



مَجَلَّةُ الْعُلُومِ الشَّرْعِيَّةِ

مجلة علمية دورية محكمة

العدد الثاني والثمانون محرم 1448هـ يوليو 2026م
الجزء الثالث

الاحتجاج للقراءات الفرشية المتواترة بالقراءات الشاذة في كتاب الدرة الفريدة
في شرح القصيدة للمنتجب الهمداني (ت643هـ)
"من أول سورة الأحزاب إلى آخر القرآن"
د. عبد الله بن سلطان بن مسلط العصيمي

حديث: «أوتيت القرآن ومثله معه» رواية ودراية - دراسة تحليلية
د. منى بنت حسين بن أحمد آل ضيف الله الأنسي

واقعية ابن تيمية النقدية حول علاقة العقل بالنقل في سياق الجدل
التيمي الأشعري- قراءة تحليلية
د. عبد الله بن نافع الدعجاني

مسائل في مفهوم القلب
حمزة جاد الله عبد الله رجب و أ. د. محمد مطلق محمد عساف

الهوية الوطنية بين عولمة الثقافة الاستهلاكية وقيم الإسلام
د. علي دخيل الله دخيل الصاعدي



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



مجلة العلوم الشرعية

المملكة العربية السعودية - الرياض -

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - عمادة البحث العلمي -

منصة المجلات العلمية <https://journals.imamu.edu.sa>

البريد الإلكتروني islamicjournal@imamu.edu.sa

موقع الجامعة: www.imamu.edu.sa

هاتف المجلة:

00966112582051

النسخة الورقية: رقم الإيداع (1429/3564 بتاريخ 1429/6/19)
رقم المجلة المعياري الدولي (ردمد 1658 - ISSN 4201)

النسخة الالكترونية: رقم الإيداع (1446/17979 بتاريخ 1446/11/13)
رقم المجلة المعياري الدولي (ردمد 4260 - ISSN 2961)

الآراء الواردة في البحوث المنشورة تعبر عن قناعة الباحث، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة

المجلة حاصلة على معايير اعتماد معامل التأثير والاستشهادات المرجعية للمجلات العلمية العربية
(أرسيف ARCIF) في تقريرها السنوي العاشر لعام 2025م
وصنفت ضمن الفئة (Q2) وهي الفئة الوسطى المرتفعة.

أعضاء هيئة التحرير

أ. د. عادل بن مبارك المطيرات

الأستاذ في قسم الفقه المقارن والسياسة الشرعية بكلية
الشريعة والدراسات الإسلامية- جامعة الكويت

أ. د. علي ساموه

أستاذ الحديث - كلية العلوم الإسلامية
جامعة الأمير سونكلا - فطاني- تايلاند

أ. د. بكر زي عوض

الأستاذ في قسم الدعوة - جامعة الأزهر- القاهرة

أ. د. عبد العزيز بن ناصر التميمي

الأستاذ في قسم الفقه المقارن بالمعهد العالي للقضاء
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

أ. د. حسين عبد العال حسين محمد

أستاذ التفسير وعلوم القرآن - جامعة الأزهر- أسبوط

د. عبد الحميد عشاق

الأستاذ في قسم الفقه - جامعة القرويين - المغرب

أ. د. أحمد بن عبد العزيز السيد

أستاذ أصول الفقه - جامعة البحرين

أ. د. كنعان موستيش

الأستاذ في كلية الدراسات الإسلامية- جامعة سرايفو

د. حسام بن محمد الرثيع

أمين تحرير مجلة العلوم الشرعية- عمادة البحث العلمي
جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

المشرف العام:

الأستاذ الدكتور / أحمد بن سالم العامري

معالي رئيس الجامعة

نائب المشرف العام:

الدكتور / نايف بن محمد العتيبي

وكيل الجامعة للدراسات العليا والبحث العلمي

رئيس التحرير:

الأستاذ الدكتور / محمد بن حسن آل الشيخ

الأستاذ في قسم الفقه بكلية الشريعة

مدير التحرير:

الدكتور / محمد بن عبد الله المديميغ

الأستاذ المساعد في قسم الفقه بكلية الشريعة

♦♦ التعريف بالمجلة: ♦♦

مجلة علمية فصلية محكمة متخصصة، تصدر عن عمادة البحث العلمي بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، أربع مرات في السنة، وتُعنى بنشر الدراسات والبحوث الأصيلة والرصينة التي تتوافر فيها مقومات البحث العلمي من حيث أصالة الفكر وجِدْته، ووضوح المنهجية وسلامتها، ودقة التوثيق والإحالات، المتعلقة بمجالات العلوم الشرعية من عقيدة وتفسير وحديث وفقه وأصول فقه وقواعد فقهية ودعوة وثقافة إسلامية وسياسة شرعية وما إلى ذلك مما يندرج تحت العلوم الشرعية.

الرؤية:

مجلة علمية رائدة تُعنى بنشر النتاج العلمي للباحثين والدارسين في شتى مجالات العلوم الشرعية.



الرسالة:

تسعى المجلة لتصبح مرجعاً علمياً للباحثين والدارسين في العلوم الشرعية، من خلال تحكيم البحوث العلمية ونشرها، ذات الأصالة والتميز والجِدَّة، وفق معايير مهنية عالية متميزة، وتحقيق التواصل العلمي لأعضاء هيئة التدريس والباحثين في علوم الشريعة.



الأهداف:

تتبنى مجلة العلوم الشرعية هدفاً عاماً هو: نشر البحوث الجيدة والمتميزة، والتي تعمل على إثراء علوم الشريعة والإسهام في النهوض بالبحث في العلوم الشرعية، وتحديدًا فإن المجلة تهدف إلى تحقيق ما يلي:

1. الإسهام في إثراء العلوم الشرعية والمكتبة الشرعية من خلال نشر البحوث والدراسات في شتى تخصصات علوم الشريعة.
2. إتاحة الفرصة للدارسين والباحثين والمفكرين في مجالات العلوم الشرعية بنشر نتائجهم العلمي والبحثي.
3. تبادل الإنتاج العلمي والمعرفي على المستوى الإقليمي والعالمي.
4. تسليط الضوء على النتاج العلمي المتميز وإبراز الاتجاهات البحثية الجديدة في مجالات العلوم الشرعية.
5. إدراج المجلة ضمن التصنيفات العالمية للمجلات.

قواعد النشر:

مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية (العلوم الشرعية) دورية علمية محكمة، تصدر عن عمادة البحث العلمي بالجامعة، وتُعلن بنشر البحوث العلمية وفق الضوابط الآتية :

أولاً : يشترط في البحث ليقبل للنشر في المجلة:

- أن يتسم بالأصالة والابتكار، والجدة العلمية، والمنهجية، والسلامة من الاتجاهات والأفكار المنحرفة.
- أن لا يكون قد سبق نشره، وأن لا يكون مستلماً من بحث أو رسالة أو كتاب، سواء كان ذلك للباحث نفسه، أو لغيره .
- أن لا يقل متوسط درجة تحكيمه عن 80% وأن لا تقل درجة المحكم الواحد عن 75% .
- أن يتم تعديل الملحوظات الواردة من المحكمين في مدة لا تتجاوز (20) يوماً.
- أن يكون في تخصص المجلة.

ثانياً : يشترط عند تقديم البحث:

- تعبئة نموذج طلب النشر المتضمن لإقرار الباحث بامتلاكه لحقوق الملكية الفكرية للبحث كاملاً، والتزامه بعدم نشر البحث إلا بعد موافقة خطية من هيئة التحرير، أو مضي خمس سنوات على نشره. ألا تزيد صفحات البحث عن (50) صفحة مقاس (A4) .
- أن يكون بنط المتن (17) Traditional Arabic، والهوامش بنط (13) وأن يكون تباعد المسافات بين الأسطر (مفرد).
- يقدم الباحث نسخاً إلكترونية، مع ملخصين باللغتين العربية والإنجليزية، لا تزيد كلماته عن مائتي كلمة، على أن يتضمن: عنوان البحث، واسم الباحث، والجامعة، والكلية، والقسم العلمي.
- أن تكون المراجع مرومنة.
- أن تكون الآيات القرآنية مكتوبة بخط المصحف النبوي الشريف من مصحف مجمع الملك فهد بالمدينة.
- تقديم البحث يتم عن طريق منصة المجلات العلمية على الرابط (<https://imamjournals.org>)

ثالثاً: التوثيق:

- توضع هوامش كل صفحة أسفلها على حدة.
- يُلحق بآخر البحث فهرس المصادر والمراجع باللغة العربية، ونسخة منها بالأحرف اللاتينية (الزئمنة).
- توضع نماذج من صور المخطوط المحقق في مكانها المناسب.
- ترفق جميع الصور والرسومات المتعلقة بالبحث، على أن تكون واضحة جلية .

رابعاً: عند ورود الأعلام الأجنبية في متن البحث أو الدراسة فإنها تكتب بحروف عربية وتوضع بين قوسين بحروف لاتينية، مع الاكتفاء بذكر الاسم كاملاً عند وروده لأول مرة .

خامساً: تُحْكَم البحوث المقدمة للنشر في المجلة من قبل اثنين من المحكمين على الأقل.

سادساً: التحكيم في المجلة خاضع للسرية التامة

سابعاً: الآراء الواردة في البحوث المنشورة تعبر عن قناعة الباحث، ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلة.

سياسة النشر في مجلة العلوم الشرعية: —————

1. تُستقبلُ المجلةُ البحوثُ في التخصصات التي تنتمي إليها، على مدار العام، من خلال منصة المجلات العلمية imamjournals.org ما عدا إجازة الصيف.
2. يجبُ على الباحث الإقرارُ بأن العمل العلميَّ المقدمُ أصيلاً، ولم يتقدم به إلى أي وعاء نشرٍ آخر؛ إذ يُعدُّ تقديم البحث إلى أكثر من وعاء نشر في وقت واحد سلوكاً منافياً لأخلاقيات البحث العلمي.
3. يخضع البحثُ للفحص الأولي من خلال لجنةٍ من هيئة التحرير للتأكد من استيفائه للمتطلبات، والتزامه بأخلاقيات البحث العلمي، وأهليته للتحكيم، وقد ترى اللجنةُ صلاحيته للتحكيم وقد ترى رفضه، دون التزام بإبداء مسوغات لذلك.
4. يُبلِّغ الباحثُ بصلاحية بحثه للتحكيم أو عدم صلاحيته في مدة لا تزيد عن أسبوع غالباً منذ وصول بحثه.
5. يحال البحثُ لمحكمين اثنين من ذوي الاختصاص العلمي والمهارة البحثية، فإن قبل الباحثُ أجزى، وإن اختلفا في الحكم؛ يرسل البحثُ إلى محكم ثالث مرَّجَّح، أو تفصيلُ فيه الهيئة بما تراه مناسباً.
6. تحكيم البحوث خاضع للسرية التامة، بعدم الإفصاح عن أسماء الباحثين أو المحكمين.
7. يُطلب من المحكم إبداء رأيه في البحث كتابةً وفق عناصر محددة، منها: وضوح أهداف البحث، مطابقة العنوان للمضمون، استيفاء المادة العلمية، العمق العلمي للبحث، الإضافة العلمية في مجال التخصص، الأمانة العلمية.
8. يلتزم المحكم بالاعتذار عن التحكيم إذا رأى أن البحث لا يناسب تخصصه الدقيق، أو أن وقته لا يتسع للتحكيم.
9. يستغرق تحكيم البحث من تاريخ وروده مدة لا تزيد غالباً عن شهر.
10. يلتزم المحكم بأن تكون ملاحظاته موجهة إلى البحث لا إلى شخصية الباحث، وأن يذكر فيها نقاط قوة البحث ونقاط ضعفه، والملاحظات التفصيلية، وفق نموذج التحكيم المعتمد.
11. تحتفظ هيئة التحرير بأسباب الرفض أحياناً في حال تم رفض البحث.
12. لا يحق لصاحب البحث المرفوض أن يتقدم به مرة أخرى إلى المجلة ولو أجرى عليه تعديلات.
13. الأولوية في النشر للبحوث وفق تاريخ قبولها في المجلة، ولهيئة التحرير الحق في الاستثناء من ذلك.
14. يحق لهيئة التحرير إجراء تعديلات شكلية على البحث بما يتناسب مع نمط النشر في المجلة.
15. البحوث المنشورة في المجلة تمثل رأي الباحث ولا تمثل رأي الجامعة، ولا هيئة التحرير، ولا يتحملان أي مسؤولية قانونية ترد على هذه البحوث.
16. تؤوّل كل حقوق النشر للمجلة لمدة خمس سنوات من تاريخ قبول البحث، ولا يجوز للباحث نشر البحث قبل مضي هذه المدة في أي منفذٍ نشرٍ آخر ورقياً أو إلكترونياً دون موافقة رئيس هيئة التحرير.
17. تُنشُر المجلةُ رقمياً عبر منصة المجلات العلمية لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
18. تلتزم المجلة باحترام حقوق الملكية الفكرية للباحثين، وبما يمنع الاعتداء على أفكار الآخرين بأي شكل من الأشكال.
19. لهيئة تحرير المجلة الحق في حذف البحث أو جزء منه بعد نشره، إذا وجدت فيه ما يستدعي ذلك.
20. تتيح المجلة الوصول المجاني لكافة البحوث المقبولة لديها بعد نشرها على منصة المجلات العلمية، مساهمة منها في نشر العلم وتعزيز التواصل البحثي مع المهتمين.



المحتويات

الاحتجاج للقراءات الفرشبية المتواترة بالقراءات الشاذة في كتاب الدرة
الفريدة في شرح القصيدة للمنتجب الهمذاني (ت643هـ)
"من أول سورة الأحزاب إلى آخر القرآن"
د. عبد الله بن سلطان بن مسلط العصيمي

689

حديث: «أوتيت القرآن ومثله معه» رواية ودراية - دراسة تحليلية
د. منى بنت حسين بن أحمد آل ضيف الله الأنسي

755

واقعية ابن تيمية النقدية حول علاقة العقل بالنقل في سياق الجدل
التيمي الأشعري- قراءة تحليلية
د. عبد الله بن نافع الدعجاني

787

مسائل في مفهوم اللقب
حمزة جاد الله عبد الله رجوب و أ. د. محمد مطلق محمد عساف

837

الهوية الوطنية بين عولمة الثقافة الاستهلاكية وقيم الإسلام
د. علي دخيل الله دخيل الصاعدي

897

واقعية ابن تيمية النقدية حول علاقة العقل بالنقل

في سياق الجدل التيمي الأشعري

قراءة تحليلية

إعداد:

د. عبد الله بن نافع الدعجاني

الأستاذ المشارك بقسم الدراسات الإسلامية في كلية الشريعة والقانون، جامعة تبوك

تبوك - المملكة العربية السعودية

**Ibn Taymiyyah's Critical Realism on the Relationship Between
Reason and Revelation in the Context of the Taymian-Ash'arite
Debate: An Analytical Study**

Prepared by:

Dr. Abdullah bin Nafi Al-Da'ajani

Associate Professor, Department of Islamic Studies

College of Sharia and Law

University of Tabuk

Tabuk - Kingdom of Saudi Arabia

na9096311@gmail.com

تاريخ قبول البحث

٢٠٢٥/٥/٢١ م - ١٤٤٦/١١/٢٣ هـ

تاريخ ورود البحث

٢٠٢٥/١/٢٨ م - ١٤٤٦/٧/٢٨ هـ

ملخص البحث:

يهدف هذا البحث إلى تحليل رؤية ابن تيمية الواقعية حول علاقة العقل بالنقل، واستخراج بنية تلك الرؤية من خلال رؤيته النقدية لقانون التعارض الكلامي الذي صاغه الرازي، وذلك بتحليل مفاهيم بنية تلك الرؤية تحليلًا أفقيًا ورأسيًا من جهتين: الأولى: التحليل الداخلي لبنية العقل والنقل، والثانية: التحليل العلائقي بين العقل والنقل.

وفي سياق هذا التحليل سينبّه البحث على أغاليط بعض النقاد في فهم البناء التيمي لعلاقة العقل بالنقل، وأبرز من تناوله البحث بالتعقيب النقدي الباحث الألماني (فرانك غريفيل) Frank Griefel حيث أفرد لنقد بناء ابن تيمية لتلك العلاقة مقالة بحثية، اشتملت على بعض الأغاليط في فهم ذلك البناء.

مراعياً في ذلك كله الإيجاز بما يتناسب مع طبيعة البحث، الذي يهدف إلى الاختصار، وبناء خلاصة علمية حول الموضوع، معتمداً في دراستي له على عدة مناهج منها: الأول: المنهج التاريخ الاستردادي، الذي تجلّى في إبراز السياق التاريخي الذي نشأت فيه بذرة استشكال علاقة العقل بالنقل في الحقل الكلامي ابتداء من المعتزلة وانتهاء بالأشاعرة، الثاني: المنهج التحليلي والتركيب، بهما تمكن البحث من إعادة ذلك البناء التيمي، من خلال تحليل المفاهيم الأساسية التي كونت بنيته المعرفية، وتحرير مناطات الأحكام العقلية على صور تلك العلاقة الجدلية بين العقل والنقل.

وبذلك جاءت معالجاتي للموضوع . بعد المقدمة والتمهيد . في مبحثين: المبحث الأول: التحليل الداخلي لبنية العقل والنقل، المبحث الثاني: التحليل العلائقي، بين العقل والنقل، ثم دُبِّلَ البحث بخاتمة، لخصت فيها . بعبارة مكثفة . فكرة البحث وأهم مساراته، وصولاً إلى نتيجته المبرهنة في تضاعيف البحث.

الكلمات المفتاحية: العقل، النقل، الواقعية، الأشاعرة، ابن تيمية.

Abstract

This study aims to analyze Ibn Taymiyyah's realist perspective on the relationship between reason and revelation and to reconstruct the underlying framework of this perspective through his critical examination of the theological principle of contradiction formulated by Fakhr al-Din al-Razi. The study investigates this framework through both horizontal and vertical analyses from two perspectives: first, the internal structure of reason and revelation; and second, the relational structure between them.

Within this analysis, the study also identifies several misconceptions advanced by modern scholars regarding Ibn Taymiyyah's understanding of the relationship between reason and revelation. Particular attention is given to the German researcher Frank Griffel, whose critical study of Ibn Taymiyyah's theory contains several interpretive inaccuracies.

The research adopts a concise approach appropriate to the nature of the study while providing a coherent scholarly synthesis of the subject. It employs several methodologies, including the historical-retrospective method to trace the historical development of the debate over reason and revelation from the Mu'tazilah to the Ash'arites, and the analytical and synthetic methods to reconstruct Ibn Taymiyyah's epistemological framework by analyzing its foundational concepts and clarifying the rational principles governing this dialectical relationship.

Following the introduction and preliminary discussion, the study is organized into two main sections: the first examines the internal structure of reason and revelation, while the second analyzes the relationship between them. The study concludes with a summary of its principal arguments and findings.

Keywords: Reason; Revelation; Realism; Ash'arites; Ibn Taymiyyah.

مُقَدِّمَةٌ

علاقة العقل بالنقل إحدى أكبر المآزق المنهجية التي تواجه العقل، وجدلية تلك العلاقة. مع قِدَمِها. تتجدّد في كل مراحل التاريخ، وتتجلى في صور متعددة، ولجذورها امتداد في تاريخ تراثنا الإسلامي، تنتقل فيه من ميدان إلى ميدان، فتارة تستخدم جدليتها في الميدان الفلسفي بين المتكلمين والمتفلسفة، وتارة يتلظى وهجها في الميدان الكلامي بين المعتزلة والأشاعرة، وتارة أخرى يتقد لظاها في الميدان العقدي بين المتكلمين على العموم وبين الاتجاه السلفي.

وإحدى تجليات تلك المشكلة الجدل العلمي الذي أثاره ابن تيمية في كتابه (درء تعارض العقل والنقل)، متبنيًا الرؤية المنهجية للاتجاه السلفي في مقابل الاتجاه الكلامي، لا سيّما الاتجاه الأشعري، حيث أفرغ جهده النقدي في نقض الصياغة الأشعرية لعلاقة العقل بالنقل، لا سيما الصياغة المتأخرة التي تبناها الرازي.

فقد أعاد ابن تيمية للعلاقة بين العقل والنقل بناءً جديدًا. بعد تقويضه البناء التقليدي الذي جرى عليه المتكلمون. اعتمد فيه على منهجية واقعية نقدية، استقاها من نصوص الوحي ومواقف سلف الأمة، تدور آلية تلك الواقعية على الاستفصال عن الجملات، وتفصيل المبهمات، وإنزال المفاهيم من صورها الذهنية إلى واقعها.

يهدف هذا البحث إلى استخراج ذلك البناء الذي شيّده ابن تيمية من خلال رؤيته النقدية لقانون التعارض الكلامي الذي صاغه الرازي، وذلك بتحليل بنيته المفاهيمية تحليلًا أفقيًا ورأسيًا من جهتين: الأولى التحليل الداخلي لبنية العقل والنقل، والثانية: التحليل العلائقي، بين العقل والنقل.

ومن أبرز الدراسات المحضة في تلك المشكلة:

الدراسة الأولى:

موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من قضية العقل والنقل، دراسة تحليلية لكتاب
درء تعارض العقل والنقل، شريف الطوبجي، ترجمة: أسامة عباس، ابن النديم للنشر
والترجمة.

تسعى تلك الدراسة إلى التنقيب عن الأصول الفلسفية والمنهجية التي اعتمد
عليها ابن تيمية في رسم العلاقة بين العقل والنقل، وذلك من خلال دراسة تحليلية
لكتابه: درء تعارض العقل والنقل، ومع تحليلها العلمي الجيد للعلاقة بين العقل
والنقل في فكر ابن تيمية غير أنها توسعت في السياقات والفضاءات لموقف ابن
تيمية من تلك القضية، وهو توسع محمود، إذ إن الدراسة قد هدفت إلى بيانها
وتحليلها.

الدراسة الثانية:

موافقة العقل للنقل عند ابن تيمية، دراسة تحليلية لكتاب درء التعارض، ياسر
قاضي، ترجمة وتقديم: عمرو بسيوني، مقارنة للنشر والتوزيع.

سعت تلك الدراسة إلى تناول الجدل المنهجي المحتدم بين الأشعرية المتمثلة في
الرازي، لا سيما في كتابه "تأسيس التقديس" وبين ابن تيمية في كتابه درء تعارض
العقل والنقل، حول مسألة العلاقة بين العقل والنقل، مع تحليل إجمالي لكتاب درء
التعارض، مع نقد النموذج الذي قدمه ابن تيمية لحل تلك المشكلة، لا سيما
الدلالة الفطرية، وهي دراسة مفيدة، تحتاج إلى إجراء حوار علمي معها، وهذا ما
لا يحتمله هذا البحث.

الدراسة الثالثة:

ابن تيمية وخصومه الأشاعرة حول العقل والنقل: أوجه الشبه والاختلاف
والحلقة المفرغة، فرانك غريفيل، (Frank Grievele)، ترجمة: عمرو بسيوني،

منشور على موقع: مركز نهوض للأبحاث والدراسات.

عرضت تلك الدراسة بالتحليل الجدل بين ابن تيمية وخصومه الأشاعرة حول العلاقة بن العقل والنقل، لا سيما الغزالي والرازي، وهدفت إلى نقد تأسيس ابن تيمية العقلي لنصوص الوحي، وانتهت إلى ضعف البناء العلمي لنموذج ابن تيمية في حل تلك المشكلة، بل الوقوع في الدور المنطقي الممتنع، مع إبراز التماسك المنطقي للنموذج الأشعري.

وقد كانت تلك الدراسة محط الاهتمام النقدي للبحث، إذ قد نبهت على بعض أغلاطها المحورية في فهم البناء التيمي لعلاقة العقل بالنقل، وذلك في سياق إبراز معالم بناء النموذج التيمي لعلاقة العقل بالنقل.

وربما تميزت دراستي عن تلك الدراسات العلمية السابقة بمراعاتها الإيجاز والتركيز بما يتناسب مع طبيعة البحث، الذي يهدف إلى الاختصار، وبناء خلاصة علمية حول الموضوع، ومحاولة إبراز بعض الأبعاد المركزية في فهم ذلك البناء التيمي، معتمداً في ذلك كله على عدة مناهج منها:

الأول: المنهج التاريخي الاستردادي، الذي تجلّى في إبراز السياق التاريخي الذي نشأت فيه بذرة استشكال علاقة العقل بالنقل في الحقل الكلامي ابتداء من المعتزلة وانتهاء بالأشاعرة.

الثاني: المنهج التحليلي والتركيب، بهما تمكن البحث من إعادة ذلك البناء التيمي، من خلال تحليل المفاهيم الأساسية التي كونت بنيته المعرفية، وتحرير مناطات الأحكام العقلية على صور تلك العلاقة الجدلية بين العقل والنقل. وبذلك جاءت معالجاتي للموضوع. بعد المقدمة والتمهيد. في مبحثين:

المبحث الأول: التحليل الداخلي لبنية العقل والنقل.

المبحث الثاني: التحليل العلائقي، بين العقل والنقل.

ثم ذيلت البحث بخاتمة، لخصت فيها . بعبارة مكثفة . فكرة البحث وأهم مساراته، وصولاً إلى نتيجته المبرهنة في تضاعيف البحث.

تمهيد:

ترجع البذرة الأولى في تقرير مستند فكرة أصالة العقل ومركزيته في علاقته مع النقل، في الحقل الكلامي إلى المعتزلة، بداية من "بشر المريسي" و"أبي الهذيل العلاف"، في الحوار الذي جرى بينهما في حضرة الخليفة المأمون، حينما طلب أبو الهذيل من بشر أن يقدم قاعدة مرجعية للخلاف، إذ قال له: "قدم مقدمة يرجع إليها عند الاختلاف" فقال بشر: نعم. وهو القياس، . يريد بذلك القياس العقلي . فوافقه العلاف قائلاً: "الحق يتبين بالمقاييس عند ذوي الألباب"^(١)، كما أن بذور استشكال العلاقة بين العقل والنقل وفكرة الدور الاستدلالي بينهما، تؤول متجلية عند القاسم بن إبراهيم الرسي المعتزلي الزيدي، إذ يقول: "... فهذه ثلاث عبادات من ثلاث حجج، احتج بها المعبود على العباد، وهي: العقل، والكتاب، والرسول ... والعقل أصل الحجتين الأخيرتين، لأنهما عرفا به، ولم يعرف بهما، فافهم ذلك"^(٢).

وصولاً إلى الصورة المقتنة عند القاضي عبد الجبار، التي أبان عنها في مواضع من كتبه، منها، قوله: "... لا بد من أن يعرض ما في كتاب الله من الآيات الواردة في العدل والتوحيد، على ما تقدم له من العلم، فما وافقه حملة على ظاهره، وما خالف الظاهر حملة على المجاز، وإلا كان الفرع ناقضاً للأصل، ولا يمكن في كون كلامه تعالى دلالة سوى هذه الطريقة، فإذا كتب ما قدمناه لم يمكنهم ادعاء

(١) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، القاضي عبد الجبار، تحقيق: فؤاد

سيد، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، دار الفارابي، بيروت، ط: الأولى، ٢٠١٧م، ص ٢٣٦

(٢) أصول العدل والتوحيد، القاسم الرسي، ضمن رسائل العدل والتوحيد، تحقيق: محمد عمارة، دار

الشروق، القاهرة، ط: الثانية، ١٩٨٨م، ١/١٢٤ . ١٢٥

الاختلاف والمناقضة فيه، لأن محكمه ومتشابهه سواء، في أنهما لا يدلان، وفي أن الواجب على المكلف عرضها على دليل العقول"^(١).

امتد أثر (المعتزلة) على من بعدهم من المدارس الكلامية، ومنها (المدرسة الأشعرية)، لا سيما بعد اكتمال قانونهم وبلوغه الذروة في التقنين على يد الرّازي، وقد صرح بهذا التأثير في سياق إشارته إلى تلك المشكلة، قائلاً: "... ثبت أنه متى وقع التعارض من القاطع العقلي، والظاهر السمعي ... لم يبق إلا أن يقطع بصحة الدلائل العقلية، ويحمل الظاهر السمعي على التأويل، وهذا الكلام هو الذي تعول المعتزلة عليه أبداً في دفع الظواهر التي تمسك بها أهل التشبيه"^(٢).

وبدايات التقنين في التاريخ الأشعري تجلّت عند الباقلاني، لاسيما فكرة أصالة العقل، وفي ذلك يقول: "... فكل هذه الأدلة السمعية جارية في الكشف عن صحة القياس مجرى ما قدمنا ذكره من الأحكام العقلية، وإن كانت فروعاً لأدلة العقول وقضاياها"^(٣).

لكن الصياغة الكلية لقانون التعارض ظهرت ملامحها بصورة جلية عند الجويني. الذي دفع المذهب الأشعري إلى التقارب المنهجي نحو المعتزلة. إذ يقول: "على كل معتن بالدين، واثق بعقله، أن ينظر فيما تعلقته به الأدلة السمعية، فإن صادفه غير مستحيل في العقل، وكانت الأدلة السمعية قاطعة في طرقها لا مجال للاحتمال في ثبوت أصولها ولا في تأويلها، فما هذه سبيله فلا وجه إلا القطع به،

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، "إعجاز القرآن"، القاضي عبد الجبار، تحقيق: أمين الخولي، ٣٩٥/١١.

(٢) تفسير الفخر الرازي، المشتهر بالتفسير الكبير، ومفاتيح الغيب، الرازي، دار الفكر، ط: الأولى، ١٥٢/٧، ١٩٨١م.

(٣) تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، الباقلاني، تحقيق: عماد الدين حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان، ط: الأولى، ١٩٨٧م، ص ٣٩.

وإن لم تثبت الأدلة السمعية بطرق قاطعة، ولم يكن مضمونها مستحيلا في العقل، وثبتت أصولها قطعاً، ولكن طريق التأويل يحول فيها، فلا سبيل إلى القطع^(١).

وتتجذر تلك الصياغة الكلية لهذا القانون على يد الغزالي. الذي أفرد رسالة لطيفة في تقريره بعنوان: "قانون التأويل" جواباً على سؤال ورد عليه. وتتجلى تلك الصياغة في مواطن من كتبه منها: كتابه المشهور (الاقتصاد في الاعتقاد)، إذ يقول: "...كلما ورد السمع به، ينظر فإن كان العقل مجوراً له وجب التصديق به قطعاً إن كانت الأدلة السمعية قاطعة في متنها ومستندها لا يتطرق إليها احتمال، ووجب التصديق بها ظناً إن كانت ظنية ... وأما ما قضى العقل باستحالته فيجب تأويل ما ورد السمع به..."^(٢).

وتبلغ الصياغة الكلية لهذا القانون ذروتها على يد فخر الدين الرازي. الذي مزج علم الكلام الأشعري بمباحث الفلسفة. فقد اعتنى بتفصيلها وشرحها وتطبيقها، وأفرد لها مصنفًا بعنوان: (أساس التقديس)، يقول فيه: "اعلم أنَّ الدلائل القطعية العقلية إذا قامت على ثبوت شيء، ثم وجدنا أدلة نقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك، فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة:

إما أن يصدق مقتضى العقل والنقل، فيلزم تصديق النقيضين وهو محال، وإما أن تكذب الظواهر النقلية، وتكذب الظواهر العقلية، وإما أن تصدق الظواهر النقلية، وتكذب الظواهر العقلية، وذلك باطل، لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية، إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية: إثبات الصانع وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ، وظهور المعجزات على يد محمد ﷺ، ولو

(١) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، الجويني، تحقيق: أحمد السايح وتوفيق وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط: الأولى، ٢٠٠٩م، ص ٢٨١ - ٢٨٢.

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، ضبط وتقديم: موفق الجبر، الحكمة، دمشق. سوريا، ط: الأولى، ١٩٩٤م، ص ١٨٤ - ١٨٥.

صار القدرح في الدلائل العقلية القطعية، صار العقل متهمًا، غير مقبول القول، ولو كان كذلك لخرج عن أن يكون مقبول القول في هذه الأصول، وإذا لم تثبت هذه الأصول، خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة.

فثبت أن القدرح في العقل لتصحيح النقل، يفضي إلى القدرح في العقل والنقل معًا، وإنه باطل، ولما بطلت الأقسام الأربعة لم يبق إلا أن يقطع بمقتضى الدلائل العقلية، القاطعة بأن هذه الدلائل النقلية، إما أن يقال: إنها غير صحيحة، أو يقال إنها صحيحة، إلا أن المراد منها غير ظواهرها، ثم إن جوزنا التأويل: اشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل، وإن لم نجوز التأويل فوضنا العلم بها إلى الله تعالى، فهذا هو القانون الكلي المرجوع إليه في جميع المتشابهات^(١).

ولا ريب أن الصياغة الرّازية لهذا القانون . التي كانت هدفًا رئيسًا لنقد ابن تيمية في كتابه الدرء . أشد تطرفًا من الصياغات الأشعرية السابقة، كصياغة الغزالي، ووجه تطرفها أنها أضعفت دلالة النقل، ورأت أن الوصول إلى قطعيات النقل متعذر أو متعسر، ولذلك تجاوز الرازي المقدمة التي بنى عليها الغزالي قانونه، وهي . كما هي في تعبيره :: "لا يتصور أن يشتمل السمع على قاطع مخالف للمعقول"^(٢).

لا ذكر لهذه المقدمة في قانون الرازي، لأن النصوص النقلية . عنده . لا تدل على القطع، فلا وجود لتعارض قطعي من النقل مع قطعي من العقل، ما هناك إلا ظنيات النقل ومكذوباته، يقول الرازي . بعد ربطه بتحقيق قطعية النصوص

(١) أساس التقديس، الرازي، تحقيق: أحمد السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٨٦م، ص ٢٢٠ . ٢٢١.

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، ص ١٣٣.

بمقدمات عشر :: "... كل واحدة من هذه المقدمات مظنونة، والموقوف على المظنون أولى أن يكون مظنوناً، فثبت أن شيئاً من الدلائل اللفظية لا يمكن أن يكون قطعياً"^(١).

وبهذا المعنى اقترب من الفلاسفة الذين يُقْصَوْنَ النقل من المرجعية المعرفية، وهذا ما دعا الكوثري . على شدة خصومته للاتجاه السلفي . إلى أن يقول: "الواقع أن القول بأن الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا عند تيقن أمور عشرة، ودونه خطر القتاد، تقعر من بعض المبتدعة، وتابعه بعض المتفلسفين من أهل الأصول..."^(٢).

ولما كانت تلك الصياغة الرازية آخر الصياغات الأشعرية، التي بلغت الذروة، استهدفها ابن تيمية بالنقد في كتابه "درء تعارض العقل والنقل"، وذلك من أربعة وأربعين وجهاً، ترجع . في نظري . إلى ثلاثة أوجه كلية:

الأول: البناء المنهجي، وهو بيان موافقة المعقول الصريح للنقل الصحيح، مع تأكيد استحالة التعارض، ويتضمن هذا البناء نقض جذلي لقانون التأويل، وبيان اللوازم والآثار المنهجية الفاسدة، ويدخل في هذا الوجه جوابه الإجمالي المنهجي على مقدمات القانون^(٣).

الثاني: الأصل الإيماني العلمي، وهو بيان ضرورة ويقينية أدلة النقل، اعتماداً

(١) أساس التقديس في علم الكلام، الرازي، ص ٢٣٥.

(٢) نظرة عابرة في مزاعم من ينكر نزول عيسى عليه السلام قبل الآخرة، محمد زاهد الكوثري، القاهرة، ط: الثانية، ١٩٨٧م، ص ٨١.

لكن في كتابيه الأربعين والمحصل، قيد الرازي في إطلاقه نفي القطعية واليقين عن الأدلة النقلية، واعترف بدلالتها على القطعية إذا اقترنت بها قرائن متواترة أو مشاهدة، لكنه مع ذلك ضيق طرق تحصيل هذا اليقين.

(٣) انظر: درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١/ ٧٨ - ٨١.

على التصديق الإيماني البرهاني بالوحي الإلهي، وإثبات صدق الرسول ﷺ، ويدخل في هذا الوجه الجواب الإجمالي على فساد المعارض لنصوص الوحي^(١).

الثالث: النقض التفصيلي للعقليات التي عارضوا بها النقل، وفي هذا الوجه مناقشات تفصيلية لحجج وآراء المتكلمين والفلاسفة بالتبع، التي يزعمون أنها عقليات قطعية عارضت ظواهر النصوص الظنية، وهذا الوجه أخذ حيزاً كبيراً من الكتاب، ناقش فيه واستطرد، في بحث مسائل كلامية مشهورة، مثل: الاستدلال بحدوث الحركات والأعراض، وفيه بحث مسألة التسلسل، ومسألة قيام الأفعال الاختيارية بالله، وفيه مسألة علو الله على خلقه، ومناقشة ابن سينا وابن رشد في مسائل فلسفية كبرى.

ولقد أشار ابن تيمية لهذه الأوجه الثلاثة الكلية في مطلع الوجه الثالث والأربعين، قائلاً: "... أما طريق الرد عليهم فلنا فيه مسالك:

الأول: أن نبين فساد ما ادعوه معارضاً للرسول ﷺ، من عقلياتهم، (وجه النقض التفصيلي للعقليات).

الثاني: أن نبين أن ما جاء به الرسول معلوم بالضرورة من دينه، أو معلوم بالأدلة اليقينية، وحينئذٍ فلا يمكن مع تصديق الرسول أن تخالف ذلك، وهذا ينتفع به كل من آمن بالرسول (وجه الأصل الإيماني).

الثالث: أن نبين أن المعقول الصريح يوافق ما جاءت به الرسل لا يناقضه، إما بأن ذلك معلوم بضرورة العقل، وإما أنه معلوم بنظره، وهذا أقطع لحجة المنازع مطلقاً (وجه البناء المنهجي)^(٢).

(١) المصدر نفسه، ٢١/١.

(٢) المصدر نفسه، ٤/٦ . ٥.

توزعت تلك الأوجه الأربعة والأربعين ما بين تأسيس منهجي، وبيان للأصل
الإيماني العلمي، ونقض جدلي، وبيان للوازم والآثار الفاسدة للقانون، ونقض
للعقليات المتوهمة المعارضة لنصوص الوحي.

وإذا تأملنا في الروح النقدية السارية في تلك الأوجه، لا سيما الأوجه
التأسيسية البنائية، لوجدناها متمثلة في "الواقعية النقدية"، التي اصطبغ بها فكر
ابن تيمية النقدي، وهذا ما أردت إبرازه في هذا البحث.

لكن ما المراد بـ " الواقعية النقدية"؟

"الواقعية" منسوبة إلى الواقع، الذي هو الوجود بأحداثه وأفعاله، والرجل
الواقعي "يقابله الخيالي والوهمي، تقول: الرجل الواقعي: أي الرجل الذي يرى
الأشياء كما هي عليه في الواقع، ويتخذ إزاءها ما يناسبها من التدابير، دون التأثير
بالأوهام أو الأحلام"^(١)، ويعني باللاتينية in res in rebus أي: موجود في
الواقع، أو في الأشياء ذاتها، ويستخدم هذا المصطلح ليشير إلى وجود مستقل عن
العقل^(٢).

وتتنوع تلك الواقعية بتنوع هدفها، فمنها:

الأولى: الواقعية المعرفية الوجودية، وهي التي تتخذ من الواقع الموجود مركزاً
لمفاهيمها، ومفسراً لطبيعة المعرفة البشرية، ومحددًا العلاقة بين قوى الإنسان
الإدراكية وموضوعات الإدراك.

لكن تلك الواقعية تتنازعها فلسفات متعارضة، منها تيار الواقعية المثالية العامة

(١) المعجم الفلسفي، بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، جميل صليبا، الشركة العالمية
للكتاب، بيروت، ١٩٩٤م، ٥٥٢/٢.

(٢) انظر: معجم فلسفي مختصر ملحق بكتاب مدخل إلى الفلسفة، وليم جيمس، ترجمة: عادل
مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط: الأولى، ٢٠١١م، ص ٣٦٥.

التي ترد الوجود الحسي الخارجي إلى الوجود الذهني، ومنها تيار الواقعية المادية الصرفة التي تحصر الوجود الذهني في الوجود الحسي، ومنها الواقعية النقدية التي توازن بين الوجود الذهني المثالي، وبين الوجود الحسي الخارجي، وتوسع مفهوم الواقع ليشمل عالم الغيب والشهادة، وهي الواقعية التي نصرها ابن تيمية، مستمداً براهينه من دلالات الفطرة، والوحي^(١).

الثانية: الواقعية اللغوية، وهي التي تربط اللغة بالواقع الخارجي، من جهتين: من جهة التلازم بين البنى الثلاث: بنية اللغة، وبنية العقل، وبنية الواقع الخارجي، ومن جهة ارتباطها بقصد المتكلم وإرادته، وهذا يؤدي إلى ضبط العلاقة بين المعنى واللفظ، واستقرار معاني النصوص وثباتها، وهذه جوهر واقعية ابن تيمية اللغوية^(٢).

الثالثة: الواقعية النقدية، وهي أسلوب تحليلي في النقد، لا يرضى إلا بالنزول إلى واقع الأشياء لفحصها، يتطلب الاستفصال عن الجزئيات، وينفر من الإجمال في الكليات، أهم مفاهيمها المنهجية: التحليل، الاستفصال، وتلك ما تمتعت به ذهنية ابن تيمية النقدية، ولها تجلياتها الكبرى، كما في نقده المنطق الأرسطي، وكما في تفكيكه المصطلحات الفلسفية والكلامية والصوفية.

ولطالما اعتنى ابن تيمية بذلك الأسلوب الواقعي التحليلي في نقوده وردوده، حتى أنه صاغ ذلك الأسلوب المنهجي في نصيحة علمية، قدمها لمن يريد ممارسة نقد المناهج الفلسفية والكلامية، إذ يقول: "... ولهذا يجب على من يريد كشف ضلال هؤلاء وأمثالهم: أن لا يوافقهم على لفظ يحمل حتى يتبين معناه، ويعرف مقصوده، ويكون الكلام في المعاني العقلية المبينة، لا في معانٍ مشتبهة بألفاظ

(١) انظر في شرح أبعاد تلك الواقعية الوجودية التيمية: منهج ابن تيمية المعرفي، قراءة تحليلية للنسق المعرفي التيمي، عبد الله الدعجاني، تكوين للدراسات والأبحاث، الخبر، ط: الثانية، ٢٠١٥م، ص ٤٣٣ - ٥٤٢.

(٢) انظر في شرح أبعاد تلك الواقعية اللغوية التيمية: المصدر نفسه، ص ٥٥٤ - ٦٤٩.

مجملة، واعلم أن هذا نافع في الشرع والعقل...^(١).

سأحاول إبراز تلك الروح (الواقعية النقدية) في هذا البحث من خلال نقد ابن تيمية قانون التأويل عند المتكلمين في الصياغة الرّازية له، فلقد تجلّت تلك الروح الواقعية النقدية في ذلك النقد، وأبرز تجلياتها ذلك الاستفصال عن الجملات في مقدمات القانون، وتفصيل المبهمات فيه، والتحليل الواقعي لصوره الذهنية.

تضمن كتابه (درء تعارض العقل والنقل) كل تلك التجليات، ف (كل الصيد في جوف الفرا)، وفي عنوانه الرديف إشارة إلى تلك الروح الواقعية، فإنه بعد العنوان العام، (درء تعارض العقل والنقل). الذي لا يعطي ميزة خاصة لعمل ابن تيمية، فإن كل المتكلمين يتطلبون درءً للتعارض بين العقل والنقل، وهذا هو الهدف الرئيس لقانونهم، كما سيأتي التنويه عليه. جاء العنوان الرديف مفسراً له، (موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول)، وهو أدق وأخص في التعبير عن مشروعه، وأقدر على تمييزه عن مشاريع خصومه، كما أنه يلمح إلى (واقعيته النقدية)، التي لا تتناول العقل والنقل دون تفصيل وتحليل، كما أنه يشتمل على قدر زائد على مجرد المنع والدرء، إذ فيه إثبات الموافقة، وهو أمر أخص من مجرد الدرء، وبهذا يمكن أن نلمح الفروق بين مشاريعه النقدية، ما بين مشروعه النقدي في كتابه الدرء القائم على نقد قانون التأويل مع إثبات وتقرير موافقة النقل الصحيح للعقل الصريح، وما بين مشروعه النقدي في كتابه تلبيس الجهمية الذي يركز فيه على الجانب النقدي، والتتبع الدقيق بالنقض والنقد، ولم يكن من أهدافه الرئيسة إبراز التوافق بين العقل والنقل.

وبينما تستولي الصور الكلية الذهنية على الصياغة الكلامية للعلاقة بين العقل والنقل، يقف منها ابن تيمية موقف المستفصل المتسائل، ويحاكمها إلى واقعها

(١) الدرء، ابن تيمية، ٢٩٦/١.

المشهود، لا إلى صورتها الذهنية، فالعقل والنقل ليسا مجرد صورتين كليتين، بل في داخل كل منهما تفاصيل، وفي علاقتهما بعضهما ببعض وشائج وروابط.

لقد قام ابن تيمية بتحليل . أشبه بالتحليل البنيوي . للعقل والنقل، من جهتين:

الأولى: التحليل الداخلي لبنية العقل والنقل.

الثانية: التحليل العلائقي، بين العقل والنقل.

سأتناول . بإذن الله . الجهة الأولى في المبحث الأول، كما سيكون موضوع المبحث الثاني الجهة الثانية.

المبحث الأول: التحليل الداخلي لبنية العقل والنقل:

واجه ابن تيمية ذلك القانون الكلي بمعول التحليل والاستفصال، وتزامن ذلك مع بناء البراهين والحجج في تقريره ونقده، مع تضمينه أسلوبًا جدليًا في نقض المفاهيم، ففي سبيل إعادة التصورات إلى حقيقتها وواقعها، انطلق ابن تيمية في فهم الحقيقة المعرفية لبنية العقل والنقل من الوجود الواقعي، لا من الوجود الصوري، فالعقل . عنده . ليس عقلاً واحداً ورتبة واحدة، كما أن الوحي ليس وحيًا واحدًا ورتبة واحدة، ذلك ما يفرضه واقع هذين الطريقتين.

حلَّ ابن تيمية تلك البنية العقلية والنقلية برؤية واقعية نقدية، ليصل إلى أمرين:

الأول: مناط التقديم عند التعارض بين الدليل العقلي والدليل النقلي.

الثاني: النتيجة التي يتفق عليها العقلاء من المسلمين، بَلَّة المتكلمين، وهي: استحالة التعارض بين قواطع العقل والنقل.

وصفَّ الدليل بأنه عقلي أو نقلي . كما هو ظاهر في القانون . وصفَّ

موضوعي محايد، لا أثر له في صحة المدلول أو فساده، فالمدلول الصحيح لا تنبع صحته من كون دليله نقلياً، كما أن المدلول الباطل ليس نتيجة لدليله العقلي، ولا معنى لتعارضهما من جهتي كونهما طريقين، فطرق المعرفة لا يصح أن تكون ميداناً لبحث إشكالية التعارض بين العقل والنقل. كما يقرره قانون التعارض عند المتكلمين. وإنما الحل يتجلى فيما إذا نظرنا إلى تلك العلاقة على صعيد ومستوى درجات المعرفة فيهما، لا على مستوى طرقها.

تلك الحقيقة التي سبني عليها ابن تيمية واقعيته النقدية لعلاقة العقل بالنقل، وفي ذلك يقول: "... كون الدليل عقلياً أو سمعياً ليس هو صفة تقتضي مدحاً ولا ذمّاً، ولا صحة ولا فساداً، بل ذلك يبين الطريق الذي به علم، وهو السمع أو العقل، وإن كان السمع لا بد معه العقل، وكذلك عقلياً أو نقلياً"^(١).

فكل من هذين الطريقين يستبطن في تفاصيله درجات معرفية، تبتدئ من القوة وتنتهي إلى الضعف:

- فالنقل يشتمل على: ١- قطعيات + ٢- ظنيات + ٣- أكاذيب.
 - والعقل ينطوي على: ١- قطعيات + ٢- ظنيات + ٣- أغلوطات.
- ومع بدهة الجواب عن تعارض الأغلوطات العقلية مع الأكاذيب النقلية، باطراحهما جميعاً، وتعارض الأكاذيب أو الأغلوطات مع الظنيات، بتقديم الظنيات، سواء أكانت عقليات أم نقليات، تفتح تلکم "الواقعية النقدية" إمكانية التعارض بين ظني وقطعي، وعندها يقدم القطعي، سواءً أكان دليلاً عقلياً أم نقلياً، وإمكانية تعارض الظني والظني، وعندها يرجع إلى قوانين الترجيح بينهما، ويقدم ما كان راجحاً سواءً أكان علقياً أم نقلياً.

وفي بيان هذا التحليل الواقعي يقول ابن تيمية: "... إن كان أحد الدليلين

(١) الدرء، ابن تيمية، ١/١٩٨.

المتعارضين قطعياً دون الآخر، فإنه يجب تقديمه (أي: القطعي) باتفاق العقلاء، سواء كان هو السمعى أو العقلي، فإن الظن لا يرفع اليقين، وأما إن كانا جميعاً ظنيين: فإنه يصار إلى طلب ترجيح أحدهما، فأيهما ترجّح كان هو المقدّم، سواء كان سمعياً أو عقلياً" (١).

وفي لغة واضحة يقدم ابن تيمية الدليل العقلي القطعي على ظاهر النص النقلى، إذا ثبت تعارضهما، قائلاً: "... وكذلك لو افترضنا وجود دليل عقلي قطعي يعارض ظاهر الأدلة الشرعية التي ليست قطعية لوجب تقديم القطعي على الظني، ولجزمنا بأن الرسول ﷺ لم يرد بكلامه ما يعلم مثلنا وأمثالنا انتفاءه، وعقولنا أقل من أن يقال: هي دون عقله" (٢).

يكشف لنا هذا التحليل النقدي الواقعي المغالطة التي اعتمدها الرازي في تفعيده قانون التأويل، فإنه لما ذكر حالة تعارض الظواهر النقلية مع الظواهر العقلية، قدم الظواهر العقلية مطلقاً وعمل ذلك بأنه يلزم من تقديم الظواهر النقلية القدح في ظواهر العقل، ويلزم من القدح في ظواهر العقل، القدح في قواطع العقل التي ثبتت أصول النقل بها، كوجود الإله، والنبوات، ثم رتب على ذلك القدح في النقل نفسه، إذا اتَّهمنا دلالته عليه.

وفي ذلك يقول: "... وإما أن تكذب الظواهر النقلية، وتكذب الظواهر العقلية، وإما أن تصدق الظواهر النقلية، وتكذب الظواهر العقلية، وذلك باطل، لأنه لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية، إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية: إثبات الصانع وصفاته، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول ﷺ، وظهور

(١) المصدر نفسه، ٧٩/١.

(٢) جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية، ابن تيمية، تحقيق: محمد عزيز شمس، دار عطاءات العلم ودار ابن حزم، بيروت، ط: الثالثة، ٢٠١٩م، ص ٥٤-٥٥.

المعجزات على يد محمد ﷺ، ولو صار القدح في الدلائل العقلية القطعية، صار العقل متهمًا، غير مقبول القول، ولو كان كذلك لخرج عن أن يكون مقبول القول في هذه الأصول، وإذا لم تثبت هذه الأصول، خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة^(١).

كل تلك الأبراج والتهاويل قائمة على مغالطة، وهي "أنه يلزم من الطعن في الظاهر العقلي المعين الطعن في القطعي العقلي الذي هو أصل الدين"، نقض ابن تيمية - بواقعيته النقدية - تلك المغالطة بالمنع من هذا التلازم الذي لا أدلة عليه، لا من العقل ولا من اللغة ولا من الشرع، فالطعن في ظاهر عقلي ظني لا يستلزم الطعن في القواطع العقلية، بل إن الطعن في بعض العقليات - كمثّل الطعن في دليل الحدوث - لا يستلزم الطعن في أصل العقل وجنسه، كما أن الطعن في بعض النقل لا يستلزم الطعن في أصله، فالعقليات ليست نوعًا واحدًا متلازمة في الصحة والفساد، فإنه لا يلزم من صحة بعض المعقولات التي تبني عليها معرفتنا بالنقل، صحة كل المعقولات، "فكيف يقال: إنه يلزم من صحة المعقولات، التي هي ملازمة للسمع، صحة المعقولات المناقضة للسمع؟! ... لكن صاحب هذا القول جعل العقليات كلها نوعًا واحدًا، متماثلًا في الصحة أو الفساد ... فثبت أنه لا يلزم من تقديم السمع على ما يقال إنه معقول في الجملة، القدح في أصله"^(٢).

يورث هذا التحليل النقدي الواقعي تربيًا علميًا، واستفصالًا منهجيًا، في حل التعارض المتوهم بين العقل والنقل، فإن وجد مثل هذا التعارض في الواقع، فإنه لا يخلو من أمرين:

(١) أساس التقديس، الرازي، ص ٢٢٠.

(٢) الدرء، ابن تيمية، ٩٠/١ - ٩١.

الأول: على صورتين: إما فساد النقل من حيث سنده، كأن يكون النقل مكذوباً، وإما فساد الدلالة النقلية التي توهمها الباحث.

الثاني: فساد الدلالة العقلية التي ظنها المستدل، "لأن المعقول الصحيح هو ما كان ثابتاً أو منتفياً في نفس الأمر، لا بحسب إدراك شخص معين"^(١).

وفي بيان ذلك يقول: "متى تعارض في ظن الظان الكتاب والميزان . النص الشرعي والعقلي . فأحد الأمرين لازم: إما فساد دلالة ما احتج به من النص، إما بأن لا يكون ثابتاً عن المعصوم، أو لا يكون دالاً على ما ظنه، أو فساد دلالة ما احتج به من القياس . سواء كان شرعياً أو عقلياً . بفساد بعض مقدماته أو كلها"^(٢).

فاحتمالات التعارض خمسة، كالآتي:

- ١- أكاذيب مع أغلوطات = تتساقط كلها نقلية وعقلية.
 - ٢- أكاذيب وأغلوطات مع ظنيات = تُقَدَّم الظنيات سواء أكانت عقلية أم نقلية.
 - ٣- ظنيات مع قطعيات = تُقَدَّم القطعيات سواء أكانت عقلية أم نقلية.
 - ٤- ظنيات مع ظنيات = يُرْجَع فيها إلى قواعد الترجيح بينهما، فيقدم ما كان راجحاً، سواء أكان عقلياً أم نقلياً.
- بقي الاحتمال الخامس، وهو: تعارض القطعيات مع القطعيات، وهذا احتمال ممتنع عقلاً، وصور استحالة التعارض بينهما ثلاث:

(١) المصدر نفسه، ٤٠/٧.

(٢) الرد على المنطقيين، ابن تيمية، تحقيق: عبد الصمد شرف الدين الكتيبي، مؤسسة الريان، بيروت، ط: الأولى، ٢٠٠٥م، ص ٤١٨.

- ١ - استحالة تعارض القطعي العقلي مع القطعي العقلي.
- ٢ - استحالة تعارض القطعي النقلي مع القطعي النقلي.
- ٣ - استحالة تعارض القطعي النقلي مع القطعي العقلي.

وفي هذا المعنى يقول ابن تيمية: "... أما القطعيان فلا يجوز تعارضهما: سواء أكانا عقليين أو سمعيين، أو أحدهما عقلياً والآخر سمعياً، وهذا متفق عليه بين العقلاء، لأن الدليل العقلي هو الذي يجب ثبوت مدلوله، ولا يمكن أن تكون دلالته باطلة، وحينئذٍ فلو تعارض دليلان قطعيان، وأحدهما يناقض مدلول الآخر، للزم الجمع بين النقيضين، وهو محال.

بل كل ما يعتقد تعارضه من الدلائل التي يعتقد أنها قطعية، فلا بد من أن يكون الدليلان أو أحدهما غير قطعي، أو أن لا يكون مدلولهما متناقضين، فأما مع تناقض المدلولين المعلومين فيمتنع تعارض الدليلين^(١).

وبغياض تلك الواقعية النقدية التيمية، التي حللت بنية العقل والنقل، أخطأ الدكتور (فرانك غريفيل) (Frank Grievele) في وصف إعادة بناء بديل ابن تيمية لحجة الرازي حول تقديم العقل على الوحي، فقد جزم برفض ابن تيمية ذلك التقديم^(٢).

والواقع أن ابن تيمية لم يرفض تقديم العقل على الوحي بهذا الإطلاق، بل إنه تصوّر إمكانية تقديم العقل على الوحي، وذلك في صور اقتضاها تحليله النقدي الواقعي السابق، كتقديمه القطعي العقلي على الظني النقلي.

(١) الدرء، ابن تيمية، ٧٩/١.

(٢) ابن تيمية وخصومه الأشاعرة حول العقل والوحي، أوجه الشبه والاختلاف والحلقة المفرغة، فرانك غريفيل، ترجمة: عمرو بسيوني، مركز نهوض للبحوث والدراسات، ٢٠٢٠م، ص ٣٥.

وَهُمْ تقديم ابن تيمية النقل على العقل بهذا الإطلاق:

لا ريب من أن ابن تيمية قد قرّر في مقام بناء الحجة استحالة التعارض بين العقل والنقل، ولكنّه تخلّل هذا البناء النقدي نقض جدلي لقانون التعارض، مع بيان اللوازم والآثار المنهجية الفاسدة له، وعدم التفتن لسياق الجدل ومقام المعارضة يوقع الباحث في القراءة المغلوطة لموقف ابن تيمية من تلك القضية، حتى ينسب إليه القول بتقديم النقل على العقل، مع أن ابن تيمية نفسه - في مواضع عدة - ينّبّه صراحة على ذلك المقام الجدلي الذي لا يؤخذ منه تقرير، ففي الوجه العاشر لما قرر تقديم النقل على العقل معارضة لنتيجة قانون الرازي نبه القارئ على هذا المقام الجدلي، قائلاً: "إنا نحن يمتنع عندنا تعارض العقل والسمع القطعيان، فلا تبطل دلالة العقل، وإنما ذكرنا هذا على سبيل المعارضة..."^(١).

وفي الوجه نفسه يعود منبّه القارئ إلى سياق تقديم النقل على العقل، قائلاً: "إنّا في هذا المقام نتكلم معهم (أي: المتكلمين) بطريق التنزّل إليهم، كما ننزل إلى اليهودي والنصراني في مناظرته، وإن كنا عالمين ببطلان ما يقوله..."^(٢).

ولأنه كان في مقام المعارضة الجدلية، فقد تكررت منه عبارات دالة على هذا السياق، مثل ما بدأ به الوجه العاشر، إذ يقول: "أن يعارض دليلهم بنظر ما قالوه فيقال: إذا تعارض العقل والنقل، وجب تقديم النقل..."^(٣).

لكن بعض الباحثين لم يتفطن لهذا السياق الجدلي، فإنه - بعد بتره بعض نصوصه السابقة عن سياقها - وجد فيها رفضاً من ابن تيمية للعقل وأحكامه بمجرد مخالفته النقل، وتشكيكاً في أولوية قطعيات العقل، وترجيح بطلانها بدعوى

(١) الدرء، ابن تيمية، ١/١٧٣.

(٢) المصدر نفسه، ١/١٨٨.

(٣) المصدر نفسه، ١/١٧٠.

الخفاء والطول والاشتباه والاضطراب^(١).

واستند ذلك الباحث فيما قرره إلى نص لابن تيمية، يقول فيه: "... نحن نستدل بمخالفة العقل للسمع، على أن دلالة العقل المخالفة له باطلة، لبطلان بعض مقدماته، فإن مقدمات الأدلة العقلية المخالفة للسمع، فيها من التطويل والخفاء والاشتباه والاختلاف والاضطراب، ما يوجب أن يكون تطرق الفساد إليها أعظم من تطرقه إلى مقدمات الأدلة السمعية..."^(٢).

ويظهر بطلان هذا التوهم من خلال بيان أمرين:

الأول: لم يكن تقرير ابن تيمية في ذلك النص رد العقل بمجرد مخالفته النقل في سياق التقرير، بل كان في سياق الجدل والمعارضة على سبيل الافتراض، والمفاجأة أن ابن تيمية نفسه بيّن ذلك في سباق هذا النص، فإنه قبل هذا النص بالتمام قال: "فإن قيل: نحن نستدل بمخالفة العقل للسمع على أن دلالة السمع المخالفة له باطلة، إما لكذب الناقل عن الرسول، أو خطئه في النقل، وإما لعدم دلالة قوله على ما يخالف العقل في محل النزاع، قيل: هذا معارض بأن يقال: نحن نستدل بمخالفة العقل للسمع على أن دلالة العقل المخالفة له باطلة، لبطلان بعض مقدماتها..."^(٣).

فالتنصيص على أن هذا التقرير جاء على سبيل "المعارضة" جلي، تأمل قوله السابق: "قيل: هذا معارض بأن يقال..."، فإذا كان المتكلمون يردون الدلالات النقلية بمجرد مخالفتها العقل، فالأولى . والحالة هذه . رد الدلالات العقلية بمجرد

(١) انظر: إعمال العقل، من النظرة التجزئية إلى الرؤية الكلية، لؤي الصافي، دار الفكر، دمشق، ط:

الأولى، ١٩٩٨م، ص ٨٢، ١٠٥.

(٢) الدرء، ابن تيمية، ١٧٤/١.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

مخالفتها الدلالات النقلية، وذلك على سبيل المعارضة !.

الثاني: لم يكن ذلك النص في مقام بيان تعارض القطعي العقلي مع الظني النقلی، حتى يستقيم للباحث فهمه، وإنما كان في سياق تعارض ما يتوهم أنه من قطعيات العقل مع الدليل النقلی، فلا يصح إبطال الدليل النقلی السمعي بمجرد معارضته لما يتوهم أنه من قطعيات العقول، ويدل على هذا الفهم أن ابن تيمية نفسه وصف هذا الدليل العقلي بما يدل على أنه من ظنيات العقول، بل من أغاليطها، حيث وصفه بطول مقدماته وبالاقتناء والاختلاف والاضطراب، ويقصد به "دليل الحدوث" عند المتكلمين، ويستحيل أن تكون هذه الأوصاف منطبقة على الدليل العقلي القطعي.

ومع احتياط الدكتور "جريفيل" في الاعتماد على مثل تلك النصوص السابقة في فهم ابن تيمية - وتلك دقة في النظر تحمد له - غير أنه وصف حجته في تلك النصوص بالحجة الخطائية^(١).

لكن قد يصح هذا الوصف لو كانت تلك النصوص في سياق التقرير والبرهنة، أما وأنها كانت في سياق الجدل والمعارضة والتنزُّل، فلا يصح إطلاق هذا الوصف، لأن مقام الجدل مقام مستقل ونوع متفرد ومتميز عن المقام الخطائي، معترف به في آداب البحث والمناظرة !.

التعارض ومناط الخلاف بين المتكلمين وابن تيمية:

التعارض بين العقل والنقل ثلاثة أنواع:

الأول: التعارض الزائف، وهو تصور التعارض بين النقل وقطعيات العلوم الرياضية والهندسية والطبيعية، فهذا النوع ليس من موارد النزاع في تلك المسألة،

(١) ابن تيمية وخصومه الأشاعرة حول العقل والوحي، فرانك جريفيل، ص ٣٣.

وإنما مورد النزاع في الحقائق الغيبية، فمن خلال الحيرة فيها تنشأ فكرة المعارضة، ولا يعلم إطلاقاً معارضة الآيات القرآنية والأحاديث الصحيحة الحقائق العلمية، بل بالعكس، فإن تلك الحقائق تشهد لصدق الوحي، لا سيما الحقائق الطبيعية^(١).

الثاني: التعارض الحقيقي، الذي يترتب عليه تكذيب الوحي، وهذا لا قائل به إلا من كان خارج دائرة الإسلام، فلا الأشاعرة ولا المعتزلة ولا غيرهم من المتكلمين يقولون بهذا النوع من التعارض الذي يطعن في صدق الوحي، ولذلك لجأوا إلى مثل هذا القانون لدفع هذا النوع من التعارض عن نصوص الوحي، وصياغاتهم لهذا القانون . ومنهم الرازي . لا تفارقها عبارات مثل: "تعارض ظواهر النقل مع قواطع النقل"، وصرحوا بذلك مثل: قول الغزالي: "... لا يتصور أن يشمل السمع على قاطع مخالف للمعقول"^(٢).

ولا ريب أن ابن تيمية كان مدرّكاً لمناط الخلاف بينه وبين المتكلمين في التعارض، فالتعارض الحقيقي لا يقول به المتكلمون، لأن بحث التعارض بينهما فرع عن إثباتهما طريقتين من طرق المعرفة، وهذا ما يعترف به المتكلمون، بخلاف الفلاسفة الذين أقصوا النقل من أصول مرجعيتهم المعرفية، ولذلك يذكر ابن تيمية في مواضع عدة ذلك الملاحظ، وفي بعضها يقول: "... لا يخلو الشخص إما أن يكون مقرّاً بخبر نبوة الأنبياء، وإما أن يكون غير مقر، فإن كان غير مقر بذلك لم نتكلم معه في تعارض الدليل العقلي والشرعي، فإن تعارضهما إنما يكون بعد الإقرار بصحة كل منهما لو تجرد عن المعارض..."^(٣).

لكن إذا كان ابن تيمية مستحضراً مناط الخلاف في التعارض، فلماذا يصر على بيان بطلان التعارض الحقيقي بين النقل والعقل من خلال بعض الأوجه

(١) انظر: الدرء، ابن تيمية، ١٤٨/١، ١٥١.

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، ص ١٨٥.

(٣) الدرء، ابن تيمية، ١٨٠/١.

النقدية الأربعة والأربعين في كتابه الدرء، مع أن المتكلمين لا يقولون بمثل هذا التعارض؟

يرى "غريفيل" أن ابن تيمية ابتدأ كتابه بدعوى مغلوطة، وهي افتراض قول خصومه بالتعارض الحقيقي بين العقل والنقل، فإنهم يوافقونه على وجوب درء تعارض العقل والنقل، وإنما التعارض عندهم ظاهري، وفي ذلك يقول: "... لقد انخرط ابن تيمية في نقاش جدلي عندما افترض أن الغزالي وفخر الدين الرازي قد تبنيوا موقفاً مفاده أن العقل يتناقض مع المعلومات التي يأتي بها الأنبياء"^(١).

وتفسير ذلك الموقف، يعود إلى السياق النقدي الذي تناوله ابن تيمية بالمراجعة، فإنه قد اشتمل على ثلاث سياقات: سياق علمي نقدي، وسياق خاص، وسياق عام.

السياق الأول: يتعلق بالافتراض المضمّر لتعارض القطعيات مع القطعيات في بناء بعض المسائل الكلامية الاعتقادية، فقد رأى ابن تيمية أنَّ مثل تلك المسائل قد انطوت على هذا الافتراض المضمّر، ومثّل على ذلك بتصور المعتزلة والجبرية علاقة أفعال العباد بالإرادة الإلهية، حيث بنوها على تناقض الإرادتين، ومثّل كذلك بمسألة إمكان دوام الفاعلية كما يقرره الرازي، فإنه قدر إمكان حوادث لا بداية لها، وهذا تقدير ممتنع، لأنّه بناه على جمع وصفين متناقضين، بين "ما له بداية" و "ما لا بداية له"، وهذا جنس من تعارض القطعيات^(٢).

بل إن الرازي نفسه يكاد يصرح بأن التعارض الحقيقي حاصل بين الدلائل العقلية والسمعية في "مسألة خلق أفعال العباد"، التي يتنازعها القدرية والجبرية، فبعد إشارته إلى حججهما المتعارضة، قال: "... كأن هذه المسألة وقعت في حيز

(١) ابن تيمية وخصومه الأشاعرة حول العقل والوحي، فرانك غريفيل، ص ٣١.

(٢) انظر: الدرء، ابن تيمية، ٨٠/١ - ٨٦.

التعارض بحسب العلوم الضرورية وبحسب العلوم النظرية ... وبحسب الدلائل السمعية، فلهذه المآخذ التي شرحناها، والأسرار التي كشفنا عن حقائقها، صعبت المسألة، وغمضت، وعظمت^(١).

