



ADYAMAN ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ



İSLAMİ İLİMLER ARAŞTIRMALARI DERGİSİ



The Journal of Islamic Sciences Researches

مجلة بحوث العلوم الإسلامية

Cilt
Volume
المجلد
2

Sayı
Issue
العدد
4

Bahar
Spring
الغريف
2018

**ADİYAMAN ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ
İSLAMİ İLİMLER ARAŞTIRMALARI DERGİSİ**

The Journal of Islamic Sciences Researches

مجلة بحوث العلوم الإسلامية

IISN: 2587-1757

Derginin Sahibi/Owner of the Journal/ صاحب المجلة

Adıyaman Üniversitesi Rektörlüğü

Yazı İşleri Müdürü/ Editör in Chief/ رئيس التحرير العام

Prof. Dr. Hüseyin ÇELİK

Editör/Editör/ رئيس التحرير

Dr. Öğr. Üyesi Recep ÖZDEMİR (Türkçe)

Doç. Dr. Abdullah ALTAWEL (Arapça)

Yazı İşleri/Secretary/سكرتير التحرير

Arş. Gör. Abdullah ÖNDER

Web Sayfası Sorumlusu

Arş. Gör. Semih SAĞIR

Yayın Kurulu / Editorial Board/ هيئة التحرير

Prof. Dr. Hüseyin ÇELİK
Prof. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR
Prof. Dr. Tarraf ALNAHAR
Prof. Dr. Mohammed ALMOHAMMED
Doç. Dr. Abdullah ALTAWEL
Doç. Dr. Saleh Ali Nasser ALKHADRI
Doç. Dr. Mohammed KALOU
Dr. Öğr. Üyesi Hamit AKTÜRK
Dr. Öğr. Üyesi Mesut AVCI
Dr. Öğr. Üyesi M. Ali ÇALGAN
Dr. Öğr. Üyesi M. Caner ILGAROĞLU

Dr. Öğr. Üyesi İsmet KALKAN
Dr. Öğr. Üyesi Hasan MAÇİN
Dr. Öğr. Üyesi Hasan PEKER
Dr. Öğr. Üyesi Zeliha ÖTELEŞ
Dr. Öğr. Üyesi Recep ÖZDEMİR
Dr. Öğr. Üyesi Naif YAŞAR
Öğr. Gör. Muhammed Nour ALNEMR

Yazışma/Correspondence/المراسلة

Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Altınşehir Kampüsü 02100- Adıyaman/TURKEY
e-posta: iiaeditor@adiyaman.edu.tr

Web Sayfası/Web Page/صفحة وب

[http://iif.adiyaman.edu.tr/TR/Sayfalar/Fakulte Dergisi](http://iif.adiyaman.edu.tr/TR/Sayfalar/Fakulte_Dergisi)

Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi yılda iki sayı olarak yayımlanan hakemli, bilimsel ve süreli yayındır. Bu dergide yayımlanan yazıların bilimsel ve hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Dergide yayımlanan yazıların tüm yayım hakları AÜİİFİA Dergisi'ne aittir. Yazılar, önceden izin alınmaksızın tamamen ve kısmen herhangi bir şekilde basılamaz ve çoğaltılamaz. Ancak ilmi amaçlar doğrultusunda, kaynak göstermek kaydıyla özetleme ve alıntı yapılabilir.

Ekim/2018

Danışma Kurulu / Advisory Boar/الهيئة الاستشارية

- Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK (Hitit Üni. İlahiyat Fak.)
Prof. Dr. Abdulgaffar ARSLAN (Süleyman Demirel Üni. İlahiyat Fak.)
Prof. Dr. Adil Abdulmecid İLVİ (Aden/Yemen)
Prof. Dr. Adnan Mustafa HATATBA (Yemük/Ürdün)
Prof. Dr. Ali b. İbrahim el-Hamd en-NEMLE (Camiatu Muhammed b. Suud el-İslamiyye/S. Arabistan)
Prof. Dr. Cemalettin ERDEMCI (Siirt Ü.)
Prof. Dr. İbrahim EMİROĞLU (Dokuz Eylül Ü.)
Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ (Marmara Ü.)
Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN (Yıldırım Beyazıt Ü.)
Prof. Dr. İsmail TAŞ (Necmettin Erbakan Ü.)
Prof. Dr. Muhammed Casim es-SÂTURÎ Camiatu'l-Enbâr/Irak)
Prof. Dr. Muhammed Teysir Heyacne (el-Camiatu'l-Urduniyye/Ürdün)
Prof. Dr. Saffet KÖSE (İzmir Kâtip Çelebi Ü.)
Prof. Dr. Seyit AVCI (Ömer Halisdemir Ü.)
Prof. Dr. Süleyman TOPRAK (Necmettin Erbakan Ü.)
Prof. Dr. Süleyman AKKUŞ (Sakarya Ü.)
Prof. Dr. Yusuf SELAME (el-Akademiyye el-Arabiyye/Danimarka)
Prof. Dr. Ğanim Kaddari EL-HEMED (el-Câmiatu Tikrit/ Irak)
Doç. Dr. Fatih TOKTAŞ (Dokuz Eylül Ü.)
Doç. Dr. Hüseyin GÜNEŞ (Şırnak Ü.)
Doç. Dr. Mehmet BİRSİN (İnönü Ü.)
Doç. Dr. Mesut KAYA (Şırnak Ü.)
Doç. Dr. Necdet DURAK (Süleyman Demirel Ü.)

Sayı Hakemleri / Referee Board of This Issue / هيئة التحكيم لهذا العدد

- Prof. Dr. Hamdi Gündoğar (Adıyaman Üniversitesi)
Prof. Dr. Hüseyin ÇELİK (Adıyaman Üniversitesi)
Prof. Dr. Ğâzî el-Yûsif- Birleşik Arap Emirlikleri Arap Dili Fakültesi
Prof. Dr. Muhammed el-Ğerîsî- Fas Mevla İsmail Üniversitesi
Prof. Dr. Abdurrahman ELAĞBARÎ- Adıyaman Üniversitesi
Doç. Dr. Muhammed Abduziyab- Irak Anbar Üniversitesi
Doç. Dr. Ahmed ez-Zubeydî- Irak Mustansırıyye Üniversitesi
Doç. Dr. Abdulhekim Bâkays- Yemen Adn Üniversitesi
Doç. Dr. Salih ALKHADRÎ –Adıyaman Üniversitesi
Doç. Dr. Abdullah ALTAWHEEL- Adıyaman Üniversitesi
Dr. Öğr. Üyesi Recep ÖZDEMİR (Adıyaman Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Nurullah AYDENİZ (Bilecik Üniversitesi)
Dr. Öğr. Üyesi Şükrü Bellibaş (Adıyaman Üniversitesi)
Dr. Muhammed Fevzî es-Serhî – Filistin İslam Üniversitesi
Dr. Enes el-Medenî- Aksaray Üniversitesi
Dr. Hamid el-Halife - Katar Din İşleri ve Vakıflar Bakanlığı

İÇİNDEKİLER

Kanın Abdesti Bozduğu İle İlgili İctihadlar Bağlamında Tıbbî Yöntemlerle Kanın İşlemden Geçmesinin Fıkîhî Hükümü
The Provisions Of Fiqh On Medically Processing The Blood Within The Context Of The Ijtihads Regarding The Blood's Invalidating The Wuḍū (Ablution)

Dr. Öğr. Üyesi İsmet KALKAN

s. 7-20

Lokman Suresi 34. Ayetin Kelami Açıdan Yorumu
The Interpretation Of The Lokman 34

Selim Gülverdi

s. 22-58

Öğretmen Problem Çözme Becerisi Kazandırma Yeterliği Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik Güvenilirlik Çalışması

The Development Of A Scale Of Having Teachers Get The Competency In Solving Problems: The Study Of Reliability And Validity

Yasin YİĞİT

s. 60-77

التركيب في خدمة الدلالة القرآنية: آليات التحليل وكيفية الاستثمار

دراسة لسانية في البنية والحتوى لنماذج من الآيات القرآنية

Syntax At The Service Of The Quranicsemantic Analysis Mechanisms And Inverstment Manner A Linguistic Study Of Structure And Content From The Quranic Verses

محمد الغريسي

s. 79-98

التَّعْيِيزُ بَيْنَ مَرَوَاتِ السَّهْلَيْنِ الشُّسْتَرِيِّينَ

" الزاهد والصَّغِير "

The Distinction Between The Two Nestorian Ascetics And The Small

محمد نور ربيع العلي

s. 99-144

الجهود العلمية والدعوية للعلامة المحقق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة
*Syntax At The Service Of The Quranicsemantic Analysis Mechanisms And Inverstment Manner A Linguistic
Study Of Structure And Content From The Quranic Verses*

علي الحاج محمد علي
s. 146-188

مدى اصطدام التحليل الوراثي بالحق في سلامة الجسد والحق في الخصوصية
في مجال إثبات النسب

*The Extent To Which Genetic Analysis Collides With The Right To Bodily Integrity And The Right To Privacy
in The Field Of Proof Of Descent*

الدكتورة هنان مليكة
الدكتور بواب بن عامر

s. 193-219

منهج الرسول صلى الله عليه وسلم في دعوته الخاصة بأهل الكتاب
دراسة نظرية تطبيقية

Approach Of The Prophet, Peace And Blessings Are Upon Him in His Call Of The Jews And Christians To Islam

الشيخ التجاني احمدي

s. 221-272

الصورة الشعرية بين المرجعيات التراثية وحدائث الرؤيا دراسة في شعر فاروق شوشة

The Poetic Image Between The Traditional References And The Modernity Of The Vision Study

سوسن رجب حسن

s. 274-309

منهج الإمام العكبري في كتابه «إملاء ما منَّ به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن»
*Method Of Imam Ukberi's Book "Imlâu Ma Menne Bihi 'r-Rahmanu Min Vucûhi 'l-I'râbi Ve 'l-Kiraâti Fî
"Cemîl-Kur'ân*

سناء سليمان أبو صغيليك

s. 311-332

EDİTÖRDEN

Değerli okurlarımız! 2018 yılının son sayısı ile karşınızdayız. 2017 yılının Nisan ayında yayın hayatına başlayan “İslami İlimler Araştırmaları Dergisi” bu sayıda da Türkçe ve Arapça makalelerle ilim dünyasına nazik bir katkı sunmaktadır. Özellikle Arap dünyasında dergimize büyük bir teveccüh vardır. Bu durum bizi hem sevindirmekte hem de daha çok çalışarak dergimiz daha ileri noktalara taşıma hedefine sürüklemektedir. Fakat bazı durumların yayın hayatına yeni başlayan dergimizin Türkçe makale bulmayı ve gönderilen makaleler için hakem belirlemeyi zorlaştırdığını burada belirtmemiz gerekir. Özellikle akademik teşvik noktasında dergilerin en az beş yıl yayın şartına tabi tutulması dergimiz için dezavantaj oluşturmaktadır.

Bu sayımızda her birinin alanındaki bir boşluğu doldurduğuna inandığımız farklı alanlarda 3’ü Türkçe 7’si de Arapça olmak üzere toplam 10 makale yer almaktadır. Karakter farklılığından kaynaklanabilecek bir probleme meydan vermemek için Türkçe makaleleri başa, Arapçaları ise sona aldık.

Türkçe bölümdeki çalışmaların ilki İsmet Kalkan’ın “Kanın Abdesti Bozduğu İle İlgili İctihadlar Bağlamında Tıbbî Yöntemlerle Kanın İşlemden Geçmesinin Fıkhî Hükümü” adlı çalışmasıdır. Selim Gülverdi “Lokman Suresi 34. Ayetin Kelami Açından Yorumu” adlı çalışmasıyla ilgili ayeti merkeze alarak kelami açıdan değerlendirmektedir. Yasin Yiğit’in “Öğretmen Problem Çözme Becerisi Kazandırma Yeterliği Ölçeğinin Geliştirilmesi: Geçerlik Güvenilirlik Çalışması” isimli çalışması bir eğitim problemini istatistiksel olarak konu almaktadır.

Muhammed el-Garısı’nın “Kur’an Lafızlarının Delaletlerinde Bağlamın İslevi: Analiz Mekanizmaları ve Sonucun Elde Edilme Şekli Bazı Kur’an Ayetlerinin Yapısı ve İçeriği Hakkında Dilbilimsel Bir Çalışma” isimli çalışması Kuran lafızlarına semantik açıdan yaklaşmaktadır. Muhammed Nûr Rabi Alî’nin “Zâhid” ve “Sağır” lakablı Sehl Et-Tüsterilerin ve Rivayetlerinin Temyizi” isimli çalışması iki rivayetten gelen rivayet farklılıklarına ışık tutmaktadır. Alî Hâc Muhammed Alî’in “Allame Muhakkik Seyh Abdulfettah Ebu Gudde’nin İlmi ve Çağrıya Yönelik Çabaları” isimli çalışması son dönemlerin popüler aliminin eserlerini konu almaktadır. Hannân Melike ve Bevvâb b. Amir’in “Genetik Analizin Bedensel Bütünlük Hakkı Ve Mahremiyet Hakkı ile Ne Derece Çarpıştığı İsbat Belgesi Alanında” isimli çalışması İslâm hukuku alanında güncel tıbbi bir meseleyi tartışma zeminine çekmektedir. Ticanî Ahmedî’nin “Resulullah’ın (S.A.S) Ehli Kitaba Yönelik Çağrısında İzlediği Metod” isimli çalışması Hz. Peygamber’in davet metodunu irdelemektedir. Susa N Receb Hasan’ın “Farouk Shousha Şiirlerinde Geleneksel Referanslar Ve Vizyon Çalışması Modernitesi Arasındaki Poetik Resim” isimli çalışması Arap şiirinde ön plana çıkan bir şairin şiir anlayışını konu edinmektedir. Son olarak Sannâ Süleyman’ın “İmam Ukberî’nin “İmlâu Ma Menne Bihi’r-Rahmanu Min Vucûhi’l-İ’râbi Ve’l-Kiraâti Fî Cemîi’l-Kur’ân” Adli Kitabının Metodu” eser kritiği niteliğinde bir çalışmadır.

Dergimize makaleleri ile katkıda bulunan yazarlarımıza, gönderilen makaleleri değerlendiren değerli hakem hocalarımıza ve derginin yayınlanmasında yardımlarını esirgemeyen tüm arkadaşlarımıza teşekkür ederiz.

Bir sonraki sayıda buluşmak dileğiyle...

Dr. Öğr. Üyesi Recep ÖZDEMİR

**KANIN ABDESTİ BOZDUĞU İLE İLGİLİ İCTİHADLAR
BAĞLAMINDA TIBBÎ YÖNTEMLERLE KANIN İŞLEMEN
GEÇMESİNİN FIKHÎ HÜKMÜ**

İsmet KALKAN*

Öz

Namaz ibadetinin sıhhati, taharet şartına bağlıdır. Bu husus Kitap ve Sünnet ile sabittir. Fıkıhta taharet; hakiki ve hükmi olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Hükmi taharet: Gusül ve vuzu' (abdest), hükmi necaset ise: cünüplük ve abdestsizlik (hades) hâlidir. Hanefî ve Hanbelî mezheplerine göre vücuttan çıkan kan da hades'in sebeplerinden biri olarak kabul edilmektedir. Kanın abdesti bozup-bozmadığı ile ilgili rivayetler üzerinde hadis bilginlerinin yaptıkları senet ve metin tenkidi, fikhî mezhepler arasında temelde iki farklı görüşün ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Bu çalışmada, kanın abdesti bozduğu icthadında bulunan mezheplerin görüşleri, ilgili delillerin tahlili, Hemodiyaliz yöntemi ve Aferez yöntemi ile vücuttan çıkarılarak işlemde geçirilip yeniden bedene iade edilen kanın, abdesti bozup bozmadığı ile ilgili güncel tıbbî meseleler üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Taharet, Necâset, Hades, Sebileyne, Vuzu', Kan, Aferez, Hemodiyaliz

* Dr. ikalkan46@hotmail.com

**THE PROVISIONS OF FIQH ON MEDICALLY PROCESSING THE
BLOOD WITHIN THE CONTEXT OF THE IJTIHADS REGARDING
THE BLOOD'S INVALIDATING THE WUĐŪ (ABLUTION)**

Abstract

The validity of the salah/namaz depends on the condition of cleanliness/taharet. This fact is affirmed by both Quran and Sunnah. In fiqh, taharet is evaluated under two topics; real (hakiki) and juridicial (hükmî). Hükmî taharet is ghusl and wuđū; and hükmî contamination (necaset) is the status of being junub and impurity (hades). According to Hanafi and Hanbali sects, the blood coming out of the body has been considered as one of the reasons for the situation of hades. The reviews of the scholars of hadith on documents and texts regarding the debates on whether the blood causes the invalidation of the wuđū or not, reveal two different basic views among the sects of the fiqh. In this study, the views of the sects, who suggest that the blood invalidates the wuđū, the analysis of the related evidences, and the contemporary medical issues regarding whether the blood, which is returned to the body by being processed after being extracted from the body through haemodialysis and apheresis methods, invalidates the wuđū or not, are addressed.

Keywords: Taharet (lustration), Necâset (contamination), Hades (impurity), Sebileyin (Urogenital organs), Vuzu' (ablution/wuđū), Blood, apheresis, Haemodialysis

Giriş

Lügatte temizlik anlamına gelen taharet, terim olarak, hades ve necaset gibi namaza mani pisliklerin su yahut toprak ile izale edilmesi demektir.¹ Namaz ibadetinin bir gereği ve şartı olan taharet,² hakikî ve hükmî olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Bedenin, elbisenin ve namaz mahallinin necasetten temizlenmesine hakikî, hadesten temizlenmesine ise hükmî taharet denmektedir.³

Fukahânın kanın necis olduğunda ittifak⁴ halinde olmalarına rağmen fikhî mezheplerin bir kısmı, mahreci sebileyn olsun ya da olmasın kanın vücuttan çıkması ile,⁵ diğer bir kısmı da kanın mahrecinin sebileyn⁶ olması şartı ile abdesti bozduğuna dair iki farklı görüş ileri sürmüşlerdir.

Vücuttan kan çıkması ve müstehâza'nın durumu, fikhî mezheplerin kuruluşu zamanında mezheplerin kendi sistematiği içinde çözümlenmiş bir konu olmakla birlikte konunun temelini oluşturan hadislerden birbirini nakzeden iki farklı sonucun nasıl çıkarılabildiği hususu hala tartışılmaya devam etmektedir. Ayrıca, modern tıpta böbrek hastalarına uygulanan diyaliz yöntemi ile trombosit hücre temini için aferez yöntemi ile kanın vücuttan çıkarılarak işleminden geçirilip tekrar vücuda iade edilmesinin abdesti bozup bozmadığı gibi bir kısım güncel tıbbî konular da vuzuha kavuşturulmayı beklemektedir.

¹ Sa'dî Ebû Habîb, "Kâmûsü'l-Fikhî Lüğaten ve's-tulâhan", Dârü'l-Fikr, II. Baskı, Şam 1993, I, 233.

² Bkz. Kâsânî, Alâaddîn Ebî Bekr b. Mes'ûd, *Bedâ'i'u's-Sanâ'i' fi Tertîbi's-Şerâ'i'*, Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, II. Baskı, thk. Ali Muhammed Muavvad-Adil Ahmed Abdülmecîd, Beyrut 2003, I, 33; Mâide, 5/6; Müddessir, 74/4; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen*, I. Baskı, thk. Şuayb el-Arnâvûd ve Muhammed Kâmil Karabeleli, Dârü'r-Risâletü'l-Âlemiyye, yy. 2009, Tahâret 48; İbn-i Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünen*, I. Baskı, thk. Şuayb el-Arnâvûd v.dğr, Dârü'd-Dirâseti'l-Âlemiyye, yy. 2009, Tahâret, 41; Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevrâ b. Musa b. ed-Dahhâk, el-Câmi'u's-Sahîh, thk. Ahmed Muhammed Şâkir v. dğr. II. Baskı, Matbatü Mustafa el-Bâbi'l-Halebî, Mısır 1975, Tahâret, 20.

³ Bkz. Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, *Mevsûatü'l-Fikhiyye el-Kuveytiyye*, Dârü's-Safve, I. Baskı, Mısır, XXVII, 59-60.

⁴ Bkz. Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahya b. Şeref, *Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*, Mektebetü'l-İrşâd, Cidde, t.y. II, s. 557.

⁵ Bkz. Kâsânî, *Bedâ'i'*, I, s. 224.

⁶ Bkz. Nevevî, *Mecmû'* II, 6.

Bu makalede, kanın abdesti bozup bozmadığı görüşünü ileri süren fukahanın delil ve usullerinden sarfi nazar edilerek, kanın abdesti bozduğu görüşünde olan fukahanın ileri sürdükleri deliller ile bu hususta fukaha arasında cereyan eden tartışmalara kısaca temas edilecek, ayrıca kanın abdesti bozduğunu ileri süren fikhî mezheplerin görüşleri ışığında; tıbbî yöntemlerle kanın işlemden geçirilmesinin dini hükmü tespate çalışılacaktır.

Kanın Abdesti Bozduğu Görüşünde Olan Mezhepler

A- Hanefi Mezhebi

Hanefî mezhebine göre kan, vücudun neresinden çıkarsa çıksın, mahrecini taşmakla abdest bozulur. Zira vücuttan kan ve irinin çıkıp tâhir olan yere taşması ile hades, yani abdestsizlik hali meydana gelmektedir,⁷ diğeri bir ifade ile vücuttan çıkan ve mahrecini taşarak yayılan her necis şey abdesti bozar.⁸

Bu hususta hanefî mezhebi vücuttan çıkan şeyin miktarını değil, necaset vasfı ile mahrecini taşmasını itibara almaktadır. Zira vücuttan necasetin çıkması tahareti bozan müessir bir durumdur. Ayrıca sadece necasetin tabîî menfezlerden çıkması halinde abdestin bozulduğunu kabul, aksini ret ve abdesti bozan necasetin mahrecini; sebileyn, ağız ve burun gibi dört uzuv ile sınırlandırmak kabul edilebilir bir şey değildir.⁹

B- Hanbelî Mezhebi

Hanbelî mezhebine göre, mahreci ne olursa olsun vücuttan çıkan kan, akıcı (fahiş) olmak şartıyla abdesti bozar, irin ve sarı su da böyledir.¹⁰ Vücuttan çıkan ve abdesti bozan necasetin miktarı ile ilgili olarak İmam Ahmed'in oğlu Abdullah, babası ile aralarında geçen şu konuşmayı nakletmektedir. “*Ben babamdan, az olsun çok olsun sebileyn'den çıkan şeyin abdesti gerektirdiğini, sebileyn dışında vücuttan çıkan şeyin*

⁷ Bkz. Leknevî, Abdülhayy, “*Şerhu'l-Hidâye*”, I. Baskı, İdâretü'l-Kur'an ve'l-Ulûmî'l-İslâmiyye, Karaçi 1417, I, 107.

⁸ Bkz. Mevsilî, Abdullah b. Muhammed b. Mevdûd, *İhtiyâr li Ta'lîli'l-Muhtar*, tdk. Şeyh Mahmud Ebû Dakîkâ, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, ts, I, 9.

⁹ Bkz. Mergînânî, Ebu'l-Hasen Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Ferğânî, *Hidaye fî Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*, thk. Talal Yusuf, Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut ts, I, 17.

¹⁰ Bkz. İbn-i Kudâme Ebü'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *Şerhü'l-Kebîr a'la Metni'l-Mukni'*, Dârü'l-Kütübî'l-A'rabî, ts, I, 177-179 (Şamile); İbn-i Müflih, Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh er-Râmîni ed-Dımaşkî, *Mübdî' fî Şerhi'l-Mukni'*, Dârü'l-Kütübî'l-İlmî, Beyrut 1997, I, 132-133 (Şamile).

ise fâhiş ise abdesti gerektirdiği, değil ise gerektirmediğini okudum. Babama: ‘Sana göre fâhiş nedir diye sordum.’ o da bana: ‘Kişinin kendi galib-i zannına göre bundan daha fazlası fâhiş olur diye hükmettiği şeydir.’ dedi.”¹¹ Bu ifadelerden Hanbelî mezhebine göre vücuttan çıkan kanın, fahiş olması halinde abdesti bozduğu anlaşılmaktadır. Bu da kanamalı kişinin vücudundan çıkan kanın çok olduğu galibi zannına bağlıdır.

İbn-i Kudâme el-Makdisî (ö. 682/1283), az olduğunda kan ve kusmuğun abdesti bozmadığını zikrederek, sahabeden buna muhalefet eden kimsenin de bulunmadığını söyler.¹²

Ayrıca sahabeden; Aşare-i mübeşşere, Abdullah ibn-i Mes’ud (ö. 652), Abdullah b. Ömer (ö. 692), Zeyd b. Sâbit (ö. 665), Ebû Musa el-Eş’arî (ö. 662), Ebû’d-Derdâ (ö. 652), Sevbân (ö. 674), tabiînden; Alkame b. Kays (ö. 682), Urve b. Zübeyr (ö. 713), Saîd b. Müseyyeb (ö. 713), İbrahim en-Nehaî (ö. 714), Hasan el-Basrî (ö. 728), Hammad b. Ebi Süleyman (ö. 738), Evzaî (ö. 774), Süfyan es-Sevrî (ö. 778), İshak b. Râhuye (ö. 853) ve daha başkaları da kanın abdesti bozduğu görüşündedirler.¹³

Kanın Abdesti Bozduğu Görüşünün Dayandığı Deliller:

Kanın abdesti bozduğu görüşünde olan fukahanın bu konuda ileri sürdüğü delillerin çoğu, cerh ve ta’dil âlimlerince senet ve râvi yönünden tenkit edilmiş zayıf hadis kategorisinde değerlendirilmekle birlikte konu ile ilgili rivayetlerden bazılarının zayıflık derecesinin yesîrû’d-da’f (zayıflık sebebi hafif) seviyesinde olduğu da bilinmektedir. Hadis usul ilmine göre, yesîrû’d-da’f seviyesinde olan bu rivayetler, yapılan itibar neticesinde mütâbaat ve işhâd yöntemiyle hasen liğayrihi seviyesine de yükselebilmektedir.¹⁴

¹¹ Bkz. Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Mesâilü Ahmed b. Hanbel Rivâyetü İbnihi Abdillâh*, thk. Züheyr eş-Şâvîş, I. Baskı, Mektebü’l İslâmî, Beyrut 1981, I, 21.

¹² Bkz. İbn-i Kudâme, *Şerhü’l-Kebîr*, I, 300-301.

¹³ Bedreddîn el-Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Musa b. Ahmed b. Huseyn, *Binâye Şerhü’l-Hidâye*, Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrut 2000, I, 259-260.

¹⁴ İbn-i Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrihman eş-Şehrezûrî, *Ulûmu’l-Hadis*, thk. Nüreddîn İtr, Dârü’l-Fikr, Dımaşk, ts. s. 31.

Genel olarak kanın abdesti bozduđuna delil olarak ileri sürülen rivayetlerde söz konusu edilen kanamalar; istihâza¹⁵ kanaması, burun kanaması (ru'âf) ve hacamat¹⁶ olmak üzere üç kısma ayrılmaktadır. Biz burada, bu üç kısım kanamayla ilgili söz konusu rivayetleri ayrı ayrı deđerlendirdikten sonra bu rivayetlerde geçen ve hem namaz abdesti ve hem de yıkamak anlamına gelen vuzu' kelimesi ile ilgili tartıřmaları; dil, örf ve mantıkî açılarından tahlil edeceđiz.

1- İstihâza:

Hastalık kanamasının, hakkındaki sahih rivayetler¹⁷ sebebiyle abdesti bozduđu hususu kat'î olmakla birlikte kanın mahreci mi yoksa vasfi sebebiyle mi abdesti bozduđu hususu mezhepler arasında ihtilaflıdır. Hanefîlere göre, gördüđu kanamanın hiç kesilmediđinden řikâyet eden Fâtıma binti Ebî Hubeys'in (r.a) : “(Bu durumda) Namazı bırakayım mı?” sorusu üzerine Hz. Peygamber (as): “Hayır! O, damardan gelen bir kandır, hayız kanı deđildir.” diyerek istihâza kanını tanımlamakta ve kanın mahrecine deđil vasfına vurgu yapmaktadır. Buna göre; istihâza ve hayız kanının mahreci aynı olmakla birlikte istihâza kanı, hayız kanından farklı olarak rahim duvarındaki bir damardan gelmektedir. Bu rivayetle ilgili dikkat edilmesi gereken en önemli husus; istihâza kanının bu vasfi sebebiyle Hz. Peygamberin (s.a.v) kadın sahabîye abdest almasını emretmiř olmasıdır. Bu durumda iken abdestin gerekliliđi, istihâza kanının sebileyn yoluyla dıřarı çıkması sebebiyle deđil, kanın herhangi bir damardan dıřarıya çıkıyor olması sebebiyledir.¹⁸

¹⁵ İstihâza: Kadınlardan bir hastalık sebebiyle zuhur eden ve rahimden başka bir yerden gelip, cinsel organ yoluyla dıřarı akan bir kandır. Kendisinden böyle bir kan gelen kadına “Müstehâza” denilir. Bkz. Erdoğan, Mehmet, Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü, II. Baskı, Ensar Neřriyat, İstanbul 2005, s. 264.

¹⁶ Hacâmat: Vücutun herhangi bir yerini hafifçe çizip üzerine boynuz, bardak veya řiře oturarak kan almak. Bkz. Güncel Türkçe Sözlük, (www.tdk.gov.tr).

¹⁷ عن عائشة قالت: "جاءت فاطمة بنت حبيش إلى النبي (صلى الله عليه وسلم) فقالت: يا رسول الله إني امرأة استحاض فلا أطهر أفأدع الصلاة؟ فقال: لا إنما ذلك عرق فليس بالحیضة، فإذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة وإذا أدبرت فاغسلي عنك الدم وصل." Buhari, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi, *Sahihu'l-Buhârî*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 2001, Hayz, 8; Müslim b. Haccac, Ebû'l-Hasan el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî, *Câmiu's-Sahîh*, thk, Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, Beyrut, ts, Hayz, 62; Tirmizî, Tahâret, 93; Müslim b. Haccac, Ebû'l-Hasan el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî, *Câmiu's-Sahîh*, thk, Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, Beyrut, ts, Tahâret, 104.

¹⁸ Bkz. Kâsânî, *Bedâ'i*, I, 103; Aliyyü'l-Kârî, Nuruddîn Ebu'l-Hasen, *Fethu Babi'l-İnaye*, Dârü'l-Erkam Beyrut, ts, I, 62.

2- Burun Kanaması (Ru'âf)

Burun kanaması sebebiyle abdestin gerektiği hususunda pek çok rivayet bulunmaktadır. Ancak ne var ki hadis otoritelerince bu rivayetlerin birçoğu hakkında zayıf hükmü verilmektedir.¹⁹ Bununla birlikte işhâd ve mütâbaat cihetiyle birbirlerini takviye eden şu iki rivayetin delil olarak ileri sürülmekte olduğu söylenebilir. Bunların ilki; İbn-i Cüreyc'ten mürsel olarak rivayet edilen: “Her kim namazda iken kusar yahut ağızdan kusmuk dışında bir şey çıkar ya da (elbisesinde) mezi bulursa namazdan ayrılın, abdest alsın sonra dönsün ve konuşmadığı sürece namazını tamamlasın.”²⁰ hadisi, ikincisi; İsmail b. Ayyaş'ın İbn-i Cüreyc'ten, onun da İbn-i Müleyke'den, onun da Hz. Aişe (r.a) validemizden onun da Hz Peygamberden (as) merfu olarak rivayet edilen: “Her kime kusmuk, burun kanaması, ağza mideden gelen (kusmuk dışındaki) şeyler ya da mezi isâbet ederse, namazdan ayrılın, abdest alsın, sonra da namazını tamamlasın. O bu esnada konuşmaz (konuşmasın).”²¹ hadisidir.

Hadislerin Değerlendirilmesi

Dârekutnî (ö. 385/995), İbn-i Cüreyc rivayeti hakkında şöyle demektedir: “Ebû Bekr en-Nîsâbûrî bize, Muhammed b. Yahya'dan İbn-i Cüreyc'ten rivayet edilenler içerisinde en sahih olanı budur dediğini işittim.”²² Ancak İsmail b. Ayyaş rivayeti hakkında hadis otoriteleri zayıf hükmü vermektedirler.²³ Ancak rivayetin zayıf sayılması, İsmail b. Ayyaş'ın güvenilir bir ravi olmamasından değil, kendisinin Şam'lı olup, bu rivayeti Hicazlı İbn-i Cüreyc'ten rivayet etmiş olmasından

¹⁹ Bkz. Darekutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed b. Mehdî b. Mes'ûd b. en-Nu'man b. Dinar el-Bağdâdî, *Sünen*, I. Baskı, thk. Şuayb el-Arnâvûd, Müessesü'r-Risâle, Beyrût 2004, I, 157 (Had. no: 30).

²⁰ "من قاء أو رعف في صلاته فليصرف وليتوضأ واليدين على صلاته ما لم يتكلم"

Dârekutnî, *Sünen*, I, 276 (Had. no: 572).

²¹ "من أصابه قيء أو رُعاف أو قلس أو مذي فليصرف فليتوضأ ثم لين على صلاته وهو في ذلك لا يتكلم"

Abdurrazzak, Ebû Bekr b. Hümâm es-San'anî, *Musannef*, I. Baskı, thk. Merkezü'l-Buhûsi ve Tekniyetü'l-Ma'lûmât, Dârü't-Ta'sîl, Beyrut 2005, II, 123; İbn-i Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdillâh b. Muhammed el-Abbâsî, el-Kûfî, *Musannef*, I. Baskı, thk. Muhammed Avvâme, Dâru Kurtuba, Beyrut, ts. I, 306-307; İbn-i Mâce, *Sünen*, İkametü's-Salât, 138; Dârekutnî, *Sünen*, I, 283.

²² Bkz. Dârekutnî, *Sünen*, I, 152, 156, 283.

²³ Bennâ Ahmed Abdurrahman es-Sââtî, *Fethu'r-Rabbânî li Tertîbi Müsnedi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî ve ma'ahu Kitâbu Bülûgi'l-Emânî min Esrâri'l-Fethi'r-Rabbânî*, I. Baskı, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts, II, 92.

kaynaklanmaktadır. Çünkü hadis otoritelerince İsmail b. Ayyaş, Hicazlı'lardan bir hadis rivayet ettiğinde; mevkuf olanları merfu, maktu' olanları muttasıl, mürselleri de senetli olarak rivayet etmektedir. Oysa İsmail b. Ayyaş'ın böyle yapmasının nedeni; Şam bölgesi hadis âlimlerinin hadisleri alma ya da terk etme hususunda kullandıkları ıstılahlar ile hicaz bölgesinin kullandıkları ıstılahların farklılıklarından başka bir şey değildir.²⁴

Hafız Zeylaî (ö. 762/1360), Yahya b. Main'e göre İsmail b. Ayyaş'ın sika bir râvi olduğunu ve İsmail b. Ayyaş'ın Hz. Aişe 'den yaptığı bu rivayete burun kanaması anlamına gelen "ru'âf" kelimesini ilave ettiğini söyledikten sonra Hanefî imamlarına göre sika ravilerin ziyadelerinin makbul, irsallerinin hüccet olduğundan bahseder.²⁵

3- Hacamat:

Hacamat sebebiyle kanın abdesti bozmadığına dair hiçbir merfu hadis yoktur. Dârekutnî'nin süneninde geçen, Hz. Peygamberin (as) hacamat yaptırdığı ve abdest almadan namaz kıldığı ile ilgili mevkûf rivayet, sahabîden Hz. Enes b. Malik'e aittir. İbn-i Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), bu rivayetin râvilerinden Salih b. Mukâtil'in zayıf olduğunu söyler.²⁶ Aynı zamanda İbn-i Hacer, İbn-i Ömer'in de hacamat yaptırdığını sonra da sadece hacamatın izini yıkadığını, İbn-i Abbas'ın da: "Hacamat izini yıka bu sana yeter." dediğini, mevkuf haberler yoluyla bize haber vermektedir.²⁷

Vuzu' Kelimesinin Manası İle İlgili İhtilaf

Vuzu' kelimesi Arapça وضوء masdarından güzel anlamına gelen bir kelimedir. İbnü'l Esîr: "Bu kelime namaz abdesti anlamında olmakla birlikte bazı azaların yıkanması içinde kullanılabilir." der. Bir hadiste: "Ateşin değiştirdiği şey (i yemek) sebebiyle abdest alınız."²⁸ buyrulmaktadır.²⁹ Ayrıca bazı rivayetlerde, deve

²⁴ Bkz. Zeylaî, Cemâleddin Ebî Muhammed Abdillâh b. Yusuf, *Nasbu'r-Râye li-Ehâdisi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Avvâme, Müessesetü'r-Reyyân, ts, I, 38.

²⁵ Bkz. Zeylai, *Nasbu'r-Raye*, I, 37.

²⁶ Bkz. İbn-i Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed, *Temyîz fî Tahrîci Ehâdisi Şerhi'l-Vecîz el-Meşhûr bi Telhîsi'l-Habîr*, I. Baskı, thk. Dr. Muhammed es-Sânî b. Ömer b. Mûsâ, Dâru Edvâi's-Selef, yy. 2007. I, 302.

²⁷ Bkz İbn-i Hacer, *Telhîsi'l-Habîr* I, 303. (Şamile).

²⁸ İbn-i Mâce, *Sünen*, I, 306; Nesâî, Ebü Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî, *Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Hasan Abdulmun'im Şelebî, I. Baskı, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2001, I, 146. (Şamile).

²⁹ Bkz İbn-i Manzûr Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-Arap*, III. Baskı, Dâru Sâdir, Beyrut 1414, I, 195 (Şamile).

eti³⁰ yemekten dolayı eli ve ağız yıkamak anlamında vuzu' kelimesi kullanılmıştır. Nitekim İbn-i Abbas yemekten sonra ellerini yıkamış sonra da ellerinin ıslaklığı ile yüzünü meşetmiş ve: “*Bu, Abdesti bozulmayanın vuzu'udur.*” demiştir.³¹ Kanın abdesti bozmadığı görüşünü ileri sürenlere göre hacamat ve burun kanaması (ru'âf) ile ilgili rivayetlerde de söz konusu edilen vuzu', bu anlamdadır ve bu kelime ile kastedilen namaz abdesti değil, necis olduğunda icma bulunan kanın yıkanması demektir.³²

İmam-ı Şafii (ö. 204/820), yukarıda zikri geçen İbn-i Cüreyc rivayetindeki vuzu' kelimesinin kanı yıkamaya hamletmek gerektiği içtihadında bulunmaktadır.³³ Hâlbuki hadisi abdest almaya değil de kanı yıkamaya hamletmek hiç mi hiç doğru değildir. Çünkü hadisin sonunda “*Namazını kaldığı yerden ikmal etsin*” denilmektedir. Eğer kanı yıkamak kastıyla namazdan çıkılacaksa, namaz batıl olacağından namaza kalınan yerden devam edilemeyecek bilakis yeniden başlanacaktır. Diğer yandan söz konusu rivayette, “*Her kim ki kendisindeyahut mezi bulacak olursa...*” denilmektedir, kan ve kusuk için hadisi, mezkur necaseti temizlemek yerine yıkamaya hamledenler, kendisinde mezi bulan kişi içinde herhalde abdestin bozulduğuna değil de yalnızca mezi'yi yıkamaya hamledecek değillerdir. Çünkü mezi'nin abdesti bozduğu hususunda icma vardır.³⁴

Kanın Abdesti Bozduğu Görüşünde Olanlara Göre Tıbbî Yollarla Kanın İşlemden Geçmesinin Fıkhî Hükümü

Kan, ya böbrek yetmezliği diye bilinen, böbreklerin işlevlerini tam olarak yerine getiremediği zamanlarda, hastanın bizzat kendi kanında fazladan biriken tuz, su ve üre gibi maddelerin hemodiyaliz³⁵ yöntemiyle temizlenmesi, kan ve kan

³⁰ Bkz Müslim b. Haccac, Ebû'l-Hasan el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî, *Câmiu's-Sahîh*, thk, Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, Beyrut, ts. I, 275. (Şamile).

³¹ Beyhakî, Ebu Bekr Ahmed b. Huseyn b. Ali b. Musa el-Husrevî el-Horasânî, *Sünenü'l-Kübrâ*, III. Baskı, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, Dâru'l Kütübi'l-İlmî, Beyrût 2003, I, 222. (Şamile).

³² Beyhaki, *Sünenü'l-Kübrâ*, I, 141.

³³ Bkz Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref, *Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb Ma'a't-Tekmilati's-Sübkî ve'l-Muti'i*, Dâru'l-Fikr, ts. II, 54. (Şamile); Zeylai, *Nasbu'r-Râye*, I, 38.

³⁴ Zeylai, *Nasbu'r-Râye*, I, 38.

³⁵ Hemodiyaliz: Vücuttan bir selofan boru ile alınan arteriyel kanın büyük hacimde fizyolojik sıvı içinden geçirildikten sonra bir ven aracılığıyla tekrar vücuda verilmesi şeklinde uygulanır. Bu selofan borular küçük moleküllü ilaçların borudan dışarı çıkmasına elverişli olarak yapılmıştır ve bu geçiş

pulcuklarının (Trombosit)³⁶ da gönüllü kan ve trombosit bađışçılarında aferez³⁷ yöntemiyle temin edilerek ihtiyacı olan diđer hastalara nakledilmesi sırasında tıbbî işlemden geçmektedir. Bu esnada kan, cihaz yardımıyla hasta veya bađışçıdan alınarak gerekli işlemlerden geçirildikten sonra yeniden hasta veya bađışçıya geri verilmektedir.

Kanın abdesti bozduđu görüşüne göre; bu işlem sırasında kan, vücuttan çıkarıldığı için abdest bozulmaktadır. Karın boşluğu içine yerleştirilen bir kateter aracılığı ile kanın içinde biriken zararlı maddelerin biriktirilip dışarıya atılması yöntemi olan Periton Diyaliz³⁸ işleminde de durum aynıdır.

Sonuç

Kanın abdesti bozup bozmadığı ile ilgili rivayetlere topluca bakıldığında ortaya çıkan sonuç şudur:

A -Kanın abdesti bozduđu hükmüne delil olarak ileri sürülen rivayetler zayıfta olsa kavli hadislerdir ve içinde merfu' olanları vardır. Bu zayıf rivayetler, birbirini takviye etmekte ve kanın abdesti bozduğuna da sarahaten delalet etmektedirler.

B -Kanın abdesti bozmadığı hükmüne delil olarak ileri sürülen rivayetler içinde merfu' rivayet yoktur. Bu rivayetlerin tamamı ya mevkuf veya maktu' eserlerdir. Ayrıca bu eserlerin hiç birisi kanın abdesti bozmadığına sarahaten delalet etmemektedir.

genellikle pasif difüzyonla olur. Böbrek yetmezliği durumlarında ve böbrekler aracılığıyla vücuttan atılan bazı ilaçlarla oluşan zehirlenme durumlarında kanın temizlenmesi için uygulanır. Bkz.: Didem Arslantaş v. dđr., *Tıbbi Terminoloji*, I. Baskı, Anadolu Üniversitesi Tesisleri, Eskişehir 2012, s. 124.

³⁶ Kan pulcukları (Trombosit): Kırmızı kemik iliğinde, büyük hücrelerin parçalanmasıyla oluşur. Yaralanma ve kesiklerde kanın pıhtılaşmasını sağlar. Bkz.: Didem Arslantaş v. dđr., *Tıbbi Terminoloji*, s. 32.

³⁷ Trombosit aferez işlemi: Kan bađışçı ile aferez cihazı arasında, hasta için gereken kan bileşeni(trombosit) elde edilene kadar devam eden bir kan alıp-verme işlemidir. Cihaz bađışçının kanını küçük miktarlarda alarak gerekli olan trombosit ayırır ve kanın trombosit dışında kalan kısmı bađışçıya geri verir. <http://www.kanver.org/sayfa/kan-hizmetleri/afarez/51>. (erişim: 01.09.2018)

³⁸ Periton diyalizi: Periton boşluğundan steril fizyolojik sıvı geçirilmesiyle yapılan diyaliz işlemidir. Bkz.: Didem Arslantaş v. dđr., *Tıbbi Terminoloji*, s. 124.

C -Rivayetlerdeki deve eti yedikten sonra emredilen vuzu' kelimesi; eli yüzü ve ağız yıkamak, hacamat yaptırdıktan sonra zikri geçen vuzu' kelimesi ise; vücuda bulaşan kanı temizlemek manalarına gelmekle birlikte bunların dışında kalan rivayetlerde geçen vuzu' kelimesiyle namaz abdestinin kastedildiği anlaşılmaktadır.

D -Hemodiyaliz ve Aferez yöntemiyle kanın işlemde geçirilmek üzere vücuttan dışarı çıkarılması; Periton Diyaliz yöntemiyle de karın boşluğuna yerleştirilen bir kateter aracılığı ile kanın temizlenip, artık maddelerin vücudun dışına çıkarılması sebebiyle abdest bozulmaktadır.

Kaynakça

Abdurrazzak, Ebû Bekr b. Hümâm es-San'anî, *Musannef*, I. Baskı, thk. Merkezü'l-Buhûsi ve Tekniyetü'l- Ma'lûmât, Dârü't-Ta'sîl, Beyrut 2005.

Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Mesâilü Ahmed b. Hanbel Rivâyetü İbnihi Abdillâh*, thk. Züheyr eş-Şâvîş, I. Baskı, Mektebü'l İslâmî, Beyrut 1981.

Aliyyü'l-Kârî, Nuruddîn Ebu'l-Hasen, *Fethu Babi'l-İnaye*, Dârü'l-Erkam Beyrut, ts.

Bedreddîn el-Aynî, Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed b. Musa b. Ahmed b. Huseyn, *Binâye Şerhü'l-Hidâye*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, I. Baskı, Beyrut 2000.

Bennâ Ahmed Abdurrahman es-Sââtî, *Fethu'r-Rabbânî li Tertîbi Müsnedi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel eş-Şeybânî ve ma'ahu Kitâbu Bülûgi'l-Emânî min Esrâri'l-Fethi'r-Rabbânî*, I. Baskı, Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Beyhakî, Ebu Bekr Ahmed b. Huseyn b. Ali b. Musa el-Husrevcirdî el-Horasânî, *Sünenü'l-Kübrâ*, III. Baskı, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, Dârü'l Kütübi'l-İlmî, Beyrût 2003.

Buhari, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî, *Sahîhu'l-Buhârî*, Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Beyrut 2001.

Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî , *Sünen*, I. Baskı, thk. Şuayb el-Arnâvûd ve Muhammed Kâmil Karabeleli, Dârü'r-Risâletü'l-Âlemiyye, y.y. 2009.

Erdoğan, Mehmet, Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü, II. Baskı, Ensar Neşriyat, İstanbul 2005.

Darekutnî, Ebu'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed b. Mehdî b. Mes'ûd, *Sünen*, I. Baskı, thk. Şuayb el-Arnâvûd, Müessesü'r-Risâle, Beyrût 2004.

Didem Arslantaş v. dğr., *Tıbbi Terminoloji*, I. Baskı, Anadolu Üniversitesi Tesisleri, Eskişehir 2012.

İbn-i Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdillâh b. Muhammed el-Abbâsî, el-Kûfî, *Musanef*, I. Baskı, thk. Muhammed Avvâme, Dâru Kurtuba, Beyrut, ts.

İbn-i Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ahmed, *Temyîz fî Tahrîci Ehâdîsi Şerhi'l-Vecîz el-Meşhûr bi Telhîsi'l-Habîr*, I. Baskı, thk. Dr. Muhammed es-Sânî b. Ömer b. Mûsâ, Dâru Edvâi's-Selef, y.y. ts.

_____, *Telhîsu'l-Habîr*, I. Baskı, tlk. Ebû Âsım Hasan b. Abbas b. Kutub, Müessesetü Kurtuba, y.y. 1995

İbn-i Kudâme Ebü'l-Ferec Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, *Şerhü'l-Kebîr a'la Metni'l-Mukni'*, Dâru'l-Kütübi'l-A'rabî, ts.

İbn-i Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünen*, I. Baskı, thk. Şuayb el-Arnâvûd v.dğr., Dâru'd-Dirâseti'l-Âlemiyye, y.y. 2009.

İbn-i Müflih, Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhîm b. Muhammed b. Abdillâh er-Râmînî ed-Dımaşkî, *Mübdi' fî Şerhi'l-Mukni'*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmî, Beyrut 1997.

İbn-i Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdurrihman eş-Şehrezûrî, *Ulûmu'l-Hadîs*, thk. Nûreddîn İtr, Dâru'l-Fıkr, Dımaşk, ts.

Kâsânî, Alâaddîn Ebî Bekr b. Mes'ûd, *Bedâ'i'u's-Sanâ'i' fî Tertîbi's-Şerâ'i'*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, II. Baskı, thk. Ali Muhammed Muavvad-Adil Ahmed Abdülmecîd, Beyrut 2003.

Leknevî, Abdülhayy, "*Şerhu'l-Hidâye*", I. Baskı, İdâretü'l-Kur'an ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, Karaçi 1417.

Müslim b. Haccac, Ebû'l-Hasan el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî, *Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, Beyrut, ts.

Merğînânî, Ebu'l-Hasan Burhaneddin Ali b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Ferğânî, *Hidaye fî Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*, thk. Talal Yusuf, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, Beyrut ts.

Mevsilî, Abdullah b. Muhammed b. Mevdûd, *İhtiyâr li Ta'lili'l-Muhtar*, tlk. Şeyh Mahmud Ebû Dakîkâ, Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrut, ts.

Müslim b. Haccac, Ebû'l-Hasan el-Kuşeyrî en-Nîsâbûrî, *Câmiu's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, Beyrut, ts.

Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî, *Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Hasan Abdulmun'im Şelebî, I. Baskı, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 2001.

Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref, *Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb Ma'a't-Tekmileti's-Sübkî ve'l-Muti'i*, Dâru'l-Fikr, ts.

_____, *Mecmû' Şerhu'l-Mühezzeb*, Mektebetü'l-İrşâd, Cidde, ts.

Sa'dî Ebû Habîb, “*Kâmûsü'l-Fikhî Lüğaten ve's-tulâhan*”, Dâru'l-Fikr, II. Baskı, Şam 1993.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevra b. Musa b. ed-Dahhâk, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir v. dğr. II. Baskı, Matbatü Mustafa el-Bâbi'l-Halebî, Mısır 1975..

Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslâmiyye, *Mevsûatü'l-Fikhiyye el-Kuveytiyye*, Dâru's-Safve, I. Baskı, Mısır, ts.

Zeylaî, Cemâleddin Ebî Muhammed Abdillâh b. Yusuf, *Nasbu'r-Râye li-Ehâdîsi'l-Hidâye*, thk. Muhammed Avvâme, Müessesetü'r-Reyyân, ts.

www.kanver.org/sayfa/kan-hizmetleri/afarez/51. (erişim: 01.09.2018).

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

LOKMAN SURESİ 34. AYETİN KELAMİ AÇIDAN YORUMU

Selim Gülverdi*

Öz

Gayb, her insanın merak ettiği bir konudur çünkü insanın doğasında var olan bilinmeyi öğrenme isteği ve gelecekte ne olacağını merak etme durumu insanı tarih boyunca her zaman bu konuyla ilgilenmeye sevk etmiştir. Gayb insanlık tarihi kadar eskidir diyebiliriz. Tarih içerisinde insanlar gayb konusunu çözmek için kâhin, münecim ve arraf gibi gaybı bildiğini iddia eden kişilere yönelmişlerdir. Ancak ilahi dinler, gaybın Allah'ın tekelinde olduğunu, O'ndan başka kimsenin gaybı bilemeyeceğini çünkü gaybı bilmenin ancak Allah'ın bir sıfatı olduğunu ve bir kimsenin bu iddiada bulunmasının Tevhide aykırı olduğunu belirtmişlerdir. İslam literatüründe “*muğayyebt-ı hamse*“ olarak isimlendirilen ve Lokman Suresi 34. ayette yer alan “*Kıyametin ne zaman kopacağı, yağmurun ne zaman yağacağı, rahimlerdekinin cinsiyeti, bir kimsenin yarın ne kazanacağı ve nerede öleceği*” meselesinde İlk dönem müfessir ve muhaddisleri ile bilim ve teknolojinin geliştiği çağımızdaki İslam alimlerinin izahları arasında önemli farklar bulunmaktadır. Bilim ve teknolojinin gelişmesiyle Tevhide hâle gelmemesi için bu problemi kelami açıdan ele alarak çözmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Gayb, Muğayyebat-I Hamse, Kâhin, Arraf.

* İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Kelam Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi, sgulverdi67@gmail.com

Adiyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

İslami İlimler Araştırmaları Dergisi

22-58, (2/2018)

THE INTERPRETATION OF THE LOKMAN 34

Abstract

The unseen is a subject that everyone is curious about as the desire to learn the unknown and wonder about future in human nature has pushed the people to be interested in the subject. We can say that the unseen is as old as human history. Throughout history people have consulted the people such as soothsayers, psychics fortune tellers who claim to know the unseen. But the divine religions have stated that the unseen is under the control of Allah and no one else can know about the future as knowing the unseen is only an adjective of his and it is against the Tawhid for one to claim this. There are important differences between the explanations of first era hadith scholars, Koran interpreters and Islamic scholars in our scientifically and technologically developed era on the subject "Mugayyibat-ı Hamse" (The five things of unknown for unseen) as stated in Islamic literature in Lokman Surah 34. verse as "When the doomsday will come, when the rain will fall, the genders in wombs, what a person will earn tomorrow and where he/she will die". We will try to solve this problem by handling in kalam perspective in order to prevent any damage to Tawhid with the development of science and technology.

Key Words: Unseen, The Five Things Unknown Of Unseen, Psychic, Fortune Teller.

GİRİŞ

Gayb her insanın merak ettiği bir şeydir. Tabiatıta her şeyin bir bilinen ve bir de bilinmeyen bir tarafı var, İnsanda da sürekli gizemli olanı bilme merakı vardır. Allah Teâlâ'nın insanı bu merakla ve tabiatındaki eşyayı da kısmen gizemli yaratmasının kuşkusuz birçok hikmetleri vardır. Ancak gayb duyular üstü alemin bilgisi ve geleceğe ait bilgi olduğu için Allah, Kur'an'da "*gaybı Allah'tan başka kimse bilemez*" diyerek insanların gaybı bilemeyeceğini ve bu konuda O'nun peygamberleri vasıtasıyla gönderdiği haberlere inanmalarından başka bir yolun olmadığını belirtmiştir. Gayb yok olan değildir, aksine var olup örtülü olandır. Gayb bizim için vardır, Allah için böyle bir şey düşünülemez. Kelamcılar gayb meselesine ontolojik ve epistemolojik olarak yaklaşmışlardır. Kur'an, "gayba inanmayı" mü'minlerin bir vasfı olarak kabul eder. Gayb duyularla anlaşılmaz ancak ona iman edilir. Çünkü Allah'ın ezeli ve değişmez bilgisi karşısında, cüz'i ve zanni bilgisiyle insana düşen ona iman etmesidir. Ancak on dokuzuncu yüzyılda sekularizm ve pozitivizm gibi akımların ortaya çıkması ve Müslümanların Batı karşısında bilimsel ve teknolojik alanda gerilemesi, dinin ve dini değerlerin sorgulanmasına yol açtı. Buna bir de erken dönem müfessirlerinin kendi zamanlarındaki yorumları esas alınarak ayetlerin günümüz bağlamında yanlış anlaşılması eklenince bazı problemler ihdas edildi. Aslında iyice araştırılınca görülecektir ki ne kadar bilimsel gelişmeler olursa olsun Kur'an'ın gayb dediği hakikatlerin hiçbiri zamana yenik düşmemiş belki de bilim adamlarının ufkunu açmıştır. Bizce Kur'an'ın gayb ile ilgili ayetleri kelamcıların yaptığı gibi Allah'ın kudreti ve bilgisi çerçevesinde ele alınırsa daha isabetli olacaktır. İşte çalışmamızda bu duruma örnek teşkil eden "Muğayyebat-ı hamse" konusunu ele aldık. Bu çalışmayı yapmamızın amacı Muğayyebat-ı hamse olarak kabul edilen beş husustan ikisi olan "Yağmuru O yağdırır" ve "rahimlerdekini O bilir" ibareleri günümüzdeki teknolojik gelişmeler sonucunda artık insanlar tarafından bilimsel yollarla bilindiği söylenmekte ve dolayısıyla bu iki durumun gayb olmaktan çıktığı bazı çağdaş müfessir ve düşünürler tarafından ileri sürülmektedir. Çalışmamızda buna cevap aramaya çalıştık. Kanaatimizce kelamcıların muğayyebat-ı hamse konusuna kelam biliminin yenilenmesi bağlamında eğilmeleri gerekir. Çünkü bu yapılmadığı takdirde Kur'an'ın gayb olarak ileri sürdüğü hususların zamanla bilimin ve gelişmesiyle ortadan kalktığı ve

belki kıyametin kopuş saati de dünyanın biyolojik yaşı hesap edilerek bilinecek şeklinde bir kanaat uyandırılarak Kur'an'a karşı menfi bir kanaatin oluşmasına zemin hazırlayacaktır.

Kur'an, "gayba inanma"yı mü'minlerin bir vasfı olarak zikreder. Kelamın en önemli konularından biri olan iman konusu, gayba inanmakla başlar. Kelamcılar gayb konusunu ontolojik ve epistemolojik yönden ele almışlardır. Yani onu bir varlık ve bilgi konusu olarak görmüşlerdir. Ancak 19. Yüzyıldan itibaren ortaya çıkan seküler-pozitivist akımlar ve bilimsel gelişmeler sonucunda, gayb konusu olan bazı şeylerin, gayb olmaktan çıktığı ileri sürüldü. Muğayyebat-ı hamse olarak kabul edilen beş şeyden ikisi olan "Yağmuru O yağdırır" ve "Rahimlerdeki O bilir" hususlarının gayb konusu olmaktan çıktığı ve bunu artık her kesin bildiği çağdaş müfessirler ve düşünürler tarafından ileri sürülmektedir. Bu mesele açıklığa kavuşturulmazsa aynı düşünce Kur'an'ın daha başka gayb konuları için ileri sürülecek ve gayb inancı bundan zarar görecektir. Bu nedenle bu konuyu ele almayı elzem gördük.

A.GAYB KAVRAMI

1. TANIMI

a.Lugat Manası:

Gayb, "Ğabe" fiilinden türeyen ve gizlenmek, gizli kalmak, bir şeyin bir şeyde gizlenmesi¹ anlamında mastar, duyularla algılanamayan², hislerle de bilinmeyen³, insanın bilemediği, aklın zorunlu olarak gerektirmediği⁴, gizli olan⁵, şüphe, gözden kaybolan her şey,⁶ arazinin görünmeyen kısmı⁷, peygamberlerin haber vermesiyle bilinen⁸ anlamında bir isim ve sıfattır.

¹ Feyruzabadi, Mecduddin, *Kamusu'l-Muhit*, Daru'l-Maarif, Beyrut, Trhsz, I/112.

² İbn-i Manzur, Ebu'l-Fadl Cemaluddin b. Mukerrem, *Lisanu'l-Arab*, Daru's-Sadr, Beyrut, trsz I/654.

³ el-Cürçani, Ali ibn-i Muhammed eş-Şerif, *Mu'cemu't-Ta'rifat*, Daru'l-Fazilet, Kahire, trsz, s.137.

⁴ İsfahani, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed, Rağib, *el-Müfredat*, Beyrut, s.367.

⁵ Tehanevi, Muhammed Ali, *Keşşaf-ı İstilahat-ı Fünun*, Mektebet-u Lübnan, Beyrut, 1996, I/1262,

⁶ Ferahidi, Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, 203, III/296,

⁷ Cevheri, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed, *Tehzibu'l-Luğa*, Daru'l-Mensur, 1956, Mısır, VII/214.

⁸ Kasimi, Muhammed Cemaletdin, *Tefsiru'l-Kasimi-Mehasinu't-Te'vil*, 1958, Kahire, s.35.

b.Istılahi Manası :

1.Fahreddidin Er-Razi'ye göre, Gayb, Müfessirlerin cumhuruna göre, duyularla algılanamayan şeylerdir. İki kısma ayrılır, hakkında delil olan gayb ve hakkında delil olmayan gayb. İstidlal ve tefekkürle, Allah'ın varlığı, sıfatları, ahiret, nübüvvet ve ahkam-ı İslam gibi konularda delille bilgi elde edilir. Allah'ın zatı ve kıyametin ne zaman kopacağı gibi konular da hakkında delil olmayan gaybtır. Bu anlamdaki gayb tanımını destekleyen *“Onlar ki gayba iman ederler.”*⁹ ayetidir. Razi, gaybın bilinmesi konusunda ilhamı geçerli kaynak olarak kabul eder¹⁰.

2.Mu'tezili müfessir Zameşeri, Maturidi ve Tehanevi'ye göre ise gayb, duyularla algılanamayan ve aklın zorunlu olarak bilmediği şeylerdir.¹¹ Peygamberler de dahil hiç kimsenin “haber” olmaksızın bilmediği şeylerdir. Allah'ın bildirmesiyle peygamberler bilir ve bunu in sanlara haber verdikleri için de herkes bilir.¹² Bu anlamdaki gaybı destekleyen *“O, bütün görülmeyenleri bilir. Sırlarına kimseyi müttali kılmaz; ancak, dilediği peygamber bunun dışında dır. Çünkü O, bunun önünden ve ardından gözcüler salar.”*¹³ ayetidir.

İki tanım birbirinden farklılık arz etmektedir. Razi'ye göre gayb, duyular dışında başka yollarla bilinen bir kavramdır. Maturidi ve Zameşeri'ye göre ise ancak Allah'ın bildirmesiyle peygamberler gaybı bilirler onların dışında kimse gaybı bilmez. Onlara göre de gayb iki kısma ayrılır fakat gaybın bilinen tarafı peygamberlerin haber vermesiyle bilinen kısımdır. Razi'nin, gayb peygamberlerin dışındaki insanların da bileceği bir kavramdır, iddiası kelamcılar tarafından istidlalden yoksun olduğu için kabul görmez çünkü gaybın vahiy dışında bir yolla bilinmesi subjektif olduğundan tutarlı olmaktan uzaktır.

⁹ Bakara, 2/3.

¹⁰ Er-Razi, Muhammed Fahreddin b.Diyauddin Ömer, Mefatihü'l-Ğayb,Daru'l-Fikr, Beyrut, 1981, II/31.

¹¹ Tehanevi,a.g.e., s,1262, İsfahani, s.367.

¹² Maturidi,a.g.e.I/15, Zameşeri, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmut b. Ömer, *el-Keşşaf an-Hakaiki't-Tenzil, Daru'l-Mearif, Beyrut, trsz, II/19.*

¹³ Cin, 72/26-27.

2. Gaybın Kısımları

a. Mutlak Gayb

Mutlak Gayb, insanlara açıklanmayan, bildirilmeyen, bildirilse dahi sadece peygamberlere bildirilen alandır. Buna göre mutlak gaybın iki yönü mevzubahis olmaktadır.

Birincisi, mutlak gayb sadece Allah'ın bildiği ve sahip olduğu, fakat hiç kimseye bildirmediği insanlara kapalı tarafı¹⁴ olup kıyametin ne zaman kopacağı, Allah'ın zatının sırrı ve künhü¹⁵ gibi insanın idrak ve aklının asla ulaşma imkanı olmayan konulardır. Literatürde mutlak gayb olarak ele alınan konuların başında mugayyebat-ı hamse "beş bilinmeyen" gelir.¹⁶ Kur'an'da gaybın ancak Allah'a ait olduğu¹⁷ ve peygamberlerin de gaybı bilmediği belirtilmektedir.¹⁸

İkincisi Allah'ın sadece peygamberlere vahiy yoluyla açıkladığı insanlara açık yanındır. Allah, insana farkına varabileceği, hissedebileceği, varlığını kabullenebileceği veya varlığından hiç haberdar olamayacağı gaybî durumları, olguları ve varlıkları peygamberleri vasıtasıyla insanlığa açıklamıştır. Allah insanı vahiyle desteklemeseydi, o doğruyu bu ölçüde kolay bulamazdı.¹⁹

b. İzafi (Nisbi) Gayb

İzafi gayb, bir kısım insanların tabiat yasaları, uzak beldeler, gök cisimleri.. gibi varlıklar hakkında sahip olduğu ve herkesin bilmediği bilgilerdir.²⁰ İzafi gayb da fiziki alemle ilgili ve fizik ötesi olmak üzere ikiye ayrılabilir. İnsanların kısmen de olsa bilgi sahibi olabildiği bu alan, hiç bir zaman sadece Allah'a mahsus mutlak gayb sınırlarını zorlamaz. Esasen bir kimse bir şey hakkında bilgi sahibi olabiliyorsa söz konusu husus onun için şahadet konumundadır. Bu açıdan izafi gayba "izafi şahadet" demek de mümkündür. "Gayb ile şahadetin kesişip iç içe girdiği kavşak noktası varlığı" olarak nitelenebilecek bir varlık yapısına sahip bulunan insanda akıl, ruh ve gönül gibi adlarla anılan bazı fizik ötesi boyutlar

¹⁴ Albayrak, Halis, *Kur'an'da İnsan-Gayb İlişkisi*, Şule Yay., İstanbul. s.160,1993,

¹⁵ el-Cürcani, a.g.e.,s.137.

¹⁶ Çelebi, İlyas,"Gayb" Md.,*DİA*, XXIII/407.

¹⁷ En'am, 6/59, A'raf, 7/188, Hud, 11/122,Cin, 72/26.

¹⁸ En'am, 6/50, Hud, 11/31, A'raf, 7/188.

¹⁹ Albayrak, a.g.e., s. 161.

²⁰ Âmûş, Bessam Ali Selame, *el-İman bi'l-Ğayb*, Daru'l-Me'mûn, Amman, 2009, s.40.

bulunmaktadır.²¹ Aynı şekilde insanlara göre gaib olan pek çok varlık, olay ve bunlara ilişkin hususlar gayb olma niteliğinde iken, aynı hususlar meleklere göre, özellikle belli görevleri olan meleklerin görev alanları itibariyle gaib/meçhul değildir. Bazı bilgiler peygamberlere göre gayb niteliğinde değilken diğer insanlara göre gaib olabilir. Hz. Peygamber'in mi'raçta gördükleri şeyler böyledir. Mutlak gaybı hiçbir varlık, hiçbir insan bilmezken izafi gaybın az çok bazı kimseler tarafından belli hallerde, ortamlarda ve şartlarda bazen bilinebileceği genellikle kabul edilir.²²

Allah Teâlâ tabiatı, ilmi ve kudretiyle yaratmıştır. Onun ilmi sonsuz ve sınırsız olduğundan tabiatta yani şehadet aleminde insan bilgisinin ulaşamadığı çok şey vardır; bunlar insanlık için gaybtır. İnsanın tabiatta düşünerek, araştırarak elde ettiği bu bilgiler ve aynı zamanda Cinlerin, insanın bilmediği bilgileri de bu bağlamda ele almak gerekir.

B-GAYBLA İLGİLİ BAZI KAVRAMLAR

1.Mefatihü'l-Gayb

Miftâh, evin kapısı üzerindeki kilit gibi maddi, yahut da kıyas gibi soyut anlamda kapalı her şeyi çözüp açan alete denir. Ayette geçen "Anahtarlar" anlamındaki "mefâtih" gayba ulaşmak (onları bil mek)den kinayedir, yani gayba hangi vasıtalar ile ulaşılabileceğini ifade etmektedir.²³Bazı müfessirlere²⁴ göre En'am suresinde geçen "mefatihü'l-gayb" ve "Hazainullah²⁵" ifadeleri anlam bakımından birbirine yakındırlar. Maturidi de "mefatih" kelimesinin aslının anahtar anlamına gelen "miftah" değil, <<yardım ve zafer>> anlamına gelen "mefteh" olduğunu ve bununda gaybın anahtarları anlamına gelemeyeceğini belirtir.²⁶

Gaybın anahtarlarının Allah'ın yanında olması ise, gaybı O'ndan başkasının bilemeyeceği ve tasarrufta bulunamayacağı anlamına gelir. Çünkü bütün mevcudatın bilgisi, varlıklar, şehadet aleminde gerçekleşmeden önce Allah'ın ezeli ilminde

²¹ Çelebi, "Gayb" Md.,*DİA*, XXIII/408.

²² Uludağ, Süleyman, "Gaybın Bilinmesinde Keşf ve İlhamın Rolü," KUR'AN VE TEFSİR ARAŞTIRMALARI İçinde *Ensar Neşriyat, İstanbul, 2003, s.273.*

²³ Kurtubi, Ebu Abdullah Muhammed b. el-Ensârî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an*, Daru'l-Kutubu'l-Misriyye, *Kahire, 1938, XII/1.*

²⁴ Mukatil b. Süleyman, *Tefsiru'l-Mukatil b. Süleyman, Müessesetu Tarihu'l-Arabi, Beyrut, 2002, I/564.*

²⁵ En'am-6/50,59.

²⁶ Maturidi, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, *et-Te'vilatu'l-Kur'an*, Thk. Fatma Yusuf Haymi, Müessesetu Risale., II/124, Beyrut, 2004.

mevcut idi.²⁷ Gaybın anahtarları(bilgiye ulaştırıcı yollar)nın Allah'ın kudretinde olması, gaybı sadece onun bildiğini²⁸ ve hiçbir şeyin O'nun bilgisi dışında kalamayacağını bunun da Allah'ın cüziyyatı bildiği anlamına gelir.²⁹

Reşit Rıza şunları söylemektedir: “Mefatih” kelimesinin aslı “meftah” olduğu kabul edilirse, “hazinelere” anlamına gelir ki her hazine de bir çeşit eşya ile doludur; “miftah” olduğu kabul edilirse de “anahtarlar” anlamına gelir. Anahtar da kapalı olan hazinenin içtekilerine ulaştırıcı bir araç tır. Allah tealâ anahtarların kendisinde olmasıyla gayb ve şehadet âleminin bütün ilminin kendi kudretinde olduğunu ve Gaybı yalnızca kendisinin bileceğini ifade ediyor. Bir şeyin var olması için bir sebebin olması gerekir; buradan hareketle varlıkları ikiye ayırırız. Vacip varlık, mümkün varlık, Allah'ın dışındaki bütün varlıklar mümkün varlıktır ve O'nun bilgisi mümkün varlığın var olma sebebidir. Allah bütün mevcudatın varoluş sebebi olduğundan gaybın bilgisi de O'nun kudretindedir.³⁰

Gaybın anahtarlarının Allah'ın yanında olması, O'nun ilminin sınırsız oluşuna ve kudretine delalettir. O, ezeli ilmiyle külliyyatı, cüz'iyatı, mevcut olanı ve henüz şehadet âleminde olmayan varlıkları bilir. Bu da bazı Mu'tezili kelamcılarının iddialarının aksine Allah'ın gaybi bildiğini ifade eder. Gayb, meydana gelmiş veya gelmemiş bütün varlıkların bilgisini ifade eder.

2. Muğayyebat

Gayb kökünden türeyen muğayyeb (gizli tutulmuş) kelimesinin çoğulu olan muğayyebât, "mahiyeti bilinmeyen gizli şeyler" demektir. Dinî literatürde akıl ve duyuyla bilinmeyen, hakkında Allah'tan başka kimsenin bilgisi bulunmayan varlık ve olaylar alanını ifade eder. Ulûhiyyet âlemi ve âhiret hayatı gibi naslarda "gayb" olarak nitelendirilen hususların akılla temellendirilebileceğini ileri sürerek gayb kapsamına giren şeyleri sadece duyuyla bilinmeyen varlık ve olaylarla sınırlandıranlar da vardır.³¹ Muğayyebat-ı hamse, lokman suresi 34. ayet temel alınarak hadislerde ifade edilen bir kavramdır. Bu konuda geçen ifadelerden

²⁷ Tabatabai, Muhammed Hüseyin, *El-Mizan Fi-Tefsiri'-Kur'an*, Müessesetu ilmi, Beyrut, 1998, IV/414.

²⁸ Zamahşeri, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmut b. Ömer, *el-Keşşaf an-Hakaiki't-Tenzil, Daru'l-Mearif, Beyrut, trsz, II/19.*

²⁹ Beydavi, Abdullah b. Ömer Nasuriddin, *Envaru't-Tenzil ve Envaru't-Te'vil*, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut, 1999, VII/19.

³⁰ Reşit Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, Daru'l-Menar, Kahire, 1948, VII/460.

³¹ Çelebi, a.g.m, *DİA*, xxxi/374.

birincisi hariç diğerlerinin mutlak gayb olup olmadığı konusun da İslam alimleri arasında tam BİR görüş birliği yoktur

C-VAHİY DIŞINDAKİ YOLLARLA GAYB BİLİNEBİLİR Mİ

Vahy dışındaki yollarla gaybdan bilgi almak izafi gayb konusudur, çünkü Allah'ın uhdesindeki mutlak gayba peygamberler ve melekler de dahil hiç kimsenin ulaşması mümkün değildir. Şeytanın vesvese yoluyla kötü şeyleri telkin etmesine karşılık Allah'ın veya meleklerin hakka ve hayra yönelten bilgileri ilham yoluyla insanın kalbine ulaştırdığı konusunda İslâm âlimleri arasında hemen hemen görüş birliği vardır.³² Bu yolla elde edilen bilgileri ilahi kaynaklı olanlar ile şey tan, cin, astroloji gibi kötü ve gayri ilahi kaynaklı olanlar şeklinde sıralayabiliriz.

1.İlham

Allah Teâlâ veya melek tarafından bir bilginin insan kalbine ilka edilmesi anlamına gelen İlham³³, İslam düşünce tarihinde varlığı ve kesin bilgi kaynağı olup olamayacağı tartışma konusudur. İslam kelmacılarına göre bilgi edinme yolları vahy, akıl ve haberdur. Bu üç bilgi kaynağı dışında elde edilen her hangi bir bilginin kesin delil olamayacağını kabul ederler. Maturidi'ye göre ilham, bir çaba sarf etmeden kalpte oluşan bilgidir; Allah'tan da gelebilir, şeytandan da, ancak Allah'tan gelen hayırdır yani doğru bilgidir.³⁴ İlhamın dinî konularda bilgi kaynağı olamayacağını söyleyen ilk Sünnî kelâmcı Ebu Mansur el-Maturidir.³⁵ Nesefi'ye göre ise ilham hak ehli olanlara göre bilgi edinme aracı değildir.³⁶ Pezdevi de ilhamın delilden yoksun olmasından dolayı bilgi kaynağı olamayacağını savunur. "Bana ilham geldi" diyen bir kimseden delil getirmesi istendiğinde, delil getiremeyeceği için ilhamın bilgi kaynağı olarak kabul edilemeyeceğini savunur.³⁷ Maturidi kelmacılar ilhamın bir kimse için bilgi değeri ifade edebileceğine onay verseler de onun başka bir kimse için bağlayıcı bir yönünün olamayacağını savunurlar.

³² Yavuz, Yusuf Şevki, "İlham", Md., *DİA*, XXII/98.

³³ İsfahani, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed, Rağıb, *el-Müfredat*, Beyrut, trsz s.455.

³⁴ Maturidi, a.g.e., IV/375.

³⁵ Yavuz, Yusuf Şevki, "İlham", Md., *DİA*, XXII/98.

³⁶ En-Nesefi, Ömer ibn-i Muhammed, *Akaidu'n-Nesefiyye, Sahife-i Osmaniyye Matbaası, İstanbul, 1980*, s.45.

³⁷ Pezdevi, Ebu Yusr Muhammed, *Usulu'd-Din*, Mektebetu'l-Ezheriyeti't-Turas, Kahire, 2003, s.20.

Mutasavvıflar ve Gazali³⁸, Fahrettin Razi gibi bazı Eş'ari kelamcılar ile İbn-i Haldun³⁹ ilhamın kesin bilgi olması konusunda aynı görüştedirler. Mutasavvıflar "Ona fücuru ve takvayı ilham etti."⁴⁰ ayetini delil getirerek, evliya, sıddıklar, arifler ve takva sahibi Salih mü'minlere gelen ilhamın kesin bilgi ifade ettiğini ileri sürerler. Kuşeyri de "Biz ona katımızdan bir ilim verdik"⁴¹ ayetin yorumunda ilhamı, Allah'ın seçkin kullarına onların maslahatı için verdiği ve kendisiyle kesin bilginin olduğu bir bilgi kaynağı olarak ifade eder⁴². Sûfilere göre, verdiği bilginin açık ve kesin olup olmaması bakımından kelamcıların nazar ve istidlal ile ortaya koydukları bilgilerin keşf ve ilhamla ortaya konulan bilgilerden da ha sağlam ve daha güvenilir olduklarını söylemek zordur.⁴³

Sûfiler ve Sûfî meşrepli din bilginleri vahy dışında, ondan daha hafif olan ve ilham adı verilen bir bilgi yolunun olduğunu ve bilhassa manevî yapısı güçlü olan kişilere bu imkânın sağlandığını iddia etmişlerdir. Buna karşılık kelam alimlerinin büyük çoğunluğu ilham yoluyla insanın kalbine bazı şeylerin doğabileceğini, ancak bunların bilgi olarak nitelendirilmesinin mümkün olmadığını söyleyerek keşf ve ilham diye bir bilgi yolu olmadığını söylemişlerdir.⁴⁴

2.Rüya

Sözlükte "görmek" anlamındaki rü'yet kökünden türeyen rüyâ kelimesi uyku sırasında zihinde be liren görüntülerin bütünü (düş) ifade eder.⁴⁵ Rüyaya ilişkin tarihin erken dönemlerine ait spekülâtif tartışmalara bakıldığında, onun gaybı bilme ya da geleceğe dönük kehanette bulunma konusunda bir araç olarak kullanıldığı gözlenir. Nitekim Rüyanın, gaybı bilme konusunda kimi veriler içerdiği ve bu verilerin yorumlanarak ortaya çıkarılabileceği düşüncesine rastlamak olasıdır. Her şeyden önce, İslam dünyasında, rüyanın gaybı bilme konusunda kimi veriler içerdiği inancının dinsel bir zemine oturduğu, Kur'an ve hadislere değin geriye gittiğini belirtmemiz gerekir. Aslında bu durum, rüyayı gaybı bilmede bir araç olarak gören anlayışın gerek İslam filozoflarında gerekse İslam toplumlarında niçin genel bir

³⁸ Gazali, Muhammed b. Muhammed b. Ahmet, *İhyau Ulumi'd-Din, Terc. Ahmet Serdaroğlu, Bedir yay, İst., 1974, III/43.*

³⁹ İbn-i Haldun, Muhammed bin Abdurrahman, *Mukaddime*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul., 1986, I/246..

⁴⁰ Şems, 91/8.

⁴¹ Kehf, 18/65.

⁴² Kuşeyri, Ebu'l-kasım Abdülkerim b. Hevazin b. Abdülmelik, *Letaifu'l-İşarat*, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut' 1971, II/428.

⁴³ Uludağ, a.g.m., s,281.

⁴⁴ Çelebi, İlyas, İslam İnancında Gayb Alemi, Ensar Neşriyat, İstanbul., 2007, s.82.

⁴⁵ İsfehani, a.g.e., s.209, Çelebi, "Rüya" Mad., *DİA*, XXXV/309.

kabul gördüğüne de belli bir yanıt teşkil etmektedir. Nitekim Kur'an ve hadislerde karşılaştığımız bazı hususlar, bu duruma işaret etmektedir. Bunlardan bazıları, peygamberlik kurumuyla rüya arasında kurulan ilişki ve Hz. Yusuf kıssasında gündeme gelen rüya yorumudur.⁴⁶

Kelâm âlimleri rüyanın bilgi kaynağı olup olmadığı yönünden tartışmıştır. Maturidi, insanın nefsiyle duyma, görme, işitme, hissetme ve düşünme gibi duyuşal faaliyetleri icra ettiğini ve ruhuyla da canlılık ve hareketi sağladığını belirtir. Ölüm anında Allah'ın ruhu ve nefsi kabz ettiğini, uyku anındaysa sadece nefsi alıkoyup sonra tekrar bıraktığını belirtir.⁴⁷ İnsanın uyku esnasında bedende kalan ruhuyla rüya gördüğünü kabul etmektedir. Ancak kelimacılar vahy, akıl ve haber dışında başka bir bilgi kaynağı kabul etmedikleri için rüyaya itibar etmezler. Mu'tezile bilginleri ise rüyada görülenlerin hayalden ibaret olduğunu belirtmişlerdir. Mutasavvıflar ise rüyayı uykuda misal alemi seyreden ruhun gördüklerini uyanınca hatırlaması olarak tanımlamaktadır.⁴⁸ Gazali ve Fahrettin er-Razi ise rüyayı levh-i mahfuzdan bilgilerin kalbe yansması şeklinde tarif ederler.⁴⁹ Dini literatürde üç çeşit rüyadan söz edilir. Rahmani rüya, Şeytani rüya ve nefsanî rüya. Rüya ilahi kaynaklı olup rüya-yı sadıka olduğu gibi, şeytanın aldatmasıyla meydana gelip şeytani bir rüyada olabilmektedir.

İslam kelimacıları rasyonel ve istidlali bilgiyi temel aldıklarından dolayı rüyayı bir vak'a olarak kabul ettikleri halde kesin bilgi ifade etmesini kabul etmemişlerdir. Gerekçe olarak istidlalden yosun olmasını ileri sürmüşlerdir. Rüya yoluyla her ne kadar metafizik alemle iletişim kurulsa da subjektif ve doğrulanamaz bir bilgi verdiğiinden bu metotla gaybtan bağlayıcı bilgi verilemez. Bazan bu yolla verilen bilgiler tutarlı ve makul olsa da bu her zaman için geçerli olamaz.

3.Cinler

Cin, duyularla idrak edilmeyen, gizli ve mücerred ruhani varlıklardır,⁵⁰ yaratılış açısından insanlardan farklı olduklarından dolayı onların bilmedikleri bazı şeyleri bilebilirler. Fakat bu onların gaybı bildiği anlamına gelmemelidir. *Kur'an'da "O'nu (Kur'an'ı) Şeytanlar indirmedi. Bu onlara düşmez;*

⁴⁶ Aydın, Hasan, "İslam Felsefesinde Rüya Kuramı", *OMÜİFD*, Samsun, 2007, s.167.

⁴⁷ Maturidi, a.g.e.,V/312.

⁴⁸ Çelebi, "Rüya" Mad., *DİA*, XXXV/309.

⁴⁹ Er-Razi, a.g.e. XVIII/138, Gazali, a.g.e., s.903,

⁵⁰ İsfehani, a.g.e., s.97.

zaten güçleri de yetmez. Şüphesiz onlar vahyi işitmekten uzak tutulmuşlardır.”⁵¹ buyurulmaktadır. Razi, cinlerin ve şeytanların kulak hırsızlığı yapıp Kur'an'ı dinlemekten alikonulmalarının gaybı bilmediklerini göstermiş olduğunu belirtir. Çünkü Allah Teala onları gök ehlinin konuşmalarını dinlemelerini men ettiğini söyler.⁵² Zannedildiği gibi; Cinler ve şeytanlar ne göklere yükselirler, ne de ilahi sırları öğrenerek yeryüzüne inerler. Bu, onların ne vazifesidir, ne de buna güçleri yeter. Halk arasındaki bu düşünceler mesnetsiz olup, efsaneden başka bir şey değildir. Cinlere verilen tasarruf kudreti, insanlara verilen idrak kuvvetinden daha yüksek değildir ve bunların hepsi ilahi kudret önünde bir hiçtir. Onun içindir ki, Allah'a ihlas ile iman eden gerçek mü'minler onlardan korkmazlar ve istilalarına uğramazlar. Çünkü, Kur'an-ı Kerim'in nuru onları yakar.⁵³ İslam alimlerinin çoğunluğuna göre cinlerin göklerden haber aşırması Peygamberimizin gönderilmesiyle son bulmuştur⁵⁴ ve mutlak gaybı bilmemekle birlikte uzun süre yaşadıkları için insanların bilemediği bazı hususlara vakıf olmaları mümkündür.⁵⁵

Cinler mahiyet itibarıyla farklı oldukları için insanlardan çok uzun yaşamakta ve insanın bilmediklerini de bilebilirler. Cinlerin bildikleri şeyler mutlak gayb değil, izafi gaybtır. Onlar suç işleyebildikleri için verdikleri bilgilerle yanıltıp yanlış bilgi verebilirler. Gaybı bilemezler ancak insanın bilmediği bazı şeyleri bildikleri için insanları etki altında bırakabilirler.

4.Kâhin

Kehanet, sezgi veya bir tür ilhamla yahut bazı işaretlerin yorumuyla ileride meydana gelecek olayları önceden görme ya da haber verme, gizli veya esrarengiz bilgiyi ortaya çıkarma işi yahut sanatı⁵⁶, kâhin ise gelecekte haber veren, cinlerden birine tabi olup gizli sırları bildiğini iddia eden ve kaybolan eşyanın yerini, bir kimsenin konuşmasından, hareketlerinden veya durumundan öngörülerle gelecek hakkında öngörülerde bulunan kimsedir.⁵⁷ Astroloji, kehanet ve büyü gibi

⁵¹ Şuara,26/210,211,212.

⁵² Razi a.g.e.,XXIV/171.

⁵³ Aydın, Ali Arslan, "Görülme Yaratıklardan Cin ve Şeytan," Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi,1968,C.7, sayı: 75, s.190.

⁵⁴ Çelebi, "Kur'an-ı Kerim'de İnsan Cin Münasebeti", MÜİFD, Say, 15, s.181.

⁵⁵ Kılavuz,Ahmet Saim, CİN Mad., DİA, VIII/8.

⁵⁶ Harman, Ömer Faruk, "Kâhin" Md., DİA, XXIV/171.

⁵⁷ İbn-i Manzûr,Ebu'l-Fadl Cemaluddin b. Mukerrem, Lisanu'l-Arab, Daru's-Sadr, Beyrut, trsz, XIII/318.

yöntemlerle gayb den haber verme iddiası insanlığın tarihi kadar eskidir.⁵⁸ Büyücü, kâhin ve sihirbazlar sezgi gücüne da yanarak görünmez varlıklardan bilgi aldıklarını söylerler, bu iddia bazen doğru olsa da her zaman için doğru olduğu söylenemez. Çünkü onlar bunu şeytandan ve ya kötü cinlerden almaktadırlar.⁵⁹ Bu durum Kur'an'da "*Muhakkak ki şeytanlar dostlarına vahy getirirler*"⁶⁰ ayetiyle ifade edilmektedir. Yani Allah teâlâ peygamberlerine vahy gönderirken şeytanlar da dostlarına ifsat edici vahy gönderebilmektedirler. Tevhid ilkesine aykırılığı ve nübüvveti alternatif olma tehlikesi sebebiyle İslâm dininde kehanet şiddetle yasaklanmıştır. Kitap ve Sünnette büyü, bazı nesne ve olayları uğursuz addetme gibi fal ve bakıcılık da yasaklanmış, kehanetin her çeşidi bâtil kabul edilerek reddedilmiştir.⁶¹

İslam dini Allah'tan başka kimse gaybı bilmez, ilkesi gereği O'nun izni dışındaki bütün gaybten verilen haberleri batıl ve asılsız saymakta ve bu bilgileri makul ve tutarlı bir bilgi kaynağına dayanmadığın dan bilgi değerinin olamayacağını savunur. İlham bağlayıcı bir özelliği olamasa da öznel olarak bir bilgi ifade edebilir ama kehanet saptırıcı bir kaynağa dayandığı için tamamen yanlış bir bilgidir.

