صِيَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ، وَالْمَصْدَرُ مُضَافٌ لِلثَّلَاثَةِ بَعْدَ الِاتِّسَاعِ[97]؛ لِأَنَّهُ لَوْ بَقِيَ عَلَىٰ الظَّرْفِيَّةِ لَمْ تَجُزِ الْإِضَافَةُ»[98].

يقول ابن مالك: «ويُضاف المصدر إلىٰ الظرف كثيرًا نحو: ﴿ لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ ﴾ (البقرة:226)، و﴿ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ ﴾ (البقرة:196)... ويجوز أن يجاء معه بعد الإضافة بالفاعل والمفعول معطيَيْن الرفعَ والنصب نحو عرفت انتظار يوم الجمعة زيد عمرًا. ذكر ذلك سيبويه[99] غير مستشهد بشيء»[100]. ثمَّ يوضح أبو حيان قول ابن مالك في شرحه: «وذلك علىٰ حسب التوسُّع في أن أُجري المصدر في التوسُّع مجرَىٰ الفعل، لا أنَّ ذلك علىٰ تقدير الإضافة بـ(في) كما ذهب إليه المصنف في باب الإضافة»[101].

ويقول الزجاج وهو ينقل قراءةً غريبة: «ويجوز فصيامٌ ثلاثةَ أَيامٍ كما قال ﷻ: ﴿ أَوْ إِطْعَٰمٌ فِى يَوْمٍ ذِى

(94) البحر المحيط، أبو حيان (2/ 234).

(95) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، السمين الحلبي (2/ 302).

(96) الكشف والبيان عن تفسير القرآن، الثعلبي (2/ 104).

(97) أي بعد التقدير: فَلْيَصُمْ صِيَامَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ.

(98) البحر المحيط في التفسير، أبو حيان (2/ 265).

(99) ينظر: الكتاب (1/ 177، 193).

(100) شرح تسهيل الفوائد، ابن مالك (3/ 119).

(101) التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، أبو حيان (11/ 91).

مَسْغَبَةٍ﴾ (البلد:14)»[102].

هـذا إن صـحَّت القـراءة، أو وردت في أمَّـات المـصادر التخصّـصية الأصـيلة! وبعـد التحـري والتتبـع الدَّقيق فإنِّي لم أقف عليها.

وأوضح الزمخشري أيضًا فقال: «وكأنَّه قيل: فصيام ثلاثة أيام، كقوله: ﴿أَوْ إِطْعَٰمٌ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ ۝١٤ يَتِيمًا﴾ فإن قلت فما فائدة الفذلكة[103]؟

قلتُ: الـواو قـد تجـيء للإباحـة في نحـو قولـك: جالس الحسن وابـن سيرين. أَلا تـرىٰ أنَّـه لـو جالـسهما جميعًا أو واحدًا منهما كان ممتثلًا ففذلكت نفيًا لتـوهم الإباحة.

وأيضًا ففائدة الفذلكة في كل حساب أن يعلم العدد جملة كما علـم تفـصيلًا ليحـاط بـه، ومـن جهتين، فيتأكـد العلم. وفي أمثال العـرب: علمـان خيـر مـن علـم، وكـذلك كامِلَـةٌ تأكيـد آخـر[104]، وفيـه زيـادة توصـية بـصيامها وأن لا يتهاون بها ولا ينقص من عددها، كما تقول للرجل إذا كان لـك اهتمـام بـأمر تـأمره بـه وكـان منـك بمنـزل: الله الله لا تقصر. وقيل: كاملة في وقوعها بدلًا من الهدىٰ»[105].

وفي المناسبة فإنَّ العدد والمعدود في: ﴿ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ﴾، جاء مطردًا في هذا الباب، وهو أحد أمثلة جمع القِلَّة الوارد في القرآن الكريم، ومجموعها أربعة[106]: أفعَال، كما قال تعالىٰ: ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ﴾، وأفْعَل: كما ورد فِي قوله: ﴿سَبْعَةُ أَبْحُرٍ﴾، وأفْعلة: كقولك: تِسْعَة أحمرة، وفِعْلة، كقولك: عشرَة غِلْمة.

*** المحور العاشر:**

قوله تعالىٰ: ﴿ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ﴾ (البقرة:197).

قال أبو حيان: «وَالْحَجُّ أَشْهُرٌ، مُبْتَدَأٌ وَخَبَرٌ وَلَا بُدَّ مِنْ حَذْفٍ، إِذِ الْأَشْهُرُ لَيْسَتِ الْحَجَّ، وَذَلِكَ الْحَذْفُ إِمَّا فِي الْمُبْتَدَأِ، فَالتَّقْدِيرُ: أَشْهُرُ الْحَجِّ، أَوْ وَقْتُ الْحَجِّ، أَوْ: فِي الْخَبَرِ، أَيِ: الْحَجُّ حَجُّ أَشْهُرٍ، أَوْ يَكُونُ: الْأَصْلُ فِي أَشْهُرٍ، فَاتَّسَعَ فِيهِ، وَأُخْبِرَ بِالظَّرْفِ عَنِ الْحَجِّ لَمَّا كَانَ يَقَعُ

---

(102) معاني القرآن وإعرابه، الزجاج (2/ 202).

(103) الفذلكة: «قيل الفذلكة في الحساب: الإجمال بعد التفصيل، وذلك بأن يذكر تفاصيله ثمَّ يجمل ويكتب في مؤخره: فذلك كذا وكذا». فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب، الطيبي (3/ 285).

(104) يقول ابن فارس: «وإنَّما قال هَذَا لنفي الاحتمال أن يكون أحدهما واجبًا إمَّا ثلاثة وإمَّا سبعة فأُكِّدَ وأزيل التوهّم بأن جُمِعَ بَيْنَهما. ومن الباب قوله جلّ ثناؤه: ﴿وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾ (الأنعام:38)، إنَّما ذكر الجَناحين لأنَّ العرب قَدْ=

=تُسمّي الإسراعَ طيَرانًا... وكذلك قوله: ﴿يَقُولُونَ بِأَلْسِنَتِهِم﴾ (الفتح:11) فذلك الألسنة لأنَّ الناس يقولون: (قال فِي نفسه كذا) قال الله جلَّ ثناؤه: ﴿وَيَقُولُونَ فِيٓ أَنفُسِهِمْ لَوْلَا يُعَذِّبُنَا ٱللَّهُ بِمَا نَقُولُ﴾ (المجادلة:8)؛ فاعلم أنَّ ذلكَ باللسان دون كلام النَّفس». الصَّاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها (ص210).

(105) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، الزمخشري (1/ 242).

(106) ينظر: درة الغواص في أوهام الخواص، الحريري (ص198).

فِيهِ، وَجُعِلَ إِيَّاهُ عَلَىٰ سَبِيلِ التَّوَسُّعِ وَالْمَجَازِ، وَعَلَىٰ هَذَا التَّقْدِيرِ كَانَ يَجُوزُ النَّصْبُ، وَلَا يَمْتَنِعُ فِي الْعَرَبِيَّةِ»[107].

قال ابن عطية: «وقوله تعالىٰ: ﴿ ٱلْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَٰتٌ ﴾، في الكلام حذف تقديره: أشهر الحج أشهر، أو: وقت الحج أشهر، أو: وقت عمل الحج أشهر، والغرض إنما هو أن يكون الخبر عن الابتداء هو الابتداء نفسه، والحج ليس بالأشهر فاحتيج إلىٰ هذه التقديرات، ومن قدر الكلام: الحج في أشهر، فيلزمه مع سقوط حرف الجر نصب الأشهر، ولم يقرأ بنصبها أحد»[108].

وعلَّل أبو حيان قولَ ابن عطية هذا بقوله: «لِأَنَّا قَدْ ذَكَرْنَا أَنَّهُ يُرْفَعُ عَلَىٰ الِاتِّسَاعِ، وَهَذَا لَا خِلَافَ فِيهِ عِنْدَ الْبَصْرِيِّينَ، أَعْنِي أَنَّهُ إِذَا كَانَ ظَرْفُ الزَّمَانِ نَكِرَةً خَبَرًا عَنِ الْمَصَادِرِ، فَإِنَّهُ يَجُوزُ عِنْدَهُمُ الرَّفْعُ وَالنَّصْبُ، وَسَوَاءٌ كَانَ الْحَدَثُ مُسْتَغْرِقًا لِلزَّمَانِ أَوْ غَيْرَ مُسْتَغْرِقٍ، وَأَمَّا الْكُوفِيُّونَ فَعِنْدَهُمْ فِي ذلك تفصيل[109]»[110].

قال الرازي: «مِنَ الْمَعْلُومِ بِالضَّرُورَةِ أَنَّ الْحَجَّ لَيْسَ نَفْسَ الْأَشْهُرِ فَلَا بد هاهنا مِنْ تَأْوِيلٍ وَفِيهِ وُجُوهٌ أَحَدُهَا: التَّقْدِيرُ: أَشْهُرُ الْحَجِّ أَشْهَرٌ مَعْلُومَاتٌ، فَحَذَفَ الْمُضَافَ وَهُوَ كَقَوْلِهِمْ: الْبَرْدُ شَهْرَانِ، أَيْ وَقْتُ الْبَرْدِ شَهْرَانِ وَالثَّانِي: التقدير الحج حج أَشْهَرٌ مَعْلُومَاتٌ، أَيْ لَا حَجَّ إِلَّا فِي هَذِهِ الْأَشْهُرِ، وَلَا يَجُوزُ فِي غَيْرِهَا كَمَا كَانَ أَهْلُ الْجَاهِلِيَّةِ يَسْتَجِيزُونَهَا فِي غَيْرِهَا مِنَ الْأَشْهُرِ، فَحَذَفَ الْمَصْدَرَ الْمُضَافَ إِلَىٰ الْأَشْهُرِ الثَّالِثُ: يُمْكِنُ تَصْحِيحُ الْآيَةِ مِنْ غَيْرِ إِضْمَارٍ وَهُوَ أَنَّهُ جَعَلَ الْأَشْهُرَ نَفْسَ الْحَجِّ لَمَّا كَانَ الْحَجُّ فِيهَا كَقَوْلِهِمْ: لَيْلٌ قَائِمٌ وَنَهَارٌ صَائِمٌ»[111].

فوقت الحجِّ أَشْهُرٌ كقولك: البرد شهران. والأشهر المعلومات: شوال وذو القعدة وعشر ذي الحجة. فإن قلتَ: ما فائدة توقيت الحج بهذه الأشهر؟

أجاب الزمخشري بقوله: «فائدته أنَّ شيئًا من أفعال الحجِّ لا يصح إلا فيها، والإحرام بالحج لا ينعقد أيضًا عند الشافعي في غيرها. وعند أبىٰ حنيفة ينعقد إلا أنه مكروه. فإن قلتَ: فكيف كان الشهران وبعض الثالث أشهر؟ قلتُ: يشترك فيه ما وراء الواحد. بدليل قوله تعالىٰ: ﴿ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا ﴾ (التحريم:4) فلا سؤال فيه إذن، وإنما كان يكون موضعًا للسؤال لو قيل: ثلاثة أشهر معلومات. وقيل: نزَّل بعض الشهر منزلة

(107) البحر المحيط في التفسير، لأبي حيان (2/ 276).

(108) المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية (1/ 271).

(109) أوضحه السمين الحلبي بقوله: «وأمَّا الكوفيون فقالوا: إنْ كانَ الحدثُ مستوعبًا فالرفعُ فقط نحو: (الصومُ يومٌ) وإن لم يكن مستوعبًا فهشام يلتزم رفعَه أيضًا نحو: (ميعادُك يومُ) والفراءُ يجيز نصبَهُ مثلَ البصريين، وقد نُقِلَ عنه أنه مَنَع نصْبَ (أشهر) يعني في الآية لأنها نكرةٌ، فيكونُ له في المسألة قولان، وهذه المسألةُ بعيدةُ الأطرافِ تضُمُّها كتبُ النحويين». الدر المصون في علوم الكتاب المكنون (2/ 322).

(110) البحر المحيط في التفسير، أبو حيان (2/ 276).

(111) مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، الرازي (5/ 314).

كله، كما يقال: رأيتك سنة كذا، أو علىٰ عهد فلان، ولعلَّ العهد عشرون سنة أو أكثر، وإنما رآه في ساعة منها»[112].

*** المحور الحادي عشر:**

قوله جلَّ وعلا: ﴿ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾ (البقرة:228).

قال أبو حيان: «قرأ الجمهور: قروء، علىٰ وَزْنِ فُعُولٍ، وقرَأَ الزُّهْرِيُّ: قُرُوٍّ - بِالتَّشْدِيدِ مِنْ غَيْرِ هَمْزٍ - وَرُوِيَ ذَلِكَ عَنْ نَافِعٍ، وقرَأَ الحسَنُ: قَرْوٍ - بِفَتْحِ القَافِ وَسُكُونِ الرَّاءِ وَوَاوٍ خَفِيفَةٍ -[113]، وتَوْجِيهُ الجَمْعِ لِلْكَثْرَةِ فِي هَذَا المكَانِ، وَلَمْ يَأْتِ: ثَلَاثَةَ أَقْرَاءٍ[114]، أَنَّهُ مِنْ بَابِ التَّوَسُّعِ فِي وَضْعِ أَحَدِ الجمْعَيْنِ مَكَانَ الْآخَرِ، أَعْنِي: جَمْعَ القِلَّةِ مَكَانَ جَمْعِ الكَثْرَةِ، وَالعَكْسَ»[115].

وأوضح ذلك أكثر الشيخ السمين الحلبي فقال: «القُروءُ: جَمْعُ كثرةٍ، ومِنْ ثلاثةٍ إلىٰ عشرة يُمَيَّز بجموع القلةِ ولا يُعْدَلُ عن القلةِ إلىٰ ذلك إلا عند عدم استعمالِ جمعِ قلةٍ غالبًا، وههنا فلفظُ جمعِ القلةِ موجودٌ وهو (أَقْراء)»[116]. والعرب تتسع في ذلك فتستعمل كل واحدٍ مكان الآخر لاشتراكهما[117].

ولسائل أَن يعْتَرِضَ كيفَ أَضَاف الثَّلَاثَة إِلَىٰ قُرُوء، وهي جمع الكَثْرَة، وَلم يضفها إِلَىٰ الاقراء الَّتي هي جمع الْقلَّة؟ الجواب عنه: أَنَّ المَعْنىٰ - من الآية - أَي ليتربص كل واحِدَة من المطلقات ثَلَاثَة اقراء، فلمَّا أسْند إِلَىٰ جماعتهنَّ ثَلَاثَة، وَالْوَاجِب علىٰ كلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ ثَلَاثَة، أَتَىٰ بِلَفْظَة قُرُوء، لتدلَّ علىٰ الكَثْرَة والمرادة وَالمعْنَىٰ الملموح[118].

والقرء: «حرف من الأضداد يقال للحِيَض: قُرُوءٌ، وللأَطهارِ: قُروء، والعَربُ تقول: أَقْرَأَتِ المرأةُ. في الأمرين جميعًا... وهي في لغة العرب مُستعملة في المعنيين جميعًا، وكذلك في الشرع»[119].

(112) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، الزمخشري (1/ 243).

(113) وَتَوْجِيهُ تَشْدِيدِ الوَاوِ، وَهُوَ أَنَّهُ أَبْدَلَ مِنَ الْهَمْزَةِ وَاوًا وَأُدْغِمَتْ وَاوُ فُعُولٍ فِيهَا، وَهُوَ تَسْهِيلٌ جَائِزٌ مُنْقَاسٌ، وَتَوْجِيهُ قِرَاءَةِ الحَسَنِ أَنَّهُ أَضَافَ العَدَدَ إِلَىٰ اسْمِ الجِنْسِ، إِذِ اسْمُ الجِنْسِ يُطْلَقُ عَلَىٰ الوَاحِدِ وَعَلَىٰ الجَمْعِ عَلَىٰ حَسَبِ مَا تُرِيدُ مِنَ المعْنَىٰ، وَدَلَّ العَدَدُ عَلَىٰ أَنَّهُ لَا يُرَادُ بِهِ الوَاحِدُ. البحر المحيط، أبو حيان (2/ 456)؛ إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، ابن البناء للدمياطي (ص101).

(114) «ولعل القروء كانت أكثر استعمالا في جمع قرء من الأقراء، فأوثر عليه تنزيلا لقليل الاستعمال منزلة المهمل». الكشاف (1/ 272).

(115) البحر المحيط، أبو حيان (2/ 456).

(116) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، السمين الحلبي (2/ 438).

(117) ينظر: الكشاف، الزمخشري (1/ 272).

(118) درة الغواص في أوهام الخواص، الحريري (ص198).

(119) التفسير البسيط، الواحدي (4/ 209). وينظر: معاني القرآن، الأخفش (1/ 187)؛ معاني القرآن وإعرابه، الزجاج (1/ 302)؛ الكشف والبيان عن تفسير القرآن، الثعلبي=

وعليه فما الحكمةُ بالإتيانِ بجمعِ الكثرةِ مع وجودِ جمع القلةِ؟ الجواب علىٰ ذلك من أربعة أوجه:

أحدُها: أنه لَمَّا جَمَع المطلقاتِ جمعَ القُروء، لأنَّ كَلَّ مطلقةً تتربَّصُ ثلاثةَ أقراءٍ فصارَتْ كثيرةً بها الاعتبارِ.

الثاني: أنَّه من باب الاتساعِ ووضعِ أحدِ الجمعين موضعَ الآخر.

والثالث: أنَّ قروءاً جمعُ قَرْءٍ بفتحِ القافِ، فلو جاءَ علىٰ (أَقْراء) لجاءَ علىٰ غير القياسِ؛ لأنَّ أَفْعالاً لا يطَّرِدُ في فَعْل بفتح الفاء. والرابع – وهو مذهب المبرد –: أنَّ التقديرَ (ثلاثةً من قروء)، فَحَذَفَ (مِنْ)[120].

*** المحور الثاني عشر:**

قوله سبحانه: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَٰتٍ وَءَاتَيْنَا عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَيَّدْنَٰهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ﴾ (البقرة:253).

قال أبو حيان: «وَخَصَّ مَنْ كَلَّمَهُ اللهُ وَعِيسَىٰ مِنْ بَيْنِ الْأَنْبِيَاءِ لِمَا أُوتِيَا مِنَ الْآيَاتِ الْعَظِيمَةِ، وَالْمُعْجِزَاتِ الْبَاهِرَةِ، وَلِأَنَّ آيَتَيْهِمَا مَوْجُودَتَانِ، فَتَخْصِيصُهُمَا بِالذِّكْرِ طَعْنٌ عَلَىٰ تَابِعَيْهِمَا حَيْثُ لَمْ يَنْقَادُوا لِهَذَيْنِ الرَّسُولَيْنِ الْعَظِيمَيْنِ، وَوَقَعَ مِنْهُمُ الْمُنَازَعَةُ وَالْخِلَافُ... وَفِي الْجُمْلَتَيْنِ: الْمُفَضَّلُ مِنْهُمْ لَا مُعَيَّنٌ بِالِاسْمِ، لَكِنْ يُعَيَّنُ الْأَوَّلُ صِلَةَ الْمَوْصُولِ، لِأَنَّهَا مَعْلُومَةٌ عِنْدَ السَّامِعِ، وَيُعَيَّنُ الثَّانِي مَا أَخْبَرَ بِهِ عَنْهُ، وَهُوَ أَنَّهُ مَرْفُوعٌ عَلَىٰ غَيْرِهِ مِنَ الرُّسُلِ بِدَرَجَاتٍ، وَهَذِهِ الرُّتْبَةُ لَيْسَتْ إِلَّا لِمُحَمَّدٍ ﷺ، وَجَاءَتِ الثَّانِيَةُ فِعْلِيَّةً مُسْنَدَةً لِضَمِيرِ الْمُتَكَلِّمِ عَلَىٰ سَبِيلِ الالتِفَاتِ[121]، إِذْ قَبْلَهُ غَائِبٌ، وَكُلُّ هَذَا يَدُلُّ عَلَىٰ التَّوَسُّعِ فِي أَفَانِينِ الْبَلَاغَةِ وَأَسَالِيبِ الْفَصَاحَةِ»[122].

والظاهر أنَّه أراد مُحمَّداً ﷺ؛ لأنَّه هو المفضل عليهم، حيث أوتي ما لم يؤته أحدٌ من الآيات المتكاثرة. ولو لم يؤتَ إلا القرآن وحده لكفىٰ به فضلًا منفيًا علىٰ سائر ما أوتي الأنبياء. وفي هذا الإبهام من تفخيم فضله وإعلاء قدره ما لا يخفىٰ، لما فيه من الشهادة علىٰ

=(2/ 169-170).

(120) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، السمين الحلبي (2/ 439).

(121) الالتفات: «وهو الانتقال من كلٍّ من التكلم – أو الخطاب أو الغيبة – إلىٰ صاحبه، لمقتضيات ومناسبات تظهر بالتأمُّل في مواقع الالتفات، تفننًا في الحديث، وتلوينًا للخطاب، حتىٰ لا يملّ السَّامع من التزام حالة واحدة، وتنشيطا وحملًا له علىٰ زيادة الإصغاء». جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع، الهاشمي (ص212).

واعلم أنَّ الالتفات من محاسن الكلام، ووجه حسنه – علىٰ ما ذكر الزمخشري – هو أن الكلام إذا نقل من أسلوب إلىٰ أسلوب كان ذلك أحسن نظرية لنشاط السامع، وأكثر إيقاظًا للإصغاء إليه من إجرائه علىٰ أسلوب واحد. أبو المعالي القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة (2/ 91). وينظر: تفسير الكشاف، الزمخشري (1/ 14).

(122) البحر المحيط، أبو حيان (2/ 602).

أنه العَلَم المتعين لهذا الوصف المستغني عن التعيين[123].

وللدلالة علىٰ ذلك أكثر فقد ذكرَ الله جلَّ وعلا ثلاثةً من الأنبياء: «﴿ مِّنْهُم مَّن كَلَّمَ ٱللَّهُ ﴾، وهذا موسىٰ عليه السلام لاشتهارهِ بهذه الخَصْلَةِ العظيمة في القرآن، وذكر عيسىٰ عليه السلام، ووسَّطَ بينهما الإيمَاءَ إِلىٰ مُحَمَّدٍ ﷺ بوصفهِ، بقولهِ: ﴿ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَٰتٍ ﴾. وهنا يتعيَّنُ أن يكون المُراد من البعض: واحدًا من الرُّسل مُعَيَّنًا لا طائفةً، وتكون الدَّرجاتُ مراتبَ من الفضيلة ثابتةً لذلك الواحدِ: لأَنَّهُ لو كان المراد من البعض جَمَاعَةً من الرُّسلِ مُجْمَلًا، ومن الدَّرجاتِ درجَاتٍ بينهُمْ لصَارَ الكلامُ تَكْرَارًا مع قوله: ﴿ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ﴾، ولأنَّه لو أُريدَ بَعضٌ فُضِّلَ علىٰ بعْضٍ لقَالَ: وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ كما قال في الآية الأخرىٰ: ﴿ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ ﴾ (الأنعام: 165).

وعليه فالعدولُ من التَّصْريح بالاسم أو بالوصف المشهور به لقصْدِ دَفْعِ الاحْتِشَامِ عن الْمُبَلِّغِ الذي هو المقصودُ من هذا الوصف وهو مُحَمَّدٌ ﷺ»[124].

*** المحور الثالث عشر:**

قوله جلَّ وعلا: ﴿ مَّثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنۢبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِى كُلِّ سُنۢبُلَةٍ مِّاْئَةُ حَبَّةٍ ۗ وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُ ۗ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ ﴾ (البقرة:261).

قال أبو حيان: «سبع سنابل، وسبع ليال، وسبع سنبلات، وسبع بقرات، سَبْعَ سَماواتٍ، وسَبْعَ سِنِينَ وإِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً ذَرْعُها سَبْعُونَ ذِراعاً. وَفِي الْحَدِيثِ: (إِلَىٰ سَبْعِمِائَةِ ضِعْفٍ)، (إِلَىٰ سَبْعَةِ آلَافٍ)، (إِلَىٰ مَا لَا يُحْصِي عَدَدَهُ إِلَّا اللهُ). وَأَتَىٰ التَّمْيِيزُ هُنَا بِالجمْعِ الَّذي لَا نَظِيرَ لَهُ فِي الآحَادِ، وفي سورة يُوسُفَ بالجمعِ بِالألفِ والتَّاءِ في قوله: ﴿ وَسَبْعَ سُنۢبُلَٰتٍ خُضْرٍ ﴾ (يوسف:43).

قَالَ الزَّمخشري: فَإِنْ قُلْتَ: هَلَّا قِيلَ: سَبْعَ سُنْبُلاتٍ عَلَىٰ حَقِّهِ مِنَ التَّمْيِيزِ لِجَمْعِ القِلَّةِ، كَمَا قَالَ: ﴿ وَسَبْعَ سُنۢبُلَٰتٍ خُضْرٍ ﴾؟

قلتُ: هذا لِمَا قدَّمتُ عند قوله: ﴿ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ﴾ (البقرة:228) من وقوعِ أمثلةِ الجمْعِ مُتَعَاوِرَةٍ مَوَاقِعُهَا. انْتَهَىٰ كَلَامُهُ[125]. فَجُعِلَ هَذَا مِنْ بَابِ الِاتِّسَاعِ، وَوُقُوعِ

(123) ينظر: تفسير الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، الزمخشري (1/ 297)؛ أنوار التنزيل وأسرار التأويل، البيضاوي (1/ 153).

(124) التحرير والتنوير، ابن عاشور (3/ 6).

(125) ونصّه: «فإن قلتَ: لِمَ جاء المميز علىٰ جمع الكثرة دون القلة التي هي الأقراء؟ قلتُ: يتسعون في ذلك فيستعملون كل واحد من الجمعين مكان الآخر لاشتراكهما في الجمعية. ألا ترىٰ إلىٰ قوله: ﴿ بِأَنفُسِهِنَّ ﴾ وما هي إلا نفوس كثيرة، ولعل القروء كانت أكثر استعمالا في جمع قرء من الأقراء، فأوثر عليه تنزيلا=

أَحَدِ الجمْعَيْنِ موقعَ الآخرِ علىٰ سبيلِ المجَازِ، إذ كانَ حَقُّهُ أَن يُمَيَّزَ بِأَقَلِّ الجمْعِ، لأَنَّ السَّبْعَ مِنْ أَقَلِّ الْعَدَدِ، وَهَذَا الَّذِي قَالَهُ الزَّمَخْشَرِيُّ لَيْسَ عَلَىٰ إِطْلَاقِهِ»[126].

ثمَّ فصَّل ﷺ القول في جمع السَّلامة والتكسير توسُّعًا، ذكره السَّمين الحلبي بكلٍّ وضوح فقال: «أنَّه من بابِ الاتساعِ ووقوعِ أحد الجمعين موقعَ الآخر، وهذا الذي قاله - أي الزمخشري- ليس بمخلِّص ولا مُحَصِّلٍ، فلا بُدَّ من ذكرِ قاعدة مفيدةٍ في ذلك: اعلم أنَّ جمعي السَّلامةِ لا يميز بهما عدد إلا في موضعين: أحدهما: ألا يكونَ لذلك المفردِ جمعٌ سواه، نحو: سبع سماوات، وسبع بقرات، وتسع آيات، وخمس صلوات، لأنَّ هذه الأشياءَ لم تُجْمَعْ إلا جمعَ السلامةِ، فأمَّا قولُه:... فوقَ سَبْعِ سَمائيا فشاذٌّ منصوصٌ علىٰ قلتِهِ، فلا التفاتَ إليه.

والثاني: أن يُعْدَلَ إليه لأجلِ مجاورة غيرِهِ كقولِهِ: ﴿ وَسَبْعَ سُنۢبُلَٰتٍ خُضْرٍ ﴾ عَدَل من ﴿ سَنَابِلَ ﴾[127] إلىٰ ﴿ سُنۢبُلَٰتٍ﴾ لأجلِ مجاورتِهِ ﴿ سَبْعَ بَقَرَٰتٍ﴾ (يوسف:43)، ولذلك إذا لم توجَدْ المجاورةُ مُيِّز بجمعِ التكسيرِ دونَ جمع السَّلامةِ، وإنْ كان موجوداً نحو: ﴿ سَبْعَ طَرَآئِقَ﴾ (المؤمنون:17)، و﴿ سَبْعَ لَيَالٍ ﴾ (الحاقة:7) مع جواز: طريقات وليلات»[128].

وتوجيه العدد في الآيتين - البقرة ويوسف - أنَّ العدد واحد وهو سبع، لكن استُعمل معه مرَّة: ﴿ سَنَابِلَ﴾ علىٰ وزن فعائل؛ لأنَّ المقام مقام تكثير ومضاعفة أجور، إذ إنَّ ذلك ينتهي إلىٰ سبعمائة ضِعف. ﴿ وَٱللَّهُ يُضَٰعِفُ لِمَن يَشَآءُ ۗ ﴾. وأخرىٰ: ﴿ سُنۢبُلَٰتٍ﴾ وما يُجمع بالألف والتاء يكون للقِلَّة[129]. فجاء لكلِّ موضع بما يقتضيه السِّياق.

ويرىٰ الغرناطي أنَّ موضع سورة يوسف لا كثرة فيه ولا قِلَّة؛ لأنَّه إخبارٌ برؤيا، لذا قال: «آية يوسف فإنَّما بناؤها علىٰ إخبار الملك عن رؤياه سبع سنبلات فلا طريق هنا للحظ كثرة ولا قِلَّة لأنَّه إخبار برؤيا، فوجهه الإتيان من أبنية الجموع بما يناسب المرئىٰ وهو قليل؛

=لقليل الاستعمال منزلة المهمل، فيكون مثل قولهم: ثلاثة شسوع». الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (1/ 272).

(126) البحر المحيط في التفسير، أبو حيان (2/ 654-655).

(127) جمع سنبلة، ونونها فيها قولان، أحدهما: أنَّها أصلية، لقولِهم: سَنْبَل الزرعُ، أي أخرجَ سنبلَه. والثاني: أنها زائدةٌ، وهذا هو المشهورُ لقولِهم: أسبلَ الزرعُ. ينظر: الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، السمين الحلبي (2/ 581).

(128) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، السمين الحلبي (2/ 580- 581).

(129) قال الإمام ابن القيم ﷺ: «وتأمَّل كيف جمع السنبلة في هذه الآية علىٰ: سنابل وهي من جموع الكثرة إذ المقام مقام تكثير وتضعيف وجمعها: علىٰ سنبلات في قوله تعالىٰ: ﴿ وَسَبْعَ سُنۢبُلَٰتٍ خُضْرٍ وَأُخَرَ يَابِسَٰتٍ ۖ ﴾ فجاء بها علىٰ جمع القلة؛ لأنَّ السَّبعة قليلة ولا مقتضىٰ للتكثير». التفسير القيم (تفسير القرآن الكريم) (ص157).

لأنَّ ما دون العشرة قليل، فلحظ في آية البقرة ما بعده ممَّا يتضاعف إليه هذا العدد وليس في آية يوسف ما يلحظ، فافترق القصدان وجاء كل علىٰ ما يجب ويناسب، والله أعلم»[130].

* * *

المطلب الثاني

توسعات أبي حيان في تفسيره لسورة آل عمران

ويشمل ما يلي:

*** المحور الأول:**

قوله جلَّ وعلا: ﴿أَفَغَيْرَ دِينِ ٱللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُۥٓ أَسْلَمَ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ (آل عمران:83).

قال أبو حيان: «وَانْتَصَبَ: غَيْرَ[131]، عَلَىٰ أَنَّهُ مَفْعُولُ يَبْغُونَ، وَقُدِّمَ عَلَىٰ فِعْلِهِ لِأَنَّهُ أَهَمُّ مِنْ حَيْثُ إِنَّ الإِنْكَارَ الَّذِي هُوَ مَعْنَىٰ الهَمْزَةِ مُتَوَجِّهٌ إِلَىٰ المعْبُودِ بِالبَاطِلِ، قَالَهُ الزَّمَخْشَرِيُّ[132]. وَلَا تَحْقِيقَ فِيهِ، لِأَنَّ الإِنْكَارَ الَّذِي هُوَ مَعْنَىٰ الهَمْزَةِ لَا يَتَوَجَّهُ إِلَىٰ الذَّوَاتِ، إِنَّمَا يَتَوَجَّهُ إِلَىٰ الأَفْعَالِ الَّتِي تَتَعَلَّقُ بِالذَّوَاتِ، فَالَّذِي أُنْكِرَ إِنَّمَا هُوَ الِابْتِغَاءُ الَّذِي مُتَعَلِّقُهُ غَيْرَ دِينِ اللهِ، وَإِنَّمَا جَاءَ تَقْدِيمُ المفْعُولِ هُنَا مِنْ بَابِ الِاتِّسَاعِ، وَشَبَّهَ: يَبْغُونَ، بالفاصِلَةِ بِآخِرِ الفِعْلِ»[133].

ثمَّ تابع ذلك السَّمين الحلبي فقال مستفهمًا: «قلتُ: وأين المعنىٰ من المعنىٰ؟»[134].

قال الألوسي مبينًا وجه الإنكار: «وتقديم المفعول لأنَّه المقصود بالإنكار لا للحصر كما توهّم؛ لأنَّ المنكر اتخاذ غير الله ربًا ولو معه، ودعوىٰ أنَّه إشارة إلىٰ أنَّ دين غير الله لا يجامع دينه في الطلب، فالتقديم للتخصيص، والإنكار متوجه إليه، أي أيخصُّون غير دين الله بالطلب - تكلف»[135].

ثمَّ يردُّ علىٰ أبي حيان في تشبيه ﴿يَبْغُونَ﴾[136]

(130) ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل، ابن الزبير الغرناطي (1/ 70).

(131) وموقع الهمزة من هذه الكلمة ﴿أَفَغَيْرَ﴾ فإنَّ: الجمهور يجعلون الهمزةَ مقدَّمةً علىٰ الفاء للزومِها الصَّدرَ، والزمخشري يُقِرُّها علىٰ حالِها ويقدِّرُ محذوفًا قبلها، وهنا جَوَّز وجهين، أحدُهما: أن تكونَ الفاءُ عاطفةً جملةً علىٰ جملة، والمعنىٰ: فأولئك هم الفاسقون فغيَر دين الله يبغون، ثم توسَّطت الهمزةُ بينهما. والثاني: أن يُعْطَف علىٰ محذوفٍ تقديرُهُ: أيتولَّون فغيرَ دين الله يبغون. الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، الزمخشري (1/ 380)؛ الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، السمين الحلبي (3/ 295).

(132) ينظر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (1/ 380)؛ مدارك التنزيل وحقائق التأويل، النسفي (1/ 270).

(133) البحر المحيط في التفسير، أبو حيان (3/ 246).

(134) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، السمين الحلبي (3/ 296).

(135) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، الألوسي (2/ 205).

(136) قرأ أبو عمرو البصري، ويعقوب الحضرمي، وعاصم - من رواية حفص -، والحسن البصري، ويحيىٰ اليزيدي:=

بالفاصلة قائلًا: «ولشبه يبغون بالفاصلة لا تحقيق فيه عند ذوي التحقيق لأنَّا لم ندع توجّه الإنكار إلىٰ الذوات كما لا يخفىٰ... وذهب بعضهم إلىٰ أنَّه التفات فعنده لا تقدير، وعلىٰ تقدير التقدير يجيء قصد الإنكار فيما أشير إليه ولا ينافيه؛ لأنَّه منسحب عليه: ﴿وَلَهُۥٓ أَسۡلَمَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾ جملة حالية مؤكدة للإنكار- أي كيف يبغون ويطلبون غير دينه، والحالة هذه طَوْعًا وَكَرْهًا مصدران في موضع الحال أي طائعين وكارهين»[137].

*** المحور الثاني:**

قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيۡتٖ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ مُبَارَكٗا وَهُدٗى لِّلۡعَٰلَمِينَ ۝٩٦ فِيهِ ءَايَٰتُۢ بَيِّنَٰتٞ مَّقَامُ إِبۡرَٰهِيمَۖ وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنٗاۗ﴾ (آل عمران:96-97).

قال أبو حيان: «وقولهُ: ﴿فِيهِ ءَايَٰتُۢ بَيِّنَٰتٞ﴾، الضَّمِيرُ فِي: ﴿فِيهِ﴾ عَائِدٌ علَىٰ البَيْتِ، فَيَنْبَغِي أَنْ لَا يُذْكَرَ مِنَ الْآيَاتِ إِلَّا مَا كَانَ فِي الْبَيْتِ. لَكِنَّهُمْ تَوَسَّعُوا فِي الظَّرْفِيَّةِ، إِذْ لَا يُمْكِنُ حَمْلُهَا عَلَىٰ الْحَقِيقَةِ لِأَنَّهُ كَانَ يَلْزَمُ أَنَّ الآيَاتِ تَكُونُ دَاخِلَ الجُدْرَانِ. وَوَجْهُ التَّوَسُّعِ أَنَّ البَيْتَ وُضِعَ بِحَرَمِهِ وَجَمِيعِ فَضَائِلِهِ، فَهِيَ فِيهِ عَلَىٰ سَبِيلِ الْمَجَازِ. ولذلِكَ عَدَّ المفَسِّرُونَ آيَاتٍ فِي الحَرَمِ وَأَشْيَاءَ مِمَّا التُزِمَتْ فِي شَرِيعَتِنَا مِنْ: تَحْرِيمِ قَطْعِ شَجَرِهِ، وَمَنْعِ الِاصْطِيَادِ فِيهِ. وَالَّذِي تَعَرَّضَتْ لَهُ الآيَةُ هُوَ مَقَامُ إِبْرَاهِيمَ، لِأَنَّهُ آيَةٌ بَاقِيَةٌ عَلَىٰ مَرِّ الْأَعْصَارِ»[138].

ووضوح الدلالة تأتي من نصِّ الآية نفسها، حيث فسَّر زيد بن أسلم الآيات البينات: بمقام إبراهيم، ومن دخله كان آمنا[139].

وهذا اختيار الزجاج؛ لأنَّه قال: «ومن الآيات أيضًا: أمْن من دخله»[140].

قال ابن عطية: «الضمير في قوله: ﴿فِيهِ﴾ عائد علىٰ البيت، وساغ ذلك مع كون (الآيات) خارجة عنه؛ لأنَّ البيت إنما وضع بحرمه وجميع فضائله، فهي فيه وإن لم تكن داخل جدرانه، وقرأ جمهور النَّاس: ﴿ءَايَٰتُۢ بَيِّنَٰتٞ﴾ بالجمع، وقرأ أُبيّ بن كعب وعمر وابن عباس ومجاهد: (آيةٌ بيِّنةٌ)[141] علىٰ الإفراد، قال الطبري:

=﴿يَبْغُوْنَ﴾ بياء الغيبة، والباقون: ﴿تَبْغُوْنَ﴾ بتاء الخطاب. ينظر: إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر، البناء الدمياطي (ص227)؛ البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة، القاضي (ص67).

(137) روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، الألوسي (2/ 205).

(138) البحر المحيط في التفسير، لأبي حيان (3/ 270).

(139) ينظر: التفسير الوسيط، الواحدي (1/ 467).

(140) التفسير الوسيط، الواحدي (1/ 467).

(141) ينظر: الكشف والبيان عن تفسير القرآن، الثعلبي (3/ 166)؛ المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية (1/ 475)؛ الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، السمين الحلبي (3/ 321).

يريد علامة واحدة[142]. المقام وحده، وحكي ذلك عن مجاهد»[143].

ويُرجِّحُ ابن عطية: بأنَّ المقام وأمْن الدَّاخل كلاهما جُعلا مثالًا ممَّا في حرم الله من الآيات، وخُصَّا بالذكر لعِظمهما[144].

والصَّحيح أنَّ هنالك دلالات واضحات علىٰ حرمة البيت ومزيد فضله واحترامه توسُّعًا: كأمر الفيل، ورمي حجارة السِّجيل، والحجر الأسود، وحجر المقام، والصَّفا والمروة، وزمزم، وتضمَّن أمن الداخل أمن الحيوان فيه، وسلامة الشجر، وتوقير البقعة، والأرزاق من كل قطر تجيء إليه، وقد نقلت كافة العرب ذلك في الجاهلية علىٰ مرور الأعصار، فما حُفظ أنَّ أحدًا من النَّاس نازع في هذا[145].

وهنا يرد سؤال يقول إنَّ الآية الكريمة لم يُذْكَر فيها بعد الآيات إلا شيآن: المقَامُ وأَمْنُ داخِله، فكيف يكونان بدلاً؟ وهذا الإشكالُ أيضًا واردٌ علىٰ قول مَنْ جَعَلَه خبرَ مبتدأ محذوف أي: هي مقامُ إبراهيم كيف يُخْبِر عن الجمع باثنين؟ والجواب علىٰ ذلك من عدَّة أوجه:

الأول: أنَّ أقلَّ الجمع اثنان كما ذهب إليه بعضهم، قال الزمخشري: «ويجوز أن يراد ﴿فِيهِ ءَايَٰتٌۢ بَيِّنَٰتٌ﴾: مقام إبراهيم، وأمْن من دخله، لأنَّ الاثنين نوع من الجمع كالثلاثة والأربعة»[146].

الثاني: أنَّ (مقام إبراهيم) وإن كان مفرداً لفظًا إلا أنه يَشْتمل علىٰ آياتٍ كثيرة، لأنَّ القدمين في الصَّخرةِ الصَمَّاءِ آيةٌ، وغَوْصُهُمَا فيها إلىٰ الكعبين آية، وإلانَةُ بعضِ الصَّخرةِ دونَ بعض آية، وإبقاؤه علىٰ مَرِّ الزمان. قال معناه الزمخشري[147].

الثالث: أن يكونَ هذا من باب الطَيّ، وهو أن يُذْكَرَ جمعٌ ثم يُؤْتَىٰ ببعضِه ويُسْكَتَ علىٰ ذِكْر باقيه لغرضٍ للمتكلم ويسمَّىٰ طَيًّا[148] ومنه قوله ﷺ: (حُبِّبَ إِلَيَّ مِنَ الدُّنْيَا: النِّسَاءُ، وَالطِّيبُ، وَجُعِلَ قُرَّةُ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ)[149].

ذَكَر اثنين وهما الطِّيب والنِّساءُ، وطَوَىٰ ذِكْرَ

(142) جامع البيان في تأويل القرآن، الطبري (6/ 26).

(143) ينظر: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية (1/ 475).

(144) ينظر: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (1/ 475).

(145) ينظر: المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ابن عطية (1/ 476)؛ فتح البيان في مقاصد القرآن، القنّوجي (2/ 290).

(146) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، الزمخشري (1/ 388).

(147) الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (1/ 388).

(148) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، السمين الحلبي (3/ 318).

(149) أحمد بن حنبل، مسند، رقم الحديث (14037) (21/ 433). قال المحقق: «إسناده حسن، رجاله ثقات رجال الشيخين غير سَلام أبي المنذر، فهو صدوق حسن الحديث».

الثالثة، لا يقال: إنَّ الثالثة قوله: (وقُرَّةُ عيني في الصَّلاة) لأنَّها ليست من دُنْياهم، إنما هي من الأمورِ الأُخْروية، وفائدةُ الطيّ: تكثير ذلك الشيء[150]. كأنَّه قيل: فيه آيات بينات مقام إبراهيم وأمْن داخله، وكثيرٌ سواهما[151].

أمَّا من حيث الإعراب فقد عدَّ الزمخشري قوله جلَّ وعلا: ﴿ مَّقَامُ إِبۡرَٰهِيمَۖ ﴾ عطفَ بيان[152]، وردَّ عليه أبو حيان الأندلسي هذا من جهة تَخَالُفِهما تَعْريفًا وتنكيراً فقال: «قوله مخالفٌ لإجماع الكوفيين والبصريين، فلا يُلتفت إليه. وحكمُ عطفِ البيان عند الكوفيين حكمُ النَّعتِ فَتَتْبَعُ النِّكرةُ النِّكرةَ والمعرفةُ المعرفةَ، وقد تبعهم في ذلك أبو علي الفارسي. وأمَّا عند البصريين فلا يجوز إلَّا أن يكونا معرفتين. ولا يجوزُ أن يكونا نكرتين. وما أعربَهُ الكوفيون ومن وافقهم: عطفُ بيانٍ وهو نكرة على النِّكرة قبلَهُ، أعربَهُ البصريونَ بدلاً، ولم يَقُمْ لهم دليلٌ»[153].

علمًا أنَّ الزمخشري لَمَّا أعرب مقامَ إبراهيم وأَمْنَ داخِله بالتأويل المذكور، اعتَرَضَ على نفسِه بأنَّه كيف تكون الجملةُ عطفَ بيان للأسماء المفردة؟ فقال:

فإنْ قلت: كيف أَجَزْتَ أن يكونَ مقامُ إبراهيم والأمنُ عطفَ بيان، وقولُه: ﴿ وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًاۗ ﴾ جملةٌ مستأنفةٌ: إمَّا ابتدائيةٌ وإمَّا شرطيةٌ؟

قلتُ: أَجَزْتُ ذلك من حيث المعنى؛ لأنَّ قوله: ﴿ وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًاۗ ﴾ دلَّ على أَمْنِ مَنْ دخله، فكأنَّه قيل: (فيه آياتٌ بيِّنات: مقامُ إبراهيم وأَمْنُ مَنْ دخله).

ألا ترى أنَّك لو قلتَ: (فيه آيةٌ بيِّنَةٌ: مَنْ دَخَله كان آمنًا) صَحَّ، لأنَّ المعنى: فيه آيةٌ بينةٌ أَمْنُ مَنْ دَخَلَه[154]. قال أبو حيان: «وليس بواضحٍ لأنَّ تقديرَه وأَمْنُ الداخل هو مرفوعٌ عطفًا على (مقام إبراهيم) وفَسَّر بهما الآياتِ، والجملةُ من قوله: ﴿ وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًاۗ ﴾ لا موضعَ لها من الإعراب فَتدافَعا، إلاَّ إن اعتقد أنَّ ذلك معطوفٌ محذوفٌ يَدُلُّ عليه ما بعده، فيمكن التوجيهُ، فلا يُجْعَلُ قولُه: ﴿ وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًاۗ ﴾ في معنى: (وأَمْنُ داخِلِه) إلا من حيثُ تفسيرُ المعنى لا تفسيرُ الإعراب، وهي مُشاحَّةٌ لا طائلَ تحتها، ولا تدافُعَ فيما ذَكَر؛ لأنَّ الجملة متى كانَتْ في تأويلِ المفردِ صَحَّ عطفُها عليه، ثمَّ المختارُ أن يكونَ قولُه: ﴿ وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًاۗ ﴾ خبر مبتدأ مضمرٍ، لا كما قَدَّروه حتى يلزمَ الإشكالُ المتقدم، بل تقدِّرُه: أحدها مقام إبراهيم، وهذا هو الوجه»[155].

(150) الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، السمين الحلبي (3/ 319).

(151) مدارك التنزيل وحقائق التأويل، النسفي (1/ 276).

(152) ينظر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، الزمخشري (1/ 387).

(153) البحر المحيط في التفسير، أبو حيان (3/ 272).

(154) ينظر: الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (1/ 388).

(155) البحر المحيط في التفسير، أبو حيان (3/ 272). وينظر: الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، السمين الحلبي (3/ 320).

أهمُّ النَّتائج:

وبعد هذه الجولة الشيقة، أسأل الله الإخلاص فيها، فقد توصَّل البحث إلىٰ ما يلي:

1) استخدم أبو حيان في تفسيره صيغًا متعددة لمصطلح سعة الكلام، منها: السَّعة، التوسُّع، اتسع، الاتساع، وقد قصد بها وضع الألفاظ في غير موضعها في التراكيب المختلفة بقصد الإيجاز والاختصار، والتنويع، والتخفيف، والتعظيم، وغيرها.

2) توصَّل البحثُ إلىٰ أنَّ هناك صورًا كثيرة لاتساع دلالة الألفاظ والتراكيب في تفسير البحر المحيط، فقد يكون التوسع في معنىٰ اللفظة، وقد يكون في صيغتها، وقد يكون في معنىٰ الجملة.

3) اتضح من خلال هذه الدِّراسة أنَّ التوسعة متأتية في الأفعال التي لها مصادر مختلفة كـ(نباتًا) و(إنباتًا) وهذا داعٍ للتأمُّل والتفحص، وحاول البحث تسليط الوجه الدَّلالي، والتوسُّع الإثرائي في معنىٰ النَّصِّ القرآني.

4) الاختلاف شيء آخر غير التوسيع؛ لأنَّ الاختلاف - أحيانًا - يتضمَّن التمايز سواءً كان ذلك بالتفاضل أم بالتنوع. أمَّا التوسيع فلا يستلزم الاختلاف دائمًا.

5) إنَّ باب التوسع في التعبير أو المعنىٰ أكثر من أن يحاط به في اللغة العربية عمومًا وفي لغة القرآن خصوصًا، ذلك أنَّ فيها من المرونة والقدرة علىٰ التحوّل والتبدل في الصِّيغ والتراكيب وتوليد المعاني والتوسع فيها بطرائق فنية ذوقية تصل أحيانًا إلىٰ درجة الإعجاز.

6) تعدُّ ظاهرة التوسّع اللغوي من الظواهر التي استحوذت علىٰ اهتمام العلماء من مفسِّرين ولغويين وبلاغيين ونحويين وفقهاء، وقد كان لكلٍّ منهم وجهة نظر وتحديد.

7) من المحظور أن يوسَّع معنىٰ اللفظ ليتناول معنىً جديداً لا يدلُّ عليه اللفظ باصطلاحه الشرعي، أو أن يضيَّق اللفظ فيُخرج منه بعض صوره بلا دليل من مخصِّص.

8) تتعدَّد أحيانًا الآليات المنتجة للاتساع، فقد يجتمع اتساع دلالي مع مجاز مرسل، وقد يجتمع اتساع دلالي مع الحذف أو التقدير، وغيرهما.

9) علاقة التوسع ببلاغة القرآن الكريم، وأنَّه حمَّال معانٍ في حدود ضوابط التفسير.

.. وأخيرًا فإنَّ الحاجة تبقىٰ ماسة لمعجم انتقائي سياقي للتوسُّع في التفسير أو المعنىٰ القرآني، يرصد كل ما نشأ منه وتطور واستقرَّ مع الترجيح، كما يتولَّىٰ توضيح ما صعب تفسيره أو إدراكه من معاني الألفاظ بالأمثلة السياقية المستمدة من لغة القرآن المرنة، هذا والله أعلم..

(والحمد لله ربِّ العالمين)

ثبت المصادر والمراجع

اتجاهات التفسير في القرن الرابع عشر. الرُّومي، فهد بن عبدالرحمن. ط1، المملكة العربية السعودية: طبع بإذن رئاسة إدارات البحوث العلمية والافتاء والدعوة والإرشاد، 1407هـ- 1986م.

إتحاف فضلاء البشر إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر. البناء الدمياطي، أحمد بن محمد الدمياطي. تحقيق: أنس مهرة، ط3، بيروت: دار الكتب العلمية، 1427هـ- 2006م.

الإتقان في علوم القرآن. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. د.ط، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1394هـ- 1974م.

إرشاد العقل السليم إلىٰ مزايا الكتاب الكريم. أبو السعود العمادي. د.ط، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.

الأشباه والنظائر. السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر. ط1، د.م: دار الكتب العلمية، 1411هـ- 1990م.

أسرار العربية. الأنباري، أبو البركات عبد الرحمن بن محمد، كمال الدين. ط1، د.م: دار الأرقم بن أبي الأرقم، 1420هـ- 1999م.

الأصول في النحو. ابن السراج، محمد بن السري بن سهل النحوي. تحقيق: عبد الحسين الفتلي. د.ط، بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت.

إعراب القرآن المنسوب للزجاج، الباقولي، علي بن الحسين بن علي الباقولي. تحقيق: إبراهيم الإبياري. ط4، القاهرة، وبيروت: دار الكتاب المصري، ودار الكتب اللبنانية، 1420هـ.

البحر المحيط في التفسير. أبو حيان، محمد بن يوسف بن حيان الأندلسي. تحقيق: صدقي محمد جميل. د.ط، بيروت: دار الفكر، 1420هـ.

بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز. الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب. تحقيق: محمد علي النجار. د.ط، القاهرة: المجلس الأعلىٰ للشئون الإسلامية- لجنة إحياء التراث الإسلامي، د.ت.

البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة من طريقي الشاطبية والدُّرة - القراءاتُ الشاذةُ وتوجيهها من لغة العرب. القاضي، عبدالفتاح بن عبدالغني القاضي. د.ط، بيروت: دار الكتاب العربي، د.ت.

البلاغة العربية. حبنَّكة، عبد الرحمن بن حسن حَبَنَّكَة الميداني. ط1، دمشق، وبيروت: دار القلم، والدار الشامية، 1416هـ-1996م.

التحرير والتنوير. ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد الطاهر بن عاشور. د.ط، تونس: الدار التونسية للنشر، 1984هـ.

التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل. أبو حيان، محمد بن يوسف بن حيان الأندلسي. تحقيق: د. حسن هنداوي. ط1، دمشق، إشبيليا: دار كنوز، د.ت.

التضمين النحوي في القرآن. فاضل، محمد نديم فاضل. ط1، المملكة العربية السعودية: دار الزمان، 1426هـ- 2005م.

التفسير البسيط. الواحدي، علي بن أحمد بن محمد بن علي الواحدي. ط1، المملكة العربية السعودية: عمادة البحث العلمي - جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1430هـ.

تفسير القرآن العظيم. ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن

كثير. تحقيق: سامي سلامة. ط2، د.م: دار طيبة، 1420هـ- 1999م.

تهذيب اللغة. الهروي، محمد بن أحمد الهروي. تحقيق: محمد عوض مرعب. ط1، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001م.

الجامع لأحكام القرآن. القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي. تحقيق: أحمد البردوني، وآخرين. ط2، القاهرة: دار الكتب المصرية، 1384هـ-1964م.

الجملة العربية والمعنى. السامرائي، فاضل صالح. ط2، الأردن: دار الفكر، 1430هـ-2009م.

جواهر البلاغة في المعاني والبيان والبديع. الهاشمي، أحمد بن إبراهيم. تدقيق: د. يوسف الصميلي. د.ط، بيروت: المكتبة العصرية، د.ت.

حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح. ابن القيم، محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية. د.ط، القاهرة: مطبعة المدني، د.ت.

الحيوان. الجاحظ، عمرو بن بحر بن محبوب الكناني. ط2، بيروت: دار الكتب العلمية، 1424هـ.

الخصائص. ابن جني، أبو الفتح عثمان بن جني الموصلي. ط4، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، د.ت..

الدر المصون في علوم الكتاب المكنون. السمين الحلبي، شهاب الدين أحمد بن يوسف. تحقيق: د. أحمد محمد الخراط. د.ط، دمشق: دار القلم، د.ت.

الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة. العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر. تحقيق: محمد عبد المعيد ضان. ط2، الهند: مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1392هـ- 1972م.

درة الغواص في أوهام الخواص، الحريري. القاسم بن علي، الحريري البصري. تحقيق: عرفات مطرجي. ط1، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1418هـ- 1998م.

دلائل الإعجاز في علم المعاني. الجرجاني، عبد القاهر بن عبدالرحمن الجرجاني. تحقيق: محمود محمد شاكر. ط3، القاهرة، وجدة: مطبعة المدني، ودار المدني، 1413هـ-1992م.

روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. الألوسي، شهاب الدين محمود الألوسي. تحقيق: علي عبد الباري عطية. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ.

السراج المنير في الإعانة على معرفة بعض معاني كلام ربنا الحكيم الخبير. الشربيني، محمد بن أحمد الخطيب. د.ط، القاهرة: مطبقة بولاق الأميرية، د.ت.

شرح تسهيل الفوائد. ابن مالك، محمد بن عبد الله. تحقيق: د. عبد الرحمن السيد، وآخرين. ط1، د.م: هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، 1410هـ-1990م.

الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها. ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني. ط1، د.م: محمد علي بيضون، 1418هـ-1997م.

الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية. الجوهري، إسماعيل بن حماد الجوهري. تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار. ط4، بيروت: دار العلم للملايين، 1407هـ- 1987م.

طبقات الشافعية. الشهبي، أبو بكر بن أحمد الشهبي. تحقيق: د. الحافظ عبد العليم خان. ط1، بيروت: عالم الكتب، 1407هـ.

علم البيان. عتيق، عبد العزيز. د.ط، بيروت: دار النهضة العربية للطباعة، 1405هـ-1982م.

عمدة الحفاظ في تفسير أشرف الألفاظ. السمين الحلبي، شهاب الدين، أحمد بن يوسف. تحقيق: محمد باسل عيون

السود. ط1، د.م: دار الكتب العلمية، 1417هـ-1996م.

العمدة في محاسن الشعر وآدابه. ابن رشيق، الحسن بن رشيق القيرواني. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. ط5، د.م: دار الجيل، 1401هـ-1981م.

غرائب التفسير وعجائب التأويل. الكرماني، محمود بن حمزة بن نصر. د.ط، المملكة العربية السعودية، وبيروت: دار القبلة للثقافة الإسلامية، ومؤسسة علوم القرآن، د.ت.

فتحُ البيان في مقاصد القرآن. القنّوجي، محمد صديق خان. مراجعة: عَبدالله الأنصَاري. د.ط، بيروت: المكتبة العصريَّة للطبَاعة والنّشْر، 1412هـ- 1992م.

فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب (حاشية الطيبي على الكشاف). الطيبي، شرف الدين الحسين بن عبد الله. تحقيق: إياد محمد الغوج. ط1، الإمارات العربية المتحدة: جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، 1434هـ-2013م.

الفلسفة القرآنية. العقاد، عباس محمود. ط2، بيروت: دار الكتاب العربي، 1969م.

الكتاب. سيبويه، عمرو بن عثمان. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. ط3، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1408هـ-1988م.

الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل. الزمخشري، جار الله محمود بن عمر الخوارزمي. ط3، بيروت: دار الكتاب العربي، 1407هـ.

الكشف والبيان عن تفسير القرآن. الثعلبي، أحمد بن محمد بن إبراهيم. تحقيق: أبي محمد بن عاشور. ط1، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1422هـ-2002م.

كنز الكتاب ومنتخب الأدب كنز الكتاب ومنتخب الآداب (السفر الأول من النسخة الكبرىٰ). أبو البونسي، إسحاق إبراهيم بن أبي الحسن الفهري. تحقيق: حياة قارة. د.ط، الإمارات العربية المتحدة: المجمع الثقافي، 2004م.

لمسات بيانية في نصوص من التنزيل. السامرائي، فاضل صالح. ط3، الأردن: دار عمار، 1423هـ- 2003م.

المزهر في علوم اللغة وأنواعها. السيوطي، جلال الدين (ت911هـ). تحقيق: فؤاد علي منصور. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ- 1998م.

معاني القرآن وإعرابه. الزجاج، إبراهيم بن السري بن سهل. تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، ط1، بيروت: عالم الكتب، 1408هـ- 1988م.

معاني النحو. السامرائي، فاضل صالح. ط1، الأردن: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1420هـ-2000م.

معجم مقاييس اللغة. ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا. تحقيق: عبد السلام محمد هارون. د.ط، د.م: دار الفكر، 1399هـ-1979م.

معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار. الذهبي، شمس الدين محمد ابن قَايْماز الذهبي. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1417هـ-1997م.

المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز. ابن عطية، أبو محمد عبد الحق ابن غالب. تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1422هـ.

مفاتيح الغيب. الرازي، محمد بن عمر بن الحسن التيمي. ط3، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420هـ.

ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل. الغرناطي، أحمد ابن إبراهيم بن

الزبيـر الثقفـي الغرنـاطي. د.ط، بيـروت: دار الكتـب العلمية، د.ت.

المنهاج الواضـح للبلاغـة. عـوني، حامـد. د.ط، القـاهرة: المكتبـة الأزهرية للتراث، د.ت.

***

مجلة الدراسات الإسلامية، المجلد 33، العدد (1)، ص ص 53 - 91، الرياض (1442هـ/ 2021م)

علم التوجيه للآيات القرآنية «تأصيل منهجي»

المثنى عبد الفتاح محمود محمود[1]، أحمد مفلح القضاة[2]

الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

(قدم للنشر في 11/ 04/ 1441هـ؛ وقبل للنشر في 08/ 06/ 1441هـ)

«البحث ممول من عمادة البحث العلمي في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، ضمن مشروع تكامل العاشر»

المستخلص: تقوم فكرة البحث على تأصيل علم التوجيه للآيات القرآنية، حيث إن المقصود بهذا العلم هو إيجاد منهجية فاعلة في توجيه النصوص القرآنية؛ لبيان أوجه التكامل الدلالي فيما بينها، فعلم التوجيه هو علم من علوم القرآن، له مفهوم، وضوابط، وقواعد، وفوائد، وتطبيقات، وهو بذلك حري أن ينبثق باعتباره أحد أركان فهم النص القرآني باعتباره مضموماً إلى نصوص قرآنية أخرى، وهو أحد فروع تفسير القرآن بالقرآن، على مستوى الآيات المتفرقات في موضوع واحد، أو على مستوى تنوع القراءة للآية الواحدة، وهو يعالج إحدى مشكلات التفسير الموضوعي المنهجية، في كونه يبين أوجه الربط بين العلائق الدلالية، ويبرزها باعتبارها وحدة دلالية واحدة. ويهدف البحث بالدرجة الأولى إلى بيان التكامل الدلالي، وإيجاد منهجيات علمية في بيان التوجيه، حيث يعتمد البحث المنهج التحليلي، والمنهج الاستنباطي، في تأصيل هذا العلم، بناءً على استقراء ما جاء في ذلك من أقوال أهل العلم، وتبرز فائدة هذه البحث في كونه يقدم مساراً جديداً في فهم النصوص القرآنية، بالإضافة إلى أنَّه يُعطي مجموعةً من الأفكار البحثية لطلاب الدراسات العليا، في مجموعة من الحقول المعرفية، مثل: المتشابه اللفظي، والقراءات القرآنية، ومشكل القرآن، وغيرها مما له تعلق بالموضوع، وهو مفيد على المستوى العلمي وعلى المستوى الأكاديمي، ففي ظني أن هذا البحث إن تطور بالشكل المرجو، فإنه سيكون مقرراً لدى طلاب الدراسات العليا في الجامعات والمعاهد العلمية المعتنية بالدراسات القرآنية.

الكلمات المفتاحية: التكامل الدلالي، علم التوجيه، النصوص القرآنية.

The science of guidance for Qur'anic verses "systematic rooting"

Al-Muthanna A. Mahmoud[1], and Ahmed M. Al-Qudah[2]

Islamic University of Madinah

(Received 08/12/2019; accepted 02/02/2020)

Abstract: The research idea is based on establishing the science of guidance for the Qur'anic verses, as what is meant by this science is to find an effective methodology for guiding the Qur'anic texts. To show the semantic complementarities between them, the science of guidance is a science of the Qur'an, with a concept, controls, rules, benefits, and applications, and by this it should emerge as one of the pillars of understanding the Qur'an text as it is attached to other Qur'anic texts, and it is one of the branches of Qur'an interpretation by the Qur'an At the level of the verses dispersed in one topic, or at the level of the diversity of the reading of one verse, and it addresses one of the problems of systematic objective interpretation, in that it shows the aspects of linking in semantic relationships, and highlights them as a single semantic unit.

The research aims primarily to demonstrate semantic complementarity, and to find scientific methodologies in the statement of guidance, as the research adopts the analytical approach and the deductive method, in establishing this science, based on the extrapolation of what was stated in that from the sayings of scholars, and the usefulness of this research is highlighted in that it provides a path New in understanding the Qur'anic texts, in addition to that it gives a set of research ideas to graduate students in a range of knowledge fields, such as: verbal analogies, Qur'anic readings, the Qur'an problem, and other things related to the topic, and it is useful at the scientific level and at the academic level, I think that this research, if developed as desired, will be decided by graduate students in universities and scientific institutes concerned with Qur'anic studies.

Key words: semantic integration, science of guidance, Quranic texts (Verses).

---

(1) أستاذ التفسير وعلوم القرآن، قسم التفسير وعلوم القرآن، كلية القرآن الكريم، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

البريد الإلكتروني: almuthnna100@yahoo.com :e-mail

(2) أستاذ القراءات القرآنية، قسم القراءات، كلية القرآن الكريم، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

البريد الإلكتروني: amqudah@gmail.com :e-mail

(1) Professor of Interpretation and Qur'an Sciences, Department of Interpretation and Qur'an Sciences, College of the Noble Qur'an, Islamic University of Madinah.

(2) Professor of Qur'anic Readings, Department of Readings, College of the Noble Qur'an, Islamic University of Madinah.

المقدمة

الحمد لله والصلاة والسلام علىٰ رسول الله محمد بن عبد الله وعلىٰ آله ومن تبعه بإحسان إلىٰ يوم الدين وبعد؛

فإن الحركة التفسيرية الناظرة في النصوص القرآنية مستمرة إلىٰ يوم الدين، وهي متوالدة من رحم العلم، ومتولدة من الإيمان بعطاء القرآن، ولا تزال الأنظار متفحصة فيما قيل ويُقال في فهم القرآن علىٰ مدار الزمان وتوالي الأيام، والتوقف عن التغذية الناقدة، ليس من طبع هذه الأمة، ولن يكون سمتها ما دامت تتنفس بصوت القرآن في العقل والقلب، وفي هذا البحث أجد نفسي والجةً في علم من علوم القرآن لم يستقر بعد، وهو علم التوجيه، وهو أحد العلوم التي حضرت في كتب التفسير تطبيقًا، ولم تحضر بعد تنظيراً وتأطيراً، ويسعىٰ البحث لتأصيل علم التوجيه للآيات القرآنية، ويضع أركانه من حيث مفهومه، وضوابطه، وقواعده، وفوائده.

والحاجة إلىٰ تأصيل هذه العلوم، وجمعها في بحث أو دراسة، ملحة وضرورية؛ لأنها تحرك الأذهان لإعادة النظر فيما كتب، ويُكتب من الجانب المنهجي، وهي دعوة إلىٰ نقل علم التوجيه من مجرد كونه علماً يُعنىٰ بالجمع بين النصوص القرآنية لبيان اجتماعها وعدم تعارضها، إلىٰ كونه علماً يُعنىٰ بالتوجيه وإبراز عنصر التكامل الدلالي بين النصوص القرآنية، فالفرق بين مجرد الجمع بين النصوص القرآنية والتكامل الدلالي هو أن التكامل الدلالي يُعنىٰ بالتركيز علىٰ بيان أن النصوص القرآنية يعطي كلٌّ منها جانباً من جوانب الدلالة، فإذا اجتمعت هذه الدلالات كانت متكاملة في بيان صورة المعنىٰ الواحد من جميع الأوجه، بينما جمع النصوص هو مجرد عرضها؛ لبيان عدم تعارضها دون التنويه بتكاملها، وهذه اللفتة هي المقصود الأكبر في هذا البحث، في أن يكون علم التوجيه مبرزاً لعنصر قلَّ إبرازه في الدرس المنهجي التطبيقي، وهو تكامل النصوص القرآنية في دلالتها ومعناها، بحيث يكون المشكل، والمتشابه اللفظي، وتعدد القراءات مؤدية غرضاً بيانياً دلالياً في تكاملها، لا أن يُكتفىٰ في أن تكون مجرد نصوص تُجمع، لدفع التعارض والاختلاف، فالجمع بين النصوص هو وسيلة موصلة لا غاية مقصودة.