السياق الثاني: يتعلق بالصياغة الرازية لهذا القانون، التي كانت هدفاً رئيساً لنقد ابن تيمية في كتابه الدرء، وهي - كما أومأت إليه في التمهيد - صياغة أكثر تطرفاً من الصياغات الأشعرية السابقة، كصياغة الغزالي، ووجه تطرفها أنها أضعفت دلالة النقل، ورأت أن الوصول إلى قطعيات النقل متعذر أو متعسر، وهذا يتضمن بالضرورة إقصاء الوحي من المرجعية المعرفية بإضعاف دلالاته كلها أمام الحضور المركزي للعقل، ولا ريب أن الحامل له على هذه النتيجة تصور التعارض بين العقل والنقل، فكانت التضحية بالنقل في مقابل إحياء العقل!

السياق الثالث: يتعلق باشتراط جمهور المتكلمين انتفاء المعارض العقلي لقبول دلالة الوحي، فإنهم مقرّون بأن نصوص الوحي المنقولة مرجع معرفي معصوم، تقبل أخباره وأحكامه، ما لم تعارض دلالات العقل، وقد عبر الغزالي عن هذا الإيمان المشروط بقوله: "... كلما ورد السمع به ينظر فإن كان العقل مجوراً له وجب التصديق به قطعاً إن كانت الأدلة السمعية قاطعة في متنها ومستندها لا يتطرق إليها احتمال، ووجب التصديق بما ظناً إن كانت ظنية ... وأما ما قضى العقل باستحالته فيجب تأويل ما ورد السمع به ... " (٢).

لكنه إقرار لم يكتمل، وإيمان ناقص، لأنهما مشروطان بعدم المعارض العقلي، وهذا يؤدي إلى زعزعة الثقة المعرفية بمرجعية الوحي المعرفية، لا سيما إذا علمنا أن المعارضات العقلية جنس لا حصر له، ولا ينضبط، فإن العقل بإمكانه أن يولد

(١) تفسير الفخر الرازي، المشتهر بالتفسير الكبير، ومفاتيح الغيب، فخر الدين الرازي، دار الفكر، ط: الأولى، ١٩٨١م، ٥٨/٢.

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، ص ١٨٤ - ١٨٥.

سيلاً من المعارضات والإرادات العقلية التي لا تنقطع، وما كان مشروطاً بعدم ما لا ينضبط، لن يبقى معه إلا إيمان باهت وإقرار صوري!

وفي بيان ذلك يقول ابن تيمية: "لا يكون الرجل مؤمناً حتى يؤمن بالرسول إيماناً جازماً ليس مشروطاً بعدم المعارض، فمضى قال: أوْمن بخبره إلا أن يظهر له معارض يدفع خبره، لم يكن مؤمناً به، فهذا أصل عظيم تجب معرفته..."^(١).

وفي موضع آخر يصرح قائلاً: "... نحن في هذا المقام إنما نخطب من يتكلم في تعارض الأدلة السمعية والعقلية، ممن يدعي حقيقة الإسلام من أهل الكلام ... وأما من أفصح بحقيقة قوله، وقال: إن كلام الله ورسوله لا يستفاد منه علم غيب، ولا تصديق بحقيقة ما أخبر به ... فهذا لكلامه مقام آخر"^(٢).

فانطواء بعض المسائل الكلامية على افتراض تعارض القطعيات، وإيمان الرازي بمركزية العقل بإضفاء صفة القطعية على أحكامه، مع إضعافه دلالة النقل، بتجريده من صفة القطعية، والإيمان بالوحي الإلهي المشروط بعدم المعارض العقلي، كل تلك الاعتبارات والسياقات دفعت ابن تيمية إلى تأكيد الأصل الإيماني بالوحي في كتاب الدرء، الذي يتطلب بيان استحالة التعارض الحقيقي بين قطعيات الوحي وقطعيات العقل.

وهذا معنى دقيق لم يدركه الدكتور "غريفيل"، فبادر باتهام ابن تيمية بنسبة التعارض الحقيقي إلى خصومه، نسبة غير مباشرة.

والواقع أن السياقات المقامية تكشف لنا ما وراء تلك المرامي التي قصدها ابن تيمية.

وتلك المرامي والمقاصد التي قصدها ابن تيمية في تلك السياقات الثلاثة، هي

(١) الدرء، ابن تيمية، ١/١٧٨.

(٢) المصدر نفسه، ١/١٧٦.

التي دفعته إلى التأكيد على الأصل الإيماني العلمي في بيان ضرورة وبقين الأدلة الشرعية، اعتماداً على التصديق الإيماني البرهاني بالوحي، وإثبات صدق الرسول، فالدليل الإيماني يوجب تصديق الرسول في كل ما يخبر به مطلقاً، من غير تقييد ولا شرط.

الثالث: التعارض الظاهري، وهو مناط الخلاف، في آليّة حلّه ونتائجه، لا في تصور إمكانه، فابن تيمية يجوز . بناء على تفصيله التحليلي السابق . تعارض ظاهر نص نقلي مع دليل عقلي، لكنه يخالف قانون المتكلمين في طريقة الحل ومنهجيته، فإذا كان للمتكلمين جواب جاهز لحل ذلك التعارض بتقديم الدليل العقلي على الدليل النقلي وتأوّل دلالة النقل، فإن ابن تيمية . بواقعيته النقدية . لا يقترح جواباً معلباً جاهزاً، بل يطرح الأسئلة الاستفصالية المنهجية، مثل:

س١: هل -حقاً- أن ظاهر هذا النص النقلي يعارض الدليل القطعي العقلي؟ (الاستفصال عن المعنى الظاهري).

س٢: هل -حقاً- أن دلالة هذا الدليل العقلي قطعية؟ (الاستفصال عن الدرجة والرتبة المعرفية العقلية).

س٣: ما درجة صحة الدليل النقلي؟ (الاستفصال عن درجة الصحة).

س٤: ما درجة دلالة الدليل النقلي؟ (الاستفصال عن الدرجة والرتبة المعرفية النقلية).

تَفَحَّصْ تلك الأسئلة واقعية الدليلين، فلا تنحاز إلى الدليل النقلي لأنه نقلي، بل إنها كما تحذر من رفض دلالة الأدلة النقلية الصحيحة، لمجرد مخالفتها للعقل دون اختبار الدلالة وفحصها، كذلك تحذر من رفض دلالة الأدلة العقلية الصريحة، لمجرد توهم معارضتها لدلائل النقل، ولذلك عاب على بعض الجهال المنتسبين للطريقة الشرعية . ممن دخل في مناظرات مع خصومه . ردهم القضايا العقلية الصريحة دون تأمل في دلالتها القطعية لمجرد توهم مخالفتها للنقل، مثل بعض

القضايا الرياضية والطبيعية، كتعيين وقت الكسوف والخسوف، وكرية الأفلاك، ووجود السحاب من البخار، "فيكون رد ما قالوه من الحق سبباً لتفجيرهم (أي: الخصوم) عما جاء به الرسول من الحق، بسبب مناظرة هذا الجاهل"^(١).

هل يرفض ابن تيمية تحكيم العقل في النص؟

إن كان المراد بالتحكيم سلطة القبول والرد، فليس هناك جواب منجز عن هذا السؤال. في واقعية ابن تيمية النقدية. إلا بعد الرجوع إلى واقع درجات المعرفة في كليهما، فإن كان العقل ظنيًا والنص ظنيًا، فلا يصح حينئذ تحكيم العقل في النص ولا تحكيم النص في العقل، بل يصار إلى بحث الراجح بينهما، وإن كان العقل ظنيًا أو مغلوطنًا، والنص قطعيًا في صحته ودلالته، فتحكيم العقل في النص عندئذ لا يصح، وأما إن كان العقل قطعيًا والنص ظنيًا، فإنه يجب وقتئذ تحكيم العقل في النص.

ولكن. بمنطق الواقعية النقدية نفسها. لنا أن نتساءل:

هل يمكن أن يقع تعارض بين قطعيات العقول وظواهر النصوص الصحيحة؟.

فلئن كان هذا التعارض جائزًا عقلاً، فإنه لا يلزم من وجوده واقعًا، فبالاتباع والاستقراء لا وجود لظاهر نص عارض قطعيًا من العقول، إلا أن يكون مطعونًا في سنده كأن يكون موضوعًا، أو صحيحًا لكن دلالاته غير ظاهرة، أو ظاهره منتفياً بأدلة نقلية أخرى.

طرح ابن تيمية هذا السؤال الواقعي وأجاب، قائلًا: "... هل في القرآن أو الأحاديث عن النبي ﷺ ما ظاهره ممتنع في العقل، ولم يتبين ذلك بالأدلة

(١) الرد على المنطقيين، ابن تيمية، ص ٣١٩.

الشرعية، هذا لا يعلم أنه واقع أصلاً.

فمن قال: إن هذا واقع فليذكره، فإننا رأينا الذي يُدعى فيه ذلك: إما أن يكون الحديث فيه موضوعاً، أو الدلالة فيه ليست ظاهرة، أو أن ظاهرها الذي لم يُرد قد يُبين بأدلة الشرع انتفاؤه^(١).

بهذه الروح "الواقعية النقدية" تناول ابن تيمية "الطريقة التأويلية" للنصوص، فلم يمنعها ابتداءً، أو يذمها مطلقاً، كما يفهمه بعض الغالطين، ولا يلزم من معارضته تأويلات المتكلمين اعتراضه على مبدأ الاستدلال التأويلي، ولذلك يقول: "إنَّ لا نذم كل ما يُسمَّى تأويلاً مما فيه كفاية، وإنَّما نذم تحريف الكلم عن مواضعه، ومخالفته الكتاب والسنة، والقول في القرآن بالرأي"^(٢).

والضابط العام للتأويل المقبول عند ابن تيمية، هو البحث عن "مراد المتكلم" بتجرُّد، ولذلك يقول: "لا خلاف بين المسلمين، بل بين العقلاء، أنَّ التأويل حيث ساغ سواء في كلام الله، أو كلام رسول الله ﷺ، أو كلام غير الله ورسوله، إنَّما فائدته الاستدلال على مراد المتكلم ومقصوده، ليس التأويل السائغ أن ينشئ الإنسان معاني لذلك اللفظ أو يحمله على معان سائغة لم يقصدها المتكلم، بل هذا من أبطل الباطل..."^(٣).

لم يكن "البحث عن مراد المتكلم" الهاجس الأول في غالب تأويلات المتكلمين، وإنَّما الهدف الاستراتيجي عندهم من التأويل هو "دفع المعارض"، ولذلك يعتمدون في تحقيق تلك الاستراتيجية على مجرد الوضع اللغوي المعجمي

(١) جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية، ابن تيمية، ص ٥٦، وانظر: الدرر، ١/ ١٥٠.

(٢) مجموع الفتاوى، ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ابن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن قاسم، دار الرحمة، ٢٠/٦ - ٢١.

(٣) تلبس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ابن تيمية، تحقيق: سليمان الغفيص، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤٢٦هـ، ٦/ ٢٨٧ - ٢٨٨.

لنص، بعيداً عن السياق اللفظي والمقامي، وعرف المتكلم وعادته^(١).

وتلك الاستراتيجية المنفكة عن محور "البحث عن مراد المتكلم" هي التي دفعت الغزالي إلى التحفّظ والمراجعة والتحذير من تصدير مثل هذه التأويلات وتلقّفها، فلقد أقر بغرابة بعض التأويلات، التي يضطر إليها بعض المتكلمين، إذ يقول: "... موضع يضطر فيه إلى تأويلات بعيدة تكاد تنبو الأفهام عنها، وموضع آخر لا يتبين له فيه وجه التأويل أصلاً..."^(٢).

المبحث الثاني: التحليل العلائقي، بين العقل والنقل.

كما أن ابن تيمية انطلق في فهم البنية المعرفية للعقل والنقل من واقعهما الوجودي الخارجي لا من صورهما الكلية الذهنية، كذلك اتّخذ الواقع أساساً لرسم العلاقة بينهما، فقد لا حظ أن قانون التعارض يقوم على فكرة الفصل بين العقل والنقل، والواقع يؤكد على حمّة العلاقة بينهما، والتداخل بينهما، وذلك من جهتين: من جهة التلازم، ومن جهة التضمن:

الجهة الأولى: جهة التلازم، وتتمثل في كون العقل دليلاً على إدراكنا المعرفي لصحة النقل، وكون النقل دليلاً على إدراكنا المعرفي لدلالة العقل، فهناك تلازم في جهتين، وهو أقوى صور التلازم:

الأولى: كون العقل دليلاً والنقل مدلولاً، والدليل ملزوم للمدلول.

الثاني: كون العقل مدلولاً والنقل دليلاً، والمدلول لازم للدليل^(٣).

فالعقل الذي يعد أصلاً معرفياً لصحة النقل لازم وملزوم للنقل، ولذلك يقول

(١) انظر على سبيل المثال نقاش ابن تيمية تأويلات الرازي بهذه الروح الواقعية النقدية: بيان تلبيس الجهمية، ٣٠٦/٦. ٣٤٨.

(٢) قانون التأويل، الغزالي، تحقيق: محمد بيجو، ط: الأولى، ١٩٩٢م، ص ٢٠.

(٣) انظر: الدرء، ابن تيمية، ٢٦٨/٥.

ابن تيمية: "إذا كان صحة الشرع لا تعلم إلا بدليل عقلي، فإنه يلزم من علمنا بصحة الشرع، علمنا بالدليل العقلي الدال عليه، ويلزم من علمنا بذلك الدليل العقلي، علمنا بصحة الشرع"^(١).

حلقة مصمتة أم حلقة مفرغة؟.

لا ريب أن التلازم بين الشئيين يضيف عليهما تماسكاً منطقيًا، كالتلازم بين الدليل والمدلول، فالدليل مستلزم للمدلول، والمدلول لازم للدليل، وفكرة اللزوم هذه هي جوهر كل عملية استدلالية، سواء في الوجود أم في العدم.

وقد يكون التلازم من الجهتين: من جهة الدليل والمدلول، مثل: دلالة الأبوة على البنوة، ودلالة البنوة على الأبوة، ومن هذا الجنس دلالة العقل على النقل ودلالة النقل على العقل، كما رآه ابن تيمية.

وهذا التلازم من الجهتين من أقوى صور التلازم المصمتة في المنطق، لكن للدكتور "غريفيل" رأي آخر، حيث توصل إلى نتيجة ضمَّنها عنوان مقالة له، عنوان لها بـ "الحلقة المفرغة"، ويريد بها وقوع حجة ابن تيمية في الدور الممتنع، فإن مآل حجة ابن تيمية - في نظره - إثبات صحة الوحي من جهة العقل، وإثبات صحة العقل من جهة الوحي، وتلك حجة دائرية، ويعلّل ذلك قائلاً: "... إنّه إذا جرى إثبات صحة ما هو داخلٌ تحت سلطة العقل من خلال اللجوء إلى الوحي، فلا يمكن إثبات صحة العقل بشكل مستقلٍّ عن الوحي. وإذا كان الأمر كذلك: فكيف يمكن للعقل إثبات صحة الوحي؟"^(٢).

وصورة الحجة الدائرية التي وقع فيها ابن تيمية - في نظره - هي: توقف صحة

(١) المصدر نفسه، ٢٧٠/٥ - ٢٧١.

(٢) ابن تيمية وخصومه الأشاعرة حول العقل والوحي، أوجه الشبه والاختلاف والحلقة المفرغة، فرانك غريفيل، ص ٣٦.

الوحي على العقل، مع توقف صحة العقل على الوحي، فكيف يمكن حينئذٍ إثبات الوحي بالعقل إذا كان العقل لا يثبت إلا بالوحي؟ ثم يستنتج من ذلك ضعف المستندات العقلانية الإبيستمولوجية لدى ابن تيمية في مقابل العقلانية الراسخة لدى الغزالي والرازي^(١).

لا أدري من أين جاء الدكتور "جريفيل" بفكرة "توقف طرقي العقل والنقل أحدهما على الآخر"؟!

لا ذكر لهذه الفكرة في تقرير ابن تيمية للتلازم الاستدلالي بينهما، لا تصريحًا ولا تلميحًا، هل فهم الدكتور - بسبب العجمة - من التلازم الاستدلالي من الجهتين توقف أحدهما على الآخر؟، لكن لا يلزم من مطلق التلازم بين الشيئين أن يكون أحدهما متوقفًا على الآخر، فإثبات توقف أحدهما على الآخر حالة خاصة أضيق من إثبات مجرد التلازم الاستدلالي.

وإذا كان ابن تيمية قد صرح - في سياق آخر - بتوقف صحة النقل على بعض من المعقولات اليسيرة، فإنه لم يذكر ألبتة بتوقف تلك المعقولات على دلالة الوحي، بل إن تلك المعقولات عند ابن تيمية ثابتة قبل ورود الوحي والعلم بصحته، ولذلك يقول: "... الرسول يدعو إلى التوحيد، لكن إن لم يكن في الفطرة دليل عقلي، يعلم به إثبات الصانع، لم يكن في مجرد الرسالة حجة عليهم..."^(٢).

وفي موضع آخر يقول: "الرسول صلوات الله عليهم وسلامه إذا بلغوا الناس رسالات ربهم، فإنه بما جعل الله في الناس من العقول، وبما أوتوا من الآيات يعرف صدق الرسل، ويحصل الإيمان بهم، وبمجرد العقل يعرف الإنسان أن له

(١) المصدر نفسه، ص ١٢.

(٢) الدرء، ابن تيمية، ٤٩١/٨.

خالقًا ويعرف بعض صفاته، وأما التفاصيل التي جاءت بها الرسل فلا تعرف
إلا من جهتهم...^(١).

فدلالة العقل لا تتوقف على الوحي، بل يمكن الاستدلال على بعض من
العلوم الإلهية بدون دلالة الوحي، ولذلك يقول ابن تيمية جواباً على سؤال: هل
العقل حجة؟: "إن أراد به هل يعرف بالعقل شيء من العلوم الإلهية وغيرها
بدون الرسل؟ فلا ريب أن العقول يعرف بها كثير من العلوم مع قطع النظر
عن الشرائع...^(٢)".

وبعد بيان تلك المغالطة التي اتكأ عليها الدكتور "غريفييل" يصبح اعتراضه
على فكر ابن تيمية، واستدراكه بعبارته السابقة - بأنه "... لا يمكن إثبات صحة
العقل بشكل مستقل عن الوحي" - لا معنى له.

ذلك لأن العقل - وإن دل الوحي على صحته - ثابت بدلائله الصريحة قبل
معرفة صحة الوحي، فإن صحة دلائل العقل تثبت ابتداءً بصفة مستقلة عن
الوحي في نفوس البشر، وتشكل في العقول تشكلاً غير إرادي، مرتبطة بمفهوم
نفسى أولي، وهو مفهوم "الشعور"، ولا دليل على صحة الدلائل الضرورية العقلية
سوى حضورها في النفس، ولطالما احتفى ابن تيمية - في وصف حضور تلك
الدلائل الفطرية ومنها الدلائل العقلية - بكلمة نجم الدين الكبري: "علم اليقين
عندنا واردة ترد إلى النفوس تعجز النفوس عن ردها"^(٣).

لم يكتف الدكتور "غريفييل" بتوهم وقوع ابن تيمية في "الدور الفاسد" في

(١) جامع المسائل، ابن تيمية، تحقيق: علي العمران، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط الأولى،
١٤٣٢هـ، المجموعة السابعة، ص ٣٦٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٦٩.

(٣) انظر على سبيل المثال: الدرء، ابن تيمية، ٤٣١/٧، وبيان تلبيس الجهمية، ابن تيمية،
١٨٥/٢.

سياق تقريره العلاقة التلازمية الاستدلالية بين العقل والنقل، بل عمّم هذا الوصف المذموم على فكر ابن تيمية، دون براهين، وتلك قفزة استنتاجية لا مسوغ لها، فما العلاقة بين وقوع ابن تيمية في الدور الفاسد في مسألة واحدة وبين وقوع منهجه الاستدلالي برمته في مثل الدور؟!.

وما زالت قفزات الدكتور "غريفيل" غير المنطقية تتوالى، ومن أشدها غرابة اتهامه ما يسمّيه بالمفكرين الإسلامويين والسلفيين أتباع ابن تيمية، بالوقوع في تلك الحلقة الفكرية المفرغة، إذ يقول: "... هذه الحلقة المفرغة في لاهوت ابن تيمية هي التي ستؤدي في النهاية إلى تلك الحلقة المفرغة التي نجدها في فكر ... الإسلامويين، حين يدّعون أن العقل الطبيعي (أو العقل غير الملوّث) يصل إلى النتائج نفسها التي نجدها في الوحي، ومع ذلك فبالنظر إلى أنه بالنسبة لابن تيمية وأتباعه المعاصرين، لا توجد طريقة للتحقق من العقل مستقلة عن الوحي، فإنه ليس لدينا أي طريقة للمعرفة الحقيقية حول ما يعلمه العقل فعليا غير ما نأخذه من الوحي ..."^(١).

اشتمل هذا التحرير . الذي هو أقرب إلى التحرير الصحفي منه إلى التحرير العلمي . على إلباس فكر ابن تيمية وأتباعه دعويين خاليتين من أدنى أدلة أو شواهد على صدقها:

الأولى: اعتقاد أتباع ابن تيمية بإمكانية وصول العقل . وصفه بالطبيعي أو غير الملوّث . إلى النتائج نفسها التي وصل إليها الوحي، وهذا اعتقاد بالمطابقة بين الوحي والعقل.

الثانية: اعتقاد ابن تيمية وأتباعه بعدم وجود طريقة للتحقق من العقل

(١) ابن تيمية وخصومه الأشاعرة حول العقل والوحي، أوجه الشبه والاختلاف والحلقة المفرغة، فرانك غريفيل، ص ٤٠.

وأحكامه مستقلة عن الوحي.

إرسال مثل تلك الدعاوى غير مقرونة ببيّناها، لا قيمة لها في ميزان العلم المحقق، أما الدعوى الأولى: فإن نتائج الوحي الإلهي: إما أن تكون كلية عامة، كإثبات ربوبية الإله وألوهيته وبعض أسمائه وصفاته، وكصدق النبوات، وقبح المحرمات الكبرى، فذلك بإمكان العقل منفردًا الوصول إلى تصديقها وإثباتها إثباتًا مجملًا، وسيأتي تقريرها في معنى أصالة العقل عند ابن تيمية.

وإما أن تكون نتائج تفصيليه لا تعلم إلا بطريق الوحي، فهذه لا يكاد يقولها مسلم يعتقد باستقلال الوحي بمعارف يستحيل إدراكها بالعقل إدراكًا مباشرًا، فإن مؤدّى هذه الدعوى عدم الحاجة إلى الوحي، وإمكانية الاكتفاء بالعقل معرفيًا، ما دام أنه بإمكانه الوصول إلى النتائج التفصيلية نفسها التي توصل إليها الوحي، وتلك مقالة فلسفية لا سلفية، سطرها الفيلسوف ابن طفيل في نظريته "حي بن يقظان".

ولا ريب أن "غريفييل" أراد بدعوى المطابقة هنا جميع نتائج الوحي التفصيلية، وهذا ظاهر من سياق نقده ومبناه، فكيف يمكن إلصاق مثل تلك الدعوى بابن تيمية وأتباعه؟ لا يمكن أن تستقيم تلك الدعوى في واقع العلم والمشاهدة إطلاقًا، أما ما يتعلق بالدعوى الثانية: فقد ظهر زيفها. آنفًا. بما يغني عن إعادته.

الجهة الثانية: جهة التضامن، فإذا كان العقل والنقل متلازمين، فإن النقل متضمن دلالات العقل، فدلالات العقل ودلالات النقل مترجمة، لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر، ففي الأدلة النقلية دلائل عقلية ومقاييس برهانية، والقرآن الكريم مملوء منها^(١).

فالدليل العقلي قسم من الدليل الشرعي، وليس قسيمًا له، فالدليل الشرعي

(١) انظر: الدرء، ابن تيمية، ٢٨٩/٧، ٣٩٤، ٢٤/٨.

لا يقابله الدليل العقلي . كما يراه المتكلمون . بل المقابل للدليل الشرعي هو الدليل البدعي (١).

لكن ليست كل الأدلة الشرعية أدلة عقلية، بل الدليل الشرعي نوعان (٢):

الأول: دليل عقلي نقلي أو سمعي، وهو المستفاد من دلالة الشارع على المدلولات المعقولة، مثل عامة مسائل أصول الدين الكبار، كالربوبية، والألوهية، والنبوت، وكلها تعلم من جهة العقل ودلالته، ومن جهة الشرع لا بمجرد أخباره، بل من جهة دلالته وبراهينه.

الثاني: دليل نقلي سمعي محض، وهو المستفاد من مجرد أخبار الشارع، مثل إخباره عن الغيوب المحضة، كالجنة والنار، فالعقل يعجز عن الدلالة على تلك الأخبار دلالة مباشرة، لكن بإمكانه أن يدل عليه دلالة غير مباشرة، من طريق إقامة البراهين العقلية على صدق النبي المبلغ، فإذا صدق المبلغ عقلاً صدقت أخباره تبعاً.

لقد رُوج قانون التعارض صورة مشوهة لعلاقة العقل بالنقل، فقد فك الارتباط بينهما، ومزق تلك اللحمة، ونظر إلى الدليل النقلي من جهة أخباره فقط، مجرداً إياه من أدلته العقلية، وتلك صورة على خلاف واقع العلاقة بين العقل والنقل.

وفي سياق كشف غلط التصور القبلي للدليل النقلي بتجريده من الدلائل العقلية، يُنبّه ابن تيمية . بتجرّده العلمي المعهود . على مفارقة منهجية في عالم الأفكار، وهي: أن بعض أهل الحديث اتفقوا مع المتكلمين حول هذا المبدأ، وهو: تجريد النقل من العقل، ثم افترضوا إمكانية التعارض بينهما، لكنهم اختلفوا في

(١) انظر: المصدر نفسه، ١/١٩٨.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ٣٧/٨، ومجموع الفتاوى، ابن تيمية، ١٣/١٣٦، ١٩/٢٢٩ . ٢٣١.

النتيجة، فالمتكلمون قدّموا العقل على النقل، وبعض أهل الحديث قدّموا النقل على العقل، وكلاهما أخطأ الصواب، وقادهم ذلك التصور إلى نتائج خاطئة، فالمتكلمون أصلاً أصولاً تخالف الأصول الشرعية، وبعض أهل الحديث أهملوا الأصول الشرعية العقلية الدالة على أصول الديانة^(١).

أصالة العقل في واقعية ابن تيمية النقدية.

أبرز المستندات المنهجية والفكرية لقانون التعارض مستندان:

الأول: تجريد النقل من العقل، والمقابلة بينهما، وقد مضت الإشارة إليه.

الثاني: دعوى أصالة العقل للنقل، وهي عمدة الرازي في صياغته لهذا القانون، وقد أخضع ابن تيمية تلك الدعوى لواقعيته النقدية وأدواتها، فسلب عليها أداة التحليل.

فلهذه الدعوى والمستند احتمالان في المعنى:

الأول: إما أن تكون أصالة العقل للنقل في المستوى الوجودي، بأن يكون العقل أصلاً في ثبوت النقل في نفس الأمر، وهذا لا قائل به، وهو ظاهر البطلان، لأن النقل أمر موضوعي، لا يتوقف وجوده على وجودنا، بل هو ثابت الوجود، سواء أدركناه بعقولنا أم لم ندركه^(٢).

الثاني: وإما أن تكون أصالة العقل للنقل في المستوى المعرفي، بأن يكون العقل أصلاً في علمنا ومعرفتنا بصحة النقل، وهذا هو مراد قانون التعارض عند المتكلمين، لكن لنا أن نتساءل:

هل كل الأدلة العقلية باختلاف درجاتها أصل للنقل، بمعنى توقف علمنا

(١) انظر: الدرء، ابن تيمية، ٢٤/٨ . ٢٥، ومجموع الفتاوى، ابن تيمية، ١٦١/١٩.

(٢) انظر: الدرء، ابن تيمية، ٧٨/١ . ٨٨.

بالنقل عليها؟ وبصياغة أخرى: ما نوع العقل الذي يعد أصلاً للنقل؟

لا تخلو الإجابة من أمرين:

الأمر الأول: أن يراد بالعقل هنا العقل الغريزي، وهذا لم يكن مرادًا لنظار قانون التعارض، ويستحيل أن يكون هذا المراد؛ "لأن تلك الغريزة ليست علمًا يتصور أن يعارض النقل، وهي شرط في كل علم عقلي أو سمعي كالحياة، وما كان شرطًا في الشيء امتنع أن يكون منافيًا له..."^(١).

الأمر الثاني: أن يراد به العقل المكتسب، عندئذ يقال: المعقولات المكتسبة لا تخصي، منها الباطل، ومنها الحق الذي لا يتوقف العلم بصحة النقل عليه، فليس كل العلوم العقلية الصحيحة أصلاً لإثبات علمنا بصدق الرسول ﷺ.

ويخلص ابن تيمية بعد هذا التحليل الواقعي لأصالة العقل للنقل إلى بعض النتائج المهمة، أهمها نتيجتان:

الأولى: أن النقل لا يتوقف على جميع المعقولات، بل يتوقف إثباته على شيء يسير من العلم العقلي الصحيح.

الثانية: أن الطعن في العقليات - كمثال الطعن في دليل الحدوث - لا يستلزم الطعن في أصل العقل وجنسه، كما أن الطعن في بعض النقل لا يستلزم الطعن في أصله، وقد تقدمت الإشارة إلى هذا المعنى^(٢).

مناط الاتفاق على أصالة العقل.

يتفق ابن تيمية مع المتكلمين على أصالة العقل للنقل، لكن ما أبعاد هذا التوافق؟ يرى "غريفييل" أن ابن تيمية بعد جهوده في نقد قانون المعارضة عند

(١) المصدر نفسه، ٨٩/١.

(٢) انظر: المصدر نفسه، ٨٩/١ - ٩٧.

الأشاعرة عاد ليوافقهم على أصالة العقل لصحة الوحي، وغمز مشروع ابن تيمية النقدي، بالإشارة إلى عبثية هذا المنهج، مع أنه أشار إلى أبعاد الخلاف بينهما في مفهوم أصالة العقل، لكنه أصرَّ على وصمه بالعبثية^(١).

فهل -حقاً- أن هناك تشابهاً بين المتكلمين وابن تيمية في الاعتراف بأصالة العقل للنقل؟

تحليل ابن تيمية السابق "مبدأ أصالة العقل" تضمن إجابة عن هذا السؤال، فابن تيمية -وإن كان يوافق المتكلمين في مبدأ أصالة العقل للنقل- يختلف معهم في تعيين هذا العقل، فالعقل الذي يعد أصلاً للنقل. عنده. يقوم على طرق عقلية متنوعة، وليست متوقفة على طريق عقلي واحد، مثل دليل الحدوث الذي لا يراه ابن تيمية من الأدلة العقلية الصحيحة، فضلاً عن أن يكون دليلاً عقلياً قطعياً، بل فضلاً عن أن تتوقف عليه صحة النقل، كما يزعمه المتكلمون^(٢).

وأبرز تحليلات الدليل العقلي القطعي عند المتكلمين في "دليل الحدوث"، مع اختلافهم في تفاصيله، والالتزام بلوازمه، وللمتكلمين في علاقته بالنصوص النقلية اتجاهاً. استعرضهما ابن تيمية بدقته المعهودة في رصد المقالات. وهما^(٣):

الأول: من يعارض النصوص النقلية به، ويزعم أن صدق الرسول ﷺ متوقف عليه، ويمثل هذا الاتجاه المعتزلة، والجويني من الأشاعرة، كما في كتابه "الإرشاد".

الثاني: من يؤمن بصحة ذلك الدليل، لكنه لا يجعل صدق الرسول ﷺ متوقفاً عليه، وهؤلاء قسمان:

(١) انظر: ابن تيمية وخصومه الأشاعرة حول العقل والوحي، أوجه الشبه والاختلاف والحلقة

المفرغة، فرانك غريفيل، ص ٣٦ - ٣٨.

(٢) انظر: الدرء، ابن تيمية، ١/ ٨٩ - ٩٧.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ٧/ ٧٣ - ٧٤، ٢/ ١٣ - ١٤.

القسم الأول: من يجمع بين ذلك الدليل والنصوص النقلية، ويمثله الأشعري وأئمة أصحابه من المتقدمين.

القسم الثاني: من يعارض بين ذلك الدليل والنصوص النقلية، ويمثل هذا الاتجاه الرازي.

فالعقل الذي يُعد أصلاً للنقل عند المتكلمين ليس هو تماماً ما يعده ابن تيمية أصلاً للنقل، بل إنَّ هذا النوع من العقل عند ابن تيمية متنوع الدلالات، منها: الدلالة العقلية الحسية، ويدخل فيها المعجزة، ومنها الدلالة العقلية الخبرية، والمراد بها: دلالة الأخبار المتواترة على صدق الأنبياء ونزول الوحي، ومنها: الدلالة العقلية السلوكية، والمراد منها: دلالة أحوال النبي ﷺ وأوصافه الخلقية على صدق ما ادعاه من النبوة، ومنها: الدلالة العقلية الذاتية، والمراد منها: دلالة ما تضمنه النقل من وجوه الإعجاز في الأخبار والأحكام والبيان والعلم^(١).

ويخلص ابن تيمية بعد هذا التحليل العميق - الذي يفتح أنساق الحجج والبراهين العلمية - إلى أنه يستحيل تناقض المعقول الذي يعد أصلاً لصحة النقل مع النقل، إلا إذا كان ذلك المعقول باطلاً في نفسه، مثل دليل الحدوث المحدث المبتدع، الذي علم بالاضطرار أن الرسول ﷺ لم يدع الناس به^(٢).

هذا التحليل - الذي انتهجه ابن تيمية للعقل أفقياً ورأسياً، بإزالة الإبهام، وتفصيل المجل - يقدّم صورة واضحة المعالم لمشروعه النقدي، ومع ذلك فإن الدكتور "غريفيل" يرى أن استخدام ابن تيمية مصطلح العقل في سياق نقده

(١) اهتمَّ ابن تيمية ببيان تلك الدلائل العقلية في كتبه، لا سيما في كتابه: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، وكتابه: شرح الأصفهانية.

(٢) انظر: الدرء، ابن تيمية، ٩٧/١ - ٩٨.

قانون التعارض مربك وغير واضح، والواقع أن الإرباك يعود إلى فهم الباحث، وربما يعذر في ذلك لاعتبارات، منها: حاجز اللغة، ومنها طول الاستطرادات والنفس العلمي النقدي، المتنقل بين مستويات ومقامات، التي تميزت بها ذهنية ابن تيمية العلمية، وهذا يتطلب ملاحقة نصوصه، وتأملًا في رؤاه الكلية.

الخاتمة:

على النقيض من الرؤية التقليدية الكلامية في علاقة العقل بالنقل أعاد ابن تيمية لتلك العلاقة بناءها الأصل - كما يراه - معضداً ذلك البناء بنصوص الوحي، ومواقف السلف، معتمداً في المنهج على واقعيته النقدية وآلياتها، التي تتمحور حول الاستفصال عن المجملات، وتفصيل المبهمات، ونقل المفاهيم من صورها الذهنية إلى واقعها.

استهدف بتلك الواقعية النقدية قانون التأويل في صياغته الرازية، التي أسرفت في الصياغات الذهنية الكلية، مما تسبب إجمالاً وإهاماً في صياغة مقدماتها، وصوراً كلية في نتائجها، وأصل ذلك أن تلك الصياغة نظرت إلى العقل والنقل باعتبارهما صورتين كليتين، بينما تراهما واقعية ابن تيمية النقدية وصفين، يحمل كل منهما داخله تفاصيل من الأنواع والدرجات، لكل منها حكمه، كما أنها أدركت الوشائج والروابط بينهما باعتبارهما طريقتين من طرق المعرفة البشرية.

ولأجل تحقيق هذا النقد - وهدماً وبناءً - قام ابن تيمية بتحليل بنوي للعقل والنقل من جهتين:

الأولى: التحليل الداخلي لبنية العقل والنقل، ليصل بذلك إلى نتيجتين، وهما: تحقيق مناط التقديم عند التعارض بين الدليل العقلي والدليل النقلي، استحالة التعارض بين قواطع العقل والنقل، وتلك نتيجة يتفق عليها العقلاء من المسلمين، بَلْ المتكلمين، لكنه وظف تلك النتيجة المتفق عليها في سياق نقده قانون التأويل توظيفاً علمياً.

الثانية: التحليل العلائقي بين العقل والنقل، فلما كان قانون التأويل قائماً على افتراض فكرة الفصل بين العقل والنقل، أعاد ابن تيمية لتلك العلاقة لحمتها، التي تفترض التداخل بينهما، وذلك من جهتين:

من جهة التلازم: وتتمثل في كون العقل دليلاً على إدراكنا المعرفي لصحة النقل، وكون النقل دليلاً على إدراكنا المعرفي لدلالة العقل.

ومن جهة التضامن: والمراد بما تضمن النقل دلالات العقل، فدلالات العقل ودلالات النقل ممتزجة، لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر، ففي الأدلة النقلية دلائل عقلية ومقاييس برهانية، والقرآن الكريم مملوء منها.

ولقد ناقش البحث في مواطن عدة أطروحة الدكتور (فرانك غريفيل) حول موقف ابن تيمية من العلاقة بين العقل والنقل مقارنةً بموقف خصومه، وهي ثلاث مواطن:

الأول: استناد ابن تيمية - في نقاشه الأشاعرة - على بطلان التعارض الحقيقي بين العقل والنقل، مع أنهم لا يقولون يمثل هذا التعارض؟

الثاني: حول تهمته لابن تيمية بالوقوع في (الدور الممتنع)، فإن مآل حجة ابن تيمية - في نظره - إثبات صحة الوحي من جهة العقل، وإثبات صحة العقل من جهة الوحي، وتلك حجة دائرية.

الثالث: في فهمه للمبدأ الذي أقره ابن تيمية حول أصالة العقل للوحي، فقد رأى أن ابن تيمية بعد جهوده في نقد قانون المعارضة عند الأشاعرة، عاد ليوافقهم على أصالة العقل لصحة الوحي، غامزاً مشروعه النقدي، مشيراً إليه بالعبثية المنهجية.

المراجع:

- ١- ابن تيمية وخصومه الأشاعرة حول العقل والوحي، أوجه الشبه والاختلاف والحلقة المفرغة، فرانك غريفيل، مركز نهوض للبحوث والدراسات، ٢٠٢٠م.
- ٢- الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، الجويني، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط: الأولى، ٢٠٠٩م.
- ٣- أساس التقديس، الرازي، تحقيق: أحمد السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ١٩٨٦م.
- ٤- أصول العدل والتوحيد، القاسم الرسي، ضمن رسائل العدل والتوحيد، دار الشروق، القاهرة، ط: الثانية، ١٩٨٨م.
- ٥- إعمال العقل، من النظرة التجزئية إلى الرؤية الكلية، لؤي الصافي، دار الفكر، دمشق، ط: الأولى، ١٩٩٨م.
- ٦- الاقتصاد في الاعتقاد، الغزالي، الحكمة، دمشق . سوريا، ط: الأولى، ١٩٩٤م.
- ٧- تفسير الفخر الرازي، المشتهر بالتفسير الكبير، ومفاتيح الغيب، الرازي، دار الفكر، ط: الأولى، ١٩٨١م.
- ٨- تلبس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ابن تيمية، تحقيق: سليمان الغفيص، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ط، الأولى، ١٤٢٦هـ.
- ٩- تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل، الباقلاني، مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان، ط: الأولى، ١٩٨٧م.
- ١٠- جامع المسائل، ابن تيمية، تحقيق: علي العمران، دار عالم الفوائد، مكة المكرمة، ط الأولى، ١٤٣٢هـ، المجموعة السابعة.

- ١١- جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية، ابن تيمية، تحقيق: محمد عزيز شمس، دار عطاءات العلم ودار ابن حزم، بيروت، ط: الثالثة، ٢٠١٩م.
- ١٢- درء تعارض العقل والنقل، ابن تيمية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود.
- ١٣- الرد على المنطقيين، ابن تيمية، تحقيق: عبد الصمد شرف الدين الكتبي، مؤسسة الريان، بيروت، ط: الأولى، ٢٠٠٥م.
- ١٤- فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، القاضي عبد الجبار، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، دار الفارابي، بيروت، ط: الأولى، ٢٠١٧م.
- ١٥- قانون التأويل، الغزالي، ط: الأولى، ١٩٩٢م.
- ١٦- مجموع الفتاوى، ابن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن قاسم، دار الرحمة.
- ١٧- معجم فلسفي مختصر ملحق بكتاب مدخل إلى الفلسفة، وليم جيمس، ترجمة: عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط: الأولى، ٢٠١١م.
- ١٨- المعجم الفلسفي، بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، جميل صليبا، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ١٩٩٤م.
- ١٩- المغني في أبواب التوحيد والعدل، "إعجاز القرآن"، القاضي عبد الجبار، تحقيق: أمين الخولي.
- ٢٠- منهج ابن تيمية المعرفي، قراءة تحليلية للنسق المعرفي التيمي، عبد الله الدعجاني، تكوين للدراسات والأبحاث، الخبر، ط: الثانية، ٢٠١٥م.

References

1. abn tymyh wkhswmh alasha'ersh hwl al'eql walwhy, awjh alshbh walakhtlaf walhlqh almfrghh, frank ghryfyl, mrkz nhwd llbhwth waldrasat, 2020m.
2. alershad ela qwat'e aladlh fy aswl ala'etqad, aljwyny, thqyq: ahmd alsayh wtwfyq whbh, mktbh althqafh aldynyh, alqahrh, t: alawla, 2009m.
3. asas altqdys, alrazy, thqyq: ahmd alsqa, mktbh alklyat alazhryh, alqahrh, 1986m.
4. aswl al'edl waltwhyd, alqasm alrsy, dmn rsa'el al'edl waltwhyd, thqyq: mhmd 'emarh, dar alshrwq, alqahrh, t: althanyh, 1988m.
5. e'emal al'eql, mn alnzh altjz'eyh ela alr'eyh alklyh, l'ey alsafy, dar alfkr, dmshq, t: alawla, 1998m.
6. alaqtasad fy ala'etqad, alghzaly, dbt wtqdy: mwfq aljbr, alhkmmh, dmshq swrya, t: alawla, 1994m.
7. tfsyr alfkhr alrazy, almshtyr baltfsyr alkbyr, wmfatyh alghyb, alrazy, dar alfkr, t: alawla, 1981m.
8. tlby aljmyh fy tasys bd'ehm alklamyh, abn tymyh, thqyq: slyman alghfys, mjm'e almlk fhd ltba'eh almsfh alshryf, t, alawla, 1426h.
9. tmhyd alawa'el fy tlkhys aldla'el, albaqlany, thqyq: 'emad aldyn hydr, m'essh alktb althqafyh, lbnan, t: alawla, 1987m.
10. jam'e almsa'el, abn tymyh, thqyq: 'ely al'emran, dar 'ealm alfwa'ed, mkh almkrmh, t alawla, 1432h, almjmw'eh alsab'eh.

11. jwab ala'etradat almsryh 'ela alftya alhmwyh, abn tymyh, thqyq:
mhmd 'ezyr shms, dar 'eta'at al'elm wdar abn hzm, byrwt, t:
althalthh, 2019m.
12. dr' t'eard al'eql walnql, abn tymyh, thqyq: mhmd rshad salm, jam'eh
alemam mhmd bn s'ewd.
13. alrd 'ela almntqyyn, abn tymyh, thqyq: 'ebd alsmd shrf aldyn alktby,
m'essh alryan, byrwt, t: alawla, 2005m.
14. fdl ala'etzal wtbqat alm'etzlh wmbaynthm lsa'er almkhalfyn, alqady
'ebd aljbar, thqyq: f'ead syd, alm'ehd alalmany llabhath alshrqyh, dar
alfaraby, byrwt, t: alawla, 2017m.
15. qanwn altawyl, alghzaly, thqyq: mhmd byjw, t: alawla, 1992m.
16. mjmwe alftawa, abn tymyh, mjmwe alftawa, abn tymyh, jm'e
wtrtyb: 'ebdalrhm bn qasm, dar alrhmh.
17. m'ejm flsfy mkhtsr mlhq bktab mdkhl ela alflsfh, wlym jyms, trjmh:
'eadl mstfa, r'eyh llshr waltwzy'e, alqahrh, t: alawla, 2011m.
18. alm'ejm alflsfy, balalfaz al'erbyh walfrnsyh walenklyzyh wallatynyh,
jmyl slyba, alshrk al'ealmyh llktab, byrwt, 1994m.
19. almgghny fy abwab altwhyd wal'edl, "e'ejaz alqran", alqady 'ebd
aljbar, thqyq: amyn alkhwy.
20. mnjh abn tymyh alm'erfy, qra'h thlylyh llnsq alm'erfy altymy,
'ebdallh ald'ejany, tkwyn lldrasat walabhath, alkhbr, t: althanyh,
2015m.

مسائل في مفهوم اللقب

إعداد:

حمزة جاد الله عبد الله رجوب

الطالب في برنامج الدكتوراه في الفقه وأصوله بجامعة الخليل – باحث رئيس

أ. د. محمد مطلق محمد عساف

الأستاذ بقسم الفقه والتشريع في كلية الشريعة في جامعة القدس أبو ديس – باحث مشارك

Masā'il fi Mafhūm al-Laqaḅ
(Issues in the Concept of al-Laqaḅ)

Prepared by:

Hamza Jadallah Abdullah Rajoub

PhD Researcher in the Joint Doctoral Program in Islamic
Jurisprudence and Its Fundamentals

Hebron University,

Principal Researcher

22419024@students.hebron.edu

Co-Author:

Prof. Mohammad Mutlaq Mohammad Assaf

Professor, Department of Jurisprudence and Legislation, Faculty of Sharia

Al-Quds University – Abu Dis

m.assaf@staff.alquds.edu

تاريخ قبول البحث

٢٠٢٥/٥/٢٩ هـ – ١٤٤٦/١٢/٢ هـ

تاريخ ورود البحث

٢٠٢٥/٥/٦ هـ – ١٤٤٦/١١/٨ هـ

ملخص البحث:

يهدف هذا البحث إلى دراسة مفهوم اللقب دراسةً أصوليةً تحليليةً، من خلال تعريفه وبيان حجتيه، وبحث أربع مسائل أصولية هامة متعلقة بمفهوم اللقب. انطلق البحث من أهمية هذه المسائل، وما يتعلق بها من أثر أصولي وفقهي، متبعاً المنهج التحليلي الوصفي، وجاء في تمهيد ومبحثين، تناول المبحث الأول مفهوم اللقب من حيث تعريفه عند الأصوليين، وأقوال العلماء فيه، مع مناقشة لأدلة المثبتين لحجتيه والنافين، وأما المبحث الثاني فحُصِّص لأربع مسائل دقيقة، تناولت إثبات نقيض حكم المنطوق للمسكوت عنه في اللقب، وأظهرت الفروق الدقيقة بين اللقب وغيره من المفاهيم كالصفة والشرط، مما يفسر إنكار حجتيه عند كثير من الأصوليين، كما عالج مسألة انضمام القرينة إلى مفهوم اللقب، وناقش ما إذا كان ذلك يخرج من محل النزاع أم يقيه فيه، وختاماً، عالج البحث اللبس المتوقع في استعمال مصطلحي الجنس والنوع عند الأصوليين.

وقد خلص البحث إلى عدد من النتائج الهامة، أبرزها: أن مفهوم اللقب يفيد نقيض حكم المنطوق لا مجرد ضده، وأن الفروق بينه وبين غيره من المفاهيم تفسر ضعف القول بحجتيه، وأن مسألة القرينة لا تزال محل خلاف في مدى دخولها ضمن النزاع الأصولي، كما أوصى بالبحث في الآثار الفقهية أو الأصولية الناجمة عن التفريق بين ثبوت النقيض أو الضد للمسكوت عنه، وعن التفريق بين كون اللقب مع القرينة داخل محل النزاع أو خارجه.

الكلمات المفتاحية: اللقب، المفهوم، الحجية، الدلالات، دليل الخطاب، المخالفة.

Abstract

This study aims to examine the concept of al-laqaḅ through an analytical uṣūlī approach, by defining it, clarifying its authoritativeness, and exploring four key uṣūlī issues related to the concept of al-laqaḅ.

This study highlights the significance of issues related to the concept of al-laqaḅ and its implications in legal theory and jurisprudence. Using a descriptive-analytical approach, the research is divided into an introduction and two sections. The first defines al-laqaḅ, explores scholarly views, and examines arguments for and against its authoritativeness. The second addresses four precise issues, including the inferred opposite ruling, distinctions between al-laqaḅ and similar concepts like attribute and condition, the effect of contextual indicators, and the confusion surrounding the use of genus and species in uṣūl.

The study concluded with several important findings, most notably: that the concept of al-laqaḅ implies the negation of the ruling, not merely its opposite; that its distinction from other related concepts explains the weak position on its authoritativeness; and that the issue of contextual indicators remains a point of contention in legal theory. The study recommends Examining the juristic implications of differentiating between affirming the contradictory or the contrary for the unspoken, and between whether a qualified term with an indicator is within or outside the point of dispute.

Keywords: Attribution (al-Laqaḅ), Implication (al-Mafhūm), Authoritativeness (al-Ḥujjiyyah), Indications (al-Dalālāt), Textual Evidence (Dalīl al-Khiṭāb), Implication by Opposition (al-Mukhālafah).

مُقَدِّمَةٌ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على النبي المصطفى الأمين، وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين،
أما بعد:

يعدّ علم أصول الفقه من أشرف علوم الشرع قدراً، وأعظمها أثراً، وأدقها مسلكاً، ومن أهم مباحثه مباحث دلالات الألفاظ، والألفاظ تدل على معانيها بمنطوقها ومفهومها، وقد ذكر الأصوليين لمفهوم المخالفة أقساماً عدة، وقد رأيت أن أدرس مسائل بعضها تحت هذا العنوان: "مسائل في مفهوم اللقب".

أهمية البحث:

تكمن أهمية البحث في نقطتين:

- ١- تحرير عدد من المسائل الأصولية المتعلقة بمفهوم اللقب، والتي لم تجمع أو تحرر فيما سبق هذا البحث من الدراسات.
- ٢- الأثر العلمي في الفهم والتطبيق للخلاف الأصولي في مفهوم اللقب وما يترتب عليه وما يتعلق بمسائله.

أهداف البحث:

- ١- بيان العلاقة بين الحكم المفهوم في اللقب والمنطوق المفهوم منه.
- ٢- بيان أثر الفرق بين مفهوم اللقب وغيره من المفاهيم في الحجية.
- ٣- بيان محل مفهوم اللقب الذي انضمت له قرينة من النزاع.
- ٤- بيان الفرق بين الجنس والنوع وعلاقتهما بمفهوم اللقب.

منهج البحث:

يعتمد البحث على المنهج التحليلي والوصفي، وفق الخطوات والإجراءات الآتية:

- ١- توثيق الآيات بذكر اسم السورة ورقم الآية.
- ٢- في تخريج الأحاديث، بدأت بالصحيحين، فإن وجدت الحديث فيهما لم أعلق عليه حكماً، ثم خَرَجْتُهُ من بقية الكتب الستة، وبينت درجته اعتماداً على أقوال أهل العلم.
- ٣- التوثيق بذكر اسم الشهرة، ثم الاسم الثنائي، ثم اسم الكتاب أو المؤلف، ثم الجزء والصفحة، ثم رقم الحديث إن وجد، ثم الطبعة، ثم دار النشر، ثم البلد، ثم تاريخ النشر.
- ٤- عدم استعمال الرموز التي تعبر عن عدم وجود بيانات للمصادر والمراجع المستعملة، والاكتفاء بالسكوت دلالة على عدم وجود هذه البيانات.
- ٥- إذا تم النقل بالنص سيتميز ذلك بعلامتي التنصيص (")، فإن لم توجد كان النقل بالمعنى ويوثق كما سبق في النقطة رقم (٣).
- ٦- ذكر سنة الوفاة بعد كل علم مذكور في متن البحث في المرة الأولى.
- ٧- تحليل عبارات الأصوليين والفقهاء للتوصل إلى نتائج المسائل المدروسة في البحث.

الدراسات السابقة:

يتعلق بموضوع البحث عدد من الدراسات السابقة، وبيّناها على النحو الآتي:

- ١- بحث بعنوان: (مفهوم اللقب عند الأصوليين)، لأحمد محمد العنقري، منشور في مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، العدد التاسع عشر، عام

١٩٩٧م.

بدأ البحث بمقدمة تعرض الإشكال الذي دعا الباحث لكتابته، وهو الاضطراب في نسبة الاحتجاج بمفهوم اللقب، وعدم إفراد هذا المفهوم بالبحث، فجاء البحث علاجاً لهذا الإشكال في تمهيد وأربعة فصول وخاتمة.

بين في التمهيد معنى المفهوم وأقسامه واللقب منه، وفي الفصل الثاني حرر محل النزاع وبين اختلاف العلماء في الاحتجاج به، وعرض أدلتهم في الفصل الثالث، وناقشها في الرابع، ثم انتهى بخاتمة في الترجيح.

٢- رسالة ماجستير بعنوان: (مفهوم اللقب وتطبيقاته في الفروع الفقهية في المذهب الإباضي)، لأنوار زايد الجهضمية، مقدّمة في جامعة السلطان قابوس، في عُمان، عام ٢٠٢٢م.

بدأت الرسالة بفصل تمهيدي يكون مدخلاً في مفهوم اللقب، حيث يحوي التعريفات والمصطلحات المشابهة، وفرق بينه وبين ما يشابهه من المفاهيم كالصفة، ثم في الفصل الأول عرضت مذاهب أصوليي الإباضية وغيرهم في اللقب، وشروط العمل به، وأدلة الأصوليين في الاحتجاج به ومناقشتها والترجيح بينها. وفي الفصل الثاني أبرزت التطبيقات الفقهية في المذهب الإباضي على مفهوم اللقب، ومدى تأثيره في الفروع الفقهية، وانتهت بخاتمة حوت أبرز النتائج والتوصيات.

٣- بحث بعنوان: (مفهوم اللقب وحجته عند الأصوليين وتطبيقاته في القرآن الكريم والسنة النبوية)، لنادر محمد القضاة، وبسما علي رابعة، منشور في مجلة العلوم الإسلامية، المجلد الثالث، العدد الخامس، عام ٢٠٢٠م.

بدأ البحث ببيان مفهوم اللقب، ثم انتقل إلى بيان اختلاف الأصوليين في حجته مع بيان أدلتهم، مناقشاً ثم مرجحاً، وانتهى بعرض بعض التطبيقات الفقهية لهذا المفهوم الأصولي من القرآن الكريم والسنة النبوية.

٤- بحث بعنوان: (مفهوم اللقب وأثره في خلاف الفقهاء)، لتيسير كامل إبراهيم، منشور في مجلة البحوث والدراسات الشرعية، المجلد السادس، العدد السادس والستون، عام ٢٠١٧م.

بدأ البحث بمقدمة تتحدث عن طبيعة البحث، ومشكلته، وأهميته، وأهدافه، وأسئلته، ومنهجيته، وهيكله، ثم مبحث واحد يشمل ثلاثة مطالب، تتبين فيها حقيقة مفهوم اللقب، وحجيته، وعلاقته بذكر فرد من أفراد العام، وأثر الخلاف في حجته على عمل الفقهاء، وفي نهايته خاتمة حوت أبرز النتائج والتوصيات.

٥- بحث بعنوان: (العلاقة بين مفهوم اللقب والتعليل بالاسم عند الأصوليين)، لمراد بوضاية وسعيد بن راشد العذبة، منشور في المجلة الجزائرية للمخطوطات، المجلد السابع عشر، العدد ١، عام ٢٠٢١م.

بين البحث معنى مفهوم اللقب والمذاهب فيه، ثم -متفرداً عن بقية الدراسات- أبان منشأ الخلاف، ثم بين المذاهب في الاحتجاج به بلا أدلة ولا نقاش -لكونه ليس الموضوع الرئيسي للبحث-، ثم انتقل إلى بيان التعليل بالاسم، وارتباطه بمفهوم اللقب مبيناً وجه الاتفاق والافتراق.

٦- بحث بعنوان: (التعليل بالاسم عند الأصوليين: دراسة تأصيلية)، ليزيد أحمد النصيان، منشور في مجلة العلوم الإسلامية، المجلد ٢، العدد ٧، عام ٢٠١٩م.

تناول البحث مسألة حجية الاسم في التعليل به، وفرق بين التعليل بالاسم وبين ما يشابهه من المسائل كالقياس في اللغات ومفهوم اللقب، فبدأ بتعريف التعليل بالاسم، وبيان أقسامه، ثم الأقوال في حجيته مع عرض الأدلة ومناقشتها والترجيح بعد ذلك، ثم فرق بعد ذلك بين التعليل بالاسم والمسائل المشابهة له.

وهناك غير ما ذكر من الدراسات المتعلقة بمفهوم اللقب^(١)، لكنها أبعد عن المراد بهذا البحث، ولم يتناول أي منها المسائل الأصولية التي ستأتي فيه.

ما تميز به البحث عن الدراسات السابقة:

رغم كثرة الدراسات السابقة، فإن هذا البحث تميز عنها في عدة جوانب:
أولاً: تناول المسألتين أصوليتين لم يُسبق بحثهما - فيما وقفت عليه - في أي من الدراسات السابقة، مما يفتح آفاقاً علمية جديدة في هذا الباب، وهاتان المسألتان هما: إثبات النقيض في مفهوم اللقب. والفرق بين الجنس والنوع وعلاقته بمفهوم اللقب.

ثانياً: تعرّضه لمسألة أصولية ثالثة تناولتها كثير من الدراسات السابقة^(٢)، لكنها اقتصرّت على نتيجة جاهزة من غير إقامة دليل ولا نقاش ولا تحليل، أما هذا البحث، فإنه ومن خلال مراجعة دقيقة واستقراء ناقد تميز عنها بإقامته الأدلة على تلك النتيجة وطرح ومناقشة ما يُحتمل من معارضاتها.

ثالثاً: إفراده لمسألة رابعة بالبحث المستقل، لم تُفرد في الدراسات السابقة على وجه الاستقلال، وإن وُجدت لها إشارات متناثرة في ثنايا بعضها^(٣)، مما يدلّ على

(١) وهي:

١- بحث بعنوان: (آراء الأصوليين في التخصيص بمفهوم اللقب وأثره في الفروع الفقهية)، لأحمد محمد الطاهر.

٢- بحث بعنوان: (الفروع الفقهية المحتج فيها بمفهوم اللقب: دراسة تأصيلية وتطبيقية)، لفصيل علي السويطي.

٣- بحث بعنوان: (المسائل الفقهية المتأثرة بمفهوم اللقب: جمعاً ودراسة)، لعبد الرحمن بدري الروقي.

٤- بحث بعنوان: (تحقيق مذهب الحنابلة في مفهوم اللقب)، لعبد الرحمن محمد القرني.

(٢) دراسة العنقري، ودراسة بوضاية والعذبة، ودراسة إبراهيم.

(٣) دراسة بوضاية والعذبة، ودراسة القضاة وربابعة.

أهميتها وحاجتها إلى مزيد تحرير وتأصيل، وهي مسألة الفرق بين مفهوم اللقب وغيره من المفاهيم، وأثر الفرق في حجته.

محتوى البحث:

جاء البحث في مقدمة وتمهيد ومبحثين، المبحث الأول في ثلاثة مطالب، والمبحث الثاني في أربعة مطالب، ثم خاتمة تشمل النتائج والتوصيات.

التمهيد.

المبحث الأول: مفهوم اللقب عند الأصوليين

المطلب الأول: تعريف مفهوم اللقب.

المطلب الثاني: حجية مفهوم اللقب.

المطلب الثالث: أدلة الأصوليين ومناقشتها.

المبحث الثاني: مسائل في مفهوم اللقب.

المطلب الأول: إثبات النقيض في مفهوم اللقب.

المطلب الثاني: الفرق بين مفهوم اللقب وغيره من المفاهيم، وأثر الفرق في

حجته.

المطلب الثالث: الاحتجاج بمفهوم اللقب إذا انضمت إليه قرينة.

المطلب الرابع: الفرق بين الجنس والنوع وعلاقته بمفهوم اللقب.

الخاتمة، وتشتمل: النتائج والتوصيات.

التمهيد

يعدّ مفهوم المخالفة من الأصول الاستدلالية التي اشتد الخلاف فيها بين الأصوليين، فذهب الجمهور إلى حجّيته^(١) خلافاً للحنفية^(٢)، وكان للمفهوم عندهم أنواع وأقسام، كالصفة والشرط والغاية وغيرها، وكان من هذه الأقسام اللقب، إلا أنه تخلف عن غيره من المفاهيم في حجّيته، حيث أنكر حجّيته جمهور المحتجين بالمفهوم، واحتج به البقية على اختلاف في احتجاجهم، ولم يكن هذا الخلاف إلا لمعنى في اللقب تميز به عن غيره، فكانت إحدى مسائل البحث الرئيسة (الفرق بين مفهوم اللقب وغيره من المفاهيم، وأثر الفرق في حجّيته).

ولما كان مفهوم المخالفة يثبت للمسكوت عنه حكماً مخالفاً لحكم المنطوق^(٣)، كان كذلك في اللقب، إلا أن التعبير بالحكم المخالف يشمل كل

(١) ابن العربي، محمد بن عبد الله، **المحصل في أصول الفقه**، ١٠٤، الطبعة الأولى، دار البيارق، الأردن، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، المحقق: حسين علي اليدر، القرافي، أحمد بن إدريس، نفائس **الأصول في شرح المحصول**، ٣٧٣٥/٨، الطبعة الأولى، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م، المحقق: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض. السبكي، علي بن عبد الكافي، والسبكي، عبد الوهاب بن علي (ابنه)، **الإبهاج في شرح المنهاج**، ٩٤٠/٣، الطبعة الأولى، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م، المحقق: أحمد جمال الزمزمي، نور الدين عبد الجبار صغيري. ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، **روضة الناظر وجنة المناظر**، ١١٤/٢، الطبعة الثانية، مؤسسة الريان، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م، المحقق: الدكتور شعبان محمد إسماعيل. الطوفي، سليمان بن عبد القوي، **شرح مختصر الروضة**، ٧٢٥/٢، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، المحقق: عبد الله بن عبد المحسن التركي.

(٢) ابن أمير الحاج، محمد بن محمد، **التقرير والتحجير على التحرير**، ١١٥/١، الطبعة الأولى، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ١٣١٨هـ.

(٣) الآمدي، علي بن محمد، **الإحكام في أصول الأحكام**، ٦٩/٣، مؤسسة النور، المملكة العربية السعودية، ١٣٨٧هـ، المحقق: عبد الله بن عبد الرحمن بن غديان، علي الحمد الصالحي.

حكم ليس هو حكم المنطوق، فكان لا بد من ضبط وصف الحكم الثابت للمسكوت عنه في المفاهيم جملة، هل هو مخالف حكم المنطوق أو عسكه أو نقيضه، فكانت المسألة الرئيسة الأولى في البحث: (إثبات النقيض في مفهوم اللقب)، حيث إن ما يصح في المفهوم يصح في اللقب كقسم من أقسامه، إلا إن تعلق بمعنى يوجد في المفاهيم دون اللقب، أو لا يوجد في المفاهيم سوى اللقب.

وقد أثار ما سبق بحثاً آخر متصلاً، وهو محل الاحتجاج بمفهوم اللقب الذي انضمت إليه قرينة من النزاع، إذ إن انضمام القرائن السياقية أو المقامية قد يؤثر في دلالة اللفظ ويفتح مجاًلاً لتثبيت الحكم للمسكوت عنه اعتماداً على المقاصد أو السياقات^(١)، لا على مجرد الصيغة اللفظية، ومن هنا نشأت المسألة الرئيسة الثالثة في هذا البحث (الاحتجاج بمفهوم اللقب إذا انضمت إليه قرينة).

وبالنظر في كلام الأصوليين في مفهوم اللقب، نجد أنهم تناولوا لفظي الجنس والنوع، ولم تنطبق الأمثلة التي أوردوها على معنى هذين اللفظين المحفوظ عن المناطق، فتبين أن لهم فيهما اصطلاحاً يختلف عن اصطلاح المناطق اختلافاً يسيراً، يصح بعد فهمه اندراج الأمثلة المذكورة تحت هذين اللفظين، فكانت المسألة الرئيسة الرابعة في البحث: (الفرق بين الجنس والنوع وعلاقته بمفهوم اللقب).

وقبل الشروع في هذه المسائل الهامة، كان لا بد من بيان وتوضيح لمعنى مفهوم اللقب، واختلاف الأصوليين في الاحتجاج به، وأدلتهم في ذلك وما يرد عليها، فجاء المبحث الأول تحقيقاً لهذا الغرض.

(١) الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، ٤٦/٢، الطبعة

الأولى، دار الكتاب العربي، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩ م، المحقق: أحمد عزو عناية.

المبحث الأول

مفهوم اللقب عند الأصوليين

حتى يتبين مفهوم اللقب، سيتم بيان تعريفه عند الأصوليين، ثم اختلافهم في حجتيه، وأدلتهم في هذا الاختلاف ومناقشتها.

المطلب الأول: تعريف مفهوم اللقب.

إن اللقب عند النحاة أحد أقسام العلم، فالعلم عندهم اسمٌ وكنيةٌ ولقبٌ^(١)، وهو ما أشعر بمدح أو ذم، كالأعمش، والأخشم^(٢)، ولذا قال ابن مالك (٦٧٢هـ):
واسماً أتى وكنية ولقباً ... وأخرنُ ذا إن سواه صحباً^(٣)

وليس مصطلح النحاة ما أراده الأصوليون باللقب في الحديث عن مفهومه، وإنما أرادوا به مطلق الاسم^(٤) وكل ما يدل على الذات^(٥)، فيشمل اسم الجنس والعلم بأقسامه، واختلف الأصوليون بعد ذلك في دخول المشتق وهو الذي غلبت عليه الاسمية (اللازم) في اللقب كالطعام، فمنهم من عدّه من اللقب لغلبة الاسمية

(١) البرماوي، محمد بن عبد الدائم، الفوائد السنية في شرح الألفية، ٧٩٨/٢، الطبعة الأولى، مكتبة التوعية الإسلامية للتحقيق والنشر والبحث العلمي، مصر، ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م، المحقق: عبد الله رمضان موسى.

(٢) أفندي، أحمد بن فارس، الجاسوس على القاموس، ٢٥٥، مطبعة الجوائب، تركيا، ١٢٩٩هـ.
(٣) ابن مالك، محمد بن عبد الله، الخلاصة في النحو (ألفية ابن مالك)، ١٢٠، الطبعة الرابعة، ١٤٤٢هـ - ٢٠٢١م، المحقق: عبد المحسن بن محمد القاسم.

(٤) البرماوي، الفوائد السنية، ١٠٤٢/٣

(٥) مصيلحي، عبد الفتاح بن محمد، جامع المسائل والقواعد في علم الأصول والمقاصد، ٣٢٤/٣، الطبعة الأولى، دار اللؤلؤة للنشر والتوزيع، مصر، ١٤٤٣هـ - ٢٠٢٢م.

عليه، ومنهم من لم يعده منه^(١)، واختلفوا كذلك في المشتق الذي لم تغلب عليه الاسمية لكنه ذكر مجرداً عن موصوفه، كالسائمة، فقولاً أنه كاللقب لأن الكلام يختل بدونه، وقولاً أنه كالصفة على أصله^(٢).

وأما في تعريف مفهوم اللقب فقد اختلفت فيه عبارات الأصوليين، فمنهم من عرفه بأنه تعليق الحكم بأسماء الذوات^(٣)، ومنهم من عرفه بأنه تخصيص اسم بحكم^(٤)، ومنهم من عرفه بأنه نفي الحكم عما لم يذكره النص^(٥)، وغير ذلك من العبارات^(٦).

(١) آل تيمية، عبد السلام بن تيمية (الجد)، وعبد الحليم بن عبد السلام (الأب)، وأحمد بن عبد الحليم (الحفيد)، **المسودة في أصول الفقه**، ٣٥٢، مطبعة المدني، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد. ابن مفلح، محمد بن مفلح، **أصول الفقه**، ١٠٩٨/٣، الطبعة الأولى، مكتبة العبيكان، المملكة العربية السعودية، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، المحقق: فهد بن محمد السدحان. القرافي، أحمد بن إدريس، **أنوار البروق في أنواء الفروق (الفروق)**، ٥٢/٢، عالم الكتب. المرداوي، علي بن سليمان، **التحجير شرح التحرير في أصول الفقه**، ٢٩٤٦/٦، الطبعة الأولى، مكتبة الرشد، المملكة العربية السعودية، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، المحقق: عبد الرحمن الجبرين، وآخرون.