5. Hz. Peygamber ve Gayb

Mutlak gaybı Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği konusunda kelamcılar ve mutasavvuflar arasında görüş birliği vardır. Ancak izafi gaybı, Allah'ın bildirmesiyle, başta peygamberlerin ve takva da ileri olan Müslüman kimselerin de bileceği konusunda kelamcılar ve mutasavvuflar arasında görüş ayrılığı vardır. "*Gaybı Allah bilir, O gayba kimseyi müttali kılmaz, ancak dilediği peygamber bunun dışındadır. Çünkü O, bunun önünden ve ardından gözcüler salar.*"⁶² Maturidi, gaybın ilhamla değil ancak peygamberlerin verdiği haberlerle bilineceğini belirtir. Peygamberin verdiği bu haberler de Allah'ın onlara gönderdiği vahye dayanır. Gayb tefekkürle, ilhamla, keşifle ve düşünmeyle bilinemez ancak haber le bilinir. Nasıl ki halk bir şeyi tefekkürle değil bir haberle elde ediyorsa gayb da aynen haberle bilinir

⁵⁸ Şintunavi, Ahmet, *et-Tenebbuu bi'l-Gayb*, Daru'l-Maarif, İskenderiye, 2002, s.11.

⁵⁹ İbn-i Haldun, a.g.e. I/246..

⁶⁰ En'am, 6/112.

⁶¹ Çelebi, "Kâhin" Mad., *DİA*, XXIV/171.

⁶² Cin, 72/26-27.

ve bu da ayette belirtildiği gibi ancak peygamberler vasıtasıyla olur.⁶³ Mu'tezili müfessir Zamahşeri de gayba ancak Allah'ın seçtiği peygamberlerin müttali olabildiğini ve peygamberler dışında Allahın, hoşnut olduğu diğer kimselerin peygamber olmadıkları için gayba müttali olamayacaklarının ayette belirtildiğini ve bundan dolayı da o, kerametinin olmadığını söyler.⁶⁴ Yüce Allah: *"Allah sizi gayba vakıf vakıf kılacak değildir. Fakat Allah, elçilerinden dilediğini seçer onu gayba vakıf kılar"*⁶⁵ buyurmaktadır. Allah'tan aldıkları şer'i mükellefiyetlerle beraber; cennet, cehennem ve kıyamete ait birçok gayb haberlerini insanlara açıklamışlar ve Allah'ın rıza ve gadabına vesile olacak hususlardan haber vermişlerdir. Fakat bu görevlerini ifa ederlerken, hiçbir zaman her şeyi bildiklerini iddia etmemişler, aksine kendilerinin peygamber olarak görevli birer insan olduklarını ve ancak Allah'ın bildirdiklerini bilebileceklerini ikrar etmişlerdir.⁶⁶ Nuh peygamber, kavmini hak dine davet edince, kavmi kendisine: *"Biz, seni kendimiz gibi bir insandan farklı görmüyoruz"* diye karşı koymuştu. Nuh da onlara: *"Ben size, Allah'ın hâzineleri yanımdadır, demiyorum.. Ben gaybı bilmem ve ben bir melek olduğumu da iddia etmiyorum."*⁶⁷ demiştir. Kur'an'da Hz. Yusuf için *"O'na olayların(rüya) yorumunun"*⁶⁸ öğretildiği ve onun bu ilme de yanarak gelecekle ilgili yorum ve tahminlerde bulunduğu ifade edilmektedir. *"De ki: Allah dilemedikçe ben kendime bir fayda ve zarar verecek güce sahip değilim. Eğer ben gaybı bilseydim daha çok hayır yapar yani servet kazanırdım ve bana hiçbir kötülük de dokunmazdı"*⁶⁹ Şevkani, Peygamber gaybı bilmiş olsaydı ölüm gelmeden önce çok hayır yapar ve ona faydasının dokunmasını sağlardı, kötü şeylerden de sakınır ve ona zarar vermesinden korunurdu, ticarete kâr getirecek şeyler alır satar ve hep kazanırdı, zarar ettirecek şeyleri bilir ve zarar etmekten sakınırdı. Oysa Peygamberde böyle bir durum görülmemiştir.⁷⁰ Gayb ile ilgili ayetlerde gaybı bilmek ile uluhiyyet arasın da bağ kurulmuştur.⁷¹

Kur'an, Peygamberin de Allah bildirmedikçe gaybı bilmediğini ifade etmiş ve Allah'ın izni olma dan gaybi bilmenin uluhiyyet sıfatını taşımak olduğunu

⁶³ Maturidi, a.g.e., IV/350.

⁶⁴ Zamahşeri, a.g.e., IV/151.

⁶⁵ Al-i İmran, 3/19.

⁶⁶ Levent, Ethem, "Kur'an-ı Kerim'de Gayb Bilgisi", DİB Dergisi, XIII/4.

⁶⁷ Hud, 11/31.

⁶⁸ Yusuf, 12/101.

⁶⁹ Araf, 7/188.

⁷⁰ eş-Şevkani, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadir*, Daru'l-Vefa, Kahire, 1964, II/390.

⁷¹ Rıza, a.g.e., VI/458.

belirtmiştir. Bu durum Kur'an'da “O'nun bildir diklerinin dışında insanlar O'nun ilminden hiçbir şeyi tam olarak bilemezler”⁷² ayetiyle ifade edilir. Fakat Kur'an'da Allah'ın peygamberlerine gaybı bildirdiği açıkça ifade edilmiştir.

6. Allah Gaybı Bazı İnsanlara Vermiş midir

Fahreddin Râzi ise ayette, gayb konusunda peygamberlerin istisna olması, Allah'ın onların haricinde kimseye kıyametin ne zaman kopacağı hakkında bilgi verilmediğini iddia eder. Peygamberler dışında diğer insanların mesela rüya tabir etmekle bazen gaybı bildiklerini anlatır.⁷³ Kuşeyri de “Ben ona ruhumdan üflediğim zaman, hemen onun için secdeye kapanın”⁷⁴ ayetinde geçen “ruh” kelimesinin nur anlamına geldiğini ve mü'minin bu nurla baktığını, bununla işlerin iç yüzüne vakıf olduğunu ve bunun ilahi bir bilgi olduğunu belirtir. Yine mü'minlere verilen firaseti, gaybı bilginin kaynağı olarak anlamak gerektiğini çünkü Allah'ın mü'min kuluna emsallerine vermediği bir ilim verdiğini, onun da bununla işin hakikatini bildiğini söyler.⁷⁵ Gazali de mükâşefe ilmi için siddık ve mukarrebun ilmidir. Bu ilim kötü huylardan arınılıp temizlendiği vakitte, kalbe tecelli eden bir nurdan ibarettir. Bu sayede bir çok şeyleri görür, adlarını duyar mücmel ve kapalı olarak bunları manalandırmağa çalışır; derken kendisine geniş ufuklar açılır.⁷⁶ Mutasavvıfların gaybı bilginin kaynağı olarak savunduğu mükâşefe ilmi, levh-i mah fuzdaki bilgilerin kalbe yansımasıdır. Bu yansımanın olabilmesi için de insanın takva ve riya zette derinleşmesi gerekir. Çünkü bu gerçekleşmeden insan maddi alemin etkisinden kurtulamaz derler. Maddi engeller levh-i mahfuz ile kalp arasında bir engel olur. Bazan perde durumundaki bu engeller adeta rüzgarın sallaması gibi bir sallamayla bu örtüler sıyrılır ve Allah'ın izniyle gayb bilgileri insanın kalbine yansır. Bu durum bazen uykuda bazen uyanıklık halinde olur. Bu nedenledir ki sufiler zahiri ilimlerden çok ilhama dayalı bilgiye önem verirler.⁷⁷ Kelamcılar mutlak gaybı peygamberler de dahil Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceğini ve izafi gaybın da ilham yoluyla bilinse bile bağlayıcı olamayacağı görüşündedirler. Bilgi konusunda

⁷² Bakara, 2/255.

⁷³ Razi a.g.e.,XXX/169.

⁷⁴ Hicr, 15/29.

⁷⁵ Kuşeyri, Abdulkerim b.Abdulmelik b.Talha b.Muhammed, *Kuşeyri Risalesi*, Semerkant yay. İstanbul,2009,s.267.

⁷⁶ Gazali, a.g.e.,I/57.

⁷⁷ Âmûş, a.g.e.,s.147.

daha objektif ve ilmi olan kelimciler akıl, vahy ve duyular dışında herhangi bir bilgiyi geçerli görmemişlerdir. Mutasavvıflar da ispatlanamadığı halde mükâşefe ile elde edilen bilgiyi delil olarak kabul etmişlerdir. Ferdi olarak kabul edilse de ilmi bir değer taşımadığı için gaybın bu yolla bilinme iddiası kabule şayan değildir.

3.LOKMAN SURESİ 34. AYETİN KELAMİ AÇIDAN YORUMU

1. Lokman Suresi 34.Ayetin Kapsamı

Maturidi ve Razi gibi kelimcılara göre bu ayette Allah'ın gücüne ve kudretine atıf vardır. Çünkü Kur'an'ın ifadesiyle “Allah'tan başka kimse gaybı bilmez” peygamberler dahi Allah bildirmedikçe gaybı bilemez. Yani Allah, gaybı bildirmedığı halde bildiğini iddia etmek veya buna yeltenmek, uluhiyet alanına müdahaledir. Peygamber Allah'a en iyi kulluk yapan kimsedir, bunu yapması beklenemez. Allah bildirmedikçe kimsenin gaybı bilmeye gücü yoktur. “İnsan yarın ne kazanacağını bilemez ve nerede öleceğini bilemez”⁷⁸ ifadesinde insanın gücünün zayıflığı belirtilmektedir. Yani insan en özel şeyi olan kazancını bilemiyor ve yarın yaşayacağı küçük kıyameti bilemiyor nasıl gaybı bilecek. Allah sınırsız ilmi ve kudretiyle gaybı ihata etmiştir. Reşit Rıza'ya göre Allah, gaybı, Muğayyebat-ı hamse olarak beş sınıfta toplamıştır. Hiç kimsenin bunlara erişmesi mümkün değildir; kısmen bilinse de bu bilgi zanni ve kesin bilgi olmadığı için, Allah'ın bilgisinin yanında fazla bir değeri yoktur. Allah'ın mutlak bilgisinin ne teknolojik gelişmelerle ne de insanın zihinsel ve özel çabalarıyla zamanla gayb olmaktan çıkması mümkün değildir, kısmen bilinmesi, sünnetullahın bilinmesidir, yoksa mutlak gaybın bilinmesi değildir.

Muğayyebat-ı hamse ile ilgili olarak Türkiye'de tefsir ve hadisçilerin akademik çalışmaları bulunduğu halde kelimcilerin konuyla ilgili yeteri kadar bir çalışmaları bulunmamaktadır. Oysa kelam ilminin yenilenmesi ve İslam'a yöneltilen eleştirilere cevap vermesi açısından kelimcilerin bu konuya eğilmeleri daha bir önem arz etmektedir.

a-Muğayyebat-ı Hamse

⁷⁸ Lokman, 31 /34.

Yeni ilmi kelimelerin aydınlanma çağında ortaya çıkan İslam için zararlı görüş ve düşüncelere karşı İslam akidesinin savunulması ve yeni problemlerle mücadele edilmesi gerektiğini savunur. Bu anlamda İslam alimleri arasında beş bilinmeyen olarak kabul edilen “muğayyebat-ı hamse” aktüel bir konudur. XIX. yüzyılda gelişen pozitivism, ontolojik anlamda sadece somut varlığın gerçekliğini kabul etti ve gözle görülmeyen gaybi varlıkların gerçekliğini ise reddetti. Diğer taraftan İslam alimlerinin Lokman Suresi 34. ayet-i kerimeye dayanarak ileri sürdükleri muğayyebat-ı hamse kavramı içerisindeki “*Yağmuru Allah yağdırır ve rahimlerdekini Allah bilir*”⁷⁹ ibareleri, teknolojinin gelişmesiyle kısmen de olsa önceden bilinir hale gelmiş ve bir tartışma zemini oluşturmuştur. Bazı İslam alimleri beş bilinmeyenden ikisinin artık bilindiğini ve dolayısıyla bu sayının üçe düştüğünü, bazıları da insan bilgisinin tam bir bilme olamayacağını bu nedenle beş bilinmeyen anlayışının geçerliliğini koruduğunu savunmuşlardır. Çalışmamızda bu durumu açıklığa kavuşturmak için başta klasik müfessirlerin ve kelimcilerin yorumlarının yanı sıra çağdaş müfessirlerin ve İslam düşünürlerinin ayet hakkındaki düşüncelerine baş vuracağız.

b. Ayetin Nüzul Sebebi

Mücahit ve İkrime'den rivayet olunur ki, badiye ehlinde olan Amr b. Hârise b. Muhârib, Hz. Peygamber(s.a.s.) e gelerek:

Ey Muhammed bana kıyametin ne zaman kopacağını haber ver, ülkemizde kıtlık var bana yağmurun ne zaman yağacağını haber ver, karım hamile ne doğuracağını bana haber ver, bu gün ne kazandığımı biliyorum, bana yarın ne kazanacağımı haber ver, nerde doğduğunu mu biliyorum bana nerde öleceğimi haber ver,⁸⁰ diye soru sorması üzerine indiği konusunda genel bir görüş vardır.⁸¹

Yine Abdullah ibn-i Ömer(r.a.)dan rivayet olduğuna göre: Hz. Peygamber: Gaybın anahtarları beştir ki, onları Allah'ı teâlâ'dan başkası bilemez. Yarın ne olacağını(Allah'tan başka) hiç kimse bilemez. (Ana)rahimleri(n)de ne(ler)

⁸⁰ Vahidi, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmet, *Esbabu'n-Nüzul*, Daru ibn-i Kesir, 1988, Beyrut, s.289, Abdulfettah el-Kadı, *Esbabu'n-Nüzul*, Trc. Salih Akdemir, Fecr Yay, Ankara, s.300.

⁸¹ Gezer, Süleyman, "Lokman Suresinin 34. Ayeti Çerçevesinde Tefsirde Bir Mahiyet Sorgulaması", HÜİFD, 14/27, ss, 6-21.

bulunduğunu (Allah'tan başka) hiç kimse bilemez. Hiç bir nefis yarın (Hayır ve Şer) ne kazanacağını bilemez.(Keza) Hiçbir nefis hangi tarzda öleceğini bilemez. (Allah'tan başka) hiç kimse yağmurun ne zaman geleceğini bilemez, buyurduktan sonra lokman suresinin son ayetini okudu.⁸² Allah Teâlâ bu ayeti vahyederek kıyametin kopma zamanına ait bilginin kendi katında olduğunu, yağmuru O'nun yağdırdığını, rahimlerde olanı O'nun bildiğini, kimsenin gelecekte ne yapacağını ve nerede öleceğini bilemeyeceğini haber vermiştir.⁸³

Cibril hadisi diye meşhur olan hadiste de Cebrail iman, İslam ve ihsan hakkında sorduğu sorulara cevap aldıktan sonra kıyamet ne zaman kopacaktır? diye sordu. Hz. Peygamber: Bu meselede sorulan, sorandan daha bilgili değildir dedi ve bazı alametlerini saydıktan sonra kıyamet'in vakti, Allah'tan başka kimsenin bilmediği beş şeyden biridir, buyurdu ve sonra Lokman suresi 34. ayeti okudu.⁸⁴

c. Muğeyyebat-ı Hamse Hadisi

Mugayyebat-ı hamse konusunun temellendirildiği lokman suresi 34. ayetin tefsiri mahiyetin de olan ve Buhari'de geçen bir rivayet konunun anlaşılmasına ışık tutmaktadır. Abdullah ibn-i Ömer (r.a.)dan rivayet olunduğuna göre: Hz. Peygamber : Gaybın anahtarları beştir ki, onları Allah Teâlâ' dan başkası bilemez. Yarın ne olacağını(Allah'tan başka) hiç kimse bilemez. Rahimlerde neler bulunduğunu (Allah'tan başka) hiç kimse bilemez. Hiç bir nefis yarın (Hayır ve Şer) ne kazanacağını bilemez. Hiçbir nefis hangi şekilde öleceğini bilemez. (Allah'tan başka) hiç kimse yağmurun ne zaman geleceğini bilemez, buyurduktan sonra lokman suresinin son ayetini okudu.⁸⁵ Bu hadis her ne kadar söz konu su ayeti açıklıyorsa da ikisi birleştirilerek yorumlandığında bazı problemlere neden olmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de “mefatihü'l-ğayb” ile “beş mesele” arasında doğrudan bir bağ kurulmazken hadislerde bu beş meselenin gaybın anahtarları olduğu açıkça ifade edilmiştir. Ayrıca ayette sadece kıyametin ne zaman kopacağına, insanın gelecekte kazanacaklarına ve nerede öleceğine dair konular gaybla ilişkilendirilmektedir. Çünkü bunlarda ortak yön “geleceğin bilinmeyeceği”

⁸² Buhari, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahih-i Buhari Muhtasari, Tecrid-i Sarih Tercemesi*, TDVY, Çev. Ahmet Naim, 1987, III/308.

⁸³ Çelebi, İlyas, “Muğayyebat” Mad., *DİA*, xxxi/374.

⁸⁴ Buhari, a.g.e.,I/58.

⁸⁵ Buhari, a.g.e. III/308.

meselesidir. Yağmurla ilgili olarak, onu Allah'ın yağdırdığı bildirilirken, rahimlerde olanı Allah'ın bildiği konusunda hasr ifadesi kullanılmamaktadır. Buna karşılık hadislerde beş meselenin tümünün bilgisi hasr ifadesiyle Allah'a nispet edilmiş, “yağmuru Allah yağdırır” ifadesi yerine“ yağmurun ne zaman yağacağını Allahtan başkası bilemez” denilmiştir. Halbuki teknoloji ve bilimdeki yeni gelişmeler yağmurun ne zaman yağacağı ve rahimlerde olanın cinsiyeti hakkında daha önceden bilgi sahibi olma imkânını sağlamaktadır.⁸⁶ Müfessirler, hadisciler ve kelimciler arasında ayette sayılan beş şeyi, hadiste ifade edildiği gibi muğayyebattan kabul etme konusunda iki farklı görüş öne çıkmaktadır.

2. Erken Dönem Müfessirlerin Ayet Hakkındaki Yorumu

Erken dönem müfessirler Lokman suresi 34.ayette geçen beş şeyi muğeyyebat olarak kabul etmeye gerekçe olarak, sebebi nüzul olarak rivayet edilen hadisi göstermektedirler. Ayette geçen beş şeyi hadisin açıklığa kavuşturduğunu, bu nedenle bu beş şeyin bilinemez olduğunu savunurlar.⁸⁷ Bazı müfessirler de ayette, kıyametin ne zaman kopacağı bilgisinin Allah'a tahsis edildiği gibi diğer dört bilinmeyenin de bunun üzerine hamledildiğini dolayısıyla bu dört maddenin de kimse tarafından bilinmeyeceğini savunurlar. Bu müfessirler ayetteki hasr ifadesinin, ayet ve hadis arasındaki ilişkiyi daha anlaşılır hale getirdiğini bu nedenle ikisinin birlikte düşünülmesi gerektiğini savunurlar.⁸⁸ İbn-i Abbas'tan gelen bir rivayette, bu beş gaybı bildiğini iddia eden kimsenin yalan söylemiş olduğu ve kehanetten sakınılması gerektiği çünkü kehanetin şirke çağırdığı, şirkin de cehenneme götürdüğü belirtilir. Başka bir rivayette ise Abbasi halifesi Mansur ne kadar ömrünün kaldığını merak ediyordu, rüyasında ona doğru beş parmağını uzatan bir hayalet gördü ve bu rüyanın yorumunu zamanın alimlerine sordu. Alimler ona beş yıl ve beş ay ömrünün kaldığını söylediler. Ebu Hanife ise gaybın anahtarlarının beş olduğunu ve bunları Allah'tan başka kimsenin bilemediğini, elde edilmek istenen bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığını söyler. Zamahşeri de insanın özeli

⁸⁶ Çelebi, a.g.e.,s.82.

⁸⁷ et-**Taberi**, Ebu Cafer Muhammed ibn-i Cerir, *Tefsiru't-Taberi*, Müessesetu'r-Risale, VI/139, 1994, Beyrut, **Zamahşeri**, a.g.e, II/19, **Kurtubi**,Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmet, *Camiu'l-Ahkami'l-Kur'an, Mektebetu'l-Daru'l-Kutub*, IV/83,1964,Kahire, **İbn-i Kesir**, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim,Daru't-Tayyibe li'n-neşr*, VI/356,1996,Riyad.

⁸⁸ Alusi, Şihabuddin Seyyid Mahmut, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim ve Seb'u'l-Mesani*, Daru İhyau Turasi'l-Arabi, XXI/109,Trsz, Beyrut, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Feza Yayınları, İstanbul, Trsz, VI/281,

olan kazancını bilmemesi beş bilinme yenler den hiç birini bilmeyeceği anlamına geldiğini belirtir.⁸⁹ Ferra, ayetin ilk kelimesine bitişik olarak gelen zamirin cümlelerin anlamını olumsuz yaptığını söyler. Kıyametin ne zaman gerçekleşeceği bilgisi O'nun yanındadır, cümlesinin anlamı, onu Allah'tan başka kimse bilemez, demektir.⁹⁰

Hadisçiler arasında da aynı görüşte olanlar vardır. Onlara göre bu beş şeyi Allah'tan başka kimse bilemez hatta bu konuda kişinin tahminde bulunması bile doğru değildir.⁹¹ Gaybın anahtarlarının insanın elinde olmaması onun gaybı bilmemesini gerektirir. Gayb aleminde olan şeyleri bilmek, onların ne zaman ve nerede meydana geleceğini tayin etmek Allah'a mahsustur. Gayb aleminden çıkıp şahadet aleminde gerçekleşecek hadiseleri erkene almak veya tehir etmedeki hikmet her neyse o hikmetin muktezası gereği, zamanı geldiğinde peyderpey meşiyet-i ilahiye taalluk edip şahadet aleminde ibraz edecek de O'dur. Kur'an'da "*Gaybın anahtarları Allah'ın yanındadır; onları O'ndan başkası bilemez.*"⁹² buyuruyor ki, bu ayet-i kerimedeki "mefatihü'l-gayb" ibaresi, lokman suresindeki "*kıyamet vakti hak kindaki bilgi ancak O'nun katındadır*"⁹³ ibaresiyle müfesserdir. Bu nedenle mevzubahis olan bu beş şeyi bilmek hiç kimsenin tama' edebileceği bir husus değildir. Muğayyebat-ı hamseden herhangi birini peygambere dayandırmadan bildiğini iddia eden kimse kâzibtir. Çünkü "ilm-i ğayb" Allah'a mahsus tur. "Zann-ı ğayb"a gelince ondan bahsetmekte bir beis yoktur. Zira zannın mertebesi ne olursa olsun hiç bir şekilde ilim mertebesine ulaşamaz. Çünkü tayin ifade etmez.⁹⁴

Maturidi, muğayyebat-ı hamse olarak bilinen beş şeyin hakikatinin bilinemeyeceğini, ancak kısmen bilinen taraflarının olabileceğini söyler. Mesela Maturidi'ye göre "*rahimlerdekini Allah bilir*" ifadesinden kasıt ceninin ana rahminde geçirdiği evreleri, bir halden diğer hale geçerken ve her an meydana gelen değişiklikleri O bilir. Rahimlerde olanın erkek veya dişi olduğunu bilmenin mümkün olduğunu belirtir.⁹⁵ Onun on bir asır önce, modern döneme uygun bir yorum getirmesi, Kur'an lafızları üzerine de yapmış olduğu dirayetli tahlillerin

⁸⁹ Zamahşeri, a.g.e, III/218.

⁹⁰ el-Ferra, Ebu Zekeriyya Yahya b. Ziyad, *Meani'l-Kur'an, Alemu'l-Kutub, Beyrut, 1983, I/330.*

⁹¹ Ayni, Bedruddin Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed, *Umdetu'l Kari Şerh-i Sahih-i Buhari, Daru'l-Fikr, Beyrut, Trsz, IVII/313,*

⁹² En'am, 6/59.

⁹³ Lokman, 31/34.

⁹⁴ Ahmet Naim, *Sahih-i Buhari Muhtasari, Tecrid-i Sarih Tercemesi, TDVY, Çev. Ahmet Naim, 1987, III/311.*

⁹⁵ Maturidi, a.g.e., IV/80.

sonucu olarak açıklanabilir.⁹⁶ Fahreddin er-Razi de bazı müfessirlerin muğayyebat-ı hamse olarak kabul edilen beş bilinmeyeni Allah'a tahsis edip bunları O'ndan başka kimsenin bilmediğini söylemenin doğru olduğunu fakat ayetin anlatmak isteğinin bu olmadığını çünkü Allah'ın sadece bunları bildiğini söylemenin doğru olmayacağını belirtir. Ayetin sonunda ‘*Şüphesiz Al ah, her şeyi bilen ve her şeyden haberdar olandır.*’ Buyrulmaktadır. Allah Teâlâ ilk önce ilmini, “ *o saatin (kıyametin) bilgisi, şüphesiz ki Allah katındadır*” cümlesiyle bu ayette bahsedilen hususlara ait olarak zikr edilince, bunun akabinde ilmin sadece bu hususlarda olmadığını, aksine kendisinin her halukârda mutlaka her şeyi bilen bir zat olduğunu, ilminin sadece bu şeylerin zahiriyle ilgili bir şeyde olmayıp, aksine her şeyin batınına, kühüne ilmi ulaşan, her şeyin aslından haberi olan bir zat olduğunu bildirmiştir. Mesela Nuh tufanı zamanında, bir kum yığıntısında bulunan ve rüzgârın defalarca doğudan batıya taşıdığı kum tanesini ve onun nerede olduğunu bilir. Ama başkaları bunu bilemez. Yine Allah bunca yıl sonra, hiç kimsenin ayak basmadığı bir çölde bulunan bir zerreyi bilir ama başkaları bunu bilemez.⁹⁷ Râzî, Allah'a sadece beş şeyin bilgisini özgü kılmanın hem maksada uygun olmadığını hem de bunun bir mantığının olmadığını belirtir.⁹⁸ Anlaşılan o ki Râzî, muğayyebat-ı hamse olarak isimlendirilen beş maddeden hiçbirini gayb kapsamından çıkarmamış ve konuya Allah'ın kudreti açısından yaklaşmıştır.⁹⁹

Klasik dönem müfessir ve hadiscileri ayet-i kerimeyi zamanın şartlarına uygun olarak yorumlamışlardır. O dönemde insanların merak ettikleri şeylerden bir tanesi de doğacak olan çocuğun cinsiyetinin ne olacağıydı. O gün için bunu net olarak bilmek mümkün olmadığından, ‘*rahimlerdekini Allah bilir*’ ifadesini “rahimlerdekinin erkek mi, dişi mi olduğunu Allah'tan başka kimse bilemez” şeklinde anlamışlardır. Halbuki ayetin bu kısmında bir hasr ifadesi yoktur. Böyle bir yoruma gitmenin temelinde sebep-i nüzul olarak kabul edilen hadisin zahirine bağlı kalmak ve te'vil yoluna gitmemek; ayeti kendi zamanının bilimsel gelişmeleri seviyesinde anlamak, gayb hakkındaki bakış açıları gibi nedenler gösterilebilir.

⁹⁶ Polat, Selahaddin, “Maturidi’ye Göre Gayb Meselesi”Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü, Ebu Mansur el- Maturidi Konferansı, 1986,Kayseri, Vı/114; DİA 32/568-

⁹⁷ Razi, a.g.e.,XXV/165.

⁹⁸ Çelebi, a.g.m, DİA, xxxı/375.

⁹⁹ Gezer, a.g.m.,s,14.

Maturidi, Razi ve Ebu'l-Berekât en-Nesefî¹⁰⁰ gibi kelimciler ise meseleye kelami açıdan yaklaşarak muğayyebat-ı hamsenin gerçekte bilinemeyeceğini ancak bazı hesap ve kıyaslar yaparak kısmen bilineceğini söylemişlerdir. Yani onlar mutlak gayb ve izafi gayb olarak meseleyi ele almışlar ve daha tutarlı ve makul bir izah yaparak asırlar öncesinden muğayyebat-ı hamsenin kısmen bilineceğine kapı aralamışlardır.

3.Çağdaş Müfessirlerin Ayet Hakkındaki Yorumu

Klasik dönem müfessir ve hadiscilerin aksine Maturidi, Razi ve Ebu'l-Berekât en-Nesefî gibi kelimciler muğayyebat-ı hamse olarak bilinen beş şeyin hakikatının bilinemeyeceğini ancak kıyas ve nazar yoluyla kısmen bilinebileceğini kelami bakış açısıyla izah etmişlerdir. Ancak genel olarak klasik dönemde müfessir ve hadiscilerde muğayyebat-ı hamsenin bilinemeyeceği görüşü hakimdir. Mâtürîdî, muğayyebât hadisine te'vil ehlinde bazılarının kanaati olarak ikinci derecede yer vermekle yetinmiştir.¹⁰¹Onun bu kanaate sahip olmasının nedeni, hadiste muğayyebatın kısmen bilineceğine dair açık kapı bırakılmaması olduğu kanaatindeyiz. Çünkü kelimciler izafi gaybın insanın bilme sınırları için de olduğunu kabul ederler. Bu nedenle O ayeti incelemiştir. Razi de maturidi'yle aynı kanaattedir. Ona göre muğayyebat beş tane değil daha fazladır. O konuya Allah'ın kudreti açısından yaklaşmakta dır. Âyet açıkça kıyamet vaktinin Allah'tan başkası tarafından bilinemeyeceğini ve mutlaka gerçekleşeceğini haber vermektedir.¹⁰²

Çağdaş müfessir ve İslam düşünürleri gaybın sayısı hakkında klasik dönem müfessir ve hadiscilerden farklı düşünmektedirler. Kıyamet saati, bir kimsenin nerede öleceği ve yarın ne kazanacağı bilgi sinin Allah katında olduğunu ve kimsenin bunları bilemeyeceğini ancak “Yağmuru O yağdırır, rahimlerdekini O bilir” ibarelerinde ise bir hasır ifadesinin bulunmadığını, dolayısıyla bunların ilmimi

¹⁰⁰ en-Nesefî,Ebu'l-Berakat Hafızuddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Medariku't-Tenzil ve Hakaiku't-Te'vil*, Mektebetu Nezzar, s. 913, 2013, Beyrut.(MUTEZA BEDİR,Nesefî Md. DİA, XXXII/568, Nesefî'nin el-Umde adlı eseri Ehl-i sünnet akaidinin bir özeti olup Necmeddin en-Nesefî'nin akaid'inden büyük ölçüde etki len mekle birlikte ondan biraz daha ayrıntılıdır. Medrese öğrencileri için giriş niteliğinde bir çalışma o lan bu metni W.Cureton The Pillar of Creed adıyla İngilizce'ye çevirmiş ve Arapça'sıyla birlikte yayımlamıştır (London 1843). Ayrıca Temel Yeşilyurt tarafından tahkik edilerek Türkçe çevirisiyle birlikte basılmıştır (İslâm İnancınınAna Umdeleri ["el-Umde" Tercümesi], Malatya 2000).el-Umde üzerine müelli fin kendi şerhi yanında pek çok şerh ve bir nazım çalışması yapılmıştır).

¹⁰¹ Çelebi, a.g.m, *DİA*, xxxı/374.

¹⁰² Gezer, a.g.m.,s,14.

Allah teâlâ kendinse tahsis etmesine rağmen başkalarının da bilmesine izin verdiği, bundan dolayı bilinmeyenlerin beş değil üç olduğunu söylerler.¹⁰³Günümüzde bilim ve teknolojinin gelişmesiyle birlikte tarihte bilinmeyen ve gayb olarak kabul edilen bazı şeyler bilinir hale gelmiştir. Bu durum etkisini Kur'an'ı anlamada da göstermiştir. Bu yüzden olsa gerek çağdaş müfessir ve düşünürler sebab-i nüzul olarak rivayet edilen hadisi fazla dikkate almamakta ve muğayyebat-ı hamseden artık ikisinin bilindiğini, bilinmeyenlerin sayısının beş değil üç olduğunu söylemektedirler. Onlara göre, erken dönem alimleri, kendi dönemini nazar-ı itibara alarak bu iki gayb meselesinde bugün için kabul edilemeyecek—çocuğun cinsiyetini ya da yağmurun yağış zamanı gibi- bazı hususları örnek olarak ileri sürmüşlerse de, ayetin anlam alanı tespit bu gibi dar sahalara hapsedilmemelidir. Burada herhangi bir gayb konusu mevcut olsa bile, bunun belirli dönemler için geçerli olduğunu söylemekte bir beis yoktur. Yani bu durum 1400 yıl önce bir gayb konusu iken bugün için artık gayb konusu olmaktan çıkmıştır.¹⁰⁴ Mesela Süleyman Ateş bilinmeyen şeylerin üç olduğunu iddia ederek şu açıklamalara yer vermektedir:

“Bu ayetten bilinmeyen şeylerin üç olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü ikinci cümledeki “*Yağmuru O yağdırır*” deyiminde, yağmurun yağacağını O’ndan başkası bilmez anlamı yoktur. Bu cümlede yağmuru yağdırma işinin, Allah tarafından yapıldığı belirtilmektedir. Yani O’ndan başkası yağmuru yağdırmaz, rüzgârı estirmez. Ama burada yağmurun yağacağını kimse bilemez, meteorolojik olayları kimse tahmin edemez anlamı yoktur.”¹⁰⁵

Celal Yıldırım da şöyle der “Rahimlerde olanı Allah bilir” ifadesi ana rahminde oluşan ceninin mü’min veya kâfir olacağını, iyi-yararlı veya kötü-zararlı olarak hayata gözlerini açacağını, cennetlik veya cehennemlikler arasında yer alacağını Allah bilir. Yoksa bazılarının sandığı gibi, kız veya erkek olacağını Allah bilir demek değildir. Nitekim günümüzde gelişen bilimsel araştırmalarla ceninin doğmadan kız veya erkek olduğu doğmadan önce tespit edile bilmektedir. Ama iyi-yararlı bir mü’min veya zararlı bir inkârcı olacağını ilim tespit edemiyor.¹⁰⁶

¹⁰³ Tabatabai, a.g.e., XVI/246.

¹⁰⁴ Polat, Ahmet Fethi, BDÜİFD, “Kur’an Ayetleri Işığında Gayb Bilgisi ve Muğayyebat-ı Hamse”, 2004, C.2, ss.17-62.

¹⁰⁵ Ateş, Süleyman, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat, İstanbul, 2014, VII/85-86,

¹⁰⁶ Yıldırım, Celal, *İlmin Işığında Asrın Kur’an Tefsiri*, Anadolu yayınları, İzmir, 1991, IX/4776-77,

İzzet Derveze, Buhari'deki sebab-i nüzul olarak rivayet edilen hadiste beş hususun da Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği şeklinde ifade edilmesini anlamakta güçlük çektiğini söylemektedir. Beş bilinmeyenin muğayyebat-ı hamse olduğunu fakat “yağmuru O yağdırır ve rahimlerdekini O bilir” hususlarının insanlara tamamen kapalı şeyler olmadığını ve kısmen bileneceğini söyler.¹⁰⁷

Ayette yağmurun indirilişinin Allah'a isnadından söz ediliyor. Oysa müfessirlerin yorumlarında yağmurun ne zaman yağacağı gibi bir problem ihdas edilmiş. Bize göre “Yağmuru Allah indirir” ifade sinde bir problem yoktur ve burada bir şeyin bilinmesi veya bilinmemesi gibi bir epistemolojik meselenin varlığından söz edilemez. Teknolojik ilerlemeler sonucu yağmur bulutu oluşturmak suretiyle fevkaledi mevzii olarak sınırlı bir bölgeye yağmurun yağmasını sağlamak da “Yağmuru O indirir” ibaresine bir zarar vermez. Çünkü alemi yaratan ve ona belli kanunları koyan, Allah'tır. İnsanlar Allah'ın koyduğu bu fizik kanunlar çerçevesinde bir şeyler yapabilmektedirler. Bu bakımdan ortada yüce Allah'ın alanına

açından bakmaktadırlar. İlyas Çelebi, Allah'tan başka herkesin bilgisi ta'limidir yani Allah öğrettiği ka darıyla bilir. Mutlak gaybı bilmek ise Allah'a aittir, diyerek Allah'ın bilgisine ve kudretine dikkat çekmektedir. Bizce de muğayyebt-ı hamse meselesi, Allah'ın bilgisi ve kudreti doğrultusunda ele alınmalıdır bu perspektifle meseleye yaklaşılmayıp sadece ayeti, rivayetlerin zahirine bağlı kalarak ve kelimeleri semantik açıdan tahlil ederek anlamaya çalışırsak bu eksik bir anlam verir. Aslında böyle bakılmadığı için yani kelami bir perspektifle ele alınmadığı için problem üretilmektedir. Kanaatimizce problemin çözümü için kelami bakış açısına ihtiyaç vardır.

4.Allah'ın Bilgisi

Kuran'ın açık beyanı ile sabit olan “Allah'ın bilen oluşu” İslam düşünürlerinin geneli tarafından kabul edilmiştir. Bilgi sıfatı yani Allah'ın bilgisi kelamcılar ve filozoflar tarafından ele alınmış bir konu dur. Allah'a has olan ilahi bilgiyi tam olarak anlamak mümkün değildir.¹⁰⁸ Allah'ın bilgisinin ezeli olma sın da kelam mezhepleri arasında tartışma yoktur. Filozoflar ve kelamcılar Allah'ın

¹⁰⁷ Muhammed İzzet Derveze, *Tefsiru'l-Hadis, Daru'l-İhyau't-Turasi'l-Arabi, Kahire, 1964, IV/263,*

¹⁰⁸ Gündoğar, Hamdi, “Erken Dönem İslam Düşüncesinde İlahi Bilgi”, Çıra yay. İstanbul, 2017,,s.63,

bilgisinin değişmeyeceği konusunda görüş birliğine varmışlardır.¹⁰⁹Razi'ye göre Allah zatı gereği alimdir ve aynı anda bütün malumatı aynı ilimle bilir ve bu ilim değişmez. Yine bu ilim hudus ve mümkün ile nitelendirilmek sizin, Allah'ın zatının zorunlu niteliklerindedir. Mahlukatin ilmi O'nun ilmine nispetle bir zerre kadardır. İnsan bu zerre kadar olan ilimle Allah'ın uluhiyetinin sırlarını, vacip, caiz ve müstahil olan sıfatlarını bilir.¹¹⁰ İmam Şafii "Bütün mahlukatın ilmi Allah'ın ilim sıfatı kapsamındadır, ma'dum ve ma'dumun var olması durumunda ne olacağı gibi gayba ait bütün bilgileri O ilmiyle kuşatmıştır,¹¹¹ der. Mutlak gaybı bilmek imkân dahilinde değil, ama gerek bilimsel yollarla veya kıyasi yöntemlerle olsun, gerek se rüya veya keşif gibi yöntemlerle olsun izafi gaybı bilmek mümkündür., Bu da yüzde yüz kesin olmadığı için, zanni bilgi değerindedir. Kur'an bu durumu şöyle ifade eder: "*Hak karşısında zan hiçbir şey ifade etmez. "Ey mü'minler zannın çoğundan kaçınınız."*¹¹² Dolayısıyla izafi gaybın bağlayıcı bir yönü yoktur ve muğayyebat-ı hamse olarak kabul edilen ayette geçtiği gibi bu beş şeyi Allah'tan başka kimse bilmez derken kesin olarak bilmez, şeklinde anlamamız daha uygun olur. Çünkü Allah'ın bilgisi mut lak ve ezelidir, bizim bilgimiz zannidir. Meseleye bu şekilde yaklaştığımız zaman problem olmadığı görülür.

5. Ayetle Hadisin Uzlaştırılması

Muğayyebat-ı hamse olarak kabul edilen hususları ihtiva ettiği kabul edilen ayetin sebab-i nü zulü olarak rivayet edilen hadis ışığında anlamak her ne kadar problem teşkil ediyorsa da bazı İslam alimleri ayet ve hadisi uzlaştırmak gerektiğini ve ikisinin beraber anlaşılmasının makul ve tutarlı olduğu nu savunmuşlardır. Bunu savunanlardan bir tanesi bir tanesi Reşit Rıza'dır. O Kur'an'ın ifadesiyle" *Ne yerde ne gökte zerre ağırlığınca bir şey rabbinden gizli kalır. Bundan daha küçüğü ve daha büyüğü yoktur ki apaçık (Levh-i Mahfuzda) bulunmasın.*¹¹³ Bazı İslam alimlerine göre de Allah, muğayyebat-ı hamse'yi kesin ve tafsili bir ilimle insanlar da zanni ve eksik bir bilgiyle bilirler.Zan ise ilim değildir. Çünkü ilim şüphesiz olan

¹⁰⁹ Bozkurt, Mustafa, *Zat-Sıfat İlişkisi Bağlamında İlahi Bilgi*, Hikmet Yurdu, Yıl: 7, C: 7, Sayı: 13, Ocak – Haziran 2014/1, ss. 127 – 141.

¹¹⁰ Razi,a.g.e.,XXII,s.8-9.

¹¹¹ Şafii,Ebu Abdillah Muhammed b. İdris, Fıkhü'l-Ekber, Matbaatu Hadatu'l-Kadim, Kahire. Trsz.,s.13, ,

¹¹² Hucurat, 49/12.

¹¹³ Yunus, 10/61.

de mektir.¹¹⁴ Yani sebep-i nüzul olarak rivayet edilen hadiste geçen “muğayyebat-I hamse’yi Allah’tan başka kimse bilmez” ifadesinde, ilk anda insanın hiçbir şekilde onu bilmeyeceği anlaşılabilir halbuki izafi olarak onu bilebilir. Mesela ceninin durumu doğmadan önce ultrason cihazıyla bilinebilir ama bu her zaman için doğru çıkmayabilir. Her zaman doğru çıkmadığından ultrasonun verdiği bilgiye izafi bilgi diyoruz ve hadis bunu bilgi olarak ifade etmiyor bu nedenle “muğayyebat-ı hamse’yi Allah’tan başka kimse bilmez” diyor. Maturidi’nin ifadesiyle mahiyet olarak bilemez ancak izafi olarak bilebilir. Öyleyse ayet ve hadis arasında bir tezat yok aksine bir uyum vardır; denilebilir

D.AYETİN İÇERİĞİ

1) KIYAMETİN KOPMA ZAMANI

Kıyametin kopmasına dair bazı alametler Hz. Peygamber tarafından beyan edilse de kıyametin ne zaman kopacağı bilgisi ancak Allah’ın yanındadır. Bu bilgiye ne melekler ve ne peygamberler müttali değildir, çünkü o mutlak bir gaybdır. Söz konusu ayet aslında müşriklerin kıyamet ve ahiret vadini Rasulullah’tan duyduklarından beri tekrar sordukları, kıyametin ne zaman kopacağı sorusuna verilen cevaptır. “*Kıyametin vaktiyle ilgili bilgiye yalnız Allah sahiptir.*” Şeklindeki ilk cümle sorunun asıl cevabıdır. Ayette geçen diğer hususlar, baş tarafın anlaşılması için zikredilmiştir. Yani ey insan sen yarın ne kazanacağını ve ne zaman öleceğini bilmezken, ahiretin ne zaman kopacağını nasıl bileceksin.¹¹⁵ Peygamberimiz kıyametin ne zaman kopacağına dair bazı alametleri bize bildirmiştir. Mâtürîdî, kıyametin kopma zamanıyla ilgili bilgiyi, kıyametin kopma zamanından başka onun mahiyeti, boyutları ve süresi olarak kabul etmiştir.¹¹⁶ Yani Maturidi’ye göre mutlak gayb olan kıyamet saatinin bile belirtileri olabilir ama bu onun mahiyetini bilmemiz anlamına gelmez. Nitekim Peygamberimiz kıyametin bazı alametlerini şu şekilde haber vermiştir.

1-İsa’nın Nüzulu¹¹⁷

2-Yahudilerle savaş¹¹⁸

3-Deccal’ın çıkması¹¹⁹

¹¹⁴ Elmalılı, a.g.e.,s.,280.

¹¹⁵ Mevdudî, Ebu’l-Ala, *tefhimu’l-Kur’an*, İnsan yay. İstanbul, 1987, IV/308,

¹¹⁶ Maturidi,a.g.e.,4/81.

¹¹⁷ Buhari, a.g.e. VI/532.

¹¹⁸ Buhari, a.g.e. VIII/342.

4-Malın çoğalması¹²⁰

5-Doğudan batıya doğru ilerleyen ateş¹²¹

6-Fırat nehrinin suyu kuruyup altından hazine çıkması¹²²

7-İki büyük İslam ordusu birbiriyle harb etmedikçe¹²³

Rivayetlerde belirtilen kıyamet alametlerinin sayısını çoğaltmamız imkân dahilindedir. Ancak bu kadarla iktifa etmeyi uygun gördük. Bu alametler vukuu bulduğunda kıyametin yaklaştığını anlayabiliriz fakat kıyametin kopma saatini bilemeyiz. Muğayyebat-ı hamse olan hususlar izafi olarak bilinirler bunu bu şekilde yapan Allah'tır, ancak bu uluhiyet alanına bir müdahale değil aksine sünnetullahı bilmek ve keşfetmektir.

2) YAĞMURU ALLAH YAĞDIRIR

“Yağmuru O yağdırır” ibaresinde Allah'ın gücüne ve kudretine vurgu vardır. Çünkü İslam'dan önceki dönemde Araplar yağmurun yağmasını Allah'tan başkasına atfediyorlardı. Buhari'de geçen bir rivayete göre “Kim Allah, rahmetiyle üzerimize yağmur yağdırdı derse O'na iman etmiştir; kim de fa lan yıldız üzerimize yağmur yağdırdı ders yıldızla iman etmiştir.”¹²⁴ Bu hadiste Allah'tan başka kimsenin yağmur yağdıramayacağına ve aksi halde uluhiyet alanına müdahale olduğunu ifade eder.

Muğayyebat-ı hamse olarak kabul edilen hususlardan olan ve üzerinde tartışılan konulardan biri “Yağmuru O yağdırır” konusudur. Erken dönem müfessirleri ayetin kast etmediği bir anlamı ayete yükleyerek adeta ayetle ilgili bir problem ihdas etmişlerdir. Çünkü “yağmuru O yağdırır” ifadesinden yağmurun ne zaman yağacağı anlamı çıkartılamaz. Çağdaş müfessirler, teknolojik gelişmeler sonucunda meteorolojinin yağmurun ne zaman yağacağını önceden bildirmesinden dolayı bu konunun artık gayb olmaktan çıktığını iddia etmektedirler. Ayrıca yağmur bombası atarak yağmur yağdırmanın, “yağmuru O yağdırır” ilkesine halel getirip getirmediğini sorgulamaktadırlar. Maturidi, ayette yağmurun “matar” olarak değil de

¹¹⁹ Buhari, a.g.e. VI/240.

¹²⁰ Buhari, a.g.e. V/144.

¹²¹ Buhari, a.g.e. IX/179.

¹²² Buhari, a.g.e. XII/304.

¹²³ Buhari, a.g.e. XII/306.

¹²⁴ Buhari, a.g.e. II/920.

“gays” olarak telafuz edilmesi Allah’ın rahmetine delalet eder çünkü insanoğlu bir çaba sarf etmeden Allah onlara yağmur yağıdırıyor, der. Maturidi’ye göre yağmurun yağması Allah’ın hikmetine, kudretine ve rahmetine delalet eder.¹²⁵

Bugün teknolojik gelişmeler sonucunda yağmurun ne zaman yağacağını önceden bilmek ve yağmur bombası atarak yağmur yağdırmak acaba uluhiyet alanına bir müdahale değil midir?

Allah teâlâ yağmurun ne zaman yağacağını kesin olarak bilir ancak insanın yağmurun ne zaman yağacağını bilimsel olarak bilmesi kesin değil aksine tahmin derecesinde bir bilmedir. Aynı zamanda yağacak yağmurun ne kadar yarar veya ne kadar zarar vereceğini Allah’tan başka kimse bilmez. Bu durum Kur’an’da şöyle ifade edilmektedir. *”Rüzgârları rahmetinin önünde müjde olarak gönderen O’dur. Sonunda onlar(o rüzgârlar) ağır bulutları yüklenince onu ölü bir memlekete sevk ederiz. Orada suyunu indirir ve onunla türlü türlü meyveler çıkarırız.”*¹²⁶ Maturidi’ye göre Allah Teâlâ yağmur yağdırmadan önce rüzgârlar gönderip bulutları hareket etmekle yağmurun önceden yağacağını haber vermektedir ki bu da yağmurun yağacağını önceden bilinmesinin ayetle çelişen bir durum değil aksine Allah’ın insan oğluna hikmetini düşünmesi için gösterdiği bir sünnettullahıdır.¹²⁷ Allah Teâlâ’nın yağmur yağdırma sı rüzgârlar çıkartıp bulutları sevk etmesiyle olur ki bunu O’ndan başkasının yapması mümkün değildir. Bunu yapmak O’nun alanına müdahale etmek olur. Yani insan yağmur yağdırma konusunda gökyüzü ne hükmedemez. Suni yağmur yağdırmak ise gerçek yağmur yağdırmaya benzemez, tıpkı bir çift çinin tarlasındaki bitkileri sulamasına benzer. Suyu döker ve bekler burada onun imal ettiği hiçbir şey yoktur. Allah’ın verdiklerini kullanmaktadır.¹²⁸ Yağmur yağdırmak Allah’ın iradesiyle olmaktadır, bu nedenle bir kimsenin rüzgârları çıkartarak bulutları sevk etmesi ve bu şekilde yağmur yağdırması asla mümkün olamaz. Bu da ancak Allah’ın elindedir. Öyleyse “Yağmuru O yağdırır” hususunun teknolojik gelişmeler sonucu etkilendiği endişesi taşımak yersiz bir endişedir.

¹²⁵ Maturidi, a.g.e., 4/81.

¹²⁶ A’raf, 7/57.

¹²⁷ Maturidi, a.g.e., 2/247.

¹²⁸ Âmuş, a.g.e., 340.

3) RAHİMLERDE OLANI ALLAH BİLİR

Muğayyebbat-ı hamseden kabul edilen “*rahimlerdekini O bilir*” hususu da çağdaş müfessirlerin üzerinde tartıştığı bir konudur. Erken dönem müfessirleri, ise “*rahimlerdekini O bilir*” ifadesini rahimlerdekinin erkek mi dişi mi olduğunu Allah bilir, şeklinde anlamışlardır. Ancak teknolojik gelişmeler sonucu doğmadan önce ceninin cinsiyetinin belli olmasıyla bu hususun gayb olmaktan çıktığını iddia etmektedirler. Maturidi, ceninin mahiyetinin yani her evrede ve her an geçirdiği değişikliğin bilineme yeceğini ancak cinsiyetinin bilinebileceğini söyleyerek erken dönem müfessirlerinin iddia ettikleri gibi bir anlamın ayetten çıkartılamayacağını söylemiştir.¹²⁹ Çağdaş müfessirlerin iddia ettiği gibi bu hususun gayb olmaktan çıktığını iddia etmek de tutarlı bir izah değildir. Çünkü ceninin cinsiyetinin bilinmesi onun tamamen bilinmesi demek değildir, hatta bu ayetin anlamını sınırlandırmaktır. Ayetteki “ma” lafzı “men” şeklinde anlaşılmalıdır. “Ma” soyut şeyleri kast ederken, “men” somut şeyleri kasd eder. Bu da bize Allah’ın sadece cinsiyeti değil, kaderini, said veya şaki olmasını da bildiği anlamına gelir. Bilimin Ceninin cinsiyetini bilmesi Allah’ın alanına müdahale değil aksine O’nun koyduğu sünnetullahı bilmek, keşfetmek ve ona uymak tır.¹³⁰ Bilim ceninin cinsiyetini yüzde yüz bir kesinlikle bilemiyor. Tüp bebekte de cinsiyeti belirleme konusunda yüzde yüz başarılı olunmamaktadır. Kur’an cinsiyeti belirlenmenin Allah’ın uhdesinde olduğunu belirtiyor. “*Göklerin ve yerin mülkü Allah’ındır. Dilediğini yaratır, dilediğine kız çocukları, dilediğine de erkek çocukları bahşeder.*”¹³¹ Eğer cinsiyeti belirlemek bilimle mümkün olsaydı dünyanın demografik dengesi değişirdi.

4) KİŞİNİN YARIN NE KAZANACAĞININ BİLİNMEMESİ

Ayette geçen “kesb” kavramı lugatte, “Bir menfaat elde etmeye veya bir zararı defetmeye yöneltilen fiil”¹³² anlamına gelir. Kur’an’da da şu anlamlarda kullanılır: “*Allah sizi yeminlerinizdeki yanılma dan dolayı sorumlu tutmaz. Sizi,*

¹²⁹ Maturidi, a.g.e., 4/81.

¹³⁰ Âmuş, a.g.e., 340.

¹³¹ Şura, 42/49.

¹³² Cürçani, Muhammed Seyyid Şerif, *et-Ta’rifat, Thk. Sıddık Minşevi, Daru’l-Fazilet, Kahire., Trsz., S.154.*

*kalplerinizin kesb ettiklerinden (kazandıklarından) sorumlu tutar.*¹³³ Burada kesb, kalbin içinden bir niyet taşıyarak yaptığı şey, “*Kendi kesbinizin (yaptığınızın) cezası olan azabı tadın.*”¹³⁴ Ayetinde ise kesb, çalışma ve amel anlamında kullanılmıştır. Böylece kavram, Kur’an’da kişinin iradesinin kendisine sorumluluk kazandıracak biçimde ortaya çıkması ve harekete geçmesi anlamında kullanıldığı görülmektedir.

Ancak günümüzde kişi belli bir ücret karşılığı çalıştığı için, günlük kazancının ne kadar olduğunu bilmektedir, bu durumun “*kişi yarın ne kazandığını bilemez*” hususuyla çeliştiği sanılmaktadır. Halbuki Kur’an’ın ifadesine göre “kesb” sadece maddi olarak kazanılan şeyler değil aynı zamanda hayır ve şer olarak kazanılan soyut şeylerdir. Aylık veya haftalık veya günlük ücretle çalışanların ertesi gün ve ya hafta veya sene ellerine geçecek ücreti bilmek veya bunun alışılacağı biçimde belli olması dini anlamdaki gaybı bilme anlamına gelmez. Kişinin yarın ne kazanacağı izafi bir gaybtır, İzafi gayblerin de zamanla veya bilimsel keşf ve icatlarla veyahut belli ortam ve şartlarda gayb olmaktan çıkmaları da ima mümkündür.¹³⁵ Maturidi’ye göre bir kimse yarın hayır veya şer olarak gelecekte ne kazanacağını bilemez. Bu durum Kur’an’da şöyle ifade edilmektedir; “*Olur ki hoşlanmadığınız bir şey sizin için hayırlı olur. Olur ki sevip arzu ettiğiniz bir şey sizin için şerli olur. Gerçeği Allah bilir siz bilemezsiniz*”¹³⁶ “Kişinin yarın ne kazanacağı” sadece dünya için değil aynı zamanda ahiret için de düşünülmelidir. Kur’an’da yarın (Ğed) ahiret için de kullanılmaktadır. “*Ey iman edenler! Allah’a karşı sorumluluğunuzun bilincinde olun, herkes yarın için ne kazandığına baksın!*”¹³⁷ Ayette “kesb” kazanma ifadesinin kullanılmış olması da son derece önemlidir; çünkü Kuran’ın birçok ayetinde bu ifade, yalnızca Allah’a nispet edilen bir takdirden ziyade insanların kendi özgür tercihlerini ve buna bağlı olarak ortaya çıkan neticeleri vurgular. Yani bu açıdan bile Kuran, insanların tembelliklerine herhangi bir mazeret bulmalarının önünü kesmiştir.¹³⁸ Bir kimsenin yarın ne kazanacağı hususu hayır veya şer olması açısından gayb meselesidir ancak zaman geçtikçe anlaşıldığı için mutlak gayb değil izafi gayb olur. Kesb, kelimada sadece maddi şeyleri kesb etmek değil aynı zamanda soyut şeyleri kazanma anlamında da kullanılır. Sonuç olarak ayetin anlamını sadece

¹³³ Bakara, 2/225.

¹³⁴ A’raf, 7/39.

¹³⁵ Uludağ, a.g.m.,s.78.

¹³⁶ Bakara, 2/216.

¹³⁷ Haşr, 59/18.

¹³⁸ Polat,a.g.m.,s.66.

maddi şeyleri kazanmak olarak düşünmemeliyiz bu durumda ayetin anlamını daraltmış oluruz. Böyle bir yanılgıya düşülmediği zaman ayetin günümüz şartlarıyla hiç çelişen tarafının olmadığı görülecektir.

5) KİŞİNİN NEREDE ÖLECEĞİNİ BİLEMEMESİ

Ecel meselesi Maturidi ve Eş'ari kelamcılarının Allah'ın ilmi ve takdiri açısından yaklaştıkları bir konudur.¹³⁹ Ecel, Allah'ın takdirine bağlı olup, ne zaman ve nerede geleceği gayb konusudur. Kişinin nerede öleceği hususunda fazla bir tartışma olmamasına rağmen ölmek üzere olan bir kimsenin nerde öleceği az çok bilindiği için, bu durum ayetin anlaşılmasında bazı istifhamların akla gelmesine yol açmıştır. Bir kimsenin hangi kıt'ada, ülkede, bölgede, beldede, yerleşim biriminde veya hangi noktada öleceğinin gayb meselesi olması da böyledir. Yeni ve sağlıklı doğan bir bebeğin ne kadar yaşayacağı ve nerede öleceği gayb olsa da, ölmek üzere olan bir kimsenin öleceği yer artık az çok bellidir. Buradaki gaybı bilme meselesini zaman faktörü ile tahsis etmek gerekir.¹⁴⁰ Yani önceden nerede ve ne zaman öleceği belli değilken sonra zamanı gelip belli olduğundan dolayı bu konuya izafi gayb diyebiliriz. İnsanın ne kadar yaşayacağı, nasıl, nerede ve ne zaman öleceği Allah'ın mutlak ilminde mevcuttur.¹⁴¹ Yüce Allah'ın ilminde insanın ne kadar yaşayacağı ve ne zaman öleceği belli ve değişmez ise de bizim ilmimiz açısından değişebilir. Yüce Allah bütün canlılara belli bir yaşama potansiyeli vermiştir. Ancak bu potansiyel çevre, beslenme, gıda ve başka pek çok şarta bağlı olarak artıp eksilebilmektedir.¹⁴² Her insanın nerede öleceği bilinmezse de bazı insanların mesela bitkisel hayat yaşayan birinin nerede öleceği artık bellidir. Buradan hareketle Maturidi'nin dediğini tekrar ederek deriz ki muğayyebat-ı Hamse mahiyet olarak değil ama nisbi olarak bilinebilir.

SONUÇ

¹³⁹ Karadeniz, Osman, "Ecel Üzerine", Anadolu yay, İzmir, 1992, s.23,

¹⁴⁰ Uludağ, a.g.m.s.28.

¹⁴¹ şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, "Kelam", SÜİFY, Konya, 1988.,s.250,

¹⁴² Hulusi Arslan-Mustafa Bozkurt, "Sistematik Kelam" Medipres yay. Malatya.,2012, s.312,

Gayb, duyular üstü alemin bilgisi ve geleceğe ait bilgidir. Gayb yok olan değildir, aksine var olup örtü lü olandır. Gayb bizim için vardır, Allah için böyle bir şey düşünülemez. Kelamcılar gayb meselesine ontolojik ve epistemolojik olarak yaklaşmışlardır. Gayb ile iman arasında yakın bir ilişki vardır Çünkü iman gaybi varlıklara inanmakla başlar. Bu nedenle İslam dini ve bütün ilahi dinlerde gayb önemli bir yer tutar. Kur'an, "gayba inanmayı" mü'minlerin bir vasfı olarak kabul eder ve Allah'tan başka kimse gaybı bilmez, diyerek gaybı bilmeyi Allah'a tahsis eder. Ancak yüce Allah, dilediği elçilerine vahy yoluyla gaybi bildirebileceğini de Kur'an'da haber vermektedir. Yani Allah bildirmediği Peygamberlerin bile gaybı bilemeyeceği anlaşılmaktadır. Peygamberlerin Allah'ın izni olmadan gaybı bilmemesi demek, hiçbir insanın gaybi bilemeyeceği anlamına gelir. Zehavi ve Maturidi bu görüşü benimserken, Gazali ve Razi gibi kelamcılar ile İbn-i Haldun Allah'ın riyazette ileri gidenlere ledün ilmi vererek onlara gaybın kapılarını açtığını söylemektedirler. Kelamcılarının ve İslam alimlerinin gayb hakkında farklı düşünceleri, onların gaybı farklı tanımlamalarından kaynaklanmaktadır. Maturidi'nin ifadesiyle gayb, mahi yet olarak bilinemez ancak Allah'ın tabiata koyduğu sünnetullahı bakarak ve izafi olarak bilinebilir. Yani gaybı tam olarak bilemeyiz ancak kısmen bilebiliriz. İslam düşüncesinde gayb ikiye ayrılmıştır. Mutlak gayb ve izafi gayb. Mutlak gayb sadece Allah'ın bildiği gaybi bilgilerdir. Allah'ınzâtı ve kıyamet saati gibi. İzafi gayb ise bir yönüyle şahadet alemine ait bilgilerdir. Mesela Alinin ne zaman öleceği gaybdır, ama Ali ölünce bu bilgi gayb olmaktan çıkar. Zamanla değişen bilgiler izafi gayba girer.

18. Yüz yılda pozitivistik gelişmesiyle metafizik varlıklara inanmak dışlanır hale geldi. Pozitivistik görünen alemdeki varlıkların gerçek olduğunu ve bunun dışında bir varlığın kabul edilemeyeceğini savunur. Batıda bilim ve teknolojinin gelişmesiyle daha önce bilinmeyen bazı şeyler bilinir hale geldi. Mesela meteorolojinin gelişmesiyle yağmurun ne zaman yağacağı önceden bilinir hale geldi yine aynı şekilde doğmadan önce çocuğun cinsiyeti ultrason ile bilinir hale geldi. Lokman suresinde geçen "*Kıyamet vakti hakkındaki bilgi ancak Allah'ın katın dadır. Yağmuru O yağdırır, rahimlerdekini O bilir. Hiç kimse yarın ne kazanacağını bilemez. Yine hiç kimse yarın ne kazanacağını bilemez..*" bu ayetin sebep-i nuzulü olarak Buhari'de geçen rivayette de bu beş şeyin muğayyebat-ı hamse olduğu belirtilmektedir. Bu rivayet ışığında ayeti ele alan erken dönem

müfessirleri, ‘yağmurun ne zaman yağacağını ve rahimlerdekini erkek mi dişi mi olduğunu an cak O bilir’ şeklinde anlamış ve tefsir etmişlerdir. Günümüzde bu iki husus da teknolojik gelişmelerle bilinir hale gelince çağdaş müfessir ve düşünürler Kur’an’ın gayb dediği bu iki hususun artık gayb olmaktan çıktığını ve gaybın muğayyebat-ı hamsenin beş değil üç olduğunu savunmaktadırlar.

Kanaatimizce erken dönem müfessirlerinin ayete yükledikleri anlam, ayetten çıkartılabilecek tek anlam değildir. Zaten bu anlam ayetin kapsamını daraltmaktadır. Ancak şunu da söylemeliyiz ki ayet çağdaş müfessirlerin anladığı şekilde anlaşılırsa bu da ayetin anlamını daraltır. Çünkü bilim sadece biyolojik olarak onu tanıyabiliyor. Doğacak o kimsenin geleceğini, kazancını, ne zaman ve nerde öleceğini, said veya şaki olacağını bilemez. Öyleyse insanın kendisine kapalı olan şeyleri bilimsel yollarla bilmesi tam bir bilme olamaz yani izafi olarak bilir ama mutlak olarak bilemez. Bu uluhiyet alanına müdahale olur. Problemin çözümünde başta maturidi olmak üzere kelamcılarının yorumunu daha isabetli buluyoruz. Onlara göre muğayyebat-ı hamseden kasıt Allah’ın kudretine dikkatleri çekmektir. Bu şekilde bakıldığında lafızlara takılmadan, verilmek istenen mesaj kolaylıkla ve daha iyi anlaşılacaktır. Aynı zamanda Kur’an’ın gayb dediği hiçbir konunun zaman içinde gayb olmaktan çıkmadığı görülecektir.

KAYNAKÇA

Albayrak, Halis, *Kur’an’da İnsan-Gayb İlişkisi*,” Şule Yay.,İstanbul,1993.

Âmûş, Bessam Ali Selame, *el-İman bi’l-Ğayb,Daru’l-Me’mûn, Amman, 2009*

Aydın, Hasan, “İslam Felsefesinde Rüya Kuramı”, *OMÜİFD*,2007, Samsun

Alusi, Şihabuddin Seyyid Mahmut, *Tefsiru’l-Kur’ani’l-Azim ve Seb’u’l-Mesani, Daru’L- İhyai Turasi’l-ArabiXXI/109,Trsz, Beyrut,*

Aydın, Ali Arslan,”GörülmeYen Yaratıklardan Cin ve Şeytan,”*Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi*,1968,C.7, sayı: 75,

s.190

Ayni, Bedruddin Ebu Muhammed Mahmud b. Ahmed, *Umdetu’l Kari Şerh-i Sahih-i Buhari*, Daru’l-Fikr, Trsz, Beyrut,

Ateş, Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, Yeni Ufuklar Neşriyat,2014,İstanbul,

Beydavi, Abdullah b. Ömer Nasuriddin, *Envaru't-Tenzil ve Envaru't-Te'vil*, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye,Beyrut,1999

Buhari, Ebu Abdillan Muhammed b. İsmail, *Sahih-i Buhari Muhtasarı, Tecrid-i Sarih Tercemesi*, TDVY, Çev. Ahmet Naim, 1987.Ankara

Bozkurt, Mustafa, “Zat-Sıfat İlişkisi Bağlamında İlahi Bilgi,” *Hikmet Yurdu, Düşünce— Yorum Soysal Bilimler*

Aştırma Dergisi,C.7, Say.13,2014,ss.127-141

Cürcani, Ali ibn-i Muhammed eş-Şerif, *Mu'cemu't-Ta'rifat*,Daru'l-Fazilet,Trsz,Kahire.

Cevheri, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed,*Tehzibu'l-Luğa*, Daru'l-Mensur,, 1956,Mısır

Çelebi, İlyas, “Muğayyebat” Mad.,*DİA*, xxxi/374.

....., ..Gayb” Md.,*DİA*, XXIII/407.

.....,İslam İnancında Gayb Alemi, Ensar Neşriyat,İst., 2007, s.82 .

.....“Rüya” Mad., *DİA*, XXXV/309

.....“Kur'an-ı Kerim'de İnsan Cin Münasebeti”, MÜİFD, Say, 15, s.181.

.....“Kâhin” Mad.,*DİA*, XXIV/171.

Derveze, Muhammed İzzet, *Tefsiru'l-Hadis*,Daru'l-İhyau't-Turasi'l-Arabi, IV/263,1996,Kahire,

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, Feza Yayınları, Trsz, İstanbul.

Feyruzabadi, Mecduddin, *Kamusu'l-Muhit*, Daru'l-Maarif, Trhsz,Beyrut,

Ferra, Ebu Zekeriyya Yahya b. Ziyad, *Meani'l-Kur'an, Alemu'l-Kutub*, 1983,Beyrut.

Ferahidi, Halil b. Ahmed, *Kitabu'l-Ayn*, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2003 ,Beyrut.

Gazali, Muhammed b. Muhammed b. Ahmet, *İhyau Ulumi'd-Din, Terc. Ahmet Serdarođlu, Bedir yay, 1974.*

İstanbul.,

Gezer, Süleyman, " Lokman Suresinin 34. Ayeti Çerçevesinde Tefsirde Bir Mahiyet Sorgulaması", HÜİFD, 14/27, ss, 6-21

Gündođar, Hamdi, "Erken Dönem İslam Düşüncesinde İlahi Bilgi", Çıra yay., 2017, İstanbul

Harman, Ömer Faruk, "Kâhin" Md., *DİA*, XXIV/171.

Harputi, Abdullatif, *Tenkihu'l-Kelam Fi Akaid-i Ehli'l-İslam* (Kelam İlmine Giriş), Yayına hazırlayan Fikret

Karaman, Çelik yay., İstanbul, 2016, s.257

Hulusi Arslan-Mustafa Bozkurt, *Sistemik Kelam* Medipres yay, 2012, Malatya

..... "Maturidi'ye Göre Evren ve İnsanın Yartılış Hikmeti", Hikmet Yurdu İmam Maturidi ve Maturidilik Özel Sayısı, Say.4, 2009, ss.71-90.

İbn-i Manzur, Ebu'l-Fadl Cemaluddin b. Mukerrem, *Lisanu'l-Arab*, Daru's-Sadr, trsz, Beyrut,

İbn-i Haldun. Muhammed bin Abdurrahman, *Mukaddime*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1986

İbn-i Kesir, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim, Daru't-Tayyibe li'n-neşr, 1996, Riyad.*

İsfahani, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed, Rağıb, *el-Müfredat*, Beyrut.

Kasımı, Muhammed Cemaleddin, *Tefsiru'l-Kasimi-Mehasinu't-Te'vil*, 1958, Kahire,

Kılavuz, Ahmet Saim, CİN Mad., *DİA*, VIII/8.

Kuşeyri, Ebu'l-kasım Abdülkerim b. Hevazin b. Abdülmelik, *Letaifu'l-İşarat*, Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1971, Beyrut

Kurtubi, Ebu Abdullah Muhammed b. el-Ensarı, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'an*, Daru'l-Kutubu'l-Mısriyye, 1938 Kahire,

Karadeniz, Osman, "Ecel Üzerine", Anadolu yay, İzmir, 1992, s.23.

Levent, Ethem, "Kur'an-ı Kerim'de Gayb Bilgisi", DİB Dergisi, XIII/4

Maturid, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed, *et-Te'vilatu'l-Kur'an*, Thk. Fatıma Yusuf Haymi, Müessesetu Risale, Beyrut, 2004.

Mukatil b. Süleyman, *Tefsiru'l-Mukatil b. Süleyman*, Müessesetu Tarihu'l-Arabi, 2002, Beyrut,

Mevdudi, Ebu'l-Ala, *tefhimu'l-Kur'an*, İnsan yay., 1987, İstanbul,

En-Nesefi, Ömer ibn-i Muhammed, *Akaidu'n-Nesefiyye, Sahife-i Osmaniyye Matbaası*, 1980, İstanbul

Pezdevi, Ebu Yusr Muhammed, *Usulu'd-Din*, Mektebetu'l-Ezheriyeti't-Turas, Kahire, 2003

Polat, Selahaddin, "Maturidi'ye Göre Gayb Meselesi" Erciyes Üniversitesi Gevher Nesibe Tıp Tarihi Enstitüsü

Polat, Ahmet Fethi, BDÜİFD, "Kur'an Ayetleri Işığında Gayb Bilgisi ve Muğayyebat-ı Hamse", 2004, C.2, ss.17-62.

Er-Razi, Muhammed Fahreddin b. Dîyauddin Ömer, *Mefatihü'l-Ğayb*, Daru'l-Fikr, 1981, Beyrut,

Reşit Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, Daru'l-Menar, 1948, Kahire,

Şafii, Ebu Abdillah Muhammed b. İdris, *Fıkhu'l-Ekber*, Matbaatu Hadatu'l-Kadim., Trsz, Kahire.

şerafeddin Gölcük-Süleyman Toprak, *Kelam*, SÜİFY, 1988, Konya.

eş-Şevkani, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-Kadir*, Daru'l-Vefa, 1964 kahire,

Şintunavi, Ahmet, *et-Tenebbuu bi'l-Gayb*, Daru'l-Maarif, 2002, İskenderiye,

Tabatabai, Muhammed Hüseyin, *El-Mizan Fi-Tefsiri'l-Kur'an*, Müessesetu ilmi., 1998, Beyrut.

et-Taberi, Ebu Cafer Muhammed ibn-i Cerir, *Tefsiru't-Taberi*, Müessesetu'r-Risale, VI/139, 1994, Beyrut.

Tehanevi, Muhammed Ali, *Keşşaf-ı İstilahat-ı Fünun*, Mektebet-u Lübnan,1996, Beyrut.

Uludağ, Süleyman, “Gaybın Bilinmesinde Keşf ve İlhamın Rolü,” *İSAM*, 2003, s.273.

Vahidi,Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmet, *Esbabu'n-Nüzul*, Daru ibn-i Kesir, Beyrut, 1988, s.289, Abdulfettah el-Kadı,

Esbabu'n-Nüzul,Trc.Salih Akdemir, Fecr Yay,Ankara

Yavuz, Yusuf Şevki, “İlham”, Md.,*DİA*, XXII/98. İsfahani, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed, Rağıb, *el-Müfredat*, Beyrut

Yıldırım, Celal, *İlmin Işığında Asrın Kur'an Tefsiri*, Anadolu yayınları,1991, İzmir,

Yavuz, Yusuf Şevki, “İlham”, Md.,*DİA*, XXII/98

Zamahşeri, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmut b. Ömer, *el-Keşşaf an-Hakaiki't-Tenzil*, *Daru'l-Mearif, trsz.*, Beyrut,

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

İslami İlimler Araştırmaları Dergisi

60-77, (2/2018)

**ÖĞRETMEN PROBLEM ÇÖZME BECERİSİ KAZANDIRMA
YETERLİĞİ ÖLÇEĞİNİN GELİŞTİRİLMESİ: GEÇERLİK GÜVENİLİRLİK
ÇALIŞMASI**

Yasin YİĞİT*

Öz

Milli eğitim bakanlığı çağın insanının ihtiyacı olan problem çözme becerisinin öğrencilere kazandırılmasına büyük önem vermektedir. Bu çalışmanın amacı da, öğretmen problem çözme becerisi kazandırma yeterliğini ölçen geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı geliştirmektir. Bu amaç doğrultusunda ölçeğe ilk olarak açımlayıcı faktör analizi uygulanmıştır. Daha sonra doğrulayıcı faktör analizi ile modelin uygunluğu test edilmiştir. Açımlayıcı faktör analizine göre ölçek, 17 madde ve 3 faktörlü yapı göstermiştir. Ölçeğin toplamda açıkladığı varyans %59.819'dur. Ölçeğin Crombach Alfa iç tutarlık katsayısı ise 0.91'dir. Çalışmada Sivas ili ve ilçelerinde görev yapan öğretmenlerden veri toplanmıştır. Açımlayıcı faktör analizi ve güvenilirlik analizi için 203, doğrulayıcı faktör analizi için 256 öğretmene ulaşılmıştır. Çalışma sonucunda ortaya çıkan modelin uyum indeksleri $\chi^2/sd=1.508$, RMSEA=.045, RMR=.029, SRMR=.046, GFI=.930, AGFI=.904, CFI=.970, TLI=.963, IFI=.970 şeklindedir. Tüm faktörler istatistiksel olarak anlamlı bulunmuş, uyum indeksleri sonucunda elde edilen modelin iyi bir uyuma sahip olduğu ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Eğitim-öğretim, Ölçek geliştirmek, Öğretmen yeterliği, Problem, Problem çözme becerisi

* Doktora Öğrencisi, Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Din Eğitimi Bilim Dalı, yasin_5888@hotmail.com

**THE DEVELOPMENT OF A SCALE OF HAVING TEACHERS GET
THE COMPETENCY IN SOLVING PROBLEMS: THE STUDY OF
RELIABILITY AND VALIDITY**

Abstract

Ministry of Education attaches great importance to equip the students with the problem-solving ability that the modern human needs. The aim of this study is to develop a valid and reliable measurement tool determining the qualification of the teacher problem-solving ability. For this purpose, exploratory factor analysis applied the form of the scale first, and then suitability of the model has been tested with confirmatory factor analysis. For the resulting data from the exploratory factor analysis; structure of scale shows 17 items and three components. Scale's overall explaining variance is 59.819% and Cronbach Alpha internal consistency coefficient calculated as 0.91. In the study, it was collected data from teachers who served in Sivas and its districts. It was reached to 203 teachers for exploratory factor analysis and reliability analysis, 256 teachers for confirmatory factor analysis. Fit index values of the model are $\chi^2/sd=1.508$, RMSEA=.045, RMR=.029, SRMR=.046, GFI=.930, AGFI=.904, CFI=.970, TLI=.963 and IFI=.970. All factors found a statistically significant result and the model fit indices were found to be goodness.

Keywords: Education-Teaching, Scale Development, Teacher Qualification, Problem, Problem Solving Ability

1. GİRİŞ

Bir veya daha fazla nesnenin belli özellikleri taşıyıp taşımadığını ya da belli özelliklere sahip oluş derecesini gözlemleyerek sonuçların sembollerle ifade edilmesine ölçme adı verilmektedir.¹ Ölçme işinin yapıldığı araçlar ise ölçek olarak isimlendirilmektedir. Bir ölçme aracının ölçmek istenilen özelliği doğru bir şekilde ve tam olarak ölçmesi ve bu özelliği başka özelliklerle karıştırmaması gerekmektedir.² Bir ölçeğin bu nitelikte olabilmesi için geçerlik güvenilirlik şartlarına sahip olması elzemdir. Ölçek geliştirmenin temel amacı da geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı oluşturmaktır.³ Bu çalışma, öğretmenlerin öğrencilere problem çözme becerisi kazandırması açısından yeterliklerini belirlemeye yönelik geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı geliştirmeyi amaçlamaktadır.

Problem çözme becerisi, bireyin sorun olarak algıladığı durumları ortadan kaldıracı ya da probleme rağmen uyumlu bir şekilde yaşamına devam edebilme yeteneğidir. Bu yeteneğin geliştirilmesi birey ve bireylerden oluşan toplumların huzur ve refahı için büyük bir önem arz etmektedir. Nitekim her insan yaşamı boyunca küçük, büyük; basit ya da karmaşık birçok problemle karşılaşmaktadır. Bu problemlerle nasıl baş edeceğini bilmeyenler için karşılaşılan sorunlar hayatı çekilmez hale getirebilmektedir. Çünkü problem çözme becerisi hem bedensel hem de ruhsal sağlığı etkilemektedir.⁴

İnsanı maddî manevî yönleri ile bütün olarak ele alan, çeşitli ihtiyaçlarını karşılamayı hedefleyen eğitim, bireyin istidat ve kabiliyetlerinin ortaya çıkarılmasını ve uygun yöntemlerle geliştirilmesini amaçlamaktadır.⁵ Bireyin en temel ihtiyaçlarından biri olan problem çözme becerisinin kazandırılması konusunda da eğitim-öğretimin önemli bir rolü bulunmaktadır. Nitekim 1739 sayılı Milli Eğitim Temel Kanunu'nda bireyin ihtiyaç duyduğu becerilerin kazandırılması Türk Milli Eğitimi'nin genel amaçlarından biri olarak görülmektedir.⁶ Bu doğrultuda bakanlık, gelişen ve değişen şartlardan hareketle ve Milli Eğitim Temel Kanunu çerçevesinde öğrencileri problem çözme becerisine sahip bireyler olarak hayata hazırlamayı hedeflemektedir.⁷ Bakanlığa bağlı eğitim kurumlarında okutulan derslerin müfredat programları incelendiğinde problem çözme becerisinin farklı derslerde kazandırılması beklenen ortak hedef olduğu göze çarpmaktadır. Bu nedenle eğitimin planlı programlı olarak yapıldığı okullarda öğretmen olarak görev yapan bakanlık personelinin bu amaçtan haberdar olması ve problem çözme becerisi kazandırma açısından donanımlı olması gerekmektedir.

¹ Halil Tekin, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, 1. Baskı (Ankara: Mars Matbaası, 1977), 15.

² Tekin, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, 25.

³ Ezel Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve Spss ile Veri Analizi*, 5. Basım (Ankara: Nobel Yayınları, 2014), 152.

⁴ Timothy R. Elliott-Morgan Hurst, "Social Problem Solving and Health", *Biennial Review of Counseling Psychology* 1/1 (Temmuz 2008): 297.

⁵ Mevlüt Kaya-Aşkın Asan, "Dini ve Ahlaki Bilgi, Beceri ve Tutum Öğretiminin Etkili Yolları", *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1997): 190.

⁶ Milli Eğitim Bakanlığı, *Milli Eğitim Temel Kanunu*, (Ankara: MEB Yayınları, 1973), 5102.

⁷ Milli Eğitim Bakanlığı, *Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programları*, (Ankara: MEB Yayınları, 2017), 4.

Problem çözme becerisinin kazandırılması, genel eğitimin bir parçası olan din eğitiminin de hedeflerinden biridir.⁸ Nitekim günlük hayatta dinin ana konularından ibadet ve ahlakla ilgili karşılaşılan birçok problem var olduğu gibi hayattaki yaşam ilgili birçok sorunun çözümünde de dinin rehberliğinden hareket edilebilir. Konuyla yapılan birçok araştırmada dinî inanç ve ibadetlerin problem durumuna tahammül konusunda etkili olduğu görülmüştür.⁹ Dolayısıyla okullarda din öğretiminden Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ve Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri okuttukları derslerin özel amaçları ile bağlantılı olarak problem çözme becerisi konusunda donanımlı olmalıdır.

Konuyla ilgili olarak literatür incelendiğinde genel eğitim ve psikoloji problem çözme becerisi ile ilgili birçok akademik çalışma olduğu görülmektedir. Ancak din eğitimi alanında problem çözme becerisi konusunda akademik alt yapının yeterli olmadığı, bu eksikliğin din öğretimi ile ilgili öğretim programları ve ders kitaplarına da yansdığı görülmüştür. Ayrıca literatürde öğretmenlerin problem çözme becerisi kazandırma yeterlikleri ile ilgili olarak sadece Arkan (2011) tarafından çalışılan “Sınıf Öğretmenlerinin Problem Çözme Becerisini Kazandırmaya Yönelik Öz-Yeterlikleri ile İlköğretim Öğrencilerinin Problem Çözme Becerileri Arasındaki İlişki” adlı yüksek lisans tezine ulaşılmıştır. Bu tezde kullanılmak üzere geliştirilen “Öğretmenler İçin Problem Çözme Becerisini Kazandırmaya Yönelik Öz-Yeterlik Ölçeği”¹⁰ içerisinde problem çözenin doğasına uygun olmayan bazı ifadeler barındırmaktadır. Örneğin ölçekte bulunan “Öğrencilerin problemlere serinkanlı yaklaşmasını engelleyebilirim.” ifadesi problem çözme becerisi kazandırmaya uygun bir madde değildir. Çünkü öğretmenden beklenen problem durumunda öğrencinin serinkanlı olmasını engellemek değil bilakis serinkanlı olmasını teşvik etmek olmalıdır. Öte yandan “Problemlere karşı kayıtsız kalınmasına göz yumabilirim.” ifadesi de benzer bir çelişkiye neden olmaktadır. Çünkü problem çözme becerisi kazanan bir öğrencinin karşılaştığı problemleri çözmekten kaçınan bir yaklaşım benimsemesi beklenemez. Bunun yanı sıra ölçekte bulunan “Problem çözümünde sorumluluğun bir kısmını öğrenciye devretmek yerine, çoğunu kendim üstlenebilirim.” ifadesi de uygun değildir. Çünkü problem çözme becerisinin geliştirilebilmesi için öğretmen, öğrencinin problemlerini çözen değil, onların kendi problemlerini çözmelerine rehberlik eden bir role sahip olmalıdır.

Geliştirilen bu ölçeğin konuyla ilgili akademik çalışmalarda kullanılarak hem din eğitimi alanında, hem de genel eğitimde görülen eksikliği gidermeye katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

⁸ Milli Eğitim Bakanlığı, *Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programları*, 4.

⁹ Hüseyin Peker, *Namaz Psikolojisi*, 4. Baskı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014), 87.

¹⁰ Kader Arkan, *Sınıf Öğretmenlerinin Problem Çözme Becerisini Kazandırmaya Yönelik Öz-Yeterlikleri ile İlköğretim Öğrencilerinin Problem Çözme Becerileri Arasındaki İlişki*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2011), 100.

2. YÖNTEM

2.1. Çalışma Grubu

Çalışmaya 2017-2018 eğitim öğretim yılında 2. dönemde Sivas İli'nde görev yapan öğretmenler katılmıştır. Çalışmanın madde seçimi için yapılan pilot uygulamaya 75 öğretmen katılmıştır. Araştırmada açımlayıcı faktör analizi ve güvenilirlik analizleri araştırmaya gönüllü olarak katılan 203 öğretmenden toplanan verilerden faydalanılarak yapılmıştır. Daha sonra 256 öğretmene ulaşılarak elde edilen verilerle doğrulayıcı faktör analizi yapılmıştır.

Araştırmalarda örneklem seçimine büyük önem verilmesi gerekmektedir. Örneklemin temsili olmasına dikkat edilmelidir. Zira bütünü iyi bir şekilde temsil eden 20 kişi, bu özellikleri taşımayan 400 kişilik bir örneklemden daha iyidir. Bu nedenle araştırmacıların önceliği, büyük örneklem seçmekten ziyade iyi örneklem seçmek olmalıdır.¹¹ Ancak sağlıklı veriler elde etmek için örneklem sayısının da yeterli olması gerekmektedir. Bu sayının 200'ün üstünde olması araştırmacıların genel kabulüdür.¹² Bu sayının 500'ün üstünde olması çok iyi, 1000'in üzerinde olması ise mükemmel olarak kabul edilmektedir.¹³ Ayrıca ölçek geliştirme ile ilgili olarak literatüre bakıldığında SPSS programı kullanılarak yapılacak olan analizlerde örneklem büyüklüğünün en az madde sayısının 5 katı olması gerektiği¹⁴, benzer bir şekilde Likert tipi ölçeklerde güvenilir ve anlamlı sonuçlar elde edilebilmesi için örneklem sayısının madde sayısından en az 5 kat fazla olması gerektiği¹⁵ bilgisine ulaşılmaktadır. Bu bilgiler çalışmada ulaşılan örneklem sayısının yeterli olduğunu göstermektedir.