فمفهوم التوجيه يقوم علىٰ التكامل الدلالي بين الآيات، وبهذا يتميز منهج التوجيه عن مجرد الاكتفاء بالجمع، فالتوجيه يقوم علىٰ الجمع، وبيان مزية كل آية، والتكامل الدلالي الذي بينها، فهذه الأركان الثلاثة وهي: الجمع، وبيان المزية، والتكامل الدلالي، هي التي يتميز بها منهج التوجيه الذي نأمل تطويرَه حتىٰ يصل إلىٰ المستوىٰ المطلوب في الدراسات القرآنية

المعاصرة، بحيث يضيف إضافة منهجية ومعرفية.

ويسعىٰ هذا البحث في غايته إلىٰ إبراز عنصر التماسك البنيوي في النص القرآني، سواء أكان علىٰ مستوىٰ الموضوع الواحد، كما يظهر في المتشابه اللفظي والمشكل، أم علىٰ مستوىٰ التعدد في القراءة كما هو ظاهر في القراءات المتواترة في الآية الواحدة، فإن علم التوجيه يقوي جوانب القوة والتماسك بين لبنات النص الواحد، ويجعل اللبنة الدلالية بإزاء اللبنة الدلالية الأخرىٰ بمثابة بناء مقصود، لا مجرد جمع منثور، ومن هنا تأتي مزية هذا البحث، وتبرز غايته في مطلعه ومآله.

وقد قام بإعداد هذا البحث الأستاذ الدكتور المثنىٰ عبد الفتاح محمود (باحث رئيس)، والأستاذ الدكتور أحمد مفلح القضاة (باحث مشارك)، حيث تولىٰ الباحث الرئيس كتابة المبحث التمهيدي، والمبحث الثاني والثالث، وتولىٰ الباحث المشارك إعداد المبحث الأول.

موضوع البحث:

يؤصل البحث علم التوجيه للآيات القرآنية، حيث إن البحث يسلك مسلك إبراز العلائق التكاملية بين النصوص القرآنية في الموضوع الواحد، فهو ينتقل بالمنهج التقليدي من كونه مقتصراً علىٰ الاكتفاء بجمع النصوص القرآنية، وعدم تعارضها واختلافها، إلىٰ حالة التكامل الدلالي، في إبراز المعاني والحقائق القرآنية، فهو يغذي منهجيات تفسير القرآن بالقرآن، وتكامل النظرة في التفسير الموضوعي.

المشكلة البحثية:

يتمثل الضابط الإشكالي في هذا البحث في السؤال الرئيس الآتي: هل توجد معالم منهجية واضحة حول علم التوجيه القرآني؟ ويتفرع علىٰ هذا السؤال عدة أسئلة فرعية وهي: ما مفهوم علم التوجيه القرآني؟ وما هي ضوابطه؟ وما هي قواعده؟ وما هي فوائده؟ فهذه الأسئلة وغيرها سيجيب عنها هذا البحث.

حدود الدراسة:

اقتضت طبيعة البحث أن تكون حدود دراسته موضوعية، بمعنىٰ أنها تدور في كتب التفسير وعلوم القرآن ومتعلقاتها، ووجه تحديدها بتلك الكتب أن طبيعة الدراسة قائمة علىٰ التأصيل الخاضع لمنهجية ابتكارية تطويرية في آلية إدارة الأقوال التفسيرية في توجيه النصوص القرآنية، وهذا يجعلها بطبيعة الحال منطلقة في جميع الكتب ذات الصلة.

أهداف البحث:

تكمن أهداف البحث فيما يأتي:

1- تأصيل علم التوجيه للآيات القرآنية، وهو يُعد إضافة علمية في حقل دراسات التفسير.

2- بيان مفهوم علم التوجيه، وأنواعه،

وضوابطه، وقواعده.

3- تقديم طرح منهجي في معالجة النصوص القرآنية في الموضوع الواحد في مجال الدراسات القرآنية.

4- الإسهام في تطوير الحركة العلمية في فهم القرآن الكريم، علىٰ ضوء دراسة تخصصية أصيلة.

5- إبراز التكامل الدلالي علىٰ ضوء علم التوجيه، وأثر ذلك في بيان التماسك البنيوي في النص القرآني.

منهج البحث:

المنهج الذي سيقوم عليه البحث يتمثل في الآتي:

المنهج التحليلي: وذلك بتحليل النصوص القرآنية علىٰ ضوء أقوال المفسرين، لاستخلاص منهج واضح في توجيه تلك النصوص يبرز فيها عنصر التكامل الدلالي.

المنهج الاستنباطي: وذلك باستنباط أوجه الاتفاق بين المعاني، وأوجه الافتراق المؤدي إلىٰ الإضافة الدلالية.

إجراءات البحث:

سيكون العمل بعد المبحث التمهيدي، بتناول النصوص القرآنية لبيان ما فيها من تكامل دلالي، من خلال عرض المعاني القرآنية، وإبراز العلل والنتائج، بحيث يتضح منهج التوجيه بشكل تطبيقي.

الدراسات السابقة:

من خلال البحث والتنقيب لم أجد دراسةً سابقة، لا في تراثنا العريض، ولا في عصرنا الجديد، بحثت هذا الموضوع، فهو موضوع بكر في بابه، جديد في ثوبه، حديث في طرحه؛ لذا فإن هذه الدراسة تُعدُّ إنتاجاً سابقاً غير مسبوق.

خطة البحث:

يتشكل هذا المبحث من مقدمة، ومبحث تمهيدي، وثلاثة مباحث علىٰ النحو الآتي:

- **مبحث تمهيدي**: وفيه: مفهوم علم التوجيه لغة واصطلاحاً، تاريخ هذا العلم في مفهومه ومعناه، ضوابطه، قواعده، فوائد علم التوجيه.
- **المبحث الأول**: توجيه القراءات القرآنية.
- **المبحث الثاني**: توجيه المتشابه اللفظي.
- **المبحث الثالث**: توجيه مشكل القرآن. ثم الخاتمة والتوصيات، فالفهارس

***

مبحث تمهيدي[1]

يتناول هذا المبحث مفهوم التوجيه لغة واصطلاحاً، باعتبارهما الأصل في بيان المفهوم لهذا العلم، وتاريخ علم التوجيه في مفهومه، حيث إن هذا

(1) قام بكتابة هذا المبحث الأستاذ الدكتور المثنىٰ عبد الفتاح محمود.

العلم لم يؤصل باعتباره علماً قائماً بذاته، بل كان منثوراً في بساط علم التفسير، وفي بعض الأنواع كتوجيه القراءات القرآنية، وخطوات منهجية في تناول هذا العلم، وقواعده، وفوائده.

مفهوم علم التوجيه:

سنعرض في هذا المبحث التمهيدي لمفهوم علم التوجيه في اللغة والاصطلاح، حيث سنقف مع أصل كلمة التوجيه في لغة العرب؛ لتحديد المراد منها، ثم ننتقل إلىٰ بيان معناها في اصطلاح أهل العلوم المختلفة؛ لنبني علىٰ ذلك المفهوم الاصطلاحي الخاص بعلم التوجيه للآيات القرآنية.

في اللغة: الناظر في كتب اللغة يجد مشقة في تحرير المفهوم اللغوي لكلمة التوجيه، لاسيما ما يتعلق بالأصل المادي، «وهو تفعيل من قولك: وجّهت هذا البرد، إذا جعلت له وجهاً يحسن لأجله ويرغب فيه»[2]، وقد أشار ابن فارس إلىٰ الأصل المادي فقال: «التوجيه للقشاءة والبطيخة: أن يحفر ما تحتهما ويهيأ ثم يوضعا»[3]، فالحفر تحت البطيخة يوجهها ويجعلها تنبت دون اعوجاج أو نكد، وهذا يدل علىٰ أن لفظ التوجيه أخذ معنىٰ الإرشاد والدلالة، ونجد أبا منصور الأزهري ذكر في تهذيبه أنه يُقال: «خرج القوم فوجهوا للناس الطريق توجيهاً، إذا وطئوه وسلكوه حتىٰ استبان أثر الطريق لمن يسلكه»[4]، فالتوجيه هنا بمعنىٰ الإرشاد والدلالة الموصلة إلىٰ المقصود.

وقد أشار التنوخي إلىٰ الأصل المادي لهذه الكلمة حيث قال: «ولم يذكر أصحاب القوافي المتقدمون من أي شيء أُخذ التوجيه، وذكر بعض المتأخرين أنه مأخوذ من توجيه الفرس، وهو دون الصدف الذي هو تباعد ما بين الفخذين في تدانٍ من العرقوبين في ميل من الرسغين، فيكون أصل ذلك الاختلاف»[5].

وقد بين ابن سيده هذا المعنىٰ فقال: «والوجيه من الخيل: الذي تخرج يداه معاً عند النتاج، واسم ذلك الفعل التوجيه.. وقيل: التوجيه من الفرس: تداني العجايتين، وتداني الحافرين، والتواء في الرسغين»[6].

فالأصل المادي فيه أمران: الحفر تحت البطيخة، وخروج يدي المهر عند النتاج معاً، فالحفر تحت البطيخة هو تهيئة وتذليل لها قبل اكتمال نضجها، فالغاية من الحفر الإعانة علىٰ التمدد والنضج بشكل صحيح، وهو قريب من معنىٰ الإرشاد والدلالة عند العقلاء، وأما

(2) الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، العلويّ، (3/ 75).

(3) مجمل اللغة، ابن فارس، (ص917).

(4) تهذيب اللغة، الأزهري، (6/ 187).

(5) القوافي، التنوخي، (11/ 7083).

(6) المحكم والمحيط الأعظم، ابن سيده، (4/ 399).

خروج يدي المهر عند الولادة فهو تهيئة لخروج الجسد كله، فاليدان موجِّهتان لباقي الجسد، وهذا الذي جعل العرب تسمي هذا الصنيع بالتوجيه، فالأصل المادي للتوجيه يحمل معنىٰ الإرشاد والدلالة والتوضيح والتبيين، جاء عند نشوان الحميري: «التوجيه: وجّهه فتوجّه، ووجّهتَ الشيءَ: أي جعلته علىٰ جهةٍ واحدة»[7].

ونلاحظ أن اللغويين في حديثهم عن الوجه يركزون علىٰ إبراز مفهوم المقابلة، كما جاء في العين: «الوجه: مستقبَل كل شيءٍ. والجِهَةُ: النَّحْوُ. يُقال: أخذتُ جِهَةَ كذا، أي: نَحْوَهُ. ورجل أحمر من جهته الحُمرة، وأسودُ من جهته السَّواد. والوجهةُ: القبلة وشبهُها في كل شيء استقبلتَه وأخذت فيه. توجهَّوا إليك، يعني: ولَّوا وجوههم إليك. والتَّوجُّه: الفعل اللازم. والوُجاهُ والتُّجاه: ما استقبل شيءٌ شيئًا. تقول: دارُ فلانٍ تُجاه دارِ فلانٍ. والمواجهةُ: استقبالُك الرّجلَ بكلامٍ، أو وَجْهٍ»[8]، ولمَّا كان الوجه ركنَ المقابلة وجدنا أن الكلام دار في جملته علىٰ المقابلة، وهو ما اختصره ابن فارس فقال: «الواو والجيم والهاء: أصل واحد يدل علىٰ مقابلة لشيء»[9].

وهي عبارة صحيحة، وإن كانت تحتاج إلىٰ توضيح لمعنىٰ التوجيه، فالتوجيه هو بيان الوجه المقصود بالوجه القاصد، أي: أن الوجه الباحث عن مقصوده سيلقاه، ولُقياه هو المواجهة، فأنت تتوجه بوجهك إلىٰ وجهة مقصودة، والفعل هذا هو التوجيه؛ لأنك ستنتهي إلىٰ المقابلة والملاقاة، وجهًا لوجهة مطلوبة.

وقال ابن سيده: «ووجه الكلام: السبيل الذي يقصده به.. وصرف الشيء عن وجهه، أي: سننه، وماله جهة في هذا الأمر، ولا وِجهة، أي: لا يبصر وجه أمره كيف يأتي له، والجِهة والوِجهة جميعًا: الموضع الذي تتوجه إليه وتقصده، وما أدري أي وجه وجهتك: أي: أي طريق ومذهب، وضل وجهة أمره: أي: قصده»[10]، فنجد أن الوجهة هي أمر مقصود للمتوجه، فالعلاقة قائمة بين أربعة أركان: الوجه وهو الطريق، والوجهة وهي المقصود، والمتجه وهو الشخص، والتوجيه وهو الدلالة.

ونجد أن الوجه التصق بمفهوم الجهة إذا تعددت في بلوغ مقصود واحد؛ لذلك نجد أن أبا عمرو الشيباني ذكر في كتاب الجيم - وهو من المعاجم اللغوية القديمة المهملة عند كثير من الباحثين -:

(7) شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، الحميري، (11/ 7083).

(8) العين، الفراهيدي، (4/ 66).

(9) مقاييس اللغة، ابن فارس، (6/ 88).

(10) المحكم والمحيط الأعظم، ابن سيده، (4/ 397).

«جاءت الخيل مشعلة، أي: متفرقة، تجيء من كل وجه»[11]، وجاء عنده كذلك: «المنابُ: الطريق إلىٰ الماء من كل وجه سواء»[12]. فالوجه هنا معناه من كل جهة موصلة إلىٰ مقصود واحد، فالأوجه متعددة والغاية متحدة، فالوجه يُطلق ويُراد به الجهة الواحدة، أو الطريق الواحد، أو السبيل الواحد، جاء في كتاب الجيم: «استَقْدَتِ الإبل إذا استقامت علىٰ وجه واحد»[13]. وقد فرَّق العسكري بين التسديد والتقويم فقال: «التسديد هو التوجيه للصواب؛ فيُقال: سدَّد لهم، إذا وجَّه الصواب، والتقويم إزالة الاعوجاج؛ كتقويم الرمح»[14]، فسمَّىٰ التسديد توجيهاً، بخلاف التقويم فهو ليس بتوجيه، بل هو دفع ورفع للاعوجاج، وعليه فالتوجيه يقوم علىٰ ركن الصحة والصواب.

وعليه فالتوجيه هو وصف لبيان عمل الموجه في تحديد جهة الأشياء، والمعاني، فالمعنىٰ كامن في اللفظ، فيأتي الموجه ليبين جهته، وهو ما احتاج معه إلىٰ الوصف بالإرشاد والدلالة؛ لأنه يرشد ويدل بتوجيهه.

فخلاصة المعنىٰ اللغوي للفظ التوجيه يكمن في الإرشاد والدلالة، فهناك توجُّه، ومُتَجِّه، ووِجهة، ولا تكتمل هذه الثلاثية صحةً إلا بالركن الرابع وهو التوجيه؛ لأنه الركن المسدِّد والمصوِّب للوصول إلىٰ المقصود، فبات التوجيه لغةً الركن الأسَدَّ؛ لأن عليه مدار العمل الموصل للغاية.

اصطلاحاً: اختلفت كلمات العلماء المعرِّفة لمصطلح التوجيه، بحسب انتمائهم للفنِ المتحدَثِ عنه، فالتوجيه مصطلحٌ حاضر في علم القوافي، وفي علم البديع، وفي علم المناظرة والجدل، وهذا يجعلنا نستعرضه في هذه العلوم، ثم بعد ذلك نؤصل له باعتباره مصطلحاً دارجاً في الدراسات القرآنية تطبيقاً، وإن لم يكن له حضور نظري، وهو ما يعزز الحاجة الملحة للبحوث التي تربط بين الجانب النظري التأصيلي، والجانب العملي التطبيقي.

في علم القوافي: عُرف مصطلح التوجيه أول ما عُرف في علم القافية، فقد عرفه الأخفش بقوله: «وهي حركة الحرف الذي يلي جنب الرّويّ المقيد، ولا يجوز مع الفتح غيره، نحو قوله:

قد جبر الدّينَ الإلهُ فجبر[15]

(11) الجيم، الشيباني، (2/ 154).

(12) الجيم، أبو عمرو، (3/ 288).

(13) الجيم، أبو عمرو، (3/ 81).

(14) الفروق اللغوية، العسكري، (ص211).

(15) البيت للعجاج، من شطر يمدح به عمر بن عبيد الله بن معمر، وكان عبد الملك بن مروان قد وجهه لقتال أبي فديك الحروري، فأوقع به وبأصحابه، فلذلك ذكر انجبار الدين، وبعده: (وعوَّر الرحمنُ من ولَّىٰ العور). يُنظر: الاقتضاب، البطليموسي، (3/ 286).

التزم الفتح فيها كلّها، ويجوز الكسر مع الضمّ في قصيدة واحدة»[16]، وهذا هو مذهب سيبويه[17]، وجاء في كتاب الجراثيم: «وأما التوجيه فهو الحرف الذي بين هذه الألف[18] وبين القافية، فلك أن تغيره بأي حرف شئت؛ فلذلك قيل: التوجيه»[19].

في علم البلاغة: التوجيه في علم البلاغة مرادف لمعنىٰ التورية، «وهي أن تكون الكلمة تحتمل معنيين، فيستعمل المتكلم أحد احتماليها ويهمل الآخر، ومراده ما أهمله لا ما استعمله»[20]، كقول من قال لأعور يسمىٰ عمرًا:

خاط لي عمرو قباء ❊ ليت عينيه سواء[21]

وقد ذكروا للتوجيه استعمالين وهما: «الاستعمال الأول: أن يؤكد المدح بما يكون مشبهًا للذم، بأن تنفي عن الممدوح وصفًا معينًا، ثم تعقبه بالاستثناء، فتوهم أنك استثنيت ما يذم به، فتأتي بما من شأنه أن يذم به، وفيه المبالغة في مدح الممدوح، ومثاله قول النابغة[22]:

ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم ❊

بهن فلول من قراع الكتائب

الاستعمال الثاني من التوجيه، وهو أن يمدح شيء يقتضي المدح بشيء آخر، وهذا كقول المتنبي[23]:

نهبت من الأعمار ما لو حويته ❊

لهنّئت الدّنيا بأنك خالد

فأول البيت دال علىٰ المدح بالشجاعة، وآخره دال علىٰ علو الدرجة»[24].

وقد قسَّمه أهل البديع علىٰ قسمين: الأول: أَن يبهم الْمُتَكَلّم الْمَعْنيين بِحَيْثُ لَا يرشح أَحدهمَا علىٰ الآخر بِقَرِينَة، كَمَا فِي البيت المنظوم فِي الْخياط، وهذا عند الْمُتَقَدِّمين، فإِنَّهم نزلوه منزلة الإِيهام وسموه توجيهًا.

(16) القوافي، الأخفش الأوسط، (ص37-38).

(17) شرح كتاب سيبويه، السيرافي، (5/ 87).

(18) المراد بالألف ألف التأسيس التي تسبق حرف القافية بحرف التوجيه، كالألف التي في «ناصب» في قوله: «كليني لهمٍّ يا أميمة ناصبِ»، وحرف القافية هو حرف الباء، وأما حرف التوجيه فهو الصاد، فللشاعر أن يستبدل حركة الضم بالكسر، والعكس، أما الفتح فلا علىٰ مذهب سيبويه والأخفش.

(19) الجراثيم، ابن قتيبة، (2/ 327).

(20) تحرير التحبير، ابن أبي الأصبع العدواني، (ص268).

(21) البيت لبشار بن برد، وهو في ديوانه، يُنظر: ديوان بشار بن برد، جمع وتحقيق: محمد بدر الدين العلوي، (ص12)، قال التهانوي: «فإنه يحتمل تمني أن يصير العين العوراء صحيحة، فيكون مدحًا وتمني خير، وبالعكس فيكون ذمًا»، يُنظر: كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، التهانوي، (1/ 527).

(22) البيت للنابغة، وهو في ديوانه، يُنظر: ديوان النابغة الذبياني، شرح وتقديم: عباس عبد الساتر، (ص32).

(23) ديوان المتنبي، المتنبي، (ص321).

(24) الطراز، العلويّ، (3/ 75).

وأما عند المتأخرين: فهو أَن يؤلف المتكلم مُفْرَدَات بعض الكلام أَو جملياته، ويوجهها إِلَىٰ أَسمَاء متلائمات، صفاتها اصطلاحًا من أسماء أعلام، أو قواعد علوم، أَو غير ذلك مما يتشعب له من الفنون، توجيهًا مطابقًا لمعنىٰ اللفظ الثاني من غير اشتراك حقيقي[25].

«قال السكاكي ومنه - أي: من التوجيه - متشابهات القرآن باعتبار[26] احتمالها للوجهين المختلفين، وأمّا باعتبار أنّه يجب في التوجيه استواء الاحتمالين فليست منه[27]، ولذا قال السكاكي: أكثر متشابهات القرآن من قبيل التورية والإبهام، كذا في المطول. ثم المراد من قيد الوجهين بيان أقل ما يطلق عليه التوجيه، لا الاحتراز عن الأكثر. قال السيّد السّند في حاشية العضدي، في بيان مسألة إذا دار اللفظ بين أن يكون مشتركًا أو مجازاً: إنّ التوجيه إيراد كلام محتمل لوجهين مختلفين علىٰ السواء، ويأتي بالمشترك دون المجاز. وأما الإيهام فيأتي بالمشترك إذا اشتهر بعض معانيه في الاستعمال دون بعض، وفي المجاز أيضًا انتهىٰ. وقال المحقق التفتازاني في حاشية العضدي هناك: التوجيه والإيهام بالمجاز إنما يكون إذا بلغ من الشهرة بحيث يلتحق بالحقيقة»[28].

وقد جعله ابن أبي الأصبع العدواني من أنواع الألغاز والأحاجي، وجعل لكل نوعٍ منها اعتباراً، فقال في اعتبار التوجيه: «وإذا اعتبرته من حيث إنه ذو وجوه، سميته: الموجّه، وسميت فعلك: التوجيه»[29].

في علم الجدل: قال ابن أبي الإصبع العدواني: «التوجيه: إيراد الكلام علىٰ وجهٍ يندفع به كلام الخصم، وقيل: عبارة عن وجه ينافي كلام الخصم»[30]، وجاء في جامع العلوم: «التوجيه: جعل الكلام موجهًا ذا وجه ودليل»[31].

والتوجيه ممكن لا يستحيل إلا إذا كان التوجيه للضدين المتناقضين، كما جاء عند التهانوي: «التوجيه المحال: هو عند البلغاء: ازدواج الضّدّين وامتزاج النّقيضين ومثاله: وجهه داخل كسوة العباسيين (السوداء) هكذا ظهر في يوم عيد وليلة القدر»[32].

---

(25) يُنظر: الكليات، الكفوي، (ص301).

(26) يُنظر: مفتاح العلوم، السكاكي، (ص427).

(27) أي أنه إذا استوىٰ الاحتمالان في متشابه القرآن فهو ليس بتوجيه، وأما إذا لم يستويا فهو التوجيه، فالتوجيه في المتشابه عند السكاكي قائم علىٰ مجرد وجود الاحتمال، لا علىٰ تساوي الاحتمالين.

(28) كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، (1/ 527).

(29) تحرير التحبير، ابن أبي الإصبع العدواني، (3/ 163).

(30) التعريفات، الجرجاني، (ص69). ويُنظر: معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، السيوطي، (ص104).

(31) جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، الأحمد نكري، (1/ 248).

(32) كشاف اصطلاحات الفنون، التهانوي، (1/ 528).

في الدراسات القرآنية: اشتُهر علم التوجيه للآيات القرآنية بمفهوم الجمع بين القراءات، أو الجمع بين الأقوال التي لا تعارض بينها، المُعبَّر عنها باختلاف التنوع، وهذا المفهوم هو جزء من مفهوم التوجيه، والتوجيه يجب أن يكون في مبدئه ومآله أوسع من اقتصاره علىٰ هذا المفهوم، إذ الجمع لا يُبرز خصائص الأقوال ومزاياها، ولا يكشف عن التكامل الدلالي بين النصوص القرآنية؛ لذا كان بيان مفهوم التوجيه باعتباره غاية في بيان وجه اجتماع النصوص في البناء الدلالي، مطلباً من مطالب تطوير الدراسات القرآنية.

ونستطيع أن نحدد للتوجيه مفهوماً ننطلق منه لبيان المنهج، فهو يختص ببيان وجهة الآية أو الآيات لبيان التكامل الدلالي فيما بينها، والغرض من ذلك إزالة الغموض أو الإبهام الذي فيها؛ كتوجيه آيات المشكل، ودفع موهم التعارض، وتوجيه آيات المتشابه اللفظي، وتوجيه القراءات، فالآيات القرآنية قد يعتورها شيءٌ من الخفاء، أو الإبهام، أو توهم التعارض، فيلزم حينئذ توجيهها الوِجهة التي تتضح معها المعاني، وتتكامل فيما بينها.

فعلم توجيه الآيات القرآنية هو: العلم الذي يُعنىٰ ببيان وجهة النصوص القرآنية، والعلاقة بينها، بتجلية المقصود ودفع الغموض، والكشف عن المعاني الذاتية، والعلائق التي بينها، في سبيل الوصول إلىٰ التكامل الدلالي.

تاريخ هذا العلم في مفهومه ومعناه:

عند حديثنا عن تاريخ هذا العلم فإننا لا نتحدث عن كونه من العلوم التي تناولها المتقدمون بالتأصيل والتأطير والتنظير، ولا نتكلم عنه باعتباره علماً قد استقرت مسائله وتداولها العلماء تدويناً وتصنيفاً وتأليفاً، بل نتكلم عنه باعتبار وجود أصله منهجاً حاضراً في تآليف أهل العلم، وهذا المنهج قد توزعت معالمه، وترامت أركانه، وتنوعت ملامحه، فهو يحتاج إلىٰ جمع وضبط، وتأصيل وتقعيد.

ويُعد صنيع قتادة رَحِمَهُ اللَّهُ في توجيهه للقراءات أول ما وصلنا في هذا العلم، حيث نقل الطبري عنه في توجيه قراءة التخفيف والتشديد في قوله تعالىٰ: ﴿ لَقَالُوٓاْ إِنَّمَا سُكِّرَتۡ أَبۡصَٰرُنَا بَلۡ نَحۡنُ قَوۡمٞ مَّسۡحُورُونَ ﴾ [الحجر:15]، قوله: «من قرأ: ﴿ سُكِّرَتْ ﴾ مشدَّدة يعني: سُدَّت، ومن قرأ: ﴿ سُكِرَتْ ﴾ مخففة، فإنه يعني: سُحِرت، وكأن هؤلاء وجَّهوا معنىٰ قوله: ﴿ سُكِّرَتْ ﴾ إلىٰ أن أبصارهم سُحرت، فشبه عليهم ما يبصرون، فلا يميزون بين الصحيح مما يرون وغيره من قول العرب: سُكِّر علىٰ فلان رأيه، إذا اختلط عليه رأيه فيما يريد، فلم يدرِ الصواب فيه من غيره، فإذا عزم علىٰ الرأي قالوا: ذهب عنه التسكير»[33].

(33) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، الطبري، (17/ 75).

فهذا الجمع بين القراءتين هو توجيه لها، وفي ظني أن هذا النص هو أقدم ما وصلنا في هذا العلم، وهو توجيه يجمع فيه قتادة رحمه الله بين القراءتين؛ ليوجه معنييهما، وقد أشار ابن قتيبة إلىٰ أن الاختلاف بين القراءات هو اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد، في سياق رده علىٰ الطاعنين في القراءات القرآنية[34]، وعليه فيُعدُّ كلام ابن قتيبة هو أول بذرة في تأصيل علم التوجيه، وأن الاختلاف بين القراءات مداره علىٰ اختلاف التنوع، وهو ما يجعلنا ننتفع من منهجه، ونسقي بذرته بحسن النظر، وبرواء الفكر.

وقد وُجد هذا العلم حاضراً في منهجه، وفي تطبيقاته، وفي تداوله بين المفسرين، لكن المنهج الذي انبرىٰ له المفسرون غالبًا هو منهج الجمع بين الآيات القرآنية، أو دفع التعارض والاختلاف بينها، أو إزالة الإشكال، ودحض الشبه والمطاعن، فمفهوم التوجيه عمومًا عند المفسرين ينصب علىٰ معنىٰ صحة الجمع بين النصوص، وهذا المفهوم هو الخطوة الأولىٰ للتوجيه، وهو الوسيلة لا الغاية.

ضوابط علم التوجيه: هناك مجموعة من الضوابط التي يجب أن تحكم قانون التوجيه نوجزها فيما يأتي:

الضابط الأول: انسجام توجيه الآيات القرآنية، مع المقاصد العامة للقرآن، ولا يأتي بما يُخل بما اتُفِقَ عليه.

الضابط الثاني: اتفاق التوجيه مع ضوابط التفسير، أي أن لا يخالف اللغة أو الأثر أو السياق، بل يجب أن يكون التوجيه متفقًا معها، وإلا لكان لونًا من ألوان الاجتهاد الفكري، وهذا يُخرجنا عن المقصود.

الضابط الثالث: أن يعمل علم التوجيه في بيان سعة القرآن في استيعاب المعاني الكثيرة، والدلالات المتنوعة.

الضابط الرابع: يجب أن يمر التوجيه بخطوات منهجية محددة وهي كالآتي:

أولاً: الجمع بين الآيات، والغرض من ذلك بيان الآيات التي تلتقي في موضوع واحد واستقصاؤها.

ثانيًا: تحرير موضع الاتفاق بين الآيات وموضع الافتراق في الإضافة الدلالية، بمعنىٰ أنه إذا كانت الآيات متفقةً في معنىٰ من المعاني، فإن بعض الآيات يكون فيها إضافة دلالية علىٰ ما ورد في بقية الآيات.

ثالثًا: بيان غاية التوجيه، وهي في بيان التكامل الدلالي بين النصوص القرآنية.

قواعد علم التوجيه: هناك مجموعة من القواعد المعينة علىٰ تطبيق علم التوجيه، وقد وضعت خمس قواعد لتوجيه النصوص القرآنية، وهي قواعد تعين علىٰ

(34) يُنظر: تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة، (ص33).

النظر والتفكر لبيان وجهة الآيات:

القاعدة الأولىٰ: الأصل في النصوص القرآنية ذات الموضوع الواحد الاتفاق المؤدي إلىٰ مقصود واحد.

القاعدة الثانية: التكامل الدلالي بين النصوص القرآنية هو المقصود الغائي من علم التوجيه.

القاعدة الثالثة: الاستشكال في النصوص القرآنية وراءه نكتة بيانية مرادة.

القاعدة الرابعة: مسلك التوجيه في القراءات المتواترة هو ذاته مسلك التوجيه في آيات المتشابه اللفظي.

القاعدة الخامسة: أي قول ينسب التعارض أو الاختلاف للنصوص القرآنية فهو باطل، في أساسه ومآله.

فوائد علم التوجيه: لهذا العلم مجموعة من الفوائد التي يعود نفعها علىٰ النظر في كتاب الله تعالىٰ، وعلىٰ حقل الدراسات القرآنية، ومنهج التعامل مع الأقوال التفسيرية، برؤية علمية عميقة، وسأضع لهذا العلم خمس فوائد لعلم التوجيه في الآيات القرآنية، والاستزادة منها ممكنة لمن توسع في هذا المجال.

الفائدة الأولىٰ: معرفة المقاصد الجامعة بين الآيات في الباب الواحد.

الفائدة الثانية: إثراء المنهج العلمي في توجيه الآيات القرآنية والقراءات القرآنية.

الفائدة الثالثة: الكشف عن منهج التكامل الدلالي في آيات المتشابه اللفظي والقراءات القرآنية.

الفائدة الرابعة: معرفة اللطائف البيانية من وراء الاستشكال في آيات المشكل القرآني.

الفائدة الخامسة: اكتساب مهارة الجمع بين الآيات القرآنية، علىٰ ضوء علم منهجي منضبط.

***

المبحث الأول

توجيه القراءات القرآنية[35]

المثال الأول: قوله تعالىٰ: ﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ لَا تَعْبُدُونَ إِلَّا ٱللَّهَ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَانًا وَذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَقُولُوا۟ لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنكُمْ وَأَنتُم مُّعْرِضُونَ ﴾ [البقرة:83].

المعنىٰ الإجمالي: اذكروا أيها المؤمنون وقت أن أخذنا ميثاق بني إسرائيل، وعاهدناهم عهداً مؤكداً في التوراة، وقلنا لهم في العهد: لا تعبدون إلا الله، والمقصود منه: نهيهم عن عبادتهم لغيره تعالىٰ، فهو نفي بمعنىٰ النهي، أي لا تعبدوا غيره تعالىٰ، وهو أبلغ من صريح النهي، لما فيه من الإيذان بأنه ينبغي أن يسارع

(35) قام بكتابة هذا المبحث الأستاذ الدكتور أحمد مفلح القضاة.

المنهيّ إلىٰ الامتثال، حتىٰ يُخبرَ عنه بأنه امتثل فعلا، وانتهىٰ عما نُهي عنه، ولأن الخبر مستعمل في غير معناه لعلاقة مشابهة الأمر الموثوق بامتثاله بالشيء الحاصل حتىٰ إنه يخبر عنه. والمراد من أخذ الله الميثاق عليهم بالأمور المذكورة: توصيتهم بالعمل بها توصية مؤكدة في التوراة التي أنزلها علىٰ موسىٰ عليه السلام[36].

القراءات: قرأ ابن كثير وحمزة والكسائي: ﴿ لَا يَعبُدُونَ ﴾، وقرأ الباقون: ﴿ لَا تَعبُدُونَ ﴾ بالتاء[37].

توجيه القراءات:

توجيه قراءة ابن كثير وحمزة والكسائي: ﴿ لا يَعبُدُونَ ﴾ بالياء علىٰ الغيب، ففيها إخبار عن غائبين، بأنه أُخذ عليهم الميثاق لا يعبدون إلا الله.

توجيه قراءة الجمهور: ﴿ لا تَعبُدُون إلا الله ﴾ بالتاء علىٰ الخطاب، فهو فعل مضارع دخلت عليه لا النافية، فهي جملة خبرية، لكنها تضمنت النهي، أي: لا تَعبُدُوا إلا الله.

هاتان قراءتان متواترتان، أفادت إحداهما الإخبار عن بني إسرائيل بأنه أُخذ عليهم الميثاق، لا يعبدون إلا الله، وأفادت الثانية مواجهتهم بالخطاب، كما لو كانوا حاضرين والآيات تخاطبهم وتوصيهم، ولنقف مع عبارات العلماء في توجيه هاتين القراءتين:

يرىٰ الطبري أن المعنىٰ واحد علىٰ القراءتين، وإنما جازت القراءة بالياء ﴿ لا يعبدون ﴾ وبالتاء، ﴿ لا تعبدون ﴾ وهم غيب؛ لأن أخذ الميثاق، بمعنىٰ الاستحلاف. فكما تقول: استحلفت أخاك ليقومن، فتخبر عنه خبرك عن الغائب لغيبته عنك. وتقول: استحلفته لتقومن، فتخبر عنه خبرك عن المخاطب؛ لأنك قد كنت خاطبته بذلك - فيكون ذلك صحيحا جائزاً.

فمن قرأ بالتاء فمعنىٰ الخطاب، إذ كان الخطاب قد كان بذلك. ومن قرأ بالياء فلأنهم ما كانوا مخاطبين بذلك في وقت الخبر عنهم[38].

ويرىٰ ابن خالويه أن الحجة لمن قرأ بالتاء: مواجهة الخطاب، فيكون أخذ الميثاق قولا لهم. والحجة لمن قرأ بالياء: معنىٰ الغيبة[39].

وأما الأزهري فيقول: من قرأ: ﴿ لا يعبدون ﴾ فعلىٰ أنهم غيب، وعلامة الغائب الياء. ومن قرأ بالتاء فهو خطاب، ومثله في الكلام: تقدمتُ إلىٰ فلان لا تشرب الخمر، ولا يشرب الخمر[40].

(36) يُنظر: إرشاد العقل السليم، أبو السعود، (1/ 123)، والتحرير والتنوير، ابن عاشور، (1/ 582)، والتفسير الوسيط، طنطاوي، (1/ 124).

(37) يُنظر: التذكرة في القراءات الثمان، ابن غلبون، (2/ 255)، والنشر، ابن الجزري، (2/ 218).

(38) جامع البيان، الطبري، (2/ 288 - 289).

(39) يُنظر: الحجة في القراءات السبع، ابن خالويه، (ص83).

(40) يُنظر: معاني القراءات، الأزهري (1/ 159-160).

وأما ابن زنجلة فيحتج لمن قرأ بالتاء باللحاق، فقد جاء بعد ذلك قول الله تعالىٰ: ﴿ وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسْنًا وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ ﴾ [البقرة:83]، ﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَآءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنفُسَكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ ﴾ [البقرة:84] فحكىٰ ما خاطبهم به، فجرىٰ الكلام علىٰ لفظ المواجهة.

ويحتج لمن قرأ بالياء بالسباق؛ لأن في أول الآية إخباراً عن غيب، في قوله تعالىٰ: ﴿ وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴾، فإجراء الكلام علىٰ ما ابتدئ به أول الآية وافتتح به الكلام أولىٰ وأشبه من الانصراف عنه إلىٰ الخطاب[41].

التكامل الدلالي في القراءتين:

يظهر الجمع بين القراءتين من خلال النظر في العلاقة بينهما، فقراءة: ﴿ لا يَعْبُدُونَ ﴾ بالغيب علىٰ أن الأسماء الظاهرة حكمها الغيبة؛ «لأنَّ بني إسرائيل اسم ظاهر، فيكون الضمير وحرف المضارعة بلفظ الغيبة؛ لأن الأسماء الظاهرة كلها غيب، فأول الآية إخبار عن غيب، فإجراء الكلام علىٰ ما ابتدئ به أول الآية وافتتح به الكلام أولىٰ من الانصراف عنه إلىٰ الخطاب[42]، فالمعنىٰ عند من قرأ بالياء: وإذ أخذنا ميثاق بني إسرائيل بأن لا يعبدوا إلا الله. ومن قرأ بالتاء فمعناه: وإذ أخذنا ميثاق بنىٰ إسرائيل وقلنا لهم: لا تعبدوا إلا الله، أي: لا توحدوا إلا الله»[43]، وفي هذه القراءة التفات من الغيبة إلىٰ الخطاب، حملاً علىٰ ما بعده من لفظ الخطاب، في قوله تعالىٰ: ﴿ وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسْنًا ﴾ إلىٰ آخر القصة، فلما تكرر الخطاب حُمل عليه، ليجري صدر الكلام في ذلك علىٰ حكم آخره، أو علىٰ معنىٰ الخطاب والحكاية، كأنه قيل: قلنا لهم: لا تعبدون إلا الله[44].

وعليه فإن القراءة بالياء جارية علىٰ نسق الكلام، لأن قبلها الاسم الظاهر ﴿ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ ﴾ وهو يعامل معاملة الغائب، أما القراءة بالتاء فعلىٰ الخطاب لهم، كأنما قيل: قلنا لهم: لا تعبدون إلا الله، فهي وصية لهم بترك عبادة غير الله سبحانه، ولأن بعده: وقولوا للناس حسنا وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة، وغرض الالتفات هنا التأكيد علىٰ توصية المخاطبين بتوحيد الله وسائر الأمور الموصىٰ بها، تنبيهاً علىٰ أهميتها.

وبهذا يظهر التكامل الدلالي بين القراءتين؛ لأن في كل منهما معنىً يقوي المعنىٰ الذي في القراءة الأخرىٰ ويؤيده، فقراءة الغيب تُخبر عن بني إسرائيل وأخذ الميثاق عليهم، وقراءة الخطاب فيها التفات إلىٰ

(41) يُنظر: حجة القراءات، ابن زنجلة، (ص102 – 103).

(42) يُنظر: حجة القراءات، ابن زنجلة، (ص102 – 103).

(43) حجة القراءات، ابن زنجلة، (1/ 102–103)، وبحر العلوم، السمرقندي، (1/ 69)، والتبيان في إعراب القرآن، العكبري، (1/ 83).

(44) يُنظر: المفيد في شرح القصيد، ابن جبارة، (3/ 41)، ويُنظر أيضاً: معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، (1/ 163).

بني إسرائيل، وكأنهم حاضرون والآية تُتلىٰ عليهم وتوصيهم بما تضمنته من تعاليم.

المثال الثاني: قوله تعالىٰ: ﴿ وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى ۖ ﴾ [البقرة:125].

القراءات: قرأ نافع وابن عامر: ﴿ واتَّخَذوا ﴾ بفتح الخاء، وقرأ الباقون: ﴿ واتَّخِذوا ﴾ بكسرها(45).

التوجيه:

توجيه قراءة نافع وابن عامر: ﴿ واتَّخَذوا ﴾ بفتح الخاء، فهي فعل ماضٍ أفاد وقوع اتخاذ مقام إبراهيم مصلىٰ في الماضي، وعليه فهي تدخل في باب الخبر.

توجيه قراءة الجمهور: ﴿ واتَّخِذوا ﴾ بكسر الخاء، فهي فعل أمرٍ، أفاد طلب اتخاذ مقام إبراهيم مصلىٰ في المستقبل، وعليه فهي تدخل في باب الإنشاء.

هاتان قراءتان متواترتان أفادت إحداهما وقوع الأمر في الماضي، وأفادت الأخرىٰ طلب إيقاعه في المستقبل، فهنا زمانان، زمنٌ مضىٰ، وزمن مستقبل، وخبر وإنشاء، فهل تلتقي القراءتان مع هذا التباين الزماني، والاختلاف في الإخبار والإنشاء؟ ولننظر في كلمات السادة الموجهين.

حجة قراءة نافع وابن عامر: وقد تباينت عبارات الموجهين في الاحتجاج لهذه القراءة، فاحتج الأزهري بالسياق والسباق، فقال معللاً لهذه القراءة: «لأن الناس اتخذوه، وقال الله ﷻ: ﴿ وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ ﴾، ثم قال: ﴿ واتخَذوا ﴾؛ فعطف بجملة علىٰ جملة»(46)، فجملة: ﴿ وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى ۖ ﴾ معطوفة علىٰ جملة: ﴿ وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ ﴾، فيكون العطف إخباراً، أن الله جعل البيت مثابة للناس، والناس استجابت لأمر ربها فاتخذت من مقام إبراهيم مصلىٰ.

واحتج ابن خالويه لهذه القراءة بمثل احتجاج الأزهري، ثم استشكل علىٰ التوجيه فقال: «فإن قيل: فإن الأمر ضد الماضي، وكيف جاء القرآن بالشيء وضده؟ فقل: إن الله تعالىٰ أمرهم بذلك مبتدئاً، ففعلوا ما أُمروا به، فأثنىٰ بذلك عليهم وأخبر به، وأنزله في العرضة الثانية»(47).

وأما الفارسي فقد احتج لهذه القراءة باللحاق فقال: «ومما يؤكد الفتح في الخاء أن الذي بعده خبر، وهو قوله: ﴿ وَعَهِدْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ ﴾»(48)، فهذه أبرز التوجيهات لهاتين القراءتين، لكن الطبري ﷺ، ذهب إلىٰ ترجيح قراءة الجمهور علىٰ قراءة المدني

(45) يُنظر: تحبير التيسير في القراءات العشر، ابن الجزري، (ص294)، والنشر في القراءات العشر، ابن الجزري، (2/ 253).

(46) معاني القراءات، الأزهري، (1/ 174).

(47) الحجة، ابن خالويه، (ص87).

(48) الحجة للقراء السبعة، الفارسي، (2/ 220).

والشامي، مستدلاً بالرواية[49]، وهذا رأي للطبري لا يُتابَع عليه رحمه الله وغفر له.

حجة قراءة الجمهور: احتج الأزهري وابن خالويه والفارسي علىٰ قراءة الجمهور بالرواية عن «عمر رضي الله عنه أنه قال للنبي ﷺ وقد وقفا علىٰ مقام إبراهيم: أليس هذا مقامَ خليل الله؟ أفلا نتخذه مصلىٰ؟ فأنزل الله: ﴿ وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبۡرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى ﴾[50]، فكان الأمر علىٰ هذا الخبر أبين وأحسن»[51].

التكامل الدلالي في القراءتين: يظهر الجمع بين القراءتين من خلال تأمل العلاقة بينهما، فقراءة نافع وابن عامر أفادت أن الاتخاذ وقع في الماضي بناءً علىٰ أن البيت جعله الله مثابةً للناس، وفيه أن اتخاذ مقام إبراهيم مصلىٰ هو عبادة الموحدين، ثم جاءت قراءة الجمهور لتبين أن هذه الأمة هي علىٰ صراط الموحدين، وأن الأمر الإلهي قد جاءها كما جاء مَن قبلَها من اتخاذ مقام إبراهيم مصلىٰ، وأنها ليست ببدع من الأمم، وما اتخاذها من مقام إبراهيم مصلىٰ إلا تأسٍ بما فعلته الأمم المسلمة السابقة، وقبل ذلك استجابة لأمر ربها إذ أمرها بذلك.

فتكون قراءة نافع وابن عامر كالتمهيد لقراءة الجمهور، فإذا كانت الأمم المسلمة السابقة من أتباع إبراهيم عليه السلام قد اتخذوا من مقام إبراهيم مصلىٰ، فإن هذه الأمة حري بها أن تتخذ من مقام إبراهيم مصلىٰ، وهذا وجه التكامل والانسجام بين القراءتين، فقراءة مهَّدت، وقراءة استجابت، ولو حملت قراءة نافع وابن عامر علىٰ الإخبار عن هذه الأمة، بأن الله تعالىٰ لما أمرها بالاتخاذ واستجابت، أخبر عنها مدحًا، فإن ذلك – علىٰ حسنه – لا يصمد أمام النظر الناقد، فإن المقصود بالدرجة الأولىٰ الربط بين هذه الأمة وبين أتباع إبراهيم عليه السلام، والسياق خير دالٍّ علىٰ هذا المعنىٰ لمن تدبره وأنعم النظر فيه.

المثال الثالث: قوله تعالىٰ: ﴿ فَلَمَّا وَضَعَتۡهَا قَالَتۡ رَبِّ إِنِّي وَضَعۡتُهَآ أُنثَىٰ وَٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِمَا وَضَعَتۡ وَلَيۡسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلۡأُنثَىٰۖ ﴾ [آل عمران: 36].

المعنىٰ الإجمالي للآية: كانت امرأت عمران قد نذرت أن يكون ما في بطنها محرراً لخدمة بيت الله، وقد اعتاد بنو إسرائيل أن الذكور هم من يصلحون لخدمة بيوت الله والانقطاع للعبادة فيها، وليس الإناث، فلما وضعت ما في بطنها ووجدت المولود أنثىٰ قالت: ﴿ قَالَتۡ رَبِّ إِنِّي وَضَعۡتُهَآ أُنثَىٰ ﴾، فهذا خبر لا يقصد به الإخبار، بل المقصود منه إظهار التحسر والاعتذار. أما

(49) جامع البيان، الطبري، (2/ 30).

(50) لفظ البخاري: أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، قال: يا رسول الله، لو اتخذنا من مقام إبراهيم مصلىٰ، فنزلت: ﴿ وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبۡرَٰهِـۧمَ مُصَلًّى ﴾، صحيح البخاري، (1/ 89)، رقم الحديث: (402).

(51) معاني القراءات، الأزهري، (1/ 174).

قوله تعالىٰ: ﴿ وَٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِمَا وَضَعَتۡ﴾ فهو جملة معترضة سيقت للإيماء إلىٰ تعظيم المولود الذي وضعته وتفخيم شأنه، وللإشعار بأن الأنثىٰ ستصلح لما يصلح له الذكور من خدمة بيته. أي: والله – تعالىٰ– أعلم منها ومن غيرها بما وضعته، لأنه هو الذي خلق هذا المولود وجعله أنثىٰ، وهو العليم بما سيصير إليه أمر هذه الأنثىٰ من فضل، إذ منها سيكون عيسىٰ عليه السلام، وسيجعلها– سبحانه– آية ظاهرة دالة علىٰ كمال قدرته، ونفوذ إرادته.

وقوله تعالىٰ: ﴿ وَلَيۡسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلۡأُنثَىٰۖ ﴾ يحتمل أنه من كلامه – سبحانه – فتكون الجملة معترضة كسابقتها، ويكون: وليس الذكر الذي طلبته كالأنثىٰ التي ولدتها، بل هذه الأنثىٰ وإن كانت أفضل منه في العبادة والمكانة إلا أنها لا تصلح عندهم لسدانة بيت الله تعالىٰ، بسبب حرمة اختلاطها بالرجال، وما يعتريها من حيض، وغير ذلك مما يعتري النساء[52].

القراءات: قرأ ابن عامر وشعبة ويعقوب: ﴿ وضعْتُ ﴾ بسكون العين وضم التاء، وقرأ الباقون: ﴿ وضعَتْ ﴾ بفتح العين وسكون التاء[53].

توجيه القراءتين:

توجيه قراءة ابن عامر وشعبة ويعقوب: ﴿ وضعْتُ ﴾ بإسكان العين وضم التاء، أن التاء ضميرٌ للمتكلم، وهي أم مريم، فكأنها تعتذر بقولها: ﴿ والله أعلم بما وضعْتُ ﴾، وتكون هذه الجملة من تتمة ما قالته، وفي الكلام التفات من الخطاب إلىٰ الاسم الظاهر وهو لفظ الجلالة، إذ لو جرت علىٰ مقتضىٰ قولها، رب إني وضعتها أنثىٰ لقالت: وأنت أعلم بما وضعتُ. ويكون قولها هذا من تتمة الاعتذار إلىٰ الله تعالىٰ، حيث وضعت مولوداً لا يصلح لما نذرَتْهُ – في عرف قومها، وتسلية لنفسها – أي: ولعل لله سراً وحكمة لا يعلمها أحد سواه في جعل هذا المولود أنثىٰ. أو لعل هذه الأنثىٰ تكون خيرا من الذكر.

ووجه قراءة الجمهور: ﴿ وضعَتْ ﴾ بفتح العين، وتاء التأنيث الساكنة أن هذا فعل ماضٍ يُخبر عن غائبة، فهو من كلام الله تعالىٰ، إخباراً منه عن أُم مريم، وفيه تنبيه علىٰ عظم قدر هذ المولود، وأن له شأنا لم تعرفه، ولم تعرف إلا كونه أنثىٰ لا غير[54]، وفي القراءة تقديم وتأخير تقديره: ﴿ قَالَتۡ رَبِّ إِنِّي وَضَعۡتُهَآ أُنثَىٰ ﴾، ﴿ وَلَيۡسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلۡأُنثَىٰۖ ﴾ فهذا من كلامها، ثم قال تعالىٰ إخباراً منه عنها: ﴿ وَٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِمَا وَضَعَتۡ ﴾[55].

هاتان قراءتان متواترتان، أفادت إحداهما أن أم

(52) يُنظر: التفسير الوسيط، طنطاوي، (2/ 87).

(53) يُنظر: النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، (5/ 1651).

(54) يُنظر: الدر المصون، السمين الحلبي، (3/ 135).

(55) يُنظر: زاد المسير، ابن الجوزي، (1/ 276)، ومفاتيح الغيب، الرازي، (8/ 204).

مريم أخبرت عن نفسها قائلةً: ﴿وَاللهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعتُ﴾، وأفادت الأخرىٰ أن الله سبحانه أخبر عنها قائلاً: ﴿وَاللهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ﴾. وقد اختلفت عبارات العلماء في توجيه هاتين القراءتين.

فخلاصة ما ذهب إليه الطبري أن قراءة العامة: ﴿وضعَتْ﴾، خبرا من الله ﷻ عن نفسه: أنه العالم بما وضعَتْ. وأن من قرأ ﴿وضعْتُ﴾ فوجهه الإخبار عن أم مريم أنها هي القائلة: «والله أعلم مني بما ولدتُ، ثم اختار الطبري قراءة ﴿وضعَتْ﴾ وعدها أولىٰ القراءتين بالصواب، وأن القراءة الأخرىٰ شاذة لا تصلح للاعتراض علىٰ القراءة الثابتة[56].

ويرىٰ ابن خالويه أن من قرأ: ﴿بما وضعَتْ﴾ بإسكان التاء فإنه جعله من إخبار الله تعالىٰ عن أم مريم، ومن قرأ بالضم حكىٰ عن أم مريم ما أخبرت به عن نفسها[57].

ويوجه أبو منصور الأزهري قائلاً: من قرأ: ﴿بما وضعْتُ﴾ فهو قول أم مريم وفعلُها. ومن قرأ: ﴿بما وضعَتْ﴾ فهو إخبار الله ﷻ عن فعلها[58]، متفقاً تماماً مع ابن خالويه.

ويرىٰ ابن زنجلة أن من قرأ: ﴿وضعْتُ﴾ بضم التاء جعله من كلام أم مريم، وحجته أنها قالت: ﴿رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَآ أُنثَىٰ﴾ فكأنها أخبرت الله بأمر هو أعلم به منها، فتداركت قائلةً: ﴿وَاللهُ أَعْلَمُ بِمَا وضعتُ﴾ كما قال ﷻ: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا﴾ [الحجرات:14]، ومن قرأ: ﴿وَضَعَتْ﴾ بسكون التاء فحجته أنها ﴿قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَآ أُنثَىٰ﴾ فقال الله ﷻ: ﴿وَاللهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ﴾ فكأن في القراءة تقديماً وتأخيراً، والتقدير: (قالت رب إني وضعتها أنثىٰ، وليس الذكر كالأنثىٰ) فقال الله ﷻ: ﴿وَاللهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ﴾، وحجة أخرىٰ: لو كان كله كلامها لقالت: رب إني وضعتها أنثىٰ، وأنت أعلم بما وضعْتُ[59].

التكامل الدلالي في القراءتين:

يتجلىٰ المعنىٰ متكاملاً بالجمع بين توجيه القراءتين معاً، فعلىٰ قراءة الضم تكون أم مريم قد قالت: ﴿رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَآ أُنثَىٰ﴾، علىٰ وجه التحسر والاعتذار - إذ في عرفهم وعاداتهم لا تصلح الأنثىٰ لخدمة المعابد والمساجد -، ولأنها أدركت أنها تخاطب الله سبحانه بما لا يخفىٰ عليه قالت مستدركةً: ﴿وَاللهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعتُ﴾.

أما وجه قراءة: ﴿وضعَتْ﴾ فإن أم مريم بعد أن ولدت أُنثىٰ قالت علىٰ سبيل الاعتذار: ﴿رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَآ

(56) يُنظر: جامع البيان، الطبري، (6/ 334).

(57) الحجة في القراءات السبع، ابن خالويه، (ص108).

(58) يُنظر: معاني القراءات، الأزهري، (1/ 251).

(59) يُنظر: حجة القراءات، ابن زنجلة، (ص160 - 161).

أُنثَىٰ ﴾، فقال الله سبحانه مخبراً عنها: ﴿ والله أعلم بما وضعَت ﴾، فالمعنىٰ الذي أفادته كل قراءة يكمل ويوضح ما أفادته القراءة الأخرىٰ، دون تناقض أو تضادّ، ولله الأمر من قبل ومن بعد.

***

المبحث الثاني

توجيه المتشابه اللفظي(60)

آيات المتشابه اللفظي، هي تلك الآيات التي تشابهت جملها بقصد إبراز دقة المعاني، وبيان تفاصيل الأحداث، وهي إحدىٰ ظواهر القرآن العظيمة، التي أبانت عن إعجازه في تصريف وجوه الكلام، لبيان معنًىٰ بأسلوب، ومعنىٰ آخر بأسلوب آخر، والمتشابه اللفظي هو «الجمل المتشابهة الألفاظ، المسوقة لإظهار دقائق النظم والبيان»، فالتشابه بين الجمل في ألفاظها، يورث التشابه بين الجمل في دلالاتها، ووظيفة المفسر أن يكشف عن مكمن الافتراق بين المعاني، فتوجيه المتشابه اللفظي هو «الكشف عن دقائق النظم في الجمل المتشابهة الألفاظ»، وأبرز وظيفة من وظائف التوجيه هو التعليل، والتعليل هو بيان سر مجيء هذه اللفظة دون تلك، وهذا الحرف دون ذاك، وهذا الأسلوب دون غيره، وعليه فتوجيه المتشابه اللفظي، يحتاج إلىٰ مِراس خاص، ومهارة عالية، وقوة استنباطية متميزة.

ومقتضىٰ علم التوجيه إبرازُ الفروق الدقيقة بين المتشابهات في النظم؛ لبيان النكات البيانية في المعنىٰ، والتقاربُ في المباني والألفاظ يقودنا إلىٰ معرفة أسرار الاختلاف، فدوائر الالتقاء تقودنا إلىٰ تحديد مواضع الاختلاف، والتفريق بين المتشابهات صنعة متقدمة في الفكر، متفوقة في التدبر، وسنقف مع بعض الأمثلة التي تجلي منهج التوجيه في هذا النوع من أنواع علوم القرآن، وسأذكر آيات المتشابه اللفظي، ثم أُتبعها بأوجه الاختلاف بين النظم، ثم توجيه الإجابة عن أوجه الاختلاف، ثم عنصر التكامل الدلالي.

المثال الأول: التنويع بأساليب التهديد والوعيد.

جاءت ثلاث آيات مقصودها تهديد المشركين أنْ يقع بهم ما وقع بأسلافهم، وهي قوله تعالىٰ: ﴿ كَدَأۡبِ ءَالِ فِرۡعَوۡنَ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡۚ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا فَأَخَذَهُمُ ٱللَّهُ بِذُنُوبِهِمۡۗ وَٱللَّهُ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ ﴾ [آل عمران:11]، وقوله تعالىٰ: ﴿ كَدَأۡبِ ءَالِ فِرۡعَوۡنَ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡۚ كَفَرُواْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَأَخَذَهُمُ ٱللَّهُ بِذُنُوبِهِمۡۗ إِنَّ ٱللَّهَ قَوِيّٞ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ ﴾ [الأنفال:52]، وقوله تعالىٰ: ﴿ كَدَأۡبِ ءَالِ فِرۡعَوۡنَ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡۚ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِمۡ فَأَهۡلَكۡنَٰهُم بِذُنُوبِهِمۡ وَأَغۡرَقۡنَآ ءَالَ فِرۡعَوۡنَۚ وَكُلّٞ كَانُواْ ظَٰلِمِينَ ﴾ [الأنفال:54].

(60) قام بكتابة هذا المبحث الأستاذ الدكتور المثنىٰ عبد الفتاح محمود.

أوجه الاختلاف بين نظم الآيات: هناك أربعة فروق بين الآيات نذكرها قبل الجواب عن سبب اختلاف نظمها، وذكر أوجه الاختلاف بين المتشابهات من شأنه إبراز تعدد المعاني الخادمة للتكامل الدلالي:

الفرق الأول: جاءت آية آل عمران بإسناد التكذيب إلىٰ آل فرعون، ومثلها آية الأنفال الثانية، بينما آية الأنفال الأولىٰ فأسندت لهم الكفر.

الفرق الثاني: اختصت آية آل عمران بإضافة الآيات إلىٰ ضمير المتكلم، بينما أضافت آية الأنفال الأولىٰ الآيات إلىٰ لفظ الألوهية، وأضافت آية الأنفال الثانية الآيات إلىٰ لفظ الربوبية.

الفرق الثالث: التعبير بفعل الأخذ في آية آل عمران، وآية الأنفال الأولىٰ، وإسناده إلىٰ لفظ الجلالة علىٰ الغيبة، والتعبير بفعل الإهلاك وإسناده إلىٰ ضمير المتكلم.

الفرق الرابع: اختلاف النظم في الفاصلة القرآنية.

توجيه الإجابة عن الاختلاف بين الآيات: أما الجواب عن **الفرق الأول** وهو الفرق بين التكذيب بآيات الله والكفر بها، فالتكذيب أعم، فكل تكذيب كفر، وليس كل كفر تكذيباً، فبينهما عموم وخصوص، فقد يُكفر بآيات الله دون تكذيب لها، وعليه فالتكذيب علة من علل الكفر، فلما قال في آية الأنفال الأولىٰ: ﴿كَفَرُواْ﴾، كان بيان السبب وشرحه مناسباً، فقال في آية الأنفال الثانية: ﴿كَذَّبُواْ﴾؛ لتكون شارحةً وموضحةً لحقيقة كفرهم، بأنه كفر تكذيب.

وأما آية آل عمران فذكرت التكذيب: ﴿كَدَأۡبِ ءَالِ فِرۡعَوۡنَ وَٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡۚ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا﴾ وذكرت الكفر في سباقها: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَن تُغۡنِيَ عَنۡهُمۡ أَمۡوَٰلُهُمۡ وَلَآ أَوۡلَٰدُهُم مِّنَ ٱللَّهِ شَيۡـٔٗاۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمۡ وَقُودُ ٱلنَّارِ﴾ [آل عمران:10]، فكان ذكر الكفر تمهيداً لذكر تكذيب آل فرعون، فهي علىٰ منوال آية الأنفال في تقدم ذكر الكفر علىٰ التكذيب، وفي ذلك بيان أن الكفر له أسبابه ودواعيه، ومن أشد أسبابه التكذيب بالآيات، الذي اتسم به آل فرعون قديماً، ومن سار علىٰ نهجهم حين نزول القرآن، واستمر علىٰ ذلك إلىٰ يوم القيامة، فاتفقت الآيات في الموضعين علىٰ تقدم ذكر الكفر علىٰ التكذيب، فالتكذيب هو علة الكفر وسببه، وقد جُمع ذلك في آل فرعون، ومشركي مكة، وذكره بعد الكفر لغرض البيان والتوضيح.

وأما الجواب عن **الفرق الثاني** وهو اختصاص آية آل عمران بإضافة الآيات إلىٰ ضمير المتكلم ﴿بِـَٔايَٰتِنَا﴾، واختصاص آية الأنفال الأولىٰ بإضافتها إلىٰ لفظ الألوهية ﴿بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ﴾، وآية الأنفال الثانية إلىٰ لفظ الربوبية ﴿بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِمۡ﴾، فيظهر الجواب عن ذلك في أن آية آل عمران جمعت عنواني الربوبية والألوهية، بينما آيتا الأنفال فسلكت مسلك التفصيل، فذكرت الألوهية

ابتداءً، وهي الأنسب بالكفر، وثنَّت بالربوبية باعتبارها الأنسب بالتكذيب، ذلك أن الكفر هو إنكار الدلائل علىٰ العبودية الحقة، والتكذيب هو إنكار الدلائل علىٰ نعم من رباهم ودلائل تربيته وإحسانه علىٰ كثرتها وتواليها[61]، فجاء في كل آية الأنسب بها، ولمـــَّا كانت آية آل عمران مشتملةً علىٰ الألوهية والربوبية، آثرت ذكر التكذيب؛ لأنه سبب الكفر وعنوانه الأقبح.

وهناك من وجَّه الآيتين حاملاً الكفر علىٰ الكفر بـالله، والتكـذيب علـىٰ التكـذيب بالآيـات الدالـة علـىٰ صدق الرسل[62]، وهذا التوجيه صحيح في جملته، لكنه غيرُ مسلَّم في تفصيله، حيث إن النظم لـم يُشر إلـىٰ هـذا التفريق، والاستعانة بلفظ التكـذيب علـىٰ أن المـراد بـه تكذيب آيات صدق الرسل فهو يحتـاج إلـىٰ دليـل، ومـا دامت الآيات قد أضيفت إلىٰ عنوان الربوبية فهـذا دليـل كافٍ في جعلها في الآيات الكونية، ويدخل فيهـا الآيـات الدالة علىٰ صـدق الرسـل عليهم السلام، أمـا أن تُخـصص بهـا فهو ما يُعوزه الدليل.

(61) يُنظر: التفسير الكبير، الرازي، (15/ 496)، والبحر المحيط، أبـو حيـان، (5/ 338)، والـدر المـصون، الـسمين الحلبـي، (5/ 620)، واللباب في علوم الكتاب، ابن عادل، (9/ 545)، وغرائب القرآن ورغائب الفرقان، الكرماني، (3/ 410).

(62) يُنظر: غرائـب القـرآن، الكرمـاني، (3/ 410)، وفتح القـدير، الـشوكاني (2/ 363)، والتحريـر والتنـوير، ابـن عاشـور، (10/ 43).

وأما الجواب عن **الفرق الثالث** وهو التعبير بفعل الأخذ وإسناده إلـىٰ لفـظ الجلالـة علـىٰ الغيبـة في آيـة آل عمـران وآيـة الأنفـال الأولـىٰ، والتعبيـر بفعـل الإهـلاك وإسناده إلىٰ ضمير المتكلم في آية الأنفال الثانية، فذلك أن التعبيـر بالأخـذ لبيـان شـدة الـبطش وسـرعته، وهـي تـستلزم المجـازاة والمقابلـة لمـا أخـذوه مـن الـنعم فلـم يقابلوه بالواجب منهم وهو الشكر[63]، والتعبير بالإهلاك لبيان كسرهم وسقوطهم[64]، وقتلهم واستئصالهم.

فالتعبير بالأخذ في آية آل عمران كان هو الأنسب سياقيـاً، فجاء في السباق: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَن تُغۡنِيَ عَنۡهُمۡ أَمۡوَٰلُهُمۡ وَلَآ أَوۡلَٰدُهُم مِّنَ ٱللَّهِ شَيۡـٔٗاۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمۡ وَقُودُ ٱلنَّارِ ﴾، تمهيداً لبيان أن هذه الأموال لن تدفع عنهم العذاب، كما وقع لآل فرعون، وفي ذلك تهديد صريح بالأخذ العقيم، وهو ما يوضحه اللحاق: ﴿ قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ سَتُغۡلَبُونَ وَتُحۡشَرُونَ إِلَىٰ جَهَنَّمَۚ وَبِئۡسَ ٱلۡمِهَادُ ﴾ [آل عمران:12] فالأخذ هنا دلَّ علىٰ العذاب، دون الإهلاك المستأصل؛ لأن المقصود القضاء علىٰ قوة الشرك، وبطانة الشر، وهو ما يكفيه التعبير بالأخذ.

أما آيتا الأنفال فإن إحداهما عبَّرت بالأخذ؛ لبيان عذاب المشركين، وهو ما أفاده السياق بسباقه: ﴿ وَلَوۡ تَرَىٰٓ إِذۡ يَتَوَفَّى ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ يَضۡرِبُونَ

(63) مفردات القرآن، الراغب، (ص67).

(64) مقاييس اللغة، ابن فارس، (6/ 62).