(٢) ابن أمير الحاج، **التقرير والتحجير**، ١١٦/١. الشنقيطي، عبد الله بن إبراهيم، **نشر البنود على مراقي السعود**، ١٠٣/١، مطبعة فضالة، المغرب.

(٣) القرافي، **نفائس الأصول**، ١٣٦٦/٣.

(٤) القطيعي، عبد المؤمن بن عبد الحق، **قواعد الأصول ومعاهد الفصول**، ١٣٠، الطبعة الأولى، ركائز للنشر والتوزيع، ١٤٣٩هـ - ٢٠١٨م، المحقق: أنس بن عادل اليتامي، وعبد العزيز بن عدنان العيدان.

(٥) الفناري، محمد بن حمزة، **فصول البدائع في أصول الشرائع**، ٢١٢/٢، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، لبنان، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م، المحقق: محمد حسين.

(٦) الزركشي، محمد بن عبد الله، **تشنيف المسامع بجمع الجوامع**، ٣٦٣/١، الطبعة الأولى، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م، المحقق: دراسة وتحقيق: سيد عبد العزيز، وعبد الله ربيع. ابن التلمساني، عبد الله بن محمد، **شرح المعالم في أصول الفقه**، ٣١٧/١، الطبعة الأولى، عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

وفي كل واحد من هذه التعريفات إشكال، فالأول لا يبين المراد نتيجة تعلق الحكم بالاسم، والثاني يدخل فيه تخصيص أحد أفراد العام بالذكر، وهو يختلف عن مفهوم اللقب، والثالث جاء أعم من تعلق الحكم باللقب، وجعل نفي الحكم عما لم يذكره النص، ولم يحدد ماهية المسكوت عنه، فيشمل الصفة والشرط والغاية واللقب وغيرها.

والمختار تعريفه بأنه: دلالة اللفظ على ثبوت نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه لانتفاء القيد الاسمي المعتبر في الحكم^(١)، أي أن الحكم قد تعلق بالمذكور، وهذا المذكور قد يكون علماً أو اسم جنس، أو مشتقاً غلبت عليه الاسمية، أو مشتقاً لم تغلب عليه الاسمية لكنه ذكر مجرداً عن موصوفه، على خلاف السابق، فإذا انتفى هذا القيد في المسكوت عنه، فإنه يثبت له نقيض الحكم الذي تعلق بالقيد المذكور، كأن يقال: في العمد قصاص، فيدل على أن غير العمد لا قصاص فيه.

فهذا التعريف يتناسب مع جميع مذاهب الأصوليين في اللقب، فعبارة (القيد الاسمي) يتفق الجميع فيها من جهة التعريف، ثم يختلفون في تفسير القيد الاسمي المذكور.

المطلب الثاني: حجية مفهوم اللقب.

قبل بيان الأقوال في حجية اللقب وذكر أدلتها ومناقشتها، لا بد من ذكر

المحقق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض. الكوراني، أحمد بن إسماعيل، الدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع، ٤٦٤/١، الجامعة الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م، المحقق: سعيد بن غالب المجيدي.

(١) الدريني، محمد بن فتح، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، ٣١٣، الطبعة الثالثة، مؤسسة الرسالة، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م. (بتصرف)

منشأ الخلاف في حجية اللقب، ويتمثل منشأ الخلاف في نقطتين:

الأولى: الاحتجاج بمفهوم المخالفة وعدمه، فالجمهور على الاحتجاج بمفهوم المخالفة عموماً^(١)، أما الحنفية فلا يحتجون به^(٢)، وعليه فإن الحنفية لا يحتجون باللقب من باب أولى.

الثاني: الفروقات المؤثرة بين مفهوم اللقب وغيره من المفاهيم، ما جعل المتفقين في حجية مفهوم اللقب يختلفون فيه^(٣).

ولذلك اختلف الأصوليون في حجية مفهوم اللقب على أقوال:

القول الأول: إن مفهوم اللقب ليس حجة، وهو قول الجمهور^(٤).

وقال الغزالي أن نفي حجية اللقب هو قول كل محصل^(٥)، بل نقل ابن العربي (٥٤٣هـ) الإجماع عليه واحتج به على الدقاق (٤٠٥هـ)^(٦).

القول الثاني: إن مفهوم اللقب حجة في أسماء الذوات والأعلام والأجناس.

وقد قال به عدد من العلماء منهم الدقاق وأبو يعلى الفراء (٤٥٨هـ) وابن

(١) ابن العربي، **المحصل**، ١٠٤. السبكي، **الإمّاج**، ٩٤٠/٣. ابن قدامة، **روضة الناظر**، ١١٤/٢

(٢) الجصاص، أحمد بن علي، **الفصول في الأصول**، ٢٩١/١، الطبعة الثانية، وزارة الأوقاف الكويتية، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

(٣) وسيأتي بيان هذه الفروقات وأثرها في المطلب الثاني من المبحث الثاني.

(٤) ابن قدامة، **روضة الناظر**، ١٣٧/٢. الأمدي، **الإحكام**، ٩٥/٣. ابن التلمساني، **شرح المعالم**، ٣٢٠/١. السمعاني، منصور بن محمد، **قواطع الأدلة في الأصول**، ٢٣٩/١، الطبعة الأولى،

دار الكتب العلمية، لبنان، ١٤١٨هـ - ١٩٩٩م، المحقق: محمد حسن الشافعي.

(٥) الغزالي، محمد بن محمد، **المستصفى**، ٢٦٨، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م، المحقق: محمد عبد السلام عبد الشافي.

(٦) ابن العربي، **المحصل**، ١٠٦.

خويز منداد (٣٩٠هـ) وغيرهم^(١).

والدفاق - وهو أشهر القائلين به - نقل أنه ألزم به ورجع عنه وتوقف^(٢).

وفي قول الإمام أحمد (٢٤١هـ) به كلام وتفصيل، حيث إن أكثر مفهومات اللقب التي جاءت عن أحمد أتى اللقب فيها خاصاً بعد عام يعمه ويعم غيره^(٣)، ومن المواضع التي احتج بها الإمام أحمد باللقب دون سابقة ما يعمه ما نقله أبو يعلى^(٤) عن أحمد أنه لم يجز التيمم بالسهلة^(٥)؛ لأن الآية ذكرت أن التيمم

(١) ابن قدامة، روضة الناظر، ١١٤/٢. أبو يعلى، محمد بن الحسين، العدة في أصول الفقه، ٤٧٥/٢، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، المحقق: أحمد بن علي المبارك. ابن عقيل، علي بن عقيل، الواضح في أصول الفقه، ٢٩٣/٣، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، لبنان، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، المحقق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. الكلوثاني، محفوظ بن أحمد، التمهيد في أصول الفقه، ٢٠٢/٢، الطبعة الأولى، دار المدني للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٥م، المحقق: مفيد محمد أبو عمشة، ومحمد بن علي بن إبراهيم.. ابن القصار، علي بن عمر، عيون الأدلة في مسائل الخلاف بين فقهاء الأمصار، ٩١١/٢، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٦م، المحقق: عبد الحميد بن سعد السعدي. المازري، محمد بن علي، إيضاح الحصول من برهان الأصول، ٣٤٦، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، تونس، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م، المحقق: عمار الطالبي. الآمدي، الإحكام، ٩٥/٣. آل تيمية، المسودة، ٣٥١. الزركشي، البحر المحيط، ١٤٩/٥. الغامدي، محمد بن سعيد، أبو بكر بن فورك وآراؤه الأصولية، ٣١٠/١، رسالة ماجستير بجامعة أم القرى، ١٤٢١هـ.

(٢) السبكي، علي بن عبد الكافي، والسبكي، عبد الوهاب بن علي (ابنه)، الإبهاج في شرح المنهاج، ٣٧٠/١، الطبعة الأولى، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م، المحقق: أحمد جمال الزمزمي، ونور الدين عبد الجبار صغيري. أمير باد شاه، محمد بن أمين، تيسير التحرير على كتاب التحرير، ١٣١/١، مصطفى الباني الحلبي، مصر، ١٣٥١هـ - ١٩٣٢م.

(٣) ابن مفلح، أصول الفقه، ١٠٩٨/٣. آل تيمية، المسودة، ٣٥٣.

(٤) أبو يعلى، العدة، ٤٦٥/٢ - ٤٦٦.

بالصعيد فدلّت على أن ما سواه لا يتيّم به^(١)، وعليه فقد ثبت احتجاج أحمد باللقب إذا جاء بعد سابقة ما يعمه، وثبتت أمثلة في غير سابقة تعمه، وبالتحقيق في مذهب الحنابلة يتبين أن قول الإمام وراجح المذهب هو حجّية مفهوم اللقب، سواء تقدمه ما يعمه أم لا^(٢).

وأما ما نسب إلى الإمام مالك (١٧٩هـ) فلاجل استدلاله في المدونة^(٣) على أن الأضحية لا تجزئ إذا ذبحت ليلاً بقول الله تعالى: ﴿لِيَشْهَدُوا مَنَفَعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَةٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُم مِّنْ بَيْهِيمَةٍ ۖ فَلَا يَجْزِي غَيْرَ الْأَيَّامِ مَفْهُومًا، وكذلك لاستدلاله بقوله تعالى: ﴿وَالْخَيْلِ وَالْغَلَالِ وَالْحَمِيرِ لِيَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقْ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٤)، على حرمة أكل الخيل، لأن الآية ذكرت الركوب والزينة فغيرها يحرم^(٥).

ولكن هذا الاستدلال على قول مالك باللقب مدفوع، لأن آية النحل وردت

(٥) ويقال لها السهلة والسهلة، والمقصود بها تراب كالرمل يجيء به ماء، وتطلق أيضاً على الرمل الخشن. الهروي، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، ٧٨/٦، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربي، لبنان، ٢٠٠١م، المحقق: محمد عوض مرعب. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ٣٤٩/١١، الطبعة الثالثة، دار صادر، لبنان، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

(١) أبو يعلى، العدة، ٤٦٥/٢ - ٤٦٦.

(٢) القرني، عبد الرحمن بن محمد، تحقيق مذهب الحنابلة في مفهوم اللقب، ١١٨، مجلة الفقه الحنبلي وأصوله، العدد ٣، ٢٠٢٤م. العنقري، أحمد بن محمد، مفهوم اللقب عند الأصوليين، مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، العدد ١٩، عام ١٩٩٧م.

(٣) مالك، مالك بن أنس، المدونة، ٥٥٠/١، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، ١٤١٥هـ - ١٩٩٤م.

(٤) الحج، ٢٨.

(٥) النحل، ٨.

(٦) المازري، إيضاح الحصول، ٣٣٨.

في معرض الامتنان فلو كان الأكل حلالاً لذكرته، ولأجل هذا كان التحريم لا لأجل اللقب^(١)، ولأن المفهوم من آية الحج مفهوم ظرف لا مفهوم لقب، وهو حجة واللقب ليس كذلك^{(٢)(٣)}.

القول الثالث: التفريق بين أسماء الأنواع وأسماء الأشخاص، فيكون في أسماء الأنواع حجة وفي الأعلام ليس بحجة، أي يكون حجة في اسم الجنس دون اسم العين^(٤).

وهذا قول أحمد بن عبد الحليم، ابن تيمية الحفيد (٧٢٨هـ)^(٥).

القول الرابع: إنه حجة إذا وجدت فيه رائحة التعليل وإلا فلا^(٦).

وهو قول الزركشي (٧٩٤هـ)، وهو ما يفهم من كلام ابن دقيق العيد (٧٠٢هـ)^(٧).

(١) المازري، إيضاح الحصول، ٣٣٨.

(٢) الشنقيطي، محمد بن الأمين، نثر الورود (شرح مراقي السعود)، ٩٤/١، الطبعة الخامسة، دار عطاءات العلم، المملكة العربية السعودية، ١٤٤١هـ - ٢٠١٩م، المحقق: علي بن محمد العمران.

(٣) مستفاد من تعليق محققي الإبهاج للسبكي (الأب والابن). السبكي، الإبهاج، ٩٤٢/٣.

(٤) ابن برهان، أحمد بن علي، الوصول إلى الأصول، ٣٤١، مكتبة المعارف، المملكة العربية السعودية، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م، المحقق: عبد الحميد علي أبو زيد. ابن مفلح، أصول الفقه، ١٠٩٨/٣. الزركشي، البحر المحيط، ١٤٩/٥. البرماوي، الفوائد السنية، ١٠٤٢/٣.

(٥) آل تيمية، المسودة، ٣٥٩.

(٦) الزركشي، البحر المحيط، ١٥٢/٥.

(٧) المرجع نفسه، ١٥٢/٥. ابن دقيق العيد، محمد بن علي، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، ١٥١/١، ١٩٨/١، دار عالم الكتب، لبنان، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، المحقق: محمد حامد الفقي، وأحمد محمد شاكر.

المطلب الثالث: أدلة الأصوليين ومناقشتها.

استدل أصحاب كل قول بأدلة، والبيان كما يلي:

أولاً: أدلة القول الأول ومناقشتها.

الدليل الأول: أن اللقب لا يصح أن يكون علة، إذ لا توجد فيه رائحة التعليل، فلما لم يكن علة لم يجوز ربط الحكم به وجوداً وعدم^(١).

ويرد عليه من وجهين:

الوجه الأول: ما جاز أن يعلق الشارع الحكم عليه بالنطق، جاز تعليقه الحكم عليه باعتباره علة، كتحریم الخمر لأنها خمر^(٢).

الوجه الثاني: العلل الشرعية علامات للحكم، والأسماء علامات لمسمياتها، بل الأسماء أدل على مسمياتها من الصفة، فإذا جاز تعلق الحكم بالصفة، جاز ذلك في اللقب من باب أولى^(٣).

الدليل الثاني: لو قال العربي رأيت زيداً لم يفهم منه أنه لم ير غيره^(٤).

(١) أبو يعلى، العدة، ١٣٤١/٤. القرافي، أحمد بن إدريس، العقد المنظوم في الخصوص والعموم،

٢٧٠/١، الطبعة الأولى، دار الكتبي، مصر، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، المحقق: أحمد الختم عبدالله.

البقوري، محمد بن إبراهيم، ترتيب الفروق واختصارها، ٢٥٨/١، وزارة الأوقاف والشؤون

الإسلامية، المملكة المغربية، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م، المحقق: عمر ابن عباد.

(٢) الشيرازي، إبراهيم بن علي، التبصرة في أصول الفقه، ٤٥٤، الطبعة الأولى، دار الفكر، سوريا،

١٩٨٠م، المحقق: محمد حسن هيتو.

(٣) أبو يعلى، العدة، ١٣٤١/٤. ابن عقيل، الواضح في أصول الفقه، ٢٩٣/٣.

(٤) الجويني، عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، ١٧٦/١، الطبعة الأولى، دار الكتب

العلمية، لبنان، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م، المحقق: صلاح بن محمد بن عويضة. المازري، إيضاح

المحصل، ٣٤٦.

ويرد عليه أن من يقول باللقب يقصد ذلك ويفهمه، ولا يقصده غير القائل ولا يفهمه، فعدم القصد لا يعني عدم الدلالة^(١).

الدليل الثالث: إن القائلين باللقب يقولون بأنه لا مفهوم لقوله تعالى: ﴿وَأِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا﴾^(٢)، ولا لحديث النبي ﷺ: "أبما امرأة نكحت بغير إذن وليها فنكاحها باطل"^(٣)، لأن الباعث على التخصيص العادة، فالخلع لا يجري إلا عند الشقاق والمرأة لا تنكح نفسها إلا إذا أبى وليها، ويقولون أنه لا مفهوم لقول النبي ﷺ: "هريقوا على بوله ذنوبا من ماء"^(٤)، لأن ذكر الماء لكونه غالباً، أو لأنه لا يقوم غيره مقامه^(٥)، فإذا كان مفهوم اللقب يسقط بمثل هذه البواعث، فإنها قد توجد في مواضع دون أن تظهر لنا، فكيف يمكن بناء الحكم على عدم ظهورها لنا^(٦).

(١) الآمدي، الإحكام، ٩٦/٣.

(٢) النساء، ٣٥.

(٣) الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، ٣٩٩/٣، رقم ١١٠٢، الطبعة الثانية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م، المحقق: أحمد محمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي، وإبراهيم عطوة عوض. وقال عنه الترمذي: هذا حديث حسن، وقال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه. الحاكم، محمد بن عبد الله، المستدرک علی الصحيحین، ١٨٢/٢، رقم ٢٧٠٦، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، لبنان، ١٤١١ - ١٩٩٠م، المحقق: مصطفى عبد القادر عطا. وقال ابن الملقن: صحيح. ابن الملقن، عمر بن علي، البدر المنير في تخریج الأحادیث والأثار الواقعة في الشرح الكبير، ٥٥٣/٧، الطبعة الأولى، دار الهجرة للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م، المحقق: مصطفى أبو الغيط، وعبد الله بن سليمان، وياسر بن كمال.

(٤) البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، ٨٩/١، رقم ٢١٧، الطبعة الخامسة، دار ابن كثير، سوريا، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م، المحقق: مصطفى ديب البغا.

(٥) ابن أمير الحاج، تقرير التحرير، ٢٠٠/٣.

(٦) الغزالي، المستصفی، ٢٧٣.

ويرد عليه أنه إسقاط للدلالة بالتوهم، ولا يجوز إسقاط دلالات النصوص وأحكامها بالاحتمالات والتوهم.

والجواب على الرد أن القول بأن إضافة الحكم إلى المذكور هو لأجل اختصاصه به احتمال ووهم لا يبنى عليه حكم، فيكون القائل باللقب بنى الحكم على الاحتمال والوهم وليس من رده نفاه لأجل الوهم، فالقصد: أن تخصيص الحكم بالمذكور احتمال، وثمة احتمالات كثيرة أخرى ككون المذكور هو الغالب أو العادة، فما لم يتبين شيء منها فلا يجوز بناء الحكم عليه^(١).

الدليل الرابع: إن تعليق الحكم باللقب يحتمل الغفلة عن ذكر ما سواه أو النسيان، خلافاً للصفة لأن ضدها وعكسها يحضر في الذهن ويبعد احتمال الغفلة والنسيان عنه، فيعلم من ذلك أن اقتصراره على صفة يدل على نفي الحكم عما عداها أما نفيه عن اللقب فلا يدل على ذلك^(٢).

الدليل الخامس: إن القول باللقب يلزم من قوله: محمد رسول الله، الكفر، لدلالته على نفي الرسالة عن غيره، ويلزم من قوله: زيد موجود، الكفر، لأنه يدل على نفي وجود الله ﷻ^(٣).

(١) الغزالي، المستصفى، ٢٧٣.

(٢) الأبياري، علي بن إسماعيل، التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه، ٣٠٤/٢، الطبعة الأولى، دار الضياء، الكويت، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م، المحقق: علي بن عبد الرحمن الجزائري.

(٣) الأمدي، الإحكام، ٩٥/٣. الأبياري، التحقيق والبيان، ٣٣٨/٢. الأرموي، محمد بن عبد الرحيم، نهاية الوصول في دراية الأصول، ٢١٠٣/٥، الطبعة الأولى، المكتبة التجارية بمكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، المحقق: صالح بن سليمان اليوسف، وسعد بن سالم السويح. الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٧٣١/٢. البخاري، كشف الاسرار، ٢٥٥/٢. الساعاتي، أحمد بن علي، نهاية الوصول إلى علم الأصول (بديع النظام)، ٥٧٢، ١٤١٨هـ، المحقق: سعد بن غرير السلمي.

ويرد عليه أنه لا يلزم الكفر لأن القائل لم يتنبه لهذا المفهوم، أو تنبه له لكنه لم يقصده ويرده^(١).

الدليل السادس: إن القول به يفضي إلى سد باب القياس، لأن نقيض الحكم يثبت لكل مسكوت، فلا تبقى حاجة لمعرفة العلة من المنطوق وتعدية نفس الحكم إلى ما وجدت فيه العلة من مسكوت، لأنه أخذ نقيض الحكم أساساً بمفهوم اللقب حيث سكت عنه^(٢).

والرد عليه، أنه تعارض أدنى مع أعلى يسقط الأدنى في مقابلته، أي أن الحكم إن فهم بالمفهوم وخالفه القياس يترجح القياس لقوته^(٣).

ثانياً: أدلة القول الثاني ومناقشتها.

الدليل الأول: تبادر نسبة الزنا إلى ذهن من قال له قاتل: ليست أمني بزانية، وليست أختي بزانية، ولذا قال بعض الفقهاء بوجوب حد القذف عليه^(٤). ويرد عليه بأن هذا يفهم من دلالة الحال وليس من المفهوم^(٥)، ولو فرض في

(١) ابن التلمساني، شرح المعالم، ١/٣٢٠. الأمدي، الإحكام، ٣/٩٥.

(٢) ابن قدامة، روضة الناظر، ٢/١٣٧. ابن التلمساني، شرح المعالم، ١/٣٢٠. البخاري، كشف الأسرار، ٢/٢٥٥. الساعاتي، نهاية الوصول، ٥٧٢. الأصفهاني، محمود بن عبد الرحمن، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، ٢/٤٧٥، الطبعة الأولى، دار المدني، المملكة العربية السعودية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، المحقق: محمد مظهر بقا.

(٣) ابن التلمساني، شرح المعالم، ١/٣٢٠. الأمدي، الإحكام، ٣/٩٥. القراني، نفائس الأصول، ٣/١٣٦٧.

(٤) الأرموي، نهاية الوصول، ٥/٢١٠٤. الأمدي، الإحكام، ٣/٩٦. البخاري، كشف الأسرار، ٢/٢٥٣. الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد، شرح مختصر المنتهى الأصولي، ٣/١٩٣، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، لبنان، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م، المحقق: محمد حسن محمد إسماعيل.

(٥) الأمدي، الإحكام، ٣/٩٦. الساعاتي، نهاية الوصول، ٥٧٣.

غير الخصومة يمنع فهمه ولا شيء عليه^(١).

الدليل الثاني: إن التخصيص بالذكر لا بد له من فائدة، ولا فائدة سوى نفي الحكم عما عدا المذكور^(٢).

والرد عليه من أوجه:

الوجه الأول: إن فائدة القلب هي اختلال الكلام دونه، فلا بد منه حتى يستقيم الكلام^(٣)، ولذلك قال صاحب أرجوزة مراقي السعود لمبتغي الرقي والصعود:

أضعفها القلب وهو ما أبي ... من دونه نظم الكلام العربي^(٤)

الوجه الثاني: إن هذا الاستدلال مخالف للأصل، لأن طلب الفائدة لا يُجعل طريقاً لمعرفة الوضع، بل إن الفائدة تعرف بعد أن يعرف الوضع وتترتب عليه، أما أن تكون معرفة الوضع تبع معرفة الفائدة فلا يستقيم^(٥).

الوجه الثالث: إن للتخصيص بالذكر فوائد منها تشريف المسمى بالذكر كونه أشرف من غيره^(٦)، وإبقاء المجال مفتوحاً للاجتهاد في غير المذكور، وأنه يمكن أن يكون لأجل سؤال عن شيء بعينه فيكون الجواب كذلك، أو واقعة متعلقة بالمذكور فقط فيذكر حكمه دون غيره، فينتفي القول بأن الفائدة هي فقط

(١) الأرموي، نهاية الوصول، ٢١٠٥/٥

(٢) التلمساني، شرح المعالم، ٣٢٠/١. السيناوي، حسن بن عمر، الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع، ٥٩/١، الطبعة الأولى، مطبعة النهضة، تونس، ١٩٢٨م.

الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٧٣٤/٢. البخاري، كشف الأسرار، ٢٥٣/٢

(٣) التلمساني، شرح المعالم، ٣٢٠/١. الساعاتي، نهاية الوصول، ٥٧٢.

(٤) الشنقيطي، نشر البنود، ١٠٣/١

(٥) الغزالي، المستصفى، ٢٦٩

(٦) ابن برهان، الوصول إلى الأصول، ٣٤٠

إعطاء المسكوت نقيض الحكم^(١).

الدليل الثالث: قال النبي ﷺ: "الماء من الماء"^(٢)، أي الغسل من المني، ففهم الأنصار منه التخصيص ونفوا وجوب الاغتسال بالإكسال^(٣)، والذين عارضوهم لم يعارضوهم لأجل عدم حجية المفهوم إنما للنسخ، وقد كانوا جميعاً من أهل الفصاحة والبيان، فيدل على حجيته واعتباره^(٤).

ويرد عليه، أنه جاء في الروايات الصحيحة: "إنما الماء من الماء"^(٥)، فهو حصر لا لقب، وهو حجة عند الأكثرين، ومع ذلك أيضاً ترك العمل بمفهومه لورود المنطوق بما يوجب الغسل في غير ذلك^(٦).

الدليل الرابع: فهم تعين الماء في إزالة دم الحيض إذا أصاب الثوب من

(١) المرجع نفسه، ٢٦٩.

(٢) ابن ماجه، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، ١/١٩٩، رقم ٦٠٧، دار إحياء الكتب العربية، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي. أبو داود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، ١/١٥٦، رقم ٢١٧، الطبعة الأولى، دار الرسالة العالمية، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م، المحقق: شعيب الأرناؤوط، ومحمد كامل قره بللي. وسكت عنه أبو داود، ووافقه المنذري. المنذري، عبد العظيم بن عبد القوي، مختصر سنن أبي داود، ١/٧٩، الطبعة الأولى، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ١٤٣١هـ - ٢٠١٠م، المحقق: محمد صبحي حلاق.

(٣) أي أن يجامع الرجل ثم يصيبه فتور ولا ينزل. ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، غريب الحديث، ١/١٦٥، الطبعة الأولى، مطبعة العاني، العراق، ١٣٩٧هـ، المحقق: عبد الله الجبوري.

(٤) البخاري، كشف الأسرار، ٢/٢٥٣-٢٥٤.

(٥) مسلم، مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل عن رسول الله ﷺ (صحيح مسلم)، ١/١٨٥، رقم ٣٤٣، دار الطباعة العامرة، تركيا، ١٣٣٤هـ، المحقق: أحمد بن رفعت القره حصارى، ومحمد عزت بوليوي، ومحمد شكري الأنقروي.

(٦) البخاري، كشف الأسرار، ٢/٢٥٥-٢٥٦.

حديث: "حتيه ثم اقرصيه بالماء"^(١)، وفهم تعين التراب في التيمم من حديث: "وجعلت لنا الأرض كلها مسجداً، وجعلت تربتها لنا طهوراً"^(٢).

ويرد عليه أن الماء تعين لأن امتثال المأمور لا يحصل إلا بالمعين، فالأمر إذا تعلق بشيء بعينه لم يقع الامتثال إلا به، وأما تعين التراب فليس لأجل مفهوم اللقب، بل لقاعدة أخرى مفادها أنه متى انتقل في الحكم من العام إلى الخاص أفاد المخالفة، فلما انتقل من ذكر الأرض (العام) إلى ذكر التراب (الخاص) أفاد تعينه^(٣)، وقاعدة الانتقال من العام إلى الخاص، تختلف عن قاعدة ذكر بعض أفراد العام دون غيرها، فالقاعدة الأولى تفيد المخالفة في الحكم، أما الثانية فلا تفيد تخصيص المذكور بالحكم دون المسكوت عنه من أفراد العام^(٤).

ثالثاً: أدلة القول الثالث ومناقشتها.

يستدل أصحاب هذا القول بأن خطاب الشارع يجيء عاماً لا مشخصاً^(٥)، ومؤداه أن أسماء الأنواع أو الأجناس فيها رائحة التعليل خلافاً لأسماء الأشخاص. ويرد عليه أن أسماء الأنواع وأسماء الأشخاص متساوية في الدلالة، إلا أن

(١) النسائي، أحمد بن شعيب، سنن النسائي، ٢١١/١، رقم ٢٩٣، الطبعة الأولى، دار الرسالة العالمية، ١٤٣٩هـ - ٢٠١٨م، المحقق: محمد رضوان عرقسوسي، ومحمد أنس مصطفى الخن، وآخرون. الترمذي، سنن الترمذي، ١٣٨. وقال عنه: حسن صحيح. وقال ابن الملقن:

صحيح. ابن الملقن، البدر المنير، ١/٥١٣.

(٢) مسلم، صحيح مسلم، ٦٣/٢، رقم ٥٢٢.

(٣) الزركشي، البحر المحيط، ١٥١/٥.

(٤) البرماوي، الفوائد السنية، ١٧٠٨/٤. الزركشي، البحر المحيط، ٣٠٥/٤.

(٥) آل تيمية، المسودة، ٣٥٩. ابن مفلح، أصول الفقه، ١٠٩٩/٣. الجراعي، أبو بكر بن زايد، شرح مختصر أصول الفقه، ١١٧/٣، الطبعة الأولى، لطائف لنشر الكتب والرسائل العلمية، الكويت، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م، المحقق: عبد العزيز محمد القايدي، وعبد الرحمن بن علي الخطاب، ومحمد بن عوض رواس.

مدلول أسماء الأنواع أكثر، أي يدل على أفراد أكثر وينطبق عليها ويصورها في الذهن^(١).

رابعاً: أدلة القول الرابع ومناقشتها.

يستدل لأصحاب هذا القول بأن ظهور العلية هي مدار الاحتجاج، فلما نفى الجمهور الاحتجاج بمفهوم اللقب كان مستندهم عدم وجود معنى التعليل وتعلق الحكم بالمذكور دون غيره، ولما احتج الجمهور باللقب استندوا إلى دلالة تعلق الحكم باللقب على انتفاء الحكم عن غيره وثبوت نقيضه، وهذا معنى التعليل، فإذا كانت رائحة التعليل هي مدار الاحتجاج، كان التحقيق أن يقال أن اللقب حجة إذا وجدت فيه رائحة التعليل، فإن لم توجد، لم يكن حجة^(٢).

ويرد عليه بأن رائحة التعليل لا تستقل دون بقية الأدلة في إثبات حجية اللقب أو نفيها، حيث إن ثمة غير ذلك من الأدلة التي تتعلق بحجية مفهوم اللقب.

الراجع:

يترجح القول بحجية مفهوم اللقب إذا ظهرت فيه رائحة التعليل، فإن لم توجد لم يكن حجة، وذلك للأسباب الآتية:

١- إن وجود معنى التعليل في الصفة وغيرها من المفاهيم، هو ما حدا بالجمهور إلى الاحتجاج بها، وكان أحد الأسس الرئيسية للقول بحجية المفهوم في تلك الأنواع، فإذا وجد هذا المعنى في اللقب اتجه القول بحجتيته.

(١) السبكي، الإبهاج، ٩٤٤/٣. الزركشي، البحر المحيط، ١٤٩/٥. ابن برهان، الوصول إلى الأصول، ٣٤١.

(٢) وهذا الاستدلال مفهوم من سياق كلام الزركشي، ومن الأمثلة التي ذكرها ابن دقيق العيد. الزركشي، البحر المحيط، ١٥٢/٥. ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام، ١٥١/١، ١٩٨/١.

٢- إن القول بحجية اللقب إذا انضمت إليه قرينه، مداره في الحقيقة على وجود رائحة التعليل، حيث إن القرينة تقوي معنى العلية في اللقب الذي تعلق الحكم به، فتقوى دلالة تعلق الحكم بالمنطوق على انتفاء الحكم عن المسكوت عنه، وكذلك القول بحجية المفهوم في أسماء الأنواع والأجناس دون الأشخاص، فإن مدار هذا القول على وجود معنى التعليل، حيث إن أسماء الأجناس والأنواع يحتمل أن تكون علة، أما أسماء الأشخاص فلا، فكان القول بحجية اللقب إذا وجدت فيه رائحة التعليل يشمل عدداً من الحالات والصور، فتوجه القول به.

٣- إن تعلق الحكم باللقب يحتمل -لغةً وعقلاً- الدلالة على انتفاء الحكم عن غيره، وعدم الدلالة على ذلك أيضاً، فإذا كانت دلالة على ثبوت نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه دلالة محتملة، ناسب ذلك القول بحجية هذا المفهوم إذا وجدت فيه رائحة التعليل، حيث إن وجود هذا المعنى يرجح احتمال ثبوت الدلالة، وعدمه يرجح احتمال انتفاء الدلالة على حكم المسكوت عنه.

المبحث الثاني

مسائل في مفهوم اللقب

يتناول هذا المبحث أربعاً من المسائل الأصولية المتعلقة بمفهوم اللقب، وستأتي كل مسألة منها في مطلب مستقل، على النحو الآتي:

المطلب الأول: إثبات النقيض في مفهوم اللقب.

إن أكثر تعريفات مفهوم المخالفة عند المتقدمين والمتأخرين، وجدتها تصف الحكم الثابت من خلال المفهوم للمسكوت عنه بأنه (مخالف) للمنطوق به^(١)، فهل التعبير بالمخالف دقيق؟

قبل الإجابة على هذا السؤال، لا بد من التنويه إلى أن هذه المسألة تتعلق بمفهوم المخالفة عموماً، وباللقب تبعاً لذلك إذ هو أحد أقسام المفهوم، ثم للإجابة على هذا السؤال، لا بد من التفريق بين المخالف والضد والنقيض، أما الاختلاف فهو التباين، فالمختلفان يمكن اجتماعهما وارتفاعهما، كالإنسان والفرس، فهذا يسمى اختلافاً، أما التضاد فهو عدم إمكان الاجتماع في نفس الزمان والمكان، وإمكان الارتفاع، كالبياض والسودا، والواجب والحرام، والمسنون والمكروه، وأما التناقض فهو عدم إمكان اجتماع النقيضين معاً ولا ارتفاعهما معاً، كالحياة

(١) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٧٢٤/٢. التفتازاني، مسعود بن عمر، التلويح على التوضيح، ٢٧٢/١، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، مصر، ١٣٧٧هـ - ١٩٥٧م. الصالح، محمد بن أديب، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ٤٨٩/١، الطبعة الخامسة، المكتب الإسلامي، لبنان، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م. الجيزاني، محمد بن حسين، معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، ٤٥٤، الطبعة الخامسة، دار ابن الجوزي، ١٤٢٧هـ.

والموت، والمباح وغير المباح، والواجب وغير الواجب (١) (٢).

وبعد هذا التفريق، فإن الجدير بالثبوت للمسكوت عنه هو نقيض حكم المنطوق به، وأول من ذكره الآمدي في الإحكام^(٣)، وأول من ضبطه وحرره هو الإمام القرافي إذ عقد عنواناً: الفرق الستون بين قاعدة إثبات النقيض في المفهوم وبين قاعدة إثبات الضد فيه^(٤)، وأثبت ثبوت النقيض في كل أقسام مفهوم المخالفة ومنها اللقب، وضرب مثلاً عليه بقولنا (في الغنم الزكاة) فيكون حكم المنطوق وجوب زكاة الغنم، ويثبت للمسكوت عنه وهو غير الغنم نقيض حكم المنطوق، وهو عدم الوجوب.

ولهذا الضبط أثر فقهي، مثل له القرافي (٦٨٤هـ) بما وقع عند أحد مشايخ المالكية من استدلاله بقوله تعالى في المنافقين: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ﴾^(٥) على وجوب صلاة الجنازة على غير المنافقين، عملاً بثبوت الضد، إذ لما كانت الصلاة على المنافقين محرمة، ثبت في حق المسكوت عنهم - غير المنافقين - ضد المحرم وهو الواجب، والصواب هو العمل بإثبات النقيض، فيكون نقيض الحرام ما ليس بحرام، وهو يصدق على الواجب والمندوب والمباح والمكروه^(٦).

(١) الشنقيطي، محمد بن الأمين، آداب البحث والمناظرة، ١/٨٩، الطبعة الخامسة، دار عطاءات

العلم، المملكة العربية السعودية، ١٤٤١هـ - ٢٠١٩م، المحقق: سعود بن عبد العزيز العريفي.

(٢) ابن جزلي، محمد بن أحمد، تقريب الوصول إلى علم الأصول، ١٤٧، الطبعة الأولى، دار

الكتب العلمية، لبنان، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م، المحقق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل.

(٣) الآمدي، الإحكام، ٧٤/٣.

(٤) القرافي، الفروق، ٣٦/٢. ونقله عنه الزركشي ووافقه عليه. الزركشي، البحر المحيط، ١٣٢/٥.

(٥) التوبة، ٨٤.

(٦) القرافي، الفروق، ٣٧/٢.

ومن التطبيقات الفقهية لإثبات النقيض، ما جاء عند الحنابلة من عدم جواز التيمم لأن الآية ذكرت أن التيمم بالصعيد فدللت على أن ما سواه لا يتييم به^(١)، فكان حكم المنطوق أن الصعيد مجزئ، فثبت في غير الصعيد أنه غير مجزئ، وهذا نقيض.

ومن الأخطاء الفقهية التي قد تقع حال إثبات الضد، القول بجرمة الصوم في غير رمضان استدلالاً بقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾^(٢)، أو القول بجرمة كتابة غير الدين من المعاملات استدلالاً بقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الذِّبْتُ ءَامَوُا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾^(٣).

ولا بد من التنبيه إلى عدم لزوم ترك إثبات النقيض عند الأصوليين والفقهاء الذين لم يضبطوا التعريف بقيد (النقيض)، بل إن إثبات النقيض حاصل في جل أو كل إعمالهم للمفهوم، ويتبين ذلك بالنظر في عموم تطبيقاتهم، ومن ذلك قول الطوفي في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ﴾^(٤)، "فإن تخصيص العمد بوجوب الجزاء به، يدل على نفي وجوب الجزاء في قتل الصيد خطأ، وهو أحد القولين لأهل العلم"^(٥).

ولهذا الضبط أثر آخر، وهو الحاجة إلى الدليل والاجتهاد في حكم المسكوت عنه إذا قلنا بإثبات النقيض فيه، حيث إن نقيض حكم المنطوق يسع بقية الأحكام، فكان لا بد من اجتهاد لتعيين أحدها في حق المسكوت عنه، وأما على القول بإثبات الضد فلا حاجة للاجتهاد والدليل، حيث يثبت ضد الحكم، وهو

(١) أبو يعلى، العدة، ٤٦٦/٢.

(٢) البقرة، ١٨٥.

(٣) البقرة، ٢٨٢.

(٤) المائدة، ٩٥.

(٥) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٧٢٤/٢.

واحد، فضد الواجب الحرام، وضد السنة الكراهة، وضد المسموح الممنوع.

المطلب الثاني: الفرق بين مفهوم اللقب وغيره من المفاهيم، وأثر الفرق في

حجيته.

لقد احتج جمهور الأصوليين بمفهوم المخالفة^(١)، ولكن المحتجين بالمفهوم عموماً اختلفوا في الاحتجاج بمفهوم اللقب، فأنكر أكثرهم حجيته، واحتج به غيرهم^(٢).

فما الداعي للاحتجاج بجملة مفاهيم الصفة والشرط والغاية وغيرها، وترك الاحتجاج بمفهوم اللقب؟

إن الذي حدا بجمهور المحتجين بمفهوم المخالفة إلى ترك الاحتجاج بمفهوم اللقب، هو الفرق بين مفهوم اللقب وغيره من المفاهيم، ويتبين هذا الفرق في نقاط:

الفرق الأول: إن اللقب لا تشم فيه رائحة التعليل، بخلاف غيره كالصفة والشرط والغاية فإن فيها رائحة التعليل، والمقصود بذلك أن اللقب يتعلق فيه الحكم بالعلم، ولا يظهر من تعلقه بالعلم معنى يرتبط الحكم به وجوداً وعدماً، أما في الصفة ونحوها فيظهر هذا المعنى -وهو التعليل-^(٣).

(١) ابن العربي، الحصول، ١٠٤. القرافي، أحمد بن إدريس، نفائس الأصول، ٣٧٣٥/٨. السبكي، الإبهاج، ٩٤٠/٣. ابن قدامة، روضة الناظر، ١١٤/٢. الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٧٢٥/٢.

(٢) وقد سبق.

(٣) القرافي، الفروق، ٣٧/٢. الشوشاوي، الحسين بن علي، رفع النقاب عن تنقيح الشهاب، ٥٢٨/١، الطبعة الأولى، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م، المحقق: أحمد بن محمد السراح، عبد الرحمن بن عبد الله الجبرين.

ولقد أكد وكرر القرافي هذا الفرق في عدد من كتبه^(١).

الفرق الثاني: إن الكلام لا يستقيم بدون اللقب، أما الصفة فإن الكلام يستقيم بدونها، وبيان ذلك، أنه لو قلنا: في الغنم زكاة، فإنه لا معنى للجمله إذا حذف اللقب، أما لو قلنا في سائمة الغنم زكاة، ظل للجمله معنى ولو حذفت الصفة^(٢)، ولذلك قال صاحب مراقي السعود:

أضعفها اللقب وهو ما أبي... من دونه نظم الكلام العربي^(٣)

الفرق الثالث: إن اللقب قد لا يحضر سواه في الذهن عند ذكره، ويعلق الحكم به مع السهو عن غيره، أما الصفة فإن ضدها وعكسها ونقيضها غالباً ما يحضر في الذهن عند ذكرها^(٤).

أثر هذه الفروق في حجية مفهوم اللقب:

اتحدت جميع الفروق في إضعاف حجية مفهوم اللقب، لكن وجه هذا التضعيف مختلف في كل منها، وذلك على النحو الآتي:

(١) القرافي، الفروق، ٣٧/٢. القرافي، نفائس الأصول، ١٣٨٢/٣. القرافي، العقد المنظوم، ٢٦٩/١. القرافي، محمد بن إدريس، شرح تنقيح الفصول، ٢٧٠، الطبعة الأولى، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م، المحقق: طه عبد الرؤوف سعد.

(٢) ابن حسين، محمد بن علي، تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية، ٥٢/٢، عالم الكتب. السبكي، عبد الوهاب بن علي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، ٥٣٣/٣، الطبعة الأولى، عالم الكتب، لبنان، ١٩٩٩ م - ١٤١٩هـ، المحقق: علي محمد معوض، وعادل أحمد عبد الموجود. السبكي، الإبهاج، ٣٧٤/١. الزركشي، البحر المحيط، ١٥٩/٥.

(٣) الشنقيطي، نشر البنود، ١٠٣/١.

(٤) ابن الدهان، محمد بن علي، تقويم النظر في مسائل خلافية ذائعة ونبذ مذهبية نافعة، ٣٢٥/٢، الطبعة الأولى، مكتبة الرشد، المملكة العربية السعودية، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م، المحقق: صالح بن ناصر بن صالح الخزيم. الأبياري، التحقيق والبيان، ٣٠٤/٢.

أثر الفرق الأول: إن وجود رائحة التعليل في الصفة والحصر والغاية والمانع والزمان والمكان، نابع عن كونها شروطاً لغوية، والشروط اللغوية أسباب شرعية، فحين يكون الحكم معلقاً على شرط، فإن ذلك يشعر بأن الشرط علة له، والحكم يدور مع العلة وجوداً وعدماءً، فلما انتفت العلة في المسكوت عنه دل ذلك على انتفاء حكم المنطوق عنه، وثبت نقضه في المسكوت، أما اللقب فليس شرطاً لغوياً ولا سبباً شرعياً، ولا يشعر بارتباط الحكم به وجوداً وعدماءً، فلم يكن في صورة السكوت عنه عدم علة، حتى ينتفي حكم المنطوق للمسكوت (١).

أثر الفرق الثاني: إن فلسفة الجمهور في الاحتجاج بمفهوم المخالفة، أن الكلام لا بد له من فائدة، وأن الكلام إذا خلا عن فائدة كان عياً من المتكلم وعبثاً، وعليه لو لم يكن في ذكر الصفة أو الشرط أو الغاية أو الزمان أو المكان فائدة إثبات نقض حكم المنطوق به للمسكوت عنه، لكان الكلام بلا فائدة، وحاشا نصوص الكتاب الكريم والسنة النبوية أن تكون بغير فائدة، فوجب إثبات نقض حكم المنطوق به للمسكوت عنه إعمالاً للكلام، وإعمال الكلام أولى من إهماله (٢).

وما يختص به مفهوم اللقب عن غيره من المفاهيم من كون الكلام لا يستقيم دونه، يجعل له فائدة في الكلام، ولا يجعل خلوه عن فائدة نفي الحكم عن المسكوت عياً وعبثاً، فلا يبقى ثمة حاجة للقول بمفهومه حيث ثبتت فائدته وهي بناء الكلام، بعدما تبين أن الداعي إلى القول بالمفهوم عدم ثبوت الفائدة (٣).

أثر الفرق الثالث: إن المحتجين بالمفهوم يتمسكون بدلالة فعل المتكلم،

(١) ابن حسين، تهذيب الفروق، ٥٢/٢.

(٢) الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٧٢٥/٢. الأصفهاني، بيان المختصر، ٤٥٤/٢. السبكي، رفع الحاجب، ٥١٣/٣. الآمدي، الإحكام، ٧٧/٣.

(٣) ابن أمير الحاج، التقرير والتحجير، ١٢٥/١. السبكي، رفع الحاجب، ٥٣٣/٣.

وذلك أنه لما حضرته جملة خص قسماً منها بالحكم، دل ذلك على انتفاء هذا الحكم عن المسكوت عنه، لأنه لو شاركه في الحكم لذكره خاصة أنه مستحضر له غالباً، كمن يخصص حكماً بالملوفا من الغنم، فإنه سيحضره كون الغنم ملوفاً وغير ملوفاً، فلما خص الملوفا بالحكم دل على قصده نفي الحكم عن غير الملوفاً، وكذلك لو خص الحكم بالثيب، مع غلبة حضور البكر في ذهنه، دل على قصده قصر الحكم على الثيب ونفيه عن البكر، فدلالة المفهوم ليست لمجرد السكوت، وإنما للسكوت عن الشيء مع النطق في قسيمه، ولكن ذكر اللقب يحتمل أنه لم يحضره سواء أصلاً^(١)، وغفل عن غيره، بخلاف الصفة التي يغلب ألا يغفل فيها، فلم يكن في تعليق الحكم على اللقب دلالة على قصد نفي الحكم عن غيره^(٢).

فكان ما مضى داعياً لجعل جمهور المحتجين بمفهوم المخالفة يتركون الاحتجاج بمفهوم اللقب.

المطلب الثالث: الاحتجاج بمفهوم اللقب إذا انضمت إليه قرينة.

عند عرض الأصوليين للأقوال في حجية اللقب نقل بعضهم قولاً في المسألة وهو أنه يكون حجة إذا انضمت إليه قرينة^(٣).

ومن خلال النظر في الدراسات السابقة في مفهوم اللقب، يتبين أن كل من حرر محل النزاع في الخلاف في حجية اللقب، أو ذكر الاحتجاج باللقب إذا

(١) آل تيمية، المسودة، ٣٥٣.

(٢) الطوحي، شرح مختصر الروضة، ٧٣١/٢. ابن الدهان، تقويم النظر، ٣٢٥/٢. الأبياري، التحقيق والبيان، ٣٠٥/٢.

(٣) الزركشي، البحر المحيط، ١٤٩/٥. البرماوي، الفوائد السننية، ١٠٤٣/٣. الغزالي، محمد بن محمد، المنحول من تعليقات الأصول، ٣٠١ - ٣٠٢، الطبعة الثالثة، دار الفكر المعاصر، لبنان، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م، المحقق: محمد حسن هيتو.

احتف بقريئة، جعل هذا القول خارجاً عن محل النزاع، وذلك استناداً إلى رأي الشوكاني^(١).

لكن الأمر يحتاج إلى مزيد بحث وتدقيق، ومن خلال تتبع كلام الأصوليين والفقهاء في المسألة وما يتعلق بها، يظهر أن الاحتجاج بمفهوم اللقب إذا انضمت إليه قرينة يحتمل أن يكون في محل النزاع، ويحتمل أن يكون خارجاً عنه، فتارة تدعم عبارات الأصوليين وتطبيقات الفقهاء التوجه إلى أنه خارج محل النزاع، وتارة تدعم التوجه إلى أنه في محل النزاع، وهاك البيان:

التوجه الأول: إن اللقب إذا انضمت إليه قرينة، كان خارجاً عن محل النزاع، ولم تكن الحجية إلا للقرينة، وقد ذهب إلى هذا القول صراحة الشوكاني^(٢)، ويدعم هذا التوجه:

١ - إقرار غير المحتجين بالمفهوم كله بأن إثبات نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه إن كان للقرينة، فلا مانع منه، وليس مفهوماً.

فلما استدل القائلون بمفهوم اللقب بحد من قال (ليست أُمي بزانية)، فإن حد القائل يستلزم ثبوت قصده زنا أم غيره أو خصمه، وهذا هو اللقب، لكن لما اعترض أصوليو الحنفية على هذا الدليل قالوا بأن ثبوت القصد ومن ورائه الحد كان للقرينة، وهي قرينة الخصومة^(٣).

فاتضح من خلال كلامهم أن إثبات نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه إن ثبت بالقرينة لم يكن من مفهوم مخالفة أصلاً فضلاً عن أن يكون لقباً، وإنما ثبت ذلك المعنى بالقرينة، فدل على أنه خارج عن محل النزاع.

(١) الشوكاني، إرشاد الفحول، ٤٦/٢.

(٢) الشوكاني، إرشاد الفحول، ٤٦/٢.

(٣) أمير باد شاه، تيسير التحرير، ١٣٢/١. ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، ١٤٢/١.

٢- إن الجمهور الذين احتجوا بمفهوم المخالفة، ولم يحتجوا بمفهوم اللقب، لما أُلزموا بقولهم باللقب من خلال بعض فروعهم في الفقه، ردوا على ذلك بوجود القرينة في هذه الفروع، فلم يكن إثبات نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه لانتفاء اللقب، وإنما للقرينة.

ويظهر هذا جلياً في كلام الشافعية لما ادعى بعض العلماء احتجاج الشافعية باللقب في حديث: "وتربتها طهوراً"^(١) حيث عينوا التراب في التيمم، فردوا بأنه ليس استدلالاً بمفهوم اللقب، وإنما لقرينة الامتنان^(٢).

٣- إن القائل بحجية اللقب إذا انضمت إليه قرينة، لم يثبت حكماً بمجرد المفهوم، ولما انضمت القرينة إلى السياق أو الكلام ثبت الحكم، فدل ذلك على أن ثبوت الحكم لم يكن إلا للقرينة^(٣).

التوجه الثاني: إن القول بحجية مفهوم اللقب إذا انضمت إليه قرينة داخل في محل النزاع، وإليه ذهب البرماوي (٨٣١هـ) في ظاهر عبارته^(٤)، ويدعم هذا التوجه:

١- ذكر العلماء له في محل النزاع، وعده قولاً في مسألة حجية اللقب^(٥)، ولو لم يكن في محل النزاع لتنبهوا إلى ذلك ونبهوا عليه.

(١) مسلم، صحيح مسلم، ٦٣/٢، رقم ٥٢٢.

(٢) ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام، ١٥١/١. العطار، حسن بن محمد، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع (حاشية العطار)، ٣٣٤/١، دار الكتب العلمية.

الكوراني، الدرر اللوامع، ٤٦٥/١.

(٣) الشوكاني، إرشاد الفحول، ٤٦/٢.

(٤) البرماوي، الفوائد السنية، ١٠٤٣/٣.

(٥) الزركشي، البحر المحيط، ١٤٩/٥. البرماوي، الفوائد السنية، ١٠٤٣/٣. ابن حسين، تهذيب الفروق، ٥٣/٢.

٢- التصريح بأن هذا القول لا يخرج عن اعتبار مفهوم اللقب وعده حجة، وقد وقع ذلك عند البرماوي بقوله "من تأمل ذلك يجده لا يخرج عن اعتبار مفهوم اللقب"^(١).

٣- إن مفهوم اللقب فيه من الضعف ما فيه^(٢)، فلا يقوى على إثبات نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه كغيره من المفاهيم، إلا أنه لما انضمت إليه القرينة جبرت ما فيه من الضعف فأفاداً معاً الحكم في المسكوت عنه، فلم يكن الدليل اللقب مستقلاً، ولا القرينة مجردة، وإنما ضميمهما، ويوضح هذا المعنى قول الغزالي: "وكان هذا مأخوذاً من قرائن الأحوال مع التخصيص باللقب"^(٣)، ويظهر أيضاً من خلال التطبيق الفقهي، ومن ذلك لما ذكر ابن دقيق العيد الاستدلال على جواز منع الرجل امرأته من الخروج إلا بإذنه، ذكر اعتراضاً بأنه استدلال باللقب وهو ضعيف، ثم رد على هذا الاعتراض بأنه ليس لمجرد اللقب وإنما لقرينة ومعنى آخر^(٤)، فدل على أن الحكم مستفاد من اللقب ومن القرينة التي ساقها معه.

الراجع:

يترجح أن القول بحجية مفهوم اللقب الذي انضمت إليه قرينة خارج عن محل النزاع، وذلك للأسباب الآتية:

١- ورود الاحتجاج بصورة مفهوم المخالفة عند الحنفية الذين لا يحتاجون بالمفهوم أصلاً عند وجود القرينة^(٥)، فدل على كونه خارج محل النزاع، إذ لو كان

(١) البرماوي، الفوائد السنية، ١٠٤٣/٣.

(٢) القراني، الذخيرة، ٣٧/٢. الطوفي، شرح مختصر الروضة، ٧٧٩/٢.

(٣) الغزالي، المنحول، ٣٠٢.

(٤) ابن دقيق العيد، أحكام الأحكام، ١٩٨/١.

(٥) أمير باد شاه، تيسير التحرير، ١٣٢/١. ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير، ١٤٢/١.

فيه لما احتجوا به.

٢- دفع غير المحتجين باللقب لمحاولة إلزامهم بالقول به بأن الأمثلة التي يتصور فيها ذلك إنما كان ثبوت نقيض حكم المنطوق فيها للمسكوت عنه بسبب القرينة، فهذا الدفع يدل على أن هذا القول خارج عن محل النزاع.

٣- إذا احتف الكلام بالقرائن المؤثرة، فإن دلالته حينئذ لا تكون مفهوماً وإنما تكون دلالة حال، وهي خارجة عن محل النزاع، ولذلك فإن الأمثلة التي قال بها من يحتج باللقب إذا انضمت إليه قرينة يمكن فيها الاستغناء عن اللقب مع الوصول إلى نفس النتيجة.

٤- إن الأقوال في حجية اللقب تدور حول كونه حجة بنفسه أم لا، فإذا انضمت قرينة إلى اللفظ اختلف نوع الدلالة ولم تكن دلالة مفهوم.

٥- إن إدخال القول بحجية اللقب إذا انضمت إليه قرينة في محل النزاع يؤدي إلى الاضطراب، لأن إدخال هذا القول في محل النزاع يلزم منه دخول كل صورة مفهومية احتفت بها قرينة سياق أو عرف أو عقل أو مناسبة، وبهذا يتم الخلط بين المفهوم وبين المستفاد من الدلالات والمقاصد والسياقات.

٦- يتبين أن ذكر بعض العلماء لهذا القول ضمن الأقوال الأخرى في اللقب، جاء تخريجاً أو توجيهاً لما يفهم من بعض التطبيقات الفقهية، لا على سبيل التقرير النظري، والفرق بين ذكر القول تخريجاً وبين ذكره تحريراً فرق معتبر، ويتوجه بعده وبعد ما سبق من أسباب عد القول بحجية اللقب إذا انضمت إليه قرينة خارجاً عن محل النزاع.

المطلب الرابع: الفرق بين الجنس والنوع وعلاقته بمفهوم اللقب.

في كلام الأصوليين والفقهاء عن مفهوم اللقب، يستعملون لفظ "الجنس" ثم يضربون عليه أمثلة كالغنم والبقر والإبل والطعام والبر والذهب والفضة وغيرها^(١)، وهناك من عبر عن هذه الأمثلة بلفظ "النوع"^(٢).

والمحفوظ عن المنطقة أن الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب: ما هو؟ وأن النوع هو المقول على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب: ما هو؟^(٣).

وما مضى من الأمثلة التي يذكرها الأصوليون تحت مسمى الجنس، لا يصدق عليها هذا المسمى عند المنطقة، وإنما يصدق عليها مسمى النوع، وهذا يثير سؤالاً: هل يختلف الجنس والنوع عند الأصوليين عن الجنس والنوع عند المنطقة؟

والجواب على ذلك، أن الجنس عند الأصوليين أعم من الجنس عند المنطقة، فالجنس عند الأصوليين يشمل الجنس والنوع عند المنطقة، فهو أعم منه^(٤)، بل وإن الأصوليين قد يطلقون النوع ويريدون به الجنس^(٥)، من باب ذكر الخاص وإرادة العام، وقد يطلقون العام ويريدون الخاص، والمحصلة أن في استعمال هذين

(١) الأمدي، الإحكام، ٩٥/٣. ابن حسين، تهذيب الفروق، ٥٢/٢. القرافي، العقد المنظوم،

٢٦٩/١. الشوشاوي، رفع النقاب، ٥٢٦/١.

(٢) الزركشي، البحر المحيط، ١٤٨/٥.

(٣) بجيت، محمد بن حسن، علم المنطق المفاهيم والمصطلحات، ١/ ١٨٥-١٩٢، الطبعة

الأولى، عالم الكتب الحديث، الأردن، ٢٠١٣ م. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، معجم

مقاليد العلوم في الحدود والرسم، ١١٩، الطبعة الأولى، مكتبة الآداب، مصر، ١٤٢٤ هـ -

٢٠٠٤ م، المحقق: محمد إبراهيم عبادة.

(٤) الشنقيطي، نثر الورود، ٢٦٦/١. أمير باد شاه، تيسير التحرير، ١٧٠/٤.

(٥) أمير باد شاه، تيسير التحرير، ١٦٨/٤.

اللفظين عند الأصوليين مرونة.

وبمعرفة ذلك يزول الإشكال في فهم مقصود الأصوليين عند ذكر الجنس والنوع.

وأما علاقة هذين اللفظين بمفهوم اللقب، فمن ناحيتين:

الأولى: إن اسم الجنس واسم النوع من اللقب، فإذا علق الحكم باسم جنس أو نوع، فإن هذا الحكم سينتفي عن غيره عند من يقول باللقب.

الثانية: إن أحد الأقوال في حجية اللقب هو التفريق بين أسماء الأنواع وأسماء الأشخاص، فيكون حجة في أسماء الأنواع دون الأشخاص، فيكون معنى الأنواع هنا أيضاً الأجناس، ولذلك عبر بعضهم عن هذا القول باسم النوع^(١)، والبعض الآخر باسم الجنس^(٢).

(١) الزركشي، البحر المحيط، ١٤٩/٥.

(٢) ابن مفلح، أصول الفقه، ١٠٩٨/٣.

الخاتمة

إن مفهوم اللقب من المفاهيم التي اشتد فيها الخلاف، فكان من الأهمية بمكان دراسته أصولياً، وقد تعلق به كذلك عدد من المسائل الهامة، فكان لا بد من تحريرها ودراستها، فكان هذا البحث.

وتوصل إلى عدد من النتائج، أبرزها:

- ١- اللقب عند الأصوليين يشمل الأعلام وأسماء الأجناس، وليس مجرد اللقب النحوي.
- ٢- اختلف الجمهور المحتجون بمفهوم المخالفة في حجية مفهوم اللقب، وذهب جمهورهم إلى عدم حجيته.
- ٣- اختلف الأصوليون في دخول الاسم المشتق الذي غلبت عليه الاسمية (اللازم) في اللقب.
- ٤- اختلف الأصوليون في دخول الاسم المشتق الذي لم تغلب عليه الاسمية لكنه ذكر مجرداً عن موصوفه.
- ٥- إن الحكم الذي يثبت للمسكوت عنه بمفهوم اللقب هو نقيض حكم المنطوق به وليس الضد ولا المخالف.
- ٦- هناك فروق بين مفهوم اللقب وغيره من المفاهيم، أدت إلى ترك جمهور المحتجين بالمفهوم الاحتجاج به.
- ٧- إن الاحتجاج بمفهوم اللقب إذا انضمت إليه قرينة مختلف في كونه في محل النزاع أو ليس محلاً للنزاع.
- ٨- الجنس عند الأصوليين أعم من الجنس عند المناطقة، فهو عند الأصوليين يشمل الجنس والنوع عند المناطقة، وقد يطلق الأصوليون الجنس ويريدون النوع، وقد يطلقون النوع ويريدون الجنس.

التوصيات:

- ١- دراسة الآثار الفقهية الناجمة عن التفريق بين ثبوت نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه وثبوت الضد أو المخالف له.
- ٢- دراسة الآثار الفقهية أو الأصولية الناجمة عن الخلاف في كون اللقب حجة إذا انضمت إليه قرينة داخل في محل النزاع أو خارج عنه.

فهرس المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

- ١- الأبياري، علي بن إسماعيل، التحقيق والبيان في شرح البرهان في أصول الفقه، الطبعة الأولى، دار الضياء، الكويت، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م، المحقق: علي بن عبد الرحمن الجزائري.
- ٢- أحمد بن حنبل، المسند، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٤١٦هـ.
- ٣- الأرموي، محمد بن عبد الرحيم، نهاية الوصول في دراية الأصول، الطبعة الأولى، المكتبة التجارية بمكة المكرمة، المملكة العربية السعودية، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م، المحقق: صالح بن سليمان اليوسف، وسعد بن سالم السويح.
- ٤- الأصفهاني، محمود بن عبد الرحمن، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، الطبعة الأولى، دار المدني، المملكة العربية السعودية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- ٥- أفندي، أحمد بن فارس، الجاسوس على القاموس، مطبعة الجوائب، تركيا، ١٢٩٩هـ.
- ٦- الآمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، مؤسسة النور، المملكة العربية السعودية، ١٣٨٧هـ، المحقق: عبد الله بن عبد الرحمن بن غديان، علي الحمد الصالحي.
- ٧- ابن أمير الحاج، محمد بن محمد، التقرير والتحرير على التحرير، الطبعة الأولى، المطبعة الكبرى الأميرية، مصر، ١٣١٨هـ.
- ٨- أمير باد شاه، محمد بن أمين، تيسير التحرير على كتاب التحرير، مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٥١هـ - ١٩٣٢م.
- ٩- الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد، شرح مختصر المنتهى الأصولي، الطبعة الأولى،

دار الكتب العلمية، لبنان، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.

١٠- البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، الطبعة الخامسة، دار ابن كثير، سوريا، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

١١- بجيت، محمد بن حسن، علم المنطق المفاهيم والمصطلحات، الطبعة الأولى، عالم الكتب الحديث، الأردن، ٢٠١٣م.

١٢- البرماوي، محمد بن عبد الدائم، الفوائد السنية في شرح الألفية، الطبعة الأولى، مكتبة التوعية الإسلامية للتحقيق والنشر والبحث العلمي، مصر، ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م.

١٣- ابن برهان، أحمد بن علي، الوصول إلى الأصول، مكتبة المعارف، المملكة العربية السعودية، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

١٤- البقوري، محمد بن إبراهيم، ترتيب الفروق واختصارها، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، المملكة المغربية، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.

١٥- الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، الطبعة الثانية، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م، المحقق: أحمد محمد شاكر، ومحمد فؤاد عبد الباقي، وإبراهيم عطوة عوض.

١٦- التفتازاني، مسعود بن عمر، التلويح على التوضيح، مطبعة محمد علي صبيح وأولاده، مصر، ١٣٧٧هـ - ١٩٥٧م.

١٧- ابن التلمساني، عبد الله بن محمد، شرح المعالم في أصول الفقه، الطبعة الأولى، عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، لبنان، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

١٨- آل تيمية، عبد السلام بن تيمية (الجد)، وعبد الحليم بن عبد السلام (الأب)، وأحمد بن عبد الحليم (الحفيد)، المسودة في أصول الفقه، مطبعة المدني، المحقق: محمد محيي الدين عبد الحميد.

- ١٩- الجراعي، أبو بكر بن زايد، شرح مختصر أصول الفقه، الطبعة الأولى، لطائف لنشر الكتب والرسائل العلمية، الكويت، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.
- ٢٠- ابن جزى، محمد بن أحمد، تقريب الوصول إلى علم الأصول، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، لبنان، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- ٢١- الجصاص، أحمد بن علي، الفصول في الأصول، الطبعة الثانية، وزارة الأوقاف الكويتية، ١٤١٤هـ - ١٩٩٤م.
- ٢٢- الجويني، عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، لبنان، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- ٢٣- الجيزاني، محمد بن حسين، معالم أصول الفقه عند أهل السنة والجماعة، الطبعة الخامسة، دار ابن الجوزي، ١٤٢٧هـ.
- ٢٤- الحاكم، محمد بن عبد الله، المستدرک على الصحيحين، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، لبنان، ١٤١١ - ١٩٩٠م.
- ٢٥- ابن حسين، محمد بن علي، تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية، عالم الكتب.
- ٢٦- أبو داود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، الطبعة الأولى، دار الرسالة العالمية، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
- ٢٧- الدريني، محمد بن فتحي، المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي، الطبعة الثالثة، مؤسسة الرسالة، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م.
- ٢٨- ابن دقيق العيد، محمد بن علي، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام، دار عالم الكتب، لبنان، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، المحقق: محمد حامد الفقي، وأحمد محمد شاكر.
- ٢٩- ابن الدهان، محمد بن علي، تقويم النظر في مسائل خلافية ذائعة ونبذ

- مذهبية نافعة، الطبعة الأولى، مكتبة الرشد، المملكة العربية السعودية، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
- ٣٠- الزركشي، محمد بن عبد الله، تشنيف المسامع بجمع الجوامع، الطبعة الأولى، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.
- ٣١- الساعاتي، أحمد بن علي، نهاية الوصول إلى علم الأصول (بديع النظام)، ١٤١٨هـ.
- ٣٢- السبكي، عبد الوهاب بن علي، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، الطبعة الأولى، عالم الكتب، لبنان، ١٩٩٩م - ١٤١٩هـ.
- ٣٣- السبكي، علي بن عبد الكافي، والسبكي، عبد الوهاب بن علي (ابنه)، الإلهاج في شرح المنهاج، الطبعة الأولى، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.
- ٣٤- السمعاني، منصور بن محمد، قواطع الأدلة في الأصول، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، لبنان، ١٤١٨هـ - ١٩٩٩م.
- ٣٥- السيناوي، حسن بن عمر، الأصل الجامع لإيضاح الدرر المنظومة في سلك جمع الجوامع، الطبعة الأولى، مطبعة النهضة، تونس، ١٩٢٨م.
- ٣٦- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم، الطبعة الأولى، مكتبة الآداب، مصر، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٤م.
- ٣٧- الشنقيطي، عبد الله بن إبراهيم، نشر البنود على مراقي السعود، مطبعة فضالة، المغرب.
- ٣٨- الشنقيطي، محمد بن الأمين، نثر الورود (شرح مراقي السعود)، الطبعة الخامسة، دار عطاءات العلم، المملكة العربية السعودية، ١٤٤١هـ - ٢٠١٩م.