2.2. Madde Havuzu

Öncelikle konuyla ilgili literatür araştırması yapılarak konunun kavramsal çerçevesi ortaya konulmuştur. Bu kapsamda problem çözme becerisiyle ilgili daha önce hazırlanmış envanter ve ölçekler de incelenmiştir. Daha sonra farklı branşlardan 11 öğretmenle görüşülerek nitel veri toplanmıştır. Elde edilen verilerden hareketle 40 maddelik taslak form oluşturulmuştur. Taslak form oluşturulurken maddelerin kısa, açık ve anlaşılır olmasına dikkat edilmiştir. Ölçekteki maddelere ilişkin yeterlik düzeyini ifade etmek için 5'li Likert tipi dereceleme ölçeği kullanılmıştır. Likert tipi ölçeklerde konu ile ilgili tutum ya da görüşle ilgili ifadeler yüksekten düşüğe ya da düşükten yükseğe katılım veya yeterlik düzeyini belirlemek için iki aşırı uç arasında yer alan seçenekler verilir.¹⁶ Araştırmada belirlenmek istenen şeyin yeterlik düzeyi olması dolayısı ile taslak ölçek formu “Yetersizim”(1), “Çok az yeterliyim” (2), “Biraz yeterliyim” (3), “Oldukça yeterliyim” (4), “Çok yeterliyim” (5) şeklinde beşli Likert tipinde hazırlanmıştır.

¹¹ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar İlkeler Teknikler*, 32.Basım (Ankara: Nobel Yayınları, 2017), 165-166.

¹² Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve Spss ile Veri Analizi*, 42.

¹³ Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve Spss ile Veri Analizi*, 51.

¹⁴ Alan Bryman-Duncan Cramer, *Quantitative Data Analysis with SPSS Release 10 for Windows: a Guide for Social scientists*, (London; Philadelphia: Routledge, 2001), 263.

¹⁵ Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve Spss ile Veri Analizi*, 142.

¹⁶ İbrahim Turan, Ümit Şimşek, Hasan Aslan, “Eğitim Araştırmalarında Likert Ölçeği ve Likert Tipi Soruların Kullanımı ve Analizi”, *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 30 (Ocak 2015):188.

2.3. Uzman Görüşü (Kapsam Geçerliği)

Hazırlanan taslak form 5 alan, 2 de ölçme değerlendirme uzmanının görüşüne sunulmuş her madde için düzeltilmeli, çıkartılmalı, olduğu gibi kalmalı gibi ölçütler çerçevesinde uzmanlardan görüş alınmıştır. Bu süreç sonunda konuyla dolaylı olarak ilgili olan maddeler çıkarılarak 30 maddelik yeni bir form oluşturulmuştur. Daha sonra 3 dil uzmanının incelemesi sonucunda pilot uygulama için hazırlanan taslak ölçek forma son şekli verilmiştir.

2.4. Faktör Analizi ve Güvenilirlik Çalışması

Nicel araştırmalarda elde edilen puanlardan yola çıkılarak anlamlı yorumlar yapılabilmesi için kullanılan ölçeğin geçerliğinin kanıtlanması gerekmektedir.¹⁷ Bu amaçla kullanılan yöntemlerden biri de faktör analizidir. Faktör analizi, aynı yapıyı ölçen değişkenlerden, daha az sayıda değişkenle tanımlanabilir ve anlamlı değişkenler elde etmek amacıyla yapılan bir istatistiktir.¹⁸

Çalışmada ölçek geliştirme süreci takip edilerek öncelikle 30 maddelik taslak ölçek form 75 öğretmene uygulanmıştır. Bu öğretmenlerden elde edilen veriler üzerinde madde analizi yapılarak her bir maddenin ölçme aracının varyansına katkısı ve geçerliği belirlenmiştir. Madde analizi ile yapılan incelemeler sonucunda herhangi bir sorun olmadığı için maddelerden hiçbirinin çıkarılmamasına karar verilmiştir. Daha sonra aynı taslak form 203 öğretmene uygulanarak yapı geçerliğini sağlamak amacıyla açımlayıcı faktör analizi yapılmıştır. Açımlayıcı faktör analizi sonucunda maddeler, binişiklik ve faktör yük değerlerinin kabul düzeyinde olup olmaması açısından değerlendirilmiş ve bu doğrultuda 13 maddenin çıkarılmasına karar verilmiştir. Bundan sonra faktör geçerliği sağlanan ölçeğin güvenilirliğini test etmek amacıyla Cronbach Alpha iç tutarlılık katsayısı hesaplanmıştır. Son olarak açımlayıcı faktör analizi ile ortaya konan yapının uygunluğunu test etmek amacıyla doğrulayıcı faktör analizi yapılmıştır. Çalışmada açımlayıcı faktör analizi (AFA) SPSS 23 programı, doğrulayıcı faktör analizi (DFA) ise AMOS 23 programı kullanılarak yapılmıştır.

2.5. Faktörlerin Adlandırılması

Araştırmada açımlayıcı faktör analizi yapılarak ölçeği oluşturan faktörler belirlenmiştir. Ardından bu faktörlerin içerdiği maddeler ayrı ayrı incelenmiş, faktörlerde yer alan maddelerdeki ifadelerden hareketle her faktör için içerdiği maddeleri kapsayacak şekilde alan uzmanlarından da görüş alınarak uygun bir başlık belirlenmiştir. Buna göre birinci faktöre “Doğru Yaklaşımı Benimsetme”, ikincisine “İlgili Yöntemi Uygulama” ve üçüncüsüne ise “Motive Etme” başlıkları uygun görülmüştür.

¹⁷ John W. Creswel, *Araştırma Deseni: Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, Trc. Ed. Selçuk Beşir Demir, 3. Baskı (Ankara: Eğiten Kitap Yayınları, 2017), 160.

¹⁸ Şener Büyüköztürk, “Faktör Analizi: Temel Kavramlar ve Ölçek Gelistirmede Kullanımı”, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 32 (Güz 2002):470.

3. BULGULAR VE YORUM

3.1. Madde Analizi

Öğretmenlerin problem çözme becerisi kazandırma yeterliklerini belirlemek amacıyla amacıyla daha önce hazırlanan 30 maddelik taslak form 75 öğretmene uygulanmıştır. Her bir Her bir maddenin ayırt edicilik gücünü ve toplam puanı yordama gücünü belirlemek amacıyla düzeltilmiş madde toplam korelasyonu hesaplanmıştır. Bu sonuçlar Tablo I'de görülmektedir.

Tablo I: Madde Analizi Sonuçları

Madde	Düzeltilmiş Madde Toplam Korelasyonu	Madde Silinirse Cronbach's Alpha Değeri
M1	.416	.943
M2	.514	.941
M3	.518	.941
M4	.553	.941
M5	.591	.941
M6	.557	.941
M7	.610	.940
M8	.376	.943
M9	.517	.941
M10	.664	.940
M11	.621	.940
M12	.551	.941
M13	.532	.941
M14	.614	.940
M15	.611	.940
M16	.568	.941
M17	.570	.941
M18	.483	.943
M19	.618	.941
M20	.519	.941
M21	.641	.940
M22	.582	.941
M23	.600	.941
M24	.595	.941
M25	.508	.941
M26	.732	.939
M27	.703	.939
M28	.650	.940
M29	.742	.939

M30	.743	.939
-----	------	------

Tablo incelendiğinde düzeltilmiş madde toplam korelasyon katsayısının en düşük olduğu maddenin 8. Madde (.376) olduğu görülmektedir. Düzeltilmiş madde toplam korelasyonu, maddelerin ayrı ayrı toplam puanla korelasyonunu gösteren bulgulardır.¹⁹ Bir maddenin düzeltilmiş madde toplam korelasyonunun .20'nin altında olması iç güvenilirliği düşürmektedir.²⁰ Taslak formdaki maddelerin hiçbiri bu değer in altında olmadığı için bu aşamada herhangi bir madde çıkarılmamıştır.

3.2. Verilerin Faktör Analizi İçin Uygunluğunun Değerlendirilmesi

Açımlayıcı faktör analizinden önce örneklemin yeterliği ve faktör analizine uygunluğunu belirlemek amacıyla Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) değeri ve Bartlett küresellik testi incelenmiştir. Örnekleme yeterliğini gösteren KMO değerinin kabul edilebilmesi için en az .50 olması gerekmektedir. Bu değer in .80 ve yukarı olması ise örneklem sayısının mükemmel olduğunu göstermektedir.²¹ Değişkenler arası yeterli ilişkinin olup olmadığını gösteren Bartlett küresellik testi p değerinin ise $\leq .05$ olması gerekmektedir.²²

Tablo II: Ölçeğin Faktör Analizine Uygunluğuna İlişkin Veriler

Kaiser-Meyer-Olkin Measure of Sampling Adequacy.	.915
Bartlett's Test of Sphericity	Approx. Chi-Square
	1712,267
	Df
	136
	Sig.
	.000

Tablo II incelendiğinde KMO değerinin .915 olduğu için örneklem büyüklüğünün mükemmel olduğu, Bartlett küresellik testi sonuçlarının ($p=.000$) ise anlamlı olduğu görülmüştür.

3.3. Açımlayıcı Faktör Analizi

Ölçmede ölçülmek istenen şeyi başka şeylerle karıştırmadan ölçmeye geçerlik denilmektedir.²³ Geçerliği kanıtlanmış bir ölçme aracı geliştirmek için ölçme aracının ilişkili olduğu yapının ortaya konması gerekmektedir.²⁴ Buna yapı geçerliği denilmektedir. Yapı, birbirleriyle ilişkili olduğu düşünülen öğelerin oluşturduğu örüntüye denir.²⁵ Yapı geçerliğini anlamamanın yollarından biri faktör analizidir. Faktör analizinde ölçeğin kavramsal boyutları ve bu boyutların tasarlanana uyup uymadığı

¹⁹ Hüner Şencan, *Sosyal ve Davranışsal Ölçümlerde Güvenilirlik ve Geçerlilik*, 1. Baskı, (Ankara: Seçkin Yayınları, 2005), 242.

²⁰ Şener Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı: İstatistik, Araştırma Deseni, Spss Uygulamaları ve Yorum*, (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2002), 118.

²¹ Beril Durmuş v.dğr., *Sosyal Bilimlerde Spss'le Veri Analizi*, 6. Baskı (İstanbul: Beta Yayınları, 2016), 80.

²² Durmuş v.dğr., *Sosyal Bilimlerde Spss'le Veri Analizi*, 79.

²³ Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar İlkeler Teknikler*, 194.

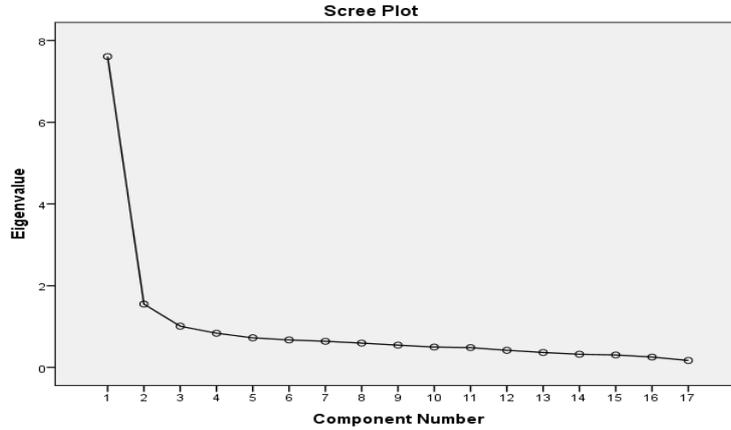
²⁴ Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve Spss ile Veri Analizi*, 45.

²⁵ Tekin, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, 36.

incelenir. Bunun için çok sayıdaki madde, aralarındaki ilişkiye göre gruplandırılmaya çalışılır.²⁶

Öğretmen problem çözme becerisi kazandırma yeterliği ölçeğinin faktör desenini ortaya koymak için faktör sayısı üç olacak şekilde temel bileşenler analizine alınmış ve döndürme yöntemi olarak ise promax seçilmiştir.

Ölçeğin



Tablo III:
Faktör Yapıları

Faktör	Öz Değer	Varyans Yüzdesi	Toplam Varyans Yüzdesi
Faktör 1	7,610	44,762	44,762
Faktör 2	1,551	9,123	53,885
Faktör 3	1,009	5,934	59,819

Ölçeğe faktör sayısı, 1'den büyük öz değerlerin sayısıdır.²⁷ Sosyal bilimlerde varyans oranlarının kabul edilebilmesi için ise toplam varyans yüzdesinin en az %40 olması gerekmektedir.²⁸ Yukarıdaki tabloda da görüldüğü gibi açılımlayıcı faktör analizi sonucunda 17 madde için öz değeri 1'in üzerinde olan üç bileşenden birinci bileşenin toplam varyansın %44,762'sini, ikinci bileşenin toplam varyansın %9,123'ünü, üçüncü bileşenin toplam varyansın %5,934'ünü açıkladığı, toplam varyansa ise %59,819 katkı sağladığı görülmektedir. Ölçeğin faktör yapısı dağılım çizelgesi ise aşağıda görülmektedir.

Şekil 1. Faktör Yapısı Dağılım Çizelgesi

Ölçeğin açılımlayıcı faktör analizi bulguları Tablo IV'te verilmiştir.

Tablo IV: Ölçeğin Faktör Yapısı, Faktör Yükleri ve Madde Toplam Korelasyonları

Madde	Doğru Yaklaşımı Benimsetme	İlgili Yöntemi Uygulama	Motive Etme	Madde Toplam Korelasyonları
M26	.841			.741
M22	.804			.662
M25	.760			.635
M13	.755			.637
M21	.714			.700

²⁶ Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar İlkeler Teknikler*, 196.

²⁷ Büyüköztürk, "Faktör Analizi: Temel Kavramlar ve Ölçek Gelistirmede Kullanımı", 479.

²⁸ Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve Spss ile Veri Analizi*, 48.

M16	.683	.705
M27	.663	.730
M10	.636	.643
M11	.415	.680
M18	.896	.546
M2	.841	.516
M29	.631	.764
M28	.562	.732
M15	.535	.700
M8	.850	.568
M7	.808	.661
M6	.624	.666

Araştırmacıların birçoğu faktör yükü için alt kesme noktası olarak .40 değerini temel almakla birlikte bu değer madde içeriği faktörle ilişkili olduğu taktirde .30'a kadar düşürülebilmektedir.²⁹ Faktör yükleri arasında .10'dan daha düşük bir farkın olması binişiklik ölçütü olarak kabul edilmektedir.³⁰ Korelasyon değerlerinin ise .30'dan düşük, .90'dan büyük olması maddenin çıkarılmasını gerektirir.³¹ Çalışmada 13 madde çıkarılırken bu ölçütlere dikkat edilmiş, ancak faktör ağırlığının yüksek olması maddenin ilgili faktörü açıklama gücünü ve güvenilirliği artıracığı³² için alt kesme noktası olarak .40 değeri dikkate alınmıştır. Tablo IV incelendiğinde ölçekteki maddelerin ölçülmek istenen özelliği ayırt etme açısından yeterli olduğu görülmektedir.

Aşağıdaki tabloda ise ölçeğin alt boyutları arasındaki korelasyon değerleri görülmektedir.

Tablo V: Ölçeğin Alt Boyutları Arasındaki Korelasyonlar

	1	2	3
1. Doğru Yaklaşımı Benimsetme	1		
2. İlgili Yöntemi Uygulama	.641**	1	
3. Motive Etme	.658**	.474**	1

**p<0.01

Akbulut (2010)'a göre alt ölçekler arasındaki korelasyon kat sayısının .90 ve üzerinde olması durumunda çoklu bağlantı problemi ortaya çıkmaktadır. Tablo V incelendiğinde çoklu bağlantı probleminin olmadığı ve ölçeğin alt boyutları arasında anlamlı ilişkiler olduğu görülmektedir.

²⁹ Şencan, *Sosyal ve Davranışsal Ölçümlerde Güvenilirlik ve Geçerlilik*, 390.

³⁰ Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve Spss ile Veri Analizi*, 50.

³¹ Yadıgar Polat, *Faktör Analizi Yöntemlerinin Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi ve Hayvancılık Denemesine Uygulanışı*, (Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2012), 92.

³² Durmuş v.dğr., *Sosyal Bilimlerde Spss 'le Veri Analizi*, 87.

3.4. Güvenirlige İlişkin Bulgular

Güvenilirlik bir ölçme aracının duyarlı olması, farklı uygulamalar arasında tutarlı tutarlı olması ve kendi içinde kararlı sonuçlar verebilme gücüdür.³³ Başka bir ifadeyle güvenilirlik, ölçme aracının aynı özelliklerle ilgili farklı ölçümler sonucunda kararlı sonuçlar sonuçlar vermesi, hatalardan arınık olması anlamına gelmektedir.³⁴ Güvenilir bir ölçme aracı ölçme aracı geliştirmek için ölçme aracının iç tutarlılığının sağlanması gerekmektedir. İç tutarlılıktan kastedilen bir ölçme aracının kendi içerisinde uyumlu bir bütün olmasıdır.³⁵ Likert tipi ölçeklerde ölçeğin güvenilirliğini tespit etmek için genel olarak Cronbach Alfa katsayısı hesaplanır.³⁶ Bu katsayı 0-0.40 arasında ise ölçek güvenilir değildir. 0.40 ile 0.60 arasında ise ölçeğin güvenilirliği düşüktür. 0.60 ile 0.80 arasında ise ölçek oldukça güvenilirlerdir. 0.80 ile 1.00 arasında ise ölçek yüksek derecede güvenilir olarak kabul edilmektedir.³⁷ Aşağıdaki tabloda öğretmen problem çözme becerisi kazandırma ölçeğinin ve alt boyutlarının Cronbach Alfa katsayıları görülmektedir.

Tablo VI: Ölçeğin Alt Boyutları ve Cronbach Alfa Katsayıları

Alt boyutlar	Cronbach Alfa
Doğru Yaklaşımı Benimsetme	.887
İlgili Yöntemi Uygulama	.822
Motive Etme	.787
Toplam	.918

Tablo VI incelendiğinde ölçeğin tamamının ve ilk iki faktörün yüksek derecede güvenilir, üçüncü faktörün ise oldukça güvenilir olduğu görülmektedir.

3.5. Doğrulayıcı Faktör Analizi

Ölçek geliştirmede geçerliği kanıtlamanın yollarından biri de doğrulayıcı faktör analizidir. Doğrulayıcı faktör analizinde amaç, daha önceden açıcı faktör analiziyle ortaya konulan yapının doğrulanmasıdır.³⁸ Doğrulayıcı faktör analizinde tek bir testin sonucuna göre hareket edilmez. Modelin teoriyle uyumlu olup olmadığına karar vermek için çeşitli uyum indeksi sonuçlarının, t değerlerinin (C.R.) ve faktör yüklerinin incelenmesi

³³ Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve Spss ile Veri Analizi*, 152.

³⁴ Tekin, *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*, 39.

³⁵ Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar İlkeler Teknikler*, 191.

³⁶ Robert M. Thorndike v.dğr., *Measurement and Evaluation in Psychology and Education, 5th Edition (New York: Macmillan Publishing Company, 1991)*, 318.

³⁷ Polat, *Faktör Analizi Yöntemlerinin Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi ve Hayvancılık Denemesine Uygulanışı*, 82.

³⁸ Nuran Bayram, *Yapısal Eşitlik Modellemesine Giriş Amos Uygulamaları*, 3. Baskı (Bursa: Ezgi Kitabevi, 2016), 42.

gerekir.³⁹ Uyum indeksi sonuçları genel olarak kabul edilebilir seviyede ise modelin teoriyle uyumlu olduğuna karar verilir. Aşağıdaki tabloda uyum iyiliği ölçütleri⁴⁰ ve ölçeğin uyum iyiliği sonuçları bulunmaktadır.

Tablo VII: Uyum İyiliği Ölçütleri ve DFA'dan Elde Edilen Uyum İndeksi

Sonuçları

	Mükemmel Uyum Ölçütü	Kabul Edilebilir Uyum Ölçütü	Araştırma Bulgusu	Sonuç
X ² /df	0-2	2-3	1,508	Mükemmel uyum
RMSEA	≤.05	≤.08	.045	Mükemmel uyum
RMR	≤.05	≤.08	.029	Mükemmel uyum
SRMR	≤.05	≤.08	.046	Mükemmel uyum
CFI	≥.95	≥.90	.970	Mükemmel uyum
TLI	≥.95	≥.90	.963	Mükemmel uyum
NFI	≥.95	≥.90	.917	Kabul edilebilir uyum
IFI	≥.95	≥.90	.970	Mükemmel uyum
GFI	≥.90	≥.85	.930	Mükemmel uyum
AGFI	≥.90	≥.85	.904	Mükemmel uyum

Tablo VII incelendiğinde modelin uyum indeksi sonuçlarının kabul edilebilir seviyede olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca modelin C.R. değerleri incelenmiştir. C.R. değerinin 1.96'dan büyük olması modelin 0.05, 2.56'dan büyük olması ise 0.01 düzeyinde anlamlı olduğunu göstermektedir.⁴¹ Modelin tahmin sonuçları incelendiğinde ölçek maddelerinin C.R. değerlerinin 6.003 ile 11.000 arasında değiştiği için tüm parametrelerin istatistiksel olarak anlamlı olduğu görülmektedir. Aşağıdaki şekilde modelin 1. düzey DFA sonuçları görülmektedir.

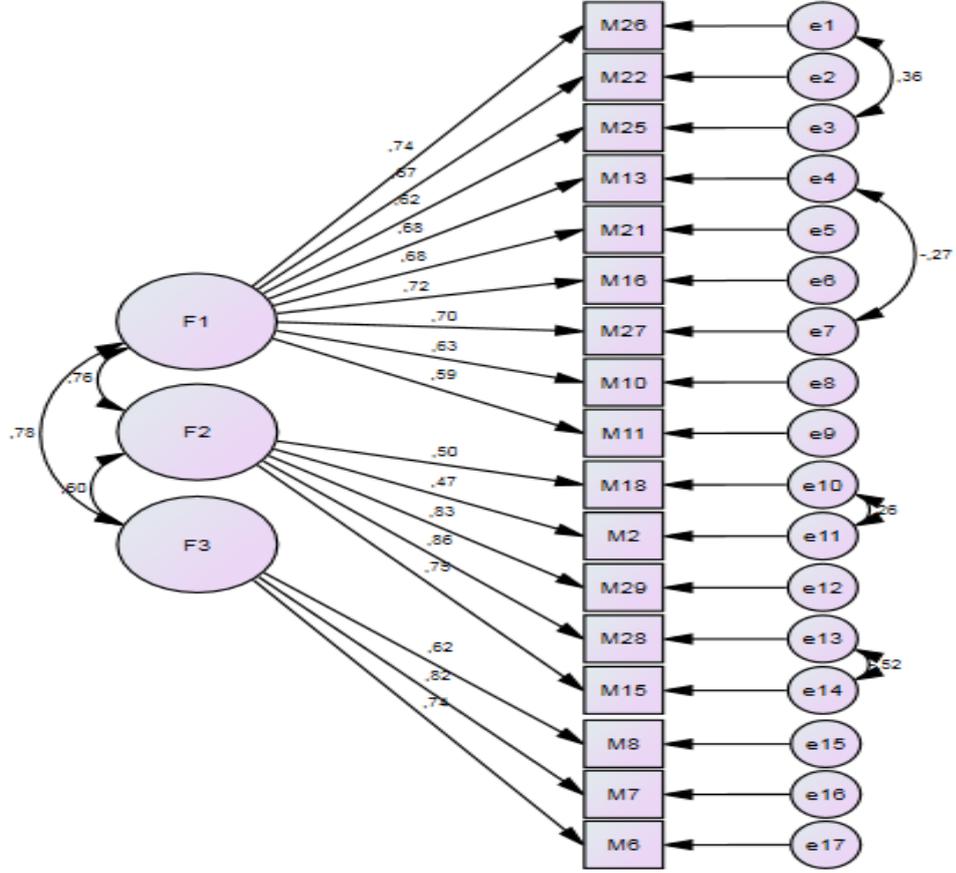
³⁹ Cantürk Çapık, "Geçerlik ve Güvenirlik Çalışmalarında Doğrulayıcı Faktör Analizinin Kullanımı", *Anadolu Hemşirelik ve Sağlık Bilimleri Dergisi* 17/3 (Ocak 2014):203.

⁴⁰ Karin Schermelleh-Engel v.dğr., "Evaluating the Fit of Structural Equation Models: Tests of Significance and Descriptive Goodness-of-Fit Measures", *Methods of Psychological Research Online* 8/2 (May 2003):52.

Ünal Erkorkmaz v.dğr., "Doğrulayıcı Faktör Analizi ve Uyum İndeksleri", *Türkiye Klinikleri J Med Sci* 33/1 (2013): 220.

⁴¹ Bayram, *Yapısal Eşitlik Modellemesine Giriş Amos Uygulamaları*, 113.

Şekil II: Ölçeğin Birinci Düzey DFA Sonuçları



Chi squared=168,948 df=112 p=,000 RMSEA=,045
Standardized estimates

Şekil II incelendiğinde 17 madde ve 3 alt boyuttan oluşan ölçeğin uyum indekslerinin anlamlı olduğu görülmektedir. Ölçek maddelerinin faktör yük değerleri ise .47 ile .86 arasında değişmektedir. Harrington (2009)'un aktardığına göre faktör yüklerinin .30'dan büyük olması gerekmektedir. Bu değerlerin .32 olması zayıf, .45 olması kabul edilebilir, .55 olması iyi, .63 olması çok iyi .71 ve üzerinde olması ise mükemmel olarak kabul edilir.

3.6. Geliştirilen Ölçeğin Puan Dağılımı

5'li Likert tipinde hazırlanan ölçekte 17 madde bulunduğu için ölçekten toplamda alınabilecek en yüksek puan 85'tir. Ölçeğin birinci faktörü, 9 maddeden oluştuğu için bu faktörden alınabilecek en yüksek puan 45, ikinci faktörü 5 maddeden oluştuğu için bu faktörden alınabilecek en yüksek puan 25, üçüncü faktörü 3 maddeden oluştuğu için bu faktörden alınabilecek en yüksek puan ise 15'tir. Ölçekten alınan puanın yüksek olması katılımcının öğrencilere problem çözme becerisi kazandırma yeterliğinin yüksek olması anlamına gelmektedir.

Tartışma Sonuç ve Öneriler

Örgün öğretimde okutulan derslerin öğretim programları incelendiğinde MEB'in birçok dersin hedefi olarak öğrencilere problem çözme becerisi kazandırmayı belirlediği görülmektedir. Ortak hedef olan bu becerinin farklı derslerde her dersin kendi niteliğine ve konularına göre öğrencilere benimsetilmesi gerekmektedir. Zira öğrencilerin günümüz dünyasında karşılaşılan karmaşık sorunlarla kendi başlarına mücadele edebilmeleri bu beceriyi kazanmaları ile mümkün olabilmektedir.

2017-2018 eğitim öğretim yılı örgün din öğretimi müfredat programları incelendiğinde bu programların tamamında problem çözme becerisi kazandırmanın hedeflendiği görülmektedir. Her ne kadar bu hedeften öncelikle dinî problemleri çözme becerisi anlaşılrsa da insanın tutum ve davranışlarını şekillendirmede inançlarından önemli ölçüde etkilendiği düşünüldüğünde hayattaki birçok problemin çözümü din öğretimi ile ilişkilendirilebilmektedir. Ancak literatür incelendiğinde MEB'in bu hedefi ile ilgili olarak din eğitimi alanında yeterli bir akademik çalışmanın olmadığı, bu alt yapı eksikliğinin öğretim programlarında da hissedildiği görülmektedir. Geliştirilen ölçeğin bu boşluğu doldurmaya hizmet etmenin yanı sıra din öğretimi ile sınırlı kalmayıp genel eğitim-öğretim için de kullanılabilmesi düşünülmektedir.

Süreçte yapılan çalışmalar sonucunda 17 madde ve 3 boyuttan oluşan öğretmen problem çözme becerisi kazandırma yeterliği ölçeği geliştirilmiştir. Bir ölçeğe alınacak ideal madde sayısı 20 civarında olduğu⁴² için bu sayının yeterli olduğu düşünülmektedir. Ölçeğin 10, 11, 13, 16, 21, 22, 25, 26 ve 27 numaralı maddeleri birinci alt boyutta toplanırken 2, 15, 18, 28 ve 29 numaralı maddeleri ikinci alt boyutta; 6, 7 ve 8 numaralı maddeleri ise üçüncü alt boyutta toplanmıştır. Ölçeğin alt boyutları ile birlikte açıkladığı toplam varyans %59,819'dur.

Ölçeğin birinci alt boyutunda toplanan maddeler incelendiğinde genel olarak maddelerin probleme doğru yaklaşım kazandırma ile ilgili olduğu görülmüş, bu nedenle alan uzmanlarına da danışılarak ilk boyuta "Doğru yaklaşımı benimsetme" adı verilmiştir. Bu ismin konu ile ilgili literatürle de uyumlu olduğu görülmüştür. Nitekim probleme yaklaşım, problem çözümünün sonraki aşamalarında yapılacakları ve bu yapılacakların niteliğini etkileyen bir başlangıçtır. Bu boyutun açıkladığı varyans %44,762'dir.

Ölçeğin ikinci alt boyutuna toplanan maddeler incelendiğinde genel olarak maddelerin öğretim sürecinde problem çözme becerisi kazandırma ile ilgili yöntemlerin kullanılması ile ilgili olduğu görülmüş, bu nedenle alan uzmanlarına da danışılarak bu alt boyuta "İlgili yöntemi uygulama" adı verilmiştir. Konu ile ilgili literatüre bakıldığında problem çözme becerisinin belli bir derste belli bir problemin ele alınarak çözümünün anlatılması şeklinde değil, öğrencilerin gerçek hayattan çeşitli problemleri aktif olarak çözmesi, öğretmenin ise problemin çözümüne rehberlik etmesi ile kazandırılabilmesi anlaşılmaktadır. Bu da derslerde uygun yöntem, teknik,

⁴² Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve Spss ile Veri Analizi*, 151.

araç-gereçlerin kullanılması ile mümkün olabilir. Bu boyutun açıkladığı varyans %9,123'tür.

Ölçeğin üçüncü alt boyutuna toplanan maddeler incelendiğinde genel olarak maddelerin öğrencileri problem çözmeye motive etme ile ilgili olduğu görülmüş, bu nedenle alan uzmanlarına da danışılarak bu alt boyuta "Motive etme" adı verilmiştir. Bireyin karşılaştığı bir problemi çözemeyeceğine inanması, problemi çözme konusunda cesaretini toplayamaması baştan yenilgiyi kabul etmesi demektir. Bu nedenle öğrencilerin problem çözümü konusunda cesaretlendirilmesi, ellerinden geleni yaptıkları zaman başarabileceklerine dair özgüven kazanmaları gerekmektedir. Bu boyutun açıkladığı varyans %5,934'tür.

Ölçeğin geliştirilmesi sürecinde yapılan açımlayıcı faktör analizi, güvenilirlik ve doğrulayıcı faktör analizi bulgularından hareketle geçerli ve güvenilir bir ölçek geliştirildiği söylenebilir. Ancak literatürde öğretmen problem çözme becerisi kazandırma ile ilgili başka bir ölçek bulunmadığı için ölçüt bağıntılı geçerlik analizleri yapılamamıştır. Ayrıca ölçek yeterli sayıda DKAB öğretmeni ve imam hatip meslek dersi öğretmenlerine ulaşmanın zorluğundan dolayı farklı branş öğretmenlerinden veri toplanılarak geliştirilmiştir. İlerde sadece DKAB öğretmenleri ve imam hatip lisesi meslek dersleri öğretmenlerine ulaşılarak konu hakkında özel alanla ilgili maddelerin de bulunduğu yeni bir ölçek geliştirilebilir.

KAYNAKÇA

- Akbulut, Yavuz. *Sosyal bilimlerde SPSS uygulamaları*. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2010.
- Arkan, Kader. *Sınıf Öğretmenlerinin Problem Çözme Becerisini Kazandırmaya Yönelik Öz-Yeterlikleri İle İlköğretim Öğrencilerinin Problem Çözme Becerileri Arasındaki İlişki*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2011.
- Bayram, Nuran. *Yapısal Eşitlik Modellemesine Giriş Amos Uygulamaları*. Bursa: Ezgi Kitabevi, 2016.
- Bryman, Alan-Cramer, Duncan. *Quantitative Data Analysis with SPSS Release 10 for Windows: a Guide for Social scientists*. Philadelphia: Routledge, 2001.
- Büyüköztürk, Şener. "Faktör Analizi: Temel Kavramlar ve Ölçek Gelistirmede Kullanımı". *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 32 (Güz 2002):470-483.
- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimleri İçin Veri Analizi El Kitabı: İstatistik, Araştırma Deseni, Spss Uygulamaları ve Yorum*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2002.
- Creswel, John W. *Araştırma Deseni: Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*. Çev. Ed. Selçuk Beşir Demir. Ankara: Eğiten Kitap Yayınları, 2017.

- Çapık, Cantürk. “Geçerlik ve Güvenirlik Çalışmalarında Doğrulayıcı Faktör Analizinin Kullanımı”. *Anadolu Hemşirelik ve Sağlık Bilimleri Dergisi* 17/3 (Ocak 2014):196-205.
- Durmuş, Beril-Yurtkoru, E. Serra-Çinko, Murat. *Sosyal Bilimlerde Spss’le Veri Analizi*. İstanbul: Beta Yayınları, 2016.
- Elliott, Timothy R.- Hurst, Morgan. “Social Problem Solving and Health”. *Biennial Review of Counseling Psychology* 1/1 (Temmuz 2008): 295-309. <https://doi:10.1901/jaba.2008.1-295>
- Erkorkmaz, Ünal-Etikan, İlker-Demir, Osman-Özdamar, Kazım-Sanioğlu, S. Yavuz. “Doğrulayıcı Faktör Analizi ve Uyum İndeksleri”, *Türkiye Klinikleri J Med Sci* 33/1 (2013):210-223. <https://doi : 10.5336/medsci.2011-26747>
- Harrington, Donna. *Confirmatory Factor Analysis*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar İlkeler Teknikler*. Ankara: Nobel Yayınları, 2017.
- Kaya, Mevlüt- Asan, Aşkın. “Dini ve Ahlaki Bilgi, Beceri ve Tutum Öğretiminin Etkili Yolları”. *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1997):179-191.
- Milli Eğitim Bakanlığı. *Milli Eğitim Temel Kanunu*. Ankara: MEB Yayınları, 1973.
- Milli Eğitim Bakanlığı. *Anadolu İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretim Programları*. Ankara: MEB Yayınları, 2017.
- Peker, Hüseyin. *Namaz Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.
- Polat, Yadigar. *Faktör Analizi Yöntemlerinin Karşılaştırmalı Olarak İncelenmesi ve Hayvancılık Denemesine Uygulanışı*. Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2012.
- Schermelleh-Engel, Karin-Moosbrugger, Helfried-Müller, Hans.“Evaluating the Fit of Structural Equation Models: Tests of Significance and Descriptive Goodness-of-Fit Measures”. *Methods of Psychological Research Online* 8/2 (May 2003):23-74.
- Şencan, Hüner. *Sosyal ve Davranışsal Ölçümlerde Güvenilirlik ve Geçerlilik*. Ankara: Seçkin Yayınları, 2005
- Tavşancıl, Ezel. *Tutumların Ölçülmesi ve Spss ile Veri Analizi*. Ankara: Nobel Yayınları, 2014.
- Tekin, Halil. *Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme*. Ankara: Mars Matbaası, 1977.
- Thorndike, Robert M.-Cunningham, George.K.-Thorndike, Robert. L.-Hagen, Elizabeth. P. *Measurement and Evaluation in Psychology and Education*. New York: Macmillan Publishing Company, 1991.

Turan, İbrahim-Şimşek, Ümit-Aslan, Hasan. “Eğitim Araştırmalarında Likert Ölçeği ve Likert Tipi Soruların Kullanımı ve Analizi”. *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 30 (Ocak 2015):186-203.

EK: Öğretmen Problem Çözme Becerisi Kazandırma Yeterliği Ölçeği

Aşağıda verilen ifadelere ilişkin yeterlik düzeyinizi belirtiniz.						
Madde No	Öğrencilere problem çözme becerisi kazandırma ile ilgili tutum ve davranışlar	Yetersizim	Çok Az Yeterlivim	Biraz Yeterlivim	Oldukça Yeterlivim	Çok Yeterlivim
Doğru Yaklaşımı Benimsetme						
26	Öğrencileri problem hakkında akıl yürütmeye teşvik ederim.	1	2	3	4	5
22	Öğrencileri toplumsal sorunlara duyarlı olmaya teşvik ederim.	1	2	3	4	5
25	Öğrencilerin olaylar hakkında sebep-sonuç ilişkisi kurabilmelerine yardımcı olurum.	1	2	3	4	5
13	Öğrencileri problemin çözümüyle ilgili fikirlerini çekinmeden ifade etmeye teşvik ederim.	1	2	3	4	5
21	Öğrencileri problem durumunda soğukkanlı olmaya teşvik ederim.	1	2	3	4	5
16	Öğrencileri sorunlar hakkında enine boyuna düşünmeye teşvik ederim.	1	2	3	4	5
27	Öğrencileri karmaşık bir problemi parçalara ayırarak adım adım çözmeye teşvik ederim.	1	2	3	4	5
10	Öğrencilerin sorunlarıyla ilgilenerak onlara örnek olmaya çalışırım.	1	2	3	4	5
11	Öğrencilerin sorunlarını kendim çözmek yerine onlara çözüm için yol gösteririm.	1	2	3	4	5
İlgili Yöntemi Uygulama						
18	Öğrencilerin kendilerini ve arkadaşlarını problem çözme açısından değerlendirebilecekleri formlar (rubrikler) oluştururum.	1	2	3	4	5
2	Problem senaryosunun öğrencilere sunulması için farklı materyalleri kullanırım.	1	2	3	4	5
29	Derslerimde problem çözme yöntemini başarılı bir şekilde uygulayırım.	1	2	3	4	5
28	Derslerimde probleme dayalı öğrenme yaklaşımını başarılı bir şekilde uygulayırım.	1	2	3	4	5
15	Öğrencilerin problemi çözmek için seçilen yöntemi başarılı bir şekilde uygulamalarına yardımcı olurum.	1	2	3	4	5

Motive Etme						
8	Öğrencilerin özgüvenlerini geliştirici etkinlikler yaparım.	1	2	3	4	5
7	Öğrencileri sorun çözme konusunda cesaretlendiririm.	1	2	3	4	5
6	Öğrencilerin sorun çözme becerilerinin gelişmesine önem veririm.	1	2	3	4	5

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

التركيب في خدمة الدلالة القرآنية: آليات التحليل وكيفية الاستثمار

دراسة لسانية في البنية والمحتوى لنماذج من الآيات القرآنية

محمد الغريسي¹

ملخص

تتكامل المستويات اللسانية في تفسير الظواهر اللغوية وتتفاعل، ولأرب في كون النص القرآني من أكثر النصوص والخطابات التي تستلزم تنزيل فكرة التكامل، فكان لزاما على من رام فك مغاليقه وإدراك معانيه، والنفاذ إلى مرامييه أن يتسلح بكافة المستويات اللسانية في بعدها التكاملي. بل إن الفصل بين هذه المستويات هو فصل إجرائي ليس إلا ، إذ تتكامل هذه المستويات اللسانية وتتفاعل في تفسير وتفجير المعاني الدلالية لبيان مراد الله تعالى. ويظهر ذلك في أن معرفة مضمون النص القرآني يقتضي تحديد المعاني المعجمية التي توفرها الوحدة المعجمية مما يستلزم استثمار الرصيد المعجمي في تفسير المعنى القرآني، كما أن تفسير النص القرآني وتحديد معناه يقتضي استحضار المستوى الصرقي، واستثمار المعاني التي تؤديها الصيغة الصرفية مما يجعل الصرف في خدمة الدلالة القرآنية ، والدلالة أيضا تنفتح على التركيب في إنتاج المعنى ، بل إن الدلالة الحقيقية للفظ لا تتحدد إلا من داخل التركيب ، وقد يقتضي الأمر استحضار المقام الذي وردت فيه الآية القرآنية ، مما يستلزم الاستعانة بالتداوليات، وهو ما يظهر تكامل هذه المستويات اللسانية في تحديد المعنى القرآني وتفسيره.

تسعى هذه الدراسة، إذن، إلى توضيح كيف تتكامل المستويات اللسانية في تفسير النص القرآني وسنخصص الحديث عن أهمية التركيب في خدمة الدلالة القرآنية من خلال الاشتغال على نماذج مختلفة من الآيات القرآنية .

كلمات مفتاحية: اللسانيات ، البنية العميقة ، البنية السطحية ، التركيب الظاهر ، التركيب الخفي، تقنية التحويل .

¹الدكتور ، أستاذ مؤهل في اللسانيات الكلية متعددة التخصصات بالرشيدية جامعة المولى إسماعيل مكناس -المغرب-

Adiyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

İslami İlimler Araştırmaları Dergisi

79-98, (2/2018)

**SYNTAX AT THE SERVICE OF THE QURANIC SEMANTIC ANALYSIS
MECHANISMS AND INVESTMENT MANNER A LINGUISTIC STUDY OF
STRUCTURE AND CONTENT FROM THE QURANIC VERSES**

Abstract

The linguistic levels complete each other and interact with each other to explain the linguistic phenomena. There is no doubt that the Quranic text is among those texts that require the idea of integration. Henceforth, it is necessary for those who want to decipher its meaning and to get deeper into its aims to be armed with all the linguistic levels in their integrative dimension. Yet, the separation between the levels is just procedural. Those levels work together and integrate to explain and interpret the semantic meanings of the Quran. This is reflected in the content of the Quranic text which requires the identification of lexical meanings provided by the lexical unit. This necessitates exploiting the lexical repertoire to interpret Quranic meaning. Besides, interpreting the Quranic text and determining its meaning require recalling the morphological level and exploiting the meanings provided by the morphological formula. This makes of morphology in the service of the Quranic semantics. Morphology is also open to syntax in the production of meaning. The true significance of the word is, then, determined within syntax. This may require recalling the context within which the Quranic verse appears. This necessitates the use of pragmatics which in turn shows that all the linguistic levels collaborate with each other to determine and interpret the significance of the Qur'anic verses.

This study, then, aims at explaining how the linguistic levels work together to interpret the Quranic text. We will also talk about the importance of syntax in the service of the Quranic semantics by working on samples from different Quranic verses.

Key Words: Qur'anic verses, Quranic text, . Morphology

Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

İslami İlimler Araştırmaları Dergisi

79-98, (2/2018)

**KUR'AN LAFIZLARININ DELALETLERİNDE BAĞLAMIN İSLEVI: ANALİZ
MEKANİZMALARI VE SONUCUN ELDE EDİLME ŞEKLİ**

**BAZI KUR'AN AYETLERİNİN YAPISI VE İÇERİĞİ HAKKINDA DİLBİLİMSEL BİR
ÇALIŞMA**

Öz

Dilin lugavî tahlillerinde dilbilimsel alanlar (fonetik, sentaks, semantik, ...) iç içe ve birbirini tamamlar şekilde işler. Elbette dilbilimsel alanların birbirini tamamlar şekilde işlediğini görme noktasında Kur'an metni büyük bir önem arz etmektedir. Bu açıdan Kur'an metninin kapalılıklarını açmak, manalarını anlamak ve lafızlarının maksuduna nüfuz etmek isteyen birinin dilin farklı alanlarını birbirini tamamlar şekilde bilmelidir. Bu dil tabakaları muradı ilahiyi beyan etmek için birbirini tamamlar nitelikte işlediği için onları birbirinden ayırmak mümkün değildir. Kur'an metnini tefsir etmek için lafızların manalarının sınırlandırılması gerekir. Kur'an metnini tefsir etmek ve anlamını sınırlandırmak için ise ilgili metnin sarf boyutunun incelenmesi gerekir ki bu da sarfın Kur'an lafızlarının delaletinde bir araç olarak işlev görmesi demektir. Bir lafzın hangi manaya delalet ettiğini belirlemek için ise bağlamın ve hitap ortamının göz önünde bulundurulması gerekir. Zira mana ancak dış ve iç bağlam içerisinde sınırlandırılabilir. Dolayısıyla tüm bunlar, Kur'an lafızlarının delaletlerini sınırlandırma ve onu tefsir etme noktasında farklı dil alanlarının birbirini tamamlayıcı nitelikte işlediğini göstermektedir. Bu çalışmanın amacı farklı dil alanlarının Kur'an tefsirinde bir bütün olarak nasıl işlediğini göstermektir. Bağlamın Kur'an ayetlerinin delaletlerini ortaya çıkarmadaki işlevini birkaç ayet üzerinden göstermeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Dilbilim, İç yapı, Dış yapı, Açık terkip, Kapalı terkip, Dönüştürme tekniği

مقدمة :

تبيّن التجربة أن أنجح دراسة للنصوص بصفة عامة وللنص القرآني بصفة خاصة هي الدراسة التي تعتمد على تضافر جهود أدوات الوصف والتفسير اللسانية وعلى تكاملها وهذا ما سنظهره في فقرات هذه المداخلة من خلال تخصيص الحديث عن أهمية التركيب في خدمة الدلالة القرآنية.

1: اللسانيات والخطاب القرآني

1-1: إسهام اللسانيات في تفسير الخطاب القرآني :

لاشك أن اللسانيات أسهمت إلى حد كبير في تطوير الكثير من العلوم الإنسانية ، لذلك قد أوكل إليها اليوم مقود الحركة التأسيسية في المعرفة الإنسانية لا من حيث تأصيل المناهج ، ولكن أيضا من حيث إنها تعكف على دراسة اللسان فتتخذ اللغة مادة وموضوعا لها¹.

من جهة ثانية إن اللسانيات قد أصبحت في حقل البحوث الإنسانية مركز الاستقطاب بلا منازع نظرا لمجموعة من الاعتبارات نجملها في ما يلي :

- نظرا لطابعها العلمي والموضوعي.

- نظرا لصرامتها المنهجية .

- نظرا لكفائتها العلمية والوصفية والتفسيرية.

وإذا كانت اللغات الأكثر انتشارا في العالم المعاصر قد استفادت من المناهج اللسانية في تطوير أدائها وفعاليتها ، فلم تكن اللغة العربية بعيدة عن ذلك ، فقد شهد الحقل اللساني في العالم العربي نقلة نوعية على المستوى النظري والتطبيقي ، حيث عرف البحث اللساني العربي تقدما ملموسا تميز فيه اللسانيون العرب بتجديد آلياته وتعميق النظر في الظواهر واقتراح نماذج تحليلية مكنت من تقديم معالجة جديدة ، أنيقة وفعالة لقضايا لغوية متنوعة شملت

¹ للتفاصيل أكثر حول أهمية اللسانيات انظر عبد السلام المسدي ، مباحث تأسيسية في اللسانيات دار الكتاب الجديدة المتحدة 2010 ص: 11

الصرف والصواتة والتركيب والدلالة مما مكن من مراجعة بعض قضايا النحو التقليدي العربي لفائدة تصور لغوي جديد تدعمه نظريات لسانية عربية متكاملة .

أما عن اللسانيات في علاقتها بالنص القرآني، فالصواب أن القرآن الكريم هو أصل للمعرفة لأنه معرفة أولى لا تنقضي عجائبه والصواب أيضا أن يكون القرآن أصلا لللسانيات تستوحي من حوضه الفياض؛ ولا شك أن تطبيق النماذج اللسانية على النص القرآني غير ممكن دون معرفة خصوصياته، خاصة إذا علمنا أن النص القرآني يختلف كثيرا عن كلام البشر. إذ يختلف القرآن عن النصوص المألوفة لدى العرب، لاسيما نصوص الخطابة والشعر، ومختلف صنوف الموروث الإبداعي من خطابة وحكم وأمثال وغيرها؛ لأن فهم معانيه وتفهمه يعني الحرص على بلوغ مقاصد الشريعة، واستحضار ضوابط تحول دون الانزلاق إلى خارج المعنى المراد .

وعموما يمكن أن نشير إلى بعض القضايا التي يمكن أن تسهم بها اللسانيات في علاقتها بالقرآن، وسنخصص الحديث عن اللسانيات التوليدية.

تهدف اللسانيات وخاصة التوليدية² منها إلى تقديم وبناء نماذج تمكن من تحليل الظواهر اللغوية وتفسيرها.

والنظرية التوليدية نظرية غنية بمجموعة من المفاهيم والآليات التي يمكن استثمارها في تفسير تراكيب النص القرآني، ومن بينها على سبيل المثال مفهوم التمثيل الصوري، وهو تفسير شكلي مجرد للبنية التركيبية يساعد على وصفها وتفسيرها عبر مجموعة من القواعد التركيبية والدلالية، وهو تمثيل يركز على دراسة العلاقات الرابطة بين مختلف المكونات المشكلة للبنية التركيبية لجمل اللغات الطبيعية.

إن اللسانيات من خلال استثمار التمثيل الصوري تمكننا من معرفة هندسة الجمل للنص القرآني، على المستوى التركيبي مع مراعاة امتداداته الدلالية والتداولية.

² للتفاصيل أكثر حول النظرية التوليدية انظر أعمال الدكتور الفاسي الفهري: اللسانيات واللغة العربية دار توبقال للنشر 1985، البناء الموازي 1991، نظرية في بناء الكلمة وبناء الجملة، دار توبقال للنشر والتوزيع البيضاء، ذرات اللغة العربية وهندستها، دراسة استكشافية أدنوية، دار الكتاب الجديد المتحدة 2010.

وانظر "الدكتور محمد الرحالي: تركيب اللغة العربية مقارنة نظرية جديدة دار توبقال للنشر 2003، وانظر أيضا الدكتور محمد الغريسي: بلاغة الإتيان في تراكيب القرآن دراسة لسانية في البنية والمحتوى، عالم الكتب الحديث اربد طبعة 2018. أما بخصوص النحو الوظيفي انظر: أعمال الدكتور أحمد المتوكل، الحملة المركبة في اللغة العربية منشورات عكاظ الرباط 1988 من بين كتب أخرى .

واللسانيات التوليدية توظف أيضا آليات وأدوات لسانية أخرى يمكن استثمارها لدراسة البنية التركيبية لجمل النص القرآني ، بل لتوضيح بعض مظاهر الإتقان في تركيب القرآن من قبيل: مفهوم التحويل، الربط ، الانتقاء ، التوسيع. النقل، البؤرة ، التفكيك الخ

فمن حيث الجهاز المفاهيمي لللسانيات التوليدية يمكن أن تمد المفسر للنص القرآني بجهاز مفاهيمي وأدوات لسانية يمكن استثمارها في تحليل تركيب ودلالات النص القرآني .

لكن من الضروري أن يكون الدارس للنماذج اللسانية عامة والنماذج التوليدية خاصة على وعي بضرورة التمييز بين الكليات والجزئيات ؛ لأن القول بقدرة النحو التوليدي على وصف جميع الألسن لا يصدق إلا في المباحث الكلية العامة ، بينما تحتاج الجزئيات الخاصة باللسان الواحد إلى دراسة معمقة مستخلصة من اللسان ذاته ، خاصة عندما يتعلق الأمر بالنص القرآني .

وعليه لا نهدف من خلال هذا العمل إلى تطبيق النظريات اللسانية على النص القرآني ، وإنما سنحاول استثمار ما يناسب منها لفهم التركيب القرآني وامتداداته الدلالية . وقبل ذلك نبين ولو بشكل مختصر علاقة التركيب بالدلالة.

1-2: تعالق التركيب والدلالة في تحديد المعنى

من المستويات اللسانية الدقيقة في مجال اللسانيات المستوى التركيبي، وهو مستوى يتم التركيز فيه أساسًا على بنية الجملة وهندستها والتغيرات التركيبية التي تطرأ عليها.

وترتبط الدلالة بالتركيب ارتباطًا وثيقًا ؛ إذ أن الدلالة امتداد طبيعي للتركيب ، وعلى الرغم من أن اللسانيات التوليدية همشت الدلالة في نموذج البنيات التركيبية (تشومسكي 1957) إلا أن تشومسكي سرعان ما شعر بقيمة الدلالة في التفسير اللساني مما جعله يقحمها في النموذج المعياري (تشومسكي 1965)³.

إن استحضار البعد التركيبي يصفه عامة أساسي في تحديد الدلالة ؛ ذلك أن الكلمة الواحدة يتغير معناها بمجرد دخولها في سياقات تركيبية مختلفة ؛ فإذا كان للمفردة دلالة معجمية (معنى في المعجم) فإن دخولها في سياقات

³Chomsky.N1965 ;Aspect de la theorie syntactiquep25

تركيبية مع ما يجاورها من الكلمات في الجملة ينتج عنه توليد معاني جديدة تضاف إلى الدلالة المعجمية للمفردة؛ إذ أن مفردات اللغة واسعة الدلالة، ولا يتحدد معناها الدقيق إلا إذا نظرنا إليها في ضوء سياقها التركيبي بصفة خاصة والتداولي بصفة عامة. فقد ترتبط لفظة معينة بحقول دلالية متعددة ومختلفة ولا يمكن تحديد دلالتها إلا من خلال ما يجاورها من كلمات في سياقها التركيبي والتداولي، فلفظة "عين" مثلا ترتبط بحقول دلالية مختلفة (عين الجاسوس، العين الباصرة، مورد ماء... الخ) وتركيبها هو الذي يميز بين هذه الحقول من خلال ما يضيفه من سمات دلالية لا نجدها في الدلالة المعجمية المطلقة للكلمة.

وإذا تأملنا في النص القرآني يتضح لنا بشكل جلي مدى تعالق ما هو تركيبي بما هو دلالي، بحكم أن كل تغيير تركيبي في جملة من الجمل القرآنية وراءه اعتبار دلالي بل وتداولي أيضا.

إن ما سنقوم به في هذا العمل هو الوقوف على بعض أوجه التكامل بين الدلالة والتركيب في النص القرآني من خلال استثمار ما يناسب من اللسانيات⁴، وسنخصص الحديث عن أهمية الجانب التركيبي في علاقته بالدلالة انطلاقا من تحليل (analyser) نماذج من الجمل والوقوف على بعض خصائصها التركيبية وامتداداتها الدلالية.

1-3: نحو تحديد لساني لمفهوم الجملة :

ما الجملة؟ وما موقعها من النظرية اللسانية؟ وما أنواعها، وما المعايير اللسانية التي تتحكم فيها؟

تعددت مذاهب النحاة في تعريف الجملة، والتي ينظر إليها على أنها الوحدة اللغوية الرئيسية في عملية التواصل، فذهب بعضهم إلى أنها ترادف الكلام، وتحدث بعضهم ومنه سيوييه عن معيارين يجب توفرهما فيما يسمى كلاما، وهما التمام والإفادة. أي التمام التركيبي والإفادة في المعنى والدلالة، فإذا وجد هذان المعياران سمي كلاما⁵.

وتوخيا للإيجاز نعتبر الجملة من الناحية اللسانية الحد الأدنى من الكلام الذي يحسُنُ السكوت عليه، وهي تمثل بناء تركيبيا يتكون من وحدات معجمية تحكمها ضوابط صرفية وتركيبية ودلالية.

⁴ إن اللسانيات التي لا تخدم اللغة العربية وثقافتنا الإسلامية لا قيمة ولا وجود لها

⁵ انظر الكتاب، ج1، ص25

وقد قسمت الجملة في الأدبيات العربية القديمة تقسيمات عديدة : اسمية و فعلية باعتبار معيار الصدر، وصغرى وكبرى باعتبار معيار الحجم⁶ ... الخ.

أما عن تركيب الجملة في النظرية التوليدية فيمكن توضحه من خلال اشتقاق جملة من الجمل ؛ فتوليد جملة من خلال النظرية التوليدية ؛ وخاصة؛ وفق "نظرية المبادئ والوسائط" يقتضي استثمار مقولات معجمية ومقولات وظيفية⁷.

أما إن تبينا النظرية الأدنوية، فإن توليد وبناء جملة من الجمل يقتضي استثمار آليات ومفاهيم لسانية جديدة أشار إليها تشومسكي⁸ كالضم والتعداد والانتقاء ، حيث ينتقي التعداد مجموعة الوحدات المعجمية من المعجم، وبعده يتم استثمار عمليات تركيبية حاسوبية كالضم والانتقاء والتهجية ، فلتكوين جملة من قبيل " جاء زيد " فإن التعداد ينتقي : [الزمان ، جاء ، زيد]. كما أن تكوين الجملة يتم عن طريق تركيب العناصر المعجمية بعضها إلى بعض على صورة ثنائية ، وخطوة خطوة عن طريق عمليات تركيبية حوسبية ، على رأسها مفهوم الضم أو الدمج الذي يعني دمج مقولتين لتكوين مقولة تركيبية واحدة كضم الفعل والمفعول لتكوين المركب الفعلي فجملة من قبيلة " قلم الحبر الأسود " تقتضي وبدون النظر إلى جزئيات العملية ضم الحبر إلى قلم لتكوين " قلم الحبر، قبل ضم الأسود إلى الحاصل.

2: خصائص لسانية لتركيب الجملة في الخطاب القرآني

إذا تأملنا لسانياً في تركيب الجملة القرآنية بدقة يتبين أنه تركيب محكم فريد معجز، نسجت مفرداته بطريقة محكمة ، حيث انصهرت هذه المفردات في بوثته الدلالية والبيانية ، فإذا هي وصف آخر من السبك والنظم، مما يجعله في غاية الحسن والجمال، إنه تركيب غير عادي ، إذ هناك إتقان في تركيب الجملة في القرآن بل هناك إعجاز تركيبى؛ ويتمظهر ذلك من حيث هندسة الجملة تركيباً ودلالة . إن النصالقرآني بناء محكم مضبوط تخضع فيه الجملة لهندسة دقيقة ولنظام محكم . حيث انضمت فيه الوحدات المعجمية بطريقة لسانية مضبوطة ، وهو ما يشكل مظهراً من مظاهر الإعجاز فيه.

⁶ للتفاصيل انظر ابن هشام : معني اللبيب ص: 490

⁷ للتفاصيل انظر الدكتور محمد الغريسي، اللسانيات وإعادة البناء بناء الجملة في النظرية التوليدية ، مقال ضمن ندوة دولية تحت عنوان : اللسانيات وإعادة البناء منشورات مختبر الخطاب وبلاغة التداول 2014

⁸Chomsky.N(1992): A minimalist Program for syntactic Theory,MIT Occasional p10

إذ هناك هندسة دقيقة جدا على مستوى وحداته من جهة ؛ تتمثل في وضع كل كلمة في موضعها التركيبي اللائق بها، وعلى مستوى هندسة جملة حيث إن أي تغيير تركيبى وراءه اعتبار دلالي ، مما يدل على دقة الإتقان في تركيب ودلالة المفردات في القرآن؛ مما يجعل تركيب الجملة القرآنية يجري عن نسق بديع خارج عن المعروف من نظام جميع كلام العرب، ويقوم في طريفته التعبيرية على أساس مبادئ للمألوف ، حيث تجدد في تركيب مفرداته تنسيقاً عجبياً يؤلف اجتماعها إلى بعضها لحناً مطرباً يفرض نفسه على صوت القارئ العربي كيفما قرأ، طالما كانت قراءته صحيحة . وهذه بعض الأمثلة التي توضح هذه الحقيقة، قال تعالى :

{حم(1) تَنْزِيلًا مِّنَ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ(2) كِتٰبٌ فُصِّلَتْ آيٰتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ(3) بَشِيرًا وَنَذِيرًا فَأَعْرَضَ أَكْثَرُهُمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ(4) وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِيْ أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَفِيْ آذَانِنَا وَقْرٌ وَمِنْ بَيْنِنَا وَبَيْنِكَ حِجَابٌ فَاعْمَلْ إِنَّا نِعْمَلُونَ(5) قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُوهُ وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ(6) }⁹

و هذه الآيات بتأليف كلماتها العجيب وهندستها المتقنة ، ونظمها البديع حينما سمعها عتبة بن أبي ربيعة وكان من فطاحل البيان استولت على أحاسيسه، ومشاعره، وطارت بلبه، ووقف في ذهول، وحيرة، ثم عبر عن حيرته وذهوله بقوله¹⁰ : " والله لقد سمعت من محمد قولاً ما سمعت مثله قط، والله ما هو بالشعر ولا بالسحر ولا بالكهانة ... والله ليكونن لقوله الذي سمعته نبأ عظيم " .

إذ هناك هندسة دقيقة على مستوى البنية التركيبية للجملة ، وإن نحن استعملنا الجهاز المفاهيمي للنظرية التوليدية صح أن نقول إن جمل التركيب القرآني من خلال المثال القرآني السابق مصاغة صياغة أدنوية¹¹ تتمثل في الاقتصاد اللغوي لتراكيبه بل انسجام أجزاء جملة والثمامها، بحيث إن التركيب القرآني جاري على نسق واحد من السمو في جمال اللفظ، وعمق ودقة الصياغة وروعة التعبير .

إن الوقوف على بعض مظاهر الإعجاز التركيبي والدلالي في النص القرآني يستلزم الوقوف على بنية التراكيب الأصلية والتراكيب الفرعية ورصد العلاقات التركيبية والدلالية الرابطة بينهما.

⁹ فصلت آية 1-6

¹⁰ عماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي، البداية والنهاية ، الجزء الثالث ، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي ص: 50

¹¹ الأدنوية مفهوم لساني توليدي يقصد بهشومسكي تفسير الظواهر اللغوية بأقل من القواعد والمبادئ .للتفاصيل أكثر حول الأدنوية والبرنامج الأدنويانظر الدكتور محمد الملاح وحافظ إسماعيلي علوي : اللسانيات التوليدية من نظرية العمل والربط إلى البرنامج الأدنوي ص: 129-134

ويعنى آخر، إن نحن أردنا استثمار اللسانيات ومفاهيمها، نقول إن الوقوف على خصوصيات التركيب القرآني يقتضي التمييز بين مستويين لسانيين مختلفين: التمييز بين تركيب ظاهر و تركيب خفي لتأمل قوله تعالى:

"عليكم أنفسكم"¹²

يشكل هذا المثال القرآني تركيباً ظاهراً يكمن وراءه تركيب آخر باطن أو تركيب خفي، إن نحن استثمرنا مفاهيم اللسانيات التوليدية¹³، في ضوء هذا التركيب الخفي يتحدد المعنى الوظيفي لعناصر التركيب الظاهر؛ لأن تفسير المعنى معتمد على تركيب مقدر. ذلك أن عبارة (عليكم) في الآية السابقة والذي يعرف في الأدبيات النحوية باسم الفعل، وهذه البنية النحوية تخفي وراءها فعلاً خفياً في البنية العميقة معناه "ألزم" ويعتبر اللسانيون اسم الفعل "جُميلات" لأنها تؤدي المعاني التي تؤديها الجمل، ولما كان اسم الفعل متصفاً بصفات فعله المتعدي تطلب تركيباً مفعولاً به "أنفسكم".

إنه من الأهمية بمكان أن يكون مفسر النص القرآني على بصيرة بالتحويلات التي تمس البنى التركيبية في اللغة القرآنية وما ينتج عنها من امتدادات دلالية.

وهذا يعني أن التركيب القرآني غني بالجمل والتعبيرات التي يتطلب استكناه معانيها اللجوء إلى بنيتها العميقة المتوارية خلف بنيتها السطحية وما يقتضيه الربط بين المستويين من قواعد تحويلية.

والتحويل في بعده اللساني وسيلة للوصف والتفسير، باعتباره إجراء تركيبياً يمكننا من التمييز بين البنى العميقة والبنى السطحية. أو بين التركيب الخفي والتركيب الظاهر.

¹² المائدة آية 105

¹³ للتفاصيل حول التركيب الخفي والتركيب الظاهر انظر: الدكتور محمد الغريسي، بلاغة الإلتقان في تراكيب القرآن دراسة لسانية في البنية والمحتوى عالم الكتب الحديث طبعة 2018 ص: 11

وفي إطار التفاعل بين التركيب والدلالة دائماً، وخاصة في النص القرآني، نلاحظ أنه يزخر بنماذج من الجمل البسيطة المرتبطة تركيبياً ودلالياً بجمل بسيطة أخرى وتحليلها يقتضي الربط بين ما هو تركيبى وما هو دلالي من خلال تحليل وتفكيك آليات وأدوات الربط التي تجعل الجملتين متماسكتين تشكل لحمة واحدة، لتأمل قوله تعالى: " وجاءوا أباهم عشاء يكون¹⁴ "

إذا تأملنا بدقة في هندسة هذه الآية القرآنية نلاحظ أنها من الناحية التركيبية تتشكل من جملتين مرتبطتين تركيبياً ودلالياً؛ حيث نجد داخل التركيب ككل (الآية القرآنية) جملة بسيطة (يكون) غير مستقلة تركيبياً ودلالياً عن الجملة السابقة (وجاءوا أباهم عشاء) التي تعتبر في حد ذاتها جملة بسيطة، وهي جملة غير مستقلة في معناها عن الجملة التي تليها مما جعلهما يشكلان بناء متماسكا .

وقد يكون الرابط بين الجملتين غير محقق معجمياً، كما في المثال السابق، وقد يكون محققاً معجمياً كما يوضح المثال الموالي ذلك: "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم"¹⁵

حيث تم الربط بين جملتين بواسطة رابط محققاً معجمياً " حتى " الدالة على السببية، وهذا الرابط هو الذي بين لنا أن الفعل الأول لا يقوم إلا باقترانه مع الفعل الثاني، وهو ما جعل الجملتين مرتبطتين تركيبياً ودلالياً.

والتحليل نفسه يصدق علقوله تعالى: " لا تقصص رؤياك على إخوتك فيكيدوا لك كيدا"¹⁶

إن الربط بين الجملتين البسيطتين بواسطة الرابط الفاء السببية ربط دلالي قبل أن يكون رابطاً تركيبياً وصوتياً، وهذا الرابط هو الذي وضح لنا أن الفعل الأول لا يقوم إلا باقترانه مع الفعل الثاني .

ولنتأمل قوله تعالى: " قاتلهم يعذبهم الله¹⁷ "

¹⁴ يوسف آية 16

¹⁵ الرعد آية 11

¹⁶ يوسف آية 5

على الرغم من أن الرابط لا يظهر في التركيب الظاهر ، لكنه على المستوى العميق موجود ضمناً؛ ذلك أن جملة الأمر البسيطة تستدعي فعلاً آخر لتنفيذ هذا الأمر ، أي بقتلهم يعذبهم الله لأن طبيعة الجملة الأمرية لا تستدعي رابطاً محققاً على مستوى السطح ؛ لأن فعل الأمر هنا يستدعي جوابه .

3: التركيب في خدمة الدلالة: مقارنة لجمل محولة تظهر الإتقان في تركيب ودلالة القرآن

يسعى هذا المحور إلى تقديم مجموعة من الآليات اللسانية التي تظهر تكامل التركيب والدلالة في تفسير النص القرآني من خلال الاشتغال على نماذج وأنماط مختلفة من الجمل المحولة :

3-1: آلية الانتقال من المستوى السطحي إلى المستوى العميق

من المفاهيم اللسانية التي يمكن استثمارها لإظهار التفاعل بين التركيب والدلالة في تفسير وتحليل بنية الجملة المحولة في القرآن آلية الانتقال من المستوى السطحي إلى المستوى العميق، وهي آلية تمكننا من الوقوف على مظاهر الإتقان في تركيب القرآن .

وللتذكير نشير إلى أن المستوى العميق يشكل ما يعرف بالأصل التركيبي للجملة القرآنية قبل أن تخضع لأي إجراء تركيبى تحويلي .

بينما المستوى سطحي أو ما يعرف بالبنية السطحية¹⁸ فهو الناتج الصوتي الحاصل والمتحول عن البنية العميقة بعد تطبيق قواعد تحويلية معينة، وخاصة قاعدة أنقل (أ)¹⁹، إنها الصورة المحسوسة المتلفظ بها في الكلام. حيث تمثل المستوى السطحي أو المحقق .

وحتى نخرج من حيز التنظير إلى حيز التطبيق، وقبل رصد ومقارنة نماذج من الجمل القرآنية نتأمل في المثال الموالي:
تصَبَّبَ زيدٌ عرقاً .

¹⁷ التوبة آية 14

¹⁸ في البرنامج الأدنوي لم يعد تشومسكي يستعمل البنية السطحية بل الصورة الصوتية ، انظر على سبيل المثال ، الفاسي الفهري ، عبد القادر ، المقارنة والتخطيط في البحث اللساني العربي ص: 10 .

¹⁹ قاعدة أنقل (أ) قاعدة تحويلية اعتمد عليها تشومسكي بعدما اختزل كل التحويلات في هذه القاعدة وتقتضي أن تنتقل مقولة تركيبية (فعل ، اسم ، حرف) من مكان تركيبى غلى مكان تركيبى آخر

تمثل هذه الجملة بنية سطحية، قد تكون بنيتها العميقة هي: تصبب عرق زيد، وقد يكون أصلها العميق أيضا هو :
تصبب زيد من العرق . وهي تحويلات قد تكون مرتبطة بأسباب دلالية أو صوتية. وقد تنبه سيوييه سابقا إلى ذلك
بقوله " وذلك قولك : امتلأت ماء وتفقت شحما (...) وإنما أصله امتلأت من الماء وتفقت من الشحم ،
فحذف استخفافا " ²⁰.

ولنخصص الآن الحديث عن مقارنة نماذج من الجمل القرآنية المحولة ولنتأمل قوله تعالى: "واشتغل الرأس شيئا" ²¹
يمكن افتراض أن هذه الجملة أو هذا التركيب محول ، إذ أن التمييز في هذا التركيب قد يكون محولا عن الفاعل ،
وعليه قد تكون البنية العميقة للآية السابقة هي : واشتغل الرأس ²² ، والجملة المحول عنها ليس من اللازم أن
تكون افتراضية بحتة أو تجريدية خالصة لا يتكلم بها ، بل قد تكون من الجمل التي يمكن استعمالها ولكن يعدل
عنها لغرض دلالي أو تداولي أو صوتي .

ولنتأمل قوله تعالى: " وفجرنا الأرض عيونا" ²³ ، فإذا تأملنا فيها بدقة نلاحظ أن التمييز " عيونا" محول عن
مفعول به ، وعليه فبنيتها العميقة قد تكون هي : وفجرنا عيون الأرض ، ثم أصبحت الجملة كما هي عليه في
بنيتها السطحية بعد تطبيق آلية التحويل .

ولنتأمل قوله تعالى: " وغيض الماء وقضي الأمر" ²⁴

تمثل هذه الآية مظهرا من مظاهر الإلتقان التركيبي في القرآن ؛ حيث خضعت لإجراءات تركيبية وصرفية قبل أن
تصل إلى ما هي عليه ، وإن أردنا أن نحللها في التصور الذي نتبناه نقول إن الآية السابقة تمثل بنية سطحية محولة
وأصلها العميق هو : أغاض الله الماء ، والتحويل الذي خضعت له هو تحويل البناء لغير الفاعل .

3-2: آلية نقل المركب الاسمي الثقيل (heavy nominal compound)

تتعدد الجمل القرآنية المحولة التي تظهر الإلتقان في تركيب القرآن ، ومن الجمل التي خضعت لعملية النقل على سبيل
المثال : قول الله عز و جل : { وَجَاء مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى قَالَ يَا قَوْمِ اتَّبِعُوا الْمُرْسَلِينَ } ²⁵.

²⁰ الكتاب ، ج2، ص182

²¹ سورة مريم آية 4

²² ينظر الأشموني ، شرح الأشموني ج2 ص195

²³ القمر آية 12

²⁴ هو آية 44

وأصلها أو بنيتها العميقة ، "وجاء رجل من أقصى المدينة يسعى .. حيث انتقلت كلمة " رجل " من موقع بعد الفعل إلى موقع بعد المركب الحرفي تاركا وراءه أثرا دالا عليه، إلا أن هذا الأثر هو صفرًا أي غير محقق معجميًا ، وهو ما تعبر عنه اللسانيات التوليدية بالمقولة الفارغة ، وهو ما أشار إليه النحاة سابقا بالضمير المستتر²⁶ ..

والذي يظهر في هذه النماذج أنها بالفعل تعكس مظهرًا من مظاهر الإتيان كونها تحترم العديد من القيود الضوابط والقيود اللسانية . ومن هذه الضوابط والقيود على سبيل المثال: قاعدة نقل المركب الاسمي الثقيل (heavy n) (cheft)²⁷ ، أو ما يعرف في اللسانيات الوظيفية بقيد التعقيد المقولي؛ ومفاده أن المركب الاسمي الخفيف (رجل) ينقل متخطيا المركب الثقيل (من أقصى المدينة) والسبب في ذلك راجع إلى التركيز على بعد المكان أكثر من العناية بمن قام بالحدث .

ولنتأمل قوله تعالى: " بل الله فاعبد وكن من الشاكرين"²⁸

يمثل هذا التركيب القرآني بنية سطحية محولة عن بنية عميقة تم فيها تبخير (نقل) المفعول به " الله إلى موقع تركيبى قبل الفعل والفاعل للأسباب دلالية تتمثل في تخصيص العبادة لله عز وجل ، وعليه فمستواها العميق أو بنيتها العميقة قبل التحويل هي: " بل فاعبد الله وكن من الشاكرين " ؟

حيث تم تقديم (تبخير) المفعول على الفعل والفاعل "فاعبد" وصولًا إلى قصر المفعول على فعل الفاعل ، وقد كان وراء هذا الإجراء التركيبى اعتبار دلالي بل وتداولي يمكن اختزاله في العناية وحصر العبادة لله دون غيره .

ولنتأمل قوله تعالى "إياك نعبد"²⁹

نلاحظ إن نحن استثمرنا المستويين اللسانيين السابقين أن التركيب السابق يمثل بنية سطحية أو صورة صوتية إن نحن استعملنا مصطلحات النظرية الأدنوية ، أي إنه تركيب خضع لعملية تحويلية تركيبية تتمثل في أنقل "أ" بموجبها نقل مكون تركيبى من موقع عميق إلى موقع سطحي ، وعليه فبنيتها العميقة أو صورتها المنطقية هي " نعبدك " إلا أن هذا التغيير التركيبى ليس اعتباطيا بل وراءه حكمة دلالية تتمثل في إفادة الاختصاص والقصر ،

²⁵ ياسين آية 20

²⁶ للتفاصيل أكثر هو المقولات الفارغة انظر الغريسي محمد ، اللسانيات العربية والإضمار دراسة تركيبية دلالية ص: 34.

²⁷ للتفاصيل أكثر حول هذا المفهوم انظر الدكتور الفاسي الفهري: البناء الموازي ص: 55

²⁸ الزمر آية 66

²⁹ الفاتحة آية 5

حيث تم نقلها على مستوى دلالي خاص يوافق أسلوب القصر الذي يتطلب نقل الاسم عن طريق التفكيك إلى اليمين ، ولما كان ذلك يتولد أو ينتج عنه عدم إمكانية استقلال الضمير المتصل بذاته تحتم تحويله إجبارياً إلى قبيله وهو الضمير المنفصل "إياك" استجابة لقاعدة نحوية قديمة مفادها أن الجملة الفعلية (المصدره بفعل) التي يكون المفعول به فيها ضميراً متصلاً ، حين يراد أن يقصر الحديث عليه دون غيره ، فإن هذا الضمير المتصل يتحول إلى ضمير منفصل يقدم إجبارياً على عامله³⁰ .

ويزخر القرآن الكريم بالعديد من التراكيب التي خضعت لنفس الإجراء التركيبي من ذلك قوله تعالى:

" فأما اليتيم فلا تقهر وأما السائل فلا تنهر"³¹ .

حيث خضع هذا التركيب القرآني لعملية تحويلية تركيبية تتمثل في أنقل "أ" تم بموجبها نقل المفعول "اليتيم" و"السائل" إلى موقع تركيب متخطياً حاجزين تركيبين أي متخطياً فعليهما " تقهر وتنهر" وفاعلهما "أنت" وهذا التحويل أو الإجراء التركيبي جعل النص القرآني محملاً لطاقة تأثيرية عالية دلاليًا وصوتيًا وتنغميًا ، وهو ما يظهر الإتقان في تركيب القرآن .

3-3: آلية الإقحام المعجمي (insertion lexicale)

وهي آلية لسانية توظفها النظرية التوليدية في البرنامج الأدنوي لتفسير مجموعة من الظواهر اللغوية ، والمقصود بالإقحام المعجمي إقحام عنصر معجمي لانقاد البنية العاملة . وبمعنى أدق إن الإقحام المعجمي آلية توظفها النظرية التوليدية لتكوين البنية الإعرابية وتقوم على انتقاء الكلمة من المعجم حسب السمات التي يطلبها الرأس³² المعجمي كالفعل ثم تدخل الكلمة (الفعل) البنية لاستكمال الأدوار المحورية والوظائف الإعرابية وسيوضح كيف يمكن استثمار آلية الإقحام المعجمي لتفسير العديد من التراكيب القرآنية ، ومن ذلك تفسير النصب عندما يغيب أو يحذف الفعل من البنية كما في قوله تعالى ؟ وقرآنَ الفجر ، أو قوله تعالى: وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ³³ ، وقوله تعالى "والأرضَ فرشناها فنعم الماهدون"³⁴

³⁰ للنفاصيل ينظر خديش صالح ، مفهوم التحويل وأنواعه في العربية ، مجلة اللغة العربية وآدابها جامعة قسنطينة ص: 187

³¹ الضحى آية 9 و10

³² الرأس المعجمي هو عموماً العنصر المتحكم في ما يتممه أو في فضلته بمقتضى خصائصه المعجمية كالفعل مثلاً ، وقد يكون الرأس غير معجمي

كالزمن

³³ الذاريات آية 47

³⁴ الذاريات آية 48

ونقصد بالإقحام المعجمي هنا تقدير فعل محقق معجميا في أصل الجملة .
فبدون الإقحام المعجمي ستكون سمة النصب³⁵ في التركيب السابق غير خاضعة للفحص الإعرابي ، وإذا لم
تفحص السمة وفق البرنامج الأدنوي في إحدى الوجهتين ستخضع الكلمة للانهيار (crash) ، والمقصود
بالانهيار وصف يطلق على البنية التي تحتوي سمة (feature³⁶) أو أكثر غير قابلة للفحص في إحدى
الوجهتين : الصورة الصوتية والصورة المنطقية .

خصوصا أن مبدأ التأويل التام يقتضي أن يكون كل عنصر في البنية قابلا للتأويل في الوجهتين: الصورة
الصوتية والصورة المنطقية .

وعليه يمكن اعتبار الإقحام المعجمي آلية لإنقاذ البنية من الانهيار.

ولانتقاد البنية العاملة في الآلية السابقة يمكن إقحام فعل معجمي في البنية العميقة :

"ألزم قران الفجر"

يسند فيها الفعل " ألزم" الإعراب للمقولة المنصوبة لانقاذ المصفاة الإعرابية التي تقتضي أن يأخذ كل مقولة محققة
معجمياً إعراباً .

3-4: الانتقاء التركيبي آلية لسانية تظهر الإتقان في تركيب الجمل المحولة في القرآن

من المفاهيم والمصطلحات التي وردت في النظرية التوليدية في إطار البرنامج الأدنوي مفهوم الانتقاء وهو مفهوم
يربط بين التركيب والدلالة، إذ لاحظ تشومسكي أن المقولات المعجمية تنتقي دلاليا ما يناسبها في التركيب، وقيد
الانتقاء هو قيد يخص المحمولات (الفعل ومشتقاته) ومهمته تحديد ما يشترطه الفعل مثلا من الناحية التركيبية
على المفردات التي تساوقه في التركيب .

أما عن كيفية استثمار قيد الانتقاء في تحليل تركيب الجملة المحولة قبالقرآنفلنلاحظ أن هذا القيد يمكننا من تحديد
أصل البنية التركيبية للحمل القرآنية؛ فالحرف مثلا باعتباره مقولة تركيبية تنتقي مقولة معينة مناسبة دون مقولة
أخرى :فما يعرف في الأدبيات النحوية بأداة الشرط "إن" أو ما يسمى في اللسانيات التوليدية بالمصدریات³⁷ مثلا
تنتقي فعلا وليس اسما في التركيب ومن ذلك قوله تعالى

³⁵ أصبح الإعراب في البرنامج الأدنوي مجرد سمة تخضع بدورها لعملية الفحص .

³⁶Chomsky 95p32

³⁷انظر الفاسي الفهري البناء الموازي : ص:51

" يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا "38

حيث انتقت "إن" تركيبياً فعلا " جاء " ولم تنتق اسما .

ولنتأمل في قولته تعالى: " وإن أحد من المشركين استجارك "39

إذا استثمرنا مفهوم الانتقاء بمفهومه التركيبي يتبين أن التركيب القرآني السابق تركيب، محول عن تركيب آخر ، ذلك أن ما يعرف عند النحاة بأداة الشرط "إن " تنتقي تركيباً فعلا وليس اسما ، وهذا يعني أن أصل التركيب السابق هو (وإن استجارك أحد من المشركين استجارك)، وهذا الإجراء التركيبي الذي خضعت له الجملة لم يكن اعتباراً بل وراءه اعتبار دلالي بل وتداولي أيضاً يتمثل في العناية بمن قام بالحدث وليس الحدث. أي الفعل.

وينطبق التحليل نفسه على قوله تعالى " وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما "40.

حيث لم تنتق " إن " تركيبياً فعلياً بل ورد بعدها اسمما يظهر أنها جملة محولة، وعليه قد يكون أصلها العميق هو " وإن اقتتل طائفتان من المؤمنين فأصلحوا بينهما ؟

وبعودتنا إلى النص القرآني دائماً يمكن نلاحظ أن النص القرآني له خصوصيات في استعمال الألفاظ وانتقائها : فقد اختص كثيراً من الألفاظ باستعمالات خاصة به مما يدل على القصد الواضح والانتقاء في الاستعمال من ذلك أنه: استعمل (الرياح) حيث وردت في القرآن الكريم في الخير والرحمة، واستعمل (الريح) في الشر والعقوبات قال تعالى: { وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ }41

وقوله تعالى: { وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ يُرْسِلَ الرِّيحَ مُبَشِّرَاتٍ وَلِيُذِيقَكُمْ مِّن رَّحْمَتِهِ }42 .
في حين قال: { كَمَثَلِ رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوا أَنفُسَهُمْ فَأَهْلَكْتَهُ }43 . وقال: { رِيحٌ فِيهَا عَذَابٌ أَلِيمٌ }44 . وقال: { فَأَهْلِكُوا بِرِيحٍ صَرْصَرٍ عَاتِيَةٍ }45 .

38 سورة الحجرات آية 6

39 التوبة آية 6

40 الحجرات آية : 9

41 الأعراف آية 57

42 الروم آية 46

43 آل عمران آية 117

44 الأحقاف آية 24

خاتمة :

من خلال هذه الدراسة يمكن استنتاج ما يلي :

-إن النص القرآني من أعظم النصوص التي تقتضي تكامل المستويات اللسانية في تحديد معانيه وإدراك مقاصده ، ومن هذه المستويات اللسانية التي تتكامل وتتفاعل المستوى التركيبي والدلالي ، إذ أن الدلالة امتداد طبيعي للتركيب .

-تمكننا اللسانيات من توظيف واستثمار العديد من الآليات والأدوات التي تظهر تفاعل التركيب والدلالة؛ وهي آليات تمكننا من الوقوف على بعض مظاهر الإتقان في تركيب القرآن وتحديد قيمه الدلالية وجوانبه الجمالية .

وأخيراً إن هذا البحث لا يزعم استيفاء الموضوع حقه من الدراسة؛ فالإحاطة بتركيبات آيات القرآنية ودلالاتها وأسرارها علماً فلا نطمع فيه ، وقصدي من هذه الدراسة هو أن أنال رشفة من بحر هذا البيان الإلهي ، أمتع بها خاطر والنفس ، وأسعد بها الفكر والخيال ، وحسي أن أفق وراء ذلك وقفرة المتأمل الخاشع عند شاطئ هذا اليم ، نمتع البصر فيما عجز عن إدراك كنهه العقل ، ولو كان البحر مداداً والشجر أقلاماً فأسرار كلمات الله لا نهاية لها ، فتنفد الأبحر قبل أن تنفد كلمات الله .

المصادر والمراجع:

القرآن الكريم: مصحف برواية ورش عن قراءة نافع المدني ، عنيت بطبعه وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية المغربية ، مطبعة فضالة 1400هـ .

أبي الفداء عماد الدين إسماعيل بن كثير القرشي ، البداية والنهاية ، تحقيق عبد الله بن عبد المحسن التركي ، هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان .

الفاسي الفهري ، عبد القادر ، ، 1985 اللسانيات واللغة العربية ، دار توبقال للنشر - البيضاء

الفاسي الفهري ، عبد القادر 1991 ، البناء الموازي نظرية في بناء الملمة وبناء الجملة ، دار توبقال للنشر - البيضاء .

الفاسي الفهري ، المقارنة والتخطيط في البحث اللساني العربي ، دار توبقال للنشر والتوزيع .

الفاسي الفهري، عبد القادر، درات اللغة العربية وهندستها، دراسة استكشافية أدنوية ، دار الكتاب الجديد
المتحدة 2010

الملاخ، محمد وحافظ اسماعيلي علوي ، اللسانيات التوليدية من نظرية العمل والربط إلى البرنامج الأدنوي ، دار
كنوز المعرفة للنشر والتوزيع الطبعة الأولى 2016

الغريسي محمد، اللسانيات العربية والإضمار دراسة تركيبية دلالية، عالم الكتب الحديث إربد الأردن طبعة 2014
الغريسي محمد، اللسانيات ودورها في إعادة بناء الجملة العربية: اللسانيات التوليدية نموذجًا ، مقال ضمن كتاب "
اللسانيات وإعادة البناء " وقائع الندوة العلمية الدولية الثالثة لللسانيات " إعداد ومراجعة : المنصف عاشور
وسرور اللحياي منشورات مخبر الخطاب وبلاغة التداول الطبعة الأولى 2014

الغريسي محمد، تكامل المستويات اللسانية في تفسير المعنى، مقال ضمن كتاب "قضايا المعنى في التفكير اللساني
والفلسفي"، منشورات مخبر الخطاب وبلاغة التداول منوبة تونس الطبعة الأولى 2015

الغريسي محمد، بلاغة الإتيقان في تراكيب القرآن: دراسة لسانية في البنية والمحتوى، عالم الكتب الحديث إربد
الأردن الطبعة الأولى 2018.

المتوكل أحمد، الجملة المركبة في اللغة العربية، منشورات عكاظ، الرباط 1988.

المسدي عبد السلام: مباحث تأسيسية في اللسانيات، دار الكتاب الجديد المتحدة 2010

خديش صالح مفهوم التحويل وأنواعه في العربية، مجلة اللغة العربية وآدابها جامعة قسنطينة.