وُجُوهَهُمۡ وَأَدۡبَٰرَهُمۡ وَذُوقُواْ عَذَابَ ٱلۡحَرِيقِ ﴾ [الأنفال:50]، والأخرىٰ عبَّرت بالإهلاك لبيان ما وقع لآل فرعون ومن قبلهم، وهو ما أفاده قوله تعالىٰ: ﴿ وَأَغۡرَقۡنَآ ءَالَ فِرۡعَوۡنَۚ ﴾، فأفاد الاختلاف في التعبير بين الأخذ والإهلاك الاختلاف في النتيجة، فإن تعذيب المشركين وإنهاء قوتهم هو المتحقق بالنسبة للمشركين، وهو ما أفاده لفظ الأخذ، والاستئصال هو المتحقق لآل فرعون، وهو ما أفاده لفظ الإهلاك، فجمع في آيتي الأنفال الأخذ والإهلاك، للتوزيع في الاعتبار والإخبار، أما الاعتبار فهو ما وقع سابقًا وسيقع لاحقًا، وأما الإخبار فهو ما وقع سابقًا لآل فرعون، وسيقع علىٰ من تابعهم.

وأما إسناد الفعل، فقد جاءت آية آل عمران التفاتًا من «التكلم أولاً للجَرِي علىٰ سَنَنِ الكبرياء، وإلىٰ الغيبة ثانيًا بإظهار الجلالة لتربية المهابة وإدخال الروعة»[65]، وأما آية الأنفال الأولىٰ ففيها إظهار ما حقه الإضمار؛ فاقتضاه أن الكفر كفر بما يرجع إلىٰ صفات الله، فأضيفت الآيات إلىٰ اسم الجلالة؛ ليدل علىٰ الذات بعنوان الإله الحق وهو الوحدانية[66]، ولبيان أنَّ الإله الذي كذبوه هو الذي أخذهم، دلالةً علىٰ العدل في العقوبة الإلهية، بينما آية الأنفال الثانية، فنجد فيها التفاتًا من الغيبة إلىٰ التكلم، علىٰ عكس آية آل عمران، فلمَّا كان الإخبار عن التكذيب بآيات الرب سبحانه ﴿ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِمۡ ﴾، اقتضىٰ عنوان الربوبية أن يكون الإهلاك مُسنداً إلىٰ نون العظمة ﴿ فَأَهۡلَكۡنَٰهُم ﴾ تكذيبهم بآيات ربهم المنعم عليهم يناسبه أن يكون الإهلاك مسنداً إلىٰ نون العظمة المفيدة تهويل الخطب[67]، لاسيما أن الخطب خطبُ تكذيب بآيات الإنعام، المستحق للإهلاك المستأصل لجذور الباطل بفعل مسند إلىٰ نون العظمة والجلال والكبرياء، وفي ذلك نداء أخير لمن يعترف بالربوبية ولا يُقر بالألوهية، فإن التعذيب قاب قوس أو أدنىٰ.

وأما الجواب عن **الفرق الرابع** في اختلاف نظم الفاصلة، فآية آل عمران: ﴿ وَٱللَّهُ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ ﴾؛ إخبار عن شدة عذاب الله بالمكذبين، وفيها تهديد ضمني للمخاطبين؛ بدليل ما بعدها: ﴿ قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُواْ سَتُغۡلَبُونَ وَتُحۡشَرُونَ إِلَىٰ جَهَنَّمَۚ وَبِئۡسَ ٱلۡمِهَادُ ﴾ [آل عمران:12]، وأما آية الأنفال الأولىٰ: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ قَوِيٌّ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ ﴾، فزاد فيها التوكيد الذي أفاد التعليل، وصفة القوة، ذلك أنها توطئة تعليلية لذكر الإهلاك المستأصل، أي: لأن الله شديد العقاب، فسيُهلك المكذبين؛ لذلك وجدنا فاصلة الآية الثانية في الأنفال:

(65) إرشاد العقل السليم، أبو السعود، (2/ 11).

(66) التحرير والتنوير، ابن عاشور، (10/ 43).

(67) يُنظر: إرشاد العقل السليم، أبو السعود، (4/ 29).

﴿ وَأَغۡرَقۡنَآ ءَالَ فِرۡعَوۡنَۚ وَكُلٌّ كَانُواْ ظَٰلِمِينَ ﴾ متحدثةً عن شكل الإهلاك، وهو الإغراق غير المتوقع، فهي نتيجة لفاصلة الآية الأولىٰ.

التكامل الدلالي بين الآيات: يبرز التكامل الدلالي بين الآيات في كونها جمعت بين نتيجة الكفر وسببه الحقيقي وهو التكذيب في آيتي الأنفال، بينما آية آل عمران فذكرت التكذيب باعتباره العلة الحقيقية، مع الإشارة إلىٰ الكفر فيما سبق، وفيه كشف بأن الكفر كامن في التكذيب، وعلة التكذيب الكبر والطغيان، وهو الذي ناسبه ذكر الأخذ والإهلاك، وحيث كان الأخذ دالاً علىٰ سرعة البطش وشدته، فإنَّ الإهلاك دالٌّ علىٰ الاستئصال، وهو جمع بين معنيين من معاني التهديد الذي لا يقوىٰ العاقل معه إلا الارتداع والاعتبار، وهو ما يناسب ذكر عنواني التوحيد وهما الربوبية والألوهية صراحةً، مع التلويح بضمير المتكلم الدال علىٰ العظمة، ليكون التهديد بليغاً في مصدره ومآله، ونجد أن الفاصلتين تعاقبتا في الأنفال علىٰ ذكر العلة وهي شدة العقاب، والنتيجة وهي الإغراق بشكل صريح، فكانتا متكاملتين في إبراز الغرض من الوعيد للمخاطبين، ورد معنىٰ الفاصلتين علىٰ الأخذ والإهلاك، وأما آية آل عمران فقد اختزلت العلة والنتيجة بشكل ضمني، فتكاملت الآيات فيما بينها حيث أبرزت التهديد ضمنياً وصريحاً بحسب المقصد والسياق.

المثال الثاني: تعدد الأوصاف لموصوف واحد في قصة واحدة.

قوله تعالىٰ: ﴿ وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمۡ صَٰلِحًاۚ قَالَ يَٰقَوۡمِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرُهُۥۖ قَدۡ جَآءَتۡكُم بَيِّنَةٞ مِّن رَّبِّكُمۡۖ هَٰذِهِۦ نَاقَةُ ٱللَّهِ لَكُمۡ ءَايَةٗۖ فَذَرُوهَا تَأۡكُلۡ فِيٓ أَرۡضِ ٱللَّهِۖ وَلَا تَمَسُّوهَا بِسُوٓءٖ فَيَأۡخُذَكُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٞ ﴾ [الأعراف:73]، مع قوله تعالىٰ: ﴿ وَيَٰقَوۡمِ هَٰذِهِۦ نَاقَةُ ٱللَّهِ لَكُمۡ ءَايَةٗ فَذَرُوهَا تَأۡكُلۡ فِيٓ أَرۡضِ ٱللَّهِ وَلَا تَمَسُّوهَا بِسُوٓءٖ فَيَأۡخُذَكُمۡ عَذَابٞ قَرِيبٞ﴾ [هود:64].

الاختلاف في النظم بين الآيتين: نلحظ أن الفرق في الآيتين كامنٌ في وصف العذاب، فالآية الأولىٰ وُصِفَ العذابُ فيها بالأليم، والثانية وصف بالقريب، وبناءً علىٰ علم التوجيه؛ فإن الآيتين تتكاملان في أداء المعنىٰ، علىٰ وجهٍ يبين فيه الخبرُ، فقد أنذر صالح عليه السلام قومَه عذاباً أليماً قريباً، وأخبرت كل آية عن صفة من صفتي هذا العذاب، والسؤال الذي يحتاج إلىٰ توجيه وإجابة، هو: لماذا اختص كل موضع بما اختص به؟

توجيه الإجابة عن الاختلاف بين الآيتين: توجيه ذلك قائم علىٰ تأمل السياق، فالسياق أصل في توجيه المعاني القرآنية، وفهم أسرار النكات البيانية، ومعرفة علل اختيار الألفاظ المفردة، والجمل المركبة، فقد جاء في سباق آية الأعراف إنذارٌ تفصيلي بالدلائل والحجج والبراهين قبل الإخبار عن عقر الناقة في لحاقها:

﴿ فَعَقَرُواْ ٱلنَّاقَةَ وَعَتَوۡاْ عَنۡ أَمۡرِ رَبِّهِمۡ وَقَالُواْ يَٰصَٰلِحُ ٱئۡتِنَا بِمَا تَعِدُنَآ إِن كُنتَ مِنَ ٱلۡمُرۡسَلِينَ ٧٧ فَأَخَذَتۡهُمُ ٱلرَّجۡفَةُ فَأَصۡبَحُواْ فِي دَارِهِمۡ جَٰثِمِينَ ﴾ [الأعراف:77-78]، فلما وقع منهم عقر واستكبار وتحدٍ لإتيان العذاب، استحقوا عذاباً أليماً من جنس عملهم.

بخلاف آية هود، فجاء في لحاقها مباشرةً قوله تعالىٰ: ﴿ فَعَقَرُوهَا فَقَالَ تَمَتَّعُواْ فِي دَارِكُمۡ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٖۖ ذَٰلِكَ وَعۡدٌ غَيۡرُ مَكۡذُوبٖ ﴾ [هود:65]، فلما أخبرهم عن مدة العذاب بأنه قريب، ناسب أن يُذكر في السياق مدة الانتظار، مع مناسبة لطيفة في النظم، حيث جاء الإخبار عن عقر الناقة في الآيات قريباً من ذكر إنذارهم العذاب، فناسب كلَّ سياق ما جاء فيه من وصف العذاب، وبه كان توجيه الآيات مبنياً علىٰ لحاظ الفروق السياقية لكل موضع، وما اختص به من دلالات لطيفة، وحكم دقيقة.

التكامل الدلالي: يتضح التكامل الدلالي من خلال ذكر وصفي العذاب، فهو عذاب أليم قريب، أما وصف الألم فهو مناسب لصنيعهم في عقر الناقة الناشئ عن كفرهم واستكبارهم وعتوهم، فكان العذاب الأليم مناسباً لأفعالهم اللئيمة، وأما ذكر وصف القريب؛ فهو المناسب لما وقع كذلك من قرب نزول العذاب عليهم، بعد عقرهم الناقة، والقرب هنا من جنس العمل، فتكامل وصف الأليم والقريب في بيان العذاب النازل بثمود، وهو يكشف أن تعدد الأوصاف متحقق لموصوف واحد، والإعجاز في اختيار الوصف الأنسب في السياق.

المثال الثالث: سر تقديم الجار والمجرور علىٰ المفعول به.

قوله تعالىٰ: ﴿ وَلَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا رُسُلٗا مِّن قَبۡلِكَ وَجَعَلۡنَا لَهُمۡ أَزۡوَٰجٗا وَذُرِّيَّةٗۚ ﴾ [الرعد:38]، مع قوله تعالىٰ: ﴿ وَلَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ رُسُلًا إِلَىٰ قَوۡمِهِمۡ فَجَآءُوهُم بِٱلۡبَيِّنَٰتِ فَٱنتَقَمۡنَا مِنَ ٱلَّذِينَ أَجۡرَمُواْۖ وَكَانَ حَقًّا عَلَيۡنَا نَصۡرُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴾ [الروم:47]، مع قوله تعالىٰ: ﴿ وَلَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا رُسُلٗا مِّن قَبۡلِكَ مِنۡهُم مَّن قَصَصۡنَا عَلَيۡكَ وَمِنۡهُم مَّن لَّمۡ نَقۡصُصۡ عَلَيۡكَۗ ﴾ [غافر:78].

الفرق بين نظم الآيات: الفرق بين هذه الآيات في تقديم الجار والمجرور ﴿ مِّن قَبۡلِكَ ﴾ في آية الروم، علىٰ المفعول ﴿ رُسُلًا ﴾، بخلاف آيتي الرعد وغافر فقد تأخر الجار والمجرور عن المفعول، فيُسأل عن سر ذلك؟

توجيه الإجابة في بيان الفرق بين الآيات: أجاب أبو جعفر الغرناطي بأن الأصل في ذكر النبي ﷺ في القرآن الكريم إذا ذُكر مع الأنبياء، «مفصحاً بأسمائهم في آية واحدة؛ فإنه يتقدم اسمه ظاهراً كان أو مضمراً، ثم يذكر بعده من تضمنته الآية منهم عليهم السلام.. وإنما قُدِّم المجرور في قوله: ﴿ مِن قَبۡلِكَ رُسُلًا إِلَىٰ قَوۡمِهِمۡ ﴾ [الروم:٤٧] في سورة الروم لمكان ضميره ﷺ. أما آية

الرعد فموازن لها ومناسب ما تقدمها من قوله تعالىٰ: ﴿ وَلَقَدِ ٱسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِّن قَبْلِكَ ﴾ [الرعد:٣٢]، فتأخر الضمير في الآيتين للموازنة والتقابل، والثانية منهما محمولة علىٰ الأولىٰ في رعي ما ذكر.

فإن قلت: فلم تأخر ضميره ﷺ في الآية الأولىٰ عن ذكر الرسل؟ قلت: لأن ذكرهم هنا عليهم السلام، لم يرد معرفًا بأحوالهم وما منحوا من الاصطفاء والتكريم، ولو ورد ذكرهم لهذا الغرض لكان اسمه عليه السلام متقدمَ الذكر كما في الآية الواردة بذلك، وإنما ذَكَرَ هنا إساءة مكذبي أممهم إليهم، ونيلهم منهم ضروب المضرات، وليس ذلك مما يعرف بمناصبهم في التفضيل، وإنما ذكر ذلك ليُقاس بهم نبينا ﷺ في الصبر والتحمل، وليقتدي بهداهم كما أمر في قوله تعالىٰ: ﴿ فَٱصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُوْلُواْ ٱلْعَزْمِ مِنَ ٱلرُّسُلِ وَلَا تَسْتَعْجِل لَّهُمْ ۚ ﴾ [الأحقاف:٣٥]، ثم له ﷺ السيادة المعروفة، والمكانة المتقررة، فتقدم ذكرهم في قوله: ﴿وَلَقَدِ ٱسْتُهْزِئَ بِرُسُلٍ مِّن قَبْلِكَ ﴾ [الرعد:٣٢]، وتأخير ضميره ﷺ لما ذكر، ثم وردت الآية بعد فجرىٰ الإخبار فيها علىٰ ذلك إحرازاً للمناسبة والموازنة أيضًا، فليس ذكرهم مجملاً غير مفصل كذكرهم علىٰ التعيين بأسمائهم، وقد تقدم الإيماء إلىٰ هذا، والله سبحانه أعلم بما أراد(68).

وجواب الغرناطي رحمه الله لم يقم علىٰ توجيه الآيات بناءً علىٰ سياقها، بل بناءً علىٰ مسألة تفضيل النبي ﷺ علىٰ بقية الأنبياء والمرسلين، وهذا صحيح في ذاته، لكنه لا يتجه في التوجيه؛ لأن التوجيه يجب أن لا يُقتصر فيه علىٰ المستقر – وإن كان حقًا – بل يجب أن يتعداه إلىٰ التعليل السياقي، وقد بدا جوابه متكلفًا غير متلائم حين أراد توجيه آيتي الرعد وغافر بناءً علىٰ ما ذكره في توجيه آية الروم، ونحن نعتمد في توجيه آيات المتشابه اللفظي بالدرجة الأولىٰ علىٰ السياق والنظم، وأما اللجوء للمعاني المستقرة في الأذهان؛ فإنه سيُخرجنا عن جادة التوجيه، وإن اتجهت تلك المعاني علىٰ صراط الحق في ذواتها.

فأما آية الرعد فلا يظهر توجيهه رحمه الله، ذلك أن ذكر الأنبياء كان باعتبارهم القدوة المتأسَّىٰ بهم؛ لذلك قُدِّم ذكرهم، بل جاء قبل هذه الآية تحذير النبي ﷺ من اتباع أهواء المشركين: ﴿ وَكَذَٰلِكَ أَنزَلْنَٰهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا ۚ وَلَئِنِ ٱتَّبَعْتَ أَهْوَآءَهُم بَعْدَمَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ ٱللَّهِ مِن وَلِىٍّ وَلَا وَاقٍ ﴾ [الرعد:37]، فكان ذكر الأنبياء لبيان أنهم ما اتبعوا أهواء أقوامهم، وثبتوا علىٰ الحق، مع ما كان لهم من أزواج وذرية، فذكرهم هنا علىٰ أنهم القدوة: ﴿ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَٰجًا وَذُرِّيَّةً ۚ وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَن يَأْتِىَ بِـَٔايَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۗ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ ﴾ [الرعد:38] وكان مدار الأمر أن الرسل ما كان

(68) يُنظر: ملاك التأويل، الغرناطي، (2/ 284).

لهم أن يأتوا بآية إلا بإذن الله، فتقديم ذكر المُقتدىٰ به أولىٰ من تقديم المقتدي، وهذا لا يخدش بالأفضلية؛ فليُتنبَّه.

وأما آية غافر فسياقها شديد الصلة بآية الرعد، لا بآية الروم، فالسياق هو سياق اقتداء كذلك بالمرسلين: ﴿ فَٱصۡبِرۡ إِنَّ وَعۡدَ ٱللَّهِ حَقّٞۚ فَإِمَّا نُرِيَنَّكَ بَعۡضَ ٱلَّذِي نَعِدُهُمۡ أَوۡ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَإِلَيۡنَا يُرۡجَعُونَ ﴾ [غافر:77]، وقد تكرر التنبيه علىٰ أنه لم يكن لرسول أن يأتي بآية إلا بإذن الله تعالىٰ: ﴿ وَلَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا رُسُلٗا مِّن قَبۡلِكَ مِنۡهُم مَّن قَصَصۡنَا عَلَيۡكَ وَمِنۡهُم مَّن لَّمۡ نَقۡصُصۡ عَلَيۡكَۗ وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَن يَأۡتِيَ بِـَٔايَةٍ إِلَّا بِإِذۡنِ ٱللَّهِۚ فَإِذَا جَآءَ أَمۡرُ ٱللَّهِ قُضِيَ بِٱلۡحَقِّ وَخَسِرَ هُنَالِكَ ٱلۡمُبۡطِلُونَ ﴾[غافر:78].

ويظهر لي أمر آخر في توجيه سر تقديم الجار والمجرور في الروم تحديداً، وهو أن سياق الآية يُظهر الجواب إذا تُدُبِّر، وأُعطي حقه من التأمل والتمعن، فسياق آية الروم مختلف عن سياق آيتي الرعد وغافر، إذ إن سياق آيتي الرعد وغافر جاء في الاقتداء بالرسل، وهذا من شأنه تقديم الرسل المُقتدىٰ بهم علىٰ الرسول المقتدي، أما آية الروم فشأنه مختلف تماماً، حيث إن السياق هو سياق إرسال الرياح وذكر مقاصد إرسالها من التبشير والرحمة، وجري الفلك، والابتغاء من فضل الله والشكر: ﴿ وَمِنۡ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن يُرۡسِلَ ٱلرِّيَاحَ مُبَشِّرَٰتٖ وَلِيُذِيقَكُم مِّن رَّحۡمَتِهِۦ وَلِتَجۡرِيَ ٱلۡفُلۡكُ بِأَمۡرِهِۦ وَلِتَبۡتَغُواْ مِن فَضۡلِهِۦ وَلَعَلَّكُمۡ تَشۡكُرُونَ ﴾ [الروم:46]، فجاء ذكر إرسال الرسل إدماجاً لبيان عظيم رحمة الله بعباده، فالذي رحمهم بإرسال الرياح، هو الذي رحمهم بإرسال الرسل، وقد توسط هذه الرحمة إنذارٌ وتنبيه، وهو أن الانتقام من المجرمين كان ريحاً مرسلة لنصرة المؤمنين: ﴿ وَلَقَدۡ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ رُسُلًا إِلَىٰ قَوۡمِهِمۡ فَجَآءُوهُم بِٱلۡبَيِّنَٰتِ فَٱنتَقَمۡنَا مِنَ ٱلَّذِينَ أَجۡرَمُواْۖ وَكَانَ حَقًّا عَلَيۡنَا نَصۡرُ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ﴾[الروم:47].

التكامل الدلالي: تتكامل الآيات في كونها جاءت مبينةً أمر الاقتداء بالرسل المتقدمين، بالنسبة للرسول ﷺ، ومبينة ما ينزل بالمعرضين، فالآيات اجتمعن علىٰ أن الرسول مقتدٍ بمن سبقه من المرسلين، وأن ما نزل بأقوام المتقدمين ينزل بقومه، فآيتان بينتا مفهوم الاقتداء، وآية بينت مآل القوم المعرضين عن اتباع المقتدين، فتقديم الجار والمجرور – والمقصود به سيد الخلق ﷺ – فيه من التلويح والتهديد مما جرىٰ للمتقدمين ما لا يخفىٰ علىٰ ذي لُب، ولا ينزاح من ذاكرة ذي رُشد، وهو تهديد قُصد به مشركو قريش بالدرجة الأولىٰ، فما وقع للمتقدمين يصح وقوعه للمتأخرين، فتقديم الجار والمجرور والمقصود نبيهم ﷺ للتنبيه علىٰ هذا الملحظ في هذا السياق، فالتهديد وقع بالسياق وهو إرسال الرياح، فالرحمة لا تعني الغفلة، وبالتنبيه علىٰ ما حصل للمتقدمين، وبتقديم

الجار والمجرور، فالسياق والمعنىٰ والنظم، كلُّ أولئك اجتمعن في التنبيه علىٰ ما قد يحصل للقوم إن هم غفلوا أو تغافلوا، فهي تحذير وتنبيه، يفطن له أصحاب الفطنة من العرب.

***

المبحث الثالث

توجيه مشكل القرآن(69)

برز علم المشكل منذ بدايات نشأته باعتباره علماً يدافع عن القرآن، ويدحض مطاعن الخصوم، ثم تطور حتىٰ أصبح مختصاً بما يثيره المفسرون من استشكالات يبحثون من ورائها عن أجوبة وتوجيهات، ونحن لا نريد هنا أن نعرض للشبهات أو المطاعن التي يثيرها من لا ينتمي للقرآن الكريم، بل نريد تلك الاستشكالات التي يثيرها علماء الإسلام بقصد معرفة المعاني، والوقوف علىٰ المراد؛ لذا وجب التنويه هنا، أن المنهج المتبع في بحوث المشكل تقف علىٰ عتبة الإجابة في دفع الإشكال، وفي ظني أن هذه الخطوة مطلوبة لكنها غير كافية.

فالاستشكال هو وليد التفكر والتدبر، والله ﷻ أنزل كتابه وأمر الأمة أن تتدبره وتتفكر فيه وتعي المطلوب منها، وعلم ﷻ أن عقل المتلقي قد يصيبه شيء من الاستشكال حول آياتٍ من القرآن الكريم، وهو القادر ﷻ أن ينزل كتاباً لا تتطرق له الاستشكالات، ومع ذلك أنزله ﷻ علىٰ ما هو عليه؛ كي يبحث العباد عن معانٍ ودلالات لا تستبين إلا بالبحث وراء ما يستشكلون؛ لذلك فإني أرىٰ أن الاستشكال عَلِمَه الله من عباده، وأراده لهم؛ ليكون طريقاً للعلماء المستوثقين، وعليه فالاستشكال مقصود، والبحث فيه لا يكون لدفعه فحسب، بل لمعرفة ما وراءه من أسرار بيانية، ومعانٍ هدائية، وهذا ما ينقلنا من البحث عن الاستشكال، إلىٰ البحث فيما وراء الاستشكال، وهو ما يعيننا علىٰ معرفة أسرار الآيات المستشكلَة، فمن المعلوم ضرورةً أن الذي أثار أذهان العلماء سرٌّ دقيق، ووجهٌ من المعنىٰ رقيق، وهو ما يدعونا لأن نقول: إن علم التوجيه لا يتوقف دوره علىٰ دفع الاستشكال، بل يتعداه إلىٰ معرفة جماله، وسر بهائه، وتأمل تناسق قلادة حاله.

ومنهج توجيه المشكل يجب أن يكون في البحث عن السر البياني، ودقيق المعاني، لا الاكتفاء بدفع المستَشكل، فتلك خطوة بديعة، لكنها تبقىٰ في دائرة البديهة، والمطلوب هو أن يكون علم المشكل مسهماً في إبراز جمال النظم، ومبرزاً دقائق الأسلوب، وسنبين ذلك تطبيقاً من خلال ما يمن الله به علينا من التمثيل:

(69) قام بكتابة هذا المبحث الأستاذ الدكتور المثنىٰ عبد الفتاح محمود.

المثال الأول: مجيء المفردة على خلاف معناها المتبادر:

عرض الاستشكال: استشكل عموم المفسرين مجيء الإثابة في قوله تعالىٰ: ﴿ إِذْ تُصْعِدُونَ وَلَا تَلْوُۥنَ عَلَىٰٓ أَحَدٍ وَٱلرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِىٓ أُخْرَىٰكُمْ فَأَثَٰبَكُمْ غَمًّۢا بِغَمٍّ لِّكَيْلَا تَحْزَنُوا۟ عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا مَآ أَصَٰبَكُمْ ۗ وَٱللَّهُ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [آل عمران:153]، حيث إن الإثابة تُستعمل في سياق المجازاة علىٰ الفعل الحسن، وهنا جاءت في سياق العتاب والملامة!

فذهب المفسرون مذاهب في توجيه اختيار هذه اللفظة في هذا السياق، **فذهبت طائفة** منهم إلىٰ تفسير الإثابة بالعقاب، علىٰ سبيل التهكم والتبكيت، باعتباره أسلوبًا من أساليب العربية[70]، **وذهبت طائفة أخرىٰ** إلىٰ جعل الإثابة بمعنىٰ الجزاء[71]، باعتبار أن الثواب يكون في الخير والشر، لكن كثُر استعماله في الخير[72]، **وذهبت طائفة ثالثة** إلىٰ أن الإثابة حلت مكان الذي طلبوه من الثواب في خروجهم للجهاد[73]، **وذهبت طائفة رابعة** إلىٰ أن الثواب استعمل في الخير، وعللوا ذلك بأن الغم كان طريقًا لتهذيب النفوس[74]، وعلىٰ منوالهم نسجت **طائفة خامسة**، لكنها عللت ذلك بأن الغم لتربية المؤمنين علىٰ الصبر علىٰ المصيبة، ومعناه: أعطاكم الله ثواب غم متصلاً بغم، لكيلا تحزنوا[75].

توجيه المشكل في الآية: سبب الاستشكال هو ما شاع عند العلماء من أن الإثابة تكون في الخير حقيقةً، وفي الشر استعارةً[76]، فقادهم هذا التفريق إلىٰ استشكال مجيء الإثابة في سياق العتاب واللوم، وعليه فسبب الاستشكال هو التفريق اللغوي، فلو قيل: فعاقبكم، أو جازاكم، لما كان هناك استشكال!

وتوجيهات السادة المفسرين متقاربةٌ – وإن ظهرت مختلفةً –، ويظهر أن ما ذكره الواحدي في وسيطه هو الأوضح في هذا المقام، حيث قال: «جعل مكان ما ترجعون من الثواب أن غمَّكم بالهزيمة، وظفر المشركين»[77]، ومعناه: أن المؤمنين لما نفروا إلىٰ أرض

(70) يُنظر: معاني القرآن، الفراء (1/ 239)، والكشف والبيان، الثعلبي، (3/ 186)، وتفسير الراغب الأصفهاني، (3/ 923)، ومفاتيح الغيب، الرازي، (9/ 390).

(71) يُنظر: غريب القرآن، ابن قتيبة، (ص114)، وجامع البيان، الطبري، (7/ 304)، والكشاف، الزمخشري، (1/ 427)، وبحر العلوم، السمرقندي، (1/ 257)، ومفاتيح الغيب، الرازي، (9/ 390).

(72) مفردات القرآن، الراغب، (ص180).

(73) يُنظر: التفسير البسيط، الواحدي، (1/ 506)، والهداية، مكي، (2/ 1155)، والتحرير والتنوير، ابن عاشور، (4/ 132).

(74) ذكره الراغب عن بعض المحققين في تفسيره، (3/ 924)، وابن عرفة في تفسيره، (1/ 430).

(75) التفسير المظهري، 2ق (1/ 157).

(76) مفردات القرآن، الراغب، (ص180).

(77) التفسير البسيط، الواحدي، (1/ 506).

المعركة، كان خروجهم لنيل الثواب، فلما صدر عنهم مخالفة أمر النبي ﷺ كان ثوابهم الذي طلبوه ابتداءً غمًّا رجعوا به، وفي ذلك فوائد:

- بيان النية التي انطلق منها المؤمنون ابتداءً.

- عتاب الله تعالىٰ الضمني، بأن جعل غمَّهم ثوابًا.

- بيان أن المؤمن يُحاسب علىٰ نيته، ولو خالف عن غير إصرار.

- فيها أن الله تعالىٰ يحاسب عباده بالفضل لا بالعدل، وبالإحسان لا بالميزان.

فاختيار هذا اللفظ أضفىٰ مجموعةً من الفوائد ما كنا لنجنيها لولا استشكاله، وبقية الأقوال تدور في فلك هذا القول، **وتوجيهها كالآتي**؛ أما القول بأن الإثابة عقوبة، فهي تحصيل حاصل، وهل من عقوبة حصلت لهم أعظم مما وقعوا فيه من غم النبي ﷺ، وأما المجازاة فبسبب المخالفة، جوزوا بالهزيمة، وأما أن الإثابة استُعملت في الخير؛ لأنها طريق إلىٰ تهذيب النفوس علىٰ قول، والصبر علىٰ المصيبة علىٰ قول آخر، فكذلك هو توجيه صحيح، فكانت غزوة أحد من أعظم الغزوات التي تركت أثراً إيمانيًا وتربويًا في نفوس المؤمنين، فباتت الأقوال جميعها مدارها حول معنىً واحد، ووجهةٍ واحدة.

وبناءً علىٰ المتقدم وقع استشكال آخر وهو: ما مرجع التعليل في قوله تعالىٰ: ﴿ لِّكَيْلَا تَحْزَنُواْ عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا مَآ أَصَٰبَكُمْ ﴾؟

وجَّه المفسرون ذلك علىٰ أقوال، فمنهم من قال: هي علىٰ بابها وأصلها، ومعناها النفي، أي: أثابكم غمًا شديداً أنساكم الحزن علىٰ ما فاتكم وما أصابكم(78).

ومنهم من قال: هي علىٰ بابها وأصلها وهو النفي، والتعليل في الجملة القرآنية متصل بقوله تعالىٰ: ﴿ وَلَقَدْ عَفَا عَنكُمْ ﴾ في الآية السابقة؛ فمعنىٰ الكلام: عفا عنكم لكيلا تحزنوا علىٰ ما فاتكم وأصابكم؛ لأن عفوه يُذهب كلَّ غم(79).

ومنهم من قال: إن (لا) في ﴿ لِّكَيْلَا ﴾ زائدة، ومعنىٰ الآية: لكي تحزنوا علىٰ ما فاتكم وأصابكم، عقوبة لكم في خلافكم(80).

---

(78) يُنظر: معاني القرآن وإعرابه، الزجاج (1/ 479)، والكشف والبيان، الثعلبي، (3/ 186)، والكشاف، الزمخشري، (1/ 427)، وزاد المسير، ابن الجوزي، (1/ 479)، ومحاسن التأويل، القاسمي، (2/ 432).

(79) يُنظر؛ التفسير البسيط، الواحدي، (6/ 85)، وزاد المسير، ابن الجوزي، (1/ 479)، والجامع، القرطبي، (4/ 241)، والبحر المحيط، أبو حيان، (3/ 388)، ولباب التأويل، الخازن، (1/ 309)، وروح المعاني، الآلوسي، (4/ 92).

(80) وهو قول سلمة بن المفضل الضبي، يُنظر؛ التفسير البسيط، الواحدي، (6/ 87)، وزاد المسير، ابن الجوزي، (1/ 479)، التفسير المظهري، 2ق (1/ 157)، لباب التأويل، الخازن،=

والقول الأول هو اللائق بالنظم والسياق، وأما القول بارتباطها بالآية السابقة ففيه تفكيك وبُعد، فالتعليل متسق في الآية نفسها، ومعناه: أثابكم لكيلا تحزنوا، فالإثابة فيها صرف الحزن عن الماضي والحاضر، وأما القول بالزيادة، فهو دون نظم القرآن وبلاغته، وما كان لنا أن نقول في شيء نفاه الله تعالىٰ: هو مثبت؛ ففي ذلك تعطيل لألفاظ القرآن، وهل يعلل الله تعالىٰ أفعاله بخطابه المؤمنين بقوله: كي تحزنوا علىٰ ما فاتكم، وما أصابكم؟ ثم هل الزيادة جاءت لحرفي النفي (لا)؟! أو أنها للحرف الأول؟ أو أن الثاني أصبح زائداً باقترانه بالأول؟ هذا ما لم يوضحه أصحاب هذا القول!!

وأرىٰ أن هناك معنىً جميلاً، نستنبطه، وهو أن نفي الحزن علىٰ ما فات المؤمنين، وأصابهم، هو للمستقبل، وهو ما يتناسب مع تعليل تربية المؤمنين، وتعويدهم الصبر، أي: أثابكم الغم تربيةً، وتعليماً، وتهيئةً، من أجل أن لا يصيبكم حزن في المستقبل، كما أصابكم في الماضي، فتثبتوا في المحن والإحن، وإن كنت لم أقرأ هذا التوجيه لأحد من المفسرين صراحةً، لكن أراه الأنسب في هذا المقام، وهو الذي يتلاءم مع طبيعة المقاصد التربوية التي ترمي لها الآيات القرآنية، في إنشاء جيل ما شهدت البشرية مثيلاً له.

وقد كتب الزمخشري كلمة رائقةً في مقام تعليل نفي الحزن: «لتتمرنوا علىٰ تجرع الغموم، وتَضرُوا باحتمال الشدائد، فلا تحزنوا فيما بعد علىٰ فائت من المنافع، ولا علىٰ مصيب من المضار، ولم يُثَرِّبكم علىٰ عصيانكم ومخالفتكم لأمره، وإنما فعل ذلك يسليكم وينفس عنكم لئلا تحزنوا علىٰ ما فاتكم من نصر الله، ولا علىٰ ما أصابكم من غلبة العدو»[81].

التكامل الدلالي: برز التكامل الدلالي في الآية في كون ما استشكله عقل المفسر يتكامل مع بلاغة القرآن، فهذا الاستشكال، أثار مجموعةً من الأسئلة التي تحتاج إلىٰ توجيه، فانقلب تدبراً وتفكراً وتأملاً، في عظيم ثواب التدبر في كتاب الله تعالىٰ، وهو ما يؤكد لنا ضرورة جعل المشكل طريقاً في الوصول إلىٰ معرفة أسرار المشكل البيانية، لا مجرد الوقوف علىٰ دفعه، والاكتفاء به، وتوجيه الاستشكال هنا فيه بيان عظيم اختيار القرآن لألفاظه، فهي التي تحرك القلوب وتنفس الصدور، فإثابة المؤمنين غماً بسبب غمهم رسول الله ﷺ حين خالفوا أمره[82]، فهي إثابة بكل ما تُقله اللفظة من دلالة، وتحيط به من معنىٰ، فإذا كانت مقابلة الغم الذي أصاب النبي ﷺ أن أثيبوا به غماً آخر، دون أن

=(1/ 309)، ومحاسن التأويل، القاسمي، (2/ 433).

(81) الكشاف، الزمخشري، (1/ 427-428).

(82) يُنظر: معاني القرآن، الزجاج، (1/ 479).

تقع عليهم عقوبة، أو ما هو قريب من ذلك، فتلك إثابة حقيقية، وإن كانت حاويةً لغم الهزيمة، ففيها أن غم النبي ﷺ يعادل غم المؤمنين جميعًا، ورحمة الله تنزل عليهم بإنزال ألفاظ تخفف عنهم مُصابهم، وتخبرهم بأن الغم سيؤول إلىٰ ثواب من عند الله تعالىٰ.

المثال الثاني: بيان المحرم بالمطلوب الواجب:

عرض الاستشكال: استشكل المفسرون في قوله تعالىٰ: ﴿ قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ ۖ أَلَّا تُشْرِكُواْ بِهِۦ شَيْـًٔا ۖ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ۖ وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُم مِّنْ إِمْلَٰقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ ۖ وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ۖ وَلَا تَقْتُلُواْ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۚ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ [الأنعام:151]، أمرين؛ **الأول:** ذكر لفظ التحريم، مع ذكر النهي عن الشرك والأمر بالإحسان للوالدين، فيتوهم من ذلك أن عدم الشرك والإحسان للوالدين داخل في الحرمة، الثاني: عطف الأمر بالمطلوب الواجب ﴿ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ۖ ﴾، علىٰ المنهي عنه: ﴿ أَلَّا تُشْرِكُواْ بِهِۦ شَيْـًٔا ۖ ﴾، الواقع في بيان ما حُرِّم، والمعطوف عليه ﴿ وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُم مِّنْ إِمْلَٰقٍ ۖ ﴾ وما بعدها نهيًا، فوقع الأمر بين نهي سابق، ومجموعة نواهٍ لاحقة، وحقيقة الاستشكال كامنٌ في الأول، وأما **الثاني** فهو داخل في باب اللطائف البيانية.

توجيه المشكل في الآية: سلك المفسرون مسالك مختلفة في توجيه المشكل؛ **فمنهم من لجأ** إلىٰ تفعيل علم الوقف والابتداء للخلوص من الإشكال، فقالت طائفة: إن الكلام تمَّ عند قوله تعالىٰ: ﴿ قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ ﴾، ثم ابتدأ بقوله تعالىٰ: ﴿ عَلَيْكُمْ ۖ أَلَّا تُشْرِكُواْ بِهِۦ شَيْـًٔا ۖ ﴾، علىٰ جعل ﴿ عَلَيْكُمْ ۖ ﴾ اسم فعل أمر، بمعنىٰ: الزموا، ومعنىٰ الآية علىٰ ذلك: الزموا ترك الشرك، والإحسان للوالدين، ذكره الثعلبي، والواحدي، والسمعاني، والبغوي، والخازن[83]، وضعفه السمين الحلبي؛ لتفكك التركيب عن ظاهره، ولأنه لا يتبادر إلىٰ الذهن[84]، مع أنه تبادر إلىٰ ذهن كثيرٍ من المفسرين! ونَسَبَ السمين لأبي بكر ابن الأنباري قريبًا من هذا الوجه، علىٰ جعل الجار والمجرور خبراً، والتقدير: عليكم عَدَمُ الإشراك[85].

وذهبت طائفة أخرىٰ إلىٰ جعل الكلام تامًا عند قوله تعالىٰ: ﴿ حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ ۖ ﴾، وقوله: ﴿ أَلَّا تُشْرِكُواْ بِهِۦ شَيْـًٔا ۖ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ۖ ﴾ في محل نصب مفعول به لفعل محذوف تقديره: أوصىٰ، الذي دلَّ عليه قوله تعالىٰ: ﴿ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ ﴾، أو ألزَمَ، أو أمَرَ، المفهوم من السياق أو نحوها، والتقدير: أوصاكم أن لا

(83) يُنظر: الكشف والبيان، الثعلبي (4/ 203)، والتفسير البسيط، الواحدي (8/ 523)، وتفسير القرآن، السمعاني (2/ 156)، ومعالم التفسير، البغوي، (3/ 203)، ولباب التأويل في معاني التنزيل، الخازن، (2/ 171).

(84) يُنظر: الدر المصون، السمين الحلبي (5/ 217).

(85) يُنظر: المرجع السابق.

تشركوا، وأوصاكم بالوالدين إحساناً، وهو قول الزجاج[86]، واختاره النحاس[87]، وذكره السمرقندي، والماوردي، والخازن[88].

وقد فصَّل هذا التوجيه الشريف المرتضىٰ في أماليه حيث جعل ﴿ مَا ﴾ موصولية، وهي وصلتها مفعول لفعل ﴿ أَتْلُ ﴾ وعليه فهي لا تعمل في جملة ﴿ أَلَّا تُشْرِكُواْ بِهِۦ شَيْـًٔا ﴾؛ وعليه تكون هذه الجملة مفعول به لفعل مشتق من لفظ الوصية في آخر الآية، والتقدير أوصاكم ألا تشركوا به شيئاً، أو مشتق من لفظ التلاوة في أول الآية والتقدير: أتل عليكم ألا تشركوا به شيئاً[89].

وذهبت طائفة إلىٰ تضمين لفظ التحريم معنىٰ الوصية؛ لدلالة السياق علىٰ ذلك، في آخر الآية: ﴿ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾، وذلك علىٰ جعل «﴿ أَن ﴾ مصدرية في موضع نصب علىٰ البدل، و﴿ لا ﴾ نافية، ولا يلزم ما ذكر من فساد المعنىٰ؛ لأن قوله: ﴿ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ ﴾ معناه: ما وصاكم به ربكم؛ بدليل قوله في آخر الآية: ﴿ ذَٰلِكُمْ وَصَّىٰكُم بِهِۦ ﴾ فضمَّن التحريم معنىٰ الوصية، والوصية في المعنىٰ أعمّ من التحريم، لأن الوصية تكون بتحريم وبتحليل، وبوجوب وندب، ولا ينكر أن يريد بالتحريم الوصية؛ لأن العرب قد تذكر اللفظ الخاص وتريد به العموم، كما تذكر اللفظ العام وتريد به الخصوص، إذا تقرر هذا، فتقدير الكلام: قل تعالوا أتل ما وصاكم به ربكم، ثم أبدل منه علىٰ وجه التفسير له والبيان»[90].

هذه الأوجه هي خلاصة ما ذكره المفسرون حول توجيه الإشكال، وهناك أوجه متفرعةٌ عنها، عدلنا عن ذكرها اختصاراً، فأما القول الأول بوجهيه الصناعيين، وهما: علىٰ جعل ﴿ أَلَّا تُشْرِكُواْ بِهِۦ شَيْـًٔا ﴾ نصباً، إذا جعلنا ﴿ عَلَيْكُمْ ﴾ اسم فعل، أو رفعاً إذا جعلنا ﴿ عَلَيْكُمْ ﴾ خبراً، فإنَّ معنييهما متقارَب، لكن يرد عليه أن الجملة علىٰ هذا يتخللها نوعُ إبهام، فقوله تعالىٰ: ﴿ قُلْ تَعَالَوْاْ أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ ﴾، لا بد معه من بيان التحريم علىٰ من وقع، أو التلاوة علىٰ من كانت، فالوقف علىٰ لفظ الربوبية، يُريب القارئ.

وأما القول الثاني علىٰ تقدير محذوف تقديره: أوصيكم، أخذاً من السياق، فهو صحيح، ومثله إعراب ﴿ أَلَّا تُشْرِكُواْ بِهِۦ شَيْـًٔا ﴾ بدلاً، لكنه لا يدفع الإشكال؛ لأن توجيه معنىٰ التحريم لم يستبن.

(86) يُنظر: معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، (2/ 304).

(87) يُنظر: معاني القرآن، النحاس، (2/ 516).

(88) يُنظر: النكت والعيون، الماوردي، (2/ 185)، وبحر العلوم، السمرقندي (1/ 494)، ولباب التأويل في معاني التنزيل، الخازن (2/ 171).

(89) أمالي المرتضىٰ غرر الفوائد ودرر القلائد، الشريف المرتضىٰ، (2/ 355).

(90) التسهيل لعلوم التنزيل، ابن جزي، (1/ 280)، وهو رأي الشيخ الشنقيطي في دفع إيهام الاضطراب، (ص204).

والقول الثالث وهو تضمين فعل التحريم معنىٰ الوصية، وهو أن المقصود بالتحريم عموم الوصية، لا خصوصه؛ فيدخل حينئذ الحرام والواجب، فالمراد به التضمين بمعناه اللغوي العام، لا التضمين الخاص، إذ لا يوجد في الآية دليل لفظي عليه، وفاصلة الآية هي قرينة في تفسير التحريم بالوصية، وفرق بين التفسير والتضمين، وإطلاق التضمين عليه من باب السعة اللغوية، ومعنىٰ الوصية حاضر، وهذه الأوجه التي ذكرها المفسرون أبقت الإشكال قائمًا، بل عملت علىٰ إرجائه ونقله، ودفع الاستشكال لم يتحقق، فضلاً علىٰ توجيهه، وإبراز حسن بيانه.

التكامل الدلالي: والذي أذهب إليه في توجيه الآية وبيان تكاملها الدلالي، هو أن فيها إيجازاً بيانيًا بديعًا، ذلك أن الآية دعت المشركين إلىٰ سماع تلاوة القرآن في تعداد المحرمات التي كانت منتشرة في زمانهم، والله ﷻ لا يحرم شيئًا غير موجود، ولا يدعو الناس لسماع تحريمه بهذا الإعلان إلا إذا كان شائعًا مقبولاً، كما قال الطبري في بيان ذلك: «تعالوا أيها القوم، أقرأ عليكم ما حرم ربكم حقًا يقينًا، لا الباطل تخرُّصًا، تخرُّصَكم علىٰ الله الكذبَ والفريةَ ظنًّا، ولكن وحيًا من الله أوحاه إليّ، وتنزيلاً أنزله عليّ»[91].

فلما دعاهم إلىٰ تلاوة المحرمات، وقد استحضرها الناس في أذهانهم، وتوقعوا المقصود بل علموه، عدل عن تعدادها الخبري المجرد، إلىٰ بيان الواجب عليهم منها، وهو اجتناب المحرم منها، وفعل الواجب، وبه يتحقق المقصود، فليس المقصود تعدادَ أخبارٍ، وسردَ حكايات تُتلىٰ كما يُفهم من ظاهر لفظ التلاوة، لاسيما فيما اعتاده الناس، بل المقصود الوقوف علىٰ مقصود التلاوة التشريعية، وفي ذلك تفعيل لعقل المخاطَب؛ لإقامة الحجة عليه، وذلك أبلغ في التأثير النفسي، وأوجز في التعبير البياني.

وفي هذا الأسلوب تنشيطُ المخاطَب للفهم والتلقي، فالآية دعت المشركين لسماع المحرمات، فلما أقبلوا، وانتظروا تعدادَها - وهم في مكنون أنفسهم يعرفونها -، باغتتهم الآية فكسرت توقعَهم، فلم تعدد تلك المحرمات! بل أمرتهم باجتنابها، فكان أسلوب الآية مدهشًا للعقول، ومحركًا للنفوس؛ لأن مثل هذا لا يصدر إلا عن الآمر الناهي ﷻ، وهذا ما يُفسر لنا سرَّ ذكر العقل في فاصلتها: ﴿ذَٰلِكُمۡ وَصَّىٰكُم بِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾ فاسم الإشارة عاد علىٰ النواهي والأوامر، والتوصية لا تكون إلا عن حرصٍ علىٰ الموصَىٰ به، وذكر العقل لبيان أن ما يقوم به المشركون من مخالفة نواهي القرآن وأوامره يخالف مقتضىٰ العقل، وبه يظهر لنا أن الاستشكال قادنا إلىٰ هذه اللفتة البيانية، التي بها وجهنا

(91) جامع البيان، الطبري، (12/ 215).

نظم الآية.

وهنا تبقىٰ مسألة، وهي إعراب: ﴿أَلَّا تُشْرِكُوا۟ بِهِۦ شَيْـًٔا﴾ والجمل المعطوفة عليها، فإما أن نقدر لها فعلاً عاملاً، أو أن نجعلها بدلاً، وهي لا تخرج في جملتها عن الأوجه التي ذكرها المفسرون.

وأما توجيه اللطيفة البيانية، فهو عائد إلىٰ سر اختيار أسلوب الأمر، عطفًا علىٰ النهي، وعدم التزام أسلوب واحد بين المعطوفات، وتوجيه ذلك، أن الأمر بالإحسان للوالدين أبلغ من النهي عن الإساءة؛ لأن النهي عنها لا يقتضي فعل الإحسان، أما الأمر بالإحسان فمقتضاه ترك الإساءة[92].

فإن قال قائل: لماذا لم نؤمر بتوحيد الله – كما أُمرنا بالإحسان للوالدين – دون النهي عن الشرك به، وبه يتحقق ترك الشرك؟! فالجواب أن الشرك كان منتشراً بين الناس، بل دافعوا عنه، ونسبوه إلىٰ الآباء والأجداد، وعدوه إرثًا عقديًا، بخلاف العقوق، فالعاق مذموم، ولا يستسيغه بشر، الذي ناسبه أسلوب الأمر، بخلاف الشرك، إذ الأنسب به أسلوب النهي، واختيار الأسلوب القرآني عائد إلىٰ طبيعة المعنىٰ المتحدَّث عنه، فالأساليب تبع للمعاني، لا العكس، فالقرآن لا يخضع للانسجام الأسلوبي الشكلي، بقدر ما أنه يأتي علىٰ الانسجام الدلالي بتمامه وكماله؛ لأنه المقصود، وبه يتحقق المطلوب.

وبه تكون الآية قد تكاملت في أساليبها ومعانيها وألفاظها في بيان أمر الوصية الذي يحتاج إلىٰ خطاب خاص، بأسلوب يحرك العقول والقلوب لفهم مكنونه، ومعرفة أبعاده، ولو كان الأسلوب معتاداً لما ترك ذلكم الأثر في عمل المفسرين لتوجيه ما استشكلوه، وفي ظني أن مشكل القرآن هو أحد أبواب العلم التي ما زالت خبيئة دفينة الكتب، وهي تحتاج إلىٰ مزيد عمل لاكتشاف مكنون القرآن، فيما صانه عن العبث واللعب، وهو يدل أن الاستشكال مقصود لذاته، وهذا القصد من ورائه غاية لمن تدبرها فعقلها.

***

الخاتمة والتوصيات

بعد الانتهاء من هذا البحث، أحمده تعالىٰ علىٰ التوفيق علىٰ الكتابة، والإعانة علىٰ السداد، وإن كان من زلل فنستغفر الله تعالىٰ، وهذه نقاط نسجلها في خاتمة البحث، ثم نعطفها عليها بعض التوصيات:

1 – علم التوجيه هو العلم الذي يُعنىٰ ببيان وجهة النصوص القرآنية، والعلاقة بينها، بتجلية المقصود ودفع الغموض، والكشف عن المعاني الذاتية

(92) يُنظر: التأويلات، الماتريدي، (4/ 311)، الكشاف، الزمخشري، (2/ 79)، مفاتيح الغيب، الرازي، (13/ 178)، الجامع، القرطبي، (7/ 131)، أنوار التنزيل، البيضاوي، (2/ 188)، إرشاد العقل السليم، أبو السعود، (3/ 198).

والعلائق البينية، في سبيل الوصول إلىٰ التكامل الدلالي.

2- علم التوجيه في تاريخنا له حكم النشر والتوزيع لا حكم النشر والتجميع، فكان من الواجب تأصيله بضبطه وتقعيده والتوسع في تطبيقاته علىٰ منوال مخصوص، ومنهج مدروس.

3- مزية علم التوجيه في حسن التعامل مع النص القرآني بأبعاده الدلالية، لا بخصوصياته اللفظية.

4- لعلم التوجيه مفهوم محدد، وضوابط منهجية، وقواعد علمية، وفوائد استنباطية، وأمثلة تطبيقية.

5- يتفرع علىٰ علم التوجيه موضوعات شتىٰ، من مثل: المتشابه اللفظي، والوقف والابتداء، والمشكل القرآني، والقراءات القرآنية، والوجوه والنظائر، وهي تحتاج إلىٰ خدمة علمية، وعرض تكاملي.

6- يمتاز علم التوجيه بإبراز التكامل الدلالي بين النصوص القرآنية، والتكامل الدلالي في الآية الواحدة من حيث تنوع أساليبها، وتعدد معانيها، وتكاثر دلالاتها.

7- لا يظهر جمال المتشابه اللفظي إلا بإعمال علم التوجيه في إبراز مقاصد النصوص في اجتماعها علىٰ معانٍ متقاربة.

8- يبرز أثر علم التوجيه في المشكل بتلمس أسباب الإشكال في الآية الواحدة وسبب مجيئها علىٰ هذا المنوال، فالبحث عن علة الإشكال المبني علىٰ التوجيه دافع قوي في توجيهه والبحث عن جماله.

9- الاكتفاء بذكر تعدد المعاني وجمعها في القراءات القرآنية لا يفي بالمطلوب، بل علينا أن ننتقل من مرحلة الجمع إلىٰ مرحلة التوجيه بذكر مزية كل قراءة وعلاقتها بالقراءات الأخرىٰ في السياق الواحد.

أبرز التوصيات: أوصي في نهاية هذا البحث بما يأتي:

1- التوسع في علم الوجيه في الجانب التطبيقي في جميع العلوم القابلة له.

2- تطوير منهجيات علم التوجيه في كل علم من علوم القرآن.

3- التوسع في علم التوجيه في جانب الأقوال التفسيرية وضبطه بناءً علىٰ ما يتناسب معها.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

***

فهرس المصادر والمراجع

إرشاد العقل السليم إلىٰ مزايا الكتاب الكريم. أبو السعود، محمد بن محمد بن مصطفىٰ. د. ط، بيروت – لبنان: دار إحياء التراث العربي، د.ت، مصورة عن الطبعة المصرية.

الاقتضاب في شرح أدب الكتاب. البطليموسي، أبو محمد عبد الله بن محمد بن السِّيد. تحقيق: مصطفىٰ السقا. د.ط، القاهرة – مصر: مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، 1996م.

أمالي المرتضىٰ غرر الفوائد ودرر القلائد. الشريف المرتضىٰ، علي بن الحسين. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. ط1، مصر: دار إحياء الكتب العربية عيسىٰ البابي الحلبي وشركاه، 1373هـ - 1954م.

أنوار التنزيل وأسرار التأويل. البيضاوي، ناصر الدين عبد الله بن عمر. تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي. ط1، بيروت – لبنان: دار إحياء التراث العربي، 1418هـ.

بحر العلوم. السمرقندي، أبو الليث نصر بن محمد بن إبراهيم. تحقيق: د. محمود مطرجي. ط1، بيروت – لبنان: دار الفكر، 2010م.

البحر المحيط. أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف الأندلسي. تحقيق: صدقي محمد جميل. د.ط، بيروت – لبنان: دار الفكر، 1420هـ.

تأويل مشكل القرآن. ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري. تحقيق: إبراهيم شمس الدين. د.ط، بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، د.ت.

تأويلات أهل السنة. الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي. تحقيق: د. مجدي باسلوم. ط1، بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، 1426هـ - 2005م.

التبيان في إعراب القرآن. العكبري، أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله. تحقيق: علي محمد البجاوي. د.ط، مصر: عيسىٰ البابي الحلبي وشركاه، د.ت.

تحبير التيسير في القراءات العشر. ابن الجزري، أبو الخير محمد بن محمد بن يوسف. تحقيق: أحمد محمد مفلح القضاة. ط1، عمان – الأردن: دار الفرقان، 1421هـ - 2000م.

التحرير والتنوير. ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر. د.ط، تونس: الدار التونسية للنشر، 1984م.

التذكرة في القراءات الثمان. ابن غلبون، طاهر بن عبد المنعم. تحقيق: أيمن رشدي سويد. ط1، د.م: د.ن، 1991م.

التسهيل لعلوم التنزيل. ابن جزي، أبو القاسم محمد بن أحمد الغرناطي. تحقيق: عبد الله الخالدي. ط1، بيروت – لبنان: شركة دار الأرقم، 1416هـ.

التعريفات. الشريف الجرجاني، علي بن محمد بن علي. ط1، بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، 1403هـ - 1983م.

تفسير ابن عرفة. ابن عرفة، أبو عبد الله محمد بن محمد التونسي المالكي. تحقيق: حسن المناعي. ط1، تونس: مركز البحوث بالكلية الزيتونية، 1986م.

التفسير البسيط. الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد. ط1، الرياض، السعودية: عمادة البحث العلمي في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1430هـ.

تفسير الراغب. الراغب، أبو القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني. تحقيق: محمد عبد العزيز بسيوني وآخرين. ط1، طنطا – مصر: كلية الآداب، 1420هـ - 1999م.

تفسير القرآن الكريم. السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد. تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم. ط1، الرياض – السعودية: دار الوطن، 1418هـ - 1997م.

التفسير المظهري. المظهري، محمد ثناء الله. تحقيق: غلام نبي التونسي. د.ط، باكستان: مكتبة الرشدية، 1412هـ.

تهذيب اللغة. الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد. تحقيق: محمد عوض مرعب. ط1، بيروت – لبنان: دار إحياء التراث العربي، 2001م.

جامع البيان عن تأويل آي القرآن. الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. تحقيق: أحمد محمد شاكر. ط1، بيروت – لبنان: مؤسسة الرسالة، 1420هـ 2000م.

الجامع الصحيح المسند. البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله. تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر. ط1، بيروت – لبنان: دار طوق النجاة، 1422هـ.

جامع العلوم في اصطلاحات الفنون. الأحمد نكري، عبد النبي بن عبد الرسول. تعريب: حسن هاني فحص. ط1، بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، 1421هـ - 2000م.

الجامع لأحكام القرآن. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. ط2، القاهرة: دار الكتب المصرية، 1384هـ - 1964م.

الجراثيم. ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم. تحقيق: محمد جاسم الحميدي. د.ط، دمشق: وزارة الثقافة، د.ت.

الجيم. الشيباني، أبو عمرو إسحاق بن مرّار. تحقيق: إبراهيم الأبياري. د.ط، القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1394هـ - 1974م.

الحجة في القراءات السبع. ابن خالويه، الحسين بن أحمد. تحقيق: عبد العال سالم مكرم. ط4، بيروت – لبنان: دار الشروق، 1401هـ.

حجة القراءات. ابن زنجلة، أبو زرعة عبد الرحمن بن محمد. تحقيق: سعيد الأفغاني. د.ط، بيروت – لبنان: دار الرسالة، د.ت.

الحجة للقراء السبعة. الفارسي، أبو علي الحسن بن أحمد. تحقيق: بدر الدين قهوجي وبشير جويجابي، ط2، دمشق: دار المأمون للتراث، 1413هـ - 1993م.

الدر المصون في علوم الكتاب المكنون. السمين الحلبي، أبو العباس أحمد بن يوسف. تحقيق: أحمد محمد الخراط. ط1، دمشق: دار القلم، د.ت.

دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب. الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد المختار الجكني. ط1، القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1417هـ - 1996م.

ديوان بشار بن برد. جمع وتحقيق: محمد بدر الدين العلوي. د.ط، بيروت لبنان: دار الثقافة، 1963م.

ديوان المتنبي. المتنبي، أبو الطيب أحمد بن الحسين. د.ط، بيروت – لبنان: دار بيروت، د.ت.

ديوان النابغة الذبياني. شرح وتقديم: عباس عبد الساتر. ط3، بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، 1996م.

روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني. الآلوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني. تحقيق: علي عبد الباري عطية. ط1، بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، 1415هـ.

زاد المسير في علم التفسير. ابن الجوزي، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد. تحقيق: عبد الرزاق المهدي. ط1، بيروت – لبنان: دار الكتاب العربي، 1422هـ.

شرح كتاب سيبويه. السيرافي، أبو سعيد الحسن بن عبد الله. تحقيق: أحمد حسن مهدلي. ط1، بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، 2008م.

شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم. الحميري، نشوان بن سعيد. تحقيق: حسين بن عبد الله العمري. ط1، بيروت – لبنان: دار الفكر المعاصر، 1420هـ – 1999م.

الطراز لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز. العلوي، يحيىٰ بن حمزة. ط1، بيروت: المكتبة العصرية، 1423هـ.

العين. الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد. تحقيق: مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي. د.ط، بيروت: دار ومكتبة الهلال، د.ت.

غرائب القرآن ورغائب الفرقان. النيسابوري، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين. تحقيق: زكريا عميرات. ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1416هـ.

غريب القرآن. ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم الدينوري. تحقيق: أحمد صقر. د.ط، بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، 1398هـ – 1978م.

فتح القدير. الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله. ط1، دمشق: دار ابن كثير، بيروت – لبنان: دار الكلم الطيب، 1414هـ.

الفروق اللغوية. العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله، تحقيق: محمد إبراهيم سليم. د.ط، القاهرة – مصر: دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، د.ت.

القوافي. التنوخي، أبو يعلي عبد الباقي بن أبي الحصين. تحقيق: الدكتور عوني عبد الرؤوف، ط1، مصر – القاهرة: مكتبة الخانجي بمصر، 1978م.

كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم. التهانوي، محمد بن علي. ط1، بيروت – لبنان: مكتبة لبنان ناشرون، 1996م.

الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل. الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر بن أحمد. ط3، بيروت – لبنان: دار الكتاب العربي، 1407هـ.

الكشف والبيان عن تفسير القرآن. الثعلبي، أحمد بن محمد بن إبراهيم، تحقيق: الإمام أبي محمد بن عاشور. ط1، بيروت – لبنان: دار إحياء التراث العربي، 1422هـ 2002م.

الكليات. الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسىٰ، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري. د.ط، بيروت – لبنان: مؤسسة الرسالة، د.ت.

لباب التأويل في معاني التنزيل. الخازن، علاء الدين علي بن محمد. تحقيق: محمد علي شاهين. ط1، بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، 1415هـ.

اللباب في علوم الكتاب. ابن عادل، أبو حفص سراج الدين عمر بن علي. تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرين. ط1، بيروت – لبنان: دار الكتب، 1419هـ – 1998م.

مجمل اللغة. ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا. تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان. ط2، بيروت – لبنان: مؤسسة الرسالة، 1406هـ – 1986م.

محاسن التأويل. القاسمي، محمد جمال الدين بن محمد سعيد بن قاسم. تحقيق: محمد باسل عيون السود، ط1، بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، 1418هـ.

المحكم والمحيط الأعظم. ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل. تحقيق: عبد الحميد هنداوي. ط1، بيروت – لبنان: دار الكتب العلمية، 1421هـ – 2000م.

معالم التنزيل. البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود. تحقيق: محمد عبد الله النمر وآخرين. ط4، السعودية: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1417هـ - 1997م.

معاني القراءات. الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد. ط1، السعودية - الرياض: مركز البحوث في كلية الآداب جامعة الملك سعود، 1412هـ - 1991م.

معاني القرآن. الفراء، أبو زكريا يحيىٰ بن زياد بن عبد الله بن منظور. تحقيق: أحمد يوسف النجاتي وآخرين. ط1، مصر: دار المصرية للتأليف والترجمة، د.ت.

معاني القرآن. النحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد. تحقيق: محمد علي الصابوني. ط1، مكة المكرمة - السعودية: جامعة أم القرىٰ، 1409هـ.

معاني القرآن وإعرابه. الزجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السري بن سهل. تحقيق: عبد الجليل عبده شلبي، ط1، بيروت - لبنان: عالم الكتب، 1408هـ - 1988م.

معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر. تحقيق: محمد إبراهيم عبادة. ط1، القاهرة: مكتبة الآداب، 1424هـ - 2004م.

مفاتيح الغيب. الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين. ط3، بيروت - لبنان: دار إحياء التراث العربي، 1420هـ.

مفتاح العلوم. السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر. تحقيق: نعيم زرزور. ط3، بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، 1407هـ - 1987م.

المفردات. الراغب، أبو القاسم الحسين بن محمد. تحقيق: صفوان عدنان الداودي. ط1، دمشق: دار القلم، بيروت، الدار الشامية، 1412هـ.

المفيد في شرح القصيد. ابن جبارة، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد. تحقيق: خير الله الشريف، د.ط، دمشق - سوريا: دار الغوثاني، د.ت.

مقاييس اللغة. ابن فارس، أبو الحسين أحمد. تحقيق: عبد السلام هارون. د.ط، بيروت - لبنان: دار الفكر، 1399هـ - 1979م.

ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل. الغرناطي، أحمد بن إبراهيم بن الزبير الثقفي. وضع حواشيه: عبد الغني محمد علي الفاسي. د.ط، بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، د.ت.

النشر في القراءات العشر. ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف. تحقيق: علي محمد الضباع، د.ط، بيروت - لبنان: المطبعة التجارية الكبرىٰ، د.ت.

النكت والعيون. الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد البغدادي. تحقيق: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم. د.ط، بيروت - لبنان: دار الكتب العلمية، د.ت.

***

مجلة الدراسات الإسلامية، المجلد 33، العدد (1)، ص ص 93 - 128، الرياض (1442م/ 2021هـ)

الشبهات حول جمع القرآن من كتاب (القرآن، نظمه وتعاليمه، وشهادته للكتب المقدسة)

«دراسة نقدية»

محمد رضا الحوري[1]، وخلود محمد أمين الحواري[2]

جامعة اليرموك - جامعة طيبة

(قدم للنشر في 20/ 04/ 1441هـ؛ وقبل للنشر في 20/ 07/ 1441هـ)

المستخلص: يتناول البحث آراء المستشرق الإنجليزي وليام موير في كتابه (القرآن، نظمه وتعاليمه، وشهادته للكتب المقدسة) حول مسألة جمع القرآن، ودراستها دراسة نقدية مؤسّسة علىٰ منهج علمي يسعىٰ إلىٰ الجمع بين صحيح النقل وصريح العقل في كشف أخطاء المؤلف العلمية، ومغالطاته المنهجية، وتلبيسه للحقائق وإيراده للشبهات. وقد وظّفت الدراسة كلًّا من المنهج الاستقرائي، والمنهج التحليلي النقدي لتحقيق أهدافها. وقد توصلت الدراسة إلىٰ نتائج عدّة منها: أن الهدف الأبرز لعناية المستشرقين بدراسة موضوع جمع القرآن هو التشكيك بموثوقية القرآن الكريم في محاولة لنزع قداسته. وإن المنهج الأبرز في التأثير علىٰ موقف المستشرق موير من جمع القرآن هو المنهج الإسقاطي. فضلا عن التعصب المقيت الذي وجه آراءه، فأفقده الإنصاف في جوانب شتىٰ.

الكلمات المفتاحية: جمع القرآن، شبهات المستشرقين، وليم موير.

Suspicions about the collection of the Qur'an from the book (the Qur'an, its organization and teachings, and its testimony for the holy books) "Critical study"

Mohammad R. Alhawari[1], and Khulud M. Alhuwwary[2]

Yarmouk University - Taibah university

(Received 17/12/2019; accepted 15/03/2020)

Abstract: The research deals with the views of the English orientalist William Muir in his book (The Qur'an, its systems and teachings, and his testimony to the Holy Books) on the issue of collecting the Qur'an, and its study is a critical study based on a scientific method that seeks to combine the correct transmission with open mind in revealing the author's scientific errors, his methodological fallacies, and his confusion of facts. And his reference to the suspicions. The study employed both the inductive approach and the analytical and critical approach to achieve its objectives. The study reached several conclusions, including: The most important goal of the orientalists 'interest in studying the topic of collecting the Qur'an is to question the reliability of the Noble Qur'an in an attempt to de-sanctify it. The most prominent method of influencing the position of the Orientalist Muir towards collecting the Qur'an is the projective method. In addition to the despicable fanaticism that guided his views, thus losing him fairness in various aspects.