- ٣٩ - الشنقيطي، محمد بن الأمين، آداب البحث والمناظرة، الطبعة الخامسة، دار عطاءات العلم، المملكة العربية السعودية، ١٤٤١هـ - ٢٠١٩م.
- ٤٠ - الشوشاوي، الحسين بن علي، رفع النقاب عن تنقيح الشهاب، الطبعة الأولى، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م.
- ٤١ - الشوكاني، محمد بن علي، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الطبعة الأولى، دار الكتاب العربي، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.
- ٤٢ - الشيرازي، إبراهيم بن علي، التبصرة في أصول الفقه، الطبعة الأولى، دار الفكر، سوريا، ١٩٨٠م.
- ٤٣ - الصالح، محمد بن أديب، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، الطبعة الخامسة، المكتب الإسلامي، لبنان، ١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م.
- ٤٤ - الطوفي، سليمان بن عبد القوي، شرح مختصر الروضة، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، المحقق: عبد الله بن عبد المحسن التركي.
- ٤٥ - ابن العربي، محمد بن عبد الله، المحصول في أصول الفقه، الطبعة الأولى، دار البيارق، الأردن، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- ٤٦ - العطار، حسن بن محمد، حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع (حاشية العطار)، دار الكتب العلمية.
- ٤٧ - ابن عقيل، علي بن عقيل، الواضح في أصول الفقه، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة، لبنان، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م، المحقق: عبد الله بن عبد المحسن التركي.
- ٤٨ - العنقري، أحمد بن محمد، مفهوم اللقب عند الأصوليين، مجلة جامعة الإمام

- محمد بن سعود الإسلامية، العدد ١٩، عام ١٩٩٧م.
- ٤٩- الغامدي، محمد بن سعيد، أبو بكر بن فورك وآراؤه الأصولية، رسالة ماجستير بجامعة أم القرى، ١٤٢١هـ.
- ٥٠- الغزالي، محمد بن محمد، المستصفى، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
- ٥١- الغزالي، محمد بن محمد، المنحول من تعليقات الأصول، الطبعة الثالثة، دار الفكر المعاصر، لبنان، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- ٥٢- الفناري، محمد بن حمزة، فصول البدائع في أصول الشرائع، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، لبنان، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
- ٥٣- ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، غريب الحديث، الطبعة الأولى، مطبعة العاني، العراق، ١٣٩٧هـ.
- ٥٤- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد، روضة الناظر وجنة المناظر، الطبعة الثانية، مؤسسة الريان، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٢م.
- ٥٥- القرافي، أحمد بن إدريس، العقد المنظوم في الخصوص والعموم، الطبعة الأولى، دار الكتبي، مصر، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- ٥٦- القرافي، أحمد بن إدريس، أنوار البروق في أنواء الفروق (الفروق)، عالم الكتب.
- ٥٧- القرافي، أحمد بن إدريس، نفائس الأصول في شرح المحصول، الطبعة الأولى، مكتبة نزار مصطفى الباز، المملكة العربية السعودية، ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
- ٥٨- القرافي، محمد بن إدريس، شرح تنقيح الفصول، الطبعة الأولى، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ١٣٩٣هـ - ١٩٧٣م.
- ٥٩- القرني، عبد الرحمن بن محمد، تحقيق مذهب الحنابلة في مفهوم اللقب، مجلة

- الفقه الحنبلي وأصوله، العدد ٣، ٢٠٢٤ م.
- ٦٠- ابن القصار، علي بن عمر، عيون الأدلة في مسائل الخلاف بين فقهاء الأمصار، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٦ م، المحقق: عبد الحميد بن سعد السعودي.
- ٦١- القطيعي، عبد المؤمن بن عبد الحق، قواعد الأصول ومعاقد الفصول، الطبعة الأولى، ركائز للنشر والتوزيع، ١٤٣٩ هـ - ٢٠١٨ م، المحقق: أنس بن عادل اليتامي، وعبد العزيز بن عدنان العيدان.
- ٦٢- الكلوزاني، محفوظ بن أحمد، التمهيد في أصول الفقه، الطبعة الأولى، دار المدني للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٥ م.
- ٦٣- الكوراني، أحمد بن إسماعيل، الدرر اللوامع في شرح جمع الجوامع، الجامعة الإسلامية، المملكة العربية السعودية، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.
- ٦٤- ابن ماجه، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، دار إحياء الكتب العربية، المحقق: محمد فؤاد عبد الباقي.
- ٦٥- المازري، محمد بن علي، إيضاح المحصول من برهان الأصول، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، تونس، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١ م.
- ٦٦- مالك، محمد بن عبد الله، الخلاصة في النحو (ألفية ابن مالك)، الطبعة الرابعة، ١٤٤٢ هـ - ٢٠٢١ م، المحقق: عبد المحسن بن محمد القاسم.
- ٦٧- المرداوي، علي بن سليمان، التحبير شرح التحرير في أصول الفقه، الطبعة الأولى، مكتبة الرشد، المملكة العربية السعودية، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م.
- ٦٨- مسلم، مسلم بن الحجاج، المسند الصحيح المختصر من السنن بنقل العدل عن العدل عن رسول الله ﷺ (صحيح مسلم)، دار الطباعة العامرة، تركيا، ١٣٣٤ هـ.
- ٦٩- مصيلحي، عبد الفتاح بن محمد، جامع المسائل والقواعد في علم الأصول

- والمقاصد، الطبعة الأولى، دار اللؤلؤة للنشر والتوزيع، مصر، ١٤٤٣ هـ - ٢٠٢٢ م.
- ٧٠- ابن الملقن، عمر بن علي، البدر المنير في تخريج الأحاديث والآثار الواقعة في الشرح الكبير، الطبعة الأولى، دار الهجرة للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م.
- ٧١- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، الطبعة الثالثة، دار صادر، لبنان، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م.
- ٧٢- ابن مفلح، محمد بن مفلح، أصول الفقه، الطبعة الأولى، مكتبة العبيكان، المملكة العربية السعودية، ١٤٢٠ هـ - ١٩٩٩ م، المحقق: فهد بن محمد السدحان.
- ٧٣- المنذري، عبد العظيم بن عبد القوي، مختصر سنن أبي داود، الطبعة الأولى، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ١٤٣١ هـ - ٢٠١٠ م.
- ٧٤- النسائي، أحمد بن شعيب، سنن النسائي، الطبعة الأولى، دار الرسالة العالمية، ١٤٣٩ هـ - ٢٠١٨ م.
- ٧٥- الهروي، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، الطبعة الأولى، دار إحياء التراث العربي، لبنان، ٢٠٠١ م.
- ٧٦- أبو يعلى، محمد بن الحسين، العدة في أصول الفقه، الطبعة الثانية، ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م، المحقق: أحمد بن علي المبارك.

References

alqran alkrym

- 1 -alabyary, 'ely bn esma'eyl, althqyq walbyan fy shrh albrhan fy aswl alfqh, altb'eh alawla, dar aldya', alkwyty ١٤٣٤ , h٢٠١٣ - m, almhqq: 'ely bn 'ebd alrhmn aljza'ery.
- 2 -ahmd, ahmd bn hnbl, almsnd, m'essh alrsalh, almhqq: sh'eyb alarn'ewt, w'eadl mrshd, wakhrwn.
- 3 -alarmwy, mhmd bn 'ebd alrhym, nhayh alwswl fy drayh alaswl, altb'eh alawla, almktbh altjaryh bmkh almkrmh, almmkh al'erbyh als'ewdyh ١٤١٦ , h١٩٩٦ - m, almhqq: salh bn slyman alywsf, ws'ed bn salm alswyh.
- 4 -alashfany, mhmwd bn 'ebd alrhmn, byan almkhtsr shrh mkhtsr abn alhajb, altb'eh alawla, dar almdny, almmkh al'erbyh als'ewdyh ١٤٠٦ , h١٩٨٦ - m, almhqq: mhmd mzhr bqa.
- 5 -afndy, ahmd bn fars, aljasws 'ela alqamws, mtb'eh aljwa'eb, trkya, 1299 h.
- 6 -alamdy, 'ely bn mhmd, alehkam fy aswl alahkam, m'essh alnwr, almmkh al'erbyh als'ewdyh, 1387h, almhqq: 'ebd allh bn 'ebd alrhmn bn ghdyan, 'ely alhmd alsalhy.
- 7 -abn amyr alhaj, mhmd bn mhmd, altqryr walthbyr 'ela althryr, altb'eh alawla, almtb'eh alakra alamyryh, msr, 1318h.
- 8 -amyr bad shah, mhmd bn amyn, tysyr althryr 'ela ktab althryr, mstfa albaby alhlby, msr ١٣٥١ , h١٩٣٢ - m.
- 9 -aleyjy, 'ebd alrhmn bn ahmd, shrh mkhtsr almntha alaswly,

- altb'eh alawla, dar alktb al'elmyh, lbnan\٤٢٤ , h٢٠٠٤ - m, almhqq: mhmd hsn mhmd esma'eyl.
- 10 -albkhary, mhmd bn esma'eyl, shyh albkhary, altb'eh alkhamsh, dar abn kthyr, swrya\٤١٤ , h١٩٩٣ - m, almhqq: mstfa dyb albgaha.
- 11 -bkhyt, mhmd bn hsn, 'elm almntq almfaahym walmstlhat, altb'eh alawla, 'ealm alktb alhdyth, alardn, 2013m.
- 12 -albrmawy, mhmd bn 'ebd alda'em, alfwa'ed alsnyh fy shrh alalfyh, altb'eh alawla, mktbh altw'eyh aleslamyeh llthqyq walnshr walbhth al'elmy, msr, 1436 h - 2015 m, almhqq: 'ebd allh rmdan mwsa.
- 13 -abn brhan, ahmd bn 'ely, alwswl ela alaswl, mktbh alm'earf, almmkh al'erbyh als'ewdyh, 1403h - 1983m, almhqq: 'ebd alhmyd 'ely abw znyd.
- 14 -albqwry, mhmd bn ebrahym, trtyb alfrwq wakhtsarha, wzarh alawqaf walsh'ewn aleslamyeh, almmkh almgbrbyh\٤١٤ , h - ١٩٩٤ m, almhqq: 'emr abn 'ebad.
- 15 -altrmdy, mhmd bn 'eysa, snn altrmdy, altb'eh althanyh, mtb'eh mstfa albaby alhlby, msr\١٣٩٥ , h١٩٧٥ - m, almhqq: ahmd mhmd shakr, wmdhmd f'ead 'ebd albaqy, webrahym 'etwh 'ewd.
- 16 -altftazany, ms'ewd bn 'emr, altlwyh 'ela altwdyeh, mtb'eh mhmd 'ely sbyh wawladh, msr, 1377h - 1957m.
- 17 -abn altlmsany, 'ebd allh bn mhmd, shrh alm'ealm fy aswl alfqh, altb'eh alawla, 'ealm alktb lltba'eh walnshr waltwzy'e, lbnan, 1419h - 1999m, almhqq: 'eadl ahmd 'ebd almwjwd, w'ely

mhmd m'ewd.

- 18 -al tymyh, 'ebd alsalam bn tymyh (aljd), w'ebd alhlym bn 'ebd alsalam (alab), wahmd bn 'ebd alhlym (alhfyd), almswdh fy aswl alfqh, mtb'eh almdny, almhqq: mhmd mhyy aldyn 'ebd alhmyd.
- 19 -aljra'ey, abw bkr bn zayd, shrh mkhtsr aswl alfqh, altb'eh alawla, lta'ef lnshr alktb walrsa'el al'elmyh, alkwyty, 1433 h - 2012 m, almhqq: 'ebd al'ezyz mhmd alqaydy, w'ebd alrhmn bn 'ely alhtab, wnmhmd bn 'ewd rwas.
- 20 -abn jzy, mhmd bn ahmd, tqryb alwswl ely 'elm alaswl, altb'eh alawla, dar alktb al'elmyh, lbnan, 1424 h - 2003 m, almhqq: mhmd hsn mhmd hsn esma'eyl.
- 21 -aljsas, ahmd bn 'ely, alfswl fy alaswl, altb'eh althanyh, wzarh alawqaf alkwytyh, 1414h - 1994m.
- 22 -aljwyny, 'ebd almlk bn 'ebd allh, albrhan fy aswl alfqh, altb'eh alawla, dar alktb al'elmyh, lbnan ١٤١٨ , h ١٩٩٧ - m, almhqq: slah bn mhmd bn 'ewydh.
- 23 -aljyzany, mhmd bn hsyn, m'ealm aswl alfqh 'end ahl alsnh waljma'eh, altb'eh alkhamsh, dar abn aljwzy, 1427 h.
- 24 -alhakm, mhmd bn 'ebd allh, almstdrk 'ela alshyhyn, altb'eh alawla, dar alktb al'elmyh, lbnan ١٩٩٠ - ١٤١١ ,m, almhqq: mstfa 'ebd alqadr 'eta.
- 25 -abn hsyn, mhmd bn 'ely, thdyb alfrwq walqwa'ed alsnyh fy alasarar alfqhyh, 'ealm alktb.
- 26 -abw dawd, slyman bn alash'eth, snn aby dawd, altb'eh alawla,

- dar alrsalh al'elmyh, 1430 h - 2009m, almhqq: sh'eyb alarn'ewt, wnhmd kaml qrh bly.
- 27 -aldryny, mhmd bn fthy, almnahj alaswlyh fy alajthad balray fy altshry'e aleslamy, altb'eh althalthh, m'essh alrsalh, 1434h - 2013m.
- 28 -abn dyyq al'eyd, mhmd bn 'ely, ehkam alahkam shrh 'emdh alahkam, dar 'ealm alktb, lbnan, 1407h - 1987 m, almhqq: mhmd hamd alfqy, wahmd mhmd shakr.
- 29 -abn aldhan, mhmd bn 'ely, tqwym alnzh fy msa'el khlafyh da'e'eh wnbh mdhbyh naf'eh, altb'eh alawla, mktbh alrshd, almmkh al'erbyh als'ewdyh, 1422h - 2001m, almhqq: salh bn nasr bn salh alkhzym.
- 30 -alzrkshy, mhmd bn 'ebd allh, tshnyf almsam'e bjm'e aljwam'e, altb'eh alawla, mktbh qrtbh llbth al'elmy wehya' altrath ١٤١٨ , h ١٩٩٨ - m, almhqq: drash wthqyq: syd 'ebd al'ezyz, w'ebd allh rby'e.
- 31 -alsa'eaty, ahmd bn 'ely, nhayh alwswl ela 'elm alaswl (bdy'e alnzam), 1418h, almhqq: s'ed bn ghryr alsmy.
- 32 -alsbky, 'ebd alwhab bn 'ely, rf'e alhajb 'en mkhtsr abn alhajb, altb'eh alawla, 'ealm alktb, lbnan, 1999 m - 1419 h, almhqq: 'ely mhmd m'ewd, w'eadl ahmd 'ebd almwjwd.
- 33 -alsbky, 'ely bn 'ebd alkafy, walsbky, 'ebd alwhab bn 'ely (abnh), alebhaj fy shrh almnahj, altb'eh alawla, dar albhwhth lldrasat aleslamyh wehya' altrath ١٤٢٤ , h ٢٠٠٤ - m, almhqq: ahmd jmal alzmzmy, wnw aldyn 'ebd aljbar sghyry.

- 34 -alsm'eany, mnsrw bn mhmd, qwat'e aladlh fy alaswl, altb'eh alawla, dar alktb al'elmyh, lbnan, 1418h - 1999m, almhqq: mhmd hsn alshaf'ey.
- 35 -alsynawy, hsn bn 'emr, alasl aljam'e leydah aldrr almnzwmh fy slk jm'e aljwam'e, altb'eh alawla, mtb'eh alnhdh, twns ١٩٢٨ م.
- 36 -alsywty, 'ebd alrhmn bn aby bkr, m'ejm mqalyd al'elwm fy alhdwd walrswm, altb'eh alawla, mktbh aladab, msr, 1424h - 2004 m, almhqq: mhmd ebrahym 'ebadh.
- 37 -alshnqyty, 'ebd allh bn ebrahym, nshr albnwd 'ela mraqy als'ewd, mtb'eh fdalh, almghrb.
- 38 -alshnqyty, mhmd bn alamyn, nthr alwrwd (shrh mraqy als'ewd), altb'eh alkhamsh, dar 'eta'at al'elm, almmkh al'erbyh als'ewdyh ١٤٤١ هـ , ٢٠١٩ م - , almhqq: 'ely bn mhmd al'emran.
- 39- alshnqyty, mhmd bn alamyn, adab albhth walmnazrh, altb'eh alkhamsh, dar 'eta'at al'elm, almmkh al'erbyh als'ewdyh, 1441 h - 2019 m, almhqq: s'ewd bn 'ebd al'ezyz al'eryfy.
- 40 -alshwshawy, alhsyn bn 'ely, rf'e alnqab 'en tnqyh alshhab, altb'eh alawla, mktbh alrshd llshr waltwzy'e, almmkh al'erbyh als'ewdyh, 1425 h - 2004 m, almhqq: ahmd bn mhmd alsrah, 'ebd alrhmn bn 'ebd allh aljbryn, wakhrwn.
- 41 -alshwkany, mhmd bn 'ely, ershad alfhwl ela thqyq alhq mn 'elm alaswl, altb'eh alawla, dar alktab al'erby, 1419h - 1999m, almhqq: ahmd 'ezw 'enayh.
- 42 -alshyrazy, ebrahym bn 'ely, altbsrh fy aswl alfqh, altb'eh alawla, dar alfkr, swrya, 1980m, almhqq: mhmd hsn hytw.

- 43 -alsalh, mhmd bn adyb, tfsyr alnsws fy alfqh aleslamy, altb'eh alkhamsh, almktb aleslamy, lbnan, 1429 h - 2008 m.
- 44 -altwfy, slyman bn 'ebd alqwy, shrh mkhtsr alrwdh, altb'eh alawla, m'essh alrsalh, 1407 h - 1987 m, almhqq: 'ebd allh bn 'ebd almhsn altrky.
- 45- abn al'erby, mhmd bn 'ebd allh, almhswl fy aswl alfqh, altb'eh alawla, dar albyarq, alardn, 1420h - 1999m, almhqq: hsyn 'ely alydry, ws'eyd fwdh.
- 46 -al'etar, hsn bn mhmd, hashyh al'etar 'ela shrh aljlah almhly 'ela jm'e aljwam'e (hashyh al'etar), dar alktb al'elmyh.
- 47 -abn 'eqyl, 'ely bn 'eqyl, alwadh fy aswl alfqh, altb'eh alawla, m'essh alrsalh, lbnan ١٤٢٠ , h ١٩٩٩ - m, almhqq: 'ebd allh bn 'ebd almhsn altrky.
- 48 -al'enqry, ahmd bn mhmd, mfhwm allqb 'end alaswlyyn, mjlh jam'eh alemam mhmd bn s'ewd aleslamy, al'edd 19, 'eam 1997m.
- 49 -alghamdy, mhmd bn s'eyd, abw bkr bn fwrk wara'eh alaswlyh, rsalh majstyr bjam'eh am alqra, 1421h.
- 50 -alghzaly, mhmd bn mhmd, almstsfa, altb'eh alawla, dar alktb al'elmyh, 1413h - 1993m, almhqq: mhmd 'ebd alsalam 'ebd alshafy.
- 51 -alghzaly, mhmd bn mhmd, almnkhwl mn t'elyqat alaswl, altb'eh althalthh, dar alfkr alm'ear, lbnan ١٤١٩ , h ١٩٩٨ - m, almhqq: mhmd hsn hytw.
- 52 -alfnary, mhmd bn hmzh, fswl albda'e'e fy aswl alshra'e'e,

- altb'eh alawla, dar alktb al'elmyh, lbnan, 1427h^{٢٠٠٦} - m, almhqq: mhmd hsyn.
- 53 -abn qtybh, 'ebd allh bn mslm, ghryb alhdyth, altb'eh alawla, mtb'eh al'eany, al'eraq, 1397h, almhqq: 'ebd allh aljbywry.
- 54 -abn qdamh, 'ebd allh bn ahmd, rwdh alnazr wjnh almnazr, altb'eh althanyh, m'essh alryan, 1423 h-2002 m, almhqq: aldktwr sh'eban mhmd esma'eyl.
- 55 -alqrafy, ahmd bn edrys, al'eqd almnzwm fy alkhsws wal'emwm, altb'eh alawla, dar alktby, msr^{١٤٢٠} , h^{١٩٩٩} - m, almhqq: ahmd alkhtm 'ebd allh.
- 56 -alqrafy, ahmd bn edrys, anwar albrwq fy anwa' alfrwq (alfrwq), 'ealm alktb.
- 57 -alqrafy, ahmd bn edrys, nfa'es alaswl fy shrh almhswl, altb'eh alawla, mktbh nzar mstfa albaz, almmkh al'erbyh als'ewdyh, 1416 h - 1995 m, almhqq: 'eadl ahmd 'ebd almwjwd, 'ely mhmd m'ewd.
- 58 -alqrafy, mhmd bn edrys, shrh tnqyh alfswl, altb'eh alawla, shrkh altba'eh alfnyh almthdh, 1393 h - 1973 m, almhqq: th 'ebd alr'ewf s'ed.
- 59 -alqrny, 'ebd alrhmn bn mhmd, thqyq mdhb alhnablh fy mfhwm allqb, mjlh alfqh alhnbly waswlh, al'edd 3, 2024m.
- 60 -abn alqsar, 'ely bn 'emr, 'eywn aladlh fy msa'el alkhlaf byn fqha' alamsar^{١٤٢٦} , h^{٢٠٠٦} - m, almhqq: 'ebd alhmyd bn s'ed als'ewdy.
- 61 -alqty'ey, 'ebd alm'emn bn 'ebd alhq, qwa'ed alaswl wm'eaqd

- alfswl, altb'eh alawla, rka'ez llnsht waltwzy'e'١٤٣٩ , h٢٠١٨ - m, almhqq: ans bn 'eadl alytama, w'ebd al'ezyz bn 'ednan al'eydan.
- 62 -alklwdany, mhfwz bn ahmd, altmhyd fy aswl alfqh, altb'eh alawla, dar almdny lltba'eh walnshr waltwzy'e'١٤٠٦ , h١٩٨٥ - m, almhqq: mfyd mhmd abw 'emshh, wmhmd bn 'ely bn ebrahym.
- 63 -alkwrany, ahmd bn esma'eyl, aldr allwam'e fy shrh jm'e aljwam'e, aljam'eh aleslamyh, almmkh al'erbyh als'ewdyh , ١٤٢٩ h٢٠٠٨ - m, almhqq: s'eyd bn ghalb almjydy.
- 64 -abn majh, mhmd bn yzyd, snn abn majh, dar ehya' alktb al'erbyh, almhqq: mhmd f'ead 'ebd albaqy.
- 65 -almazry, mhmd bn 'ely, eydah almhswl mn brhan alaswl, altb'eh alawla, dar alghrb aleslamy, twns, 1421h - 2001m, almhqq: 'emar altalby.
- 66 -malk, mhmd bn 'ebd allh, alkhlah fy alnhw (alfyh abn malk), altb'eh alrab'eh'١٤٤٢ , h٢٠٢١ - m, almhqq: 'ebd almhsn bn mhmd alqasm.
- 67 -almrdawy, 'ely bn slyman, althbyr shrh althryr fy aswl alfqh, altb'eh alawla, mktbh alrshd, almmkh al'erbyh als'ewdyh, 1421 h - 2000 m, almhqq: 'ebd alrhmn aljbryn, wakhrwn.
- 68 -mslm, mslm bn alhjaj, almsnd alshyh almkhtsr mn alsnn bnql al'edl 'en al'edl 'en rswl allh) ﷺ shyh mslm), dar altba'eh al'eamrh, trkya, 1334h, almhqq: ahmd bn rfet alqrh hsary, wmhmd 'ezt bwlywy, wmhmd shkry alanqrwy.

- 69 -msylhy, b'ed alftah bn mhmd, jam'e almsa'el walqwa'ed fy 'elm alaswl walmqasd, altb'eh alawla, dar all'el'eh llnshr waltwzy'e, msr, 1443 h - 2022 m.
- 70 -abn almlqn, 'emr bn 'ely, albdr almnyr fy tkhryj alahadyth walathar alwaq'eh fy alshrh alkbyr, altb'eh alawla, dar alhjrj llnshr waltwzy'e, almmkh al'erbyh als'ewdyh, 1425h-2004m, almhqq: mstfa abw alghyt, w'ebd allh bn slyman, wyasr bn kmal.
- 71 -abn mnzwr, mhmd bn mkrm, lsan al'erb, altb'eh althalthh, dar sadr, lbnan, 1414h – 1993m.
- 72 -abn mflh, mhmd bn mflh, aswl alfqh, altb'eh alawla, mktbh al'ebykan, almmkh al'erbyh als'ewdyh, 1420 h - 1999 m, almhqq: fhd bn mhmd alsdhan.
- 73 -almndry, 'ebd al'ezym bn 'ebd alqwy, mkhtsr snn aby dawd, altb'eh alawla, mktbh alm'earf llnshr waltwzy'e, almmkh al'erbyh als'ewdyh, 1431 h - 2010 m, almhqq: mhmd sbhy hlaq.
- 74 -alnsa'ey, ahmd bn sh'eyb, snn alnsa'ey, altb'eh alawla, dar alrsalh al'ealmyh, 1439 h - 2018 m, almhqq: mhmd rdwan 'erqswsy, wmhmd ans mstfa alkhn, wakhrwn.
- 75 -alhrwy, mhmd bn ahmd, thdyb allghh, altb'eh alawla, dar ehya' altrath al'erby, lbnan, 2001m, almhqq: mhmd 'ewd mr'eb.
- 76 -abw y'ela, mhmd bn alhsyn, al'edh fy aswl alfqh, altb'eh althanyh, ١٤١٠ h - ١٩٩٠ m, almhqq: ahmd bn 'ely almbarky.

الاحتجاج للقراءات الفرشية المتواترة بالقراءات الشاذة في كتاب الدرة
الفريدة في شرح القصيدة للمنتجب الهمداني (ت ٦٤٣هـ)
"من أول سورة الأحزاب إلى آخر القرآن"
إعداد:

د. عبد الله بن سلطان بن مسلط العصيمي
الأستاذ المساعد بقسم الدعوة والثقافة الإسلامية، الكلية الجامعية بالليث
جامعة أم القرى، مكة المكرمة – المملكة العربية السعودية

**The Argumentation for the Mutawātir Farshī Readings through the
Anomalous Readings in Al-Durra al-Farīda fī Sharḥ al-Qaṣīda by al-
Muntaḡab al-Hamadhānī (d. 643 AH)**

“From the Beginning of Sūrat al-Aḥzāb to the End of the Qur’an”

Prepared by:

Dr. Abdullah bin Sultan bin Muslat Al-‘Asimi

Assistant Professor, Department of Islamic Call and Culture – University
College of Al-Laith

Umm Al-Qura University

Makkah Al-Mukarramah – Kingdom of Saudi Arabia

asosimy@uqu.edu.sa

تاريخ قبول البحث

٢٨/٥/١٤٤٧هـ - ١٩/١١/٢٠٢٥م

تاريخ ورود البحث

٦/٥/١٤٤٧هـ - ٢٨/١٠/٢٠٢٥م

ملخص البحث:

موضوع البحث: يتناول البحث دراسة المواضيع الوارد فيها ذكر القراءات الشاذة التي احتج بها للقراءات الفرشية المتواترة، وذلك من خلال كتاب الدرة الفريدة في شرح القصيدة للمنتجب الهمداني (ت ٦٤٣هـ)، من أول سورة الأحزاب إلى آخر القرآن الكريم.

أهداف البحث: يهدف البحث إلى حصر القراءات الشاذة التي احتج بها المنتجب الهمداني للقراءات المتواترة، وذلك من أول سورة الأحزاب إلى آخر القرآن الكريم، مع ذكر منهجه، وتحليل القراءة الشاذة المحتج بها من حيث دلائلها ووجه الاحتجاج بها.

منهج البحث: اتبعت المنهج الاستقرائي الوصفي التحليلي في دراسة المواضيع التي تم حصرها.

أهم النتائج: أظهرت النتائج أن الإمام المنتجب الهمداني انتهج منهجاً دقيقاً ومنظماً في توظيف القراءات الشاذة والاحتجاج بها للقراءات المتواترة، مستعملاً عبارات مثل "نعضده" و"تنصره".

وقد حرص على عزو القراءات الشاذة إلى قائلها، خاصة من الصحابة، مما يدل على دقته العلمية وثقته في مصادر النقل، وقد بلغ عدد المواضيع التي احتج فيها بالقراءات الشاذة في المقطع المدروس خمس عشرة موضعاً، أظهر فيها تنوعاً في التوجيه ودقة في الاحتجاج، كما أورد قراءات نادرة قلَّ ورودها في المصادر الأخرى، مما يدل على سعة اطلاعه في هذا الفن.

كما تجلّى إبحاره في الاحتجاج بالشاذ للمتواتر؛ إذ بلغ مجموع القراءات الشاذة التي استشهد بها في كتابه (الدرة الفريدة) مئة وست قراءات، كما اتضح من خلال منهجه التزامه بالتحقيق والدقة في النسبة، وضبط اللغة والمعنى والسياق، مما يجعل عمله نموذجاً يُتخذ في علم التوجيه القرائي، وتوصي الدراسة بمواصلة البحث في مناهج العلماء في توظيف القراءات الشاذة والاحتجاج بها.

الكلمات المفتاحية: المنتجب الهمداني، الدرة الفريدة، القراءة الشاذة، القراءة المتواترة، الاحتجاج.

Abstract

This study examines the instances in which anomalous Qur'anic readings (al-qirā'āt al-shādhah) are cited as evidence to support the canonical mutawātir Farshī readings in *Al-Durra al-Farīda fī Sharḥ al-Qaṣīda* by al-Muntaḡab al-Hamadhānī (d. 643 AH), covering the section from Sūrat al-Aḥzāb to the end of the Holy Qur'an.

The study aims to identify and classify the anomalous readings employed by al-Muntaḡab al-Hamadhānī in supporting the mutawātir readings, to clarify his methodological approach, and to analyze the linguistic and semantic dimensions of the cited anomalous readings and their evidential function.

The research adopts an inductive, descriptive, and analytical methodology in examining the collected instances. The findings reveal that al-Muntaḡab al-Hamadhānī followed a precise and systematic approach in employing anomalous readings as supporting evidence, using expressions such as “ta'dūduhu” (it supports it) and “taṣṣuruhu” (it strengthens it).

He consistently attributed anomalous readings to their original transmitters, particularly the Companions, demonstrating scholarly precision and reliability in transmission. In the selected portion of the study, fifteen instances were identified in which anomalous readings were used as supporting evidence, while the total number in *Al-Durra al-Farīda* reached 106 instances. These instances reflect his breadth of knowledge and analytical depth in the field of Qur'anic readings and their justification.

The study concludes that al-Muntaḡab al-Hamadhānī's methodology represents a distinguished model of precision in the use of anomalous readings as evidential support for canonical readings. It recommends further studies on scholarly methodologies in the employment of anomalous Qur'anic readings in interpretive and evidential contexts.

Keywords: al-Muntaḡab al-Hamadhānī, *Al-Durra al-Farīda*, anomalous readings, canonical readings, Qur'anic readings, evidential argumentation

مُقَدِّمَةٌ

الحمد لله الذي أنزل الكتاب تبياناً لكل شيء، وأفضل الصلاة والسلام على النبي الأمي، الذي أوتي خير العلوم وأزكاها، فأخرجنا الله به من الغياهب إلى ضياها، ومن الظلمات إلى مصابيح دجاها، وعلى آله وصحبه ومن سار على نهجه إلى يوم الدين، أما بعد:

فلا يخفى على طالب العلم أن منزلة العلوم إنما تُقاس بشرف موضوعها، وإن أشرف ما تعلّق به العلم هو كتاب الله العزيز الذي ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبُطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: ٤٢]؛ فهو أصل الهداية، ومنبع التشريع، ومنه انبثقت سائر العلوم الشرعية.

ومن العلوم المتصلة بالقرآن الكريم اتصالاً مباشراً: علمُ القراءات، وقد حظي هذا العلم بعناية العلماء؛ فحفظوه وأتقنوه، وتعلموه وعلموه.

ومن أبرز مظاهر هذه العناية: توجيهُ القراءات، والاحتجاجُ لها بكل ما يعين على بيان وجهها وتثبيت مشروعيتها. ومن ذلك: الاستناد إلى القراءات الشاذة، لا على جهة التقرير أو الاعتماد، بل بوصفها شواهد يُستأنس بها، تُفسّر المتواتر، وتُقوّيه، وتكشف عن مراميهِ الدلالية الدقيقة.

ومن المصنفات التي تطرقت لهذا الباب: كتاب **الدرة الفريدة في شرح القصيدة للإمام المنتجب الهمداني** (ت ٦٤٣هـ)، الذي تناول فيه شرح منظومة **حرز الأماني** ووجه التهاني للإمام الشاطبي (ت ٥٩٠هـ)، وقد تضمّن شرحه عدداً لا بأس به من المواضع التي احتجّ فيها للقراءات المتواترة بقراءات شاذة.

ولأهمية هذا الأسلوب في فهم القراءات وتذوّق دلالاتها، جاءت هذه الدراسة الموسومة بـ: (الاحتجاج للقراءات الفرشية المتواترة بالقراءات الشاذة في

كتاب "الدرة الفريدة في شرح القصيدة" للمنتجب الهمداني - من سورة الأحزاب إلى آخر القرآن الكريم).

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

تجلى أهمية هذا البحث من خلال النقاط الآتية:

- ١- القيمة العلمية لشرح الدرة الفريدة؛ حيث يُعدّ هذا الشرح من أهم الشروح المتقدمة على منظومة الشاطبي، ويمتاز بأسلوبه الرصين الذي يجمع بين التفسير والتحليل والاحتجاج، مما جعله مرجعاً مهماً في بابهِ.
- ٢- شرف الموضوع بتعلّقه بالقرآن الكريم؛ إذ إنّ توجيه القراءات المتواترة والاحتجاج لها يُعدّ من مفاتيح فهم النص القرآني، ويكتسب هذا الباب أهميته من ارتباطه الوثيق بكلام الله تعالى.
- ٣- مكانة الإمام الهمداني العلمية؛ حيث يُعدّ من أعلام القراءات البارزين، وقد برز في توظيف القراءات الشاذة في تأصيل القراءات المتواترة، وهو جانب لم يحظ بدراسة مستقلة وافية.
- ٤- قلة الدراسات حول الاستدلال بالقراءات الشاذة في الشروح؛ فقلماً تناولت البحوث توظيف القراءات الشاذة والاستدلال بها على المتواترة.

أهداف البحث:

يهدف هذا البحث إلى إبراز جانب علمي في كتاب الدرة الفريدة في شرح القصيدة، للإمام المنتجب الهمداني في الاحتجاج بالقراءات الشاذة للقراءات المتواترة، وذلك من خلال تحقيق الأهداف الآتية:

- ١- استقراء مواضع الاحتجاج بالقراءات الشاذة من سورة الأحزاب إلى سورة الناس في كتاب الدرة الفريدة.
- ٢- تحليل القراءات الشاذة المحتجّ بها، من حيث دلالتها، ووجه الاحتجاج بها،

ومدى إسهامها في بيان المعنى، أو تقويته، أو توضيح دقائقه السياقية واللغوية.

٣- استخلاص معالم منهج الهمداني في توظيف القراءات الشاذة ضمن بنية احتجاجية منهجية داعمة للقراءات المتواترة، وبيان الضوابط التي حكمت هذا التوظيف.

٤- إبراز أهمية كتاب الهمداني في علم القراءات وتوجيهها، مما يدل على مكانة مؤلفه، وعظيم علمه.

مشكلة البحث:

تكمن مشكلة هذا البحث في محاولة الكشف عن منهج الإمام المنتجب الهمداني في الاحتجاج بالقراءات الشاذة للقراءات الفرشية المتواترة، وذلك في كتابه (الدرة الفريدة في شرح القصيدة)، وقلة الأبحاث العلمية التي خدمت هذا الكتاب.

وينبثق من هاتين الإشكاليتين الرئيسيتين عدد من التساؤلات الفرعية التي تسعى الدراسة إلى الإجابة عنها، وهي:

١- ما مصادر الهمداني في احتجاجه؟

٢- هل الاحتجاج بالشاذ يسهم في علم توجيه القراءات؟

٣- ما منهج الهمداني في هذا الباب؟

حدود البحث:

انحصر نطاق هذا البحث في تتبع القراءات الشاذة التي احتج بها الإمام المنتجب الهمداني للقراءات الفرشية المتواترة، وذلك في كتابه الدرة الفريدة في شرح القصيدة، وذلك من سورة الأحزاب إلى آخر القرآن الكريم.

وقد أسفر الاستقراء عن حصر خمس عشرة قراءة شاذة، تنوّعت مواضعها، وتكشّف من خلالها جانب من منهج الهمداني في الاحتجاج، وطريقة ربطه بين القراءة الشاذة والمعنى المراد في المتواتر.

الدراسات السابقة:

بعد مراجعة قواعد البيانات العلمية، والتواصل مع المراكز البحثية المتخصصة، وأهل الاختصاص في علوم القرآن والقراءات، لم أقف -في حدود علمي- على دراسة علمية سابقة تناولت الاحتجاج بالقراءات الشاذة للقراءات الفرشية المتواترة في كتاب الدرة الفريدة للإمام المنتجب الهمداني، وذلك من سورة الأحزاب إلى سورة الناس.

ومع ذلك، فقد وُجِدَت دراسات أخرى تناولت الموضوع ذاته في نطاق سور مختلفة من القرآن الكريم، وهي:

١- دراسة: محمد بن عبد الكريم بيغام، بعنوان: (الاحتجاج للقراءات الفرشية المتواترة بالقراءات الشاذة في كتاب الدرة الفريدة في شرح القصيدة للمنتجب الهمداني (ت ٦٤٣هـ): سورة البقرة وآل عمران أنموذجاً)، وهي دراسة محكمة، نشرت في مجلة الجمعية العلمية السعودية للقرآن الكريم وعلومه (تبيان).

٢- دراسة: المنهال بن أحمد بن محمد عكيري، بعنوان: (الاحتجاج للقراءات الفرشية المتواترة بالقراءات الشاذة في كتاب الدرة الفريدة في شرح القصيدة للمنتجب الهمداني (ت ٦٤٣هـ): من أول سورة المائدة إلى نهاية سورة التوبة)، وقد نشرت في مجلة العلوم الشرعية في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، العدد السابع والستون.

٣- دراسة: أحمد بن عبد الباسط أحمد البلوشي، بعنوان: (الاحتجاج للقراءات الفرشية المتواترة بالقراءات الشاذة في كتاب الدرة الفريدة في شرح القصيدة للمنتجب الهمداني (ت ٦٤٣هـ): من أول سورة يونس إلى نهاية سورة مريم)،

وقد نشرت في مجلة العلوم الشرعية، في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، العدد السابع والسبعون.

٤- دراسة: **ممدوح أحمد الجبيري**، بعنوان: (الاحتجاج للقراءات الفرشية المتواترة بالقراءات الشاذة في كتاب الدرة الفريدة في شرح القصيدة للمنتجب الهمداني (ت ٦٤٣هـ): من أول سورة طه إلى نهاية سورة السجدة) وقد قبلت للنشر في مجلة العلوم الشرعية في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. وتأتي هذه الدراسة استكمالاً لهذا المشروع العلمي، وإسهاماً علمياً مكملاً لما سبق من جهود بحثية.

منهج البحث:

سلكت في هذا البحث المنهج الاستقرائي الوصفي التحليلي، وذلك من خلال الإجراءات الآتية:

- ١- أكتب الآية القرآنية التي وردت فيها القراءة المتواترة بالرسم العثماني، متبوعةً باللفظة القرآنية محلّ البحث.
- ٢- أذكر القراءات المتواترة التي وردت في هذه اللفظة، مع عزوها إلى أصحابها من القراء العشرة، وتوثيقها من المصادر الأصلية.
- ٣- أذكر القراءة الشاذة التي استدل بها للاحتجاج، مع عزوها لأصحابها، وتوثيقها من المصادر المعنية بجمع القراءات الشاذة.
- ٤- أورد نصّ الإمام الهمداني من كتاب الدرة الفريدة، إما بلفظه الصريح، أو بما يدل على المعنى بوضوح؛ لبيان شاهد الاحتجاج.
- ٥- أبين وجه الاحتجاج بالقراءة الشاذة، مع بيان أثرها في الاحتجاج للقراءة المتواترة.
- ٦- أشير إلى موافقة غيره من العلماء -إن وجدت- ممن سلك منهجاً مشابهاً في

الاحتجاج، وذلك بنقل موضع واحد فقط مع النص الدال على الموافقة،
اختصارًا.

٧- ألتزم بقواعد الإملاء الحديثة، ومراعاة علامات الترقيم وفق الأسلوب
الأكاديمي المعتمد.

٨- أميّز العناوين الرئيسة والفرعية بخط واضح يُعين على تنظيم المادة العلمية
وتيسير قراءتها.

٩- أكتب الآيات القرآنية بالرسم العثماني، وفق ما هو معتمد في مصحف
المدينة النبوية.

١٠- أخرج الأحاديث النبوية باختصار، بذكر المصدر ورقم الجزء والصفحة
فقط في الحاشية.

١١- أعزو الأقوال والآثار الواردة عن السلف الصالح إلى مصادرها الأصلية ما
أمكن، مع مراعاة التوثيق العلمي الدقيق.

١٢- أترجم للأعلام عند أول موضع يرد فيه الاسم، بذكر الاسم، وتاريخ
الوفاة، واثنين من الشيوخ والتلاميذ، وبعض مؤلفاته، مع توثيق المعلومات من
مصدرين على الأقل، حسب الإمكان. أما الصحابة والأئمة القراء العشرة
فلا يُترجم لهم لشهرتهم.

١٣- أوثق الهوامش العلمية بذكر اسم الكتاب، واسم المؤلف، ورقم الجزء
والصفحة فقط، بينما تُوثق بقية التفاصيل (الطبعة، الناشر...) في قائمة
المصادر والمراجع في نهاية البحث.

خطة البحث:

تتكون خطة البحث من: مقدمة، وفصلين، وخاتمة، على النحو الآتي:
المقدمة، واشتملت على: أهمية الموضوع العلمية وأسباب اختياره، وأهدافه،

وحدوده، ومشكلته، والدراسات السابقة، ومنهجه، وخطته.

الفصل الأول: الدراسة النظرية، واشتملت على مبحثين:

المبحث الأول: التعريف بالمنتجب الهمداني، واشتمل على خمسة مطالب:

المطلب الأول: اسمه، ونسبه، ومولده، ونشأته.

المطلب الثاني: شيوخه، وتلاميذه.

المطلب الثالث: مكانته العلمية، وثناء العلماء عليه.

المطلب الرابع: آثاره العلمية.

المطلب الخامس: وفاته.

المبحث الثاني: التعريف بكتاب الدرة الفريدة للهمداني، وبيان منهجه في

الاحتجاج للقراءات المتواترة بالقراءات الشاذة، واشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: القيمة العلمية لكتاب الدرة الفريدة.

المطلب الثاني: موضوع الكتاب والمصادر التي اعتمد عليها.

المطلب الثالث: المنهج الذي اعتمده الهمداني في احتجائه للقراءات المتواترة

بالقراءات الشاذة.

الفصل الثاني: الدراسة التطبيقية، وجعلته في مبحث واحد، لدراسة

المواضع التي احتج فيها الإمام المنتجب الهمداني بالقراءات الشاذة لدعم

القراءات الفرشية المتواترة، من سورة الأحزاب إلى آخر القرآن الكريم،

واشتمل على ثمانية مطالب:

المطلب الأول: مواضع الجزء الحادي والعشرين.

المطلب الثاني: مواضع الجزء الثاني والعشرين.

المطلب الثالث: مواضع الجزء الخامس والعشرين.

المطلب الرابع: مواضع الجزء السادس والعشرين.

المطلب السادس: مواضع الجزء الثامن والعشرين.

المطلب السابع: مواضع الجزء التاسع والعشرين.

المطلب الثامن: مواضع الجزء الثلاثين.

الخاتمة، واشتملت على أبرز نتائج البحث وتوصياته.

فهرس المصادر والمراجع.

وبعد؛ فإن هذا الجهد لا يزعم الإحاطة، ولا يدّعي الكمال، وإنما هو خطوة
في خدمة علمٍ جليل من علوم القرآن، تُقدّم رجاءً الأجر، وخدمةً لعلم القراءات
وطرائق توجيهه، وإبرازاً لقيمة الإمام المنتجب الهمداني ومنهجه. وأسأل الله تعالى
أن يجعل هذا العمل خالصاً لوجهه الكريم، نافعاً لطالبي هذا الفن؛ فهو سبحانه
وليّ التوفيق، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

الفصل الأول

الدراسة النظرية

وتشتمل على مبحثين:

المبحث الأول: التعريف بالمنتجب الهمداني.

ويشتمل على خمسة مطالب:

المطلب الأول: اسمه، ونسبه، وكنيته، ولقبه، ورحلاته العلمية.

اسمه، ونسبه، وكنيته، ولقبه:

هو حسين بن أبي العز بن رشيد الدين (الهمداني)^(١)، الشافعي، أبو يوسف، الإمام، المقرئ، النحوي^(٢)، وقد ورد في بعض المصادر أن اسمه يعقوب^(٣)، كما ورد كذلك أن نسبه (الهمداني)^(٤)، والأول أصح وأشهر.

ويُلقب بـ: منتجب الدين [بالجيم]^(٥)، وقد ورد لقبه في بعض المصادر منتخب الدين [بالخاء]^(٦)، إلا أن الأول هو الأشهر عند أصحاب التراجم.

(١) بالذال المعجمة.

(٢) يُنظر: «معركة القراء الكبار» الذهبي، ص: (٣٤٣)، «تاريخ الإسلام» الذهبي، (٤٨٤/١٤).

(٣) يُنظر: «هدية العارفين» البغدادي، (٤٧٢/٢).

(٤) بالذال المهملة، يُنظر: «مرآة الجنان» اليافعي، (٨٤/٤)، «كشف الظنون» حاجي خليفة، (٨١/١)، «هدية العارفين» البغدادي، (٤٧٢/٢).

(٥) يُنظر: «معركة القراء الكبار» الذهبي، ص: (٣٤٣)، «بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة» السيوطي، (٣٠٠/٢)، «الأعلام» الزركلي، (٢٩٠/٧)، «معجم المؤلفين» كحالة، (١٣/٧).

(٦) يُنظر: «طبقات المفسرين» الداوودي، (٣٣٣/٢).

رحلاته العلمية:

قام الإمام الهمداني برحلات علمية عدة، منها:

رحلته إلى مصر؛ حيث قرأ القرآن على أبي الجود غياث بن فارس بن مكّي اللخمي^(١) بالقاهرة. ثم انتقل إلى دمشق، وقرأ بها على أبي اليمّن الكندي^(٢). وتولى بها^(٣) مشيخة الإقراء بالترتبة الزنجيلية^(٤).

المطلب الثاني: شيوخه وتلاميذه.

شيوخه:

(١) أبو الجود غياث بن فارس بن مكّي اللخمي، المصري، المقرئ النحوي، من أعلام مصر في القرن السابع الهجري، برع في القراءات والنحو، واشتهر بالتدريس والتأليف. تتلمذ على جماعة من العلماء، منهم: الشريف أبو الفتوح الخطيب، والمهذّب علي بن عبد الرحيم ابن العصار الأديب. وأخذ عنه جماعة من الأئمة، أبرزهم: علي بن محمد السخاوي، وأبو عمرو عثمان بن عمر بن الحاجب. امتاز بدقّة العلم، وحُسن العرض، وكان له أثر بارز في نشر علوم العربية والقراءات في عصره. تُوفي سنة (٦٠٥ هـ). ينظر: «تاريخ الإسلام»، الذهبي (١١٨/١٣)، و«غاية النهاية»، ابن الجزري (٤/٢).

(٢) تاج الدين زيد بن الحسين بن زيد بن الحسن الكندي، البغدادي، النحوي المقرئ المحدث، عرف بإتقانه علوم النحو والقراءات، وكان له دور بارز في حلقات العلم ببغداد ونيسابور. تتلمذ على يد: الحسين بن علي سبط الخياط، وعبد الملك بن أبي القاسم الكروخي. وأخذ عنه جماعة من العلماء، منهم: علم الدين السخاوي، وعلم الدين القاسم بن أحمد الأندلسي. عُرف بدقّة ضبطه للغة وحرصه على التدريس والإقراء حتى وفاته. (ت ٦١٣ هـ). ينظر: «سير أعلام النبلاء»، الذهبي، (٣٤٢/٢٢)، «معجم الأدباء»، ياقوت الحموي، (٣/١٣٣٠).

(٣) يُنظر: «معرفه القراء الكبار»، الذهبي، ص: (٣٤٣)، «بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة»، السيوطي، (٣٠٠/٢).

(٤) ويقال لها: الزنجارية، وهي بدمشق خارج باب توما وباب السلامة، بجوار دار الطعم، وبها جامع وترية، ولأجله سُميت بالترية، وتُعد من المدارس الحنفية، وهي من أحسن المدارس. يُنظر: «الدارس في تاريخ المدارس»، النعمي، (٤٠٤/١).

أخذ الإمام المنتجب الهمداني القراءات واللغة على يد كبار علماء القرن السابع الهجري، فرحل إليهم، وأخذ عنهم مشافهة وتلقيًا، وكان من أبرز شيوخه^(١):

- ١- أبو الجود غياث بن فارس المنذري المصري (ت ٦٠٥هـ)^(٢).
- ٢- أبو حفص موفق الدين عمر بن محمد الدارقزي (ت ٦٠٧هـ)^(٣).
- ٣- تاج الدين أبو اليمن زيد بن الحسن الكندي (ت ٦١٣هـ)^(٤).
- ٤- علم الدين أبو الحسن علي بن محمد السخاوي (ت ٦٤٣هـ)^(٥).

تلاميذه:

تتلمذ على الإمام المنتجب الهمداني جماعة من الأعيان الذين نذروا أنفسهم

-
- (١) ينظر: «سير أعلام النبلاء»، الذهبي (٤٠٥/١٦)، «غاية النهاية»، ابن الجزري، (٣١٠/٢).
 - (٢) يُنظر: «معرفة القراء الكبار» الذهبي، ص: (٣٢١)، «طبقات المفسرين» الداودي: (٣٣٣/٢).
 - (٣) عالم نحويّ مقرئ، من أهل دارقُز - وهي من قرى نيسابور - برع في علوم العربية، لا سيما النحو والقراءات، واشتهر بالإقراء والتدريس. تتلمذ على عدد من العلماء، منهم: مكّي بن سليم، وعبد الله بن أحمد القُرَويّ. وأخذ عنه جماعة من أهل العلم، منهم: المنتجب الهمداني، وأبو شامة المقدسي. عُرف بدقّة نظره، وسعة علمه، واشتغاله بالتعليم إلى وفاته. ينظر: «الأعلام»، الزركلي، (٦١/٥)، «سير أعلام النبلاء»، الذهبي، (٥٥/١٦).
 - (٤) يُنظر: «معرفة القراء الكبار»، الذهبي، ص: (٣١٨)، «الوافي بالوفيات»، الصفدي، (٣٢/١٥)، «بغية الوعاة»، السيوطي (٣٠٠/٢).
 - (٥) علي بن محمد بن عبد الصمد السخاوي، عالم نحويّ مقرئ مصري، من كبار علماء اللغة والقراءات في القرن السابع الهجري، تميز بالتدريس والإقراء، وترك أثرًا بارزًا في نشر علوم العربية. تلقى العلم على يد الشاطبي وأبي الجود غياث بن فارس اللخمي، ومن أبرز تلاميذه أبو شامة ورشيد الدين ابن أبي الدرّ. عُرف بحفظه الدقيق وحرصه على التعليم، وله مؤلفات نفيسة، منها شرح الشاطبية وجمال القراء.. يُنظر: «سير أعلام النبلاء»، الذهبي، (١٠٨-١٠٤/٢٣)، «طبقات الشافعية الكبرى»، ابن السبكي، (١٦١/٦-١٦٤).

للعلم والتحصيل، وكان لهم أثر بارز في نقل علومه والإفادة من مصنفاته، ومن أبرز هؤلاء التلاميذ:

- ١- الصائغ، أبو عبد الله البصري، المقرئ الضريع (ت ٦٤٣هـ)^(١).
- ٢- عبد الولي بن عبد الرحمن المقدسي، الحنفي (ت بعد ٦٤٣هـ)^(٢).
- ٣- نظام الدين، محمد بن عبد الكريم التبريزي، ثم الدمشقي (ت ٧٠٤هـ)^(٣).

المطلب الثالث: مكانته وثناء العلماء عليه.

تَبَوَّأَ الهمداني مكانةً علميةً رفيعةً بين علماء عصره، وكان موضع تقديرٍ وثناءٍ من أهل العلم؛ لما امتاز به من دَقَّةِ الفهم، وسَعَةِ الاطلاع، وتمكُّنٍ في علوم العربية

(١) مقرئ ضريع من أهل البصرة، عُرف بصيانتِه وضبطه للقراءات، وتقدّمه في الرواية والإقراء. تتلمذ على الإمام المنتجب الهمداني، وقرأ عليه بالروايات، كما أخذ عن أبي عبد الله محمد بن الحسين الكوفي، وأبي الحسن علي بن محمد البصري. ودرّس جماعة من القراء، منهم: أبو بكر عبد الله بن أحمد البغدادي، ومحمد بن سليمان النيسابوري، وكان له أثر بارز في حلقات الإقراء في البصرة. يُنظر: «معرفة القراء الكبار»، الذهبي، ص: (٣٤٣)، «غاية النهاية»، ابن الجزري، (٢/٢٥٥)، «بغية الوعاة»، السيوطي (٢/٣٠٠).

(٢) مقرئ فقيه، من أهل بيت المقدس، برع في القراءات والفقّه الحنفي، وقرأ على الإمام المنتجب الهمداني بالروايات، كما أخذ عن عبد الغني المقدسي. عُرف بضبطه وجودة أدائه، وأسهم في نشر علم الإقراء في بلاد الشام. أخذ عنه جماعة، منهم: محمد بن ياسين المقدسي، وأحمد بن عبد الدائم الدمشقي. يُنظر: «معرفة القراء الكبار» الذهبي، ص: (٣٤٣)، «غاية النهاية» ابن الجزري (١/٤٧٨)، «طبقات المفسرين» الداوودي (٢/٣٣٣).

(٣) حافظ مقرئ مجوّد، أصله من تبريز واستقر بدمشق، قرأ على علم الدين السخاوي، كما قرأ على الإمام المنتجب الهمداني أربع روايات، وكان يقرأ عليه خفيةً من السخاوي؛ إذ لم يكن أحد من تلاميذ السخاوي يجسر على القراءة على غيره. وهو آخر من توفي من تلاميذ المنتجب، وقد عُرف بإتقانه وإخلاصه في الطلب. يُنظر: «الوافي بالوفيات»، الصفدي، (٣/٢٣٢)، الذهبي «معرفة القراء الكبار»، ص: (٣٧٣)، «غاية النهاية»، ابن الجزري (٢/١٧٤).

والقراءات. وقد وصفه الإمام الذهبي^(١) بقوله: "المقرئ، النحوي، شيخ الإقراء في التربة الزنجيلية، وصاحب شرح الشاطبية وشرح المفصل. كان من كبار علماء القراءات والنحو، وكان شخصاً صالحاً، متواضعاً، صوفياً"^(٢).

أما اليافعي^(٣) فقد ذكر أنه: "درس القراءات على يد عدد من الشيوخ، وكتب شرحاً موسعاً للشاطبية، وشرحاً للمفصل للزمخشري^(٤)، كما تصدر للإقراء"^(٥). فيما أضاف الزركلي^(٦) أنه: "عالم بالعربية والقراءات"^(٧).

(١) أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي الدمشقي، مؤرخ ومحدث وناقد، من أعلام القرن الثامن الهجري. تلقى العلم عن كبار شيوخ عصره، منهم: علي بن الشيخ الفقيه، وعلي بن مسعود بن نفيس الموصلية، وتلمذ عليه جماعة، أبرزهم: تاج الدين السبكي وكمال الدين الزملكاني. خلف تراثاً علمياً ضخماً، أشهره سير أعلام النبلاء وتذكرة الحفاظ. ينظر «سير أعلام النبلاء»، الذهبي (٩٢/١-١٢٠)، «الدرر الكامنة»، ابن حجر (٦٦/٥).

(٢) يُنظر: «معركة القراء الكبار»، الذهبي، ص: (٣٤٣).

(٣) عبد الله بن أسعد اليافعي (ت ٧٦٨هـ)، فقيه شافعي، مؤرخ، أديب، وزاهد من يافع باليمن، ثم سكن مكة وأقام بها. أخذ العلم عن عدد من الشيوخ، أشهرهم: الشيخ علي الطواشي، ونجم الدين الطبري. عُرف بكثرة تصانيفه في الزهد والتصوف، ومن أبرز تلاميذه: أبو الفضل العراقي. من مؤلفاته: «مرآة الجنان، وروض الرياحين». امتاز بالتقوى والتواضع، ودفن في المعلاة بمكة. ينظر: «طبقات الشافعية الكبرى»، ابن السبكي، (٢٥٩/٦)، «الدرر الكامنة»، ابن حجر (٦٦/٢-٦٩).

(٤) أبو القاسم، جار الله/ محمود بن عمر بن محمد الزمخشري، نحوي ومفسر معتزلي من حُواززم، أقام بمكة فترة فلُقب بـ: "جار الله". من علماء العربية والتفسير، اشتهر بتفسيره الكشاف، وله كتب بارزة في النحو والبلاغة، كالمفصل وأساس البلاغة. أخذ العلم عن أبي الحسن السجستاني، وأبي مضر محمود بن جرير البلخي، ومن أبرز تلاميذه: نجم الدين القمولي، وأبو نصر الشجري. توفي في جرجانية حُواززم (٥٣٨هـ). ينظر: «وفيات الأعيان»، ابن خلكان، (١٩١/٥)، «معجم الأدباء»، ياقوت الحموي، (١٧/٤٥-٦٠).

(٥) يُنظر: «مرآة الجنان» اليافعي، (٨٤/٤).

(٦) خير الدين الزركلي، أديب ومؤرخ وشاعر وصحفي ودبلوماسي سوري، من أعلام النهضة العربية

المطلب الرابع: آثاره العلمية.

يعد الإمام الهمداني من أبرز العلماء الذين أثروا المكتبة القرآنية، فمن أبرز مؤلفاته:

- الدرة الفريدة في شرح القصيدة^(١).
- الفريد في إعراب القرآن المجيد^(٢).
- شرح المفصل للزمخشري^(٣).

قال الذهبي: "صنف للشاطبية شرحاً مفيداً، وشرح المفصل فجوده، وأعرب القرآن"^(٤). وقال ابن الجزري^(٥): "وشرح الشاطبية شرحاً لا بأس به، وأعرب القرآن

في القرن العشرين. وُلد في بيروت ونشأ في دمشق، وتلقّى تعليمه على الطريقة التقليدية ثم في المدارس الحديثة. عمل في الصحافة والتعليم والدبلوماسية، ومثّل المملكة العربية السعودية في مؤتمرات دولية وكان عضواً في عدد من المجمع اللغوية. من شيوخه: عبد الله البسام، ومصطفى الغلاييني. ومن تلاميذه: المؤرخ فيليب متي، والأديب محيي الدين الدرويش. أشهر مؤلفاته: الأعلام، وشبه الجزيرة في عهد الملك عبد العزيز. توفي في القاهرة ودُفن في مقبرة البساتين (١٣٩٦هـ). ينظر: «الأعلام» الزركلي، (٢٦٧/٨).

(٧) يُنظر: «الأعلام» الزركلي، (٢٩٠/٧).

(١) يُنظر: «معركة القراء الكبار»، الذهبي، ص: (٣٤٣)، «شذرات الذهب»، ابن العماد، (٣٩٣/٧)، «هدية العارفين»، البغدادي، (٤٧٢/٢).

(٢) ينظر: «سير أعلام النبلاء»، الذهبي، (٢١٩/٢٣)، «طبقات المفسرين»، الداوودي، (٣٣٣/٢)، «كشف الظنون»، حاجي خليفة، (١٢٥٨/٢).

(٣) يُنظر: «معركة القراء الكبار»، الذهبي، ص: (٣٤٣)، الزركلي: «الأعلام»، (٢٩٠/٧)، كحّالة: «معجم المؤلفين»، (٧/١٣).

(٤) يُنظر: «سير أعلام النبلاء»، الذهبي، (٢١٩/٢٣).

(٥) شمس الدين أبو الخير محمد بن محمد بن يوسف، إمام القراءات والتجويد في القرن الثامن الهجري، وُلد ونشأ بدمشق. تلقى العلم عن كبار شيوخ عصره، منهم العز بن جماعة ومحمد بن إسماعيل الخباز، ولازمهما في علوم القرآن والحديث. من أشهر تلاميذه: ابنه أحمد بن محمد ابن

العظيم إعرابًا متوسطًا، وشرح المفصل للزمخشري وأجاد^(١).

المطلب الخامس: وفاته.

توفي - رحمه الله - بدمشق في شهر ربيع الأول، سنة (٦٤٣هـ)^(٢).

المبحث الثاني: التعريف بكتاب الدرة الفريدة للهمداني، وبيان منهجه في الاحتجاج للقراءات المتواترة بالقراءات الشاذة.

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: القيمة العلمية لكتاب الدرة الفريدة.

يُعدّ كتاب «الدُّرَّةُ الفريدة في شرح القصيدة» من أقدم الشروح التي تناولت حرز الأمامي ووجه التهاني للشاطبي، ويتميّز بأهميته التاريخية والمنهجية في علم القراءات. ويُلاحظ أن مؤلفه، الإمام الهمداني، كان معاصرًا لعلم الدين السخاوي، وقد توفي كلاهما في سنة (٦٤٣هـ)؛ مما يدل على قدم هذا الشرح ومكانته بين الشروح المبكرة لهذا المتن.

ويمتاز هذا الشرح بثرائه العلمي ودقته المنهجية؛ إذ أُلِفَ لِيُلَبِّيَ احتياجات المتخصّصين وذوي الدراية المتقدّمة بعلم القراءات، في منهج يُقَارِبُ ما انتهجه الإمامُ الجعبريُّ لاحقًا في كتابه كنز المعاني. كما يُعَدُّ شرحُ المنتجب من المصادر العلمية الأصيلة والمعتمَدة في تفسير منظومة حرز الأمامي ووجه التهاني، لما اشتمل

الجزري، وأحمد بن محمود الضرير. له تصانيف راسخة في علوم الرواية والتراجم والقراءات، من أبرزها: الجمال في أسماء الرجال، وبداية الهداية في علوم الرواية (ت ٨٣٣هـ). ينظر: «فهرس الفهارس»، الكتاني (٣٠٤/١)؛ «الأعلام»، الزركلي (٤٥/٧).

(١) ينظر: «غاية النهاية»، ابن الجزري، (٣١٠/٢).

(٢) ينظر: «مرآة الجنان»، اليافعي، (٨٤/٤)، «معرفة القراء الكبار»، الذهبي، ص: (٣٤٣)، «بغية الوعاة»، السيوطي، (٣٠٠/٢)، «شذرات الذهب»، ابن العماد، (٣٩٣/٧).

عليه من تحليلٍ دقيقٍ لألفاظِ المنظومة، وتوجيهٍ رصينٍ للقراءات، واحتجاجٍ مؤسَّسٍ على النصوصِ الشرعيَّةِ والشواهدِ اللغويَّةِ، بما يُبرِّزُ عمقَ فهمِهِ لأسرارِ قصيدةِ الشاطبيِّ خاصَّةً، ووجوهِ القراءاتِ القرآنيَّةِ عامَّةً.

كما يتميَّز هذا الكتابُ بغزارةِ مادتهِ العلمية، وكثرةِ استشهادهِ بالقرآنِ الكريم، والحديثِ النبويِّ الشريف، والشعرِ العربي، بما يعكسُ سعةَ اطلاعِ المؤلفِ وتمكُّنه في فنونِ اللغةِ وعلومِ الشريعة. وقد اتَّسم منهجهُ بدقَّةِ التوجيه، وحُسنِ الاحتجاج، ممَّا يدلُّ على رسوخِ خلفيَّتهِ العلمية، وتنوُّعِ مصادرِ ثقافته. وسيُعَرِّضُ منهجهُ في التحليل والتوجيه عرضاً تفصيلياً في موضعٍ لاحقٍ من هذه الدراسة، بإذنِ الله تعالى.

المطلب الثاني: موضوع الكتاب والمصادر التي اعتمد عليها.

موضوع الكتاب:

أوضح الهمداني في مقدمة كتابه أن غايته من هذا التأليف هو شرح قصيدة الإمام أبي القاسم الشاطبي^(١)، المعروفة بـ: "حز الأماي ووجه التهاني"، وهي القصيدة التي نظم فيها القراءات السبع المتواترة، وهي من أهم -أو أهم- متون هذا العلم^(٢).

(١) القاسم بن فيره بن خلف بن أحمد الرعيبي الأندلسي الشاطبي إمام مقرئ أندلسي ضريح، تميز بذكاءٍ حادٍ وحفظٍ واسعٍ في علوم القرآن، والحديث، واللغة، والنحو. ولد في شاطبة بالأندلس، وقرأ على: أبي عبد الله محمد بن علي بن أبي العاص النفزي (ابن اللاية)، وأبي الحسن بن هذيل. صدر للإقراء في مصر بالمدرسة الفاضلية بالقاهرة، ونظم قصيدته المشهورة "حز الأماي" التي تعد مرجعاً رئيساً في القراءات السبع. من أشهر طلابه: علي بن شجاع الضريح، علي بن محمد السخاوي. توفي في القاهرة سنة ٥٩٠ هـ. ينظر: «سير أعلام النبلاء»، الذهبي (٢٦٢/٢١)، معرفة القراء الكبار الذهبي (٥٧٤/٢).

(٢) ينظر: «الدرة الفريدة»، الهمداني (٤/١).

المصادر التي اعتمد عليها:

اعتمد الهمداني في كتابه الدرة الفريدة على مصادر متنوعة في علوم اللغة والتفسير والقراءات، منها:

- ١ - الكتاب لسيبويه عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي بالولاء^(١).
- ٢ - معاني القرآن للفراء^(٢).
- ٣ - معاني القرآن وإعرابه لأبي إسحاق الزجاج إبراهيم بن السري^(٣).
- ٤ - التبيان لأبي الفتح الهمداني^(٤).
- ٥ - الجامع لأبي بكر أحمد بن موسى بن مجاهد^(٥).
- ٦ - السبعة في القراءات لابن مجاهد^(٦).

(١) قال الهمداني: "وقد روى صاحب الكتاب - رحمه الله - هذا الحذف. أعني حذف الياء من اللام"، الدرة الفريدة (٥٣٨/٤).

(٢) قال الهمداني: "قال الفراء: إذا قال الرجل لصاحبه: ما لك علي شيء؟، فقال: نعم، كان كأنه قد صدقه؛ أي: نعم، ليس لي عليك شيء. فإذا قال: بلى، فإنما هو رد لكلام صاحبه؛ أي: لي عليك شيء". «الدرة الفريدة» (٤٠/٣)، وينظر «معاني القرآن»، الفراء (٥٢/١-٥٣).

(٣) قال الهمداني: "قال أبو إسحاق صدق في ظنه، وذلك أنه ظن بهم إذا أغواهم اتبعوه، فوجدهم كذلك. إن نصبه على أنه مفعول له على معنى صدق ظنه بهم من متابعتهم إياه إذا أغواهم" «الدرة الفريدة» (٥٦٥/٤).

(٤) قال الهمداني: "ذكر أبو الفتح الهمداني في «كتاب التبيان»، وجهًا آخر، قال: قارَّ يقارُّ، إذا اجتمع، ومنه القارة: اجتماعها، ثم حذفت عين الفعل، حيث أسكنت لامه، فصارت قرن- كما ترى، على معنى اجتماعهم في بيوتكم" «الدرة الفريدة» (٥٥٠/٤).

(٥) قال الهمداني: "وأما «ينادي» فروى ابن مجاهد في كتابه الجامع عن قنبل: «ينادي» بالياء في الوقف" «الدرة الفريدة» (١٢١/٥).