الرحالي ، محمد ، تركيب اللغة العربية ، مقارنة نظرية جديدة ، دار توبقال للنشر الدار البيضاء 2003

المراجع الأجنبية :

Chomsky.N1965 ;Aspect de la theoriesyntactiqu ,mit, presscambridge

Chomsky.N(1981 ; Lectures on government and Forispublications,dordrecht, holand.-

Chomsky.N(1992): A mimimalist Program for syntactic Theory,MIT Occasional--

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

التَّمْيِيز بين مَرَوِيَّاتِ السَّهْلَيْنِ التُّسْتَرِيَّيْنِ
" الزَّاهِدِ وَالصَّغِيرِ "

محمد نور ربيع العلي¹

ملخص

هذا البحث الحديثي " التمييز بين السهلين التستريين الزاهد والصغير " الأسباب التي دعيتي للكتابة فيه تكمن في أن الإمامين التستريين تناثرت مروياتهما في المصنفات، وهي تحتاج إلى إظهارها والوقوف على رتبتهما. وهما متشابهان في الاسم واسم الأب والنسبة فكلاهما " سهل بن عبد الله التستري " وكان لا بد من التمييز بين الرجلين ومروياتهما. وقد قمت بوضع أهم الفوارق بين الرجلين ومروياتهما من خلال التطواف على سيرة حياتهما، وإن المراحل التي اتبعتها في تنفيذ خطة البحث تتمثل في القيام بترجمة كل من التستريين، والتركيز على علامات الفوارق بينهما والتخريج بإيجاز وبيان الحكم على الحديث وترجمة رجال الإسناد وقد جعلت البحث في قسمين: الأول: دراسة حياة الإمام سهل بن عبد الله التستري " الزاهد " ومروياته وتخريجها والحكم عليها وشرح غريبها. والقسم الثاني: دراسة حياة الإمام سهل بن عبد الله التستري " الصغير: ومروياته وتخريجها والحكم عليها. ثم الخاتمة: وفيها أهم نتائج البحث. ثم المصادر والمراجع.

الكلمات الافتتاحية: سهل، التستري، التمييز، الزاهد، الصغير، مرويات

¹ الأستاذ المساعد في الكلية الإماراتية الكندية الجامعية
1438هـ - 2017م

THE DISTINCTION BETWEEN THE TWO NESTORIAN ASCETICS AND THE SMALL

Abstract

This modern research, "the distinction between the two Nestorian ascetics and the small". The reasons that led me to write in it are that the two Tistrian imams were scattered in the works, and they need to show them and stand on their level. They are similar in name and name of father and proportion, both "easy bin Abdullah al-Istri" and it was necessary to distinguish between the two men and Merawi. I have developed the most important differences between the two men and their tweets by circulating the biography of their lives, and the stages followed in the implementation of the research plan is to translate the two histories, and focus on the signs of differences and graduation in brief and the statement of the ruling on the modern and the translation of the men of support has made the search in two parts : The first: study the life of Imam Sahl bin Abdullah al-Tastari "ascetic" and Merawi and graduation and governance and explain the strange. And the second part: the study of the life of Imam Sahl bin Abdullah al-Tastari "small: and Merawi and graduation and governance. Then the conclusion: and the most important results of the search. Then sources and references.

Keywords: Sahl, et-Tuherian, et-Appeal, ez-Zahid, es-Sagi

**“ZÂHİD” VE “SAĞİR” LAKABLI SEHL ET-
TÜSTERİLERİN VE RIVAYETLERİNİN TEMYİZİ**

Öz

Sehl et-Tüsterî adıyla birlikte anılan iki kişiden zâhid ve sağîr lakaplarını taşıyanların birbirlerinden farklı oldukları ancak rivayetlerde söz konusu iki şahsın görüşlerinin karışma ihtimali nedeniyle bu konuyu yazma ve açıkça kimliklerini tespit etme ihtiyacı hissettim. Her ikisi de kendi isimleri, babaları ve aidiyetleriyle birbirlerine benzemektedirler. Yani ikisinin adı da Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'dir. Bu nedenle bu zatların her birini ve onlardan yapılan rivayetleri ayırmak gerekmektedir. Hayatlarını incelerken söz konusu iki şahıs ve nakiller arasındaki en önemli farkları ortaya koymaya çalıştım. Bu nedenle araştırma planıma her ikisinin biyografisini yeniden oluşturmakla başladım. İkisinin arasında görülen farklılıklara odaklandım. Çalışmamı iki kısma ayırdım. Biricisi “Zâhid” olarak anılan Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin biyografisi, rivayetleri, tahriçleri ve onlardan hareketle ulaştığı hükümlerin tespitiyle yabancı kelimelere yaptıkları açıklamalara yer verildi. İkinci kısımda ise “Sağîr” olarak bilinen Sehl b. Abdullah et-Tüsterî'nin biyografisi, rivayetleri, tahriçleri ve bu tahriçler üzerine bina ettiği hükümler belirtildi. Sonuçta ise araştırma sonucunda ulaşılan önemli neticeler yer almaktadır. Ardından kaynaklar ve müracaat edilen yerler gösterilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Sehl, et-Tüsterî, et-Temyiz, ez-Zâhid, es-Sağîr, Rivâyetler

المقدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على رسول الله، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه ومن والاه وبعد:

فإنَّ علم الحديث من العلوم التي حظيت باهتمام كبير لدى علماء الحديث، ولا سيما ما يتعلق بعلم الرواية والاسناد، وقد تفاوت هذا الجانب بين فرد وآخر فمنهم الكثير ومنهم المقلِّ، ومنهم من أفرد لمروياته مصنفاً أو مصنفات ومنهم من تناثرت مروياته بين طيات الكتب، وإنَّ ممن قلَّت أحاديثهم وتفرقت مروياتهم في ثنايا الكتب الحديثية وغيرها الإمامان المحدثان السهلان التُّسْتَرِيَّان " الزاهد والصغير "

أسباب اختيار الموضوع: إنَّ الأسباب التي دعيتي للكتابة في هذا الموضوع " التمييز بين مرويات السهلين التُّسْتَرِيَّين الزاهد والصغير " تكمن في أنَّ الإمامين التُّسْتَرِيَّين تناثرت مروياتهما في المصنفات وهي بين الصحيح والحسن والضعيف والموضوع، ومن ثمَّ تحتاج هذه المرويات إلى إظهارها والوقوف على رتبها إضافة إلى أنَّ الإمام سهل بن عبد الله التُّسْتَرِيَّ الزاهد هو عَلَمٌ من أعلام الزهد والتركية مما يجعل البعض يَسْتَشْهَد بأحاديثه، فكان لا بدَّ من سبر مروياته الحديثية. وأما الأسباب الأخرى فهي تكمن في أنَّ التُّسْتَرِيَّين متشابهان في الاسم واسم الأب والنسبة فكلاهما " سهل بن عبد الله التُّسْتَرِيَّ "

وفي البداية كانت رغبتني جمع مرويات سهل بن عبد الله التُّسْتَرِيَّ " الزاهد " ولما عكفت على دراسة حياته، وتخريج مروياته، وقطعت شوطاً كبيراً في ذلك، معتقداً أنه شخص واحد هو التُّسْتَرِيَّ الزاهد، تبين لي أنَّ هناك اثنين اشتركا في الاسم واسم الأب والنسبة كذلك، ومن ثمَّ كان لا بد من التمييز بين الرجلين وبين مروياتهما علماً أنَّهما من المقلِّين في رواية الحديث. ومما أثار انتباهي إلى هذا التمايز ما أفاد به الإمام الذهبي رحمه الله تعالى حين ترجم للحسين بن إسحاق التُّسْتَرِيَّ، قال: حدَّث عنه سهل بن عبد الله التُّسْتَرِيَّ الصغير⁽¹⁾. وكذلك ابن عساكر في ترجمة الحسين بن إسحاق، قال: روى عنه أبو الحسن سهل بن عبد الله التُّسْتَرِيَّ، وليس بسهل الزاهد⁽²⁾. وفي ترجمته لمحمد بن عبد الله السعدي المفسر، قال: سمع سهل بن

عبد الله التُّسْتَرِيَّ الصغير بُسْتَر⁽³⁾. وهذا تمييز من الإمامين الذهبي وابن عساكر حيث هو من الأهمية بمكان، وبناءً عليه قمت بهذه الدراسة الحديثية، حتى لا يلتبس على القارئ أنَّ سهل بن عبد الله التُّسْتَرِيَّ شخص واحد بل هو اسم لراويين اثنين، ولكل واحد منهما مروياته الخاصة به.

(1) الذهبي، سير أعلام النبلاء، رقم 2547، ج 11، ص 38.

(2) ابن عساكر، تاريخ دمشق، رقم 1515، ج 14، ص 39.

(3) تاريخ دمشق، رقم 6531، ج 53، ص 349.

إيضاح الفوارق والتمايز بين مرويات التستريين

من خلال التطواف على ترجمتي الإمامين وسبر مروياتهما نستطيع أن نضع أهمل الفوارق وما يميز بين مرويات كل منهما، وهي كالآتي:

أولاً: أن أحدهما يطلق عليه الزاهد، والآخر: الصغير.

ثانياً: أن التستري الزاهد يروي عن خاله محمد بن سوار في أغلب مروياته، بينما التستري الصغير يروي عن الحسين بن إسحاق التستري في كثير من مروياته.

ثالثاً: أن التستري الصغير من شيوخ أبي نعيم الأصبهاني وأبي سعيد النقاش، فقد روى عنه أبو نعيم في الحلية ومعرفة الصحابة والمسند المستخرج وغيرها، وأبو سعيد النقاش في فوائد العراقيين، كما سيتضح في مروياته.

رابعاً: أن التستري الزاهد اسم جده يونس، ويكنى بأبي محمد، بيد أن التستري الصغير اسم جده حفص، ويكنى بأبي الحسن، وصفته الخياط.

خامساً: ويضاف إلى الفوارق قرب سند الزاهد، وبعده بالنسبة للصغير. حيث ولد الزاهد آخر القرن الثاني وبداية الثالث، بينما عاش التستري الصغير تقديرياً في القرن الرابع الهجري.

المنهج المتبع في هذا الموضوع

إن المراحل التي اتبعتها والخطوات التي سرت عليها في تنفيذ خطة البحث تتمثل في العناصر الآتية:

أولاً: القيام بترجمة كل من التستريين، والتركيز على علامات الفوارق بينهما وبين مروياتهما. ووضع مرويات كل منهما عند ترجمته.

ثانياً: ضبط النصوص الحديثية.

ثالثاً: التوثيق. وذلك بعزو المرويات إلى مصادرها ومظاهرها.

رابعاً: التخريج بإيجاز وبيان الحكم على الحديث وترجمة رجال الإسناد من حيث التوثيق والجرح.

خامساً: إيضاح المبهم من الرواة.

سادساً: التعليق والتعقيب إذا اقتضت الحاجة ذلك.

وقد جعلت البحث في قسمين:

القسم الأول: دراسة حياة الإمام سهل بن عبد الله التستري " الزاهد "

ويتضمن مبحثين: الأول: اسمه ونسبه ومولده وبلده وعصره وشيوخه وتلامذته ومكانته العلمية ووفاته. الثاني: مروياته وتخرجها والحكم عليها وشرح غريبها.

القسم الثاني: دراسة حياة الإمام سهل بن عبد الله التستري " الصغير:

ويتضمن مبحثين: الأول: دراسة حياته. الثاني: مروياته وتخرجها والحكم عليها.

ثم الخاتمة: وفيها أهم نتائج البحث. ثم المصادر والمراجع

القسم الأول

دراسة حياة الإمام سهل بن عبد الله التستري " الزاهد "

المبحث الأول: اسمه ونسبه ومولده وبلده وعصره وشيوخه وتلامذته ومكانته العلمية ووفاته.

اسمه ونسبه: لعل ابن خلكان هو أبرز من توسّع في نسبه فيما توافر عندي من مصادر، فأفاد أنه: أبو محمد سهل بن عبد الله بن يونس بن عيسى بن عبد الله بن زُفَيْع التستري⁽⁴⁾ ولم أجد أحداً زاد على ذلك. ولم أقف على من كشف مكانته من الأنساب العربية، علماً أن التستري الزاهد عداده من رجال القرن الثاني الهجري في آخره أو في بداية القرن الثالث حسب الاختلاف في مولده، حيث ما تزال الأنساب معروفة والانتساب إليها أمراً مهماً عند الناس، مما يترجح أنه لا ينتمي إلى أصول عربية. والله أعلم.

وأما ما يتعلق بأسرته فلم أقف على شيء يُذكر في هذا الجانب سوى ما قيل عن رعاية خاله له كما سيأتي في شيوخه مما يرجح أنه كان يتيماً تكفل به خاله محمد بن سوار، وقد أفاد ابن بطوطة عن ذرية له في تستر حيث ذكر في رحلته

وكان نزولهم من مدينة تستر في مدرسة الشيخ خالامام الصالح المتمدن نشر فالدينمو سبنا الشيخ الصالح خالامام المصدر الدينسليمان، وهو من ذرية سهل بن عبد الله، وهذا الشيخ ذو مكارم مفضائل، جامع بين العلم والدين والصلاح والحيثية، ولهم مدرسة وزاوية⁽⁵⁾

(4) ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، رقم 281، ج 2، ص 429.

(5) رحلة ابن بطوطة ج 2، ص 22.

مولده وبلده: ولد سهل بن عبد الله التُّسْتَرِي البصري رحمه الله تعالى سنة (200 هـ)، أو بعدها بتُسْتَر. أفاد به ابن الأثير⁽⁶⁾. وعنه به ابن خلكان⁽⁷⁾.

وَتُسْتَر: بالضم ثم السكون، وفتح التاء الأخرى، وراء: أعظم مدينة بخوزستان اليوم، وهو تعريب شوشتر، والصحيح في سبب تسميتها ما ذكره حمزة الأصباهاني قال: الشوشتر مدينة بخوزستان، تعريب شوش بإعجام الشينين، قال: ومعناه النَّزْه والحُسْن والطيب واللطيف، فبأيِّ الأسماء وَسَمَّتَهَا من هذه جاز.

وقد تُسْتَر فتحته بعد عمر بنا الخطا برضيا للهنه، وقد سار إليها أبو موسى الأشعري فوجد فيها أهلها شوكة وقوة فكتب إلى عمر رضي الله عنه يستمده، فكتب عمر إلى بني سريسير إليها، ووقعت معركة كبيرة حيثقاتل أهل تستر قتالا كبيرا مما دفع البراء بن مالك أن يضارهم علما لباختساق شهيدا، ومن ثم فتحت أمانا للمسلمين، وقد جعلها عمر بنا الخطا بمنأى بالبصرة لقرها منها⁽⁸⁾.

عصره: بناء على معرفة مولده ووفاته نستطيع القول أن الامام التستري الزاهد ولد بعد سنتين أو ثلاثة من خلافة المأمون بن هارون الرشيد حيث كانت خلافته سنة (198) وحتى خلافة المعتضد بالله حيث تولى الخلافة سنة (279) وحتى (289). وعليه فقد عاصر الامام التستري الزاهد عشرة من خلفاء بني العباس وهم (المأمون والمعتصم والواثق والمتوكل والمنتصر بالله والمستعين بالله والمعتز بالله والمهتدي بالله والمعتمد على الله والمعتضد بالله وهو خاتمة بني العباس قوة ومهابة) وعاش جزءا من حياته الأولى فتنة خلق القرآن، وعاصر كبار أهل العلم، ومنهم الإمام أحمد وابن معين والبخاري ومسلم وأبو داود وغيرهم الكثير⁽⁹⁾.

شيوخه: من خلال الاطلاع على ترجمته والنظر في إسناده نجد أنه روى عن خاله محمد بن سوار في أغلب أحاديثه. وعن سليمان بن عبد الرحمن ابن بنت شرحبيل (وهو شرحبيل بن مسلم الخولاني)، كما في حديثه رقم (2) كما سيأتي معنا.

وأما تلامذته: الذين رواوا عنه فهم قلة ذكرهم الذهبي في ترجمته وهم: عمر بن واصل وأبو محمد الجريري وعباس بن عصام ومحمد بن المنذر الهجيمي، وأفاد التقاءه بالمحدث الحافظ أبي داود السجستاني⁽¹⁰⁾.

(6) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج6، ص 495.

(7) وفيات الأعيان، رقم 281، ج2، ص 429.

(8) ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج2، ص 29-30.

(9) السيوطي، تاريخ الخلفاء، من ص 225 وحتى ص 268.

(10) سير أعلام النبلاء، رقم 151. ج13، ص 330.

أقول : ومن خلال النظر في أحاديثه المسندة ومأثوراته الزهدية والحكّمية نجد أن له تلامذة آخرين. وقد أورد أبو نعيم في الحلية في ترجمته أسماء أكثر من عشرين رجلاً بما فيهم من أوردتهم الذهبي : رواوا عنه ونقلوا أخباره وأقواله .

مكانته العلمية : كان سهل بن عبد الله التستري عالماً محدثاً مفسراً زاهداً، وصفه الذهبي شيخه العارفين،

الصوفيا الزاهد، له كلمات نافعة ومواعظ حسنة؛ وقد مر أسخفاً للطريق، وكان يؤصل للتصوفه بتهمة أمور حثيقول " أَسْؤَلُنَا سِنَّةً: التَّمَسُّكُ بِالْقُرْآنِ، وَالِاقْتِدَاءُ بِالسُّنَّةِ، وَأَكْلُ الْحَلَالِ، وَكَمُّ الْأَدَى، وَاجْتِنَابُ الْأَنْهَامِ، وَالتَّوْبَةُ، وَأَدَاءُ الْحَقُوقِ، وكان محباً لأهل الحديث حيث تربطه علاقة ودّ ومحبة بالمحدث الحافظ أبي داود صاحب السنن، وروياً بوزرعة الطبري، عن ابن دُرستويه - صاحب سهل - قال:

قَالَ سَهْلٌ، وَرَأَى صَاحِبَ الْحَدِيثِ، فَقَالَ: اجْهَدُوا أَنْ تَلْقُوا اللَّهَ الْأَوْ مَعَكُمْ مِخَابِرَ. وَسُئِلَ لِمَتَيْ كُنْتُمَا الرَّجُلَا لِلْحَدِيثِ؟ قَالَ: حَتَّى مَوْتٍ، وَيُصْبَأُ قِيحِرَ هَفِي قَبْرِهِ. وكان يُقُولُ: مَنْ أَرَادَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ فَلْيَكْتُبِ الْحَدِيثَ، فَإِنَّ فِيهِ مَنَفَعَةَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ. (11). وبالرغم من ذلك : كان مقلاً في الرواية والاسناد ، ولم أحد أحدا وصفه بالمحدث سوى السلمي حيث قال في ترجمته : وأسند الحديث (12)، ولعله كان مقلاً لانشغاله بالورع والتركيبية ، وهذا يشير إليه ابن خلكان ، حيث يقول عنه : " هو الصالح المشهور؛ لم يكن له في وقته نظير في المعاملات والورع؛ وكان صاحب كرامات، ولقي الشيخ ذا النون المصري رحمه الله تعالى بمكة ، وكان له اجتهاد وافر ورياضة عظيمة " (13).

ومما تجدر الإشارة إليه : أن أحاديثه يغلب عليها عدم الصحة أو الضعف ، والحمل ليس عليه ، بل على راوي الحديث عنه كما سيأتي .

وقد أثر عنه تفسير بحجم لطيف لا يضم تفسيراتاً جميعاً آيات القرآن، وإنما هو تفسير لبعض آيات القرآن، وتعليقات مقتضبة كانت استجابة لأسئلة بعضهم يديه. لا تخلو من تفسير اشاري .

وفاته : " اختلف في تاريخ وفاته بين سنة (273هـ)، وتعقب الامام الذهبي على ذلك فقال : وَلَيْسَ بِشَيْءٍ، بَلِ الصَّوَابُ: مَوْتُهُ فِي الْمِحْرَمِ، سَنَةَ (283هـ). وَيُقَالُ: عَاشَ (80 سنة) أَوْ أَكْثَرَ " (14).

وقد أفاد ابن بطوطة في رحلته في ذكر المشاهد المباركة في البصرة حيث قال : " ومنها قبر محمد بن واسع ومالك بن دينار وسهل بن عبد الله التستري، وغيرهم من الصحابة والتابعين (15) .

(11) الذهبي، سير أعلام النبلاء، رقم 151 . مصدر تقدم .

(12) السلمي ، طبقات الصوفية ، ص 167 .

(13) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج2، ص 429 . مصدر تقدم.

(14) الذهبي، سير أعلام النبلاء، رقم 151 . تقدم .

مرويات سهل بن عبد الله التُّسْتَرِيَّيْنِ الزاهد

(1) عن ابن عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " أَشَدُّ النَّاسِ حَسْرَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ رَجُلٌ أَمَكَنَهُ طَلَبُ الْعِلْمِ فِي الدُّنْيَا فَلَمْ يَطْلُبْهُ، وَرَجُلٌ عَلِمَ عِلْمًا فَانْتَفَعَ بِهِ مَنْ سَمِعَهُ مِنْهُ دُونَهُ "

تخریج الحديث: أخرجه ابن عساکر قال : قرأت فيما سمعه جماعة من الدمشقيين بخط أبي الحسن بن صَصْرَى من أبي سعيد بن مَلَّة قال حدثنا الشيخ السيد المستجاب الدعاء أبو علي الحسين بن علي بن يعقوب الخطابي أنبأنا أبو بكر أحمد بن العباس بن محمد بن المرزبان حدثني عبيد الله بن لؤلؤ الساجيبغداد أخبرني محمد بن عمرو بن واصل أنه سمع سهل بن عبد الله أخبرني محمد بن سَوَّار بن الفضل عن سليمان عن عمر الكوفي عن عبد الرحمن بن عباس عن عكرمة عنه به (16).

وهو ضعيف منكر بهذا الإسناد، لأجل ابن مَلَّة، قال ابن عساکر في ترجمته: " روى هذا الشيخ، ويقصد " ابن ملة " أربعين حديثا بهذا الإسناد، وعن سهل عن خاله محمد بن سَوَّار بأسانيده عن شيوخه : كلها منكورة، ولا أدري على من الحُمْل فيها .

أقول : ويعلّ الحديث أيضا بجهاله في إسناده ، الحسين الخطابي وأبو بكر ابن المرزبان لم يُعرفا ، وعبيد الله بن لؤلؤ : روى حديثا موضوعا عن عمر بن واصل (17).

وأما سليمان عن عمر الكوفي فصوابه " سليمان بن عمرو الكوفي وهو النخعي وإذا كان هو، فقد رُمي بالكذب (18) وأما أبو الحسن بن صَصْرَى : فهو علي بن الحسين بن أحمد التغلبي فهو ثقة روى عنه الخطيب وغيره (19) وأما محمد بن سَوَّار البصري، فقد ذكره المزي " تمييزا "، وقال : " يُقال : إنه كان خال سهل بن عبد الله التُّسْتَرِيَّيْنِ . يروي عنسفيان بن عُيَيْنَةَ وغيره . وعنه سهل بن عبد الله التُّسْتَرِيَّيْنِ (20)

(15) رحلة ابن بطوطة ، ج2، ص 15 .

(16) ابن عساکر، تاريخ دمشق، 138/51 رقم 5978 " ترجمة ابن ملة "

(17) ابن حجر، لسان الميزان، رقم 225، ج4، ص 111 .

(18) ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، رقم 576، ج4، ص 132 .

(19) الذهبي، تاريخ الاسلام، رقم 222، ج31، ص 240 .

(20) المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، رقم 5274، ج25، ص 332 .

وفي التقريب: البصري خال سهل بن عبد الله الزاهد مقبول، ذكره الحافظ ابن حجر "تميزاً" (21). وأما عبد الرحمن بن عباس، فيبدو أنه عبد الرحمن بن عباس وهو كوفي تابعي ثقة (22) وقد أدرك عكرمة مولى ابن عباس، حيث مات سنة (119هـ).

درجة الحديث: بعد دراسة هذا الإسناد تبين أنه ضعيف منكر، في إسناده من يروي المنكرات ومن رمي بالوضع والكذب، وأورده ابن عراق في تنزيه الشريعة بمثله وعزاه إلى ابن عساكر من حديث ابن عباس وقال: " هَذَا لَا يَقْتَضِي أَنْ يَكُونَ مَوْضُوعًا وَاللَّهُ أَعْلَمُ " (23).

(2) عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «أُعْطِيَتْ فِي عَلِيٍّ خَمْسًا أَمَّا إِحْدَاهَا فَيُؤَارِي عَوْرَتِي، وَالثَّانِيَةُ يَفْضِي دِينِي، وَالثَّلَاثَةُ أَنَّهُ مُتَكَبِّرٌ فِي طُولِ الْمُؤَقَفِ، وَالرَّابِعَةُ فَإِنَّهُ عَوْنِي عَلَى حَوْضِي، وَالخَامِسَةُ فَإِنِّي لَا أَخَافُ عَلَيْهِ أَنْ يَرْجِعَ كَافِرًا بَعْدَ إِيمَانٍ وَلَا زَانِيًا بَعْدَ إِحْصَانٍ»

تخريج الحديث: أخرجه أبو نعيم قال: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُظَفَّرِ إِمْلَاءً (24)، حدثنا أبو علي محمد بن الضحَّاك بن عمرو حدثنا سهل بن عبد الله الزاهد حدثنا سليمان بن عبد الرحمن حدثنا محمد بن عبد الرحمن القشيري حدثنا عبد الملك بن أبي سليمان عن عطية عنه به (25). وهو لا يصح بهذا الإسناد، فالقشيري: متروك رمي بالكذب (26). ويضعف الحديث بعطية العوفي، فهو صدوق كثير الخطأ (27)، وسليمان بن عبد الرحمن ابن بنت شرحبيل بن مسلم الخولاني: صدوق يخطئ

(28). وعبد الملك، فهو العززمي صدوق له أوهام (29). وأما محمد بن المظفر بن موسى فهو الحافظ الثقة المأمون محدث العراق (30)، وأبو علي محمد بن الضحَّاك بن عمرو بن أبي عاصم النبيل، ترجم له الخطيب وسكت عنه واكتفى بقوله: نشأ بأصبهان وكتب بها (31) ويمثله أفاد الذهبي (32).

(21) ابن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب، رقم 5941، ج 1، ص 482. ومعنى قوله "تميزاً" فقد شرحها الحافظ ابن حجر في مقدمة تقريره 76/1 حيث ذكر رقوما مثل (خ) رمزا للبخاري، و(م) رمزا لمسلم. وهكذا لبقية الكتب التي ترجم لرجالها، ثم ومن ليست له عندهم رواية، رقم عليه: (تميز)، إشارة إلى أنه ذكر ليعتمد عن غيره.

(22) الجرح والتعديل، رقم 1274. تقدم.

(23) ابن عراق الكناي، تنزيه الشريعة المرفوعة، رقم 103، ج 1، ص 280.

(24) (قوله إملاء) إشارة إلى طريق من طرق تحتمل الحديث وهي سماع لفظ الشيخ وهو أعلاها، وبها يقول السامع: سمعت وحدثنا وأخبرنا ونحوه.

السيوطي، تدريب الراوي 418/1.

(25) حلية الأولياء، ج 10، ص 211. تقدم.

(26) الجرح والتعديل، رقم 1752، ج 7، ص 325. تقدم.

(27) التقريب، رقم 4616، ج 1، ص 393. تقدم.

(28) التقريب، رقم 2588، ج 1، ص 253. تقدم.

(29) تقريب التهذيب، رقم 4184، ج 1، ص 363.

والحديث له طريق آخر أخرجه أحمد من طريق الحسين بن عبيد الله العجلي حدثنا الفضيل بن مزروع، عن عطية العوفي به .وعنده " .. وأما الثانية، فلواء الحمد بيده، آدم عليه السلام ومن ولد نخته.. ذكره "(33) وهذا لا يصح بهذا الإسناد لأجل العجلي، قال ابن عدي : والحسين العجلي يشبه أن يكون ممن يضع الحديث (34). وعند العقيلين طريق أبي إسحاق، عن الحارث، عن علي به، قال العقيلي ليس له من حديث أبي إسحاق أصل، وقد روي بإسناد لين (35). أقول : أبو إسحاق هو عمرو بن عبد الله السبيعي ثقة لكنه اختلط بأخرة (36). والحارث: هو ابن عبد الله الأعمور، رماه ابن المديني بالكذب، وضعفه ابن معين (37). وهذا يقتضي أن يكون الحديث شديد الضعف لكن المتن عليه آثار الوضع .

(3) عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال: " صيح بي، وأنا نائم على فراشي، يا عبد الله: فم فاكس دارك، ففعلت ورجعت إلى فراشي، فصيح بي الثانية ففعلت وعدت إلى فراشي، فصيح بي الثالثة، وقيل لي يا عبد الله: فم فاكس دارك وارم بالقمامة من منزلك، ففعلت ذلك، فلمّا كان في وجه السحر قال لي ذاك الصائح : أحسن الله جزاءك، فإن بعض إخواننا من الجنّ زارنا فمّنه المرزجوش (38) من الدخول، فذكرت ذلك لرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ : صدق وهو مزروع حول العرش، فإذا كان في دار لم يدخلها الشيطان " .

تخريج الحديث : أخرجه الخطيب البغدادي قال: أخبرني الحسن بن محمد بن الحسن الخلال حدثنا أحمد بن محمد بن عمران حدثنا أبو الحسن بن سالم أخبرنا سهل بن عبد الله حدثني محمد بن سوار عن أبيه عن مالك بن دينار عنه به (39). وهو باطل لا يصح بهذا الإسناد، لأجل أبي الحسن ابن سالم الذي تنسب إليه الطائفة المعروفة بالسلمية (40) وليس يعرف برواية الحديث، كما أفاد الخطيب عقبه.

(30) الذهبي، سير أعلام النبلاء، رقم 3511، ج2، ص 394 .

(31) تاريخ بغداد، رقم 922، ج3، ص 358 .

(32) تاريخ الإسلام، رقم 134، ج23، ص 467 .

(33) أحمد بن حنبل الشيباني، فضائل الصحابة، رقم 1127، ج2، ص 661 .

(34) ابن عدي الجرجاني، الكامل في ضعفاء الرجال، رقم 494، ج3، ص 239 .

(35) العقيلي، الضعفاء الكبير، ج2، ص 22 .

(36) تقريب التهذيب، رقم 5065، ج1، ص 423 .

(37) تهذيب الكمال، رقم 1025، ج5، ص 253 . تقدم .

(38) المرزجوش، بالفتح، ثبت، وعزيبته السمسق كحفر. الرّبيدي، تاج العروس، مادة " م ر ز ج ش "

(39) الخطيب، تالي تلخيص المشابهة، ترجمة " محمد بن سوار البصري " رقم 343، ج2، ص 403 .

(40) ونشير إلى أن الطائفة السلمية تنتسب إلى أبي الحسن بن سالم وإلى أبيه أبي عبد الله، صاحب سهل. وهي فرقة من المتكلمين من أهل السنة، وقد خالفوا أصول السنة في مواضع، وبالغوا في الإثبات في مواضع كما أفاد الذهبي في العبر 2/ 109 . ومن خلافاتهم قولهم : إن الله سبحانه يُرى في صورة آدمي، وإنهم إذا سمعوا القرآن من قارئ يرون أنهم يسمعون من الله. ويعتقدون أن الميت يأكل في قبره وأن العاصي لا يُلام في قبره لأنه يفعل ذلك بقضاء الله تعالى، وقد هجرهم الناس لذلك . السيوطي، بغية الوعاة، رقم 489 .

أقول : وفي إسناده محمد بن سوار عن أبيه " وهو سوار بن الفضل ، كما تبين في إسناده الحديث الأول " محمد بن سوار بن الفضل " ، ويبدو أنه مجهول . ويعلى أيضا ب " أحمد بن محمد بن عمران ، وهو يعرف بابن الجندي ، قال الخطيب : كان يضعف في روايته⁽⁴¹⁾ ، وأما الحسن الخلال فهو الحافظ ، قال الخطيب : كتبنا عنه وهو ثقة⁽⁴²⁾ . وبناء على ما تقدم من دراسة الإسناد فإن الحديث لا يصح سنداً ، وعلى متنه بادية آثار الوضع .

(4) عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ، قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : «لَمَّا نَزَلَتْ سُورَةُ بَرَاءةٍ بُعِثَتْ بِمُدَارَاةِ النَّاسِ»⁽⁴³⁾ .

تخریج الحديث: أخرجه الهروي من طريق عبيد الله بن لؤلؤ ، أخبرني عمر بن واصل ، قال : سمعت سهل بن عبد الله يقول : أخبرني محمد بن سوار أخبرني مالك بن دينار عنه به⁽⁴⁴⁾ . وهو ضعيف منكر بهذا الإسناد لأجل عمر بن واصل ، أحاديثه منكورة ، وعبيد الله بن لؤلؤ : روى حديثاً موضوعاً عن عمر بن واصل ، تقدماً في الحديث رقم (1) .

والحديث له شواهد يعترض بها فقد أخرج الطبراني من طريق يوسف بن محمد بن المنكدر ، عن أبيه ، عن جابر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : «مُدَارَاةُ النَّاسِ صَدَقَةٌ»⁽⁴⁵⁾ . أورده الحافظ ابن حجر وأعله ب " يوسف بن محمد وقال : ضعفه⁽⁴⁶⁾ . وأورده الهيثمي وعزاه إلى الطبراني في الأوسط ثم قال : وفيه يوسف بن محمد وهو متروك ، وقال ابن عدي : أَرَجُو أَنَّهُ لَا بَأْسَ بِهِ⁽⁴⁷⁾ .

أقول : تابعه سفيان الثوري من طريق المسيب بن واضح قال حدثنا يوسف بن أسباط عن سفيان الثوري عن محمد بن المنكدر عن جابر به⁽⁴⁸⁾ . وهي متابعة صحيحة لولا المسيب بن واضح ، فقد ترجم

(41) تاريخ بغداد، رقم 2734، ج6، ص 244 .

(42) المصدر السابق، رقم 3950، ج8، ص 453 .

(43) التعليق: نشير فيه إلى المعنى المراد من المداراة حيث أفاد الحافظ ابن حجر نقلاً عن ابن بطال قوله : " هِيَ خَفْضُ الْجَنَاحِ لِلنَّاسِ وَلَيْنُ الْكَلِمَةِ وَتَرْكُ الْإِغْلَاطِ هُمَّ فِي الْقَوْلِ وَذَلِكَ مِنْ أَقْوَى أَسْبَابِ الْأَلْفَةِ ، ثُمَّ فَرَّقَ الْحَافِظُ بَيْنَ الْمُدَارَاةِ وَالْمُدَاهَنَةِ فَقَالَ : إِنَّ الْمُدَاهَنَةَ مِنَ الدَّهَانِ وَهُوَ الَّذِي يَطْهَرُ عَلَى الشَّيْءِ وَيَسْتَرُّ بِطَانِهِ ، وَفَسَّرَهَا الْعُلَمَاءُ بِأَنَّهَا مُعَاشَرَةُ الْقَابِضِ وَإِطْهَارُ الرِّضَا بِمَا هُوَ فِيهِ مِنْ غَيْرِ إِنْكَارٍ عَلَيْهِ ، وَالْمُدَارَاةُ مِنْ أَخْلَاقِ الْمُؤْمِنِينَ وَهِيَ الرِّفْقُ بِالْجَاهِلِ فِي التَّعْلِيمِ وَبِالْقَابِضِ فِي النَّهْيِ عَنْ فِعْلِهِ وَالْإِنْكَارُ عَلَيْهِ بِلُطْفِ الْقَوْلِ وَالْفِعْلُ وَلَا سِيَّمًا إِذَا احْتَجَّ إِلَى تَأْلِفِهِ وَتَحْوِ ذَلِك "فتح الباري ج10، ص 528 .

(44) المالبي ، كتاب الأربعين في شيوخ الصوفية ، ذكر سهل بن عبد الله التستري ، ج1، ص 124 .

(45) الطبراني ، المعجم الأوسط ، رقم 463 ، ج1 ، ص 146 .

(46) ابن حجر ، فتح الباري شرح صحيح البخاري ، ج10 ، ص 528 .

(47) الهيثمي ، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ، رقم 12630 ، ج8 ، ص 17 .

(48) ابن حبان ، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان ، ترتيب ابن بلبان ، رقم 471 ، ج2 ، ص 216 .

له ابن عدي وقال : كَانَ يَشَبَّهُ عَلَيْهِ، وَهُوَ لَا بَأْسَ بِهِ، وَكَانَ النَّسَائِيُّ حَسَنَ الرَّأْيِ فِيهِ (49). وَأَمَّا ابْنُ
أَسْبَاطٍ : فَقَدْ وَثَّقَهُ ابْنُ مَعِينٍ. وَقَالَ أَبُو حَاتِمٍ: لَا يُجْتَنَّبُ بِهِ. وَقَالَ الْبُخَارِيُّ: دَفَنَ كُتُبَهُ، فَكَانَ حَدِيثُهُ لَا
يُجِيءُ كَمَا يَنْبَغِي (50). وَقَدْ ضَمَّنَ الْإِمَامُ الْبُخَارِيُّ فِي تَرْجُمَتِهِ "بَابُ الْمَدَارَاةِ مَعَ النَّاسِ" وَكَذَلِكَ " وَيُذَكَّرُ
عَنَّا فِي الدَّرْدَاءِ: «إِنَّمَا لَنَكْثِرُ (51) فِي وَجْهِهِ أَقْوَامٌ، وَإِنَّ قُلُوبَنَا لَتَلْعَنُهُمْ» (52). وَمَا أَخْرَجَهُ مِنْ حَدِيثِ عَائِشَةَ

رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا " أَنَّهُ اسْتَأْذَنَ عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَجُلٌ فَقَالَ: «أَتَدْنُوا لَهُ، فَيُبَسِّسَ ابْنُ الْعَشِيرَةِ -
أَوْ يُبَسِّسَ أَخُو الْعَشِيرَةِ -» فَلَمَّا دَخَلَ أَلَانَ لَهُ الْكَلَامَ، فَقُلْتُ لَهُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، قُلْتُ مَا قُلْتُ، ثُمَّ أَلَنْتَ
لَهُ فِي الْقَوْلِ؟ فَقَالَ «أَيُّ عَائِشَةَ، إِنَّ شَرَّ النَّاسِ مَنْزِلَةٌ عِنْدَ اللَّهِ مَنْ تَرَكَهُ أَوْ وَدَعَهُ النَّاسُ اتَّقَاءَ فُحْشِهِ» (53).

وَبِنَاءً عَلَى كَثْرَةِ شَوَاهِدِهِ فَإِنَّ الْحَدِيثَ يُؤَكِّدُ، وَقَدْ قَالَ السَّخَاوِيُّ: وَفِي الْبَابِ عَنْ أَنَسٍ وَجَابِرِ بْنِ عَبَّاسٍ
وَعَلِيِّ، وَيَتَأَكَّدُ بَعْضُهَا بِبَعْضٍ (54).

(5) عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: " كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَغْزُو وَمَعَهُ عِدَّةٌ مِنْ نِسَاءِ
الْأَنْصَارِ يَسْقِيْنَ الْمَاءَ وَيُدَاوِيْنَ الْجَرْحَى.

تخريج الحديث : أَخْرَجَهُ أَبُو نَعِيمٍ قَالَ : أَخْبَرَنِي يُوسُفُ بْنُ عُمَرَ بْنِ مَسْرُورٍ أَبُو الْفَتْحِ الْقَوَّاسُ، حَدَّثَنَا
عُبَيْدُ اللَّهِ أَبُو الْقَاسِمِ الصَّنْعَانِيُّ، حَدَّثَنَا ابْنُ وَاصِلٍ حَدَّثَنَا سَهْلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ التُّسْتَرِيَّيْنِ قَالَ أَخْبَرَنِي خَالِي مُحَمَّدُ
بْنُ سَوَّارٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ سَلِيمَانَ عَنْ ثَابِتٍ عَنْهُ بِهِ . وَلَمْ يَذْكُرْ لَهُ فِي الْحَلِيَّةِ مَسْنَدًا سِوَى هَذَا الْحَدِيثِ
مَرْفُوعًا وَحَدِيثٌ " أَعْطَيْتَ فِي عَلِيِّ خَمْسًا " الَّذِي تَقَدَّمَ مَعَنَا ، وَقَدْ قَالَ فِي بَدَايَةِ الْحَدِيثِ : أَسْنَدُ سَهْلِ
بْنِ عَبْدِ اللَّهِ (55). وَحَدِيثُهُ ضَعِيفٌ مَنْكُرٌ بِهَذَا الْإِسْنَادِ لِأَجْلِ عُبَيْدِ اللَّهِ الصَّنْعَانِيِّ (عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ لَوْلُو) وَعَمْرُ
بْنُ وَاصِلٍ، تَقَدَّمَ فِي الْحَدِيثِ رَقْمَ (1). وَأَمَّا أَبُو الْفَتْحِ الْقَوَّاسُ : فَهُوَ ثِقَةٌ مَأْمُونٌ تَقَدَّمَ فِي سَابِقِهِ. أَقُولُ :
وَالْحَدِيثُ صَحِيحٌ مِنْ طَرَفٍ أُخْرَى أَخْرَجَهُ الشَّيْخَانُ فِي الصَّحِيحَيْنِ بِنَحْوِهِ (56).

(49) ابن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، رقم 1874، ج8، ص 123 . تقدم .

(50) سير أعلام النبلاء، رقم 1363، ج7، ص 575 . تقدم،

(51) الكشور: ظُهُورُ الْأَشْيَاءِ لِلصَّحْحِ. ابن الأثير، النهاية، مادة " كشر "

(52) صحيح البخاري، كتاب اللباس، باب المداراة مع الناس، ج8، ص 31 . تقدم.

(53) صحيح البخاري، كتاب اللباس، باب المداراة مع الناس، رقم 6131، ج8، ص 31 .

(54) السخاوي، المقاصد الحسنة، رقم 508، ج1، ص 362 .

(55) حلية الأولياء، ج 13، ص 211 . في ترجمة سهل التستري . تقدم المصدر .

(56) صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب مُدَاوَاةِ النَّسَاءِ الْحَرْحَى فِي الْغَزْوِ، رقم 2882، ج4، ص 34. و مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب غَزْوَةِ النَّسَاءِ
مَعَ الرِّجَالِ، رقم 1810، ج3، ص 1443 .

(6) عن أبي هريرة رضي الله عنه " أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأَى إِبْلِيسَ حَسَنَ السَّحْنَةِ ثُمَّ رَأَاهُ بَعْدَ ذَلِكَ نَاحِلَ الْجِسْمِ مُتَغَيِّرَ اللَّوْنِ، فَقَالَ لَهُ: مَا الَّذِي أَنْحَلَ جِسْمَكَ وَغَيَّرَ لَوْنَكَ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَيْتُكَ أَوْلَا؟ قَالَ: خِصَالٌ فِي أَمْتِكَ يَا مُحَمَّدَ، قَالَ: وَمَا هِيَ؟ قَالَ: صَهِيلُ فَرَسٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ،

وَرَجُلٌ يُنَادِي بِالصَّلَاةِ فِي وَقْتِهَا آتَاءَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ مُحْتَسِبًا، وَرَجُلٌ خَائِفٌ لِلَّهِ بِالصَّحَّةِ، عُمَّالٌ لِلْمُهْمَلِ، وَرَجُلٌ كَسَبَ كَسْبًا مِنْ حَلَالٍ فَوَصَلَ بِهِ ذَا رَحِمٍ مُحْتَاجًا، أَوْ ذَا فَاقَةَ مُضْطَرًّا، وَرَجُلٌ صَلَّى الصُّبْحَ وَجَلَسَ فِي مَحْرَابِهِ وَمَقْعَدِهِ يَذْكُرُ اللَّهَ حَتَّى طَلَعَتْ عَلَيْهِ الشَّمْسُ، ثُمَّ صَلَّى الضُّحَى لِلَّهِ رَاجِيًا، فَتَلَّكَ النَّبِيُّ فَعَلَتْ بِِي الْأَفَاعِيلُ "

تخریج الحديث: أخرجه الخطيب البغدادي قال: أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ الْمُحْتَسِبِ، قَالَ: أَخْبَرَنَا الْحَسَنُ بْنُ الْحُسَيْنِ بْنِ حَمَّكَانَ الْفَقِيه، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو الْقَاسِمِ عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ لَوْلُوِّ السُّلَمِيُّ بِبَغْدَادَ، قَالَ: حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ وَاصِلٍ قَالَ: سَمِعْتُ سَهْلَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ التَّسْتَرِي يَقُولُ أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَوَّارٍ عَنْ دَاوُدَ بْنِ أَبِي هِنْدَ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنْهُ بِهِ (57).

وهو ضعيف منكر لأجل عبید بن لؤلؤ وعمر بن واصل ، تقدما في الحديث رقم (1). ويعمل أيضا بآبَن حَمَّكَان ، ضعفه الأزهرى وقال : ليس بشيء في الحديث (58)، وأما محمد بن سوار فهو مقبول تقدم في الحديث رقم (1) وأما أبو علي المحتسب والذي يعرف بآبَن التوزي ، فقد كتب عنه الخطيب وصدقته (59) وداود بن أبي هند : ثقة متقن كان يهتم في أخرة (60) والشعبي عامر بن شراحيل : من الثقات المشهورين (61) وقد أورده ابن الجوزي من طريق عمر بن واصل به ، وقال: هَذَا حَدِيثٌ مَوْضُوعٌ، وَاتَّهَمَ الْخَطِيبُ : ابْنَ وَاصِلٍ بِوَضْعِ هَذَا الْحَدِيثِ (62). وأقره السيوطي (63).

(7) عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رضي الله عنه، قَالَ: " لَمَّا حَضَرَتْ وَفَاةُ أَبِي بَكْرٍ الصِّدِّيقِ، سَمِعْتُ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ، يَقُولُ: الْمُتَفَرِّسُونَ (64) فِي النَّاسِ أَرْبَعَةٌ: امْرَأَتَانِ، وَرَجُلَانِ، فَأَمَّا الْامْرَأَةُ الْأُولَى: فَصَفْرَاءُ بِنْتُ شُعَيْبٍ، لَمَّا تَفَرَّسَتْ فِي مُوسَى، قَالَ اللَّهُ فِي قِصَّتِهَا { يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنْ اسْتَأْجَرْتَ

(57) تاريخ بغداد، ترجمة عمر بن واصل، رقم 5891، ج13، ص 67 .

(58) المصدر السابق، ترجمة الحسن بن الحسين بن حَمَّكَان، رقم 3763، ج8، ص 254 .

(59) المصدر السابق، ترجمة أحمد بن علي المحتسب، رقم 2402، ج5، ص 529 .

(60) تقريب التهذيب، رقم 1817، ج1، ص 200 .

(61) المصدر السابق، رقم 3092، ج1، ص 287 .

(62) ابن الجوزي، الموضوعات، سخط إبليس من أفعال هذه الأمة ، ج2، ص 41 .

(63) السيوطي اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعية، ج1، ص 404 .

(64) الفرائس، بالكسرة: من التفريس، وهو التفريس. تاج العروس، مادة " فريس "

الْقَوِيُّ الْأَمِينُ} (القصص، آية : 26). وَالرَّجُلُ الْأَوَّلُ: الْمَلِكُ الْعَزِيزُ عَلَيَّ عَهْدِ يُوسُفَ، وَالْقَوْمُ فِيهِ مِنْ الزَّاهِدِينَ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: {وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لَامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَى أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا} (يوسف، آية : 21). وَأَمَّا الْأَمْرَأَةُ الثَّانِيَةُ: فَخَدِيجَةُ بِنْتُ خُوَيْلِدٍ، لَمَّا تَفَرَّسَتْ فِي النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَالَتْ لِعَمَّهَا: قَدْ تَنَسَّمْتَ رُوحِي رُوحَ مُحَمَّدٍ بِنَعْبِدِ اللَّهِ، إِنَّهُ نَبِيُّ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ، فَزَوَّجَنِي مِنْهُ، وَأَمَّا الرَّجُلُ الْآخَرُ: فَأَبُو بَكْرٍ الصِّدِّيقُ، لَمَّا حَضَرَتْهُ الْوَفَاةُ، قَالَ لِي: إِنِّي قَدْ تَفَرَّسْتُ فِي أَنْ أَجْعَلَ الْأَمْرَ مِنْ بَعْدِي فِي عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ ... الْحَدِيثُ .

تخريج الحديث: أخرجه الخطيب مطولا قال : أَخْبَرَنَا أَبُو الْقَاسِمِ عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ جَعْفَرِ الْعَطَّارِ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو الْقَاسِمِ عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ لَوْلُو السَّاجِي، قَالَ: أَخْبَرَنَا عُمَرُ بْنُ وَاصِلٍ، قَالَ: سَمِعْتُ سَهْلَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ، أَخْبَرَنِي مُحَمَّدُ بْنُ سَوَّارٍ خَالِي، قَالَ: حَدَّثَنَا مَالِكُ بْنُ دِينَارٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ أَبِي الْحَسَنِ الْبَصْرِيُّ، عَنْهُ بِهِ (65). وَهُوَ ضَعِيفٌ مِنْكَرٌ بِهَذَا الْإِسْنَادِ لِأَجْلِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ لَوْلُو " روى حديثا موضوعا " وعمر بن واصل: أحاديثه منكورة، تقدم في الحديث رقم (1) والحسن البصري ثقة فقيه يرسل كثيرا ويدلس (66). وأما محمد بن سوار: فمقبول تقدم في الحديث رقم (1)، ومالك بن دينار: صدوق عابد (67) قال الخطيب عقبه: هَذَا الْحَدِيثُ مَوْضُوعٌ مِنْ عَمَلِ الْفُصَّاصِ، وَضَعَهُ عُمَرُ بْنُ وَاصِلٍ، أَوْ وَضِعَ عَلَيْهِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ وَأَقْرَاهُ السُّيُوطِيُّ (68).

(8) عَنَابِعِ اسْرَضِيَا لِلَّهِعِنَهُمَا قَالَ: سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِيمَا لِنَجَاةِ غَدَا؟ فَقَالَ: «عَلَيْكُمْ بِكِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، فَإِنْ فِئْتُمْ بِأَمْرٍ نَقَبْتُمْ لَكُمْ خَيْرٌ مِنْ بَعْدِكُمْ، وَحِكْمًا بَيْنَكُمْ مِنْ دِينِكُمْ لَدَيْتُمْ بِعَدَمِهَا لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، بَهْتَصَلُوا بِالْمَعْرِفَةِ، وَمَنْ يَرِدُ الْهَدْيَ يَغْيِرْهُ يَضِلُّهَا اللَّهُ، هُوَ أَمْرٌ لِلَّهِ الْحَكِيمِ، وَهُوَ الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ، وَهُوَ الشَّفَاءُ النَّافِعُ، وَهُوَ الَّذِي يَلْتَمِسْتُمْهَا الْجِنَادُ سَمِعْتُمْهَا نَقَالُوا: إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا* يَهْدِي لَنَا الرُّشْدَ فَأَمَّا بِهَوْلُنَا نَشْرِكُ رَبَّنَا أَحَدًا (الجن: 1-2) .

تخريج الحديث : أخرجه أبو بكر البلدي بإسناده وساقه عن الفقيه أبي نصر أحمد بن علي بن إبراهيم الطائفي الصَّفَّارِ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو الْقَاسِمِ عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ بِنَا الْحَسَنَ الْوَضَّاحِي، حَدَّثَنَا أَبُو الْعَبَّاسِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْحُسَيْنِيُّ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْخَيْبِيُّ الْخَفِيِّ سَاسَا، وَقَالَ أَبُو يُونُسَ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بِنُقَيْسِ السَّجْزِيِّ، سَمِعْتُ أَبَا مُحَمَّدٍ بِنَعْبِدِ اللَّهِ التَّسْتَرِي رَحِمَهَا اللَّهُ تَعَالَى فِي سَنَةِ خَمْسٍ وَسَبْعِينَ مِائَتَيْنِ قَوْلًا: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَوَّارٍ عَمَّا يُعَاصِمُ النَّبِيَّ لَعْنَتْهُ عَنْكَ كَرَمَةَ عَنْهُ بِهِ (69) .

(65) تاريخ بغداد، رقم 5464، ج12، ص 78 . ترجمة عبيد الله بن لؤلؤ .

(66) التقریب، رقم 1227، ج1، ص 160.

(67) تقریب النهذیب، رقم 6435، ج1، ص 517 .

(68) اللالئ المصنوعة، المناقب، ج1، ص 346 .

(69) تفسير التستري بجمع أبي بكر البلدي، ص 13 .

وهو حديث في إسناده مجاهيل، أبو يوسف السجزي لم أقف له على ترجمة، وقد أشار ابن ماكولا له في ترجمة يوسف بن يعقوب بن شاذك، وقال حدث عنه أحمد بن محمد بن قيس بن تميم السجزي⁽⁷⁰⁾ وأبو العباس البلخي، والفقير أبو نصر الصفار لم يتضح لي، وأبو القاسم الوضاحي لعله البلخي وهو شيخ صدوق⁽⁷¹⁾، وبقيّة رجاله موثقون. وأبو عاصم النبيل: هو الضحّاك بن مخلد. وبشر: صوابه "بشير": وهو ابن أبي عمرو الخولاني. وعكرمة مولى ابن عباس وكلهم ثقات. وبناء عليه: فالحديث غايته الضعف.

أقول: لحديثه شاهد أخرجه الترمذي من طريق أبيالمختار الطائفي عن أبيالحرث عن الحارث عن علي رضي الله عنهما. قال أبو عيسى: هذا حديث لا نعرفها إلا من هذا الوجه. وإسناده مجهول. وفيالحارثقال⁽⁷²⁾. وبناء عليه فغايته الضعف، وهو يعتضد.

القسم الثاني

دراسة حياة الإمام سهل بن عبد الله التستري "الصغير"

كما تقدم في مقدمة البحث أن الإمام الذهبي رحمه الله تعالى حين ترجم للحسين بن إسحاق التستري، قال: حدث عنه سهل بن عبد الله التستري الصغير، وبه ميّز بينه وبين الزاهد، وهو تمييز ذهبي قيم لتماثل السهلين في الاسم واسم الأب والنسبة، ومن ثم تمييز مرويات كل منهما، والمقصود بالصغير: من حيث تأخره عن زمن التستري الزاهد. وعلى الرغم من ذلك إلا أنني لم أقف له على ترجمة وافية في كل ما وقفت عليه من كتب التراجم والتاريخ والسير، وبناء عليه كان لا بد من التقصي عنه تقصياً حثيثاً، وكان لا بد من التمييز بينه وبين التستري الزاهد من حيث تعقب الروايات عنهما ودقة الفحص وإمعان النظر. وقد أفدت في ذلك من الحافظ أبي نُعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني والذي كانت وفاته سنة (430 هـ). حيث تبين لي أن التستري الصغير هو أحد شيوخه الذي روى عنه في كتابه المسند المستخرج على صحيح مسلم، وحلية الأولياء وفي كتابه معرفة الصحابة، وغيرها من كتبه.

ومما تجدر الإشارة إليه أن التستري الصغير كان من شيوخ الحافظ أبي سعيد النقاش أيضاً، فقد روى عنهما كتابه "فوائد العراقيين" - كما سيأتي إن شاء الله - في مروياته. وبذلك يتضح أن التستري الصغير كان

(70) الاكمال ج5، ص 2.

(71) سير أعلام النبلاء، رقم 3739.

(72) سنن الترمذي، تاب ما جاء في فضل القرآن، رقم 2906.

يعيش في القرن الرابع الهجري تقديريا ، بينما التستري الزاهد كان في القرن الثالث الهجري، كما تبين في دراسة حياته (73).

ومن خلال النظر في أسانيد مروياته تبين لنا أنه أكثر الرواية عن شيخه الحسين بن إسحاق التستري ، وروى عن شيخه أبيبكر البزار صاحب المسند، وأنه يسمى سهل بن عبد الله بن حفص الخياط التستري، ويكنى بأبي الحسن، وصفه أبو نعيم بالوراق في الحلية ، وأبو طاهر السلفي في معجم السفر كذلك، وهذا يتضح في مروياته.

وبناء على التطواف في أسانيد أحاديثه يتبين لنا أن التستري الصغير كان ذا شأن ودراية وإسناد وهو شيخ لكبار المحدثين .

مرويات سهل بن عبد الله التستري الصغير

(9) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ (يَأْتِي الشَّيْطَانُ أَحَدَكُمْ فَيَقُولُ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ مَنْ خَلَقَ الْأَرْضَ فَيَقُولُ اللَّهُ)

تخريج الحديث : أخرجه أبو نعيم قال حَدَّثَنَا أَبُو الْحَسَنِ سَهْلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَفْصِ التُّسْتَرِيِّ حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ إِسْحَاقَ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ غَيْلَانَ حَدَّثَنَا أَبُو النَّضْرِ (هاشم بن القاسم الليثي) حَدَّثَنَا أَبُو سَعِيدٍ الْمُؤَدَّبُ مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي الْوَضَّاحِ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْهُ بِهِ. قال أبو نعيم: صحیح حرواه مُسْلِمٌ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ غَيْلَانَ بِهِ (74).

والحديث متفق عليه، أخرجه البخاري من حديث أبي هريرة رضي الله عنه: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " يَأْتِي الشَّيْطَانُ أَحَدَكُمْ فَيَقُولُ: مَنْ خَلَقَ كَذَا، مَنْ خَلَقَ كَذَا.. ذكره (75).

ومسلم حدثه به مُحَمَّدُ بْنُ غَيْلَانَ، حَدَّثَنَا أَبُو النَّضْرِ، بِهَذَا الْإِسْنَادِ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: " يَأْتِي الشَّيْطَانُ أَحَدَكُمْ فَيَقُولُ: مَنْ خَلَقَ السَّمَاءَ؟ مَنْ خَلَقَ الْأَرْضَ؟ فَيَقُولُ: اللَّهُ " ثُمَّ ذَكَرَ بِمِثْلِهِ وَزَادَ، وَرُسِلَهُ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ (76). والحسين بن إسحاق التستري سمع من هشام بن عمار وطبقته، وعنه التستري الصغير والطبراني كثيرا عنه. كان من الحفاظ الرحالة (77).

(73) تقدم في دراسة حياته أن الذهبي صوب وفاته سنة (283) .

(74) أبو نعيم، المسند المستخرج على صحيح الإمام مسلم، رقم 344، ج 1، ص 201 .

(75) صحيح البخاري، كتاب بدأ الخلق، باب صفة إبليس وجنوده، رقم 3276، ج 4، ص 123 .

(76) صحيح مسلم، في الإيمان، باب الوسوسة في الإيمان وما يقوله من وحدها، رقم 134، ج 1، ص 120 .

(77) سير أعلام النبلاء، رقم 28، ج 14، ص 57 .

(10) عن أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: (إِذَا شَكَ أَحَدُكُمْ فِي صَلَاةٍ فَلَا يَدْرِي أَثَلَاثًا صَلَّى أَمْ أَرْبَعًا، فَلْيَقُمْ فَلْيُصَلِّ رُكْعَةً يَكُونُ الشُّكُّ فِي الزِّيَادَةِ ثُمَّ يَسْجُدْ سَجْدَتِي السَّهْوِ، فَإِنْ كَانَ صَلَّى خَمْسًا شَفَعْنَا لَهُ، وَإِنْ كَانَ صَلَّى أَرْبَعًا فَهَمَا يُرْغَمَانِ الشَّيْطَانِ)

تخريج الحديث : أخرجه أبو نعيم قال : حَدَّثَنَا سَهْلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَنْصِ حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ إِسْحَاقَ التُّسْتَرِيُّ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ مَنْصُورٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْهُ بِهِ (78).

وهو حسن بهذا الإسناد ، أما الحسين بن إسحاق فهو من الحفاظ الرحالة تقدم في سابقه ، وسعيد بن منصور هو الحفاظ صاحب السنن، وعبد العزيز بن محمد هو الدراوردي : موثق⁽⁷⁹⁾ وزيد بن أسلم وعطاء بن يسار من رجال الصحيح. والحديث صحيح رواه مسلم من طريق زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن أبي سعيد به⁽⁸⁰⁾.

(11) عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ مِنْ كِبَرٍ، وَلَا يَدْخُلُ النَّارَ مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ مِثْقَالُ حَبَّةٍ مِنْ إِيْمَانٍ)

تخريج الحديث : أخرجه أبو نعيم قال : حَدَّثَنَا سَهْلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ إِسْحَاقَ حَدَّثَنَا مِنْجَابُ بْنُ الْحَارِثِ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُسْهِرٍ عَنِ الْأَعْمَشِ عَنِ إِبْرَاهِيمَ عَنِ عَلْقَمَةَ عَنْهُ بِهِ (81).

والحديث صحيح أخرجه مسلم قال : حَدَّثَنَا مِنْجَابُ: أَخْبَرَنَا ابْنُ مُسْهِرٍ، عَنِ سَلِيمَانَ الْأَعْمَشِ، عَنِ إِبْرَاهِيمَ " النخعي " عَنْ عَلْقَمَةَ " بن قيس النخعي "، عنه به⁽⁸²⁾. وأما الحسين بن إسحاق فهو من الحفاظ تقدم في الحديث رقم (9) .

(12) عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ : " رَأَى رَبَّهُ بِقَلْبِهِ .

تخريج الحديث الموقوف: أخرجه أبو نعيم قال : حَدَّثَنَا أَبُو الْحُسَيْنِ سَهْلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ إِسْحَاقَ حَدَّثَنَا يَحْيَى الْحِمَايِيُّ حَدَّثَنَا حَنْصُ بْنُ غِيَاثٍ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ عَنْ عَطَاءِ عَنْهُ بِهِ (83).

(78)المسند المستخرج، رقم 1253، ج2، ص 168 .

(79) تهذيب الكمال، رقم 3470، ج18، ص 187 .

(80) صحيح مسلم، في المساجد، باب السهو في الصلاة، رقم 571، ج1، ص 400 . وقوله " يرغمان الشيطان " أي إغاطة له وإذلالاً، والمعنى أَنَّ الشَّيْطَانَ لَبَسَ عَلَيْهِ صَلَاتَهُ فَجَعَلَ اللَّهُ تَعَالَى لِلْمُصَلِّي طَرِيقًا إِلَى حُرِّ صَلَاتِهِ، شرح النووي على مسلم، ج5، ص 60 .

(81) المسند المستخرج، رقم 265، ج1، ص 166 .

(82) صحيح مسلم، الإيمان، باب تحريم الكبر، رقم 91، ج1، ص 93 .

(83) المسند المستخرج، رقم 439، ج1، ص 241 .

وهو ضعيف بهذا الإسناد، ضعفه أبو نُعيم عقبه، وذلك لأجل يحيى الحِمَاني : متكلم فيه⁽⁸⁴⁾.

أقول: تابعه ابن أبي شيبه وهي متابعة صحيحة ، فقد أخرج مسلم حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ غِيَاثٍ، عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بِهِ وَلَفْظُهُ قَالَ: «رَأَى بِقَلْبِهِ»⁽⁸⁵⁾. وبناء عليه فإن الموقوف عن ابن عباس صحيح. وأما الحسين بن إسحاق فهو رحالة حافظ تقدم في الحديث رقم (9).

(13) عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ : رَمَقْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرَأَيْتُ قِيَامَهُ فَرَكَعْتُهُ فَأَعْتَدَ اللَّهُ بَعْدَ الرَّكْعَةِ فَسَجَدْتُهُ فَأَعْتَدَ اللَّهُ بَعْدَ السَّجْدَةِ فَجَلَسْتُهُ إِلَى الْإِنْصِرَافِ قَرِيبًا مِنَ السَّوَاءِ.

تخريج الحديث: أخرجه أبو نعيم قال : حَدَّثَنَا سَهْلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ إِسْحَاقَ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ مَنْصُورٍ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي هِلَالٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ أَبِي لَيْلَى عَنْهُ⁽⁸⁶⁾. والحديث صحيح رواه مسلم بمثله من طريق أبي عوانة عن حميد به⁽⁸⁷⁾ . وسعيد بن منصور هو الحافظ صاحب السنن، والحسين بن إسحاق هو الرحالة الحافظ تقدم في الحديث رقم (9) .

(14) عَنِ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ (إِذَا سَجَدْتَ فَضَعْ كَفِّكَ وَارْفَعْ مِرْفَقَيْكَ).

تخريج الحديث: أخرجه أبو نعيم قال حَدَّثَنَا سَهْلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ إِسْحَاقَ قَالَ حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ مَنْصُورٍ حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ إِيَادٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْهُ⁽⁸⁸⁾.

وهو صحيح رواه مسلم بمثله من طريق عبید الله بن إیاد⁽⁸⁹⁾. وأما الحسين بن إسحاق فحافظ رحالة تقدم في الحديث رقم (9)، وسعيد بن منصور هو الحافظ الثقة صاحب السنن⁽⁹⁰⁾.

(84) تهذيب الكمال، رقم 6868، ج 31، ص 419 .

(85) صحيح مسلم، الإيمان، رقم 176، ج 1، ص 158 .

(86) المسند المستخرج، رقم 1042، ج 2، ص 87 .

(87) صحيح مسلم، المساجد، رقم 471، ج 1، ص 343 .

(88) المسند المستخرج، رقم 1094، ج 2، ص 105 .

(89) صحيح مسلم، المساجد، رقم 494، ج 1، ص 356 .

(90) تقريب التهذيب رقم 2399 .

(15) عَنْ أَبِي ذَرٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (يُصْبِحُ عَلَيَّ كُلَّ سَلَامِي) ⁽⁹¹⁾ مِنْ أَحَدِكُمْ صَدَقَةً، فَكُلُّ تَسْبِيحَةٍ صَدَقَةٌ، وَكُلُّ تَحْمِيدَةٍ صَدَقَةٌ، وَكُلُّ تَهْلِيلَةٍ صَدَقَةٌ، وَأَمْرٌ بِالْمَعْرُوفِ صَدَقَةٌ، وَنَهْيٌ عَنِ مُنْكَرِ صَدَقَةٌ، وَيَجْزِي مِنْ ذَلِكَ رَكْعَتَانِ يَرْكَعُهُمَا مِنَ الضُّحَى).

تخريج الحديث: أخرجه أبو نعيم قال: حَدَّثَنَا سَهْلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ إِسْحَاقَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ أَحِيٍّ جُوَيْرِيَّةَ حَدَّثَنَا مَهْدِيُّ بْنُ مَيْمُونٍ حَدَّثَنَا وَاصِلٌ مَوْلَى أَبِي عَيْنَةَ عَنْ يَحْيَى بْنِ عُقَيْلٍ عَنْ يَحْيَى بْنِ يَعْمَرَ عَنْ أَبِي الْأَسْوَدِ عَنْهُ بِهِ ⁽⁹²⁾. وهو صحيح أخرجه مسلم بمثله من طريق مهديه ⁽⁹³⁾. والحسين بن إسحاق حافظ رحالة تقدم في الحديث رقم (9)، وعبد الله بن محمد بن أحمد بن جويرية من رجال الصحيح ⁽⁹⁴⁾ وأبو الأسود هو الديلي : بكسر المهملة وسكون التحتانية ويقال للدؤلي بالضم بعد هاء مزه مفتوحة البصري " اسمهم الما بن عمرو " وقيل غير ذلك وهو ثقة مخضرم ⁽⁹⁵⁾.

(16) عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا " أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : صَلَّى عَلَيَّ قَبْرٍ بَعْدَ مَا دُفِنَ "

تخريج الحديث: أخرجه أبو نعيم قال : حَدَّثَنَا سَهْلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ إِسْحَاقَ الشُّسْتَرِيُّ حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيِّ الْحُلَوَانِيِّ حَدَّثَنَا وَهْبُ بْنُ جَرِيرٍ حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ أَبِي خَالِدٍ عَنِ الشَّعْبِيِّ عَنْهُ بِهِ ⁽⁹⁶⁾. والحديث صحيح أخرجه مسلم بمثله من طريق وهب بن جرير به ⁽⁹⁷⁾. والحسين بن إسحاق حافظ رحالة تقدم في الحديث رقم (9)، والحسن بن علي الحلواني : ثقة حافظ ⁽⁹⁸⁾.

(17) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : " مَا مِنْ عَبْدٍ لَهُ مَالٌ لَا يُؤَدِّي زَكَاتَهُ، إِلَّا جُمِعَ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ صَفَائِحُ يُحْمَى عَلَيْهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ، فَيُكْوَى بِهَا جَنْبُهُ وَظَهْرُهُ، حَتَّى يَقْضِيَ اللَّهُ بَيْنَ عِبَادِهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ، ثُمَّ يُرَى سَبِيلَهُ إِمَّا إِلَى الْجَنَّةِ وَإِمَّا إِلَى النَّارِ، وَمَا مِنْ صَاحِبٍ إِبِلٍ لَا يُؤَدِّي زَكَاتَهُ، إِلَّا يُجَاءُ بِهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ

(91) قوله " سلامي " بضم السين وتخفيف اللام وأصله عظام الأصابع وسائر الكف ثم استعمل في جميع عظام البدن ومفصله . شرح النووي، ج5، ص 233 .

(92) المسند المستخرج، رقم 1627، ج2، ص 315 .

(93) صحيح مسلم، المساجد، رقم 720، ج1، ص 498 .

(94) تهذيب الكمال، رقم 3528، ج16، ص 44 .

(95) التقريب رقم 7940 .

(96) المسند المستخرج، رقم 2139، ج3، ص 37 .

(97) صحيح مسلم، الجنائز، باب الصلوة على القبر، رقم 954، ج2، ص 658 .

(98) الخطيب، تاريخ بغداد، رقم 3837، ج8، ص 351 .

كَأَحْسَنِ مَا كَانَتْ عَلَيْهِ، ثُمَّ يُبَطِّحُ لَهَا بِقَاعِ قَرْقَرٍ⁽⁹⁹⁾ ثُمَّ يُسْتَنْعَلِيهِ، كُلَّمَا مَرَّتْ آخِرَهَا رَدَّتْ عَلَيْهِ أَوْلَاهَا، حَتَّى يَقْضِيَ اللَّهُ بَيْنَ عِبَادِهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ، ثُمَّ يُرْسِبِيلُهُ إِمَّا إِلَى الْجَنَّةِ وَإِمَّا إِلَى النَّارِ، وَمَا مِنْ صَاحِبِ غَنَمٍ لَا يُؤَدِّي زَكَاتَهُ، إِلَّا يُجَاءُ بِهَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَبِعَنَمِهِ كَأَكْثَرِ مَا كَانَتْ، فَيُبَطِّحُ لَهَا بِقَاعِ قَرْقَرٍ فَتَطْوُهُ بِأُظْلَافِهَا وَتَنْطِحُهُ بِقُرُونِهَا، لَيْسَ فِيهَا عَصَبًا وَلَا جَدْعًا، كُلَّمَا مَضَتْ عَلَيْهِ أُخْرَاهَا رُدَّتْ عَلَيْهِ أَوْلَاهَا، حَتَّى يَقْضِيَ اللَّهُ بَيْنَ عِبَادِهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ، ثُمَّ يُرَى سَبِيلُهُ إِمَّا إِلَى الْجَنَّةِ وَإِمَّا إِلَى النَّارِ، قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ فَالْخَيْلُ؟ قَالَ: الْخَيْلُ مَعْقُودَةٌ فِي نَوَاصِيهَا الْخَيْرُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ... الحديث.

تخریج الحديث : أخرجه أبو نعيم قال : حَدَّثَنَا أَبُو الْحَسَنِ سَهْلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الشُّسْتَرِيُّ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بَزِيعٍ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ حَدَّثَنَا رَوْحُ بْنُ الْقَاسِمِ عَنْ سُهَيْلٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْهُ بِهِ⁽¹⁰⁰⁾. والحديث صحيح أخرجه مسلم من طرق عدة ومنها : ما حدّثه به محمد بن عبد الله بن بزيع به⁽¹⁰¹⁾.

(18) عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّهُ قَرَأَ فِي أُذُنِ مُبْتَلَى فَأَفَاقَ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَا قَرَأْتَ فِي أُذُنِهِ؟» قَالَ: قَرَأْتُ: {أَفْحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا}⁽¹⁰²⁾ حَتَّى خَتَمَ السُّورَةَ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَوْ أَنَّ رَجُلًا مَوْفِنًا قَرَأَهَا عَلَى جَبَلٍ لَزَالَ».

تخریج الحديث : أخرجه أبو نعيم قال: حَدَّثَنَا سَهْلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الشُّسْتَرِيُّ، حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ إِسْحَاقَ، حَدَّثَنَا دَاوُدُ بْنُ رُشَيْدٍ، حَدَّثَنَا الْوَلِيدُ بْنُ مُسْلِمٍ، حَدَّثَنَا ابْنُ هَيْعَةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ هُبَيْرَةَ، عَنْ حَنْسِ الصَّنَعَانِيِّ عَنْهُ بِهِ⁽¹⁰³⁾. وهو ضعيف بهذا الإسناد، عبد الله بن هبيعة لم يصرح بالسماع وقد اختلط⁽¹⁰⁴⁾. وأما الحسين بن إسحاق فهو رحالة حافظ تقدم في الحديث رقم (8)، وداود بن رشيد " بالتصغير " ثقة⁽¹⁰⁵⁾، والوليد بن مسلم : ثقة لكنه كثير التديليس⁽¹⁰⁶⁾ وقد صرح بالتحديث عن ابن

(99) قوله (بقاع قرقر) القاع المستوي الواسع من الأرض يعلوه ماء السماء فيمسيكه قال الهروي وجمعه قيعه وقيعان ، والقرقر المستوي أيضا من الأرض الواسع وهو يفتح القافين. شرح النووي، ج7، ص 64 .

(100) المسند المستخرج، رقم 2223، ج3، ص 67 .

(101) صحيح مسلم، الزكاة، باب إثم مانع الزكاة، رقم 987، ج2، ص 683 .

(102) سورة المؤمنون، آية : 115 .

(103) الحلية، المقدمة، ج1، ص 7 .

(104) التقريب، رقم 3563، ج1، ص 319 .

(105) المصدر السابق، رقم 1784، ج1، ص 198 .

(106) المصدر السابق، رقم 7456، ج 1، ص 584 .

لهيعة، وعبدالله بن هبيرة: ثقة⁽¹⁰⁷⁾، وحنش بن عبد الله الصنعاني نزيل أفريقية : ثقة⁽¹⁰⁸⁾ وقد أورده الهيثمي وقال رواه أبو يعلى، وفيه ابن لهيعة، وفيه ضعف وحديثه حسن، وبقية رجاله رجال الصحيح⁽¹⁰⁹⁾.

(19) عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه ذكر رجلاً فيمن سلف رآه الله عز وجل مالا وولداً فلما حضره الموت قال لنيه: أي أب كُنت لكم؟ فقالوا: خير أب، قال: فإنه لم يُتأز لي عند الله خير، قال: فسرها فتأده: لم يدخر عند الله خير قط، وإن يقدر الله عليّ يُعذبني فإذا مُت فأحرقوني حتى إذا صرْتُ حمماً فاسحقوني ثم إذا كان يوم ربح عاصف فاذروني فيها، قال نبي الله عليه السلام: فأخذ موثيقهم على ذلك ففعلوا به فقال «ما حملك على ما فعلت؟ قال: يا رب مخافتك أو قال: فرقتك منك، فما تلافاه أن رحمه».

تخريج الحديث : أخرجه أبو نعيم قال: حدثنا أبو الحسن سهل بن عبد الله التستري، حدثنا الحسين بن إسحاق التستري، حدثنا عبيد الله بن معاذ العنبري، حدثنا أبي قال: حدثنا شعبة، حدثنا قتادة، سَمِعَ عُقْبَةَ بْنَ عَبْدِ الْغَافِرِ، يَقُولُ سَمِعْتُ أَبَا سَعِيدِ الْخُدْرِيِّ. قال أبو نعيم: صحيح ثابت متفق عليه⁽¹¹⁰⁾. أقول: وعند مسلم حدثني عبيد الله بن معاذ العنبري، بمثل إسناده. والحسين بن إسحاق: رحالة حافظ تقدم في الحديث رقم (9).

(20) عن أنس بن مالك رضي الله عنه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «بيننا أنا قاعد إذ جاء جبريل عليه السلام فوكز بين كتفي فقممت إلى شجرة فيها مثل وكري الطير فقعدت في أحدهما وقعدت في الآخر وسمت وارتفعت حتى سدت الحافقين وأنا أقلب طرفي ولو شئت أن أمس السماء لمسست فالتفت إلي جبريل فإذا هو جالس لا طي⁽¹¹¹⁾ فعرفت فضل علمه بالله تعالى عليّ ففتح لي باب من أبواب السماء ورأيت النور الأعظم ولط⁽¹¹²⁾ دوني الحجاب، رفرفها الدر والياقوت فأوحى الله تعالى إلي ما شاء أن يوحي».

(107) المصدر السابق، رقم 3678، ج 1، ص 327.

(108) المصدر السابق، رقم 1576، ج 1، ص 183.

(109) مجمع الزوائد، رقم 8469، ج 5، ص 115.

(110) الحلبي، ج 2، ص 261، ترجمة "عقبة بن عبد الغافر" والحديث عند البخاري في كتاب أحاديث الأنبياء، برقم 3478، وعند مسلم في التوبة، برقم 2757. كلاهما من طريق قتادة به. أقول: جاء في إسناده أبي نعيم: حدثنا أبو الحسن بن سهل بن عبد الله التستري، وهو تحريف تم تصويبه.

(111) المجلس، هو الكساء الذي يلي ظهر البعير تحت القنّب، يشبه به للزوم والدوام. النهاية في غريب الحديث والأثر، مادة "جلس" و"لاط" من لظ بالأمر إذا لزمه والتصق به. تاج العروس، مادة "لظط"

(112) اللط: المنع والستر. النهاية، مادة "لظط"

تخريج الحديث : أخرجه أبو نعيم قال: حَدَّثَنَا سَهْلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ التُّسْتَرِيُّ، حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ إِسْحَاقَ التُّسْتَرِيُّ، حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ مَنْصُورٍ، حَدَّثَنَا الْحَارِثُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَبُو قُدَامَةَ، عَنْ أَبِي عِمْرَانَ الْجَوْنِيِّ عَنْهُ⁽¹¹³⁾. وهو ضعيف مضطرب بهذا الإسناد ، لأجل الحارث بن عبيد " بدون إضافته لفظ الجلالة " لم يعرفه أحمد وقال مرة : مضطرب الحديث⁽¹¹⁴⁾، وأبو عمران الجوني هو عبد الملك بن حبيب : ثقة⁽¹¹⁵⁾ وأما الحسين بن إسحاق : حافظ تقدم في الحديث رقم (9)، وسعيد بن منصور صاحب السنن . والحديث أورده الهيثمي وعزاه إلى البزار والطبراني في الأوسط وقال رجاله رجال الصحيح⁽¹¹⁶⁾.

أقول : حديثه ضعيف مضطرب لأجل الحارث بن عبيد أبي قدامة ، وقد تفرد به ، قال أبو نعيم عقبه : غَرِيبٌ لَمْ نَكْتُبْهُ إِلَّا مِنْ حَدِيثِ أَبِي عِمْرَانَ عَنْ أَنَسٍ، تَفَرَّدَ بِهِ عَنْهُ الْحَارِثُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَبُو قُدَامَةَ. وأضيف أن حديثه مخالف لرواية البراق المتفق عليها⁽¹¹⁷⁾.

(21) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «السَّوَالُ سُنَّةٌ فَاسْتَأْذِنُوا أَيَّ النَّهَارِ شِئْتُمْ»

تخريج الحديث: أخرجه أبو نعيم قال : حَدَّثَنَا أَبُو الْحَسَنِ سَهْلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ ، حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ الْمُجَوِّزُ، حَدَّثَنَا مُسْلِمُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ ، حَدَّثَنَا صَدَقَةُ بْنُ مُوسَى ، حَدَّثَنَا فَرْقَدُ بْنُ يَزِيدَ أَبِي الْمُهَزَّمِ، عَنْهُ⁽¹¹⁸⁾. وهو ضعيف جدا بهذا الإسناد لأجل أبي المهزَّم، بتشديد الزاي المكسورة، التميمي البصري اسمه يزيد وقيل عبد الرحمن بن سفيان فهو متروك⁽¹¹⁹⁾، ثم إن حديثه يضعف بصدقة بن موسى⁽¹²⁰⁾، وفرقد بن يعقوب السبخي لين الحديث كثير الخطأ⁽¹²¹⁾. وأما الحسن بن سهل بن عبد العزيز الجوزي ذكره ابن حبان في الثقات وقال : ربما أخطأ⁽¹²²⁾، ومسلم بن إبراهيم هو الأزدي : ثقة⁽¹²³⁾، وقد أورده

(113) الحلبي، ج2، ص 316، ترجمة " أبي عمران الجوني " .

(114) تهذيب الكمال، رقم 1029، ج5، ص 258 .

(115) تقريب التهذيب، رقم 4172، ج1، ص 362 .

(116) مجمع الزوائد، رقم 238، ج1، ص 75 .

(117) البخاري، المناقب، رقم 3887 . ومسلم في الإيمان، رقم 164 .

(118) الحلبي، ج 3، ص 49، ترجمة " فرقد السبخي " .

(119) تقريب التهذيب " الكنى " رقم 8397، ج1، ص 676 .

(120) تهذيب الكمال، رقم 2870، ج13، ص 149 .

(121) التقريب، رقم 5384، ج1، ص 444 .

(122) الثقات، رقم 12865، ج8، ص 181 .

(123) تقريب التهذيب، رقم 6616، ج1، ص 529 .

السيوطي وعزاه إلى الديلمي في الفردوس من حديث أبي هريرة وسكت عنه، وتعقبه المناوي بقوله :
باسناد ضعيف⁽¹²⁴⁾ .

(22) عَنْ أَبِي سَعِيدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَنَّ رَجُلًا قَتَلَ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ نَفْسًا، فَجَعَلَ يَسْأَلُ هَلْ مِنْ تَوْبَةٍ، فَأَتَى رَاهِبًا فَسَأَلَهُ، فَقَالَ: لَيْسَتْ لَكَ تَوْبَةٌ، فَقَتَلَ الرَّاهِبَ، ثُمَّ تَابَ، فَخَرَجَ مِنْ قَرْيَتِهِ إِلَى قَرْيَةٍ فِيهَا قَوْمٌ صَالِحُونَ، فَلَمَّا كَانَ فِي بَعْضِ الطَّرِيقِ أَدْرَكَهُ الْمَوْتُ، فَنَاءَ بِصَدْرِهِ ثُمَّ مَاتَ، فَنَزَلَتْ مَلَائِكَةُ الرَّحْمَةِ وَمَلَائِكَةُ الْعَذَابِ، وَكَانَ مِنَ الْقَرْيَةِ الصَّالِحَةِ أَقْرَبَ بِشِيرٍ، فَجُعِلَ مِنْ أَهْلِهَا "

تخریج الحديث: أخرجه أبو نعيم قال : حَدَّثَنَا سَهْلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَفْصِ التُّسْتَرِيِّ حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ إِسْحَاقَ التُّسْتَرِيِّ، حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ بْنُ مُعَاذٍ، حَدَّثَنَا أَبِي، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ قَتَادَةَ، سَمِعَ أَبَا الصَّدِّيقِ عَنْهُ بِهِ. قَالَ أَبُو نَعِيمٍ: صَحِيحٌ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ⁽¹²⁵⁾ .

أقول : وهو عند مسلم من إسناد عبید الله بن معاذ العنبري عن أبيه بمثل إسناده . والحسين بن إسحاق حافظ تقدم في الحديث رقم (9) ، وأبو الصديق الناجي : هو بكر بن عمرو أو ابن قيس البصري .

(23) عَنْ ابْنِ عُمَرَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ وَلَدٌ زَانًا، وَلَا وَلَدُهُ وَلَا وَلَدُ وَلَدِهِ»

تخریج الحديث: أخرجه أبو نعيم قال: حَدَّثَنَا سَهْلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَفْصِ الْوَرَّاقِ التُّسْتَرِيِّ، حَدَّثَنَا زَكَرِيَّا بْنُ يَحْيَى بْنِ دُرُسْتٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ حُنَيْفٍ، حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ أَسْبَاطٍ، عَنْ أَبِي إِسْرَائِيلَ الْمَلَائِيِّ، عَنْ فُضَيْلِ بْنِ عَمْرٍو، عَنْ مُجَاهِدٍ عَنْهُ بِهِ⁽¹²⁶⁾. وهو ضعيف بهذا الإسناد، أبو إسرائيل : إسماعيل بن خليفة الملائي، قال ابن معين: لا يكتبون حديثه، وفي التقريب: صدوق سيئ الحفظ⁽¹²⁷⁾ . وزكريا بن يحيى مسكوت عنه⁽¹²⁸⁾ ، ويوسف بن أسباط : قال أبو حاتم : لا يحتج به، يغلط كثيرا، وقد وثقه ابن معين⁽¹²⁹⁾ وعبد الله بن حنيفة لم أعرفه، ويبدو أنه " عبد الله بن حُبَيْق " يروي عن يوسف بن أسباط ،

(124) الجامع الصغير (التيسير)، ج2، ص 73 .

(125) حلية الأولياء، ج3، ص 101، ترجمة " أبي الصديق الناجي " والحديث أخرجه البخاري في أحاديث الأنبياء، رقم 3470، ج4، ص 174 . ومسلم في التوبة ، باب قبول توبة القاتل وإن كثر قتله، رقم 2766، ج4، ص 2119، كلاهما من طريق شعبة .

(126) الحلية، ج3، ص 308 ترجمة " مجاهد بن جبر " .

(127) تهذيب الكمال، رقم 440، ج3، ص 77 . التقريب رقم 440، ج1، ص 107 .

(128) ابن نقطة، إكمال الإكمال، رقم 2196، ج2، ص 544 .

(129) الجرح والتعديل رقم 910، ج9، ص 218 .

أدركه ابن أبي حاتم ولم يكتب عنه⁽¹³⁰⁾، وأما فضيل بن عمرو الفقيمي : ثقة⁽¹³¹⁾ وقد اختلف فيه على مجاهد على أقاويل عشرة ذكرها أبو نعيم في "الحلية"، وهو يتعارض مع قوله تعالى ﴿ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ﴾⁽¹³²⁾.

(24) عَنْ أَبِي أَمَامَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا رَفَعَ الْعِشَاءَ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ قَالَ: «الْحَمْدُ لِلَّهِ كَثِيرًا طَيِّبًا مُبَارَكًا فِيهِ، غَيْرَ مَكْفِيٍّ وَلَا مُودَعٍ، وَلَا مُسْتَعْنَى عَنْهُ رَبَّنَا»

تخريج الحديث : أخرجه أبو نعيم قال: حَدَّثَنَا أَبُو الْحَسَنِ سَهْلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْوَرَّاقُ التُّسْتَرِيُّ، حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ سَهْلِ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ الْمُحَوَّرُ، حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمِ النَّبِيلُ، عَنْ ثَوْرِ بْنِ يَزِيدَ، عَنْ خَالِدِ بْنِ مَعْدَانَ عَنْهُ بِهِ⁽¹³³⁾. وحديثه فيه ضعف، الحسن بن سهل : ربما أخطأ وتقدم في الحديث رقم (20) والحديث صحيح تفرد به البخاري دون مسلم، قال : حَدَّثَنَا أَبُو عَاصِمٍ بِمِثْلِ إِسْنَادِهِ⁽¹³⁴⁾. وأبو عاصم هو الضحاك بن مخلد .