Key words: Collection of the Qur'an, Orientalists 'suspicions, (William Muir).

---

(1) أستاذ التفسير وعلوم القرآن في قسم أصول الدين، كلية الشريعة، جامعة اليرموك.

البريد الإلكتروني: mhawari@yu.edu.jo

(2) أستاذ مشارك في التفسير وعلوم القرآن في قسم الدراسات القرآنية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة طيبة،المدينة المنورة.

البريد الإلكتروني: khulud5576@yahoo.com

(1) *Professor of Tafsir and Quranic Sciences- Department of usul aldeen- Faculty of Sharia- Yarmouk university-Irbid-Jordan.*

e-mail: mhawari@yu.edu.jo

(2) *Associate professor of Tafsir and Quranic Sciences- Department of Quranic studies- Faculty of Education and human Sciences- Taibah university-ALMadina.*

e-mail: khulud5576@yahoo.com

المقدمة

الحمدُ لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام علىٰ أشرفِ الخلق والمرسلين، وعلىٰ آله وصحبه والتابعين لهم بإحسان إلىٰ يوم الدين وبعد؛

فقد لقي موضوع جمع القرآن عناية بالغة، واهتماماً كبيراً في الكتابات الاستشراقية؛ فما من مستشرق صنّف كتابا حول القرآن إلا ونجد له حديثا عن جمع القرآن. ويرجع ذلك إلىٰ جملة من الأسباب من أهمّها أنهم وجدوا في هذا الموضوع منفذاً لإثارة شبهاتهم ومطاعنهم حول القرآن في محاولة منهم للتشكيك بموثوقية النص القرآني عند المسلمين قصداً لنزع قداسته وإبطال إعجازه. ومن هؤلاء المستشرقين (وليم موير) فقد عقد فصلاً خاصا للحديث عن جمع القرآن في كتابه (القرآن، نظمه وتعاليمه، وشهادته للكتب المقدسة). وقد وقع في أثناء حديثه عن هذه المسألة في جملة من المغالطات والشبهات التي تَنِمُّ عن حقد دفين، وجهل مطبق.

مشكلةُ الدراسة وأسئلتُها:

تكمُنُ المشكلةُ الرئيسةُ في هذه الدراسة في الوقوف علىٰ أبرز الشبهات التي أثارها المستشرق الإنجليزي (وليم موير) حول جمع القرآن الكريم في مراحله الثلاث ونقدها نقداً علمياً؛ لما لكتابات المستشرقين -ومن أشهرهم (وليم موير) - من أثر جلي في دراسات الحداثيين والعلمانيين. وينبني علىٰ هذه المشكلة عِدَّةُ أسئلة هي:

1- ما أبرز الشبهات التي أثيرت حول جمع القرآن من قبل (وليم موير)؟

2- ما الدوافع الحقيقية وراء هذه الشبهات؟

أهدافُ الدراسة:

تهدِفُ هذه الدراسة إلىٰ تحقيقِ الأهدافِ الآتية:

1- الكشف عن حقيقة المستشرق الإنجليزي (وليم موير)؟

2- بيان الشبهات المثارة من قبل (وليم موير)؟حول جمع القرآن الكريم.

3- إبراز الدوافع الحقيقية للمستشرقين في عنايتهم بموضوع جمع القرآن

4- رد الشبهات المثارة حول جمع القرآن بمنهج علمي قائمٍ علىٰ النقل الصحيح والعقل الصريح.

حدود الدراسة:

دراسة نقدية لآراء المستشرق الإنجليزي (وليم موير)؟ حول جمع القرآن الكريم التي أوردها في كتابه: (القرآن، نظمه وتعاليمه، وشهادته للكتب المقدسة).

الدراسات السابقة:

قامت عِدّةُ دراسات علمية حول المستشرق (وليم موير)؟ لكن لم تُفْرد دراسة خاصة لنقد آرائه

حول جمع القرآن الكريم. ومن هذه الدراسات:

1 – كتاب القرآن وتعاليمه وشهادته للكتب المقدسة للمستشرق (وليم موير)، دراسة نقدية. للباحث: محمد سيف الدين عبد الجليل إسحاق، رسالة دكتوراه، جامعة الأزهر، 2014م.

عرضت الدراسة السابقة لمجمل الآراء والشبهات التي ساقها (وليم موير) حول القرآن وتعاليمه وعلاقته بالكتب المقدسة بالنقد والتحليل. وقد عقد الباحث مطلباً ضمن المبحث الثاني من الفصل الثاني من الرسالة بعنوان: (منهج المؤلف في الحديث عن جمع القرآن وترتيبه والرد عليه) وقد جاء هذا المطلب في عشر صفحات فقط.

وبعد قراءة هذا المطلب تبين لنا أمران: الأول: أنه مخصص للحديث عن منهج المؤلف في تناول موضوعيْ الجمع والترتيب، الثاني: أنه تناول في هذا الصفحات اليسيرة قضيتين كبيرتين هما الجمع والترتيب؛ مما يدلّ على عدم الاستيعاب في العرض والتحليل والنقد.

وتتميز دراستنا باستيعابها جميع الشبهات التي أثارها (وليم موير) في كتابه حول مسألة الجمع والرد عليها ردّا علمياً.

2 – (المستشرق «ويليام موير» مبشراً) أو (إسهامات المستشرق «ويليام موير» في ميدان التبشير المسيحي في الهند إبان القرن التاسع عشر)، الباحث: حيدر مجيد حسين، كلية التربية للعلوم الإنسانية جامعة المثنى، 1434هـ – 2013م.

3 – المستشرق (وليم موير) وكتابه تاريخ دولة المماليك. الباحث: أ.د. فاضل جابر ضاحي، بحث ضمن أعمال المؤتمر العلمي السادس لجامعة واسط، منشور على موقع http: //www.almothaqaf.com

وتختلف هذه الدراسة عن الدراسات السابقة من جهتين:

أ– أن هذه الدراسة قائمة على نقد لما جاء في كتاب موير (القرآن، نظمه وتعاليمه، وشهادته للكتب المقدسة) فحسب. وهو الأمر الذي لم تتناوله الدراسات السابقة بل اتجهت إلى دراسات أخرى لموير.

ب– أن هذه الدراسة تناولت موضوعا ذا صلة بالدراسات الاستشراقية حول القرآن الكريم؛ بينما الدراسات السابقة لم تعرض لهذه القضية؛ وإنما كان عملها على جوانب لا صلة لها بالدراسات القرآنية.

منهجُ البحث:

لتحقيقِ مقاصدِ هذا البحث سأتبع المناهجَ البحثيَّة الآتية:

1 – المنهجُ الاستقرائي: ويتمثَّلُ في استقراءِ آراء (وليم موير) حول جمع القرآن التي أوردها في كتابه: (القرآن، نظمه وتعاليمه، وشهادته للكتب المقدسة).

2- المنهجُ التحليلي النقدي: ويتمثَّلُ في دراسةِ تلك الآراء، وتحليلِها، بغيةَ الوصولِ إلىٰ مقاصدِها وأغراضِها، ودوافعها، ثم نقدها نقدا علميا وبيان مواطن الخلل وجوانب الزلل.

خطة الدراسة:

وجاء البحث في مقدمة، ومبحثين، وخاتمة.

- **المقدمة**: فقد تناولت فيها أهمية الموضوع، ومشكلة الدراسة، وأهدافها، وحدودها، ومنهجيتها، والدراسات السابقة.
- **المبحث الأول**: التعريف بالمستشرق (وليام موير) وكتابه، وموقفه من النص القرآني، وفيه مطلبان:
  - المطلب الأول: التعريف بالمستشرق (وليام موير) وكتابه.
  - المطلب الثاني: موقف (وليام موير) من النص القرآني.
- **المبحث الثاني**: موقف (وليام موير) من جمع القرآن، وفيه ثلاثة مطالب:
  - المطلب الأول: جمع القرآن في عهد النبي ﷺ.
  - المطلب الثاني: جمع القرآن في عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه.
  - المطلب الثالث: جمع القرآن في عهد عثمان رضي الله عنه.
- **الخاتمة**: وقد عرضنا فيها أهمَّ النتائج وأبرز التوصيات.
- **قائمة المصادر والمراجع**.

* * *

المبحث الأول

التعريف بالمستشرق (ويليام موير)، وكتابه، وموقفه من النص القرآني

وفيه مطلبان:

سنتناول في هذا المبحث التعريف بالمستشرق الإنجليزي وليام موير، من حيث نشأتُه ومؤلفاته ومكانته، وسنتحدث عن كتابه موضع الدراسة، كما سنعرض لموقفه من النص القرآني علىٰ النحو الآتي:

المطلب الأول: التعريف بالمستشرق (ويليام موير) وكتابه.

أولاً: التعريف بالمستشرق وليام موير.

(ويليام موير) Muir, Sir William-(1819-1905م \ 1234-1323هـ)، مستشرق اسكتلندي بريطاني، ولد في كلاسكو، تعلّم الحقوق في جامعتها، وعمل في الاستخبارات ثم تابع تعليمه في جامعة أدنبره ودرّس فيها، وكان مميزا في أدائه وتدريسه.

اشتغل في الإدارة المدنية في شركة هندية ثمّ استطاع بعدها أن يتولىٰ العديد من المناصب الإدارية الرفيعة حتىٰ صار السكرتير الخارجي لحكومة الهند

ونائب الحكومة في الولايات الشمالية[1].

وفي أثناء عمله موظفا في الهند التحق بجامعة هايليبري - ومع أنها لم تكن ذات طابع كاثوليكي صارم إلا أنها اختصت بإعداد المبشرين - وتعلم فيها اللغاتِ الشرقيةَ القديمة والسنسكريتية والفارسية، وتعلم العربية وأتقنها، وقد حاز جوائز متعددة في ذلك. كما تعلم حينها أصول الأديان، واهتم بدراسة التاريخ الإسلامي، ولكنه كان شديد التعصب للنصرانية؛ إذ عمل مبشرا بها مع البعثة التبشيرية في شمال الهند، وفي أثناء عمله التبشيري التقىٰ كارل بفاندر[2]. المشهور بهجومه علىٰ الإسلام، ودفاعه عن العقائد النصرانية آنذاك وتأثر به[3].

مؤلفاته:

ألّفَ كتابا عن الخلافة والخلفاء عنونه في طبعته الأولىٰ (حوليات الخلافة) تحدّث فيه عن الخلافة من بداية عهد الراشدين حتىٰ نهاية الدولة الأموية، ثم نقّحه في طبعته الثانية وأضاف إليه عصر العباسيين بمصر وجعله بعنوان (الخلافة نشأتها وانحلالها وسقوطها)[4].

ثم ألّفَ كتابا عن المماليك سمّاه (تاريخ دولة العبيد في مصر) تحدث فيه عن أسرة الرقيق التي حكمت مصر، متناولاً التاريخ الإسلامي من وجهة نظره، وعرضه للناس وفق فهمه وتصوّره، وعنوان كتابه - تاريخ دولة المماليك في مصر - لا ينطبق علىٰ المضمون بصورة دقيقة، فقد تتبع عهد المماليك من الناحية السياسية والعسكرية، ولم يتطرق للجوانب التاريخية إلا قليلا، ثم تناول أحداث بلاد الشام مع أنه

(1) المستشرقون، العقيقي (2/ 492)، موسوعة المستشرقين، عبد الرحمن بدوي، (ص578 -579)، الأعلام، الزركلي (5/ 124).

(2) مستشرق ومبشر أمريكي ألف كتاب ميزان الحق ورد عليه العلامة رحمة الله الهندي في كتاب إظهار الحق، المستشرقون والتنصير، النملة، (ص121).

(3) إسهامات المستشرق موير في ميدان التبشير المسيحي في الهند، حيدر حسين، (ص6). وقفنا علىٰ ما نقله محمد حسين هيكل في كتابه حياة محمد ﷺ (ص34) والمتضمن ثناء علىٰ موضوعية هذا المستشرق، والذي اغتر به بعض الباحثين. إلا أن هذا المنقول علىٰ أنه ترجمة من كتاب حياة محمد لموير مخالف لما وجدناه في كتاب موير (القرآن نظمه وترتيبه) من جهة. ومن جهة أخرىٰ فهو لا يتفق مع ما ذكره= =غيره حين قال: «ومن كل ذلك يحاول ميور الوصول تدريجياً إلىٰ نتيجة مهمة تتفق والفكرة الاستشراقية التي تقول بأن القرآن الكريم هو من صنع وإنشاء النبي محمد ﷺ. ثم يقول: «فالمتتبع لكتاب حياة محمد يكشف بأن مؤلفه يسعىٰ جاهداً لتصوير الوحي الشريف علىٰ أنه حدس كان يشعر به الرسول ﷺ ويتوهم بأنه الوحي...». ينظر: نظرة تحليلية في كتاب حياة محمد للمستشرق الإنجليزي وليم ميور. مشتاق الغزالي. مجلة السدير، العدد الأول، السنة الأولىٰ، 2003م، كلية الآداب – جامعة الكوفة، (ص87).

(4) العقيقي، المستشرقون، (2/ 492).

حدّد مصر في العنوان؛ مما أدىٰ إلىٰ الإخلال ببعض المعلومات التي كان عليه أن يبرزها بصورة أفضل، وعرض خلال الكتاب للحملات الصليبية التي حدثت قبل دولة المماليك مع أنها لا علاقة لها بالعنوان، فضلا علىٰ أن الترتيب العام للكتاب لم يكن واضحا، والمؤلف لم يلتزم منهجا ثابتا أثناء عرضه بل وقع في بعض الأخطاء التاريخية[5].

كان لموير شهرة واسعة وذلك باعتباره من الباحثين الغربيين المشهورين في ميدان السيرة النبوية وتاريخ الخلافة الإسلامية، ولاسيما في كتابيه: حياة محمد، وحوليات الخلافة الإسلامية، وهذه الشهرة ليست بسبب كثرة المصنفات والدارسات التي خلفها فحسب، بل بسبب المنهج الذي اتبعه من حيث تغطيته لمجريات الأحداث التاريخية لشبه الجزيرة العربية منذ العهود المبكرة، وحتىٰ سقوط دولة المماليك جغرافيا ودينيا وسياسيا واقتصاديا، وبالاعتماد علىٰ المصادر الإسلامية الأصلية والأبحاث الغربية، لقد مثّل موير النزعة الكولنيالية[6] التبشيرية في نظرته إلىٰ الإسلام واعتباره ندا عنيفا لسياسة بلاده[7].

ومن أشهر ما ألّف موير كتاب شهادة القرآن علىٰ الكتب اليهودية والنصرانية عنونه بـ(شهادة القرآن لكتب أنبياء الرحمن) صنّفه بالإنجليزية، وما لبث أن تُرجم للأوردية. وحاول فيه أن يثبت شهادة القرآن بصحة التوراة والإنجيل بنصهما المتداول[8].

كما ألّف بعد الكتاب السابق كتابا عن سيرة الرسول ﷺ كانت مادته الأولىٰ مقالات متسلسلة نشرت في مجلة (كلكتا)، تناول فيها حال عرب الجزيرة قبل الإسلام وبعده وأحوال النبي ﷺ قبل وبعد الهجرة، وكان كتابا كبيرا من عدة أجزاء أسماه (حياة محمد وتاريخ الإسلام)، وصار فيما بعد من أهمِّ المراجع المعتمدة في خطط التدريس في الجامعات الإنجليزية والهندية[9]. وضمن أهدافه المرجوة في عرض الإسلام بمفهومه الخاص ألف كتابه القرآن نظمه وتعاليمه - الذي تناولنا أحد فصوله في هذا البحث - وكتاب (الجدال مع الإسلام)[10]. وفي آخر

---

(5) ينظر: المستشرق وليم موير وكتابه تاريخ دولة المماليك. جابر فاضل، بحث مقدم للمؤتمر الدولي السادس لكلية التربية - جامعة واسط. منشور علىٰ موقع: http://www.almothaqaf.com/ بتصرف.

(6) الكولونيالية: «الاستعمار الاستيطاني المبني علىٰ التفرقة= =اللونية». المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية (1/ 318).

(7) ينظر: إسهامات المستشرق موير في ميدان التبشير المسيحي في الهند، حيدر حسين، (ص7). بتصرفٍ يسير.

(8) بدوي، موسوعة المستشرقين، (ص578).

(9) المرجع السابق.

(10) المرجع السابق

عهده تولىٰ رئاسة جامعة أدنبرة، وتوفي في أدنبرة في 11 تموز 1905م[11].

ثانيًا: التعريف بكتاب: القرآن نظمه وتعاليمه وشهادته للكتب السابقة.

يتكون الكتاب من جزأين: جعل المؤلّفُ الجزء الأول في ثلاثة فصول؛ الأول: القرآن يُشْرحُ بسيرة محمد ﷺ والثاني: جمع وترتيب القرآن والترتيب التاريخي التقريبي للسور، والثالث: تعاليم القرآن.

أما الجزء الثاني: شهادة القرآن لكتب العهدين القديم والجديد، بدأه بتمهيد ذكر فيه توقير القرآن للكتب السابقة، وترتيب السور. وذكر أنه وضع ترتيبا ارتآه لنفسه، وأشار إلىٰ أنه يحوي بعض التعارض إلا أنه بالجملة مقبول – في وجهة نظره- بعد ذلك عرض للقصص القرآني. وبين أنها متشابهة مع ما ورد في العهدين بل يرىٰ أن القرآن كرر ما في العهدين، ولعله استقىٰ القصص منهما، وأشار إلىٰ تسمية القرآن لليهود والنصارىٰ بأهل الكتاب في مواضع كثيرة.

ثم قسم الجزء الثاني من الكتاب إلىٰ ثلاثة أقسام: القسم الأول: الآيات من السور المنزلة في مكة. والقسم الثاني: الآيات من السور المنزلة في يثرب. والقسم الثالث: عبارة عن خاتمة ضمنها ثمانية أفكار أساسية هي خلاصة أفكاره عن القرآن وعلاقته بالكتب السابقة.

المطلب الثاني: موقف وليام موير من النص القرآني.

بالاطّلاع علىٰ ما كتبه وليام موير في كتابه يتجلىٰ لنا موقفه من النص القرآني في أنه:

1- يرىٰ أن القرآن كتاب غيرُ واضح، وأنه أقلُّ شأنا من جميع الكتب المقدسة؛ لأنه يرىٰ أنه من تأليف محمد ﷺ فما القرآن إلا جهد بشري لمصلح اجتماعي حاول الإفادة من كتب العهد القديم، يقول: «لكنَّ الْقُرْآنَ إِذا ما دُرِسَ بنفسه، فَإِنَّه علىٰ الأرجح من كلِّ الكُتب المُقَدَّسة الأقلّ وضوحًا. إِنّ الْكِتَاب المُقَدَّسَ، رغمَّ أنّ الأحداث المتعلقة بأجزاء من نظمه، لا بل إنّ بعض الأسماء وتواريخ بعض الْكُتَّابِ غامضة في أحيان، فإنَّ المادة فيه مرتبة للغاية ونادراً ما تترك المعنىٰ محل شكٍ – بغضِ النّظر إنْ كانت أجزاءً قصصيّة أو وعظيّة -. أما الْقُرْآن، فإِنّ الأمر علىٰ العكس، فرغم أنَّ الخطوطَ العامة لحياة المُؤلِّفِ معروفة بشكلٍ جيد، إلاَّ أنّه ككلٍّ محل تشوش، وغالبًا ما يكون المغزىٰ عسيراً علىٰ الفهم. إنَّ الأجزاء تتلو الأخرىٰ بدون أي تسلسل تأريخي، وإنَّ السّور نفسها غالبًا ما جُمعت من قطعٍ متفرقة بدون أيِّ اعتبارٍ لا للزمن ولا للموضوع»[12].

(11) المستشرقون، العقيقي، (2/ 492)، موسوعة المستشرقين، بدوي (ص579)، الأعلام، الزركلي (8/ 124).

(12) موير، القرآن نظمه وتعاليمه وشهدته للكتب المقدسة، ترجمة: مالك المسلماني، (ص7).

فهو بهذا الموقف يؤكد فكرة بشرية القرآن بطرق مختلفة، ويبني علىٰ هذا التصور معتقداته، ويتعامل مع القرآن علىٰ أساسه، كما يحاول أن يثبت هذا التصور لقرّاء كتابه. ومن الواضح أن هذا الموقف كان سببا لكثير من المغالطات التي بثّها؛ فيظهر خلال عرضه كأنه يثني ويمدح في حين هو في الحقيقة يسئ ويقدح. يقول: «في عمل يمتد علىٰ مدىٰ سنوات عديدة ومؤسس علىٰ أحداث يومية متغيرة، ويحمل بشكل جلي جدا تأثير العقل الحي، فإنه يجب بحث المتناقضات، وهي بالتأكيد لا تنقص القرآن. إنّ التنافر والتنافر يتعارضان مع فكرة الوحي الإلهي، ورغم أنه يمكن أنّ أمرا وضعيّا قد حُذف أو عُدّل»[13].

ويقول: «إنّ بعضا من القطع القرآنية المفرطة في عاطفيتها هي علىٰ الأرجح من نظم محمد لنفسه قبل أن يؤمن بفكرة الوحي الموضوعي المطلق؛ بيد أن المؤمن القويم سيرفض هذه الفرضية بوصفها كفرا. وبرأيه فإن القرآن من البداية إلىٰ النهاية يصدر عن القدير مباشرة»[14].

2- يطعن في ترابط القرآن صراحة، ويرىٰ أن لا مجال لفهم القرآن المفكك إلا بمعرفة سيرة مؤلفه لأن أحداث السيرة هي التي ستبين لنا سبب التأليف، فيقول: «إن الأجزاء تتلو الأخرىٰ بدون أي تسلسل تأريخي، وإن السور نفسها غالبا ما جُمعت من قطع متفرقة بدون أيّ اعتبار لا للزمن ولا للموضوع. ولهذا فمن أجل بلوغ فكرة واضحة بشأن غاية هذا النظم المفكك، ومعنىٰ أقسامه المتعددة، فإن الأمر ممكن فحسب، بالارتباط مع دراسة حياة المؤلِّف. لتحقيق هذه النظرة، أقترح رسم مجمل شديد الإيجاز لخطوط سيرة محمد العامة، وأُلزم نفسي إيراد الآيات الضرورية لكي أشرح القرآن»[15]، ويقول: «لقد أعادت الهجرة إلىٰ يثرب رسم المشهد، ومارست تأثيرا علىٰ طابع الآيات القرآنية التي نزلت هناك. لقد اختفىٰ وثنيو مكة، واحتل مكانهم منافقو يثرب.... إلا أن الموضوع المعالج الأبرز في وحي يثرب المبكر كان الشعب اليهودي وديانته»[16].

ويمثل كلام موير السابق موقف جُلّ المستشرقين من القرآن الكريم فهم يرون أن ترتيب القرآن الموجود حاليّا مفتعل مضطرب، يعبر عن الروح الفوضوية التي كان عليها العرب في ذلك الوقت؛ ولذا حان الوقت - كما يقولون - لهجر هذا الترتيب، وإظهار ترتيب آخر يراعىٰ فيه الزمن.

(13) موير، القرآن نظمه وتعاليمه وشهدته للكتب المقدسة، ترجمة: مالك المسلماني، (ص28).

(14) المرجع السابق (ص10).

(15) المرجع السابق (ص7).

(16) القرآن نظمه وتعاليمه، موير، (ص15).

ولا شكّ أن ما ذهب إليه موير وغيره ادّعاء باطل، وفرية واهية تظهر مدىٰ الجهل الذي وقع فيه المستشرقون، وبيان ذلك بإيجاز[17]:

1 – إن هدف المستشرقين من الدعوة إلىٰ إعادة ترتيب القرآن زمنيا نزع القداسة عن القرآن بادّعاء أن فيه اضطرابا وتناقضا ناتجان عن التحريف الذي طاله علىٰ مر الزمان.

2 – إن هذه الشبهة المثارة ناشئة عن ضعف المستشرقين بالعربية، ومباينة فطرهم للفطرة العربية والذوق العربي في إدراك أغراض الكلام ومراميه.

3 – إن هذه الشبهة تدل علىٰ جهل المستشرقين بأحوال العرب زمن نزول القرآن، وجهلهم بظروف التنزيل، وملابسات النزول.

4 – إن في تناول المستشرقين لهذا الموضوع تغييباً للمنهج العلمي الدقيق الذي أبدعته العقلية الإسلامية في نقد الروايات سنداً ومتناً. وعليه فمن المحال علىٰ المستشرقين أن يصلوا إلىٰ ترتيب صحيح للقرآن زمانياً وهم يجحدون الروايات الصحيحة.

وهناك العديد من العبارات التي تعكس وجهة نظر موير وتحيزه وعدم موضوعيّته في أثناء الحديث عن القرآن وعن رسوله الكريم، كقوله: «إن محمدا الآن يتخذ موقع الحاكم الثيوقراطي، والقرآن يوظف بحرّيّة لجعل أوامره عمومية. ما زالت كل كلمة تزعم أنها صادرة من الإله، وأنها موجهة إلىٰ ممثله في الأرض. إن الأوامر الروحية تمتزج بالقضايا الأخرىٰ، بيد أن الوحي صار أكثر فأكثر لسان حال حكومة النبي»[18] مع أن

(17) ينظر: آراء المستشرقين الفرنسيين في القرآن، دراسة نقدية، أحمد نصري، (ص188) وما بعدها.

(18) المرجع السابق، (ص17).

إن مصطلح الثيوقراطية: مصطلح يطلق علىٰ الشكل من الحكومة التي يكون أعضاؤها من الكهنة ورجال الدين، الذين لهم حق وضع الشرائع الدينية وتفسيرها، ويمارسون من خلالهم السلطة الزمنية والدينية جميعا، ويتمتعون بحق إلهي في الحكم، وبذلك فهم معصومون عن الخطأ في نظر أتباعهم الذين ينتمون إلىٰ ملتهم ويطيعونهم كطاعة الله.وقد عُرف هذا الشكل من الحكومات في كثير من الشعوب البدائية التي كانت تمنح زعماءها وحكامها منزلة الأنبياء والآلهة، فلهم حق الحكم بدون مناقشة أو معارضة؛ لأنهم معصومون، وعند اليهود حيث بدأ الكهنة فيهم يحللون ويحرمون ويغيرون في شرع الله كما يصور لهم الهوىٰ والحاجة، كما عرف هذا الحكم أيضا في أوربا في العصور الوسطىٰ؛ عندما كانت سلطة الكنيسة تسيطر علىٰ الملوك والأمراء، وتفرض عليهم الإتاوات، وتمنحهم البركة وصكوك الغفران، وزعمت أن لرجال الدين صلاحية إلهية في جوانب مختلفة من حياة الناس. وبعد هنا يتضح أن «الثيوقراطية» أو ما يسمىٰ بحكومة رجال التي وصف بها موير ما جاء به النبي ﷺ ليست من الإسلام في شيء.وذلك لأن نظام الحكم في الإسلام قائم علىٰ مبادئ عظيمة منها: مبدأ الشورىٰ ويعنىٰ به: مشاركة الأمة في صنع قرارات دولتها ومجتمعها، وإشراكها في حكم البلاد، فالأمة هي التي تملك حاكمها علىٰ شرط الأمانة والخضوع=

شخصا مثله ليس ملحدا، ويتبع دينا سماويا عليه أن يتقبل علىٰ الأقل فكرة وجود كتاب سماوي مرسل من لدن الله، ولكن كما أخبرنا القرآن ﴿ وَجَحَدُواْ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا ۚ﴾ (النمل: 14).

وتتجلىٰ خطورة ما جاء به موير في كتاباته في خوضه حربـًا فكريّـةً وتبشيريةً ضد الإسلام بمنهج متحايل، مؤسّسا لمنهج فريد من نوعه قائمٍ علىٰ اعتماد الثغرات المنهجية لمصنفي كتب السير، بغية إحداث حالة من الإرباك الفكري والعقدي لصورة الإسلام ونبيه ﷺ في أذهان المسلمين، ومن ثَمَّ تشويهها، باستخدام لغة أقل حدة، ونبرة أقل وطئا علىٰ مسامع المسلمين من النبرة الغربية التي كانت سائدة في القرون الوسطىٰ؛ لا سيما بعد أن فشلت جهود كثير من المستشرقين قبل موير في تحقيق هذا المسعىٰ، وبذلك يخيل لنا أن موير أعاد هيكلة الاستراتيجية الفكرية للكنيسة، وبات مؤسسا لمنهج جديد للتبشير المسيحي في عصره، زد علىٰ ذلك فإنّ تعمقه في قراءة أحداث السيرة النبوية والتاريخ الإسلامي جعل من كتاباته معيارا لفهم وتحليل الأسس التي ترتكز عليها الحركات التجديدية الإسلامية ذات الصبغة السياسية المناهضة لسياسة بريطانيا، والتي تزامن ظهورها في القرن التاسع عشر بغية الإحاطة بالجذور الفكرية التي تغذيها، والاحاطة بالأدوات المنهجية التي سوف تعتمدها في تحقيق أهدافها[19].

* * *

المبحث الثاني

موقف موير من جمع القرآن

وفيه ثلاثة مطالب:

ينعقد هذا المبحث للحديث عن آراء المستشرق (وليم موير) في حديثه عن مراحل جمع القرآن. ثم نقد آرائه نقداً علمياً، وسنعرضها علىٰ النحو الآتي:

المطلب الأول: جمع القرآن في عهد النبي ﷺ.

تحدّث (وليم موير) عن جمع القرآن في عهد النبي ﷺ وسنقسم كلامه إلىٰ مسائل ثم نرد علىٰ كل مسألة علىٰ النحو الآتي:

=لقانونها الأساسي، وتتوجه علىٰ هذا وتعلنه له، فيبقىٰ التاج علىٰ رأسه ما بقي هو محافظا أمينا علىٰ صون الدستور، أما إذا حنث وخان دستور الأمة، فإما أن يبقىٰ رأسه بلا تاج، أو تاجه بلا رأس.كما تعني الشورىٰ تكوين رأي عام إيجابي يعكس نظاما متكاملا للحكم بين القائد والشعب لا يفقد فيه أي من الطرفين حريته أو يمكنه أن يتهرب من مسئوليته. ينظر: موسوعة بيان الإسلام للرد علىٰ الشبهات والافتراءات، مجموعة من المؤلفين، (مج3)، (5/ 17) وما بعدها.

(19) ينظر: إسهامات المستشرق موير في ميدان التبشير المسيحي في الهند، حسين، (ص15).بتصرف يسير.

المسألة الأولىٰ: قوله بعدم جمع القرآن في كتاب واحد في عهد النبي ﷺ.

قال موير: «في حياة مُحَمَّد لم تجرِ محاولة لجمع الآيات الوفيرة الَّتي يتألف منها الْقُرْآن في كتاب واحدٍ»[20].

وما قاله موير حق أريد به باطل. أما الحق فهو قوله: بأنه لم تجرِ في حياة مُحَمَّد محاولة لجمع الآيات الوفيرة الَّتي يتألف منها الْقُرْآن في كتاب واحدٍ. وهو أمر معلوم عند الأمة؛ فقد توفي النبي ﷺ ولم يجمع القرآن بين دفتين. وهي مسألة ذكرها علماء علوم القرآن وبينوا أسبابها واعتباراتها[21]، وذكروا من الأدلة علىٰ عدم جمع القرآن في مصحف واحد في عهد النبي ﷺ قولُ أبي بكر الصديق رضي الله عنه عندما اقترح عليه عمر رضي الله عنه جمع القرآن: (كَيْفَ أَفْعَلُ شَيْئًا لَمْ يَفْعَلْهُ رَسُولُ اللهِ ﷺ)[22].

أما الباطل فهو قصده التشكيك بمسألة جمع القرآن من أصلها، ومن ثم البناء علىٰ ذلك ما شاء من أباطيل.

ونحن نقول: بأن القرآن لم يجمع في كتاب واحد؛ فالأصل ألا يجمع؛ لأن الرسول ﷺ ليس مؤلفا للقرآن كما زعم موير في عدة مواضع بل مبلغ عن ربه لوحي يوحىٰ لا يزال يلقىٰ إليه، وقد يحتمل نسخ بعضه بوحي أيضًا.

ومن هنا كان ترتيب نزوله مختلفا عن ترتيبه الذي بين أيدينا؛ إذ لو جُمع بين دفتين لأدّىٰ ذلك إلىٰ إشكال كبير، هذا من ناحية. من ناحية أخرىٰ فإن القرآن كان مجموعا في عهد النبي ﷺ في الصدور لقوله تعالىٰ: ﴿ بَلۡ هُوَ ءَايَٰتُۢ بَيِّنَٰتٞ فِي صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡعِلۡمَۚ وَمَا يَجۡحَدُ بِـَٔايَٰتِنَآ إِلَّا ٱلظَّٰلِمُونَ ﴾ (العنكبوت: 49)، وقوله تعالىٰ: ﴿ إِنَّ عَلَيۡنَا جَمۡعَهُۥ وَقُرۡءَانَهُۥ ﴾ (القيامة: 17)، فلكل زمن صورة من الجمع تلائمها، وهذه الصورة من الجمع (الحفظ في الصدور) كانت أكثر مناسبة وملائمة في العهد النبوي[23]. ومما يبرز ذلك أن النبي ﷺ كان يقدم في اللحد الأحفظ «عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما، قال: كان النبي ﷺ يجمع بين الرجلين من قتلىٰ أحد في ثوب واحد، ثم يقول: (أيهم أكثر أخذا للقرآن)، فإذا أشير له إلىٰ أحدهما قدمه في اللحد، وقال: (أنا شهيد

(20) القرآن نظمه وتعاليمه، موير، (ص26).

(21) ينظر: مناهل العرفان في علوم القرآن، الزرقاني، (ص248-249).

(22) الجامع الصحيح، البخاري، كتاب التفسير، باب قَوْلِهِ: ﴿ لَقَدۡ جَآءَكُمۡ رَسُولٞ مِّنۡ أَنفُسِكُمۡ عَزِيزٌ عَلَيۡهِ مَا عَنِتُّمۡ حَرِيصٌ عَلَيۡكُم بِٱلۡمُؤۡمِنِينَ رَءُوفٞ رَّحِيمٞ ﴾ (التوبة:128). حديث رقم (4679)، (6/ 89).

(23) وتحسن الإشارة هنا إلىٰ أنّ النبي ﷺ قد عُنِيَ بكتابة القرآن وتدوينه منذ وقت مبكر من بعثته كما دلّت علىٰ ذلك شواهد متعددة. كما في حادثة إسلام عمر رضي الله عنه وقراءته سورة طه من صحيفة مكتوبة. ينظر: الروض الأنف، السهيلي، (3/ 163).

علىٰ هؤلاء يوم القيامة)، وأمر بدفنهم في دمائهم، ولم يغسلوا، ولم يصل عليهم»[24].

فمن خصائص الأمة المحمدية حفظها كتابها فـ«الاعتماد في نقل القرآن علىٰ حفظ القلوب والصدور لا علىٰ حفظ المصاحف والكتب، وهذه أشرف خصيصة من الله تعالىٰ لهذه الأمة»[25].

فالحفظ خصوصية وميزة لهذه الأمة لا ينافسها فيها غيرها؛ فالصحابة كانوا أمة يضرب بها المثل في الذكاء والألمعية وقوة الحافظة وصفاء الطبع وسيلان الذهن وحدة الخاطر. وفي التاريخ العربي شواهد علىٰ ذلك يطول بنا تفصيلها،...وهذه خصائص كامنة فيهم وفي سائر الأمة العربية من قبل الإسلام ثم جاء الإسلام فأرهف فيهم هذه القوىٰ والمواهب، وزادهم من تلك المزايا والخصائص بما أفاد طبعهم من صقل، ونفوسهم من طهر، وعقولهم من سمو خصوصا إذا كانوا يسمعون لأصدق الحديث وهو كتاب الله، ولخير الهدىٰ وهو هدي محمد ﷺ[26].

(24) البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب الصلاة علىٰ الشهيد، حديث (1343)، (2/ 114).

(25) النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، (1/ 6).

(26) ينظر: مناهل العرفان، الزرقاني، (1/ 292-293). بحذف وتصرف يسيرين.

المسألة الثانية: كتابة القرآن وأدواتها في عهد النبي ﷺ.

قال موير: «فكانت الآيات تدوّن من قبل صديقٍ أو تابع يؤدي مهمة الكاتب حين إلقاء الآيات من وقتٍ لآخر، أو كانت تُودع الذاكرة في البدء، وفي زمن لاحق بعض الشيء دُوّنت. ولهذه الغاية فإنّه استعملت موادّ بدائيّة كان يستعملها العرب، مثل سعف النّخل، الجلود، ألواح الحجر، أو كتف الماعز أو الجمال. لَم يكنْ ثمّة من ترتيب منهجيّ لهذه المواد»[27].

ذكر موير في النص السابق احتمالات لكيفية تدوين القرآن زمن النبي ﷺ وقد جاء كلامه مشتملا علىٰ مغالطات كثيرة نبينها علىٰ النحو الآتي:

أولاً: قوله: إن الذي كان يتولىٰ عملية الكتابة صديق للنبي ﷺ أو تابع.

كلمة صديق هنا تحتمل الكافر والمسلم، وهذا أمر غير صحيح. فمن الثابت في كتب السير وكتب علوم القرآن أن كلَّ الذين كانوا يتوَلّوْن عملية كتابة القرآن بين يدي النبي ﷺ هم من صحابته الكرام كأبي بكر، وعمر، وعثمان، وعلي، والزبير، وعامر بن فهيرة، وَعَمْرُو بْنُ الْعَاصِ وغيرهم[28]، وقد ذُكروا بأسمائهم، فما يوجد منهم أحد من غير المسلمين[29].

(27) القرآن نظمه وتعاليمه، موير، (ص26).

(28) ينظر زاد المعاد، ابن قيم الجوزية، (1/ 113).

(29) ينظر: فتح الباري، ابن حجر، (9/ 22)، المدخل لدراسة=

ثانيـًا: قولـه: «أو تـابع يـؤدي مهمـة الكاتـب حـين إلقـاء الآيات من وقت لآخر».

هذا احتمال مردود؛ لأنه من الثابت أنْ لا أحد يؤدي مهمة أحد، وقد كان لتوثيق القرآن خصوصية؛ فقد ثبت عن النبي ﷺ أنه اتبع نهجـًا ثابتـًا في تدوينه وكتابته؛ فكان كلما نزل عليه شيء من القرآن استدعىٰ أحدا ممن كان يكتب ثم يُمْلي عليه[30] **فلم** يكن من منهج النبي ﷺ تأجيل كتابة القرآن حتىٰ وقت آخر كما ادّعىٰ موير، فضلا علىٰ أن المهمة لم تكن تعطىٰ لأي أحد بل لثلة خاصة معروفة موثوقة.

ثالثـًا: قوله: «أو كانت تودع الذاكرة في البدء وفي زمن لاحق بعض الشيء دُوّنت».

هذا الاحتمال الذي ذكره موير لم ينقله ولم يقل به أحد قبله؛ فهو من افتراءات موير التي ابتدعها. فمن المقرر أن الوحي ما يكاد ينفصل عن رسول الله ﷺ حتىٰ يستدعي النبي ﷺ أحدَ كتبة الوحي فيُمْلي عليه ما نزل من الوحي، «كان النبي ﷺ إذا نزل عليه شيء من القرآن دعا بعض كتاب الوحي، فيأمره بكتابة ما نزل، ويرشده إلىٰ موضعه من سورته، ولم يجاور الرسول ﷺ الرفيق الأعلىٰ إلا والقرآن كله مكتوب مسطور»[31].

رابعـًا: قوله: «ولهذه الغاية فإنه استعملت مواد بدائية كان يستعملها العرب، مثل سعف النخل، الجلود، ألواح الحجر، أو كتف الماعز أو الجمال».

إن من أبرز ما يُؤخذ علىٰ المستشرقين في دراساتهم القرآنية هو التناقض في الآراء والمواقف؛ وموير واحد من هؤلاء فهو هنا يناقض نفسه؛ إذ إنّه

=القرآن الكريم، أبو شهبة، (ص265، 335).

(30) «فقال عثمان: إن رسول الله ﷺ كان مما ينزل عليه من السور ذوات العدد، فكان إذا أنزلت عليه الآية قال لبعض من يكتب: (اجعلوا هذه الآية في سورة كذا وكذا)». المعجم الأوسط للطبراني، (7/ 328)، حديث رقم (7638). و«عن عوف بن أبي جميلة، عن يزيد الفارسي، عن ابن عباس عن عثمان بن عفان ﷺ قال: كان رسول الله ﷺ إذا نزلت عليه سورة، دعا بعض من يكتب، فقال: (ضعوا هذه السورة في الموضع الذي يذكر فيه كذا وكذا)». فضائل القرآن، ابن سلام، (ص280). وذكره المستدرك علىٰ الصحيحين، الحاكم، كتاب التفسير، تفسير سورة التوبة، حديث (3272)، (2/ 360)، وقال: حديث صحيح الإسناد، ووافقه الذهبي.

وقد قام الدكتور عبد الله الجديع بتخريج هذا الحديث ودراسته بشكل موسع في كتابه (المقدمات الأساسية في علوم القرآن) في (ص124)، هامش رقم (2) وخلص إلىٰ أنّ الحديث صحيح. قال: «حديث صحيح. أخرجه أحمد (رقم: 399، 499) وأبو داود (رقم: 786، 787) والتّرمذيّ (رقم: 3086).... من طرق كثيرة عن عوف بن أبي جميلة الأعرابيّ، ففي الحديث نص صريح أنه دعا بعض من يكتب؛ أي أن هناك فئة خاصة معروفة فالكتبة كثر والعادة أن ينادىٰ في كل= =مرة بعض من يكتب لا أحدهم وبالتالي ثابت في المنهج النبوي توثيق القرآن أولاً بأول».

(31) أبو شهبة، المدخل لدراسة القرآن، (ص334).

ينصُّ علىٰ أن التدوين – الذي حاول نفيه أو التشكيك فيه في بداية الفقرة – كان غاية مقصودة آنذاك. والغايات يسعىٰ لها أصحابها.

وفي قوله السابق (لمز وغمز)، وهو محاولته التعريض بالأدوات المستخدمة في التدوين بأنها أدوات بدائية في إشارة إلىٰ المستوىٰ الحضاري للعرب بين الأمم. وملمح لانتقاص العرب، وتجريدهم من كلّ فضيلة إذا ما تمّت مقارنتهم باليهود والنصارىٰ. وهو أمر حرص المستشرقون علىٰ إبرازه في دراساتهم.

ونقول: مما لا شكَّ فيه أن الأدوات المذكورة كانت هي الوسائل المتيسّرة للكتابة في ذلك الزمن، والأمر الذي أخذه موير علىٰ الوسائل التي دُوّن عليها القرآن ينبئ عن فضيلة أصيلة للعرب؛ بأنها من أكثرُ الأمم حضارةً من حيث تعددُ الوسائل المستخدمة لأغراض التدوين. هذا من جهة. ومن جهة أخرىٰ تدلل علىٰ مدىٰ حرص المسلمين علىٰ تدوين النص القرآني بشتىٰ الوسائل، وكافة الأساليب المتاحة فحين كانت تنزل الآيات لم يكونوا ينتظرون أدوات خاصة، وموادَّ بعينها حتىٰ يقوموا بتدوين الآيات النازلة عليها بل كانوا يبادرون إلىٰ أيّ وسيلة متاحة فيستخدمونها لذلك، حتىٰ لا تتأخر الكتابة، وفي هذا إبراز لبعض مظاهر حفظ الله ﷻ لكتابه.

فلما عزم الصحابة ﷺ علىٰ جمع القرآن بين الدفتين وجدوا وسيلة مناسبة متناسقة لكتابة القرآن عليها[32].

خامسًا: قولُه: «لَم يكنْ ثمّة من ترتيب منهجيّ لهذه المواد».

فإن كان يقصد أن هذه الأدوات التي كتب عليها القرآن لم تكن مرتبة بعضها في إثر بعض كما هو ترتيب المصحف اليوم فهذا صحيح. وإن كان يقصد عدم ترتيب النبي ﷺ لما فيها من الآيات والسور[33] فهذا أمر غير مقبول. فقد كان من منهجية النبي ﷺ في توثيق القرآن أنه كان بعد أن يُمْلي علىٰ الكاتب ما نزل، يبيّن لأصحابه مواضعَ الآيات من سورتها قائلا: ضعوا هذه

(32) حيث روي «أن أبا بكر الصديق كان جمع القرآن في قراطيس وكان قد سأل زيد بن ثابت النظر في ذلك، فأبىٰ حتىٰ استعان عليه بعمر ففعل، وكانت تلك الكتب عند أبي بكر حتىٰ توفي، ثم عند عمر حتىٰ توفي، ثم كانت عند حفصة زوج النبي ﷺ» تفسير القرآن من الجامع، لابن وهب (3/ 31) رقم: (48)، بسند صحيح عن تابعيين من أبناء الصحابة هما: سالم بن عبد الله بن عمر، وخارجة بن زيد بن ثابت. ومن طريقه ابن أبي داود، المصاحف (ص: 57).

(33) ولعله يقصد هذا إذ قال بعد فقرات معدودة: «بيد أن ثمة معضلة في القرآن فنحن لسنا متأكدين قط من السياق، فبينما بعض السور لاسيما القصيرة، والأجزاء الغنائية، والقصصية هي أكثر أو أقل كمالا يفترض أنها مدونة في صيغة تلاوتها أول مرة، فإنه يسود عبر المجموع إهمال كلي للتعاقب الزمني. فليس ثمة فواصل وفراغات مريعة فحسب، بل أن الآيات المتأخرة تسبق الأولىٰ بشكل ليس بالنادر. إن الآيات جمعت ببساطة ساذجة. وكان يكره إخضاع المواد للفحص البشري لقداستها». القرآن نظمه وتعاليمه، موير (ص27).

الآيات في سورة كذا[34]؛ ومن هنا انعقد إجماع الأمة علىٰ أن ترتيب الآيات في السور توقيفي[35] كما ذهب أهل التحقيق إلىٰ أن ترتيب السور توقيفي كذلك[36].

(34) فكان إذا نزل عليه الشيء من القرآن دعا بعض من كان يكتب فيقول: «ضعوا هؤلاء الآيات في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا»، وإذا نزلت عليه الآية فيقول: «ضعوا هذه الآية في السورة التي يذكر فيها كذا وكذا». سنن الترمذي، كتاب التفسير، باب ومن سورة التوبة، حديث (3086)، (ج5/ 272). قال: حديث حسن.

(35) الإتقان في علوم القرآن، السيوطي، (1/ 193).

(36) ومن الأدلة النقلية والعقلية علىٰ أنّ ترتيب السور توقيفيّ ما يأتي:

من الأدلة النقلية:

ورود أحاديث كثيرة عن النبي ﷺ تشير إلىٰ الترتيب الذي في المصاحف اليوم منها: قوله ﷺ: (اقْرَؤُوا الزَّهْرَاوَيْنِ الْبَقَرَةَ وَسُورَةَ آلِ عِمْرَانَ). وعن عبد الرحمن ابن يزيد بن قيس قال: (سَمِعْتُ ابْنَ مَسْعُودٍ يَقُولُ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ، وَالْكَهْفِ، وَمَرْيَمَ، وَطه، والأنبياء إنهن من العتاق الأول وهن من تلادي)،رواه البخاري في صحيحه، كتاب فضائل القرآن، باب: تأليف القرآن، برقم (4610).

ما صحت به الروايات الصحيحة بأن النبي ﷺ كان له ورده اليومي من كتاب الله ﷻ يحرص علىٰ قراءته حتىٰ يختم القرآن بين الحين والحين، وَفْق تحزيب معين للقرآن الكريم كما في حديث وفد ثقيف، وكان للصحابة الكرام ﷺ أورادهم اليومية، وتحزيبهم كذلك للقرآن وفق هديه ﷺ كما أشار حديث وفد ثقيف وغيره إلىٰ ذلك، حيث جاء فيه: (قُلْنَا: مَا أَمْكَثَكَ عَنَّا يَا رَسُولَ اللهِ؟ قَالَ: طَرَأَ عَلَيَّ حِزْبٌ مِنْ الْقُرْآنِ فَأَرَدْتُ أَنْ لا أَخْرُجَ حَتَّىٰ أَقْضِيَهُ، قَالَ: فَسَأَلْنَا أَصْحَابَ= =رَسُولِ اللهِ ﷺ حِينَ أَصْبَحْنَا، قَالَ: قُلْنَا: كَيْفَ تُحَزِّبُونَ الْقُرْآنَ؟ قَالُوا: نُحَزِّبُهُ ثَلاثَ سُوَرٍ، وَخَمْسَ سُوَرٍ، وَسَبْعَ سُوَرٍ، وَتِسْعَ سُوَرٍ، وَإِحْدَىٰ عَشْرَةَ سُورَةً، وَثَلاثَ عَشْرَةَ سُورَةً، وَحِزْبَ الْمُفَصَّلِ مِنْ قَافْ حَتَّىٰ يُخْتَمَ)، وكل ذلك يستلزم منه أن يكون له ترتيب محدد. رواه أبو داود، برقم (1185)، وابن ماجه، برقم (1335)، وأحمد، برقم (15578)، وقال يحيىٰ بن معين كما في عون المعبود (4/ 270): إسناد هذا الحديث صالح.

ومن الأدلة العقلية:

ما ذكره طه عابدين طه أن اختلاف ترتيب بعض السور المتجانسة في القرآن بأنها لم ترتب متوالية، فلو كان الأمر اجتهاديًا لروعي فيه هذا الجانب إذ الاجتهاد يقوم علىٰ جمع المتجانسات والمتماثلات بعضها علىٰ بعض، فلم توضع السور المتشابهة في مطالعها بجوار بعض إلا الحواميم.ثم إنّ الناظر في ترتيب السور في المصحف لا يمكن أن يقف علىٰ قاعدة تظهر كيفية ترتيب السور فيه؛ مما ينفي أن يكون ترتيبها بالاجتهاد.

إنَّ الذي يتدبَّر في وَضْع السور في المصحف يجدها في غاية الإحكام والاتساق والتناسب، فإنَّ بعضها آخذ برقاب بعض، فكل سورة تجمعها وجه مناسبة لما ختمت به السورة التي قبلها ومكملة لمقاصدها وموضوعاتها، في صورة تحمل الكثير من روائع الإعجاز، بما يؤكد أنه توقيفي صادر عن حكيم عليم، فوق أن يُرَدَّ ذلك لاجتهاد بشري وقال الزركشي: «لترتيب وضع السور في المصحف أسباب تطلع علىٰ أنه توقيفي صادر عن حكيم أحدها بحسب الحروف كما فى الحواميم، وثانيها لموافقة أول السورة لآخر ما قبلها كآخر الحمد في المعنىٰ وأول البقرة، وثالثها للوزن في اللفظ كآخر تبت وأول الإخلاص، ورابعها لمشابهة جملة السورة لجملة الأخرىٰ مثل والضحىٰ وألم نشرح. الزركشي، البرهان في علوم القرآن. هذه بعض من الأدلة التي أوردها العلماء علىٰ أن ترتيب السور في القرآن توقيفي، ومن أراد الاستزادة=

ثم قال: «ولم يكن ثمّة من مكان خاصٍّ لهذه المواد؛ لكن لدينا سبب للاعتقاد أنَّ الجزء الأكبر، وعلىٰ الأقل السُّور الأكثر أهميّة، كانت محفوظةً في سكنىٰ إحدىٰ زوجات الْنَّبِيّ (الَّذي لم يكن له غرفةٌ مستقلّة أو دار إقامة خاصّة به)، أو أنّه ترك في رعاية الْكُتَّاب أو مَنْ دوّنوا في البدء. وعلاوة علىٰ ذلك، فإنّه اُستودع بتوقيرٍ ورعٍ في ذاكرة النّاس؛ وإن نسخ العديد من السّور أو الأجزاء، سِيَّما تلك الأكثر تلاوةً لدىٰ المناسبات المعتبرة، ومن أجل العبادة العامة أو الخاصّة، كانت وحتىٰ قبل الهجرة بحيازة أشخاص كثرٍ، قد حُفظت بعناية دينية وحتىٰ مفرطة. وما إنْ انتشر الإيمَان، فإنَّ المعلمين أُرسلوا إِلَىٰ مختلف القبائل في أنحاء الجَزِيْرة العَرَبِيّة لتعليم المهتدين الجدد قواعد الإِسْلاَم؛ وقد حملوا هؤلاء معهم الآيات الأساسيّة. إما في صيغةٍ مسجلةٍ أو علىٰ ظهر قلبٍ بشكلٍ لا يُمحىٰ (إذْ كانَ العرب يملكون حافظة ذات قدرة مذهلة)»[37].

لقد وقع موير في النص السابق في مغالطات عديدة؛ إذ ذكر عدة احتمالات لبيان واقع الوسائل التي دُوَّن عليها القرآن، نوضحها علىٰ النحو الآتي:

- قوله: (ولم يكن ثمّة من مكان خاصٍّ لهذه المواد؛ لكن لدينا سبب للاعتقاد أنَّ الجزء الأكبر، وعلىٰ الأقل السُّور الأكثر أهميّة، كانت محفوظةً في سكنىٰ إحدىٰ زوجات الْنَّبِيّ (الَّذي لم يكن له غرفةٌ مستقلّة أو دار إقامة خاصّة به).

نقول: لا يملك موير ولا غيرُه دليلاً علىٰ ما ذكره من عدم وجود مكانٍ خاص كانت توضع فيه الوسائل التي كتب عليها القرآن في مكة والمدينة. وعلىٰ فرض عدم وجود مكان خاص لذلك كما ادّعىٰ موير فهذا لا يشكل مطعنًا في حفظ القرآن؛ إذ من المعلوم بداهة أن وسيلة الحفظ الرئيسة للقرآن هي حفظه في الصدور، وإنما جعلت الكتابة بمنزلة الشاهد علىٰ الصحة فحسب. ثم لم يكن هناك خوف علىٰ القرآن من الضياع؛ فالموحَىٰ إليه - عليه الصلاة والسلام - بين ظهرانيهم.

كما يجب التنبيه علىٰ أن آخر كلام موير ينقضُ أوّلَه؛ فهو يقرر في مطلع كلامه بأنه لم يكن ثمة مكان خاص لهذه المواد ثم يذكر أن الجزء الأكبر وعلىٰ الأقل السور الأكثر أهمية كانت محفوظة في إحدىٰ بيوت زوجات النبي ﷺ. وهذا تناقض ظاهر.

=فليراجع الدراسة الآتية فإنّ فيها جمعًا وافيًا للأقوال والأدلة مع الترجيح والمناقشة وهي: (ترتيب سور القرآن، دراسة تحليلية لأقوال العلماء، طه عابدين طه، بحث منشور في مجلة البحوث والدراسات القرآنية، بمجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، العدد 9، السنة 5، 6).

(37) ويليام القرآن نظمه وتعاليمه، موير، (ص26). - والأقواس داخل إشارات التنصيص هكذا وردت في نص الكتاب وهي بمثابة جملة معترضة -.

- في كلام موير السابق مغالطة أخرىٰ تتمثل في جعله بعض سور القرآن أكثر أهمية من بعضها الأخر، وأن هذه السور الأكثر أهمية هي التي تم حفظها في بيوت أزواج النبي ﷺ.

ولنا أن نتساءل ما الدليل الذي اعتمد عليه موير في تقسيمه هذا؟ ثم لنا أن نتساءل ما السور الأكثر أهمية التي تمّت العناية بها؟ وما السور الأقل أهمية؟

في تقديرنا أن موير لا يملك إجاباتٍ واضحةً عن الأسئلة المطروحة؛ مما يجعلنا مطمئنين إلىٰ القول بأن ما قاله موير إلا تخرّصات وظنون وأوهام حمله عليها الجهل والحقد. وكما قال الشاعر:

والدعاوىٰ ما لم يُقيموا عليها * بيّنات أبناؤها أدعياءُ

- كما لا بدّ من التنبيه علىٰ ما جاء في كلام موير من أنّ الوسائل التي كتب عليها القرآن كانت تحفظ في إحدىٰ بيوت زوجات النبي ﷺ؛ إذ لم يكن للنبي ﷺ غرفة مستقلة أو دار إقامة خاصة.

نقول: إن موير يخلط بين الحقائق ولا يميز بينها؛ فمن المعلوم بداهة من سيرة النبي ﷺ أنه كان له بيت يقيم فيه في مكة قبل الهجرة، كما كان له ﷺ عدة بيوت (حجرات) في المدينة المنورة وقد سمّاها القرآن (بيوت النبي). وهذا من موير جهل فظيع بسيرة النبي ﷺ، وفيه مغمز خفي بنسبة عدم الاستقرار في حياة النبي ﷺ وشخصيته. هذا أمر؛ وأمرٌ آخر دال علىٰ جهل موير بسيرة النبي ﷺ هو أن النبي ﷺ لم يتخذ عدة زوجات إلا بعد هجرته، فقد أمضىٰ الشطر الأكبر من حياته ﷺ مع زوجة واحدة. ولما اتخذ النبي ﷺ أكثر من زوجة أصبحت بيوتهن جميعا محلاً لإقامته ودوراً لاستقراره. وكانت هذه البيوت (الحجرات) ملتصقة بالمسجد مكان قرارات الأمة وإدارة شؤونها.

- قوله: «أو أنّه ترك في رعاية الْكتَّابِ أو مَنْ دوّنوا في البدء. وعلاوة علىٰ ذلك، فإنّه اُستودع بتوقير ورع في ذاكرة النّاس؛ وإن نسخ العديد من السّور أو الأجزاء، سِيَّما تلك الأكثر تلاوةً لدىٰ المناسبات المعتبرة، ومن أجل العبادة العامة أو الخاصّة، كانت وحتىٰ قبل الهجرة بحيازة أشخاص كثرٍ، قد حُفظت بعناية دينية وحتىٰ مفرطة».

يتحدّث موير في النص السابق عن أحد احتمالات حفظ ما كُتب من القرآن، ويرىٰ أنه يمكن أن يكون قد (ترك في رعاية الْكتَّابِ أو مَنْ دوّنوا في البدء) ولا شكّ أن هذا مثالٌ جليّ علىٰ اضطراباته وتناقضاته فهو قد شكّكَ في بداية حديثه بوجود كُتَّابٍ متوافرين علىٰ كتابة القرآن عند نزوله، ثم هو يثبت - هنا - وجود كاتبين للقرآن من المحتمل بقاء القرآن المكتوب عندهم!!!

- أما قوله: «وعلاوة علىٰ ذلك، فإنّه اُستودع بتوقير ورع في ذاكرة النّاس؛ وإن نسخ العديد من السّور

أو الأجزاء، سِيَّما تلك الأكثر تلاوةً لدىٰ المناسبات المعتبرة، ومن أجل العبادة العامة أو الخاصّة، كانت وحتىٰ قبل الهجرة بحيازة أشخاص كثرٍ، قد حُفظت بعناية دينية وحتىٰ مفرطة».

فنقول: مما لا ريب فيه أن القرآن الكريم قد حظِيَ بعناية فائقة لم يلْقها كتاب في الدنيا علىٰ مرّ العصور، وإنّ هذه العناية ما هي إلا مظهر من مظاهر وعد الله الصادق بحفظ كتابه من أيّ تبديل أو تغيير؛ لذا فإنّ حديث موير عن هذا الجانب الذي حظي به القرآن الكريم وتسجيله لهذه الخصيصة ما هو إلا وصف لحقيقة تاريخية، وواقع صادق لا يملك المرء أمامه إلا التسليم والإذعان.

وإننا نلحظ في نصّ موير استغرابًا شديدا بهذه العناية، وفي تقديرنا أن الذي حمله علىٰ ذلك واقع الكتاب المقدس الذي يدين به؛ فهو يدرك أيّ عبث طال الكتاب المقدس بعهديه.

ومع إقراره بالحقيقة السابقة غير أنّ كلامه لم يسلم من مغمز؛ إذ جعل هذه العناية منصبّة علىٰ الآيات (الأكثر تلاوةً لدىٰ المناسبات المعتبرة، ومن أجل العبادة العامة أو الخاصّة). ولا نعلم من أين جاء بهذا الكلام؟

وهل كانت هناك آيات وسورٌ مخصوصة بمناسبات معيّنة؟؟!!!

ولا نعلمُ أن النبي ﷺ قد أمر بتخصيص سور بمناسبات معينة، إلا أنه يمكن أن يفهم ذلك من تكرار تلاوته ﷺ لبعض السور في صلواتٍ معينة، كقراءته لسورتي السجدة والإنسان في فجر الجمعة، ووالأعلىٰ الغاشية في صلاة العيدين. وهذا وإن كان صحيحًا فيجب العلم أن جميع هذه السور مكية ولم تكن هناك صلاة جماعة ولا عيدين في مكة، هذا من جهة. ومن جهة أخرىٰ لنا أن نتساءل ما نسبة هذه السور المخصوصة بمناسبات معينة من سور القرآن الأخرىٰ؟ إن ما جاء به موير محض افتراء لا يقوم علىٰ برهان.

وعلىٰ فرض وجود آيات وسورٍ كانت تتلىٰ في مناسبات خاصة فلنا أن نتساءل عن سبب الاهتمام بها دون غيرها؟ مع أن المنطق يفترض أن ينصبّ الاهتمام علىٰ غيرها كون هذه الآيات والسور تتلىٰ في مناسبات يعلمها الناس وتكون محفوظة عندهم.

كما أن النص السابق لم يخلُ من إشارة إلىٰ تناقضات موير في حديثه عن تاريخ القرآن؛ فقد أقرّ في النص السابق بوجود نسخٍ متعددة من آيات القرآن المكتوبة عند كثير من الصحابة، وهو أمرٌ كان قد شكّك بوقوعه في ما ذكره آنفًا.

المسألة الثالثة: حديثه عن ترتيب الآيات والسور في عهد النبي ﷺ.

قال موير: «ومن المحتمل أنَّ الجزء الأكبر من

الوحي كانَ مرتّبًا خلال حياة الْنَّبِيّ، ومتداولاً في هذه الصيغة لأجل القراءَة الخاصّة، ولأجل التلاوة في الصلوات اليوميّة. وبعضُ السّور كان قصيراً، ومنفرداً؛ وكانت أخرىٰ، أكثر طولاً، وفي أوقاتٍ مختلفةٍ كان يُضاف إليها حسب أمر مُحَمَّد، الَّذي كان يأمر بأن توضع آيةٌ محدّدة في سورة ما»[38].

في الواقع كانت كل سور القرآن مميزةً، وواضحة المعالم، وكان كل الوحي مرتبا في حياة رسول الله ﷺ بدليل ما روي عن عمر بن الخطاب ﷺ (ما راجعت رسول الله ﷺ في شيء ما راجعته في الكلالة، وما أغلظ لي في شيء ما أغلظ لي فيه، حتىٰ طعن بإصبعه في صدري، فقال: «يا عمر ألا تكفيك آية الصيف التي في آخر سورة النساء؟»)[39].

وبدليل حديث مراجعة الوحي السنوية مع جبريل عليه السلام فعن فاطمة بنت رسول الله قالت: (حدثني أن جبريل كان يعارضه بالقرآن كل عام مرة، وإنه عارضه به في هذا العام مرتين، ولا أراني إلا قد حضر أجلي)[40].

فهذه النصوص وغيرها فيها الدليل البيّن علىٰ أنّ القرآن كان مرتّب السور والآيات في عهد النبي ﷺ هذا أمر؛ وأمر آخر أن في النصوص السابقة وغيرها إشارةً جليّة علىٰ أن سور القرآن جميعها كانت مميّزة الحدود، واضحة المعالم، محددة الأركان. لكل سورة اسمها الخاصُّ بها. وقد كان النبي ﷺ يبيّن ذلك للصحابة وعنه أخذ الصحابة ﷺ هذه الأمور. وعليه فإنّه لا توجد سورٌ واضحة المعالم وأخرىٰ غامضة كما ادّعىٰ موير.

وإنّ ادّعاء موير بوجود سورٍ خاصّة للقراءة وأخرىٰ للصلوات أمرٌ لا يقومُ علىٰ برهانٍ صحيح أو دليل واضح. بل الواقع يدلّنا أنّ القرآن كلّه كان متلوّا في جميع الأوقات وجميع الصلوات دون أن يكون هناك تخصيص لسورٍ بعينها للصلوات أو للقراءة.

وإنّ من أبرز المغالطات التي جاء بها (موير) قوله عن القرآن بأنه كان «يضاف إليه حسب أمر محمد» وهذا يحتمل أمرين: الأول: أن يكون مرادُه أن ترتيب القرآن تمّ بأمر النبي ﷺ وتوجيهاته دون أن الرجوع للوحي؛ والحق بأن ترتيب النبي ﷺ لسور القرآن وآياته كان بناءً علىٰ وحي الله له بذلك لقوله تعالىٰ: ﴿ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُۥ وَقُرْءَانَهُۥ ﴿١٧﴾ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴾ (القيامة: 17-18) فلا يملك النبي ﷺ في شأن القرآن إلا الاتباع.

كما يحملُ قولُه ردّا علىٰ ما ادّعاه من عدم ترتيب

(38) القرآن نظمه وتعاليمه، موير، (ص26).

(39) صحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب نهي من أكل ثوما أو بصلا أو كراثا أو نحوها، حديث (567)، (1/ 396).

(40) صحيح مسلم، كتاب فضائل الصحابة، باب فضائل فاطمة بنت النبي ﷺ، حديث (2450)، (4/ 1904).

القرآن، فكلامه يدل على أن القرآن رتب كله بأمر رسول الله ﷺ الذي لا ينطق عن الهوى، ولم يكن فيه اجتهاد بشري لأحد.

الثاني: أن يكون مراده أن يبين أنّ النبي ﷺ كان يملك أن يضيف إلى القرآن أو يحذف منه ما يشاء. ولا شكّ أنّ هذا القول منه ادّعاء باطل، وحجة داحضة. وافتراء على رسول الله واتهام له بأنه كان يتصرف في القرآن من عند نفسه. إنه لم يذكر دليلا صحيحا ولا ضعيفا يُؤيد به زعمه، والصواب خلاف ذلك تماما؛ لأنه ﷺ لم يكن له أي تصرّف في متن القرآن إلا بما يُؤمر به، لقوله تعالى: ﴿ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴾ (القيامة: 18)، وقوله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ ﴾ (المائدة: 67)، وقوله: ﴿ مَا يَكُونُ لِيٓ أَنْ أُبَدِّلَهُۥ مِن تِلْقَآيِ نَفْسِىٓ ۖ ﴾ (يونس: 15)، ويقول: ﴿ وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ ﴿٤٤﴾ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ ﴿٤٥﴾ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ ٱلْوَتِينَ ﴾ (الحاقة: 44-46) فزعمه هذا افتراء على القرآن والتاريخ والنبي، الذي لم يكن تصرّفه في القرآن إلا في تدوينه وتحفيظه وتعليمه، وتبيين ناسخه من منسوخه بأمر من ربه. فالقرآن إذا لم يتعرض إلى التحريف أبدا[41].