(٦) قال الهمداني: "وقد قال أبو بكر بن مجاهد - رحمه الله - في وصف حملة القرآن: من حملة القرآن العرب العالم بوجوه الإعراب والقراءات، العارف باللغات ومعاني الكلام..." «الدرة الفريدة»

- ٧- التذكرة في القراءات الثمان لأبي الحسن طاهر بن غلبون^(١).
- ٨- التيسير في القراءات السبع لأبي عمرو عثمان بن سعيد الداني^(٢).
- ٩- الكشف عن وجوه القراءات السبع وعللها لمكي بن أبي طالب^(٣).
- ١٠- المبهج في القراءات الثمان لأبي محمد عبد الله بن علي المعروف بسبط الخياط^(٤).
- ١١- الحُجَّة للقراء السبعة لأبي علي الفارسي^(٥).
- ١٢- الكشف للزمخشري^(٦).
- ١٣- سر صناعة الإعراب لابن جني^(٧).
-
- (١/٧٢)، وينظر السبعة لابن مجاهد (٤٥).
- (١) قال الهمداني: "وقال ابن غلبون: اعلم أن القارئ إذا أراد التكبير، فإنه يكبر مع فراغه من آخر السورة، من غير قطع ولا سكت في وصله؛ ولكنه يصل آخر السورة بالتكبير، ثم يقرأ: «بسم الله الرحمن الرحيم». ثم قال: وهو الأشهر الجيد، وبه قرأت، وبه أخذت". «الدرة الفريدة» (٣٠٥/٥).
- (٢) قال الهمداني: "هذا هو المشهور والمذكور في كتب الأئمة القراءة. عن أبي عمرو، والبيزي، وكذلك ذكره الحافظ أبو عمر في كتابه الموسوم بكتاب التيسير" «الدرة الفريدة» (٥٣٧/٤).
- (٣) قال الهمداني: "قال أبو محمد: وحذف المضاف في هذا الباب هو المستعمل في أكثر الكلام". «الدرة الفريدة» (١٢٠/٥) وينظر: الكشف (٢٨٦/٢).
- (٤) قال الهمداني: "وقال أبو محمد صاحب المبهج: روى الخراعي عن البيزي وصل آخر السورة بالتكبير إلى آخر سورة الناس ويكبر بعدها ويقرأ الفاتحة وخمس آيات من أول سورة البقرة" «الدرة الفريدة» (٣٠٤-٣٠٥/٥).
- (٥) قال الهمداني: "قال أبو علي -رحمه الله- واللفظان جميعا على معنى الطلب والدعاء" «الدرة الفريدة» (٥٦٤/٤).
- (٦) قال الهمداني: "وقال الهمداني: اللبث أقوى؛ لأن اللابث من وجد منه اللبث، ولا يقال. لبث إلا لمن شأنه اللبث. كالذي يحتم بالمكان، لا يكاد ينفك منه" «الدرة الفريدة» (٢٣١/٥)، وينظر «الكشاف» (٦٧٥/٤).

المطلب الثالث: منهج الهمداني في الاحتجاج بالقراءات الشاذة للمتواترة

يتلخص منهج الهمداني في الاحتجاج بالقراءات الشاذة للقراءات الفرشية المتواترة من خلال النقاط الآتية:

○ يذكر الهمداني القراءة الشاذة عقب توجيه القراءة المتواترة التي يُراد الاحتجاج لها، ولا يصرح غالبًا بلفظ "الاحتجاج"، وإنما يستخدم ألفاظًا دالة عليه، مثل: "تعضده"، "تنصره"، "تدل عليه"، و"الدليل عليه".

مثال على ذلك: بعد توجيه قراءة: بعد توجيه قراءة ﴿وَحَاتِمٌ﴾ بالكسر، قال الهمداني: "وتعضده قراءة من قرأ: «ولكن نبيًا ختم النبيين»، وهو ابن مسعود^(١)."

وفي موضع آخر بعد توجيه قراءة ﴿ءَايَاتٍ﴾ بكسر التاء في الموضعين قال: "وتعضده قراءة من قرأ «وفي اختلافٍ» بإظهار (في)"^(٢).

كما قال في موضع ثالث بعد توجيهه قراءة من قرأ بالتشديد في قوله تعالى ﴿وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ﴾ [الحديد: ١٦]، وتعضدُه قراءة من قرأ: «وما أنزل من الحق» وهو عبد الله^(٣).

○ في بعض المواضع، لا يستخدم ألفاظ الاحتجاج ولا ما يدل عليها، وإنما

(٧) قال الهمداني: "قال ابن جني: وفي هذه الحروف الستة سر طريف ينتفع به في اللغة؛ وذلك أنك متى رأيت اسما رباعيا أو خماسيا غير ذي زوائد، فلا بد فيه من حرف من هذه الستة، أو حرفين، وربما كان فيه ثلاثة..." «الدرة الفريدة» (٣٣٦/٥)، وينظر «سر صناعة الإعراب» (٦٥-٦٤/١).

(١) «الدرة الفريدة في شرح القصيدة» (٥٥١/٤).

(٢) «الدرة الفريدة في شرح القصيدة» (٩٥-٩٣/٥).

(٣) المصدر السابق (١٥٦/٥).

يكتفي بعرض القراءة قائلاً: "قرئ"، أو "قرئ في غير المشهور"، أو "وفي حرف فلان"، وهو ما يفهم ضمناً أنه احتجاج، خاصة في ضوء سياق الكتاب ومنهجه.

فمثلاً، بعد توجيهه قراءة: ﴿فَلَقَّحْ ءَادَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَتٍ فَنَابَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ٣٧]، أورد قائلاً: "وفي حرف عبد الله: «عَهْدِي الظَّالِمُونَ»، [البقرة: ١٢٤]"^(١).

وفي موضع آخر بعد توجيهه قراءة: ﴿لَا تُضَارَّ﴾ [البقرة: ٢٣٣] بفتح الراء، قال: "وبهما قرئ، أعني: «لَا تُضَارُّ»، و «لَا تُضَارَّرُ» [البقرة: ٢٣٣]، بالجزم وكسر الراء الأولى وفتحها"^(٢)، وكذلك بعد توجيهه قراءة: ﴿بِعَذَابٍ بَيِّسٍ﴾ [الأعراف: ١٦٥]، قال: "وقرئ في غير المشهور: «بِعَذَابٍ بَيِّسٍ» [الأعراف: ١٦٥]"^(٣).

○ الأصل عند الهمداني أن ينسب القراءة الشاذة إلى قارئها؛ مما يعكس عنايته بالإسناد ودقة النقل.

مثال: قال بعد توجيهه قراءة من قرأ بالتشديد في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمَصْدِقِينَ وَالْمُصَدِّقَاتِ﴾ [الحديد: ١٨]، "وتعضدُه قراءة من قرأ: «إِنَّ الْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ» وهو أبيُّ بن كعب"^(٤).

وقال بعد توجيهه قراءة من قرأ بالمد في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَحُوا بِمَا ءَاتَكُمْ﴾ [الحديد: ٢٣]، "وتعضده قراءة من قرأ: «بما أوتيتهم» وهو ابن

(١) المصدر السابق (٢٠/٣-١٩).

(٢) المصدر السابق (١٣١/٣).

(٣) المصدر السابق (٤٩/٤).

(٤) المصدر السابق (١٥٧/٥).

مسعود^(١).

○ وأحياناً لا يذكر نسبة القراءة الشاذة لقارئ بعينه، ويكتفي بذكرها دون إسناد.

مثال: قال بعد توجيه قراءة «مِنْسَأْتُهُ» بالسكون، تعضده قراءة من قرأ: «يُدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا»^(٢).

○ وقد يحتج بقراءتين شاذتين لقراءتين متواترتين في موضع قرآني واحد.

مثال: قال الهمداني بعد توجيهه قراءة من قرأ بالنصب والرفع في قوله تعالى: ﴿حَمَلَةَ﴾ [المسد: ٤]. وتعضد الأولى، قراءة من قرأ: «حَمَلَةٌ لِلْحَطْبِ» بالنصب والتنوين. وتنصّر الثانية، قراءة من قرأ: «حَمَلَةٌ لِلْحَطْبِ» بالرفع والتنوين - وهو ابن مسعود^(٣).

○ لا يبيّن غالباً وجه الاحتجاج، بل يكتفي بذكر القراءة الشاذة مع ما يدل على أنها تعضد القراءة المتواترة.

مثال: قول الهمداني بعد توجيهه قراءة ﴿وَالسَّاعَةَ﴾ [الجاثية: ٣٢] بالفتح: "وتعضده قراءة مَنْ قرأ «وإنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا» وهو عبد الله بن مسعود، فاعرفه»^(٤).

○ وأحياناً يوضح وجه الاحتجاج، وهو ما يبرز فقهه في وجوه القراءات وعلمها.

مثال: قول الهمداني بعد توجيهه قراءة من قرأ بالتشديد في قوله تعالى: ﴿إِنَّ

(١) «الدرّة الفريدة في شرح القصيدة» (١٥٨/٥).

(٢) المصدر السابق (٥٥٧/٤).

(٣) المصدر السابق (٢٩٢/٥-٢٩٣).

(٤) المصدر السابق (٩٩/٥).

الْمُصَدِّقِينَ وَالْمُصَدِّقَاتِ ﴿[الحديد: ١٨]، "وتعضدُه قراءة من قرأ: «إِنَّ الْمُتَصَدِّقِينَ
وَالْمُتَصَدِّقَاتِ» وهو أُبَيُّ بن كعب، والتاء مُدْعَمَةٌ في الصَّاد على قراءة
الجماعة" (١).

○ وفي بعض المواضع يوجّه هو بنفسه القراءة الشاذة، مع بيان معناها أو إعرابها.
مثال: بعد توجيهه قراءة: ﴿يُخْرِجُ مِنْهُمَا اللَّوْلُوَ وَالْمَرْجَانُ﴾ [الرحمن: ٢٢]، قال:
"وتعضده قراءة من قرأ: «يُخْرِجُ مِنْهُمَا اللَّوْلُوَ وَالْمَرْجَانُ» على معنى: يخرجهما
الله" (٢).

(١) المصدر السابق (١٥٧/٥).

(٢) «الدرة الفريدة في شرح القصيدة» (١٤١/٥).

الفصل الثاني

الدراسة التطبيقية

وفيه مبحث واحد، وهو:

دراسة المواضع التي احتج فيها الإمام المنتجب الهمداني بالقراءات الشاذة للقراءات الفرشية المتواترة، من سورة الأحزاب إلى آخر القرآن الكريم.

ويشتمل على ثمانية مطالب:

المطلب الأول: مواضع الجزء الحادي والعشرين

قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ۝٤٠﴾ [الأحزاب: ٤٠].

- اللفظ القرآني: ﴿وَخَاتَمَ﴾.
- القراءة المتواترة المحتج لها: قراءة الجمهور سوى عاصم ﴿وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ﴾^(١).
- القراءة الشاذة المحتج بها: قراءة ابن مسعود: «ولكن نبيًا ختم النبيين»^(٢).
- شاهد الاحتجاج: قول الهمداني بعد توجيهه قراءة ﴿وَخَاتَمَ﴾ بالكسر، محتجا لها بقوله: "وتعضده قراءة من قرأ: «ولكن نبيًا ختم النبيين»، وهو ابن مسعود"^(٣).

(١) ينظر: «التيسير»، الداني (١٧٩)، «النشر»، ابن الجزري (٣٤٨/٢).

(٢) القراءة لابن مسعود في «إعراب القراءات السبع»، (٢٠٢/٢)، «إعراب القرآن» النحاس (٣١٧/٣)، «تفسير القرطبي» (١٩٧/١٤)، «جامع البيان»، الطبري (١٣/٢٢)، «إعراب القرآن»، الفراء (٣٤٤/٢).

(٣) «الدرة الفريدة في شرح القصيدة» (٥٥١/٤).

○ وجه الاحتجاج:

وجه من قرأ «خَاتِمَ» بكسر التاء، على إرادة اسم الفاعل من «خَتَمَ»، أي أن النبي ﷺ هو الذي خَتَمَ النبوة، فكان آخر الأنبياء، ولا نبي بعده. وقد قَوَّى هذا المعنى قراءة ابن مسعود رضي الله عنه: «ولكن نبياً خَتَمَ النبيين»، فاحتج بها الهمداني توجيهاً لقراءة الكسر.

○ من وافقه في الاحتجاج:

وافقه ابن خالويه بقوله: "وقرأ الباقون: ﴿وَحَاتِمَ﴾ بالكسر، وهو الاختيار؛ لأنه فاعل من ختم الأنبياء، فهو خاتمهم ﷺ مثل جمعهم فهو جامعهم. والحجة في ذلك: أن ابن مسعود قرأ: «ولكن نبياً ختم النبيين»^(١). كما وافقه الطبري بقوله: "ذكر أن ذلك في قراءة عبد الله «ولكن نبياً ختم النبيين» فذلك دليل على صحة قراءة من قرأه بكسر التاء، بمعنى: أنه الذي ختم الأنبياء ﷺ وعليهم"^(٢). كما احتج بها كذلك الفراء بقوله: "وهي في قراءة عبد الله: «ولكن نبياً ختم النبيين» فهذه حُجَّةٌ لِمَنْ قَالَ «خَاتِمَ» بالكسر"^(٣).

المطلب الثاني: مواضع الجزء الثاني والعشرين

قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنْسَأَتَهُ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجُنُّ أَنْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ ﴾ [سبأ: ١٤].

○ اللفظ القرآني: ﴿مِنْسَأَتَهُ﴾.

(١) «إعراب القراءات السبع وعللها»، ابن خالويه (٢٠٢/٢)

(٢) «جامع البيان»، الطبري (٢٧٩/٢٠).

(٣) «معاني القرآن»، للفراء (٣٤٤/٢).

- القراءة المتواترة المحتج لها: قراءة ابن ذكوان عن ابن عامر ﴿مِنْسَأْتُهُ﴾^(١) بإسكان الهمز.
- القراءة الشاذة المحتج بها: قراءة من قرأ «يَدْعُونَا رَغْبًا وَرَهْبًا»^(٢).
- شاهد الاحتجاج: قول الهمداني بعد توجيهه قراءة «مِنْسَأْتُهُ» بالسكون، تعضده قراءة من قرأ: «يَدْعُونَا رَغْبًا وَرَهْبًا»^(٣).
- وجه الاحتجاج:

ذهب بعض العرب إلى تسكين عين الكلمة في الأفعال التي على وزن «فَعَلَ» بفتح العين، طلبًا للتخفيف، وهو وجهٌ شاذٌّ عن القياس، فيقولون: «طَلَبَ» في «طَلَبَ»، و«هَرَبَ» في «هَرَبَ». ومن هذا المنطلق احتج الإمام الهمداني لهذا الوجه بقراءة: «رَغْبًا وَرَهْبًا» بإسكان الغين والهاء، على ما ورد في بعض الروايات.

غير أنَّ هذا الوجه قليلُ الورد في الاستعمال؛ إذ إنَّ الفتحة أخفُّ من الضمة والكسرة، فلا يُحتاج إلى التخفيف فيها كما يُحتاج إليه في نحو: «عَضُدٌ» من «عَضُدٌ»، و«كَتِفٌ» من «كَتِفٌ»

ومع ذلك فقد جاء السماعُ به عن العرب، كما في قول الراجز^(٤):

صريعُ خمرٍ قامَ من وكأته * كَقَوْمَةِ الشَّيْخِ إِلَى مِنْسَأَتِهِ

(١) «التيسير»، الداني (١٨٠)، و«النشر»، ابن الجزري (٣٥٠/٢).

(٢) سورة الأنبياء، آية (٩٠)، وقراءة الإسكان لأبي عمرو وابن وثاب والأعمش في «تفسير القرطبي» (٣٣٧/١١)، «تفسير الرازي» (٢٢٢/١٨).

(٣) «الدرة الفريدة في شرح القصيدة»، (٥٥٧/٤).

(٤) مشطورا الرجز بلا نسبة في «البحر المحيط» (٢٦٧/٧)، «الدر المصون» (٤٣٦/٥)، «إبراز المعاني» (١٠٤/٤).

فجاء هذا الشاهد دالاً على جواز التسكين في مثل هذا الموضع سماعاً، وإن لم يكن مطرداً في القياس.

○ من وافقه في الاحتجاج:

لم أجد من وافقه في الاحتجاج.

المطلب الثالث: مواضع الجزء الخامس والعشرين

١- قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا أَلْفَىٰ عَلَيْهِ أَسُورَةٌ مِّنْ ذَهَبٍ أَوْ جَاءَ مَعَهُ الْمَلَأِكَةُ مُقَرَّنِينَ﴾ [الزخرف: ٥٣].

○ اللفظ القرآني: «أَسُورَةٌ».

○ القراءة المتواترة المحتج لها: قراءة الجمهور غير حفص ﴿أَسَاوِرَةٌ﴾^(١).

○ القراءة الشاذة المحتج بها: قراءة من قرأ: «أَسَاوِيرَ من ذهب»^(٢).

○ شاهد الاحتجاج: قول الهمداني بعد توجيهه قراءة ﴿أَسَاوِرَةٌ﴾. "وتعضدّه قراءة من قرأ: «أَسَاوِيرَ من ذهب»، وهو ابن مسعود"^(٣).

○ وجه الاحتجاج:

يُحتج لقراءة «أَسَاوِرَةٌ» بأنها على وزن أفاعلة، ومفردتها «إفعال» بكسر الهمزة، فيكون القياس «أَسَاوِيرَ» على نحو «أَعَاوِيرَ» جمع «إعصار»، إلا أن التاء جُعِلَتْ عوضاً عن الياء، فحُذِفَتْ على القياس في «زناديق» من «زنادقة». ويؤيد هذا الوجه قراءة ابن مسعود: «أَسَاوِيرَ من ذهب». كما يُحتمل أن تكون

(١) «التيسير»، الداني (١٩٧)، «النشر»، ابن الجزري (٣٦٩/٢).

(٢) القراءة لابن مسعود وأبي بن كعب في «مختصر ابن خالويه»، ولابن مسعود في «تفسير القرطبي» (١٠٠/١٦)، «فتح القدير» (٥٥٩/٤).

(٣) «الدرة الفريدة في شرح القصيدة» (٨١-٨٠/٥).

«أساورة» جمع «أسورة»، وزيدت الهاء لتأنيث الجمع، كما في «صياقلة».

○ من وافقه في الاحتجاج:

وافقه ابن عطية بقوله: "وقرأ جمهور القراء: "أساورة"، وقرأ حفص عن عاصم: ﴿أَسُورَةٌ﴾، وهي قراءة الأعرج، الحسن، وقتادة، وأبي رجاء، ومجاهد، وقرأ أبي بن كعب: «أساور»، وفي مصحف ابن مسعود رضى الله عنه: «أساوير»^(١).

٢- قوله تعالى: ﴿وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُذُّ مِنْ دَابَّةٍ آيَاتٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [الجاثية: ٤].

○ اللفظ القرآني: ﴿آيَاتٌ﴾.

○ القراءة المتواترة المحتج لها: قراءة حمزة والكسائي ﴿آيَاتٍ﴾^(٢)، بكسر التاء في الموضعين.

○ القراءة الشاذة المحتج بها: قراءة من قرأ «وفي اختلاف»^(٣).

○ شاهد الاحتجاج: قول الهمداني بعد توجيه قراءة {آياتٍ} بكسر التاء في الموضعين: "وتعضده قراءة من قرأ «وفي اختلاف» بإظهار (في)"^(٤).

○ وجه الاحتجاج:

من قرأ «آياتٍ» بالكسر، فقد عطفها على اسم «إن» في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، مقدراً حذف حرف الجر «في» من قوله: ﴿وَإِخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾، أي: «وفي اختلاف».

(١) «المحرر الوجيز»، ابن عطية (٥٩/٥).

(٢) «التيسير»، الداني (١٩٨)، «النشر»، ابن الجزري (٣٧١/٢).

(٣) القراءة لعبد الله بن مسعود في «معاني القرآن»، الفراء (٤٥/٣)، «الفريد» (٢٨٠/٤).

(٤) «الدرة الفريدة في شرح القصيدة» (٩٥-٩٣/٥).

ومسوغ هذا الحذف أن «في» قد تقدّم ذكرها مرتين في السياق، وحذف حرف الجر بعد تكراره جائز عند العرب.

ويحتاج إلى هذا التقدير لتجنّب العطف على عاملين مختلفين: «إن» الناسخة، و«في» الجارة؛ إذ لا يجوز أن تقوم الواو مقام عاملين، كما بيّنه سيبويه. ولهذا يُمنع نحو: «ليس زيد في الدار ولا القصر عمرو»؛ لأن العطف حينئذ يتعدى إلى عاملين.

واستدل الهمداني على ورد هذا الأسلوب بقوله تعالى: ﴿وَاللّٰهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾ [الأنفال: ٦٧]، بتقدير «عَرَضِ الْآخِرَةَ»، وبقول الشاعر^(١):

أَكُلُّ أَمْرِيَّ تَحْسَبِينَ أَمْرًا * وَنَارٍ تَوَقَّدُ بِاللَّيْلِ نَارًا

إذ قدّر في الشطر الثاني: "وكلّ نارٍ"، حتى لا يُفهم أن الواو عطفت بين معمولين لعاملين مختلفين، فكما استغني في البيت عن ذكر "كل" لتقدّمها، استغني في الآية عن ذكر "في" لتقدّمها كذلك في السياق.

○ من وافقه في الاحتجاج:

وافقه الفراء بقوله: "وفي قراءة عبّد الله: «وفي اختلاف الليل والنهار» فهذا يقوي خفض الاختلاف، ولو رفعه رافع فقَالَ: واختلاف الليل والنهار آياتٌ أيضًا يجعل الاختلاف آياتٍ، ولم نسمعه من أحد من القراء قَالَ: ولو رفع رافع الآيات، وفيها اللام كَانَ صوابًا"^(٢).

٣- قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَالسَّاعَةُ لَا رَيْبَ فِيهَا قُلْتُمْ مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِنَّ

(١) «ديوان عدي بن زيد العبادي» (١٩٩) وهو منسوب أيضًا لأبي دؤاد الإيادي في ديوانه المجموع (٢٥٣).

(٢) «معاني القرآن»، الفراء (٤٥/٣).

نَظْنُ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ بِمُتَّقِينَ ﴿٣٢﴾ [الجاثية: ٣٢].

- اللفظ القرآني: ﴿وَالسَّاعَةَ﴾.
 - القراءة المتواترة المحتج لها: قراءة حمزة بالنصب ﴿وَالسَّاعَةَ﴾^(١).
 - القراءة الشاذة المحتج بها: قراءة عبد الله بن مسعود «وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا»^(٢).
 - شاهد الاحتجاج: قول الهمداني بعد توجيهه قراءة ﴿وَالسَّاعَةَ﴾ بالفتح: "وتعضده قراءة مَنْ قَرَأَ «وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا» وهو عبد الله بن مسعود، فاعرفه"^(٣).
 - وجه الاحتجاج:
- من قرأ «وَالسَّاعَةَ» بالنصب، فوجه قراءته أنه عطف «السَّاعَةَ» على اسم «إِنَّ» في قوله تعالى: ﴿إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ﴾، مع تأخر الخبر وهو قوله: «لَا رَيْبَ فِيهَا». وهذا من أساليب العرب الجائرة؛ إذ يُعطف اسمٌ على اسم «إِنَّ» بعد ورود الخبر، نحو قولهم: «إِنَّ زَيْدًا قَائِمٌ وَعَمْرًا جَالِسٌ».
- ويؤيد هذا التوجيه قراءة عبد الله بن مسعود: «وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا»؛ حيث أعاد الناسخ «إِنَّ» لدخول جملة جديدة، مما يوضح أن المعطوف (السَّاعَةَ) في القراءة الأخرى واقع على اسم «إِنَّ» لا على الخبر، وهو توجيه مستقيم من جهة الصناعة النحوية والاستعمال العربي؛ مما أيد احتجاج الهمداني به لقراءة من

(١) «التيسير»، الداني (١٩٩)، «النشر»، ابن الجزري (٣٧٢/٢).

(٢) القراءة بلا نسبة في «مختصر شواذ القراءات» (١٣٨)، وراجع: «معجم القراءات القرآنية» (٣٩٨/٤).

(٣) «الدرة الفريدة في شرح القصيدة» (٩٩/٥).

قرأ والساعة بالنصب.

○ من وافقه في الاحتجاج:

لم أجد من وافقه في الاحتجاج.

المطلب الرابع: مواضع الجزء السادس والعشرين

قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَكَ بِأَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمَسِيئَتِهِ أَجْرًا عَظِيمًا ۝﴾ [الفتح: ١٠].

○ اللفظ القرآني: ﴿فَمَسِيئَتِهِ﴾.

○ القراءة المتواترة المحتج لها: قراءة أبي عمرو البصري، والكوفيين بالياء في قوله تعالى: ﴿فَمَسِيئَتِهِ﴾^(١).

○ القراءة الشاذة المحتج بها: قراءة عبد الله بن مسعود «فسوف يؤتيه الله»^(٢).

○ شاهد الاحتجاج: قول الهمداني بعد توجيهه قراءة مَنْ قرأ: «فسيوئيه» بالياء، "وتعضده قراءة من قرأ: «فسوف يؤتيه الله» وهو ابن مسعود"^(٣).

○ وجه الاحتجاج:

من قرأ: «فسيوئيه» بالياء، فحجته ضمير الغيبة المستتر المتقدم في قوله:

﴿بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ﴾، فناسب ذلك قراءة ابن مسعود بالياء.

○ من وافقه في الاحتجاج:

لم أجد من وافقه في الاحتجاج.

(١) «التيسير»، الداني (٢٠١)، «النشر»، ابن الجزري (٣٧٥/٢).

(٢) ونسبت القراءة أيضاً لأبي بن كعب في «الفريد» (٣٢٤/٤).

(٣) «الدرة الفريدة في شرح القصيدة» (١١٣/٥).

المطلب الخامس: مواضع الجزء السابع والعشرين

١ - قوله تعالى: ﴿يُخْرِجُ مِنْهُمَا اللَّؤْلُؤَ وَالْمَرْجَانُ﴾ [الرحمن: ٢٢].

- اللفظ القرآني: ﴿يُخْرِجُ﴾.
 - القراءة المتواترة المحتج لها: قراءة نافع وأبي عمرو بضم الياء وفتح الراء بالبناء لما لم يسم فاعله ﴿يُخْرِجُ﴾^(١).
 - القراءة الشاذة المحتج بها: قراءة مَنْ قرأ «يُخْرِجُ مِنْهُمَا اللَّؤْلُؤَ وَالْمَرْجَانُ»^(٢)، على معنى يُخْرِجُهُمَا اللَّهُ.
 - شاهد الاحتجاج: قول الهمذاني بعد توجيهه قراءة من قرأ «يُخْرِجُ» بالبناء للمفعول: وتعضده قراءة مَنْ قرأ «يُخْرِجُ مِنْهُمَا اللَّؤْلُؤَ وَالْمَرْجَانُ» على معنى يُخْرِجُهُمَا اللَّهُ. و«يُخْرِجُ» أيضاً بالنون، وذلك حُجَّةٌ. وعليه نَبَّه بقوله: (إِذْ حَمَى)، أي: حَمَى نَاقِلَهُ أَوْ قَارِئَهُ^(٣).
 - وجه الاحتجاج:
- وجه قراءة «يُخْرِجُ» ببناء الفعل للمفعول أن الفعل لم يُسند إلى فاعل ظاهر، بل رُكِّزَ فيها على المفعول به (اللؤلؤ) فارتفع لقيامه مقام الفاعل، وكان المرجان معطوفاً عليه. ووجه هذه القراءة أن اللؤلؤ والمرجان لا يخرجان من ذاتيهما، بل ثمة مُخْرِجٌ يُخْرِجُهُمَا؛ مما يجعل بناء الفعل لما لم يسم فاعله أَوْفَقَ بالمعنى؛ إذ إنه يُظهر الحاجة إلى فاعل دون التصريح به.

(١) «التيسير»، الداني (٢٠٦)، «النشر»، ابن الجزري (٣٨٠/٢-٣٨١).

(٢) القراءة لأبي عمرو والجعفي في «البحر المحيط» (١٩١/٨) والفخر الرازي (١٠١/٢٩) راجع: «معجم القراءات القرآنية» (٢٤/٥).

(٣) «الدرة الفريدة في شرح القصيدة» (١٤١/٥).

○ من وافقه في الاحتجاج:

أبو حيان الأندلسي؛ حيث يقول: "وَقَرَأَ الْجُمْهُورُ: ﴿يَخْرُجُ﴾ مبنيًا للفاعل، ونافع وأبو عمرو وأهل المدينة: مبنيًا للمفعول، والجعفي، عن أبي عمرو: بالياء مضمومة وكسر الراء، أي (يخرج الله) وعنه وعن أبي عمرو، وعن ابن مقسم: بالنون^(١). واللؤلؤ والمرجان نصب في هاتين القراءتين"^(٢).

٢- قوله تعالى: ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللَّهِ وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ وَلَا يَكُونُوا كَالَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلَ فَطَالَ عَلَيْهِمُ الْأَمَدُ فَقَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ فَاسِقُونَ﴾ [الحديد: ١٦].

○ اللفظ القرآني: ﴿نَزَلَ﴾.

○ القراءة المتواترة المحتج لها: قراءة الجمهور غير نافع وحفص بالتشديد ﴿نَزَلَ﴾^(٣).

○ القراءة الشاذة المحتج بها: قراءة من قرأ: «وما أنزل من الحق»^(٤).

○ شاهد الاحتجاج: قول الهمداني بعد توجيهه قراءة من قرأ بالتشديد في قوله تعالى: ﴿وَمَا نَزَلَ مِنَ الْحَقِّ﴾: وتعضده قراءة من قرأ: «وما أنزل من الحق» وهو عبد الله^(٥).

○ وجه الاحتجاج:

توجه قراءة التشديد في الفعل ﴿نَزَلَ﴾ بناء على إسناده إلى ضمير مستتر عائد

(١) «البحر المحيط» (١٩١/٨)، «معجم القراءات القرآنية» (٢٤/٥).

(٢) «البحر المحيط»، أبو حيان (١٩١/٨).

(٣) «التيسير»، الداني (٢٠٨)، «النشر»، ابن الجزري (٣٨٤/٢).

(٤) القراءة لعبد الله بن مسعود في «معاني القرآن»، الفراء (١٣٤/٣)، «البحر المحيط» (٢٢٣/٨).

(٥) «الدرة الفريدة في شرح القصيدة» (١٥٦/٥).

على اسم الله، لتقدم ذكره على اسم الموصول في التركيب. ويُعد هذا الإسناد سائغاً من الناحية النحوية، نظراً إلى أن مرجع الضمير قد سبق ذكره صراحة، مما يجيز عود الضمير عليه دون التباس.

○ من وافقه في الاحتجاج:

لم أجد من وافقه صراحة في الاحتجاج، غير أن الزمخشري ذكر في تفسيره أنها قرأت وما أنزل ولم يعزها إلى قارئ ولم يحتج بها لقراءة التشديد.

٣- قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُصَدِّقِينَ وَالْمُصَدِّقَاتِ وَأَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يَضْعَفُ لَهُمْ وَلَهُمْ أَجْرٌ كَرِيمٌ﴾ [الحديد: ١٨].

○ اللفظ القرآني: ﴿الْمُصَدِّقِينَ وَالْمُصَدِّقَاتِ﴾.

○ القراءة المتواترة المحتج لها: قراءة الجمهور غير ابن كثير وحفص بالتشديد ﴿الْمُصَدِّقِينَ وَالْمُصَدِّقَاتِ﴾^(١).

○ القراءة الشاذة المحتج بها: قراءة أبي بن كعب: «إِنَّ الْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ»^(٢).

○ شاهد الاحتجاج: قول الهمداني بعد توجيهه قراءة من قرأ بالتشديد: "وتعضده قراءة من قرأ: «إِنَّ الْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ» وهو أبي بن كعب، والتاء مُدْعَمَةٌ في الصَّاد على قراءة الجماعة"^(٣).

○ وجه الاحتجاج:

(١) «التيسير»، الداني (٢٠٨)، «النشر»، ابن الجزري (٣٨٤/٢).

(٢) القراءة لأبي بن كعب في «الفريد» (٤٣٢/٤)، «معاني القرآن»، الفراء (١٣٥/٣)، «البحر المحيط» (٢٢٣/٨)، «معجم القراءات القرآنية» (٦٣/٥).

(٣) «الدرة الفريدة في شرح القصيدة» (١٥٧/٥).

تَوَجَّهَ قراءة التشديد في قوله: ﴿الْمُصَدِّقِينَ وَالْمُصَدِّقَاتِ﴾ بأنها من باب الصدقة لا التصديق، أي الدلالة على المتصدقين لا المصدقين، وذلك لتناسبها مع سياق الآية الذي ورد فيه ذكر الإقراض: ﴿وَأَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾، مما قد يوهم بوقوع تكرار في المعنى بين الصدقة والإقراض. غير أن توجيه الهمداني يرفع هذا الإيهام؛ حيث اعتبر جملة «وَأَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا» اعتراضاً واقعاً بين الخبر والمخير عنه، وهذا الاعتراض من حيث الوظيفة البلاغية يُعامل معاملة الصفة، فيكون وصفاً مكتملاً لمعنى الصدقة، لا مكرراً له. ومن ثمّ، فإن هذا الاعتراض يُعدُّ تأكيداً لمعنى التصديق وتفصيلاً له، مما يجعل دلالة الفعل المشدد من باب الصدقة أولى وأشد ملائمة من حمله على معنى التصديق، ويُعضد هذا التوجيه ما ورد في بعض القراءات من نسب الفعل إلى المتصدقين صراحة، كما في قراءة أُبيّ بن كعب.

○ من وافقه في الاحتجاج:

وافقه ابن عطية بقوله: "قرأ جمهور القراء: ﴿إِنَّ الْمُصَدِّقِينَ وَالْمُصَدِّقَاتِ﴾ بتشديد الصاد المفتوحة، على معنى المتصدقين، وكذا هي في مصحف أبي بن كعب عليه السلام: ﴿إِنَّ الْمُتَصَدِّقِينَ﴾، بالتاء، وهو يؤيد هذه القراءة، وأيضاً فيجيء قوله تعالى: ﴿وَأَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ [الحديد: ١٨] ملائمةً في الكلام للصدقة" (١).

٤ - قوله تعالى: ﴿لِكَيْ لَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ [الحديد: ٢٣].

○ اللفظ القرآني: ﴿آتَاكُمْ﴾.

○ القراءة المتواترة المحتج لها: قراءة الجمهور غير أبي عمرو بالمد ﴿آتَاكُمْ﴾ (٢).

(١) «الحرر الوجيز»، ابن عطية (٢٦٥/٥).

(٢) «التيسير»، الداني (٢٠٨)، «النشر»، ابن الجزري (٣٨٤/٢).

- القراءة الشاذة المحتج بها: قراءة ابن مسعود «بما أوتيتهم»^(١).
 - شاهد الاحتجاج: قول الهمداني بعد توجيهه قراءة من قرأ بالمد: "وتعضده قراءة من قرأ: «بما أوتيتهم» وهو ابن مسعود"^(٢).
 - وجه الاحتجاج:
- تُوجَّه قراءة المدّ على أساس أن الفعل مأخوذ من الإيتاء بمعنى الإعطاء، لا من الإتيان الذي يفيد المجيء أو الوصول. ووفق هذا التوجيه يكون المعنى: «يُؤْتِيهِمُ اللَّهُ أَجْرَهُمْ»، أي يُعْطِيهِمْ إِيَّاهَا وَيُمْلِكُهُمْ إِيَّاهَا تَمْلِكًا تَامًّا، لا مجرد الإتيان بها إليهم. وهذا المعنى أليق بسياق الآية المتعلق بالوعد الإلهي في الجزاء؛ إذ إن الإيتاء يدل على التملك والتمكين من الأجر، بخلاف الإتيان الذي قد يُفهم منه مجرد الإحضار دون دلالة قاطعة على التملك. ومن ثمّ، فإن اختيار مادة الإيتاء في القراءة بالمدّ يعكس دقّة في التعبير عن تمام العطاء وكمال الجزاء، وهو الأوفق في المقام.
- من وافقه في الاحتجاج:

وافقه ابن عطية بقوله: "وقرأ أبو عمرو وحده: ﴿آتَاكُمْ﴾ على وزن فعل ماض، وهذا ملائم لقوله تعالى: ﴿فَاتَّكُمُ﴾ وقرأ الباقون من السبعة: ﴿ءَاتَاكُمْ﴾ على وزن (أعطاكم) بمعنى: آتاكم الله تعالى: وهي قراءة الحسن، والأعرج وأهل مكة، وقرأ ابن مسعود رضي الله عنه: (أوتيتهم)، وهي تؤيد قراءة الجمهور"^(٣).

المطلب السادس: مواضع الجزء الثامن والعشرين

(١) «حجة القراءات» (٧٠٢)، «البحر المحيط» (٢٢٥/٨).

(٢) «الدرة الفريدة في شرح القصيدة» (١٥٨/٥).

(٣) «المحرر الوجيز»، ابن عطية (٢٦٨/٥).

قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا أَنصَارَ اللَّهِ كَمَا قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ لِلْحَوَارِيِّينَ مَنْ أَنصَارِي إِلَى اللَّهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنصَارُ اللَّهِ فَأَمَنَّا بِطَائِفَةٍ مِّنْ بَنِي إِسْرَءِيلَ وَكَفَرَتْ طَائِفَةٌ فَأَيَّدْنَا الَّذِينَ ءَامَنُوا عَلَىٰ عُدُوِّهِمْ فَأَصْبَحُوا ظَاهِرِينَ ﴿١٤﴾﴾ [الصف: ١٤].

- اللفظ القرآني: ﴿أَنصَارَ اللَّهِ﴾ بترك التنوين.
- القراءة المتواترة المحتج لها: قراءة الشامي والكوفيين ﴿أَنصَارَ اللَّهِ﴾^(١) بترك التنوين.
- القراءة الشاذة المحتج بها: قراءة ابن مسعود «أنتم أنصار الله»^(٢).
- شاهد الاحتجاج: قول الهمداني بعد توجيهه قراءة مَنْ قرأ: ﴿أَنصَارَ اللَّهِ﴾ بترك التنوين "تعضده قراءة مَنْ قرأ: «أنتم أنصار الله» وهو عبد الله بن مسعود"^(٣).

○ وجه الاحتجاج:

وجه قراءة ترك التنوين في قوله تعالى: ﴿أَنصَارَ اللَّهِ﴾ أن السياق محمول على الإخبار عنهم بأنهم أنصار الله، لا على الأمر لهم بأن يكونوا كذلك. ويؤيد هذا التوجيه قراءة عبد الله بن مسعود: «أنتم أنصار الله»، وهي قراءة دالة على سبق اتصافهم بهذه الصفة، لا على ابتدائها بعد الخطاب. ومن ثم، يكون المقصود من الأمر في الآية تأكيد الثبات والاستمرار، لا الإنشاء والابتداء، وذلك على نحو ما جاء في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ءَامِنُوا بِاللَّهِ﴾ [النساء: ١٣٦]، أي اثبتوا على ما أنتم عليه من الإيمان بالله.

(١) «التيسير»، الداني (٢١٠)، «النشر»، ابن الجزري (٣٨٧/٢).

(٢) القراءة لعبد الله بن مسعود في «الحجة للقراء السبعة» (٢٩٠/٦)، «معاني القرآن» الفراء (١٥٥/٣)، «الفخر الرازي» (٣١٨/٢٩).

(٣) «الدرة الفريدة في شرح القصيدة» (١٧٢/٥).

○ من وافقه في الاحتجاج:

وافقه ابن عطية بقوله: "قرأ ابن كثير، ونافع، وأبو عمرو، والأعرج، وعيسى: ﴿أَنْصَارًا﴾ -منوناً- ﴿اللَّهُ﴾، وقرأ الباقون، والحسن، والجدري بالإضافة، وفي حرف عبد الله: (أنتم أنصار الله)"^(١).

المطلب السابع: مواضع الجزء التاسع والعشرين

١ - قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ فِرْعَوْنُ وَمَنْ قَبْلَهُ وَالْمُؤْتَفِكْتُ بِالْخَاطِئَةِ﴾ [الحاقة: ٩].

○ اللفظ القرآني: ﴿وَمَنْ قَبْلَهُ﴾.

○ القراءة المتواترة المحتج لها: قراءة أبي عمرو والكسائي ﴿وَمَنْ قَبْلَهُ﴾^(٢).

○ القراءة الشاذة المحتج بها: قراءة أبي ﴿وَجَاءَ فِرْعَوْنُ وَمَنْ مَعَهُ﴾^(٣) وقراءة ابن مسعود «وَمَنْ تَلَقَّاهُ»^(٤).

○ شاهد الاحتجاج: قول الهمداني بعد توجيهه قراءة مَنْ قَرَأَ بكسر القاف: "وتعضده قراءة مَنْ قَرَأَ «وَجَاءَ فِرْعَوْنُ وَمَنْ مَعَهُ» وهو أُبَيٌّ. وقراءة مَنْ قَرَأَ «وَمَنْ تَلَقَّاهُ» هو ابن مسعود"^(٥).

○ وجه الاحتجاج:

(١) «المحرر الوجيز»، ابن عطية (٣٠٥/٥).

(٢) «التيسير»، الداني (٢١٣)، «النشر»، ابن الجزري (٣٨٩/٢).

(٣) القراءة لأبي بن كعب في «الكشف» (٣٣٣/٢) والموضح (٢٩٠/٣) «القراءات الشاذة» لابن خالويه (١٦١)، «معاني القرآن»، الفراء (١٨٠/٣)، «إعراب القراءات السبع وعللها» (٣٨٥/٢).

(٤) القراءة لأبي موسى الأشعري في «معاني القرآن»، الفراء (١٨٠/٣) ولابن مسعود في «معجم القراءات القرآنية» (١٨٣/٥).

(٥) «الدرة الفريدة في شرح القصيدة» (١٩٠/٥).

يُوجَّه كسر القاف في قوله: ﴿مَنْ قَبْلَ فِرْعَوْنَ﴾ على أن «قَبْلَ» هنا ظرف مكان يُراد به الجهة، أي من جهة فرعون وأتباعه وَمَنْ كان في ناحيته من جنودٍ ومقرَّبِينَ. و "قَبْلَ" تُستعمل في لسان العرب بمعنى الجهة المقابلة أو الناحية، كما في قولهم: "لي قَبْلَ فلان حق"، أي: له عليّ ومن جهته. وبهذا التوجيه، يُفهم أن الفاعل في السياق ليس فرعون وحده، بل من كان في جانبه ممن التَفَّ حوله وشارك في موقفه، فيكون المعنى أعم وأشمل.

○ من وافقه في الاحتجاج:

وافقه ابن عطية بقوله: "وقال أبو عمرو والكسائي، وعاصم في -رواية أبان- والحسن بخلاف عنه- وأبو رجاء، والجحدري، وطلحة: "ومن قبله"، بكسر القاف وفتح الباء، أي: أجناده وأهل طاعته، ويؤيد ذلك أن في مصحف أبي بن كعب: (وجاء فرعون ومن معه)، وفي حرف أبي موسى الأشعري: "ومن تلقائه"، وقرأ طلحة بن مصرف: "ومن حوله". و"قبل الإنسان": ما يليه في المكان، وكثر استعمالها حتى صارت بمنزلة: عندي وفي ذمتي وما يليني بأي وجه وليمي^(١).

٢- قوله تعالى: ﴿سَأَلَ سَائِلٌ بِعَذَابٍ وَاقِعٍ﴾ [المعارج: ١].

○ اللفظ القرآني: ﴿سَأَلَ﴾.

○ القراءة المتواترة المحتج لها: قراءة نافع وابن عامر بترك الهمز ﴿سَأَلَ﴾^(٢).

○ القراءة الشاذة المحتج بها: قراءة ابن عباس «سَال سَيْل»^(٣).

○ شاهد الاحتجاج: قول الهمداني بعد توجيهه قراءة مَنْ قَرَأَ «سَال» بترك

(١) «المحرر الوجيز»، ابن عطية (٣٥٨/٥).

(٢) «التيسير»، الداني (٢١٤)، «النشر»، ابن الجزري (٣٩٠/٢).

(٣) القراءة لابن عباس في «المحتسب» (٣٣٠/٢)، «الفريد» (٥٢٦/٤)، «الموضح» (١٢٩٤/٣).

الهمز، "وتعضده قراءة من قرأ: «سَالَ سَيْلٌ» وهو ابن عباس" (١).

○ وجه الاحتجاج:

وجه قراءة ترك الهمز في «سَالَ» عند الهمذاني يقوم على ثلاثة أوجه لغوية محتملة:

الأول: أن يكون الفعل من مادة السؤال، مع استبدال الهمزة ألفاً بدلاً عنها؛ وهذا الإبدال غير قياسي، إذ القياس أن يكون مدّاً متوسطاً بين الألف والهمزة، لكنه وارد في السماع العربي، كما أشار إليه سيبويه، واستشهد له بيت من شعر هذيل يدل على استعمال ترك الهمز في "سألت" في الشعر الجاهلي، مما يدعم صحة هذا الوجه.

الثاني: أن يكون الفعل من مادة سَوَلَ - يَسْوُلُ وفق لغة قريش التي تُبدل الواو ألفاً، كما في أمثلة مثل: "سِلْتَ تَسال" على وزن "خَفْتَ تَخاف"، وأصله "سَوَلَ" على وزن "خَوَفَ"، ثم صُرِفَ على وزن "كَخَفَ". وقد نقل أبو زيد سماع هذه اللغة عن العرب، حيث سمع قولهم: "هما يتساولان"، ومن قرأ "سَال" بهذا المعنى يكون قد تبنى هذه اللغة.

الثالث: أن يكون الفعل من مادة سَالَ يَسِيلُ سَيْلاً، أي من معنى السيلان والانصباب؛ فيكون المعنى أن وادٍ في جهنم سال. ويدعمه قراءة ابن عباس: «سَالَ سَيْلٌ»، حيث استخدم المصدر "سَيْلٌ" مكان اسم الفاعل "سائل"، كما في قوله تعالى: ﴿عَوْرًا﴾ [الكهف: ٤١] أي: غائراً. وهذا يفيد أن "سائل" اسم وادٍ في جهنم، أُسند إليه فعل السيلان، بمعنى: سَال سائل من الحميم، أي انفجر وسال وادٍ من الحميم.

(١) «الدرة الفريدة في شرح القصيدة» (١٩٥/٥ - ١٩٦).

ويُرجَّح الوجه الأخير؛ لأن السياق يتعلق بالعذاب والانفجار، لا بالسؤال، إذ إن السؤال يتعدى بـ "عن" لا بـ "ب"، فلا يُقال: "سألت فلاناً بعذاب"، بل "سألت فلاناً عن كذا". لذا فإن حمل الفعل على معنى السيلان هو الأنسب دلالة وسيافاً.

وتعود هذه الأوجه الثلاثة إلى اختلاف في الاشتقاق بين الهمز، والواو، والياء؛ وكلها واردة في لغة العرب ومسموعة في لسانهم، وإن تفاوتت في القياس والشيوع.

○ من وافقه في الاحتجاج:

ابن عطية بقوله: "وقرأ ابن عباس: «سال سيل» بسكون الياء، وقرأ أبي بن كعب وابن مسعود: «سال سال» مثل قال قال، ألقيت الياء من الخط تخفيفاً، والمراد «سائل»." (١)

المطلب الثامن: مواضع الجزء الثلاثين

١ - قوله تعالى: ﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ [الأعلى: ١٦].

○ اللفظ القرآني: ﴿تُؤْثِرُونَ﴾.

○ القراءة المتواترة المحتج لها: قراءة الجمهور غير أبي عمرو البصري بالتاء ﴿تُؤْثِرُونَ﴾ (٢).

○ القراءة الشاذة المحتج بها: قراءة أبي بن كعب «بَلْ أَنْتُمْ تُؤْثِرُونَ» (٣).

(١) «المحرر الوجيز»، ابن عطية (٣٦٤/٥).

(٢) «التيسير»، الداني (٢٢١)، «النشر»، ابن الجزري (٤٠٠/٢).

(٣) القراءة لابي بن كعب في «الحجة للقراءات السبعة» (٣٩٨/٦)، «الكشف» (٣٧٠/٢)،

«حجة القراءات» (٩٥٧)، «معاني القرآن»، الفراء (٢٥٧/٣)، ولأبي وابن مسعود في

«الفريد» (٦٦٠/٤).

○ شاهد الاحتجاج: قول الهمداني بعد توجيهه قراءة مَنْ قرأ بالتاء: "وتعضدُه قراءة من قرأ (بَلْ أَنْتُمْ تُؤْثِرُونَ)، وهو أُبَيٌّ"^(١).

○ وجه الاحتجاج:

وجه قراءة التاء أنها جارية على أسلوب الخطاب المباشر، حيث حُوطب بها من أثر سعي الدنيا على سعي الآخرة؛ فصيغ الفعل بصيغة المخاطب إظهاراً لتوجيه الكلام إليه، تنبيهاً على خطئه وتوبيخاً له. ويُعد هذا التحول من الغيبة إلى الخطاب من الأساليب البلاغية المألوفة في القرآن الكريم؛ إذ يُقصد به إبراز المعنى وتكثيف المسؤولية على المخاطب، كما يُفيد تقريباً أشد؛ لأنه يجعل السامع في مواجهة مباشرة مع مضمون الذم أو التحذير، وهو أبلغ في الإنكار والتنبيه من الاستمرار في أسلوب الغيبة.

○ من وافقه في الاحتجاج:

وافقه الطبري بقوله: واختلفت القراء في قراءة قوله: ﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ فقرأ ذلك عامة قراء الأمصار: ﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ﴾ بالتاء، إلا أبا عمرو فإنه قرأه بالياء، وقال: يعني الأثقياء.

والذي لا أوتر عليه في قراءة ذلك التاء، لإجماع الحجة من القراء عليه. وذكر أن ذلك في قراءة أُبَي: ﴿بَلْ أَنْتُمْ تُؤْثِرُونَ﴾ فذلك أيضاً شاهد لصحة القراءة بالتاء^(٢).

٢- قوله تعالى: ﴿وَأَمْرَاتُهُ حَمَّالَةَ الْحَطَبِ﴾ [المسد: ٤].

○ اللفظ القرآني: ﴿حَمَّالَةٌ﴾.

(١) «الدرة الفريدة في شرح القصيدة» (٢٥٦/٥).

(٢) «جامع البيان»، الطبري (٣٧٥/٢٤-٣٧٦).

- القراءة المتواترة المحتج لها^(١):
 - أولاً: قراءة النصب ﴿حَمَّالَةٌ﴾.
 - ثانياً: قراءة الرفع ﴿حَمَّالَةٌ﴾.
- القراءة الشاذة المحتج بها:
 - أولاً: قراءة من قرأ: «حَمَّالَةٌ للحطب»^(٢) بالنصب والتنوين.
 - ثانياً: قراءة من قرأ: «حَمَّالَةٌ للحطب»^(٣) بالرفع والتنوين
- شاهد الاحتجاج: قول الهمداني بعد توجيهه قراءة من قرأ بالنصب والرفع "وتعضدُ الأولى، قراءة من قرأ: «حَمَّالَةٌ للحطب» بالنصب والتنوين. وتنصرُ الثانية، قراءة من قرأ: «حَمَّالَةٌ للحطب» بالرفع والتنوين - وهو ابن مسعود"^(٤).
- وجه الاحتجاج:

تُوجَّه قراءة النصب في "حَمَّالَةُ الحَطَبِ" على أنها للذم، أي جاءت صفة ذمِّية مستقلة، لا لتقييد "امرأته"، لكونها اشتهرت بالنميمة والإيقاع بين الناس، فشُبِّهَتْ بمن تحمل الحطب لإشعال النار، وهو كناية عن إشعال الفتن. ويُحتمل أن تكون حالاً من "امرأته" بتقدير: وهي حَمَّالَةُ الحطب.

أما قراءة الرفع، فبحسبانها صفة لامرأته، و "امرأته" إما معطوفة على الضمير

(١) «التيسير»، الداني (٢٢٥)، «النشر»، ابن الجزري (٤٠٤/٢).

(٢) القراءة بلا نسبة في «الكشاف» (٨١٠/٤)، ولا بن مسعود في «البحر» (٥٢٦/٨)، «معاني القرآن»، الفراء (٢٩٩/٣)، وانظر «معجم القراءات القرآنية» (٥٠٧/٥).

(٣) القراءة لابن مسعود في «الحجة للقراء السبعة» (٤٥١/٦)، «معاني القرآن»، الفراء (٢٩٩/٣)، «المحتسب» (٣٧٥/٢) وبلا نسبة في «الكشاف» (٨١٠/٤).

(٤) «الدرة الفريدة في شح القصيدة» (٢٩٢/٥-٢٩٣).

في "سيصلى"، أو مبتدأ خبره "حَمَّالَةُ الحَطَبِ"، أو "حَمَّالَةُ" خبر لمبتدأ محذوف، أي: هي حَمَّالَةُ الحَطَبِ. ويُسَوِّغُ هذا الوجه طول الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه.

○ من وافقه في الاحتجاج:

وافقه ابن عطية في الاحتجاج بقراءة ابن مسعود بالرفع بقوله: "وَقَرَأَ ابْنُ مَسْعُودٍ: "حَمَّالَةُ لِلْحَطَبِ" بِالرَّفْعِ وَلاَمِ الْجَرِّ"^(١)، ولم أجد من وافقه في الاحتجاج لقراءة النصب.

(١) «المحرر الوجيز»، ابن عطية (٥/٥٣٥).

الخاتمة

بعد استقراء مواضع الاحتجاج بالقراءات الشاذة للقراءات الفرشية المتواترة في كتاب الدرة الفريدة في شرح القصيدة للإمام المنتجب الهمداني (ت ٦٤٣هـ)، من سورة الأحزاب إلى آخر القرآن الكريم، وُفِّقَت هذه الدراسة في الوقوف على جملة من النتائج العلمية، أبرزها ما يأتي:

١- تبين أن الإمام المنتجب الهمداني اعتمد منهجًا دقيقًا في الاحتجاج بالقراءات الشاذة للقراءات المتواترة، وقد تجلّى ذلك في توظيفه لها عقب توجيه القراءة المتواترة مباشرة، باستخدام عبارات دالة على الاحتجاج، مثل: "تعضده"، "تنصره"، "الدليل عليه"، دون التصريح الصريح بلفظ "احتجاج".

٢- كشفت الدراسة عن حرص الهمداني على عزو القراءة الشاذة إلى قارئها في الغالب، لا سيما إن كانت من روايات الصحابة؛ مما يعكس دقة منهجه العلمي، وثقته بقيمة ما نُقل عنهم، واعتباره لتلك الروايات من أدوات التوجيه والدلالة.

٣- بلغت المواضع التي احتج فيها الهمداني بالقراءات الشاذة في هذا المقطع من القرآن الكريم خمس عشرة موضعًا، تنوعت من حيث جهات التوجيه، مما يعكس ثراء مادته وتعدد طرائق دعمه للقراءة المتواترة.

٤- تميز الإمام الهمداني بإيراد قراءات شاذة قد تكون نادرة في المصادر الأخرى، مما يدل على سعة اطلاعه، وتفردّه في بعض اختياراته الاحتجاجية، ويُعد ذلك من مكامن قيمة كتابه.

٥- أظهر البحث أن الإمام الهمداني كان يوجه بعض القراءات الشاذة بنفسه، ويبيّن دلالاتها النحوية أو البلاغية أو السياقية، في دلالة على تمكنه من علوم اللغة وتوظيفها لخدمة علم القراءات.

٦- دلتّ المواضع المحتج بها على أن الهمداني لم يكن يقصد بالاحتجاج ترجيح القراءة، وإنما كان يوظف القراءات الشاذة بوصفها أدوات إيضاح وتقوية لمعاني المتواتر.

٧- كشفت الدراسة عن توسّع الهمداني في الاحتجاج بالقراءات الشاذة للمتواتر، مقارنة بكثير ممن سبقوه أو عاصروه؛ إذ بلغ عدد القراءات الشاذة التي احتج بها - في عموم كتابه - مئة وست قراءات، متجاوزاً بذلك أمثال أبي علي الفارسي، ومكي بن أبي طالب، وغيرهما من أئمة التوجيه.

٨- أظهرت الدراسة أن الهمداني قد وظّف القراءات الشاذة توظيفاً علمياً مضبوطاً؛ حيث التزم الضبط، والتحقيق في النسبة، كما التزم حدود اللغة والمعنى والسياق، مما يجعل منهجه نموذجاً معتبراً في ميدان التوجيه القرائي.

٩- يُعد كتاب الدرة الفريدة، في ضوء ما سبق، أحد المصادر الأصيلة في علم التوجيه القرائي، لا سيما في باب الاحتجاج بالقراءات الشاذة، بما يجعله جديراً بمزيد من العناية، والتحقيق، والدراسة المقارنة مع كتب أئمة التوجيه المتقدمين.

هذا ويوصي الباحث أن يكون هذا البحث نواةً لدراسات أوسع تُعنى بمناهج العلماء في توظيف القراءات الشاذة علمياً.

المصادر والمراجع

- ١- إعراب القرآن، النحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس (ت ٣٣٨ هـ)، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢١ هـ.
- ٢- إعراب القراءات السبع وعللها، أبو عبد الله الحسين بن أحمد بن خالويه الهمداني النحوي الشافعي (ت ٣٧٠ هـ)، حققه وقدم له: د. عبد الرحمن العثيمين (ت ١٤٣٦ هـ)، جامعة أم القرى، مكة المكرمة ط ١، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٤١٣ هـ.
- ٣- الأعلام، الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس (ت ١٣٩٦ هـ)، ط ١٥، (د.م): دار العلم للملايين، ٢٠٠٢ م.
- ٤- أعيان العصر وأعوان النصر، الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك (ت ٧٦٤ هـ)، ط ١، بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م.
- ٥- بحر العلوم، السمرقندي، أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم (ت ٣٧٣ هـ)، (د.ط)، (د.م)، (د.ن)، (د.ت).
- ٦- البحر المحيط في التفسير، أبو حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الأندلسي (ت ٧٤٥ هـ)، (د.ط)، بيروت: دار الفكر، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.
- ٧- بغية الطلب في تاريخ حلب، ابن العديم، عمر بن أحمد بن هبة الله بن أبي جرادة العقيلي (ت ٦٦٠ هـ)، (د.ط)، بيروت: دار الفكر، (د.ت).
- ٨- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر (٩١١ هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، (د.ط)، لبنان: المكتبة العصرية، (د.ت).

- ٩- تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز (ت٧٤٨هـ)، تحقيق د. بشار عواد معروف، ط ١، (م.د): دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٣م.
- ١٠- التاريخ الكبير، البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة (ت٢٥٦هـ)، (د.ط)، حيدر آباد: دائرة المعارف العثمانية، (د.ت).
- ١١- تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت بن أحمد بن مهدي (ت٤٦٣هـ)، تحقيق د. بشار عواد معروف، ط ١، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٢م.
- ١٢- تذكرة الحفاظ، الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز (ت٧٤٨هـ)، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.
- ١٣- التفسير البسيط، الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي (ت٤٦٨هـ)، أصله (١٥) رسالة دكتوراه بجامعة الإمام محمد بن سعود، ط ١، الرياض: عمادة البحث العلمي، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٤٣٠هـ.
- ١٤- تفسير القرآن، السمعاني، أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار (ت٤٨٩هـ)، ط ١، الرياض: دار الوطن، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- ١٥- التيسير في القراءات السبع، أبو عمرو الداني، عثمان بن سعيد بن عثمان بن عمر (ت٤٤٤هـ)، ط ٢، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م.
- ١٦- جامع البيان في القراءات السبع، الداني، أبو عمرو عثمان بن سعيد بن عثمان بن عمر (ت٤٤٤هـ)، تحقيق عدة رسائل ماجستير من جامعة أم القرى، ط ١، الإمارات: جامعة الشارقة، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

- ١٧- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (٢٢٤-٣١٠هـ)، دار التربية والتراث، مكة المكرمة، د.ت.
- ١٨- الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح (ت ٦٧١هـ)، ط ٢، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٨٤هـ - ١٩٦٤م.
- ١٩- الجواهر المضوية في طبقات الحنفية، محيي الدين الحنفي، أبو محمد عبد القادر بن محمد بن نصر الله القرشي (ت ٧٧٥هـ)، (د.ط)، كراتشي: مير محمد كتب خان، (د.ت).
- ٢٠- حجة القراءات، ابن زنجلة، أبو زرعة عبد الرحمن بن محمد (ت حوالي ٤٠٣هـ)، (د.ط)، (د.م): دار الرسالة، (د.ت).
- ٢١- الحجة في القراءات السبع، ابن خالويه، أبو عبد الله الحسين بن أحمد (ت ٣٧٠هـ)، تحقيق د. عبد العال سالم مكرم، ط ٤، بيروت: دار الشروق، ١٤٠١هـ.
- ٢٢- الحجة للقراء السبعة، الفارسي، أبو علي الحسن بن أحمد بن عبد الغفار (ت ٣٧٧هـ)، ط ٢، دمشق - بيروت: دار المأمون للتراث، ١٤١٣هـ - ١٩٩٩م.
- ٢٣- الدارس في تاريخ المدارس، النعمي، عبد القادر بن محمد (ت ٩٢٧هـ)، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
- ٢٤- الدرة الفريدة في شرح القصيدة، المنتجب الهمداني، أبو يوسف حسين بن أبي العز رشيد الدين (ت ٦٤٣هـ)، ط ١، (د.م): مكتبة المعارف، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.
- ٢٥- الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل

- أحمد بن علي بن محمد بن أحمد (ت ٨٥٢هـ)، ط ٢، الهند: مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٣٩٢هـ - ١٩٧٢م.
- ٢٦- السبعة في القراءات، ابن مجاهد، أبو بكر أحمد بن موسى بن العباس التميمي (ت ٣٢٤هـ)، ط ٢، مصر: دار المعارف، ١٤٠٠هـ.
- ٢٧- سير أعلام النبلاء، الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز (ت ٧٤٨هـ)، (د.ط)، القاهرة: دار الحديث، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
- ٢٨- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، ابن سالم مخلوف محمد بن محمد بن عمر بن علي (ت ١٣٦٠هـ)، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- ٢٩- شذرات الذهب في أخبار من ذهب، أبو الفلاح الحنبلي، عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد (ت ١٠٨٩هـ)، ط ١، دمشق - بيروت: دار ابن كثير، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
- ٣٠- شواذ القراءات، الكرمانلي، أبو عبد الله محمد بن أبي نصر (ق ٩هـ)، (د.ط)، بيروت: مؤسسة البلاغ، (د.ت).
- ٣١- طبقات الفقهاء الشافعية، ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن (ت ٦٤٣هـ)، ط ١، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ١٩٩٢م.
- ٣٢- طبقات المفسرين، الداوودي، محمد بن علي بن أحمد (ت ٩٤٥هـ)، (د.ط)، بيروت: دار الكتب العلمية، (د.ت).
- ٣٣- طبقات النحويين واللغويين، الإشبيلي، أبو بكر محمد بن الحسن بن عبيد الله بن مذحج الزبيدي (ت ٣٧٩هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط ٢، (د.م): دار المعارف، (د.ت).
- ٣٤- غاية النهاية في طبقات القراء، ابن الجزري، أبو الخير محمد بن محمد بن

- يوسف (٨٣٣هـ)، ط ١، (د.م): مكتبة ابن تيمية، (د.ت).
- ٣٥- غرائب التفسير وعجائب التأويل، تاج القراء الكرمانى، أبو القاسم محمود بن حمزة بن نصر (ت نحو ٥٠٥هـ)، (د.ط)، جدة: دار القبلة للثقافة الإسلامية - بيروت: مؤسسة علوم القرآن، (د.ت).
- ٣٦- غرائب القراءات، ابن مهران، أبو بكر أحمد بن الحسين (ت ٣٨١هـ)، (د.ط)، مكة: جامعة أم القرى، (د.ت).
- ٣٧- فهرس الفهارس والأثبات ومعجم المعاجم والمشیخات والمسلسلات، الكتاني، محمد عبد الحي بن عبد الكبير ابن محمد الحسيني الإدريسي (ت ١٣٨٢هـ)، تحقيق إحسان عباس، ط ٢، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٨٢م.
- ٣٨- فوات الوفيات، صلاح الدين محمد بن شاكر بن أحمد بن عبد الرحمن بن شاكر (ت ٧٦٤هـ)، تحقيق إحسان عباس، ط ١، بيروت: دار صادر، ١٩٧٣-١٩٧٤م.
- ٣٩- الكشف عن حقائق غوامض التنزيل، الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد (ت ٥٣٨هـ)، ط ٣، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٤٠٧هـ.
- ٤٠- الكشف والبيان عن تفسير القرآن، الثعلبي، أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم (ت ٤٢٧هـ)، ط ١، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠٠م.
- ٤١- لسان العرب، ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن علي الرويفعي (ت ٧١١هـ)، ط ٣، بيروت: دار صادر، ١٤١٤هـ.
- ٤٢- المبسوط في القراءات العشر، النيسابوري، أبو بكر أحمد بن الحسين بن

- مهران (ت ٣٨١هـ)، (د.ط)، دمشق: مجمع اللغة العربية، ١٩٨١م.
- ٤٣- المحتسب في تبين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، ابن جني، أبو الفتح عثمان بن جني (ت ٣٩٢هـ)، (د.ط)، (د.م): وزارة الأوقاف، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- ٤٤- المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، أبو محمد عبد الحق بن غالب بن عبد الرحمن بن تمام بن عطية الأندلسي المحاربي (ت ٥٤٢هـ)، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٢٢هـ.
- ٤٥- مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع، ابن خالويه، أبو عبد الله الحسين بن أحمد (ت ٣٧٠هـ)، (د.ط)، القاهرة: مكتبة المتنبّي، (د.ت).
- ٤٦- مشكل إعراب القرآن، القيسي، أبو محمد مكي بن أبي طالب حموش بن محمد بن مختار (ت ٤٣٧هـ)، ط ٢، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ.
- ٤٧- معالم التنزيل في تفسير القرآن، البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء (ت ٥١٠هـ)، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٠هـ.
- ٤٨- معاني القراءات، الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد (٣٧٠هـ)، ط ١، الرياض: مركز البحوث في كلية الآداب - جامعة الملك سعود، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.
- ٤٩- معاني القرآن وإعرابه، الزجاج، أبو إسحاق إبراهيم بن السري بن سهل (ت ٣١١هـ)، ط ١، بيروت: عالم الكتب، ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.
- ٥٠- معاني القرآن، الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد بن عبد الله بن منظور (٢٠٧هـ)، ط ١، مصر: الدار المصرية للتأليف والترجمة، (د.ت).
- ٥١- معاني القرآن، النحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد (ت ٣٣٨هـ)، ط ١، مكة: جامعة أم القرى، ١٤٠٩هـ.

- ٥٢- معجم الأدباء، إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، الحموي، أبو عبد الله
ياقوت بن عبد الله (ت ٦٢٦هـ)، تحقيق إحسان عباس، ط ١، بيروت: دار
الغرب الإسلامي، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.
- ٥٣- معجم المؤلفين، كحالة الدمشقي، عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد
الغني (ت ١٤٠٨هـ)، (د.ط)، بيروت: مكتبة المثنى، دار إحياء التراث
العربي، (د.ت).
- ٥٤- معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، الذهبي، أبو عبد الله محمد بن
أحمد بن عثمان بن قايماز (ت ٧٤٨هـ)، ط ١، (د.م): دار الكتب
العلمية، ١٤١٧هـ - ١٩٩٩م.
- ٥٥- المغني في القراءات، النوزاوي، محمد بن أبي نصر بن أحمد الدهان (ق
٦هـ)، تحقيق د. محمود بن كابر الشنقيطي، ط ١، الرياض: الجمعية العلمية
السعودية للقرآن الكريم وعلومه، ١٤٣٩هـ - ٢٠١٨م.
- ٥٦- المنتخب من كتاب السياق لتاريخ نيسابور، الصريفيني، أبو إسحاق إبراهيم
بن محمد بن الأزهر العراقي (ت ٦٤١هـ)، (د.ط)، (د.م): دار الفكر،
١٤١٤هـ.
- ٥٧- نزهة الألباء في طبقات الأدباء، كمال الدين الأنباري، أبو البركات عبد
الرحمن بن محمد بن عبيد الله الأنصاري (ت ٥٧٧هـ)، ط ٣، الأردن:
مكتبة المنار، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- ٥٨- النشر في القراءات العشر، ابن الجزري، أبو الخير محمد بن محمد بن يوسف
(٨٣٣هـ)، تحقيق علي محمد الضباع، (د.ط)، (د.م): المطبعة التجارية
الكبرى، تصوير دار الكتاب العلمية، (د.ت).
- ٥٩- الهداية إلى بلوغ النهاية، القيسي، أبو محمد مكي بن أبي طالب حموش بن
محمد بن مختار (ت ٤٣٧هـ)، مجموعة رسائل جامعية بكلية الدراسات العليا

والبحث العلمي - جامعة الشارقة، ط ١، الشارقة: جامعة الشارقة،
مجموعة بحوث الكتاب والسنة، ١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م.

٦٠- الوافي بالوفيات، الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله
(ت ٧٦٤هـ)، (د.ط)، بيروت: دار إحياء التراث، ١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م.

٦١- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان، أبو العباس شمس الدين
أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر (ت ٦٨١هـ)، تحقيق إحسان عباس،
ط ١، بيروت: دار صادر، ١٩٠٠ م - ١٩٩٤ م.