(25) عَنْ أَبِي عُثْمَانَ قَالَ: كَتَبَ سَلْمَانُ إِلَى أَبِي الدَّرْدَاءِ: يَا أَخِي عَلَيْكَ بِالْمَسْجِدِ فَالزَّمَهُ فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: الْمَسْجِدُ بَيْتُ كُلِّ مُؤْمِنٍ

تخريج الحديث : أخرجه أبو نعيم قال : حَدَّثَنَا سَهْلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَبُو الْحَسَنِ التُّسْتَرِيُّ، حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ زَيْدِ بْنِ الْحَرِثِيِّ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُعَاوِيَةَ، حَدَّثَنَا صَالِحٌ، حَدَّثَنَا الْجُرَيْرِيُّ عَنْهُ بِهِ⁽¹³⁵⁾. والحديث ضعيف بهذا الإسناد ومداره على صالح بن بشير المري وهو ضعيف⁽¹³⁶⁾ ويبدو أنه تفرد أبو نعيم بذكره . وأحمد بن زيد بن الحرثيش الأهوازي : شيخ الطبراني ، ذكره الذهبي مختصراً وسكت عنه⁽¹³⁷⁾ وأورده السيوطي وعزاه إلى أبي نعيم في الحلية عن سلمان . قال المناوي : لكن بإسناد ضعيف وله شواهد⁽¹³⁸⁾.

(130) المصدر السابق، رقم 216، ج 5، ص 46 .

(131) المصدر السابق، رقم 415، ج 7، ص 73 .

(132) من سورة الإسراء، آية : 15 .

(133) الحلية، ج 5، ص 217، ترجمة خالد بن معدان .

(134) صحيح البخاري، الأطعمة، باب ما يقول إذا فرغ من طعامه، رقم 5459، ج 7، ص 82 . وهو عند أبي نعيم عن سهل في معرفة الصحابة برقم 3874، ترجمة أبي أمامة رضي الله عنه .

(135) الحلية، ج 6، ص 176 ، ترجمة صالح بن بشير المري .

(136) التقريب رقم 2845، ج 1، ص 271 .

(137) تاريخ الإسلام، رقم 20، ج 22، ص 47 .

(138) الجامع الصغير " التيسير " ج 2، ص 456 .

وأما عبد الله بن معاوية الجمحي : ثقة معمّر⁽¹³⁹⁾ والجريري هو سعيد بن إياس : ثقة لكنه اختلط قبل موته بثلاث سنين⁽¹⁴⁰⁾، وأبو عثمان : عبد الرحمن بن ملّ النهدي : ثقة مخضرم⁽¹⁴¹⁾.

(26) عَنْ قَيْسِ بْنِ عَاصِمٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: «أَنَّه أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَسْلَمَ ، فَأَمَرَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَغْتَسِلَ بِمَاءٍ، وَبِإِسْرٍ»

تخریج الحديث: أخرجه أبو نعيم قال : حدثنا أبو الحسن سهل بن عبد الله بن حفص الشستري ، حدثنا الحسن بن سهل بن عبد العزيز المجرور، حدثنا أبو عاصم، حدثنا شفيان، عن الأغر بن الصباح، عن خليفة بن حصين عنه به⁽¹⁴²⁾. وهو فيه ضعف بهذا الإسناد لأجل الحسن بن سهل: ربما أخطأ، تقدم في الحديث رقم (20)، وأما أبو عاصم النبيل " الضحاك بن مخلد " من رجال الصحيح تقدم في الحديث رقم (23)، وسفيان هو الثوري من كبار الثقات، والأغر بن الصباح التميمي : ثقة⁽¹⁴³⁾ وخليفة بن حصين المنقري : ثقة⁽¹⁴⁴⁾، والحديث أخرجه أبو داود والترمذي من طريق سفيان⁽¹⁴⁵⁾. قال الترمذي عقبه: وفي الباب عن أبي هريرة، وهذا حديث حسن.

(27) عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: حَدَّثَنِي مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي أَبُو قَتَادَةَ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ لِعِمَّارِ بْنِ يَاسِرٍ: «وَيْحَكَ يَا ابْنَ سُمَيَّةَ بُؤْسًا لَكَ تَقْتُلُكَ الْفِتْنَةُ الْبَاطِنَةُ»

تخریج الحديث : أخرجه أبو نعيم قال : حَدَّثَنَا سَهْلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ ، حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ إِسْحَاقَ ، حَدَّثَنَا هَدِيَّةُ بْنُ عَبْدِ الْوَهَّابِ ، حَدَّثَنَا النَّضْرُ بْنُ شَمِيلٍ ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ ، حَدَّثَنَا أَبُو مَسْلَمَةَ سَعِيدُ بْنُ يَزِيدَ ، عَنْ أَبِي نَضْرَةَ الْمُنْذِرِ بْنِ مَالِكٍ عَنْهُ بِهِ⁽¹⁴⁶⁾. وهو حسن بهذا الإسناد لأجل هديّة : بفتح أوله وكسر ثانيه وتشديد التحتانية ابن عبد الوهاب المروزي أبو صالح : صدوق ربما وهم⁽¹⁴⁷⁾، والحسن بن إسحاق

(139) تقريب التهذيب، رقم 3630، ج1، ص 324 .

(140) التقريب، رقم 2273، ج1، ص 233 .

(141) التقريب، رقم 4017، ج1، ص 351 .

(142) الحلية، ج7، ص 117 . ترجمة سفيان الثوري . وهو عنده في معرفة الصحابة برقم 5680، ترجمة " قيس بن عاصم رضي الله عنه

(143) تقريب التهذيب، رقم 541، ج1، ص 114 .

(144) المصدر السابق، رقم 1742، ج1، ص 195 .

(145) السنن، الطهارة ، رقم 355، ج1، ص 98. سنن الترمذي، أبواب الصلاة، رقم 605، ج2، ص 503 .

(146) الحلية، ج7، ص 197، ذكر من روى عنه شعبة من الأئمة .

(147) تقريب التهذيب، رقم 7270، ج1، ص 571 .

حافظ تقدم في الحديث رقم (8) والحديث صحيح أخرجه مسلم من عدة طرق، ومنها طريق النضر بن شميل به (148).

(28) عَنْ جَرِيرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْبَجَلِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: " أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَوَضَّأَ وَمَسَحَ عَلَى الْخُفَّيْنِ فَقِيلَ لِحَرِيرٍ: بَعْدَ نُزُولِ الْمَائِدَةِ ، قَالَ: إِنَّمَا كَانَ إِسْلَامِي بَعْدَ نُزُولِ الْمَائِدَةِ. قَالَ إِبْرَاهِيمُ: وَكَانَ هَذَا الْحَدِيثُ يُعْجِبُهُمْ .

تخریج الحديث : أخرجه أبو نعيم قال: حَدَّثَنَا سَهْلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الشُّسْتَرِيُّ ، حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ إِسْحَاقَ الشُّسْتَرِيُّ ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُصَفًى ، حَدَّثَنَا بَقِيَّةُ بْنُ الْوَلِيدِ، حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ أَدَهَمَ ، حَدَّثَنَا مُقَاتِلُ بْنُ حَيَّانَ ، عَنْ شَهْرِ بْنِ حَوْشَبٍ، عَنْهُ بِهِ (149). وهو ضعيف بهذا الإسناد . شهر بن حوشب كثير الإرسال والأوهام (150) وقد عنعنه عن جرير. وأما الحسين بن إسحاق فهو حافظ تقدم في الحديث رقم (8) ومحمد بن مصفى : صدوق له أوهام وكان يدلس (151) وقد صرح بالتحديث، وبقيهة بن الوليد يدلس كثيرا عن الضعفاء (152) وصرح بالتحديث، وإبراهيم بن أدهم : زاهد صدوق (153) ومقاتل بن حيان البنبطي : صدوق فاضل (154) والحديث صحيح متفق عليه من طريق همام بن الحارث، قال: رَأَيْتُ جَرِيرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ «بَالَ، ثُمَّ تَوَضَّأَ وَمَسَحَ عَلَى خُفَّيْهِ، ثُمَّ قَامَ فَصَلَّى» فَسُئِلَ، فَقَالَ: «رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَنَعَ مِثْلَ هَذَا» قَالَ إِبْرَاهِيمُ: «فَكَانَ يُعْجِبُهُمْ لِأَنَّ جَرِيرًا كَانَ مِنْ آخِرِ مَنْ أَسْلَمَ» هذا لفظ البخاري (155) ولفظ مسلم بمثل حديث أبي نعيم (156) .

(29) عَنْ أَبِي السَّمْحِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «يُنْصَحُ بَوْلُ الْعُلَامِ، وَيُغَسَّلُ بَوْلُ الْجَارِيَةِ» يَعْنِي مَا لَمْ يَطْعَمَا الطَّعَامَ .

تخریج الحديث : أخرجه أبو نعيم قال : حَدَّثَنَا أَبُو الْحَسَنِ سَهْلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ أَحْمَدُ بْنُ عَمْرٍو الْبَزَّازُ - قَالَ فِي كِتَابِي - عَنْ عَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ الْعَظِيمِ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ، حَدَّثَنَا

(148) صحيح مسلم، الفتن، رقم 2915، ج 4، ص 2235 .

(149) الحلبة، ج 8، ص 44، ترجمة إبراهيم بن أدهم .

(150) التقريب، رقم 2830، ج 1، ص 269 .

(151) المصدر السابق، رقم 6304، ج 1، ص 507 .

(152) المصدر السابق، رقم 734، ج 1، ص 126 .

(153) المصدر السابق، رقم 144، ج 1، ص 87 .

(154) المصدر السابق، رقم 6867، ج 1، ص 544 .

(155) صحيح البخاري، الصلاة، باب الصلاة في الخفاف، رقم 387، ج 1، ص 87 .

(156) صحيح مسلم، في الطهارة، باب المسح على الخفين، رقم 272، ج 1، ص 227 .

يَحْيَى بْنُ الْوَلِيدِ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ خَلِيفَةَ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا السَّمْحِ بِهِ⁽¹⁵⁷⁾. وأبو داود من طريق ابن خليفة بزيادة وفيه قصة بول الحسن أو الحسين على صدر النبي صلى الله عليه وسلم⁽¹⁵⁸⁾. والحديث حسن بهذا الإسناد، وأبو بكر البزار هو الحافظ صاحب المسند ، وعباس بن عبد العظيم ثقة حافظ⁽¹⁵⁹⁾ وعبد الرحمن بن مهدي من كبار أهل الجرح والتعديل، ويحيى بن الوليد الطائي لا بأس به⁽¹⁶⁰⁾ ومُحَلُّ بضم أوله وكسر ثانيه وتشديد اللام ابن خليفة الطائي الكوفي ثقة⁽¹⁶¹⁾ وأبو السمح، مولى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وخادمه، يقال: اسمه زياد⁽¹⁶²⁾ وقد أورده الحافظ ابن حجر وعزاه إلى أبي داود وغيره من حديث أبي السمح، قَالَ الْبَرَّازُ وَأَبُو زُرْعَةَ لَيْسَ لِأَبِي السَّمْحِ غَيْرُهُ وَلَا أَعْرَفْتُ اسْمَهُ. وَقَالَ غَيْرُهُ اسْمُهُ إِيَادًا، وَقَالَ: قَالَ الْبُخَارِيُّ: حَدِيثٌ حَسَنٌ. وَأورد له شواهد عدة⁽¹⁶³⁾.

(30) عن أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رضي الله عنه يَقُولُ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «يَتَّبِعُ الْمَيِّتَ ثَلَاثٌ فَيَرْجِعُ اثْنَانِ وَيَبْقَى وَاحِدٌ، يَتَّبِعُهُ أَهْلُهُ وَمَالُهُ وَعَمَلُهُ فَيَرْجِعُ أَهْلُهُ وَمَالُهُ وَيَبْقَى عَمَلُهُ»

تخريج الحديث : أخرجه أبو نعيم قال : حَدَّثَنَا سَهْلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ التُّسْتَرِيُّ، حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ أَحْمَدَ الطُّوسِيَّ، حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ صَالِحٍ، حَدَّثَنَا دَوَّ النَّوْنِ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، عَنْ أَبِي بَكْرٍ، سَمِعَ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ بِهِ . وهو ضعيف جدا بهذا ، الحسن بن أحمد بن المبارك التستري الطوسي روى حديثا موضوعا⁽¹⁶⁴⁾، وأحمد بن صالح عن ذي النون لا يعتمد عليه أفاد به الذهبي⁽¹⁶⁵⁾ وذو النون المصري ثوبان بن إبراهيم: قال الدار قطني : روى عن مالك أحاديث فيها نظر⁽¹⁶⁶⁾ قال أبو نعيم : حديثه ثابتٌ صَحِيحٌ⁽¹⁶⁷⁾. والحديث في الصحيحين من طريق سفيان عن عبد الله بن أبي بكر به⁽¹⁶⁸⁾.

(31) عن بشير بن عَقْرِبَةَ رضي الله عنه قال إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : « من قام بخطبة لا يلمس بها إلا رياء وسمعة وقفه الله يوم القيامة موقف رياء وسمعة »

(157) الحلبي، ج9، ص 62، ترجمة عبد الرحمن بن مهدي .

(158) سنن أبي داود، الطهارة، باب بَوْلِ الصَّبِيِّ يُغَيِّبُ الثُّوبَ، رقم 376، ج1، ص 102 .

(159) تقريب التهذيب، رقم 3176، ج1، ص 293 .

(160) المصدر السابق، رقم 7667، ج1، ص 598 .

(161) المصدر السابق، رقم 6508، ج1، ص 522 .

(162) تهذيب الكمال، رقم 7414، ج33، ص 383 .

(163) ابن حجر، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، رقم 33، ج1، ص 185 .

(164) ابن حجر، لسان الميزان، رقم 878، ج2، ص 192 .

(165) ميزان الاعتدال، رقم 411، ج1، ص 105 .

(166) لسان الميزان، رقم 1791، ج2، ص 437 .

(167) الحلبي، ج9، ص 397، ترجمة " ذو النون المصري " .

(168) صحيح البخاري، الجنائز، باب سكرات الموت، رقم 6514، ج8، ص 107 . ومسلم في أوائل الزهد والرقائق، رقم 2960، ج4، ص 2273 .

تخريج الحديث: أخرجه أبو نعيم قال : حدثنا سَهْلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الشُّسْتَرِيُّ، حدثنا الحُسَيْنُ بْنُ إِسْحَاقَ الشُّسْتَرِيُّ، حدثنا سَعِيدُ بْنُ مَنْصُورٍ، حدثنا حُجْرُ بْنُ الْحَارِثِ الرَّمْلِيُّ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَوْفِ الكِنْدِيِّ - وَكَانَ عَامِلًا لِعُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ - أَنَّهُ شَهِدَ يَزِيدَ بْنَ عَبْدِ الْمَلِكِ قَالَ لِيَشِيرَ بْنِ عَقْرِبَةَ⁽¹⁶⁹⁾ يَوْمَ قُتِلَ عمرو بن سعيد بن العاص: يا أبا اليمان، إني قد احتجت اليوم إلى كلامك ، فقم فتكلمفقال به⁽¹⁷⁰⁾ . وهذا إسناد حسن، حُجْرُ بْنُ الْحَارِثِ، وعبد الله بن عوف الكندي القاري: ذكرهما ابن حبان في "الثقات"⁽¹⁷¹⁾ . وأما الحسين بن إسحاق : حافظ رحالة تقدم في الحديث رقم (9) وسعيد بن منصور صاحب السنن. وأورده الهيثمي من حديث بشير بن عقربة بمثله وعزاه إلى الطبراني في الكبير وأحمد وقال : رجالهما موثقون⁽¹⁷²⁾ .

(32) عن مالك بن عبادة الغافقي رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لابن مسعود«لَا تُكْثِرْ هَمَّكَ، مَا يُقَدَّرُ يَكُنْ، وَمَا تُرْزَقُ يَأْتِكَ»

تخريج الحديث: أخرجه أبو نعيم قال: حَدَّثَنَا سَهْلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، حدثنا زَكْرِيَّا بْنُ يَحْيَى، حدثنا مُحَمَّدُ بْنُ هَارُونَ بْنِ بَكَّارٍ، حدثنا مَرْوَانُ بْنُ مُحَمَّدٍ، حدثنا ابْنُ هَلْبَةَ، عَنْ عِيَّاشِ بْنِ عَبَّاسٍ، عَنْ مَالِكِ بْنِ عَبْدِ الْعَافِيَّيِّ عَنْهُ بِهِ⁽¹⁷³⁾. والحديث ضعيف بهذا الإسناد ، عنعنه عبد الله بن لهيعة وهو اختلط تقدم في الحديث رقم (18). وهو منقطع بين عيَّاش ومالك، قال ابن يونس يقال مات سنة 133هـ⁽¹⁷⁴⁾ . وزكريا بن يحيى مسكوت عنه تقدم في الحديث رقم (22)، ويُعَلِّقُ حديثه بشدة اضطرابه عن عيَّاش من وجوه مختلفة ذكرها الحافظ أبو نُعَيْمٍ عقب حديثه. وأما محمد بن هارون بن بكار : فصوابه هارون بن محمد بن بكار العاملي، روى عن مروان بن محمد الطاطري ، صدقه أبو حاتم⁽¹⁷⁵⁾ ، والطاطري ثقة⁽¹⁷⁶⁾ ، وعيَّاش بن عباس الحميري ثقة⁽¹⁷⁷⁾ .

(169) اسمه مختلف فيه بين بشر وبشير ، ونقل الحافظ عن ابن السكن عن البخاري : أن الأصح بشر وترجم له بذلك ، وقال سعيد بن منصور : بشير ورجحه ابو حاتم ، لكن ابن حبان قال : من زعم أنه بشير فقد وهم . الإصابة في تمييز الصحابة، رقم 671، ج1، ص 433 .
(170) أبو نعيم، معرفة الصحابة، رقم 1119، ج1، ص 399، ترجمة بشير بن عقربة . وهو عنده في تسمية ما انتهى إلينا من الرواة عن سعيد بن منصور عالياً، رقم 9، ص 46 .

(171) الثقات، رقم 13053 - 3757

(172) مجمع الزوائد، رقم 3163، ج2، ص 191، بَابُ مَا نَهَى عَنْهُ فِي الْخَطْبَةِ .

(173) معرفة الصحابة، رقم 2442، ج2، ص 944 .

(174) التقريب، رقم 5269، ج1، ص 437 .

(175) تهذيب الكمال، رقم 6523، ج30، ص 103 .

(176) المصدر السابق، رقم 5876، ج27، ص 398 . والطاطري : بالطاءين المهملتين المفتوحتين بينهما الألف وفي آخرها الراء، ويقال بمصر ودمشق لمن يبيع

الكرايس والثياب البيض «الطاطري» السمعاني، الأنساب، رقم 2550،

(177) تهذيب الكمال، رقم 4600، ج22، ص 552 .

(33) عن زيد بن ثابت رضي الله عنه ، قال : قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يا زيد ، هل تحسن السُّريانية ؟ » فقلت : لا ، قال : « فتعلّمها ، فإنه يأتينا كتب » قال : فتعلمتها في سبعة عشر يوماً.

تخريج الحديث: أخرجه أبو نعيم قال : حَدَّثَنَا سَهْلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ أَبُو الْحَسَنِ التُّسْتَرِيُّ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحِيمِ، حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْمَدِينِيِّ، حَدَّثَنَا جَرِيرٌ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ ثَابِتِ بْنِ عُبَيْدٍ عَنْ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ عَنْهُ بِهِ (178). وهو ضعيف بهذا الإسناد لانقطاعه، قال الذهبي : وأظن رواية ثابت عن مولاه زيد منقطعة (179). وأما محمد بن عبد الرحيم المعروف بصاعقة ثقة حافظ (180) وعلي بن المديني من كبار أهل الجرح والتعديل، وجرير بن عبد الحميد ثقة (181) وسليمان الأعمش من الثقات، وثابت بن عبيد مولى زيد ثقة (182) والحديث أخرجه الترمذي من طريق الأعمش، وبنحوه من طريق خَارِجَةَ بْنِ زَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ، عَنْ أَبِيهِ ، قَالَ: أَمَرَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ أَتَعَلَّمَ هَكَائِمَاتٍ مِنْ كِتَابِ يَهُودَ قَالَ: «إِنِّي وَاللَّهِ مَا أَمَرْتُ يَهُودَ عَلَى كِتَابٍ» قَالَ: «فَمَا مَرَّ بِي نَصْفُ شَهْرٍ حَتَّى تَعَلَّمْتَهُ لَهُ» الحديث. وقال «هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ» (183).

(34) عن زيد بن ثابت رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « العُمري (184) سبيلها سبيل الميراث »

تخريج الحديث: أخرجه أبو نعيم قال : حَدَّثَنَا سَهْلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ إِسْحَاقَ التُّسْتَرِيُّ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بَرِيْعٍ، حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ، حَدَّثَنَا رَوْحُ بْنُ الْقَاسِمِ، عَنْ عَمْرِو بْنِ دِينَارٍ، عَنْ طَاوُوسٍ، عَنْ حُجْرِ الْمَدْرِيِّ، عَنْهُ بِهِ (185). وعنده طرق عدة. والحديث صحيح الإسناد

(178) معرفة الصحابة، رقم 2895، ج3، ص 1152

(179) تاريخ الإسلام، رقم 332، ج7، ص 332. ترجمة ثابت بن عبيد .

(180) تقريب التهذيب، رقم 6091، ج1، ص 493 .

(181) المصدر السابق، رقم 916، ج1، ص 139 .

(182) المصدر السابق، رقم 821، ج1، ص 132 .

(183) سنن الترمذي، أبواب الاستئذان والآداب، رقم 2715، ج5، ص 67 . وقد جمع الحافظ ابن حجر في الفتح 13 / 187 بين روايتي " تعلمه السريانية وتعلمه كتابة يهود " (يَأْتُ مِنْ لَأَيِّمٍ تَعَلَّمَ كِتَابَةَ الْيَهُودِيَّةِ تَعَلَّمَ لِسَانَهُمْ وَلِسَانَهُمُ السُّرْيَانِيَّةُ، لَكِنَّ الْمَعْرُوفَ أَنَّ لِسَانَهُمُ الْعِبْرَانِيَّةُ، فَيُحْتَمَلُ أَنَّ زَيْدًا تَعَلَّمَ اللَّسَانَيْنِ لِاحْتِيَاجِهِ إِلَى ذَلِكَ).

(184) يُقَالُ: أَعْمَرْتُهُ الدَّارَ عُمْرَى: أَي جَعَلْتَهَا لَهُ يَسْكُنُهَا مُدَّةَ عُمُرِهِ، فَإِذَا مَاتَ عَادَتْ إِلَى، وَكَذَا كَانُوا يَفْعَلُونَ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، فَأَبْطَلُ ذَلِكَ وَأَعْلَمَهُمْ أَنَّ مَنْ أَعْمَرَ شَيْئًا فِي حَيَاتِهِ فَهُوَ لَوْرَثْتَهُ مِنْ بَعْدِهِ. وَقَدْ تَعَاضَدَتِ الرِّوَايَاتُ عَلَى ذَلِكَ. وَالْفُقَهَاءُ فِيهَا مَخْتَلِفُونَ، فَمَنْهُمْ مَنْ يَعْمَلُ بِظَاهِرِ الْحَدِيثِ وَيَجْعَلُهَا تَمْلِيكًا، وَمَنْهُمْ مَنْ يَجْعَلُهَا كَالْعَارِيَّةِ وَيَتَأَوَّلُ الْحَدِيثَ. ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، مادة " عمر "

(185) معرفة الصحابة، رقم 2929، ج3، ص 1160 .

، الحسين بن إسحاق حافظ رحالة تقدم في الحديث رقم (9) ومحمد بن عبد الله بن بزيع وما بعده من رجال الصحيحين، وُحْجِرَ بن قيس المدري ثقة⁽¹⁸⁶⁾.

(35) عن أبي بُرْدَةَ بن قيس ، أخي أبي موسى رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم « اللهم اجعل فناء أمتي في سبيلك بالطعن والطاعون »

تخريج الحديث : أخرجه أبو نعيم قال : حَدَّثَنَا أَبُو الْحَسَنِ سَهْلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الشُّسْتَرِيُّ، حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ إِدْرِيسَ، حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي الشَّوَّارِبِ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَاحِدِ بْنُ زِيَادٍ، حَدَّثَنَا عَاصِمٌ، حَدَّثَنَا كُرَيْبُ بْنُ الْحَارِثِ بْنِ أَبِي مُوسَى عَنْهُ بِهِ⁽¹⁸⁷⁾. والحديث إسناده حسن ورجاله موثقون، والحسن بن إدريس لم أعرفه ، ويبدو صوابه الحسين بن إدريس الأنصاري، وهو يروي عن سعيد بن منصور وهو من طبقة محمد بن عبد الملك ابن أبي الشوارب، الطبقة العاشرة ، ذكره ابن حبان في الثقات⁽¹⁸⁸⁾ ، وابن أبي الشوارب صدوق من كبار العاشرة⁽¹⁸⁹⁾ ، وعبد الواحد بن زياد العبدي ثقة⁽¹⁹⁰⁾ وعاصم هو الأحول ثقة⁽¹⁹¹⁾ وكريب بن الحارث ذكره ابن حبان في الثقات⁽¹⁹²⁾ . وقد أورده الهيثمي وعزاه إلى أحمد والطبراني في الكبير وقال رجال أحمد ثقات⁽¹⁹³⁾ .

(36) عن عاصم بن عدي رضي الله عنه « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رخص للرعاء يتعاقبون ويرمون يوم النحر ، ثم يدعون »

تخريج الحديث : أخرجه أبو نعيم قال : حَدَّثَنَا سَهْلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ إِسْحَاقَ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَهْمٍ، حَدَّثَنَا أَبُو إِسْحَاقَ الْفَرَّازِيُّ، عَنْ ابْنِ جُرَيْجٍ، أَخْبَرَنِي مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي بَكْرٍ، عَنْ أَبِي الْبَدَّاحِ عَنْ أَبِيهِ بِهِ⁽¹⁹⁴⁾. والحديث إسناده فيه ضعف : محمد بن عبد الرحمن ذكره ابن حبان في الثقات وقال ربما

(186) التقريب، رقم 1145، ج1، ص 154 .

(187) معرفة الصحابة، رقم 5170، ج4، ص 2057 .

(188) الثقات، رقم 12934 .

(189) تقريب التهذيب، رقم 6098، ج1، ص 494 .

(190) المصدر السابق، رقم 4240، ج1، ص 367 .

(191) المصدر السابق، رقم 3060، ج1، ص 285 .

(192) الثقات، رقم 10428، ج7، ص 357 .

(193) مجمع الزوائد، تاب في الطَّاعُونَ وَمَا تَحْتَصِلُ بِهِ الشَّهَادَةُ، رقم 3859، ج2، ص 312 .

(194) معرفة الصحابة، رقم 5370 - 5371، ج4، ص 2140، ترجمة " عاصم بن عدي رضي الله عنه " .

أخطأ⁽¹⁹⁵⁾. وأبو إسحاق الفزاري هو: إبراهيم بن محمد بن الحارث الفزاري الإمام أبو إسحاق ثقة حافظ له تصانيف⁽¹⁹⁶⁾ وابن جريج: عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج: ثقة فقيه فاضل وكان يدلّس ويرسل⁽¹⁹⁷⁾، وقد صرح بالإخبار، وعبد الله بن أبي بكر: هو ابن محمد بن عمرو بن حزم الأنصاري: ثقة⁽¹⁹⁸⁾، وأبوه محمد بن عمرو بن حزم له رؤية وليس له سماع لإمام الصحابة⁽¹⁹⁹⁾، وأبو البَدَّاح: يقال اسمه عدي، وأبو البَدَّاح لقب ثقة من الثالثة، مات سنة عشر ومائة، وقيل: بعد ذلك، ووهم من قال: له صحبة⁽²⁰⁰⁾. والحسين بن إسحاق حافظ رحالة تقدم في الحديث رقم (9).

(37) عن الهرماس بن زياد رضي الله عنه، قال: «استعدت رسول الله صلى الله عليه وسلم على غريم لي، فقال: الزمه».

تخريج الحديث: أخرجه أبو نعيم قال: حَدَّثَنَا سَهْلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ التُّسْتَرِيُّ، حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ إِسْحَاقَ التُّسْتَرِيِّ، حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ عُمَرَ بْنِ شَقِيقٍ، حَدَّثَنَا النَّضْرُ بْنُ شَمِيلٍ، عَنِ الْهَرْمَاسِ بْنِ حَبِيبِ الْعَنْبَرِيِّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ الْهَرْمَاسِ بْنِ زِيَادٍ بِهِ⁽²⁰¹⁾. وأبو داود من طريق هرماس بن حبيب رجل من أهل البادية، وفيه زيادة: ثُمَّ قَالَ لِي: «يَا أَخَا بَنِي تَمِيمٍ مَا تُرِيدُ أَنْ تَفْعَلَ بِأَسِيرِكَ؟»⁽²⁰²⁾.

وهو ضعيف بهذا الإسناد لجهالة الهرماس عن أبيه عن جده، قال أبو حاتم: هو شيخ أعرابي لم يرو عنه غير النضر بن شمیل، ولا يُعرف أبوه ولا جده. ولم يعرفه أحمد وابن معين⁽²⁰³⁾. وأما الحسين بن إسحاق: رحالة حافظ تقدم في الحديث رقم (9) والحسن بن عمر: صدقه أبو حاتم⁽²⁰⁴⁾، والنضر بن شمیل: من الثقات⁽²⁰⁵⁾.

(195) الثقات رقم 15331، ج 9، ص 87.

(196) تقريب التهذيب، رقم 230، ج 1، ص 92.

(197) المصدر السابق، رقم 4193، ج 1، ص 363.

(198) المصدر السابق، رقم 3239، ج 1، ص 297.

(199) التقريب، رقم 6182، ج 1، ص 499.

(200) التقريب، رقم 7951، ج 1، ص 621.

(201) معرفة الصحابة، رقم 6561، ج 5، ص 2761، الهرماس بن حبيب.

(202) سنن أبي داود، كتاب الأطعمة، باب في الحبس في الدين وغيره، رقم 3629، ج 3، ص 314. ونشير إلى أن قوله "الزمه" بفتح الزاي، فيه دليل على ملازمة الغريم إذا ثبت عليه الحق، والذي عليه الجمهور أن الملازمة غير معمول بها، وأن قوله "الزمه" أي بمراقبته بالنظر عن بعد. عون المعبود، رقم 3629.

(203) الجرح والتعديل، رقم 497، ج 9، ص 118.

(204) المصدر السابق، رقم 104، ج 3، ص 25.

(205) المصدر السابق، رقم 2188، ج 8، ص 477.

(38) عن أنس رضي الله عنه قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: ولد لي الليلة غلام فسميته باسم أبي إبراهيم» فدفعته إلى أم سيف امرأة قين⁽²⁰⁶⁾ يقال لها أبو سيف فانطلق يأتيهفانتهينا إلى أبي سيف وهو ينفخ بكيره قد امتلأ البيت دخانا، فأسرعت فقلت: أمسك يا أبا سيف، جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فأمسك.

تخريج الحديث: أخرجه أبو نعيم قال: حَدَّثَنَا سَهْلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ التُّسْتَرِيُّ، حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ إِسْحَاقَ، حَدَّثَنَا شَيْبَانُ بْنُ فَرُّوخَ، حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ الْمُغِيرَةِ، عَنْ ثَابِتٍ عَنْهُ بِهِ⁽²⁰⁷⁾ والحديث صحيح أخرجه مسلم من طريق شيبان به⁽²⁰⁸⁾. والحسن بن إسحاق رحالة حافظ تقدم في الحديث رقم (9) .

(39) عن أبي لبابة الأسلمي رضي الله عنه ، أن ناقة له من بلاده سُرقت ، قال : فوجدتها عند رجل من الأنصار ، فقلت له : يا فتى ، أنا أقيم عليها البيعة ، فأقمت البيعة عند النبي صلى الله عليه وسلم ، وأقام الأنصاري البيعة أنه اشتراها من مشرك من أهل الطائف بشمانية عشر ، فتبسم النبي صلى الله عليه وسلم ، ثم قال : « ما شئت يا أبا لبابة ، إن شئت دفعت إليه الثمانية عشر ، وأخذت الراحلة وإن شئت تخليت عنها » قال : قلت : يا رسول الله ، ما عندي ما أعطيه اليوم ، ولكن سيأتيني تمر إلى الصرام ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم : ذلك إليه " .

تخريج الحديث: أخرجه أبو نعيم قال: حَدَّثَنَا سَهْلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ التُّسْتَرِيُّ، حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ أَحْمَدُ بْنُ عَمْرٍو الْبَزَّازُ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحِيمِ، صَاحِبُ السَّامِرِيِّ، حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ ثَابِتٍ، حَدَّثَنَا أَبُو مَرْثَمَ عَبْدُ الْعَقَّارِ بْنُ الْقَاسِمِ، عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ مَيْسَرَةَ التَّمَّارِ عَنْ أَبِي مَالِكٍ عَنْهُ بِهِ⁽²⁰⁹⁾. وعند البزار بمثله من طريق أبي مَرْثَمَ عَبْدُ الْعَقَّارِ بْنِ الْقَاسِمِ، عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ مَيْسَرَةَ الزَّرَّادِ، عَنْ أَبِي مَالِكٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو لُبَابَةَ الْأَسْلَمِيُّ بِهِ. والحديث ضعيف جدا أورده الهيثمي وقال رواه البزار، وفيه عَبْدُ الْعَقَّارِ وَهُوَ مَشْرُوكٌ⁽²¹⁰⁾. وقال الحافظ ابن حجر: وأبو مريم فيه ضعف، وهو من رواية علي بن ثابت عنه، وفيه ضعف⁽²¹¹⁾، وأبو مالك عن رجل من الصحابة هو من بني أسلم لم يسم⁽²¹²⁾ وأبو بكر البزار هو

(206) التُّسْتَرِيُّ يَفْتَحُ الْقَافَ الْحَدَّادُ . شرح النووي على مسلم، ج15، ص 75 .

(207) معرفة الصحابة، رقم 6849، ج5، ص 2925 .

(208) صحيح مسلم، الفضائل، رقم 2315، ج4، ص 1807 .

(209) معرفة الصحابة، رقم 6975، ج6، ص 3004. أبو لبابة الأسلمي .

(210) مجمع الزوائد، رقم 6874، ج4، ص 174

(211) الاصابة في تمييز الصحابة، أبو لبابة 10473، ج7، ص 290 .

(212) تقريب التهذيب، رقم 8522، ج1، ص 740 .

الحافظ صاحب المسند، ومحمد بن عبد الرحيم المعروف بصاعقة ثقة تقدم في الحديث رقم (33)، وعلي بن ثابت العطار ذكره ابن حبان في الثقات⁽²¹³⁾، وعبد الملك بن ميسرة الهلالي : ثقة⁽²¹⁴⁾.

(40) عن أبي مرثد الغنوي رضي الله عنه ، عن النبي صلى الله عليه وسلم ، قال « لا تصلوا إلى القبور ، ولا تجلسوا عليها ».

تخريج الحديث : أخرجه أبو نعيم قال : حَدَّثَنَا سَهْلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ التُّسْتَرِيُّ، حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَمْرٍو بْنِ عَبْدِ الْخَالِقِ الْبَزَّازِ، حَدَّثَنَا عَبَّاسُ بْنُ الْوَلِيدِ النَّرْسِيُّ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ، حَدَّثَنَا صَفْوَانُ بْنُ عَمْرٍو، عَنْ بُسْرِ بْنِ عُبَيْدِ اللَّهِ، عَنْ أَبِي إِدْرِيسَ الْخَوْلَانِيِّ، عَنْ وَائِلَةَ بْنِ الْأَسْقَعِ، عَنْ أَبِي مَرْثَدِ الْغَنَوِيِّ عَنْهُ⁽²¹⁵⁾. والحديث صحيح أخرجه مسلم بمثله من طريق عبد الله بن المبارك، لكن عن عبد الرحمن بن يزيد، عن بُسْرِ بْنِ عُبَيْدِ اللَّهِ به⁽²¹⁶⁾. وأحمد البزار صاحب المسند، وعباس بن الوليد النَّرْسِيُّ ثقة⁽²¹⁷⁾، وصفوان بن عمرو السكسكي : ثقة⁽²¹⁸⁾، وبسر بن عبيد الله ثقة حافظ⁽²¹⁹⁾ وأبو إدريس الخولاني : عائد الله بن عبد الله ، ولد في حياة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يوم حنين وسمع من كبار الصحابة⁽²²⁰⁾.

(41) عن سعيد بن جبير قال : لما نزلت : { تبت يدا أبي لهب }⁽²²¹⁾ جاءت امرأة أبي لهب إلى النبي صلى الله عليه وسلم، ومعه أبو بكر، فقال أبو بكر : يا رسول الله لو تنحيت عنها لا تسمعك شيئا يؤذيك فإنها امرأة بذيّة، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " سيحال بيني وبينها فلم تره، فقالت لأبي بكر : هجانا صاحبك، فقال أبو بكر : والله ما ينطق بالشعر ولا يقوله، قال : قالت : إنك لمُصَدِّق، فاندفعت راجعة، فقال أبو بكر : ما رأتك يا رسول الله؟ قال : " كان بيني وبينها ملك يسترني حتى ذهبت "

تخريج الحديث : أخرجه أبو نعيم قال : حَدَّثَنَا سَهْلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ: حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ إِسْحَاقَ قَالَ: حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ عَبْدِ الْحَمِيدِ حَدَّثَنَا ابْنُ قُضَيْلٍ، عَنْ عَطَاءٍ، عَنْهُ به⁽²²²⁾ وهو ضعيف بهذا الإسناد

(213) الثقات، 1443، ج8، ص 457 .

(214) تهذيب الكمال رقم 3566، ج18، ص 421 .

(215) معرفة الصحابة، رقم 7007، ج6، ص 3022. أبو مرثد الغنوي "كُنَّا بِنِ الْخَصْمَيْنِ"

(216) صحيح مسلم، الجنائز، باب التَّهْنِي عَنِ الْجُلُوسِ عَلَى الْقَبْرِ وَالصَّلَاةِ عَلَيْهِ، رقم 972، ج2، ص 668 .

(217) تقريب التهذيب، رقم 3193، ج1، ص 294 .

(218) المصدر السابق، رقم 2938، ج1، ص 277 .

(219) المصدر السابق، رقم 667، ج1، ص 122 .

(220) المصدر السابق، رقم 3115، ج1، ص 289 .

(221) سورة المسد، آية : 1 .

(222) دلائل النبوة، رقم 140، ج1، ص 193 .

لانتقطاعه، وعطاء بن السائب اختلط وقد أوردته أبو نعيم بطريق آخر بإسناده عن عطاء عن سعيد عن ابن عباس مرفوعا بنحوه ، وهو ضعيف أيضا لأجل عطاء ، وقد أوردته الهيثمي من حديث ابن عباس وقال وَقَالَ الْبِرَّازُ: إِنَّهُ حَسَنُ الْإِسْنَادِ، قُلْتُ: وَلَكِنَّ فِيهِ عَطَاءَ بَنِ السَّائِبِ وَقَدْ اخْتَلَطَ⁽²²³⁾.

أقول : هو قابل للتحسين لشواهدده ، وقد أقر الحافظ ابن حجر تحسين البراز له⁽²²⁴⁾. وأما الحسين بن إسحاق : حافظ تقدم في الحديث رقم (9)، ويحيى بن عبد الحميد الحماني الكوفي حافظ تكلم فيه تقدم في الحديث رقم (12) وابن فضيل : محمد بن فضيل بن غزوان : صدوق⁽²²⁵⁾ .

(42) عن عبد الله رضي الله عنه قال: انشَقَّ الْقَمَرُ وَنَحْنُ بِمَكَّةَ فَقَالَتْ كُفَّارُ قُرَيْشٍ: سِحْرٌ سَحَرَكُمُ ابْنُ أَبِي كَبْشَةَ فَانظُرُوا إِلَى السُّفَارِ يَأْتُونَكُمْ فَإِنْ أَحْبَبْتُمْ أَنْتُمْ رَأَوْهُ مِثْلَ مَا رَأَيْتُمْ فَقَدْ صَدَقَ قَالَ: فَمَا قَدِمَ عَلَيْهِمْ أَحَدٌ مِنْ وَجْهِ مِنَ الْوُجُوهِ إِلَّا أَحْبَبُوهُمْ بِأَنَّهُمْ رَأَوْهُ .

تخریج الحديث : أخرجه أبو نعيم قال: حَدَّثَنَا سَهْلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ إِسْحَاقَ قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى الْحِمَّانِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا هُشَيْمٌ، عَنِ الْمُغِيرَةِ، عَنِ أَبِي الضُّحَى، عَنْ مَسْرُوقٍ عَنْهُ⁽²²⁶⁾. والحديث ضعيف بهذا الإسناد . يحيى الحماني متكلم فيه تقدم في الحديث رقم⁽¹²⁾، وهشيم بن بشير : ثقة ثبت كثير التدليس والإرسال⁽²²⁷⁾، وقد عنعنه عن المغيرة بن مقسم ، والمغيرة ثقة يدللس⁽²²⁸⁾ وقد عنعنه عن أبي الضحى . وقد أخرجه البخاري معلقا مختصرا ولفظه " وَقَالَ: أَبُو الضُّحَى، عَنْ مَسْرُوقٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، انشَقَّ بِمَكَّةَ"⁽²²⁹⁾ لكن الطيالسي وصله قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ، عَنِ الْمُغِيرَةِ عَنْ أَبِي الضُّحَى بِهِ⁽²³⁰⁾ وهذا إسناده صحيح لولا تدليس المغيرة بن مقسم على ثقته وإتقانه⁽²³¹⁾ أما أبو

(223) مجمع الزوائد، التفسير، رقم 11529، ج7، ص 144 .

(224) الفتح، ج8، ص 783 .

(225) تقريب التهذيب، رقم 6227، ج1، ص 502 .

(226) دلائل النبوة، رقم 212، ج1، ص 281 .

(227) تقريب التهذيب، رقم 7312، ج1، رقم 574 .

(228) المصدر السابق، رقم 6851، ج1، ص 543 .

(229) صحيح البخاري، علامات النبوة في الإسلام، رقم 3869، ج5، ص 49 .

(230) الطيالسي، مسند أبي داود، رقم 293، ج1، ص 236 .

(231) التقريب، رقم 6851، ج1، ص 543 .

الضحى: مسلم بن صبيح فهو ثقة⁽²³²⁾، ومسروق بن الأجدع ثقة مخضرم⁽²³³⁾ والحديث في الصحيحين من طرق أخرى بنحوه⁽²³⁴⁾.

(43) عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا وَعَنْ أَبِيهَا أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «اللَّهُمَّ أَعِزِّ الْإِسْلَامَ بِعَمْرِ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ خَاصَّةً»

تخریج الحديث: أخرجه أبو نعيم قال: حَدَّثَنَا سَهْلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ إِسْحَاقَ

الْقَشِيرِيُّ، حَدَّثَنَا أَبُو عَلْقَمَةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَيْسَى الْقُرَوِيِّ، عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ الْمَاجِشُونِ، عَنْ الرَّزَّحِيِّ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ عَنْهَا بِهِ⁽²³⁵⁾ وصوابه: أبو علقمة عبد الله بن عيسى الفروي " والحديث ضعيف بهذا الإسناد . الفروي: يقبل على الثقات الأخبار⁽²³⁶⁾ وابن الماجشون: له أغلاط في الحديث⁽²³⁷⁾ والزنجي: صدوق كثير الأوهام⁽²³⁸⁾ والحديث حسن من وجه آخر عند الحاكم بمثله من طريق الماجشون عن هشام ، صححه الحاكم ووافقه الذهبي⁽²³⁹⁾.

(44) عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " لَيْسَ الْإِيمَانُ بِالتَّمَنِّي وَلَا بِالتَّحَلِّي، وَلَكِنْ مَا وَقَرَ فِي الْقَلْبِ وَصَدَقَهُ الْفِعْلُ، وَالْعِلْمُ عِلْمَانِ: عِلْمٌ بِالْقَلْبِ وَهُوَ الْعِلْمُ النَّافِعُ، وَعِلْمٌ بِاللِّسَانِ فَهُوَ حُجَّةُ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ "

تخریج الحديث: أخرجه أبو نعيم قال: حَدَّثَنَا أَبُو الْحَسَنِ سَهْلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ التُّسْتَرِيُّ، حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ إِسْحَاقَ، حَدَّثَنَا عَبْدُ السَّلَامِ بْنُ صَالِحٍ، بِمَكَّةَ، حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ عَطِيَّةَ، حَدَّثَنَا قَتَادَةُ عَنْهُ بِهِ⁽²⁴⁰⁾. أورده السيوطي وسكت عنه، قال المناوي عن العلائي: حديث منكر⁽²⁴¹⁾.

(232) تهذيب الكمال، 5931، ج 27، ص 520 .

(233) تهذيب الكمال، رقم 5902، ج 27، ص 451 .

(234) صحيح البخاري، علامات النبوة في الإسلام، رقم 3869، ج 5، ص 49. ومسلم في صفات المنافقين وأحكامهم ، باب انشقاق القمر، رقم 2800، ج 4، ص 2158 .

(235) تثبيت الإمامة وترتيب الخلافة، رقم 80، ص 288

(236) ابن حبان، المجروحين، دار الوعي، حلب، ط 1، 1396هـ، رقم 578، ج 2، ص 45.

(237) التقريب، رقم 4195، ج 1، ص 364 .

(238) التقريب، رقم 6625، ج 1، ص 539 .

(239) الحاكم، المستدرک على الصحيحين، رقم 4485، ج 3، ص 89 .

(240) أبو نعيم، الأربعة على مذهب المتحققين من الصوفية، رقم 43، ص 85 .

(241) الجامع الصغير " التيسير " ج 2، ص 320 .

أقول: حديثه ضعيف جدا في إسناده: عبد السلام له مناكير⁽²⁴²⁾ ويوسف بن عطية الصفار متروك⁽²⁴³⁾.
وأما الحسين بن إسحاق : حافظ تقدم في الحديث رقم (9). وقتادة بن دعامة السدوسي ثقة .

(45) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِنَّ لِلَّهِ تِسْعَةً وَتِسْعِينَ اسْمًا مِائَةً إِلَّا وَاحِدًا، إِنَّهُ وَتَرٌ يُحِبُّ الْوَتَرَ، مَنْ حَفِظَهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ» فَذَكَرَ الْأَسَامِي .

تخريج الحديث : أخرجه أبو نعيم قال: حَدَّثَنَا سَهْلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ إِسْحَاقَ الشُّسْتَرِيُّ، حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عَمَّارٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ مُحَمَّدٍ، حَدَّثَنَا أَبُو الْمُنْذِرِ زُهَيْرُ بْنُ مُحَمَّدٍ التَّمِيمِيُّ، حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ عُقْبَةَ، حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ الْأَعْرَجُ، عَنْهُ بِهِ⁽²⁴⁴⁾ وهو ضعيف بهذا الإسناد ، عبد الملك بن محمد الصنعاني : لين الحديث⁽²⁴⁵⁾ وأما الحسين بن إسحاق : حافظ تقدم في الحديث رقم (9)، وهشام بن عمار صدوق⁽²⁴⁶⁾ وزهير بن محمد : ثقة خلا رواية الشاميين عنه⁽²⁴⁷⁾ ، وموسى بن عقبة ثقة⁽²⁴⁸⁾ ، والحديث صحيح أخرجه مسلم بدون ذكر الأسماء من إسناد الأعرج عن أبي هُرَيْرَةَ رفعه، «لِلَّهِ تِسْعَةٌ وَتِسْعُونَ اسْمًا، مَنْ حَفِظَهَا دَخَلَ الْجَنَّةَ، وَإِنَّ اللَّهَ وَتَرٌ، يُحِبُّ الْوَتَرَ»⁽²⁴⁹⁾.

(46) عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي أَوْفَى، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا يَزْنِي الرَّجُلُ أَوْ الْعَبْدُ حِينَ يَزْنِي وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَسْرِقُ حِينَ يَسْرِقُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ، وَلَا يَنْتَهَبُ نُهْبَةً ذَاتَ شَرَفٍ أَوْ قَالَ: شَرَفٍ حِينَ يَنْتَهَبُ وَهُوَ مُؤْمِنٌ»

تخريج الحديث : أخرجه أبو نعيم قال: حَدَّثَنَا سَهْلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، حَدَّثَنَا الْحُسَيْنُ بْنُ إِسْحَاقَ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو رَبِيعٍ قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، كُلُّهُمْ عَنْ فِرَاسٍ، عَنْ مُدْرِكِ بْنِ عُمَارَةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي أَوْفَى عَنْهُ بِهِ⁽²⁵⁰⁾. وهو حسن بهذا الإسناد لأجل مدرك ذكره ابن حبان في الثقات⁽²⁵¹⁾،

(242) التقريب، رقم 4070، ج1، ص 355 .

(243) المصدر السابق، رقم 7873، ج1، ص 611 .

(244) أبو نعيم، حديث إن لله تسعا وتسعين اسما، رقم 20، ص 109 .

(245) التقريب، رقم 4211، ج1، ص 365 .

(246) المصدر السابق، رقم 7303، ج1، ص 573 .

(247) المصدر السابق، رقم 2049، ج1، ص 217 .

(248) المصدر السابق، رقم 2992، ج1، ص 552 .

(249) صحيح مسلم، الذكر والدعاء والتوبة، رقم 2677، ج4، ص 2062 .

(250) أبو نعيم، مسانيد أبي يحيى فراس بن يحيى المَكْتَبِ الكوفي، رقم 56، ص 145 .

(251) الثقات، رقم 5641، ج5، ص 445 .

وبقية رجاله رجال الصحيحين ، وأبو ربيع لعلة أبو الربيع الزهراني سليمان بن داود . وهو من رجال الصحيحين والحديث صحيح متفق عليه (252).

(47) عن عوف بن مالك رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «تَفْتَرِ قَهْدَهَا لَأُمَّةٍ عَلَسِضِعُوسٍ سَبْعِينَ فَرَقَةً، أَعْظَمَهَا فِتْنَةً عَلَاءُ مَيْقُومٍ مَيْقُوسُونَ لِأُمُورٍ بَرَّأِبِهِمْ فَيُحِلُّونَ الْحَرَامَ وَيُحَرِّمُونَ الْحَالَ»

تخریج الحديث : أخرجه أبو سعيد النقاش قال : أَخْبَرَنَا أَبُو الْحَسَنِ سَهْلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ التُّسْتَرِيُّ، حَدَّثَنَا زَكْرِيَّا بْنُ يَحْيَى بْنِ دُرُسْتٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ بْنُ الصَّحَّاحِ، حَدَّثَنَا عَيْسَى بْنُ يُونُسَ، عَنْ حَرِيْزِ بْنِ عَثْمَانَ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ جُبَيْرٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْهُ بِهِ (253)، وهذا لا يصح بهذا الإسناد لأجل عبد الوهاب فقد رمي بالوضع والكذب (254) وقد تابعه نعيم بن حماد عند البيهقي بإسناده عنه حدثنا عيسى به. قال البيهقي : تَفَرَّدَ بِهِ نُعَيْمُ بْنُ حَمَّادٍ ، وَسَرَفَهُ عَنْهُ جَمَاعَةٌ مِنَ الضُّعَفَاءِ وَهُوَ مُنْكَرٌ (255). وإسناده عن نعيم أخرجه ابن عبد البر ثم قال هَذَا عِنْدَ أَهْلِ الْعِلْمِ بِالْحَدِيثِ غَيْرُ صَحِيحٍ، حَمَلُوا فِيهِ عَلَى نُعَيْمٍ ، وَقَالَ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ وَيَحْيَى بْنُ مَعِينٍ: حَدِيثُ عَوْفِ بْنِ مَالِكٍ هَذَا لَا أَصِلُ لَهُ (256). وأما زكريا بن يحيى فهو مسكوت عنه تقدم في الحديث رقم (23)، وعيسى بن يونس ثقة (257)، وحرز بن عثمان الحمصي ثقة (258)، وعبد الرحمن بن جبير الحمصي ثقة (259)، وهو يروي عن أبيه جبير بن نعيم وهو ثقة (260).

(48) عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَكْرَهُ الْكَيَّ وَيَكْرَهُ الطَّعَامَ الْحَارَّ وَيَقُولُ: «عَلَيْكُمْ بِالْبَارِدِ فَإِنَّهُ ذُو بَرَكَةٍ، أَلَا وَإِنَّ الْحَارَّ لَا بَرَكَةَ فِيهِ» وَكَانَتْ لَهُ مُكْحَلَةٌ يَكْتَحِلُ مِنْهَا عِنْدَ النَّوْمِ ثَلَاثًا ثَلَاثًا .

(252) صحيح البخاري، المظالم، رقم 2475، ج3، ص 136. و مسلم في الإيمان، رقم 57، ج1، ص 76

(253) أبو سعيد النقاش، فوائد العراقيين، رقم 30، ص 46 .

(254) تهذيب الكمال، رقم 3601، ج18، ص 494 .

(255) المدخل إلى السنن الكبرى، رقم 207، ص 188 . ونشير إلى أن الحديث إذا كان مشهورا يراو فيجعل مكانه آخر في طبخته ليبرغ فيه ، هو الذي يطلق على روايه أنه يسرق الحديث . تدريب الراوي 343 /1 .

(256) ابن عبد البر القرطبي ، جامع بيان العلم وفضله، ج2، ص 890 .

(257) تقريب التهذيب، رقم 5341، ج1، ص 441 .

(258) المصدر السابق، رقم 1184، ج1، ص 165 .

(259) المصدر السابق، رقم 3827، ج1، ص 338 .

(260) المصدر السابق، رقم 904، ج1، ص 138 .

تخریج الحديث : أخرجه أبو سعيد النقاش قال : أَخْبَرَنَا أَبُو الْحَسَنِ سَهْلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَفْصِ الثُّسَيْرِيِّ، حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ زَكَرِيَّا بْنِ يَحْيَى بْنِ دُرُسْتٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ حُبَيْقٍ، حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ أَسْبَاطٍ، عَنْ سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ سُلَيْمٍ، عَنْهُ بِهِ (261). وهو يضعف بهذا الإسناد لأجل يحيى بن زكريا وصوابه زكريا بن يحيى فهو مسكوت عنه، وعبد الله بن حبيب وصوابه بالخاء " حُبيق " أدركه ابن أبي حاتم ولم يكتب عنه، ويوسف بن أسباط : يغلط كثيرا. ثلاثتهم تقدموا في الحديث رقم (23) وأما سفيان الثوري فهو ثقة وكذلك صفوان بن سليم ثقة عابد (262)، وأورده السيوطي وعزاه إلى أبي نعيم في الحلية وسكت عنه وتعقبه المناوي بقوله "حسن بشواهد" (263).

(49) عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا شَرِبَ تَنَفَّسَ ثَلَاثًا وَقَالَ: «هُوَ أَهْنٌ وَأَمْرٌ وَأَبْرَأُ»

تخریج الحديث : أخرجه أبو سعيد النقاش قال : أَخْبَرَنَا أَبُو الْحَسَنِ سَهْلُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْحَيَّاطُ، حَدَّثَنَا زَكَرِيَّا بْنُ يَحْيَى السَّجَزِيُّ، حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ خَالِدٍ، حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ أَعْيَنَ، حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَبِي عِصَامٍ، عَنْهُ بِهِ (264) وهو ضعيف بهذا الإسناد لأجل إبراهيم بن أعين العجلي، قال أبو حاتم : ضعيف الحديث منكر الحديث (265)، وزكريا بن يحيى السجزي : وثقه النسائي ، ويعرف بحياط السنة (266)، وهشام بن خالد الأزرق : صدقه أبو حاتم (267) والحديث أخرجه مسلم من طريق هشام بن أبي عبد الله الدستوائي عن أبي عصام ولفظه " «إِنَّهُ أَرْوَى وَأَبْرَأُ وَأَمْرٌ» " (268).

(50) عَنْ أَبِي سَعِيدٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: لَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ مَنَّا وَلَا عَاقٌ وَلَا مُدْمِنٌ خَمْرٍ وَلَا مُؤْمِنٌ بِسِحْرِ وَلَا فَتَاتٌ.

(261) فوائد العراقيين، رقم 7، ص 18 .

(262) تقريب التهذيب، رقم 2933، ج 1، ص 276 .

(263) التيسير بشرح الجامع الصغير، ج 2، ص 283 .

(264) فوائد العراقيين، رقم 80، ص 91 .

(265) الجرح والتعديل، رقم 210، ج 2، ص 87 .

(266) سير أعلام النبلاء، رقم 252، ج 13، ص 507 .

(267) الجرح والتعديل، رقم 235، ج 9، ص 57 .

(268) صحيح مسلم، الأشربة، باب كراهة التَّنْفُسِ فِي نَفْسِ الْإِنَاءِ ، رقم 2028، ج 3، ص 1602

تخريج الحديث : أخرجه القزويني من طريق سَهْلِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَفْصِ الْحَيَّاطِ التُّسْتَرِيِّ حدثنا الْحُسَيْنُ بْنُ إِسْحَاقَ الدَّقِيقِيِّ حدثنا محمد بن الصباح حدثنا عَمَّارُ بْنُ مُحَمَّدٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ صَبَّهَانَ عَنْ عَطِيَّةِ الْعَوْفِيِّ عَنْهُ بِهِ⁽²⁶⁹⁾ وهو ضعيف بهذا الإسناد، عمار بن محمد الثوري ابن أخت سفيان الثوري : صدوق يخطئ⁽²⁷⁰⁾، وابن صهبان الأسدي: لِينِ الْحَدِيثِ⁽²⁷¹⁾ وعطية العوفي : يخطئ كثيرا وكان مدلسا. تقدم في الحديث رقم (2) . وأما الحسين بن إسحاق : حافظ تقدم في الحديث رقم (9)، ومحمد بن الصباح الجرجرائي : صدوق⁽²⁷²⁾. وحديثه أخرجه الأصبهاني " قوام السنة " من طريق عمار بن محمد عن عبد الله بن صهبان بزيادة : قيل: يا رسول الله وما القنات؟ فقال: " الذي يسعى بأموال الناس ودمائهم"⁽²⁷³⁾.

(51) عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ اخْتَجَمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ مُحْرِمٌ مِنْ وَثِي⁽²⁷⁴⁾ كَانَ بِهِ .

تخريج الحديث : أخرجه أبو طاهر السلفي من طريق أبي الحسن سَهْلِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَفْصِ الْوَرَّاقِ حَدَّثَنَا إِبْرَاهِيمُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْبَصْرِيُّ حَدَّثَنَا حَجَّاجُ بْنُ نَصِيرٍ حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ عَنْهُ بِهِ⁽²⁷⁵⁾ . وهو ضعيف بهذا الإسناد، حججاج بن نصير الفساطيطي ضعيف⁽²⁷⁶⁾، وأما إبراهيم بن عبد

الله البصري هو الكجِّي من الثقات الحفاظ⁽²⁷⁷⁾، وهشام هو الدستوائي، وعند أبي داود متابعة صحيحة لحجاج بن نصير ، قال أبو داود : حَدَّثَنَا مُسْلِمُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، حَدَّثَنَا هِشَامُ، عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ عَنْهُ بِهِ، ولفظه

(269) أبو القاسم الراعي، التدوين في أخبار قزوين ج4، ص 100، ترجمة " المظفر بن علي القزويني " .

(270) تقريب التهذيب، رقم 4832، ج1، ص 408 .

(271) التقريب، رقم 3395، ج1، ص 308 .

(272) المصدر السابق، رقم 5965، ج1، ص 484 .

(273) الأصبهاني ، الترغيب والترهيب، رقم 459، ج1، ص 286 . ونشير إلى أن القنات من القنات وهو الكذب المهيأ، والنبيمة. وتفتت الحديث: تتبعه، وتسعته، والقنات : النمام، يُقْتُ الأَحَادِيثُ قُنَاتًا أَي يَمْتُهًا نَمًا؛ وَقِيلَ: الْقُنَاتُ الَّذِي يَسْمَعُ أَحَادِيثَ النَّاسِ، فَيُخْبِرُ أَعْدَاءَهُمْ؛ وَقِيلَ: هُوَ الَّذِي يَكُونُ مَعَ الْقَوْمِ يَتَحَدَّثُونَ فِيهِمْ عَلَيْهِمْ؛ وَقِيلَ: هُوَ الَّذِي يَسْمَعُ عَلَى الْقَوْمِ، وَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ فِيهِمْ عَلَيْهِمْ. وبهذا يتبين أنه القنات يتبع الأخبار ومن ثم ينقلها زائدا فيها كذبا مهيبا منه وذلك للإفساد بين الناس، مما يترتب على ذلك سعي لسفك الدماء وسلب الأموال ، وهذا أقرب ما يرمي له الحديث في روايته الثانية . والله أعلم .

(274) وثقت رجله ، أي أصابها الوهن دون الخلع والكسر، النهاية في غريب الحديث والأثر، مادة " وثأ " .

(275) أبو طاهر السلفي، معجم السفر، د، ت . رقم 209، ص 75 .

(276) تقريب التهذيب، رقم 1139، ج1، ص 153 .

(277) سير أعلام النبلاء، رقم 209، ج13، ص 423 .

«أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اخْتَجَمَ عَلَى وَرْكِهِ، مِنْ وَثْءٍ كَانَ بِهِ»⁽²⁷⁸⁾ ومسلم بن إبراهيم هو الفراهيدي ثقة مأمون وهو أكبر شيخ لأبي داود⁽²⁷⁹⁾.

الخاتمة

وفي ختام هذا البحث نخلص إلى بيان أهم النتائج :

- 1- أن التمييز بين التستريين الزاهد والصغير تمييز لمروياتهما .
- 2- أن التستري الزاهد الغالب على مروياته النكارة والحمل على من روى عنه وأن مروياته قليلة أسندها عن خاله وعددها فيما توصلت إليه (8) أحاديث .
- 3- أن التستري الصغير من شيوخ أبي نُعيم الأصبهاني والنقاش . وقد بلغت المرويات من طريقه فيما توصلت إليه (43) حديثا.

المصادر والمراجع

- ابن بطوطة ، محمد بن عبد الله بن محمد بن إبراهيم الطنجي، (ت 779هـ)، رحلة ابن بطوطة ، أكاديمية المملكة المغربية، الرباط، 1417 هـ .
- ابن حبان، الثقات ، دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد الدكن الهند، ط1، 1973م
- ابن حبان، المجروحين، دار الوعي، حلب، ط1، 1396هـ.
- ابن حجر، الإصابة في تمييز الصحابة، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1 - 1415 هـ.
- ابن حجر، التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، دار الكتب العلمية، ط1، 1419هـ. 1989م.
- ابن حجر، فتح الباري، دار المعرفة - بيروت، 1379هـ، ترقيم: محمد فؤاد عبد الباقي.
- ابن حجر، لسان الميزان، مؤسسة الأعلمي، بيروت - لبنان، ط2، 1390هـ / 1971م.
- ابن عساكر، مدح التواضع وذم الكبر، دار السنابل. دمشق، ط1، 1413هـ - 1993م
- ابن ماکولا ، أبونصر علي بن هبة اللهبني جعفر بن ماکولا (ت 475هـ)، الاكمال، دارالكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط1، 1411هـ - 1990م .
- ابن منظور، محمد بن مكرم (711هـ)، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1414هـ

(278) سنن أبي داود، الطب، باب مَنى تُسْتَحَبُّ الْحِجَامَةُ، رقم 3863، ج4، ص 5 .

(279) تقريب التهذيب، رقم 6616، ج1، ص 529 .

- أبو أحمد بن عدي الجرجاني (- 365هـ)، الكامل في ضعفاء الرجال، الكتب العلمية - بيروت-لبنان، ط1، ، 1418هـ1997م.
- أبو نعيم ، تسمية ما انتهى إلينا من الرواة عن سعيد بن منصور عالياً، دار العاصمة، الرياض، ط1، 1409 هـ
- أبو نعيم، الأربعون على مذهب المتحققين من الصوفية، دار ابن حزم، بيروت - لبنان، ط1، 1414 هـ - 1993 م.
- أبو نعيم،المسند المستخرج، دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان، ط1، 1417هـ - 1996م
- أبو نعيم، تاريخ أصبهان، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1410 هـ-1990م .
- أبو نعيم، تثبيت الإمامة وترتيب الخلافة، مكتبة العلوم ، المدينة المنورة، ط1،1987، 1م.
- أبو نعيم،حديث إن لله تسعة وتسعين اسما، مكتبة الغرباء، المدينة المنورة، ط1، 1413هـ
- أبو نعيم، دلائل النبوة، دار النفائس، بيروت، ط2، 1406 هـ - 1986 م
- أبو نعيم، مسانيد فراس بن يحيى المُكْتَبِ الكوفي، مطابع ابن تيمية، القاهرة، ط1، 1413 هـ
- أبو نعيم، معرفة الصحابة، دار الوطن للنشر، الرياض، ط1، 1419 هـ - 1998 م.
- أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي (المتوفى: 458هـ)، المدخل إلى السنن الكبرى، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي - الكويت . د، ت.
- أحمد بن حنبل (- 241هـ)، فضائل الصحابة، الرسالة - بيروت، ط1، 1403هـ -
- أحمد بن حنبل، المسند، تح: شعيب الأرنؤوط ، الرسالة، ط1، 1421 هـ - 2001 م.
- أحمد بن عبد الله الأصبهاني، أبو نعيم (- 430هـ)، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، السعادة - بجوار محافظة مصر، 1394هـ - 1974م.
- أحمد بن علي ، ابن حجر العسقلاني (- 852هـ) تقريب التهذيب، المحقق: محمد عوامة، دار الرشيد - سوريا، ط1، 1406 هـ - 1986م.
- أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي (- 463هـ) تاريخ بغداد، المحقق: الدكتور بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط1، 2002 م.
- أحمد بن محمد ، الشهير بابن خلكان البرمكي الإربلي (ت 681هـ)، وفيات الأعيان، المحقق: إحسان عباس، دار صادر - بيروت، 1900م.
- أحمد بن محمد ابن سلفه الأصبهاني (576هـ)، معجم السفر، المكتبة التجارية، مكة ، د، ت

- أحمد بن محمد الهروي الماليني (- 412هـ)، كتاب الأربعين في شيوخ الصوفية، دار البشائر الإسلامية، بيروت - لبنان، ط1، 1417 هـ - 1997 م.
- إسماعيل بن محمد الأصبهاني (- 535هـ) الترغيب والترهيب، دار الحديث - القاهرة، ط1، 1414 هـ - 1993 م
- التستري، تفسير التستري بجمع أبي بكر البلدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1423 .
- الخطيب البغدادي، تالي تلخيص المتشابه، دار الصمعي - الرياض، ط1، 1417 هـ.
- الذهبي (- 748هـ)، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، ط، 1405 هـ / 1985 م.
- الذهبي، العبر، دار الكتب العلمية، بيروت .
- الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، المحقق: عمر عبد السلام التدمري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1413 هـ - 1993 م .
- سليمان بن أحمد الطبراني (- 360هـ)، المعجم الأوسط، دار الحرمين، القاهرة، د، ت.
- سليمان بن الأشعث السجستاني (- 275هـ)، سنن أبي داود، المكتبة العصرية، صيدا.
- سليمان بن داود الطيالسي (- 204هـ)، مسند أبي داود، دار هجر، مصر، ط1، 1999 م
- السمعاني، عبد الكريم بن محمد، الأنساب، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، 1962 م .
- السيوطي، بغية الوعاة، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان .
- السيوطي، تاريخ الخلفاء، مكتبة نزار مصطفى الباز، ط1: 1425 هـ - 2004 م
- السيوطي، تدريب الراوي، دار طيبة .
- السيوطي (- 911هـ)، اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1417 هـ - 1996 م
- عبد الرحمن بن علي الجوزي (ت 597هـ)، الموضوعات، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، المكتبة السلفية بالمدينة المنورة، ط1، 1386 هـ - 1966 م .
- عبد الرحمن بن محمد ابن أبي حاتم (- 327هـ)، الجرح والتعديل، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط1، 1271 هـ 1952 م.
- علي بن أبي الكرم . ابن الأثير (- 630هـ)، الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، ط1، 1417 هـ / 1997 م.

- علي بن أبي بكر الهيثمي (- 807هـ)، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، المحقق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي، القاهرة، 1414 هـ، 1994 م.
- علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر (- 571هـ) تاريخ دمشق، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1415 هـ - 1995 م،
- علي بن محمد، ابن عراق الكنايني (-963هـ) تنزيه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1399 هـ.
- القزويني، عبد الكريم بن محمد، التدوين في أخبار قزوين، دار الكتب العلمي، 1987 م .
- قوام السنة، اسماعيل بن محمد، (-535هـ)، الترغيب والترهيب، دار الحديث، القاهرة، 1414 هـ
- المبارك بن محمد ابن الأثير (المتوفى: 606هـ)، النهاية في غريب الحديث والأثر، المكتبة العلمية - بيروت، 1399 هـ - 1979 م
- محمد بن عبد الرحمن السخاوي (ت 902هـ)، المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، تح: محمد الخشت، دار الكتاب العربي - بيروت، ط1، 1985 م
- محمد بن عبد الغني، ابن نقطة الحنبلي البغدادي (- 629هـ) التقييد لمعرفة رواة السنن والمسانيد، دار الكتب العلمية، ط1، 1408 هـ - 1988 م.
- محمد بن عبد الغني، ابن نقطة الحنبلي البغدادي (- 629هـ)، إكمال الإكمال، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1410 هـ .
- محمد بن عبد الله النيسابوري الحاكم (- 405هـ)، المستدرک علی الصحیحین، دار الكتب العلمية - بيروت، ط1، 1411 - 1990 م .
- محمد بن علي أبو سعيد النقاش، فوائد العراقيين، مكتبة القرآن - مصر، د، ت.
- محمد بن عمرو العقيلي (-322هـ) الضعفاء الكبير، دار المكتبة العلمية، بيروت، ط1، 1984 م.
- محمد بن عيسى (- 279هـ)، سنن الترمذي، مصطفى الحلبي، مصر، ط2، 1975 م.
- محمد بن محمد الزبيدي (- 1205هـ) تاج العروس، دار الهداية، د. ت.
- النووي، شرح النووي على مسلم، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط2، 1392 هـ.
- ياقوت الرومي الحموي (- 626هـ)، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، ط2، 1995 م.

- يوسف بن عبد الرحمن القضاعي المزني (- 742هـ) تهذيب الكمال في أسماء الرجال، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط1، 1400 هـ - 1980م.
- يوسف بن عبد الله . ابن عبد البر القرطبي (- 463هـ)، جامع بيان العلم وفضله، دار ابن الجوزي، المملكة العربية السعودية، ط1، 1994 م، 1673

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Adiyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

İslami İlimler Araştırmaları Dergisi

146-188, (2/2018)

الجهود العلمية والدعوية للعلامة المحقق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة

علي الحاج محمد علي*

ملخص

تناولت في هذا البحث جهود العلامة المحقق الشيخ عبد الفتاح أبو غدة العلمية، في تحقيق بعض كتب التراث، وأكثرها في الحديث والمصطلح، ومؤلفاته في مواضيع مختلفة، والتي بلغت 68 كتاباً ما بين مؤلّف ومُحقّق، وأثر جهوده العلمية والدعوية على شباب هذا الجيل، سواء في تلاميذه المباشرين أو في عموم

الشباب المسلم

كلمات مفتاحية : عبد الفتاح أبو غدة الحديث المصطلح

*أستاذ الفقه المقارن المشارك في الجامعة العثمانية

Adiyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

İslami İlimler Araştırmaları Dergisi

146-188, (2/2018)

**SYNTAX AT THE SERVICE OF THE QURANIC SEMANTIC ANALYSIS
MECHANISMS AND INVESTMENT MANNER A LINGUISTIC STUDY OF
STRUCTURE AND CONTENT FROM THE QURANIC VERSES**

Abstract

I dealt in this research Efforts of the verifier scientific AL- Sheikh Abdul Fattah Abu Ghuda, in the verification of some heritage books, and most of the them in Prophetic hadith and, and his writings in various subjects, which amounted to 68 books between the authored and verified, and the impact of his scientific and advocacy efforts on the young members of this generation, between his direct students or the others. The research included four chapters, and the summary.

Key Words: Abdul Fattah Abu Ghuda, Prophetic Hadith, Authored.

Adiyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
İslami İlimler Araştırmaları Dergisi
146-188, (2/2018)

**ALLAME MUHAKKİK ŞEYH ABDULFETTAH EBU
ĞUDDE’NİN İLMİ VE ÇAĞRIYA YÖNELİK ÇABALARI**

Öz

Bu makalede Ebu Ğudde’nin ilmi çabaları, çoğunluğunu hadis ve ıstılahları konusunun teşkil ettiği tahkik ettiği bazı kitapları, müellifi ve muhakkiki olduğu farklı alanlarda telif ettiği 68 kitabı, doğrudan ve dolaylı bir şekilde bu nesil üzerindeki ilmi çabasının etkileri ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ebu Ğudde, Hadis, Hadis Literatürü.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين وأصلي وأسلم على معلم الناس الخير سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وآله وصحبه والتابعين، وبعد: فقد عنونت لهذا البحث بـ: " الجهود العلمية والدعوية للشيخ المحقق عبد الفتاح أبو غدة " وجعلته في مقدمة، وأربعة فصول، وخلاصة مع التوصيات.

الفصل الأول: نشأته وأسرته وتكوينه

المبحث الأول: ولادته وعائلته

المبحث الثاني: جوامع شخصيته

المبحث الثالث: عودته إلى سورية

المبحث الرابع: مرضه ووفاته

الفصل الثاني: طلبه للعلم

المبحث الأول- شيوخه في: حلب، في مصر (الأزهر، وخارجه) ، الهند وباكستان، نجد والحجاز والإحساء المبحث الثاني: أقرانه زملاء الدراسة في مصر

المبحث الثالث: أصدقائه ومعارفه، ومن التقى بهم

المبحث الرابع- تلاميذه في: حلب ، جامعتي الإماموالمملك سعود ، تلاميذه خارج الجامعة

الفصل الثالث: نشاطه العلمي والدعوي وتأثيره

المبحث الأول: عمله في التدريس، ونشاطه الدعوي في سورية

المبحث الثاني: عمله في التدريس، ونشاطه الدعوي في السعودية

المبحث الثالث: رحلاته العلمية

المبحث الرابع: ثناء العلماء عليه

الفصل الرابع: جهوده العلمية

توطئة: كتبه ومشاركاته العلمية

المبحث الأول: تفننه في العلوم وجهوده العلمية

المبحث الثاني: منهجه في التأليف والتحقيق

المبحث الثالث- إنتاجه العلمي: الكتب المحققة، الكتب المؤلفة الخلاصة والتوصيات

الشيخ عبد الفتاح أبو غدة رحمه الله

1335 - 1417 هـ = 1917 - 1997 م



الفصل الأول: نشأته وأسرته وتكوينه العلمي⁽¹⁾

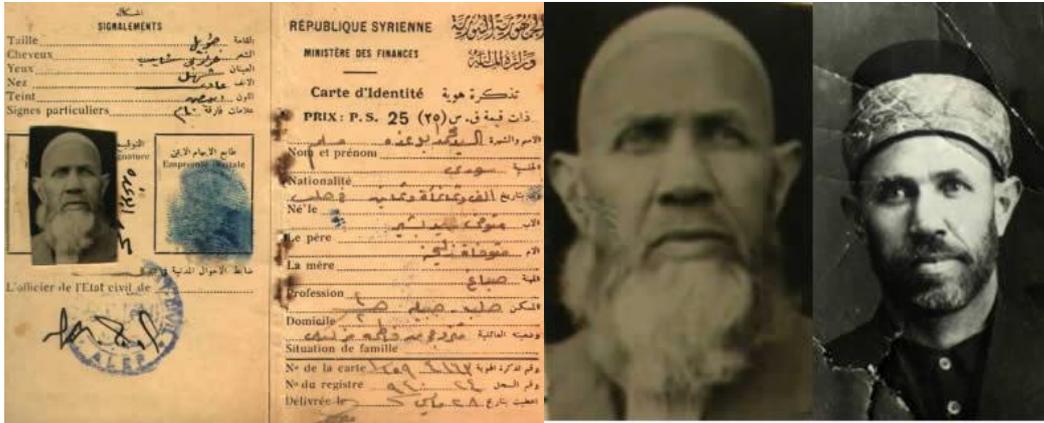
المبحث الأول - ولادته وعائلته:

ولد الشيخ عبدالفتاح بن محمد بن بشير بن حسن أبوغدة في مدينة حلب الشهباء شمالي سورية، في 17 رجب 1335هـ الموافق 9 مايو 1917م في حي الجبيلة في بيت ستر ودين وكان هو الأخ الثالث والأصغر بين إخوته الذكور، فيما تكبره أخته الحاجة شريفة رحمها الله، وتصغره أخته الحاجة نعيمة أمد الله في عمرها.

وكان والده محمد رجلاً مشهوراً بين معارفه بالتقوى والصلاح، والمواظبة على الذكر وقراءة القرآن، وكان يعمل في تجارة المنسوجات التي ورثها عن أبيه، حيث كان الجد بشير من تجار المنسوجات في حلب، والقائمين على صناعتها بالطريقة القديمة، أما والدته الشيخ فهي السيدة فاطمة مركتلي (ت: 1376هـ / 1956م).

وينتهي نسب الشيخ من جهة والده إلى الصحابي الجليل خالد بن الوليد رضي الله عنه، وكان لدى أسرة الشيخ شجرة تحفظ هذا النسب وتثبته، أما اسم أبوغدة فهو حديث نسبياً. ومن فروع العائلة فرعان يحملان اسم صباغ، ومقصود.

وقد عمل الشيخ في حدائقه بالنسيج مع والده وجده رحمهم الله ثم عمل أجيلاً مع الحاج حسن صباغ في سوق العبي، وكان من زملائه الحاج عبد الرزاق قناعة. ولا تزال الدكان التي عمل بها موجودة يعمل فيها آل أبو زيد أصحابها الشيخ عبد الباسط أبو النصر رحمه الله.



تذكرة هوية محمد أبوغدة - والد الشيخ -

محمد أبوغدة والد الشيخ في شبابه وقبيل وفاته

(1) بقلم ابنه الأكبر محمد زاهد، من الموقع الرسمي للشيخ، بتصرف.

وللشيخ أخوان من الذكور، وأختان من الإناث، هم:

أخوه عبد الكريم (1905-1982م)، وعبد الغني (1907-1974م).

أخته شريفة: (1914-2005 م) زوجة السيد محمد سالم بيرقدار(ت:1978م)

أخته نعيمة: المولودة عام 1920م، زوجة السيد علي خياطة.

زواجه: تزوج الشيخ من السيدة فاطمة دلال الهاشمي، أخت صديقه الدكتور علي الهاشمي، ووالدها المرحوم عبد اللطيف الهاشمي، ووالدتها المرحومة السيدة نبيهة كبه وار، فكانت له نعم الزوجة الصالحة، تحضت بعبء البيت وتربية الأولاد؛ ليتفرغ للدعوة والعلم الشرعي، ووقفت بجانبه في الشدائد والأمراض خير زوجة وأنيس.

وللشيخ ثلاثة أبناء وثمان بنات، هم على التوالي:

1. محمد زاهد (المولود في 1952/9/25): أسماه الشيخ علي اسم والده ، حاز على شهادة البكالوريوس في

الهندسة المدنية من جامعة الرياض، ثم الماجستير في إدارة الأعمال من جامعة تورنتو حيث يقيم الآن في كندا، وله بعض المشاركات في العلم الشرعي والأدب. وهو متزوج من السيدة نجوى ناصر آغا ولهما، أربعة أبناء أكبرهم عبد الفتاح

2. السيدة ميمونة: وهي متزوجة من المهندس فاروق أبو طوق المولود في حماة، والذي يعمل مهندساً في مكة المكرمة، ولهما سبع بنات وولد واحد هو المهندس أسامة.

3. السيدة عائشة: تحمل شهادة البكالوريوس في اللغة العربية. ومتزوجة من المهندس صلاح الدين مراد آغا المولود في حماة والذي يقيم الآن في فانكوفر بكندا، ولهما أربعة أولاد وأربع بنات.

4. الدكتور أيمن: متخصص بأمراض القلب، ويعمل طبيباً في مدينة ريجينا إلى جانب عمله في إدارة المدرسة الإسلامية، متزوج من السيدة منى عبد الحسيب الياسين المولودة في حماة، ولهما ثلاثة أولاد وأربع بنات.

5. السيدة فاطمة: تحمل شهادة البكالوريوس في اللغة العربية، متزوجة من الدكتور أحمد البراء الأميري، نجل الأديب الشاعر عمر بهاء الدين الأميري رحمه الله. ولهما أربعة أولاد

6. السيدة هالة: تحمل شهادة البكالوريوس في اللغة العربية، وهي متزوجة من المهندس عبد الله المصري الذي يعمل في المقاولات في السعودية، ولهما خمسة أولاد وابتتان.

7. السيدة حسناء: متزوجة من الدكتور بشار أبوطوق المولود في حماة، ويعمل جراح أطفال في جدة، ولهما أربعة أولاد من الذكور وابتتان.

8. السيدة لبابة: تحمل شهادة الماجستير في أصول الدين، ومتزوجة من المهندس عمر عبد الجليل أخرس المولود في حلب المقيم الآن في تورنتو بكندا، ولهما خمسة أولاد وبتنت.

9. سلمان: يحمل شهادة الماجستير في الحديث ويحضر لمتابعة الدكتوراه. وهو متزوج من السيدة نهي غازي شبارق حفيدة السيد عبد الجليل شبارق أحد أجداء الشيخ القدامي في حلب، ولهما ولدان وبتنت.

10. السيدة أمامة: تحمل شهادة البكالوريوس من كلية الدعوة بجامعة الإمام، وهي متزوجة من الدكتور

عبد الله أبوطوق المولود في حماة والذي يعمل طبيباً في تقويم الأسنان بجدة، ولهما ولد وأربع بنات.
11. السيدة جمانة: متزوجة من المهندس محمد ياسر عبد القادر كعدان المولود في حلب والذي يعمل مهندساً كيميائياً في مجال تحلية المياه في الرياض، ولهما ثلاثة أولاد وبنات.

ولزوجة الشيخ أخوان صديقان للشيخ هما:

الدكتور محمد علي الهاشمي: الكاتب والأديب المعروف، يعمل أستاذاً للأدب العربي في جامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض.

الدكتور محمد عادل الهاشمي: أستاذ الأدب الإسلامي في جامعة عجمان، صاحب المؤلفات المعروفة في هذا المجال.

المبحث الثاني-جوامع شخصيته:

كان الشيخ عبدالفتاح أبو غدة بشخصيته القوية المتميزة، يجسد شخصية العالم المسلم العامل المجاهد، فهو واسع العلم، رحب الاطلاع، يعيش قضايا أمته وعصره، يضع هموم المسلمين نصب عينيه، مدركاً كل الأبعاد التي تحيط بهم، وهو مع اتصافه بكل ما تقتضيه شخصيته العلمية من رزانة وهيبة ووقار، حلو الحديث رشيق العبارة، قريب إلى قلوب جلسائهم بأسرهم بحسن محاضرتهم، وطيب حديثه، وتُعد غوره، مع حضور بديهته وحسن جواب، فلا غرو بعد ذلك أن تلتقي عليه القلوب، وتتعلق به النفوس، وأن يكون موضوع الحب والتقدير والثقة لدى جميع من خالطه من إخوانه وأحبابه، وهو إلى جانب ذلك كان بعيداً عن الانفعال والغلو، يزن الأمور بميزانها الشرعي الدقيق، وقد أخذ بذلك نفسه وتلامذته ولا أدل على ذلك أن يستشهد الإنسان بموقف الشيخ رحمه الله، من العالم الجليل الإمام ابن تيمية رحمه الله فقد كان الشيخ يدرّس ويعلم في بيئة فيها الكثير من التحفظ تجاه الإمام ابن تيمية، وإذا أضفنا إلى ذلك تلمذه على الشيخ محمد زاهد الكوثري، وكان هو الآخر شديد الازورار عن الإمام ابن تيمية، إلا أن كل هذا وذاك لم يمنعا الشيخ عبدالفتاح أن ينصف شيخ الإسلام، وأن يذكره في مجالس علمه في مدينة حلب في فترة الخمسينيات والستينيات، بما هو أهل له، وأن يغرس في نفوس أجيال الشباب من الدعاة حبه واحترامه، على أنه العالم المجاهد، وأن يفعل الشيء نفسه بالنسبة لتلميذه الإمام ابن القيم رحمه الله غير عابئ بما يجره ذلك من مخالفة في الوسط العلمي، أو مخالفة شيخ له، يحبه ويحله ويرى في ابن تيمية ما لا يراه.

وعلى الصعيد الشخصي كان الشيخ مثلاً لا يجارى في الأخلاق والذوق والكياسة، تأثر به كل من احتك به، كان رفيقاً شفيقاً يفضل التلميح على التصريح، متأسياً بأخلاق الرسول ﷺ وكان شامة بين العلماء، اتباعاً لهدي المصطفى ﷺ، لا يفارقه الطيب في كل أحيانه، ومن قرأ كتابه: من أدب الإسلام، أدرك الذوق الرفيع، والخلق السامق الذي تمتع به رحمه الله تعالى. فحُبُّ الكمال في كل شؤونه، والترقي من الحسن إلى الأحسن، خاصة ما يلزم لرفعة المسلمين من سلوك وآداب وتجارة وصناعة وعلم ومعرفة، حتى يكون المسلم أولاً في كل شيء، فكان رحمه الله يجمع الفضائل والشمائل، كريماً في غاية الكرم، يحرص على إكرام ضيفه بما يستطيع. حليماً كثيراً ما يعفو ويصفح، أديباً خلوقاً لا يؤذي أحداً بكلامه، ويختار بعناية الألفاظ الراقية، ظريفاً خفيف الروح، يمازح جلساءه بالقدر المناسب، ويضفي على مجلسه روح اللطافة والظرافة بما يناسب مقام المجلس، ويخفف من وطأة الوقار في ظل الاحترام

والتأديعاقلاً حصيماً أريباً لا تخرج الكلمة منه إلا بوزن وفي موضعها المناسب، ولا يقوم بأمر إلا ويزنه بعقله، وطالما كان شعاره: استعمل عقلك في كل ما تقوم به.