المسألة الرابعة: حديثه عن وجود سور قرآنية مميزة لأجل القراءَة الخاصّة.

قال موير: «وكان يوجد فعلياً سورٌ مميزة»[42].

وقال: «لكن لدينا سبب للاعتقاد أنَّ الجزء الأكبر، وعلى الأقل السُّور الأكثر أهميّة، كانت محفوظةً في سكنى إحدى زوجات الْنَّبِيّ».

هذا القول دليل على عدم إدراكه لحال المسلمين وواقعهم، وجهله بقيمة القرآن وطبيعته، إذ لم يدرك أن هذا الكتاب وحي من عند الله، أنزله الله ليكون رسالته الخاتمة إلى خلقه، ومن هنا فإنه لا يوجد جزء من القرآن أكثر أهمية من الجزء الآخر. فالقرآن كله بالمنزلة نفسها. كما لا يجوز تفضيل أو تمييز لبعضه على الآخر.

قال الطبري: «وغير جائز أن يكون من القرآن شيء خير من شيء، لأن جميعه كلام الله، ولا يجوز في صفات الله تعالى ذكره أن يقال: بعضها أفضل من بعض، وبعضها خير من بعض»[43].

---

(41) ينظر: أباطيل وخرافات حول القرآن الكريم والنبي محمد ﷺ، علال، (ص130). وينظر: كتاب النّبأ العظيم، محمد عبد الله دراز، (ص49) وما بعدها.

(42) القرآن نظمه وتعاليمه، موير، (ص26).

(43) جامع البيان، الطبري، (2/ 483). وقد عدّ الإمام الباقلاني عدم التفاوت في نظم القرآن وجها من وجوه إعجازه يقول: «وقد تأملنا نظم القرآن فوجدنا جميع ما يتصرف فيه من الوجوه...على حدّ واحد في حسن النظم وبديع التأليف والرصف لا تفاوت فيه ولا انحطاط عن المنزلة العليا ولا إسفاف فيه إلى الرتبة الدنيا، وكذلك قد تأملنا ما يتصرف إليه=

وقد ذكر الزركشي هذه المسألة وآراء العلماء فيها فقال: «وقد اختلف الناس في ذلك فذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري والقاضي أبو بكر وأبو حاتم بن حبان وغيرهم إلىٰ أنه لا فضل لبعض علىٰ بعض؛ لأن الكل كلام الله، وكذلك أسماؤه تعالىٰ لا تفاضل بينهما. وروي معناه عن مالك. قال يحيىٰ بن يحيىٰ تفضيل بعض القرآن علىٰ بعض خطأ. وكذلك كره مالك أن تعاد سورة أو تردد دون غيرها. احتجوا بأن الأفضل يشعر بنقص المفضول. وكلام الله حقيقة واحدة لا نقص فيه»[44].

المطلب الثاني: جمع القرآن في عهد أبي بكر الصديق ﷺ.

بعد أن تحدّثنا في المطلب الأول عن آراء موير عن جمع القرآن في عهد النبي ﷺ فسنتناول في هذا المطلب حديث موير عن جمع القرآن في عهد أبي بكر الصديق ﷺ مقسّمين ذلك إلىٰ مسائل:

المسألة الأولىٰ: حديثه عن حال القرآن عند وفاة النبي ﷺ.

قال موير: «كان ذلك هو حال الأشياء لدىٰ وفاة مُحَمَّد، وقد بقيت كذلك علىٰ مدار سنة»[45].

يتكلم موير هنا عن حال القرآن عند وفاة النبي ﷺ وأنه بقي مفرقا في السطور محفوظا في الصدور دون جمعه في مكان واحد. نقول: إن ما يشير إليه موير أمرٌ مقرّر معروف من تاريخ القرآن الكريم؛ إذ لم تظهر حاجة لجمع القرآن بين دفتين؛ فوجود الجمِّ الغفير من الحفظة مع أمن الفتنة، وبقاء المجتمع إجمالا علىٰ الحالة التي تركه عليها رسول الله ﷺ كل ذلك أدّىٰ لانتفاء الحاجة لجمعه.

=وجوه الخطاب من الآيات الطويلة والقصيرة فرأينا الإعجاز في جميعها علىٰ حد واحد لا يختلف. ونظرنا القرآن فيما يعاد ذكره من القصة الواحدة فرأيناه غير مختلف ولا متفاوت بل هو علىٰ نهاية البلاغة وغاية البراعة فعلمنا بذلك أنه مما لا يقدر عليه البشر لأن الذي يقدرون عليه قد بينا فيه التفاوت الكثير عند التكرار وعند تباين الوجوه واختلاف الأسباب التي يتضمن». ينظر: إعجاز القرآن الكريم، الباقلاني، (ص36-38).

(44) البرهان في علوم القرآن، الزركشي، النوع الثامن والعشرون: هل في القرآن شيء أفضل من شيء، (1/ 438).
وقد وقع خلاف كبير بين العلماء المتقدمين حول هذه المسألة كما ذكر الزركشي. وقد بسط هذه المسألة وناقشها بأدلتها ابن تيمية رحمه الله في رسالة له بعنوان: (جواب أهل العلم والإيمان بتحقيق ما أخبر به رسول الرحمن من أن ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾ تعدل ثلث القرآن)، تحقيق أبو عمر الندوي، دار القاسم، الرياض، ط1، 1996م. ولما كانت المسألة طويلة الذيول، متشعبة المسالك، والمقام يضيق عن ذكر ذلك كله؛= =فإننا نحيل إلىٰ رسالة ابن تيمية للاطلاع علىٰ الأقوال وأدلتها. مع الإشارة إلىٰ أن ابن تيمية تبنىٰ عكس الرأي المذكور في المتن وهو الرأي الذي ذهب إليه الطبري وابن عبد البر وعدد من العلماء.

(45) القرآن نظمه وتعاليمه، موير، (ص26).

المسألة الثانية: حديثه عن الأسباب الدافعة إلىٰ جمع القرآن في عهد أبي بكر الصديق ﷺ.

يقول: «وبعد معركة الْيَمَامَةِ، والَّتي قُتل فيها العديد من قرّاء الْقُرْآن، فإنَّ خطر ترك الوحي في هذه المجموعة المضطربة أصبح ماثلاً بقوة في ذهن عمر، الَّذي ذهب إِلىٰ الخليفة أبي بكر، وقال له: «إِنَّ القتلَ قَد استحرَّ بالقرّاءِ، وإِنّي أخشىٰ أنْ يستحرَّ القتلُ بالقرّاء في سائرِ المواطن فيذهب القرآنُ، وقد رأيت أنْ تجمعوه». وقد تفّهم أَبو بكرٍ حكمة هذه النّصيحة؛ فعيّن زيدَ بنَ ثابت، رئيس كتبة الْنَّبِيّ ﷺ، لهذه المهمة»[46].

أولاً: يلحظ علىٰ ما ذكره موير عن الأسباب الدافعة لجمع القرآن في عهد أبي بكر الصديق ﷺ أن فيها تحريفاً للحقائق، ودسّا للسمّ في العسل. فقد بيّن أنّ السبب وراء اقتراح عمر ﷺ لجمع القرآن هو (خطر ترك الوحي في هذه المجموعة المضطربة) بعد قتل القرّاء في اليمامة.

ويظهر جليا هنا أنّ في هذا تلاعباً بالنصوص، وتحميلاً لها ما لا تحتمل، وإقحاماً لفهمه الشخصي في قراءتها وتحليلها؛ ومما لا ريب فيه أن هذا مخالف لأيسر قواعد البحث العلمي؛ فالمطّلع علىٰ النص الصحيح المتحدث عن جمع القرآن في عهد أبي بكر الصديق ﷺ[47] لا يجد فيه ذكرا لاضطراب في مجموعة القرآن كما ادّعىٰ موير، بل كان الأمر جليا في بيان السبب الدافع إلىٰ جمع القرآن في نسخة مكتوبة واحدة

(46) القرآن نظمه وتعاليمه، موير، (ص26).

(47) أخرج البخاري بسنده أن زيد بن ثابت الأنصاري ﷺ – وكان ممن يكتب الوحي – قال: «أرسل إليّ أبو بكر مقتل أهل اليمامة وعنده عمر، فقال أبو بكر: إن عمر أتاني، فقال: إن القتل قد استحر يوم اليمامة بالناس، وإني أخشىٰ أن يستحر القتل بالقراء في المواطن، فيذهب كثير من القرآن إلا أن تجمعوه، وإني لأرىٰ أن تجمع القرآن»، قال أبو بكر: قلت لعمر: «كيف أفعل شيئا لم يفعله رسول الله ﷺ؟» فقال عمر: هو والله خير، فلم يزل عمر يراجعني فيه حتىٰ شرح الله لذلك صدري، ورأيت الذي رأىٰ عمر، قال زيد بن ثابت: وعمر عنده جالس لا يتكلم، فقال أبو بكر: إنك رجل شاب عاقل، ولا نتهمك، «كنت تكتب الوحي لرسول الله ﷺ»، فتتبع القرآن فاجمعه، فو الله لو كلفني نقل جبل من الجبال ما كان أثقل علي مما أمرني به من جمع القرآن، قلت: «كيف تفعلان شيئا لم يفعله النبي ﷺ؟» فقال أبو بكر: هو والله خير، فلم أزل أراجعه حتىٰ شرح الله صدري للذي شرح الله له صدر أبي بكر وعمر، فقمت فتتبعت القرآن أجمعه من الرقاع والأكتاف، والعسب وصدور الرجال، حتىٰ وجدت من سورة التوبة آيتين مع خزيمة الأنصاري لم أجدهما مع أحد غيره، ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم﴾ (التوبة: 128) إلىٰ آخرهما، وكانت الصحف التي جمع فيها القرآن عند أبي بكر حتىٰ توفاه الله، ثم عند عمر حتىٰ توفاه الله، ثم عند حفصة بنت عمر». الجامع الصحيح، البخاري، كتاب التفسير، باب قوله: ﴿لَقَدْ جَآءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُم بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ (التوبة:128) «من الرأفة»، حديث (4679).

وهي خشية ذهاب شيء من القرآن بذهاب حفظته.

ولنا أن نقول: إن خشية عمر ﷺ من ضياع شيء من القرآن التي دفعته إلىٰ هذا المقترح لم تكن لعدم علمه بأنّ الله تكفّل بحفظه في قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾ (الحجر: 9)، وإنما كانت لمنح القرآن مزيدا من التوثيق والعناية؛ حتىٰ لا يطرأ علىٰ القرآن شبهة نقص أو تحريف، فأراد إيجاد نسخة مكتوبة تجمعُ عليها الأمّة كلها لتكون شاهد صدق وحجة قاطعة علىٰ سلامة القرآن من أيّ تحريف أو تبديل أو نقص.

فعمر ﷺ استشرف المستقبل؛ وكان عنده فقه في المآلات؛ فخشي علىٰ القرآن مع يقينه بحفظ الله له فأراد أن يسير مع سنن الله في كونه، وأن يأخذ بالأسباب؛ فاقترح ذلك علىٰ خليفة رسول الله باعتباره السلطة آنذاك، ولو لم يفعل لوجد موير ومن علىٰ شاكلته في عدم فعل الصحابة ذلك في الصدر الأول حجة لنفث سمومهم.

ومما سبق يتبين لنا أن ما زعمه موير لم يكن يخطر ببال عمر ﷺ البتة. ولا حاجة هنا للتخمين أو إعطاء الاحتمالات؛ فقد صرّح عمر بما يريد، فضلا علىٰ كون القرآن غير قابل للضياع فقد تكفل الله بحفظه.

كما نقول إن جمع أبي بكر يعدّ الجمع الأول للقرآن – مرتبا علىٰ هيئة واحدة – لكن هذه أولية خاصة من حيث التحري والضبط والموافقة الإجماعية من الصحابة، والجهود الجماعية وإلا فبعض الصحابة كانت عندهم نسخ مكتوبة سواء لكل القرآن أو بعضه ولكن تلك كانت نسخًا خاصة بجهود فردية خاصة.

المسألة الثالثة: حديثه عن طريقة زيد ﷺ في جمع القرآن.

يقول: «وبهذا فإنَّ زيداً بحث عن مختلف سور وأجزاء الْقُرْآن في كلِّ مكانٍ، فجمعه (من الرّقاع والعسب واللّخاف وصدور الرّجالِ)»[48].

يوهِم كلامُ موير السابق أنّ القرآن كان مفرّقا في مواضع كثيرة وأمكنة متعددة، وأنّ زيداً كان يعاني في العثور علىٰ هذه الأجزاء المتفرّقة، كما يوهم الكلام السابق أن زيدا قام بهذا الأمر منفردا دون أن يشاركه في ذلك أحد. وهذا الذي ذكره موير باطل.

أما الأمر الأول: فزيد ﷺ لم يبحث في كل مكان، بل جلس في المسجد هو وعمر ﷺ وجاءتهم الصحف من الصحابة، ولم يكن شيء من القرآن مفقودا أو ضائعا حتىٰ يبحث عنه زيد؛ فزيدٌ والصّديقُ وعمر وغيرهم كثير كانوا من حفظة كتاب الله؛ وإنما فعل زيد ما فعل زيادة في التحري والتثبت من خلال

(48) القرآن نظمه وتعاليمه، موير، (ص27).

جمع العينات التي كتبت في حضرة النبي ﷺ بعينها ومقارنتها بالمحفوظ في الصدور.

«فقال الصديق لعمر بن الخطاب، ولزيد بن ثابت: اقعدا علىٰ باب المسجد، فمن جاءكم بشاهدين علىٰ شيء من كتاب الله فاكتباه»[49]؛ قال السخاوي: «ومعنىٰ هذا الحديث، والله أعلم: من جاءكم بشاهدين علىٰ شيء من كتاب الله الذي كتب بين يدي رسول الله ﷺ»[50].

وأما الأمر الثاني: فقد شارك زيداً كثيرٌ من الصحابة رضي الله عنهم علىٰ رأسهم عمر بن الخطاب رضي الله عنه في مهمة جمع القرآن. ثم إنّ المهمة التي كُلِّفَ بها زيد كانت تحت مرأىٰ ومسمع الصحابة جميعاً بدلالة الحديث السابق ذكره (فقال الصديق لعمر بن الخطاب، ولزيد بن ثابت: اقعدا علىٰ باب المسجد، فمن جاءكم بشاهدين علىٰ شيء من كتاب الله فاكتباه)، فزيد كان رئيسا للجنة جمع القرآن، يشاركه كثير من الصحابة في ذلك.

المسألة الرابعة: حديثه عن النسخة التي جمعها زيد رضي الله عنه.

يقول: «وإذْ حُرِرت مخطوطة الْقُرْآن علىٰ هذا النّحو، فإنّها سُلمت لحفصة، إحدىٰ أرامل الْنَّبِيّ، من أجل حفظها»[51].

نقول: إن هذا الكلام من موير من أعظم الأدلة علىٰ الجهل وعدم التحري؛ فجميع النصوص الصحيحة تبيّن أن الصحف التي جمعت في عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه بقيت عنده إلىٰ وفاته ثم انتقلت إلىٰ عمر رضي الله عنه خلافته ثم أودعت عند أمّ المؤمنين حفصة رضي الله عنها. فالصحف لم تكن عندها ابتداء من لحظة جمعها «فكانت تلك الكتب عند أبي بكر حتىٰ توفي، ثم عند عمر حتىٰ توفي ثم عند حَفصة زوج النبي ﷺ»[52].

المسألة الخامسة: «وقد بقيت النّصّ المعياريّ خلال عشر سنوات من خلافة عُمَر»[53].

يتحدّث موير هنا عن حال الصحف التي جُمِعَ عليها القرآن في خلافة عمر رضي الله عنه وأنه لم يطرأ عليها تغيير ولا تبديل، وبقيت هي النص الذي يُرْجعُ عليه (النص المعياري) كما سمّاه موير.

وردّاً علىٰ ما ذكره موير في النص السابق نقول: إن أبا بكر وعمر رضي الله عنهما لم يلزما الناس بهذا المصحف الذي تمّ جمعه؛ إذ لم تكن الغاية من جمعه هذا الأمر، علىٰ غير ما حصل في زمن عثمان رضي الله عنه عندما ألزم الناس بالمصاحف التي نسخها وأمرهم بترك كلّ ما يخالفها.

وعليه؛ فإنّ الناس في زمن الشيخين رضي الله عنهما استمروا علىٰ ما يعرفون من أوجه أداء القرآن لم يتركوا

(49) تفسير القرآن من الجامع، لابن وهب (3/ 28)، وهو مروي بإسناد حسن، من كلام عروة بن الزبير، كما قال ابن كثير، فضائل القرآن، لابن كثير (ص59)، وابن حجر، فتح الباري (9/ 14).

(50) جمال القراء وكمال الاقراء، السخاوي، (ص161).

(51) القرآن نظمه وتعاليمه، موير، (ص27).

(52) جمال القراء وكمال الإقراء، السخاوي، (ص164).

(53) القرآن نظمه وتعاليمه، موير، (ص27).

ذلك إلا عندما تم نسخ المصحف في زمن عثمان ﷺ، وأصبحت القراءة وفق الرسم العثماني.

ومن هنا لم تكن لصحف أبي بكر أثر في حياة الناس وواقعهم.

ولا شك أن حديث موير هذا فيه إيحاء أن الناس بعد زمن عمر خالفوا ما كانت عليه صحف أبي بكر، لذا فالمصحفُ بعد زمن عمر غيره قبل هذا الزمان.

وهذا أمر باطل كذلك لأن مما سجلته النصوص الصحيحة أن صحف أبي بكر كانت قاعدة عمل عثمان ﷺ في المصاحف.

المطلب الثالث: جمع القرآن في عهد عثمان ﷺ.

سنتناول في هذا المطلب مغالطات موير عن جمع القرآن في عهد عثمان ﷺ علىٰ شكل مسائل:

المسألة الأولىٰ: بيانه أن عملَ عثمان ﷺ في المصاحف، هو إعادة تنقيح لصحف أبي بكر الصديق ﷺ بسبب ظهور نسخٍ قرآنية متفاوتة فيما بينها.

يقول: «بيد أنَّ تفاوتًا مختلف الدرّجات دبّ في نسخ عديدة من هذا الجمع، فاقتنع الخليفةُ عثمان بضرورة تطبيق معالجة واضحة. فعين زيداً لتنقيح عمله السّابق»[54].

يحمل هذا الكلامُ مغالطاتٍ متعددة نبينها بالآتي:

أولاً: لم يكن للجمع الأول نُسَخٌ متعددة بل كانت هناك نسخة واحدة مجمع عليها من الصحابة الكرام، وهذا أمرٌ بينته الروايات الصحيحة المتحدثة عن الجمع في عهدي أبي بكر الصديق وعثمان بن عفان ﷺ إذ جاء في الروايات أن أبا بكر جمع القرآن في صحف، وأنها بقيت عنده خلافته ثم عند عمر خلافته ثم عند أمّ المؤمنين حفصة، وهي الصحف التي طلبها عثمان عندما أراد أن ينسخ المصحف، فلو كان هناك جمع لنسخٍ متعددة زمن أبي بكر الصديق لما كان لتوارث هذه الصحف أو لطلب عثمان إياها من حفصة ميزة علىٰ غيرها من النسخ المتعددة[55].

كما أنّ الصحابة لم يتخذوا نسخًا متعددة من صحف أبي بكر؛ وذلك لأنّ أبا بكر ﷺ لم يلزم الناس بها، فبقي الناس يقرؤون علىٰ ما عُلِّموا. من هنا كان التفاوت بين الصحابة في الملفوظ لا في المكتوب، فضلا علىٰ أنّ الحلّ الذي أراد عثمان القيام به لقطع دابر الفتنة، والقضاء عليها لم يتجه إلىٰ نسخة أبي بكر تنقيحًا وتمحيصًا بل نجد عثمان ﷺ اتخذ من صحف أبي بكر قاعدة ثابتة ومرجعا أساسيا في إنهاء الاختلاف.

فزيدٌ لم يأت لينقح ما فعل، بل لتدارك أمر طارئ لا علاقة له بالجمع الأول.

(54) القرآن نظمه وتعاليمه، موير، (ص27).

(55) سبقت الإشارة إلىٰ هذه الروايات وتخريجها عند الحديث عن جمع أبي بكر الصديق ﷺ.

ثانيًا: بيَّنَ العلماءُ الباعثَ الأساسَ لجَمْعِ القرآن في عهد عثمان ﷺ وذكروا أنه من أجل «استدراك اختلاف القراء في وجوه قراءة القرآن الكريم وتخطئة بعضهم بعضًا، بل وصل الأمر - أحيانًا - إلىٰ تكفير بعضهم بعضا، فأراد عثمان ﷺ جمع الأمة علىٰ مصحف موحد مجمع عليه»[56]، والرواية الصحيحة تبيّن ذلك فقد أخرج ابن أبي داود بسنده: قال: قال ابن شهاب: ثم أخبرني أنس بن مالك الأنصاري، أنه اجتمع لغزوة أذربيجان وأرمينية أهل الشام وأهل العراق، قال: فتذاكروا القرآن فاختلفوا فيه حتىٰ كاد يكون بينهم فتنة، قال: فركب حذيفة بن اليمان لما رأىٰ من اختلافهم في القرآن إلىٰ عثمان، فقال: «إن الناس قد اختلفوا في القرآن حتىٰ والله لأخشىٰ أن يصيبهم ما أصاب اليهود والنصارىٰ من الاختلاف قال: ففزع لذلك عثمان فزعا شديدا، فأرسل إلىٰ حفصة، فاستخرج الصحيفة التي كان أبو بكر أمر زيدا بجمعها، فنسخ منها مصاحف»[57].

فكانت غايته توحيد الأمة، وأن «يقتصر الناس علىٰ تلاوته علىٰ اللفظ الذي كتب بأمر النبي ﷺ، ولا يتعدوه إلىٰ غيره من القراءات التي كانت مباحة لهم، المنافية لخط المصحف من الزيادة والنقصان وإبدال الألفاظ»[58].

المسألة الثانية: حديث موير عن الباعث لجمع القرآن في عهد عثمان، ودور اللجنة المكلفة في حل الإشكال.

يقول: «وكانت الاختلافات بشكل رئيس في اللّهجة والعبارة، ولهذا سُمِّيَت مجموعة من ثلاثة قُرَشِيّين ثقةٍ للعب دور قضاة نهائيين في القضية»[59].

ونجيبُ عن ما ذكره موير بالآتي:

أولاً: إنّ الاختلاف الحاصل بين الأمة كان في كيفية أداء الألفاظ القرآنية، لا في بِنْية النص القرآني تغييراً وتبديلاً.

من هنا كان تكليف عثمان لزيد والرهط القرشيين بنسخ صحف أبي بكر في المصاحف ليس بسبب الاختلاف في ذات النص القرآني؛ إذ النص ثابت لا مرية فيه.

وإنما كان تكليفهم من أجل إيجاد مصاحف متحدةً في رسمها[60] تتفق الأمة عليها، وهذا ما صرّح به

(56) جمع القرآن الكريم في عهد الخلفاء الراشدين، السندي، (ص32).

(57) تاريخ المدينة، لابن شبة (3/ 992)، وينظر: الجامع الصحيح، البخاري، كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن (4987)، (6/ 226).

(58) المرشد الوجيز إلىٰ علوم تتعلق بالكتاب العزيز، أبو شامة، (ص71).

(59) القرآن نظمه وتعاليمه، موير، (ص27).

(60) كانت المصاحف العثمانية متحدة في رسمها إلا مواضع معدودة لا تتجاوز (70) موضعا وُزّعت علىٰ المصاحف،=

لئلا يتأوّل متأول كمويز وأمثاله ما شاء، فقال لهم: «إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن، فاكتبوه بلسان قريش، فإنما نزل بلسانهم ففعلوا ذلك»[61].

ومن هذا يُعْلم كذلك أنّ دور اللجنة المكلفة هو النسخ فقط دون أن يكون لهم دور في حذف أو إثبات شيء من القرآن كما ادّعىٰ (موير) بقوله: «ولهذا سُمِّيَت مجموعة من ثلاثة قُرَشِيّين ثقةٍ للعب دور قضاة نهائيين في القضية».

ثانيـًا: نقول: إنّ المجموعة التي كلّفها عثمان برئاسة زيد لهذه المهمة كانت موضع ثقة عند الأمة كلها، وممّا يدل علىٰ هذه الثقة أنّ الأمة قد رضيت وقبلت ما قام به هؤلاء من عمل في المصاحف، وقبول الأمة هذا يدل علىٰ أنّ عمل هذه المجموعة لم يكن خارجا علىٰ ما هو بين أيديها.

كما نقول أيضا: إن اختيار الرهط القرشيين الثلاثة لم يكن تحيزا ولا موالاة للغة قريش علىٰ ما سواها بل لأن القرآن نزل بلغة قريش قبل الإذن بالأحرف السبعة.

ثم استمرّ نزوله بها وبغيرها من الأحرف، وبسبب نزول الأحرف السبعة تعددت طرق الأداء اللفظي لآيات القرآن، وهو أمرٌ أدركه المسلمون وعاشوه واقعا منذ زمن النبي ﷺ يقول أبو شامة: «فلما ولي عثمان وكثر المسلمون وانتشروا في البلاد وخيف عليهم الفساد من اختلافهم في قراءاتهم لاختلاف لغاتهم حملهم عثمان علىٰ ذلك اللفظ الذي جمعه زيد في زمن أبي بكر، وبقي ما عداه ليجمع الناس علىٰ قراءة القرآن علىٰ وفق ما نزل علىٰ محمد ﷺ، ولا يكثر فيه التصرف، فيتفاحش تغيره، وتنمحق ألفاظه المنزلة»[62].

المسألة الثالثة: بيان موير أن عثمان ﷺ قام بجمع جديد للقرآن الكريم.

يقول: «فبُحث عن مختلف القراءات في جميع أقاليم الإمبراطورية، حيث تم الجمع الجديد في صيغة لغة قُرَيْش الصّافية الَّتي كان مُحَمَّد يتلو بها وحيَه. وضوعفت النسخ، وأرسلت إِلَىٰ المدن الرئيسة بوصفها المراجع الميعاريّة. وجُمعت كلُّ النّسخ السّابقة، وأُحرقت»[63].

ونردُّ علىٰ ما جاء في هذا النص بالآتي:

أولاً: إنّ من المقرر عند علماء الأمة أنّ عمل عثمان ﷺ في المصاحف لم يكن جمعًا جديداً، وإنّما

=ينظر: المصاحف، ابن أبي داود، (ص150) وما بعدها.

(61) الجامع الصحيح، البخاري، كتاب المناقب، باب نزل القرآن بلسان قريش، حديث (3506)، (4/ 219).

(62) المرشد الوجيز إلىٰ علوم تتعلق بالكتاب العزيز، أبو شامة المقدسي، (ص70).

(63) القرآن نظمه وتعاليمه، موير، (ص27).

هو (نسخٌ) لصحف أبي بكر في مصاحف متعددة. وإنّ القول بأنّ عمل عثمان كان جمعاً جديداً فيه إيحاءٌ بوقوع تغيير وتبديل وتنقيح في القرآن الكريم.

بناءً علىٰ هذا نقول: إن عثمان لم يكلّف زيدا ومن معه بتتبع القراءات في الأمصار والأقاليم كما ذكر (موير) بل كلّفهم بنسخ صحف أبي بكر كما ورد في الرواية الصحيحة (فَأَرْسَلَ عُثْمَانُ إِلَىٰ حَفْصَةَ؛ أَنْ أَرْسِلِي إِلَيْنَا بِالصُّحُفِ نَنْسَخُهَا فِي الْمَصَاحِفِ، ثُمَّ نَرُدُّهَا إِلَيْكِ فَنَسَخُوهَا فِي الْمَصَاحِفِ، وَقَالَ عُثْمَانُ لِلرَّهْطِ الْقُرَشِيِّينَ الثَّلاَثَةِ: إِذَا اخْتَلَفْتُمْ أَنْتُمْ وزَيْد بْنُ ثَابِتٍ فِي شَيْءٍ مِنَ الْقُرْآنِ، فَاكْتُبُوهُ بِلِسَانِ قُرَيْشٍ، فَإِنَّمَا نَزَلَ بِلِسَانِهِمْ، فَفَعَلُوا، حَتَّىٰ إِذَا نَسَخُوا الصُّحُفَ فِي الْمَصَاحِفِ، رَدَّ عُثْمَانُ الصُّحُفَ إِلَىٰ حَفْصَةَ، وَأَرْسَلَ إِلَىٰ كُلِّ أُفُقٍ بِمُصْحَفٍ مِمَّا نَسَخُوا).

وهذا نصٌّ في بيان المهمة التي نفّذها عثمان ومن معه ﷺ.

ثانيـاً: إنّ نسخ المصاحف وكتابتها كان علىٰ وفق ما اعتادته قريش في كتابتها ورسمها للكلمات، لا علىٰ وفق قراءتها وأدائها، فالرسم العثماني كان يحتمل عدة أحرف غير حرف قريش، هذا من جهة، ومن جهة أخرىٰ فإن كثيرا من لغات العرب كانت تقترب من لغة قريش صفاءً وفصاحة.

ثالثـاً: قوله: (ضوعفت النسخ). قلنا سابقاً: لم تكن هناك عدة نسخ رسمية، فالنسخة الوحيدة الرسمية هي التي جمعت علىٰ عهد الصديق وحفظت عنده لكونه الخليفة ثم عند عمر للسبب ذاته ثم عند أم المؤمنين حفصة لأنها أم للمؤمنين، ولتأخر اختيار الخليفة بعد عمر؛ حيث كان هناك مجلس للشورىٰ تأخر في حسم أمر الخليفة بعد عمر ﷺ، وهذه النسخة هي التي نسخ منها عدة نسخ في عهد عثمان لتوزع علىٰ الأمصار.

رابعـاً: إنّ النسخ التي أحرقت هي النسخ الفردية (مصاحف الصحابة) التي كتبها أصحابها دون إذن رسمي ولا مجال للتحقق منها جميعاً، فضلاً علىٰ كون بقائها قد يؤدي إلىٰ خلل مستقبلاً عند موت أصحابها؛ إذ بعضها كان يحوي القرآن وغيره من أحداث السيرة كمصحف أُبي، وبعضها كان يحوي تفسيراً يسيراً كمصحف ابن مسعود، وبعضها كان مرتباً بصورة مغايرة للترتيب المصحفي كمصحف علي ﷺ جميعاً[64]، وما إلىٰ ذلك.

وهذا الذي فعله عثمان كان بموافقة الصحابة وإجماعهم عليه. يدل علىٰ ذلك قولُ عليٍّ ﷺ: «لا تقولوا في عثمان إلا خيراً، فو الله ما فعل الذي فعل في

(64) ينظر: كتاب المصاحف، لابن أبي داود، وكتاب المصاحف المنسوبة للصحابة والرد علىٰ الشبهات المثارة حولها: عرض ودراسة، محمد بن عبدالرحمن الطاسان.

المصاحف إلا عن ملأ منا. قال: ما تقولون في هذه القراءة، فقد بلغني أن بعضهم يقول: إن قراءتي خير من قراءتك، وهذه يكاد يكون كفراً، قلنا: فما ترىٰ؟ قال: أرىٰ أن يجمع الناس علىٰ مصحف واحد. قال: لا تكون فرقة ولا اختلاف، قلنا: فنعم ما رأيت»(65).

وروي أنّه ﷺ قال: «لو وليّت لعملت بالمصاحف التي عمل بها عثمان»(66).

ونقل أبو شامة عن البيهقي في جمع عثمان: «وذلك كله بمشورة من حضرة من علماء الصحابة ﷺ، وارتضاه علي بن أبي طالب ﷺ، وحمد أثره فيه»(67).

وهكذا استطاع عثمان بن عفان ﷺ بهذا العمل الجبار أن يزيل جذور الخلاف، ويجمع الأمة عبر كل العصور - منذ عهد الصحابة ﷺ وحتىٰ عصرنا الحاضر - علىٰ التزام المصحف الذي أجمعوا عليه، وحمد له المسلمون ذلك العمل. قال الزركشي: «ولقد وفق لأمر عظيم، ورفع الاختلاف، وجمع الكلمة، وأراح الأمة»(68).

المسألة الرابعة: حديث موير عن نشأة القراءات القرآنية وعلاقة ذلك بعمل عثمان ﷺ.

يقول: «إنَّ تنقيح زيد تداولته الأيدي بثباتٍ. والتزم به بحرص شديد، وبهذا ليس ثمّة إلاّ قرآنٌ، ونفس الْقُرْآن قيد التداول في تخوم العالم المُحَمَّديّ الواسع. وإنَّ القراءات المختلفة غير معروفة تقريباً. وقد انحصرت الاختلافات القليلة في صيغ أحرف الصّوت والنّقاط اللّهجوية، والَّتي قد اخترعت في عهدٍ لاحقٍ، ولا تشكّل جزءاً من الأصل، أو من تدوين زيدٍ»(69).

اشتمل النص علىٰ زيوفٍ كثيرة، نبينها بالآتي:

أولاً: تأكيده أنّ ما قام به زيد ﷺ في زمن عثمان ﷺ هو تنقيح لعمله السابق في زمن أبي بكر ﷺ. وهي قضية عرضنا لها سابقا، وبينا أنها قضية باطله لا يؤيدها عقل صحيح أو نقل صريح.

ثانياً: يذكر موير أن القراءات القرآنية لم تكن معروفة قبل جمع عثمان ﷺ وردّا عليه نقول: كلام

(65) ينظر: المصاحف، ابن أبي داود، (ص176-177)، فتح الباري، ابن حجر، (9/ 18). وقال: بإسناد صحيح. والإتقان في علوم القرآن، السيوطي، (1/ 210)، قال السيوطي: وَأَخْرَجَ ابْنُ أَبِي دَاوُدَ بِسَنَدٍ صَحِيحٍ عَنْ سُوِيدِ بْنِ غَفَلَةَ قَالَ: قَالَ عَلِيٌّ: لَا تَقُولُوا فِي عُثْمَانَ إِلَّا خَيْرًا فَوَاللهِ مَا فَعَلَ الَّذِي فَعَلَ فِي الْمَصَاحِفِ إِلَّا عَنْ مَلَإٍ مِنَّا.

(66) ينظر: المصاحف، ابن أبي داود، (ص177)، وقال محقق الكتاب: إسناده ضعيف لوجود رجل مبهم في الإسناد.

(67) المرشد الوجيز، أبو شامة المقدسي، (ص62)، وينظر: السنن الكبرىٰ، البيهقي، (2/ 41، 42).

(68) البرهان في علوم القرآن (1/ 239).

(69) القرآن نظمه وتعاليمه، موير، (ص27).

موير هذا فيه تجاهل للحقائق التي جاءت بها الآثار الكثيرة التي تبين اختلاف الصحابة فيما بينهم في أداء الألفاظ القرآنية.

فالقراءات القرآنية كانت معروفة من عهد النبي ﷺ، فهي ممّا أوحاه الله ﷻ إلىٰ رسوله ﷺ ومن الأدلة علىٰ ذلك ما روي عن عمر ﷺ قال: «سمعت هشام بن حكيم بن حزام، يقرأ سورة الفرقان علىٰ غير ما أقرؤها، وكان رسول الله ﷺ أقرأنيها، وكدت أن أعجل عليه، ثم أمهلته حتىٰ انصرف، ثم لببته بردائه، فجئت به رسول الله ﷺ، فقلت: إني سمعت هذا يقرأ علىٰ غير ما أقرأتنيها، فقال لي: (أرسله)، ثم قال له: (اقرأ)، فقرأ، قال: (هكذا أنزلت)، ثم قال لي: (اقرأ)، فقرأت، فقال: (هكذا أنزلت إن القرآن أنزل علىٰ سبعة أحرف، فاقرءوا منه ما تيسر)»[70].

فالقرآن نزل علىٰ سبعة أحرف، وأوجه الأداء المتلو بها كلها منقولة عن رسول الله ﷺ، ولا يحل لأحد شرعا أن يقرأ بغير ما روي عن النبي ﷺ فالقراءة سنة متبعة. فإذا كان النبي ﷺ الموحىٰ إليه مأمورا شرعا أن يقرأ اتباعا لا ابتداعا فكيف بمن بعده؟ قال تعالىٰ: ﴿ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴾ (القيامة: 18) ففي الآية الكريمة دليل قطعي علىٰ أن لتلاوة القرآن كيفية خاصة في الأداء لا يجوز تجاوزها. إذ منطوق الآية دال علىٰ وجوب الاتباع دون أن يكون للنبي ﷺ دور في ذلك إلا التلقي. فهذه الآية: ﴿ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُۥ ﴾ (القيامة: 18) دليل عظيم علىٰ أن للتلاوة كيفية خاصة واجبة الاتباع.

قال أبو عمرو الداني: «وجملة ما نعتقده من هذا الباب وغيره من إنزال القرآن وكتابته وجمعه وتأليفه وقراءته ووجوهه ونذهب إليه، ونختاره أن القرآن منزل علىٰ سبعة أحرف كلها شاف كاف وحقٌّ وصواب، وأن الله تعالىٰ قد خيّر القراء في جميعها وصوّبهم إذا قرؤوا بشيء منها، وأن هذه الأحرف السبعة المختلف معانيها تارة وألفاظها تارة مع اتفاق المعنىٰ ليس فيها تضاد ولا تناف للمعنىٰ، ولا إحالة ولا فساد. وأنا لا ندري حقيقة أيّ هذه السبعة الأحرف كان آخر العرض أو آخر العرض كان ببعضها دون جميعها، وأن جميع هذه السبعة أحرف قد كانت ظهرت واستفاضت عن رسول الله ﷺ وضبطتها الأمة علىٰ اختلافها عنه، وتلقتها منه ولم يكن شيء منها مشكوكا فيه ولا مرتابا به»[71].

ثالثـًا: ومن الأمور التي تدلُّ علىٰ جهل موير بالقراءات القرآنية قوله: إنّ الاختلافات في القراءات والأحرف كانت محصورةً في صيغ أحرف الصوت

(70) الجامع الصحيح، البخاري، كتاب الخصومات، باب كلام الخصوم بعضهم في بعض، (ح2419)، (3/ 160).

(71) الأحرف السبعة للقرآن، الداني، (ص60).

والنقاط اللهجوية. فهذا ادّعاء باطل وجهل بطبيعة الاختلاف الواقع بين القراءات.

وقد أوضح الإمام ابن الجزري طبيعة الاختلاف بين القراءات القرآنية فقال: «وَقَدْ تَدَبَّرْنَا اخْتِلَافَ الْقِرَاءَاتِ كُلِّهَا فَوَجَدْنَاهَا لَا تَخْلُو مِنْ ثَلَاثَةِ أَحْوَالٍ: (أَحَدُهَا) اخْتِلَافُ اللَّفْظِ، وَالْمَعْنَىٰ وَاحِدٌ، (الثَّانِي) اخْتِلَافُهُمَا جَمِيعًا مَعَ جَوَازِ اجْتِمَاعِهِمَا فِي شَيْءٍ وَاحِدٍ، (الثَّالِثُ) اخْتِلَافُهُمَا جَمِيعًا مَعَ امْتِنَاعِ جَوَازِ اجْتِمَاعِهِمَا فِي شَيْءٍ وَاحِدٍ، بَلْ يَتَّفِقَانِ مِنْ وَجْهٍ آخَرَ لَا يَقْتَضِي التَّضَادَّ»[72]، وعلىٰ هذا فليس اختلاف القراءات القرآنية محصورا في الصورة اللفظية فحسب دون أن يكون هناك أثر لهذا الاختلاف في المعاني، بل هناك مواضع كثيرة في كتاب الله ﷻ كان الاختلاف فيها مؤثّرا في المعنىٰ.

رابعًا: يقول موير: «وقد انحصرت الاختلافات القليلة في صيغ أحرف الصّوت والنّقاط اللّهجوية، والّتي قد اخترعت في عهدٍ لاحقٍ، ولا تشكّل جزءاً من الأصل، أو من تدوين زيدٍ».

يزعم موير هنا بأن القراءات اخترعت في زمن متأخر عن زمن عثمان، كما يتضمّن كلامه تلميحًا إلىٰ أنّ نشأة القراءات بسبب احتمال الرسم - غير المنقوط - لأكثر من احتمال.

وقد رددنا علىٰ الجزء الأول من كلامه بما ذكرناه من وجود القراءات القرآنية في زمن النبي ﷺ.

وأما الجزء الثاني من كلامه المتضمن الإشارة إلىٰ أنّ الاختلاف بين القراءات ناشئ عن الرسم؛ وذلك أن خلو رسم المصحف من النقط والشكل بالإضافة إلىٰ ما في رسم المصحف من حذف وزيادة وإبدال، هو الذي جعل القراء يختلفون فيما بينهم، فمنهم من يقرأ (فتبينوا) ومنهم من يقرأ (فتثبتوا) وغير ذلك، وهذه الشبهة باطلة للأمور الآتية:

1- هذه الشبهة الباطلة يكذبها الواقع، وذلك أن هناك كلمات كثيرة جداً لو كان المرجع في اختلاف القراءات إلىٰ الرسم لاختلفوا فيها ولكنك تجدهم متفقين علىٰ قراءتها بوجه واحد رغم احتمال رسمها لأكثر من قراءة.

2- لو تتبعنا أسانيد القراءات كلها لوجدناها تصل إلىٰ رسول الله ﷺ، فكل قارئ يقرأ وفق ما تلقاه من شيخه حتىٰ يصل الإسناد إلىٰ رسول الله ﷺ، فمرجع الاختلاف إذاً ليس الاعتماد علىٰ الرسم وإنما علىٰ التلقي والمشافهة. ولما كتب عثمان المصاحف أرسل مع كل مصحف قارئًا ليقرئ الناس.

3- لو جاز استخراج القراءات المختلفة من الرسم لما احتاج أن يرسل مع كل مصحف قارئًا

(72) ينظر: النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، (1/ 45). الإعجاز البياني في ضوء القراءات القرآنية المتواترة، الخرّاط، (ص9).

معلماً.

4- لو كان خلو المصاحف من الشكل والنقاط هو السبب في تنوع القراءات واختلافها لكانت كل قراءة يحتملها رسم المصحف صحيحة معتبرة قرآنًا، وواقع الأمر ليس كذلك، إذ إن القراءات القرآنية من جهة قبولها تنقسم إلىٰ أقسام؛ فهناك القراءات المقبولة، وهناك القراءات المردودة، وهذا التقسيم الذي اعتمده أرباب هذا العلم يدلل علىٰ أن أي قراءة لا يُعتد بها، ولا تعتبر قرآنًا إلا إذا توفرت فيها شروط القبول الثلاثة[73].

المسألة الخامسة: يقول (موير): «وثمّة ضمان كبير بأنّ عملَ زيدٍ أُنجز بإخلاصٍ؛ وبالفعل، فإنَّ قبولَ الْقُرْآنِ من قِبل عليٍّ وشيعته، أعداءِ عثمانَ العاثر الحظ هو الضمان الأوثق علىٰ أصالته»[74].

إن هذا إلا اختلاق، من قال له إن عليا عدو لعثمان، فقد ورد عنه ما يؤكد رضاه بصنيع عثمان ﷺ، «عن سويد بن غفلة أنه قال: «والله لا أحدثكم إلاّ شيئًا سمعته من علي بن أبي طالب ﷺ سمعته يقول: «يا أيها الناس لا تغلوا في عثمان، ولا تقولوا له إلاّ خيراً في المصاحف وإحراق المصاحف، فو الله ما فعل الذي فعل في المصاحف إلاّ عن ملأ منا جميعًا». ثم قال: قال علي: والله لو وليت لفعلت مثل الذي فعل»[75].

المسألة السادسة: حديث موير أن جمع عثمان اشتمل علىٰ آيات منسوخة، وأن السبب في إدراجها في القرآن يعود لأمرين: الأول: توقير المسلمين الشديد للوحي في بدايته مما جعلهم يستودعون ذاكرتهم كل شيء منه وإن كان منسوخا.

الثاني: العجلةُ والسرعةُ التي اعترت عمل زيد فجعلته يدخل في القرآن ما ليس منه. يقول موير: «ومن الممكن أن بعضاً من الأجزاء الأبكر القصيرة الأجل، والَّتي تلاها مُحَمَّدٌ قد هُجرت قبل موته، وعلىٰ هذا فإنّها بقيت خارج الجمع؛ لكنَّ التوقير الورع الَّذي نظرَ من خلاله مجموع المسلمين في البدء إِلَىٰ الوحي علىٰ أنه كلمة اللّه، والتقوىٰ الَّتي استودعته الذّاكرة، والمعطيات بأنَّ النسخ وُجدت حتىٰ في عهد رسالة مُحَمَّد المبكرة، وحقيقة أنَّ جمعَ زيدٍ خرج بسرعة وبشكلٍ غير مفندٍ»[76].

تحوي هذه الفقرة مغالطات عديدة:

أولاً: يدعي أن السور التي نزلت في بداية البعثة

(73) ينظر: القراءات: أحكامها ومصادرها، شعبان إسماعيل، (رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة) سلسلة دعوة الحق، 1402هـ. وينظر: مقدمات في علم القراءات، القضاة، محمد أحمد وآخرون، (ص225).

(74) القرآن نظمه وتعاليمه، موير، (ص27).

(75) رويت بسند صحيح، سبق تخريج الرواية والحجم عليها في الهامشين رقم: (63، 64).

(76) القرآن نظمه وتعاليمه، موير، (ص27).

قد هجرت ولم يعد لها قيمة فضلا علىٰ كونها لم تدخل الجمع القرآني، وهذا هو الاختلاق بعينه فقد ثبت اهتمام المسلمين في كل مراحل التاريخ بأول ما نزل من القرآن بل إن علماء علوم القرآن قد نصوا علىٰ أول ما نزل ومحّصوا الروايات الواردة في ذلك، فإن كانوا قد ميزوا أول ما نزل وناقشوا ما ورد في ذلك من روايات فهم قطعا لم يغفلوا الأبكر قطعا، فضلا علىٰ كون هذا الادعاء تابعا لما قد ذكره ابتداء من كون القرآن من تأليف رسول الله ﷺ ومن كونه تابعًا لوضع الرسول يتطور بتطوره ويتغير بحسب البيئة المحيطة.

ثانيًا: يطعن بتوقير المسلمين لكتابهم وهذا ما لا يدعيه عاقل؛ فإن كان هو يوقر كتابا وضعه الناس نقلا عن روايات الحواريين دون أن ينسب منه شيء إلىٰ عيسىٰ عليه السلام فماذا يريد ممن يعتقد اعتقادا لا يخالطه شك أن القرآن من لدن حكيم خبير؟

ثالثًا: ما الدليل علىٰ كون جمع زيد خرج بسرعة وبشكل غير مفند، بل ثبت أنه رضي الله عنه بقي فترة ليست بالقليلة مع عمر بن الخطاب يجلسان في المسجد حتىٰ يتأكدا من كون النص المجموع هو عينه الذي خط علىٰ عهد رسول الله، وفي عهد عثمان كان الأمر نسخا لما ثبت فلا يحتاج كبير عناء!

المسألة السابعة: يختم موير كلامه بالتأكيد علىٰ أنّ القرآن من عند النبي ﷺ يقول موير: «إنَّ كلَّ ذلك لا يترك شكّا في الذّهن بأنَّ الْقُرْآن الَّذي نقرأه اليوم يحتوي علىٰ نفس الكلمات الَّتي ألقاها الْنَّبِيّ»(77).

الكلمات لم يلقها النبي ﷺ بل هي وحي من عند الله ﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ﴾ (النجم: 3-4)، ولكن موير لا يمل من تكرار فكرته الأولىٰ أن القرآن جهد بشري وهو من تأليف محمد ﷺ مما يؤكد عدم إذعانه للحق أيا كان دليله، مع نبذ للموضوعية في الفكر أملاه عليه حقد ملأ نفسه.

***

الخاتمة

بعد هذا العرض لأفكار موير، وآرائه حول مسألة جمع القرآن في عهوده الثلاثة، ونقدها نقداً علمياً، خلصت الدراسة إلىٰ جملة من النتائج، نجملها بالنقاط الآتية:

1- أوضحت الدراسة أن سبب عناية المستشرقين بالكتابة في موضوع تاريخ القرآن، هو محاولة زعزعة ثقة المسلمين بالقرآن الكريم.

2- لم يخرج موير عن موقف جل المستشرقين من النص القرآني إذ حكم بعدم وضوح القرآن، وقلة شأنه بين الكتب السماوية الأخرىٰ؛ فرأىٰ أنه من تأليف محمد ﷺ؛ فهو جهد بشري، لمصلح اجتماعي،

(77) القرآن نظمه وتعاليمه، موير، (ص27).

حاول الإفادة من كتب العهد القديم. وكذلك طعن في ترابط القرآن، ووسمه بالتفكيك الذي يحول دون فهم القرآن إلا بمعرفة سيرة مؤلفه، وترتيبه ترتيبا آخر يراعىٰ فيه الزمن.

3- تتجلىٰ خطورة ما جاء به موير خوضه حرباً فكرية وتبشيرية ضد الإسلام بمنهج متحايل، مؤسِساً لمنهج فريد من نوعه، قائم علىٰ اعتماد الثغرات المنهجية لمصنفي كتب السير، بغية إحداث حالة من الإرباك الفكري والعقدي لصورة الإسلام ونبيه ﷺ في أذهان المسلمين، ومن ثم تشويهها، باستخدام لغة أقل حدة، ونبرة أقل وطئاً من تلك التي سادت في القرون الوسطىٰ.

4- بينت الدراسة بالأسلوب العلمي، والدليل الواضح، البناء الهش، والأسس الواهية، التي أقام عليها وليام موير شبهاته حول جمع القرآن.

5- تولت الدراسة إبطال مغالطات موير حول جمع القرآن، وأبرزها:

ما يتصل بنفيه جمع القرآن في كتاب واحد في عهد ﷺ، وحديثه عن كتابة القرآن وأدواتها، وعن ترتيب الآيات والسور، وعن وجود سور قرآنية مميزة لأجل القراءة الخاصة في ذلك العهد.

ثم ما أتىٰ به من دعاوىٰ في جمع القرآن في عهد أبي بكر الصديق ﷺ في حديثه عن حال القرآن عند وفاة النّبيّ ﷺ، وعن الأسباب الدافعة إلىٰ الجمع، وعن طريقة زيد ﷺ في جمع القرآن، والنسخة التي جمعها.

وكذلك ما أورده من افتراءات حول جمع القرآن في عهد عثمان بن عفان ﷺ ببيان أن عمله في المصاحف، هو إعادة تنقيح لصحف أبي بكر الصديق ﷺ بسبب ظهور نسخ قرآنية متفاوتة فيما بينها. وما ذكره عن الباعث للجمع في ذلك العهد، ودور اللجنة المكلفة في حل الإشكال، وأنه ﷺ قام بجمع جديد للقرآن الكريم، وأنه اشتمل علىٰ آيات منسوخة، وكذلك حديثه عن نشأة القراءات القرآنية وصلة ذلك بعمل عثمان ﷺ.

6- للتعصب المقيت، والحقد العظيم، تأثير كبير علىٰ آراء (وليام موير) في دراسته لجمع القرآن؛ مما أفقده الإنصاف في جوانب كثيرة.

7- إن المنهج الذي كان مسيطراً علىٰ آراء موير حول جمع القرآن هو المنهج الإسقاطي[78].

(78) الإسقاط: حيلة لا شعورية تتلخص في أن ينسب الإنسان عيوبه ونقائصه وعيوبه المستكرهة، وخاوفه المكبوتة التي لا يعترف بها إلىٰ غيره من الناس أو الأشياء أو الأقدار أو سوء الطالع؛ وذلك تنزيها لنفسه، وتخففا مما يشعر به من القلق، أو الخجل، أو النقص، أو الذنب. ينظر: الإسقاط في مناهج المستشرقين والمبشرين، لشوقي أبو خليل (ص15).

8- أكدت الدراسة سلامة القرآن من أي شبهة، وأن القرآن قد حظي بعناية فائقة، لم يحظ بها كتاب علىٰ مر التاريخ.

التوصيات:

نوصي بتناول بقية شبه المستشرق وليم موير حول قضايا علوم القرآن بدراسة معمقة مستقلة لكل مسألة.

***

قائمة المصادر والمراجع

أباطيل وخرافات حول القرآن الكريم والنبي محمد ﷺ. علال، خالد كبير علال. د.ط، الجزائر: دار المحتسب، 2008م.

الإتقان في علوم القرآن. السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. تحقيق: أحمد بن علي. د.ط، القاهرة: دار الحديث، 1427هـ.

الأحرف السبعة للقرآن. الداني، أبو عمرو عثمان بن سعيد. تحقيق: عبد المهيمن طحان، ط1، مكة المكرمة: مكتبة المنارة، 1408هـ.

آراء المستشرقين الفرنسيين في القرآن، دراسة نقدية. نصري، أحمد. ط1، بيروت: دار القلم، 2009م.

الإسقاط في مناهج المستشرقين والمبشرين. أبو خليل، شوقي. د.ط، بيروت: دار الفكر المعاصر، 1998م.

الإعجاز البياني في ضوء القراءات القرآنية المتواترة. الخرّاط، أحمد محمد. د.ط، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1426هـ.

إعجاز القرآن الكريم. الباقلاني، أبو بكر. تحقيق: سيد صقر. د.ط، بيروت: دار المعارف، د.ت.

الأعلام. الزركلي، خير الدين بن محمود الدمشقي. د.ط، بيروت: دار العلم للملايين، 2002م.

البرهان في علوم القرآن. الزركشي، بدر الدين. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. ط1، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1376هـ.

ترتيب سور القرآن. دراسة تحليلية لأقوال العلماء. طه، عابدين طه. بحث منشور في مجلة البحوث والدراسات القرآنية، بمجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، العدد 9، السنة 5، 6.

الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه. البخاري، محمد بن إسماعيل الجعفي. تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر. شرح وتعليق: د. مصطفىٰ ديب. ط1، بيروت: دار طوق النجاة، 1422هـ.

جمال القراء وكمال الاقراء. السخاوي، علي بن محمد الهمذاني أبو الحسن. تحقيق: مروان عطية، حسن خرابة. د.ط، دمشق، بيروت: دار المأمون للتراث، 1997م.

جمع القرآن الكريم في عهد الخلفاء الراشدين. السندي، أبو طاهر عبد القيوم عبد الغفور. د.ط، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، د.ت.

الروض الأنف في شرح السيرة النبوية لابن هشام. السهيلي، أبو القاسم، د.ط، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

زاد المعاد في هدي خير العباد. ابن قيم الجوزية. د.ط، بيروت: مؤسسة الرسالة، د.ت.

فتح الباري شرح صحيح البخاري. ابن حجر، أحمد بن علي

العسقلاني، تصحيح وإخراج وإشراف: محب الدين الخطيب، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبدالباقي، علق عليه: عبد العزيز بن باز. د.ط، بيروت: دار المعرفة، 1379هـ.

فضائل القرآن. ابن سلام، أبو عبد الله القاسم بن سلام البغدادي. تحقيق: مروان العطية، وآخرون. ط1، دمشق، بيروت: دار ابن كثير، 1995م.

القراءات: أحكامها ومصادرها. شعبان محمد إسماعيل، د.ط، مكة: رابطة العالم الإسلامي، مكة المكرمة - سلسلة دعوة الحق، 1402هـ.

القرآن نظمه وتعاليمه وشهدته للكتب المقدسة. موير، ترجمة: مالك المسلماني، د.ط، د.م: د.ن، د.ت.

المدخل لدراسة القرآن الكريم. محمد أبو شهبة، ط2، القاهرة: مكتبة السنة، 2003م.

المرشد الوجيز إلىٰ علوم تتعلق بالكتاب العزيز. أبو شامة المقدسي، شهاب الدين بن عبد الرحمن. تحقيق: طيار آلتي قولا. د.ط، بيروت: دار صادر، 1975م.

المستدرك علىٰ الصحيحين. الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله. تحقيق: مصطفىٰ عبد القادر عطا، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1991م.

المستشرقون. العقيقي، نجيب. د.ط، مصر: دار المعارف، 1964م.

المصاحف. ابن أبي داود، تحقيق: محمد بن عبده. د.ط، مصر: الفاروق الحديثة، 2002م.

مصادر الشعر الجاهلي. الأسد، ناصر الدين. ط7، مصر: دار المعارف، 1988م.

مقدمات في علم القراءات. محمد أحمد القضاة، وآخرون. ط1، الأردن: دار عمار، 2001م.

مناهل العرفان في علوم القرآن. الزرقاني، محمد عبد العظيم. ط3، مصر: مطبعة مصطفىٰ البابي الحلبي وشركاه، د.ت.

موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية. المسيري، عبد الوهاب المسيري. ط1، مصر: دار الشروق، 1999م.

موسوعة المستشرقين. عبد الرحمن بدوي، د.ط، بيروت: دار العلم للملايين، 1993م.

موسوعة بيان الإسلام للرد علىٰ الشبهات والافتراءات. مجموعة من المؤلفين، (مج3، ج5)، د.ط، د.م: د.ن، د.ت.

النشر في القراءات العشر. ابن الجزري، محمد بن محمد. تحقيق: محمد علي الضباع. د.ط، القاهرة: المطبعة التجارية الكبرىٰ، تصوير دار الكتب العلمية، د.ت.

* * *

مجلة الدراسات الإسلامية، المجلد 33، العدد (1)، ص ص 129 - 162، الرياض (2021م/ 1442هـ)

الأحكام العقدية لتقبل الإعاقة في الإسلام

سهل بن رفاع بن سهيل العتيبي[1]

جامعة الملك سعود

(قدم للنشر في 20/ 01/ 1442هـ؛ وقبل للنشر في 03/ 02/ 1442هـ)

المستخلص: يهدف هذا البحث إلىٰ بيان ما يجب أن يعتقده المسلم في الإيمان بقضاء الله وقدره، فيما يتعلق بالإعاقات والمصائب والعاهات، وحقيقة الصّبر عليها، وحكمه، وثمرته، والأسباب الجالبة له والمعينة عليه، وحقيقة الرّضا والتّسليم بها، وتقبّلها، وحكمه، وثمرته، والأسباب الجالبة له والمعينة عليه، وأحوال النّاس ومراتبهم عند الإصابة بالإعاقات والعاهات والمصائب، ما بين متّسخّط، وصابر، وراض، وشاكر، والفروق بينهم في تقبّل مصيبة الإعاقة، وهل الأخذ بالأسباب وقاية وعلاجًا يتعارض مع الإيمان بقضاء الله وقدره في الإعاقات؟ وكذا الألم والحزن عند الإصابة بالإعاقة، وجملة من التّوجيهات العقديّة، والوصايا النّبوية للمعاقين وذويهم، والمسؤولين عن ذوي الاحتياجات الخاصّة. ويتكون البحث من: مقدمة: وتتضمن أهمية البحث، وأهدافه، وخطته، ثم تمهيد: في بيان حقيقة الإيمان بالقضاء والقدر، خيره وشره، وحلوه ومره، ومبحث أول: عن حقيقة الصّبر علىٰ الإعاقة، وأحكامه، والأسباب المعينة عليه، ومبحث ثان: عن حقيقة الرّضا في تقبل الإعاقة، وأحكامه، والأسباب المعينة عليه، ومبحث ثالث: في بيان أحوال النّاس ومراتبهم في الصّبر والرّضا بالإعاقة وشكر الله عليها، ومبحث رابع: في بيان الفرق بين التّسخط والرّضا والصّبر والشّكر لله عند مصيبة الإعاقة، ثم خاتمة: تتضمن أهم النتائج والتوصيات، ثم فهرس للمصادر والمراجع.

الكلمات المفتاحية: أحكام، الإعاقة، الصبر.

Provisions of accepting disability in Islam

Sahal Refa sahaal Alotaibi[1]

King Saud University

(Received 08/09/2020; accepted 20/09/2020)

Abstract: This research aims to explain what a Muslim should believe in believing in the judgment and destiny of Allah, with regard to disabilities, calamities, and impairments, the reality of patience with them, his judgment, its fruit, the causes that attract him and help him, the truth of contentment and recognition of it, its acceptance, its judgment, its fruit, and the reasons The one who brings him and the one who helps him, and the conditions of people and their ranks when suffering disabilities, disabilities and calamities, between dissatisfied, patient, satisfied, and thankful, and the differences between them in accepting the misfortune of disability, and does adopting the causes of prevention and treatment contradict the belief in Allah's judgment and destiny in disabilities? As well as pain and grief upon disability, and a set of doctrinal directives, and prophetic commandments for the handicapped and their families, and those responsible for people with special needs. The research consists of: An introduction: it includes the importance of the research, its objectives, and its plan, and then a preface: in explaining the truth of belief in judgment and destiny, good and bad, good and bad, and a first study: on the reality of patience with disability, its rulings, and the reasons assigned to it, and a second topic: on the truth Satisfaction in accepting disability, its rulings, and the reasons assigned to it, and a third study: in explaining the conditions of people and their ranks in patience and satisfaction with disability and thanking Allah for it, and a fourth study: in explaining the difference between discontent, contentment, patience, and thanks to Allah when the misfortune of disability, then conclusion: includes the most important findings and recommendations. Then, an index of sources and references.

Key words: provisions, disability, patience.

---

(1) أستاذ العقيدة، بقسم الدراسات الإسلامية، كلية التربية، جامعة الملك سعود.

البريد الإلكتروني: e-mail:sotaibii@ksu.edu.sa

(1) *Professor of Faith, Department of Islamic Studies, College of Education, King Saud University.*

المقدّمة

الحمّـد لله ربّ العـالمين، والعاقبـة للمتّقـين، وأصلّي وأسلّم علىٰ المبعوث رحمة للعالمين، نبينا محمّد وعلىٰ آله وصحبه أجمعين.

أمـا بعـد: فمـن حكمـة الله ﷻ البالغـة التـي لا تـدركها العقـول، أن يبتلـي بعـض عبـاده بالمـصائب والإعاقات والعاهات، ويبتلي غيرهم بالمرض والفقر، والخـوف والجـوع، وغيـر ذلـك مـن أنـواع البلايـا والمصائب، فمنهم الشّاكر لنعمائه، الصّابر علىٰ بلائه، المؤمنُ بقضائه وقدره، ومنهم غير ذلك.

إذ الإيمـان بقـضاء الله وقـدره هـو أحـد أركـان الإيمان السّتة، وله علاقة وثيقة بالتّعامل مع الإعاقات، والعاهات والمصائب، والـصّبر عليهـا، والرّضـا بقضاء الله وقدره فيها، بل حمده وشكره – سبحانه – إذا أيقن المعاق والمصاب أنّهـا من حكمة الله، وسنَنَه الرّبّانية، ورحمتـه بعبـاده، وهـو الحكـيم – سبحانه – في خلقـه، وأمره ونهيه، وقضائه وقدره، وهـو – سبحانه – بعباده رؤوفٌ رحيمٌ.

وحيـث أنّ المـصائب والابـتلاءات والإعاقـات، والهموم والغموم لا يكـاد يسلم منهـا أحـد مـن النّاس، كائنًا مـن كـان، لأنّ الله – سبحانه – يبتلي العبـاد بالـشّر والخير فتنة، وكثير من النّاس يغفـل عـن علاقـة الإعاقة بالقضاء والقدر، ولذا يقـلُّ في بعـضهم تقبّـل الإعاقـات، والتّسليم بها، والرّضا عن الله في تقـديره لهـا، بـل حمـده وشكره – سبحانه – علىٰ قضائه وقدره فيهـا، ولـذا جـاء هذا البحـث المختـصر لبيـان الأحكـام العقديّة في تقبّـل الإعاقـات في الإسـلام، وعلاقتهـا بالإيمـان بالقـضاء والقدر، وحكم التّسخط والجزع منها وحقيقته، وحكـم الصّبر والرّضا والشّكر لله عليها وحقيقته، وبيان مراتـب النّـاس وأحـوالهم عنـد الابـتلاء بالمـصائب والإعاقـات والعاهات.

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلىٰ:

1 – بيان ما يجب أن يعتقده المسلم في الإيمان بقضاء الله وقدره فيما يتعلق بالإعاقات والمصائب.

2 – بيـان حقيقـة الـصّبر علىٰ الإعاقـة، وحكمـه، وثمرته.

3 – بيـان الأسـباب المعينـة علـىٰ الـصّبر علـىٰ الإعاقة.

4 – بيـان حقيقـة الرّضـا والتّـسليم بالإعاقـة، وتقبلها، وحكمه، وثمرته.

5 – بيان الأسباب المعينة علىٰ الرّضـا والتسليم بالإعاقة.

6 – معرفة أحوال النّاس، ومراتبهم عند الإصابة بالإعاقات.

7 – الفرق بين التّسخّط والصّبر والرّضا والحمد

والشّكر لله علىٰ قدره في مصيبة الإعاقة.

وسوف يقتصر البحث علىٰ هذا الجانب العقديّ فقط، دون الحديث عن أحكام الإعاقات الفقهيّة.

لأنّ كثيرًا من الدّراسات السّابقة عُنيت بالجانب الفقهي، وبيان سماحة الإسلام ويسره في هذا الجانب، بخلاف الجانب العقديّ في تقبّل الإعاقة والتّسليم بها، والرّضا عن الله فيها، وشكره سبحانه، وهو جانب مهم في الرّضا بقضاء الله وقدره في مصيبة الإعاقة، فالأبحاث فيه حسب اطلاع قليلةٌ جداً، ولذا جاء هذا البحث المختصر لمعالجة هذا الجانب العقديّ المهمّ.

خطة البحث:

- **مقدمة**: وتتضمن أهمية الموضوع، وأهدافه، وخطته.
- **تمهيد**: في بيان حقيقة الإيمان بالقضاء والقدر خيره وشره، حلوه ومره.
- **المبحث الأول**: حقيقة الصّبر علىٰ الإعاقة، وأحكامه، والأسباب المعينة عليه.
- **المبحث الثاني**: حقيقة الرّضا وتقبل الإعاقة، وأحكامه، والأسباب المعينة عليه.
- **المبحث الثالث**: أحوال النّاس ومراتبهم في الصّبر والرّضا بالإعاقات.
- **المبحث الرابع**: الفرق بين التّسخّط والرّضا والصّبر والشّكر علىٰ مصيبة الإعاقة.
- **الخاتمة**: وفيها أهم النتائج والتوصيات.
- **فهرس المصادر والمراجع**.

والإعاقات التي يبتلىٰ بها النّاس اليوم، أنواع عديدة، منها: الحسّية، والبدنية، والذّهنية، والإعاقات الكلّية أو الجزئية، وغير ذلك. وقد عني بها عالم اليوم عناية كبيرة، علىٰ مستوىٰ الدّول والمؤسسات بأنواعها المختلفة؛ التّعليمية، والخدمية، والصّحية، فتخصص المرافق الخاصّة بالمعاقين، وذوي الاحتياجات الخاصّة، في الأماكن العامة، والمواقف الخاصّة بهم، ويراعىٰ ذلك في تصميم المباني، وتخصّص الأقسام العلميّة الخاصّة بدراسات ذوي الاحتياجات الخاصّة، والمنظّمات والجمعيّات، والمدارس، نظراً لكثرة هذه الفئة في عالم اليوم. وتزداد النّسبة بزيادة الأمراض المزمنة، وكثرة الحوادث المرورية في هذا العصر.