٦٢- الوسيط في تفسير القرآن المجيد، الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد بن
محمد بن علي (ت ٤٦٨هـ)، ط ١، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٥ هـ -
١٩٩٤ م.

References

1. e'erab alqran, alnhas, abw j'efr ahmd bn mhmd bn esma'eyl bn ywns (t 338 h), 'elq 'elyh 'ebd almn'em khlyl ebrahym, t 1, byrwt: dar alktb al'elmyh, 1421 h.
2. e'erab alqra'at alsb'e w'ellha, abw 'ebd allh alhsyn bn ahmd bn khalwyh alhmdany alnhwy alshaf'ey (t ٣٧٠ h), hqqh wqdm lh: d. 'ebd alrhmn al'ethymyn [t ١٤٣٦ h], mkh almkrmh - jam'eh am alqra, t 1, mktbh alkhanjy – alqahrh, 1413h.
3. ala'elam, alzrkly, khyr aldyn bn mhmwd bn mhmd bn 'ely bn fars (t 1396 h), t 15, (d.m): dar al'elm llmlayyn, 2002m.
4. a'eyan al'esr wa'ewan alnsr, alsfdy, slah aldyn khlyl bn aybk (t 764 h), thqyq d. 'ely abw zyd wd. nbyl abw 'eshmh, t 1, byrwt: dar alfkr alm'easr, dmshq: dar alfkr, 1418 h - 1998m.
5. bhr al'elwm, alsmrqndy, abw allyth nsr bn mhmd bn ahmd bn ebrahym (t 373 h), (d.t), (d.m), (d.n), (d.t).
6. albhr almhyt fy altfsyr, abw hyan, mhmd bn ywsf bn 'ely bn ywsf bn hyan alandlsy (t 745 h), thqyq sdqy mhmd jmyl, (d.t), byrwt: dar alfkr, 1420 h.
7. bghyh altlb fy tarykh hlb, abn al'edym, 'emr bn ahmd bn hbb allh bn aby jradh al'eqyly (t 660 h), thqyq d. shyl zkar, (d.t), byrwt: dar alfkr, (d.t).

8. bghyh alw'eah fy tbqat allghwyyn walnhah, alsywyty, jlal aldyn 'ebd alrhmn bn aby bkr (911 h), thqyq mhmd abw alfdl ebrahym, (d.t), lbnan: almktbh al'esryh, (d.t).
9. tarykh aleslam wwfyat almshahyr wala'elam, aldhby, abw 'ebd allh mhmd bn ahmd bn 'ethman bn qaymaz (t 748 h), thqyq d. bshar 'ewad m'erwf, t 1, (d.m): dar alghrb aleslamy, 2003m.
10. altarykh alkbyr, albkhary, abw 'ebd allh mhmd bn esma'eyl bn ebrahym bn almghyrh (t 256 h), tb'e b'enayh mhmd 'ebd alm'eyd, (d.t), hydr abad: da'erh alm'earf al'ethmanyh, (d.t).
11. tarykh bghdad, alkhtyb albghdady, abw bkr ahmd bn 'ely bn thabt bn ahmd bn mhdy (t 463 h), thqyq d. bshar 'ewad m'erwf, t 1, byrwt: dar alghrb aleslamy, 1422 h - 2002m.
12. tdkrh alhfaz, aldhby, abw 'ebd allh mhmd bn ahmd bn 'ethman bn qaymaz (t 748 h), t 1, byrwt: dar alktb al'elmyh, 1419 h - 1998m.
13. altfsyr albsyt, alwahdy, abw alhsn 'ely bn ahmd bn mhmd bn 'ely (t 468 h), thqyq asl (15) rsalh dktwrah bjam'eh alemam mhmd bn s'ewd, t 1, alryad: 'emadh albhth al'elmy, jam'eh alemam mhmd bn s'ewd aleslamy, 1430 h.
14. tfsyr alqran, alsm'eany, abw almzfr mnswr bn mhmd bn 'ebd aljbar (t 489 h), thqyq yasr bn ebrahym, t 1, alryad: dar alwtn, 1418 h - 1997m.

15. altysyr fy alqra'at alsb'e, abw 'emrw aldany, 'ethman bn s'eyd
bn 'ethman bn 'emr (t 444 h), thqyq awtw tryzl, t 2, byrwt: dar
alktab al'erby, 1404 h - 1984m.
16. jam'e albyan fy alqra'at alsb'e, aldany, abw 'emrw 'ethman bn
s'eyd bn 'ethman bn 'emr (t 444 h), thqyq 'edh rsa'el majstyr mn
jam'eh am alqra, t 1, alemarat: jam'eh alsharqh, 1428 h -
2007m.
17. jam'e albyan 'en tawyl ay alqran, abw j'efr mhmd bn jryr altbry
(٣١٠-٢٢٤ هـ), dar altrbyh waltrath, mkh almkrmh, d.t.
18. aljam'e lahkam alqran, alqrtby, abw 'ebd allh mhmd bn ahmd
bn aby bkr bn frh (t 671 h), thqyq ahmd albrdwny webrahym
atfysh, t 2, alqahrh: dar alktb almsryh, 1384 h - 1964m.
19. aljwahr almdyh fy tbqat alhnfyh, mhyy aldyn alhnfy, abw
mhmd 'ebd alqadr bn mhmd bn nsr allh alqsrshy (t 775 h), (d.t),
kratshy: myr mhmd ktb khanh, (d.t).
20. hjh alqra'at, abn znjlh, abw zr'eh 'ebd alrhmn bn mhmd (t
hwaly 403 h), thqyq s'eyd alafghany, (d.t), (d.m): dar alrsalh,
(d.t).
21. alhjh fy alqra'at alsb'e, abn khalwyh, abw 'ebd allh alhsyn bn
ahmd (t 370 h), thqyq d. 'ebd al'eal salm mkrm, t 4, byrwt: dar
alshrwq, 1401 h.

22. alhjh llqra' alsb'eh, alfarsy, abw 'ely alhsn bn ahmd bn 'ebd alghfar (t 377 h), thqyq bdr aldyn qhwjy wbshyr jwyjaty, t 2, dmshq - byrwt: dar almamwn lltrath, 1413 h - 199m.
23. aldars fy tarykh almdars, aln'eymy, 'ebd alqadr bn mhmd (t 927 h), t 1, byrwt: dar alktb al'elmyh, 1410 h - 1990m.
24. aldrh alfrydh fy shrh alqsydh, almntjb alhmdany, abw ywsf hsyn bn aby al'ez rshyd aldyn (t 643 h), thqyq d. jmal mhmd tlbh alsyd, t 1, (d.m): mktbh alm'earf, 1433 h - 2012m.
25. aldr alkamnh fy a'eyan alma'eh althamnh, abn hjr al'esqlany, abw alfdl ahmd bn 'ely bn mhmd bn ahmd (t 852 h), thqyq mhmd 'ebd alm'eyd, t 2, alhnd: mjls da'erh alm'earf al'ethmanyh, 1392 h - 1972m.
26. alsb'eh fy alqra'at, abn mjahd, abw bkr ahmd bn mwsa bn al'ebas altmymy (t 324 h), thqyq shwqy dyf, t 2, msr: dar alm'earf, 1400 h.
27. syr a'elam alnbla', aldhby, abw 'ebd allh mhmd bn ahmd bn 'ethman bn qaymaz (t 748 h), (d.t), alqahrh: dar alhdyth, 1427 h - 2006m.
28. shjrh alnwr alzkyh fy tbqat almalkyh, abn salm mkhlwf mhmd bn mhmd bn 'emr bn 'ely (t 1360 h), 'elq 'elyh 'ebd almjyd khyaly, t 1, byrwt: dar alktb al'elmyh, 1424 h - 2003m.

29. shdrat aldhb fy akhbar mn dnb, abw alflah alhnbly, 'ebd alhy
bn ahmd bn mhmd abn al'emad (t 1089 h), t 1, dmshq - byrwt:
dar abn kthyr, 1406 h - 1986m.
30. shwad alqra'at, alkrmany, abw 'ebd allh mhmd bn aby nsr (q 9
h), thqyq d. shmran al'ejly, (d.t), byrwt: m'essh alblagh, (d.t).
31. tbqat alfqha' alshaf'eyh, abn alsлах, abw 'emrw 'ethman bn 'ebd
alrhmn (t 643 h), thqyq mhyy aldyn 'ely nzyb, t 1, byrwt: dar
albsha'er aleslamy, 1992m.
32. tbqat almfsryn, aldawwdy, mhmd bn 'ely bn ahmd (t 945 h),
(d.t), byrwt: dar alktb al'elmyh, (d.t).
33. tbqat alnhwyyn wallghwyyn, aleshbyly, abw bkr mhmd bn
alhsn bn 'ebyd allh bn mdhj alzbydy (t 379 h), thqyq mhmd
abw alfdl ebrahym, t 2, (d.m): dar alm'earf, (d.t).
34. ghayh alnhayh fy tbqat alqra', abn aljzry, abw alkhyr mhmd bn
mhmd bn ywsf (833 h), t 1, (d.m): mktbh abn tymy, (d.t).
35. ghra'eb altfsyr w'eja'eb altawyl, taj alqra' alkrmany, abw
alqasm mhmwd bn hmzh bn nsr (t nhw 505 h), (d.t), jdh: dar
alqblh llthqafh aleslamy - byrwt: m'essh 'elwm alqran, (d.t).
36. ghra'eb alqra'at, abn mhran, abw bkr ahmd bn alhsyn (t 381 h),
thqyq bra' bn hashm alahdl, (d.t), mkh: jam'eh am alqra, (d.t).
37. fhrr alfhrs walathbat wm'ejm alm'eajm walmsykhath
walmslslat, alktany, mhmd 'ebd alhy bn 'ebd alkbyr abn mhmd

- alhsny aledrasy (t 1382 h), thqyq ehsan 'ebas, t 2, byrwt: dar alghrb aleslamy, 1982m.
38. fwat alwfyat, slah aldyn mhmd bn shakr bn ahmd bn 'ebd alrhmn bn shakr (t 764 h), thqyq ehsan 'ebas, t 1, byrwt: dar sadr, 1973-1974m.
39. alkshaf 'en hqa'eq ghwamd altnzyl, alzmkhshry, abw alqasm mhmwd bn 'emrw bn ahmd (t 538 h), t 3, byrwt: dar alktab al'erby, 1407 h.
40. alkshf walbyan 'en tfsyr alqran, alth'elby, abw eshaq ahmd bn mhmd bn ebrahym (t 427 h), t 1, byrwt: dar ehya' altrath al'erby, 1422 h - 200m.
41. lsan al'erb, abn mnzwr, abw alfdl jmal aldyn mhmd bn mkrm bn 'ely alrwyfey (t 711 h), t 3, byrwt: dar sadr, 1414 h.
42. almbswt fy alqra'at al'eshr, alnysabwry, abw bkr ahmd bn alhsyn bn mhran (t 381 h), thqyq sby'e hmzh hakymy, (d.t), dmshq: mjm'e allghh al'erbyh, 1981m.
43. almhtsb fy tbyyn wjwh shwad alqra'at waleydah 'enah, abn jny, abw alft h'ethman bn jny (t 392 h), (d.t), (d.m): wzarh alawqaf, 1420 h - 1999m.
44. almhr alwjyz fy tfsyr alktab al'ezyz, abw mhmd 'ebd alhq bn ghalb bn 'ebd alrhmn bn tmam bn 'etyh alandlsy almharby (t

- ٥٤٢ h), thqyq 'ebd alsalam 'ebd alshafy mhmd, dar alktb
al'elmyh – byrwt, 1422h.
45. mkhtsr fy shwad alqran mn ktab albdy'e, abn khalwyh, abw
'ebd allh alhsyn bn ahmd (t 370 h), (d.t), alqahrh: mktbh
almtnby, (d.t).
46. mshkl e'erab alqran, alqysy, abw mhmd mky bn aby talb
hmwsh bn mhmd bn mkhtar (t 437 h), thqyq d. hatm salh
aldamn, t 2, byrwt: m'essh alrsalh, 1405 h.
47. m'ealm altnzyl fy tfsyr alqran, albgghwy, abw mhmd alhsyn bn
ms'ewd bn mhmd bn alfra' (t 510 h), thqyq 'ebd alrzaq almhdly,
byrwt: dar ehya' altrath al'erby, 1420 h.
48. m'eany alqra'at, alazhry, abw mnsr mhmd bn ahmd (370 h), t
1, alryad: mrkz albhwh fy klyh aladab - jam'eh almlk s'ewd,
1412 h - 1991m.
49. m'eany alqran we'erabh, alzjaj, abw eshaq ebrahym bn alsry bn
shl (t 311 h), thqyq 'ebd aljlyl 'ebdh shlby, t 1, byrwt: 'ealm
alktb, 1408 h - 1988m.
50. m'eany alqran, alfra', abw zkrya yhya bn zyad bn 'ebd allh bn
mnzwr (207 h), thqyq ahmd ywsf alnjaty, t 1, msr: aldar
almsryh lltalyf waltrjmh, (d.t).
51. m'eany alqran, alnhas, abw j'efr ahmd bn mhmd (t 338 h), t 1,
mkh: jam'eh am alqra, 1409 h.

52. m'ejm aladba', ershad alaryb ela m'erfh aladyb, alhmwy, abw 'ebd allh yaqwt bn 'ebd allh (t 626 h), thqyq ehsan 'ebas, t 1, byrwt: dar alghrb aleslamy, 1414 h - 1993m.
53. m'ejm alm'elfyn, khalh aldmshqy, 'emr bn rda bn mhmd raghb bn 'ebd alghny (t 1408 h), (d.t), byrwt: mktbh almathna, dar ehya' altrath al'erby, (d.t).
54. m'erfh alqra' alkbar 'ela altbqat wala'esar, aldhby, abw 'ebd allh mhmd bn ahmd bn 'ethman bn qaymaz (t 748 h), t 1, (d.m): dar alktb al'elmyh, 1417 h - 199m.
55. almgghny fy alqra'at, alnwzawazy, mhmd bn aby nsr bn ahmd aldhan (q 6 h), thqyq d. mhmwd bn kabr alshnqyty, t 1, alryad: aljm'eyh al'elmyh als'ewdyh llqran alkrym w'elwmh, 1439 h - 2018m.
56. almntkhh mn ktab alsyaq ltarykh nysabwr, alsryfyny, abw eshaq ebrahym bn mhmd bn alazhr al'eraqy (t 641 h), thqyq khald hydr, (d.t), (d.m): dar alfkr, 1414 h.
57. nzhh alalba' fy tbqat aladba', kmal aldyn alanbary, abw albrkat 'ebd alrhmn bn mhmd bn 'ebyd allh alansary (t 577 h), thqyq ebrahym alsamra'ey, t 3, alardn: mktbh almnar, 1405 h - 1985m.
58. alnshr fy alqra'at al'eshr, abn aljzry, abw alkhyr mhmd bn mhmd bn ywsf (833 h), thqyq 'ely mhmd aldba'e, (d.t), (d.m): almtb'eh altjaryh alkbra, tswyr dar alktab al'elmyh, (d.t).

59. alhdayh ela blwgh alnhayh, alqysy, abw mhmd mky bn aby talb hmwsh bn mhmd bn mkhtar (t 437 h), thqyq mjmw'eh rsa'el jam'eyh bklyh aldrasat al'elya walbth al'elmy - jam'eh alsharqh, beshraf d. alshahd albwshykhy, t 1, alsharqh: jam'eh alsharqh, mjmw'eh bhwth alktab walsnh, 1429 h - 2008m.
60. alwafy balwfyat, alsfdy, slah aldyn khlyl bn aybk bn 'ebd allh (t 764 h), thqyq trky mstfa, (d.t), byrwt: dar ehya' altrath, 1420 h - 2000m.
61. wfyat ala'eyan wanba' abna' alzman, abn khlkan, abw al'ebas shms aldyn ahmd bn mhmd bn ebrahym bn aby bkr (t 681 h), thqyq ehsan 'ebas, t 1, byrwt: dar sadr, 1900m - 1994m.
62. alwsyt fy tfsyr alqran almjyd, alwahdy, abw alhsn 'ely bn ahmd bn mhmd bn 'ely (t 468 h), thqyq 'eadl ahmd 'ebd almwjwd w'ely mhmd m'ewd, t 1, byrwt: dar alktb al'elmyh, 1415 h - 1994m.

حديث: «أوتيت القرآن ومثله معه» رواية ودراية

دراسة تحليلية

إعداد:

د. منى بنت حسين بن أحمد آل ضيف الله الأنسي

أستاذ السُّنة وعلومها المشارك، قسم الدراسات الإسلامية، كلية الشريعة والحقوق

جامعة شقراء، شقراء - المملكة العربية السعودية

**The Hadith "I Have Been Given the Qur'an and Something Like It
Along with It":**

A Narrational and Analytical Study

Prepared by:

Dr. Mona bint Hussein bin Ahmed Al-Dhaif Allah Al-Ansi

Associate Professor of Sunnah and Its Sciences, Department of Islamic
Studies, College of Sharia and Law, Shaqra University,
Shaqra - Kingdom of Saudi Arabia

Mona-alansi@su.edu.sa

تاريخ قبول البحث

٢٠٢٥/٥/٢١ م - ١٤٤٦/١١/٢٣ هـ

تاريخ ورود البحث

٢٠٢٥/٣/١٥ م - ١٤٤٦/٩/١٥ هـ

ملخص البحث:

موضوع البحث: حديث (أوتيت القرآن ومثله معه) رواية ودراية- دراسة تحليلية.

أهداف البحث: تخريج الحديث ودراسة سنده، وبيان درجته من حيث الصحة والضعف، والنظر في متن الحديث وبيان معانيه، ثم استنباط بعض المسائل المتعلقة بحجية الحديث.

منهج البحث: يقوم البحث على المنهج الاستقرائي التحليلي الاستنباطي.

أهم النتائج: أدى البحث إلى استخلاص جملة من النتائج أذكر أهمها: إن هذا الحديث أصلٌ في باب تثبيت حجّية السنة النبوية، وأنه صحيحٌ لا غبار عليه صحّحه جمع من الأئمة، واشتهر عندهم، ويدلُّ على أنَّ السنة النبوية في نفس مرتبة القرآن من جهة التشريع، وفيه دليل من دلائل نبوة محمد ﷺ، حيث تنبأ بظهور قوم يرثون السنن بدعوى الوقوف مع ظاهر القرآن، وفيه بيان علوِّ قدر النبي ﷺ، وأنَّ الله عظمَّ أمره ونهيه.

أهم التوصيات: وما أراه جديراً بالذكر هو العمل على تتبُّع الأحاديث التي تتعلَّق بحجية السنة النبوية وبيان مكائنها، وشرحها شرحاً تحليلياً، للرّد على التيارات المعاصرة التي تنحو منحى إنكار الأحاديث ورد السنن التي تخالف توجهاتها.

الكلمات المفتاحية: أوتيت الكتاب، المقدام بن معدي كرب، منزلة السنة، السنة المؤسّسة، حجية السنة.

Abstract

This study examines the hadith, "I have been given the Qur'an and something like it along with it," through both narrational and analytical approaches. It aims to trace the hadith through its chains of transmission, examine its authenticity, analyze its text and meanings, and derive selected issues concerning the authority of the Prophetic Sunnah.

The study employs inductive, analytical, and deductive methodologies.

The findings demonstrate that this hadith constitutes one of the foundational texts establishing the authority of the Prophetic Sunnah. It is an authentic narration that has been verified by numerous leading hadith scholars and widely accepted among them. The hadith indicates that the Sunnah possesses legislative authority alongside the Qur'an. It also represents one of the signs of the Prophethood of Muhammad ﷺ, as it foretold the emergence of groups that would reject the Sunnah while claiming adherence solely to the apparent meaning of the Qur'an. Furthermore, it highlights the exalted status of the Prophet ﷺ and affirms that Allah has made obedience to his commands and prohibitions obligatory.

The study recommends further scholarly attention to hadiths concerning the authority and status of the Prophetic Sunnah through analytical studies that address contemporary movements advocating the rejection of authentic hadiths and the Sunnah.

Keywords: "I Have Been Given the Qur'an ;Al-Miqdam ibn Ma'dikarib; Authority of the Sunnah; Foundational Sunnah; Legislative Authority of the Sunnah.

مُقَدِّمَةٌ

الحمد لله الذي هدانا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله، الحمد لله الذي بين لنا شرائعه وأحكامه في كتابه المجيد، وعلى لسان نبيه الصادق الأمين، أحمدته وأستعينه وأستهديه وأتوكل عليه، وأشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمداً عبده ورسوله، أرسله شاهداً ومبشراً ونذيراً، ورحمة للعالمين وسراجاً منيراً، أنطقه بالحكمة، وسدده بالوحي، وعصمه من الهوى، وعلى آله وصحبه الذين حفظوا حديثه، وبلغوا سنته، ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد: فإن الله تعالى آتى نبيه ﷺ القرآن ومثله معه، قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ [النحل: ٤٤]، وأصبحت السنة القولية والفعلية والتقريرية وحياً ثانياً غير وحي القرآن، أصبحت أصلاً من أصول الدين تُستمد منها العقائد والأحكام والآداب، شارحة لكتاب الله، مفصلة لمجمله، مقيدة لمطلقه، مؤسّسة لبعض أحكام شريعته، فهي المصدر الثاني من مصادر التشريع، قال تعالى: ﴿وَمَا ءَاتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧].

وجاءت نصوص نبوية تؤسس هذا المعنى وتبينه، وقد رأيت أن أسهم بدراسة بعض هذه النصوص الدالة على هذه المصدرية، فاخترت أن يكون عنوان بحثي: حديث: «أوتيت القرآن ومثله معه» رواية ودراية - دراسة تحليلية.

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

- ١- مسيس الحاجة إلى بيان أهمية السنة بوصفها مصدراً للتشريع.
- ٢- الحرص على سنة النبي ﷺ المصدر الثاني من مصادر التشريع أن يُلصق بها ما ليس منها.

٣ - حاجة الحديث لدراسة علمية توضح حاله صحةً وضعفاً.

٤ - بيان مدى موافقة أو مخالفة متن الحديث لما في الكتاب والسنة.

حدود البحث:

دراسة حديث رسول الله ﷺ: (أوتيت القرآن ومثله معه) من حيث تخريجه وبيان طريقه، وترجمة رواته، وبيان درجته صحة وضعفاً، ودراسة متنه.

أهداف البحث:

١ - الدفاع عن السنة ببيان ما يتصل بهذا الحديث من الرواية والدراية.

٢ - تخريج الحديث ودراسة سنده، والحكم عليه.

٣ - إبراز بعض المسائل المتعلقة بحجية السنة.

الدراسات السابقة:

بعد البحث وسؤال المختصين، لم أجد نم أفرد الحديث بالدراسة، على أهميته في باب حجية السنة.

منهج البحث:

المنهج المتبع هو المنهج الاستقرائي التحليلي الاستنباطي؛ حيث وجدته الأنسب لتحقيق أهداف البحث.

الإجراءات العملية كما يأتي:

١ - ذكر الآية القرآنية معزوة لمواضعها بذكر اسم السورة ورقم الآية.

٢ - تخريج الحديث من مواطنه بذكر من أخرجه من أئمة الحديث والجزء والصفحة.

٣ - الترجمة لرجال الإسناد، وتخصيص المختلف فيه بترجمة وافية، ثم ترجيح الحكم

عليه حسب المتبع في ذلك.

٤- بيان الحكم على الحديث.

٥- نقل كلام العلماء حول هذا الحديث.

٦- توثيق النقول من مصادرها قدر الإمكان، فإن لم أجد فمن الكتب التي ذكرتها.

٧- ترتيب أقوال العلماء والكتب على تقدّم سنوات الوفيات.

٨- بيان غريب ألفاظ الحديث.

٩- استنباط مسائل تتعلق بحجية السنة النبوية.

خطة البحث:

اشتمل البحث على مقدمة، ومبحثين، وخاتمة، وقائمة المصادر.

المقدمة وفيها: أهمية الموضوع وأسباب اختياره، وحدود البحث وأهدافه، ومنهجه، والإجراءات العملية، والدراسات السابقة، وخطة البحث.

المبحث الأول: دراسة الحديث رواية، وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: نص الحديث.

المطلب الثاني: تخريج الحديث من مصادره.

المطلب الثالث: دراسة إسناد الحديث.

المطلب الرابع: بيان درجته والحكم عليه.

المبحث الثاني: دراسة الحديث دراية، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: بيان غريب الحديث.

المطلب الثاني: المعنى الإجمالي للحديث.

حديث: «أوتيت القرآن ومثله معه» رواية ودراية- دراسة تحليلية
د. منى بنت حسين بن أحمد آل ضيف الله الأنسي

المطلب الثالث: الفوائد المستنبطة من الحديث.
الخاتمة: اشتملت على أهم النتائج والتوصيات.
فهرس المصادر والمراجع.

المبحث الأول

دراسة الحديث رواية

وفيه أربعة مطالب:

المطلب الأول: نص الحديث.

عن المقدم بن معد يكرب عن رسول الله ﷺ أنه قال: «أَلَا إِنِّي أُوتِيتُ الْكِتَابَ، وَمِثْلُهُ مَعَهُ أَلَا يُوشِكُ رَجُلٌ شَبَعَانُ عَلَى أَرْبِكَتِهِ يَقُولُ عَلَيْكُمْ هَذَا الْقُرْآنُ فَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَلَالٍ فَأَحْلُوهُ، وَمَا وَجَدْتُمْ فِيهِ مِنْ حَرَامٍ فَحَرِّمُوهُ، أَلَا لَا يَحِلُّ لَكُمْ لَحْمُ الْحِمَارِ الْأَهْلِيِّ، وَلَا كُلُّ ذِي نَابٍ مِنَ السَّبْعِ، وَلَا لُقْطَةُ مُعَاهِدٍ، إِلَّا أَنْ يَسْتَعْنِيَ عَنْهَا صَاحِبُهَا، وَمَنْ نَزَلَ يَقُومُ فَعَلَيْهِمْ أَنْ يَقْرُوهُ فَإِنْ لَمْ يَقْرُوهُ فَلَهُ أَنْ يُعْقِبَهُمْ بِمِثْلِ قِرَاءَةٍ».

المطلب الثاني: تخريج الحديث من مصادره.

الطريق الأول: مداره على (عبد الرحمن بن أبي عوف) روي عنه من طريقين:

الأول: أخرجه أبو داود في السنن (٢٠٠/٤) واللفظ له، والإمام أحمد في المسند (١٣٠/٤)، والمروزي في السنة (٧٠/١)، والطبراني في مسند الشاميين (١٣٧/٢)، والآجري في الشريعة (٤١٥/١)، والبيهقي في دلائل النبوة (٥٤٩/٦)، والخطيب البغدادي في الكفاية (٨/١)، وابن عبد البر في التمهيد (١٥٠/١)، والهروي في ذم الكلام وأهله (٥٠/٢)، والمزي في تهذيب الكمال (٣٣١/١٧)، كلهم من طريق: حريز بن عثمان، عن عبد الرحمن بن أبي عوف، عن المقدم بن معد يكرب به.

الثاني: أخرجه الطحاوي في شرح معاني الآثار (٢٠٩/٤)، وابن حبان في صحيحه (١٨٩/١)، والطبراني في المعجم الكبير (٢٨٣/٢٠)، والدارقطني في

سننه (٢٨٧/٤)، والبيهقي في الكبرى (٣٣٢/٩)، والخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه (٢٦٣/١) من طريق مروان بن ربيعة عن عبد الرحمن بن أبي عوف عن المقدم بن معد يكرب به.

الطريق الثاني:

أخرجه الترمذي في سننه (٣٨/٥) وقال: "هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه"، وابن ماجه في السنن (٦/١)، والدارمي في سننه (١٥٣/١)، والطحاوي في شرح معاني الآثار (٢٠٩/٤)، والدارقطني في سننه (٢٨٦/٤)، وابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله (١٩٠/٢)، والخطيب البغدادي في الفقيه والمتفقه (٢٦٢/١) من طريق معاوية بن صالح عن الحسن بن جابر عن المقدم بن معد يكرب.

المطلب الثالث: دراسة إسناد الحديث

دراسة رجال الطريق الأول: حريز بن عثمان عن عبد الرحمن بن أبي عوف عن المقدم بن معد يكرب.

١ - حريز بن عثمان الرحي المشرقي الحمصي^(١):

روى عن: عبد الرحمن بن أبي عوف، وعمرو بن شعيب، ويزيد بن صبيح وغيرهم.

وروى عنه: يزيد بن هارون، علي بن عياش، ويحيى بن سعيد وغيرهم.
قال يحيى بن معين: "حريز بن عثمان ثقة"، وقال أحمد بن حنبل: "ثقة ليس بالشام أثبت من حريز إلا أن يكون بحير"، وقال أبو حاتم: "حريز بن عثمان

(١) الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم (٢٨٩/٣)، الكاشف، الذهبي (٣١٩/١)، تهذيب التهذيب، ابن حجر (٢٠٧/٢)، تقريب التهذيب، ابن حجر (١٥٦/١).

حسن الحديث ولم يصح عندي ما يقال في رأيه، ولا أعلم بالشام أثبت منه، وهو ثقته"، وقال الذهبي: "ثقة وهو ناصبي"، وقال ابن حجر: " ثقة ثبت زُمي بالنصب". توفي سنة ١٦٣ هـ.

٢- عبد الرحمن بن أبي عوف الجرشي الحمصي^(١):

روى عن: المقدام بن معد يكرب، وأبي هند البجلي، وعثمان الثقفي وغيرهم.

وروى عنه: حريز بن عثمان، ومروان بن ربيعة، وصفوان بن عمرو وغيرهم. قال العجلي: "شامي تابعي ثقة"، وذكره ابن حبان في الثقات، ووثقه الذهبي وابن حجر.

٣- المقدام بن معد يكرب بن عمرو، أبو يحيى الكندي^(٢):

روى عن: النبي ﷺ، وخالد بن الوليد، ومعاذ بن جبل وغيرهم. وروى عنه: عبد الرحمن بن أبي عوف، وابنه يحيى، وابن ابنه صالح بن يحيى وغيرهم.

قال البخاري: "له صحبه"، وقال ابن حجر: "صحابي".

توفي سنة سبع وثمانين وهو ابن إحدى وتسعين سنة.

دراسة رجال الطريق الثاني:

(١) الكاشف، الذهبي (٣٩٤/١)، تهذيب التهذيب، ابن حجر (٢٢٢/٦)، تقريب التهذيب، ابن حجر (٣٤٨/١).

(٢) التاريخ الكبير، البخاري (٤٢٩/٧)، الإصابة، ابن حجر (٤٦٥/٧)، تهذيب التهذيب، ابن حجر (٢٥٥/١٠)، تقريب التهذيب، ابن حجر (٥٤٥/١).

مروان بن ربيعة التغلبي، أبو الحصين الحمصي^(١):

روى عن: عبد الرحمن بن أبي عوف الجرشى، وأبي صالح الأشعري، وأبي صالح الأنماري وغيرهم.

وروى عنه: محمد بن الوليد الزبيدي، وصفوان بن عمرو وغيرهم.

ذكره ابن حبان في الثقات، وقال الذهبي: "ثقة"، وقال ابن حجر: "مقبول".

دراسة رجال الطريق الثالث:

١ - معاوية بن صالح بن حدير الحضرمي، أبو عمرو وقيل: أبو عبد الرحمن الحمصي^(٢):

روى عن: الحسن بن جابر اللخمي، وراشد بن سعد، وربيع بن يزيد وغيرهم.

وروى عنه: أسد بن موسى، وزيد بن حباب، وعبد الرحمن بن مهدي وغيرهم.

اختلف العلماء في حاله منهم من وثقه ومنهم من ضعفه.

وثقه العجلي، ويحيى بن معين في رواية عنه، وأبو زرعة، وعبد الرحمن بن مهدي، وأحمد بن حنبل والنسائي.

(١) الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم (٢٧٦/٨)، الثقات، لابن حبان (٤٢٥/٥)، الكاشف، الذهبي (٢٥٣/٢)، تهذيب التهذيب، ابن حجر (٨٤/١٠)، تقريب التهذيب، ابن حجر (٥٢٦/١).

(٢) التاريخ الكبير، البخاري (٣٣٥/٧)، الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم (٣٨٢/٨)، الثقات، ابن حبان (٤٧٠/٧)، الكامل في ضعفاء الرجال، ابن عدي (٤٠٦/٦)، تهذيب الكمال، المزي (١٨٦/٢٨)، ميزان الاعتدال، الذهبي (٤٥٦/٦)، الكاشف، الذهبي (٢٧٦/٢)، تهذيب التهذيب، ابن حجر (١٨٩/١٠)، تقريب التهذيب، ابن حجر (٥٣٨/١).

وقال يحيى بن سعيد: "صالح"، وقال أبو حاتم: "صالح الحديث، حسن الحديث، يكتب حديثه، ولا يُحتج به"، وقال ابن خراش: "صدوق"، وذكره ابن حبان في الثقات، وقال ابن عدي: "وما أرى بحديثه بأساً، وهو عندي صدوق إلا أنه يقع في حديثه إفرادات"، وقال الذهبي: "صدوق"، وقال ابن حجر: "صدوق له أوهام".

وممن ضعفه:

في رواية عن يحيى بن سعيد أنه لا يرضاه، وفي موضع آخر قال: "ليس برضى"، وقال مرة: "ما كنا نأخذ عنه ذلك الزمان ولا حرفاً"، وقال أبو إسحاق الفزاري: "ما كان بأهل أن يروى عنه"، وقال موسى بن سلمة: "تركته ولم أكتب عنه"، وكان ابن مهدي إذا حدث بحديث معاوية بن صالح، زبره يحيى بن سعيد، وقال: "أيش هذه الأحاديث".

والخلاصة في حاله -والله أعلم- أنه صدوق له أوهام كما قال ابن حجر؛ لأن من وثقه هم من العلماء المعروفين، ومن جرحه أقل ولم يفصل أو يذكر سبب جرحه.

٢- الحسن بن جابر اللخمي، وقيل الكندي، أبو علي، ويقال: أبو عبد الرحمن^(١):

روى عن: المقدم بن معد يكرب، وأبي أمامة، وعبد الله بن بسر وغيرهم.
وروى عنه: معاوية بن صالح، ومحمد بن الوليد الزبيدي.

(١) الجرح والتعديل، ابن أبي حاتم (٣/٤٠)، الثقات، ابن حبان (٤/١٢٥)، تهذيب الكمال، المزي (٦/٧٠)، الكاشف، الذهبي (١/٣٢٢)، تهذيب التهذيب، ابن حجر (٢/٢٢٧)، تقريب التهذيب، ابن حجر (١/١٥٩).

ذكره ابن حبان في الثقات، وقال ابن حجر: "مقبول"، وأخرج له الترمذي وابن ماجه.

المطلب الرابع: بيان درجة الحديث والحكم عليه:

الحديث بجميع طرقه صحيح، فقد حسّنه الترمذي، وصححه ابن حبان، وصححه الألباني في مشكاة المصابيح (١/٥٨/١٦٣).

وقال تقي الدين ابن تيمية -معقباً على هذا الحديث-: "وهذا المعنى قد استفاد عنه من وجوه متعددة من حديث المقدم بن معدي كرب وأبي ثعلبة الحُشَني وأبي هريرة وأبي رافع وغيرهم، وهو من مشاهير أحاديث السنن والمسانيد المتلقاة بالقبول عند أهل العلم"^(١).

(١) جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية، ابن تيمية: (ص ١٤).

المبحث الثاني

دراسة الحديث دراية

المطلب الأول: بيان غريب الحديث

(ألا يوشك):

قال ابن الأثير: "تكرر في الحديث: «يوشك أن يكون كذا وكذا» أي يقرب ويدنو ويُسرّع. يقال: أوشك يوشك إيشاكاً، فهو موشك" (١).

فقوله: يوشك أي يسرع؛ لأن الوشيك: السريع والقريب (٢).

(أريكنه): الأريكة: السرير في الحَجَلَة من دونه ستر، وقيل: هو كل ما اتُّكئ عليه من سرير أو فراش، أو منصّة (٣).

(لقطة معاهد): اللقطة: الذي تجده مُلقًى فتأخذه (٤).

(يقروه): والقرى ما قري به الضيف (٥).

(يعقبهم): أي يأخذ منهم عوضاً عما حرموه من القرى، وهذا في المضطر الذي لا يجد طعاماً، ويخاف على نفسه التلف (٦).

(١) النهاية في غريب الحديث ١٨٩/٥. مادة: وشك.

(٢) لسان العرب، ابن منظور (٥١٤/١٠).

(٣) المرجع السابق (٣٩٠/١٠).

(٤) المرجع السابق (٣٩٢/٧).

(٥) مختار الصحاح، الجوهري (٢٢٣/١).

(٦) لسان العرب، ابن منظور (٦١٧/١).

المطلب الثاني: المعنى الإجمالي للحديث.

يخبر النبي ﷺ في هذا الحديث أن الله تعالى أكرمه فأعطاه القرآن ومثله وهي السنة النبوية، فهما من وحي الله تعالى لنبيه، الذي يجب على المسلمين الأخذ بهما في شؤونهم، ثم حذر النبي ﷺ من أمر غيبي مستقبلي، وهو ظهور أقوام يجلس الواحد منهم على أريكته كسولاً متكبراً قد أتخم من كثرة الملذات، فأذهبت فطنته، وأصبح بليداً، ثم زعم أنه يعظم كتاب الله، فلا يحل إلا حلاله ولا يحرم إلا حرامه، وهذا من الباطل فإن ما حرم رسول الله هو مثل ما حرم الله، قال ابن قتيبة: "والكتاب هو القرآن عن، ومثله يعني السُنَنَ التي كان يأتيها بها جبريل ﷺ، وليست في الكتاب كرجم المحصن، ونفي البكر، وتحريم نكاح المرأة على عمّتها، وخالفها، ومقدار ما يُقَطَّع من يد السارق، وأشباه ذلك هذا مما يعمل به المسلمون، وليس له دُخْر في الكتاب" (١).

ثم ذكر -عليه السلام- بعض ما حرمه وليس في كتاب الله وهي: (تحريم أكل لحوم الحمر الأهلية، تحريم أكل كل ذي ناب من السباع، تحريم التقاط لقطة المعاهد، ووجوب إقراء الضيف في اليوم الأول، وجواز مطالبة الضيف بحقه هذا) وهذه المحرمات يجب طاعة الرسول ﷺ فيها، وإن لم نجد ذلك في كتاب الله.

الفوائد المستنبطة من الحديث:

هذا الحديث الذي بين أيدينا غزير الفوائد، خاصة من الناحية التشريعية، فيمكن استنباط دلائل وإشارات منه في مسائل عدّة، نبه على بعضها أصحاب كتب السنة في تبويباتهم على الحديث، وعلى بعضها الآخر شراح الحديث أثناء تفسيره، وغيرهم من العلماء أثناء تناولهم هذا الحديث بالتفسير والتحليل، وفي هذا البحث سنقف على أهم تلك الفوائد التي يمكن تلخيصها في نقاط:

(١) المسائل والأجوبة، ابن قتيبة: (ص ١٨٨).

١- في الحديث بيان فضل النبي ﷺ، وأنَّ الله أكرمهُ بإنزال الوحي عليه بنوعيه، فقد أوتي القرآن ومثله -وهي السنة-، وهي كرامة حُصَّ به الرسول ﷺ، وفيه كذلك وجوب تعظيم حديث النبي ﷺ، فإنه وحي أوحاه الله لا يجوز الاعتراض عليه، وبهذا بَوَّب ابن ماجه على الحديث في سننه فقال: "باب تعظيم حديث رسول الله ﷺ والتغليظ على من عارضه" (١).

وأما الإمام أبو داود فبَوَّب عليه بقوله: "باب لزوم السنة" (٢)، وبَوَّب عليه الترمذي بقوله: "باب ما نهي عنه أن يقال عند حديث النبي ﷺ" (٣)، وابن حبان بَوَّب عليه بقوله: "ذكر الخبر المصرح بأن سنن النبي ﷺ كلها عن الله لا من تلقاء نفسه" (٤).

وهذه التبويبات كلها تدل على وجوب تعظيم وتوقير السنة النبوية وأن لا يعترض عليها، بأي نوع من الاعتراض، لأن مقتضى الشهادة للرسول ﷺ بالرسالة طاعته فيما أمر وتصديقه فيما أخبر.

٢- فيه من دلائل نبوة محمد ﷺ إخباره عمًا سيقع في المستقبل، فيكون كما قال، فقد ظهر ما أخبر به في هذا الحديث، أقوام صِفَتْهم الكسل عن طلب العلم، والجلوس على الأرائك الفخمة، يرُدُّون أحاديث رسول الله ﷺ بدعوى التمسك بالقرآن قال الخطابي: "وإنما أراد بهذه الصفة أصحاب الترفه والدعة الذين لزموا البيوت ولم يطلبوا العلم ولم يغدوا ولم يروحوا في طلبه في مظانه واقتباسه من

(١) السنن، ابن ماجه: (٩/١).

(٢) السنن، أبو داود: (٣٢٠/٤).

(٣) السنن، الترمذي: (٣٧/٥).

(٤) الصحيح، ابن حبان: (٥٧/٣).

أهله" (١).

وقد بَوَّب البيهقي على هذا الحديث في كتابه دلائل النبوة بقوله: "باب ما جاء في إخباره بشبعان على أريكته يحتال في ردِّ سنته بالحوالة على ما في القرآن من الحلال والحرام دون السنة، فكان كما أخبر، وبه ابتدع من ابتدع وظهر الضرر" (٢).

٣- فيه أن ردَّ السنن بدعوى أنها تخالف القرآن شبهة قديمة انتحلها الفرق الضالة، وتذتَّر بها أهل الأهواء لرد ما لا يعجبهم من أحاديث النبي ﷺ، بدعوى تعظيم القرآن، مع أنه لا يوجد في صحيح السنة ما يعارض القرآن، يقول الخطابي في شرح الحديث: "وقوله يوشك شبعان على أريكته، يقول: عليكم بهذا القرآن فإنه يحذر بذلك مخالفة السنن التي سنّها رسول الله ﷺ مما ليس له في القرآن ذكر على ما ذهب إليه الخوارج والروافض فإنهم تعلقوا بظاهر القرآن وتركوا السنن التي قد ضُمنت بيان الكتاب فتحيروا وضلوا" (٣).

فهذا الحديث نصٌّ واضح في الإنكار الشديد على من يعارض السنة بالقرآن، لينفذ إلى هواه، وقد بَوَّب الإمام الآجري في كتابه الشريعة على هذا الحديث بقوله: "باب التحذير من طوائف يعارضون سنن النبي ﷺ بكتاب الله تعالى وشدة الإنكار على هذه الطبقة" (٤)، وبوب ابن بطة العكبري عليه بقوله: "بَابُ ذِكْرِ مَا جَاءَتْ بِهِ السُّنَّةُ مِنْ طَاعَةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَالتَّحْذِيرِ مِنْ طَوَائِفَ"

(١) معالم السنن، الخطابي: (٢٩٨/٤).

(٢) دلائل النبوة، البيهقي: (٥٤٩/٦).

(٣) معالم السنن، الخطابي: (٢٩٨/٤).

(٤) الشريعة، الآجري: (٤١٠/١).

يُعَارِضُونَ سُنَنَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بِالْقُرْآنِ" (١).

وهذا ينطبق على من يرد الحديث من المعاصرين بمعارضات متوهمة مع ظواهر القرآن، أو مع آراء الرجال، فهذا مما يتناوله الحديث، يقول نور الدين السندي: "وفي هذا الحديث توبيخ وتقرير نشأ من تعظيم عظيم على ترك السنة والعمل بالحديث استغناء عنها بالكتاب هذا مع الكتاب فكيف بمن رجع الرأي على الحديث وإذا سمع حديثاً من الأحاديث الصحيحة قال: لا علي بأن أعمل بها فإن لي مذهبا أتبعه" (٢).

٤ - فيه أن الاقتصار على إحلال حلال القرآن وتحريم حرامه المنصوص عليه فقط دعوى باطلة؛ لأن الله تعالى أمرنا بطاعته وطاعة نبيه مطلقاً، فقال تعالى: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠] و أمرنا إذا اختلفنا في حكم مسألة من المسائل بتحكيم الكتاب والسنة معها فقال: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩].

٥ - فيه أن رسول الله بما آتاه الله من وحي يحرم ويحل أشياء لم يصرح بذكرها في القرآن، ويجب على الأمة طاعته في ذلك، ففي بعض طرق الحديث: «ألا وإن ما حرم رسول الله فهو مثل ما حرم الله» (٣)، وهي التي تسمى عند العلماء السنة المستقلة بالتشريع، المؤسسة لحكم لم يرد له ذكر في القرآن.

قال الإمام الشافعي في التعليق على الحديث: "وفي هذا تثبيت الخبر عن

(١) الإبانة الكبرى، ابن بطة: (٢٢٣/١).

(٢) حاشية على سنن ابن ماجه، السندي: (١/٤٠٤).

(٣) أخرجه ابن ماجه في السنن (١٢).

رسول الله وإعلامهم أنه لازم لهم وإن لم يجدوا له نصَّ حكيم في كتاب الله" (١).

٦- فيه تمثيل النبي ﷺ ببعض المسائل التي نص على تحريمها ولم تذكر في القرآن صراحة وهي:

- تحريم أكل لحوم الحمر الأهلية
 - تحريم أكل كل ذي ناب من السباع.
 - تحريم التقاط لقطة المعاهد -الذي بينه وبين المسلمين عهد-.
 - وجوب إقراء الضيف في اليوم الأول، وجواز مطالبة الضيف بحقه هذا.
- قال الدارمي: "يقول: أوتيت القرآن، وأوتيت مثله من السنن التي لم ينطق القرآن بنصه، وما هي مفسره لإرادة الله تعالى به، فمن ذلك: تحريم لحم الحمار الأهلي، وكل ذي ناب من السباع وليس بمنصوصين في الكتاب" (٢).
- وروى الميموني عن الإمام أحمد بن حنبل: "قيل له: هاهنا قوم يقولون ما كان في القرآن أخذنا به، قال ففي القرآن تحريم لحوم الحمر الأهلية؟ والنبي ﷺ يقول: "إلا أُنِي أوتيت الكتاب ومثله معه" وما علمهم بما أُوتِي" (٣).
- أراد بذلك الإنكار على من زعم أنه لا يأخذ إلا بما في الكتاب، ويُنَّ له أن تحريم الحمر الأهلية لم يأت إلا في السنة النبوية، وهو من الوحي الذي أوتيه النبي ﷺ مع القرآن.

فهذه الأمثلة المضروبة واضح كونها سنناً مستقلة لم ينصَّ عليها القرآن، والنبي ﷺ أمر بها وليس لنا إلا أن نطيعه فيها، ولا يصح من مسلم أن يعترض على النبي ﷺ فيقول: لا أقبل منك يا نبي الله إلا ما صدَّقه القرآن، فهذا من أقبح

(١) الرسالة، الشافعي: (ص ٤٠٤).

(٢) الحجة في بيان المحجة، الأصبهاني: (٣١٣/٢).

(٣) المسودة في أصول الفقه، آل تيمية: (ص ٥٠٨).

٧- في هذا الحديث دليل لمن قال بجواز نسخ القرآن بالسنة، ووجه ذلك أن السنة ما دامت وحياً مثل القرآن، وهي في نفس الدرجة في مجال الاستدلال، فجائز أن تنسخ القرآن؛ لأنها مثله في التحريم والتحليل، ورفع الأحكام بعد ثبوتها، وبهذا تمسك من يرى إمكانية نسخ القرآن بالسنة، وأنه أمر جائز شرعاً.

يقول ابن قتيبة الدينوري: "وإذا جاز أن ينسخ الكتاب بالكتاب، جاز أن ينسخ الكتاب بالسنة، لأن السنة يأتيه بها جبريل -عليه السلام-، عن الله تبارك وتعالى، فيكون المنسوخ من كلام الله تعالى الذي هو قرآن، بناسخ من وحي الله عز وجل، الذي ليس بقرآن، ولذلك قال رسول الله ﷺ: «أوتيت الكتاب ومثله معه» يريد أنه أوتي الكتاب ومثل الكتاب من السنة، ولذلك قال الله عز وجل: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧]^(١).

٨- فيه أن أحكام النبي ﷺ وحي من الله، بما أعلمه إياه عن طريق جبريل، لذلك كان النبي ﷺ يُسأل عن أشياء فلا يجيب حتى يأتيه جبريل بالوحي، ثم يجيب مخبراً أن لم يكن يعلم حتى أخبره جبريل، يقول ابن بطال: "ولم يكن يعلم رسول الله ﷺ من حكم الله إلا ما أعلمه الله وما كان الله عرفه ذلك جملة؛ بل كان ينزل عليه شيئاً بعد شيء ويأتيه جبريل بالسنن كما يأتيه بالقرآن، ولذلك قال ﷺ: «أوتيت الكتاب ومثله معه» يعني من السنن"^(٢).

فما سنّه رسول الله ﷺ مما ليس له ذِكْرٌ في كتاب الله ليس اجتهاداً ولا قياساً، بل هو وحي أوحاه الله تعالى، يجب على المكلفين طاعته فيه طاعة مطلقة،

(١) تأويل مختلف الحديث، ابن قتيبة: (ص ٢٨٢).

(٢) شرح صحيح البخاري، ابن بطال: (٤٠١/٨).

لا يقال لم؟ ولا كيف؟، ولا يُعارض بعقل ولا ذوق، يقول المهلب بن أبي صفرة: "لأنه - عليه السلام - حدثهم حديثاً عن الله تعالى لا يبلغه قياس ولا نظر، وإنما هو توقيف ووحى، وكذلك ما حدثهم به من سنته - عليه السلام - فهو عن الله تعالى أيضاً؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۖ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾ [النجم: ٣] وقال - عليه السلام -: «أوتيت الكتاب ومثله معه» فقال أهل العلم: أراد بذلك السنة التي أوتي^(١).

٩ - في الحديث رد على من قال بأن الحديث لا يقبل حتى يعرض على القرآن فإن وافقه أخذنا به، وإن خالفه - ولو لأدنى مخالفة - تركناه وأخذنا بظاهر القرآن، وهو مذهب الخوارج قديماً، وبعض المفكرين المعاصرين حديثاً، والصحيح أن السنة أصل قائم بذاته، يؤخذ بها لذاتها دون قيد أو شرط، يقول الإمام البغوي: "وفي الحديث دليل على أنه لا حاجة بالحديث إلى أن يعرض على الكتاب، وأنه مهما ثبت عن رسول الله ﷺ كان حجة بنفسه، وقد قال النبي ﷺ: «ألا إني أوتيت الكتاب ومثله معه»"^(٢).

وذلك أن الخوارج قديماً وبعض المفكرين حديثاً زعموا أنه لا يقبل شيء من الأحاديث حتى تعرض على القرآن، فما وافقه قبل، وما عارضه فلا يقبل ولو ورد بأصح الأسانيد في أصح الكتب، وهذا الشرط في اعتماد الأحاديث باطل لم يقبل به علماء الحديث، بل هو وسيلة لرد كل حديث لا يوافق مذهب ومشرّب صاحب المقولة، والصواب أن الحديث أصل قائم بحد ذاته لا يحتاج أن يعرض على أي أصل آخر.

١٠ - وفي هذا الحديث إشارة إلى ذم كثرة التَّبِع والتكبر والجلوس جلسة

(١) التوضيح شرح الجامع الصحيح، ابن الملقن: (٧٩/٣٣ - ٨٠).

(٢) شرح السنة، البغوي: (٢٠١/١).

المتكبرين، التي تفضي إلى الغرور بالنفس وإنكار ما جاء به محمد ﷺ، بعكس تقليل الطعام والتواضع في المأكل والمجلس، فإنه يفضي إلى قبول الحق، وعدم معارضته، يقول أبو الحسن السندي: "(شبعان) قيل: وصفه بذلك؛ لأن الحامل له على القول إما البلادة وسوء الفهم ومن أسبابه كثرة الأكل، وإما البطر والحماقة، ومن موجباته التمتع والغرور بالمال والجاه والشبع يكتفى به عن ذلك" (١).

كذلك فيه إشارة إلى أن العلم يحتاج إلى الرحلة والجلوس بين يدي العلماء، حتى يأخذ العلم على أصوله فلا يزلُّ، قال الخطابي: "وإنما أراد بهذه الصفة أصحاب الترفه والدعة الذين لزموا البيوت ولم يطلبوا العلم ولم يغدوا ولم يروحوا في طلبه في مظانه واقتباسه من أهله" (٢)، وهكذا كان أصحاب الحديث، كانوا يحرصون على الرحلة والتعب في تحصيله، فحصل عندهم تعظيم السنة وتوقيرها.

(١) فتح الودود شرح سنن أبي داود، السندي: (٤١٩/٤).

(٢) معالم السنن، الخطابي: (٢٩٨/٤).

الخاتمة

نتائج البحث:

في ختام هذا البحث أخلص أهم نتائجه في نقاط:

- ١- حديث المقدام بن معدى كرب حديث عظيم أصل في باب تثبيت حجّة السنة النبوية.
- ٢- حديث: "إني أوتيت الكتاب ومثله معه" حديث صحيح لا غبار عليه صحّحه جمع من الأئمة، واشتهر عندهم، ولا يضره أنه لم يُخرج في الصحيحين.
- ٣- حديث الباب يدل على أن السنة النبوية في مرتبة القرآن نفسها من جهة التشريع، فالسنة شقيقة القرآن في التحليل والتحريم، فكلاهما وحي من الله.
- ٤- هذا الحديث من دلائل نبوة محمد ﷺ، حيث تنبأ بظهور قوم يردّون السنن بدعوى الوقوف مع ظاهر القرآن، وقد وقع ذلك مع الخوارج قديماً، ومع طائفة القرآنيين في العصر الحديث.
- ٥- في هذا الحديث بيان علو قدر النبي ﷺ، وأن الله عظم أمره ونهيه، وأمر بطاعته مطلقاً من غير قيد أو شرط.

التوصيات:

توصي الباحثة بمزيد تتبّع للأحاديث التي تتعلّق بحجية السنة النبوية وبيان مكانتها، وشرحها شرحاً تحليلياً، للردّ على التيارات المعاصرة التي تنحو منحى إنكار الأحاديث ورد السنن التي تخالف توجهاتهم.

المراجع

- ١- الآجري، محمد بن الحسين، الشريعة، ط٢، الرياض، دار الوطن، ١٤٢٠هـ.
- ٢- الأصبهاني، إسماعيل بن محمد، الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة، د.ط، السعودية، دار الراية، ١٤١٩هـ.
- ٣- البخاري، محمد بن إسماعيل، التاريخ الكبير، د.ط، بيروت، دار الفكر، د.ت.
- ٤- ابن بطلال، علي بن خلف، شرح صحيح البخاري، ط٣، مكتبة الرشد، السعودية، ١٤٢٣هـ.
- ٥- ابن بطة، عبيد الله بن محمد، الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، ط٢، الرياض، دار الراية، ١٤١٥هـ.
- ٦- البغوي، الحسين بن مسعود، شرح السنة، ط٢، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٢هـ.
- ٧- البيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الكبرى، د.ط، مكة المكرمة مكتبة دار الباز، ١٤١٤هـ.
- ٨- البيهقي، أحمد بن الحسين، دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، ط١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ.
- ٩- التبريزي، محمد بن عبد الله الخطيب، مشكاة المصابيح، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، د.ط، المكتب الإسلامي، ١٤٠٥هـ.
- ١٠- الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، الجامع الكبير، تحقيق: أحمد محمد شاكر، د.ط، بيروت دار إحياء التراث العربي د.ت.

- ١١- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية، ط ٤، الرياض، دار عطاءات العلم، ١٤٤٠هـ.
- ١٢- آل تيمية، المسودة في أصول الفقه، د. ط، مطبعة المدني، د. ت.
- ١٣- ابن حبان، محمد بن حبان، صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، ط ٢، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤١٤هـ.
- ١٤- ابن حبان، محمد بن حبان، الثقات، د. ط، بيروت، دار الفكر، ١٣٩٥هـ.
- ١٥- ابن حجر، أحمد بن علي، الإصابة في تمييز الصحابة، د. ط، بيروت، دار الجليل، ١٤١٢هـ.
- ١٦- ابن حجر، أحمد بن علي، تقريب التهذيب، سوريا، د. ط، دار الرشيد، ١٤٠٦هـ.
- ١٧- ابن حجر، أحمد بن علي، تهذيب التهذيب، د. ط، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٤هـ.
- ١٨- ابن حنبل، أحمد بن محمد، المسند، د. ط، مصر، مؤسسة قرطبة، د. ت.
- ١٩- الخطابي، حمد بن محمد، معالم السنن، ط ١، حلب، المطبعة العلمية، ١٣٥١هـ.
- ٢٠- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، الفقيه والمتفقه، ط ٢، السعودية، دار ابن الجوزي، ١٤٢١هـ.
- ٢١- الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، الكفاية في علم الرواية، ط ١، المدينة المنورة، المكتبة العلمية، ١٣٥٧هـ.
- ٢٢- الدارقطني، علي بن عمر، السنن، د. ط، بيروت، دار المعرفة، ١٣٨٦هـ.
- ٢٣- الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن، السنن، ط ١، بيروت، دار الكتب العربي، ١٤٠٧هـ.

- ٢٤- أبو داود، سليمان بن الأشعث، السنن، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، د.ط، بيروت، دار الفكر، د.ت.
- ٢٥- الذهبي، محمد بن أحمد، الكاشف في معرفة من له رواية في الكتب الستة، د.ط، جدة، دار القبلة، ١٤١٣هـ.
- ٢٦- الذهبي، محمد بن أحمد، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، د.ط، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٥م.
- ٢٧- الرازي، عبد الرحمن بن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ط ١، بيروت، دار إحياء التراث، د.ت.
- ٢٨- الرازي، محمد بن أبي بكر، مختار الصحاح، د.ط، بيروت، مكتبة لبنان، ١٤١٥هـ.
- ٢٩- السندي، محمد بن عبد الهادي، حاشية السندي على سنن ابن ماجه، د.ط، بيروت، دار الجيل د.ت.
- ٣٠- السندي، محمد بن عبد الهادي، فتح الودود في شرح سنن أبي داود، ط ١، المدينة، مكتبة أضواء المنار، ١٤٣١هـ.
- ٣١- الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، د.ط، مصر، مكتبة مصطفى البابي، ١٣٥٧هـ.
- ٣٢- الطبراني، سليمان بن أحمد، المعجم الكبير، ط ٢، الموصل، مكتبة الزهراء، ١٤٠٤هـ.
- ٣٣- الطبراني، سليمان بن أحمد، مسند الشاميين، ط ١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٥هـ.
- ٣٤- الطحاوي، أحمد بن محمد، شرح معاني الآثار، ط ١، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٣٩٩هـ.

- ٣٥- ابن عبد البر، يوسف النمري، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، د.ط، المغرب، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٣٨٧هـ.
- ٣٦- ابن عبد البر، يوسف النمري، جامع بيان العلم وفضله، د.ط، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٣٩٨هـ.
- ٣٧- ابن عدي، عبد الله بن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، د.ط، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٩هـ.
- ٣٨- ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، المسائل والأجوبة في الحديث والتفسير، ط ١، بيروت، دار ابن كثير، ١٤١٠هـ.
- ٣٩- ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، تأويل مختلف الحديث، ط ٢، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٤١٩هـ.
- ٤٠- ابن ماجه، محمد بن يزيد، السنن، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، د.ط، بيروت دار الفكر، د.ت.
- ٤١- المروزي، محمد بن نصر، السنة، ط ١، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، ١٤٠٨هـ.
- ٤٢- المزي، يوسف بن الزكي عبد الرحمن، تهذيب الكمال، تحقيق: بشار عواد، ط ١، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٠هـ.
- ٤٣- ابن الملقن، عمر بن علي، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، ط ١، دمشق دار النوادر، ١٤٢٩هـ.
- ٤٤- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، ط ١، بيروت، دار صادر، ١٤١٤هـ.
- ٤٥- الهروي، عبد الله بن محمد، ذم الكلام وأهله، ط ١، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، ١٤١٨هـ.

References

1. alajry, mhmd bn alhsyn, alshry'eh, thqyq: 'ebd allh aldmyjy, t2, alryad, dar alwtn, 1420h .
2. alasbhany, esma'eyl bn mhmd, alhjh fy byan almhjh wshrh 'eqydh ahl alsnh, d.t, als'ewdyh, dar alrayh, 1419h.
3. albkhary, mhmd bn esma'eyl, altarykh alkbyr, thqyq: alsyd hashm alndwy, d.t, byrwt, dar alfkr, d.t .
4. abn btal, 'ely bn khlf, shrh shyh albkhary, t3, mktbh alrshd, als'ewdyh, 1423h.
5. abn bth, 'ebyd allh bn mhmd, alebanh 'en shry'eh alfrqh alnajyh wmjanbh alfrq almdmwmh, t2, alryad, dar alrayh, 1415h.
6. albgwhy, alhsyn bn ms'ewd, shrh alsnh, t2, almktb aleslamy, byrwt, 1402h.
7. albyhqy, ahmd bn alhsyn, alsnn alkbra, thqyq: mhmd 'ebd alqadr 'eta, d.t, mkh almkrmh mktbh dar albaz, 1414h .
8. albyhqy, ahmd bn alhsyn, dla'el alnbwh wm'erfh ahwal sahb alshry'eh, thqyq: 'ebd alm'ety ql'ejy, t1, byrwt, dar alktb al'elmyh, 1408h.
9. altbryzy, mhmd bn 'ebd allh alkhtyb, mshkah almsabyh, thqyq: mhmd nasr aldyn alalbany, d.t, almktb aleslamy, 1405h .
10. altrmdy, mhmd bn 'eysa, snn altrmdy, aljam'e alkbyr, thqyq: ahmd mhmd shakr wakhrwn, d.t, byrwt dar ehya' altrath al'erby d.t .

11. abn tymyh, ahmd bn 'ebd alhlym, jwab ala'etradat almsryh 'ela alftya alhmwyh, t4, alryad, dar 'eta'at al'elm, 1440h .
12. al tymyh, 'ebd alsalam bn 'ebd allh, almswdh fy aswl alfqh, d.t, mtb'eh almdny, d.t .
13. abn hban, mhmd bn hban, shyh abn hban btrtyb abn blban, thqyq: sh'eyb alarn'ewt, t2, byrwt, m'essh alrsalh, 1414h .
14. abn hban, mhmd bn hban, althqat, thqyq: alsyd shrh aldyn ahmd, d.t byrwt, dar alfkr, 1395h .
15. abn hjr, ahmd bn 'ely, alesabh fy tmyyz alshabh, thqyq: 'ely mhmd albjawy, d.t, byrwt, dar aljyl, 1412h .
16. abn hjr, ahmd bn 'ely, tqryb althdyb, thqyq: mhmd 'ewamh, swrya, d.t, dar alrshyd, 1406h .
17. abn hjr, ahmd bn 'ely, thdyb althdyb, d.t, byrwt, dar alfkr, 1404h.
18. abn hnbl, ahmd bn mhmd, almsnd, d.t, msr, m'essh qrtbh, d.t.
19. alkhtaby, hmd bn mhmd, m'ealm alsnn, t1, hlb, almtb'eh al'elmyh, 1351h.
20. alkhtyb albghdady, ahmd bn 'ely, alfqyh walmtfqh, thqyq: 'eadl bn ywsf alghrazy, t2, als'ewdyh, dar abn aljwzy, 1421h .
21. alkhtyb albghdady, ahmd bn 'ely, alkfayh fy 'elm alrwayh, thqyq: abw 'ebd allh alsrwyf webrahym almdny, t1, almdynh almnwrh, almkthb al'elmyh, 1357h.
22. aldarqtny, 'ely bn 'emr, alsnn, thqyq: 'ebd allh almdny, d.t, byrwt, dar alm'erfh, 1386h .

23. aldarmy, 'ebd allh bn 'ebd alrhmn, alsnn, thqyq: fwaz ahmd
zmrlly, khald alsb'e al'elmy, t1, byrwt, dar alktb al'erby, 1407h .
24. abw dawd, slyman bn alash'eth, alsnn, thqyq: mhmd mhyy
aldyn 'ebd alhmyd, d.t, byrwt, dar alfkr, d.t .
25. aldhby, mhmd bn ahmd, alkashf fy m'erfh mn lh rwayh fy
alktb alsth, thqyq: mhmd 'ewamh, d.t, jd, dar alqblh, 1413h.
26. aldhby, mhmd bn ahmd, myzan ala'etdal fy nqd alrjal, thqyq:
'ely mhmd m'ewd w'eadl ahmd 'ebd almwjwd, d.t, byrwt, dar
alktb al'elmyh, 1995m.
27. alrazy, 'ebd alrhmn bn aby hatm, aljrh walt'edyl, t1, byrwt, dar
ehya' altrath, d.t .
28. alrazy, mhmd bn aby bkr, mkhtar alshah, d.t, byrwt, mktbh
lbnan, 1415h .
29. alsndy, mhmd bn 'ebd alhady, hashyh alsndy 'ela snn abn majh,
d.t, byrwt, dar aljyl d.t .
30. alsndy, mhmd bn 'ebd alhady, fth alwdwd fy shrh snn aby
dawd, t1, almdynh, mktbh adwa' almnar, 1431h.
31. alshaf'ey, mhmd bn edrys, alrsalh, d.t, msr, mktbh mstfa
albaby, 1357h.
32. altbrany, slyman bn ahmd, alm'ejm alkbyr, thqyq: hmdy alslyf,
t2, almws, mktbh alzhra', 1404h .
33. altbrany, slyman bn ahmd, msnd alshamyyn, thqyq: hmdy bn
'ebd almjyd alslyf, t1, byrwt, m'essh alrsalh, 1405h.
34. althawy, ahmd bn mhmd, shrh m'eany alathar, thqyq: mhmd
alnjar, t1, byrwt, dar alktb al'elmyh, 1399h.

35. abn 'ebd albr, ywsf alnmry, altmhyd lma fy almwta mn
alm'eany walasanyd, thqyq: mstfa al'elwy wmhmd albkry, d.t,
almghrb, wzarh 'emwm alawqaf walsh'ewn aleslamy, 1387h.
36. abn 'ebd albr, ywsf alnmry, jam'e byan al'elm wfdlh, d.t, byrwt,
dar alktb al'elmyh, 1398h .
37. abn 'edy, 'ebd allh bn 'edy, alkaml fy d'efa' alrjal, thqyq: yhya
bn mkhtar ghzawy, d.t, byrwt, dar alfkr, 1409h.
38. abn qtybh, 'ebd allh bn mslm, almsa'el walajwbh fy alhdyth
waltfsyr, t1, byrwt, dar abn kthyr, 1410h.
39. abn qtybh, 'ebd allh bn mslm, tawyl mkhtlf alhdyth, t2, byrwt,
almktb aleslamy, 1419h.
40. abn majh, mhmd bn zyzyd, alsnn, thqyq: mhmd f'ead 'ebd
albaqy, d.t, byrwt dar alfkr, d.t .
41. almrwzy, mhmd bn nsr, alsnh, thqyq: salm ahmd alslyf, t1,
byrwt, m'essh alktb althqafyh, 1408h.
42. almzy, ywsf bn alzky 'ebd alrhmn, thdyb alkmal, thqyq: bshar
'ewad, t1, byrwt, m'essh alrsalh, 1400h.
43. abn almlqn, 'emr bn 'ely, altwdyh lshrh aljam'e alshyh, t1,
dmshq dar alnwadr, 1429h.
44. abn mnzwr, mhmd bn mkrm, lsan al'erb, t1 byrwt, dar sadr,
1414h.
45. alhrwy, 'ebd allh bn mhmd, dm alklam wahlh, thqyq: 'ebd
alrhmn alshbl, t1, almdynh almnwrh, mktbh al'elwm walhkm,
1418h.