ذوّاقاً في ملبسه ومشربه ومسكنه، وكتبه ترتيباً وكتابة وتأليفاً، حتى في صفّه لحذائه وتنعله. وهكذا تراه في كل حركة وسكّنة عاقلاً ذوّاقاً.

عفيف اللسان لا يشتم أحداً، عفيف النفس لا يطلب من مسؤول أمراً لذاته وإنما لأحبابه وإخوانه وكان صبوراً على الطاعة والابتلاء، حريصاً على الصلاة حرصاً شديداً، مؤدياً لها في أول وقتها، في الحضر والسفر، والتعب والمرض، غارساً ذلك في أولاده وأحفاده، فإذا كان نائماً أو متعباً ونُبّه إلى الصلاة، انتفض وقام مسرعاً، وطالما ذكر قصة عمر بن الخطاب رضي الله عنه في وفاته، وقوله: (لَا حَظَّ فِي الْإِسْلَامِ لِمَنْ تَرَكَ الصَّلَاةَ).

وكان حِذناً للقرآن، له ورد صباحي يومي، لا يدعه إلا مضطراً مع إكثاره من الأذكار والأوراد فلا تجده جالساً بدون عمل علمي من تأليف أو تحقيق أو تعليم أو مذاكرة أو إفتاء، إلا وجدته يسبح ويحمدل ويهمل ويكبر. رقيق القلب، سريع الدمعة، كثير العبرة، يفيض دمه عند قراءة القرآن وذكر الله، وقصص السلف والصالحين، وعلى مآسي المسلمين وآلامهم، وعندما يُمدح، ومن حضر حفل تكريمه عند الشيخ عبد المقصود خوجه المسمى «الاثنينية» رآه كيف قطع الحفل كله بالبكاء.

وكان يألم ويحترق على مآسي هذه الأمة وأحوالها، وقد فقد سمعه بأذنه اليمنى بعد أن زاره شخص وحكى له عن مآسي المسلمين في بلد من البلدان، فحزن حزناً شديداً وبات ليلته حزناً مهموماً، وفي اليوم التالي شعر بدم يسيل من أذنه ثم ذهب سمعه.

ولقد ابتلاه الله بعد فقد سمعه في أذنه اليمنى بضعف بصره في عام 1410، فما رأته شكى أو تشكّى، ولا ثناه ذلك عن الإنتاج العلمي، بل تجمّل بالصبر والتسليم، والمثابرة على التأليف والتحقيق، مخافة أن يدركه الأجل، ولم يخرج ما في صدره من الكتب.

ثم في آخر حياته وقبل أربعة أشهر من وفاته أصيب بانفصال الشبكية في عينه اليمنى، وفقد بصره فيها، ثم أُجري لها عملية جراحية لم تكلل بالنجاح، وإنما أعقبته ألماً شديداً في عينه ورأسه، وصفّه كرمي السهام، فما سمعته صرخ أو تأوّه، وإنما كان يقول إذا اشتد الألم كثيراً جداً: يا الله! لا إله إلا الله!

وكان جليداً على العلم قراءة ومطالعة وتأليفاً لا يغادره القلم في حله وسفره وصحته ومرضه، وقد ألف وأنهى بعض كتبه في أسفاره الكثيرة، كما دوّن في مقدمات بعض كتبه، وقبل دخوله المستشفى بيوم كان وهو يعارك الآلام يضيف في كتابه "الرسول المعلم عليه وسلم وأسالبيه في التعليم" كما كان يكثر السؤال وهو في المستشفى عن كتاب "لسان الميزان"، كما أنه كتب مقدمة "لسان الميزان" قبل عشرين يوماً من وفاته!

وكان قليل النوم يستكثر ساعات نومه مع قتلها، فهو حريص على وقته أشد من حرصه على ماله، كما تدلُّ الأخيرة على نهمه العلمي الشديد. وكان لا يأمر بأمر إلا ويأتيه، ولا ينهى عن شيء إلا ويجتنبه.

ويصفه تلميذه الموهوب الشيخ محمد عوامة فيقول⁽²⁾:

(دخل حياته العلمية بمهمة عالية، ونهمة نادرة، مع ذهن متقد، وذكاء المعني، وحافظة جيدة جداً مع عمل بالعلم، وصحبة للعلماء العاملين وتقوى وصلاح وصفاء، فالتقت الأسباب المادية والمعنوية التي تكون العالم المثالي). متواضع لتلاميذه، عوضاً عن مشايخه وعلماء الإسلام، فلا يرى نفسه في جنبهم شيئاً يذكر. وكانت له فُرَاسة في الرجال، وكذا نَظَرُته في الأمور تجدها مسددة، ولو بعد حين، وظني أنه مسدد بتقواه وعقله. وكان محبباً إلى زوجه وأولاده وأحفاده، موجّهاً ومرتبياً لهم باللطف والذوق والحكمة والخُنُكة فما رحل عنهم إلا وهو عزيز وغالٍ، يودون لو يفدونهم بأرواحهم وأولادهم وأمواهم⁽³⁾. وهذا حال الكثير من محبيه الذين بكوه بكاء الشكالي في أنحاء المعمورة

1 . عوامل نبوغه وبروزه:

- 1 - أسرته المتدينة 2 - لطفه وظرافته 3 - ذكاؤه الفطري 4 - ذوقه الفطري
- 5 - أدبه الفطري 6 - خُلُقه الحسن 7- تواضعه الجَمِّ. 8 - همته المتوثبة.
- 9 - استقامته وتقواه وصلاحه. 10- تعقله وخصافته وعدم تعصبه.
- 11- حُبُّه للعلم، ونهمه في التحصيل 12مخالطته لكبار علماء عصره في بلدان كثيرة.
- 13- رحلاته الكثيرة والمتنوعة 14- نباهته، وانتخابه عن كل شيخ أحسن ما عنده.
- 15- اشتغاله بالتصنيف والتحقيق 16- اشتغاله بالتدريس والتعليم.
- 17- حُسن هيئته ومظهره 18- اشتغاله بالدعوة، مما أعطاه صبغة علمية.

2 . ركائز شخصيته:

- 1-الإخلاص في الدعوة 2 - الأدب والخُلُقُ الحَسَنُ 3 - الإحساس المُرَهَفُ بالجمال
- 4- الصلاح والتقوى 5 - الحرص على الوقت 6- العقلانية المنوّرة بنور الشرع
- 7- الذاكرة القوية 8 - الذوق والحس الحاد 9-الرغبة والمحبة الشديدة للكمال
- 10-الذكاء الحاد 11- الشغف بالعلم تحصيلاً وقراءةً وتأليفاً.

المبحث الثالث -عودته إلى سورية:

تلقى الشيخ في عام 1995 دعوة من النظام ليعود إلى سورية، حيث أعرب الأسد الأب على لسان الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي أنه يُكرِّمُ احتراماً كبيراً للشيخ وعلمه، ويرغب أن يكون بين أهله وفي بلده، ومبدياً رغبته في الالتقاء بالشيخ، وقد استجاب الشيخ لهذه المبادرة آملاً أن تكون بداية لرأب الصدع الذي حصل في سورية في عقد الثمانينيات فعاد إلى سورية مؤملاً تقرب وجهات النظر، وتخفيف المعاناة التي أدت إليها أحداث الثمانينات المؤلمة، ولم يلتق رأس النظام بالشيخ، والتقاءه مستوى رسمي أدنى، ولم يسفر اللقاء عن شيء، وأتاحت له عودته بعد غياب دام

⁽²⁾ <https://www.youtube.com/watch?v=dMDacEMHBXo>

⁽³⁾ كما وصفه ولده سلمان في موقع رابطة العلماء السوريين ح 2.

سبعة عشر عاماً أن يرى بلده قبل وفاته، وينعم بفيض الحب الغامر من محبيه الذين تقاطروا على بيته، والمسجد الذي يصلي فيه، حيث كان الشيخ يصلي الصلوات في جامع الروضة، ويصلي الجمعة في مسجد الرحمة بحي حلب الجديدة، فكان المصلون يهرعون إليه حيثما كان في مشاهد تزدان بالوفاء النادر، والمحبة العامرة في القلوب.

وقد تشرف بخدمة الشيخ في حلب في هذه الفترة تلميذه الشيخ مجاهد شعبان رحمه الله فكان رهن إشارة الشيخ للتحقيق العلمي، والمذاكرة في أبواب الفقه والأدب، يسجل فوائد يستقيها من الشيخ في دفتر خاص، فجزاه الله خير الجزاء.

في هذه الفترة قام الشيخ برحلة إلى قلعة شيزر قرب حماة، وهي قلعة الأمير المجاهد الأديب أسامة بن منقذ الذي كان الشيخ معجباً بشخصيته التي تبدى من مذكراته حول حقبة الحروب الصليبية، وتخلف الصليبيين الحضاري والعلمي، وكان معه في هذه الرحلة تلميذه مجاهد شعبان رحمه الله وآخرون.

المبحث الرابع-مرضه ووفاته:

على إثر تلقيه رسالة سنة 1974م تخبره بوفاة أخيه عبد الغني تأثر الشيخ تأثراً شديداً أصيب على إثره بأزمة قلبية شديدة ألزمته المستشفى بضعة أسابيع، ولكن الله عز وجل عافاه، ورغم أنه مرّ بشدائد كثيرة فيما بعد إلا أن حالته الصحية فيما يختص بالقلب بقيت مستقرة طوال حياته، وفي عام 1989م أحس الشيخ بقصور في بصره، أدخل على إثره مستشفى الملك خالد للعيون في الرياض حيث تولى علاجه تلميذه الدكتور ظافر وفائي الذي شخص مرضه بتهتك في اللطخة الصفراء في الشبكية تصبح معه الرؤية الأمامية، وكذلك القراءة متعذرة، والعلاج الوحيد هو إيقاف تقدم المرض بأشعة الليزر دون أن يتمكن المريض من استرجاع ما فقدته من إبصار، فاعتمد الشيخ بعدها في القراءة على جهاز مكبر أشبه بالتلفاز يحمله حيث ذهب، وأصبح عبء القراءة والمراجعة على زوجته التي تفرغت تماماً لرعايته والعمل معه.

وفي سنة 1992م اشتبه الأطباء بوجود ورم خبيث في كبد الشيخ، وأكدوا على وجوب استئصاله جراحياً ولو من جانب الحيطرة الواجبة، ولكن ما لبث هذا الورم بفضل الله ووسط دهشة الأطباء أن انكمش وعاد الكبد إلى حالته الطبيعية.

وفي شهر ديسمبر 1996م شعر الشيخ بضعف آخر في نظره، فعاد من حلب إلى الرياض ليتلقى علاجاً آخر لم يكن ناجحاً، ونتج عنه صداع شديد لازم الشيخ طيلة أيامه الباقية، ثم اشتكى الشيخ في أواخر رمضان من ألم في البطن، أدخل على إثره مستشفى الملك فيصل التخصصي، وتبين أنه ناتج عن نزيف داخلي بسبب مرض التهابي، وما لبث أن التحق بالرفيق الأعلى فجر يوم الأحد التاسع من شوال 1417هـ الموافق 16 فبراير 1997 عن إحدى وثمانين سنة وثلاثة أشهر إلا ستة أيام، رحمه الله تعالى.

غسل الفقيد ابنه الشيخ سلمان وتلميذه الملازم له الشيخ محمد آل رشيد، وجرت الصلاة عليه عقب صلاة الظهر في الرياض ثم نقل بطائرة خاصة مع عائلته وأحبابه إلى المدينة المنورة حيث صُلِّي عليه بعد صلاة العشاء، ثم شيعه أحبابه وتلاميذه الذين توافدوا من كل مكان في السعودية إلى مقبرة البقيع، فنال شرف جوار المصطفى صلى الله عليه وسلم بعد أن

تشرف بخدمة حديثه وسنته الشريفة. وقد صُلِّي عليه صلاة الغائب في عدد من مساجد تركيا والهند وقطر والمغرب. خلّفت وفاته أسى عميقاً في قلوب المسلمين. وعقد في حلب مجلس للتعزية حضره إلى جانب المسئولين أعداد كبيرة من المحزونين، وشارك في تأبين الفقيد الدكتور فتحي يكن من لبنان وتلميذه البار الشيخ مجاهد شعبان رحمه الله. وتدفقت برقيات ورسائل التعزية على أهله من كل أنحاء المعمورة ولا عجب فقد كان عالماً عاملاً فيه عزة الإسلام وتواضع الدعاة، سار على نهج النبوة في خلقه وأخلاقه، فأضاء الله بصيرته، وذلّل له مقاليد العلوم، وألقى محبته في قلوب الصالحين من عباده.

طبت حياً وميتاً يا أبا زاهد وجزاك الله عنا وعن المسلمين خيراً ما يجزي به الله عالماً مجاهداً متقناً مخلصاً عن الإسلام، وعن أهله وأبناء أمته.

وقد صحَّ في الحديث الشريف عن أمنا عائشة وأنس رضي الله عنهما مرفوعاً: (ما من ميّت تُصَلِّي عليه أمة من المسلمين يبلغون مئة، كلُّهم يشفعون له إلا شَفَّعوا فيه)، وعن ابن عباس رضي الله عنهما مرفوعاً (ما من رجل مسلم يموت، فيقوم على جنازته أربعون رجلاً لا يشركون بالله شيئاً إلا شَفَّعهم الله فيه).

الفصل الثاني: طلبه للعلم

لمس جد الشيخ ذكاه، وتطلعه لطلب العلم، وأنه سيكون له شأن، فألحقه بالمدرسة العربية الإسلامية في حلب، حيث درس فيها أربع سنوات ثم التحق من تلقاء نفسه سنة 1936م بالمدرسة الخسروية التي بناها خسرو باشا، أحد ولاة حلب أيام الدولة العثمانية، وتعرف الآن باسم الثانوية الشرعية، وتخرج منها سنة 1942م. ومما يجدر ذكره أن الشيخ عندما تقدم للمدرسة كانت سنه تزيد سنة واحدة على السن القانونية، وكان زوج أخته السيد محمد سالم بيرقدار على علاقة طيبة بالأستاذ مجد الدين كيخيا مدير أوقاف حلب آنذاك، فحدّثه في أمره، فاستثناه من شرط السن.

المبحث الأول - شيوخه:

يقول ولده سلمان⁽⁴⁾: بلغ عدد شيوخ والدي رحمه الله قرابة مئة وعشرين عالماً، أكثرهم من علماء حلب والأزهر، ثم من علماء الهند وباكستان والمغرب، ثم من علماء نجد والحجاز. استوفاهم صاحب المقرّب لوالدي الأخ الكريم الأستاذ محمد بن عبد الله آل رشيد في كتابه: «إمداد الفتاح بأسانيد ومرويات الشيخ عبد الفتاح».

أ - أبرز شيوخه في مدينة حلب:

1. الشيخ أحمد بن محمد الزرقا (1869-1937م) العالم الأصولي الفقيه الحنفي المتفنن، والد فضيلة

العلامة مصطفى الزرقا رحمهما الله تعالى.

(4) من مقال في موقع رابطة العلماء السوريين.

2. الشيخ عيسى البيانوني: (1874-1942) العالم الفقيه الشافعي، كان مسجده يعرف بمسجد أبي ذر - وفي كتب التاريخ دار سبط ابن العمري - ويقع في الجبيلة بالقرب من بيت والد الشيخ، فكان الشيخ يتردد عليه قبل طلبه العلم وبعده، وقد تركت تقواه وصلاحه أثراً لا يمحي في نفس الشيخ، وكان ولده الشيخ أحمد (ت: 1974م) من أقرب الأصدقاء للشيخ وألّف معه كتاباً أسماه "قبسات من نور النبوة"، أما أحفاد الشيخ عيسى، الدكتور أبو الفتح والشيخ أبو النصر فقد تتلمذوا على الشيخ عبد الفتاح في كلية الشريعة بجامعة دمشق.

3. الشيخ راغب الطباخ (1877-1951م): العلامة المؤرخ، الأديب المحدث الداعية، ألّف ونشر كتباً عديدة من أبرزها "إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء" في سبعة مجلدات، درّس عليه في الثانوية الشرعية.

4. الشيخ محمد نجيب سراج الدين (1876-1954م): العلامة الرباني الفقيه المفسر، والد الشيخ عبد الله سراج الدين العالم المرموق، زميل الشيخ رحمهم الله تعالى.

5. الشيخ أحمد بن محمد الكردي (1885-1957م): العلامة الفقيه الحنفي البارز.

6. الشيخ أسعد عجمي (1895-1972م): الفقيه الشافعي، مفتي الشافعية في حلب.

7. الشيخ محمد عبد القادر الحكيم (1904-1980م): الفقيه الحنفي، مفتي الحنفية بحلب.

8. الشيخ مصطفى الزرقا (1901-1999م) ابن العلامة الشيخ أحمد الزرقا. الفقيه الأصولي المتفنن فقيه عصره، لا سيما في المعاملات والفقه المقارن، والضليع بالعربية والأدب. تتلمذ على يديه ألوف من المشايخ، والحقوقيون خلال تدريسه في جامعة دمشق 1944-1966، ولا يزال كتابه المدخل الفقهي العام مرجعاً أساساً في فهم علم الفقه ودراسته.

قال الشيخ عبد الفتاح عن أستاذه الزرقا⁽⁵⁾: تعلمته منه العلم والفقه والعقل، فإن هذا شيء مفيد لا يوجد في الكتب، تَعَلَّم الإدراك، البصيرة، والمعرفة، تَعَلَّم وزن الأمور وإيرادها وإصدارها.

ب - دراسته، وشيوخه في الأزهر:

بعد تخرجه من الثانوية الشرعية، رحل الشيخ في طلب العلم إلى مصر عام 1944 للدراسة في الأزهر الشريف، فالتحق بكلية الشريعة ودرس فيها على يد نخبة من كبار علمائها في الفترة ما بين (1944-1948م) ثم تابع دراسته في تخصص أصول التدريس، في كلية اللغة العربية بالجامع الأزهر أيضاً، وحاز على شهادتها سنة 1950، وشيوخه في الأزهر حسب الأسبق وفاة:

1. الشيخ عيسى متون (1889-1956م): الأصولي الفقيه الشافعي، ولد بفلسطين وتوفي بالقاهرة.

2. الشيخ محمد الخضر حسين (1876-1958م): علامة التفسير والفقه في زمانه لاسيما

الفقه المالكي، والفقه المقارن. انتهت إليه إمامة الأزهر.

الشيخ يوسف الدجوي (1893-1963): الفقيه العلامة.

3. الشيخ عبد المجيد دراز: الفقيه العلامة.
 4. الشيخ محمود بن محمد شلتوت (1893-1963) المفسر الفقيه شيخ الجامع الأزهر.
 5. الشيخ عبد الحلیم محمود (1907-1978): المفسر، الأصولي الفقيه، المتصوف، الأديب، انتهت إليه إمامة الأزهر.
 6. الشيخ محمود خليفة.
 7. الشيخ عبد الرحيم الفرغلي.
 8. الشيخ محمد عبد الرحيم الكشكي.
 9. الشيخ أحمد أبو شوشة.
 10. الشيخ العلامة الأصولي عبد الغني عبد الخالق، ولد وتوفي بمصر.
 11. الشيخ العالم الصالح الناصح محمد عبد الوهاب بُحَيْرِي. رحم الله الجميع.
- ج - شيوخه خارج الأزهر⁽⁶⁾⁽¹⁾:
12. الشيخ محمد زاهد الكوثري (1879-1952م) أمين المشيخة في الدولة العثمانية، هاجر إلى مصر هرباً من اضطهاد أتاتورك، عاش عيشة كفاف وكرامة. كان عالماً في الحديث والأصول، والفقه الحنفي والفقه المقارن، ورث عنه الشيخ عبد الفتاح معرفته وولعه بالكتب والمخطوطات وأماكنها، حقق ونشر كثيراً من الكتب والمخطوطات. وكان من أجل شيوخه.
 9. الشيخ مصطفى صبري (1869-1954م): شيخ الخلافة العثمانية، هاجر إلى مصر هرباً من اضطهاد أتاتورك، وعاش عيشة كفاف وكرامة، كان عالماً في الحديث والأصول، والفقه الحنفي والفقه المقارن والفلسفة والسياسة. كان للشيخ تلمذة خاصة على شيخ الإسلام.
 10. الشيخ أحمد محمد شاکر (1893-1963م): الشيخ المحدث العلامة.
 11. الشيخ المحدث عبد الله بن الصديق الغماري، درس عليه خارج الأزهر أثناء وجوده بمصر، وكانت بينهما مراسلات بعد ذلك، حتى وفاة الشيخ عبد الله رحمهما الله تعالى.
 12. الشيخ أحمد بن عبد الرحمن البنا الساعاتي (1885-1958م): كان عالماً في الحديث والفقه الحنبلي. والد الداعية حسن البنا، مؤسس جماعة الإخوان المسلمين.
 13. الشيخ عبد الوهاب حمودة، صاحب كتاب القراءات واللهجات المحلية.

وسمع محاضرات ولقاءات:

14. الشيخ عبد الوهاب خلاف (1888-1956م): المحدث، الأصولي، الفقيه، الفرضي، ألف

ونشر كثيراً من الكتب، من أبرزها أصول الفقه.

15. الشيخ محمد أبو زهرة (1898-1974 م): العلامة، الأصولي، الفقيه، ألف أكثر من أربعين

كتاباً في أصول الفقه ومقارنتهوتاريخه. أثنى على الشيخ عبد الفتاح في رسائله إليه.

16. الداعية الملهم الموهوب الشهيد حسن البنا، ولقد التقاه وجالسه وحضر دروسه منأول دخوله

إلى مصر إلى حين استشهاده رحمه الله.

17. الشيخ العلامة أحمد بن الصديق الغماري، أخذ عنه عندما زار حلب سنة 1377هـ.

د - شيوخه في الهند وباكستان⁽⁷⁾:

رحل رحلة علمية دعوية في إطار الدعوة والتبليغ لمدة ثلاثة أشهر إلى الهند وباكستان سنة 1962م لمدة ثلاثة أشهر

رحلة علمية، شخصية، دعوية في إطار الدعوة والتبليغ التقى بأجلة الشيوخ والعلماء في تلك الديار وتلّمَدَ لهم، وهم:

1. الشيخ العلامة محمد شفيق مفتي باكستان (1896-1976م).

2. الشيخ المفتي عتيق الرحمن كبير علماء دلهي (ت: 1984م).

3. الشيخ العلامة الداعية محمد يوسف الكاندهلوي (1913-1964م) أمير جماعة التبليغ، وصاحب

كتاب: حياة الصحابة.

4. الشيخ محمد إدريس الكاندهلوي (ت: 1982م).

5. الشيخ محمد زكريا الكاندهلوي (1896-1982م) عاش آخر حياته في المدينة المنورة

6. الشيخ المحدث العلامة الصالح محمد يوسف البنوري (1908-1977م).

7. الشيخ العلامة أبو الوفاء محمود شاه مبارك الأفغاني رئيس دائرة المعارفالنعمانية.

8. العلامة المحدث الفقيه محمد بدر عالم الميرتشي.

9. المفكر الداعية أبو الأعلى المودودي (1902-1979) مؤسس الجماعة الإسلامية.

10. الشيخ الداعية أبو الليث الإصلاحي الندوي.

11. الشيخ حبيب الرحمن الأعظمي (1900-1992م): المحدث العلامة بالفقه والرجال .

هـ- شيوخه في نجد الحجاز:

قبل استقراره بالرياض لما كان يحج ويعتمر أخذ عن طائفة من العلماء، منهم:

1. الشيخ العلامة علوي بن عباس المالكي، شيخ الشافعية بمكة، ومن علماء الحرم المكي.

2. الشيخ المؤرخ محمد العربي التتاني.

3. الشيخ العلامة الفقيه محمد نور سيف.

(7) عن منتدى الاثنية: <https://www.youtube.com/watch?v=OTqyKzqEntE>

<https://www.youtube.com/watch?v=D1XtPI0DBQ0>

الرابع عشر الهجري". توفي الشيخ، والكتاب في المطبعة على وشك الصدور.

4. الشيخ العلامة محمد أمين كُنِّي، ينتهي نسبه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم .
5. الشيخ العلامة حسن بن محمد المشَّاط من علماء الحرم المكي .
6. الشيخ العلامة الفقيه الأصولي محمد يحيى أمان . شيخ شيوخ هذا البلد رحم الله الجميع .
7. ولما استقر به المقام بمدينة الرياض، التقى بسماحة مفتي الديار السعودية الشيخ العلامة الصالح القدوة محمد بن إبراهيم آل الشيخ، وحرص على حضور دروسه المقامة بين المغرب والعشاء، وسمع منه تفسير ابن جرير، وتفسير ابن كثير، ووصفه بالإمام، وترجم له في مجلة الدارة، ثم ترجم له في كتابه: " تراجم ستة من فقهاء العالم الإسلامي في القرن الرابع .

و - وتلقى عن ثلة من علماء الإحساء، منهم:

1. الشيخ الفقيه المريني محمد بن أبي بكر المملأ .
 2. الشيخ الفقيه محمد بن إبراهيم آل الشيخ مبارك .
 3. الشيخ المفتي المسند أحمد بن عبد العزيز آل الشيخ مبارك، رحمهم الله جميعاً .
- المبحث الثاني - أقرانه زملاء الدراسة في مصر:
1. الشيخ محمد الحامد: العالم العامل، التقى الصالح، ولد في حماة وتوفي فيها عام 1969 .
 2. الشيخ محمد علي المراد: العالم الفقيه، ولد في حماة وتوفي بالمدينة المنورة عام 2000 .
 3. الشيخ سيد سابق: الفقيه المعروف صاحب كتاب فقه السنة، ولد وتوفي بمصر 2000م .
 4. الشيخ محمد علي مشعل: ولد بحمص 1924م، وتوفي في الرياض عام: 2016م .
 5. الدكتور محمد فوزي فيض الله: ولد بحلب ودرّس في كليات الشريعة بجامعة دمشق والكويت، توفي في مدينة اسبرطة التركية عام 2017م .
 6. الشيخ محمود صبحي عبد السلام: من ليبيا، أول أمين عام لجمعية الدعوة الإسلامية العالمية عندما تأسست في ليبيا عام 1972م .

المبحث الثالث - أصدقاؤه ومعارفه، ومن التقى بهم:

كان للشيخ أصدقاء ومعارف في كل بلد، من العلماء العاملين والدعاة إلى الله، ومنهم من كانوا أشخاصاً عاديين في الظاهر، ولكنهم كانوا من المحبين القريبين إلى نفسه لتواضعه، ولأنه لم ينس في يوم من الأيام أنه من أسرة مستورة الحال، ونذكر هنا بعضاً منهم:

1. الشيخ أبو عبد الرحمن بن عقيل الظاهري: العالم الإسلامي المعروف الذي يعيش في الرياض، وأحد قلائل في العالم الإسلامي يتبعون المذهب الظاهري، كان يستشير الشيخ في المسائل والقضايا الفقهية والحديثية .

2. **الحاج أحمد أسطه:** المولود عام 1924هـ، تاجر من مؤسسي جمعية التعليم الشرعي في حلب، والتي ابتدأت في جامع الحموي، ولما ضاق بها طلبت من الأستاذ سليمان النسر مدير الأوقاف منحها المدرسة الشعبانية فوافق على ذلك. الحاج أحمد كان من المقربين إلى الشيخ بحلب ويستعين به في قضاء أموره المعيشية.
3. **الدكتور أحمد التويجري:** من الأساتذة الجامعيين في جامعة الملك سعود، حيث درّس الشيخ بضع سنوات.
4. **الأستاذ أحمد خير:** من تلاميذ الكوثري المقربين في مصر، بيعت مكتبته بعد وفاته إلى جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.
5. **الشيخ أحمد سحنون:** من أبرز علماء الجزائر، التقى بالشيخ عند زيارته للجزائر وكتب تقريراً لرسالة المسترشدتين.
6. **الشيخ أحمد القلاش:** من زملاء الشيخ في تدريس التربية الإسلامية بحلب.
7. **الشيخ إسحاق عزوز:** من علماء الحرم المكي.
8. **الشيخ اسماعيل الأنصاري:** العلامة المحدث أصله من شنقيط (موريتانيا) وعاش في الرياض باحثاً في دار الإفتاء عيشة متواضعة، كان الشيخ لا يمل زيارته، وبمضيان الساعات الطوال في المراجعات العلمية والحديثية.
9. **الشيخ أمجد الزهاوي:** (1880-1966) من أبرز علماء العراق في وقته، كان زاهداً متواضعاً، زاره الشيخ في بغداد وهو في طريقه للهند، ثم زار هو الشيخ في حلب، عرض الشيخ عليه بعض المال لما رأى من حاله، ولكنه لم يقبلها لزهده وبساطة عيشته، وكان الشيخ يكرر قوله: (أيش أصنع بالدرهم، آني ذاهب إلى بغداد).
10. **الشيخ حسن خالد:** مفتي لبنان، كانا معاً في المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي.
11. **الشيخ د. خالد المذكور:** أبرز علماء الكويت، كان الشيخ يثني عليه ويعجب بأناته وسمت العلماء فيه ويقول: (المذكور بالخير).
12. **الشيخ طاهر خير الله:** العالم الخطيب المفوه، ولد وعاش بحلب كان خطيب جامع بانقوسا في البلدة القديمة ثم خطيب جامع الروضة، وتوفي نزيل المدينة المنورة.
13. **الدكتور عبد الرحمن الباشا:** الأديب ومفتش اللغة العربية، عاش مع النبي وصحابته، ألف كتب: صور من حياة الصحابة، صور من حياة الصحابييات، وصور من حياة التابعين.
14. **الشيخ عبد العزيز عيون السود:** (1915-1979): شيخ القراء، الداعية الفقيه مفتي مدينة حمص، ولد وتوفي فيها.
15. **دكتور عبد القدوس أبو صالح:** الأديب المعروف رئيس رابطة الأدب الإسلاميا لصدیق الأثير لدى الشيخ، ولد بحلب ويعيش الآن في الرياض، وهو ابن الشيخ محمد ناجي أبو صالح رحمه الله، أحد علماء حلب من الرعيل السابق.
16. **الدكتور عبد الله التركي:** الأمين العام لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة، والوزير السابق للشؤون

الإسلامية والأوقاف في السعودية، أسس -عملياً- جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، كان صديقاً خاصاً للشيخ يحبه ويقدره.

17. الشيخ عبد الله بن كنون: عالم المغرب، ورئيس رابطة علمائه
18. الشيخ عبد الله العلي المطوع: أحد رجالات الكويت، ومن زعماء التيار الإسلامي فيها.
19. الشيخ عبد الوهاب البحيري: (1909-1987م) العلامة الأزهرى المحدث الأصولي كان أستاذاً مع الشيخ في السعودية وتوفي بالرياض، وكان الشيخ يجلّه كثيراً ويراجعه في كثير من القضايا الفقهية.
20. الشيخ عبد الوهاب التونجي: القاضي الشرعي الممتاز بمدينة حلب.
21. الشيخ عدنان سرميني: من مشايخ حلب ويعيش في السعودية.
22. الشيخ علي الطنطاوي: الكاتب الإسلامي ذو القلم السيل والقريحة المتدفقة، ذكر في مذكراته موقف الشيخ الصلب في المجلس النيابي السوري من قضية دين الدولة.



عمر أبو ريشة يعود عمر بهاء الدين الأميري بحضور السيد عبد المعطي بيرقदार

23. الأستاذ عمر بهاء الدين الأميري: الأديب والشاعر

الإسلامي، درس بباريس، وعمل سفيراً لسورية في باكستان عند استقلالها. هاجر للمغرب حيث درّس في دار الحديث، توفي بالسعودية. تزوج ابنة الأكبر د. أحمد البراء الأميري من ابنة الشيخ رحمه الله تعالى.

24. الشيخ فهد عبد الرحمن العبيكان: من تلاميذ الشيخ،

وأحد كبار رجال الأعمال في السعودية كان وفياً حفيماً بالشيخ في حياته وبعد وفاته.



د. معروف الدواليبي مع أمين ابوغدة

25. الدكتور معروف الدواليبي: رئيس وزراء سورية الأسبق، ولد بحلب ودرس

الحقوق في باريس، ثم هاجر إلى السعودية حيث عمل مستشاراً للملك فيصل وخالد وفهد.

26. الشيخ محمد أبو اليسر عابدين: حفيد الإمام ابن عابدين، كان طبيباً

حاذقاً وعالمًا يشار إليه بالبنان حتى أصبح مفتي سورية.

27. الشيخ محمد أمين سراج: إمام جامع الفاتح باستانبول، ومستشار البروفسور نجم الدين أربكان

رئيس وزراء تركيا الأسبق، وأحد المقربين المحبين للشيخ، درس في الأزهر بمصر وعلّم على الشيخ صلاة الغائب في مسجد الفاتح في اسطنبول.

28. الشيخ محمد جميل عقاد: العالم الداعية والخطيب، ولد بحلب وكان من أوائل الدارسين بالأزهر،

السابقين لدعوة العامة في الأرياف والسجون، في أسلوب يتميز بالبساطة والأصالة توفي بحلب عام 1968م

29. الشيخ محمد الحبيب بلخوجة: العالم التونسي المعروف، والأمين العام لمجمع الفقه الإسلامي

بجدة.

30. الشيخ محمد الحجار: الداعية التقي النقي، من علماء حلب، وخطيب جامع الزكي فيها، نزيل

المدينة المنورة.

31. الشيخ محمد حميد الله: العلامة المعمر المتبحر في السيرة والحديث والتاريخ، أصله من حيدر آباد الدكن بالهند، وعاش معظم حياته في باريس عزياً متقشفاً متفرغاً للعلم.
32. الشيخ محمد الحموي: من زملاء الشيخ في تدريس مادة التربية الإسلامية بحلب، أصله دمشقي، وتوفي في حادث سيارة وهو في الأربعين من عمره، فحزن عليه الشيخ حزناً شديداً حيث كان محبباً إليه.
33. الشيخ محمد الشامي: من علماء حلب، درس بمصر، وكان من الداخلين على الحكام يسعى في مصالح الناس، استشهد بحلب أثناء أحداث 1980م، واستاء الشيخ لمقتله.
34. الدكتور محمد المبارك: العالم التقني، كان عميد كلية الشريعة بدمشق، وعمل في السودان والسعودية حيث توفي بها.
35. الشيخ محمد عمر الداعوق: مؤسس جماعة عباد الرحمن في لبنان.
36. الشيخ محمد محمود الصواف: الداعية المتجرد والخطيب المفوه، ولد بالموصل ودرس في مصر، ثم هاجر إلى السعودية حيث عمل مستشاراً للملك فيصل.
37. الدكتور مصطفى السباعي: الداعية والخطيب المفوه، مؤسس جماعة الإخوان المسلمين في سورية، أسس مجلة حضارة الإسلام، وتوفي سنة 1965 مريضاً بالسرطان، رثاه الشيخ بمقالة في مجلة حضارة الإسلام.
38. الشيخ ملا رمضان البوطي: العلامة المعمر والد الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، توفي 20 شوال 1410 عن عمر ناهز 104 سنوات، كان يحب الشيخ، ويقدره ويقدمه على غيره من العلماء.
39. الشيخ مناع القطان: العالم والداعية، ولد بمصر ودرس بها ثم هاجر إلى السعودية حيث عمل في مناصب علمية وإدارية متنوعة منها إدارة المعهد العالي للقضاء الذي درس فيه الشيخ، توفي في الرياض.
40. البروفسور نجم الدين أربكان: رئيس وزراء تركيا الأسبق، السياسي الإسلامي، كان الشيخ موضع حفاوته إذا زار تركيا.
41. الشيخ نديم الجسر: مفتي طرابلس، ألف كتاب قصة الإيمان، وزينه بتقريظ الشيخ.
42. الشيخ يوسف القرضاوي: علامة زمانه الداعية، ولد بمصر ودرس بالأزهر ثم استوطن قطر، وكتب الله له القبول لدى العامة والخاصة في العالم كله، كان يجلب الشيخ واستضافه أستاذاً زائراً في مركز السنة بقطر، ورثاه من على المنبر عند وفاته .
43. الشيخ وهبي سليمان الغاوجي: الفقيه الحنفي الأصولي المتجرد.
44. الشيخ السيد أبو الحسن علي الحسيني الندوي (1914-1999): المرابي العلامة أدار ندوة العلماء في لكنو بالهند فجعلها أهم مؤسسة إسلامية في تلك الديار، آتاه الله الحكمة، وملك قياد اللغة العربية والبلاغة، كان من أحبباء الشيخ المقربين، يأنس بزيارته له، ويوره دوماً في الهند.

45. الشيخ ظفر أحمد أنصاري (1895-1974م): نشر له الشيخ عبد الفتاح كتابه "قواعد في علوم الحديث" يتناول أصول وقواعد الحديث في المذهب الحنفي.
46. الشيخ محمد عبد الرشيد النعماني (1914-1999م): العلامة المحدث الفقيه، طبع له الشيخ كتاب مكانة الإمام أبي حنيفة في الحديث، عاش رحمه الله في بنوري تاون بكراتشي.
47. الأستاذ قاضي حسين: أمير الجماعة الإسلامية في باكستان (توفي في يناير 2013م).

المبحث الرابع- تلاميذه:

أ - من أشهر تلاميذه في حلب:

1. الشيخ المتقن محمد عوامة.
2. الشيخ محمود ميرة.
3. الشيخ ناجي عجم.
4. الشيخ محمد أبو الفتح البيانوني.
5. الشيخ صلاح الدين الإدليبي.
6. الشيخ عدنان سرميني.
7. الشيخ عبد الستار أبو غدة.
8. الشيخ مجد مكي.
9. الشيخ عبد الله عزام رحمه الله.
10. الشيخ تميم العدناني رحمه الله.

ب - تلاميذه في جامعته لإمام محمد بن سعود الإسلامية، والملك سعود بالرياض:

1. الشيخ العلامة صالح الأطرم.
2. الشيخ زاهر عوَّاض الألمعي.
3. الشيخ فهد بن عبد الرحمن الرُّومي.
4. الشيخ عبد الله الحَكَمي.
5. الشيخ عبد العزيز الشَّديري.
6. الشيخ عبد الوهاب الطُّرِّي.
7. الشيخ إبراهيم الصُّبَيْحي. وغيرهم كثير.
8. ومن لزم الشيخ رحمه الله في آخر سني حياته الأستاذ محمد بن عبد الله الرشيد، فكان تلميذاً محبباً بارزاً، وألَّف بعد وفاة الوالد رحمه الله ثبته «إمداد الفتاح»، وقد أجاد فيه وأبدع.

ج - ومن تلاميذه أيضاً خارج الجامعة:

1. الشيخ العالم المحقق أحمد بن معبد عبد الكريم المصري.
2. الشيخ عبد الرحيم بن محمد جميل المملأ الإحسائي.

3. الشيخ السيد إبراهيم بن عبد الله الخليفة الهاشمي الحسيني، الإحسائي.
4. الشيخ العالم محمد رفيع بن محمد شفيح العثماني الباكستاني.
5. الشيخ العالم محمد تقي بن محمد شفيح العثماني، الباكستاني.
6. الشيخ محمد عبد المالك بن محمد شمس الحق الكُمَّلَّي البنغلاديشي.
7. الشيخ سلمان الندوي الحسيني الهندي.
8. الشيخ محمد عبيد الله الأسعدي الندوي الهندي.
9. الشيخ محمد أكرم الندوي الهندي.
10. الشيخ حسن بن رامز قاطرجي، وهو من كبار تلاميذه.
11. الشيخ قاسم بن علي سعد اللبناني.
12. الشيخ جمال بن حمدي الذهبي اللبناني.
13. الشيخ عبد الرحمن بن محمد الحلو اللبناني.
14. الشيخ ماجد درويش اللبناني.
15. الشيخ مالك الجُدَيْدَة، اللبناني.
16. الشيخ الحسين بن محمد شَوَّاط التونسي.
17. الشيخ محمد شكري اللِّزَام، التونسي.
18. الشيخ محمد طلحة بن بلال مَنِيَّار المكي.
19. الشيخ أحمد بن عبد الملك عاشور المكي.
20. الشيخ الدكتور عصام البشير، وزير الإرشاد السوداني الأسبق.
21. الشيخ جاسم بن مهلهل الياسين الكويتي.
22. الشيخ محمد بن ناصر العجمي، الكويتي.
23. الشيخ نظام يعقوبي البحريني.

الفصل الثالث: نشاطه العلمي والدعوي وتأثيره

المبحث الأول- عمله في التدريس، ونشاطه الدعوي في سورية:

بعد أن أكمل الشيخ دراسته في الأزهر، عاد إلى سورية، وتقدم سنة 1951م لمسابقة اختيار مدرسي التربية الإسلامية لدى وزارة المعارف فكان الناجح الأول فيها، ودرّس مادة التربية الإسلامية أحد عشر عاماً في أبرز ثانويات حلب: هنانو، والمأمون، والصنائع، كما شارك في تأليف الكتب المدرسية المقررة للمادة، ودرّس أيضاً في المدرسة الشعبانية، وهي مدرسة شرعية أهلية متخصصة بتخريج الأئمة والخطباء، ودرّس في الثانوية الشرعية "الخسروية" التي تخرج منها، ثم انتدب للتدريس في كلية الشريعة في جامعة دمشق ودرّس فيها لمدة ثلاث سنوات: 1962-

1964م: أصول الفقه، الفقه الحنفي، والفقه المقارن بين المذاهب. وقام بعد ذلك بإدارة موسوعة "معجم فقه المحلى لابن حزم" وكان قد سبقه للعمل فيها بعض زملائه، فأتمها وأنهاها، وقد طبعتها جامعة دمشق ضمن مطبوعاتها في مجلدين كبيرين..

وحمل على عاتقه عبء الدعوة إلى الله، فكان له نشاطه الدعوي، وتعلق الإخوان المسلمون بالشيخ ووثقوا به، منذ عودته إلى سورية من مصر، كان الشيخ إلى جانب عمله في التدريس نشيطاً في الدعوة إلى الله، فنال ثقة العامة والخاصة، واحترام أقرانه، لورعه وتقواه وعلمه ورجاحة عقله وحكمته، فكان مرشداً وموثلاً، بل وكان بشخصيته المتميزة، وسلوكه السامق مدرسة دعوية حية متحركة، تتلمذ عليه فيها ثلاثة أجيال، أو أكثر من الدعاة العاملين، كلهم يفخر بأنه قد اغترف من بحر علمه، وكانت دروس مادة التربية الإسلامية التي يدرسها من أحب الدروس للطلبة، وموضع إقبالهم واهتمامهم، بعد أن كانوا يعرضون عنها.

وفي مسجد "الخسروية" حيث كان يجتمع أسبوعياً آلاف المصلين لحضور خطبة الجمعة، كان الشيخ يطرح على منبره قضايا الإسلام والمسلمين المعاصرة متصدياً للنزعات العلمانية، والاستبداد، غير عابئ بما قد يناله من أذى مردداً بجرأة العالم المسلم المجاهد قوله الصحابي الشهيد خباب بن الأرت: ولست أبالي حين أقتل مسلماً* على أي جنب كان في الله مصرعي

أما دروسه فقد كانت تغص بها المساجد، ويحتشد لها المستمعون، وكان لديه الأنشطة الآتية:

* خطبة الجمعة الأسبوعية، التي كان يلقيها على منبر الجامع الحموي أولاً ثم جامع الثانوية الشرعية "الخسروية" يجتمع إليه الناس من حلب وأريافها، بل ومن أرياف اللاذقية.

* جلسة للفتوى في الدين بعد خطبة الجمعة فيها أسئلة وأجوبة، تغطي حياة المسلمين الخاصة والعامة، يجيب فيها الشيخ عن جميع التساؤلات بمنهج سديد، يربط الفتوى بدليلها الشرعي، وبالعصر الذي يعيشه المسلمون ممعناً في الترغيب والترهيب والتوجيه.

* درس في الحديث والتهذيب بين المغرب والعشاء يوم الخميس بجامع سيف الدولة.

* درس في الفقه بين مغرب وعشاء يوم الإثنين في جامع زكي باشا المدرس، بالإسماعيلية حيث كان الشيخ يبهر الحاضرين بسعة علمه في المقارنة بين المذاهب بذكر الأدلة والترجيح بين الأقوال.

* درس متقطع في السيرة في جامع الصديق بالحميلية.

* محاضرات في دار الأرقم.

* إلى جانب هذه الدروس كان للشيخ لقاءات دورية مع علماء حلب ومدرسي التربية الدينية فيها؛ للتشاور فيما يهم المسلمين في المدينة، وما يتعلق بالتعليم فيها، وهو في كل ذلك عمدة الميدان والمشار إليه بالبنان.* انتخب الشيخ سنة 1962م نائباً عن مدينة حلب بأكثرية كبيرة، فنال بذلك ثقة مواطنيه، على الرغم من تألب الخصوم عليه من كل الاتجاهات، ومحاولاتهم المستميتة للحيلولة بينه وبين الوصول إلى المجلس النيابي. وفي مجلس النواب السوري قام الشيخ عبدالفتاح مع إخوانه بنصرة قضايا الإسلام والمسلمين في سورية. وقد أشار الشيخ علي الطنطاوي رحمه الله، في مذكراته لبعض مواقف الشيخ إزاء محاولات جهات شتى لإغفال الإسلام ديناً للدولة من الدستور السوري. وفي

عام 1965م بعد عامين على حل المجلس النيابي، غادر الشيخ سورية ليعمل مدرساً في كلية الشريعة بالرياض، ولما عاد إلى بلده في صيف 1966م أدخل السجن مع ثلة من رجال العلم والفكر والسياسة، ومكث في سجن تدمر الصحراوي مدة أحد عشر شهراً، وبعد هزيمة الخامس من يونيو سنة 1967م أفرج نظام البعث آنذاك عن جميع المعتقلين السياسيين وكان الشيخ رحمه الله بينهم.

* كانت عضوية الشيخ في جماعة الإخوان المسلمين، مبنية على قناعته بضرورة العمل الجماعي لنصرة الإسلام والمسلمين، لا جرياً وراء المناصب والمسئوليات، فقد كان التفرغ للعلم والتحقيق الرغبة الدائمة التي رافقته طوال حياته، ومع رغبة الشيخ الملحة في التفرغ بكلية إلى الجانبين العلمي والدعوي، فقد اضطر أكثر من مرة، أن يستجيب لرغبة إخوانه، فيتحمل معهم بعض المسؤوليات التنظيمية، فانتخب فترتين مراقباً عاماً للإخوان المسلمين في سورية (1972-1976م) و (1986-1990م)، ثم تخلى عنه متفرغاً للعلم والتأليف.

المبحث الثاني - عمله في التدريس، ونشاطه الدعوي في السعودية:

* بعد خروجه من السجن انتقل الشيخ ثانية إلى السعودية متعاقداً مع جامعة الإمام محمد بن سعود في الرياض، حيث عمل مدرساً في كلية الشريعة، ثم في المعهد العالي للقضاء الذي أسس حديثاً، وأستاذاً في قسم الدراسات العليا في كلية أصول الدين، ومشرفاً على الرسائل العلمية العالية، فتخرج به الكثير من الأساتذة والعلماء. وقد شارك خلال هذه الفترة (1965-1988م) في وضع خطط ومناهج المعهد العالي للقضاء، وكلية الشريعة في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية. واختير عضواً في المجلس العلمي فيها، ولقي من مدرائها: الشيخ عبد العزيز بن محمد آل الشيخ، ثم الدكتور عبد الله عبد المحسن التركي كل التكريم والتقدير. استمر عمله في جامعة الإمام 23 سنة حتى عام 1408هـ.

* ثم تعاقد مع جامعة الملك سعود بالرياض حتى تقاعد عام 1410هـ.

* لقي التكريم والتقدير من فضيلة المفتي الشيخ محمد بن إبراهيم آل الشيخ رحمه الله، كما كان محل احترام وتقدير وزير المعارف المرحوم حسن بن عبد الله آل الشيخ.

* انتدب أستاذاً زائراً للتدريس في جامعة أم درمان الإسلامية لعام 1390هـ، وأستاذاً زائراً لليمن عام 1396هـ، وأستاذاً زائراً لجامعة ندوة العلماء لكونه بالهند عام 1399هـ.

* كما درّس في الأردن وباكستان وتركيا والجزائر والعراق وقطر.

* شارك في مؤتمرات وندوات كثيرة في سورية والعراق واليمن والسودان والهند وباكستان والمغرب، وفي أوروبا وأميركا وغيرها،

* تقرب مؤلفاته من سبعين كتاباً في علوم: القرآن، الحديث والمصطلح، الرجال، الفقه والأخلاق، والتاريخ⁽⁸⁾.

* اختير عضواً في المجمع العلمي بالعراق.

* اختير لتمثيل سورية في المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي بعد شغور مقعدها بوفاة الشيخ حسن حبنكة

(8) <https://www.youtube.com/watch?v=OTqyKzqEntE>

الميداني رحمه الله تعالى، فقام بذلك خير قيام مع الأعضاء الآخرين لنشر الدعوة إلى الله، ومتابعة قضايا المسلمين في العالم حتى توفاه الله تعالى.

المبحث الثالث - رحلاته العلمية:

زار الشيخ عبد الفتاح عدد كبير من الأقطار الإسلامية، مفيداً ومستفيداً، وهذا هي البلدان التي زارها مرتبة على الأحرف الأبجدية: الأردن، أوزبكستان، ألمانيا، الإمارات العربية المتحدة أمريكا، إندونيسيا، إيران، إيطاليا، باكستان، البحرين، بروناي، بريطانيا، تركيا، تونس، الجزائر، جنوب أفريقيا، السودان، سويسرا، الصومال، العراق، الفاتيكان، فلسطين قبل النكبة فرنسا، قطر، الكويت، كندا، لبنان، ماليزيا، مصر، المغرب، الهند، هولندا، وكان حريصاً على لقاء العلماء وطلاب العلم، فأفاد منهم وأفادوا منه.

ورحلاته هذه إما أن تكون علمية لرؤية المشايخ والالتقاء بالعلماء، وتحصيل العلم، وزيارة المكتبات ودور المخطوطات. أو دعوية لحضور المؤتمرات، وإلقاء الخطب والمحاضرات والدعوة إلى الله، وكثيراً ما كان يجمع بين الأمرين، رحمه الله تعالى.

* زار الصومال سنة 1963م بُعيد استقلالها لحضور اجتماع لمنظمة المؤتمر الإسلامي.

* دعاه الملك الحسن الثاني للدروس الحسينية عدة مرات أولها سنة 1963م، وآخرها سنة 1986، وكانت دروسه محل استحسان الملك الذي منحه وساماً رفيعاً، ورغب في استبقائه في المغرب؛ ليشرف على دار الحديث الحسينية، ولكن الشيخ رحمه الله فضل البقاء في السعودية لقرنها من سورية.

* وقد سمع العلامة المحدث الشيخ عبد الحفيظ الفاسي - وكان عمره 87 عاماً آنذاك - أول محاضرات الشيخ في أول زيارة وأعجب بها، فأرسل يطلب لقاءه وأجاز الشيخ وأجازته الشيخ عبد الفتاح بناء على إلحاحه.

* زار الجزائر سنة 1984م بدعوة من وزارة الأوقاف، وألقى فيها محاضرات كان لها أثر واضح على الحاضرين من طلبة العلم والعلماء، والتقى في الجزائر بشيخ علمائها الشيخ أحمد سحنون، كما أشار لذلك في مقدمة كتابه رسالة المسترشدين.

أما زيارته لبنان فكانت تأخذ طابع الاصطياف في قرنايل وسوق الغرب من قرى جبل لبنان بين أعوام 1968-1978م، وكان يستغل ذلك في طباعة كتبه، وتصحيح تجارها وإخراجها.

* زار دولة الإمارات العربية المتحدة عدة مرات، لقي فيها القبول والتكريم من شيوخها وأذيعت محاضراته في تلفازها.

* زار دولة قطر أستاذاً زائراً في مركز السنة بجامعة التي يديره فضيلة العلامة يوسف القرضاوي حفظه الله، ولقي فيها كل حفاوة وتكريم، وخطب الجمعة ودُرّس في مساجدها.

* زار الشيخ تركيا عدة مرات واصطاف فيها بضع مرات استمتع فيها بلقاء طلبة العلم فيها وزيارة مكتباتها، والاطلاع على مخطوطاتها. ترجمت عدد من كتب الشيخ إلى اللغة التركية وللشيخ في تركيا محبون كثيرون على رأسهم البروفسور نجم الدين أربكان رئيس الوزراء الأسبق، والشيخ أمين سراج إمام مسجد الفاتح في استانبول، وقد كانت آخر زيارة قام بها لهذا البلد الذي أحبه كثيراً قبل وفاته، حيث دعاه مدير بلدية قونية لمؤتمر عن التعليم، فسافر في صيف عام 1996م إليها، حيث لقي فيها كالمعتاد كل حفاوة وترحاب.

* زار الشيخ بخارى وسمرقند وطشقند سنة (1994م) في رحلة علمية رافقه فيها ابنه الشيخ سلمان، وتلميذه الشيخ محمد آل رشيد، والتقى فيها لقيف من علماء تلك البلدان.

المبحث الرابع- ثناء العلماء عليه⁽⁹⁾:

- 1 - قال الشيخ العلامة الفقيه الأصولي محمد يحيى أمان رحمه الله مراسلاً الشيخ في عام 1384هـ: إلى محترم المقام الأستاذ الجليل والفاضل الكامل النبيل.
 - 2 - قال العلامة الفقيه الشيخ علوي بن عباس المالكي مراسلاً الشيخ في عام 1384هـ أيضاً: سيادة المحترم العالم العلامة الإمام الدرّاعة النبيل.
 - 3 - قال العلامة الفقيه حسن المشاط مراسلاً الشيخ في عام 1377هـ: العلامة المحقق الدرّاعة أستاذ حلب الشهباء وفاضلها، حامل لواء السنّة المطهرة في ربوع الديار الشامية وناشرها، صديقنا الشهم الكريم، سيدي الشيخ عبد الفتاح أبو غدة، أطال المولى عمره في خير وعافية يتمتع به الطالبون، ويروى به المتعطشون، وجمعنا به في خير وعافية بمّنه وكرمه.
 - 4 - قال الشيخ العلامة المتفنن المحقق مفتي الديار المصرية حسنين مخلوف رحمه الله في تقرّظه للطبعة الأولى من كتاب «رسالة المسترشدين»: الأستاذ العلامة المحقق،.. وبعد فإني أحمد الله تعالى إليكم، إذ وفّقكم لنشر «رسالة المسترشدين» للإمام الحاسبي، بتحقيقكم القيمّ الذي ألماتم فيه بما ينبى عن غزير علمكم ودقيق بختكم، وازدانت به «الرسالة» رُواءً وجمالاً وازدادت به نفعاً وكمالاً..
 - 5 - ووصفه الشيخ العلامة المحدث المدقق حبيب الرحمن الأعظمي رحمه الله في رسالة له: بالعلامة النحرير، ونظم بيتين في مدحه، قال:
- أهلاً بمقدّمك الهَيّ ومرحباً *** يا عالم الشّهبا إمام الشام
لم يحو علمَ الفقه والآثار شا *** مي كجمّعك بعد ذاك الشامي
- ويريد (بالشامي) الثاني: العلامة ابن عابدين صاحب الحاشية، فإن أهل الهند قاطبة يطلقون على ابن عابدين العلامة الشامي أو الشاميّ.
- 6 - قال الشيخ العلامة الفقيه محمد أبو زهرة في رسالة أرسلها للشيخ: أخي العزيز الأستاذ الأكرم. وبعد، فإن الأيام السعيدة التي قضيتها بصحبتك الطيبة الخالصة التي رأيت فيها إخلاص المتقين وظرف المؤمنين واصطبار الأصدقاء على بلاغة الأولياء.. وإن هذه أيام لا أنسى ما بدا منها فيك من طبع سليم، ولطف مودة، وحسن صحبة.
 - 7 - كتب إليه العلامة المحدث عبد الله بن الصديق الغماري رحمه الله رسالة يثني فيها على بحث الشيخ «من ذكره ابن أبي حاتم في الجرح والتعديل وسكت عنه»، مع شيء من ملاحظاته، وصفه فيها: بالعلامة المحدث، وقال: أظهرت فيه اطلاعاً ومعرفة.
 - 8 - أما شيخه ومجبه القديم، العلامة الفقيه المحقق الأديب الشيخ مصطفى الزرقا رحمه الله فقال في تقرّظه لكتاب «

(9) هذا المبحث مقتبس بتصرف عن موقع رابطة العلماء السوريين، كتبه سلمان عبد الفتاح.

صفحات من صبر العلماء على شدائد العلم والتحصيل: «أخي الأثير الحبيب، الذي له في قلبي محبة أكبر من قلبي، وله في نفسي وقار، وإن كان أصغر مني سناً...»

وقال في ترشيحه للشيخ لجائزة سلطان بروناي حسن البلقيّة العالمية في الحديث الشريف وعلومه: وقد وازنت بين هؤلاء الجديدين الذين أعرفهم، فترجّح في نظري صاحب الفضيلة الأستاذ الجليل العلامة الثّبت، المحقق المدقق الثقة، الذي لا يجاريه في تحقيقاته ودقته فيها مجارٍ، وهو الشيخ عبد الفتاح أبو غدة.. وبالإضافة إلى مؤهلاته العلمية يتمتع بأخلاق إسلامية عالية المستوى، وبمكانة محترمة، وتتوافر في شخصه أخلاق العلماء من التواضع والمتانة في الدين دون تساهل... .

9 - قال العلامة المحقق أحمد صقر رحمه الله: لو قيل للأخلاق تجسّدي لكانت عبد الفتاح.

10- قال الشيخ العلامة محمد الشاذلي النيفر رحمه الله، في رسالة أرسل بها معزياً أسرة الشيخ: إن نبأ نعي العلامة الإمام الفقيه العزيز الشيخ عبد الفتاح أبو غدة وقع علينا كالصاعقة لما له من دين وفضل، وعلم جَمّ... وقال عنه: إنه من الأفضال الذين يفتخرُ بهم عصرهم.

11- قال الشيخ العلامة أحمد سحنون في رسالة أرسلها للشيخ: الأخ الكريم والصدّيق الحميم، العالم النفع، والباحث الملمهم... .

12 قال الأستاذ العلامة الفقيه المحقق محمد الحبيب ابن الخوجه، في رسالة أرسلها للشيخ: سماحة الشيخ الأستاذ العلامة حافظ السنة... .

وقال في رسالة العزاء: تلقينا بغاية الأسى والحزن نعي شيخنا الجليل الفقيه المحدث... .

13 قال الأستاذ العالم الرباني، والداعية الفاضل الشيخ أبو الحسن علي الندوي الحسني رحمه الله في تقريره للطبعة الثانية من «صفحات من صبر العلماء»: وبعد فيسعدني أن أكتب سطوراً في انطباعي عن كتاب «صفحات» في طبعته الثانية، للعالم الرباني المرّبي تذكّار علماء السلف في سُمُوّ الهمة، وعلو النظر، والتفنن في العلوم والإتقان فيها... .

14 قال الشيخ العلامة المحدث الفقيه محمد عبد الرشيد النعماني رحمه الله في رسالة أرسلها للشيخ: الشيخ العالم البحر، زين الديار الحلبية، المحقق العلامة النقادة، المحدث الناقد... .

15 قال الشيخ العلامة المقرئ المتقن الفقيه عبد الوهاب الحافظ المشهور بـ "عبد الوهاب دُبُسٌ وَرَيْتٌ" الدمشقي رحمه الله: لو كان انتخاب المفتي بالاختبار لاستحق الإفتاء الشيخ عبد الفتاح أبو غدة.

16 وصفه علامة دمشق الشيخ أحمد نصيب الحمّاميد رحمه الله، في رسالة العزاء: بالعلامة المحقق المدقق المسند. وقال عنه: هو علّم من أعلام المحدثين والأصوليين والأدباء، لا يزال عالماً ومتعلماً ومعلّماً، قد تخلّق بجُلُق ابن المبارك: من المحبرة إلى المقبرة.

17 قال عنه الشيخ العلامة المحدث المرّبي عبد الله بن عبد القادر التليدي المغربي: العلامة الكبير المحدث المحقق المطّلع، من محاسن العصر وأفراده ونوادره علماً واطّلاعاً وتحقيقاً وفضلاً وصلاحاً.

18 الشيخ الفقيه الأصولي الدكتور عبد الوهاب بن إبراهيم أبو سليمان المكي، عضوية كبار العلماء بالسعودية يصف الشيخ عبد الفتاح بـ: العلامة المحدث الفقيه.

وقال عنه: كان رحمه الله طرازاً فريداً من العلماء الذين يجمعون بين علم الحديث رواية ودراية، وعلم الفقه تأصيلاً وتفريعاً، في معاصرة واعية، ومرونة ملتزمة.

19 وقال عنه الشيخ الفقيه عبد الفتاح بن حسين زاوّه المكي: العلامة المحدّث، مما يتعجّب منه علماء وعملاً، أدباً وتواضعاً، رواية ودراية، تحقيقاً وإتقاناً، سمتاً وهدياً.

** تُوّجت حياة الشيخ العلمية عندما قام مركز أكسفورد للدراسات الإسلامية في لندن بتكريم الشيخ فاختاره لنيل أول جائزة علمية تحمل اسم سلطان بروناي في حفل كبير في لندن في صيف عام (1995/1415) تقديراً لجهوده في التعريف بالإسلام ومساهماته القيمة في خدمة الحديث النبوي الشريف، وحضر الحفل سلطان بروناي، ووزير التعليم فيها داتو عبد العزيز بن عمر الذي كان يحب الشيخ ويحله، كما حضره عدد كبير من الدبلوماسيين والعلماء، وعلى رأسهم فضيلة الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي، والسفير السعودي الدكتور غازي القصيبي والسفير السوري محمد خضر الذي تقدم مع أركان السفارة السورية بلندن من الشيخ بنهاية الحفل وشدّ على يده مهنتاً وقائلاً له: لقد رفعت رأس سورية عالياً، وإننا نفتخر بك، وبأمثالك من العلماء.

* وجه السلطان الدعوة للشيخ لزيارة بروناي في العام القادم؛ لحضور حفل تقديم الجائزة لباحثين في علوم القرآن - قدّر الله أن يكون أولهما من حلب والثاني من دمشق - هما الدكتور أحمد خراط ، والدكتور محمد عدنان زرزور. وقد حضر الحفل ولي العهد، وقابل السلطان العلماء في قصره تكريماً لهم. وزار الشيخ خلال الزيارة جامعة بروناي، ومفتي السلطنة، ودار تحفيظ القرآن الكريم.

الفصل الرابع: جهوده العلمية

توطئة - كتبه ومشاركاته العلمية:

اقترب نتاج الشيخ العلمي من سبعين كتاباً، ما بين مؤلّف ومحقّق، وبين رسالة وكتاب ومجلدوهي معروفة لدى طلاب العلم، وسوفأبدأ بذكر تفنن الشيخ في العلوم، ثم أذكر منهجه في الكتابة والتأليف بإيجاز ثم أسلّط الضوء على كتبه المحققة في علوم القرآن والحديث وعلومه والمصطلح، والفقه وأصوله، والعلوم الأخرى، ثم مؤلفاته في العلوم المختلفة: في الأخلاق، والتاريخ، والرجال.

ألّف رحمه الله خلال تدريسه لمادة الديانة في حلب ابتداءً من عام 1951م وما بعده ستة كتب دراسية للمرحلة الثانوية، بالاشتراك مع خليله الحميم الأستاذ الشيخ أحمد عز الدين البيانوني، وكذلك اشتركا رحمهما الله بتأليف كتاب لطيف الحجم، يُعدّ من أوّل ما ألّف سمّياه: قَبَسَات من نور النبوة، كتبه في تلك الآونة رداً على رجل يُدعى أبو شلباية، ذكر في سياق الازدراء بالنبي الكريم عليه وسلم أنه كان راعي غنم!

كما أنه أتم وأنجز كتاب «معجم فقه المحلى لابن حزم الظاهري» في أثناء انتدابه للتدريس في كلية الشريعة بدمشق، وكان قد سبقه إلى العمل فيه أستاذان ولم يتماه، فأتمه ونسّقه وأنهى خدمته على الوجه المطلوب، وطبعته جامعة دمشق ضمن مطبوعاتها في مجلدين كبيرين.

كما أنه شارك في وضع مناهج المعهد العالي للقضاء وكلية الشريعة في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ثم مناهج الدراسات العليا في كلية التربية قسم الدراسات الإسلامية في جامعة الملك سعود، كما ذكرنا سابقاً في جهوده العلمية في سورية والسعودية.

وقد توفي رحمه الله عن عدد من الكتب في المطبعة، وكتب أخرى لم تدفع إليها، وكتب كانت في صدره ولم يقم بها كاملة رحمه الله، وهو القائل: ينذر أن يموت العالم دون أن تكون في صدره حسرة على كتب لم يخرجها، كما قال ولده سلمان عبد الفتاح على موقع الرابطة.

المبحث الأول - تفننه في العلوم وجهوده العلمية:

بدأ الشيخ طلب العلم بهمة عالية متوثبة، وذهن متقد، ودكاء ألمعي، فنهل من مختلف العلوم والفنون. وكان له اهتمام بالنحو واللغة في بدء الطلب، حتى إن بعض أقرانه كان يسميه: (الأصمعي)، وسماه آخر: قاموس ناطق. كما اهتم بالفقه والأصول، والسيرة والحديث ثم لما انتقل إلى مصر درس في الأزهر الأصول والفقه والحديث وغير ذلك من الفنون بتوسع، فغدا محدثاً، أصولياً، فقيهاً، نحوياً، لغوياً، أديباً، مؤرخاً رحمه الله وغفر له.

وأضرب مثلاً لعلمه بالعربية: أنه أخرج ملاحظات لغوية على العلامة أبي فهد محمود شاعر في تعليقه على «طبقات فحول الشعراء» لابن سَلام، ومحمود شاعر يعد من أفراد هذا العلم في هذا العصر، رحمهما الله تعالى.

وتعليقات الشيخ المشورة في كتبه خير شاهد على تفننه في العلوم السابقة الذكر.

بناء على ما سبق من تفننه في العلوم، وجودته وإتقانه في خدمة كتب العلم، مع الذوق الرفيع والعمل والصلاح، تبوأ رحمه الله مكانة رفيعة عند علماء عصره، حتى عند بعض من كان يخالفه الرأي.

يعد الشيخ عبد الفتاح أبو غدة من العلماء الثقاة، الذين يفخر بهم العالم الإسلامي في هذا القرن، وقد أحاط بالعلوم الشرعية، وملك زمام اللغة العربية والشعر، والتاريخ، وتبحر في علمي الفقه والحديث، حيث أكب منذ بداية حياته العلمية على تحقيق ونشر الكتب النفيسة في هذين العلمين وغيرهما. ويمتاز تحقيق الشيخ عبد الفتاح، بأنه يُقدّم مع الكتاب المحقق، كتاباً آخر مليئاً بالفوائد النادرة والتوضيحات النافعة، التي توضح الغامض، وتسدد وتصوّب، وتُرَجِّح وتُقرّب العلم لطالبه، وتُحببه إليه.

وللشيخ ولع شديد بكتب العلم، يتتبعها في مظانها، مطبوعة ومخطوطة، ويصرف وقته وجهده وماله، في سبيل اقتنائها وخدمتها، فتجمعت لديه مكتبة من أمهات الكتب فيها الأعلاق النفيسة، والنسخ النادرة من الكتب. ذهب جلها في جرائم الوحش الأب في قمع الشعب السوري أعوام 1978-1982، واسترد الشيخ ما تبقى منها لدى عودته إلى سورية 1995م.

المبحث الثاني - منهجه في التأليف والتحقيق:

كان منهج الشيخ في التحقيق والتأليف، منهج المتأني الحريص على خدمة الكتاب من حيث الشكل والمضمون، فلم يكن يهدف إلى ربح مادي، أو شهرة معنوية، ولذا كان الكتاب يبقى لديه حبيس التأليف والتحقيق سنين طويلة حتى إذا اطمأن إلى أنه قد قارب الحد المرضي من الجودة، أرسل به إلى المطبعة، وعكف شخصياً على مراجعة تجاربه المرة تلو المرة، وكانت زوجة الشيخ في كل هذه المراحل إلى جانبه عوناً وسنداً، ومعانواً لا يفتر، وبخاصة بعد أن تأثر

بصره، فما توقف إنتاجه العلمي حتى آخر أيام حياته، وتميز بما يلي:

1 - الغيرة على الكلمة، والسعي وراءها: أي جودة ومثانة التحقيق والتأليف، فقلّ أن تجد في ما يحقّقه أو يؤلّفه إغلاقاً لم يُجَلِّ، أو غامضاً لم يُبيّن، أو ضعيفاً في سنده، أو في قبول معناه لم يُعلّق عليه. وكم أخذ تحقيق كلمة واحدة منه أوقاتاً طويلة، وكان ربما تذاكر فيها مع غيره من أهل العلم والاختصاص، كل ذلك برحابة صدر وسعادة وهناء، ولا عجب فشأنه ودَيْدَنه خدمة العلم وأهله.

2 - الحرص على تشكيل وضبط الكلمات والألفاظ المشكّلة في عموم كتبه، مع توسُّعه في ذلك في الكتب الثقافية أكثر من الكتب التخصصية، مثل كتاب: صفحات من صبر العلماء، وكتاب قيمة الزمن عند العلماء، ونحوهما رغم أن ذلك يتعبه ويأخذ وقته وجهده!

قال في مقدمة كتابه " من صبر العلماء ": وربما يرى بعض الفضلاء أي قد توسَّعت بعض الشيء في شكّل بعض الكلمات، وهذا أمر قصدته رعايةً لبعض القراء الذين لا يتقنون العربية ليكون ذلك عوناً لهم على القراءة الصحيحة، والضبط السليم للعبارة ومفرداتها، وعوناً على سرعة الفهم أيضاً.

وقال: وضبطت بالشكل: أسماء الأعلام والبلدان والأماكن، وكلّ لفظٍ قدّرتُ يمكن أن يغلط فيه غلط، أو يتردد في قراءته متردّد، ليستمرّ ذهن القارئ في قراءة الخبر دون تلوّكٍ في فهمه، أو خطأ في لفظه إن شاء الله تعالى.

3 - الزيادة في كل طبعة: فالكتاب دائماً بين يديه يزيد فيه، وينقح ويوضّح، حتى قيل: إنّ كل طبعة لكتاب من كتبه تعد بمثابة كتاب جديد. إلاّ أني أشير إلى أمر، وهو أنه في الآونة الأخيرة لما كثرت عليه الكتب مع ضعف الجسم وكبر السن، صار يُصدر بعض الكتب النافذة مما سبق خروجه تصويراً لئلا تُفقد من أيدي طلبة العلم، وإن كان الكتاب المصوّر قد زاد عليه وأضاف ونقح، لكنه لم يتفرغ لإخراجه مزيداً في طبعة جديدة، لانشغاله بغيره مما لم يخرج سابقاً، فهو وإن طُبِع تصويراً إلاّ أنه في حقيقة الأمر مزيد بين يديه، رحمه الله وغفر له، وسأسعى لنشر كل ما تركه وما كان ينوي القيام به بمشيئة الله وعونه⁽¹⁰⁾.

4 - الإفادات النادرة، واللفتات اللطيفة: فرمما تجده علّق على كلمة ما بسطر، لكن هذا السطر كلّفه ثلاث ليال بل أسبوعاً من البحث والتمحيص. كما أن هذا السطر جاء ثمرةً مطالعة وإطلاع سنين طوال، وحصيلة تنقيبٍ مستمر دائم. كما يتجلى ذلك أيضاً في إيراده بعض النقول من غير مظاهرها، ومن مصادر لا يُتوقع أنها فيها. ثم إن له ذوقاً رفيعاً وفهماً ثاقباً في انتقاء النصوص وكيفية إيرادها ومواضع تعليقها، فليس هو من هواة تكبير الكتب بالحواشي وملء الفراغات.

5 - الجمع قطرة قطرة: وهذا يتجلى واضحاً فيما يؤلّفه، فمثلاً كتاب: صفحات من صبر العلماء جمعه في أكثر من عشرين سنة، كلّمًا وجد شيئاً يناسب الموضوع كتبه في قُصاصة وجمعه، حتى غدا كتاباً جميلاً ممتعاً للقارئ والمستمع، وكذا كتاب: قيمة الزمن عند العلماء، وهكذا سائر مؤلفاته ومحققاته.

6 - اهتمامه بالفهارس، وإتقانه لها: وذلك في وقت كانت الفهارس التفصيلية نادرةً وغير مألوفة في المكتبة

(10) ولده سلمان عبد الفتاح أبو غدة.

الإسلامية، فأصبح منهجه هذا حافزاً ومثالاً يُتَّذَى، فأبرزَ رحمه الله أهمية الفهرسة. وشرطه في ذلك أن تزيد صفحات الكتاب عن مئة صفحة، فإن تحقق ذلك جعل للكتاب فهرس عامة تريبو على خمسة فهرس وقد تزيد، وذلك ليكون الراجع إليه والباحث عن طلبته فيه سريع الوصول إلى مبتغاه منه، بأيسر الطرق وأقصر الوقت، مع أن في ذلك جهداً كبيراً ومشقة عسيرة، شكى منهما في مقدمة فهرس كتاب «الانتقاء» ومع كون الفهرسة غدت ضريراً من التأليف المستقل، قلّ من يخلص فيه ويتقنه.

7 - الإخراج الفني الجميل في الطباعة والغلاف، في كل ذلك له ذوق وبصمة مميزة، وساعده في ذلك إخوة أكارم لمأحين ذواقين، كان يطبع عندهم كتبه. ويعدُّ مثلاً فريداً ومدرسة مستقلة في فن الطباعة والفهرسة، وانظر في ذلك كتابه تصحيح الكتب وصنع الفهارس المعجمة.

8 - توجهه للتحقيق أكثر منه للتأليف: لتواضعه، ولأنه يرى أن إتمام بناء الآباء خيرٌ مئة مرة من إنشاء البناء من الأبناء، فضلاً عن أنه جزء من الحق الذي لهم علينا والوفاء، فهم الأصل الأصيل، والنور الدليل، والفهم المستقيم، والعلم القويم، وما تركوا في آثارهم من بقايا فجوات طفيفة، لا يقتضي منا تخطيهم والإعراض عن آثارهم النفيسة، كما صرح به في مقدمة أول كتاب أخرجه، وهو كتاب الرفع والتكميل في الجرح والتعديل، للإمام اللكنوي، فهذا منهجه من أول أمره. مع العلم أن تحقيق النصوص كثيراً ما يكون أشقّ من التأليف المستأنف الجديد، كما ذكر في نفس المقدمة المذكورة. ويتضح ذلك في أن أكثر كتبه تحقيقاً، مقابل ثلاثين تأليفاً تقريباً. فلم يكن يرى التأليف استقلالاً، إلا لأمر مستجد لم يجد فيه للسابقين تصنيفاً، وإلا فإنه يتجه إليه ويخرجه بدلاً من إخراجه كتاباً من تلقاء نفسه .

9- إفراده التعليقات الطويلة في آخر الكتاب (تتمت): وذلك حتى لا تأخذ من ذهن القارئ وتخرجه عن النص والموضوع، كما في: الموقظة، تحفة الأخيار، ظفر الأماني، الأحكام، رسالة المسترشدين، والإمام ابن ماجه وكتابه السنن. وهذا من ذوقه الرفيع، وأدبه العالي، وعقله الرزين.

المبحث الثالث- إنتاجه العلمي:

أولاً- الكتب المحققة:

1- الرفع والتكميل في الجرح والتعديل، للإمام عبد الحي اللكنوي (ت:1304هـ): أول كتاب نشره الشيخ، طبع أربع طبعات، أولها سنة 1963م في مطبعة الأصيل بحلب، كان صاحبها الأستاذ سامي الأصيل من أصدقائه، فصبر على دقة الشيخ في التصحيح وإتقانه في إخراج كتبه، بتعاون المحب وتفهم الساعي للكمال، وقد أصبحت كتبه في إخراجها مدرسة للعلماء والباحثين من بعده، ينهجون نهجها وينسجون على منوالها. وأصل الكتاب في نحو عشرين صفحة لمؤلفه، فأخرجه الشيخ عبد الفتاح في نحو 564 صفحة في طبعته الرابعة⁽¹¹⁾. ويعتبر هذا الكتاب رائداً في موضوعه فريداً في باب، بما تميز بالتحقيق والإفادات الغالية، وكانت حاشيته الضافية الوافية المتنوعة مجمع النفائس

(11) إمداد الفتاح بأسانيد ومرويات الشيخ عبد الفتاح: 180، لتلميذه الشيخ محمد آل رشيد.

والفرائد والتحقيقات، وهو أول كتاب أُلّف في موضوعه الهام، وأدى خدمة عظيمة لدارسي الحديث الشريف ورجاله، وبخاصة معرفة قواعد الجرح والتعديل.

وقام بطبع أغلب كتب الشيخ الأستاذ المهندس رمزي دمشقية رحمه الله، صاحب دار البشائر الإسلامية في بيروت، وكانت دائماً غنية بمضمونها، راقية في شكلها، تنم على إحساس عال لدى الشيخ في تكريم الكتاب، وعلى ذوق رفيع في طريقة إخراجها. ثم قام سلمان عبد الفتاح أبو غدة بمزيد العناية في الكتاب، ونشره للطبعة الخامسة مكتب المطبوعات الإسلامية بـجلب.

2- الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشرة الكاملة، للإمام اللكنوي: في نحو عشرين صفحة. أغناه الشيخ عبد الفتاح أبو غدة بتعليقه عليه وتحقيقاته في نحو 302 صفحة، طبع لأول مرة بـجلب سنة 1964م في مكتب المطبوعات الإسلامية، والطبعتان اللاحقتان مصورتان عن الأولى في القاهرة، وقد زاد الشيخ زيادات كثيرة وإضافات نافعة حتى غدا ضعف الكتاب، وسوف يصدر في طبعته الرابعة بعد هذه الإضافات النفيسة، كما قال تلميذه محمد الرشيد⁽¹²⁾.

3- إقامة الحجة على أن الإكثار من التعبد ليس ببدعة، للإمام اللكنوي: أورد فيه جملة من الأحاديث، فخرج بعد تحقيق الشيخ تخريج أحاديثه وآثاره والإضافة إليهم زيادات وتعليقات مهمة في 195 صفحة، طبع لأول مرة سنة 1966م في مكتب المطبوعات الإسلامية بـجلب، ثم نشر في القاهرة مصوراً عن الطبعة الأولى. ويوجد على نسخة الشيخ تعليقات نفيسة، وإضافات مهمة ضمت للكتاب في طبعته الأخيرة في بيروت.

4- التصريح بما تواتر في نزول المسيح، للإمام محمد أنور شاه الكشميري (ت: 1350هـ): أصله عشرين صفحة. خرج أحاديثه وحققه الشيخ عبد الفتاح وأخرجه في 373 صفحة، وقد جلى حقيقة هذا الموضوع، الذي كان يتردد فيه بعض العلماء، فخرج الكتاب مصححاً لأفكار الواهين والمنكرين. طبع خمس طبعات، أولها عام 1965م في مكتب المطبوعات الإسلامية بـجلب، ثم في مصر وباكستان، والخامسة في دار البشائر الإسلامية في بيروت عام 1992م.

5- رسالة المسترشدين، للإمام الحارث بن أسد المحاسبي البصري (ت: 243هـ): رسالة في الأخلاق الإسلامية. حققها الشيخ عبد الفتاح، واعتنى بها. طبعت ثمان مرات، أولها في مكتب المطبوعات الإسلامية بـجلب سنة 1964م، وثامنها عام 1995م، وفيها زيادات وافية، ونوادير غالية، وتحقيقات نفيسة في 326 صفحة، وترجمت إلى اللغة التركية.

6- قاعدة في الجرح والتعديل، وقاعدة في المؤرخين، للحافظ تاج الدين السبكي (ت: 771هـ): شرح فيهما شروط الجرح والتعديل، وما يُقبل منهما وما لا يُقبل، مع التمهيد لكل شرط وأساس في هذين العلمين: التاريخ، والجرح والتعديل. حققها الشيخ عبد الفتاح، وعلق عليها بإفاضة. طبعت ست مرات في 80 صفحة، أولها في بيروت 1968م ملحقة بكتاب الرفع والتكميل، ثم في القاهرة: 1978م، والثالثة في بيروت 1400هـ والرابعة في لاهور 1402هـ والأخيرة في بيروت 1410هـ.

(12) المرجع السابق: 181.

7- المنار المنيف في الصحيح والضعيف، للإمام ابن قيم الجوزية (ت: 751هـ): أحسن الشيخ عبد الفتاح في خدمة هذا الكتاب وإخراجه؛ فهو كتاب عظيم أراد مؤلفه حيطة السنة المطهرة من الحديث الموضوع، وأكاذيب القصاص والوعاظ، والمرتزقين بنشر الخرافات، وقد تميّز هذا الكتاب الفريد على الكتب المؤلفة في "الموضوع" بذكر قواعد وضوابط ترشد العالم إلى معرفة الحديث الموضوع، والخبر المكذوب، والأساطير المفتعلة، فكان إخراج هذا الكتاب وإحيائه بالخدمة والعناية الجذابة يساعد على تنقية الثقافة الإسلامية من الشوائب والخرافات التي علقّت بأذهان كثير من الناس. طبع في 224 صفحة خمس طبعات، أولها سنة 1969 في بيروت، وصُوّرَ عنها أربع مرات في: بيروت، والرياض، والقاهرة. كما سُرق مرتين على الأقل. كما قال: سلمان عبد الفتاح أبو غدة⁽¹³⁾.

8- المصنوع في معرفة الحديث الموضوع، للإمام المحدث علي القاري الهروي، ثم المكي (ت: 1014هـ): الذي زادت مؤلفاته النافعة على الخمسين، ومنها هذا الكتاب الهام، وأصل الكتاب 34 صفحة. حقق الشيخ عبد الفتاح أحاديثه، وبيّن درجتها، وذكر ما يغني من الحديث الصحيح عن الحديث الموضوع، وقَدّم له بمقدمة حافلة بلغت (42) صفحة، قرّر فيها ضوابط وقواعد على منطلق صحيح ومعنى واضح، وتبّه في تعليقاته على أغاليط وأوهام وقعت لبعض العلماء من الاعتماد في تصحيح الأحاديث على الكشف، الذي يقول به بعض الصوفية، وهو ضلال مخالف للشرع المبين. طُبع الكتاب أربع مرات في أكثر من (340) صفحة، أول طبعاته كانت سنة 1969م في مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب، ثم في القاهرة، ورابعها في دار البشائر الإسلامية في بيروت عام 1994م.

9 - قواعد في علوم الحديث، للعلامة ظَفَرُ أحمد التهانوي الهندي، الباكستاني (ت: 1394هـ) وهو مقدمة كتاب عظيم فريد في بابهِ للعلامة التهانوي أيضاً، اسمه "إعلاء السنن" يقع في عشرين جزءاً من القطع الكبير، وتكفل هذا الكتاب بجمع أدلة المذهب الحنفي في كافة أبواب الفقه، رداً على بعض المتعصبين الهنودالرامين المذهب الحنفي بالفقر من أدلة الكتاب والسنة وضمّنه مقدمتين: إحداهما في علوم الحديث، والأخرى في مباحث الاجتهاد والتقليد والتلفيق، وإثبات العمل بالقياس وغيرها من أبحاث أصول الفقه، وسماهما "إنهاء السكن إلى من يطالع إعلاء السنن"، فقام الكتاب بفرض الكفاية، وأرّب على الغاية. وجاء الكتاب بعد طبعه بتحقيق الشيخ وتعليقاته النادرة في (553) صفحة. واستأذن الشيخ عبد الفتاح مؤلفه في تسمية المقدمة الأولى بـ "قواعد في علوم الحديث". وطُبع خمس مرات، أولها في بيروت سنة 1972م، ثم في الهند، وكراشي، والرياض، والقاهرة. ترجم بعضه إلى التركية.

10- الموقظة في علم مصطلح الحديث، للحافظ شمس الدين الذهبي (ت: 748هـ): كتاب فريد في موضوع المصطلح. حققه الشيخ عبد الفتاح من مخطوطتين، وعلّق عليه، وضبطه وأوفاه حقه، وألحق بآخره خمس تتمات تتصل بمباحثه، جاء فيها بالفريد المفيد وبخاصة ما يتعلق بكتاب "صحيح مسلم" وشرط مسلم فيه، وردّ مسلم على من خالفه في شرطه، وبيان

اسمه وأثر هذا الاختلاف، وبيان وجاهة مذهب مسلم، وبخاصة مسألة تكفير أهل الأهواء والبدع، وخرج الكتاب بأبهى حلة قشبية مع فهرسه في 220 صفحة. طبع أربع مرات، أولها في بيروت سنة 1985م، وسرق

(13) موقع رابطة العلماء السوريين، وانظر موقع رابطة أدباء الشام.

مرة واحدة. يقول سلمان عبد الفتاح أبو غدة: وللوالد عليه مزيد تعليقات وتحريرات نفيسة يسر الله إخراجها.
11 ذكر من يُعتمد قوله في الجرح والتعديل، للحافظ الذهبي(ت: 748هـ): رسالة تميزت بالجِدَّة والمتانة والاستيفاء، ذكر فيها ما يزيد 715 عالماً تكلموا في جرح الرواة وتعديلهم من صدر الإسلام إلى عصر الذهبي. وقد اعتنى بها الشيخ عبد الفتاح من مخطوطتها الوحيدة، وضبط الأسماء والألقاب والكنى فيها حتى استكملت كماهاً وإفادتها بسهولة، ويُسّر طبعها في 220 صفحة خمس مرات، أولها في بيروت عام 1980م، والخامسة في حلب.

12 السنن الصغرى، للإمام أحمد بن شعيب النسائي(ت: 303هـ): أحد الكتب الستة المعتمدة لدى المحدثين، وغيرهم للرجوع إليها. قام الشيخ بفهرسة هذا المرجع الحفيل، فدرس الكتاب في أجزاءه الثمانية، ووضع له فهرساً شاملاً كاملاً، أدخل هذا الكتاب في المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي الشريف، الذي صنعه المستشرقون متعاقبين عليه في مدة (55) سنة، وكتاب مفتاح كنوز السنة، لمحمد فؤاد عبد الباقي، وكتاب تحفة الأشراف بمعرفة الأطراف، للحافظ المزي. فصنع له ترقيماً لأحاديثه وآثاره وكتبه وأبوابه ورواتها.. فجاء في تسعة أنواع من الفهرسة، كما صنع فهرساً شاملاً لأبواب كُتِب كل جزء بآخره، واستغرق بتدوينه وطبعه قريباً من ثلاث سنين، وبلغت صفحات هذا الفهرس مجلداً في 364 صفحة.