وهذه الأحكام والآداب يحتاجها المسلم المعاق، ويحتاجها ذووا المعاق كذلك، بل ربما حاجة ذوي المعاق إليها أكثر من حاجة المعاق نفسه إليها، لما يبذلونه من جهد ووقت في العناية والرّعاية بالمعاقين، فيحتاجون إلىٰ صبر ومصابرة، ورضاً بقضاء الله وقدره، واحتسابًا للأجر عند الله ﷻ.

وكذا الجهات المسؤولة عن ذوي الاحتياجات الخاصّة، تعلّماً وتعليماً، وتقديماً للخدمة.

وهذا البحث هو إهداء لكل مبتلىٰ بالإعاقة، وهو

كذلك إهداء لكل من يقوم على خدمة ورعاية المعاقين، وخاصّة من الوالدّين والأقارب، فهذه الأحكام العقديّة ليست خاصّة بالمعاق نفسه، بل يحتاجه كل من يقوم على خدمته ورعايته، كتب أجرهم جميعًا، وجعل ذلك في موازين حسناتهم.

وأسأل الله ﷻ لنا ولإخواننا المسلمين المبتلين بالإعاقات وذويهم الصّبر على كل بلاء، والشّكر عند كل نعماء، والرّضاءَ بمر القضاء، وأن يجعلنا ممن إذا أذنب استغفر، وإذا أنعم الله عليه شكر، وإذا ابتلى صبر، وهذه الثلاث عنوان سعادة العبد، والحمّد لله ربّ العالمين، أولاً وآخراً، وظاهراً وباطنًا، وله الحمد على كل حال، وأصلّى وأسلّم على المبعوث رحمة للعالمين.

***

تمهيد

حقيقة الإيمان بالقضاء والقدر، خيره وشره، وحلوه ومرّه

الإيمان بقضاء الله وقدره، خيره وشره، وحلوه ومرّه، أحد أركان الإيمان السّتة، التي لا يتم إيمان العبد إلا بها، كما قال تعالى: ﴿ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ ﴾ [القمر:49]. وقال تعالى: ﴿ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا ﴾ [الفرقان: 2].

وفي حديث جبريل عليه السلام حينما سأل النّبي ﷺ: **(ما الإيمان؟ قال: أن تؤمن بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره)**[1].

ومن هذه الأقدار: المصائب والابتلاءات والإعاقات والعاهات التي يُبتلى بها المؤمنُ بقضاء الله وقدره وحكمته البالغة التي لا تدركها العقول، قال تعالى: ﴿ مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مِّن قَبْلِ أَن نَّبْرَأَهَآ ﴾ [الحديد:22].

وفي وصية النّبي ﷺ لابن عبّاس رضي الله عنهما قال له: **(وأعلم أنّ ما أخطأك لم يكن لصيبك، وما أصابك لم يكن لخطئك)**[2].

وقال عبادة بن الصّامت رضي الله عنه في وصيته لابنه وهو في مرض موته: **(يا بُنّي إنّك لن تجد طعم الإيمان، ولن تبلغ حقيقة الإيمان حتى تؤمن بالقدر خيره وشّره، قلت: وكيف لي أن أعلم خيره وشرّه؟ قال: تعلم أنّ ما أخطأك لم يكن ليصيبك، وأنّ ما أصابك لم يكن ليخطئك، سمعت رسول الله ﷺ يقول: (إنّ أوّل شيء خلق الله تعالى القلم، فقال له: اكتب، قال: رب وما**

---

(1) أخرجه الإمام مسلم في صحيحه، في كتاب الإيمان (1/ 36) (ح1). وأحمد في المسند (8/ 27، 51-52، 53). وغيرهما.

(2) رواه أبو داود في سننه، كتاب السنة، باب في القدر رقم الحديث (4699) والترمذي في جامعه، أبواب صفة القيامة رقم الحديث (2516) والإمام أحمد في مسنده (1/ 293)، والحاكم في المستدرك (3/ 624)، وصححه الألباني بمجموع طرقه وشواهده في صحيح الجامع (5244).

أكتب؟ قال: اكتب مقادير كل شيء حتىٰ تقوم الساعة) يا بنّي إنّي سمعت رسول الله ﷺ يقول: **(من مات علىٰ غير هذا فليس منّي)**[3].

وفي صحيح مسلم أنَّ النّبي ﷺ قال: **(وإن أصابَك شيءٌ فلا تقُل: لو إنّي فعلتُ كان كذا وكذا، ولكن قل: قدَرُ الله وما شاء فعل)**[4].

وقال ابن عبّاس رضي الله عنهما: **(كلُّ شيء بقدَر حتىٰ وضعَك يدَك علىٰ خدِّك)**[5].

والإيمان بالقدرِ هو حقيقة الإيمان الذي لا يتم إلا بها؛ كما جاء في حديث أَبِي الدَّرْدَاءِ رضي الله عنه عن النّبي ﷺ قال: **(إِنَّ لِكُلِّ شَيْءٍ حَقِيقَةً، وَمَا بَلَغَ عَبْدٌ حَقِيقَةَ الْإِيمَانِ حَتَّىٰ يَعْلَمَ أَنَّ مَا أَصَابَهُ لَمْ يَكُنْ لِيُخْطِئَهُ، وَمَا أَخْطَأَهُ لَمْ يَكُنْ لِيُصِيبَهُ)**[6].

وقال عبدالله بن مسعود رضي الله عنه: **(لَا يُؤْمِنُ الْعَبْدُ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ بِالْقَدَرِ، يَعْلَمُ أَنَّ مَا أَصَابَهُ لَمْ يَكُنْ لِيُخْطِئَهُ، وَمَا أَخْطَأَهُ لَمْ يَكُنْ لِيُصِيبَهُ، وَلَئِنْ أَعَضَّ عَلَىٰ جَمْرَةٍ حَتَّىٰ تُطْفَأَ، أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَقُولَ لِأَمْرٍ قَضَاهُ اللهُ: لَيْتَهُ لَمْ يَكُنْ!)**[7].

ومن حكمة الله عزّ وجلّ أنّ الإنسان في هذه الدّنيا معرّض لصنوف من البلاء، والاختبار، وما ذلك إلا ليعلم الله عزّ وجلّ من العبد صبره ورضاه؛ وحسن قبوله لحكم الله وأمره، قال الله تعالىٰ: ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾ [الملك:2].

وعليه فلا يتم إيمان المسلم بقضاء الله وقدره حتىٰ يعلم أنّ ما أصابه لم يكن ليخطئه، وما أخطأه لم يكن ليصيبه، ولا يسعه والحالة هذه إلا الصّبر علىٰ ما قدَّر الله – تعالىٰ – عليه من مصائب وإعاقات؛ والصّبر عليها والتسليم بها وتقبلّها علامة كمال إيمان المؤمن، ومن صبر وتصبّر وفَّاه الله – تعالىٰ – أجرَهُ يوم القيامة بغير حساب.

عن أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: **(مَنْ يُرِدْ اللهُ بِهِ خَيْرًا يُصِبْ مِنْهُ)**[8]، ومعنىٰ **(يُصِب مِنْه)**: يبتليه بالمصائِب لِيُثِيبَهُ عليها. فيكون ابتلاءه ببعض

(3) رواه أبو داود في سننه، كتاب السنة، باب في القدر، رقم الحديث (4700)، والترمذي في جامعه، أبواب القدر، باب إعظام أمر الإيمان بالقدر (2155)، وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داود، رقم (4700).

(4) رواه مسلم في صحيحه، كتاب القدر، رقم (2664) من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(5) رواه الفريابي في كتاب القدر، (ح173)، (267). والبخاري في خلق أفعال العباد رقم(96).

(6) رواه البيهقي في شعب الإيمان، باب في القدر (1/ 236-214)ح(199)، وصححه الألبانّي في صحيح الجامع، رقم (2151).

(7) رواه البيهقي في شعب الإيمان وصححه، باب كيفية الإيمان بالقدر، (ح152).

(8) أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب المرضىٰ، باب ما جاء في كفارة المرضىٰ (5/ 2138)، حديث (5321).

المصائب تكريماً له، ولذا قال في أول الحديث: (**مَنْ يُرِدْ اللهُ بِهِ خَيْرًا**).

فإذا أراد الله بعبده خيراً في الدّنيا والآخرة برفع الدّرجات، وتكفير الخطايا والسّيئات، وتعظيم الأجور، فإنّه - سبحانه - بحكمته يبتليه بالأوجاع والأمراض والهموم والغموم، ليكون ذلك خيراً له إن صبر واحتسب.

ثم ليُعلم أنّ ابتلاء الله لعبده المؤمن بالإعاقات ليس دليلاً علىٰ أنّ الله تعالىٰ لا يحبّه، بل ربما كان العكس هو الصواب. قال تعالىٰ: ﴿ فَأَمَّا ٱلْإِنسَٰنُ إِذَا مَا ٱبْتَلَىٰهُ رَبُّهُۥ فَأَكْرَمَهُۥ وَنَعَّمَهُۥ فَيَقُولُ رَبِّىٓ أَكْرَمَنِ ﴿١٥﴾ وَأَمَّآ إِذَا مَا ٱبْتَلَىٰهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُۥ فَيَقُولُ رَبِّىٓ أَهَٰنَنِ ﴿١٦﴾ كَلَّا ۖ بَل لَّا تُكْرِمُونَ ٱلْيَتِيمَ ﴿١٧﴾ وَلَا تَحَٰٓضُّونَ عَلَىٰ طَعَامِ ٱلْمِسْكِينِ ﴾ [الفجر:15-18].

وعن أنس بن مالك ﷺ أنّ النّبي ﷺ قَالَ: (**إِنَّ عِظَمَ الجَزَاءِ مَعَ عِظَمِ البَلاَءِ، وَإِنَّ اللهَ إِذَا أَحَبَّ قَوْمًا ابْتَلاَهُمْ، فَمَنْ رَضِيَ فَلَهُ الرّضا، وَمَنْ سَخِطَ فَلَهُ السَّخَطُ**)[9].

ومن أعظم ما يستفيد منه المبتلىٰ الصّابر المحتسب أنّه قد يلقىٰ ربَّه ليس عليه خطيئة، فعن أَبِي هريرة ﷺ قَالَ: قال رسول الله ﷺ: (**مَا يَزَالُ الْبَلَاءُ بِالْمُؤْمِنِ وَالْمُؤْمِنَةِ فِي نَفْسِهِ وَوَلَدِهِ وَمَالِهِ حَتَّىٰ يَلْقَىٰ اللهَ وَمَا عَلَيْهِ خَطِيئَةٌ**)[10].

ولذا كان لأهل البلاء الصّابرين المحتسبين أعظم المنازل يوم القيامة، حتىٰ إنّ أهل العافية في الدّنيا ليتمنَّون أن لو كانوا مثلهم، فعن جابر ﷺ قال رسول الله ﷺ: (**يَوَدُّ أَهْلُ الْعَافِيَةِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حِينَ يُعْطَىٰ أَهْلُ الْبَلَاءِ الثّواب لَوْ أَنَّ جُلُودَهُمْ كَانَتْ قُرِضَتْ فِي الدّنيا بِالْمَقَارِيضِ**)[11].

فعِظَم الجزاء والثّواب مع عِظَم البلاء، ولو يعلم الإنّسان ما له من ثواب وجزاء في حال صبره علىٰ البلاء: لم يجزع.

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في بيان ما يعتقده أهل السّنة والجماعة، ويدينون الله به، ويتواصون ويأمرون به: (ويأمرون بالصّبر عند البلاء، والشّكر عند الرّخاء، والرّضا بمرّ القضاء)[12].

---

(9) رواه الترمذي في جامعه، كتاب الزهد، باب ما جاء في الصّبر علىٰ البلاء، رقم الحديث (2396) وحسَّنه، وابن ماجه في سننه، كتاب الفتن، باب الصّبر علىٰ البلاء (4031).

(10) رواه الترمذي في جامعه، كتاب الزهد، باب ما جاء في الصّبر علىٰ البلاء (2399)، وقال: (حديث حسن صحيح).

(11) رواه الترمذي في جامعه، كتاب الزهد، باب يوم القيامة وندامة المحسن والمسيء يومئذ، رقم الحديث (2402) وحسنه الألبانّي في «صحيح الترمذي».

(12) العقيدة الواسطية، (2/ 291) مع شرح الشيخ ابن عثيمين رحمه الله.

مسألة: إذا كان الأمر كذلك فهل يكون في قدر الله شرّ؟

والجواب: ليُعلم أنّه لا ينبغي أن يَخطر ببال كل معاق ومصاب أنّ ما قدَّره الله – تعالىٰ – عليه هو شرٌّ محض؛ فليس في أفعال الله – تعالىٰ – ما هو شرٌّ، بل الخير كله بيديه، والشّر ليس إليه سبحانه، ولله تعالىٰ الحكَمة البالغة فيما يقدِّره علىٰ عباده، وما يكرهه العباد من المصائب والإعاقات قد يكون فيه الخير الكثير وهم لا يعلمون، كما قال تعالىٰ: ﴿فَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَيَجۡعَلَ ٱللَّهُ فِيهِ خَيۡرٗا كَثِيرٗا﴾ [النساء: 19].

فقدر الله كله خير للمؤمن، فليس في قدر الله شر من حيث فعل الرّب سبحانه، كما جاء في الحديث: **(والخير كلّه في يديك، والشّر ليس إليك)**[13]. والشّر الموجود في المقدورات، إنّما هو في المقضيّ المقدور المخلوق، ومع ذلك فليس شراً محضًا، بل فيه خير من جهة تكفير الخطايا والسيئات، ورفعة الدرجات. وسيأتي مزيد توضيح لهذه المسألة – بإذن الله تعالىٰ – عند الحديث عن حكم الرّضا بقضاء الله وقدره في الإعاقات في المبحث الثاني.

مسألة: فوائد الإيمان بالقضاء والقدر في الإصابة بالإعاقات، وثمراته.

للإيمان بالقضاء والقدر في الإعاقات وغيرها فوائد وثمرات عظيمة، في الدنيا والآخرة، منها:

أولاً: أنّه من تمام الإيمان بالله، فلا يتم الإيمان بالله إلا بذلك.

ثانيًا: أنّه من تمام الإيمان بالرّبوبية؛ لأنّ قدر الله من أفعاله.

ثالثًا: ردّ الإنّسان أموره إلىٰ ربّه؛ لأنّه إذا علم أنّ كل شيء بقضائه وقدره؛ فإنّه سيرجع إلىٰ الله في دفع الضراء ورفعها، ويضيف السراء إلىٰ الله، ويعرف أنّها من فضل الله عليه.

رابعًا: هون المصائب علىٰ العبد؛ لأنّ الإنّسان إذا علم أنها من عند الله؛ هانت عليه المصيبة؛ كما قال الله ﷻ: ﴿مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذۡنِ ٱللَّهِۗ وَمَن يُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ يَهۡدِ قَلۡبَهُۥۚ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ﴾ [التغابن:11]. وفي قراءة: **{يهدأ قلبه}**[14]. قال علقمة رحمه الله: «هو الرّجل تصيبه المصيبة، فيعلم أنّها من عند الله، فيرضىٰ ويسلّم»[15].

ومن رضي بقضاء الله وقدره رضي الله عنه، والرّضا بقدر الله باب عظيم، وجنّة الدّنيا، ومستراح العابدين، وقرة عيون المشتاقين. وهذا يبين لك سرَّ سكون القلب، وطمأنينة النّفس، وراحة البال، وبرد اليقين عند المصائب والإعاقات؛ فترىٰ المؤمن يستقبل المصائب

(13) رواه مسلم في صحيحه، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الدعاء في صلاة الليل وقيامه، رقم(771).

(14) انظر: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، سورة التغابن.

(15) تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن)، (12/23).

والآلام والإعاقات بنفسٍ رضيةٍ ونفسٍ مطمئنةٍ وسكينةٍ وطمأنينة، فالإيمان بالقدر يساعد علىٰ تهدئة الأعصاب أكثر مما تفعل المسكّنات والعقاقير الطبية. إذ السّكينة والطّمأنينة والرّضا مواهب من مواهب الرحمن، فيا لله! كم في الإيمان بالقضاء والقدر من روحٍ وسكينةٍ، وراحةٍ وطمأنينة!

خامسًا: الإيمان بالقدر يزيل عن العبد الأشر والبطر، والجزع والتّشكّي، قال تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلْإِنسَـٰنَ خُلِقَ هَلُوعًا ﴿١٩﴾ إِذَا مَسَّهُ ٱلشَّرُّ جَزُوعًا ﴿٢٠﴾ وَإِذَا مَسَّهُ ٱلْخَيْرُ مَنُوعًا ﴿٢١﴾ إِلَّا ٱلْمُصَلِّينَ﴾[المعارج:19-22].

فالمؤمن بالله ﷻ حقّا، الصّادق في إيمانه، الموقن بقضاء الله وقدره، يسلّم أمره لله، واثقًا بأنّ ما أصابه لم يكن ليخطئه، وما أخطائه لم يكن ليصيبه، وما كان من بلاء فهو بقضاء الله وقدره، فإذا أصيب بإعاقة جسدية أو ذهنية، فوّض أمره إلىٰ الله، لعلمه أنّ هذا هو قضاؤه وقدره، وله الحكمة البالغة، ولا يقول إلا ما يرضي الله ﷻ هذا هو المؤمن الحقّ.

واعتقاد المسلم المعاق، ويقينه بأنّ الإعاقة من قضاء الله وقدره، يدفعه إلىٰ الرّضا والصّبر الجميل، والصّبر الجميل هو: الصّبر علىٰ البلاء مصحوبًا بالرّضا عن الله – سبحانه – وقضائه وقدره.

وأخيرًا: مما يعين المسلم علىٰ الإيمان بالله وقضائه وقدره في الابتلاء بالمصائب والإعاقات أنّ يعلم حقيقة هذه الدّنيا، فهي دار ابتلاء وامتحان واختبار، قال تعالىٰ: ﴿أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتْرَكُوٓاْ أَن يَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ﴿٢﴾ وَلَقَدْ فَتَنَّا ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۖ فَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْ وَلَيَعْلَمَنَّ ٱلْكَـٰذِبِينَ﴾[العنكبوت:2-3].

وهذا العلم بحقيقة الدّنيا من أعظم العلوم وأنفعها للعبد، لأنّ العبد كلما أيقن بحكمة الله وقضائه وقدره، كان أشكر لنعم الله، وأصبر علىٰ البلاء الذي يصيبه، والله المستعان.

والله ﷻ يبتلي عباده في هذه الدّنيا بالشّر والخير فتنة، وبالشدة والرّخاء، والصّحة والسقم، والغنىٰ والفقر، والحلال والحرام، والطّاعة والمعصية، والهدىٰ والضّلال، ثم إليهم يرجعون، فيجازيهم بأعمالهم، قال تعالىٰ: ﴿وَنَبْلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلْخَيْرِ فِتْنَةً ۖ وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ﴾[الأنبياء:35][16].

***

المبحث الأول

حقيقة الصّبر علىٰ الإعاقة، وأحكامه، والأسباب المعينة عليه

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولىٰ: حقيقة الصّبر علىٰ الإعاقة.

أولاً: الصّبر في لغة: مصدر صَبَرَ يصّبر، الذي

(16) انظر: تفسير القرآن العظيم لابن كثير (5/ 342).

يدلّ علىٰ الحبس والمنع[17].

ثانيـًا: الصّبر اصطلاحًا: هـو حبس النّفس عـن الجزع والتّسخّط، واللّسان عـن الشّكوىٰ، والجـوارح عن لطم الخدود وشقّ الجّيوب ونحوهما[18]. فحقيقته: حبس النّفس وكفّها عمّا تكره.

وعليه **فحقيقة الصّبر علىٰ الإعاقة**: هـو حبس النّفس عن الجزع والتّسخّط من الإعاقة، وحبس اللّسان عن الشكوىٰ، وحبس الجوارح عن إحداث فعل محرم، **فحقيقته**: حبس النّفس وكفّها عما تكره من وجود هـذه الإعاقة، فـلا يحـدث قـولاً محرّمـًا، ولا فعـلاً محرّمًـا، ويرضىٰ بقلبه ويسلّم.

المسألة الثانية: حكم الصّبر علىٰ أقدار الله - تعـالىٰ - في الإعاقة.

الـصّبر - عمومـًا - باعتبـار مُتعلَّقـه ينقـسم إلـىٰ ثلاثة أقسام:

القـسم الأول: الـصّبر علـىٰ طاعـة الله ﷻ حتـىٰ يؤديها. وذلك بأنّ يحبس الإنّسان نفسه علـىٰ طّاعـة الله ﷻ، ويؤديها كما أمره الله تعـالىٰ، وأنّ لا يتـضجّر منهـا، أو يتهاون ويتكاسل بها، أو تركها.

القـسم الثـاني: الـصّبر عـن محـارم الله ﷻ حتـىٰ يتركها. وذلك بأنّ يحبس نفسه عن الوقوع فيما حرّم الله عليه، مما يتعلق بحقّ الله أو حقوق عباده.

القـسم الثالـث: الـصّبر علـىٰ أقـدار الله المؤلمـة، حتـىٰ لا يتّـسخّطها[19]. ومنـه الـصّبر علـىٰ الإعاقـات، وحقيقتـه: أن يستـسلم العبـد لمـا يقـع عليـه مـن الـبلاء والهموم والغمـوم والأسـقام والإعاقات، وأنّ لا يقابـل ذلك بالتّسخّط والتّضجّر والتّشكّي.

قال شيخ الإسلام ابـن تيميـة رحمه الله: «ولهـذا كـان الـصّبر واجبًـا باتّفـاق المـسلمين علـىٰ أداء الواجبـات، وتـرك المحظـورات، ويـدخل في ذلـك الـصّبر علـىٰ المصائب عن أن يجزع فيهـا، والـصّبر عـن اتّبـاع أهـواء النّفوس فيما نهىٰ الله عنه»[20].

وقد بوّب شيخ الإسلام محمد بن عبـد الوهـاب رحمه الله في كتاب التوحيد بابًا بعنوان: **(بـاب: مـن الإيمـان بالله الصّبر علىٰ أقدار الله)**[21].

وقال الشّيخ عبد الرحمن السعدي رحمه الله **في تعليقه** علىٰ هذا الباب: «أمّا الصّبر علـىٰ طاعـة الله، والـصّبر عـن

(17) انظر: الصحاح للجوهري (2/ 706)، ومعجم مقاييس اللغة (3/ 329)، ولسان العرب (4/ 438)، والقاموس المحيط، (ص541).

(18) انظـر: مـدارج الـسالكين (2/ 162)، وعـدة الـصابرين، (ص29)، ومعجم مفردات ألفاظ القرآن، (ص281)، وفتح الباري (11/ 303).

(19) انظـر: عـدة الـصابرين، (ص46)، ومـدارج الـسالكين، (2/ 163)، وتفسير ابن كثير (1/ 268)، وتفسير السعدي، (ص57)، وفتح الباري (11/ 303-305).

(20) التحفة العراقية، (ص46).

(21) كتاب التوحيد، باب: من الإيمان بالله الصّبر علىٰ أقدار الله.

معصيته، فهو ظاهر لكل أحد أنّهما من الإيمان، بل هما أساسه وفرعه، فإنّ الإيمان كله صبر علىٰ ما يحبّه الله ويرضاه ويقرّب إليه، وصبر عن محارم الله. فإنّ الدّين يدور علىٰ ثلاثة أصول: تصديق خبر الله ورسوله ﷺ. وامتثال أمر الله ورسوله ﷺ، واجتناب نهيهما. فالصّبر علىٰ أقدار الله المؤلمة داخل في هذا العموم، لكن خُصَّ بالذكر لشدة الحاجة إلىٰ معرفته والعمل به.

فإنّ العبد متىٰ علم أنّ المصيبة بإذن الله، وأنّ لله أتمّ الحكمة في تقديرها، وله النّعمة السابغة في تقديرها علىٰ العبد، ورضي بقضاء الله، وسلّم لأمره، وصبر علىٰ المكاره، تقرّبًا إلىٰ الله، ورجاءً لثوابه، وخوفًا من عقابه، واغتناماً لأفضل الأخلاق، فاطمأنّ قلبه، وقوي إيمانه وتوحيده»[22].

وقال الشّيخ محمد بن عثيمين رحمه الله تعليقًا علىٰ هذا الباب: «وخصّ المؤلف رحمه الله في هذا الباب الصّبر علىٰ أقدار الله، لأنّه مما يتعلق بتوحيد الرّبوبية، لأنّ تدبير الخلق والتّقدير عليهم من مقتضيات ربوبيّة الله تعالىٰ»[23].

المسألة الثالثة: مكانة الصّبر علىٰ الإعاقة من الدّين والإيمان.

الصّبر عمومًا، ومنه الصّبر علىٰ أقدار الله في الإعاقات، من أوجب الواجبات، ولهذا ذكره الله ﷻ في كتابه في أكثر من مائة موضع، مثنيًا - سبحانه - عليه وعلىٰ أهله الصّابرين، ومادحًا له ولهم، وآمرًا به، ومعلقًا عليه خيرات الدّنيا والآخرة[24].

1- ومن الأدلّة التي تدلّ علىٰ أهمية عبادة الصّبر، ومنزلتها في الدّين والإيمان؛ أنّ الله قرن الصّبر بالصّلاة في أكثر من موضع في القرآن الكريم، منها: قوله تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱسْتَعِينُواْ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِۚ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [البقرة:153]. وهذه المعيّة معيّة خاصّة تقتضي محبّته - سبحانه - ومعونته، ونصّره، وقربه من الصّابرين، وهذه منقبة عظيمة للصّابرين، ولو لم يكن للصّابرين فضيلة إلا أنهم فازوا بهذه المعيّة من الله، لكفىٰ بها فضلاً وشرفًا[25].

2- وأخبر - سبحانه - عن محبّته للصّابرين، فقال تعالىٰ: ﴿وَٱللَّهُ يُحِبُّ ٱلصَّٰبِرِينَ﴾ [آل عمران: 146]، وفي

(22) القول السديد، (ص130).

(23) القول المفيد علىٰ كتاب التوحيد (2/ 111).

(24) ذكر ابن القيّم رحمه الله في كتابه مدارج السالكين (2/ 159-161) أنّ الصّبر مذكور في القرآن علىٰ ستة عشر نوعًا. منها: الأمر به، والنّهي عن ضده، والثّناء علىٰ أهله، وإيجاب محبّته لهم، وإيجاب معيّته الخاصّة لهم، وإخباره بأنّ الصّبر خير لأصحابه، وإيجاب الجزاء لهم بأحسن أعماله، وإيجاب الجزاء لهم بغير حساب، وإطلاق البشرىٰ لأهل الصّبر، وضمان النّصر والمدد لهم، والإخبار بأنّ أهل الصّبر هم أهل العزائم، واقترانه بالإسلام والإيمان واليقين والتقوىٰ والتوكل والشّكر والرّحمة والعمل الصالح.

(25) انظر: تفسير السعدي، (ص57).

ذلك أعظم ترغيب في الصّبر.

3- وجعل سبحانه الفوز بالجنّة والنّجاة من النّار لا يحظىٰ به إلا الصّابرون، فقال تعالىٰ: ﴿إِنِّي جَزَيْتُهُمُ ٱلْيَوْمَ بِمَا صَبَرُوٓاْ أَنَّهُمْ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ﴾ [المؤمنون: 111].

4- بل يوفيهم الله جزاءهم بغير حساب، قال تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا يُوَفَّى ٱلصَّٰبِرُونَ أَجْرَهُم بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [الزمر:10].

5- وقرن سبحانه بين الصّبر والرّحمة، فقال تعالىٰ: ﴿ثُمَّ كَانَ مِنَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَتَوَاصَوْاْ بِٱلصَّبْرِ وَتَوَاصَوْاْ بِٱلْمَرْحَمَةِ ۝١٧ أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلْمَيْمَنَةِ﴾ [البلد:17-18].

6- وقال تعالىٰ: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ ٱلْخَوْفِ وَٱلْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَنفُسِ وَٱلثَّمَرَٰتِ ۗ وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ ۝١٥٥ ٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَٰبَتْهُم مُّصِيبَةٌ قَالُوٓاْ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ ۝١٥٦ أُوْلَٰٓئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَٰتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ ۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُهْتَدُونَ﴾ [البقرة: 155-157]. والآيات في الأمر بالصّبر، وبيان فضله وفضل أهله كثيرة جدًا.

وأما الأحاديث المرغّبة في الصّبر علىٰ المصائب والإعاقات، فكثيرة جدًا، منها:

1- ما جاء في الصحيحين من حديث أبي سعيد الخدري ﷺ أن النّبي ﷺ قال: (**ومن يتصبّر يصبّره الله، وما أعطىٰ أحدٌ عطاءً خيرًا وأوسعَ من الصّبر**)[26].

2- وفي صحيح البخاري من حديث أنس ﷺ أنه قال: سمعت النّبي ﷺ يقول: (**إنّ الله ﷻ قال: إذا ابتليت عبدي بحبيبتيه فصبر عوضته منهما الجنّة**). يريد عينيه[27].

وفي هذا الحديث بشارة عظمىٰ لمن ابتلي بالإعاقة ففقد عضوًا من أعضائه، فصبر واحتسب الأجر عند الله، فله الجنّة بفضل الله، ومنّه، وكرمه، ورحمته.

3- ولهذا جاء في الحديث الذي أخرجه مسلم من حديث صهيب ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: (**عجبًا لأمر المؤمن إنّ أمره كلّه له خير، وليس ذلك لأحد إلا للمؤمن: إن أصابته سرّاءُ شكر فكان خيرًا له، وإن أصابته ضرّاءُ صبر فكان خيرًا له**)[28].

4- وفي الصّحيحين من حديث عطاء ابن أبي رباح، قال: قال لي ابن عبّاس ﷺ: (**ألا أريك امرأة من أهل الجنّة؟** قلت: بلىٰ، قال: هذه المرأة السّوداء، أتت النّبي ﷺ فقالت: إنّي أصرع، وإنّي أتكشف، فادع الله لي. قال: (**إن شئت صبرت ولك الجنّة، وإن شئت دعوت الله أن يعافيك**). **فقالت: اصّبر. فقالت: إنّي أتكشف، فادع الله لي أن لا أتكشّف، فدعا لها**)[29].

---

(26) أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب الزكاة (1/ 455)، (ح1469)، وفي كتاب الرقاق (4/ 186)، (ح6470).= =ومسلم في صحيحه، في كتاب الزكاة (2/ 729)، (ح124).

(27) صحيح البخاري، كتاب المرضىٰ (4/ 25)، (ح5653).

(28) صحيح مسلم، كتاب الزهد والرقائق (4/ 2295)، (ح64).

(29) أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب المرضىٰ (4/ 25)،=

5- وعن أنس بن مالك ﷺ قال: مرّ النّبي ﷺ بامرأة تبكي عند قبر فقال: (**اتّقي الله واصّبري**) قالت: إليك عني فإنّك لم تصب بمصيبتي، ولم تعرفه! فقيل لها: إنّه النّبي ﷺ فأتت باب النّبي ﷺ فلم تجد عنده بوابين، فقالت: لم أعرفك، فقال: (**إنما الصّبر عند الصّدمة الأولىٰ**)[30].

قال الحافظ ابن حجر (ت852هـ) رحمه الله عند قوله ﷺ: (**إنّما الصّبر عند الصّدمَة الأولىٰ**): «المعنىٰ إذا وقع الثبات أول شيء يهجم علىٰ القلب من مقتضيات الجزع فذلك هو الصّبر الكامل الذي يترتَب عليه الأَجر؛ قال الخطابي: المعنىٰ أن الصّبر الذي يحمد عليه صاحبه ما كان عند مفاجأَة المصيبة، بخلاف ما بعد ذلك فإنه مع الأيام يسلو؛ وحكىٰ الخطابي عن غيره أن المرء لا يُؤجر علىٰ المصيبة لأنّها ليست من صنعه، وإنَما يؤجر علىٰ حسن تثبته وجميل صبره؛ وقال ابن بطّال: أراد أن لا يجتمع عليها مصيبة الهلاك وفقد الأَجر»[31].

والصّبر خير كله، ولهذا قال عمر بن الخطّاب ﷺ: (**وجدنا خير عيشنا في الصّبر**)[32].

وقال عليّ ﷺ: (**الصّبر من الإيمان بمنزلة الرأس من الجسد، فإذا ذهب الصّبر ذهب الإيمان**)[33]. وذلك لدخوله في كل مسألة من مسائل الإيمان. ولهذا قال عليّ ﷺ: (**الصّبر نصف الإيمان**)[34].

قال ابن القيّم رحمه الله: «ولما كان الإيمان نصفين، نصف صبر، ونصف شكر، كان حقيقًا علىٰ من نصح نفسه، وأحب نجاتها، وآثر سعادتها؛ أن لا يهمل هذين الأصلين العظيمين، ولا يعدل عن هذين الطريقين، وأن يجعل سيره إلىٰ الله بين هذين الطريقين، ليجعله الله يوم لقائه مع خير الفريقين»[35].

ومن ثم فإنّ المسلم لا يستغني عن الصّبر في أيّ حال من أحواله، فإنّه ما بين أمر يجب عليه امتثاله،

=(ح5652)، ومسلم في كتاب البر والصلة والآداب (4/ 1994)، (ح54).

(30) أخرجه البخاري في كتاب الجنائز، باب زيارة القبور (الفتح3/ 492-493)، برقم (1283)، وباب الصّبر عند الصدمة الأولىٰ (الفتح3/ 523)، برقم (1302)، وأخرجه مسلم في كتاب الجنائز، باب في الصّبر علىٰ المصيبة عند الصدمة الأولىٰ (2/ 637)، برقم (926).

(31) فتح الباري (3/ 494-495).

(32) أخرجه البخاري في صحيحه، معلقًا بصيغة الجزم، في كتاب الرقاق، باب الصّبر عن محارم الله (4/ 186). ووصله الإمام أحمد في الزهد، (ص173)، ووكيع بن الجراح في الزهد (2/ 256). وقال الحافظ ابن حجر في فتح الباري (11/ 260): «وصله أحمد في الزهد بسند صحيح عن مجاهد عن سعيد بن المسيب عن عمر ﷺ».

(33) أخرجه ابن أبي شيبة في كتاب الإيمان، (ص44).

(34) رواه الطبراني بسند صحيح، كما قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري (1/ 48)، وقد ذكر ابن القيّم وجه هذا التنصيف باعتبارات عشرة. انظر: عدة الصابرين، (ص140-143).

(35) عدة الصابرين، (ص23).

ونهي يجب عليه اجتنابه، وقدر يجري عليه بغير اختياره، وإذا كانت هذه الأحوال الثلاثة لا تفارق الإنّسان فالصّبر لازم له إلىٰ الممات. بل كل ما يلقىٰ العبد في هذه الدار لا يخلو من نوعين:

أحدهما: يوافق هواه ومراده.

والثاني: يخالفه. وهو محتاج إلىٰ الصّبر في كل منهما[36]. ولهذا كان الصّبر واجبًا باتّفاق المسلمين، كما ذكر ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية، وابن القيّم رحمهما الله[37].

المسألة الرابعة: الأسباب المعينة والجالبة للصّبر علىٰ الإعاقات.

إذا كان الصّبر بهذه المنزلة الرّفيعة من الدّين والإيمان، فإنّه ينبغي علىٰ المسلم أن يحرص علىٰ هذه العبادة العظيمة، وأن يصبّر نفسه علىٰ طاعة الله ﷻ، وعن محارم الله، وعلىٰ أقدار الله المؤلمة، وأن يجتهد في الأسباب التي تعينه علىٰ الصّبر عليها، ومنه الصّبر علىٰ الإعاقات والمصائب والعاهات.

والصّبر علىٰ الإعاقات، ينشأ من أسباب عديدة، من أهمها:

1 – استحضار جزاء الصّبر عليها وثوابه، فالجزاء علىٰ الصّبر بغير حساب، قال تعالىٰ: ﴿ جَنَّٰتُ عَدۡنٖ يَدۡخُلُونَهَا وَمَن صَلَحَ مِنۡ ءَابَآئِهِمۡ وَأَزۡوَٰجِهِمۡ وَذُرِّيَّٰتِهِمۡۖ وَٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ يَدۡخُلُونَ عَلَيۡهِم مِّن كُلِّ بَابٖ ٢٣ سَلَٰمٌ عَلَيۡكُم بِمَا صَبَرۡتُمۡۚ فَنِعۡمَ عُقۡبَى ٱلدَّارِ ﴾ [الرعد:23-24]. وتقدم في الحديث قول النّبي ﷺ للمرأة الّتي تصرع: **(إن شئت صبرت ولك الجنّة)**.

2 – استحضار تكفيرها للسّيئات ومحوها للذّنوب لمن صبر عليها، صغُرت الإعاقة أم كبُرت، قال ﷺ: **(ما يصيب المسلم من نصب ولا وصب، ولا هم، ولا حَزَن، ولا أذىً، ولا غمّ – حتىٰ الشوكة يشاكها – إلا كفّر الله بها من خطاياه)**[38]. والنّصبُ هو: التّعب، والوصبُ: المرض، وقيل هو: المرضُ الملّازم[39]. وقال ﷺ: **(ما يزال البلاء بالمؤمن والمؤمنة في نفسه وولده وماله، حتىٰ يلقىٰ الله تعالىٰ وما عليه خطيئة)**[40].

(36) انظر: عدة الصابرين، (ص87).

(37) انظر: التحفة العراقية، (ص46)، ومدارج السالكين (2/ 159).

(38) أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب المرضىٰ باب: ما جاء في كفارة المرض، رقم الحديث (5641)، وأخرجه مسلم في صحيحه، في كتاب البر واصلة والآداب، باب ثواب المؤمن فيما يصيبه من مرض أو حزن أو نحو ذلك، حتىٰ الشوكة يشاكها، رقم (2572).

(39) انظر: فتح الباري(11/ 242-243).

(40) أخرجه الترمذي في كتاب الزهد، باب ما جاء في الصّبر علىٰ البلاء، وقال عنه: حديث حسن صحيح (4/ 602)، برقم (2399)، وصححه الألباني في الصحيحة (5/ 349)، برقم (2280).

3- أن يعلم العبد المبتلىٰ بهذه الإعاقة أنّها من قدر الله ﷻ، فجزعه منها لا يغير الواقع ولا يزيده إلا بلاء. ويعلم أنّ هذه الدّنيا دار ابتلاء واختبار وامتحان، قال تعالىٰ: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِى كَبَدٍ﴾ [البلد:4].

4- استحضار حقّ الله عليه في تلك البلوىٰ، وهو الصّبر عليها لأنها من أقدار الله ﷻ.

5- استحضار أنّ هذا البلاء قد يكون بسبب ذنوبه والله أعلم.

6- أن يعلم أنّ الله - تعالىٰ - قد ارتضاها له، واختارها، وقسمها، وأنّ العبودية تقتضي رضاه بما رضي الله له.

7- أن يعلم ويوقن المصاب والمعاق أنّ ما فيه من إعاقة ومصيبة هو ابتلاء من الله، لحكمة بليغة قد تظهر له وقد تخفىٰ عليه، وهو سبحانه أعلم بمصلحة عبده، والواجب عليه والحالة هذه الصّبر والاحتساب والرّضا بقضاء الله وقدره.

8- أن يعلم أنّ المصيبة ما جاءت لتهلكه وتقتله، وإنما جاءت لتمتحن صبره وتبتليه.

9- أن يعلم أن الله يربي عبده علىٰ السّراء والضّراء، والنّعمة والبلاء، فيستخرج منه عبوديته في جميع الأحوال[41]. فالامتحان بالمرض والإعاقة من السّنن الربانية.

10- تذكر معية الله ومحبّته للصّابرين واستحضارها. وحصول الصّلوات، والرّحمة، والهداية من الله ﷻ للصّابرين.

11- استحضار رفع منزلة المصاب؛ قال ﷺ: **(إن العبد إذا سبقت له من الله منزلة لم يبلغها بعمله ابتلاه الله في جسده، أو في ماله، أو في ولده، ثم صبّره علىٰ ذلك حتىٰ يبلغه المنزلة التي سبقت له من الله تعالىٰ)**[42]. فقد تكون الإصابة بهذه الإعاقة نعمة الله تعالىٰ، تجعل الإنّسان المعاق يتعلق قلبه بالله ويذكره، بخلاف المعافىٰ الغافل عن الله تعالىٰ وذكره. فعن جابر رضي الله عنه قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ ﷺ: **(يَوَدُّ أَهلُ العَافِيَةِ يَومَ القِيَامَةِ حِينَ يُعطَىٰ أَهلُ البَلَاءِ الثَّوَابَ لَو أَنَّ جُلُودَهُم كَانَت قُرِّضَت فِي الدّنيا بِالمَقَارِيضِ)**[43].

12- استحضار أنّ أشّد النّاس بلاء هم الأنّبياء ثم الّذين يلونهم، واستحضار أنّ الله-تعالىٰ- إذا أحبّ قومًا ابتلاهم، فالإعاقة ليست دليلاً علىٰ هوان العبد علىٰ الله. فعِظَم الجزاء والثواب مع عِظَم البلاء، ولو يعلم الإنّسان ما له من ثواب وجزاء في حال صبره علىٰ البلاء: لم يجزع أبدًا.

(41) انظر: طريق الهجرتين، (ص456-458).

(42) رواه أبو داود في سننه، كتاب الجنائز، باب: الأمراض المكفرة للذنوب، (ح3090) وصححه الألباني في «سنن أبي داود»، وصحيح الترغيب والترهيب.

(43) رواه الترمذي (2402)، وحسّنه الألباني في «صحيح الترمذي».

قال الإمام الموفق ابن قدامة (ت620هـ) رحمه الله: «وينبغي للمصاب أن يستعين بالله تعالىٰ، ويتعزىٰ بعزائه، ويمتثل أمره في الاستعانة بالصّبر والصلاة، ويَتَنَجَّز ما وعد الله الصابرين، قال الله عز وجل: ﴿ وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ ٱلْخَوْفِ وَٱلْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَنفُسِ وَٱلثَّمَرَٰتِ ۗ وَبَشِّرِ ٱلصَّٰبِرِينَ ﴿١٥٥﴾ ٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَٰبَتْهُم مُّصِيبَةٌ قَالُوٓاْ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ ﴿١٥٦﴾ أُوْلَٰٓئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَٰتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ ۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُهْتَدُونَ ﴾ [البقرة:155-157]، ويسترجع»[44].

ولا شك أنّ المسلم إذا صبّر نفسه عن التّسخّط من أقدار الله صار راضيًا مطمئنًا بما قدّر الله عليه، إن أصابته ضراء صبر فكان خيرًا له، وإن أصابته سراء شكر فكان خيرًا له. فمن حقق عبادة الصّبر والشّكر كمل بذلك إيمانه ولله الحمد.

ثم ليعلم المسلم المعاق أنّ الذي أخذ عضواً منه قد أبقىٰ له أعضاء أخر، فإن سلبت منه نعمة فلقد تفضل الله بنعم أخرىٰ، فلله الفضل والمنة فيما أخذ وأعطىٰ. وإذ أخذ الله من العبد شيئًا، فقد أعطاه من الأجر علىٰ فقده ما هو أعظم منه أجراً، ولئن أبقىٰ الله للعبد شيئًا فما ذلك بحق عليه سبحانه ولا واجب، وإنما من محض فضله وواسع رحمته وكرمه. فالصّبر في حقيقته هنا علىٰ المصائب والإعاقات ليس صبراً علىٰ فقد حق واجب، ولا امتناعاً عن المطالبة بواجب، بل هو صبر علىٰ ما اعتادته النّفس ونالته من النعم. ولله الأمر من قبل ومن بعد، وكل شيء عنده بمقدار.

وهنا مسألة مهمة يحسن التّنبيه عليها، ويكثر عنها السؤال من المصابين والصّابرين، وهي:

مسألة: هل من شرط الثّواب علىٰ المصيبة، احتساب الأجر عليها من الله أم يكفي الصّبر في حصول الثّواب؟

والجواب: أنّ المتأمل في أحاديث الرّسول ﷺ التي جاء بالحثّ علىٰ الصّبر في المصائب علقت الأجر علىٰ المصيبة بالصّبر والاحتساب، مثل قوله ﷺ: **(فَمُرْهَا فَلْتَصْبِرْ وَلْتَحْتَسِبْ)**[45]. وهذا فيه إشارة إلىٰ أنه لا ينال الثواب علىٰ المصيبة والإعاقة إلا بهذين الشّرطين: الصّبر والاحتساب.

قال الإمام القرافي (ت684هـ) رحمه الله: «المصائب كفارات جزمًا، سواءً اقترن بها الرّضا أم لا، لكن إن اقتران بها الرّضا عظم التّكفير وإلا قل»[46].

(44) المغني (3/ 495).

(45) أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب المرضىٰ، باب عيادة الصبيان، رقم (1284)؛ ومسلم في صحيحه، في كتاب الجنائز، باب البكاء علىٰ الميت، رقم (923) عن أسامة بن زيد رضي الله عنه.

(46) نقله عنه الحافظ ابن حجر في فتح الباري (11/ 242-243). ثم قال: «والتحقيق: أنّ المصيبة كفارة لذنب يوازيها، وبالرضا يؤجر علىٰ ذلك، فإن لم يكن للمصاب ذنب عوّض عن ذلك من الثّواب بما يوازيه».

وقال الشّيخ ابن عثيمين رحمه الله مؤكدًا على الشّرط: «المصائب إذا قابلها الإنّسان بالصّبر دون احتساب الأجر صارت كفّارة لذنوبه، وإن صبر مع احتساب الأجر صارت بالإضافة إلى كفّارة الذنوب أجراً وثوابًا، لأنّه احتسب الأجر على الله، يعتقد في نفسه أنّ هذا الصّبر سوف يثاب عليه، فيحسن الظّن بالله، فيعطيه الله عز وجل ما ظنّه به»[47].

وقال أيضًا رحمه الله في شرحه لصحيح البخاري: «وأعلم أنّ المصائبَ، وكذلك ما يصيب الإنّسان من همّ، أو غمّ، وغيرهما ينقسمُ إلى قسمين:

قسمٌ يكون كفارةً، وهذا يحصل للإنسان، سواءٌ احتسب الأجر، أم لم يحتسبه.

والقسم الثاني: يكون كفارة وأجرًا، وذلك فيما إذا احتسب الإنسان الأجر من الله عز وجل على هذا الصّبر. ودليل هذا: قول النّبي ﷺ: (**إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل أمرئ ما نوى**). فالصّبر بدون احتساب كفارةٌ، والصّبر باحتساب كفارةٌ وثوابٌ، ولهذا ينبغي للإنّسان إذا أُصيب بمصيبة ألا يجعل أمرَه صبرًا فقط، بل يصبر وهو ينتظر من الله – تعالى – أنّ ثيبه على هذه المصيبة حتى ينال ثوابها»[48].

(47) شرح صحيح مسلم، (ص231). المكتبة الإسلامية، الطبعة الأولى، 1429هـ.

(48) شرح صحيح البخاري (4/ 411). المكتبة الإسلامية، الطبعة الأولى، 1428هـ.

المبحث الثاني

حقيقة الرّضا وتقبل الإعاقة، وأحكامه، والأسباب المعينة عليه

وفيه أربع مسائل:

المسألة الأولى: منزلة الرّضا من الدّين والإيمان ومنه الرّضا بقضاء الله وقدره في الإعاقة.

الرّضا بقضاء الله وقدره، ومنه الرّضا بقضاء الله وقدره في الإعاقة مقام عظيم، من حصل له فقد رضي الله عنه، فإنّ الجزاء من جنس العمل، ولذا أثنى الله على الرّاضين عنه، ومدحهم في كتابه، فقال سبحانه: ﴿ قَالَ ٱللَّهُ هَٰذَا يَوۡمُ يَنفَعُ ٱلصَّٰدِقِينَ صِدۡقُهُمۡۚ لَهُمۡ جَنَّٰتٞ تَجۡرِي مِن تَحۡتِهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗاۖ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُۚ ذَٰلِكَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ ﴾[المائدة: 119].

وقال تعالى: ﴿ وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلۡأَوَّلُونَ مِنَ ٱلۡمُهَٰجِرِينَ وَٱلۡأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحۡسَٰنٖ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُ وَأَعَدَّ لَهُمۡ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي تَحۡتَهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗاۚ ذَٰلِكَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ ﴾[التوبة:100].

وقال تعالى: ﴿ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُۚ ﴾[البينة: 8]. فمن رضي عن الله؛ رضي الله عنه.

والرّضا عن الله – تبارك وتعالى – في تلقي مصيبة الإعاقة من أعظم صفات المؤمن المتوكل على الله، المصّدق بموعود الله، الرّاضي بحكم الله، وبما قضاه الله – تعالى – وقدّره.

قال رسول الله ﷺ: (**ذاق طعم الإيمان، من رضي بالله ربًا، وبالإسلام دينًا، وبمحمد رسولاً**)[49].

وقال عليه الصلاة والسلام: (**من قال حين يسمع النّداء: رضيت بالله ربًّا، وبمحمّد رسولاً، وبالإسلام دينًا، غفر له ذنبه**)[50].

وقد ساق ابن القيّم رحمه الله هذين الحديثين، ثم قال: «وهذان الحديثان عليهما مدار مقامات الدّين، وإليهما ينتهي. وقد تضمّنا: الرّضا بربوبيّته - سبحانه - وألوهيته، والرّضا برسوله ﷺ، والانقياد له، والرّضا بدينه، والتّسليم له، ومن اجتمعت له هذه الأربعة فهو الصّديق حقًا، وهي سهلة بالدّعوىٰ واللّسان، وهي من أصعب الأمور عند حقيقة الامتحان.

فالرّضا بإلهيته: يتضمن الرّضا بمحبّته وحده، وخوفه، ورجائه، والإنابة إليه، والتّبتل إليه، وانجذاب قوىٰ الإرادة والحبّ كلّها إليه، وذلك يتضمن عبادته والإخلاص له.

والرّضا بربوبيّته: يتضمن الرّضا بتدبيره لعبده، ويتضمن إفراده بالتّوكل عليه، والاستقامة به، والثّقة به، والاعتماد عليه، وأن يكون راضيًا بكل ما يفعل به.

فالأول: يتضمن رضاه بما يؤمر به. والثاني: يتضمن رضاه بما يقدر عليه»[51].

وقال الحافظ ابن رجب رحمه الله: «الرّضا بربوبيّة الله يتضمن الرّضا بعبادته وحده لا شريك له، وبالرّضا بتدبيره للعبد واختياره له»[52].

المسألة الثانية: أقسام الرّضا عمومًا، وأحكامه، وحكم الرّضا بالإعاقة.

ينقسم الرّضا من حيث العموم إلىٰ ثلاثة أقسام، كما يلي:

القسم الأولىٰ: الرّضا بالله ربًّا وإلهًا ومعبودًا.

وهذا فرض، بل هو آكد الفروض باتفاق الأمة. فمن لم يرض بالله ربًا وإلهًا لم يصحّ له إسلام.

القسم الثاني: الرّضا بشرعه. وهذا واجب أيضًا، بل هو أساس الإسلام وقاعدة الإيمان، فإن الواجب علىٰ العبد أن يكون راضيًا بشرع الله بلا حرج ولا منازعة ولا معارضة ولا اعتراض، قال تعالىٰ: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا ﴾ [النساء:65]. وقال تعالىٰ: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا

(49) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، (ح34)، وفي صحيح مسلم - أيضًا - في كتاب الإمارة (3/ 1501)، (ح1884) من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: (**من رضي بالله ربًا، وبالإسلام دينًا، وبمحمد رسولاً، وجبت له الجنّة**).

(50) رواه مسلم في صحيحه، في كتاب الصلاة (1/ 290)، (ح13). من حديث سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه.

(51) مدارج السالكين، (2/ 179-180).

(52) جامع العلوم والحكم، (1/ 118).

قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمۡرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلۡخِيَرَةُ مِنۡ أَمۡرِهِمۡۗ وَمَن يَعۡصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ فَقَدۡ ضَلَّ ضَلَٰلٗا مُّبِينٗا﴾ [الأحزاب: 36].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «وأما الرّضا بما أمر الله به فأصله واجب، وهو من الإيمان، كما قال النّبي ﷺ: (**ذاق طعم الإيمان من رضي بالله ربًّا، وبالإسلام دينًا، وبمحمّد رسولاً**). وهو من توابع المحبة»[53].

ومضمون هذا الرّضا داخل في القسم الأول وهو الرّضا بالله ربًا وإلهًا، ولهذا قال ابن القيّم رحمه الله: «الرّضا به ربًّا وإلهًا، والرّضا بأمره الدّيني، فمتفق علىٰ فرضيته، بل لا يصير العبد مسلمًا إلا بهذا الرّضا»[54].

القسم الثالث: الرّضا بقضاء الله الكوني القدري ومنه الإعاقة.

وفي هذا النّوع من الرّضا تفصيل، لأنّ القضاء مصدرٌ يطلق علىٰ شيئين[55]:

الأول: الفعل، وهو فعل قائم بذات الرب ﷻ، وهو وصفه - سبحانه - وفعله، كعلمه وكتابته وتقديره.

الثاني: المقضيّ المفعول.

فأما المعنىٰ الأول: فيجب الرّضا به، بل هو من تمام الرّضا بالله ربًّا وإلهًا، ومالكًا ومدّبرًا.

وأما الثاني: ففيه تفصيل، فمنه ما يجب الرّضا به، ومنه ما يستحب، ومنه ما يكون مباحًا مستوي الطرفين، ومنه ما يكون مكروهًا، ومنه ما يكون حرامًا.

قال ابن القيّم رحمه الله: «هاهنا أمران: قضاء، وهو فعل قائم بذات الرب تعالىٰ. ومقضيٌّ، وهو المفعول المنفصل عنه. فالقضاء خير كله، وعدل وحكمة، فيرضىٰ به كله. والمقضي قسمان: منه ما يرضىٰ به، ومنه ما لا يرضىٰ به. وهذا جواب من يقول الفعل غير المفعول، والقضاء غير المقضيّ. ويقال: القضاء له وجهان: **أحدهما**: تعلّقه بالرّب تعالىٰ، ونسبته إليه، فمن هذا الوجه، يرضىٰ به كله.

الوجه الثاني: تعلّقه بالعبد، ونسبته إليه، فمن هذا الوجه، ينقسم إلىٰ ما يرضىٰ به، وإلىٰ ما لا يرضىٰ به»[56].

فإذا تبيّن هذا، فالرّضا بالقضاء الكوني بمعنىٰ المقضيّ ينقسم إلىٰ نوعين، كما يلي:

النّوع الأول: الرّضا بالقضاء الكوني القدري الموافق لمحبّة العبد وإرادته ورضاه من الصّحة والغنىٰ، والعافية واللّذة، فهذا أمر لازم بمقتضىٰ الطّبيعة، لأنّه ملائم للعبد، محبوب له، فليس في الرّضا

(53) التحفة العراقية، (ص48).

(54) مدارج السالكين، (1/ 126).

(55) انظر: التحفة العراقية، (ص49)، ومدارج السالكين (1/ 280)، وشفاء العليل (2/ 282).

(56) مدارج السالكين، (1/ 281).

به عبودية، بل العبودية في مقابلته بالشّكر والاعتراف بالمنّة، ومن تمام شكر النّعم الرّضا بها[57].

النّوع الثاني: الرّضا بالقضاء الكوني القدري الجاري علىٰ خلاف مراد العبد ومحبّته، مما لا يلائمه، ولا يدخل تحت اختياره، ومنها الإعاقات والمصائب والعاهات، فالرّضا به مستحب، وهو من مقامات أهل الإيمان، ومن تمام الإيمان بالقضاء والقدر، قال تعالىٰ: ﴿ مَآ أَصَابَ مِن مُّصِيبَةٍ إِلَّا بِإِذۡنِ ٱللَّهِۗ وَمَن يُؤۡمِنۢ بِٱللَّهِ يَهۡدِ قَلۡبَهُۥۚ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ ﴾ [التغابن: 11]. قال علقمة: (**هو الرجل تصيبه المصيبة فيعلم أنها من عند الله فيرضىٰ ويسلّم**)[58].

وقد اختلف أهل العلم في وجوب الرّضا بهذا النّوع علىٰ قولين، ومنه الرّضا بالإعاقات من هذا الوجه:

القول الأول: أنّه مستحبّ. قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «لم يتنازع العلماء أنّ الرّضا بما أمر الله به ورسوله ﷺ واجب محبّب، لا يجوز كراهة ذلك وسخطه، بحيث يبغض ما أبغضه الله، ويسخط ما سخطه من المحظور، ويحبّ ما أحبّه الله، ويرضىٰ ما رضيه الله من المأمور.

وإنما تنازعوا في الرّضا بما يقدّره الحق من الألم بالمرض والفقر. فقيل: هو واجب، وقيل: هو مستحب، وهو أرجح. والقولان في أصحاب الإمام أحمد وغيرهم»[59].

وكذا رجح الإمامان ابن القيّم وابن رجب - رحمهما الله - الاستحباب[60].

واحتجّوا بأنّ الإيجاب يستلزم دليلاً شرعيًا ولا دليل يدل علىٰ الوجوب. وقالوا: لم يجيء الأمر به في القرآن والسّنة، كما جاء الأمر بالصّبر، وإنما جاء الثناء علىٰ أصحابه ومدحهم[61].

القول الثاني: أنّه واجب، واحتجّ أصحاب هذا القول بما يلي:

1- بأثر: (من لم يصبر علىٰ بلائي، ولم يرض بقضائي، فليتخذ ربًّا سواي).

وأجيب بأنّ هذا إسرائيلي، لا يحتجّ به[62].

2- قالوا: السّخط حرام، ولا خلاص منه إلا بالرّضا، وما لا خلاص عن الحرام إلا به فهو واجب.

---

(57) انظر: مدارج السالكين، (2/ 201-202)، وشفاء العليل، (2/ 282).

(58) رواه ابن جرير في تفسيره (38/ 123)، وابن أبي حاتم كما في تفسير ابن كثير (4/ 481).

(59) قاعدة في المحبة، (ص193-194).

(60) انظر: شفاء العليل، (2/ 281)، وجامع العلوم والحكم، (1/ 488)، ونور الاقتباس، (ص88).

(61) انظر: شفاء العليل، (2/ 281)، ومدارج السالكين، (2/ 178).

(62) انظر: مدارج السالكين، (1/ 125)، (2/ 178و196).

وقد أجيب بأنّ هذا ليس بلازم، لأنّ السّخط بالمقضيّ لا يستلزم السّخط علىٰ من قضاه، كما أنّ كراهة المقضيّ وبغضه والنّفرة عنه لا تستلزم تعلق ذلك بمن قضاه وقدره. فالمقضيّ قد يسخطه العبد وهو راضٍ عمن قضاه وقدر، بل قد يجتمع تسخّطه والرّضا بنفس القضاء.

3- قالوا: عدم رضاه يستلزم سوء ظنّه بربّه، ومنازعته له في اختياره لعبده، وأنّ الربّ يختار شيئًا فلا يختاره العبد ولا يرضاه، وهذا منافٍ للعبودية.

وأجيب: بأنّ هذا ليس بلازم، فقد تقدم الفرّق بين القضاء بمعنىٰ الفعل، وبمعنىٰ المفعول، وكون العبد يسخط المفعول المقضيّ المقدور لا يلزم منه أنه يسخط من قدر وقضاه، كما أنّ العبد يستعيذ بالله من سخطه وبمعافاته من عقوبته، ويتعوذ بالله منه.

وأما قولهم: بأنّ الرّب يختار شيئًا والعبد لا يختاره. فهذا فيه تفصيل: فاختيار الرّب لعبده نوعان:

الأول: اختيار ديني شرعي، فالواجب علىٰ العبد ألا يختار في هذا النّوع غير ما اختاره الله له. وهذا الذي يكون فيه اختيار العبد خلاف ذلك منافٍ للعبودية.

الثاني: اختيار كوني قدري، لا يسخطه الرّب كالمصائب التي يبتلي بها الرّب عبده، فهذا لا يضره فراره منها إلىٰ القدر الذي يرفعها عنه، ويدفعها، ويكشفها، وليس في هذا منازعة للربوبيّة، وإن كان فيه منازعة للقدر بالقدر[63].

وعند التّأمل في هذه الحجج والتعليلات لهذا القول نجد أنّها محمولة علىٰ ما لا خلاف فيه.

وعليه فحقيقة الرّضا بالمصائب والإعاقات وتقبّلها: أن يكون المصاب والمعاق منشرحًا صدره بالمصيبة والإعاقة، راضيًا بها تمام الرّضا، وكأنّه لم يصب بمصيبة. وعلىٰ هذا فهذا النّوع من الرّضا لا يكون إلا بعد وقوع القضاء لا قبله. فكما أنّ الصّبر عند الصّدمة الأولىٰ فكذلك الرّضا إنما يكون بعد نزول البلاء، فمن رضي بعد وقوع البلاء فهو الراضي حقيقة.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «الرّضا والتوكل يكتنفان المقدور، فالتوكل قبل وقوعه، والرّضا بعد وقوعه، وكان النّبي ﷺ يقول في الصلاة: **(اللهم إنّي أسألك الرّضا بعد القضاء)**[64].

وأما ما يكون قبل القضاء فهو عزم علىٰ الرّضا لا

(63) انظر: هذه التعليلات، والأجوبة عنها في: مدارج السالكين (1/ 125-126)، (2/ 178و196).

(64) رواه الإمام أحمد في المسند (5/ 191)، والنسائي في سننه، في كتاب السهو (3/ 54)، (ح1305و1306)، والحاكم في المستدرك (1/ 524) من حديث عمار بن ياسر رضي الله عنهما، وصححه الحاكم ووافقه الذهبي والألباني كما في تخريجه لأحاديث الكلم الطيب، (ص66). وصحيح النسائي، (1/ 280)، برقم (1304)، وفي صحيح الجامع، برقم (1301).

حقيقة الرّضا، ولهذا كان طائفة من المشايخ يعزمون علىٰ الرّضا قبل وقوع البلاء، فإذا وقع انفسخت عزائمهم، كما يقع نحو ذلك في الصّبر وغيره، كما قال تعالىٰ: ﴿ وَلَقَدْ كُنتُمْ تَمَنَّوْنَ ٱلْمَوْتَ مِن قَبْلِ أَن تَلْقَوْهُ فَقَدْ رَأَيْتُمُوهُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ ﴾ [آل عمران:143] ولهذا كره للمرء أن يتعرض للبلاء بأنّ يوجب علىٰ نفسه ما لا يوجبه الشارع عليه بالعهد والنّذر ونحو ذلك»[65].

المسألة الثالثة: هل من شروط الرّضا بالإعاقات عدم الإحساس بالألم فيها؟

والجواب: أنّه ليس من شروط الرّضا بالبلاء والمصائب والإعاقات ألا يشعر المصاب والمعاق بالألم والمكاره، فوجود التألم وكراهة النّفس له لا ينافي الرّضا، كرضا المريض بشرب الدواء الكريه، ورضا الصائم في اليوم الشديد الحر بما يناله من ألم الجوع والظمأ[66].

ولهذا نبينا محمد ﷺ لمّا مات ابنه إبراهيم جعلت عيناه تذرفان، وقال: (**إنّ العين تدمع، والقلب يحزن، ولا نقول إلا ما يرضي ربّنا، وإنّا بفراقك يا إبراهيم لمحزونون**)[67]. فالبكاء علىٰ الميّت علىٰ وجه الرحمة حسن، ولا ينافي الرّضا. فدل علىٰ أن الألم بالشيء وكراهته من وجه، لا ينافي الرّضا به من وجه آخر. وقد ذكر ابن القيّم رحمه الله اثنين وستين وجهًا في كون الراضي عن الله تستوي عنده النّعمة والبلية في الرّضا بهما دون استوائهما عنده في ملاءمته ومنافرته[68].

قال ابن القيّم رحمه الله بعد أن ذكر الأقسام السابقة: «وهذا كله في الرّضا بالقضاء الذي هو المقضي.

وأما القضاء الذي هو وصفه سبحانه وفعله، كعلمه وكتابته وتقديره ومشيئته فالرّضا به من تمام الرّضا بالله ربًا وإلهًا ومالكًا ومدبرًا، فبهذا التفصيل يتبين الصّواب ويزول اللبس في هذه المسألة العظيمة التي هي مفترق طرق بين النّاس»[69].

ثم ليعلم أن الرّضا بالقضاء هو ثمرة التوكل علىٰ الله عزّ وجلّ، ولهذا قال الحافظ ابن رجب رحمه الله: «اعلم أن ثمرة التوكل الرّضا بالقضاء، فمن وكل أموره إلىٰ الله ورضي بما يقضيه له، ويختاره، فقد حقق التوكل عليه، ولذلك كان الحسن والفضيل وغيرهما يفسرون التوكل علىٰ الله بالرّضا.

فالمتوكّل علىٰ الله إن صبر علىٰ ما يقدره الله له

---

(65) التحفة العراقية، (ص46). وانظر: مدارج السالكين، (2/ 232).

(66) انظر: مدارج السالكين، (2/ 182و213)، وشفاء العليل، (2/ 282).

(67) أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب الجنائز (1/ 401)،= =(ح1303)، ومسلم في صحيحه، في كتاب الفضائل، (4/ 1808)، (ح62). من حديث أنس رضي الله عنه.

(68) انظر: مدارج السالكين، (2/ 214-239).

(69) شفاء العليل، (2/ 282).

من الرّزق أو غيره، فهو صابر، وإن رضي بما يقدر له بعد وقوعه فهو الراضي»[70].

وعليه فإنّ الرّضا بقضاء الله وقدره في الإصابة بالإعاقات، لا يعارض أبداً البحث عن العلاج لزوالها أو تخفيفها، فالأخذ بالأسباب المشروعة لا يعارض التوكل علىٰ الله والرّضا بقضائه وقدره.

وعليه فإنّ بحث المعاق وذويه عن الأسباب والأدوية التي ترفع الإعاقة أو تخففها، وبيان الحال والشكوىٰ للطبيب المعالج لا يعارض الصّبر عليها، والرّضا بقضاء الله وقدرها فيها، والحمد لله علىٰ فضله وإحسانه وإنعامه.

المسألة الرابعة: الأسباب المعينة والجالبة للرضا بالمصائب والإعاقات وتقبلها.

إذا كان الرّضا بقضاء الله وقدره في الإصابة بالإعاقات بهذه المنزلة الرفيعة من الدّين والإيمان، فإنّ مما يعين المسلم المعاق وذويه علىٰ هذه العبادة العظيمة بعد - توفيق الله - ما يلي:

1 - اليقين والثّقة بأنّ الله لا يقضي للمؤمن قضاءً إلا وهو خير له.