الهوية الوطنية بين عولمة الثقافة الاستهلاكية وقيم الإسلام

إعداد:

د. علي دخيل الله دخيل الصاعدي

الأستاذ المشارك بقسم الدعوة والثقافة الإسلامية في كلية العقيدة والدعوة
الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة - المملكة العربية السعودية

National Identity between Globalized Consumer Culture and Islamic Values

Prepared by:

Dr. Ali Dakhil Allah Dakhil Al-Saedi

Associate Professor, Department of Da'wah and Islamic Culture,
College of Creed and, Da'wah, Islamic University of Madinah
Madinah - Kingdom of Saudi Arabia
aalsaedi@ut.edu.sa

تاريخ قبول البحث

٢٠٢٦/٢/٤ - ١٤٤٧/٨/١٦ هـ

تاريخ ورود البحث

٢٠٢٦/١/١٩ - ١٤٤٧/٧/٣٠ هـ

ملخص البحث:

تناولت هذه الدراسة الهوية الوطنية بين عولمة الثقافة الاستهلاكية وقيم الإسلام، وهدف إلى تحليل أثر الثقافة الاستهلاكية على الهوية الوطنية، ودراسة العلاقة بين الهوية الوطنية وثقافة الاستهلاك العولمية، وإبراز دور القيم الإسلامية في مواجهة النزعة الاستهلاكية وحماية الوعي الوطني، واستخدم الباحث فيها المنهج التحليلي الوصفي والمنهج الاستقرائي، وتوصل إلى نتائج التي من أبرزها: تستمد الهوية الوطنية قيمتها وشرعيتها من الإسلام، فهو الأساس المعرفي والأخلاقي والاجتماعي للهوية، وأي مشروع وطني يتجاهل البعد الإسلامي هو مشروع ناقص وغير منسجم مع طبيعة المجتمع. كما أن الثقافة الاستهلاكية العالمية تضغط على الهويات الضعيفة، وتستقوي عليها، لكنها لا تؤثر في الهويات الراسخة، أما الهوية الإسلامية فالأمر فيها مختلف بناءً على تميزها وقوتها وأصالتها؛ فإنها تمنح الفرد المسلم والمجتمع المسلم مناعة قيمة أمام الغزو الثقافي. ويكاد التصدير لثقافة الاستهلاك أن يسلب ثقافات بعض بلدان المسلمين خصائصها ومميزاتها، ويضعف ممانعتها الثقافية بهوية الوطن ذاته، وأصبحت تنسخ الثقافات والأنماط الغربية بشعاراتها، وهذه تمثل ضغوطاً عميقة على هوية الشخصية المسلمة، حتى يجد نفسه متأثراً معها، ويقلد العادات الغربية. وأوصى الباحث المهتمين والباحثين بدراسات متفرقة تتناول جزئيات محددة من تأثير وأثر ثقافة الاستهلاك على فئات محددة في المجتمع، مثل المرأة، وأصحاب الدخل المحدود، والمثقفين في المجتمع.

كلمات مفتاحية: الهوية، الوطنية، العولمة، الثقافة، الاستهلاك، القيم.

Abstract

This study examines national identity in the context of globalized consumer culture and Islamic values. It aims to analyse the impact of consumer culture on national identity, explore the relationship between national identity and global consumer culture, and highlight the role of Islamic values in countering consumerist tendencies and safeguarding national awareness. The study adopts both the descriptive-analytical and inductive approaches.

The findings reveal that national identity derives its value and legitimacy from Islam, which serves as its epistemological, ethical, and social foundation. Any national project that overlooks the Islamic dimension remains incomplete and inconsistent with the nature of Muslim societies. The study also finds that global consumer culture exerts pressure on weaker identities, while firmly rooted identities remain resilient. Islamic identity possesses distinctive strength and authenticity that provide both individuals and societies with value-based immunity against cultural invasion.

Furthermore, the promotion of consumer culture has, in some Muslim societies, contributed to the erosion of cultural specificity and weakened cultural resistance, leading to the imitation of Western lifestyles and patterns. This, in turn, imposes profound pressures on the identity of Muslim individuals, often resulting in the adoption of foreign cultural norms.

The study recommends that researchers conduct specialized studies addressing the specific effects of consumer culture on particular social groups, such as women, low-income populations, and intellectuals within society.

Keywords: Identity; National Identity; Globalization; Culture; Consumerism; Values.

مُقَدِّمَةٌ

إِنَّ الحمد لله نحمده ونستعينه، ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضلَّ له، ومن يُضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأشهد أنَّ محمدًا عبده ورسوله. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٢] ثم أما بعد:

في ظل التغيرات المتسارعة التي يشهدها العالم اليوم، ثقافيًا، واجتماعيًا، واقتصاديًا، وسياسيًا، برزت قضية الهوية والانتماء كأحد أبرز التحديات التي تواجه المجتمعات المعاصرة، لا سيما المجتمع المسلم. فقد أصبحت مفاهيم الهوية الوطنية أمام اختباراتٍ غير عادية، لا سيما مقابل العولمة الثقافية والاقتصادية، والتي تستهدف الهوية الوطنية من خلال تحدياتٍ عديدة، يأتي في مقدمتها ثقافة الاستهلاك.

ومن جهةٍ أخرى؛ فإن الهوية الوطنية تُعدُّ إحدى الركائز الأساسية التي تتشكل منها شخصية الفرد وكيان المجتمع؛ إذ تُمثل الإطار الذي تنتظم فيه منظومة القيم والسلوكيات والانتماءات المشتركة، التي تحفظ للأمة تماسكها وتوازنها الحضاري.

وفي ظل التحولات العالمية المتسارعة، برزت العولمة الثقافية بوصفها ظاهرة عميقة التأثير في بنية المجتمعات، لاسيما حين تتجلى في صورتها الاستهلاكية التي تسعى لصناعة أنماط موحَّدة من السلوك والذوق والقيم، تُفرض غالبًا إلى إضعاف الانتماء الوطني، وتفكيك الروابط الثقافية الأصيلة، وإعادة تشكيل الفرد والمجتمع وفق منطق السوق، لا وفق منطق القيم.

وقد أسهم اتساع المجال الرقمي، وانفتاح المجتمعات على تدفقات هائلة من المنتجات الرمزية والإعلامية، في تعميق تحديات الثقافة الاستهلاكية، التي باتت تمثل أحد أخطر التحديات التي تواجه الهوية الوطنية في الدول الإسلامية. فهذه الثقافة لا تكتفي بتغيير سلوك المستهلك ونمط حياته، بل تتجاوز ذلك إلى التأثير في منظومة إدراكه للعالم، ومعاييره الأخلاقية، وتفضيلاته، ودرجة التزامه بقيم الانتماء والولاء للوطن.

في المقابل، تمتلك المجتمعات الإسلامية رصيداً ثرياً من القيم الإسلامية التي تشكل مرجعاً أصيلاً وحصناً منيعاً في مواجهة التحديات الثقافية الوافدة. فالإسلام بمنظومته العقدية والخلقية والاجتماعية يُرسّخ قيم الوسطية، والاعتدال، والعمل، والإنتاج، والتكافل، والتوازن بين حاجات الجسد والروح، وهو ما يمنح الهوية الوطنية قدرةً أكبر على الصمود أمام ضغوط العولمة الاستهلاكية. وتُعد هذه القيم إطاراً فاعلاً في توجيه اختيارات الفرد، وترشيد استهلاكه، وتعزيز وعيه النقدي تجاه الثقافة الاستهلاكية الوافدة.

وتأتي القيم الإسلامية -باعتبارها مرجعاً حضارياً راسخاً- لتشكيل سداً منيعاً أمام هذا التحدي. فهي قيم تُعلي من شأن الإنسان، وترسّخ وعيه بذاته، وبمصالحه الفردية والجماعية، وتضع العلاقة بين الإنسان والكون والحياة ضمن إطار منضبط يمنحه التوازن، ويحرره من الاستلاب الثقافي، كما أنّ هذه القيم تؤصل للوسطية والاعتدال، وتضبط النزعة الاستهلاكية بنظام أخلاقي يحقق التوازن بين احتياجات الإنسان ومتطلبات روحه.

وبناءً على ما سبق؛ فقد رأى الباحث الكتابة في هذا الموضوع المهم وفق العنوان الآتي: (الهوية الوطنية بين عولمة الثقافة الاستهلاكية وقيم الإسلام) والله الموفق والهادي إلى سواء السبيل.

مشكلة البحث وأسئلته:

تواجه الهوية الوطنية في المجتمعات الإسلامية اليوم تحولات عميقة فرضتها موجات العولمة المتسارعة، وخاصة في بعدها الثقافي الاستهلاكي الذي يعمل على إعادة تشكيل الوعي الجمعي، وإضعاف الروابط التي تجمع الإنسان بوطنه وقيمه وأصالته. فالهوية ليست مجرد انتماء جغرافي أو قانوني، بل هي بناء مركب يتداخل فيه التاريخ، والقيم، واللغة، والرموز، والسلوك، والانتماء الواعي، وتضرب جذورها في الذاكرة الحضارية للأمة. إلا أنَّ الثقافة الاستهلاكية المعولمة لا تتعامل مع الإنسان بوصفه كائنًا ذا قيمٍ وذاكرة وانتماء، بل تتعامل معه بوصفه "مستهلكًا" ينبغي تشكيل احتياجاته ورغباته، وإعادة بناء تصورات وسلوكه بما يخدم السوق، وهنا تكمن الخطورة؛ إذ تتحول الثقافة الاستهلاكية إلى قوة ناعمة تعمل على تآكل الهوية، وتبديل الذوق العام، وإشاعة نزعة الفردانية المنفلتة، وتعزيز نمط الحياة الفاقد للمعنى، المتمركز حول المادة والرغبة والمتعة.

ومن هنا تتحدد مشكلة هذا البحث في دراسة طبيعة العلاقة بين الهوية الوطنية والثقافة الاستهلاكية، وتحليل أثر العولمة الاستهلاكية على بناء الوعي الوطني، مع بيان كيفية توظيف القيم الإسلامية في تعزيز صمود الهوية الوطنية، حيث تتمحور مشكلة هذا البحث حول التساؤل الرئيس الآتي:

كيف تؤثر العولمة الاستهلاكية في الهوية الوطنية، وما مدى قدرة القيم الإسلامية على ممانعة هذا التأثير وإعادة التوازن للوعي الوطني؟
ويتفرع عن هذا السؤال الرئيس الأسئلة الفرعية الآتية:

- ١- ما مفهوم الهوية الوطنية وما خصائصها في ضوء القيم الإسلامية؟
- ٢- ما أبرز مظاهر الثقافة الاستهلاكية وأثرها على الهوية الوطنية؟
- ٣- كيف يمكن للقيم الإسلامية أن تعزز ممانعة المجتمع لثقافة الاستهلاك؟

٤- ما أثر القيم الإسلامية في ممانعة ثقافة الاستهلاك العولمية؟

٥- ما الحدود التي يمكن أن تقف عندها الهوية الوطنية في مواجهة ضغط العولمة؟

أهمية البحث:

أولاً: تنبع أهمية هذا البحث من أهمية الهوية الوطنية بوصفها أساس التماسك المجتمعي التي ينبغي مقاومة كل ما يؤثر عليها سلباً، مما استدعى دراسة تأثير ثقافة الاستهلاك العولمية عليها.

ثانياً: يسعى هذا البحث إلى تحليل ظاهرة العولمة وعلاقتها بتعميم النمط الاستهلاكي وتوسيعه، وفرض حياة الاستهلاك بسياسات التبعية والهيمنة على الأوطان، ومدى خلق الأزمات بالترف أو الإفقار، وتوسيع الهوة بين الأغنياء والفقراء، وفشو البطالة والجشع، مما يخلق عوامل الفشل التنموي.

ثالثاً: إن تحليل مشكلة الثقافة الاستهلاكية، وأنشطتها، التي تركز على إثارة الشرّ بإشباع الذات والرغبات، على حساب اهتمام المواطنين بمصالح الحياة والتنمية، وهو الأمر الذي يتطلب النقد الفكري لحالة التغيّر الثقافي على السلوك الإنساني - الفردي والجماعي، والتغيير الإدراكي للوجدان الوطني حول مفاهيم الحياة، ومعنى الإنسان وجوهره.

رابعاً: قيمة هذا البحث في إيضاح مظاهر التأثير لثقافة الاستهلاك على الهوية الوطنية، وتغيير خصائصها وقيمها، وتفكيك الوعي الجمعي لقواعد الروح التكافلية بين المسلمين، وعدم ترشيد الإنفاق في وجوهه المشروعة، وتغليب الفردية والمادية في الحسّ المجتمعي، واختلال بوصلة التنمية والإيمان، لأنها تعمل على إحلال عادات وسلوكيات جديدة، وإشاعة الحاجات غير الأساسية.

خامساً: يركز البحث على إيجاد آليات فاعلة لحماية الهوية الوطنية، من آثار الثقافة الاستهلاكية، وإحياء قيم الترشيد التنموي والعمراني، وقواعد التوازن المادي

والروحي للمجتمع المسلم، وتأسيس استراتيجية تنمية تقضي على اللامعيارية، وتُعَلِّي من شأن المصلحة، وتحافظ على الاستدامة في مقومات الحياة، وحماية الإنسان من أسباب الاغتراب الديني والقيمي.

أسباب اختيار البحث:

أولاً: أراد الباحث أن يعزّز فكرة الحاجة إلى استثمار القيم الإسلامية كوسيلة فعّالة لممانعة التأثيرات السلبية للعولمة، لا سيما ما تروج له من ثقافة الاستهلاك.

ثانياً: يحاول الباحث وضع اليد على ما تمثله الثقافة الاستهلاكية من خطورة على منظومة القيم والانتماء الوطني.

ثالثاً: يسعى الباحث إلى المساهمة في صياغة رؤية ثقافية وتربوية لتعزيز الهوية الوطنية من خلال ما سيتم سرده من نتائج وتوصيات.

رابعاً: لفت نظر الباحث في السنوات الأخيرة مدى التغير الحاصل في ثقافة الاستهلاك بفعل العولمة، مما انعكس سلباً على الهوية الوطنية، فوجد نفسه متحمساً للكتابة في هذا الموضوع والإفادة فيه.

أهداف البحث:

يسعى هذا البحث إلى الآتي:

- ١- تحديد مفهوم الهوية الوطنية وخصائصها وصلتها بالقيم الإسلامية.
- ٢- تحليل أثر الثقافة الاستهلاكية على الهوية الوطنية.
- ٣- دراسة العلاقة بين الهوية الوطنية وثقافة الاستهلاك العولمية.
- ٤- إبراز دور القيم الإسلامية في مواجهة النزعة الاستهلاكية وحماية الوعي الوطني.
- ٥- استجلاء أثر القيم الإسلامية في ممانعة هذا النمط الثقافي.

حدود البحث:

الحدود الموضوعية: دراسة الهوية الوطنية في ضوء الثقافة الاستهلاكية والقيم الإسلامية، في المجتمع العربي المسلم.

منهج البحث:

اعتمد البحث على المنهجين العلميين الآتين:

المنهج التحليلي الوصفي باعتباره أفضل المناهج وأنسبها لطبيعة البحث، والمنهج الوصفي التحليلي يمكن من خلاله الاستنتاج والاستنباط، ويعرف بأنه: "الجمع المتأني والدقيق للسجلات والوثائق المتوفرة ذات العلاقة بموضوع البحث من أدلة وبراهين تبرهن على إجابة أسئلة البحث"^(١)، وبهذا المنهج قام الباحث بوصف وتحليل دور العولمة في الترويج لثقافة الاستهلاك وأثرها على الهوية الوطنية.

وكذلك **المنهج الاستقرائي**، والذي يعرف "بتتبع الجزيئات للوصول منها إلى حكم كلي، وهو من المناهج التي كان لعلماء المسلمين السبق إليها وتطويرها بما تلبي حاجاتهم في الأمور التي لا يمكن القطع بثبوتها"^(٢). وبهذا المنهج قام الباحث باستقراء دور القيم الإسلامية في ممانعة الثقافة الاستهلاكية من خلال النصوص الشرعية والواقع الاجتماعي.

الدراسات السابقة:

بعد الاستقراء والتتبع وقف الباحث على دراسات أغلبها دراسات متعلقة بجزيئات محددة ومحور محدد بدقة من عموم موضوع هذه الدراسة، وهذه أبرز

(١) انظر: صالح العساف، "المدخل إلى البحث في العلوم السلوكية"، ص: ٢٠٦.

(٢) انظر: البحوث الإعلامية: أسسها - أساليبها - مجالاتها، د. محمد عبد العزيز الحيزان، ص ٧.

الدراسات التي وجد الباحث أهمية الإشارة إليها لقربها من عموم موضوع الدراسة:

١- الثقافة الاستهلاكية وعلاقتها بالهوية الفردية: دراسة ميدانية على طلبة الجامعة الأردنية، مجد صبحي عبد القادر أبو زغلان، رسالة ماجستير، الجامعة الأردنية، ٢٠٢٠م.

أوجه الاتفاق:

تتقاطع هذه الدراسة مع البحث الحالي في تناول أثر الثقافة الاستهلاكية على تشكيل الهوية، وفي التركيز على فئة الشباب الجامعي بوصفها الفئة الأكثر تأثراً بمنتجات العولمة الثقافية.

أوجه الاختلاف:

تنحصر الدراسة في مفهوم الهوية الفردية دون التطرق إلى الهوية الوطنية، كما تعتمد مقارنة اجتماعية ميدانية خالصة، وتخلو من أي تأصيل قيمى أو مرجعية إسلامية، بخلاف الدراسة الحالية التي تعالج الهوية الوطنية في بعدها القيمى الإسلامى ضمن إطار تحليلى فكرى حضارى.

٢- ثقافة الاستهلاك ومخاطر تدمير الهوية الوطنية في زمن العولمة الثقافية، رحيمة الطيب عيساني، مجلة الإحياء، جامعة باتنه، كلية العلوم الإسلامية، الجزائر، العدد ١٠، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

أوجه الاتفاق:

تلتقي هذه الدراسة مع البحث الحالي في ربط ثقافة الاستهلاك بالعولمة الثقافية، وفي اعتبارها عاملاً مهدداً للهوية الوطنية.

أوجه الاختلاف:

ركزت الدراسة على المخاطر العامة لثقافة الاستهلاك دون تحليل عميق لبنيتها

القيمية، كما عاجلت الهوية الوطنية من منظور ثقافي عام، دون إدماج القيم الإسلامية بوصفها محددًا ناظمًا للهوية، وهو ما تشكّل محورًا رئيسًا في الدراسة الحالية.

٣- العولمة وشيوع ثقافة الاستهلاك، أحمد أنور محمد، مجلة كلية التربية، جامعة عين شمس، مصر، المجلد ٢٠، العدد ١، ٢٠١٤م.

أوجه الاتفاق:

تتفق هذه الدراسة مع البحث الحالي في تناول ظاهرة شيوع ثقافة الاستهلاك بوصفها مظهرًا من مظاهر العولمة الثقافية المعاصرة.

أوجه الاختلاف:

اتسمت الدراسة بطابع وصفي تحليلي عام لظاهرة العولمة الاستهلاكية دون ربط مباشر بالهوية الوطنية أو القيم الدينية، بينما تنطلق الدراسة الحالية من تحليل الأثر القيمي والحضاري لهذه الثقافة على الهوية الوطنية في السياق الإسلامي.

٤- العولمة وثقافة الاستهلاك دراسة ميدانية في قرية مصرية، محمد ياسر شبل الخواجة، المجلة العلمية بكلية الآداب، جامعة طنطا، مصر، العدد ١٣، ٢٠٠٠م.

أوجه الاتفاق:

تتشارك مع الدراسة الحالية في بحث العلاقة بين العولمة وثقافة الاستهلاك وتأثيرها في البنية الاجتماعية.

أوجه الاختلاف:

اقتصرت الدراسة على بيئة محلية محدودة ومنهج ميداني اجتماعي، دون تناول مسألة الهوية الوطنية أو المرجعية القيمية الإسلامية، في حين تتجاوز الدراسة الحالية

الإطار المحلي لتقديم معالجة فكرية قيمة شاملة.

٥- إيديولوجية العولمة وثقافة الاستهلاك: دراسة ميدانية على عينة مختارة من الشباب العراقي، محمود كطاع عبد الله الدليمي، مجلة آداب المستنصرية، الجامعة المستنصرية، العراق، العدد ٧٢، ٢٠١٦م.

أوجه الاتفاق:

تلتقي الدراستان في التركيز على فئة الشباب، وفي تحليل العلاقة بين العولمة وثقافة الاستهلاك بوصفها حاملة لنسق فكري وقيمي.

أوجه الاختلاف:

عالجت الدراسة السابقة ثقافة الاستهلاك من زاوية إيديولوجية اجتماعية، دون ربطها المباشر بمفهوم الهوية الوطنية أو القيم الإسلامية، بينما تقوم الدراسة الحالية على الربط المنهجي بين هذه الأبعاد الثلاثة في إطار واحد.

٦- العولمة وثقافة الاستهلاك لدى الشباب الجامعي: دراسة اجتماعية ميدانية، مصطفى مرتضى، حوليات آداب عين شمس، جامعة عين شمس، كلية الآداب، عدد خاص، ٢٠١١م.

أوجه الاتفاق:

تتفق مع البحث الحالي في رصد تأثير العولمة الاستهلاكية على الشباب الجامعي.

أوجه الاختلاف:

ظلت الدراسة في حدود التحليل الاجتماعي السلوكي، دون التطرق لمسألة الهوية الوطنية بوصفها قضية مركزية، ودون اعتماد منظور قيم إسلامي، بخلاف الدراسة الحالية التي تعالج الظاهرة في بعدها الهوياتي والقيمي الحضاري.

تعليق على الدراسات السابقة:

يتضح من هذا العرض التحليلي أن الدراسات السابقة -على تنوعها- عاجلت ثنائية العولمة وثقافة الاستهلاك أو العولمة والهوية أو الاستهلاك والهوية الفردية، لكنها لم تجمع بين عولمة ثقافة الاستهلاك، والهوية الوطنية، والقيم الإسلامية في إطار تحليلي واحد؛ وهو ما تنفرد به هذه الدراسة، ويشكل إضافة علمية نوعية في مجال الدراسات القيمية والحضارية.

تقسيمات خطة البحث:

المقدمة.

تمهيد: التعريف بمصطلحات البحث:

الهوية الوطنية، العولمة الثقافية، الثقافة الاستهلاكية، القيم الإسلامية.

المبحث الأول: خصائص الهوية الوطنية، وخصائص القيم في الإسلام

المطلب الأول: خصائص الهوية الوطنية.

المطلب الثاني: خصائص القيم في الإسلام.

المبحث الثاني: مشكلات الثقافة الاستهلاكية على الهوية الوطنية

المطلب الأول: التأثير في تغيير الوعي الاستهلاكي.

المطلب الثاني: تذويب الخصائص الثقافية والحضارية.

المطلب الثالث: التأثير على قيم المثالية الاستهلاكية.

المطلب الرابع: التأثير على قيم الحرية.

المطلب الخامس: التأثير على قيم الرفاهية.

المطلب السادس: التأثير على الذوق العام.

المطلب السابع: تغييب الوعي عن المعنى.

المبحث الثالث: دور القيم الإسلامية في ممانعة ثقافة الاستهلاك

المطلب الأول: قيمة الرشد الاستهلاكي.

المطلب الثاني: قيمة اقتصاد الحاجة.

المطلب الثالث: قيمة الخير.

المطلب الرابع: قيمة التراحم.

المطلب الخامس: قيمة العدل وحفظ الكرامة.

الخاتمة، وتشتمل على:

- أبرز النتائج

- التوصيات.

قائمة المصادر والمراجع.

تمهيد

التعريف بمصطلحات عنوان البحث

أولاً: الهوية الوطنية:

أ- الهوية: في اللغة: مفرد وهي مصدر صناعي من "هو" بمعنى حقيقة الشيء أو الشخص التي تميزه عن غيره، وهوية تصغير هوة، وقيل: الهوية بئر بعيدة المهواة، وعرشها سقفها المغمى عليها بالتراب فيغتر به واطئه فيقع فيها ويهلك^(١).

أما في الاصطلاح: فالهوية: تُعرّف بأنها "مجموعة من السمات الثقافية التي تتصف بها جماعة من الناس في فترة زمنية معينة، والتي تولد الإحساس لدى الأفراد بالانتماء لشعب معين، والارتباط بوطن معين، والتعبير عن مشاعر الاعتزاز، والفخر بالشعب الذي ينتمي إليه هؤلاء الأفراد"^(٢).

وإذا ما أوجزنا التعريف الإجرائي، فهي القيمة العليا الذاتية الموجهة لقيم الشعب ومسؤولياته تجاه نفسه وغيره بإرادته وإيمانه.

ب- الوطنية: في اللغة: الوطنية مشتقة من مادة (وطن) التي تدلّ على الإقامة في المكان واتخاذ موطنًا يألفه الإنسان وينتسب إليه، بما يحمله ذلك من معاني الاستقرار والارتباط بالمحلّ الذي يعيش فيه^(٣).

أما في الاصطلاح: فالوطنية هي مجموعة من المشاعر والقيم والسلوكيات التي

(١) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، (٣٧٤/١٥)، أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، (٢٣٧٢/٣).

(٢) إسماعيل الفقي، مفهوم العولمة وعلاقته بالهوية، (ص ٢٠٥).

(٣) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، (٤٥١/١٣)، الفيروز آبادي، القاموس المحيط، (ص ١٢٣٨).

تعبّر عن محبة الوطن والانتماء إليه، والالتزام بحمايته، والولاء لرموزه وثوابته، والمشاركة في تنميته وتقدمه، بما يجعلها إطاراً جامعاً لهوية الفرد وشعوره بالمسؤولية تجاه مجتمعه^(١).

أما التعريف الشامل والجامع للهوية الوطنية، فهي: "منظومة متكاملة من القيم والعقائد والرموز والتقاليد والعناصر التاريخية والثقافية والاجتماعية التي تميز مجتمعاً من المجتمعات، وتُكسب أفرادَه شعوراً عميقاً بالانتماء للوطن والولاء له، وتحدد علاقتهم بماضيه وتراثه، وتوجّه سلوكهم نحو المحافظة على وحدته ورموزه ومقدراته والعمل على تنميته واستقراره"^(٢).

ومن منظور رسمي فإن الهوية الوطنية: منظومة راسخة من القيم الوطنية والثقافية والتاريخية واللغوية المستمدة من العقيدة الإسلامية، وتراث الدولة السعودية، ومكتسباتها الحضارية، وتعمل هذه المنظومة على تعزيز الانتماء للوطن والولاء لقيادته ورموزه، وترسيخ الوحدة الوطنية، وتوجيه سلوك الأفراد نحو المحافظة على الأمن والاستقرار والمشاركة الفاعلة في تنمية المجتمع تحقيقاً لرؤية المملكة وأهدافها المستقبلية^(٣).

ثانياً: مفهوم العولمة:

في اللغة: العولمة لفظ مأخوذ من عالم، و"العالم" الخلق كُلُّه، وقيل هو ما احتواه بطن الفلك، ولا مفرد لكلمة العالم من لفظه، لأنّ عالم جمع أشياء مختلفة؛ فإن جعل عالم اسماً لواحد صار جمعاً لأشياء متفقة، وجمع عالمون، ولا يجمع شيء

(١) ينظر: عبد الله بن ناصر السدحان، الوطنية والانتماء في الفكر الإسلامي، (ص ٢٥).

(٢) عبد الله المطيري، الوطنية والمواطنة: دراسة في المفهوم والنشأة والتطور، (ص ٤١).

(٣) ينظر: مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني، موسوعة القيم والسلوكيات الوطنية، (ص ٢٢-٢٧).

على فاعل بالواو والنون إلا هذا، وقيل: جمع العالم الخلق العوالم^(١)، "ويؤخذ من عالم الفعل عَوَّمَ على وزن فَعَّلَ، وهو من أوزان الرباعي المجرد ملحق بالوزن الأصلي فَعَّلَ"^(٢).

وفي الاصطلاح: استخدمَ هذا المصطلح لوصف بعض الأوجه الرئيسة للتَّحوُّل الحديث في النشاط الاقتصادي العالمي فَعُرفت على أنَّها "حرية حركة السلع والخدمات والأيدي العاملة ورأس المال والمعلومات عبر الحدود الوطنية والإقليمية"^(٣).

أما **العولمة الثقافية** فهي عملية تاريخية واتصالية واسعة تسهم في انتقال الأفكار والقيم والرموز والمنتجات الثقافية عبر الحدود الجغرافية، بما يؤدي إلى تزايد التشابه بين أنماط الحياة والثقافات، وهيمنة ثقافات قوية أو مؤثرة على الثقافات المحلية، مع ما ينتج عن ذلك من تفاعلٍ وتلاقحٍ أو طمسٍ وتهميشٍ للهويات والثقافات الوطنية^(٤).

ثالثاً: الثقافة:

في اللغة: أصل اشتقاق هذا المصطلح هو حروف الثاء والقاف والفاء، ومادة (تَقَفَ) في لغة العرب تطلق على معان متعددة ترجع في مجملها إلى أمور معنوية، وأخرى حسية وإن كانت دلالتها على الأمور المعنوية أكثر. يقول ابن منظور: تَقَفَ الشيءَ تَقْفًا وَتَقَفًا وَتُقُوفَةً حَدَقَهُ وَرَجَلَ تَقْفًا لَقَفَ، إذا كان ضابطاً لما

(١) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، (١٢/٤٢٠).

(٢) عبده الراجحي، التطبيق الصرفي، (ص ٢٩).

(٣) لجنة إدارة شؤون المجتمع الدولي: جيران في عالم واحد، ترجمة: مجموعة من المترجمين. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب؛ سلسلة عالم المعرفة، الكويت، العدد ٢٠١، ١٩٩٥م، (ص ٣٠).

(٤) ينظر: عبد الله بن ناصر السدحان، العولمة وأثرها على الهوية الثقافية، (ص ١٩).

يحويه قائما به، والتَّقَافُ حديدية تكون مع القواس والرماح يقوم بها الشيء المعوج وثقفته إذا ظفرت به، قال تعالى: ﴿فَإِمَّا تَثَقَّفَنَّهٗمُ فِي الْحَرْبِ فَشَرِّ بِهٖم مِّنْ خَلْفَهُم لَّعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾ [الأنفال: ٥٧] (١).

ويقال ثَقِفْتُ به إذا ظَفَرْتُ به:

فَإِمَّا تَثَقَّفُونِي فاقْتُلُونِي *** وَإِنْ أَثَقَّفَ فَسَوْفَ تَرَوُنَّ بَالِي

ومنها التَّثَقُّيفُ: التأديب والتهذيب، يقال: لو لا تثقيفك وتوقيفك ما كنت شيئا، وهل تهذبت وتثقت إلا على يدك كما في الأساس، تقول العرب: قلب ثقف أي سريع التعلم والفهم (٢).

هذه مجمل إطلاقات واستعمالات العرب لكلمة ثقّف، ونلاحظ في هذه الاستعمالات أنها قريبة من بعضها، فسرعة التعلم، والفهم، والفطنة، والحدق، وضبط الأمور، والظفر والإدراك، كلها معاني متقاربة ومتشابهة.

الثقافة في الاصطلاح: تعددت التعاريف الاصطلاحية للثقافة، وربما رجع ذلك التعدد إلى اختلاف نظرة كل واحد إلى الثقافة تبعا لمجاله وتخصصه الفكري، لكنها في العموم متقاربة ومتداخلة:

- الثقافة هي "العلوم والمعارف والفنون التي يُطلَبُ الحدق فيها" (٣).

- الثقافة هي "كل ما فيه استنارة للذهن، وتهذيب للذوق وتنمية لملكة النقد والحكم لدى الأفراد أو في المجتمع، وتشتمل على المعارف والمعتقدات، والفن والأخلاق، وجميع القدرات التي يسهم فيها الفرد في مجتمعه" (٤).

(١) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، (١٩/٩).

(٢) ينظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، (٣٨٣/١).

(٣) إبراهيم مصطفى، وآخرون، المعجم الوسيط، (ص ٩٨).

(٤) جميل صليبا، المعجم الفلسفي، (ص ٥٨).

والثقافة الإسلامية في الاصطلاح: "هي طريقة الحياة التي يعيشها المسلمون في جميع مجالات الحياة، وفقاً لوجهة نظر الإسلام وتصوراتها، سواء في المجال المادي الذي سميناه بالمادية، أو في المجال الروحي والفكري الذي سميناه بالحضارة"^(١).
وقيل: "هي العلم الذي يبحث في المراكز الأساسية للفكر الإسلامي لبناء الذات ومواجهة التحديات المعاصرة"^(٢).

يتضح مما سبق من التعريفات للثقافة أن معناها الاصطلاحي واسع الدلالة يشمل الفرد والمجتمع والأمة والمعارف وغير ذلك.

رابعاً: الاستهلاك:

لغة: أهلك الشيء أي استهلكه، والفعل هلك على وزن فَعَلَ، وأهلك الشيء واستهلكه، وهلكه، ويهلكه لازماً ومتعدّ، واستهلك المال أنفقه، وأنفده وأهلكه، والاهتلاك والاستهلاك رميك نفسك في تهلكة، واستهلك المال أنفقه، أو أهلكه ويقال: استهلك ما عنده من الطعام والشراب^(٣).

اصطلاحاً: "اتخاذ الشيء، أو إفنائه، أو انتقال المال من صفة إلى صفة"^(٤).

خامساً: القيم:

لغة: جمع قيمة، وهي مشتقة من الفعل الثلاثي قَوَمَ، ولفظ القيمة اسم هيئة من قام يقوم. وفي القاموس: "القيمة بالكسرة واحدة: القيم، وقَوَمَتِ السلعة واستقامتها: ثمنها، وقَوَمَتِ: عدلته فهو قويم ومستقيم، وما أقومه شاذ، والقوام

(١) صالح ذياب هندي، دراسات في الثقافة الإسلامية، ص ١٥.

(٢) أحمد العبادي، المراكز الأساسية في الثقافة الإسلامية، ص ٢٠.

(٣) ينظر: ابن منظور، لسان العرب، (٥٠٥/١٠)، والفيروز آبادي، القاموس المحيط، (١٢٣٧/١)،

الزبيدي، تاج العروس، (٤٠٦/٢٧).

(٤) السرخسي، المبسوط، (٥٨/١١).

كحساب: العدل وما يعاش به، وبالضم: داء قوائم الشاء، وبالكسر: نظام الأمر وعماده وملاكه^(١).

اصطلاحاً: هي مجموعة معايير، واتجاهات، ومُثُل عليا تتوافق مع عقيدة الفرد، التي يؤمن بها عن قناعة بما لا يتعارض مع السلوك الاجتماعي، وتُصبح تلك المعايير خُلُقاً للفرد تتضح في سلوكه ونشاطه^(٢).

وعرفت بإنها: "مجموعة من المعايير والمبادئ التي ارتضاها الشرع، فحكم من خلالها على السلوكات من حيث الرغبة بها أو عنها"^(٣).

والقيم الإسلامية: مجموعة النسق القيمي الأخلاقي التي حددها القرآن الكريم كمعايير للسلوك الإنساني في إطار الخير أو الشر، أي تحديد قرب هذا السلوك أو بعده عن المثل العليا التي تمثل المحكات الأساسية للأخلاق في المجتمع الإسلامي^(٤).

(١) الفيروز أبادي: القاموس المحيط، (١٦٥/٤).

(٢) ينظر: عبد الكريم على اليماني، القيم في الفكر التربوي والإسلامي، ص ٦٢.

(٣) السيد الشحات، الصراع القيمي لدى الشباب ومواجهته من منظور التربية الإسلامية، (ص ٦٨).

(٤) محمد الخوالدة، التقييم الذاتي لدرجة الاعتقاد والممارسة لمنظومة القيم الأخلاقية الإسلامية لدى الطلبة في جامعة اليرموك، مجلة دراسات العلوم التربوية، مجلد ٣٠، العدد ١، الأردن، ٢٠٠٣، ص ١٠٨.

المبحث الأول

خصائص الهوية الوطنية، وخصائص القيم في الإسلام

المطلب الأول: خصائص الهوية الوطنية.

للهوية الوطنية خصائص تتميز بها، وتُبرز حيويتها وقدرتها على التعامل مع المتغيرات ومواجهة التحديات، وتُعد عولمة الثقافة الاستهلاكية أبرز تحديات الهوية الوطنية المعاصرة، مما يستلزم البدء بتحديد نقاط القوة والتميز في الهوية الوطنية من خلال خصائصها، ويمكن تحديد أبرز هذه الخصائص في الآتي:

١. جوهر الثبات الديني للهوية.

تتكوّن الهوية الوطنية من مجموعة من الثوابت الجوهرية، في الدين، والمعرفة، والاجتماع، والتي تُشكّل البنية العميقة للوطن، مثل: اللغة، والدين، والعادات الكريمة المتوارثة، والقيم الكبرى، والانتماء التاريخي. وهذه العناصر تمتاز بالثبات المعرفي، أي أنها راسخة في الوعي عبر الزمن ولا تتغير بسهولة، وصارت قابلة للتكيف الحضاري مع التطورات والتحوّلات، لثبات مرونتها وفعاليتها عبر التاريخ، ويشير العلامة ابن خلدون إلى هذا المعنى بوضوح، إذ يقرر أن العوائد إذا ترسّخت غدت طبائع وخصائص للأمم^(١).

وهذا يدل على أن الهوية أكسبت الأوطان خبرة متراكمة حتى تصبح جزءاً من شخصية الأمة، لكنها تستوعب التحوّلات الاجتماعية دون أن تفقد جوهرها، ويتيح هذا الثبات المتوازن للمجتمعات أن تحافظ على خصوصيتها مع الانفتاح المنضبط على العالم، والثبات هنا يعني الحفاظ على الأصول الدينية

(١) ينظر: مقدمة ابن خلدون، ص ٧٤.

والثقافية، والتطور يتوافق مع قابلية الوسائل والأساليب للتغير حسب العصر.

٢. مركزية الهوية الإسلامية.

ترتبط الهوية الوطنية في المجتمعات الإسلامية بالإسلام باعتباره المكوّن المحوري الذي يحكم القيم والأخلاق وسلوك الفرد والمجتمع، فالإسلام ليس جزءًا من الثقافة فحسب، بل هو إطار ناظم لها، وقد أشار القرآن الكريم إلى الهوية الجامعة للمسلمين بقوله تعالى: ﴿هُوَ سَمَنَكُمُ الْمُسْلِمِينَ﴾ [الحج: ٧٨]، فهذا التميز يعبر عن الهوية الإسلامية الأصلية التي يركز عليها وعي المجتمع المسلم ووجدانه، وفي دراسة حديث افتراق الأمم يقول شيخ الإسلام ابن تيمية: "فَعِلْمُ بَخْرِهِ الصَّدَقُ أَنَّهُ فِي أُمَّتِهِ قَوْمٌ مُسْتَمْسِكُونَ بِهَدْيِهِ الَّذِي هُوَ دِينُ الْإِسْلَامِ مُحَضًّا"^(١)، أي يكون الدين عامل القوة ببقائهم، فالإسلام هو الأساس المعرفي والأخلاقي والاجتماعي، والهوية الوطنية تستمد قيمتها وشرعيتها من هذا الأساس، ولذلك فإن أي مشروع وطني يتجاهل البعد الإسلامي هو مشروع ناقص وغير منسجم مع طبيعة المجتمع.

٣. الشمول والتكامل في الهوية.

الهوية الوطنية ليست قناعة فردية، أو حالة فئوية في المجتمع، بل هي مجموع القيم المشتركة للجميع، مثل: اللغة، الثقافة، الدين، التاريخ، الجغرافيا، والعلاقات الاجتماعية، وهذا التكامل يجعل الهوية انتماءً يحتضن جميع الأفراد، فالهوية علاقة لذلك كله وتكامل، وهذا التكامل يمنح المجتمع القدرة على البقاء والقوة.

٤. التماسك الاجتماعي والوحدة الوطنية.

تؤدي الهوية الوطنية دورًا محوريًا في تعزيز الوحدة بين أبناء المجتمع، مهما

(١) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (٢٨/٥٣٠).

اختلفت انتماءاتهم المناطقية أو العرقية أو الفكرية. وقد نبّه الإمام الشاطبي رحمه الله إلى أهمية هذا المبدأ مبيناً أن الاجتماع مقصد شرعي أصيل، وأن التفرق من قبيل المفاسد^(١)، فالهوية المشتركة تقلّل النزاعات، وتزيد الوعي الاجتماعي، وتربط المواطنين بعلاقة واسعة شاملة جامعة موحدة، لا مُفرقة، ولا مُمزقة.

٥. مقاومة الاستلاب الثقافي والذوبان.

كلما كانت الهوية قوية وواعية، صارت أكثر قدرة على مواجهة التأثيرات الخارجية غير المنضبطة، ومن أجل ذلك جاء النهي عن التشبه بالكفار فقال تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الجاثية: ١٨]، قال القرطبي رحمه الله: "يعني المشركين، وقال ابن عباس رضي الله عنهما: قريظة والنضير"^(٢)، وقال تعالى: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [يوسف: ١٠٨]، كما جاء في الحديث المتفق عليه عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن النبي ﷺ قال: "إن اليهود والنصارى لا يصبغون، فخالفهم"^(٣).

ويقرر شيخ الإسلام ابن تيمية أن من أصول الشريعة تميّز المسلمين عن غيرهم في الهدى الظاهر، وأن التشبه بالكفار منهي عنه، بل قد انعقد الإجماع على تركه، فقال: "وهذا كما أنهم مجمعون على اتباع الكتاب والسنة وإن كان قد يختلف في بعض أعيان المسائل لتأويل، فعلم اتفاقهم على كراهة التشبه بالكفار"^(٤).

(١) ينظر: الشاطبي، الاعتصام، (١/٣٦٤).

(٢) القرطبي، أحكام القرآن، (١٦/١٦٤).

(٣) صحيح البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل، (٤/١٧٠)، رقم (٣٤٦٢)، صحيح مسلم، كتاب اللباس والزينة، باب في مخالفة اليهود في الصبغ، (٣/١٦٦٣)، رقم (٢١٠٣).

(٤) ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، (١٣٣).

فهذا تميزٌ في الهوية الأصيلة، حيث إن من المعلوم إن الهوية الرخوة هي التي تُستَلَب، أما الهوية الواعية فتُعِيد تكييف الوافد. بمعنى أن الهوية الواعية لا ترفض الثقافات الأخرى رفضاً مُطلقاً، بل تختار منها ما يناسبها ويوافقها، ومع أن الثقافة الاستهلاكية العالمية تضغط على الهويات الضعيفة، وتستقوي عليها، لكنها لا تؤثر في الهويات الراسخة، أما الهوية الإسلامية فالأمر فيها مختلف بناءً على تميزها وقوتها وأصالتها؛ فإنها تمنح الفرد المسلم والمجتمع المسلم مناعة قيمية أمام الغزو الثقافي.

٦. الاستمرارية التاريخية.

تحافظ الهوية الوطنية على الذاكرة الجماعية للمجتمع، بحيث لا تنفصل الأجيال المعاصرة عن جذورها، ويشير المسعودي إلى أن التاريخ ضرورة لبقاء الأمم وصلاح شؤونها؛ إذ يقرر أن "معرفة الأخبار والآثار سببٌ لاعتبار الأمم وقيام شؤونها ... وأن في أخبار الماضين عبرةً وصلاً للحاضر"^(١)، فالتاريخ هو الذاكرة التي تمنح الأمة بقاءها، عندما تتقطع صلة المجتمع بتاريخه، تضعف بوصلته وهويته، والاستمرارية التاريخية تولّد شعور الاعتزاز بالماضي وتحفّز لبناء المستقبل.

٧. الارتباط بالقيم العليا.

الهوية الوطنية ليست شكلاً أو لباساً أو لغة فقط، وإنما هي مجموعة قيم تشكّل جوهر الشخصية الوطنية، مثل: العدل، الأمانة، الإحسان، المسؤولية، احترام النظام، العمل، الإلتقان، ويرى الإمام ابن القيم رحمه الله أن الأخلاق هي حقيقة الإنسان، وبها قوام الأمم والدول، حيث يقول: "صلاح العبد في قيامه على كل خلق جميل"^(٢)، ويضيف أيضاً: "والأخلاق أمورٌ هي حياة القلوب

(١) المسعودي، مروج الذهب، (٥/١).

(٢) ابن القيم، مفتاح دار السعادة، (٩٦/١).

وغذاؤها، وبها صلاح الدنيا والآخرة"^(١).

فالقيم هي محرّكات السلوك عند الفرد والمجتمع على حدٍ سواء، والمجتمع الذي بلا قيم مما لا شك فيه أنه سيفقد بوصلته الأخلاقية والثقافية، بينما نجد أن الهوية الإسلامية تربط المواطن بسلوك نابع من إيمانه ومعتقداته، وتعزز من انتمائه الوطني، وتمنحه سياجاً حصيناً أمام مهددات الهوية.

المطلب الثاني: خصائص القيم في الإسلام.

تتسم القيم في الإسلام بجملة من الخصائص التي تجعلها إطاراً معيارياً قادراً على حماية الهوية الوطنية من الدوبان في عولمة الثقافة الاستهلاكية، ومن أبرز الخصائص ما يلي:

١. ربانية المصدر.

فهي قيم صادرة عن الوحي الإلهي المتمثل في القرآن الكريم والسنة النبوية، مما يمنحها ثباتاً وموضوعيةً تتجاوز التأثيرات البشرية وموجات العلمنة المادية. وقد أشار الإمام ابن القيم إلى هذا الأصل بقوله: "الدين كله خُلُق، فمن زاد عليك في الخُلُق زاد عليك في الدين"^(٢)، الأمر الذي يجعل هذه القيم غير قابلة للتبديل أو التفرغ من محتواها، كما يحدث في القيم الاستهلاكية المتغيرة.

٢. ثبات الأصول ومرونة الفروع.

كما تمتاز القيم الإسلامية بثبات أصولها ومرونة فروعها؛ فالأصول الكبرى كالعدل والإحسان والصدق ثابتة لا تتغير، بينما تختلف تطبيقاتها بحسب الزمان والمكان، على نحو يدل عليه قول الإمام الشاطبي رحمه الله أنه: "نوع من اللطف

(١) ابن القيم، إغاثة اللفهان من مصائد الشيطان، (٧١/١).

(٢) ابن القيم، مدارج السالكين، (٢٩٤/٢).

بالعبء والشرعية لم ترد بقصد مشاق العباد، بل بتحصيل المصالح، وأنت تعلم بما تقدم في هذا الكلام؛ لأن الحنيفية السمحة إنما أتت فيها السماح مقيداً بما هو جار على أصولها"^(١)، وهو ما يجعل القيم الإسلامية منظومة صالحة للتفاعل مع التحولات الاجتماعية دون أن تفقد روحها وتوازنها.

٣. الشمولية.

وتتسم القيم الإسلامية كذلك بالشمولية، إذ تمتد إلى حياة الإنسان كلها: الروحية والعقلية والمادية والاجتماعية، وترتبط سلوك الفرد بمقاصد عليا تعود بالنفع عليه وعلى المجتمع والدولة، كما يشير قوله تعالى: ﴿قُلْ إِن صَلَاحِي وَدُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأنعام: ١٦٢]، وقد أكد شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله هذه الشمولية بأن الدين جاء لمصلحة العباد في المعاش والمعاد فقال: "فإن الشريعة إنما جاءت بتحصيل المصالح وتكميلها، وتعطيل المفاسد وتقليلها، في مصالح العباد في المعاش والمعاد"^(٢)، وهذا يجعل القيم الإسلامية قادرة على مواجهة التجزئة التي تفرضها الثقافة الاستهلاكية على شخصية الفرد حين تحصره في دوره كمستهلك.

٤. الواقعية والعملية.

ومن خصائص القيم الإسلامية أيضاً واقعيتها وعمليتها؛ فهي ليست مثالية معلقة، بل مرتبطة بتشريعات وأحكام قابلة للتطبيق، مثل الزكاة لتقوية التكافل، وتحريم الربا لحماية المال، والنهي عن الإسراف لحماية موارد المجتمع؛ قال تعالى: ﴿وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ﴾ [الأعراف: ٣١]، ويُقرّر ابن القيم أن

(١) الشاطبي، الموافقات، (٩٩/٥).

(٢) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، (١١/٢٨).

الشهوات تُفسد القلب وتُضعف نوره، ولا يزيل هذا الظلام إلا نور الإيمان، حيث قال رحمه الله: "فإن القلب إذا استولت عليه الشهوة أظلم، وإذا أظلم اشتد طيشه، وهاجت عليه رياحُ البلاء"^(١)، وقال أيضاً: "والشهوة نارٌ تحرق القلوب والبدن، ولا يطفئها إلا متابعة الرسول ﷺ"^(٢)؛ مما يدل على قدرة القيم الإسلامية على ضبط السلوك الاستهلاكي وتعزيز الوعي الاقتصادي الرشيد.

٥. التوازن بين الفرد والمجتمع.

تحقيق التوازن بين الفرد والمجتمع؛ بما لا تُقَدِّم مصلحة الفرد على حساب الجماعة كما في النزعات الليبرالية الاستهلاكية، ولا تُلغى شخصية الفرد في سبيل الجماعة كما في النظم الشمولية؛ بل تجمع بينهما جمعاً مترناً ينسجم مع قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ [المائدة: ٢]، وقوله: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ﴾ [البقرة: ١٨٨]، وقد قرر الإمام الشاطبي رحمه الله هذا الأصل، مبيناً أن التكليف إنما شرع لتحقيق مصالح العباد العامة والخاصة، إذ يقول: التكليف موضوع لمصالح العباد في دنياهم وأخراهم، كما قرر أن مقاصد التكليف راجعة إلى حفظ مصالح العباد^(٣)، ويجعل هذا التوازن القيم الإسلامية عامل حماية للهوية الوطنية من الفردانية المفرطة التي تُنتجها الثقافة الاستهلاكية.

٦. الارتباط بالمقاصد الشرعية.

تتسم القيم الإسلامية بارتباطها بالمقاصد الشرعية، إذ تهدف إلى حفظ الضروريات الخمس: الدين، النفس، العقل، العرض، المال، وقد قرر الإمام الشاطبي رحمه الله أنه لا قيام للدين والدنيا إلا بها، إذ يقول: "إذا فُقدت لم تقم

(١) ابن القيم، إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، (١/٧٠).

(٢) ابن القيم، الفوائد، ص ٥٨.

(٣) ينظر: الشاطبي، الموافقات، (٢/٣٠٢).

مصلحة الدين والدنيا"^(١)، مؤكِّدًا أن رعايتها في مرتبة الضرورة.

ويُعد هذا الارتباط المقاصدي من أهم عوامل بناء الهوية الوطنية، لأنه يجعل القيم ليست مجرد توجيهات أخلاقية، بل منظومة ذات أهداف واضحة تُوجِّه سلوك الفرد والمجتمع والدولة.

(١) المصدر السابق، (٨/٢).

المبحث الثاني

مشكلات الثقافة الاستهلاكية على الهوية الوطنية

ثقافة الاستهلاك تتمثل في: خلق الحاجات، والإغراء بكافة الوسائل على الاستهلاك المعترف وغير المعترف، عبر تسهيل تدفق السلع والخدمات والأموال والأفكار بين البشر؛ لإخضاع الاقتصاد العالمي لصالح الدول الكبرى بفكرها المادي من خلال تعميم نظامها الرأسمالي، وفرض نظرتها للكون والوجود والإنسان على الآخرين.

وتظهر تأثيرات ثقافة الاستهلاك على الهوية من خلال التالي:

المطلب الأول: التأثير في تغيير الوعي الاستهلاكي.

هذا التأثير يشمل التغيير في الوعي الاستهلاكي من خلال المفاهيم الآتية:

(أ) السلوك الاستهلاكي: وهو يعني مجموعة الأنشطة والتصرفات التي يبذلها الفرد لإشباع رغباته التي يشعر بها وذلك بالبحث عن السلعة، أو الخدمة، أو الفكرة، أو الخبرة، ومن ثم استخدامها حسب الإمكانيات المتاحة^(١).

(ب) المعرفة الاستهلاكية: ويمكن أن يُعرّف بأنه: مدى المعرفة والإلمام بالمعلومات والمفاهيم الاستهلاكية، وهو ما يمثل الحاجز الذي يمنع الإنسان عن كل رذيلة استهلاكية بحيث يعتبر بمثابة الميزان الذي توزن به الأفعال والأقوال^(٢).

(ج) التدبير والترشيد الاستهلاكي: اتباع المنهج السوي في التعامل مع

(١) ينظر: محمد عبيدات، سلوك المستهلك، ص ٤.

(٢) ينظر: حصة الهدلق، العلاقة بين عمل الأم وترشيد السلوك الاستهلاكي للطفل، ص ٣٧.

المستهلكات بما يؤدي إلى حسن تدبير مواردها والاقتصاد في استعمالها^(١).

وسواء انصرف الوعي إلى فعل الاستهلاك ذاته من حيث تجنب الإسراف والمبالغة، أم توجه إلى المستهلك نفسه عبر إرشاده لاقتناء الأنسب وتحقيق أفضل منفعة بأقل كلفة ممكنة، فهو في السياق العولمي مرتبط بمفاهيم الإنفاق، والشراء، والأكل والشراب، والإتلاف، والإشباع، والإهلاك، والإسراف، والتبذير، والترف، ... على الإطلاق، بل ويحفز على ذلك.

وفلسفة العولمة تقوم على تمجيد ثقافة الاستهلاك التي شوهت التقاليد والأعراف السائدة، وساهمت في "تراجع القيم الأخلاقية، وتنامي قيم عادية مبتذلة كقيم اللذة"^(٢).

واشتهرت العقلية الاستهلاكية في العولمة؛ بأنها عقلية تافهة قاصرة عن التفكير والابتكار، وتتبنى آراء الآخرين دون تمحيص^(٣).

المطلب الثاني: تذويب الخصائص الثقافية والحضارية.

تشتهر ثقافة الاستهلاك بتعميم السلوك الواحد بين الناس سواء في اللباس، أو الأكل، أو طريقة العيش، حتى يتحول "أسلوباً في الحياة وفي السلوك والتفكير، في الرغبات وفي التحكم في الأذواق، وفي الاستهلاك، وفي اللباس، وفي تكوين الاتجاهات الفنية والقيم الأخلاقية وهذه الثقافة تؤدي إلى تذويب الخصائص الثقافية بين الهويات المتناقضة؛ لأن المجتمع الغربي مندفع بالرغبة في المعاصرة والمخاطرة خلف الأذواق واللذات المادية، وبالتالي لابد أن يعمل الفرد جاهداً

(١) ينظر: عمر أبو رزينة، مفهوم الترشيد أسباب فشله وعوامل نجاحه، ص ٧.

(٢) أسعد وطفة، التربية العربية إزاء تحديات العولمة: آراء عينة من أعضاء الهيئة التدريسية في جامعة الكويت، مجلة رسالة الخليج، مكتب التربية العربي لدول الخليج، العدد ٩٠، عام ٢٠٠٤ م.

(٣) أحمد مختار عبد الحميد، معجم اللغة العربية المعاصرة، (٢٣٥٩/٣).

للاستمتاع بها والاستفادة منها^(١).

هذا جانب من تأثير صناعة الأذواق على شخصية المسلم، حيث لم تعد مقولة "صناعة الذات" سوى مقولة جوفاء في زمن العولمة، وتغيير الواقع الثقافي للعالم، سيما العالم الإسلامي المتأثر بثقافة الاستهلاك التي تركز تبعيتها للسوق الغربي؛ فضلاً عن ذوبان لغاتها وثقافتها الإسلامية.

فالتصدير لثقافة الاستهلاك السائد يكاد يقضي على خصائص ثقافات بعض بلدان المسلمين وميزاتها، ولم تقو على الممانعة الثقافية بهوية الوطن ذاته، وأصبحت تنسخ الثقافات والأنماط الغربية بشعاراتها، من خلال الأسواق والأنشطة العامة في العالم الإسلامي، فإنها تحمل ثقافة الأسواق الغربية، وهذه تمثل ضغوطاً عميقة على هوية الشخصية المسلمة، حتى يجد نفسه متأثراً معها، ويقلد العادات الغربية.

المطلب الثالث: التأثير على قيم المثالية الاستهلاكية.

تُعَدُّ الموضة إحدى أبرز سمات المجتمع الاستهلاكي المعاصر؛ فهي لا تكتفي بتوجيه الأذواق وتغييرها على نحوٍ متسارع، بل تُسهم أيضاً في إشاعة نمط من الانشغال الدائم بالمظهر والشكل المثالي المتحوّل الذي لا يكاد يستقر. وهذا التبدّل المستمر يجعل الموضة ظاهرة جذابة لكنها مؤقتة، تحمل في طياتها رسائل ثقافية وعولمية تتعارض في بعض مضامينها مع القيم الأصيلة للمجتمع الإسلامي، ومع قوة الحضور الإعلامي والزخم العالمي للأذواق، أضحت الموضة مغرية لكثيرين، بل غدت عند البعض طموحاً يسعون إليه ويربطون به شعورهم بالقبول والانتماء.

وفي المقابل، تُغرق الأسواق بكميات كبيرة من السلع الرديئة سريعة التلف

(١) مايك فيذرستون، الثقافة الاستهلاكية والاتجاهات الحديثة، ترجمة عبد الله المطوع، ص ١١٣.

الموجهة لذوي الدخل المحدود، في حين تُطرح المنتجات ذات الطابع الحديث والموضة الجديدة لتستقطب الفئات الميسورة، وهكذا يجد الأثرياء أنفسهم مدفوعين إلى مواكبة هذا النسق المتغيّر باستمرار، بما تفرضه منظومة الاستهلاك من معايير وتوقعات تجعل تبديل المقتنيات جزءًا من نمط الحياة لا مفرّ منه.

وفي سوق خاضع لآلية إنتاج الموضات ستكون الضحية الأولى هي الحرية، لكي تكون الشعوب متابعة للموضة، وتنشط الدعاية على صعيد الثقافة والإعلام، وسوق السلع والأزياء، وفق تغيير قيم الهوية الدينية، ويتأثر معها بعض المسلمين.

يقول بعض المفكرين الغربيين: "نحن بصراحة نوع من البشر نعمل في مجال سري وقذر، نسمى بالفاظ لطيفة لتقبل أنفسنا ويتقبلنا الناس، حيث نقوم باختلاق مبررات للقروض الدولية والعمل على إفلاس تلك البلاد بحيث تبقى مدينة لمدينيتها إلى الأبد وتصبح أهدافاً سهلة لهم، وإن الدهاء الذي تتسم به إمبراطوريتنا الحديثة يتجاوز كل ما صنعه الرومان والغزاة الأسبان وقوى الاستعمار الأوربي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، فنحن قراصنة الاقتصاد على درجة عالية من الاحتراف، لا نحمل سيوفاً ولا نرتدي دروعاً، نزرور مواقع المشروعات الإنسانية التي نؤديها، نتظاهر بإنكار الذات، وتحدث الصحف اليومية عن إنجازاتنا، نغطي طاولات مؤتمرات اللجان الحكومية بأوراق مشاريعنا المالية، ولكن النظام نفسه مبني على الخدعة حتى لو وصف بأنه قانوني"^(١).

المطلب الرابع: التأثير على قيم الحرية.

لقد تحكمت عولمة الاستهلاك على حرية الفرد والإنسان، وأصبحت متعددة الجنسيات هي من تخلق للفرد أذواقه، وقيمه، وتفرض له احتياجاته، وذلك ليمتلي

(١) جون بيركنز، الاغتيال الاقتصادي للأمم، ترجمة مصطفى الطنطاوي، ص ٢٧.

بالشعور الوهمي بالحرية، كما قيل إنه "يُشبه قيادة قطع ضخم مفتوح العيون على الألوان والمذاقات والروائح التي تثيرها تلك الاستهلاكية، مما هو بعيد كل البعد عن صورة المجتمع الحر الذي لا تسوقه تلك الشركات"^(١).

فعلاقة ثقافة الاستهلاك بالحریات هي علاقة ربحية، ولا علاقة لها بمصلحة المجتمع أو الإنسانية، وهي في الواقع ليست أكثر من خطة عبر صناعة الأذواق التي صنعتها العولمة، أو تسويق ليستمر المستهلك في شره الاستهلاك لإقناعه بأنه حصل على حرياته.

إن المجتمع مع هذا يصعب أن يحتفظ بمقومات ويحافظ على هويته الوطنية، بعيداً عن أرباح المنتجات الكبيرة التي تريد ضمان أكبر نفع من وراء إغراءاته؛ والترويج للثقافة الاستهلاكية، وتشجيع النجومية الفنية، لغرض تحويل المنتجات إلى سلع رائجة، ولقد ذكرت الوثائق التي تكشف النقاب عنها أن دوائر الاستخبارات العالمية ذات صلة مباشرة بإبراز بعض الظواهر النجومية العالمية، وإخفاء بعضها الآخر لمصالح الشركات الاحتكارية العالمية^(٢).

إن المجتمع الإسلامي الذي يحتقر أوهام الحرية، ويرى في ثقافة الاستهلاك خطراً على هويته العليا، ويجسد الحياة الكريمة في ترشيد الإنفاق والأموال، ويحترمون الذوق العام بقيم حضارتهم الإسلامية، والهوية الإسلامية، فهو حقاً يرى أن هذه الحرية التي لم تضبط بضوابط الشرع هي حرية مرفوضة؛ لأن ذلك ضد عولمة الثقافة الاستهلاكية، وموجهاتها الغربية.

(١) نوره الهدلق، مفهوم الاستهلاك في العولمة دراسة نقدية في ضوء الإسلام، ص ٣٨.

(٢) ينظر: مايك فيذرستون، المقدمة التي كتبها مسعود ظاهر لترجمة محمد المطوع لكتاب الثقافة الاستهلاكية والاتجاهات الحديثة، ص ٧.

المطلب الخامس: التأثير على قيم الرفاهية.

قيام الرأسمالية والثورة الصناعية أعطى القدرة على نمو ثقافة الاستهلاك، وارتبطت بتوجيه الأبحاث العلمية نحو إنتاج سلع جديدة، والترويج لها بأذواق مغرية، وعولمتها بانقلاب على القيم الدينية للمستهلك، وأخطر نتائج صناعة الأذواق أن تسعى إلى قلب النظرية التي تقول: الطلب يخلق العرض؛ فصار العرض يخلق الطلب، وأصبحت صناعة الأذواق في المنتج هي من تسيطر على وعي المستهلكين^(١)، إذ يصعب رفضها، وتزدهر بالإنتاج المحلي الذي يهمله المستهلكون جرياً مع زيف الأذواق العولمية، حتى صارت الشركات المحلية تقلد ثقافة العولمة الاستهلاكية، وتقلد الأذواق الغربية، حتى بأسماء المطاعم والمستهلكات الغربية، وتدعي الهوية الوطنية .

وقد تأثر المجتمع الإسلامي كثيراً بثقافة الاستهلاك الترفيهي، والمنافسة بالذوق المسيطر عليه، متجاوزاً قيم الهوية الوطنية الأصلية، ومتأثراً بثقافة الترفيه المعاصر، بدوافع الإغراء الغربي في صناعة الأذواق ويمكن التمثيل على ذلك بما يلي:

أ: التوسع في قروض التقسيط.

خلق التنافس في الشراء والاستهلاك والترفيه، حالة التوسع بالقروض، التي لم يكن يلجئ إليها المجتمع الإسلامي، ولم تكن بوعيه سابقاً إلا للضرورة، حيث صار الفرد يقترض لتوفير الهدايا الثمينة، أو يقترض لأجل وليمة كبيرة ليس مضطراً لإقامتها، بل شملت القروض بعض أنواع البيوع والمراجحات، كالبيع بالتقسيط الذي أقبل عليه الكثير، وصار الفرد يطلب القرض برغبته لإشباع حاجاته، ومن جهات رسمية، مثل البنوك والشركات الاقتصادية، إلا أن أضرار القروض قد طغت على

(١) ينظر: حسن الزبيدي، الاقتصاد السياسي للعولمة، ص ٢٠.

واقع مجتمعات المسلمين، بسبب عدم مقاومة المقترض لإغراءات عولمة الأذواق، وزخم الدعايات الربحية والنفعية، واشتهرت بعض الشركات تعلن جوائز على هذه القروض^(١).

فالانتشار لهذه الظاهرة أوقع الكثير ضحية للإعلانات من شركات الإقراض الوهمية وغير المرخصة، التي تكسب فوائد باهضة للغاية وتستغل حاجة الناس، ويعجزون على السداد، وهو ما يتسبب في مشكلات استهلاكية، وشيكات بدون رصيد، وغيرها.

ب: الشراهة وطغيان الرفاهية.

الجري خلف الأذواق يُعد إفساداً للمال، لعدم تقدير جدوى الإنفاق عليها؛ لأن العقلانية تعني "الحصول على أكبر إشباع ممكن بتناول الطيبات، وتحمل أقل النفقات"^(٢).

وهذا ما يكتوي بناره بعض الأفراد المولعين بالأذواق السطحية، وشراء السلع الرمزية، والمتفاوتة في تقدير مصلحتها بين مستهلك وآخر، مما لا يمكن تبريره على وفق فرضية المنفعة أو ذوق المستهلك، فأصبح الكثير من الأفراد في المجتمع الإسلامي يخوض واقع الاستهلاك بسذاجة، ولم يعد يعقل قيمة الإنفاق بين قيم الاستعمال وقيم الحاجة، ليكون ضحية للشركات النفعية، التي تصنع أوهام الأذواق لاستشارة غرائز الإنسان^(٣) حتى صارت بعض المجتمعات أسيرة للدعايات. وتأثرت الشركات المحلية بالمشكلة نفسها في البلاد المسلمة، لتعرض العديد

(١) ينظر: نوره الهدلق، مفهوم الاستهلاك في العولمة دراسة نقدية في ضوء الإسلام، ص ٤٢.
(٢) عبد الواحد مصطفى، الاستهلاك الاقتصادي في القرآن الكريم، مجلة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، العدد ١٣، سنة ١٤٢٧هـ، ص ٢٢٧.
(٣) ينظر: حسن الزبيدي، الاقتصاد السياسي للعولمة، ص ٢٠.

من سلع الانتاج المحلي بعلامة الجودة لماركة عالمية مشهورة، أو تحت شعار بلد شرقي أو غربي؛ كون هذه الدعاية مغرية للأذواق السائدة، وتُضيف للشركة الأرباح في ميزانيتها؛ حيث يرون أنفسهم قد وافقوا الذوق العالي، كما أن هذا التعميم للعمولة استطاع أن يشكل سلوكيات المجتمع المسلم.

يؤيد ذلك نتائج بعض الدراسات العلمية للاستهلاك في بعض المجتمعات الخليجية؛ والتي تفيد أن الاستهلاك لم يعد لغرض إشباع الحاجة المادية؛ بل إنه ارتبط بجوانب ثقافية؛ كارتباطه بأنماط سلع معينة، وعلامات ورموز مشهورة في أذهان الناس، تغريهم بمعنويات اجتماعية ينشدونها، كما أكدت الدراسة أن بواعث اختيار السلع لا تتم في كثير من الأحيان في ضوء العقلانية والرشد، أو في ضوء الحاجة للسلعة بقدر ما هي ثقافة استهلاكية، وتعميم قيم مادية^(١).

المطلب السادس: التأثير على الذوق العام.

عملت ظاهرة العمولة على صناعة الأذواق المادية، وإشاعة أنماط سلوكيات غريبة، تتعارض مع أنماط الحياة التقليدية الشائعة في المجتمعات الأخرى، وهي تستهدف الثوابت في القيم الاجتماعية للشعوب الأخرى لاسيما العربية والإسلامية^(٢).

ويبدو أنه في عصر العمولة قد عمد الجيل الجديد من المراهقين والشباب المسلمين إلى تغيير الأذواق بتقليد شباب الدول الغربية؛ فأدخلتهم الثقافة الاستهلاكية في دوامة البحث عن أذواق المشاهير، حتى صار بعض الأفراد يشعر بأنه يُحترم لملابسه ومنزله وأثاثه وسيارته، وغيرها من الأنشطة والخبرات التي يمارسها في هذا العالم الجديد، وهي ثقافة مرتبطة تاريخياً بنمط المجتمع الرأسمالي الغربي

(١) ينظر: أحمد زايد، الاستهلاك في المجتمع القطري أنماطه وثقافته، ص ٣٤٣.

(٢) رجائي حرب، العمولة بين رفاهية الإنسان واحتكار القوة، ص ١٣٥.

كوسيلة استلابية واستهلاكية لصنع الفرد المهووس باستهلاك الجديد ونبد القديم، وذلك لكي لا تتوقف المعامل ودورة التسويق عن مضاعفة المنتجات إلى ما لا نهاية^(١).

فالعولمة لا تُصدّر فقط الانتاج أو السلع، بل حتى نماذج الاستهلاك من خلال انفتاح الإعلام والأسواق، وخلق الحاجات والأذواق لدى المستهلك.