وكان المستشرقون أحجموا عن صنّعه لصعوبته، فقام الشيخ بهذه الخدمة الجلّي، وطَبَع مجلد الفهارس هذا مع أجزاء الكتاب الثمانية، فصار كشف الحديث أو الأثر أو الراوي أو مروياته على طرف الثمام. طبعه الشيخ مصوراً ومفهرساً ثلاث طبعات أولها في بيروت عام 1986 كما سُرق ثلاث مرات، والله حسيب السارقين.

13 بلغة الأريب في مصطلح آثار الحبيب، للإمام الحافظ المرتضى الزبيدي(ت: 1205هـ):

شارح: القاموس و الإحياء. ترجم فيه الشيخ لمؤلفه ترجمة شافية، وضبط نصوص الكتاب وشرح مُغلقه، وخدمه بعناية كاملة وإخراج جميل، وطبعه مع كتاب " قفو الأثر" في مجلد واحد في نحو 100 صفحة، في دار البشائر الإسلامية في بيروت سنة 1988م.

14 قفو الأثر في صفو علوم الأثر، للإمام العلامة ابن الحنبلي الحلبي الحنفي(ت: 978هـ):

هو كتاب استخلص فيه مؤلفه كتب المصطلح التي دوّنت قبله، وحرّرها ونقّحها، وعرضها صافية شافية باختصار غير مُخِلّ، وباستيعاب غير مُمِلّ. حققه الشيخ وطبعه في أبهى حلة وإخراج، وهو كتاب يصلح للدراسة الجامعية لتوسطه طولاً، واستيفائه بحثاً بتحرير وإتقان طبعفي 140 صفحة طبعتان، أولاهما في دار البشائر الإسلامية ببيروت سنة 1988م.

15 رسالة الإمام أبي داود إلى أهل مكة في وصف سننه(ت: 275هـ):رسالة ذات موقع عظيم في بابها، ولا يستغني عنها قارئ السنن. قابلها الشيخ بأكثر من أصل مخطوط، بعد التعليق عليها، وخدمتها على الوجه الأمثل. وقد صدرت في 54 صفحة بعد وفاة الشيخ سنة 1997م.

16 جواب الحافظ المنذري عن أسئلة في الجرح والتعديل(ت: 656هـ): هي أسئلة مُشكّلة، وجَّهها له بعض كبار المحدثين من معاصري الحافظ المنذري، ورغبوا في إجابته عنها، فأجاب عنها بأوفى بيان وجَّلاها خير تجلية،

فجاءت متممة لثغرات كانت أمام المحدثين، لا بد من الجواب عنها. اعتنى الشيخ بهذه الأجوبة ووشّأها بتعليقات محرّرة، وأضاف إلى الكتاب ما سقط منه، وحلّصه مما لحق به من تحريف. وأضاف معه: الترقيم وعلاماته، للعلامة أحمد زكي باشا، وطبع في 100 صفحة، طبعتان في بيروت، أولاهما سنة 1987م، والثانية سنة 1991م.

17 خلاصة تذهيب تهذيب الكمال في أسماء الرجال، للحافظ الخزرجي اليميني (ت: 923هـ)

يعد الكتاب من أفضل الكتب المختصرة في معرفة الرجال، كما شرح ذلك الشيخ في مقدمته له التي بلغت 40 صفحة، ويبنّ مزياه على مزايا "التقريب" للحافظ ابن حجر، غير ذكر الحكم على الراوي بتعيين حاله ضعفاً وقوة. وكان هذا الكتاب مجهولاً تاريخ مؤلفه، وتاريخ مُحشّيه، فاهتدى الشيخ بتنقيبه الدائب لترجمة المؤلف بالإجمال، وتعيين بلده، وإلى ترجمة مُحشّيه والمعلّق عليه باستيفاء، وترجم لهما في مقدمته للكتاب، وأتحف القراء بتصحيح أغلاط وتحريفات كثيرة خطيرة وقعت في طبعة بولاق، فذكر صفحات طوالاً في بيانها، وكشف تحريفها دون قصد استيفائها. وطبع الكتاب مصوراً أربع مرات أولها في بيروت سنة 1970م، مع مقدمة ضافية، وتصحيح تحريفات وأخطاء كثيرة. طبع خمس مرات، آخرها صدر عن دار البشائر الإسلامية ببيروت 1416هـ. كما قد خدم الشيخ علم مصطلح الحديث خدمة جُلّى، فنشر وحقق جملة واسعة من كتبه الهامة المتميزة، مع تحقيقات وتعليقات وحواشٍ محرّرة مبصّرة، ومنها:

18 المتكلمون في الرجال، للحافظ شمس الدين، محمد عبد الرحمن السخاوي (ت: 902هـ):

كتاب في موضوع رسالة الحافظ الذهبي ومنتخب منه، اقتصر فيه السخاوي على أشهر علماء الجرح والتعديل من صدر الإسلام إلى عصره فبلغوا نحو 210 عالم. ترجم الشيخ عبد الفتاح لهؤلاء العلماء جميعاً، بتراجم متوسطة عرّفت بهم وبآثارهم الحديثية في حدود 70 صفحة. طبع خمس طبعات، أولها في بيروت سنة 1980م، ثم القاهرة ولاهور.

19 كشف الالتباس عما أورده الإمام البخاري على بعض الناس، للعلامة عبد الغني الميداني (ت: 1298هـ): وفيها مناقشة المسائل الفقهية التي عرّض فيها الإمام البخاري بالإمام أبي حنيفة، والإجابة عنها بيان شافٍ. طبع في أكثر من مائة صفحة في بيروت عام 1993م.

20 توجيه النظر إلى أصول الأثر، للعلامة الشيخ طاهر الجزائري الدمشقي (ت: 1338هـ):

يعتبر هذا الكتاب أوسع كتاب ألف في مصطلح علوم الحديث في القرن الماضي، ويتميز بتمحيص المسائل التي وقع فيها الخلاف بين العلماء واضطربت فيها الأنظار، حيث حرّرها المؤلف، وأطال في استيفاء أطرافها، وترجيح الراجح منها. وطبع بهذه العناية من التحقيق والتعليق والتخريج لنصوصه ومصادره لأول مرة، وكانت طبعة المؤلف له من نحو 80 سنة في 416 صفحة، ثم صُوّر عن طبعته مرات نظراً لشديد الحاجة إليه. حتى نهض الشيخ عبد الفتاح بخدمته واعتنى به، ففصّل مقاطعه وجملته، وضبط ألفاظه وعباراته، وعلّق عليه، وربط بين نصوصه وإحالاته، ووضع له الفهارس العامة ليسهل الرجوع إليه والاستفادة منه، وألحق به رسالة الحافظ ابن الصلاح في "وصل البلاغات الأربعة في موطأ الإمام مالك"، فخرج في مجلدين كبيرين بأبهى إخراج في 1120 صفحة بفهارسه العامة، طبعته دار البشائر

الإسلامية في بيروت عام 1995م.

21 مكانة الإمام أبي حنيفة في الحديث، للشيخ العلامة المحدث محمد عبد الرشيد النعماني، (ت: 1420هـ): حققه واعتنى به الشيخ عبد الفتاح. طبع أربع طبعات، أولها في باكستان عام 1409هـ، والرابعة مزيدة ومنقحة في (163) صفحة، صدرت عن دار البشائر الإسلامية في بيروت عام 1996م.

22 شروط الأئمة الخمسة، للإمام زين الدين محمد بن موسى الحازمي (ت: 584هـ): موقع هذا الكتاب عند المحدثين مرموق جداً، لما عُرف به الحافظ الحازمي من الدقة والإتقان العاليتين الإفادات النفيسة. وهو من المراجع الهامة لمعرفة شروط الأئمة: البخاري ومسلم وأبي داود والنسائي والترمذي. حققه الشيخ، واعتنى به، هذا الكتاب ولاحقه يبلغان نحو 150 صفحة. صدر بعد وفاة الشيخ سنة 1997م.

23 شروط الأئمة الستة، للحافظ ابن طاهر المقدسي (ت: 507هـ): من باب الكتاب السابق، وعلى منواله، وكلاهما خدمهما الشيخ بالتحقيق والتعليق والمقابلة بأصول موثقة. وقد صدرت طبعته الأولى عن دار البشائر الإسلامية في بيروت بعد وفاة الشيخ عام: 1997م.

24- سباحة الفكر في الجهر بالذكر، للإمام عبد الحي اللكنوي: تضمّن من الأحاديث النبوية شطراً كبيراً للاستدلال على موضوعه الجهر بالذكر. حققه الشيخ، وخرّج أحاديثه باختصار وأخرجه في 120 صفحة. طبع ثلاث طبعات، أولها في بيروت سنة 1988، والثانية 1997م، والثالثة صدرت في لاهور عام 1418هـ، وترجم إلى اللغة الأوردية.

25 التبيان لبعض المباحث المتعلقة بالقرآن، للعلامة طاهر الجزائري الدمشقي: يتميز الكتاب بتناوله الموضوعات الشائكة، والمسائل المهمة. اعتنى به الشيخ عبد الفتاح، وأخرجه في 350 صفحة. صدر عن دار البشائر الإسلامية في بيروت سنة 1992م.

26 تحفة الأخيار بإحياء سنة سيد الأبرار معه حاشيته نخبة الأنظار على تحفة الأخبار، للإمام عبد الحي اللكنوي، من فرائد كتبه النفيسة، ومعه حاشيته المسماة "نخبة الأنظار" اعتنى به الشيخ عبد الفتاح، حتى بلغ 172 صفحة، وطبعه في بيروت سنة 1992م.

27 التحرير الوجيز فيما يتغيبه المستجيز، للعلامة الشيخ زاهد الكوثري (ت: 1371هـ): ثبت نفيس متميز عن غيره يقع في 47 صفحة. اعتنى به الشيخ عبد الفتاح ضبطه وفصله وصنع له فهرس عامة، فكان يقدمه لمستجيزيه من شتى الجهات، ويستغني به عن كتابة الإجازة لكل مستجيز. وألحق به بعض الإجازات العلمية النادرة من الكوثري لبعض تلاميذه. طبع في 160 صفحة، في دار البشائر الإسلامية في بيروت: 1994م.

28 تصحيح الكتب وصنع الفهارس المعجمة، وكيفية ضبط الكتب وسبق المسلمين الإفرنج

للعلامة أحمد شاكر (ت: 1377هـ): رسالة كتبها رحمه الله في مقدمة شرحه لسنن الترمذي. فاعتنى بها الشيخ عبد الفتاح، وأضاف إليها إضافات نافعة عن الفهارس العامة، واستحساناته واختياراته في شؤون الطباعة، صدرت في 111 صفحة، عن دار البشائر الإسلامية ببيروت سنة 1993م.

29 تحفة النساك في فضل السواك، للعلامة الميداني (ت: 1298هـ): كتاب فقه وآداب في سنّة السواك. وشأها الشيخ بتعليقاته الممتعة، وقدّم لها بذكر أبيات نفيسة قيلت في السواك، وألحق بها تنمة فقهية وافية في استعمال السواك باليد اليمنى أو اليسرى. طبعها دار البشائر الإسلامية في بيروت سنة 1993م بأكثر من مائة صفحة.

30 العقيدة الإسلامية التي ينشأ عليها الصغار، للإمام ابن أبي زيد القيرواني(ت: 386هـ):

رسالة تربوية تعليمية لطيفة، اعتنى بها الشيخ عبد الفتاح وقدّم لها بمقدمة نافعة، وأشار إلى أهمية تعليم القرآن، والعقيدة للصغار أول نشأهم، وراعى في تعليقه عليها الإيجاز والسهولة والوضوح، وصدرت في 42 صفحة، طبعت طبعتان، أولاًها عن دار البشائر الإسلامية في بيروت عام: 1993م، وطبعت ثانية في القاهرة عام: 1996م.

31 الحث على التجارة والصناعة والعمل، للإمام أبي بكر الخلال الحنبلي(ت: 311هـ):

راوية الإمام أحمد، ألّفه للإنكار على البطالة والكسل بحجة التوكل والتصوف، جمع فيه الكثير من الأحاديث والآثار، ومن كلام الإمام أحمد في الحث على العمل والتجارة، والإنكار على مدعي التوكل بترك العمل. علق عليه الشيخ عبد الفتاح تعليقات نافعة. صدر عن دار البشائر الإسلامية في بيروت عام: 1995م، في 120 صفحة.

32 الألفة بين المسلمين، للإمام ابن تيمية (ت: 728هـ): عالج فيها شيخ الإسلام اختلاف العلماء في المذاهب، وقرر لزوم التوحد والاتلاف، ونبذ التنازع عند الاختلاف. فجعل لها الشيخ مقدمة مفيدة وتعليقات نافعة، وصدرت طبعتها الأولى في 116 صفحة عن دار البشائر الإسلامية في بيروت سنة: 1996م.

ومعها رسالة في الإمامة، للإمام ابن حزم الظاهري (ت: 456هـ): وهي جواب ابن حزم عن الصلاة خلف المخالف في المذهب، تقع في عشرين صفحة، ألحقها الشيخ برسالة الألفة.

33 قصيدة عنوان الحكيم، للشاعر الأديب أبي الفتح البُستي (400هـ): تضمنت نصائح نافعة وإرشادات سامية، والكثير من الحكم. اعتنى بها الشيخ عبد الفتاح، وترجم لناظمها، وتكلم عن أدبه وشعره ونثره. صدرت عن دار البشائر الإسلامية في بيروت سنة 1984م، ثم ضمها إلى رسالته " من أدب الإسلام " وطبعت عام 1992م.

34 ثلاث رسائل في استحباب الدعاء ورفع اليدين بعد الصلوات المكتوبة:

1- التحفة المرغوبة في أفضلية الدعاء بعد المكتوبة، للعلامة محمد هاشم السندي(ت1174)

2- المنح المطلوبة في استحباب رفع اليدين في الدعاء بعد الصلوات المكتوبة، للعلامة أحمد صديق الغماري (ت: 1354هـ).

3- سنية رفع اليدين في الدعاء بعد الصلوات المكتوبة، للعلامة محمد عبد الرحمن الأهدل.

قال الشيخ عبد الفتاح في مقدمة الرسائل: استحسنت خدمتها مجموعة ليتكامل بعضها ببعض فتكون وافية مقنعة في هذا الموضوع. الذي يراه بعضهم بدعة في الدين، ومخالفاً لسنة سيد المرسلين، ويستنكر فعله من فاعله بقلبه أو لسانه، في شروح كتب الحديث وكتب الفقه. فبين جوازه واستحبابه، فبذل جهده في ضبطها تحقيقاً وتنسيقاً وإكمالاً لمقاصدها.

وقد صدرت الطبعة الأولى بعد وفاة الشيخ في بيروت سنة 1997 عن دار البشائر الإسلامية في 163 صفحة.

35 الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء، للإمام ابن عبد البر(ت: 463هـ): أبي حنيفة ومالك والشافعي. حققه الشيخ عبد الفتاح على ثلاث نسخ خطية، مع استيفاء التعليق عليها، وإبقاء تعليقات شيخه العلامة محمد زاهد الكوثري.

صدر بعد وفاة الشيخ في 437 صفحة عن دار البشائر الإسلامية في بيروت سنة 1997م.

36 الإنصاف في بيان أسباب الخلاف: للإمام ولي الله الدهلوي(ت: 1763): راجعه وعلق عليه الشيخ عبد الفتاح أبو غدة. طبع في دار النفائس ببيروت مرتين، ط1: 1977م و ط 3: 1986م.

37 الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، للإمام أحمد إدريس القراني (ت: 684هـ): حققه الشيخ عبد الفتاح أبو غدة. طبع طبعتان، أولاهما سنة 1967م في مكتب المطبوعات الإسلامية بجلب، وكانت الطبعة الثانية مقابلة على خمس نسخ خطية، فيها إضافات واستدراكات وتحقيقات في (338) صفحة، طبعت في دار البشائر الإسلامية في بيروت عام 1995م. ثم اعتنى به سلمان عبد الفتاح أبو غدة، وطبعته دار البشائر الإسلامية طبعة ثالثة.

38 فتح باب العناية بشرح كتاب النقاية، للشيخ علي القاري المرويامكي (ت: 1014هـ) وهو خلاصة كتب الحنفية: الهداية والعناية وفتح القدير مع غزارة العلم والتحقيق، وفصاحة العبارة، ونصاعة الأسلوب في حل الاصطلاحات مع تحقيق المذاهب الثلاثة الأخرى. طبع الجزء الأول منه محققاً سنة 1967م بجلب في 299 صفحة، ولم يُقدّر للشيخ أن يتمه تحقيقاً ثم طبع في لبنان دون تحقيق.

39 فقه أهل العراق وحديثهم، للعلامة محمد زاهد الكوثري(ت: 1345هـ): بينمنزلة فقهاء العراق من العصر الأول إلى الأزمان المتأخرة، واتساع علمهم في الفقه والحديث وعلومه.

وجعله مقدمة لكتاب نصب الراية للزيلعي. حققه الشيخ عبد الفتاح، وأفرده في كتاب مستقل، وصدرت الطبعة الأولى في 107 صفحات، عن دار البشائر الإسلامية في بيروت: 1970م

40 ظَفَر الأمانى في شرح مختصر السيد الشريف الجرجاني، للإمام عبد الحي اللكنوي:

الكتاب تميّز في علم مصطلح الحديث بالنقاش والترجيح بين الأقوال في المسائل المعضلة كمسألة العمل بالحديث الضعيف، الحسن، المرسل، والحديث المنكر، وسواها من أبحاث المصطلح التي جرى فيها خلاف بين المحدثين والفقهاء، كما أن فيه تعقبات دقيقة للحفاظ الجهابذة الكبار كالعراقي، وابن حجر، والسخاوي وغيرهم.

وقد ظهر تبكتب اللكنوي بعامة، وهذا الكتاب بخاصة، آثار إمامته وتحقيقه وحسن اختياره لما يرجحه ويختاره، ولَمَّا تحلّى به هذا الكتاب الكبير من مزايا وفرائد. فقد اعتنى الشيخ بخدمته وتحقيقه، وضبط نصوصه، وتقويم تحريفاته الواقعة في الأصل، وعلّق عليه بإيجاز حيناً، وإطناب حيناً حسبما يقتضيه المقام، وبلغ هذا الكتاب بفهارسه العامة 620 صفحة. طبع في بيروت سنة 1995م.

يقول سلمان عبد الفتاح أبو غدة: لقد طبّعت دار الكتب العلمية في بيروت هذا الكتاب، بعد أن جرّده من اسم الوالد وتعليقاته، وأخذت الكتاب بما هو بفقراته وضبطه وشكله، بدون أدنى إشارة إلى عمل الوالد وجهده فيه،

مخالفة في ذلك أصول التحقيق، والأمانة العلمية، والله الموعود⁽¹⁴⁾. وقال محمد آل رشيد تلميذ الشيخ: قامت دار الكتب العلمية بسرقة جهد شيخنا، وطبع الكتاب ووضعت عليه اسم خليل المنصور محققاً زوراً وبهتاناً، والله حسيبهم⁽¹⁵⁾.

41 الحلال والحرام وبعض قواعدهما في المعاملات المالية، لشيخ الإسلام ابن تيمية: وهي رسالة لطيفة في 40 صفحة. حققها الشيخ، طبعت في بيروت سنة 1996م، ثم طبعت ملحقة بكتاب الكسب.

42 كتاب الكسب، للإمام محمد بن الحسن الشيباني(ت: 189هـ) كتاب فريد في بابه علماً وفقهاً وموضوعاً، ومعه شرحه لشمس الأئمة السرخسي. حققه الشيخ عبد الفتاح واعتنى به، وصدر بعد وفاته عن دار البشائر الإسلامية في بيروت عام: 1997م.

43 الترتيب وعلاماته في اللغة العربية، للعلامة أحمد زكي باشا(ت: 1353هـ): يحوي الكتاب تأصيلاً وتقييداً لعلامات الترتيب. قدم له الشيخ عبد الفتاح، وأضاف في مقدمته إضافات نافعة، وفوائد مائة تتعلق بالموضوع. أخرجته في 55 صفحة، صدر لهطبعان في بيروت، أولاهما سنة: 1987م، والثانية سنة: 1995م.

44 مبادئ علم الحديث وأصوله، للعلامة المحقق شبيب أحمد العثماني الهندي، ثم الباكستاني المتوفى سنة 1269هـ مؤلف كتاب «فتح الملهم بشرح صحيح مسلم» وهذا الكتاب مقدمة هذا الشرح الجليل، اعتنى به الشيخ عناية بالغة في تخريج نصوصه وضبطها واستكمال ما يتصل بمباحثها، كتاب في أكثر من 500 صفحة، في الحديث والفقه، وأصول الفقه. اعتنى بإخراجه ونشره بعد وفاة الشيخ ابنه سلمان عبد الفتاح، طبع في دار البشائر الإسلامية وطبع أيضاً في مكتب المطبوعات الإسلامية بجلب. الكتب التي حققها وسوف تصدر لاحقاً⁽¹⁶⁾:

45 لسان الميزان، للحافظ ابن حجر(ت: 852هـ): حققه الشيخ عبد الفتاح وسوف يصدر في ثمانية مجلدات، مقابلاً على أربع نسخ خطية، إحداها قرئت على المؤلف مرتين.

46 تخريج أحاديث الإحياء، للحافظ العراقي(ت: 806): المسمى "المغني عن حمل الأسفار في الأسفار" حققه الشيخ عبد الفتاح، وقابله بنسختين عليهما خط المؤلف، وثالثة بخط تلميذه الحافظ ابن حجر فجاء تاماً خالياً من الإسقاط والتحريرات والأغلاط، وسوف يصدر في ثلاثة مجلدات.

47 الجمع والترتيب لأحاديث الخطيب: أي تاريخ بغداد في أربعة أجزاء جمعه الشيخ ورتبه وبوّب أحاديثه على أبواب الفقه، وعلى أسماء الرواة وضبط أسماءهم مع تراجمهم باختصار وهو جاهز للطباعة.

48 الإمام ابن ماجه، وكتابه السنن، للشيخ المحدث محمد عبد الرشيد النعماني - حفظه الله - وهو أول كتاب جامع

⁽¹⁴⁾ موقع رابطة العلماء السوريين.

⁽¹⁵⁾ إمداد الفتاح بأسانيد ومرويات عبد الفتاح: 204.

⁽¹⁶⁾ انظر، ما كتبه سلمان عبد الفتاح أبو غدة في موقع رابطة العلماء السوريين.

في موضوعه، وقد جعل له مؤلفه مقدمة هامة حول تدوين الحديث وتاريخه في القرون الثلاثة الأولى، مع تعرضه لشروط الأئمة الأربعة المجتهدين، والأئمة الحفاظ أصحاب الكتب الستة، وإبرازه عناية العلماء بسنن ابن ماجه، ومؤلفاتهم فيه. صدر في 290 صفحة، وطبع في بيروت: 1474هـ. كما أضاف عليه الشيخ تحقيقات، وتعليقات نافعة جداً ويصدر لاحقاً.

49 وتحت عنوان " خمس رسائل في علوم الحديث " (17):

- مقدمة كتاب التمهيد، للحافظ ابن عبد البر الأندلسي (ت: 463هـ):

علق عليه الشيخ تعليقا وافياً على موضوعات الكتاب ومسائله، وهو من أقدم ما كُتِبَ في علم مصطلح الحديث، وسوف يطبع بعد وفاة الشيخ في 120 صفحة مستقلاً عن التمهيد لأول مرة كما أفاد سلمان عبد الفتاح، وكذا محمد آل رشيد في: إمداد الفتاح.

- رسالة في وصل البلاغات الأربعة في الموطأ، للإمام ابن الصلاح (ت: 643هـ): مع تعليقات مهمة في موضوعها.

- ما لا يسع المحدث جهله، للعلامة أبي حفص عمر عبد المجيد الميانشي المكي (ت: 581هـ): وللشيخ تعليقات وملاحظات وتنبهات على محقق الطبعة الأولى.

- التسوية بين حدّثنا وأخبرنا، للإمام الطحاوي (ت: 321هـ):

- رسالة في حذف " قال " عند قولهم حدّثنا، للمحدث محمد بن بنيس الفاسي (ت: 1213هـ):

ثانياً - الكتب المؤلفة:

1- الإسناد من الدين:

بيّن فيه الشيخ عبد الفتاح فضل الإسناد، واهتمام العلماء به في تلقي الحديث الشريف، وغيره من العلوم، وتبّه فيه إلى مباحث هامة تتصل بهذا الموضوع.

ويعد هذا الكتاب بياناً لعناية المحدثين بالإسناد الحافظ للسنة من الدّخل والدّغل، وهو في

حقيقته منافحة، وذُبُّ عن حياض الإسلام، فإن الدين الإسلامي امتاز دون سائر الأديان بخصيصة الإسناد. صدر الكتاب في 81 صفحة عند دار البشائر الإسلامية في بيروت: 1982م، وطبعه مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب سنة

1992م، ومعه: صفحة مشرقة من تاريخ سماعات الحديث عند المحدثين. وسُرِق أكثر من مرة!

وقد كان للشيخ عبد الفتاح اهتمام إلى جانب ما تقدم بعلم، رجال الحديث وكتب رجال الحديث، فهي المرقاة الأولى التي يرقى بها المحدث إلى معرفة الصحيح من السقيم، فخرّج كتاب لسان الميزان وغيره.

2- السنة النبوية وبيان مدلولها الشرعي والتعريف بحال سنن الدارقطني (ت: 385هـ):

وهي رسالة نفيسة بحدود 50 صفحة، فريدة في موضوعها، تبّه الشيخ فيها إلى أخطاء سارية في فهم لفظ السنة الوارد في الأحاديث والآثار وقع فيها بعض العلماء، كما عرّف فيها بحال " سنن الدارقطني " وبيّن المفارقات بينها، وبين السنن الأربعة: (أبي داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجه). صدر عن دار البشائر الإسلامية في

(17) إمداد الفتاح بأسانيد ومرويات عبد الفتاح: 215.

بيروت: 1993، ثم عن مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب.

3- مسألة خلق القرآن، وأثرها في صفوف الرواة والمحدثين وكتب الجرح والتعديل:

بحث مبتكر في بابهِ يَهْمُ كلَّ مشتغل بهذا الفن، ويمثل نفساً من أنفاس الشيخ التحقيقية، ذكر فيه كلمةً عن منشأ هذه الفتنة، أسَّها وتاريخها، ثم بحث بإسهاب أثرها وما ترتب عنها في صفوفِ رواة الحديث ونقَّاده، والمتكلمين في الرجال، وكتبِ الجرح والتعديل.

وهي جزء لطيف في 26 صفحة، طبعت في بيروت سنة 1391هـ، ثم رأى الشيخ إدراجها في حاشية كتاب "قواعد في علوم الحديث" فوضعها أواخر الكتاب فجاءت في 19 صفحة، من صفحة 361 إلى صفحة 380. وطبع في مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب.

4- صفحات من صبر العلماء على شذائد العلم والتحصيل:

كتاب نافع ممتع، يُعرِّف بفضل السلف، والخلف من علماء المسلمين على اختلاف علومهم، ويحكي صبرهم على تحمل المشاق لأجل العلم، مع نكت علمية لطيفة، مما يدهش الألباب
طبع خمس طبعات، أولها في بيروت عام: 1971م، وفي مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب في 500 صفحة فيها زيادتين عن الطبعتين السابقتين. ترجم إلى اللغتين التركية والأردية.

5- كلمات في كشف أباطيل وافتراءات:

طبعه الشيخ سنة 1974م رداً على أباطيل ناصر الألباني وصاحبه سابقاً زهير الشاويش ومؤازريهما، وكان الشيخ يقدمها لبعض العلماء الذين يطلبونها، ولم تعرض للبيع في المكتبات حتى عام 1991م حين طبعت ضمن كتاب جواب الحافظ المنذري على أسئلة في الجرح والتعديل، وأمراء المؤمنين في الحديث وصدرت عن مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب، مع مقدمة هامة تتعلق بموضوع الكلمات، وبيان الأسباب الباعثة على تأليف الرسالة.

6- العلماء العزاب الذين آثروا العلم على الزواج:

انتقى فيه من انقطعوا للعلم، وكانت سيرتهم حافزاً لطلب العلم، والصبر على الشذائد من أجله رتب تراجمهم على تسلسل العصور، وقدم بمقدمة وافية حول عزوبة هؤلاء العلماء الكبار، وبيّن ترغيب الإسلام في الزواج والحض عليه.
طبع أربع طبعات، أولها في بيروت: 1982م، ضمت عشرين عالماً عزباً في 153 صفحة وكانت الطبعة الرابعة مزيدة في التراجم والفوائد والطرائف، وضمت (35) عالماً عزباً في (323) صفحة، طبعت في دار البشائر الإسلامية في بيروت 1996م، والخامسة صدرت عن مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب، بعناية سلمان عبد الفتاح أبو غدة.

7- قيمة الزمن عند العلماء:

كتاب طريف يجلي قيمة الوقت، وضرورة الحفاظ عليه، والاستفادة منه في كل ما ينفع الفرد والمجتمع، مع تبيان كيف استفاد العلماء من أوقاتهم ومآثرهم من العصر الأول إلى زماننا هذا. طبع ثماني طبعات، أولها وسابعها في دار البشائر الإسلامية في بيروت سنة 1984م في 150 صفحة، والثامنة طبعت بعناية سلمان عبد الفتاح، وترجم إلى التركية والإنجليزية.

8- لمحات من تاريخ السنة وعلوم الحديث:

كتاب مميز يقع في 252 صفحة، ضمنه الشيخ مباحث في علوم الحديث، وتاريخ بدء وضع الحديث، أسبابه، نتائجه، وكيف عالج العلماء المحدثون، وتبّه إلى ما بذلوا في مقاومته من جهود عجيبة، فأحاطوا السنة المطهرة بسياج المناعة من أن يدخل عليها دخيل، أو يُعمَل فيها بحديث مختلق مكذوب، وتبّه إلى سقطات وتحريفات بالغة وقعت لبعض العلماء. طبع الكتاب أربع مرات، وأولها صدر في 168 صفحة عن دار البشائر الإسلامية في بيروت عام 1984م، وصدرت الطبعة الرابعة منقحة ومزودة في 314 صفحة، بعد وفاة الشيخ. وأخذ بعضهم مضمون الكتاب وعزوه لأنفسهم دون أدنى إشارة لمؤلفه⁽¹⁸⁾.

09- أمراء المؤمنين في الحديث:

جمع فيه الشيخ عبد الفتاح أسماء من لقبوا أمير المؤمنين في الحديث، من أول القرن الثاني إلى ما بعد القرن العاشر، فبلغوا (26) عالماً، وذكر فيه أيضاً أمراء المؤمنين في الفقه، والعربية، فكان تحفة طريفة فريدة في موضوعها وطرافتها. طبع في أكثر من 50 صفحة في بيروت دار البشائر الإسلامية في بيروت عام: 1991م.

10- من أدب الإسلام:

رسالة لطيفة موجهة للأسرة، تميزت بغزارة العلم، ولطف الإرشاد لما يحتاج إليه المسلم في سلوكه، وتعامله مع الناس. طبعت عدة مرات، وأولها في دار البشائر الإسلامية ببيروت سنة 1992م، ثم في مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب، في أكثر من سبعين صفحة. وكانت طبعت سابقاً مع رسالة المسترشدين. وترجمت إلى الإنجليزية والأردية والتركية والصينية.

11- منهج السلف في السؤال عن العلم، وفي تعلم ما يقع وما لم يقع:

وهو رسالة فريدة في موضوعها، ومهمة جداً للمتفقهين والدارسين. طبعت في أكثر من 80 صفحة، في دار البشائر الإسلامية في بيروت سنة 1992م، ثم طبعت في مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب.

12- تحقيق اسمي الصحيحين، واسم جامع الترمذي:

يكشف الشيخ في هذا الكتاب عن بُنى هذه الكتب، وما أسست عليه في تدوينها وتأليفها ومقاصدها، ويدفع عنها أوهاماً تسربت إلى بعض العلماء، بسبب الغفلة عن أسمائها الكاملة الدقيقة، وما اشتملت عليها. ويعد الكتاب مثلاً حياً من أمثلة أسلوب الشيخ في التحقيق والتنقيح والتأليف. وهو كتاب لطيف في 96 صفحة. طبع في دار البشائر الإسلامية ببيروت سنة 1993م، ثم في مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب.

13- الرسول المعلم وأساليبه في التعليم:

14- نماذج من رسائل الأئمة السلف وأدبهم العلمي:

رسالة لطيفة، أورد فيها الشيخ ثلاث رسائل لثلاث من الأئمة: الأولى رسالة الإمام أبي حنيفة إلى عثمان البتي. والثانية رسالة الإمام مالك إلى الليث بن سعد. والثالثة من الليث بن سعد إلى الإمام مالك. وفي نهاية الرسائل ذكر بعض الحكايات من أدب السلف. طبعت في بيروت سنة 1996م في (66) صفحة، ثم طبعت في مكتب

⁽¹⁸⁾ موقع رابطة العلماء السوريين.

المطبوعات الإسلامية بحلب.

كتاب تربوي يتعلق بسيرة النبي ﷺ ذكر فيه الشيخ هدي النبي في أساليب التربية والتعليم في 226 صفحة، تشرف بخدمته سلمان عبد الفتاح أبو غدة، وطبعه في دار البشائر الإسلامية في بيروت سنة 1996م، ثم صدرت له طبعة ثانية في نفس العام.

15- تراجم ستة من فقهاء العالم الإسلامي في القرن الرابع عشر وآثارهم الفقهية: تكلم فيه عن نشأتهم العلمية، وحياتهم الفقهية وآثارهم، شحذاً للهمم على التحصيل وكسب القدوة ورفع الهمة، وألحق بتراجمهم بعض آرائهم الفقهية، وهم حسب تاريخ وفاتهم:

- 1 - العلامة محمد أنور شاه الكشميري الهندي الحنفي (ت: 1352هـ).
- 2 - العلامة أحمد بن محمد الزرقا الحلبي الحنفي (ت: 1357هـ).
- 3 - العلامة أحمد بن إبراهيم الحسيني المصري الحنفي (ت: 1364هـ).
- 4 - العلامة محمد بن الحسن الحجوي المغربي المالكي (ت: 1376هـ).
- 5 - العلامة عيسى منون القدسي، ثم المصري الشافعي (ت: 1376هـ).
- 6 - العلامة محمد بن إبراهيم آل الشيخ النجدي الحنبلي (ت: 1389هـ).

صدر بعد وفاة الشيخ في 334 صفحة، عن دار البشائر الإسلامية في بيروت سنة 1997م، وفي مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب.

16- خطبة الحاجة ليست سنة في مستهل الكتب والمؤلفات: كما قال الشيخ ناصر الدين الألباني، وأثبت الشيخ عبد الفتاح أن الخطبة ليست مما يسن في افتتاح الكتب والمؤلفات، وإنما هي سنة في افتتاح الخطب القولية كما في هدي النبي ﷺ وأصحابه وتابعيهم، وتابع التابعين، وبالعامل المتوارث في كتب المحدثين والفقهاء، وبذلك كشف خطأ اجتهاد الشيخ الألباني في هذه المسألة التي تابعه فيها الكثيرون. وهذه الرسالة نشرت ضمن مجلة مركز بحوث السنة والسيرة بجامعة قطر، وفي مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب في أربعين صفحة، بعد وفاة الشيخ.

17- مختارات الشيخ عبد الفتاح الشعرية: قام على إخراجها محمد زاهد عبد الفتاح، وسلمان عبد الفتاح أبو غدة، وصدرت في (238) صفحة عن دار البشائر الإسلامية في بيروت، وعن مكتب المطبوعات الإسلامية بحلب عام: 2014م.

18- صفحة مشرقة من تاريخ سماع الحديث عند المحدثين:

درس الشيخ فيها نموذجاً من الأسانيد الحديثية، للحافظ ابن الصلاح، واستوعب فيها كل ما يتصل بهذا الموضوع مع التراجم والفهارس، فلم تقتصر على أنها صفحة مشرقة فحسب، بل غدت كتاباً يُعرف الخلف بعناية السلف في الاحتياط بنقل الكلمة العلمية، وضبطها وحفظها من التصحيف والتحريف. طبع في 145 صفحة في دار البشائر الإسلامية ببيروت: 1992م

19- قبسات من نور النبوة:

بالاشتراك مع أحمد عز الدين البيانوني، وهذا الكتاب من أوائل مؤلفات الشيخ، صدر في 186 صفحة، عن دار ابن

حزم عام 2002م.

الخلاصة والتوصيات

- 1 . ولد الشيخ عبد الفتاح بن محمد بن بشير بن حسن أبو غدة في مدينة حلب في 17 رجب 1335هـ الموافق 9 مايو 1917م في حي الجبيلة في بيت ستر ودين متوسط الحال، وكان هو الأخ الثالث والأصغر بين إخوته الذكور عبد الكريم وعبد الغني، فيما تكبره أخته شريفة، وتصغره أخته نعيمة، وللشيخ ثلاثة أبناء ذكور، وثمان بنات. وتوفي في الرياض عام 1997م
- 2 . ينتهي نسب الشيخ من جهة والده إلى الصحابي الجليل خالد بن الوليد رضي الله عنه، وكان لدى الأسرة شجرة تحفظ هذا النسب، أما اسم أبو غدة فهو حديث نسبياً.
- 3 . كان الشيخ عصامياً، عمل في حدائقه بالنسيج مع والده وجدته، ثم عمل أجييراً مع الحاج حسن صباغ في سوق العبي، مع دراسته في المدرسة العربية الإسلامية الابتدائية في حلب، درس فيها أربع سنوات ثم التحق سنة 1936م بالمدرسة الخسروية، وتخرج منها، ثم التحق بالأزهر 1946 وتخرج عام 1948 من كلية الشريعة، بعدها ألتحق بكلية اللغة العربية قسم أصول التدريس وتخرج منه عام 1950م.
- 4 . عمل بعد تخرجه من الأزهر مدرساً للتربية الإسلامية في ثانويات حلب أحد عشر عاماً، وكان له دور بارز في الدعوة بالدروس والمحاضرات والندوات، وخطب الجمعة يحضرها المئات. ثم انتدب لجامعة دمشق دُرّس فيها الفقه الحنفي، والفقه المقارن، وأصول الفقه ثلاث سنوات، خلالها أدار تحقيق وإخراج موسوعة المحلى التي أتمها وطبعت في مجلدين كبيرين.
- 5 . تم انتخابه عضواً في المجلس النيابي عن مدينة حلب عام 1962 رغم تحالف العلمانيين ضده، فكان مدافعاً شرساً عن إسلامية الدستور، ومصالح المسلمين. وتولى منصب المراقب العام للإخوان المسلمين في سورية لفترتين: 1972-1976م و 1986-1990م .
- 6 . انتقل عام 1965 م للعمل في كلية الشريعة في الرياض، التي أصبحت جامعة الإمام، وعمل بها لمدة 23 سنة أستاذاً للحديث، والفقه، والفقه المقارن، كما دُرّس في المعهد العالي للقضاء، ثم دُرّس سنتين في جامعة الملك سعود، بعدها تقاعد وتفرغ للتأليف عام 1411هـ .
- 7 . انتدب أستاذاً زائراً للتدريس في جامعة أم درمان الإسلامية لعام 1390هـ، وأستاذاً زائراً لليمن عام 1396هـ، وأستاذاً زائراً لجامعة ندوة العلماء لكونو بالهند عام 1399هـ. وفي مركز السنة في جامعة قطر. كما دُرّس في الأردن وباكستان وتركيا والجزائر والعراق.
- 8 . شارك في مؤتمرات وندوات كثيرة في البلدان العربية وأفريقيا وآسيا، وأوروبا وأمريكا
- 9 . اختير عضواً في الجمع العلمي بالعراق.
- 10 مثل سورية في المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي، بعد وفاة الشيخ حسن حبنكة.

11 أقبل الشيخ على العلم الشرعي، وعلوم العربية بهمة عالية متوثبة. وأثر عنه قوله: كل من حضرت عليه من الأساتذة كنت أرى أي أستطيع أن أكون مثله، حتى رأيت الأستاذ الكوثري فقلت في نفسي أما هذا فلا، يعني أنه يريد مسابقة شيوخه بهمته المتوثبة حتى وصل إلى ما أراد: محدثاً بارزاً، أصولياً لامعاً، فقيهاً متخصصاً، نحوياً حجة، تربوياً متميزاً.

12 أخذ علومه عن مشاهير علماء عصره الذين بلغوا 120 شيخاً. وأخذ عنه آلاف التلاميذ.

13 بلغ إنتاجه العلمي 68 كتاباً (49 كتاباً محققاً و19 كتاباً مؤلفاً) في علوم: القرآن، والحديث والمصطلح، الرجال، الفقه والأخلاق، والتاريخ، تربي عليها الآلاف من الشباب المسلم، فكان قدوة للجيل في الحرص على الدين، والالتزام به، والدفاع عنه بإخلاص العالم وتوثب الطالب

14 ارتبط بعلاقات علمية وشخصية مع علماء عصره من كافة أقطار العالم الإسلامي، وختتم مسيرته العلمية بالحصول على جائزة السلطان حسن البلقيا سلطان بروناي لخدمة الإسلام.

المراجع

- 1 . آل رشيد، محمد بن عبد الله. إمداد الفتاح بأسانيد ومرويات الشيخ عبد الفتاح. مكتبة الإمام الشافعي. ط 1. الرياض: 1999م.
2. الشيخ عبد الفتاح أبو غدة يتحدث عن شيوخه:
<https://www.youtube.com/watch?v=fsp8OsHYQj0>
3. الشيخ عبد الفتاح يتكلم عن بعض شيوخه بمناسبة تكريمه في منتدى الأثينية.
<https://www.youtube.com/watch?v=D1XtPI0DBQ0>
4. تعريف بالشيخ عبد الفتاح أبو غدة في حفل تكريمه في منتدى الاثينية بالرياض:
<https://www.youtube.com/watch?v=OTqyKzqEntE>
- 5 . موقع رابطة العلماء السوريين:
[/https://islamsyria.com](https://islamsyria.com)
- 6 . موقع رابطة أدباء الشام، يذكر أغلب كتب الشيخ عبد الفتاح.
<http://www.odabasham.net>
- 7 . الشيخ محمد عوامة يتكلم عن شيخه عبد الفتاح أبو غدة.
<https://www.youtube.com/watch?v=z62SXiiQWzI>

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مدى اصطدام التحليل الوراثي بالحق في سلامة الجسد والحق في الخصوصية
في مجال إثبات النسب

الدكتورة هنان مليكة

الدكتور بواب بن عامر*

ملخص

إن إجبار الشخص على فحص المحتوى الوراثي، لا يقتضي في الواقع، مساساً ضاراً بالجسد، لأن الحمض النووي، كما سبق البيان، يمكن معرفته، من خلية واحدة، من جسد الشخص، وقد تتوافر هذه الخلية، من شعرة، أو لعاب، أو شكة إبرة، أو ما دونها، كما أن الخضوع لتحليل البصمة الوراثية، لا يشكل مساساً بالحق في حرمة الحياة الخاصة، لما يقابل القيام بهذا الإجراء، من التزام التقيد بالسر المهني، وألا يتم استخدامها إلا بإذن من الجهات القضائية المختصة، وهذا مضمون في المواد (3) و(7) و(17) و(18) من القانون رقم 03-16 المؤرخ في 14 رمضان 1437هـ الموافق لـ 19 يونيو 2016 المتعلق باستعمال البصمة الوراثية في الإجراءات القضائية والتعرف على الأشخاص، فحبذا لو تطرق هذا القانون للحوء إلى البصمة الوراثية في مجال النسب. ويعتبر إجبار الأزواج على الخضوع لتحليل البصمة الوراثية اتحماً لهم، ومساساً بكرامتهم، وذهب البعض إلى أن تحليل البصمة الوراثية لا يعتبر تعدي على الحرية الشخصية؛ لأن فيه مصلحة تعود على الفرد أولاً، وعلى المجتمع ثانياً، وإن نتج عن تحليل البصمة الوراثية ضرر خاص، فإن القاعدة الفقهية تقرر أنه: " يرتكب أهون الشرين أو الضررين"، وفحص البصمة الوراثية، لا يتضمن مساساً بسلامة الجسد مادياً، فلو افترضنا أنه يحقق ضرراً معنوياً نفسياً وليس مادياً، فإنه لن يكون بحجم ويقدر الضرر في عدم معرفة نسب الطفل.

الكلمات المفتاحية: البصمة الوراثية، سلامة الجسد، الخصوصية، الحق، المساس.

Adiyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

İslami İlimler Araştırmaları Dergisi

193-219, (2/2018)

**THE EXTENT TO WHICH GENETIC ANALYSIS COLLIDES WITH THE RIGHT
TO BODILY INTEGRITY AND THE RIGHT TO PRIVACY**

IN THE FIELD OF PROOF OF DESCENT

Abstract

Compelling a person to examine genetic content does not, in fact, require harmful harm to the body, because DNA, as previously stated, can be known from a single cell of a person's body. This cell may be available from a hair, saliva, , Or below, and undergo DNA analysis, The right to inviolability of private life shall not be construed as an obligation to comply with professional confidentiality and shall not be used except with the permission of the competent judicial authorities. This is guaranteed in articles 3, 7, 17 and 18, Of Law No. 16-03 of 14 Ramadan 1437H of 19 June 2016 on the use of DNA in judicial proceedings and the identification of persons, this law should refer to the use of DNA in the field of descent. According to some contemporary Islamic jurisprudence, the analysis of DNA is not considered an abrogation of personal freedom, because it has an interest that belongs to the individual first and to the society. Secondly, If the analysis of the DNA is particularly harmful, the jurisprudential rule determines that "the lesser evil or evil is committed" and the examination of the DNA does not involve physical harm to the body. If we assume that it is causing moral and psychological damage, In not knowing the child's proportions.

Keywords: Fingerprint, Genetic, Bodily Integrity, Privacy, Right, Prejudice.

Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

İslami İlimler Araştırmaları Dergisi

193-219, (2/2018)

**GENETİK ANALIZIN BEDENSEL BÜTÜNLÜK HAKKI VE
MAHREMIYET HAKKI İLE NE DERECE ÇARPISTIĞI**

İSBAT BELGESİ ALANINDA

Öz

Kişinin genetik testi muayenesine tabi tutulması hakikatte bedene yönelik herhangi bir zarar içermemektedir. Çünkü DNA testinin bir hücreyle bilinmesi imkân dâhilindedir. Bu hücreler de saç, tükürük gibi yerlerde mevcuttur. Diğer taraftan DNA testine kişinin icbar edilmesi özel hayatın korunmasına zarar vermemektedir. Buna mukabil bunun gerçekleşmesi “mesleki sırrın takyidi” ile bağlayıcı kılınmıştır. Bunun kullanılması ancak yargının yetkili makamlarının izni ile olmaktadır. Bu da “şahsın tanınması ve yargı ile ilgili hususlarda DNA testinin kullanılması” ile ilgili 19 Haziran 2016 tarihindeki 16-30 sayılı kanunun 3, 7, 17, 18. maddeleriyle garanti altına alınmıştır. Bu kanun aynı zamanda neseb alanında DNA testine başvurmayı da içerseydi daha iyi olurdu. Eşlerin DNA test analizine zorlanmaları onların kişiliklerini töhmet altında bıraktığı sanılmaktadır. Bazıları DNA testi analizini kişilik haklarını ihlal olarak değerlendirmemiştir. Çünkü onlara göre burada fert ve toplum için bir maslahat söz konusudur. Her ne kadar DNA testi analizinde özel bir zararın varlığı düşünülse de fikhın şu kaidesi bu durumu kararlaştırmıştır: “İki şerrin daha hafif olanı tercih olunur.” DNA testinin kişiye manevi bir zararının olduğunu farz etsek de bu testin kişiye maddi zararı yoktur. Bu manevi zarar ise çocuğun nesebinin bilinmemesinden doğan zarar kadar değildir.

Anahtar Kelimeler: DNA Testi, Beden Sağlığı, Hususilik, Hak, Zarar.

مقدمة :

النسب هو رابطة سامية وصلة عظيمة على جانب كبير من الخطورة، لذا لم يدعها الشارع الكريم خبياً للعواطف والأهواء تهبها لمن تشاء وتمنعها ممن تشاء، بل تولاهما بتشريعه، وأعطاهما المزيد من عنايته¹، وأحاطها بسياج منيع يحميها من الفساد والاضطراب، فأرسى قواعدها على أسس سليمة، وحدد طرقاً معينة لإثبات النسب ونفيه، فالنسب من أقوى الدعائم التي تقوم عليه الأسر ويرتبط به أفرادها برباط دائم من الصلة، ولقد حرص الإسلام حرصاً كبيراً على سلامة الأنساب ووضوحها، وما ذلك إلا لحفظ كرامة الإنسان، وبناء أسر وأجيال ومجتمعات مسلمة تنعم بالوحدة والمودة والسعادة والاستقرار، وإن الحفاظ على الأنساب من أهم مقاصد الشريعة التي لا تستقيم الحياة بدونها وهي: (المال والعقل وحفظ الدين والنفس والنسل - النسب أو العرض-)، وبه تحقق المصلحة العامة للمجتمع، فالنسب في ذاته من الأمور التي ترتبط بالمجتمع، إذ عليه يقوم بناء الأسرة التي هي نواة المجتمع، ولذا نرى أن الله تعالى يأمر بالمحافظة عليه ويوجه الخطاب للجماعة {ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ...} الأحزاب: ٥

وقيام ثبوت النسب أو نفيه على قواعد محددة لم يخل من كثرة النوازل فيه والقضايا، ناهيك عن التطور العلمي الذي عرفته البشرية في هذا العصر، والذي أظهر للوجود وسائل علمية دقيقة تؤكد أو تنفي علاقة البنوة والأبوة، وبالتحديد ما اصطلاح عليه بالبصمة الوراثية، وقد ذهب المشرع الجزائري في تعديله لقانون الأسرة بموجب الأمر 05-02 المؤرخ في 27 فبراير 2005 إلى اعتماد الطرق العلمية الحديثة في ثبوت النسب، حيث تنص المادة 40 في الفقرة 02 على أنه: "يجوز للقاضي اللجوء إلى الطرق العلمية لإثبات النسب" وهي قفزة هامة قام بها المشرع الجزائري في هذا المجال تماشياً مع التطورات العلمية خاصة تلك المتعلقة بالمجال البيولوجي، إلا أنه لم يضع لهذه الفقرة مواد تنظمها أو يحيل ذلك على التنظيم كما فعل فيما يتعلق بالشهادة الطبية المقدمة من طرف طالبي الزواج، مما فتح الباب على مصرعه للقانونيين لتبيان التناقض الموجود من تطبيق الفقرة 2 من المادة 40 مع مبادئ قانونية سامية ترقى إلى مبادئ دستورية؛ لأن هذا الأمر لم يخلو أبداً من التعقيدات والترسبات التي طفت منها أن هذا التقدم العلمي أصبح يمس حرية

¹ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: {مَنْ ادَّعَى إِلَى غَيْرِ أَبِيهِ وَهُوَ يَعْلَمُ فَالْحَنَّةُ عَلَيْهِ حَزَامٌ}. عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول حين نزلت آية الملائنة: {أَلَمْ نَأْتِرَاكَ أَذْخَلْتُ عَلَى قَدَمِ رَجُلَا لَيْسَ مِنْهُمْ فَلَيْسَتْ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ وَلَا يُدْجِلُهَا اللَّهُ حَنَّتَهُ، وَأَتَمَّا رَجُلٍ جَحَدَ وَلَدَهُ وَهُوَ يَنْظُرُ إِلَيْهِ اخْتَجَبَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مِنْهُ وَفَضَحَهُ عَلَى رُؤُوسِ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ}، أخرجه أبو داود والنسائي وابن ماجه وصححه ابن حبان وأخرجه الحاكم، وقال: صحيح على شرط مسلم.

الإنسان، ويمثل خطراً حقيقياً، على كرامته، ذلك أنه، أمكن تعرية هذا الأخير، وكشف أسراره، لأن التحليل الوراثي² يكشف عن معلومات جد خاصة بإنسان، تشمل ملفه التاريخي كاملاً، تتعلق بصفاته الوراثية، ومعلومات خاصة، عن خصائصه الطبية، والسلوكية، وعن الأمراض المصاب بها، وغيرها من المعلومات، التي تشكل جزءاً، من مكونات الحياة الخاصة للشخص، والتي لا يحق لأحد أن يطلع عليها، الأمر الذي ساهم بقدر ما في إحداث أزمة الحياة الخاصة .

من هنا يطرح التساؤل التالي، وهو إلى أي مدى، يعتبر تحليل الحمض النووي، تدخلاً، أو مساساً بالحياة الخاصة إضافة إلى المساس بالحق في حرمة الجسد، وما هو موقف القانون إزاء رفض الشخص الخضوع لإجراء فحص البصمة الوراثية، تمسكاً بمبدأي الحق في سلامة الجسد، والحق في الحياة الخاصة؟ وهل للقاضي أن يجبره على إجراء الفحص؟ إذ تتعلق أهم الصعوبات القانونية، التي تواجه البصمة الوراثية، أمام القضاء، من حيث أن اللجوء إلى هذه الوسيلة، في إثبات النسب، يقتضي، تحليل الحامض النووي للشخص المعني، والموجود في خلية من خلايا جسده، أي كان المصدر، دماً أو سائلاً منوياً، شعراً، أو عظماً، وهذا يعني أن الأمر، يتطلب أخذ جزء من الجسم وإخضاعه لتحليل البصمة الوراثية، وهو ما يعتبره البعض، مساساً بحق إنسان في السلامة الجسدية (المضمون دستورياً المادة 40 والمادة 41 من الدستور الجزائري)، والحق في الحياة الخاصة (المضمون دستورياً من خلال المادة 46)³، اللذان يوفر لهما القانون، الحماية، وتنص الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان، على ضرورة احترامهما.

ولإجابة على هذا التساؤل سنعتمد على المنهج التحليلي ونقسم البحث إلى مبحثين، نتناول في المبحث الأول مدى مساس تحليل البصمة الوراثية بالحق في سلامة الجسد والحق في الحياة الخاصة من خلال تعريف أهم مصطلحات البحث، وتوضيح كيف يمس تحليل البصمة الوراثية بمبادئ الحقين في مطلبين: المطلب الأول: مدى مساس تحليل البصمة الوراثية بالحق في سلامة الجسد، المطلب الثاني: مدى مساس تحليل البصمة الوراثية بالحق في الخصوصية، أما المبحث الثاني نخصه لموقف القانون (تشريعاً وقضائياً) والفقهاء الإسلامي من رفض تحليل البصمة الوراثية لمساسه بجرمة الجسد وحرمة الحياة الخاصة، من خلال مطلبين، المطلب الأول: موقف الفقهاء الإسلامي من رفض تحليل البصمة الوراثية لمساسه بجرمة الجسد وحرمة الحياة الخاصة، موقف القانون (تشريعاً وقضائياً) من رفض تحليل البصمة الوراثية لمساسه بجرمة الجسد وحرمة الحياة

² - التحليل الوراثي هو مجموعة الخطوات التي تجرى على العينات البيولوجية، بهدف الحصول على البصمة الوراثية. المادة 2/فقرة 5 من القانون رقم 16-03 المؤرخ في 14 رمضان 1437هـ الموافق لـ 19 يونيو 2016 المتعلق باستعمال البصمة الوراثية في الإجراءات القضائية والتعرف على الأشخاص، الجريدة الرسمية العدد 37 الصادرة في 17 رمضان 1437هـ الموافق لـ 22 يونيو 2016.

³ - القانون رقم 01/16 المؤرخ في 26 جمادى الأولى 1437هـ الموافق 6 مارس 2016 المتضمن التعديل الدستوري، الجريدة الرسمية الجزائرية، العدد 14.

الخاصة، والمطلب الثاني: موقف القانون (تشريعاً وقضائياً) من رفض تحليل البصمة الوراثية لمسأسه بجرمة الجسد وحرمة الحياة الخاصة، ونختتم هذا البحث بأهم النتائج والتوصيات.

المبحث الأول: مدى التناقض بين تحليل البصمة الوراثية والحق في سلامة الجسد والحق في الخصوصية

المطلب الأول: مدى التناقض بين تحليل البصمة الوراثية والحق في سلامة الجسد

الفرع الأول: التعريف بتحليل البصمة الوراثية

أولاً: تعريف البصمة الوراثية: البصمة عند الإطلاق تنصرف إلى بصمات الأصابع وهي الأثر التي تتركها الأصابع عند ملامستها الأشياء وتكون أكثر وضوحاً في الأسطح الناعمة، وهي اليوم تفيد كثيراً في معرفة الجناة عند أخذ البصمات من مسرح الحادث، حيث لا يكاد يوجد بصمة تشبه الأخرى. ولقد تجاوزت الاكتشافات الطبية الحديثة معرفة هذه الخاصية من جسم الإنسان إلى اكتشاف خواص كثيرة فيه، وإدراك مدى تأثير تلك الخواص في الوراثة عن طريق أجزاء من جسم الإنسان من دم أو شعر أو مني، أو بول أو غير ذلك، وقد دلت الاكتشافات الطبية أنه يوجد في داخل النواة التي تستقر في خلية الإنسان (46) من الصبغيات (الكروموسومات)،⁴ وهذه الكروموسومات تتكون من المادة الوراثية - الحمض النووي⁵ الريبوري الأكسجيني - والذي يرمز إليه ب (دنا) أي الجينات الوراثية، يرث نصفها وهي (23) كروموسوماً عن أبيه بواسطة الحيوان المنوي، والنصف الآخر وهي (23) كروموسوماً يرثها عن أمه بواسطة البويضة، وكل واحد من هذه الكروموسومات والتي هي عبارة عن جينات الأحماض النووية المعروف باسم (دنا) ذات شقين ويرث الشخص شقاً منها عن أبيه والشق الآخر عن أمه، وكل واحد من الكروموسومات يحتوي علي عدد كبير من الجينات الوراثية قد تبلغ في الخلية البشرية الواحدة مائة ألف مورثة جينية تقريباً وهذه المورثات الجينية هي التي تتحكم في صفات الإنسان، والطريقة التي يعمل بها، بالإضافة إلى وظائف أخرى تنظيمية للجينات.⁶

4- الكروموسومات هي تراكيب موجودة في نواة الخلية، وتنتقل بواسطتها الصفات الوراثية من جيل إلى الجيل التالي، وهي التي تحمل الجينات. ينظر بتفصيل أكثر: زيد بن عبد الله بن إبراهيم، البصمة الوراثية وأثرها في الإثبات، بحث مقدم لمؤتمر القرائن الطبية المعاصرة وأثارها الفقهية، أعمال المؤتمر، 2010، ص444.

5 - الحمض النووي (الريبي منقوص الأكسجين): تسلسل مجموعة من النكليوتيدات تتكون كل واحدة منها من قاعدة أزوتية الأدينين (A) الغوانين (G) السيتوزين (C) والثيمين (T) ومن سكر (ريبوز منقوص الأكسجين) ومجموعة فوسفات. المادة 2/ فقرة 2 من القانون رقم 16-03 السابق الذكر.

⁶ - زيد بن عبد الله بن إبراهيم، مرجع سابق، ص446 إلى 448.

ومن تعريفات البصمة الوراثية نجد التعريف الذي جاء في أوراق المؤتمر الذي عقدته المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية بعنوان: "مدى حُجِّية البصمة الوراثية في إثبات البنوة"؛ وشارك فيه عدد من أبرز العلماء والأطباء المتخصصين في هذا المجال؛ وهو أن كل إنسان يتفرد بنمط خاص في ترتيب جيناته ضمن كل خلية من خلايا جسده، ولا يشاركه فيها أي إنسان آخر في العالم، وهو ما يعرف بـ "البصمة الوراثية". وأكد أحد الباحثين أن هذه البصمة تتضمن البنية التفصيلية التي تدل على كل شخص بعينه، ولا تكاد تحطئ في التحقق من الوالدية البيولوجية، فضلاً عن تعرّف الشخصية وإثباتها.⁷

وقد ارتضى المجمع الفقهي بمكة التعريف التالي للبصمة الوراثية: "البصمة الوراثية هي البنية الجينية نسبة إلى الجينات أي المورثات التي تدل على هوية كل إنسان بعينه."⁸

وقيل هي " عبارة عن مادة كيميائية تتحكم في تطوير شكل الخلايا والأنسجة في جسم الانسان فهي بمثابة خريطة خاصة بتطوير الجسم، محفوظة داخل كل خلية من خلاياه."⁹

وعرفها المشرع الجزائري بأنها: " التسلسل في المنطقة غير المشفرة من الحمض النووي ".¹⁰ وهو تعريف علمي لا يفهمه إلا المتخصصين في مجال التحاليل.

ثانيا/ اكتشاف البصمة الوراثية: إن البصمة الوراثية اكتشاف علمي حديث ينسب إلى العالم الإنجليزي "إليك جفري" من جامعة ليستر بإنجلترا، وقد سجل براءة اختراعه في نوفمبر 1984م، أثبت فيه أن لكل شخص بصمة وراثية خاصة به تميزه عن غيره من الناس، ولا تتطابق البصمة الوراثية إلا في حالة التوائم المتماثلة. وقد أسس "إليك جفري" شركة باسم " سل مارك " وتعني " علام الخلية " في 1987م، وقد اعترف بهذه الشركة من قبل المؤسسات الأمريكية لبنك الدم، وحرصت الشركة على تطبيق كل التقنيات الجديدة في مجال حمض الدنا، وقد قامت الشركة بتشخيص جثث المقتولين غير المعروفين بسبب التشوهات والحرق سنة 1991م في حرب الخليج للتعرف على أشخاصهم، وبدأت الدول المتقدمة تعطي اهتماماً كاملاً للبصمة الوراثية للأفراد وللآثار المجهولة بغية الاستفادة في التعرف، ففي الولايات المتحدة - مثلاً- بدأت

⁷ - أعمال المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، الندوة الفقهية الطبية الحادية عشر بالكويت خلال المدة من 23-25 جمادى الآخرة 1419 هـ الموافق 13-15 أكتوبر 1998م لدراسة تطورات علم الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري والعلاج الجيني من منظور إسلامي، مجلد2/ 1050.

⁸ - القرار السابع لمجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته السادسة عشر المنعقدة التي عقدت في الفترة من 21-26/10/1422 هـ الموافق 5-10/1/2002م، موضوع "البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها".

⁹ - زيد بن عبد الله ، مرجع سابق، ص445.

¹⁰ - المادة 2 فقرة 1 من القانون رقم 03 /16 السابق الذكر وعرف الحمض النووي غير المشفر في الفقرة 4 من نفس المادة.

اختبارات الاستفادة من بصمة الحمض النووي عام 1988م في اكتشاف الجرائم على المستوى المحلي والإقليمي، وفي عام 1990م قام مكتب التحقيقات الفيدرالي (FBI) بإنشاء سجل قومي لعينات البصمة الوراثية، وقد أثبت هذا السجل نجاحًا في مجالين: الأول: إيجاد علاقة بين المشتبه فيه ومسرح الجريمة أو الضحية؛ الثاني: استبعاد أشخاص من دائرة الاشتباه بناء على الآثار البيولوجية¹¹.

ثالثًا/ مصادر البصمة الوراثية: إن مصادر البصمة الوراثية موجودة في النواة من كل خلية في جسم الإنسان ما عدا كرات الدم الحمراء والجسم يحتوي على ترليونات من الخلايا ، وكل خلية تحتضن نواة هي المسؤولة عن حياة الخلية ووظيفتها وكل نواة تحتضن المادة الوراثية بداية من الخواص المشتركة بين البشر جميعهم أو بين سلالات متقاربة وانتهاء بالتفصيلات التي تختص بالفرد، وتميزه بذاته، بحيث لا يطابق فرداً آخر من الناس ومصدر البصمة موجود على شكل أحماض أمينية، (DNA) وتسمى الصبغيات؛ لأن من خواصها أنها تلون عند الصبغ ويطلق عليها أيضاً " الحمض النووي " لأنها تسكن في نواة الخلية وهي موجودة في الكروموسومات.¹²

رابعًا/ مجالات تطبيق تقنية البصمة الوراثية: يمكن تطبيق هذه التقنية والاستفادة منها في المجالات التالية:¹³

1- إثبات النسب أو نفيه وما يتعلق بذلك مثل تمييز المواليد المختلطين في المستشفيات أو في حال الاشتباه في أطفال الأنابيب أو عند الاختلاف أو التنازع في طفل مفقود بسبب الكوارث والحوادث أو طفل لقيط أو حال الاشتراك في وطء شبهة وحصول الحمل أو عند وجود احتمال حمل المرأة من رجلين من خلال بيضتين مختلفتين في وقت متقارب كما لو تم اغتصاب المرأة بأكثر من رجل في وقت واحد، أو عند ادعاء شخص عنده بيعة (شهود) بنسب طفل عند آخر قد نسب إليه من قبل بلا بيعة.

2- تحديد الشخصية أو نفيها مثل عودة الأسرى والمفقودين بعد غيبة طويلة، وتحديد شخصية الأفراد في حالة الجثث المشوهة من الحروب والحوادث.

¹¹ - سعد الدين الهلالي: البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها، بحث مقدم للدورة السادسة عشر للمجمع الفقهي، (مكة: رابطة العالم الإسلامي، المجمع الفقهي، 1422هـ)، ص 6، 7.

¹² - سعد الدين الهلالي، الرجوع نفسه، ص 8.

¹³ - محسن العبودي، القضاء وتقنية الحامض النووي (البصمة الوراثية) بحث مقدم للمؤتمر العربي الأول لعلوم الأدلة الجنائية والطب الشرعي، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض 1428هـ - 2007، ص 7، منشور في الموقع: في يوم 2007/11/12

3- إثبات أو نفي الجرائم وذلك بالاستدلال بما خلفه الجاني في مسرح الجريمة من أي خلية تدل على هويته كما هو الحال في دعاوى الاغتصاب والزنى والقتل والسرقة وخطف الأولاد وغير ذلك.

الفرع الثاني: تعريف الحق في حرمة الجسد

يعتبر الحق في حرمة الجسد من الحقوق اللصيقة بالشخصية، التي هي مجموعة الحقوق، التي تنصب على مقومات، وعناصر الشخصية، في مظاهرها المختلفة، المادية، والمعنوية. وهي لصيقة بشخص الإنسان، تثبت بمجرد وجوده، ولذا أطلق عليها الحقوق الطبيعية أو حقوق الإنسان.¹⁴

أولاً: تعريف الحق في حرمة الجسد في الفقه الاسلامي:

يعتبر الحق في سلامة الجسد، طبقاً لتقسيم فقهاء الشريعة الإسلامية للحقوق، من الحقوق المشتركة بين الله والعبد. حيث لو رضي العبد إسقاط حقه في سلامة جسده، فلا ينفذ إسقاطه له. ذلك أن حق الشخص في سلامة جسده، ليس حقاً فقط، بل عليه واجب في ذلك، لاختلاط حقه، بحق الله تعالى.

إن حق الفرد في سلامة جسمه بالمنظور الإسلامي يعتبر من الضروريات التي تقوم عليها حياة الإنسان وتستقيم بمقتضاها مصالحهم، وتقوم هذه الضروريات على خمس أمور هي حفظ الدين، حفظ النفس، حفظ العقل، حفظ النسل وحفظ المال. وحفظ النفس هو الإطار الذي يدخل فيه الحق في سلامة الجسم، عن طريق النهي عن تأذية النفس والرمي إلى التهلكة من جهة، ومن جهة أخرى عدم الاعتداء وفرض القصاص، وعليه يكون الحق في سلامة الجسم في منظور الشرع الخفيف هو حق الفرد في أن يظل جسمه محافظاً على الصورة التي خلقه الله عز وجل، مع عدم الاعتداء عليه، أو الإلقاء بالنفس إلى التهلكة.¹⁵

وقد وضعت الشريعة الإسلامية الضوابط لحدود الانتفاع بما خلق الله تعالى، ومعرفة ما يحل ويحرم من التصرفات في كل ما منحنا الله إياه، فإن أول الأشياء الممنوحة لنا والمسخرة لمصلحتنا، هذا الجسد الإنساني الذي يعايشنا ويصاحبنا منذ بدء وجودنا حتى يرث الله الأرض ومن عليها، ومن أجل ذلك أمر الله سبحانه وتعالى الإنسان بالحرص على ما ينفعه والابتعاد عن ما يضره، والاستعانة بالله في كل أموره مع الأخذ بالأسباب،¹⁶ ففي صحيح مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: (قال رسول الله صلى الله عليه

¹⁴ - حميد سلطان علي الخالدي، الحقوق اللصيقة بشخصية الطفل، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، لبنان، ط1، 2013، ص35.

¹⁵ - مختاري عبد الجليل، المسؤولية المدنية للطبيب في نقل وزرع الأعضاء البشرية -دراسة مقارنة، رسالة ماجستير، جامعة تلمسان، 2006-2007، ص12.

¹⁶ - حسن علي الشاذلي، حكم نقل الأعضاء في الفقه الإسلامي، بدون دار نشر وسنة نشر، ص13.

وسلم: المؤمن القوي خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف وفي كل خير احرص على ما ينفعك واستعن بالله ولا تعجز، وإن أصابك شيء فلا تقل: لو أني فعلت كان كذا وكذا، ولكن قل قدر الله وما شاء فعل، فإن لو تفتح عمل الشيطان¹⁷. ومن المعلوم أنه من مقاصد الشريعة الإسلامية حفظ النفس البشرية، لذلك شرع القصاص حفاظاً عليها، بل إنه حرم سبحانه على الإنسان أن يلقي بنفسه في التهلكة أو يقتل نفسه أو يسبب في ذلك، قال تعالى: (وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ) 18، وقال: (وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ) 19.

ومن أجل المحافظة على النفس الإنسانية، أمرت الشريعة الإسلامية - في حالة إصابة الإنسان بالمرض - أن يلجأ للعلاج والدواء، فعن جابر رضي الله عنه، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (لكل داء دواء فإذا أصيب دواء الداء برأ بإذن الله عز وجل)²⁰.

وعن أسامة بن شريك قال: أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه كأنما على رؤوسهم الطير، فسلمت، ثم قعدت، فجاء الأعراب من هاهنا وهاهنا، فقالوا: يا رسول الله صلى الله عليه وسلم: أنتداوي؟ فقال: تداووا، فإن الله عز وجل لم يضع داء إلا وضع له دواء، غير داء واحد الهرم²¹. فالتداوي مطلوب، والأخذ بالأسباب مطلوب حتى يمكن للإنسان أن يعيش في صحة جيدة، ويكون إنساناً نافعاً ومنتجاً لنفسه ولمجتمعه، إلا أن هذا التداوي يجب أن يكون في حدود ما أباحتها الشريعة الإسلامية من دواء.

ثانياً: مفهوم الحق في حرمة الجسد في القانون

الحق في حرمة الجسد هو بالإضافة إلى أنه مشتقاً على جانب فردي أو على قيمة فردية، فيعتبر كذلك ذو قيمة اجتماعية، فهو ذو طبيعة مزدوجة يحميها المشرع ويعترف بها للفرد (مضمون دستوريا المادة 40 والمادة 41 من الدستور الجزائري)، كما يعترف بها في الوقت نفسه للمجتمع الذي يعيش فيه، ومن التعريفات

¹⁷ - رواه مسلم، رقم الحديث 2664 في القدر، باب في الأخذ بالقوة وترك العجز.

¹⁸ - سورة البقرة آية 179.

¹⁹ - سورة البقرة من الآية 195.

²⁰ - رواه مسلم رقم الحديث 2204 في السلام، باب لكل داء دواء واستحباب التداوي.

²¹ - أخرجه الإمام أحمد وأبو داود - واللفظ له - و الترمذي والنسائي في الكبرى، وابن ماجه عن أسامة بن شريك، وقال الترمذي: وهذا حديث حسن صحيح. وأخرجه ابن حبان في صحيحه. وصححه الحاكم، والذهبي.

الفقهية للحق في سلامة الجسد تعريف الدكتور محمد عيد الغريب بأنه " المصلحة التي يحميها القانون في أن يظل الجسم يؤدي كل وظائفه على النحو العادي الطبيعي، حتى لا تتعطل إحدى الوظائف ولو كانت أقلها أهمية، أو كان التعطيل وقتي، وفي أن لا تنحرف في كيفية الأداء الذي حددته القوانين الطبيعية ".²² وعرفه البعض بأنه: " مصلحة يحميها القانون في أن يستمر الجسم مؤدياً وظائف الحياة على نحو طبيعي، وأن يحتفظ بمادته الجسدية، وأن يتحرر من جميع الآلام البدنية والنفسية والنهوض بالوظيفة الاجتماعية المنوطة به"،²³

وعليه الحماية بهذا المعنى، تقتضي أن يحتفظ الإنسان، بمستواه الصحي، وبتكامله الجسدي، وألا يصاب بألم بدني، أو نفسي. على النحو الآتي:

أ/ الاحتفاظ بمستواه الصحي: لكل شخص أن يحتفظ بالمستوى الصحي الذي يتمتع به، فكل فعل يترتب عليه نقصان هذا المستوى يعد مساساً بالحق في سلامة الجسم، و لا أهمية للوسيلة التي تنال من الصحة.²⁴

ب/ التكامل الجسدي: وهو يعني أن يحتفظ الإنسان، بسير أعضائه، وأدائها لدورها بالكامل، دون خلل، وهذا هو الحد الأدنى، الذي يعتبر أي فعل، أو امتناع، يقلل منه، مساساً بالحق في سلامة الجسد. والمحافظة على مادة الجسد تقتضي أن يحتفظ الشخص بكل جزئية من هذه المادة وتتساوي في ذلك جميع أجهزة الجسم، سواء الأعضاء الظاهرة من الجسد، أو الأعضاء المعروفة داخله، وأيضاً الأنزيمات، والهرمونات، والجينات، حيث تؤدي كلها وظائف في جسم الإنسان. وحماية هذه الأعضاء، لاتعني حماية أداء العضو لوظيفته، بل هي حماية للعضو في ذاته، بغض النظر، عن أداء، أو عدم أداء وظيفته، انطلاقاً من مبدأ حرمة الجسد.²⁵

ج/ التحرر من الآلام البدنية: (الراحة البدنية ، والنفسية):

أي أن يتحرر الإنسان من الألم، ومن ثم، فكل فعل يحدث ألماً، هو مساس بالجسم. ولذلك، فإن إحداث هذا الألم ولو لم يترتب خللاً بصحة من وقع عليه الألم، مثل قذف إنسان ببعض الماء، حتى وإن

²² - محمد عيد الغريب، شرح قانون العقوبات - القسم الخاص -، ط4، بدون دار النشر، 2002-2003، ص 842.

²³ - بوشي يوسف، الجسم البشري وأثر التطور الطبي على نطاق حمايته جنائياً- دراسة مقارنة- رسالة دكتوراه، غير منشورة، جامعة تلمسان، 2012-2013 م، ص

66.

²⁴ - محمد عيد الغريب، مرجع سابق، ص 844.

²⁵ - محمد عيد الغريب، المرجع نفسه، ص 845.

كان الماء نظيفاً، مساس بسلامة البدن. وكما في حالات عدم الإحساس بالألم، كوخز السكران بإبرة مثلاً، لا يوجد إحساس بالألم، لكن المساس بسلامة البدن، واقع فعلاً، ولعل راحة الجسد، تكمن أصلاً في الإحساس بالراحة النفسية، والذهنية، ذلك أن إيذاء النفس، هو في الأصل مساس بسلامة الجسد كله، وهو أبلغ الأخطار على صحة الإنسان، وذلك لأن النشاط النفسي، هو أبرز ما يميز الإنسان، عن كل ما سواه من كائنات حية.²⁶

ثالثاً/ العلاقة بين تحليل البصمة الوراثية والحق في سلامة الجسد:

إن الخضوع لتحليل البصمة الوراثية، للتحقق من النسب، يفرض كما سبق أخذ عينة من جسم المعني بالأمر، لذلك كان الخضوع لفحص البصمة الوراثية، مثار جدل لدى رجال القانون والفقهاء الإسلاميين، لأنهم اعتبروه مساساً بسلامة الجسد للخضوع له.

فبظهور هذا المبدأ أصبح ينظر إلى الإنسان بأنه غاية التنظيم الاجتماعي، و من أهم وأكثر عناصر الحياة تقديساً، مما يستوجب حمايته في كيانه المادي و المعنوي اللازمين لوجوده، كي يستمر تقدم المجتمع وازدهاره، فلا يجوز أن يكون جسم الإنسان محل أي اتفاق إلا من أجل غرض سلامته وصيانتته، و يعتبر المساس به انتهاكاً لعصمة كيان الجسد، إلا أن التطور العلمي الهائل الذي يعرفه الطب في الفترة الأخيرة، أدى إلى إعادة النظر من جديد في المفهوم التقليدي لمبدأ حرمة الكيان البشري، بحيث أدت التطورات في الميادين المعرفية النظرية والتطبيقية في مجالات البيولوجيا، وعلم الوراثة الجينية إلى تغيرات جذرية في طريقة عيشنا وتفكيرنا، فقد أصبحت أعضاء جسم الإنسان ومشتقاته محلاً للاستغلال و للاستعمالات المختلفة، بحيث لم يصبح هناك شيء من جسم الإنسان "يرمى" من : دم، و أعضاء، و خلايا، و نخاع عظمي و شوكي، وأنسجة، و لقائح آدمية، و مشيمة و غيرها من عناصر و مشتقات، و نتيجة لكل ذلك، عرف علم القانون، خاصة ما تعلق بتنظيم الحق في سلامة الجسم أو ما يعرف: " بمبدأ حرمة الكيان الجسدي للإنسان " أقوى التحولات، التي فرضتها الممارسات الطبية الحديثة، مما جعل مبدأ " حرمة الكيان الجسدي للإنسان " ، يتخذ شكلاً جديداً يتميز بالمرونة، وأصبح جسم الانسان محلاً للاتفاقات بشرط أن يكون الهدف مشروعاً، ولا يمس بكرامة الانسان وكيانه المعنوي، وبمعنى آخر فإن القيمة الخاصة لحياة الإنسان سلامته البدنية إنما يظهر في هذه الاتفاقات كعنصر لبحث وتقدير الهدف من الاتفاق، فإذا كان العمل يستهدف أمراً مشروعاً يصب في القيمة الخاصة لسلامته المادية والمعنوية فإنه يكون اتفاقاً جائزاً، وفي هذا

²⁶ - محمد عيد الغريب، المرجع نفسه، ص 845،

المعنى يقرر البعض أن القانون المدني لا يهتم بجسم الإنسان باعتباره وعاءً للحياة، بل باعتباره الكيان الذي ترتبط به مجموعة من القيم المتعلقة بالكرامة والحرية، وبالتالي فإن رد الفعل القانوني يحدث عندما يمس الاتفاق بتلك القيم.²⁷

المطلب الثاني: مدى التناقض بين تحليل البصمة الوراثية بالحق في الخصوصية

يفرض أمر التحقق من مدى مساس تحليل البصمة الوراثية بالحق في الخصوصية، ضرورة البدء بتحديد تعريف هذا الحق:

الفرع الأول: تعريف الحق في الخصوصية في الفقه الإسلامي

من المعلوم أن فقهاء المسلمين، لم يستعملوا لفظ الحق في الخصوصية . أو الحياة الخاصة، فهم لم يستعملوا هذا المصطلح، وعدم استعمال الفقه الإسلامي لهذا المصطلح، لا يعني، أنه لم يعترف، بهذا النوع من الحقوق، حيث إن الشريعة الإسلامية، شديدة الإحتفاء بالخصوصية، إيماناً منها بكرامة الإنسان، وبحقه، في شخصية أسرار وممارسته حرياته²⁸، لذلك يوجد للحق في الخصوصية، تطبيقات عديدة في الفقه الإسلامي، ولعل من أبرز تطبيقاته:

حق الفرد في حرمة مسكنه والعيش فيه آمناً من تطفل الآخرين عليه، وهذه الحرمة قد تقررت في قوله تعالى: { يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها ذلكم خير لكم لعلكم تذكرون.. }²⁹.

ومن تطبيقات هذا الحق النهي عن التطفل على حياة الأفراد بالمسارعة البصرية واقتحام المساكن بالنظر والاطلاع على ما يطويه الفرد عن غيره من أسرار في العادة، وقد قررت بالأحاديث الكثيرة الواردة عن النبي

²⁷ - بن نوي خالد، ضوابط مشروعية التجارب الطبية على جسم الانسان وأثرها على المسؤولية المدنية، مذكرة ماجستير، جامعة سطيف 2، كلية الحقوق والعلوم السياسية، قسم الحقوق، 2012-2013، ص32.

²⁸ - سليم جلال، الحق في الخصوصية بين الضمانات والضوابط في التشريع الجزائري والفقه الإسلامي، مذكرة ماجستير في الشريعة والقانون، جامعة وهران، كلية العلوم الإسلامية والحضارة الإسلامية، 2012-2013، ص20.

²⁹ -سورة [النور: 27 - 29] ،

صلى الله عليه وسلم، ومن ذلك قوله (عليه الصلاة والسلام): (لو أن امرأً اطّلع عليك بغير إذن فخذفته بحصاة ففقت عينه لم يكن عليك جناح).³⁰

ومن تطبيقات هذا الحق النهي عن التحسس على الغير وتتبع عورات الآخرين وتعريضهم بأي وسيلة من وسائل التعرية، والذي قرره قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيراً من الظن إن بعض الظن إثم ولا تجسسوا﴾³¹.

ومن تطبيقات هذا الحق حفظ الأسرار وعدم إفشائها، وهذه الحرمة قدسية في الشريعة الإسلامية فقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (من حدث في مجلس بمحدث ثم التفت فهي أمانة)³²، ومن تطبيقات هذا النوع من الحق (حفظ الأسرار وعدم إفشائها) حق كل من الزوجين على الآخر ألا ينقل أسرارها ولا يفشيها والأصل في ذلك ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (إن من أشر الناس عند الله منزلة يوم القيامة الرجل يفضي إلى امرأته، أو تفضي إليه ثم ينشر سرها)³³.

ومن خلال هذه التطبيقات حاول البعض تعريف الحق في الحياة الخاصة بأنه: "صيانة الحياة الشخصية والعائلية للإنسان بعيداً عن الانكشاف، أو المفاجأة من الآخرين بغير رضاه، أو هي أمن الشخص على عوراته وحرماته هو وأسرته، التي يحرص على أن تكون بعيدة عن كافة أشكال وصور تدخل الغير، يستوي أن يكون من الأقارب المقربين، أو من الغير الذين ليس لهم أي صلة إطلاقاً به، داخل بيته أو خارجه، وضمان قدر من الزمن يخلو فيه إلى نفسه، ويتصرف أثناءه بحرية هو وأهل بيته، لدرجة التي يستطيع معها رد الاعتداء الواقع على حرمة، دون أدنى مسؤولية وتكليف الغير بمراعاة ذلك، وإلا تعرض للجزاء الشرعي".³⁴ وما تقدم يتضح أن الشريعة الإسلامية قد اعترفت بحق الخصوصية، بل إن هذا الحق يمثل عنصراً أساسياً في منهجيتها، ومن الآداب العامة التي تحرص الشريعة على ضمانها وحمايتها، وأن الشريعة قد عرفت تطبيقات عديدة له، وقد تبنت العديد من الدول الإسلامية على شكل صياغات مقننة لحقوق الإنسان في صورة موثيق ومعاهدات منها ما جاء في البيان العالمي عن حقوق الإنسان في الإسلام في المادة 18:

أ - لكل إنسان الحق في أن يعيش آمناً على نفسه وأهله وعرضه وماله

³⁰ - البخاري، محمد بن إسماعيل، (ت256هـ)، الجامع الصحيح، ط3، (تحقيق: مصطفى ديب البغا)، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، (1407هـ - 1987م)، كتاب الدييات، باب من اطّلع في بيت قوم ففقتوا عينه فلا دية له، رقم الحديث 6506.

³¹ - سورة [الحجرات: 12].

³² - أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، باب النهي عن كشف الأسرار، رقم الحديث (4868)، دار الكتاب العربي، بيروت، ج4.

³³ - مسلم، صحيح مسلم، رقم الحديث 1437، كتاب النكاح، باب تحريم إفشاء سر المرأة.

³⁴ - سليم جلاد، مرجع سابق، ص 21، 22.

ب- وللإنسان الحق في الاستقلال بشؤون حياته الخاصة، في مسكنه وأسرته وماله واتصالاته، ولا يجوز التجسس عليه أو الرقابة، أو الإساءة إلى سمعته، ويجب على الدولة حمايته من كل تدخل تعسفي، وذلك كله ضمن أحكام الشريعة الإسلامية.

ج- وللمسكن حرمة في كل حال، ولا يجوز هدمه أو مصادرته أو تشريد أهله منه، ولا يجوز دخوله بغير إذن أهله أو بصورة غي مشروعة.³⁵

الفرع الثاني : مفهوم الحق في الخصوصية في القانون

يعتبر الحق في الخصوصية، في القانون، من الأفكار التي تمتاز بمرونة لا حدود لها ثابتة، والتي يختلف مضمونها بحسب العصور والتقاليد، وحسب رقي هذا المجتمع، ومدى اهتمامه، واحترامه لحقوق الإنسان. وإذا كان من المتفق عليه، أن نطاق الحياة الخاصة، يتمتع بالحماية القانونية، حيث يجب أن يظل بعيدا عن تدخل الغير، وعن العلانية؛ إلا من الصعب وضع تعريف جامع مانع للحق في الحياة الخاصة أو الحق في الخصوصية، لأن تعريف هذا الحق يرتبط بالتقاليد والثقافة والقيم الدينية السائدة والنظام السياسي في كل مجتمع. فضلاً عن ذلك فإن أغلب التشريعات اتجهت إلى عدم إيراد تعريف للحق في الخصوصية، واكتفت بوضع نصوص تكفل حماية الحق وتعدد صور الاعتداء عليه، ولكن يلاحظ بأن هذا الأمر لم يمنع من نشوء العديد من التعريفات من قبل الفقه القانوني.

أولاً: تعريف الحق في الخصوصية: هناك بعض المحاولات الفقهية لتعريف الحق في الخصوصية منها:

يعرفه خبراء مكتب العلوم التقنية المرتبط بالبيت الأبيض الأمريكي بأنه: "حق الفرد في أن يحدد بنفسه ما يتقاسمه مع الآخرين في أفكاره وعواطفه والحقائق المتعلقة بحياته الشخصية".³⁶

وذهب بعض الفقهاء الفرنسيين بأنه الحق في الحياة الأسرية والشخصية والداخلية والروحية للشخص عندما يعيش وراء بابه المغلق.³⁷

³⁵- ليان الصادر في عام 1990 للميلاد عن " منظمة المؤتمر الإسلامي "، التي صاغت " الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان " في خمس وعشرين مادة، موجزة ومركزة، ومُستفَاة في الجملة من نصوص الإسلام وأسس ومبادئه وأحكامه، مُعْرَضَةً عما تَضَمَّنَهُ الإعلان العالمي مما لا يتفق مع تعاليم الإسلام في مواضيع العقيدة، والأسرة، والجزاء العقابية وغيرها. وقد تم إقراره من قِبَل " مؤتمر القمة الإسلامي " في العام نفسه 1990 للميلاد، وقام العديد من المؤلفين والباحثين بإيراد الأدلة المفصلة من نصوص الكتاب والسنة وآثار الصحابة على أصالة تلك المواد وسلامة مرجعيتها؛ ليان سَبَقَ المسلمين في ذلك. حسن عبد الغني أبو غدة، الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان أضيف في 1436/12/16 الموافق 29/09/2015 - 09:17 في موقع: < fiqh.islammessage.com.