2 - الطّمع فيما عند الله من ثواب الرّضا للراضين بالقضاء[71].

وذلك بأن يكون المسلم المعاق موقنًا بأنّ ما وقع له من مصائب وإعاقات إنما هو بقضاء الله وقدره، فيصبر ويرضىٰ ويسلم لله تبارك وتعالىٰ، ويحتسب الأجر من عند الله؛ لأنّ المصيبة والإعاقة من عند الله، نعم لا أحد يتمنّىٰ أن يصاب بإعاقة أو مكروه أو مصيبة، لكنه يستحضر: من الذي قدّره عليه وكتبه؟ أليس الله ﷻ؟ فيرضىٰ ويسلم لقضاء الله وقدره، ويعلم أن ما يكون من عند الله هو خير للعبد؛ لأنّ الله - تعالىٰ - لا يقدّر للعبد إلا خيرًا.

3 - ينبغي للمسلم إذا جرت عليه أقدار الله بالإعاقات والمصائب أن يرضىٰ بقضاء الله وقدره، وأن يستسلم للقضاء المكتوب، فإنّه لابد أن يقع، ولو حاول جميع النّاس دفعه عنه فلا رادّ لقضاء الله، لكن العاقبة الحميدة لمن يقابل ذلك بالرّضا والتسليم والقبول، ويعلم أنّ الأمر من الله، وهو لابد واقع شاء أم أبىٰ. عن عبد الواحد بن زيد قال: قلت للحسن البصري رحمه الله: «يا أبا سعيد، من أين أُتي هذا الخلق؟ قال: من قلة الرّضا عن الله؟ قيل: ومن أين أتىٰ قلة الرّضا عن الله؟ قال: من قلة المعرفة بالله»[72].

4 - أن يستشعر المسلم المعاق أن ما يصيب المسلم، إن كان ما يسره فهو نعمة بيّنة، وإن كان ما

(70) جامع العلوم والحكم، (2/ 508).

(71) انظر: جامع العلوم والحكم، (1/ 487)، ونور الاقتباس،= =(ص86).

(72) روضة العقلاء لأبي حاتم البستي (160).

يسوؤه فهو نعمة أيضاً؛ من جهة أنّه يكفر خطاياه، ويثاب عليه، ومن جهة أن فيه حكمة ورحمة لا يعلمها إلا الله. قال تعالىٰ: ﴿ وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ شَرّٞ لَّكُمۡۗ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ﴾[البقرة:216]. ولهذا المحن في طياتها المنح. ورسول الله ﷺ يقول: **(عجبا لأمر المؤمن إن أمره كله خير، إن أصابته سراء شكر فكان خيراً له، وإن أصابته ضراء صبر فكان خيرا له؛ ولا يكون ذلك إلا للمؤمن)**[73].

5- أن الأمراض والأسقام الإصابات والإعاقات، وإن كانت ذات مرارة وثِقل، إلا أنّ الله جل شأنه، جعل لها حكماً وفوائد كثيرة، علمها من علمها وجهلها من جهلها، واستحضار المعاق وذويها لهذه الحكم مما يهون عليه ألم المصيبة والإعاقة، فيرضىٰ بقضاء الله وقدرها فيها ويسلم ويرضىٰ.

وقد قال ﷺ: **(مَا مِنْ مُسْلِمٍ يُصِيبُهُ أَذًىٰ مَرَضٌ فَمَا سِوَاهُ، إِلَّا حَطَّ اللهُ لَهُ سَيِّئَاتِهِ كَمَا تَحُطُّ الشَّجَرَةُ وَرَقَهَا)**[74].

وقال رجل لرسول الله ﷺ: أرأيت هذه الأمراض التي تصيبنا مالنا بها؟ قال: **(كفارات)**، قال أبي بن كعب، وإن قلّت قال: **(وإن شوكة فما فوقها)**[75].

وقال ﷺ: (إن أيوبَ نبي الله، لبث في بلائه ثمان عشرة سنة، فرفضه القريب والبعيد، إلا رجلين من إخوانه، كانا من أخص إخوانه، كانا يغدوان إليه ويروحان، فقال أحدهما لصاحبه: تعلم والله، لقد أذنب أيوب ذنبًا ما أذنبه أحد من العالمين، قال له صاحبه: وما ذاك؟ قال: منذ ثمان عشرة سنة لم يرحمه الله فيكشف ما به.

فلما راح إليه لم يصبر الرّجل حتىٰ ذكر ذلك له، فقال أيوب: لا أدري ما تقول، غير أنّ الله يعلم، إنّي كنت أمرّ علىٰ الرجلين يتنازعان فيذكران الله، فأرجع إلىٰ بيتي، فأكفّر عنهما، كراهية أن يذكر الله إلا في حق، قال: وكان يخرج إلىٰ حاجته، فإذا قضىٰ حاجته، أمسكت امرأته بيده.

فلما كان ذات يوم، أبطأ عليها، فأوحىٰ الله إلىٰ أيوب في مكانه: ﴿ ٱرۡكُضۡ بِرِجۡلِكَۖ هَٰذَا مُغۡتَسَلُۢ بَارِدٞ وَشَرَابٞ ﴾ [ص:42]. فاستبطأته فبلغته، فأقبل عليها قد أذهب الله ما به من البلاء فهو أحسن ما كان، فلما رأته قالت: أي - بارك الله فيك - هل رأيت نبي الله هذا المبتلىٰ، والله علىٰ ذلك ما رأيت أحدًا كان أشبه به منك إذ كان

(73) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الزهد والرقائق، باب المؤمن أمره كله خير، (ح2999) من حديث صهيب ﷺ.

(74) صحيح البخاري، كتاب المرضىٰ، باب: وضع اليد علىٰ المريض، (ح5648)، صحيح مسلم (ح2571).

(75) رواه الإمام أحمد في المسند (3/ 23). قال الهيثمي في مجمع الزوائد (2/ 302): «رواه أحمد وأبو يعلىٰ ورجاله ثقات».

صحيحًا قال: فإنّي أنّا هو، وكان له أندران؛ أندر القمح وأندر الشعير، فبعث الله سحابتين، فلما كانت إحداهما علىٰ أندر القمح، أفرغت فيه الذهب حتىٰ فاض، وأفرغت الأخرىٰ علىٰ أندر الشعير الورق حتىٰ فاض)[76].

فتأمل – أيّها المسلم المبتلىٰ بالإعاقة – هذا نبيّ الله أيوب عليه السلام وصبره، ولقد صدقت الحكمة وصدق قائلها: **(الصّبر صبر أيوب)** ثمان عشرة سنة، وهو يتقلب في مرضه لتكون عاقبةُ صبرِه يسراً، ورفعة عند الله ﷻ.

ولقد ذكر ابن القيّم رحمه الله في كتابه **(شفاء العليل)** أنّه أحصىٰ ما للأمراض من فوائد وحكم، فزادت علىٰ مائة فائدة، وقال: «انتفاع القلب والروح بالآلام والأمراض، أمر لا يحس به إلا من فيه حياة، فصحة القلوب والأرواح موقوفة علىٰ آلام الأبدان ومشاقها»[77].

وقد قال ﷺ: **(مَا مِنْ مُسْلِمٍ يُصِيبُهُ أَذًىٰ مَرَضٌ فَمَا سِوَاهُ، إِلَّا حَطَّ اللهُ لَهُ سَيِّئَاتِهِ كَمَا تَحُطُّ الشَّجَرَةُ وَرَقَهَا)**[78]. وقال رجل لرسول الله ﷺ: أرأيت هذه الأمراض التي تصيبنا مالنا بها؟ قال: **(كفارات)**، قال أبي بن كعب، وإن قلّت قال: **(وإن شوكة فما فوقها)**[79].

***

المبحث الثالث

أحوال النّاس ومراتبهم في الصّبر والرّضا بالإعاقات

عندما يصاب المسلم بمصيبة الإعاقة، ونحوها من المصائب والآفات والعاهات، فإنّه لا يخلو من أحوال أربعة في تقبّل هذه الإعاقة والتّسليم بها، والصبر عليها، والرضا عن الله فيها:

الحال الأولىٰ: الجزع والتّسخّط والتّضجر.

الحال الثانية: الصّبر عليها، وحبس النّفس عن الجزع والتسخط والتضجر.

الحال الثالثة: الرّضا بها، والتسليم لقضاء الله وقدره فيها.

الحال الرابعة: شكر الله ﷻ وحمده، علىٰ المصيبة وإعانته علىٰ الصّبر عليها، ثم الرضا بها.

أما الحال الأولىٰ: وهي الجزع والسُخْط: فحقيقته الكراهية والغضب، وهو دليل علىٰ سوء الظّن

---

(76) رواه ابن حبان في صحيحه، (الإحسان)، (ح2898)، والحاكم في مستدركه (/ 581 – 582) وصححه ووافقه الذهبي.

(77) شفاء العليل، (ص250).

(78) صحيح البخاري، كتاب المرضىٰ، باب: وضع اليد علىٰ المريض، (ح5648)، وباب أشد الناس بلاء الأنبياء، ثم= =الأول فالأول، رقم (5324)، وصحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب ثواب المؤمن فيما يصيبه من مرض أو حزن أو نحو ذلك حتىٰ الشوكة يشاكها، (ح2571).

(79) رواه الإمام أحمد في المسند (3/ 23). قال الهيثمي في مجمع الزوائد (2/ 302): «رواه أحمد وأبو يعلىٰ ورجاله ثقات».

بالله ﷻ، ولهذا ذمّه الله في كتابه، فقال تعالىٰ: ﴿وَمِنْهُم مَّن يَلْمِزُكَ فِي ٱلصَّدَقَٰتِ فَإِنْ أُعْطُواْ مِنْهَا رَضُواْ وَإِن لَّمْ يُعْطَوْاْ مِنْهَآ إِذَا هُمْ يَسْخَطُونَ﴾ [التوبة:58].

وفي الحديث قال عليه الصلاة والسلام: (**إنّ عظم الجزاء مع عظم البلاء، وإنّ الله تعالىٰ إذا أحبّ قومًا ابتلاهم، فمن رضي فله الرّضا ومن سخط فله السَّخَط**)[80].

وأما الحال الثانية: وهي الصّبر عليها: فمن أوجب الواجبات، وأعظم الطّاعات والقربات كما تقدم بيان حقيقته وفضله في المبحث الأول.

وأما الحال الثالثة والرّابعة: وهما الرّضا والشّكر والحمد لله: فهما أعلىٰ هذه الأحوال والمراتب، وأوسطها الصّبر عليها بدون رضا، وأدناه التّسخّط والجزع.

فالشّكر والحمد والرّضا هما: درجة ومرتبة المقرّبين السّابقين. والصّبر: درجة ومرتبة المقتصدين. والتّسخّط والجزع: درجة ومرتبة الظالمين لأنفسهم.

وعليه فكثير من النّاس يصبر علىٰ المقدور فلا يتسخّط ولا يجزع، لكنه غير راضٍ به، فالرّضا أمر آخر غير الصّبر علىٰ مصيبة الإعاقة، كما تقدم[81].

قال ابن القيّم (ت751هـ) رحمه الله: «والمصائب التي تحل بالعبد، وليس له حيلة في دفعها، كموت من يعزُّ عليه، وسرقة ماله، ومرضه، ونحو ذلك، فإنّ للعبد فيها أربع مقامات:

أحدها: مقام العجز، وهو مقام الجزع والشكوىٰ والسخط، وهذا ما لا يفعله إلا أقل النّاس عقلاً ودينًا ومروءة.

المقام الثاني: مقام الصّبر إما لله، وإما للمروءة الإنّسانية.

المقام الثالث: مقام الرّضا وهو أعلىٰ من مقام الصّبر، وفي وجوبه نزاع، والصّبر متفق علىٰ وجوبه.

المقام الرابع: مقام الشّكر، وهو أعلىٰ من مقام الرّضا؛ فإنه يشهدُ البليةَ نعمة، فيشكر المُبْتَلي عليها»[82].

والرّضا بالمصائب والإعاقات وإن كان من العبادات العظيمة فكماله هو: الحمد لله، ولهذا فسّر بعض أهل العلم الحمدَ: بالرّضا، وجاء في الكتاب والسّنة حمد الله علىٰ كل حال، وذلك يتضمن الرّضا بقضائه[83].

(80) أخرجه الترمذي في سننه، في كتاب الزهد (4/ 601)، (ح2396)، وابن ماجه في سننه، في كتاب الفتن (2/ 1338)، (ح4031). من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه، وحسنه الترمذي، وكذا الألباني في صحيح سنن الترمذي (2/ 265)، (ح1954).

(81) انظر: مدارج السالكين، (1/ 126).

(82) عدة الصابرين، (ص81).

(83) انظر: التحفة العراقية، (ص49-50).

وذكر ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ أن الشّكر مقام فوق مقام الرّضا، وعلىٰ هذا فالرّضا منزلة بين الشّكر والصّبر[84].

قال الشّيخ محمد بن عثيمين رَحِمَهُ اللَّهُ: «للإنّسان عند حلول المصيبة له أربع حالات:

الحال الأول: أن يتسخّط.

الحال الثاني: أن يصّبر.

الحال الثالث: أن يرضىٰ.

الحال الرابع: أن يشكر.

هذه أربع حالات للإنّسان عندما يصاب بالمصيبة:

أما **الحال الأول**: أن يتسخّط إمّا بقلبه، أو بلسانه، أو بجوارحه.

1- فتسخّط القلب أن يكون في قلبه شيء علىٰ ربه عَزَّ وَجَلَّ من السُّخط والشّره علىٰ الله ـ تعالىٰ ـ والعياذ بالله وما أشبهه، ويشعر وكأنّ الله قد ظلمه بهذه المصيبة.

2- وأما باللسان فأنّ يدعو بالويل والثبور، يا ويلاه! يا ثبوراه! وأن يسب الدّهر فيؤذي الله عَزَّ وَجَلَّ وما أشبهه.

3- وأما التّسخّط بالجوارح مثل: أن يلطم خده، أو يصفع رأسه، أو ينتف شعره، أو يشق ثوبه، وما أشبهه ذلك.

هذا حال السّخط حال الهلعين الذين حرموا من الثّواب، ولم ينجوا من المصيبة بل الذين اكتسبوا الإثم؛ فصار عندهم مصيبتان: مصيبة في الدّين بالسخط، ومصيبة في الدّنيا لما أتاهم ممَّا يؤلمهم.

أما **الحال الثانية**: فالصّبر علىٰ المصيبة بأن يحبس نفسه؛ هو يكره المصيبة ولا يحبها، ولا يحب إن وقعت، لكن يصبّر نفسه؛ لا يتحدث باللسان بما يسخط الله، ولا يفعل بجوارحه ما يغضب الله تعالىٰ، ولا يكون في قلبه علىٰ الله شيءٌ أبداً؛ صابر لكنه كاره لها.

والحال الثالثة: الرّضا بأن يكون الإنّسان منشرحاً صدره بهذه المصيبة ويرضىٰ بها رضاءً تاماً، وكأنه لم يصب بها.

والحال الرابعة: الشّكر فيشكر الله - تعالىٰ - عليها، وكان الرّسول ﷺ إذا رأىٰ ما يكره قال: (**الحمد لله علىٰ كل حال**)[85].

فيشكر الله من أجل أن يُرتب له من الثّواب علىٰ هذه المصيبة أكثر مما أصابه»[86].

---

(84) انظر: مدارج السالكين، (2/ 188).

(85) أخرجه ابن ماجه في سننه، كتاب الأدب، باب فضل الحامدين (2/ 1250)، رقم (3803)، قال البوصيري في الزوائد: «إسناده صحيح»، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة (1/ 472)، رقم (265).

(86) شرح رياض الصالحين (1/ 121-122)، وانظر: الشرح الممتع (5/ 495).

وقد قسّم شيخ الإسلام ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ النّاس إلىٰ أربعة أقسام بالنّسبة للصّبر علىٰ المصائب وتقوىٰ الله عَزَّوَجَلَّ فيها:

القسم الأول: أهل التّقوىٰ والصّبر: وهو الذين أنعم الله عليهم، من أهل السعادة في الدّنيا والآخرة.

القسم الثاني: الّذين لهم نوع من التّقوىٰ بلا صبر: مثل الذين يمتثلون ما عليهم من الصّلاة ونحوها، ويتركون المحرمّات، ولكن إذا أصيب أحدهم بمرض في بدنه ونحوه، عظم جزعه وظهر هلعه.

القسم الثالث: قوم لهم نوع من الصّبر بلا تقوىٰ: مثل الفجّار الذين يصبرون علىٰ ما يصيبهم من الآلام في سبيل باطلهم، ومثل صبر الرّجل علىٰ ما يصيبه من المصائب من مرض ونحوه بلا تقوىٰ.

القسم الرابع: الّذين لا يتّقون إذا قدروا، ولا يصبرون إذا ابتلوا[87].

ثم ليعلم المبتلىٰ بالإعاقة ومن يحتسب فيقوم علىٰ خدمته ورعايته أنّ الصّبر علىٰ أقدار الله والرّضا بها هو من حسن الخلق مع الله عَزَّوَجَلَّ.

قال الشّيخ محمد بن عثيمين رَحِمَهُ اللَّهُ: «أمّا حُسن الخُلُق مع الله: فهو الرّضا بحكمه شرعًا وقَدَرًا، وتلقّي ذلك بالانشراح وعدمِ التضجُّر، وعدمِ الأسىٰ والحزن، فإذا قدَّر الله علىٰ المسلم شيئًا يكرهه رضي بذلك واستسلم وصبر، وقال بلسانه وقلبه: رضيتُ بالله ربًّا، وإذا حكم الله عليه بحكمٍ شرعيٍّ؛ رضي واستسلم، وانقاد لشريعة الله عَزَّوَجَلَّ بصدرٍ منشرحٍ ونفسٍ مطمئنَّةٍ، فهذا حسنُ الخُلُق مع الله عَزَّوَجَلَّ»[88].

وقال في موضع آخر: «حسنُ الخلق في معاملة الخالق يجمع ثلاثة أمور:

1 – تلقي أخبار الله بالتصديق.

2 – وتلقي أحكامه بالتنفيذ والتطبيق.

3 – وتلقي أقداره بالصّبر والرّضا.

هذه ثلاثة أشياء عليها مدار حسن الخلق مع الله تعالىٰ».

ثم فصّل في الأمر الثالث، فقال: «ومن حسن الخلق مع الله تعالىٰ: تلقي أقدار الله تعالىٰ بالرّضا والصّبر. وكلنا نعلم أن أقدار الله عَزَّوَجَلَّ التي يجريها علىٰ خلقه ليست كلها ملائمة للخلق بمعنىٰ أن منها ما يوافق رغبات الخلق ومنها ما لا يوافقهم. فالمرض مثلاً: لا يلائم الإنّسان، فكل إنّسان يحبّ أن يكون صحيحًا معافىٰ. كذلك الفقر: لا يلائم الإنّسان، فالإنّسان يحبّ أن يكون غنيًا.

لكن أقدار الله عَزَّوَجَلَّ تتنوع لحكمة يعلمها الله عَزَّوَجَلَّ،

(87) انظر: مجموع الفتاوىٰ (10/ 673-674).

(88) شرح رياض الصالحين، لابن عثيمين (3/ 556).

منها ما يلائم الإنّسان ويستريح له بمقتضىٰ طبيعته، ومنها ما لا يكون كذلك. فما هو حسن الخلق مع الله ﷻ نحو أقدار الله؟

حسن الخلق مع الله نحو أقداره: أن ترضىٰ بما قدر الله لك، وأن تطمئن إليه وتعلم أنّه ﷻ ما قدّره إلا لحكمة عظيمة، وغاية محمودة يستحق عليها الحمد والشّكر. وعلىٰ هذا فإنّ حسن الخلق مع الله نحو أقداره، هو أن يرض الإنّسان ويستسلم ويطمئن»[89].

* * *

المبحث الرابع

الفرق بين التّسخّط والصّبر والرّضا والشّكر علىٰ مصيبة الإعاقة

قد يشكل علىٰ بعض المعاقين والمصابين التمييز بين هذه المراتب الأربع عند تلقي مصيبة الإعاقة، وتقبّلها، والفرق بين هذه المراتب الأربع كما يلي:

أولاً: الفرق بين الرّضا والصّبر:

أنّ الراضي تكون المصيبة وعدمها عنده سواء، بالنسبة لتقبّله لما قدر الله عليه.

قال الحافظ ابن رجب رحمه الله: «الفرق بين الرّضا والصّبر: أنّ الصّبر: كفّ النّفس وحبسها عن التّسخط مع وجود الألم، وتمني زوال ذلك، وكف الجوارح عن العمل بمقتضىٰ الجزع.

والرّضا: انشراح الصدر وسعته بالقضاء، وترك تمني زوال ذلك المؤلم، وإن وجد الإحساس بالألم، لكن الرّضا يخففه لما يباشر القلب من رَوح اليقين والمعرفة، وإذا قوي الرّضا، فقد يزيل الإحساس بالألم بالكلية»[90].

وأما التّسخط فهو ضد الرّضا، والشّكر هو أعلىٰ هذه المراتب.

ثانيًا: إنّ قيل كيف يشكر الله ويحمده علىٰ مصيبة الإعاقة؟

فالجواب:

1- أنّه يشكر الله أن وفقه للصّبر والاحتساب.

2- ويشكر الله أنّ هذه المصيبة لم تكن في الدّين، فمصائب الدّنيا أهون من مصائب الدّين.

3- ويشكر الله أنّ هذه المصيبة لم تكن بأعظم منها.

ومما يعينه علىٰ شكر الله ﷻ أن ينظر ويتفكّر في حال من هو أشدّ إعاقة وبلاء منه، لتهون عليه مصيبته ويشكر الله علىٰ عطائه، فإنّ البلاء بالمصائب والإعاقات درجات، والمسلم في أمور الدّين ينظر إلىٰ

(89) مجموع فتاوىٰ ورسائل الشّيخ ابن عثيمين، (26/ 490).

(90) جامع العلوم والحكم (1/ 488). وانظر: تيسير العزيز الحميد، (ص524)، ودروس وفتاوىٰ في الحرم المكي، لابن عثيمين، (ص227).

من هو أعلىٰ منه ليقتدي به وينافسه، وفي أمور الدّنيا ينظر إلىٰ من هو أسفل منه ليشكر نعم الله عليه، وعليه فلا ينبغي للمعاق أن يتطلع وينظر إلىٰ من هو أصح منه بدنًا حتىٰ لا يزهد في نعم الله عليه، ثم يغتم ويحزن، ولذلك أرشد النّبي ﷺ بقوله: (**انظروا إلىٰ من أسفل منكم ولا تنظروا إلىٰ من هو فوقكم فهو أجدر أن لا تزدروا نعمة الله**)[91].

ومما يعينه علىٰ شكر نعم الله عليه أن ينظر في سير المعاقين من أمثاله، وكيف أن بعضهم ملأ الدّنيا علمًا وفضلاً، ومن ذلك.

1- عطاء بن أبي رباح كانت فيه مجموعة من الإعاقات، ومع ذلك ساد أهل زمانه بالعلم، وكان ينادىٰ في موسم الحج: «لا يُفتي النّاس إلا عطاء بن أبي رباح». جاء في ترجمته في «سير أعلام النبلاء»: «أنه رحمه الله كان أعور، أشل، أفطس، أعرج، أسود، وقطعت يده مع ابن الزبير، وأصابه العمىٰ بعد ذلك»[92].

ومع ذلك ساد أهل العافية والسلامة في زمانه، فكم من معاق في بدنه تحصَّل علىٰ ما لم يتحصل عليه الأصحاء الأقوياء، وفي تاريخنا المعاصر أمثلة كثيرة لذلك.

2- سماحة الشّيخ الإمام عبد العزيز بن باز رحمه الله، فقد بصره في صغره، ولكنه ملأ الدّنيا بعلمه، وأخلاقه، وبذله، وقبله سماحة الشّيخ محمد بن إبراهيم، والشّيخ عبدالله بن حميد، وغيرهم من العلماء، وفي عصرنا سماحة الشّيخ عبدالعزيز بن عبدالله آل الشّيخ مفتي عام المملكة ورئيس هيئة كبار العلماء واللجنة الدائمة للإفتاء، والشّيخ العلامة عبدالرحمن البراك، وغيرهم ممن هم في العلم سادة وقادة مع أنهم فقدوا نعمة البصر، فعوضهم الله بالصّبر والاحتساب بدلاً عنها نعمة البصيرة في الدّين. وهكذا المبدعون في مجالات الحياة الأخرىٰ لم تمنعهم الإعاقة من الإبداع والعمل والانتاج، بل كانت حافزًا لهم ودافعًا علىٰ الجد والاجتهاد، مع الصّبر والمصابرة، والرّضا بقضاء الله وقدره، وحمده وشكره، واحتساب الأجر والثّواب عند الله.

ثالثًا: ليعلم المعاق ومن يقوم علىٰ خدمته أنّ الحزن اليسير لا يمانع الصّبر والرّضا والشّكر واحتساب الأجر علىٰ الله - تعالىٰ - والحمد لله تعالىٰ، كما تقدم في قصة موت إبراهيم ابن النّبي ﷺ، وحزنه ﷺ عليه. فليس كل حزن مذموم إلا إذا تجاوز الحدود التي نهىٰ الله عنها، والحزن أمر عارض، وليس عبادة تُعبد الله بها.

وقد قسّم شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله النّاس في

(91) رواه مسلم في صحيحه، كتاب الزهد والرقائق، حديث رقم (2963).

(92) سير أعلام النبلاء (5/ 80).

الجمع بين الصّبر علىٰ المصيبة، والرحمة والشفقة بالمصاب، إلىٰ أربعة أقسام:

القسم الأول: من يصبر ولا يرحم: كأهل القسّوة والشّدة.

القسم الثاني: من يرحم ولا يصّبر: كأهل الضّعف واللين، مثل كثير من النّساء.

القسم الثالث: من لا يصبر ولا يرحم: كأهل القسوة والهلع.

القسم الرابع: من يصبر ويرحم: وهو القسم المحمود[93].

***

الخاتمة

الحمد لله أولاً وآخرًا، والشّكر له ظاهرًا وباطنًا، وبعد: فقد تمّ - بحمد لله وتوفيقه وإحسانه - هذا البحث في بيان الأحكام العقدية في تقبل الإعاقات. وإنّي لأرجو الله الكريم أن يجعل هذا الجهد مباركًا مقبولاً عنده، نافعًا لعباده، وأن يغفر لي ما وقع فيه من خطأ وزلل إنّه جواد كريم، غفور رحيم، وأن يجزي كل مبتلىٰ أحسن الجزاء وأوفاه، وأن يشكر سعي القائمين علىٰ المعاقين، من والدين وأقارب ومسؤولين، وأن يجعل ما قدموه شافعًا لهم يوم القيامة، وفي ميزان حسناتهم، إنّه جواد كريم.

وفي ختام هذا البحث أجمل باختصار **أهم نتائجه** وذلك كما يلي:

1 - الإيمان بقضاء الله وقدره، وخيره وشرّه، وحلوه ومرّه، هو ركن من أركان الإيمان السّتة، لا يتم إيمان العبد إلا به، بل هو حقيقة الإيمان الذي لا يتم الإيمان إلا بها، ومن هذه الأقدار: المصائب والابتلاءات والإعاقات التي يبتلىٰ بها المؤمن بقضاء الله وقدره وحكمته البالغة التي لا تدركها العقول.

2 - الإنّسان في هذه الدّنيا معرض لصنوف من البلاء، والاختبار، وما ذلك إلا ليعلم الله ﷻ من العبد صبره ورضاه؛ وحسن قبوله لحكم الله وأمره. ومن ثم فلا يتم إيمان المسلم بقضاء الله وقدره حتىٰ يعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه، وما أخطأه لم يكن ليصيبه، ولا يسعه والحالة هذه إلا الصّبر علىٰ ما قدَّر الله تعالىٰ عليه من مصائب وإعاقات؛ والصّبر عليها والتسليم بها وتقبلها وذلك علامة كمال إيمان المؤمن، ومن صبر وتصبّر وفَّاه الله تعالىٰ أجرَهُ يوم القيامة بغير حساب.

3 - ليس ابتلاء الله لعبده المؤمن بالإعاقات دليل علىٰ أن الله - تعالىٰ - لا يحبّه، بل ربما كان العكس هو الصواب، فإنّ الله إذا أحبّ قومًا ابتلاهم، ولذا الأنّبياء أشد النّاس بلاء.

4 - إذا أراد الله بعبده خيراً في الدّنيا والآخرة برفع الدرجات، وتكفير الخطايا والسيئات، وتعظيم

(93) انظر: مجموع الفتاوىٰ (10/ 677)، والتحفة العراقية، (ص55).

الأجور، فإنّه - سبحانه - بحكمته يبتليه بالأوجاع والأمراض والهموم والغموم، ليكون ذلك خيراً له إن صبر واحتسب.

5- قدره الله لعبد المؤمن كله خير، فليس في قدر الله شر، والشّر إنما هو في المقدور المقضي، ومع هذا فليس شراً محضاً، بل فيه خير من جهة تكفير السيئات ورفعة الدرجات. والنّاس في هذه الدّنيا بين أمرين: إما أن يصابوا بالشّر، وإما أن يصابوا بالخير، وهم في كلتا الحالتين مُبْتَلَيْنَ، فالشّر فتنة واختبار، والخير فتنة واختبار أيضاً.

6- اعتقاد المسلم المعاق وذويهم ويقينهم بأنّ الإعاقة من قضاء الله وقدره يدفعهم إلىٰ الرّضا بها، والصّبر الجميل، والصّبر الجميل هو الصّبر علىٰ البلاء مصحوباً بالرّضا عن الله - سبحانه - وقضائه وقدره.

7- التّسخّط من المصيبة حرام لما فيه من الاعتراض علىٰ قدر الله، والصّبر عليها واجب، وحقيقة الصّبر علىٰ الإعاقة: هو حبس النّفس عن الجزع والتّسخط، واللّسان عن الشكوىٰ، والجوارح عن لطم الخدود وشق الجيوب ونحوهما.

8- الرّضا بقضاء الله وقدره واجب من حيث فعل الرّب، وأما الرّضا بالمقضي المخلوق ومنه الإعاقة فهو مستحب، وحقيقته: أن يكون المعاق منشرحًا صدره بالمصيبة، راضيًا بها تمام الرّضا، وكأنه لم يصب بمصيبة، وأكمل منه أن يحمد الله ويشكر علىٰ توفيقه له بالصّبر والرّضا، ويحمد الله أن هذه المصيبة لم تكن في الدّين، ويحمد الله أن هذه المصيبة لم تكن بأعظم من غيرها، وليس من شروط الرّضا بالبلاء ألا يحس المعاق بالألم والمكاره، فوجود التألم وكراهة النّفس له لا ينافي الرّضا، كرضا المريض بشرب الدواء الكريه.

9- الأخذ بالأسباب التي ترفع الإعاقة أو تخففها، وشكوىٰ المعاق للطبيب بعض ما يواجهه لا يعارض بحمد الله - الرّضا بقضاء الله وقدره في الإعاقة، لأن الأخذ بالأسباب المشروعة في دفع البلاء أو رفعه لا يعرض التوكل علىٰ الله والاعتماد عليه، بل هو من تمام التوكل علىٰ الله والرّضا به سبحانه وبقضائه وقدره.

10- الفرق بين الرّضا والصّبر: أن الصّبر: كف النّفس وحبسها عن التّسخط مع وجود الألم، وتمني زوال ذلك، وكف الجوارح عن العمل بمقتضىٰ الجزع، والرّضا: انشراح الصدر وسعته بالقضاء، وترك تمني زوال ذلك المؤلم، وإن وجد الإحساس بالألم، وإذا قوي الرّضا، فقد يزيل الإحساس بألم الإعاقة بالكلية.

11- هذه الأحكام والآداب يحتاجها المسلم المعاق، ويحتاجها ذووا المعاق كذلك، بل ربما حاجة ذوي المعاق إليها أكثر من حاجة المعاق إليها، لما يبذلونه من جهد ووقت في العناية والرعاية بالمعاقين، فيحتاجون إلىٰ صبر ومصابرة، ورضاً بقضاء الله وقدره

في الإصابة بالإعاقة، واحتساب الأجر عند الله ﷻ.

التوصيات:

1 - أوصي نفسي وكل مبتلىٰ بمصيبة أو إعاقة - ولا يخلو إنسان من البلاء - أن يوقن بقضاء الله وقدره في المصائب، ومما يقوي إيمانه بالقضاء والقدر أن يعيش مع القرآن الكريم تلاوة وتدبراً وحفظًا، ومع سيرة النّبي ﷺ، وسير الأنّبياء والصّالحين، فهي خير معين بعد الله علىٰ انشراح النّفس وطمأنينتها وسكون القلب.

2 - كما أوصي المعلمين والمربين والدعاة والخطباء أن يعنوا بتعزيز الإيمان بقضاء وقدره، وارتباط المصائب والإعاقات به.

3 - وأوصي بالعناية بالبحوث والدراسات التي تعنىٰ بالمسائل العقدية المرتبطة بأحكام الإعاقات والمصائب، وهي وإن كانت مبثوثة في كتب العقائد والمصنّفات الحديثية إلا أنها تحتاج إلىٰ جمع ودراسة وشرح وتقريب وتحليل وربط بالواقع.

4 - وأوصي كذلك الأقسام العلمية المتخصصة بذوي الاحتياجات الخاصّة، في الجامعات والكلية بإنشاء مقررات خاصّة تعنىٰ بالربط بين العقيدة والتعامل مع الإعاقات، وكذا الجانب الفقهي في أحكام العبادات لأصحاب الإعاقات.

5 - وكذا الوصيّة للمستشّفيات بتفعيل هذا الجانب المهم والمؤثر في التّعامل مع المرضىٰ عمومًا، وأصحاب الإعاقات خصوصًا، تثقيفًا وتوظيفًا، وكذا المختصين والمتخصصات في الخدمة الاجتماعية، والإرشاد النّفسي.

وأسأل الله لنا ولإخواننا المسلمين المبتلين بالإعاقات الصّبر علىٰ كل بلاء، والشّكر عند النعماء، والرّضاء بمر القضاء، وأن يجعلنا ممن إذا أذنب استغفر، وإذا أنعم الله عليه شكر، وإذا ابتلىٰ صبر، وهذه الثلاث عنوان سعادة العبد، والحمد لله رب العالمين، أولاً وأخراً وظاهراً وباطنًا، وله الحمد علىٰ كل حال، وأصلّىٰ وأسلم علىٰ المبعوث رحمة للعالمين.

***

قائمة المصادر والمراجع

الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان. ابن بلبان، علاء الدّين الفارسي، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، ط 1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1412هـ.

الاستقامة. ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، ط1، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1401هـ - 1981م.

التحفة العراقية في أعمال القلوب. ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم، تحقيق: سليمان الحرش، ط1، الرياض: دار الهدىٰ، 1407هـ.

تخريج أحاديث الكلم الطيب. الألباني، محمد بن ناصر الدين، د.ط، بيروت: المكتب الإسلامي، د.ت.

تفسير السعدي (تيسير الكريم المنان في تفسير كلام الرحمن). السعدي، عبدالرحمن بن ناصر، تحقيق: سعد الصميل، ط2، الدمام: دار ابن الجوزي، 1426هـ.

تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن). الطبري، محمد بن جرير، تحقيق: عبدالله التركي، ط1، الرياض: دار عالم الكتب، 1424هـ - 2003م.

تفسير القرآن العظيم. ابن كثير، إسماعيل بن كثير، تحقيق: سامي السلامة، ط4، الرياض: دار طيبة، 1428هـ - 2007م.

تيسير العزيز الحميد في شرح كتاب التوحيد. التميمي، سليمان بن عبدالله بن محمد بن عبدالوهاب، ط6، بيروت: المكتب الإسلامي، 1405هـ.

جامع الترمذي. الترمذي، محمد بن عيسىٰ، تحقيق: صالح آل الشّيخ، ط1، الرياض: دار السلام، 1420هـ - 1999م.

جامع العلوم والحكم. ابن رجب، عبدالرحمن بن شهاب الدين، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، ط2، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1412هـ.

خلق أفعال العباد والرد علىٰ الجهمية وأصحاب التعطيل. البخاري، محمد بن إسماعيل، تحقيق: فهد الفهيد، ط1، د.م: دار أطلس الخضراء، 1425هـ - 2005م.

دروس وفتاوىٰ في الحرم المكي. ابن عثيمين، محمد بن صالح، ط2، مكة المكرمة: المكتبة التجارية، د.ت.

روضة العقلاء ونزهة الفضلاء. ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان، تحقيق: محمد حامد الفقي، د.ط، القاهرة: مكتبة السنة المحمدية، د.ت.

سلسلة الأحاديث الصحيحة. الألباني، محمد بن ناصر الدين، ط4، بيروت: المكتب الإسلامي، د.ت.

سنن ابن ماجه. ابن ماجه، محمد بن يزيد، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي، د.ط، د.م: دار الفكر العربي.د.ت.

سنن أبي داود. السجستاني، سليمان بن الأشعث، تحقيق: صالح آل الشّيخ، ط1، الرياض: دار السلام، 1420هـ - 1999م.

سير أعلام النبلاء. الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان، ط2، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1402هـ.

شرح العقيدة الواسطية. ابن عثيمين، محمد بن صالح، تخريج: سعد الصميل، ط2، الدمام: دار ابن الجوزي، 1415هـ.

الشّرح الممتع علىٰ زاد المستقنع. ابن عثيمين، محمد بن صالح، ط4، د.م: مؤسسة آسام، 1416هـ.

شرح رياض الصالحين. ابن عثيمين، محمد بن صالح، ط1، الرياض: دار الوطن، 1415هـ.

شرح صحيح البخاري. ابن عثيمين، محمد بن صالح، ط1، د.م: المكتبة الإسلامية، 1428هـ.

شرح صحيح مسلم. ابن عثيمين، محمد بن صالح، ط1، د.م: المكتبة الإسلامية، 1429هـ.

شعب الإيمان. البيهقي، أحمد بن الحسين، تحقيق: د.عبدالعلي عبدالحميد، ط1، الرياض: مكتبة الرشد، 1423هـ - 2003م.

شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل. ابن القيّم، محمد بن أبي بكر، تخريج: مصطفىٰ الشلبي، ط1، جدة: مكتبة السوادي، 1412هـ.

الصحاح. الجوهري، تحقيق: أحمد عبدالغفور عطار، ط2، بيروت: دار العلم للملايين، 1399هـ.

صحيح البخاري (الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله ﷺ وسننه وأيامه). البخاري، محمد بن إسماعيل، ط2، الرياض: مكتبة دار السلام، 1419هـ - 1999م.

صحيح الترغيب والترهيب. الألباني، محمد بن ناصر الدين، ط2، بيروت: المكتب الإسلامي، 1406هـ.

صحيح الجامع الصغير وزيادته (الفتح الكبير). الألباني، محمد بن ناصر الدين، ط3، بيروت: المكتب الإسلامي، 1402هـ.

صحيح مسلم (المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل إلىٰ رسول الله ﷺ). النيسابوري، مسلم بن الحجاج، تحقيق: أبي قتيبة نظر الفاريابي، ط2، الرياض: دار قرطبة، 1430هـ - 2009م.

طريق الهجرتين وباب السعادتين. ابن القيم، محمد بن أبي بكر، ط1، الدمام: دار ابن القيّم، 1409هـ.

عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين. ابن القيّم، محمد بن أبي بكر، تحقيق: محمد عثمان الخشت، ط2، بيروت: دار الكتاب العربي، 1406هـ.

فتح الباري في شرح صحيح البخاري. ابن حجر، أحمد بن علي، ط1، د.م: دار المعرفة، د.ت.

قاعدة في المحبة. ابن تيمية، أحمد بن عبدالحليم، تحقيق: د.محمد رشاد سالم، د.ط، د.م: مكتبة التراث الإسلامي، د.ت.

القاموس المحيط. الفيروزآبادي، ط2، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1407هـ.

القول السديد في مقاصد التوحيد. السعدي، عبدالرحمن بن ناصر، ط1، د.م: دار المغني، 1420هـ.

القول المفيد علىٰ كتاب التوحيد. ابن عثيمين، محمد بن صالح، ط1، بيروت: دار الفكر، 1404هـ.

كتاب الإيمان. ابن أبي شيبة، تحقيق: محمد ناصر الدّين الألباني، ط2، الكويت: دار الأرقم، 1405هـ.

كتاب الإيمان. ابن منده، محمد بن إسحاق، تحقيق: د.محمد الفقيهي، ط3، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1407هـ.

كتاب القدر. الفريابي، جعفر بن محمد، تحقيق: عبدالله المنصور، ط1، الرياض: أضواء السلف، 1418هـ - 1997م.

لسان العرب. ابن منظور، محمد بن مكرم، د.ط، بيروت: دار صادر، د.ت.

مجمع الزوائد ومنبع الفوائد. الهيثمي، بيروت: مؤسسة المعارف، 1406هـ.

مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين. ابن القيّم، محمد بن أبي بكر، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1403هـ.

المستدرك علىٰ الصحيحين. النيسابوري، الحاكم النيسابوري، د.ط، بيروت: دار المعرفة، د.ت.

المسند. ابن حنبل، أحمد بن حنبل، د.ط، بيروت: المكتب الإسلامي، د.ت.

المعجم الكبير. الطبراني، تحقيق: حمدي السلفي، ط1، د.م: د.ن، 1400هـ.

معجم مفردات ألفاظ القرآن. الراغب الأصبهاني، تحقيق: نديم مرعشلي، د.ط، بيروت: دار الفكر، د.ت.

معجم مقاييس اللغة. ابن فارس، أحمد بن فاس، تحقيق: عبدالسلام هارون، د.ط، بيروت: دار الجيل، د.ت.

المغني. ابن قدامة، عبدالله بن أحمد المقدسي، د.ط، بيروت: عالم الكتب، د.ت.

نور الاقتباس في مشكاة وصية النّبي ﷺ لابن عباس. ابن رجب، عبدالرحمن الحنبلي، تحقيق: محمد العجمي، ط1، الكويت: مكتبة الأقصىٰ، 1406هـ.

* * *

مجلة الدراسات الإسلامية، المجلد 33، العدد (1)، ص ص 163 - 188، الرياض (2021م/ 1442هـ)

حكم الاشتراط قبل الدخول في الإسلام

فهد بن صالح العجلان[1]

جامعة الملك سعود

(قدم للنشر في 21/ 03/ 1442هـ؛ وقبل للنشر في 30/ 04/ 1442هـ)

المستخلص: يتحدث موضوع البحث عن حكم اشتراط الداخل في الإسلام فعل أمر محرم أو ترك أمر واجب. ويهدف البحث إلىٰ جمع الآثار الواردة في حكم الاشتراط قبل الدخول في الإسلام، ومعرفة مواقف العلماء في تفسير هذه الآثار، وتحرير القول في حكم الاشتراط قبل الدخول في الإسلام وأحواله، أما منهج البحث: المنهج الاستقرائي الاستنباطي، أما أهم النتائج: فأولها أن اختلاف الفقهاء في الموقف من الأحاديث الواردة في وضع شروط قبل الدخول في الإسلام بين اتجاهين: الأول: تأويل الأحاديث بحملها علىٰ معنىٰ آخر، لا تكون متضمنة لشرط، بناءً علىٰ أن الشروط لا تحل حراماً. الثاني: الأخذ بظاهر هذه الأحاديث من باب التأليف علىٰ الإسلام، ثم إذا أسلم وحسن إيمانه زال ما في نفسه، وبناءً علىٰ قولهم فهذه الشروط لا يعمل بها، وإنما يلزم بأحكام الإسلام. وثانيها أن حقيقة الشرط هو أن المشترط يريد عدم إلزامه بحكم من أحكام الإسلام، فإن كان هذا في حال القدرة والاستطاعة فلا يسوغ ترك الإلزام بذلك، فيقبل منهم هذا الشرط من دون أخذ بحقيقته، فإن كان الداخل يريد الشرط ويطلب الالتزام به فلا يسوغ إعطاؤه هذا، وإنما يقبل منهم علىٰ أن هذه الشروط غير مقصودة، وهذا الحكم فيما يتعلق بالسلطة، وأما الأفراد فإنهم يحثون الداخل علىٰ الإسلام ولو كان عنده شرط، لكن لا يخبر بما يقتضي إسقاطها لو أسلم لأن هذا ليس من شأن الأفراد. وثالثها أن عند تفصيل أنواع الشروط نجد أنها ترجع لثلاثة: أ- اشتراط ما لا يخالف الشريعة، أو ما فيه منفعة أو مصلحة دنيوية فهذا لا إشكال في قبوله. ب- اشتراط الكفر أو الطعن في الدين أو ما فيه ضرر علىٰ مسلم، فلا يسوغ. ج- اشتراط فعل محرم أو ترك واجب، وهذا محل البحث.

الكلمات الافتتاحية: دفع النفور، الشروط قبل الإسلام، مقصد الترغيب، الدعوة إلىٰ الإسلام.

The provisions of stipulation before converting to Islam

Fahd Saleh Al-Ajlan [1]

King Saud University

(Received 07/11/2020; accepted 15/12/2020)

Abstract: The topic of the study talks about the ruling on the condition of the interior in Islam doing something forbidden or leaving an imperative. The research aims to collect the effects mentioned in the rule of stipulation before entering Islam, and to know the positions of scholars in the interpretation of these effects, and to edit the saying about the rule of stipulation before entering Islam and its conditions. The position on the hadiths contained in setting conditions before entering Islam between two directions: The first: the interpretation of the hadiths by carrying them to another meaning, they do not include a condition, based on the fact that the conditions do not dissolve forbidden. The second: Adopting the apparent meaning of these hadiths as a form of writing on Islam, then if he embraced Islam and had good faith, what was in himself would be removed, and based on their saying, these conditions are not followed by them, but rather the rulings of Islam are bound. The second is that the truth of the condition is that the stipulated condition wants not to be bound by one of the rulings of Islam, and if this is in a state of ability and ability, it is not justified to leave the obligation to do so. Rather, it is accepted from them that these conditions are not intended, and this ruling is with regard to authority, and as for individuals, they urge the interior to Islam even if he has a condition, but he is not informed of what requires dropping it if he becomes Muslim, because this is not the business of individuals. And the third of which is that when detailing the types of conditions, we find that they refer to three: A- The requirement of something that does not violate the Sharia, or that which has a benefit or a worldly interest, so there is no problem with its acceptance. B - The requirement of disbelief, or challenging a religion, or anything that harms a Muslim, is not justified. C- Requiring a prohibited act or leaving an obligation, and this is the subject of discussion.

Key words: alienation payment, pre-Islamic conditions, carrot-intent, preaching to Islam.

---

(1) أستاذ الفقه المشارك، بقسم الدراسات الإسلامية، كلية التربية، جامعة الملك سعود.

البريد الإلكتروني: *e-mail: fajlan@ksu.edu.sa*

(1) *Associate Professor of Jurisprudence, Department of Islamic Studies, College of Education, King Saud University.*

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، وصلىٰ الله وسلم علىٰ نبينا محمد، وعلىٰ آله وصحبه أجمعين، أما بعد،

فقد جاء في سيرة النبي ﷺ عدة وقائع تدل علىٰ قبوله عليه الصلاة والسلام لإسلام أقوام وهم يشترطون قبل إسلامهم أن يتركوا بعض أحكام الإسلام، كترك بعض الصلوات، أو الزكاة، ونحو ذلك، وهذا يثير سؤالاً مهمـًا في حكم أن يشترط أحد مثل هذا، فيشترط ترك بعض الواجبات، أو فعل بعض المحرمات، أو سقوط بعض الجزاءات عليه قبل الدخول في الإسلام، فهل يكون مثل هذا مشروعـًا؟

مشكلة البحث:

النظر في حكم وضع شروط مسبقة قبل الدخول في الإسلام، وتحرير الحكم فيه علىٰ وفق الآثار النبوية الواردة في هذا.

حدود البحث:

ينحصر البحث في حكم الشروط قبل الدخول في الإسلام، سواءً اشترطت علىٰ صاحب السلطة أم علىٰ آحاد الناس، وذلك من خلال النظر في الأحاديث الواردة في هذا الباب، وأقوال العلماء فيها.

أهداف البحث:

1-جمع الآثار الواردة في حكم الاشتراط قبل الدخول في الإسلام.

2-معرفة مواقف العلماء في تفسير هذه الآثار.

3-تحرير القول في حكم الاشتراط قبل الدخول في الإسلام وأحواله.

الدراسات السابقة:

لم أجد حسب اطلاعي القاصر كتابـًا أو بحثـًا تناول هذه الجزئية بالبحث، وهي مظنة أن تبحث في ثنايا الدراسات المعاصرة لكنني لم أقف علىٰ دراسة عرضت لبحثها.

منهج البحث:

يعتمد علىٰ المنهج الاستقرائي الاستنباطي.

إجراءات البحث:

- جمعت الأحاديث التي يمكن دخولها في محل البحث، من وجود اشتراط فيها قبل الدخول في الإسلام.
- عقدت لكل حديثٍ مبحثـًا خاصـًا، وعرضت لأقوال العلماء فيه.
- استخلصت من ذلك مسالك العلماء في النظر إلىٰ هذه القضية، وبناءً عليها ذكرت حكم الشرط، وفصلت في أنواعه.

خطة البحث:

وقد جاء هذا البحث في تمهيد، وأربعة مباحث:

- **المبحث الأول**: الآثار الواردة في الاشتراط قبل الدخول في الإسلام، وفيه ستة مطالب:

- المطلب الأول: اشتراط ترك بعض الصلوات.
- المطلب الثاني: اشتراط ترك الصلاة والزكاة.
- المطلب الثالث: اشتراط ترك الركوع في الصلاة.
- المطلب الرابع: اشتراط المحافظة علىٰ العصرين فقط.
- المطلب الخامس: اشتراط النياحة.
- المطلب السادس: عدم قبول بعض الشروط.

- **المبحث الثاني**: اتجاهات العلماء في صحة الاشتراط قبل الدخول في الإسلام.
- **المبحث الثالث**: حقيقة الشروط قبل الدخول في الإسلام.
- **المبحث الرابع**: أنواع الشروط قبل الدخول في الإسلام، وأحكامها.
- **الخاتمة**.

أسأل الله أن يرينا الحق حقاً ويرزقنا اتباعه، ويرينا الباطل باطلاً ويرزقنا اجتنابه، وأن يرزقنا الهدىٰ والسداد، ولا حول ولا قوة إلا بالله.

***

التمهيد

المقصود بالاشتراط قبل الدخول في الإسلام أن يضع الراغب في الإسلام شرطاً قبل أن يدخل في الإسلام يحقق له أمراً يرغب فيه أو يخشىٰ منه، وهذه الشروط يمكن أن تندرج في أحد هذه الأمور الثلاثة:

- إسقاط واجب من الواجبات الشرعية، كأداء الصلاة، أو الزكاة، ومنه ترك الالتزام ببعض تكاليف الشريعة كمفارقة الزوج غير المسلم أو الزوجة المشركة، أو ترك التحاكم إلىٰ الشريعة، أو إسقاط أحد الجزاءات الشرعية المترتبة عليه.

- فعل محرم مما نهت الشريعة عنه، كشرب الخمر أو فعل الفواحش.

- الحصول علىٰ منفعة دنيوية، كمالٍ أو منصب أو نحوه.

وهذه الشروط قد يشترطها هذا الراغب في الإسلام علىٰ الحاكم في الدولة المسلمة، أو قد يشترطها علىٰ المسلم الذي يدعوه إلىٰ الإسلام، سواء كان الشرط وارداً منه ابتداء، أو ورد من المسلمين له.

هذا هو مفهوم الاشتراط قبل الدخول في الإسلام، وهو يختلف عن مفهوم مقاربٍ له وهو مفهوم التدرج في تطبيق الشريعة، والذي يعني أن لا يلزم الناس بتحكيم الشريعة في كافة الأحكام مباشرة، وإنما يطبق منها ما يستطاع، ثم يتوسع في التطبيق بعد أن تطمئن النفوس، وتخف العوائق، وتزول الموانع.

والفرق بين مسألة بحثنا، وبين التدرج في تطبيق الشريعة من ثلاث جهات:

الجهة الأولىٰ: أن التدرج أعم من الاشتراط، فالاشتراط يصح أن يلحق بأحد تطبيقات التدرج، والأدلة التي تصلح لمشروعية التدرج تصلح لمسألة الاشتراط، لكن الاشتراط فيه جانب الشرط قبل الدخول، وهذا ليس بالضرورة أن يكون موجوداً في التدرج.

الجهة الثانية: أن التدرج في تطبيق الشريعة يتعلق غالباً بالجانب السلطوي الذي فيه إلزام سياسي وقانوني بالشريعة، وأما الاشتراط فيتعلق بالأفراد قبل دخولهم في الإسلام، سواءً عقدوه مع السلطة أو مع آحاد الناس.

الجهة الثالثة: أن التدرج يتعلق بتحكيم الشريعة علىٰ المسلمين، والاشتراط يتعلق بالتعامل مع الكفار قبل دخولهم في الإسلام.

***

المبحث الأول

الأحاديث الواردة في الاشتراط قبل الدخول في الإسلام

ورد عن النبي ﷺ عدة وقائع لها ارتباط بهذه المسألة، وحكم هذه المسألة يعتمد أساساً علىٰ النظر في فقه هذه الأحاديث، ولهذا سنورد هذه الأحاديث، وننقل كلام العلماء في معناها، في المطالب التالية:

المطلب الأول: اشتراط ترك بعض الصلوات:

عن نصر بن عاصم الليثي، عن رجل منهم، (أنه أتىٰ النبي ﷺ فأسلم علىٰ أن يصلي صلاتين، فقبل منه)[1].

وظاهر هذا الحديث أن النبي ﷺ قبل منه الإسلام مع هذا الشرط - وسيأتي تفسير هذا القبول - غير أن بعض العلماء لم يرتض هذا، ولم ير في هذا الحديث ما يدل علىٰ قبول هذا الشرط لما فيه من تركٍ لبعض أحكام الشرع، فجعلوا هذا القبول متعلقاً بعدم إلزامه بالصلاة في غير وقتها.

قال الرملي: «قوله فيها: فقبل منه ذلك أي إسلامه بالشرط المذكور، وأخر وجوب بقية الصلوات الخمس عليه إلىٰ وقت دخولها، وتأخير البيان إلىٰ وقت الحاجة جائز»[2].

وفي هذا تكلف في التأويل، لأنه لم يشترط أن لا يصلي الآن إلا صلاة واحدة من دون أن يقصد بقية الصلوات، بل ظاهره أنه قصد تحديد الصلوات التي يلتزم بها.

كما ذهب بعض المعاصرين إلىٰ أن هذه الواقعة يحتمل أن تكون في وقت لم تجب فيه الصلوات

(1) أخرجه الإمام أحمد في مسنده (38/ 173)، برقم (23079) وابن أبي شيبة في مسنده (2/ 441)، برقم (995) قال البوصيري في إتحاف الخيرة المهرة (1/ 122): إسناد رجاله ثقات.

(2) فتاوى الرملي (4/ 385).

الخمس وكان الفرض فيه صلاتين، لأن ترك الصلاة حتىٰ يخرج وقتها كبيرة، فكيف بإسقاط ثلاث صلوات بالكلية؟ فما كان الرسول ﷺ ليقره علىٰ ذلك، وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز[3].

والأخذ بظاهر الحديث أولىٰ، وليس ثم ما يمنع من ذلك حتىٰ يحمل علىٰ هذه الاحتمال البعيد، ومن قَبله من الفقهاء قد أجابوا عن كيفية قبول ما يخالف الشرع في الشرط.

المطلب الثاني: اشتراط ترك الصلاة والجهاد:

جاء هذا في قصة وفد ثقيف، فعن وهب قال: سألت جابراً عن شأن ثقيف إذ بايعت، فقال: اشترطت علىٰ النبي ﷺ أن لا صدقة عليها ولا جهاد، وأنه سمع النبي ﷺ بعد ذلك يقول: (سيتصدقون ويجاهدون)[4].

وعن عثمان بن أبي العاص، أن وفد ثقيف لما قدموا علىٰ رسول الله ﷺ، أنزلهم المسجد ليكون أرق لقلوبهم، فاشترطوا عليه أن لا يحشروا، ولا يعشروا، ولا يجبوا، فقال رسول الله ﷺ: (لكم أن لا تحشروا، ولا تعشروا، ولا خير في دين ليس فيه ركوع)[5].

ومعنىٰ (لا تحشروا): هو الحشر للجهاد والنفير له، (ولا تعشروا) أي: يؤخذ منهم عشور أموالهم في الصدقة، (ولا تجبوا) لا يصلوا، وأصل التجبية أن يكب الإنسان علىٰ مقدمه ويرفع مؤخره.[6] وسيأتي تفسير التجبية في كلام الإمام أحمد.

فهذه الواقعة تدل علىٰ أن النبي ﷺ قبل منهم شرط ترك الصدقة والجهاد، علىٰ مثل معنىٰ من قبل منهم ترك بعض الصلوات.

غير أن بعض الفقهاء لم يرتض هذا التفسير، وتأول الحديث علىٰ معنىٰ يخرجه عن وجود شرط فاسد، وقد ذكروا في ذلك تفسيرين:

التفسير الأول: أن قبول النبي ﷺ بترك الصدقة والجهاد منهم لأن الصدقة والجهاد لم تكن واجبة عليهم في الحال، ولهذا لم يأذن لهم بترك الصلاة لأنها كانت واجبة.

(3) انظر: حول مسألة حكم تارك الصلاة لممدوح جابر عبد السلام (88-89).

(4) أخرجه أبو داود، كتاب الإمارة والخراج والفيء، باب ما جاء في خبر الطائف، (3/ 163)، برقم (3025)، قال الشوكاني في نيل الأوطار (7/ 235): وقد سكت أبو داود والمنذري عن حديث وهب المذكور، وهو وهب بن منبه، وإسناده لا بأس به، وصححه الألباني في السلسلة الصحيحة (4/ 509)، وقال شعيب الأرنؤوط في تحقيقه لسنن أبي داود (4/ 637): إسناده صحيح.

(5) أخرجه أحمد في مسنده (29/ 438)، برقم (17913)، وأبو داود، كتاب الإمارة والخراج والفيء، باب ما جاء في خبر الطائف، (3/ 163)، برقم (3026)، قال الأرنؤوط في تحقيقه لسنن أبي داود (4/ 637): صحيح لغيره، وضعفه الألباني كما في السلسلة الضعيفة (9/ 308).

(6) انظر: معالم السنن (3/ 35).

قال الخطابي: «ويشبه أن يكون النبي ﷺ إنما سمح لهم بالجهاد والصدقة لأنهما لم يكونا واجبين في العاجل، لأن الصدقة إنما تجب بحلول الحول، والجهاد إنما يجب لحضور العدو، فأما الصلاة فهي راهنة في كل يوم وليلة في أوقاتها الموقوتة ولم يجز أن يشترطوا تركها، وقد سئل جابر بن عبد الله عن اشتراط ثقيف أن لا صدقة عليها ولا جهاد، فقال: علم أنهم سيتصدقون ويجاهدون إذا أسلموا»[7].

وقد ناقشه الشوكاني فقال: «ويعكر علىٰ ذلك حديث نصر بن عاصم المذكور في الباب، فإن فيه أن النبي ﷺ قبل من الرجل أن يصلي صلاتين فقط، أو صلاة واحدة علىٰ اختلاف الروايتين»[8].

التفسير الثاني: أن هذا خاص بالنبي ﷺ، لعلمه عليه الصلاة والسلام بأنهم سيسلمون[9].

ويمكن أن يستدل لهذا الاتجاه بأن النبي ﷺ لم يقبل من غيرهم ترك الصدقة والجهاد، كما روىٰ ابن الخصاصية قال: أتيت رسول الله ﷺ لأبايعه فاشترط عليَّ شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله، وأن أصلي الخمس، وأصوم رمضان وأحج البيت، وأؤدي الزكاة، وأجاهد في سبيل الله، قال، فقلت: يا رسول الله أما اثنتان فما أطيقهما: الجهاد في سبيل الله، فإنهم زعموا أنه من ولىٰ الدبر فقد باء بغضب من الله، وأخشىٰ إن حضرت ذلك خشعت نفسي وكرهت الموت، والصدقة فمالي إلا غنيمة وعشر ذودٍ هنَّ رسل أهلي وحمولتهن. قال: فقبض رسول الله ﷺ يده فقال: (لا جهاد ولا صدقة! فبم تدخل الجنة؟!). قلت: يا رسول الله، أنا أبايعك، فبايعته عليهن كلهن[10].

ويمكن مناقشة هذا: بأن رفض هذا الشرط من بعض الناس لا يعني عدم قبوله من غيرهم، فغاية ما في هذا الحديث هو عدم قبول هذا الشرط، وهذا هو الأصل المستقر، أن لا يقبل ممن يدخل في الإسلام مثل هذه الشروط، لكن هذا لا ينفي جوازه في حال معينة استناداً إلىٰ ما سبق من الآثار.

وأما القول بالخصوصية فيمكن أن يناقش بأن حمل الحديث علىٰ غير الخصوصية أولىٰ ما أمكن.

المطلب الثالث: اشتراط ترك الركوع في الصلاة:

عن حكيم بن حزام قال بايعت رسول الله ﷺ علىٰ أن لا أخر إلا قائماً[11].

---

(7) معالم السنن (3/ 35).

(8) نيل الأوطار (7/ 234-235).

(9) كما سبق في كلام الخطابي، وهو رأي الشيخ محمد بن عثيمين، الذي سيأتي ذكره.

(10) أخرجه أحمد في المسند (36/ 234)، برقم (21952)، ومحمد بن نصر في تعظيم قدر الصلاة (1/ 440)، وضعفه الألباني كما في تحقيقه لكتاب تحقيق الإخلاص لابن رجب (ص16).

(11) أخرجه أحمد في مسنده (24/ 27)، برقم (15312)،=

وقد أشكل تفسير هذا المعنىٰ، فاختلف العلماء في المقصود بما جاء في هذه البيعة من أن لا يخر إلا قائمًا إلىٰ أقوال:

القول الأول: أنه اشتراط علىٰ ترك الركوع، وهو ما أخذ به الإمام أحمد رحمه الله.

«قال ابن هاني: سألته عن حديث حكيم بن حزام: بايعت النبي ﷺ، علىٰ أن لا أخر إلا قائمًا، في البيوع هو، أو في الصلاة؟

قال: هذا في الصلاة، كانوا في الجاهلية يعظمون الركوع، فلما جاء الإسلام، قال حكيم بن حزام: أبايعك علىٰ ألا أخر إلا قائمًا، فهذا معناه»[12].

ويوضح الإمام هذا المعنىٰ الموجود في الجاهلية، ويرد علىٰ من تأول الحديث علىٰ غير هذا المعنىٰ فيقول:

«وذلك أن قريشًا إذا انقطع شسع أحدهم قال: لا أجبي، فيرمي نعله الأخرىٰ. قلت: وإن بعض من قال: لا أجبي إلا قائمًا، لا أموت إلا علىٰ الإسلام، قال أبي: أليس قد بايع سلمان النبي ﷺ، علىٰ أن لا يسجد سجدة، قال له النبي ﷺ: ادخل في الإسلام؟»[13].

«أخبرنا عبد الله، قال: سألت أبي عن حديث حكيم بن حزام: «بايعت النبي، ﷺ، أن لا أخر إلا قائما»، قال: يقول: لا أركع، قال: يقول: إذا فرغ من القراءة لا يركع؛ يسجد كما هو.

قلت لأبي: إن بعض الناس يقول: إذا ركع لم يرفع رأسه حتىٰ يسجد.

قال: لا، إذا ركع فقد خر، إنما هو: إذا فرغ من القراءة لا يسجد، كما كانت قريش يعظمون التجبية، قال: لا أجبي، يقول: لا أقوم علىٰ أربع يأخذ الشيء»[14].

قال الغزالي: «قد كانت العرب قديمًا يأنفون من الانحناء فكان يسقط من يد الواحد سوطه فلا ينحني لأخذه وينقطع شراك نعله فلا ينكس رأسه لإصلاحه، حتىٰ قال حكيم بن حزام: بايعت النبي ﷺ علىٰ أن لا أخر إلا قائمًا، فبايعه النبي ﷺ عليه، ثم فقه وكمل إيمانه بعد ذلك»[15].

وقال ابن العربي: «حتىٰ قال بعض من أسلم للنبي ﷺ: علىٰ ألا أخر إلا قائمًا، فمن تأوله علىٰ ألا أركع، فلما تمكن الإسلام من قلبه اطمأنت بذلك

=والنسائي، كتاب التطبيق، باب كيف يخر للسجود، (2/ 205)، برقم (1084)، قال الحافظ العراقي في تخريج إحياء علوم الدين (10/ 1974): فيه إرسال خفي، وصححه الألباني في صحيح سنن النسائي.

(12) مسائل ابن هانئ (2043).

(13) أحكام أهل الملل (48-49).

(14) أحكام أهل الملل (49).

(15) إحياء علوم الدين (11/ 1973).

نفسه»[16].

القول الثاني: أن المراد به أن لا أموت إلا علىٰ الإسلام، ومن أشهر القائلين به أبو عبيد القاسم بن سلام.

قال أبو عبيد مبيناً ومستدلاً لهذا المعنىٰ: «وقد أكثر الناس في معنىٰ هذا الحديث، وماله عندي وجهٌ إلا أنه أراد بقوله: لا أخر، أي لا أموت؛ لأنه إذا مات فقد خر وسقط.

وقوله: إلا قائماً يعني إلا ثابتاً علىٰ الإسلام، وكل من ثبت علىٰ شيءٍ وتمسك به، فهو قائمٌ عليه...

قال أبو عبيد: ومنه قيل في الكلام للخليفة: هو القائم بالأمر، وكذلك فلانٌ قائمٌ بكذا وكذا: إذا كان حافظاً له متمسكاً به. وفي بعض الحديث أنه لما قال للنبي ﷺ: أبايعك ألا أخر إلا قائماً، فقال: (أما من قبلنا فلن تخر إلا قائماً) أي: لسنا ندعوك ولا نبايعك إلا قائماً، أي علىٰ الحق.»[17].

وقال الخليل بن أحمد: «وفي الحديث: ولا أخر إلا قائماً، أي: لا أموت إلا ثابتاً علىٰ الإسلام»[18].

وقال البغوي: «يعني لا أموت إلا ثابتاً علىٰ الإسلام، ومن مات فقد خر وسقط، والمراد من القيام التمسك بالدين، قال الله ﷻ: من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله، ومعناه: المواظبة علىٰ الدين، والقيام به»[19].

ووافقه كثير من العلماء[20].

القول الثالث: أن لا أقتل إلا مقبلاً غير مدبر، مما هو مبايعة علىٰ الموت[21].

وحقيقة هذا القول كالقول الثاني[22]، لأنه مبايعة علىٰ الثبات علىٰ الإسلام وأحكامه.

القول الرابع: أن لا أقع في شيء من أموري وتجارتي إلا قمتُ لها منتصباً، وأن لا أغبن ولا أغبن.