المطلب السابع: تغييب الوعي عن المعنى.

عولمة الاستهلاك مفروغة من معنى المصلحة الإنسانية؛ فهي تستهدف المستهلك الذي يندفع خلف السلع والخدمات المتجددة بلا توقف، بوصفه المحرك الأساسي للدورة الاقتصادية، من غير التفاتٍ إلى حقيقة الاستهلاك أو منظومته القيمة، ولذلك تُغذّي هذا النموذجُ نزعة الاستهلاك المفتوح، حتى وإن تعلّق الأمر بسلع ضارة كالتبغ والخمور، أو بممارسات غير أخلاقية أو محرّمة، ما دامت توفر الإشباع النفسي والشعور بالمتعة والرفاه. كما يشير أحد الباحثين إلى أن العولمة لا تُدين إلا بالولاء للأرباح^(٢).

لقد استطاعت خطط العولمة في تغيير وعي الإنسان على ألا يهتم بالمعنى للكون والحياة. لأنه حينما يجد هذا المعنى يرون أنه لا يستمر في الإنتاج المادي، وإنما يرون أنه فاعل عندما يتفسخ ويصبح مادياً، ويتعاطى المخدرات، ويرتكب الجرائم دون أي معنى واضح، وإلا فإن قضية المعنى ستتحكم بإشباع الجانب المادي في الإنسان، فكأن إنسانية الإنسان هي المعنى غير المادي، ويبحث عن

(١) ينظر: مريم ملام، تكنولوجيا الاتصال وثقافة الشباب: الأنترنت نموذجاً، مجلة إنسانيات الالكترونية، ص ١٢٠.

(٢) ينظر: أحمد الراغب، الإنفاق الاستهلاكي في الشريعة الإسلامية والاقتصاد الرأسمالي، ص ٧٨.

المعنى في نفسه على هيئة فنون وعقائد ترتبط بالهوية الوطنية^(١).

ومن أهم مظاهر فقدان المعنى ما يلي:

١. فقدان المصلحة الاجتماعية.

حيث يرى بعض الباحثين "أن من نتائج ومظاهر تغير القيم سيادة اللامعيارية، وهي حالة فقدان المعايير الاجتماعية؛ التي تحكم السلوك وينتشر بموجبها الاضطراب، والشك، وفقدان القواعد، وتشجيع الفرد على تحقيق النجاح المادي أو العلمي بأي طريقة كانت"^(٢)، إذ تغدو المنفعة القيمة المحورية التي توجه اهتمام الفرد أو الجماعة، الناشئة غالبًا من دافع حماية الذات. وبناءً على ذلك، تُتخذ القرارات تحت تأثير ما تُعدُّ به من مكاسب مادية ونتائج نفعية مباشرة.

وهكذا توصل بعض فلاسفة النهضة والحداثة، حيث أحالت الإنسان إلى المنظور المادي، ونفوا غاية وجوده المعنوي الروحي، واقتصرت حياته على المنفعة الذاتية واللذات، فيتعاطى مع الآخر في المجتمع على أساس هذه القيم، بحيث تقوده الرغبة في استهلاك سلعة معينة إلى استهلاك سلعة أخرى مرتبطة بها مما يستنزف المال إذ يرتبط بسلسلة لا تكاد تنتهي من السلع، وبهذا يتحقق جزء من أهداف العولمة للاستحواذ على الإنسان، ويصبح المرء متابعاً للعولمة لاهناً وراءها خالي العقل، منشغلاً بذلك عن الأهداف الأسمى.

٢. الخلط بين قيم الهوية، والمنفعة الشهوانية.

من المسلمين من وقع في فخ شبكة الاستهلاك اللامنضبط في زمن العولمة،

(١) ينظر: محمد العربي، العلم ضد العالم الثالث: الشركات المتعددة الجنسيات وأوهام التطور، ص ١٠٦.

(٢) أمين عثمان علي، الغش في الامتحانات كمظهر من مظاهر انتشار اللامعيارية في المجتمع، مجلة الفكر العربي، العدد ٧٦، ١٩٩٩ م.

ويخلط الحق بالباطل فأخذ يُنظرُ لفقدان المعنى في الأشياء، وذلك بحجة أنه ليس من شأن أحد أن يملّي على الآخرين وعيه الخاص، فكلّ فرد يحدد استهلاكه تبعاً لرغباته، وأنه قلّما تُرى مواد إعلاميّة تدعو لترشيد الاستهلاك خارج الدول الشموليّة^(١)، وهذه ثقافة تقضي على قيم الهوية الوطنية.

ومع هذه الرؤية القاصرة يستدعي الأمر موقفاً عقلياً وشرعياً من المسلم الواعي؛ وقد بدت المجتمعات مهياةً للتأثير العاطفي أكثر من الاستجابة المنقعة، حين تأثرت أساساً بالعلاقات العاطفية المادية، وربما صار اهتمامها بدعايات الجسد الأنثوي خاصة، حيث بدت النساء يظهرن بصور متزايدة في الإعلانات، واستمرت تلك السياسة حتى اليوم بشكل لم يسبق إليه.

وهذا التباين الذي يقرره الباحثون في تاريخ الاستهلاك، كان من شأنه أن ينتج تفاعلاً متميزاً بين القيم الروحية القوية وبين إغراءات المفهوم، التي لا شك بأنّها قد تنوعت بتنوع الجماعات والبلدان الشرق أوسطية، لكنها بالجملة لم تكن لتقارن بما عليه غيرها من الأقطار ذات الاعتقادات الأخرى، وكان المبتعثون من الطلاب غالباً ما يأتون للتعليم التقني في الغرب ثم يعودون به وبما تعلموا من مفهوم النزعة الاستهلاكية الغربية.

٣. انحيار مناعة التحوّط القيمي.

لم يعد للعقل إدراك بالتحوّط القيمي إزاء عولمة ثقافة الاستهلاك، الذي أغرقته الثقافة الإعلامية بكل أنواع الاختراق، وإذا أخذنا في الحسبان أن هجوم ثقافة الصورة على الوعي يجري في امتداد التراجع المروع لمعدلات القراءة في العالم تبينت لنا معالم النفق المظلم الذي تدخل إليه الثقافة والوعي في عصر الصورة والإعلام السمعي والبصري.

(١) ينظر: حسن حنفي، العولمة بين الحقيقة والوهم، ص ٢٧.

ومن مظاهره تشكيل منظومة قيمية تحل النفعية والفردانية والأنانية والغرائزية المجردة من المحتوى الإنساني، كونها تشبع الجسد لكن على حساب خوائه الروحي والأخلاقي؛ بحيث يتحول الإنسان من قارئ ومفكر، ومبدع ومنتج، إلى إنسان مُتلهي مستهلك عاجز عن التفكير والإبداع^(١).

فهي في مضمونها ثقافة الكسب السريع، والتأثر السريع، والتسلية الوقتية، وإدخال السرور على النفس، وملذات الحس، وإثارة الغرائز، هي ثقافة الجري وراء والجماليات، بل إنها اختراق لخصائص الهوية الوطنية، وهذا الاختراق إنما يستهدف العقل والنفس ووسيلتهما في التعامل مع القيم الإنسانية المكتسبة دينياً وحضارياً^(٢).

٤. إحلal المادية بدلاً من كرامة الإنسان.

المجتمعات اللاهثة في الاستهلاك المطلق دون تيار نقدي نافذ للوصول إلى المستهلكين تصنع إنساناً ومجتمعاً براجماتياً^(٣) فيه من الشهوانية اللحظية ما يركز على المتعة واللذة الفردية المرتبطة بالبعد المادي للجسد الإنساني بالدرجة الأولى. وكأن العولمة صنعت نموذجاً جديداً للشخصية بسمات استهلاكية مغايرة لسمات القيم والمبادئ الفاضلة.

وفي ضوء هذا النموذج الاستهلاكي يمكن أن يتحول الأب في نظر الشاب إلى مجرد مصدر للتمويل المالي، وتتحول الأم في نظره إلى مصدر للخدمة المنزلية، وتتحول الزوجة إلى وسيلة للذة الجنسية، أما الأبناء فيكونون بنظره ناتج عرضي،

(١) المصدر السابق، ص ٢٨.

(٢) سمير أمين، ثقافة العولمة وعولمة الثقافة، ص ١٩.

(٣) المقصود بها هنا أنها وصف يطلق على: كل ما يهدف إلى منفعة خاصة. ينظر: المعجم

الفلسفي، مجمع اللغة العربية، ص ٣٢.

إن قَبِلَ تحمل مسؤولية إعالته مالياً فلن يفكر في تحمل مسؤولية التواصل معهم عاطفياً وتربوياً.

٥. افتقاد الإنسان معناه.

عند هذه النقطة يجد الإنسان نفسه شيئاً في عالم الأشياء، ويقابل غياب هذا المعنى انحصار دائرة القيم الدينية والأخلاقية والإنسانية، في نطاق ضيق، وتحل قيم السوق والسلع والاستهلاك محلها، ويتحول الإنسان إلى شيء تتمركز أحلامه حول الأشياء، كما يتحول فكره وفنونه، بل والدين أيضاً إلى مجرد سلعة.

ففي عالم العولمة نرى الفرد أصبح ينظر إلى ذاته على حسب ما يمتلك من أشياء، وقيم العلاقات مع غيره على حسب ما يمتلك هذا الغير من أشياء. وفي دراسة ميدانية ترى أن الشباب ممن يعانون من فقدان المعنى للحياة؛ "لا يشعرون بالانسجام مع عالمهم الكلاسيكي ولا يتقبلون قيمه وأنماطه السائدة، فهناك عوامل نفسية واجتماعية تجعلهم يعيشون حالة صراع دائم مع أسرهم ومجتمعهم وحتى مع أنفسهم، فهم يقرون أنهم مضطهدون، ومسحوقو الشخصية نتيجة لما تنطوي عليه إملاءات الأسرة والمجتمع"^(١).

(١) شفيق ليكوفان، الأثر السوسيو ثقافي للانترنت على الطفل الجزائري، دراسة ماجستير، جامعة الجزائر، كلية العلوم السياسية والاعلام، ٢٠٠٨. ٢٠٠٩م، ص ٦١.

المبحث الثالث

دور القيم الإسلامية في معالجة ثقافة الاستهلاك

المطلب الأول: قيمة الرشد الاستهلاكي.

أولاً: مفهوم الرشد:

الرشد الاستهلاكي يعني: "إعادة تنظيم الحياة الاقتصادية على أساس رشيد لما يُملّي عليه العقل"^(١)، ويطلق عليه الرشد العقلي، والرشد الفعلي، ويشمل تصرفات المستهلك، وتصرفات المنتج، وتصرفات مالكي عناصر الإنتاج. ويمكن النظر إلى الرشد الاقتصادي من وجهتين^(٢):

الأولى: الرشد بالطريقة والمنهج المتبع، يعني: اختيار الشيء تبعاً لبناء منطقي معين.

الثانية: الرشد بالغرض والهدف من الاستهلاك، يعني: اختيار الشيء لغرض محدد.

ويعرفه الفقه الإسلامي بأنه: "إصلاح المال وتثميّره، وصونه من المعاصي"^(٣)، و"صلاح المال في الانتفاع به في المنفعة الشرعية بسلوك عقلاني وواقعي"^(٤). وأما الفكر الإسلامي فيرى أن الرشد الاقتصادي يعني المبدأ وأسلوب السلوك

(١) عبد الغني سعيد، نحو الرشد الاقتصادي، ص ٣.

(٢) ينظر: ماجد المنيف، مبادئ الاقتصاد، ص ١٦٠.

(٣) علاء الدين الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، (٧/١٧٠).

(٤) حسين الجبوري، عوارض الأهلية عند الأصوليين، ص ٤١٦.

الاستهلاكي في المفاضلة والموازنة بين أفضل المنافع المشروعة في دنياه وآخرته، وهذا المفهوم للرشد مرتبط بالمصلحة والمنفعة لسلوك المستهلك من خلال تصرفاته، وحاجاته، ومقاصدها، من خلال أمرين:

أولاً: الاختيار الراشد للاستهلاك، حيث يميز الفرد منفعته الحقيقية منها وفق المصلحة الشرعية، ولا يتصرف بأنانية، ولا يهدر المال في غير استحقاقه، ولا يتأثر بالكذب والإغراء^(١).

ثانياً: التفضيل بين المصالح والمنافع، وضبط التصرف الاستهلاكي على نحو المصلحة الفردية والجماعية والمصلحة الأخروية، حتى لا يكون التفضيل باعثه اللذة والنزوات المطلقة؛ لأن قصد الثواب والجزاء مطلوب في الإنفاق الاستهلاكي^(٢).

ثانياً: البعد القيمي للرشد في الإسلام:

المسلم الغني يمارس دور الإنفاق حسب ما يملكه الفقه الإسلامي، مع ثقافة التطورات المعاصرة، إما بالاستهلاك الخيري، أو الإنفاق المعيشي الضروري والحاجي والتحسيني.

ويتنوع الاستهلاك على النحو الآتي:

١: الاستهلاك المعيشي:

استهلاك الفرد على نفسه وعلى أهله مطلوب لإشباع حاجاتهم وفق الشريعة. قال تعالى: ﴿لِيُنْفِقَ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِ وَمَن قَدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا سَيَجْعَلُ اللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا﴾

(١) ينظر: محمد الزرقا، صياغة إسلامية لجوانب من دالة المصلحة الاجتماعية ونظرية سلوك المستهلك، ص ١٦٧.

(٢) محمد عللوه، الدنيا والآخرة في ميزان الإسلام، ص ٧٥.

[الطلاق: ٧]، "فجعل الفرد مسؤولاً عن نفسه، وألزمه بإصلاحها وتركيتها؛ لحاجتها وميوها الفطري، وحاجة الفرد للتمتع في مستويات المعيشة"^(١).

٢: الاستهلاك الخيري:

يشرع قيام الأفراد الأغنياء بسد حاجات الفقراء أرحاماً أو جيراناً أو غيرهم؛ لقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعَ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفِيعَةٌ ۖ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [البقرة: ٢٥٤].

والاستهلاك الخيري في سبيل الله ينقسم إلى نوعين: الواجب، والمندوب، كما قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ ۖ لِّلسَّائِلِ ۖ وَالْمَحْرُومِ﴾ [الماعز: ٢٤-٢٥].

فالعدل يعني أن الأفراد يحققون ما يشاؤون من المصالح تبعاً لتقدير الشارع الحكيم؛ وليس لمطلق الأهواء والشهوات. ولمعالجة مشكلة الاستهلاك وأثارها على اقتصاد الأسر المسلمة الفقيرة، فقد نهى النبي ﷺ عن منافسة الأغنياء، مثلما نهى الأغنياء من المباهاة والتفاخر؛ ليعيش الجميع على صفتي القناعة والرضا بما قسم الله من الرزق^(٢)، وقد صح عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال النبي ﷺ: "انظروا إلى من هو أسفل منكم ولا إلى من هو فوقكم؛ فإنه أجدر أن لا تزدروا نعمة الله عليكم"^(٣).

كما أن استهلاك الأسرة الغنية مرتبط بمصلحة المجتمع وظروفه، يستمتعون عندما يتوفر قدر كبير من الضروريات للناس، وإلا فإنه يتوجب عليهم مساعدة

(١) يوسف اليوسف، القيم الدينية والتربوية والاجتماعية المتعلقة بالسلوك الاستهلاكي في التراث العربي الإسلامي، ص ١٨.

(٢) ينظر: عبد العزيز الحمد، الاستهلاك في الإسلام، ص ٩٤.

(٣) صحيح مسلم، كتاب الزهد، (٤/٢٢٧٥)، رقم (٢٩٦٣).

المحتاجين في الضروريات خيرٌ من الاستهلاك للكماليات؛ وبذلك يحافظ المجتمع على العدالة الاجتماعية^(١).

المطلب الثاني: قيمة اقتصاد الحاجة.

أولاً: مفهوم الحاجة:

استعمل الفكر الإسلامي مفهوم اقتصاد الحاجة استعمالاً قيمياً في سياق الأخلاق الإسلامية، كما يتضح في الآتي:

إذا كان مطلق الحاجة في ثقافة الاستهلاك العولمي، هي: "كل شيء يرغب الفرد أن يحصل عليه، بصرف النظر إذا كان هذا الشيء ضاراً أو نافعاً أو ممنوعاً من وجهة النظر الصحية أو الأخلاقية أو سواها"^(٢)، فهذا يعني أنَّ الحاجة هي حالة نفسية شهوانية طاغية.

أما الاقتصاد الإسلامي فيرى أن اقتصاد الحاجة هو "ما يكفي الإنسان مطعماً وملبساً وغيرهما مما لا بد منه على ما يليق بحاله وحال من تلزمه نفقته من غير إسراف ولا تبذير"^(٣).

وأما الأصوليون فيرون أن الحاجة: "ما يفتقر الإنسان إليه مع إمكان بقائه بدونه"^(٤).

إذن هي شعور الإنفاق على القسط الكافي من المصلحة المعقولة، أو شعوره بالامتناع عن الإنفاق في خدمةٍ لا قيمة لها بوجه الاعتدال والتوازن والتوسط مع ظروف الحياة، بمقتضى قيم الإسلام الرفيعة.

(١) ينظر: عبد العزيز الحمد، الاستهلاك في الإسلام، ص ٩٩.

(٢) خالد الحامض، مدخل الاقتصاد، ص ٢٩.

(٣) عبد السلام العبادي، المفهوم الإسلامي للحاجات الأساسية للإنسان وارتباطها بالأوضاع المعاصرة، ص ٣٢٥.

(٤) أحمد كافي، الحاجة الشرعية حدودها وقواعدها، ص ٢٨.

ثانياً: البعد القيمي في اقتصاد الحاجة.

يقرر الإمام الشاطبي رحمه الله أن مبادئ اقتصاد الحاجة منوطة بالقيم الإيمانية؛ وأن الفرد "قد يكون ساعياً في مصلحة نفسه من وجه لا يوصله إليها، أو يوصله إليها ناقصة لا كاملة، أو يكون فيها مفسدة تربو في الموازنة على المصلحة فلا يقوم خيرها بشرها...؛ فإذا كان فلا. كذلك فالرجوع على الوجه الذي وضعه الشارع رجوع إلى وجه المصلحة على الكمال بخلاف الرجوع إلى ما خالفه"^(١).

لم تقتصر نظرة الإسلام إلى الحاجات على المادية دون غيرها، وإنما نظر إلى ارتباط تلك الحاجات بالجوانب الروحية والاجتماعية والفطرية منها، ويروى أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه "دخل على ابنه، وعنده لحم غريض، فقال له: ما هذا قال: قرمنا إلى اللحم فاشترينا منه بدرهم، قال: وكلما اشتهيت اللحم اشتريته، كفى بالمرء سرفاً أن يأكل كلما اشتهى"^(٢)؛ لأن توفر المنفعة والمصلحة لا تناط بالاشتناء.

المطلب الثالث: قيمة الخير.

القيمة الخيرية أساس تكوين الشخصية الفردية والجماعية في الحضارية الإسلامية، باعتبار الخير مقصد عام وثابت، في فهمه، وتطبيقاته، وأبعاده النفسية، والاجتماعية، والاقتصادية.

فالمستهلك المسلم هو الإنسان الذي يلتزم بالدين الإسلامي في حساباته؛ لأنه يحترم قيمة الخير في سلوك الاستهلاك، من خلال القيم والخصائص الآتية:

١. النية الصالحة.

(١) الشاطبي، الموافقات، ١/٣٤٩.

(٢) أخرجه ابن أبي الدنيا، إصلاح المال، ص ٣٨٩.

٢. المشروعية بالحلال والإباحة.

٣. ثواب الآخرة.

ولقد جمع علماء الاقتصاد المسلمون أهم القواعد الأخلاقية لحفظ المال وصونه؛ فتتمثل في القناعة، وشهامة النفس القوية، وفي طلب العلم، وجمع المال، كما يقول لقمان الحكيم لابنه: "يا بُني شيئان إن حفظتهما لا تبالي ما صنعت بعدهما: ابدأ بدينك لمعادك، ودرهمك لمعاشك"^(١)، فالاختيار في التصور الإسلامي منضبطٌ بقيمة العبودية لله تعالى، بينما يستند في غيره من الأديان والثقافات إلى أهواء الأفراد الخاصة ورغباتهم الذاتية ونزواتهم الشخصية.

فالمستهلك في الإسلام يجد سعادة ومتعة عندما يعطي أخاه المسلم من ماله الذي أعطاه الله؛ لأنه يثق بأن الله سوف يعطيه في الدنيا والآخرة، وأنه سيجد العائد في الآخرة أضعافاً مضاعفة، كما قال الله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ لَا يَتَذَكَّرُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنًّا وَلَا أَذًى لَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: ٢٦٢]. فهذه الآية عظيمة في مراعاة الحالة النفسية ومحاسبتها عند الإنفاق؛ لأن المنفق في سبيل الله إنما يكون على أحد ثلاثة أوجه:

الأول: أن يريد وجه الله تعالى ويرجو ثوابه، فهذا لا يرجو من المنفق عليه شيئاً، وإنما يراعي استحقاقه.

الثاني: أن يريد من المنفق عليه جزاءً بوجه من الوجوه، فهذا لم يرد وجه الله وهذا من بئفائه لأجل المن.

(١) أخرجه ابن أبي الدنيا، إصلاح المال، ص ٤١.

الثالث: أن ينفق مضطراً لذلك، فهذا ليس لوجه الله، وهذا من الإيذاء^(١).

ورود في حديث عمرو بن العاص رضي الله عنه، قال: قال رسول الله ﷺ: "كلوا واشربوا والبسوا وتصدقوا في غير إسراف ولا مخيلة، وقال ابن عباس كل ما شئت والبس واشرب ما شئت ما أخطأتك اثنتان سرف أو مخيلة"^(٢)، وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنه قال: إن رسول الله ﷺ قال، وهو على المنبر، وهو يذكر الصدقة والتعفف عن المسألة: (اليد العليا خير من اليد السفلى، واليد العليا المنفقة، والسفلى السائلة)^(٣)، وفيه دليل لمذهب الجمهور أن اليد العليا هي المنفقة^(٤).

العادة أن الأغنياء ينفقون على الفقراء والمحتاجين الذين يسألونهم، ولكن لا يغفلون عن المتعطفين؛ ممن وصفهم الله تعالى بأنهم: (أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ)، في قوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٧٣].

فوصف الله المستحقين بست صفات^(٥):

إحداها: الفقر.

(١) ينظر: ابن عطية، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، (٣٥٦/١).

(٢) أخرجه البخاري، كتاب اللباس، باب قوله تعالى: (قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده)، (١٨٢/٧)، رقم (٥٧٨٣).

(٣) أخرجه مسلم، كتاب الزكاة، باب بيان أن اليد العليا خير من اليد السفلى، (٧١٧/٢)، رقم (١٠٢٣).

(٤) شرح النووي على مسلم، (١٢٥/٧).

(٥) ينظر: ابن القيم، التفسير القيم، ص ١٧٤.

- الثانية: حبسهم أنفسهم في سبيله تعالى، وجهاد أعدائه، ونصر دينه.
- الثالثة: عجزهم عن الأسفار للتكسب، والضرب في الأرض: هو السفر.
- الرابعة: شدة تعففهم. وهو حسن صبرهم، وإظهارهم الغنى. يحسبهم الجاهل أغنياء من تعففهم، وعدم تعرضهم وكتماهم حاجتهم.
- الخامسة: أنهم يعرفون بسيماهم. وهي العلامة الدالة على حالتهم التي وصفهم الله بها.
- السادسة: تركهم مسألة الناس، فلا يسألونهم إلحافاً، والإلحاف: هو الإلحاح.
- المطلب الرابع: قيمة التراحم.**

التآلف والتراحم في الإسلام هو تكاتف المسلمين وتضامنهم باحتياجاتهم ومنافعهم ومصالحهم الفردية والجماعية، على أساس: "لا ضرر ولا ضرار"، فمنع الإسلام من دفع زيادة الفائدة بتأخير السلفة، والوصية فوق الثلث، والتبرع بما يزيد عن المملوك، واكتناز البضاعة حين ارتفاع ثمنها ... وغيرها مما يشمل التضييق بالمال، كما أن الإسلام يصون حق الفقير والمسكين من التضييق؛ بما سنّ له بحق التعويض، والإرجاع بالعيب الظاهر في السلعة، وحرم الغرر والخداع والجهالة وغيرها من المعاملات التي حرمت في الشريعة الإسلامية.

فالاقتصاد الإسلامي هو المجال الذي يتمتع فيه المجتمع بالمتاع الروحي والمادي، بسمات الرحمة، خلاف اقتصاد العولمة الذي لا يراعي جانبه الروحي، ويقطع صلته بالأبوة والأمومة والبنوة والزوجة؛ فيستنزف إنسانيته من كيانه، ولهذا جاء مفهوم التكافل الاجتماعي في العولمة مختلفاً عما يقرره النظام الإسلامي؛ لأن سياق العولمة يركز على الترابط المادي الاستثماري^(١)، بينما الإسلام يركز على

(١) المصدر السابق، ص ٣٢٤.

فضيلة الإحسان الطوعي وكفاية الفقراء بمعاشتهم، حيث شرع الإسلام في اقتصاد الأغنياء التشارك بالأموال في القرابة بين الأغنياء والفقراء، وجعله أساساً لقيمة الإنفاق الاستهلاكي بمبدأ القرابة، وقد امتن الله تعالى على المؤمنين بتلك القرابة، كما قال الله تعالى في الأوس والخزرج: ﴿وَاذْكُرُوا اللَّهَ عَلَيْهِكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ فُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾ [سورة آل عمران: ١٠٣]، يقول ابن كثير رحمه الله: "جاء الله بالإسلام، فدخل فيه من دخل منهم صاروا إخواناً متحابين بجلال الله، متواصلين في ذات الله، متعاونين على البر والتقوى"^(١)، ذلك أن التراحم والأخوة ضرورة حياتية، وسُنَّة كونية.

فالإسلام ضبط علاقة الفرد بمن حوله، قال تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنفِقُونَ قُلِ الْغَفْوُ﴾ [البقرة: ٢١٩]، قال أبو هريرة رضي الله عنه: "أمر رسول الله ﷺ بالصدقة يوماً، فقال رجل: يا رسول الله عندي دينار فقال: تصدَّق به على نفسك، قال: عندي آخر قال: تصدق به على ولدك، قال: عندي آخر قال: تصدق به على خادمك، قال: عندي آخر قال: أنت أبصر"^(٢).

وتمت قيم عظيمة في الإسلام، ومنها الإنفاق لواجب العلاقة الاجتماعية المشتركة، وإحياء المجتمع العمراني، من خلال الأوقاف أو غيرها، والتي مؤلت مؤسسات العلم والثقافة، وصار الذين تلقوا تعليمهم في تلك المؤسسات الخيرية رواداً في مجالات علمية، شملت الطب، والهندسة، والكيمياء، والزراعة، والصناعة، والفلك، والصيدلة. فتحول الاستهلاك إلى إنتاج اقتصادي كبير.

(١) ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، (٩٠/٢).

(٢) أخرجه أبو داود في السنن، كتاب الزكاة، باب في صلة الرحم، (١١٨/٣)، رقم (١٦٩١). وقال عنه الألباني حسن وصححه ابن حبان والحاكم والذهبي، صحيح أبي داود، (٣٧٥/٥)، رقم (١٤٨٤).

وأعلن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قاعدة عامة في التكافل الاجتماعي فقال: " ما أنا بأحق، بهذا الفيء منكم، وما أحد منا بأحق به من أحد، إلا أنا على منازلنا من كتاب الله عز وجل، وقسم رسول الله صلى الله عليه وسلم، فالرجل وقدمه، والرجل وبلاؤه، والرجل وعياله، والرجل وحاجته "(١).

ولمّا فُتحت مصر قام الزبير رضي الله عنه فطلب من عمرو بن العاص رضي الله عنه قسمتها، فقال عمرو رضي الله عنه: "لا أقسمها حتى أكتب إلى أمير المؤمنين. فكتب إلى عمر رضي الله عنه. فأجابه: دعها حتى يغزو منها حبل الحبل؛ أي: تكون فيئاً موقوفاً للمسلمين ما تناسلوا"(٢)، وهذه السياسة لغرض أن يطول استثمار الأرض لينتفع به فقراء المسلمين باستمرار.

المطلب الخامس: قيمة العدل وحفظ الكرامة.

الإنسان مكرم من عند الله، ومأمور بالعدل والإحسان في كل شيء؛ لأن الله كرمه في كتابه فقال: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَلَدِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: ٧٠]، ومهمته عمارة الأرض، وله قدرٌ من الحريات الأساسية في إطار العبودية لله تعالى، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: ٩٠]. والعدل: "إعطاء الحق إلى صاحبه، وهو الأصل

(١) أخرجه أبو داود في السنن، كتاب الخراج، باب فيما يلزم الإمام من أمر الرعية والحجبة عنه، (١٣٦/٣)، رقم (٢٩٥٠). وقال عنه الألباني حسن وصححه ابن حبان والحاكم والذهبي، صحيح أبي داود، (٣٧٥/٥)، رقم (١٤٨٤). ابن تيمية، السياسة الشرعية، ص ٥٦.
(٢) ينظر: مسند الشاشي، مسند الزبير بن العوام رضي الله عنه، ما روي عن سفيان بن وهب، (١٠٢/١)، ورقمه ((٤٣))، القاسم بن سلام، الأموال، ص ٧٣.

الجامع للحقوق الراجعة إلى الضروري والحاجي من الحقوق الذاتية وحقوق المعاملات" (١).

وأما الكرامة فهي جوهر الإنسان، حَصَّ الله بها بني آدم. وجعله نفيساً غير مبذول، ولا ذليل في صورته، ولا في حركة مشيه وفي بشرته، وهدهد لأزكى الطعام والشراب (٢).

فالإسلام أباح الملكية الفردية من حيث المبدأ، لكنه وضع لهذه الملكية حدوداً وقيوداً تمنع اتخاذها للضرر، وذلك حماية للمصالح الأساسية التي شرع الله من أجلها الحقوق، وكان هذا التوازن الاقتصادي بين مصلحتي الفرد والجماعة على أسس من العدل، وحسبما تقتضي المصلحة خلافاً لما عليه الرأسمالية الحديثة التي لا تراعي ذلك.

ومن العدل في حفظ الكرامة أن تشريعات الإسلام في الاستهلاك تتفق مع أمزجة الإنسان وتُرْضي كل الطبائع السليمة، فمن الناس من يؤثر التقشف وخشونة العيش، وإذا كان من النصوص ما يمتدح التقشف وخشونة العيش، فإن منها ما يمتدح التمتع بالطيبات وظهور أثر النعمة، وكل سلوك ممدوح في ظروفه، وفي جميع حالات الدخل وشتى مستويات المعيشة (٣).

وهذا التوازن ورد في القرآن الكريم بمعنى القوام الاقتصادي للإنسان، كما قال الله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَمًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ [النساء: ٥]. لما أقر الإسلام حق التملك

(١) ابن عاشور، التحرير والتنوير، (٢٥٦/١٤).

(٢) ينظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، (١٦٥/١٥).

(٣) يوسف اليوسف، القيم الدينية والتربوية والاجتماعية المتعلقة بالسلوك الاستهلاكي في التراث العربي الإسلامي، ص ١٨.

الفردى بوصفه استجابةً لفطرة الإنسان وحاجته الطبيعية إلى الامتلاك، وضع في الوقت نفسه تشريعاتٍ دقيقة توازن بين إشباع حاجاته المعيشية وصون كرامته من الاستغراق في الماديات أو الوقوع تحت عبث السفهاء. ومن ثمّ جاء تنظيم السعي إلى الثروة وحيازتها على نحوٍ يضمن تلبية الضرورات الأساسية لجميع أفراد المجتمع، مع مراعاة اختلاف قدراتهم وتنوّع حاجاتهم.

وأما التوازن الاستهلاكي في حيازة الدولة فالإسلام منح الدولة حماية مطلقةً للمال، وجعلها وظيفة شرعية في الاستخلاف العمراني؛ وفرض على الدولة عدم تمكين السفهاء والمبذرين من هذا المال؛ لأن قوام التوازن الاستهلاكي سيختل في المجتمع، فقال الله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَمًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ [النساء: ٥]، أي "ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي تصلح بها أموركم فيقوموا بها قياماً"^(١).

ومن أهم جوانب العدل في سلوك الاستهلاك الاقتصادي في الإسلام ما يأتي:

أولاً: العدل في توزيع الحقوق:

حرص الإسلام على تحقيق العدل في توزيع المال بين الفئات والأفراد، فلا يحتكر أحد به دون غيره، وأعطى فرصاً متكافئة للجميع، لينال حظّه من نعم الله، وقد أثبت القرآن أن تحقيق العدل مقصدٌ وهدفٌ من أهداف الإسلام، كما قال سبحانه: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥]، والقسط هو العدل. وورد الأمر بالعدل والقسط بصيغ شتى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾

(١) القرطبي، أحكام القرآن، (٣١/٥).

[النحل: ٩٠].

فهذه قاعدة الإسلام، حيث أولى عناية خاصة بالفقراء والمعوذين في المجتمع، وأشار إلى أهمية رعايتهم في المجتمع في السلم والحرب، فقال النبي ﷺ: "أبغوني في ضعفائكم؛ إنما تُرزقون وتُنصرون بضعفائكم" (١).

ثانياً: العدل في مراعاة الأولوية:

حتى يكون الاستهلاك في حقه المشروع، ولا يحصل التقصير في الأحق بقرابته، والأشد حاجة من غيرهم، وأرشد الرسول ﷺ إلى تعاون المسلمين فيما بينهم فقال: "ليس المؤمن الذي يشبع وجاره جائع" (٢)، وروى أبو عبيد: أن الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه كتب في خلافته إلى ولاته أن اقضوا عن الغارمين. فكتب إليه بعضهم يقول: إنا نجد الرجل له المسكن، والخادم، والفرس، والأثاث. أي: وهو مع ذلك هو غارم، فكتب عمر: إنه لا بد للمرء المسلم من سكن يسكنه، ومن خادم يكفيه مهنته، وفرس يجاهد عليه عدوه، ومن أن يكون له الأثاث في بيته. نعم، فاقضوا عنه؛ فإنه غارم (٣).

وقد أجمع علماء الإسلام على تحريم استهلاك المال في العمل بالسحر (٤)؛ لما فيه من تسليط الشياطين والأرواح الشريرة على الإنسان، التي تهلك الأفراد

(١) أخرجه الترمذي في السنن، كتاب الجهاد، باب ما جاء في الاستفتاح بصعاليك المسلمين، (٢٤٩/٣)، رقم (١٧٠٢)، وقال الترمذي: هذا حديث حسن صحيح. وصححه الألباني في صحيح سنن الترمذي، حديث رقم (٣٢٠٦).

(٢) أخرجه البخاري في الأدب المفرد، (٥٢/١)، رقم ١١٢، وصححه الألباني في صحيح الترغيب والترهيب، (٦٨٣/٢)، رقم (٢٥٦٢).

(٣) القاسم بن سلام، الأموال، (٦٦٦/١).

(٤) ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، (٥٣٦/٥).

والجماعات، ومن صور حفظ كرامة الإنسان بالمال، وجوب إنقاذ المضطر من الهلاك. صوناً لكرامة المضطر، وحفاظاً على نفسه من الهلاك والموت؛ فإن امتنع الناس ولم يدفعوا له حتى مات ضَمَنُوهُ^(١).

قال الإمام القرطبي رحمه الله: "ولا خلاف بين أهل العلم في وجوب رد مهجة المسلم عند خوف الذهاب والتلف بالشيء اليسير الذي لا مضرة فيه على صاحبه، وفيه البلغة"^(٢).

(١) ينظر: النووي، المجموع، (٤٥/٩)، وابن قدامة، المغني، (٣٣٩/١٣).

(٢) القرطبي، أحكام القرآن، (٢٦٦/٢).

الخاتمة:

أختم البحث بأبرز النتائج والتوصيات كما يأتي:

أولاً: أبرز النتائج:

- ١- تستمد الهوية الوطنية أساسها المعرفي والأخلاقي والاجتماعي من الإسلام، ولا يكتمل أي مشروع وطني يتجاهل البعد الإسلامي أو يتجاوز دوره في تشكيل الوعي الجمعي.
- ٢- تؤثر الثقافة الاستهلاكية العالمية في الهويات الضعيفة وتضعفها، بينما تمنح الهوية الإسلامية بما تمتاز به من أصالة وقوة مناعة قيمية تحمي الأفراد والمجتمع من الاختراق الثقافي.
- ٣- أدى انتشار ثقافة الاستهلاك إلى تآكل الخصوصيات الثقافية في بعض المجتمعات المسلمة وازدياد تقليد الأنماط الغربية، مما أحدث ضغطاً عميقاً على هوية الفرد المسلم وسلوكه.
- ٤- تأثر المجتمع المسلم بثقافة الترفيه الاستهلاكية التي أعادت تشكيل الذوق العام على حساب القيم الأصيلة للهوية الوطنية.
- ٥- تجاوزت تحولات الاستهلاك في ظل الرأسمالية حدود السلوك المادي لتطال عناصر أساسية كالغذاء، بفعل تغليب الربح على الاعتبارات الإنسانية والأخلاقية.
- ٦- استجابت كثير من الشركات المحلية لضغط السوق العالمي عبر محاكاة العلامات التجارية الأجنبية لجذب المستهلك وضمان زيادة الأرباح.
- ٧- ينظر الإسلام إلى الحاجات البشرية نظرة شمولية تجمع بين المادي والروحي والاجتماعي، وقد أسهمت منظومة القيم -كالإنفاق والأوقاف- في بناء

مجتمع عمراني وثقافي مزدهر.

٨- يمثل الاستهلاك في المنظور الإسلامي قيمة منضبطة بمعايير أخلاقية ثابتة، خلافاً للمنظومات المادية التي تحكمها فلسفات مدنية متغيرة.

٩- رغم قوة العولمة، فإنها غير قادرة على صهر الهويات الثقافية كلياً؛ إذ تبقى هذه الهويات حصناً أمام الدوبان، وإن كانت قابلة للاستهداف والتشويه.

١٠- يستمد الإنفاق والاستهلاك في الإسلام قوته من الأساس الأخلاقي والديني الذي يجعله أكثر ثباتاً وفاعلية من الأخلاق المدنية المادية، لكون العنصر الديني يمنح الفكرة تأثيراً يتجاوز المعيار النفعي المجرد.

ثانياً: التوصيات:

١- يوصي الباحث المهتمين والباحثين بدراسات متفرقة تتناول جزئيات محددة من تأثير وأثر ثقافة الاستهلاك على فئات محددة المجتمع، مثل المرأة، وأصحاب الدخل المحدود، والمثقفين في المجتمع.

٢- يوصي الباحث المؤسسات التربوية والثقافية والاجتماعية والإعلامية؛ بالقيام بدور فاعل في تعزيز القيم الإسلامية والوطنية لا سيما القيم الاقتصادية، مع التوعية بخطورة ثقافة الاستهلاك على الفرد والمجتمع.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

- ١- إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار الدعوة.
- ٢- ابن أبي الدنيا، إصلاح المال، دار الوفاء، المنصورة، ١٤١٠هـ.
- ٣- ابن القيم، محمد بن أبي بكر، إغائة اللهفان من مصايد الشيطان. تحقيق محمد حامد الفقي. القاهرة: مكتبة السنة، د.ت.
- ٤- ابن القيم، محمد بن أبي بكر، الفوائد، بيروت: دار الكتب العلمية، ط ١، ١٩٩٩م.
- ٥- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، وزارة الشؤون الإسلامية - المملكة العربية السعودية، ط ١، ١٤١٨هـ.
- ٦- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، ١٤٢٥هـ.
- ٧- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، ت: عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، دمشق، ط ١، عام ١٤٢٧هـ.
- ٨- ابن عاشور، محمد الطاهر، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد، الدار التونسية للنشر، تونس، ١٩٨٤هـ.
- ٩- ابن عطية، عبد الحق الأندلسي، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ١٤٢٢هـ.
- ١٠- ابن قدامة المقدسي، المغني، تحقيق: عبد الله التركي، دار عالم الكتب،

الرياض، ط ٣، ١٩٩٧ م.

١١- ابن كثير، إسماعيل بن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٢ هـ.

١٢- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط ١، د. ت.

١٣- أبو داود، سليمان بن الأشعث، سنن أبو داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، د. ط، د. ت.

١٤- أحمد إسماعيل الراغب، الإنفاق الاستهلاكي في الشريعة الإسلامية والاقتصاد الرأسمالي، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية، ميسوتا، ١٤٤١ هـ.

١٥- أحمد العيادي، المراكز الأساسية في الثقافة الإسلامية، دار الكتاب الجامعي بالعين، ط ٢، ١٤٢٤ هـ.

١٦- أحمد زايد وآخرون، الاستهلاك في المجتمع القطري أنماطه وثقافته، جامعة قطر، ط ١، ١٤١٢ هـ.

١٧- أحمد كافي أحمد، الحاجة الشرعية حدودها وقواعدها، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٤ م.

١٨- أحمد مختار عبد الحميد، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، ط ١، ١٤٢٩ هـ.

١٩- الألباني، محمد ناصر الدين، صحيح الترغيب والترهيب، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض ط ١، ١٤٢١ هـ.

٢٠- الألباني، صحيح وضعيف سنن الترمذي، مصدر الكتاب: برنامج منظومة التحقيقات الحديثية، من إنتاج مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة بالإسكندرية.

- ٢١- أمين عثمان علي، الغش في الامتحانات كمظهر من مظاهر انتشار
اللامعيارية في المجتمع، مجلة الفكر العربي، العدد ٧٦، ١٩٩٩م.
- ٢٢- البخاري، محمد بن إسماعيل، الأدب المفرد، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي،
دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط ٢، ١٤٠٩ هـ.
- ٢٣- بوتقرب رشيد، ظاهرة الاهتمام باللباس عند الشباب الجامعي، رسالة
ماجستير من جامعة الجزائر/ كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، ٢٠٠٧م-
٢٠٠٨م.
- ٢٤- الترمذي، محمد بن عيسى، الجامع الكبير (سنن الترمذي)، تحقيق: بشار
عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت ط ١، ١٩٩٦م.
- ٢٥- جعفر عباس حاجي، المذهب الاقتصادي في الإسلام، مكتبة الألفين،
الكويت، ١٤٠٨هـ.
- ٢٦- جون بيركنز، الاغتيال الاقتصادي للأمم، ترجمة مصطفى الطنطاني،
وعاطف، دار الطنطاني، القاهرة، ط ١، ٢٠٠٨م.
- ٢٧- حرب رجائي، العولمة بين رفاهية الإنسان واحتكار القوة، بحث دكتوراه،
كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، عام ٢٠١٣م.
- ٢٨- حسن الزبيدي، الاقتصاد السياسي للعولمة، منشور في مجلة العلوم
الاقتصادية والإدارية، جامعة البصرة، عدد ١٨، ٢٠٠٦م.
- ٢٩- حسن الكرمي، قاموس المغني الأكبر، مكتبة لبنان، بيروت، عام ١٩٨٧م.
- ٣٠- حسن حنفي، العولمة بين الحقيقة والوهم، دار الفكر دمشق، ط ١٩٩٩م.
- ٣١- حسين خلف الجبوري، عوارض الأهلية عند الأصوليين، مركز بحوث
الدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤٠٨هـ.
- ٣٢- خالد الحامض، محمد كامل ريجان: مدخل الاقتصاد، مطابع العين،

١٩٨١م.

- ٣٣- السرخسي، أبو بكر محمد، المبسوط، دار المعرفة، بيروت، ١٤١٤هـ.
- ٣٤- الشاطبي، إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، الموافقات، دار ابن عفان، ط١، ١٤١٧هـ.
- ٣٥- شفيق ليكوفان، الأثر السوسيو ثقافي للانترنت على الطفل الجزائري، دراسة ماجستير، جامعة الجزائر، كلية العلوم السياسية والاعلام، ٢٠٠٨ م.
- ٣٦- صالح ذياب هندي، دراسات في الثقافة الإسلامية، جمعية عمال المطابع التعاونية بالأردن، ط٥، ١٩٨٤م.
- ٣٧- عبد العزيز الحمد، الاستهلاك في الإسلام، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة أم القرى، ١٤٠٢هـ.
- ٣٨- عبد العزيز بن عبد الرحمن الثنيان، مفهوم الوطنية في ضوء الكتاب والسنة، مجلة جامعة الملك سعود، م ١٣، عدد ٢، ٢٠٠١م.
- ٣٩- عبد الغني سعيد، نحو الرشد الاقتصادي، دار النيل للطباعة، القاهرة، ١٩٥٠م.
- ٤٠- عبد الله المطيري، الوطنية والمواطنة: دراسة في المفهوم والنشأة والتطور، مركز البحوث، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ٢٠١٥م.
- ٤١- عبد الله بن ناصر السدحان، العولمة وأثرها على الهوية الثقافية، مكتبة العبيكان، الرياض، ٢٠٠٣م.
- ٤٢- السدحان، الوطنية والانتماء في الفكر الإسلامي، مكتبة العبيكان، الرياض، ٢٠١٠م.
- ٤٣- عبد الواحد مصطفى، الاستهلاك الاقتصادي في القرآن الكريم، مجلة جامعة القرآن الكريم والعلوم الإسلامية، العدد ١٣، سنة ١٤٢٧هـ.

- ٤٤ - عبده الراجحي، التطبيق الصرفي، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٤م.
- ٤٥ - علاء الدين الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، مطبعة الجمالية، مصر، ١٩١٠م.
- ٤٦ - الفيروز آبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط ٨، ٢٠٠٥م.
- ٤٧ - القاسم بن سلام، الأموال، دار الفكر، بيروت، بدون طبعة وتاريخ.
- ٤٨ - ماجد عبد الله المنيف، مبادئ الاقتصاد، عمادة شؤون المكتبات، جامعة الملك سعود، الرياض، ١٤١٠هـ.
- ٤٩ - مايك فيذرستون، الثقافة الاستهلاكية والاتجاهات الحديثة، ترجمة محمد عبد الله المطوع، دار الفارابي، بيروت، ١٩٩١م.
- ٥٠ - محمد العربي بوقرة، العلم ضد العالم الثالث: الشركات المتعددة الجنسيات وأوهام التطور، دار الفارابي، بيروت، ٢٠٠١.
- ٥١ - محمد عبد المنعم غفر، النظرية الاقتصادية، بنك فيصل الإسلامي، نيقوسيا، قبرص، ط ١، ١٤٠٨هـ.
- ٥٢ - محمد عبيدات، سلوك المستهلك، مركز البحوث، معهد الإدارة العامة، ١٤٢١هـ.
- ٥٣ - محمد عللوه، الدنيا والآخرة في ميزان الإسلام، دار قتيبة، بيروت، ١٤١١هـ.
- ٥٤ - مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني، موسوعة القيم والسلوكيات الوطنية، الرياض، ٢٠١٨م.
- ٥٥ - المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، بيروت: عالم الكتب، ط ١، ١٣٩٩هـ.

- ٥٦- النوي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٢، ١٣٩٢هـ.
- ٥٧- هامن نخليون، وسمير أمين، ثقافة العملة وعملة الثقافة، دار الفكر، بيروت.
- ٥٨- الهروي، عبيد القاسم بن سلام، كتاب الأموال دار الفكر، بيروت.
- ٥٩- يوسف الزمل وبوعلام جيلالي، النظرية الاقتصادية الإسلامية، دار عالم الكتب، الرياض، ط١، ١٤١٧هـ.

References

alqran alkrym.

1. ebrahym mstfa wakhrwn, alm'ejm alwsyt, mjm'e allghh al'erbyh balqahrh, dar ald'ewh.
2. abn aby aldnya, eslah almal, dar alwfa', almnswrh, 1410h.
3. abn alqym, mhmd bn aby bkr, eghathh allhfan mn msayd alshytan. thqyq mhmd hamd alfgy. alqahrh: mktbh alsnh, d.t.
4. abn alqym, mhmd bn aby bkr, alfwa'ed, byrwt: dar alktb al'elmyh, t1, 1999m.
5. abn tymyh, ahmd bn 'ebd alhlym, alsyash alshr'eyh fy eslah alra'ey walr'eyh, wzarh alsh'ewn aleslamy - almmkh al'erbyh als'ewdyh, t 1, 1418h.
6. abn tymyh, mjmw'e alftawa, jm'e wtrtyb: 'ebd alrhmn qasm, mjm'e almlk fhd ltba'eh almshf alshryf, almdynh almnwrh, 1425h.
7. abn khldwn, 'ebd alrhmn bn mhmd, mqdmh abn khldwn, t: 'ebd allh mhmd aldrwysh, dar y'erb, dmshq, t 1, 'eam 1427h.
8. abn 'eashwr, mhmd altahr, thryr alm'ena alsdyd wtnwyr al'eq aljdyd mn tfsyr alktab almjyd, aldar altwnsyh llshr, twns, 1984h.
9. abn 'etyh, 'ebd alhq alandlsy, almhr alwjyz fy tfsyr alktab al'ezyz, thqyq: 'ebd alsalam 'ebd alshafy mhmd, dar alktb al'elmyh, byrwt, t 1, 1422h.
10. abn qdamh almqdsy, almgyny, thqyq: 'ebd allh altrky, dar 'ealm alktb, alryad, t3, 1997m.

11. abn kthyr, esma'eyl bn kthyr, tfsyr alqran al'ezym, dar alm'erfh, byrwt, 1412h.
12. abn mnzwr, lsan al'erb, dar sadr, byrwt, t1, d.t.
13. abw dawd, slyman bn alash'eth, snn abw dawd, thqyq: mhmd mhyy aldyn 'ebd alhmyd, almktbh al'esryh, syda, byrwt, d.t, d.t.
14. ahmd esma'eyl alraghb, alanfaq alasthlaky fy alshry'eh aleslamyih walaqtsad alrasmalyh, rsalh majstyr, aljam'eh aleslamyih, mnyswta, 1441h.
15. ahmd al'eyady, almrtkzat alasasyh fy althqafh aleslamyih, dar alktab aljam'ey bal'eyn, t 2, 1424h.
16. ahmd zayd wakhrwn, alasthlak fy almjtm'e alqtry anmath wthqafh, jam'eh qtr, t1, 1412h.
17. ahmd kafy ahmd, alhajh alshr'eyh hdwdha wqwa'edha, dar alktb al'elmyh, byrwt, t1, 2004m.
18. ahmd mkhtar 'ebd alhmyd, m'ejm allghh al'erbyh alm'easrh, 'ealm alktb, t 1, 1429 h.
19. alalbany, mhmd nasr aldyn, shyh altrghyb waltrhyb, mktbh alm'earf llnsr waltwzy'e, alryad t1, 1421h.
20. alalbany, shyh wd'eyf snn altrmdy, msdr alktab: brnamj mnzwmh althqyqat alhdythyh, mn entaj mrkz nwr aleslam labhath alqran walsnh baleskndryh.
21. amyn 'ethman 'ely, alghsh fy alamthanat kmzhr mn mzahr antshar allam'eyaryh fy almjtm'e, mjlh alfkr al'erby, al'edd 76, 1999m.

22. albkhary, mhmd bn esma'eyl, aladb almfrd, thqyq: mhmd f'ead 'ebd albaqy, dar albsha'er aleslamy, byrwt, t 2, 1409 h.
23. bwtqrabt rshyd, zahrh alahtmam ballbas 'end alshbab aljam'ey, rsalh majstyr mn jam'eh, aljza'er/klyh al'elwm alajtma'eyh walensanyh, 2007m/ 2008.
24. altrmdy, mhmd bn 'eysa, aljam'e alkbyr (snn altrmdy), thqyq: bshar 'ewad m'erwaf, dar alghrb aleslamy, byrwt t1, 1996m.
25. j'efr 'ebas hajy, almdhb alaqtasady fy aleslam, mktbh alalfyn, alkwyf, 1408h.
26. jwn byrknz, alaghtyal alaqtasady lamm, trjmh mstfa altntany, w'eatf, dar altntany, alqahrh, t1, 2008m.
27. hrb rja'ey, al'ewlmh byn rfahyh alensan wahtkar alqwh, bhth dktwrah, klyh aldrasat al'elya, aljam'eh alardnyh, 'eam 2013m.
28. hsn alzbydy, alaqtasad alsyasy ll'ewlmh, mnshwr fy mjllh al'elwm alaqtasadyh waledaryh, jam'eh albsrh, 'edd 18, 2006.
29. hsn alkrmly, qamws almghny alakbr, mktbh lbnan, byrwt, 'eam 1987m.
30. hsn hnfy, al'ewlmh byn alhqyqh walwhm, dar alfkr, dmshq, t 1999m.
31. hsyn khlf aljwbry, 'eward alahlyh 'end alaswlyyn, mrkz bhwth aldrasat aleslamy, jam'eh am alqra, mkh almkrmh, 1408h.
32. khald alhamd, mhmd kaml ryhan: mdkhl alaqtasad, mtab'e al'eyn, 1981m.

33. alsrkhsy, abw bkr mhmd, almbswt, dar alm'erfh, byrwt, 1414h.
34. alshatby, ebrahym bn mwsa bn mhmd allkhmy alghrnaty, almwfqat, thqyq: abw 'ebydh mshhwr bn hsn al slman, dar abn 'efan, t1, 1417h.
35. shfyq lykwfan, alathr alswsyw thqafy llantrnt 'ela altfl aljza'ery, drash majstyr, jam'eh aljza'er, klyh al'elwm alsyasyh wala'elam, 2008 m.
36. salh dyab hndy, drasat fy althqafh aleslamy, jm'eyh 'emal almtab'e alt'eawnyh balardn, t5, 1984m.
37. 'ebd al'ezyz alhmd, alasthlak fy aleslam, klyh alshry'eh waldrasat aleslamy, jam'eh am alqra, 1402h.
38. 'ebd al'ezyz bn 'ebd alrhmn althnyan, mfhwm alwtnyh fy dw' alktab walsnh, mjhl jam'eh almlk s'ewd, m 13, 'edd 2, 2001m.
39. 'ebd alghny s'eyd, nhw alrshd alaqsady, dar alnyl lltba'eh, alqahrh, 1950m.
40. 'ebd allh almtiry, alwtnyh walmwatnh: drash fy almfhwm walnshah walttwr, mrkz albhwh, jam'eh alemam mhmd bn s'ewd aleslamy, 2015m.
41. 'ebd allh bn nasr alsdhan, al'ewlmh wathrha 'ela alhwyh althqafyh, mktbh al'ebykan, alryad, 2003m.
42. alsdhan, alwtnyh walantma' fy alfkr aleslamy, mktbh al'ebykan, alryad, 2010m.
43. 'ebd alwahd mstfa, alasthlak alaqsady fy alqran alkrym, mjhl jam'eh alqran alkrym wal'elwm aleslamy, al'edd 13, snh 1427h.

44. 'ebdh alrajhy, alttbyq alsrfy, dar alnhdh al'erbyh, byrwt, 1984m.
45. 'ela' aldyn alkasany, bda'e'e alsna'e'e fy trtyb alshra'e'e, mtb'eh aljmalyh, msr, 1910m.
46. alfyrrwz abady, alqamws almhyt, m'essh alrsalh, byrwt, t8, 2005m.
47. alqasm bn slam, alamwal, thqyq: ahmd khlyl hras, dar alfkr, byrwt, bdwn tb'eh wtarykh.
48. majd 'ebd allh almnyf, mbad'e alaqtasad, 'emadh sh'ewn almkbat, jam'eh almlk s'ewd, alryad, 1410h.
49. mayk fydrstwn, althqafh alasthlakyh walatjahat alhdythh, trjmh mhmd 'ebd allh almtw'e, dar alfaraby, byrwt, 1991m.
50. mhmd al'erby bwqrh, al'elm dd al'ealm althalth: alshrk almt'eddh aljnsyat wawham alttwr, dar alfaraby, byrwt, 2001.
51. mhmd 'ebd almn'em 'efr, alnzryh alaqtasadyh, bnk fysl aleslamy, nyqwsya, qbrs, t1, 1408h.
52. mhmd 'ebydat, slwk almsthlk, mrkz albhwh, m'ehd aledarh al'eamh, 1421h.
53. mhmd 'ellwh, aldnya walakhrh fy myzan aleslam, dar qtybh, byrwt, 1411h.
54. mrkz almlk 'ebd al'ezyz llhwar alwtny, mwswh alqym walslwkyat alwtnyh, alryad, 2018m.
55. alm'ejm alflsfy, mjm'e allghh al'erbyh, byrwt: 'ealm alktb, t1, 1399h.

56. alnwyy, almnhaj shrh shyh mslm bn alhjaj, dar ehya' altrath al'erby, byrwt, t2, 1392h.
57. hamn nhlywn, wsmr amyn, thqafh al'ewlmh w'ewlmh althqafh, dar alfkr, byrwt.
58. alhrwy, 'eubyd alqasm bn slam, ktab alamwal thqyq: khlyl mhmd hras, dar alfkr, byrwt.
59. ywsf alzml wbw'elam jylaly, alnzryh alaqsadyh aleslamy, dar 'ealm alktb, alryad, t1, 1417h.

Contents

689

The Argumentation for the Mutawātir Farshī Readings through the Anomalous Readings in Al-Durra al-Farīda fī Sharḥ al-Qaṣīda by al-Muntaḡab al-Hamadhānī (d. 643 AH)
“From the Beginning of Sūrat al-Aḥzāb to the End of the Qur’an”
Dr. Abdullah bin Sultan bin Muslat Al-‘Asimi

755

The Hadith “I Have Been Given the Qur’an and Something Like It Along with It”: A Narrational and Analytical Study
Dr. Mona bint Hussein bin Ahmed Al-Dhaif Allah Al-Ansi

787

Ibn Taymiyyah’s Critical Realism on the Relationship Between Reason and Revelation in the Context of the Taymian–Ash’arite Debate: An Analytical Study
Dr. Abdullah bin Nafi Al-Da’ajani

837

Masā’il fī Mafhūm al-Laqaḅ
(Issues in the Concept of al-Laqaḅ)
Hamza Jadallah Abdullah Rajoub
Prof. Mohammad Mutlaq Mohammad Assaf

897

National Identity between Globalized Consumer Culture and Islamic Values
Dr. Ali Dakhil Allah Dakhil Al-Saedi

General Supervisor:

Professor Dr. Ahmad Salem Al-Ameri
His Excellency, the University President

Deputy General Supervisor:

Dr. Naif Mohammed Al-Otaibi
Vice President for Graduate Studies and
Scientific Research

Editor-in-Chief:

Professor Dr. Mohammed Hassan
Al-Sheikh
Professor in the Department of Fiqh, Col-
lege of Sharia

Managing Editor:

Dr. Mohammed Abdullah
Al-Mudaymig
Assistant Professor in the Department of
Fiqh, College of Sharia

Editorial Board Members

Prof. Dr. Adel Mubarak Al-Mutairat
Professor in the Department of Comparative Fiqh
and Sharia Policy,
College of Sharia and Islamic Studies, Kuwait
University

Prof. Dr. Ali Samoh
Professor of Hadith,
College of Islamic Sciences, Prince of Songkla
University, Pattani, Thailand

Prof. Dr. Bakr Zaki Awad
Professor in the Department of Da'wah and
Islamic Culture,
College of Fundamentals of Religion, Al-Azhar
University, Cairo

Prof. Dr. Abdulaziz Nasser Al-Tamimi
Professor in the Department of Comparative Fiqh,
Higher Judicial Institute, Imam Mohammad Ibn
Saud Islamic University

Prof. Dr. Hussein Abdel-Aal Hussein Mo-
hammed
Professor in the Department of Tafsir and Qur'anic
Sciences,
College of Fundamentals of Religion and Da'wah,
Al-Azhar University, Assiut

Dr. Abdelhamid Achak
Professor of Usul al-Fiqh, University of Al-Qarawi-
yin, Morocco

Prof. Dr. Ahmed Abdulaziz Al-Sayyid
Professor of Usul al-Fiqh,
Department of Arabic Language and Islamic
Studies,
College of Arts, University of Bahrain

Prof. Dr. Kanan Mustic
Professor, Faculty of Islamic Studies, University of
Sarajevo

Hossam Mohammed Al-Ruthia
Managing Secretary, Journal of Sharia Sciences,
Deanship of Scientific Research, Imam Moham-
mad Ibn Saud Islamic University



—••— Publication Policy of the Journal of Islamic Legal Studies —••—

1. The journal accepts research papers in its relevant specialties throughout the year via the scientific journals platform (imamjournals.org), except during the summer vacation.
2. The researcher must declare that the submitted scholarly work is original and has not been submitted to any other publication outlet. Submitting the same research to more than one outlet at the same time is considered a violation of research ethics.
3. The paper undergoes an initial review by a committee from the Editorial Board to ensure it meets the required standards, adheres to research ethics, and is suitable for peer review. The committee may decide to send it for review or reject it without being obliged to provide reasons.
4. The researcher is notified of whether the paper is eligible for peer review or not, usually within no more than one week from the date of submission.
5. The paper is sent to two referees who have expertise in the field and strong research backgrounds. If both approve the paper, it is accepted. If their evaluations differ, the paper is sent to a third referee to determine the final decision, or the Editorial Board may decide as it sees appropriate.
6. The peer-review process is fully confidential, and the names of researchers and reviewers are not revealed.
7. Each reviewer is requested to submit a written evaluation based on specific criteria, including clarity of research objectives, alignment of the title with the content, adequacy of academic material, depth of analysis, scholarly contribution to the field, and academic integrity.
8. A reviewer must decline the assignment if they believe the paper does not fall within their specialization or if they do not have sufficient time to conduct the review.
9. The peer-review process usually takes no more than one month from the date the paper is submitted.
10. The reviewer must ensure that comments address the paper itself and not the author, and should include strengths, weaknesses, and detailed observations according to the approved review form.
11. The Editorial Board may retain the reasons for rejecting a paper in cases where it has been declined.
12. A rejected paper may not be resubmitted to the journal, even if revised.
13. Publication priority is determined based on the date of acceptance, though the Editorial Board reserves the right to make exceptions.
14. The Editorial Board has the right to make formal or stylistic adjustments to the paper to comply with the journal's publication format.

15. The views expressed in published papers represent the authors' opinions and do not necessarily represent those of the university or the Editorial Board, and neither assumes legal responsibility for such views.
16. All publication rights remain with the journal for five years from the date of acceptance. The researcher may not publish the paper elsewhere, in print or electronically, before this period has passed, without the approval of the Editor-in-Chief.
17. The journal is published digitally through the scientific journals platform of Imam Muhammad ibn Saud Islamic University.
18. The journal is committed to respecting researchers' intellectual property rights and preventing infringement upon the ideas of others in any form.
19. The Editorial Board reserves the right to remove a paper or part of it after publication if necessary.
20. The journal provides free and open access to all accepted papers once published, supporting wider research visibility, academic exchange, and greater access to knowledge for interested readers and researchers.





Publication Guidelines

Imam Mohammad Ibn Saud Islamic University Journal (Islamic Sciences) is a peer-reviewed scientific journal issued by the Deanship of Scientific Research at Imam Mohammad Ibn Saud Islamic University. It publishes scholarly research in accordance with the following regulations:

I. Requirements for a paper to be accepted for publication:

- The research must demonstrate originality, innovation, scholarly contribution, methodological rigor, and adherence to sound and objective academic principles.
- It must follow recognized scientific methods, tools, and standards in its field.
- The paper must demonstrate linguistic accuracy and precision in documentation and referencing.
- It must not have been previously published or extracted from another paper, thesis, or book by the author or by others.
- The average referee evaluation score must not be less than 80%, and the score of each referee must not be less than 75%.
- The researcher must address reviewers' comments within 20 days.
- The research must fall within the scope of the journal.

II. Requirements upon submitting a research paper:

- The author must complete the publication request form, which includes a declaration confirming full ownership of the research's intellectual property rights and a commitment not to republish it without written approval from the Editorial Board or until five years have passed since its publication.
- The paper must not exceed 50 A4 sized pages.
- The main text should be in Traditional Arabic, font size 17, and the footnotes in font size 13, with single line spacing.
- The author must submit electronic copies of the paper along with abstracts in both Arabic and English, each not exceeding 200 words, including: the research title, name of author, university, college, and department.
- References must be Romanized.
- Qur'anic verses must be written in the Uthmani script as published in the King Fahd Complex for the Printing of the Holy Qur'an in Madinah.
- Submission should be made through the university's scientific journals platform at: <https://imamjournals.org>

III. Documentation:

- Footnotes should appear separately at the bottom of each page.
- A list of sources and references in Arabic must be included at the end of the paper, followed by a Romanized version.
- Sample images of edited manuscripts should be inserted in their appropriate places.
- All images and figures related to the research must be attached clearly and legibly.

IV. When foreign names appear in the text, they should be written in Arabic script followed by Latin characters in parentheses, with the full name mentioned only at its first occurrence in the text.

V. Research papers submitted to the journal are reviewed by at least two referees.

VI. The review process is conducted under strict confidentiality.

VII. Published research papers represent the views of their authors and do not necessarily reflect the views of the journal.

—◆ About the Journal ◆—

A specialized, peer-reviewed, quarterly scientific journal issued by the Deanship of Scientific Research at Imam Mohammad Ibn Saud Islamic University. It is dedicated to publishing original, high-quality studies and research papers that meet the standards of academic research in terms of originality of thought, clarity and soundness of methodology, and accuracy of documentation and references. The journal focuses on topics related to the Islamic sciences, including Aqidah (creed), Tafsir (Qur'anic exegesis), Hadith, Fiqh, Usul al-Fiqh, legal maxims, Da'wah, Islamic culture, Islamic politics, and other areas that fall within the scope of the Islamic sciences.

Vision:

A leading scientific journal dedicated to publishing the scholarly output of researchers and scholars in various fields of Islamic sciences.

Mission:

The journal seeks to become a scientific reference for researchers and scholars in Islamic sciences by reviewing and publishing original, distinguished, and innovative research according to high professional standards. It also aims to enhance academic communication among faculty members and researchers in Sharia sciences.

Objectives:

The Journal of Islamic Sciences adopts a general goal of publishing high-quality, distinguished research that enriches the field of Islamic sciences and contributes to the advancement of research in this area. The journal specifically aims to achieve the following:

1. Contribute to enriching Islamic sciences and the Islamic library by publishing studies and research across the various branches of Sharia sciences.
2. Provide an opportunity for scholars, researchers, and thinkers in the field of Islamic sciences to publish their academic and research output.
3. Facilitate the exchange of academic and intellectual production at the regional and global levels.
4. Highlight distinguished scholarly contributions and shed light on emerging research trends in the field of Islamic sciences.
5. Include the journal in international journal rankings.



Kingdom of Saudi Arabia
Ministry of Education
Imam Muhammad Ibn Saud Islamic University
Deanship of Scientific Research

رؤية
VISION
2030
المملكة العربية السعودية
KINGDOM OF SAUDI ARABIA

Journal of Sharia Sciences

Peer-reviewed Scientific Journal

Issue No. 82, Muharram 1448 AH | July 2026

Part Three

*Journal of
Sharia Sciences*

The Argumentation for the Mutawātir Farshī Readings through the Anomalous Readings in Al-Durra al-Farīda fī Sharḥ al-Qaṣīda
by al-Muntaḡab al-Hamadhānī (d. 643 AH)
“From the Beginning of Sūrat al-Aḥzāb to the End of the Qur’an”
Dr. Abdullah bin Sultan bin Muslat Al-‘Asimi

The Hadith "I Have Been Given the Qur'an and Something Like It Along with It": A Narrational and Analytical Study
Dr. Mona bint Hussein bin Ahmed Al-Dhaif Allah Al-Ansi

Ibn Taymiyyah's Critical Realism on the Relationship Between Reason and Revelation in the Context of the Taymian–Ash‘arite Debate: An Analytical Study
Dr. Abdullah bin Nafi Al-Da‘ajani

Masā’il fī Maḥmūd al-Laḡab
(Issues in the Concept of al-Laḡab)
Hamza Jadallah Abdullah Rajoub
Prof. Mohammad Mutlaq Mohammad Assaf

National Identity between Globalized Consumer Culture and Islamic Values
Dr. Ali Dakhil Allah Dakhil Al-Saedi



www.imamu.edu.sa



islamicjournal@imamu.edu.sa