قال الأزهري: «قال الفراء: معناه ألا أَغبن ولا أُغبن، فقال النبي: لست تغبن في دين ولا شيء من قبلنا ولا بيع»[23].

وقال في لسان العرب: «وقيل معناه: لا أقع في

---

(16) أحكام القرآن لابن العربي (1/ 34)، وانظر: الجامع لأحكام القرآن (1/ 345).

(17) غريب الحديث (4/ 93-94)، والرواية المذكورة أخرجها ابن أبي شيبة في مصنفه (14/ 475).

(18) العين (5/ 232)، مادة (قوم)، وهو ما ذكره في القاموس= =المحيط (1487)، مادة قوم، والمحكم لابن سيده (4/ 509)، والمخصص لابن سيده (2/ 74).

(19) شرح السنة للبغوي (1/ 107).

(20) انظر: البارع في اللغة لأبي علي القالي (517)، الفائق في غريب الحديث (1/ 361)، تفسير السمعاني (4/ 248).

(21) انظر: شرح مشكل الآثار (1/ 196-197).

(22) انظر: تفسير ابن كثير (2/ 89).

(23) تهذيب اللغة (6/ 299)، مادة خر.

شيء من تجارتي وأموري إلا قمت منتصباً له، وقيل معناه لا أغبن ولا أغبن»[24].

ولعل هذا القول هو سبب سؤال عبد الله بن أحمد لوالده الإمام عن المقصود بالحديث هل هو في الصلاة أو البيع كما سبق، فكأنّ فيه إشارة إلىٰ هذا القول.

القول الخامس: أن يقوم بصلاته كما أمره النبي ﷺ فيخر من قيامٍ لا علىٰ صلاة من لم يقم صلبه في الركوع والسجود.

والمراد بهذا القول أن هذا من قبيل المبالغة من حكيم أن يتجنب ما جاء النهي عنه من عدم إقامة الصلب في الركوع، فأخبر حكيم عن نفسه إنه بايع النبي ﷺ أن يقيم الصلاة التي يحبها الله، لا الصلاة التي يكرهها ولا ينظر فيها[25].

وظاهر الحديث مع ما فسره الإمام أحمد، وقد بوب النسائي لهذا الأثر بقوله: (باب كيف يخر للسجود) بما يعني أنه لا يميل إلىٰ شيء من هذه الأقوال، قال السيوطي: «أن لا أخر إلا قائماً، قال في النهاية: معناه لا أموت الا متمسكاً بالإسلام ثابتاً عليه، يقال: قام فلان علىٰ الشيء إذا ثبت عليه وتمسك به، وقيل: معناه لا أقع في شيء من تجارتي وأموري الا قمت به منتصباً له، وقيل: معناه لا أغبن ولا أغبن، قلت: وهذه الأقوال خارجة عما جنح إليه المصنف، حيث ترجم علىٰ الحديث باب كيف يخر للسجود»[26].

وعند النظر في الأقوال الأخرىٰ نجد أنها تجتهد في تأويل الحديث بحمله علىٰ معنىٰ آخر صحيح غير معناه المتبادر منه، لما في ظاهره من إشكال، إذ كيف تصح بيعته علىٰ ترك الركوع في الصلاة وهو ركن لا تصح الصلاة إلا به، ومثل هذا لا يمكن أن يقبل به النبي ﷺ، فكان تأويل الخليل وأبي عبيد له هو أقرب هذه التأويلات، وأما التأويل الخامس الذي ذكره الطحاوي فهو بعيد، وفيه تكلف ظاهر لا يخفىٰ، وأما الإمام أحمد فقد أخذ بظاهر الحديث، وحمله علىٰ معنىٰ صحيح، وليس فيه ما يستدعي تأوله عن ظاهره.

المطلب الرابع: اشتراط المحافظة علىٰ العصرين فقط:

عن عبد الله بن فضالة الليثي عن أبيه قال: علمني رسول الله فكان فيما علمني: (وحافظ علىٰ الصلوات الخمس). قلت: إن هذه ساعات لي فيها أشغال، فمرني بأمر جامع، إذا أنا فعلته أجزأ عني، قال: (حافظ علىٰ العصرين). وما كانت من لغتنا قلت: وما العصران؟ قال: (صلاة قبل طلوع الشمس، وصلاة قبل غروبها)[27].

(24) لسان العرب (4/ 235)، مادة خرر.، وانظر: النهاية في غريب الحديث (2/ 59)، (4/ 207).

(25) انظر: شرح مشكل الآثار للطحاوي (1/ 195-196).

(26) شرح السيوطي لسنن النسائي (2/ 202).

(27) أخرجه أبو داود، كتاب الصلاة، باب في المحافظة على وقت=

وقد ذكر ابن رجب هذا الحديث ضمن الآثار التي يقبل فيها إسلام من يترك بعض الواجبات ثم إذا دخل في الإسلام قام بحقوقه كله[28]. وهذا يعني أنه فهم من الحديث أنه سيصلي صلاتين وذلك في أول أمره.

والحديث لا يدل دلالة ظاهرة علىٰ هذا المعنىٰ، ففيه احتمال، ولا يكفي مجرد الاحتمال أن يستدل به، فدلالته ليست بينة كدلالة حديث نصر بن عاصم الذي قبل فيه النبي ﷺ من الرجل الصلاتين، ولهذا فهو يحتمل التأكيد علىٰ هاتين الصلاتين، لا أنه لا يصلي إلا صلاتين.

وقد ذكر ابن حبان بعد هذا الحديث باباً بعنوان: «ذكر البيان بأن الأمر بالمحافظة علىٰ العصرين إنما هو أمر تأكيد عليهما من بين الصلوات، لا أنهما يجزيان عن الكل» ثم ساق فيه عن فضالة راوي الحديث السابق: علمنا رسول الله ﷺ فكان فيما علمنا قال: (حافظوا علىٰ الصلوات وحافظوا علىٰ العصرين). قلت: يا رسول الله وما العصران؟ قال: (صلاة قبل طلوع الشمس وصلاة قبل غروبها)[29].

المطلب الخامس: اشتراط النياحة قبل الدخول في الإسلام.

عن أم عطية، قالت: لما نزلت هذه الآية: يبايعنك علىٰ أن لا يشركن بالله شيئاً، ولا يعصينك في معروف قالت: كان منه النياحة، قالت: فقلت: يا رسول الله، إلا آل فلان، فإنهم كانوا أسعدوني في الجاهلية، فلا بد لي من أن أسعدهم، فقال رسول الله ﷺ: (إلا آل فلان)[30].

وفي رواية البخاري: فقبضت امرأة يدها، فقالت: أسعدتني فلانة، أريد أن أجزيها، فما قال لها النبي ﷺ شيئاً، فانطلقت ورجعت، فبايعها[31].

وقد اختلف العلماء في تفسير هذا الأمر، إلىٰ خمسة أقوال:

القول الأول: أن هذا كان قبل تحريم النياحة[32].

=الصلاة، (1/ 116)، برقم (428)، وابن حبان في صحيحه، باب ذكر وصف البردين الذين يرجى دخول الجنة بالصلاة عندهما، برقم (1741) (5/ 35)، وابن أبي عاصم في الآحاد والمثاني (2/ 193)، برقم (939)، والبيهقي في السنن الكبرى، كتاب ذكر جماع أبواب الأذان والإقامة، باب من قال هي الصبح، (1/ 682)، برقم (2188)، وصححه الحاكم في المستدرك ووافقه الذهبي (1/ 315)، وصححه الألباني في الصحيحة (4/ 428).

(28) انظر: فتح الباري (4/ 199).

(29) أخرجه ابن حبان في صحيحه (5/ 35)، برقم (1742).

(30) أخرجه مسلم، كتاب الجنائز، باب التشديد في النياحة، (2/ 646)، برقم (936).

(31) أخرجه البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب إذا جاءك المؤمنات يبايعنك، (6/ 150)، (4892).

(32) انظر: إكمال المعلم بفوائد مسلم (3/ 380)، المفهم إلى ما أشكل من تلخيص مسلم (2/ 590).

القول الثاني: أن هذا خاص بأم عطية[33]. وهو اختيار النووي[34].

القول الثالث: أن النهي عن النياحة علىٰ وجه الكراهة لا التحريم[35]. أو أنها كانت للإباحة ثم للتنزيه ثم حرمت، وهو اختيار ابن حجر[36].

القول الرابع: أن الاستثناء ليس علىٰ إسعادهم بالنياحة، وإنما إسعادهم باللقاء والبكاء[37].

القول الخامس: أن يكون المقصود الإنكار لا الاستثناء، فيكون من باب إعادة كلامها علىٰ وجه التوبيخ. وهو اختيار القرطبي[38]. وظاهر ما يميل إليه القاضي عياض[39].

فعلىٰ الأقوال الخمسة جميعاً لا مساغ للاشتراط في هذه القصة، فهي إما خاصة بأم عطية لا يلحق بها غيرها، أو أنها كانت قبل تحريم النياحة، أو لا تتضمن الإقرار بالنياحة، أو علىٰ القول بأن النياحة ليست محرمة.

إلا أن ابن العربي ذكر جواباً يقر الحديث علىٰ ظاهره فقال: «فإن قيل: كيف جاز أن تستثنىٰ معصية، وتبقىٰ علىٰ الوفاء بها، ويقرها النبي ﷺ علىٰ ذلك؟

قلنا: وقد بيناه في شرح الحديث الصحيح الكافي، منه أن النبي ﷺ أمهلها حتىٰ تسير إلىٰ صاحبتها، لعلمه بأن ذلك لا يبقىٰ في نفسها، وإنما ترجع سريعاً عنه، كما روي أن بعضهم شرط ألا يخر قائما، فقيل في أحد تأويله: إنه لا يركع، فأمهله حتىٰ آمن، فرضي بالركوع»[40] .

فعلىٰ هذا التفسير يكون هذا الشرط من قبيل الشرط الفاسد، وقد أقره النبي ﷺ لمعرفته بأن أم عطية لا تعمل به.

المطلب السادس: عدم قبول الشروط.

وقد روي عن النبي ﷺ ما هو بخلاف ذلك، وهو عدم قبوله ﷺ لوضع شروط تعفي أحداً من أحكام الإسلام، ومن المهم ذكرها حتىٰ تتضح صورة الحكم جيداً.

ومن ذلك، عن رجل من ثقيف قال: سألْنا رسول الله ﷺ ثلاثاً، فلم يرخص لنا، فقلنا: إن أرضنا أرضٌ باردة، فسألناه أن يرخص لنا في الطهور، فلم يرخص لنا، وسألناه أن يرخص لنا في الدُّبَّاء، فلم

(33) انظر: المفهم إلى ما أشكل من تلخيص مسلم (2/ 590).

(34) انظر: شرح صحيح مسلم (3/ 238).

(35) انظر: إكمال المعلم بفوائد مسلم (3/ 380)، المفهم إلى ما أشكل من تلخيص مسلم (2/ 590)، نيل الأوطار (4/ 129).

(36) انظر: فتح الباري (8/ 639).

(37) انظر: المفهم إلى ما أشكل من تلخيص مسلم (2/ 591)، أحكام القرآن لابن العربي (4/ 237).

(38) انظر: المفهم إلى ما أشكل من تلخيص مسلم (2/ 591)، رياض الأفهام في شرح عمدة الأحكام (3/ 274).

(39) انظر: إكمال المعلم بفوائد مسلم (3/ 380).

(40) أحكام القرآن (4/ 237).

يرخص لنا فيه ساعة، وسألناه أن يرد إلينا أبا بكرة، فأبىٰ، وقال: (هو طليق الله وطليق رسوله ﷺ). وكان أبو بكرة خرج إلىٰ النبي ﷺ حين حاصر الطائف فأسلم)[41].

وروىٰ ابن الخصاصية قال: أتيت رسول الله ﷺ لأبايعه فاشترط علي شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله، وأن أصلي الخمس، وأصوم رمضان، وأحج البيت، وأؤدي الزكاة، وأجاهد في سبيل الله، قال فقلت: يا رسول الله أما اثنتان فما أطيقهما: الجهاد في سبيل الله، فإنهم زعموا أنه من ولىٰ الدبر فقد باء بغضب من الله، وأخشىٰ إن حضرت ذلك خشعت نفسي وكرهت الموت، والصدقة فمالي إلا غنيمة وعشر ذودٍ، هنّ رسل أهلي وحمولتهن. قال: فقبض رسول الله ﷺ يده، فقال: (لا جهاد ولا صدقة فبم تدخل الجنة). قلت: يا رسول الله أنا أبايعك فبايعته عليهن كلهن[42].

***

المبحث الثاني

اتجاهات العلماء في الاشتراط قبل الدخول في الإسلام

بناءً علىٰ ما سبق ذكره من تفسيرات العلماء للوقائع الواردة يمكن أن نستخلص أن للعلماء اتجاهين في النظر إلىٰ هذه الوقائع:

الاتجاه الأول: من أخذ بظاهرها ورأىٰ فيها صحة الإسلام بوجود الشرط، ودفعوا الإشكال الوارد علىٰ كيفية قبول ترك بعض أحكام الإسلام بأن هذا من باب تأليف الراغبين في الإسلام، وأن هذا شرط باطل لا يعتد به، وإنما يقبل منهم في أول الأمر، ثم يلزمون ببقية الأحكام بعد دخولهم في الإسلام، وانشراح صدورهم له.

قال ابن رجب: «وأخذ الإمام أحمد بهذه الأحاديث، وقال يصح الإسلام علىٰ الشرط الفاسد ثم يلزم بشرائع الإسلام كلها، واستدل أيضا بأن حكيم بن حزام قال: بايعت النبي ﷺ علىٰ أن لا آخر إلا قائماً، قال أحمد معناه أن يسجد من غير ركوع»[43].

وهو ظاهر صنيع أبي البركات ابن تيمية في كتابه المنتقىٰ، حيث ساق بعض هذه الآثار تحت باب: صحة الإسلام مع الشرط الفاسد[44].

قال الشوكاني: «هذه الأحاديث فيها دليل علىٰ

(41) رواه أحمد في المسند (29/ 71)، برقم (17530) قال في مجمع الزوائد (4/ 245): رجاله ثقات.

(42) سبق ذكره، أخرجه أحمد في المسند (36/ 234)، برقم (21952)، ومحمد بن نصر في تعظيم قدر الصلاة (1/ 440)، وضعفه الألباني كما في تحقيقه لكتاب تحقيق الإخلاص لابن رجب (ص16).

(43) جامع العلوم والحكم (84).

(44) انظر: منتقى الأخبار (723).

أنه يجوز مبايعة الكافر وقبول الإسلام منه وإن شرط شرطًا باطلاً، وأنه يصح إسلام من كان كارهًا»[45].

وعلىٰ هذا القول، فإذا أسلم ألزم بأحكام الإسلام، وقد نص الإمام أحمد علىٰ هذا كما جاء في سؤال ابنه عبد الله قال: «قلت لأبي: حديث قتادة عن نصر بن عاصم، أن رجلاً منهم بايع النبي ﷺ أن يصلي طرفي النهار؟ قال أبي: إذا دخل في الإسلام صلىٰ بصلاتهم.

وقال عبد الله في موضع آخر: سألت أبي عن الرجل إذا دخل في الإسلام؟ قال: يصلي صلاتهم.

قال: فإن أسلم علىٰ أن يصلي صلاتين؟ قال: يقبل منه، فإذا دخل أمر بالصلوات الخمس»[46].

وقد ذهب إلىٰ هذا بعض العلماء المعاصرين:

قال الشيخ الألباني: «ويجوز لولاة الأمر أن يقبلوا إسلام الكافر ولو لم يرض بإقامة كل الصلوات الخمس، نصر بن عاصم الليثي عن رجل منهم: أنه أتىٰ النبي ﷺ فأسلم علىٰ أنه لا يصلي إلا صلاتين فقبل ذلك منه»[47].

ويعضد هذا الموقف عدة أمور:

الأمر الأول: أن المقصد هو تألفهم علىٰ الإسلام:

يقول ابن رجب: «وقد كان أحيانًا يتآلف علىٰ الإسلام من يريد أن يسامح بترك بعض حقوق الإسلام، فيقبل منهم الإسلام، فإذا دخلوا فيه رغبوا في الإسلام فقاموا بحقوقه وواجباته كلها»[48].

فالشرط ليس علىٰ حقيقته، بمعنىٰ أنه ليس شرطًا لازمًا بين الطرفين، وإنما هو مسامحة وترفق في التعامل معهم لأجل ترغيبهم في الإسلام، وأن لا يحول بينهم وبين الإسلام بعض الموانع التي يرونها صادة لهم عن الحق، فإذا أسلموا انشرحت صدورهم والتزموا بكافة الأحكام، وهذا من السياسة الحكيمة في الدعوة إلىٰ الله.

الأمر الثاني: ما جاء من قبول الإسلام ولو كان كارهًا:

فعن أنس ﷺ أن رسول الله ﷺ قال لرجل: أسلم، قال: أجدني كارهًا، قال: أسلم وإن كنت كارهًا[49].

قال ابن رجب: «وهذا يدل علىٰ صحة الإسلام مع نفور القلب عنه وكراهته له، لكن إذا دخل في الإسلام واعتاده وألفه: دخل حبه قلبه ووجد حلاوته»[50].

وهذا من حكمة النبي ﷺ في الدعوة، وحسن

(45) نيل الأوطار (7/ 234).

(46) أحكام أهل الملل (48).

(47) الثمر المستطاب (51).

(48) فتح الباري لابن رجب (4/ 199).

(49) رواه أحمد في المسند (19/ 117)، برقم(12061)، وأبي يعلى في مسنده (6/ 671)، برقم (3879)، قال الهيثمي في مجمع الفوائد (5/ 305): رجاله رجال الصحيح، وقال البوصيري في اتحاف المهرة (7/ 379): إسناد صحيح.

(50) فتح الباري لابن رجب (1/ 59).

سياسته للناس، إذ لم يكرهه علىٰ الإسلام، ولم يمنعه من الإسلام بسبب ما يجده في القلب من النفور وعدم القابلية، وإنما قال: أسلم، وسيرزقك الله حسن النية والإخلاص[51].

مع أن كراهية الإسلام أو بعض أحكامه تنافي الإيمان، لكنه عليه الصلاة والسلام قبل إيمانه مع ذلك لما فيه من تأليف قلبه علىٰ الإسلام، ولما يرجىٰ من حسن إيمانه وزوال هذه الكراهية فيما بعد، وكذلك قبول هذه الشروط فيها نفس المعنىٰ.

وسياسة الناس بمثل هذا من الهدي الراشد، كما قال عمر بن عبد العزيز لابنه لما استحثه علىٰ الإصلاح: يا بني إني أروض الناس رياضة الصعب، أخرج الباب من السنة فأضع الباب من الطمع، فإن نفروا للسنة سكنوا للطمع، ولو عمرت خمسين سنة لظننت أني لا أبلغ فيهم كل الذي أريد، فإن أعش أبلغ حاجتي، وإن مت فالله أعلم بنيتي[52].

الأمر الثالث: هدي النبي ﷺ في دعوة الناس إلىٰ الدخول في دين الله:

فكان يرغبهم فيه بالمال، وبالعفو، وقد يخوفهم أحيانًا، ثم إذا أسلموا صلح إيمانهم، وحسن دينهم، واستقامت أمورهم، وقد حكىٰ الله عن الأعراب قولهم: ﴿ قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ ۖ ﴾ [الحجرات:14].

ولهذا جاء في الحديث الصحيح عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي ﷺ، قال: (عجب الله من قوم يدخلون الجنة في السلاسل)[53].

وهذا يدل علىٰ أن المسلم الجديد قد يدخل الإسلام خوفًا أو طمعًا ثم يستقر الإيمان في قلبه بعد ذلك، لأن الإيمان وانشراح الصدر قد لا يأتيه جملة واحدة.

الأمر الرابع: ما جاء في صحة الاشتراط في العقود الباطلة.

كما في قصة عائشة الشهيرة في عتق بريرة لما اشترطوا أن يكون الولاء لهم، فقال النبي ﷺ: (خذيها واشترطي لهم الولاء، فإنما الولاء لمن أعتق). ففعلت عائشة ثم قام رسول الله ﷺ في الناس، فحمد الله وأثنىٰ عليه، ثم قال: (ما بال رجال يشترطون شروطا ليست في كتاب الله ما كان من شرط ليس في كتاب الله، فهو باطل وإن كان مائة شرط قضاء الله أحق وشرط الله أوثق، وإنما الولاء لمن أعتق)[54].

---

(51) انظر: تفسير ابن كثير (1/ 683).

(52) السنة، للمروزي (94).

(53) أخرجه البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب الأسارى في السلاسل، (4/ 60)، برقم (3010).

(54) أخرجه البخاري، كتاب المكاتب، باب استعانة المكاتب وسؤاله الناس، (3/ 153)، برقم (2563) ومسلم، كتاب العتق،=

فهذا شرط باطل ولا يعتد به، فذكر لها النبي ﷺ أنك لو شرطت أو لم تشترطي فإن هذا لا ينفعهم[55].

الاتجاه الثاني: من لا يسوغ مثل هذه الشروط، ويراها مخالفة لأصل الشريعة، ولأجل ذلك تأولوا جميع هذه الأحاديث على معانٍ مختلفة لا يكون فيها شرط فاسد من الأساس، وقد سبق ذكر التأويلات لكل حديث.

وقد ذهب إليه من المعاصرين الشيخ محمد بن عثيمين:

فقد سئل عن وضع الشروط بناءً على الأخذ بهذه الآثار، ففرق الشيخ وقال: «لا تشابه، لأن الرسول ﷺ لما قيل له في هذا قال: إنهم إذا أسلموا صلوا، وهذا من أمور الغيب التي لا نعلمها، أي أن النبي ﷺ قَبِل منهم ذلك لأنّه عَلم بما علّمه الله تعالى من الغيب أنّ هؤلاء سيحسن إسلامهم وسيتصدقون ويُجاهدون، بينما نحن لا يُمكن أن نعلم الغيب من حال الكافر في المستقبل، ولو قبلنا من الكفار ما يشترطون لتفكك الإسلام، هذا يشترط أن نبيح له الزنا وهذا يشترط أن نبيح له الخمر وهذا يشترط».

ولما أورد على الشيخ أن دخول الكافر في الإسلام مصلحة كبيرة، وتركه لبعض العبادات فيه مفسدة أقل، أجاب: «مصلحة للشخص نفسه، ولكنه مفسدة للإسلام، لأنه سيقول الكُسالىٰ من المسلمين لا نصلي إلا إذا فرغنا من أعمالنا كما فعل هذا الرجل، فمضرته علىٰ الإسلام كبيرة».

فحجة الشيخ تقوم علىٰ ثلاثة أدلة:

الأول: أن هذه الآثار خاصة بالنبي ﷺ لكونه يعلم بالوحي ما يخفىٰ علينا.

الثاني: ما يترتب علىٰ قبول مثل هذه الشروط من مفاسد عظيمة علىٰ الإسلام، فكل صاحب هوىٰ سيشترط إسقاط بعض المحرمات المخالفة لهواه.

الثالث: أن مفسدة قبول هذه الشروط أعظم ضرراً من مصلحة دخول بعض الناس إلىٰ الإسلام.

ويمكن مناقشة هذه الأمور:

أما الأمر الأول: فالأصل في سنة النبي ﷺ التشريع، وحمل هذه الوقائع علىٰ التشريع بما لا ينافي أصول الشريعة وقواعدها أولىٰ من القول باختصاصها، فالقول بأن هذه الشروط من باب التأليف علىٰ الإسلام فتقبل منهم في أول الأمر ثم يلزمون بأحكام الإسلام،كما ذهب إليه الإمام أحمد أولىٰ من المنع مطلقاً.

وأما المفاسد المترتبة علىٰ قبول هذه الشروط، وأنها أعظم من المصالح المترتبة فهذا صحيح في

=باب إنما الولاء لمن اعتق، (1504).

(55) انظر: فتح الباري (5/ 191).

القبول المطلق بلا قيود، فلا شك أن قبول هذه الشروط بهذه الطريقة سيكون مفسدة عظيمة، وتحريضاً على التهاون في حرمات الله، لكن هذا الشرط عند القائلين به لن يكون قبولاً مطلقاً، وإنما يعمل به في حدود ضيقة جداً، تتعلق بتأليف قلوب بعض الراغبين في الإسلام، بعدم وضع عوائق بينهم وبين الإسلام، هي مما سيزول إذا حسن إسلام المرء، ولن يكون فيه إسقاط شيء من الحقوق أو الواجبات.

***

المبحث الثالث

حقيقة الشروط قبل الدخول في الإسلام، وحكمها

تبين لما مما سبق من هذه الآثار أن الفقهاء فيها على قولين:

القول الأول: من يتأول هذه الوقائع كلها فلا يحملها على معنى وجود شرط قبل الدخول في الإسلام.

القول الثاني: من يرى أن هذا من قبيل الشروط الباطلة التي يصح معها الإسلام، ويجوز إقرارها لمصلحة تأليف قلوب بعض الناس على الإسلام.

فكما ترى، فالطرفان كلاهما متفقان على أنه لا يصح وضع شروط قبل الدخول في الإسلام تحرم حلالاً أو تحلل حراماً أو تسقط واجباً أو تغير حقاً، وذلك لأن حقيقة الشرط هو ترك الالتزام بشيء من أحكام الشريعة، ولا يملك أحد لا فرد ولا جماعة ولا سلطة ما يخوله أن يلغي شيئاً من الشريعة بالشرط.

وبناءً عليه، فالشروط التي تأتي في مثل هذا هي باطلة من جهتين:

الجهة الأولى: أنها مخالفة لحقيقة الشرط المعتبر شرعاً، وذلك أن اعتبار الشرط في الشريعة مقيد بعدم مخالفة الشرع، إلا شرطاً أحل حراماً أو حرم حلالاً، فلا يمكن أن يقال باعتبار الشرط بما يخالف حدوده.

فمن يقول باعتبار الشرط ولو خالف الشرع بدعوى أنه من قبيل الشروط التي جاءت الشريعة باعتبارها، هو مثل من يقول بوجوب الطاعة لولي الأمر أو للوالدين ولو خالف الشريعة لأن النصوص قد جاءت باعتبار طاعتهم، ولا يقول بذلك أحد.

الجهة الثانية: أن قطعية الحكم الذي يراد إسقاطه أقوى من اعتبار الشرط، فوجوب الزكاة أو الصيام أو الصلاة هي أقوى دلالة من النصوص الواردة في اعتبار الشرط، فلا يمكن أن يرد في خلد فقيه أن يعتبر بالشروط في إسقاط ما هو أقوى منها.

فهذا أصل محكم بين الجميع، وإنما وقع الخلاف في صورة جزئية منه، متعلقة بقبول الإسلام مع وجود الشرط، مع عدم الاعتداد بهذا الشرط لمقصد شرعي.

وهذا الخلاف متعلق بحالة عارضة، وليست هي الأصل الدائم، والأحوال العارضة لها أحكامها الخاصة.

حقيقة الشرط قبل الدخول في الإسلام:

وإذا أردنا أن ندخل في أحكام الشروط في هذه الأحوال العارضة، وهي التي يمكن أن تدل عليها الأحاديث السابقة، فإن حقيقة الشرط هنا تحتمل أمرين:

الأمر الأول: أن يكون المقصود سقوطها عنه بحيث لا تكون واجبة شرعًا عليه، فهذا لا يمكن أن يقع بتاتًا، ولا يتصور أن يقال بجواز مثل هذا.

الأمر الثاني: أن يكون المقصود طلب عدم الإلزام بحكم شرعي معين، وهذا هو الذي يمكن أن يرد فيه الشرط، وهو ترك إلزامه بهذه الأحكام، بأن لا يتعرض له فيها، فلا تجبىٰ منه الزكاة، ولا يلزم بالجهاد، ونحو ذلك.

وترك الإلزام بأحكام الشريعة له نظران:

النظر الأول: أن يخاطب به صاحب الصلاحية في الإلزام بهذه الأحكام كالائمة والقضاة.

النظر الثاني: أن يخاطب به عموم الناس.

النظر الأول: إن كان المخاطب بها من يملك سلطة الإلزام.

وهذا له حالتان:

الحالة الأولىٰ: أن يكون ذلك في حال القدرة والاستطاعة:

والحكم أن هذا الشرط لا يجوز، لأنه شرط مخالف للشريعة، بل الواجب إلزامهم بأحكام الإسلام، ولا يسوغ قبول هذه الشروط منهم، فإما أن يسلموا أو يؤخذوا بأحكام أهل الذمة، والقول بجواز اعتبار الشروط هنا مراعاة لمصلحة التأليف غلط ظاهر لأمور:

الأمر الأول: أن مصلحة التأليف لا تقتضي تصحيح أي فعل أو قول، فالواجب أن يأتي بما يدل علىٰ أن الشريعة راعت مثل هذه الشروط بناءً علىٰ مقصد التأليف، أو أن يثبت أن مقصد التأليف يحتمل مثل هذه القضية، لأنه بدون هذه الإضافة في الاستدلال فالاستناد إلىٰ مصلحة التأليف هو من قبيل الاستدلال بمحل النزاع، لأن الخلاف هو في هذا تحديداً، هل هذا التأليف معتبر شرعًا أم لا.

الأمر الثاني: أن هذا يتضمن مفاسد عظيمة في تهوين أحكام الإسلام في نفوس الناس، حيث يرون الداخلين في الإسلام وكل شخص يضع لنفسه ما يشاء من الشروط، ويسقط عنه ما يشاء من الشروط.

الأمر الثالث: أن هذا فيه إسقاط لأحكام شرعية ثابتة بلا موجب شرعي.

الأمر الرابع: كما أن فيه مخالفة لمقصد الشرعي في العدل، فما الذي يجعل الداخل في الإسلام في صيانة

عن العقوبة على ارتكابه لبعض المحرمات، بينما يعاقب المسلم إذا ارتكبها؟

الأمر الخامس: سبق ذكره من الشروط المعتبرة شرعاً يجب أن تكون في حدود الشرع، وأن المحافظة على الواجبات الشرعية أقوى من المحافظة على هذه الشروط.

وهذا إذا كان في حال السعة والاختيار، إذ لا موجب لاعتبار مثل هذه الشروط، ولا حاجة لها.

مع ملاحظين أمرين:

1 – أن هذا إنما يكون في حال ما إذا كان الشرط حقيقياً يراد به العمل بموجبه، وأن لا يحاسب على مخالفاته بسبب هذا الشرط، وأما إن لم يكن كذلك، وإنما كان من قبيل التأليف على الإسلام، وأنهم إذا أسلموا سيحسن إسلامهم، ولا يكون لهذه الشروط في الحقيقة أي اعتبار، وهو ما فهمه الإمام أحمد من الآثار فلا إشكال في مثل هذا لأنه ليس من قبيل الشروط الملزمة.

فلو قيل: أليس في هذا خداع له بأن يذكر له شيء على خلاف ما يظن؟

فيقال: إن كان أوردها بصيغة الشرط وهو مريد لها، وجازم عليها، فلا يصح إذن قبول شرطه، وإنما تكون في حال غلبة الظن أنها ليست كذلك.

2 – أن بعض الأحكام يسوغ ترك الإلزام بها، بمعنى أن الإلزام بها ليس واجباً في حق كل أحد، وذلك مثل جباية الزكاة، فيجوز حينئذٍ قبول شرط من يمتنع عن الجباية، لأن الترك حينئذٍ ليس إسقاطاً لأصل الزكاة، وإنما إسقاط تسليمها للإمام، وهذا جائز، بخلاف ما لو اشترط فعل المحرمات أو ترك الواجبات كالصلاة والصيام.

الحالة الثانية: وأما في حال الضعف وعدم الاستطاعة:

كما لو اشترطوا ترك إقامة الحدود عليهم في بعض الأحكام، فإن القبول بهذا سائغ، لأن القبول متعلق بعدم إقامة الأحكام عليهم، وهذه الأحكام مشروطة شرعاً بالقدرة ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۚ ﴾ [البقرة: 286]، فإذا لم يكن الإمام قادراً على إقامة الحدود عليهم فقبل منهم الإسلام على أن لا يقيم عليهم الحدود، فحاله إذن أنه قد قبل منهم شرطاً هو عاجز عن إقامته، وليس قادراً على تطبيقه، فليس في فعله هذا ترك لما أوجب الله.

النظر الثاني: أن يكون الاشتراط مع عموم الناس:

فنظراً لأن الشرط يتعلق بالإلزام بأحكام الإسلام وليس للفرد هذه السلطة، فحقيقة الشرط الذي يبذله ليس شرطاً على الحقيقة، ولهذا لا يجوز أن يعطي نفسه هذه السلطة وهو لا يملكها، وإنما يتألف الكفار على الإسلام، فإن كان لديهم بعض الواجبات أو المحرمات يقولون لن نلتزم بها إذا أسلمنا دعاهم

للإسلام ولو قالوا هذا، فيكون دخولهم للإسلام خيراً من بقائهم علىٰ الكفر، ويرجو أن يكون في صلاح حالهم ودخول الإيمان في قلبهم ما يصلح به أمرهم.

***

المبحث الرابع

أنواع الشروط قبل الدخول في الإسلام

عند التأمل في الشروط التي يمكن أن يضعها الكافر قبل دخوله في الإسلام، يمكن أن نرده إلىٰ الأنواع التالية:

النوع الأول: أن يشترط ما لا يخالف الشريعة، أو ما هو موافق له، فلا إشكال في مثل هذا الشرط، لأنه إما موافق للشرع أو مما لا يخالفه، ومن ذلك:

أتيت النبي ﷺ، فقلت: ابسط يمينك فلأبايعك، فبسط يمينه، قال: فقبضت يدي، قال: (ما لك يا عمرو؟) قال: قلت: أردت أن أشترط، قال: (تشترط بماذا؟). قلت: أن يغفر لي، قال: (أما علمت أن الإسلام يهدم ما كان قبله؟ وأن الهجرة تهدم ما كان قبلها؟ وأن الحج يهدم ما كان قبله؟)[56].

النوع الثاني: أن يشترط فعل الكفر، كالسجود لغير الله، أو الطعن في الدين، وهذا لا ثمرة منه، لأنه لا مصلحة في تأليف أحد علىٰ الدخول في الإسلام، ثم الخروج عنه!

النوع الثالث: أن يشترط فعل محرم من الأحكام، كالبقاء مع زوجها الكافر، أو شرب الخمر، أو فعل الفواحش.

النوع الرابع: أن يشترط ترك واجب من الأحكام كترك إقامة الحدود، أو ترك التحاكم إلىٰ الشريعة.

وهذا النوعان هما الذين يجري البحث فيهما.

النوع الخامس: أن يشترط منفعة دنيوية له من مالٍ أو منصب أو نحوه.

وهذا أخف، لأنه ليس فيه ترك لواجب أو فعل لمحرم، فيجوز بذل الأموال في سبيل تأليف الناس علىٰ الدين، فلا إشكال في قبول هذا الشرط وإعطائه ما يريد من أموال كشرط لدخوله الإسلام.

قال أبو عبيد: «وفي هذا الحديث من الفقه: إثباته ﷺ شهادة الحسن والحسين، وقد كان يروىٰ مثل هذا عن بعض التابعين، أن شهادة الصبيان تكتب، ويستنسبون، فيستحسن ذلك فهو الآن في سنة النبي ﷺ وفيه: أنه شرط لهم شروطًا عند إسلامهم خاصة لهم دون الناس مثل تحريمه واديهم، وأن لا يعبر طائفهم، ولا يدخله أحد يغلبهم عليه، وأن لا يؤمر عليهم إلا بعضهم، وهذا مما قلت لك: إن الإمام ناظر للإسلام وأهله، فإذا خاف من عدو غلبه لا يقدر علىٰ دفعهم إلا بعطية يردهم بها فعل، كالذي صنع النبي ﷺ بالأحزاب يوم الخندق،

(56) أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب ما جاء أن الإسلام يهدم ما كان قبله، وكذلك الهجرة والحج، (1/ 112)، برقم (192).

وكذلك لو أبوا أن يسلموا إلا علىٰ شيء يجعله لهم، وكان في إسلامهم عز للإسلام، ولم يأمن معرتهم وبأسهم أعطاهم ذلك ليتألفهم به، كما فعل رسول الله ﷺ بالمؤلفة قلوبهم، إلىٰ أن يرغبوا في الإسلام وتحسن فيه نيتهم، وإنما يجوز من هذا ما لم يكن فيه نقض للكتاب ولا للسنة»[57].

النوع السادس: إسقاط الجزاءات اللازمة عليه، وذلك في حق المرتدين ممن لهم شوكة ومنعة، إذا رغبوا في الإسلام، أو ترك القتال، بشرط أن لا يؤاخذوا بما فعلوا في ردتهم، فهذا يبنىٰ علىٰ خلاف الفقهاء في حكم جنايات المرتدين إذا أسلموا، وإن لم يكن تركهم من قبل الإسلام فعلىٰ صحة الأمان لهم مع إسقاط هذه الحقوق[58].

النوع السابع: أن يشترط ما فيه ضرر علىٰ مسلم، كقتله أو أخذ ماله أو نحو ذلك، فلا يجوز مثل هذا، لأن دفع الضرر عن المسلم أولىٰ من مصلحة تأليف غيره علىٰ الإسلام، خاصة مع وجود اعتداء منه، لا يجوز قبول هذا الشرط لأن فيه تعدٍ علىٰ حق مسلم، إلا أن يرضىٰ هذا المسلم بهذا الضرر في ماله مثلاً فيكون من جنس المنفعة المالية، وأما الضرر علىٰ بدنه أو دمه فلا يجوز.

النوع الثامن: أن يكون في قبول الشرط دفع ضرر عن المسلمين، وهذا يختلف عما سبق، فالأنواع السابقة يلاحظ فيها الموازنة بين مصلحة تأليفه علىٰ الإسلام ومفسدة وضع شروط تخالف الشريعة، وأما هنا فهي موازنة بين مفسدة ترك بعض أحكام الشريعة ومفسدة وقوع الضرر علىٰ المسلمين، فالحكم هنا ليس متعلقاً بحكم قبول شرط قبل الدخول في الإسلام، وإنما في حكم دفع هذا الضرر، فيكون الحكم بحسب هذا الضرر.

ومن الوقائع الشهيرة قصة الملك التتري معز الدين قازان، والذي تولىٰ الملك سنة 693هـ، يحكي ابن حجر هذه الواقعة فيقول:

«وكان في مملكته خراسان بأسرها والعرفان وفارس والروم وآذربيجان والجزيرة، وكان إسلامه علىٰ يد الشيخ صدر الدين إبراهيم بن سعد الله بن حمويه الجيوينىٰ وعمره يومئذ بضع وعشرون سنة، كان يوم إسلامه يوماً عظيماً، دخل الحمام فاغتسل وجمع مجلساً وشهد شهادة الحق في الملأ العام، فكان لمن حضر ضجة عظيمة وذلك في شعبان سنة 94، ولقنه نوروز شيئاً من القرآن، وعلمه الصلاة وصام رمضان كل السنة، وكان غازان يتكلم بالفارسية مع خواصه ويفهم أكثر ما يقال له باللسان العربي.

ولما ملك أخذ نفسه بطريق جده الأعلىٰ جنكز

(57) الأموال (250-251).

(58) انظر: التأول في إباحة الدماء (89-94)، (96-102).

خان، وصرف همته إلىٰ إقامة العساكر وسد الثغور وعمارة البلاد والكف عن سفك الدماء.

ولما أسلم قيل له: إن دين الإسلام يحرم نكاح نساء الآباء، وكان قد استضاف نساء أبيه إلىٰ نسائه، وكان أحبهن إليه بلغان خاتون، وهي أكبر نساء أبيه، فهمَّ أن يرتد عن الإسلام، فقال له بعض خواصه: إن أباك كان كافراً، ولم تكن بلغان معه في عقد نكاح صحيح، إنما كان مسافحًا بها، فاعقد أنت عليها فإنها تحل لك، ففعل ولولا ذلك لارتد عن الإسلام واستحسن ذلك من الذي أفتاه به لهذه المصلحة»[59].

وقد ذكر ابن حجر هنا بصيغة المجهول أن هذه الفتيا استحسنت من هذا المفتي، وقبله ذكر هذا الصفدي فذكر زيادة في القصة: «قال: ولاموا من أفتاه، فقال: إنما قلتُ ظاهر الشرع، وإن تسهلت فالتسهل في ارتكاب غازان بمحرم واحد وأسهل من أن يرتد كافراً، وينتصب لمعاداة الإسلام وأهله. فاستحسن ذلك من قوله، وعرف فيه حسن قصده»[60].

إلا أن الشوكاني كان ظاهراً جداً في تصويب هذه الفتيا، يقول: «بل هو حسن، ولو كان تحته ألف امرأة علىٰ سفاح، فإن مثل هذا السلطان المتولي علىٰ أكثر بلاد الإسلام في إسلامه من المصلحة ما يسوغ ما هو أكبر من ذلك حيث يؤدىٰ التحريج عليه والمشي معه علىٰ أمر الحق إلىٰ ردته فرحم الله ذلك المفتي»[61].

وهذه الواقعة المستحسنة مشكلة في النظر، إذ يتداخل فيها نظران:

النظر الأول: وهو النظر المصلحي الذي يلاحظ المفاسد العظيمة المترتبة علىٰ منعه من هذا النكاح، ومن يلاحظ هذا المعنىٰ سيستدل بالأصول والقواعد الشرعية العامة في ارتكاب أدنىٰ المفسدتين لدفع أعلاهما، والذي يتقوىٰ هنا بسبب الضعف والعجز وعدم الاستطاعة.

النظر الثاني: وهو النظر الذي يلاحظ اعتبار الشرع وحدوده، فما ضابط ما يمكن إباحته من المحرمات دفعاً لمثل هذه المفاسد، فالمحرمات حدود من الشارع، فما الذي يخول الشخص أن يغير حدود الله بمجرد الخشية من المفاسد المترتبة علىٰ ذلك؟

والذي يبدو لي أن مثل هذا ليس من قبيل الإفتاء وبيان حكم الشرع، بل هو من قبيل كف الأذىٰ عن المسلمين، فهو كمن ينطق بكلمةٍ محرمة أو بالكفر عند الضرورة أو الإكراه، فردة مثل هذا الحاكم هو بلاء عظيم علىٰ المسلمين، وقد يترتب عليه انتهاك حرمات

(59) الدرر الكامنة من أعيان المئة الثامنة (4/ 248).

(60) أعيان العصر وأعوان النصر (4/ 9).

(61) البدر الطالع (2/ 2-3).

وسفك دماء وضياع حقوق، فيقال له من الكلام ما يكف به هذا الشر، ويكون قائله محموداً بهذا الاعتبار، وهي سياسة شرعية في مراعاة مصالح المسلمين ودفع الضرر عنهم، لكنه ليس من قبيل الفتيا أو النظر الفقهي، ولهذا لا يباح لمثل هذا الحاكم أن يبقىٰ مع زوجته، وليس له عذر عند الله في ذلك، وحكم الشارع ثابت في حقه.

ولأجل ذلك لو أراد شخص أن يفعل مثل هذا المحرم أو يرتد، فإننا لن نجيز له هذا المحرم خشية من ردته، بل يمنع منه ولو ارتد، ولا يقال إن دفع مفسدة الردة مقدم، لأن هذه المفسدة غير معتبرة لأن سببها فاسد غير معتبر، وهذه الصورة مثلها، لكن قد روعي فيها دفع الضرر عن المسلمين فقط لا بيان الحكم في الحقيقة، أو يمكن أن يقال بعبارة أخرىٰ: أن الفتيا والحكم الشرعي في هذه الواقعة هو جواز النطق بإباحة ما حرم الله دفعاً لهذه الضرورة الشديدة.

***

الخاتمة

الحمد لله، وصلىٰ الله وسلم علىٰ رسول الله، أما بعد.

فمن أبرز ما توصلنا إليه في هذا البحث ما يلي:

1- المقصود بالشرط الفاسد قبل الدخول في الإسلام هو أن يضع الشخص قبل دخوله في الإسلام شرطاً يخالف أحكام الشريعة.

2- وهذه المسألة تعتمد علىٰ عدة وقائع رويت عن النبي ﷺ فيها قبول لبعض الشروط المخالفة للإسلام.

3- وقد اختلف الفقهاء في تفسير هذه الوقائع إلىٰ اتجاهين، اتجاه مال إلىٰ الأخذ بظاهر هذه الوقائع وأنها من قبيل الشرط الفاسد قبل الدخول في الإسلام، واتجاه تأول هذه الوقائع كلها بما يجعلها غير دالة علىٰ هذا الحكم.

4- من يجيز قبول الشروط الفاسدة قبل الدخول في الإسلام إنما يقبلها من باب الترغيب في الإسلام، لا أنها شروط حقيقة ملزمة، ولهذا فهم يخضعون لأحكام الإسلام بعد ذلك، ولهذا فإذا كان الكافر يريد هذا الشرط علىٰ حقيقته ويطالب بأن يحفظ له، فلا يجوز عقد الشرط له ثم إلزامه لأن هذا ليس من الأمانة، وإنما الكلام مع من لا يريد الشرط حقيقة فيعطىٰ ثم يصلح حاله فيتركه، ولهذا فالاتجاهان الفقهيان متفقان علىٰ تحريم الشروط التي تحل حراماً أو تحرم حلالاً وأنها غير لازمة.

5- حقيقة هذه الشروط الفاسدة ليست متعلقة بتغير في الحكم الشرعي نفسه، وإنما في ترك الإلزام به، ولهذا فإذا كان المخاطب بها هم أصحاب السلطة فله حالتان، الحالة الأولىٰ: حالة القدرة والإمكان ولا

يسوغ فيها ترك الإلزام بالأحكام بسبب الشروط، والحالة الثانية: حالة الضعف والعجز، وهنا يسوغ قبول ترك الإلزام ببعض الأحكام غير المستطاعة، وأما عموم الناس فلا يسوغ لهم أن يسقطوا هذه الشروط، وإنما يخاطبون غير المسلمين بأن يقبلوا للإسلام ولو كان لديهم ما يمنعهم، بمعنىٰ أن لا تصدهم عن الحق.

6- الشروط التي توضع قبل الدخول في الإسلام هي أنواع:

- منها ما هو جائز لا إشكال فيه، وهو أن يشترط ما لا يخالف الشريعة، أو يشترط منفعة دنيوية كمال أو منصب.

- ومنها ما لا يقبل مطلقاً، وهو أن يشترط ما يناقض أصل الترغيب في الإسلام وثمرته، كأن يشترط الطعن في الإسلام أو عبادة الأصنام ونحو ذلك، ومنه أن يشترط ما فيه ضرر علىٰ مسلم.

- ومنها ما وقع الخلاف فيه وهو أن يشترط فعل محرم أو ترك واجب، وذلك أن تقبل منه ظاهراً مع عدم الالتزام بها وإنما من باب الترغيب فيه.

- ومنها ما يكون من باب دفع الضرر عن المسلمين، فهذا تحكمه الضرورة في دفع الصائل عن المسلمين إن أمكن، وقد لا يكون من باب الفتيا في الأحكام.

- ومنها إسقاط الجزاءات الشرعية، وهذا يتعلق بحكم هذا الإسقاط، ومتىٰ يقال بجوازه، وبناءً عليه يكون حكم الشرط.

والله تعالىٰ أعلم وصلىٰ الله وسلم علىٰ نبينا محمد.

***

قائمة المصادر والمراجع

الآحاد والمثاني. ابن أبي عاصم، أبو بكر أحمد بن عمرو. تحقيق باسم الجوابرة.، ط1، الرياض: دار الراية، 1411هـ.

أحكام القرآن. ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله. ط3، د.م: دار الكتب العلمية: 1424هـ.

أحكام أهل الملل والردة. الخلال، أبو بكر أحمد بن محمد. تحقيق سيد كسروي حسن، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1414هـ.

إحياء علوم الدين. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. د.ط، بيروت: دار المعرفة، د.ت.

أعيان العصر وأعوان النصر. الصفدي، صلاح الدين خليل. تحقيق: علي أبو زيد وآخرون. ط1، بيروت: دار الفكر 1418هـ.

إكمال المعلم بفوائد مسلم. القاضي عياض، عياض بن موسىٰ بن عياض. تحقيق يحيىٰ إسماعيل، ط1، مصر: د.ن، 1419هـ.

الأموال. أبو عبيد، القاسم بن سلام. تحقيق: خليل هراس، د.ط، بيروت: دار الفكر، د.ت.

البارع في اللغة. القالي، أبو علي إسماعيل بن القاسم. تحقيق: هشام الطعان. ط1، بغداد: مكتبة النهضة، 1975م.

البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع. الشوكاني، محمد بن

علي. د.ط، بيروت: دار المعرفة، د.ت.

التأول في إباحة الدماء. العجلان، فهد بن صالح. ط2، الخبر: دار تكوين، 1436هـ.

تعظيم قدر الصلاة. المروزي، محمد بن نصر: تحقيق عبدالرحمن الفريوائي. ط1، المدينة: مكتبة الدار، 1406هـ.

تفسير القرآن العظيم. ابن كثير، أبو الفداء عماد الدين إسماعيل. تحقيق: سامي السلامة، ط2، الرياض: دار طيبة،1420هـ.

تفسير القرآن. السمعاني. أبو المظفر منصور بن محمد. تحقيق: ياسر بن إبراهيم وغنيم بن عباس بن غنيم، ط1، الرياض: دار الوطن، 1418هـ.

تهذيب اللغة. الأزهري، أبو منصور، محمد بن أحمد. تحقيق: محمد عوض مرعب، ط1، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001م.

الثمر المستطاب في فقه السنة والكتاب. الألباني، محمد ناصر الدين. ط1، د.م: غراس للنشر، 1422هـ.

جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثًا من جوامع الكلم. ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد. تحقيق: محمد الأحمدي أبو النور. ط2، د.م: د.ن، 1424هـ.

الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه. البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. تحقيق: محمد زهير الناصر، ط1، د.م: دار طوق النجاة، 1422هـ.

الجامع لأحكام القرآن. القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد. تحقيق: هشام سمير البخاري، الرياض: دار عالم الكتب، 1423هـ.

حول مسألة حكم تارك الصلاة. عبد السلام، ممدوح جابر. تقديم: محمد عبد المقصود، منشور على الشبكة بلا بيانات.

الدرر الكامنة في أعيان المئة الثامنة. ابن حجر، أحمد بن علي. تحقيق: محمد عبد المعيد خان. ط2، حيدرآباد: د.ن، 1392هـ.

رياض الأفهام شرح عمدة الأحكام. الفاكهاني، أبو حفص عمر بن علي. تحقيق: نور الدين طالب. ط1، دمشق: دار النوادر، 1431هـ.

السنة. المروزي، محمد بن نصر. تحقيق: سالم أحمد السلفي. ط1، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1408هـ.

سنن أبي داود. أبو داود، سليمان بن الأشعث. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. د.ط، بيروت: المكتبة العصرية. د.ت.

السنن الكبرى. البيهقي، أحمد بن الحسين. تحقيق: محمد عبدالقادر عطا، ط3، بيروت: دار الكتب العلمية، 1424هـ.

شرح السنة. البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود. تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وزهير الشاويش. ط2، بيروت: المكتب الإسلامي، 1403هـ.

شرح السيوطي لسنن النسائي. السيوطي، جلال الدين عبدالرحمن بن أبي بكر. ط2، حلب: المطبوعات الإسلامية، 1406هـ.

شرح مشكل الآثار. الطحاوي، أبو جعفر أحمد بن محمد. تحقيق: شعيب الأرنؤوط. ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1415هـ.

صحيح ابن حبان. ابن حبان، أبو حاتم البستي.تحقيق: شعيب

الأرنؤوط. ط2، بيروت: المكتب الإسلامي، 1414هـ.

غريب الحديث. أبو عبيد، القاسم بن سلام. تحقيق: محمد عبدالمعيد خان. ط1، حيدر أباد: مطبعة دار المعارف العثمانية، 1384هـ.

الفائق في غريب الحديث. الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر. تحقيق: علي البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم. ط2، بيروت: دار المعرفة، د.ت.

فتاوى الرملي. الرملي، شهاب الدين. على هامش الفتاوى الفقهية الكبرى لابن حجر الهيتمي، د.ط، د.م: المكتبة الإسلامية، د.ت.

فتح الباري شرح صحيح البخاري. ابن حجر، أحمد بن علي. د.ط، بيروت: دار المعرفة، 1397هـ.

فتح الباري شرح صحيح البخاري. ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد. تحقيق: محمود شعبان وآخرون، ط1. المدينة: مكتبة الغرباء، 1417هـ.

القاموس المحيط. الفيروزآبادي، مجد الدين. تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي. ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1426هـ.

كتاب العين. الفراهيدي، الخليل بن أحمد. تحقيق: مهدي المخزومي، وإبراهيم السامرائي. د.ط، د.م: دار ومكتبة الهلال، د.ت.

الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار. ابن أبي شيبة، أبو بكر عبدالله بن محمد. تحقيق: كمال يوسف الحوت. ط1، الرياض: مكتبة الرشد، 1409هـ.

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

المجتبى من السنن. النسائي، أحمد بن شعيب. تحقيق: عبدالفتاح أبو غدة. ط2، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، 1406هـ.

المخصص. ابن سيده، علي بن إسماعيل. تحقيق: خليل إبراهيم جفال. ط1، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1417هـ.

المستدرك على الصحيحين. الحاكم، أبو عبد الله النيسابوري. تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط1، بيروت: د.ن، 1411هـ.

مسند ابن أبي شيبة. ابن أبي شيبة، أبو بكر عبد الله بن محمد. تحقيق: عادل العزازي، وأحمد المزيدي. ط1، الرياض: د.ن، 1997م.

المسند. ابن حنبل، أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني. تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون. ط2، بيروت: مؤسسة الرسالة، 1420هـ.

المسند الصحيح المختصر. مسلم، مسلم بن الحجاج. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، د.ط، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.

معالم السنن شرح سنن أبي داود. الخطابي، أبو سليمان حمد بن محمد. ط1، حلب: المطبعة العلمية، 1351هـ.

المفهم لما أشكل من تلخيص مسلم. القرطبي، أبو العباس أحمد بن عمر. تحقيق: محي الدين ميستو وآخرون، ط1، دمشق: دار ابن كثير، 1417هـ.

المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج. النووي، أبو زكريا يحيى بن شرف. ط2، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392هـ.

النهاية في غريب الحديث والأثر. ابن الأثير، أبو السعادات المبارك بن محمد. تحقيق: طاهر الزاوي، ومحمود

الطناحي. بيروت: المكتبة العلمية، 1399هـ.

نيل الأوطار في شرح منتقىٰ الأخبار. الشوكاني، محمد بن علي. تحقيق: عصام الدين الصبابطي. ط2، مصر: دار الحديث، 1413هـ.

***

Journal of Islamic Studies, Vol. 33 , Number (1), pp. 17 - 188 Ar., Riyadh (2021/1442H.)

Contents

Content

- Foreword: JIS Editorial Board.....

Research and Studies

- The expansion of meaning and its applications according to Abu Hayyan al-Andalusi (d.745 AH) in his interpretation of the sea ocean "Collect, study and balance"

  Dr. Ahmed Abdul Karim Al Kubaisi

  Associate Professor of Interpretation and Quranic Sciences, Department of Fundamentals of Religion, College of Sharia and Islamic Studies, University of Sharjah 17

- The science of guidance for Qur'anic verses "systematic rooting"

  Prof. Al-Muthanna A. Mahmoud*, & Prof. Ahmed M. Al-Qudah**

  ** Professor of Interpretation and Qur'an Sciences, Department of Interpretation and Qur'an Sciences, College of the Noble Qur'an, Islamic University of Madinah*

  *** Professor of Qur'anic Readings, Department of Readings, College of the Noble Qur'an, Islamic University of Madinah* 53

- Suspicions about the collection of the Qur'an from the book (the Qur'an, its organization and teachings, and its testimony for the holy books) "Critical study"

  Prof. Mohammad R. Alhawari*, & Dr. Khulud M. Alhuwwary**

  ** Professor of Tafsir and Quranic Sciences- Department of usul aldeen- Faculty of Sharia- Yarmouk university-Irbid-Jordan*

  *** Associate professor of Tafsir and Quranic Sciences- Department of Quranic studies- Faculty of Education and human Sciences- Taibah university-ALMadina* 93

- Provisions of accepting disability in Islam

  Prof. Sahal Refa sahaal Alotaibi

  Professor of Faith, Department of Islamic Studies, College of Education, King Saud University..... 129

- The provisions of stipulation before converting to Islam

  Dr. Fahd Saleh Al-Ajlan

  Associate Professor of Jurisprudence, Department of Islamic Studies, College of Education, King Saud University 163

❋ ❋ ❋

- The references, at the end of the paper, have to be written as follows, in the given order and punctuation:
  1. **In the case of books**: book title, author's surname/family name, author's first name and middle name(s), investigator's/editor's name – if any – place of publication: publisher's name, edition number, and year of publication. **Example**: ***Jāmi' Attirmidhi***, Abu-Issa Mohammed Ibn-Issa. Investigator: Ahmed Mohamed Shaker, *et al*, Beirut: Dār Ihyā' Atturāth Al-Arabi (House for Arab Heritage Revival), Vol. 2, 2004.
  2. **In the case of dissertations**: dissertation title, author's surname/family name, author's first name and middle name(s), dissertation degree (MA/ PH.D), country: college, university, year of award. **Example**: Ya'qūb Ibn-Shaybah Al-Sadūsī, Ãthāruhu wa Manhajuhu fi Al-Jarh wa Atta'dīl (Ya'qūb Ibn-Shaybah Al-Sadūsī: His Impact and Methodology in Identifying Trustworthy and Untrustworthy Hadith Narrators), Al-Mutairi , 'Ali Ibn- Abdullah. MA, Saudi Arabia, College of Education, King Saud University, 1418 H.
  3. **In the case of articles:** "article title", author's surname/family name, author's first name and middle name(s), journal title, place of publication, Volume No., Issue No., year of publication, page number(s) (p./pp.). **Example:** "Al-Imam Affaan Ibn-Muslim Assaffaar wa Manhajuhu fi Attalaqqi wa Al-Adaa' wa Annaqd (Imam Affaan Ibn-Muslim Assaffaar: His Methodology of Reception, Performance and Criticism). Al-Mutairi, Ali Ibn-Abdullah. *Qassim University Journal: Shari'ah Sciences*, Qassim, Vol. (3), Issue (1), 1431 H, pp. 35-85.
  4. In the case of unavailable information about the reference (name of publisher; place of publication; number of edition; or year of publication), related JIS abbreviations have to be used (in researches written in Arabic).
- Regarding the citation of foreign references, the Chicago citation Style is to be followed (link: http://writing.wisc.edu/Handbook/DocChiNotes_1stRef_book.html).
- Submitting the paper via the JIS website means that the researcher declares that the paper has not been previously published, has not been submitted to any other journal, and will not be submitted to any other journal until JIS's related procedures are over.
- The JIS Editorial board reserves the right of initial examination of the research paper to decide whether to proceed with refereeing or to reject it.
- If the research paper is accepted for publication, a letter of acceptance will be sent to the researcher. If it is not accepted, a letter of decline will be sent to the researcher.
- Once the research paper is accepted for publication, all copyrights will be reserved to JIS. Accordingly, the research paper must not be published elsewhere in any from without the written permission of JIS's editor-in-chief.
- Correspondence with JIS for publication purposes means the researcher accepts the publication terms, conditions and regulations of JIS. The Editorial Panel has the right of prioritizing research publication.
- The views expressed in the published articles are only the author's and do not necessarily reflect those of JIS.
- Five free copies of the issue containing the published manuscript will be sent to the author.

❋ ❋ ❋

(3) Papers Submission Procedures:

The researcher is to complete and submit the relevant form on the JIS webpage (http://jis.ksu.edu.sa).

❋ ❋ ❋

Publishing Rules and Instructions for Authors

(1) Material for Publishing:

JIS provides papers in the field of Islamic studies worldwide with the opportunity to have their researches published. The papers have to be original and to fulfil the demands of academic ethics and scientific methodology.

JIS also publishes materials (in Arabic and English) that have not been published before, such as original research, reviews articles, scientific reports, book reviews and critiques, short academic contributions as well as summaries of academic conferences, forums, and activities. The materials include announcements about related forthcoming academic events, such as conferences, symposia, letters to the editor and comments and responses.

❋ ❋ ❋

(2) Research Paper Format Requirements:

- The paper has to be written Ms word format on A4. The number of pages must not exceed 40, including English and Arabic abstracts, and references.
- Basic information about the research has to be written in both Arabic and English, and it has to include the following: research title; researcher's full name; what he/she is and place of work; and how to contact him/her.
- Arabic and English abstracts have to include the following: research topic, objectives and methodology; the most important results; and the most important recommendations. Each abstract must not exceed 250 words, and it has to be very well written.
- The abstract is to be followed by a list of keywords (Arabic/English), which must not be more than six, summarizing the research fields. The key words are used for indexing.
- Page margins on all sides (top, bottom, right, and left) are to be 3 cm. Lines must be single-spaced.
- Researches in Arabic must be typed in Traditional Arabic as follows: font 16 for text, non-bold for text, but bold for titles; font 13, non-bold for footnotes and abstract; and font 10, non-bold for tables and figures, but bold for table headings and comments.
- Researches in English must be typed in Times New Roman as follows: font 11, non-bold for text, but bold for titles; font 9, non-bold for footnotes and abstract; and font 8, non-bold for tables and figures, but bold for table headings and comments.
- The research paper must fulfill the following requirements:
  - (1) Start with an introduction presenting the research topic, problem, limitations, objectives, methodology, procedures and plan.
  - (2) Write a related literature review as well as the research's contribution to the advancement of knowledge.
  - (3) Organize the research body into sections that are well connected to each other and consistent with the research plan.
  - (4) Each section is to be concerned with a specific idea, and all ideas must be interrelated to serve the central idea of the paper.
  - (5) The paper has to be well written academically and linguistically, with accurate documentation.
  - (6) The paper is to end with a conclusion, summing up the most important findings and recommendations.
- Footnote documentation must include the following in the given order: name of source; name of author; and volume number/page number(s). **Example:** *Lissan Al-Arab*, Ibn-Manzūr, (2/233).

(ISSN: 1658-6301)

JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

Advisory Board

Prince Dr. Saud Salman Mohammed Al Saud,
King Saud University,
(KSA)

Prof. Zulkifl Alhaj Mohammed Yousuf,
University of Malaya,
(Malaysia)

Prof. Ahmed Khaled Shoukry,
University of Jordan,
(Jordan)

Prof. Taha Ali Busrih,
University Zaytoonah,
(Tunisia)

Prof. Amer Hassan Sabri,
Ministry of Justice and Islamic Affairs,
(Bahrain)

Prof. Abdullah Abdelhai Abu-Bakr,
University of the Holy Quran and Islamic Sciences,
(Sudan)

Prof. Abdul-Majeed Birem,
University of Algiers,
(Algeria)

Prof. Mohammed Ahmed Loh,
African College of Islamic Studies,
(Senegal)

Prof. Mohammed Zainul-Abideen Rustom,
University of Sultan Moulay Sliman,
(Morocco)

Prof. Mohammed Abdul-Razik Altabutba'ai,
University of Kuwait,
(Kuwait)

❋ ❋ ❋

Editor-in-Chief

Prof. Humood Ibrahim salamah
humood@Ksu.edu.sa

❋ ❋ ❋

Editing Manager

Prof. Abdullah Saleh Al-Saif
aalseif@Ksu.edu.sa

❋ ❋ ❋

Editorial Board

Prof. Hamza Abdulla Al-Malibary,
College of Islamic and Arabic Studies,
(UAE)

Prof. Khaled Mohammed Al-shunyber
King Saud University,
(KSA)

Prof. Abdullah Marhool Al-Sawalmeh,
Yarmouk University,
(Jordan)

Prof. Omar Abdulazeez Al-diheeshi
King Saud University,
(KSA)

Prof. Nemat Mohammad Al-Jafary
King Saud University,
(KSA)

Dr. Nada Turki Al-Muqbil
King Saud University,
(KSA)

❋ ❋ ❋

Editing Secretary
(Production and Technical Design)

Mr. Ayman Awad Zaky
JIslamic@ksu.edu.sa

❋ ❋ ❋

About us

Journal of Islamic Studies

(**JIS**) is a *refereed academic journal* concerned with research in the field of Islamic studies. It is published by the College of Education, King Saud University. There are three issues a year, one in *February, one in May and one in November*. The very first issue of JIS was released in 1977/1397H under the name *Studies*.

❋ ❋ ❋

Vision:

JIS aspires to be amongst most highly ranking institutions that publish refereed researches in the field of Islamic studies, and to be indexed in the international bibliographic databases.

Mission:

The mission of **JIS** is to publish refereed researches in the field of Islamic studies in accordance with internationally distinguished academic standards.

Objectives:

1. To be a reliable academic reference for scholars in the field of Islamic studies.
2. To maintain and promote the Islamic identity and values through publishing rigorous refereed researches that enhance the development and progress of society.
3. To meet the needs of researchers in the field of Islamic studies locally, regionally, and internationally.

❋ ❋ ❋

Contact us

(***Journal of Islamic Studies***)
P.O. Box: 2458, Postal Code: 11451
College of Education, King Saud University, Riyadh, Kingdom of Saudi Arabia

Tel: (+966) 14697125/ (+966) 14697127 Secretary: (+966) 14673476
Fax: (+966) 14697126
E-Mail: JIslamic@ksu.edu.sa Website: http://jis.ksu.edu.sa
JIS on Twitter: @ Jislamic JIS on Facebook: http://goo.gl/KveaV
JIS on Instagram: https://instagram.com/jislamic

❋ ❋ ❋

Subscription and Exchange

King Saud University Press, King Saud University, Riyadh, Kingdom of Saudi Arabia
P.O. Box: 68953, Postal Code: 11537

Price: 15 SAR or its equivalent (excluding postage).

❋ ❋ ❋

© 2021 (1442H.) King Saud University
All rights are reserved to the Journal of King Saud University. No part of the journal may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording, or via any storage or retrieval system, without written permission from the Editor-in-Chief.

❋ ❋ ❋

دار جامعة الملك سعود للنشر
KING SAUD UNIVERSITY PRESS

JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES

Published by
King Saud University

Periodical - Academic - Refereed

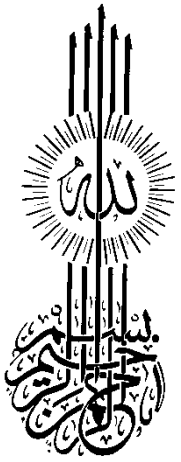
Volume 33, Issue No. 1

February 2021 AD **Jumada`Il 1442 H**

http://jis.ksu.edu.sa

دار جامعة الملك سعود للنشر
KING SAUD UNIVERSITY PRESS

P. O. Box 68953, Riyadh 11537, Kingdom of Saudi Arabia



IN THE NAME OF ALLAH,
MOST GRACIOUS, MOST MERCIFUL