³⁶- مقني بن عامر، الحق في الخصوصية بين الحماية الجزائية والضوابط الإجرائية، بحث منشور بمجلة الخلدونية، العدد3، تيارت، 2009، ص90.

ولم يعرف المشرع الجزائري الحق في الحياة الخاصة، بل حمى هذا الحق بمقتضى المادة 46 من الدستور، وقام بعدد بعض صور الحياة الخاصة كحرمة الشرف وسرية المراسلات والاتصالات الخاصة، واعتبرها مضمونة بموجب المادة 46 من الدستور، والتزم بعدم انتهاك حرمة المسكن في المادة 47 منه، كما جرم في قانون العقوبات المساس بجرمة الحياة الخاصة في المادة 303 مكرر وما بعدها، وأعطى الحق في رد الاعتداء وفي التعويض للمعتدى عليه في حق من الحقوق الملازمة لشخصيته في المادة 47 من القانون المدني.

ثانيا: عناصر الخصوصية: يقصد بعناصر الخصوصية مجموعة القيم المادية والمعنوية التي يحميها هذا الحق ضد التدخل الخارجي من الغير، ومن بين هذه العناصر نجد:³⁸

- حرمة الحياة العاطفية والزوجية والعائلية
- الحالة الصحية والرعاية الطبية
- حرمة الاسم والصورة والجسد
- حرمة المحادثات الشخصية أو الخاصة.
- حرمة المسكن والموطن الشخصي.
- حرمة المراسلات.
- حرمة الذمة المالية. وأضاف البعض الحق في الدخول في طي النسيان.

الفرع الثالث: العلاقة بين تحليل البصمة الوراثية والحق في الخصوصية

إن الفحوصات الجينية أو التحليل الوراثي يفتح المجال للبحث عن الخصائص الوراثية، وبالتالي الكشف عن معلومات ذات طابع شخصي منها : الكشف عن الشخصية، الطبع، الإستعداد الإجرامي (فقد توصل علماء طب المورثات المسؤولة عن كثير من الصفات الجسمية والعقلية وأن انتقال ذلك من الآباء إلى الأبناء يكاد يكون محسوما، فقد اكتشفوا أن من يحمل صبغاً جنسياً ذكوريا زائداً أي لديه xyy يكون ميالا للجريمة)، الأمراض الوراثية فقد استطاع علماء طب المورثات أن يتعرفوا عددا من الاضطرابات والخلال التي تكلمت عن أنواع معينة من المورثات في الحياة الجينية للإنسان فتنبؤوا بشكل يقيني من خلالها بحدوث أمراض معينة ترتبط بهذه خلال وذلك ليس بعد الولادة بل قد تظهر في مراحل عمرية مختلفة، من

³⁷ - سليم جلاد، مرجع سابق، ص15،

³⁸ - مقني بن عمار، المرجع نفسه، ص91.

الأمثلة على ذلك الجين المسبب لمرض هيتنغون وهو مرض عصبي لا تظهر أعراضه إلا بعد بلوغ المريض سن الأربعين، إذ يتجلى في اضطرابات الحركة ، إضافة إلى الهلوسة والهذيان، وهو ينتقل من الآباء إلى الأبناء، و له نتائج وخيمة تؤدي إلى الموت خلال فترة خمس إلى عشر سنوات ، وهناك مرض آخر وهو مرض البلاهة المنغولية (التناذر) إذ يحدث نتيجة زيادة صبغي واحد(47) بينما العدد الطبيعي للصبغيات في الحمض النووي (46) .³⁹ لذلك تحليل البصمة الوراثية فيه مساس بحق الإنسان في صيانة أسرار حياته الخاصة.

هذا، ويرتبط الحق في الخصوصية، بالحق في السلامة الجسدية، فكلاهما، ينتمي إلى طائفة الحقوق، اللصيقة بالشخصية للإنسان. إذ الحق في الخصوصية، يحمي جسم الإنسان، في شقه المعنوي، فلا عبث في جسم الإنسان، للكشف عن خصوصياته، أو معرفة سر من أسرار جسده، أو للكشف عن دليل ما. فكل صور المساس بالسلامة الجسدية، تمثل من زاوية أخرى، مساساً بجرمة الحياة الخاصة للإنسان، ومن ثم، فهما متكاملان، ومتناسقات، بل هما وجهان لعملة واحدة.

المبحث الثاني: موقف الفقه الإسلامي والقانون من رفض تحليل البصمة الوراثية لمساسه بجرمة الجسد وحرمة الحياة الخاصة

إن معارضة إجراء تحليل البصمة الوراثية، من قبل الخاضع له، لمساسه بحقه في سلامة جسمه، أو حياته الخاصة، قد عرضت لطرح مواقف مختلفة، فقها وقانونياً، وقضائياً.

المطلب الأول: موقف الفقه الإسلامي من رفض الخضوع لتحليل البصمة الوراثية لمساسه بحقه في سلامة جسده وحقه في الخصوصية

الفرع الأول: ضوابط ومجالات استخدام البصمة الوراثية

بين المجمع الفقهي الإسلامي رأيه في استخدام البصمة الوراثية، ووضع لها ضوابط وبين مجالات استخدامها، حيث أصدر المجلس عدداً من التوصيات والقرارات التي تنظم شرعاً عملية الأخذ بالحمض النووي الوراثي كدليل مادي في القضايا الجنائية، وقضايا البتة. ذلك أن مجلس الفقه الإسلامي في دورته السادسة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة في المدة من 21-26/10/1422هـ الذي يوافق 5-10/1/2002م، وبعد النظر إلى التعريف الذي سبق للمجمع اعتماده في دورته الخامسة عشر، ونصه:

³⁹ - تمام محمد اللودعي، الجينات البشرية وتطبيقاتها، المعهد العالي للفكر الإسلامي، ط1، بيروت، لبنان، 1432هـ - 2011م، ص45 و55.

(البصمة الوراثية هي البنية الجينية - نسبة إلى الجينات ،أي المورثات - التي تدل على هوية كل إنسان بعينه ، وأفادت البحوث والدراسات العلمية إنها من الناحية العلمية وسيلة تمتاز بالدقة، لتسهيل مهمة الطب الشرعي، ويمكن أخذها من أي خلية (بشرية) من الدم أو اللعاب أو المني أو البول أو غيره.)).

تبين أن نتائج البصمة الوراثية تكاد تكون قطعية في إثبات نسبة الأولاد إلى الوالدين أو نفيهم عنهما، وفي إسناد العينة (من الدم أو المني أو اللعاب) التي توجد في مسرح الحادث إلى صاحبها، فهي أقوى بكثير من القيافة العادية (التي هي إثبات النسب بوجود الشبه الجسماني بين الأصل والفرع)، وإن الخطأ في البصمة الوراثية ليس وارداً من حيث هي، وإنما الخطأ في الجهد البشري أو عوامل التلوث ونحو ذلك

وبناءً على ما سبق قرر ما يلي:⁴⁰

أولاً: لا مانع شرعاً من الاعتماد على البصمة الوراثية في التحقيق الجنائي واعتبارها وسيلة إثبات في الجرائم التي ليس فيها حد شرعي ولا قصاص لخبر (ادرؤوا الحدود بالشبهات)، وذلك يحقق العدالة والأمن للمجتمع، ويؤدي إلى نيل المجرم عقابه وتبرئة المتهم، وهذا مقصد مهم من مقاصد الشريعة.

ثانياً : إن استعمال البصمة الوراثية في مجال النسب لا بد أن يحاط بمنتهى الحذر والحيطه والسرية ولذلك لا بد أن تقدم النصوص والقواعد الشرعية على البصمة الوراثية.

ثالثاً : لا يجوز شرعاً الاعتماد على البصمة الوراثية في نفي النسب ولا يجوز تقديمها على اللعان بسورة النور.

رابعاً : لا يجوز استخدام البصمة الوراثية بقصد التأكد من صحة الأنساب الثابتة شرعاً ويجب على الجهات المختصة منعه وفرض العقوبات الزاجرة، لأن في ذلك المنع حماية لأعراض الناس وصوناً لأنسابهم

خامساً : يجوز الاعتماد على البصمة الوراثية في مجال إثبات النسب في الحالات الآتية:

⁴⁰ - قرار رقم 7 مجلس الفقه الإسلامي في دورته السادسة عشرة المنعقدة بمكة المكرمة في المدة من 21-26/10/1422 هـ الموافق 5-10/2002 منشور في الموقع <https://www.islamtoday.net/bohooth/artlistn-32-16-1.htm> يوم 10/8/2012.

أ - حالات التنازع على مجهول النسب بمختلف صور التنازع التي ذكره الفقهاء سواءً كان التنازع على مجهول النسب بسبب انتفاء الأدلة أو تساويها، أم بسبب الاشتراك في وطء الشبهة ونحوه.

ب - حالات الاشتباه في المواليذ في المستشفيات، ومراكز رعاية الأطفال ونحوها وكذا الاشتباه في أطفال الأنايب.

ج - حالات ضياع الأطفال واختلاطهم ، بسبب الحوادث أو الكوارث أو الحروب وتعذر معرفة أهلهم، أو وجود جثث لم يمكن التعرف على هويتها ، أو بقصد التحقق من هويات أسرى الحروب والمفقودين.

سادسا : لا يجوز بيع البصمة الوراثية لجنس أو لشعب أو لفرد، لأي غرض، كما لا تجوز هبتها لما يترتب على بيعها أو هبتها من مفساد.

سابعا : يوصي الجمع الفقهي بما يأتي:

أ - إن تمنع الدولة إجراء الفحص الخاص بالبصمة الوراثية إلا بطلب من القضاء وان يكون في مختبرات للجهات المختصة، وان تمنع القطاع الخاص الهادف للربح من مزاوله هذا الفحص، لما يترتب على ذلك من المخاطر الكبرى.

ب - تكوين لجنة خاصة بالبصمة الوراثية في كل دولة، يشترك فيها المتخصصون الشرعيون والأطباء والإداريون وتكون مهمتها الإشراف على نتائج البصمة الوراثية واعتماد نتائجها.

ج - أن توضع آلية دقيقة لمنع الانتحال والغش، ومنع التلوث وكل ما يتعلق بالجهد البشري في حقن مختبرات البصمة الوراثية، حتى تكون النتائج مطابقة للواقع، وأن يتم التأكد من دقة المختبرات، وان يكون عدد المورثات (الجينات المستعملة للفحص) بالقدر الذي يراه المختصون ضروريا دفعا للشك.

الفرع الثاني: حكم رفض الشخص القيام بتحليل البصمة الوراثية في مجال النسب

اعترض كثيرا من الفقهاء على إجبارية تحليل البصمة الوراثية، لأن إجبارية هذا الإجراء فيه مساس بالحرية الشخصية للأفراد، كما أن الأصل في الناس الاستقامة والتزام الحدود الشرعية، وإجبارهم على مثل هذا الإجراء فيه تجريم للنفس البشرية؛ ولهذا يعتبر إجبار الأزواج على الخضوع لتحليل البصمة الوراثية اتهاماً لهم،

ومساساً بكرامتهم. وقد انتهت المناقشات الطبية الفقهية لموضوع الفحص الطبي قبل الزواج التي عقدتها المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية بالكويت والتي ضمت نخبة من الأطباء والفقهاء من بلدان عديدة بجملة توصيات جاء فيها: لا يجوز إجبار أي شخص لإجراء الاختبار الوراثي.⁴¹

وذهب البعض إلى أنحفظ النسب، من الضروريات الخمس في الشريعة الإسلامية، وهو من الحقوق، التي يجتمع فيها حقان حق الله (المجتمع) وحق العبد، لكن حق الله غالب. بمعنى، أن حق النسب، تتحقق به مصلحة المجتمع، وفي نفس الوقت، به مصلحة خالصة للفرد، ولكن المصلحة العامة، ترجح فيه على المصلحة الخاصة، وبالتالي فالتحليل الوراثي لا يعتبر افتئاتاً على الحرية الشخصية، لأن فيه مصلحة تعود على الفرد أولاً وعلى المجتمع والأمة ثانياً، وإن نتج عن هذا التنظيم ضرر خاص لفرد أو أفراد فإن القواعد الفقهية " يرتكب أهون الشرين " وأنه " يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام. وفحص البصمة الوراثية، لا يتضمن مساساً بسلامة الجسد مادياً، فلو افترضنا أنه يحقق ضرراً معنوياً نفسياً وليس مادياً، فإنه لن يكون بحجم ويقدر الضرر في الواقعة محل التقاضي. أي لا يمكن، أن يقارن بالضرر الذي يلحق الولد والأم والمجتمع بضياح واختلاط النسب، نتيجة رفضه الخضوع لتحليل البصمة الوراثية.⁴²

وإن كان التعامل بالبصمة الوراثية تعامل في خلايا الإنسان، والإنسان له حرمة بنص الآية الكريمة "لَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا"⁴³ إلا أن القول بأن التعامل بالبصمة الوراثية يتعارض مع تكريم الإنسان غير صحيح، لأن الإسلام هو الذي أستن الحلق و التقصير، و حث على تقليص الأظافر و شرع الختان، و أمر بالتدواي و لو كان بترأ لعضو فاسد و في كل ذلك إهدار للخلايا البشرية، و لا يعتبر هذا هدراً لقيمة و تكريم الإنسان بل على العكس، يعد تكريماً للإنسان بمعالجته و تهيئته.

ويوضح الشيخ القرضاوي أن التشريع الاسلامي يتشوف الى اثبات نسب الولد من ابيه، ويتوسع في هذا الاثبات ويتسامح فيه، بحيث انه يقبل الشهادة فيه على التسامح، ولا يطلب دليلاً عليه عند الاقرار ما دام واقع الحال لا ينافيه، وذلك لما فيه من احياء للنفس، لأن مغمور النسب في حكم الميت في عرف المجتمع الإسلامي، إلا أن الشارع الإسلامي حرص حرصاً شديداً على نظافة النسب ونقائه وصدقه، وحذر من

⁴¹ - عبد الرشيد محمد أمين بن قاسم، الفحص قبل الزواج، ص 1، مقال منشور يوم الاثنين 15 رمضان 1424 الموافق 10 نوفمبر 2003 على الموقع

<https://www.islamtoday.net/bohooth/artshow-86-3032.htm>

⁴² - عبد الرشيد محمد أمين بن قاسم، المرجع نفسه، ص 1.

³ - الآية 70 من سورة الإسراء.

التلاعب والتزوير فيه، وتوعد المتلاعبين بالنسب بأشد العذاب. وبالتالي لا يعتد بالبصمة الوراثية في إثبات النسب، إلا إذا نفى الرجل والمرأة تريد إثباته، وهي متأكدة من براءتها، هنا يمكن الأخذ بالرأي؛ لإزالة الشك من قلب الرجل، ولتبرئة المرأة مما اتهمت به؛ فإذا رأى رجل امرأته مع آخر، فليس من المعقول مطالبته بأربعة شهود كي يتهم زوجته بالزنا، ونفي ولدها منه، أو أن يتهمها زوراً وبهتاناً، وهنا يجب على القضاء أن يأخذ بالبصمة الوراثية لأمرين: الأول: إثبات براءة المرأة مما وُجّه إليها من تهمة؛ الثاني: إثبات نسبة الولد لأبيه، حتى لا يقع الولد في مشكلات مستقبلية؛ فإذا رفض الزوج القيام بالبصمة الوراثية، فيُعدّ هذا دليلاً ضده وليس له، ويكون من حق القاضي أن يفعله رغماً عن الزوج.⁴⁴

المطلب الثاني: موقف القانون والقضاء من رفض الخضوع لتحليل البصمة الوراثية

الفرع الأول: موقف القانون من رفض الخضوع لتحليل البصمة الوراثية

اختلفت الأنظمة القانونية، التي ناقشت فكرة امكانية الإجماع، على الخضوع لتحليل الحمض النووي ADN، حيث ذهب بعض الفقه إلى القول بأنه لا يجوز إجبار الإنسان على الخضوع للفحص الطبي لإثبات النسب عن طريق فصيلة الدم أو إجباره على تعاطي عقاقير معينة وصولاً للحقيقة (مصل الحقيقة) أو خضوعه لإجراء التجارب الطبية للإرضاء شهوة عملية أو طموح علمي أو غيرها، لأن هذه الأعمال الطبية تعدّ مساساً بالحق في السلامة المكفول قانوناً.⁴⁵

وبالنسبة للقوانين، ظهر في هذا المجال اتجاهان: اتجاه يذهب إلى أن رفض الشخص الخضوع لتحليل البصمة الوراثية يعتبر قرينة ضده، التشريع الإنجليزي والسويسري والقطري، والاتجاه الثاني يذهب إلى تقييد حرية الإثبات عن طريق البصمة الوراثية بضرورة موافقة الخاضع له منها المشرع الفرنسي على التفصيل الآتي:

ذهب القانون القطري في المادة الرابعة من القانون رقم 9 لسنة 2013 المتعلق بالبصمة الوراثية إلى أنه: "يعتبر امتناع المتهم عن إعطاء العينة اللازمة، قرينة على ارتكابه الجريمة المنسوبة إليه، ما لم يثبت العكس"⁴⁶، **وأكد ذلك المشرع التونسي في الفصل 429 من مجلة الالتزامات والعقود، أنه في حال امتناع شخص عن إجراء التحليل الجيني رغم أن استدعاء المحكمة قد بلغه شخصياً يعتبر امتناعه دليل**

⁴⁴ - حسن علي دبا، ما بين الدين والعلم علائق متواصلة: الحمض النووي بصمة جينية لا تتكرر من إنسان إلى آخر وتحمل البصمة كل الصفات والخصائص للإنسان، مقال منشور يوم الاثنين 1427/5/2 هـ - الموافق 2006/5/29 م، على الموقع الإلكتروني: www.raya.com

⁴⁵ - مصطفى محمد الجمال، وعبد الحميد محمد الجمال، النظرية العامة للقانون، الدار الجامعية، 1987، ص 60.

⁴⁶ - القانون رقم 9 لسنة 2013 المتعلق بالبصمة الوراثية، في دولة قطر، منشور في جريدة العرب - الخميس 19 سبتمبر 2013م - الموافق 13 ذو القعدة 1434هـ - العدد: 9230 على الموقع www.mohamoon-qa.com

إثبات ضده.. " فاعتبر إجبار الشخص على القيام بالتحليل الجيني انتهاكاً للحرمة الجسدية التي يضمنها الدستور التونسي، **وذهب القانون الإنجليزي، وكذا الإيرلندي،** إلى أنه، لا يجوز الإجبار على الخضوع لفحص البصمة الوراثية حيث يجب موافقة كتابية، على قبول الخضوع لهذا الاختبار، لكن رفض الشخص، يتخذ قرينة ضده. وطبقاً للقانون الإيرلندي، فإن أي رفض من جانب المعني بالأمر، للخضوع يعتبر إثباتاً للدليل، الذي له علاقة بالرفض، فالقانون الإيرلندي، يعرف نظام الاستدلال العكسي.⁴⁷

وذهب القانون المدني الفرنسي إلى أنه، يجب الحصول على موافقة مسبقة، للشخص الخاضع لفحص بصمته الوراثية (المادة 16 الفقرة 10 و 11 من القانون المدني)، حيث يجب أن تكون الموافقة، صادرة عن إرادة حرة، واعية، وأن تكون صريحة، ومكتوبة، فلا يستطيع القاضي إجباره على ذلك، وإن كان للقاضي أن يتخذ من الرفض قرينة على وهن ادعاء الرفض، دون أن يقرن مقدماً أمره بتحليل الدم بتقرير خسران الدعوى في حالة الرفض.⁴⁸ حسب المادة 11 من قانون الإجراءات المدنية الفرنسي، تجيز للمحكمة، في حالة رفض المدعى عليه، الامتثال لأوامرها، تمسكاً بمبدأ حرمة الجسد، أن تستخلص ما تراه من نتائج.⁴⁹ وقد اشترط البعض في نطاق القانون المدني بلوغ سن الرشد، وقد اشترط البعض في نطاق القانون الجنائي ضرورة توافر الأهلية الكاملة، ويأتي هذا الشرط تطبيقاً لمبدأ احترام السلامة المادية لجسم الإنسان.⁵⁰

ويلاحظ أن شرط الموافقة هذا مقتصر على الحالات المدنية فقط مثل النسب، ونفقة البحوث الطبية والعلاج، وليس مطلوباً في حالة إجراءات جنائية، وهو أمر منطقي، إذ ليس من الطبيعي أن يحتاج القاضي الذي يطلب تحليل البصمة الوراثية لسائل منوي وجد على إحدى ضحايا الاغتصاب إلى موافقة مرتكب الجريمة الذي يبحث عنه.

أما التشريع الكويتي، فقد فرضت المادة (11) من قانون البصمة الوراثية واجبا على الأشخاص المكلفين بهذا القانون و هو إجراء الفحص النووي و لكن هذا الواجب تم تنظيمه وفقاً لما نصت عليه المادة (4) من

⁴⁷ - فواز صالح، حجية البصمة الوراثية في إثبات النسب - دراسة قانونية مقارنة، مجلة الشريعة والقانون، جامعة الامارات العربية المتحدة، العدد التاسع عشر، 1424هـ - 2003م، ص 197.

⁴⁸ - محمد سعيد جعفر، المرجع السابق، ص 60. فيمكن لبعض الاتفاقات المتعلقة بسلامة البدن أن تكون جائزة في ثلاث حالات: الحالة الأولى: إذا لم يكن من شأنها تعريض سلامة الجسد للخطر، ويتحقق ذلك إذا كان التصرف منصبا على جزء من أجزاء الجسم القابلة للانفصال دون مساس به، أو بجماعة صاحبه، كما هو الحال في أخذ عينة من جسم المعني بالأمر، كالشعر واللحاح أو المني لفحص البصمة الوراثية.

الحالة الثانية: إذا كان فيه تحقيق المصلحة العامة، كالاتفاق المتعلق بنقل الدم

الحالة الثالثة: إذا كان في ذلك تحقيق مصلحة مشروعة للشخص، كاتفاق المريض مع الطبيب على بتر أحد أعضائه، بقصد العلاج. المرجع نفسه ص 79.

⁴⁹ - فواز صالح، مرجع سابق، ص 197 وما بعدها.

⁵⁰ هدى حامد قشقوش: مشروع الجينوم البشري والقواعد العامة للقانون الجنائي (بحث مقدم لمؤتمر الهندسة الوراثية بين الشريعة والقانون) جامعة الإمارات العربية المتحدة، 2002، ج1/ص85.

القانون ، إذ لا يحق للأشخاص الخاضعين لأحكام هذا القانون، الامتناع عن إعطاء العينة لإجراء الفحص، و ذلك متى طلب منهم، و خلال الموعد المحدد لكل منهم، و عليه فانه يعاقب بالحبس مدة لا تزيد على عشرة آلاف دينار، أو بإحدى هاتين العقوبتين كل من امتنع عمداً أو دون عذر مقبول عن إعطاء العينة الحيوية الخاصة به أو بمن عليهم ولاية وصاية أو قوامة وذلك بناءً لما ورد في المادة (8) من القانون ، أما في حالة عدم طلب جهات الاختصاص تقديم العينة من الأشخاص الخاضعين لأحكام هذا القانون، فلا يوجد أي مادة تجبرهم على ذلك. في حال عدم الطلب منهم من قبل الجهات المختصة و بالتالي لا يعد مرتكباً لجريمة الامتناع الموضحة عقوبتها في المادة(8).⁵¹

وفي القانون الجزائري، نجده يذهب إلى تجريم، ومعاقبة رفض الخضوع لتحليل البصمة الوراثية في حد ذاته، على أساس أن هذه العقوبة، قد تحت الشخص، على التعاون، والمثل للاختبار، في إطار التعاون مع السلطات القضائية ، حيث نصت المادة 16 من القانون رقم 03/16 على : "يعاقب بالحبس من سنة إلى سنتين وبغرامة من 30.000 دج إلى 100.000 دج، كل شخص مشار إليه في الفقرات 1 و 2 و 4 و 5 من المادة (5) من هذا القانون يرفض الخضوع للتحليلات البيولوجية التي تسمح بالتعرف على بصمته الوراثية". وهذه المادة دالة على أنه لم يعمل مبدأ الحق في الحياة الخاصة ومبدأ حرمة الجسد؛ لأنه وإن أعطى للشخص الحق في رفض الخضوع لتحليل الوراثي، إلا أنه عاقبه على هذا الرفض، وهذا في حده إلزام .

وقد حدد الأشخاص الذين يجوز أخذ العينات البيولوجية من أجل الحصول على بصمتهم الوراثية، في المادة 5 منه وهم : 1- الأشخاص المشتبه في ارتكابهم جنایات أو جنح ضد أمن الدولة أو ضد الأشخاص أو الآداب العامة أو الأموال أو النظام العمومي أو الجرائم المنصوص عليها في قانون مكافحة المخدرات أو قانون مكافحة تبييض الأموال وتمويل الإرهاب أو أي جنایة أو جنحة أخرى إذا رأت الجهة القضائية المختصة ضرورة ذلك، 2- الأشخاص المشتبه في ارتكابهم اعتداءات على الأطفال أو المحكوم عليهم نهائياً من أجل هذه الأفعال، 3- ضحايا الجرائم، 4- الأشخاص الآخرين المتواجدين في مكان الجريمة، لتمييز آثارهم عن آثار المشتبه فيهم، 5- المحبوسين المحكوم عليهم نهائياً بعقوبة سالبة للحرية لمدة تتجاوز ثلاث سنوات لارتكابهم جنایات أو جنح ضد أمن الدولة أو ضد الأشخاص أو الآداب العامة أو الأموال أو النظام العمومي أو الجرائم المنصوص عليها في

⁵¹ - القانون رقم 2015/78 المتعلق بشأن البصمة الوراثية في دولة الكويت، منشور في جريدة الشاهد الكويتية على موقعها . www.alshahedkw.com/index.php.

قانون مكافحة المخدرات أو قانون مكافحة تبييض الأموال وتمويل الإرهاب أو أي جناية أو جنحة أخرى إذا رأت الجهة القضائية المختصة ضرورة ذلك،
يمكن أيضا أخذ العيّنات البيولوجية من: الأشخاص الذين لا يمكنهم الإدلاء بمعلومات حول هويتهم بسبب سنهم أو بسبب حادث أو مرض مزمن أو إعاقة أو خلل نفسي أو أي خلل في قواهم العقلية، المتوفين مجهولي الهوية، المفقودين أو أصولهم وفروعهم، المتطوعين، باستثناء المتطوعين لا يجوز أخذ العيّنات البيولوجية لإجراء التحاليل الوراثية في الحالات الأخرى إلا بموجب أمر قضائي أو رخصة من القاضي المختص.

والملاحظ أنه لم يذكر مجال النسب في هذه المادة، وكان عليه تعداد النزاع في النسب،⁵² حتى يتعرض الشخص للعقوبة المذكورة في المادة 16 من رفض إجراء تحليل البصمة الوراثية إذا طلب منه القاضي في قضايا إثبات النسب طبقا للمادة 40 من قانون الأسرة، والذي يفهم من نص المادة 16 " ... كل شخص مشار إليه في الفقرات 1 و 2 و 4 و 5 من المادة (5) من هذا القانون يرفض الخضوع للتحليلات البيولوجية التي تسمح بالتعرف على بصمته الوراثية " أنه لا يمكن إجبار الشخص على إجراء تحليل البصمة الوراثية، حيث يطلب منه ويمكنه الرفض، وبالتالي يعاقب على الرفض، ولم يعتبر رفض الشخص قرينة ضده، حسب ما ذهبت إليه الكثير من القوانين.

وقد أحاط المشرع الجزائري الخضوع للتحليل البصمة الوراثية بضمانات عالية منها:

أنه يتعين أثناء مختلف مراحل أخذ العيّنات البيولوجية واستعمال البصمة الوراثية احترام كرامة الأشخاص وحرمة حياتهم الخاصة وحماية معطياتهم الشخصية وفقا لأحكام هذا القانون والتشريع الساري المفعول (المادة 3 من القانون رقم 03/16)، و يخول فقط لوكلاء الجمهورية وقضاة التحقيق وقضاة الحكم الأمر بأخذ عيّنات بيولوجية وإجراء تحاليل وراثية عليها وفقا للأحكام المنصوص عليها في قانون الإجراءات الجزائية وفي هذا القانون، ووفقا لنفس الأحكام يجوز لضباط الشرطة القضائية في إطار تحرياتهم طلب أخذ عيّنات بيولوجية وإجراء تحاليل وراثية عليها بعد الحصول على إذن مسبق من السلطة القضائية المختصة (المادة 4). كما أنه لا يجري التحليل الوراثي إلا على المناطق غير المشفرة من الحمض النووي دون المنطقة التي تحدد الجنس (المادة 7)،

⁵² كما فعل المشرع القطري في المادة (3) من القانون 9 لسنة 2013 المتعلق بالبصمة الوراثية: للجهات المختصة بجمع الاستدلالات والتحقيق والمحاكمة، الاستعانة بقاعدة بيانات البصمة الوراثية فيما يلي:
1- تحديد هوية الشخص وعلاقته بالجريمة المرتكبة 2- تحديد النسب 3- تحديد هوية المفقودين والتعرف على ذويهم. 4 - تحديد هوية الجثث المجهولة 5- أي حالات أخرى تطلبها المحاكم المختصة.

وفي المادة 17 عاقب كل من يستعمل العيّنات البيولوجية أو البصمات الوراثية التي تحصل عليها وفقا لهذا القانون لغير الأغراض المنصوص عليها في أحكامه. وفي المادة 18 عاقب كل من يفشي المعطيات المسجلة في القاعدة الوطنية للبصمات الوراثية.

الفرع الثاني: موقف القضاء من رفض الخضوع لتحليل البصمة الوراثية

لقد جاء حكم محكمة باريس، في هذا الاطار، بشأن نزاع عرض عليها، وكانت وقائعه تتعلق بدعوى، رفعتها أم، بشأن إثبات بنوة ولدها، وقد طلبت من المحكمة، خضوع الأب المدعى عليه، لفحص الدم، للتحقق من نسبه، ولم يعارض الأب المدعى عليه بداية، إلا أنه عاد وغير رأيه، ورفض الخضوع لهذا الفحص، الأمر الذي دفع المحكمة، لفرض غرامة تهديدية، قدرها 200 فرنك، في كل مرة، يتمتع فيها، عن تلبية طلب الخبير، المكلف بهذه المهمة، للحضور أمامه، وبالطعن في هذا الحكم، أمام محكمة استئناف باريس، قضت المحكمة، بتأييد الطعن، وجاء في حيثيات الحكم: "...إن المبدأ الأساسي، وهو حرمة الجسم الانساني، يتعارض مع لجوء القاضي المدني إلى إجراء الضغط، والإجبار، حتى ولو كان هذا الإجراء، من طبيعة مالية، لحمل الشخص على الخضوع، للمساس بجسمه، وحتى ولو كان هذا المساس بسيطاً".⁵³

لكن يبقى، أن المادة 11 من قانون الإجراءات المدنية الفرنسي، تجيز للمحكمة، في حالة رفض المدعى عليه، الإمتثال لأوامرها، تمسكا بمبدأ حرمة الجسد، أن تستخلص ما تراه من نتائج .

كذلك الأمر، في القضاء المصري، الذي اعتبر، رفض الخضوع، لإجراء التحليل البصمة الوراثية في النسب، قرينة، ضد المعني بالأمر. حيث أصدر رئيس محكمة الإستئناف، حكماً، بإلحاق نسب توأم الفنانة زينة، إلى والدهما الفنان أحمد عز، حيث إن الأب، رفض الخضوع لإجراء البصمة الوراثية، وهو الرفض، الذي تعامل معه القاضي، على أنه قرينة ضد الأب. وكان أول الأسباب التي قادت محكمة الأسرة إلى إصدار حكمها بعد 15 شهرا "قراية العام ونصف" من تداول القضية هو الرفض المستمر لعز في إجراء تحليل البصمة الوراثية d.n.a" ، وحددت المحكمة 3 جلسات، الأولى بتاريخ "16 ديسمبر" والثانية "30 ديسمبر" 2014 والثالثة والأخيرة "17 يناير" 2015، لإجراء تحليل البصمة الوراثية DNA، وتغيب "عز" عن حضور الجلسات الثلاث بحجة عدم وجود وثيقة زواج بينه وبين الفنانة زينة وأنه سيجرى تحليل "dna" بأمرىكا، وأن الأزمة كانت في أن قانون الأحوال الشخصية الحالي، وهو القانون المادة 15 من المرسوم بقانون 25 لسنة 1929 والمعدل بقانون رقم 1 لسنة 2000 من قانون الأحوال الشخصية، لا

يوجد به نص قانوني يُلزم الرجل المدعى عليه أن يُجرى تحليل الـ "DNA" إذا أنكر نسب الطفل وأصرت الزوجة على ادعائها. وعلى الجانب القانوني فإن المشرع المصري لم يضع في القانون نصاً قانونياً صريحاً أو ضمناً يلزم الرجل بإجراء تحليل الـ "DNA" عند ادعاء أي سيدة بأنه والد طفلها، حيث تنص المادة المتعلقة بإثبات النسب في قانون الأحوال الشخصية، وهي المادة رقم 15، على "لا تسمع عند الإنكار دعوى النسب لولد زوجة يثبت عدم التلاقي بينها وبين زوجها من حين العقد، ولا لولد زوجة أتت به بعد عام من غيبة الزوج عنها، ولا لولد المطلقة والمتوفى عنها زوجها إذا أتت به لأكثر من عام من وقت الطلاق أو الوفاة"، هي سلطة تقديرية للمحكمة فقط، ويعتبر قراراً فقط، حيث القرار غير ملزم للرجل قانونياً لتنفيذه، فهو حر أن يمتثل له أو يرفضه، كما شاء؛ إلا أن هذا الرفض يساعد في تشكيل عقيدة ويقين لدى هيئة المحكمة بأنه يكذب ويتم إثبات نسب الأطفال إليه.⁵⁴

الخاتمة:

موضوع الكرامة موضع متشعب جداً و متناقض أحياناً فمن جهة يخشى الحقوقيين المساس بكرامة الانسان المتعلقة بجسده و من جهة اخرى يحاولون جاهدين ان يكفلوا له كرامته منذ ان يتخلق؛ إلا أن الحق الطبيعي في الهوية أو في إثبات النسب يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالكرامة الإنسانية، و أن إنسان بلا هوية فهو غير معترف بوجوده أصلاً، و هذا منافي لآدمية البشر حتى لا يكون فرداً شاذاً على المجموعة، فيضحى منبوهً بسبب موروث ثقافي حول اللقطاء أو مجهولي النسب.

إن حق الإنسان في سلامة الجسد، يعني ألا تتعطل وظائف الحياة في جسده، وله أن يحتفظ بمادة جسمه، وله أن يحرر من كافة الآلام البدنية، والنفسية، ولكن كل أولئك، لا يمنع من الاعتراف، بالقيمة الاجتماعية لهذا الحق، والاعتراف بالقيمة الاجتماعية لحق الإنسان في سلامة جسده، هو الذي يخول المشرع، انتهاك هذا الحق، لعلو مصلحة المجتمع على مصلحة الفرد، كما هو الحال، في إجبار الفرد، على إجراء فحوص طبية للراغبين في الزواج، تجنباً، لخلق نسل مريض (المادة 7 مكرر من قانون الأسرة).

ولا يقتضي الإجبار على فحص البصمة الوراثية مساساً ضاراً بالجسد، لأن الحمض الوراثي يمكن معرفته من خلية واحدة، من جسد الشخص، وقد تتوافر هذه الخلية، من شعرة، أو شكة إبرة، أو ما دونها، وهذه

⁵⁴ - محمد عبد الرزاق، 3 أسباب اعتمدت عليها المحكمة في إثبات نسب توأم زينة لأحمد عز. رفضه إجراء تحليل البصمة الوراثية.. شهود الإثبات الموقعين على عقد الزواج.. غياب شهود النفي.. وشهادات الميلاد أمام محكمة الأسرة، مقال منشور في جريدة اليوم السابع المصرية، يوم الخميس 25/06/2015 عل الساعة السادسة صباحاً، على الموقع www.youm7.com/story

الخلايا لها قابلية الانفصال الطبيعي عن الشخص المعني، دون أي مساس بجسده، فيمكن حينئذ فحص هذه الخلايا، دون مراعاة لمعارضة الشخص المعني.

كما أن الخضوع لتحليل البصمة الوراثية، لا يشكل مساساً بالحق في حرمة الحياة الخاصة، لما يقابل القيام بهذا الإجراء، من التزام التقيد بالسرية المهني، فإن كان اللجوء إلى استخدام تلك المعلومات يحاط بضمانات عالية وهي ألا يتم استخدامها إلا بإذن من الجهات القضائية المختصة ضماناً لصيانة سرية بيانات الأشخاص، فهناك فارق بين الحصول على البصمة وبيانات الشخص واستعمالها. فالحصول على البصمة الوراثية إلزامي أما بياناتها فتظل سرية محفوظة على قاعدة البيانات ولا يجوز إفشائها وكل هذا مضمون في قانون البصمة الوراثية رقم 03/16 في المواد 3 و4 و7 و17 و18.

إن التشريع الإسلامي يتشوف إلى إثبات نسب الولد من أبيه، ويتوسع في هذا الإثبات ويتسامح فيه، وأن حفظ النسب، من الضروريات الخمس في الشريعة الإسلامية، وهو من الحقوق، التي يجتمع فيها حقان حق الله (المجتمع) وحق العبد، لكن حق الله غالب. بمعنى، أن حق النسب، تتحقق به مصلحة المجتمع، وفي نفس الوقت، به مصلحة خالصة للفرد، ولكن المصلحة العامة، ترجح فيه على المصلحة الخاصة، وبالتالي فالتحليل الوراثي لا يعتبر افتئاتاً على الحرية الشخصية، لأن فيه مصلحة تعود على الفرد أولاً وعلى المجتمع والأمة ثانياً، وإن نتج عن هذا التنظيم ضرر خاص لفرد أو أفراد فإن القواعد الفقهية " يرتكب أهون الشرين " وأنه " يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام. وبالتالي لا يعتد بالبصمة الوراثية في إثبات النسب، إلا إذا نفى الرجل نسب ولد والمرأة تريد إثباته، وهي متأكدة من براءتها، هنا يمكن الأخذ بالرأي؛ لإزالة الشك من قلب الرجل، ولتبرئة المرأة مما اتهمت به، ولإثبات نسبة الولد لأبيه، حتى لا يقع الولد في مشكلات مستقبلية؛ فإذا رفض الزوج القيام بالبصمة الوراثية، فيُعدّ هذا دليلاً ضده وليس له، ويكون من حق القاضي أن يفعله رغماً عن الزوج، ولا يستطيع أن يرفض متحججاً بأن التعامل بالبصمة الوراثية يتعارض مع تكريم الإنسان، لأن الإسلام هو الذي استن الخلق و التقصير ، و حث على تقليم الأظافر و شرع الختان ، وأمر بالتدوي و لو كان بترأ لعضو فاسد و في كل ذلك إهدار للخلايا البشرية ، و لا يعتبر هذا هدراً لقيمة وتكريم الإنسان بل على العكس ، يعد تكريماً للإنسان بمعالجته و تهيئته.

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، سنن أبي داود، باب النهي عن كشف الأسرار، رقم الحديث(4868)، دار الكتاب العربي بيروت.
- أعمال المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية، الندوة الفقهية الطبية الحادية عشر بالكويت خلال المدة من 23-25 جمادى الآخرة 1419 هـ الموافق 13-15 أكتوبر 1998م لدراسة تطورات علم الوراثة والهندسة الوراثية والجينوم البشري والعلاج الجيني من منظور إسلامي.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، (ت256هـ)، الجامع الصحيح، ط3، (تحقيق: مصطفى ديب البغا)، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، (1407هـ- 1987م).
- بن نوي خالد، ضوابط مشروعية التجارب الطبية على جسم الانسان وأثرها على المسؤولية المدنية، مذكرة ماجستير، جامعة سطيف 2، كلية الحقوق والعلوم السياسية، قسم الحقوق، 2012-2013.
- بوشي يوسف، الجسم البشري وأثر التطور الطبي على نطاق حمايته جنائياً- دراسة مقارنة- رسالة دكتوراه، غير منشورة، جامعة تلمسان، 2012-2013 م.
- تمام محمد اللودعي، الجينات البشرية وتطبيقاتها، المعهد العالي للفكر الإسلامي، ط1، بيروت، لبنان، 1432هـ - 2011م.
- حسن عبد الغني أبوغدة، الإعلان الإسلامي لحقوق الإنسان، أضيف في 16/12/1436 الموافق 29/09/2015 - 09:17 في موقع: < fiqh.islammesssage.com.
- حسن علي الشاذلي، حكم نقل الأعضاء في الفقه الإسلامي، بدون دار نشر وسنة نشر.
- حميد سلطان علي الخالدي، الحقوق اللصيقة بشخصية الطفل، منشورات الحلبي الحقوقية، بيروت، لبنان، ط1، 2013.

- زيد بن عبد الله بن إبراهيم، البصمة الوراثية وأثرها في الإثبات، بحث مقدم لمؤتمر القرائن الطبية المعاصرة وآثارها الفقهية، أعمال المؤتمر، 2010.
- سعد الدين الهلالي، البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها، بحث مقدم للدورة السادسة عشر للمجمع الفقهي، (مكة: رابطة العالم الإسلامي، المجمع الفقهي، 1422هـ).
- سليم جلاد، الحق في الخصوصية بين الضمانات والضوابط في التشريع الجزائري والفقه الإسلامي، مذكرة ماجستير في الشريعة والقانون، جامعة وهران، كلية العلوم الإسلامية والحضارة الإسلامية، 2012-2013.
- فواز صالح، حجية البصمة الوراثية في إثبات النسب-دراسة قانونية مقارنة، مجلة الشريعة والقانون، جامعة الامارات العربية المتحدة، العدد التاسع عشر، 1424هـ-2003م.
- القرار السابع لمجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي في دورته السادسة عشر المنعقدة التي عقدت في الفترة من 21-26/10/1422 هـ الموافق 5-10/1/2002م، موضوع "البصمة الوراثية ومجالات الاستفادة منها.
- محسن العبودي، القضاء وتقنية الحامض النووي (البصمة الوراثية) بحث مقدم للمؤتمر العربي الأول لعلوم الأدلة الجنائية والطب الشرعي، جامعة نايف العربية للعلوم الأمنية، الرياض 1428هـ - 2007.
- محمد سعيد جعفرور، مدخل إلى العلوم القانونية-نظرية الحق - ط2، دار هومة، الجزائر، 2014.
- محمد عيد الغريب، شرح قانون العقوبات - القسم الخاص -، ط4، بدون دار النشر، 2002-2003.
- مختاري عبد الجليل، المسؤولية المدنية للطبيب في نقل وزرع الأعضاء البشرية _دراسة مقارنة، رسالة ماجستير، جامعة تلمسان، 2006-2007.
- مصطفى محمد الجمال، وعبد الحميد محمد الجمال، النظرية العامة للقانون، الدار الجامعية، 1987.
- مقني بن عمار، الحق في الخصوصية بين الحماية الجزائية والضوابط الإجرائية، بحث منشور بمجلة الخلدونية، العدد3، تيارت، 2009.

-
- هدى حامد قشقوش : مشروع الجينوم البشري والقواعد العامة للقانون الجنائي (بحث مقدم لمؤتمر الهندسة الوراثية بين الشريعة والقانون) جامعة الإمارات العربية المتحدة، 2002.
القوانين:
- القانون رقم 03-16 المؤرخ في 14 رمضان 1437هـ الموافق لـ 19 يونيو 2016 المتعلق باستعمال البصمة الوراثية في الإجراءات القضائية والتعرف على الأشخاص، الجريدة الرسمية الجزائرية ، العدد 37 الصادرة في 17 رمضان 1437هـ الموافق لـ 22 يونيو 2016.
- القانون رقم 01/16 المؤرخ في 26 جمادى الأولى 1437هـ الموافق 6 مارس 2016 المتضمن التعديل الدستوري ، الجريدة الرسمية الجزائرية، العدد 14.
- القانون رقم 2015/78 المتعلق بشأن البصمة الوراثية في دولة الكويت، منشور في جريدة الشاهد الكويتية على موقعها www.alshahedkw.com
- القانون رقم 9 لسنة 2013 المتعلق بالبصمة الوراثية، في دولة قطر، منشور في جريدة العرب - الخميس 19 سبتمبر 2013م - الموافق 13 ذو القعدة 1434هـ- العدد: 9230 على الموقع www.mohamoon-qa.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

منهج الرسول صلى الله عليه وسلم في دعوته الخاصة بأهل الكتاب

دراسة نظرية تطبيقية

الشيخ التجاني احمدي*

ملخص

منهج الإسلام في الدعوة منهج هداية وحياء، صالح لكل زمان ومكان، أبرز القرآن الكريم معالمه، ووجد تطبيقه العملي في سنته وسيرته صلى الله عليه وسلم، وقد تميز منهجه الدعوي -عليه الصلاة والسلام- باعتماده على الإقناع والحوار والحكمة والموعظة...، مع كل إنسان صغير أو كبير رجل أو امرأة، مؤمن به أو كافر، وقد لوحظ من منهجه الدعوي تركيزه على أهل الكتاب، والحرص على تبليغهم رسالة الهدى بكل الوسائل والسبل، وذلك ما تقتضيه شهادته على الخلق، فصارت دعوته الخاصة بهم منهجا هو أمثل المناهج في هداية الناس وإسعادهم، وأبرز مقوماته، هي: التيسير، والعفو، والمقارعة بالحجة والبرهان، والمعاملة بالبر والقسط؛ لأن ذلك ادعى لإنصاتهم واستماعهم للدعوة، واستجابتهم لدين الإسلام.

الكلمات المفتاحية: المنهج-الدعوة- النبي- أهل الكتاب- النظر- التطبيق.

Adiyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

İslami İlimler Araştırmaları Dergisi

221-272, (2/2018)

**APPROACH OF THE PROPHET, PEACE AND BLESSINGS ARE UPON HIM IN
HIS CALL OF THE JEWS AND CHRISTIANS TO ISLAM**

THEORETICAL APPLIED STUDY

Abstract

The Islam approach in the call to Islam is an approach of guidance and life, valid for every time and place. The most prominent of the Holy Quran has explained its markers and its practical application was found in the biography of the Prophet, peace and blessings are upon him. His approach in the call to Islam was characterized by persuasion, dialogue, wisdom and exhortation. For every person both man or woman, a believer or a infidel, it has been observed from his approach of the call to Islam that he focus on the Jews and Christians, and keen to inform them of the message of guidance by all means and ways, and that is required by his testimony on people, and his call for them became a curriculum that is the best curriculum in the guidance of people and their happiness, the most important elements of this approach were, namely: facilitation, amnesty, argument Proof, treatment by righteousness and straight; because it is the most means to acceptance and listening to the call, and therefore, their response to the religion of Islam.

Keywords: Approach, Call, The Prophet, The Jews and Christians, Look, Application.

RESULULLAH'IN (S.A.S) EHLİ KİTABA YÖNELİK ÇAĞRISINDA İZLEDİĞİ METOD

Öz

İslam'ın çağrısındaki metod hayata ve hidayete olan çağrısındaki metodudur. Bu durum her zaman ve her yerde bu şekilde olduğu gibi bu aynı zamanda Kur'an'ın öğretiminde ve Resulullah'ın sünnetinde de yer edinmiştir. Hz. Peygamber'in çağrısındaki metodu; ikna etmeye, diyalog, hikmet ve öğüde dayanmaktaydı. Bu yöntem aynı zamanda kadın-erkek, büyük-küçük, mümin-kâfir herkese şamildi. Onun çağrısı ehli kitaba karşı daha yoğun idi. Yine o bütün yol ve yöntemleri kullanarak hidayete davet konusunda hırslıydı. Onun ehli kitaba has davet yöntemi insanları hidayete çağrıda emsal teşkil etmekteydi. Bu yöntem şu şekillerde öne çıkmıştır; kolaylaştırma, affetme, delilli konuşma ve güzel muamele şeklindeydi.

Anahtar Kelimeler: Metod, Çağrı, Nebi, Ehli Kitab, Teorik, Uygulama.

المقدمة:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، وبعد:

فإن منهج دعوة النبي -صلى الله عليه وسلم- إلى الله تعالى، هو المنهج المعبر عن حقيقة الإسلام بكافة مضامينه وأشكاله وأساليبه. وهو أداة للتعارف مع الآخر ودعوته إلى الله، من أجل التواصل الحضاري، ونشر الهداية بين الخلق.

وقد اشتملت سنته -عليه الصلاة والسلام- على نصوص وأقوال دالة على منهجه في دعوته المؤمنين رجالاً ونساء وأطفالاً، ودعوته الخاصة لأهل الكتاب. فالنبي -صلى الله عليه وسلم- بعث للناس كافة ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ (سبأ: 24)، وقال صلى الله عليه وسلم: (أُعْطِيَتْ خَمْسًا لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ قَبْلِي: نُصِرْتُ بِالرُّعْبِ مَسِيرَةَ شَهْرٍ، وَجُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ مَسْجِدًا وَطَهُورًا،... وَكَانَ النَّبِيُّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ خَاصَّةً وَبُعِثْتُ إِلَى النَّاسِ عَامَّةً)⁽¹⁾. فأهل الكتاب (اليهود والنصارى) مدعوون إلى اتباع محمد -صلى الله عليه وسلم- والاهتداء بهديه، انطلاقاً من النصين الآنفين، ولقد كان منهجه -صلى الله عليه وسلم- في دعوة أهل الكتاب، أنه لما دعاهم في جملة الناس، وبلغهم الدعوة العامة، دعاهم كذلك دعوة خاصة.

إن سيرة وسنة النبي -صلى الله عليه وسلم- بما اشتملت عليه من أحواله وأفعاله في دعوة أهل الكتاب، ومخاطبة حكامهم، تمثل النموذج التطبيقي الأمثل لدعوتهم.

أولاً: أهمية الموضوع

(1) - الجامع المسند الصحيح، صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة الطبعة: الأولى، 1422هـ، كتاب التيمم، الحديث رقم: (335)، وصحيح ابن حبان، ذكر الخصال التي فضل صلى الله عليه وسلم بها على غيره، الحديث رقم: (6398).

للمنهج الدعوي النبوي أهمية قصوى؛ خاصة في هذه المرحلة الهامة من حياة الأمة الإسلامية؛ وفي ظل الظروف الحضارية السائدة اليوم؛ ولأهمية منهج الدعوة إلى الله؛ فإن النبي -صلى الله عليه وسلم- رفع من شأنه إلى درجة الجهاد؛ وجعله صنو الجهاد العسكري والمادي؛ فقال عليه الصلاة والسلام: (جَاهِدُوا الْمُشْرِكِينَ بِأَمْوَالِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ وَأَلْسِنَتِكُمْ)⁽²⁾.

وتتضح أهمية المنهج الدعوي في جملة أمور؛ أهمها:

- المنهج الدعوي أداة للتواصل بين الشعوب والأديان، خاصة بين الإسلام وأهل الكتاب.
- الدور الفاعل للمنهج الدعوي في بناء العلاقة بين أتباع الأديان، ودعوتهم.
- الدور الفاعل للمنهج الدعوي النبوي في التبشير بالإسلام وهداية البشرية.
- المنهج الدعوي الخاص بأهل الكتاب من الهام استثماره في عصر العولمة وثورة الاتصالات.

ثانياً: أهداف البحث

يهدف الباحث إلى إيضاح المنهج الدعوي الواجب اتّباعه لدعوة أهل الكتاب، وذلك من خلال الاستناد إلى المنهج الدعوي النبوي، وجعله مرجعية تُستمدُّ منها المقاصد والمضامين والسّمات والوسائل والأساليب لمنهجنا الدعوي.

كما يهدف إلى دراسة المنهج الدعوي الخاص بأهل الكتاب عند النبي صلى الله عليه وسلم؛ للوقوف على منهجه الدعوي الخاص بهم؛ في مقاصده، ومرجعياته، ومعامله، ووسائله. فالأمة مطالبة بأن ترجع في منهجها الدعوي إلى القرآن الكريم والمجال التطبيقي في السنة والسيرّة ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾ (الأحزاب: 21).

(2) - المسند، لأحمد بن حنبل، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الحديث - القاهرة، الطبعة: الأولى، 1416هـ، 1995م، الحديث رقم: (12246)، (272/19)، والسنن الكبرى، لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، بيروت، ط1، مؤسسة الرسالة، 1421هـ، 2001م، كتاب: الجهاد،

ثالثاً: منهج الباحث

سلك الباحث منهج الدراسة الموضوعية للسنة النبوية، وذلك بالوقوف على الأحاديث النظرية في الموضوع، والوقوف على الجانب العملي في المنهج الدعوي عند النبي صلى الله عليه وسلم لأهل الكتاب. واجتهدت في التأصيل لهذا الموضوع بالاعتماد على الأحاديث الصحيحة خاصة في الصحيحين. وتخرّجها، وذلك بعزو الحديث إلى مصدره؛ وذكر الكتاب، والباب، ورقم الحديث؛ لأن ذلك أيسر لمن أراد الرجوع إلى الحديث مهما اختلفت طبعاته. وأحكّم عليها عند الحاجة. وأخيّب أن أعتد على مصادر السنة، والتقليل من الثقل عن الباحثين؛ رغبة مّي في التأصيل للموضوع، والاستدلال لكل مسألة من صحيح السنة.

رابعاً: الإشكالية

إن الأزمة التي لحقت بالأمة الإسلامية أصابت بنيانها من جوانبه المختلفة، وأصابت على وجه الخصوص جانباً من المنهج الدعوي. وإن تَفَحَّصَ هذا الأمر يحتاج إلى دراسة مستفيضة لواقع منهج الدعوة ومدارسه إشكالياته المعاصرة مع الذات ومع الآخر. وإن الظرف الحضاري اليوم يستلزم النهوض بالمنهج الدعوي ليلتحق بأدوات العصر. إن الواقع يظهر خللاً لدى المنهج الدعوي اليوم يتمثل في أمور عديدة أهمها:

- ✓ التصير في مخاطبة غير المسلمين، سواء كانوا في البلاد الإسلامية أو خارجها.
- ✓ اختلاط المنهج الدعوي وتلونه بأمزجة بعض الدعاة، من حدّة في الطباع، وأعراف وعادات، مما أثار في صورة الإسلام على مستوى المعرفة والتّطبيق.
- ✓ التّطرف الذي نهج أصحابه منهج تضيق الواسع، والتعسير بدل التيسير، ومُمارسة خطاب الاستعداد

للآخرين. فكانوا سببا في تشويه صورة الإسلام والصدود عنه.

خامسا: خطة البحث

اشتملت الخطة على مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة.

المقدمة: وفيها أهمية الموضوع، وهدف الباحث، ومنهج الباحث، وإشكالية الموضوع، وخطة البحث.

أما المباحث، فهي:

المبحث الأول: المنهج العام لدعوة النبي صلى الله عليه وسلم إلى الإسلام، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الملامح العامة لمنهج دعوته صلى الله عليه وسلم

المطلب الثاني: وسائل وغايات دعوته صلى الله عليه وسلم

المبحث الثاني: معالم منهج دعوة النبي صلى الله عليه وسلم الخاصة بأهل الكتاب، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: انتهاج نهج الحوار والإقناع والمجادلة بالتي هي أحسن

المطلب الثاني: التعامل مع أهل الكتاب يكون على بساط البر والقسط

المبحث الثالث: وسائل منهج دعوته صلى الله عليه وسلم الخاصة بأهل الكتاب، وفيه مطالب:

المطلب الأول: عقد المعاهدات مع أهل الكتاب

المطلب الثاني: الرسائل إلى ملوك أهل الكتاب

المطلب الثالث: المناظرات والحوارات

الخاتمة: نسأل الله حسنها، فيها أهم النتائج والتوصيات.

الهوامش

المصادر والمراجع.

المبحث الأول: المنهج الدعوي العام للنبي صلى الله عليه وسلم إلى الإسلام

يمكن التعرف على المنهج الدعوي العام للنبي صلى الله عليه وسلم، وذلك من خلال دراسة ملامحه، ومضامينه، ووسائله وغاياته؛ فهو منهج إنساني يؤمن بوحدة الإنسانية وكرامتها، ووسطي يتدرج تدرجا في مراحل الدعوة، وعظيم في معاملاته الحسنة، وأساليبه الخيرة، ويمكن أن نحدد ملامحه ومقاصده ووسائله؛ وذلك من خلال المطلبين الآتين:

المطلب الأول: الملامح العامة لمنهج دعوته صلى الله عليه وسلم

هنالك عدّة ملامح تحدّد حقيقة منهجه -صلى الله عليه وسلم- في دعوة الناس كافة، وهي كلها تدلّ على عظمة هذا المنهج، ويمكن تبين ملامح هذا المنهج من خلال النقاط الآتية:

أولا: الوسطية

تعد الوسطية من أبرز صفات النبي صلى الله عليه وسلم، وهي صفة رافقت دعوته منذ بدايتها الأولى، فكانت منهجيته في دعوته إلى الإسلام تنطلق من الآية القرآنية ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾، فهو كان وسطا في تلقّي هذه الدعوة، ووسطا في مراحل دعوته، وفي تعامله مع أتباع هذا الدين، والأديان الأخرى، فالوسطية كانت منهاجا سار عليه -صلى الله عليه وسلم- في إرساء دعائم هذا الدين ودولته. ويمكن أن نُؤصّل تأصيلا تاريخيا للوسطية في شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم، فالمتصفّح لسيرة الرسول -صلى الله عليه وسلم- يرى بصورة جلية وواضحة أن صفة الوسطية كانت تلازمه في جميع مراحل عمره، قبل البعثة النبوية وبعدها، ونورد هنا أمثلة، على سبيل المثال لا الحصر، تدلّ على تأصّل صفة الوسطية في شخصية الرسول صلى الله عليه وسلم:

1. من دلائل الوسطية في شخصية الرسول -صلى الله عليه وسلم- حضوره حلف الفضول الذي عقد في دار عبد الله بن جدعان لنصرة المظلوم، والضرب على يد الظالم، وأنه لو دعي إليه في الإسلام لأجاب⁽³⁾.

2. ومن الدلائل الأخرى على وسطية الرسول -صلى الله عليه وسلم- موقفه من اليهود بعد الهجرة إلى المدينة، فلم يقف منهم موقف عداوة؛ بل استوعب اليهود كمواطنين ضمن مجتمع المدينة، ونظم علاقتهم بالمسلمين عن طريق الدستور الذي وضعه بعد هجرته إلى المدينة.

3. ومن أبرز الشواهد على وسطية الرسول -صلى الله عليه وسلم- هو موقفه في حادثة الإفك عندما اتهمت أم المؤمنين عائشة -رضي الله عنها- بالزنا، فوقف الرسول موقفا وسطا، فلم ينف ولم يثبت، مع أنه -صلى الله عليه وسلم- كان متيقنا ببراءة عائشة -رضي الله عنها- في قرارة نفسه؛ ودليل ذلك قوله صلى الله عليه وسلم (مَنْ يَعْذُرُنِي مِنْ رَجُلٍ بَلَغَنِي أَذَاهُ فِي أَهْلِي، فَوَاللَّهِ مَا عَلِمْتُ عَلَى أَهْلِي إِلَّا خَيْرًا، وَقَدْ ذَكَرُوا رَجُلًا مَا عَلِمْتُ عَلَيْهِ إِلَّا خَيْرًا، وَمَا كَانَ يَدْخُلُ عَلَى أَهْلِي إِلَّا مَعِي)⁽⁴⁾، ولكنه انتظر وَحْيَ السَّمَاءِ لِيَفْصِلَ فِي هَذَا الْأَمْرِ، ثم أنزل الله براءتها في القرآن ﴿إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَكُمْ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ﴾ (النور: 11).

ويمكن تتبّع مراحل دعوته، لنبين وسطيته التي رافقت هذه المراحل، وهي:

1. وسطية الرسول صلى الله عليه وسلم في تلقي الوحي:

(3) - السيرة النبوية (من البداية والنهاية) لابن كثير، لإسماعيل بن عمر بن كثير، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، بيروت، لبنان، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، 1395هـ، 1976م، (2/315).

(4) - صحيح البخاري، كتاب: الشهادات، باب: تعديل بعض النساء بعضن بعضا، الحديث رقم: (2661)، وصحيح مسلم، كتاب: التوبة، باب: في حديث الإفك وقبول توبة القاذف، الحديث رقم: (2770).

تعد بداية الدعوة الإسلامية وبداية نزول الوحي، أولى المظاهر التي أبرزت وسطية الرسول صلى الله عليه وسلم، فعندما نزل عليه الوحي، لم ينكر ما بينه الوحي ولم يندفع إلى تصديق ما سمعه، وإنما وقف موقفاً وسطاً يهدف إلى استيعاب هذا الحدث الجلل، فتشير كتب السيرة النبوية أن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- حُجِبَ إليه الخلاء، فكان يأتي غار حراء فيتعبد فيه ليال عديدة ويتزوّد لذلك، ثم يرجع إلى خديجة فتزوّد له مثلها حتى جاءه الحق وهو في غار حراء (...فَجَاءَهُ الْمَلَكُ فَقَالَ: اقْرَأْ، قَالَ: مَا أَنَا بِقَارِيٍّ)، قَالَ: " فَأَخَذَنِي فَغَطَّنِي حَتَّى بَلَغَ مِنِّي الْجَهْدَ ثُمَّ أَرْسَلَنِي، فَقَالَ: اقْرَأْ، قُلْتُ: مَا أَنَا بِقَارِيٍّ، فَأَخَذَنِي فَغَطَّنِي الثَّانِيَةَ حَتَّى بَلَغَ مِنِّي الْجَهْدَ ثُمَّ أَرْسَلَنِي، فَقَالَ: اقْرَأْ، فَقُلْتُ: مَا أَنَا بِقَارِيٍّ، فَأَخَذَنِي فَغَطَّنِي الثَّلَاثَةَ ثُمَّ أَرْسَلَنِي، فَقَالَ: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ. خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ. اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ﴾ (العلق: 2))⁽⁵⁾ نلاحظ من هذه الرواية أن الرسول -صلى الله عليه وسلم- عندما نزل عليه الوحي لم يتسرع في حكمه على هذه الظاهرة أهي خير أم شر، فلم ينكرها ولم يسارع إلى إظهار سعادته من أجلها، وإنما انتظر حتى تتضح الصورة أمامه، والتي أوضحها له فيما بعد ورقة بن نوفل كما جاء في تمام القصة الآتية الذكر، هذا الموقف من رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يدل على وسطيته تجاه أمور الحياة.

2. التدرج في الدعوة من السر إلى الجهر تعبير عن الوسطية:

انتهج الرسول -صلى الله عليه وسلم- منذ بداية الدعوة الإسلامية منهجاً وسطاً في نشر الإسلام، فلم يجهر بالدعوة منذ بدايتها، وإنما بدأ بالمقرّبين من أصحابه، ثم انتقل إلى دعوة قومه من دون الناس؛ فعن أبي أنَّ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: (قَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ أَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ:

⁽⁵⁾ - صحيح البخاري، بدء الوحي، باب: كيف بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، الحديث رقم: (3)، وصحيح مسلم، كتاب: الإيمان، باب: كيف بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، الحديث رقم: (160).

﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ (الشعراء: 214)، قَالَ: (يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ -أَوْ كَلِمَةً نَحْوَهَا- اشْتَرُوا أَنْفُسَكُمْ، لَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا، يَا بَنِي عَبْدِ مَنَافٍ لَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا، يَا عَبَّاسُ عَبْدَ الْمُطَّلِبِ لَا أُغْنِي عَنْكَ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا، وَيَا صَفِيَّةُ عَمَّةَ رَسُولِ اللَّهِ لَا أُغْنِي عَنْكَ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا، وَيَا فَاطِمَةُ بِنْتُ مُحَمَّدٍ سَلِينِي مَا شِئْتَ مِنْ مَالِي لَا أُغْنِي عَنْكَ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا)⁽⁶⁾.

ثم كانت مرحلة الجهر بالدعوة بعد نزول قوله تعالى: ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ﴾ (الحجر: 94)، قال ابن القيم: "فصدع بأمر الله ولم تأخذه فيه لومة لائم، فدعا إلى الله الصغير والكبير والحر والعبد والذكر والأنثى والأحمر والأسود والجن والإنس"⁽⁷⁾.

هذه المنهجية المتدرّجة في الدعوة إلى العقيدة الجديدة، تدلُّ على أن الوسطية هي أهم سمة في هذه الدعوة وصاحبها صلى الله عليه وسلم.

3. وسطية الرسول -صلى الله عليه وسلم- في المدينة بعد الهجرة مع فئات المجتمع غير المسلمين:

من الأدلة الواضحة على وسطية الرسول صلى الله عليه وسلم ومنهجه، موقفه المتسامح مع غير المسلمين في المدينة المنورة بعد الهجرة، فقد كان مجتمع المدينة يحتوي أخطا من ديانات مختلفة، منهم المسلمون الذين تجمعهم دعوة رسول الله، ومنهم المشركون الذين يعبدون الأوثان، ومنهم اليهود، وكان الرجل مسلما وأبوه مشركا، والرجل يكون مسلما وأخوه مشركا، وكان الرسول -صلى الله عليه وسلم- يعاملهم معاملة طيبة، فكان يمر على مجالسهم، وكان في المجالس مسلمون فلا ينكر على المسلمين جلوسهم في تلك المجالس؛ وهذا دليل على وسطيته صلى الله عليه وسلم، وقد أوردت كتب السنة النبوية

⁽⁶⁾ - صحيح البخاري، كتاب الوصايا، باب هل يدخل النساء والولد في الأقارب؟، الحديث رقم: (2753).

⁽⁷⁾ - زاد المعاد في هدي خير العباد، لمحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، ط 27، مؤسسة الرسالة، بيروت، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، 1415 هـ / 1994م، (12/3).

تفاصيل عن ذلك؛ فعن عروة بن الزبير أن أسامة بن زيد حدثه: (أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَكِبَ عَلَى حِمَارٍ عَلَى قَطِيفَةٍ فَدَكَّيْتِهِ، وَأَرْدَفَ أُسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ وَرَاءَهُ يُعَوِّدُ سَعْدَ بْنَ عُبَادَةَ فِي بَنِي الْحَارِثِ بْنِ الْخَزْرَجِ قَبْلَ وَقْعَةِ بَدْرٍ، قَالَ: حَتَّى مَرَّ بِمَجْلِسٍ فِيهِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي بِنْتِ سُلُومٍ وَذَلِكَ قَبْلَ أَنْ يُسَلِّمَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي، فَإِذَا فِي الْمَجْلِسِ أَخْلَاطٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُشْرِكِينَ عِبَادَةَ الْأَوْثَانِ وَالْيَهُودِ وَالْمُسْلِمِينَ)⁽⁸⁾.

ثانيا: الإنسانية

إن أول ما يمتاز به منهج النبي -عليه الصلاة والسلام- هو أنه منهج إنساني؛ وذلك لأن النبي -صلى الله عليه وسلم- خاتم الأنبياء والمرسلين؛ لذا فإنه مرسل للناس جميعا، وخطابه للبشرية بأسرها؛ عريها وعجمها؛ قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ (سبأ: 28).

وقد طبَّق النبي -صلى الله عليه وسلم- منهجه هذا في استيعابه في دعوته صهييا الرومي، وسلمان الفارسي، وبلال الحبشي. وكانت آصرة الإيمان والعقيدة أقوى من أخوة النسب والعرق والأرض، امتثالا لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (الحجرات: 10).

وظهر الجانب الإنساني في دعوته -عليه الصلاة والسلام- خلال استقباله للوفود، وإرساله للرسول، ومخاطبة زعماء الدول يدعوهم بدعاية الإسلام.

ثالثا: الثبات على المبادئ

(8) - صحيح البخاري، كتاب تفسير القرآن، باب: (ولتسمعن من الذين أوتوا الكتاب، الحديث رقم، (4566)، وصحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب: في دعاء النبي صلى الله عليه وسلم إلى الله، الحديث رقم: (1798).

امتازت دعوة النبي -صلى الله عليه وسلم- بالتمسك بالمبادئ التي دعا إليها صلى الله عليه وسلم. قال تعالى: ﴿كَذَلِكَ أَرْسَلْنَاكَ فِي أُمَّةٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهَا أُمَمٌ لِيَتْلُوَ عَلَيْهِمُ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَنِ فُلْ هُوَ رَبِّي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ مَتَابِ﴾ (الرعد: 30).

وإن هذا الثبات والتمسك بالمبادئ والثقة المطلقة بها، كان سببا في انشداد الناس إليه؛ ففي حديث عقيل بن أبي طالب، قَالَ: جَاءَتْ قُرَيْشٌ إِلَى أَبِي طَالِبٍ، فَقَالُوا: إِنَّ ابْنَ أَخِيكَ هَذَا قَدْ آذَانَا فِي نَادِينَا، فَانْهَهُ عَنَّا، فَقَالَ: يَا عَقِيلُ، ائْتِنِي بِمُحَمَّدٍ، فَاَنْطَلِقَ إِلَيْهِ فَاسْتَخْرَجَهُ مِنْ كَبْسٍ، يَقُولُ: مِنْ بَيْتٍ صَغِيرٍ، فَجَاءَ بِهِ فِي الظَّهِيرَةِ، فِي شِدَّةِ الْحَرِّ، فَجَعَلَ يَطْلُبُ الْفَيْءَ، يَمْشِي فِيهِ مِنْ شِدَّةِ حَرِّ الرَّمْضَاءِ، فَلَمَّا أَتَاهُمْ، قَالَ أَبُو طَالِبٍ: إِنَّ بَنِي عَمِّكَ هَؤُلَاءِ زَعَمُوا أَنَّكَ تُؤْذِيهِمْ فِي نَادِيهِمْ وَمَسْجِدِهِمْ، فَانْتَهَ عَنْ آذَانِهِمْ، (فَحَلَّقَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَصْرَهُ إِلَى السَّمَاءِ، قَالَ: تَرَوْنَ هَذِهِ الشَّمْسُ؟ قَالَ: مَا أَنَا بِأَقْدَرَ عَلَى أَنْ أَرُدَّ ذَلِكَ مِنْكُمْ عَلَى أَنْ تُشْعِلُوا مِنْهَا شُعْلَةً، فَقَالَ أَبُو طَالِبٍ: وَاللَّهِ، مَا كَذَبْنَا ابْنَ أَخِي قَطُّ، فَارْجِعُوا)⁽⁹⁾.

ولم يخضع النبي -صلى الله عليه وسلم- لوسائل التهيب التي مارسها الأعداء؛ وضحا في سبيل هذه المبادئ، كما لم يخضع لوسائل الترغيب؛ مما عرضته قريش من المال والجاه والنساء.

رابعاً: الشمول والتّمام في التّليغ

فالنبي -صلى الله عليه وسلم- بَلَّغَ جَمِيعَ مَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ، قَالَ تَعَالَى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ (المائدة: 67). قال القرطبي: "قال ابن عباس: المعنى بَلَّغَ جَمِيعَ مَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ، فَإِنْ

(9) - التاريخ الكبير، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد، الدكن، (51/7).

كتمت شيئاً منه فما بلغت رسالته، وهذا تأديب للنبي صلى الله عليه وسلم، وتأديب لحملة العلم من أمته
ألا يكتموا شيئاً من أمر شريعته، وقد علم الله تعالى من أمر نبيه أنه لا يكتم شيئاً من وحيه⁽¹⁰⁾.

وقد شهدت عائشة أم المؤمنين -رضي الله تعالى عنها- على كفاية النبي -صلى الله عليه وسلم-
بالتبليغ، فقالت لمسروق: قَالَتْ: (مَنْ حَدَّثَكَ أَنَّ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَتَمَ شَيْئًا مِمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ
عَلَيْهِ، فَقَدْ كَذَبَ)، وَاللَّهُ يَقُولُ: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ (المائدة: 67)
الآية⁽¹¹⁾.

كما أن رسالة النبي -صلى الله عليه وسلم- رسالة شاملة لجميع الناس، قال تعالى: ﴿هَذَا بَلَاغٌ
لِلنَّاسِ وَلِيُنذِرُوا بِهِ وَلِيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَلِيَذَّكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (إبراهيم: 52) قال ابن كثير:
"أي بلاغ لجميع الخلق من إنس وجن"⁽¹²⁾. ويبيّن أن الرسول -صلى الله عليه وسلم- مكلف بالناس
جميعاً؛ فقال سبحانه: ﴿هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ (آل عمران: 138).

وقد شمل خطاب النبي -صلى الله عليه وسلم- الناس جميعاً؛ ففي بداية الدعوة كان يدور (في سوق
ذي المجاز وعليه حلة حمراء، وهو يقول: يَا أَيُّهَا النَّاسُ، قُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَفْلِحُوا)⁽¹³⁾،
وخطب جموع الحجاج في موسم الحج، وجاء في خطبته: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَيُّ يَوْمٍ هَذَا؟)، قَالُوا: يَوْمٌ

(10) - الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط2،
القاهرة، دار الكتب المصرية، 1384هـ 1964م، (242/6).

(11) - صحيح البخاري، كتاب: تفسير القرآن، باب: (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك...)، الحديث رقم: (4612)،
ومسند أحمد، الحديث رقم: (24227)، (275/40).

(12) - تفسير القرآن العظيم، لعمر إسماعيل بن عمر، أبو الفداء، المعروف بابن كثير، تحقيق: سامي بن محمد سلامة،
ط2، دار طيبة للنشر والتوزيع، 1420هـ، 1999م، (523/4).

(13) - مسند أحمد، الحديث رقم: (16022)، (404/25)، صحيح ابن خزيمة، لأبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة،
تحقيق: الدكتور محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، ط3، 1424هـ، 2003م، كتاب الوضوء، باب:
ذكر الدليل على أن الكعبين اللذين أمر المتوضيء بغسل الرجلين... الحديث رقم: (159).

حَرَامٌ، قَالَ: (فَأَيُّ بَلَدٍ هَذَا؟)، قَالُوا: بَلَدٌ حَرَامٌ، قَالَ: (فَأَيُّ شَهْرٍ هَذَا؟)، قَالُوا: شَهْرٌ حَرَامٌ"، قَالَ: (فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ، كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا، فِي بَلَدِكُمْ هَذَا، فِي شَهْرِكُمْ هَذَا)⁽¹⁴⁾.

وخصّ النبي -صلى الله عليه وسلم- النساء بيوم يعظهنّ فيه. فعن أبي سعيد الخدري: (قَالَتِ النَّسَاءُ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: غَلَبْنَا عَلَيْكَ الرَّجَالَ، فَاجْعَلْ لَنَا يَوْمًا مِنْ نَفْسِكَ، فَوَعَدَهُنَّ يَوْمًا لَقِيَهُنَّ فِيهِ، فَوَعظَهُنَّ وَأَمَرَهُنَّ، فَكَانَ فِيمَا قَالَ لَهُنَّ: (مَا مِنْكُنَّ امْرَأَةٌ تُقَدِّمُ ثَلَاثَةَ مِنْ وَلَدِهَا، إِلَّا كَانَ لَهَا حِجَابًا مِنَ النَّارِ) فَقَالَتِ امْرَأَةٌ: وَأَنْتَيْنِ؟ فَقَالَ: (وَأَنْتَيْنِ)⁽¹⁵⁾.

خامسا: الإقناع بالحوار

إن المدخل إلى إيمان الناس هو الاقتناع بالمبادئ من خلال الحجج والبراهين؛ ذلك لأن الاعتقاد يقوم على إيمان واقتناع العقل والقلب بما يعرض على النفس من المبادئ؛ وما يدلّ عليها من الحجج والبراهين، ولا سلطان لأحد عليهما إلا في حصول الإيمان، ولا ينفع فيها سوى قوى الأدلة والبراهين. لذا فإن الله عز وجل جعل ذلك أصلا في الدين ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ (البقرة: 256) وأرشد الله عز وجل نبيه إلى الدعوة بالإقناع؛ فقال سبحانه وتعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (النحل: 125).

والنبي -صلى الله عليه وسلم- اتّبع أسلوب المنهج الإقناعي؛ وذلك بالحوار، فقد جاء يهودي إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- يَحْتَرِ صِدْقَهُ فِي الدَّعْوَةِ، وَقَدْ ابْتَعَ مِنْهُ تَمْرًا إِلَى أَجْلِ، فَطَالَبَهُ قَبْلَ حُلُولِ الْأَجْلِ

(14) - صحيح البخاري، كتاب: الحج، باب: خطبة أيام منى، الحديث رقم: (1739)، وصحيح مسلم، كتاب:

القسماءة والمحاريين والقصاص والديات، باب: تغليظ تحريم الدماء والأعراض والأموال، الحديث رقم: (1679).

(15) - صحيح البخاري، كتاب العلم، باب: هل يجعل للنساء يوم على حدة في العلم؟، الحديث رقم: (101)، والسنن

الكبرى، للنسائي، كتاب العلم، باب: فضل العلم، الحديث رقم: (5865)، (386/5).

مغلظاً له في القول وسط القوم، فكان قوله: إنكم يا بني عبد المطلب قوم مطل، فَهَمَّ به عمر رضي الله عنه، فمنعه الرسول صلى الله عليه وسلم، وقال له يا عمر: (إِنَّا كُنَّا أَحْوَجَ إِلَى غَيْرِ هَذَا مِنْكَ يَا عُمَرُ أَنْ تَأْمُرَنِي بِحُسْنِ الْأَدَاءِ وَتَأْمُرَهُ بِحُسْنِ التَّبَاعَةِ أَذْهَبَ بِهِ يَا عُمَرُ فَأَقْضِهِ حَقَّهُ وَزِدْهُ عِشْرِينَ صَاعًا مِنْ غَيْرِهِ مَكَانَ مَا رُعْتَهُ)⁽¹⁶⁾.

سادسا: الإحسان والنصح وتجنب الموقف العدائي

إن من فطرة الإنسان حبُّ الإحسان، وبُغْضُ العنف والهوان. وذلك مفتاح للإيمان، لذا فإن الله تعالى أمر بمخاطبة أهل الكتاب بالإحسان؛ فقال سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ وقوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾. وإن الخطاب بلغة الناصح الذي يبتغي المصلحة الدينية والدينيوية للمدعو، تُؤثِّرُ فيه، وهي مفتاح لقلبه يُعدُّه لاستقبال الفكرة استقبالا مقبولا؛ لذا فإن النبي -صلى الله عليه وسلم- أمر أمته بالنصيحة فقال: (الدينُ النَّصِيحَةُ: لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ وَلِأَيِّمَّةِ الْمُسْلِمِينَ وَعَامَّتِهِمْ)⁽¹⁷⁾.

وقد دعا النبي -صلى الله عليه وسلم- قريشا بلغة الناصح الأمين؛ دون استعداد لهم أو استخفاف بهم؛ فقال: (يا معشرَ قُرَيْشٍ -أَوْ كَلِمَةً نَحْوَهَا- اشْتَرُوا أَنْفُسَكُمْ، لَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا، يَا بَنِي عَبْدِ مَنَافٍ لَا أُغْنِي عَنْكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا، يَا عَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ لَا أُغْنِي عَنْكَ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا، وَيَا

((16)) صحيح ابن حبان، ذكر الاستحباب للمرء أن يأمر بالمعروف، الحديث رقم: (288)، (521/1)، والمعجم الكبير، الحديث رقم: (5147)، (222/5)، والمستدرک علی الصحیحین، للحاکم، الحديث رقم: (6547)، (700/3).

(17) - صحيح البخاري، كتاب: الإيمان، باب: قول النبي صلى الله عليه وسلم الدين النصيحة، الحديث رقم: (56)، وصحيح مسلم، لمسلم بن الحجاج، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت. الطبعة: الأولى، 1425هـ-2004م الحديث رقم: (55).

صَفِيَّةُ عَمَّةَ رَسُولِ اللَّهِ لَا أُغْنِي عَنْكَ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا، وَيَا فَاطِمَةُ بِنْتُ مُحَمَّدٍ سَلِينِي مَا شِئْتِ مِنْ مَالِي
لَا أُغْنِي عَنْكَ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا⁽¹⁸⁾.

وكان النبي -صلى الله عليه وسلم- حريصا في دعوته إلى هداية الآخرين، فعندما أرسل النبي -صلى
الله عليه وسلم- علي بن أبي طالب -رضي الله عنه- إلى خير أوصاه قائلًا: (انْفُذْ عَلَيَّ رِسْلَكَ حَتَّى
تَنْزِلَ بِسَاحَتِهِمْ ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ وَأَخْبِرْهُمْ بِمَا يَجِبُ عَلَيْهِمْ؛ فَوَاللَّهِ لَأَنْ يَهْدِيَ اللَّهُ بِكَ رَجُلًا
خَيْرٌ لَكَ مِنْ أَنْ يَكُونَ لَكَ حُمْرُ النَّعَمِ)⁽¹⁹⁾.

سابعاً: العفة في المنهج والبعد عن التجريح

مدح الله تعالى النبي -صلى الله عليه وسلم- في أخلاقه؛ فقال: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ (القلم:
4)، ووصف أبو سعيد الخدري حياء النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: (كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
أَشَدَّ حَيَاءً مِنَ الْعَدْرَاءِ فِي خِدْرِهَا)⁽²⁰⁾.

وإن هذا الخلق العظيم، والحياء الشديد؛ لِيُظْهِرُ فِي سُلُوكِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وفي أقواله
وأفعاله؛ وهو سمة بارزة في دعوته، أسَرَ به قلوب العباد، وكان منهجه هذا في حقِّ الناس جميعاً، حتى أهل
المعاصي منهم. فعن عمر بن الخطاب (أَنَّ رَجُلًا عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ اسْمُهُ عَبْدَ
اللَّهِ، وَكَانَ يُلَقَّبُ حِمَارًا، وَكَانَ يُضْحِكُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَكَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ قَدْ جَلَدَهُ فِي الشَّرَابِ، فَأُتِيَ بِهِ يَوْمًا فَأَمَرَ بِهِ فَجُلِدَ، فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ: اللَّهُمَّ الْعَنَّهُ، مَا أَكْثَرَ

(18) - صحيح البخاري، كتاب: الوصايا، باب: هل يدخل النساء والولد في الأقارب؟، الحديث رقم: (2753)،

وصحيح مسلم، كتاب: الإيمان، باب: قوله تعالى: (وأندر عشيرتك الأقرين)، الحديث رقم: (206).

(19) - صحيح البخاري، كتاب: المغازي، باب: غزوة خيبر، الحديث رقم: (4210)، (134/5)، وصحيح مسلم،

كتاب: فضائل الصحابة، باب: فضائل علي، الحديث رقم: (2406)، (1873/4).

(20) - صحيح البخاري، كتاب: المناقب، باب: صفة النبي صلى الله عليه وسلم، الحديث رقم: (3562)، وصحيح

مسلم، كتاب: الفضائل، باب: كثرة حياته صلى الله عليه وسلم، الحديث رقم: (2320).

مَا يُؤْتَى بِهِ؟ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (لَا تَلْعَنُوهُ، فَوَاللَّهِ مَا عَلِمْتُ إِنَّهُ يُحِبُّ اللَّهَ

وَرَسُولَهُ)⁽²¹⁾. فهذه الحادثة حدثت في زمن النبي صلى الله عليه وسلم، وهو خير الأزمان، إلا أن الدرس

العظيم في أدب النبوة وفقه النبوة ومنهج النبوة حتى في حق العصاة من الأمة.

ثامنا: منهج التيسير والتبشير

إن من أبرز ملامح المنهج الدعوي النبوي اعتماده التيسير، وإعلان التبشير. وإن هذا النمط من

الأساليب يؤثر في المستمع؛ ويستمليه إلى الدعوة. أما منهج التعسير والتنفير فليس من شأنه إلا صدور

الناس عن الدعوة؛ والنفور من الدعاة. قال تعالى: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ

عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج: 78) وإن الشريعة بنيت على رفع الحرج؛ ودعت إلى التيسير وقت

حصول المشقة؛ حيث قالوا: المشقة تجلب التيسير. وسنَّ النبي -صلى الله عليه وسلم- التيسير والتبشير؛

ومنع من التعسير والتنفير، عن أنس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (يَسِّرُوا وَلَا تُعَسِّرُوا،

وَيَسِّرُوا، وَلَا تُنْفِرُوا)⁽²²⁾.

ولما أخطأ الأعرابي فبال في المسجد، لم يعنفه النبي صلى الله عليه وسلم؛ بل لما هم الصحابة به

يريدون تعنيفه، قال لهم: وبمتهى البساطة ومن غير تعصب أو رفع صوت: (دعوه، وهريقوا على بوله

سجلا من ماء)⁽²³⁾.

المطلب الثاني: غايات ووسائل دعوته صلى الله عليه وسلم

(21) - صحيح البخاري، كتاب: الحدود، باب: ما يكره من لعن شارب الخمر، الحديث رقم: (6780)، والجامع

الصحيح للسنن والمسانيد، لصهيب عبد الجبار، مشروعية حد السكر، (440/37).

(22) - صحيح البخاري، كتاب: العلم، باب: ما كان النبي صلى الله عليه وسلم يتخولم بالموعظة والعلم كي لا ينفروا،

الحديث رقم: (69).

(23) - صحيح البخاري، كتاب: الأدب، باب: الرفق في الأمر كله، الحديث رقم: (6025)، (12/8)، وصحيح مسلم،

كتاب: الطهارة، باب: وجوب غسل البول وغيره من النجاسات إذا حصلت في المسجد، وأن الأرض تطهر بالماء،

للمنهج النبوي الدعوي غايات ومقاصد ووسائل، يمكن أن نفصلها في الآتي:

أولاً: غايات ومقاصد دعوته صلى الله عليه وسلم:

ينطلق المنهج الدعوي للنبي -صلى الله عليه وسلم- من المهمة التي كلفها الله بها: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: 151) فمهمة النبي صلى الله عليه وسلم، هي: التربية: ﴿وَيُزَكِّيكُمْ﴾، قال الطبري: "ويطهرهم من دنس الذنوب"، ومهمة التعليم: ﴿وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ﴾ قال الطبري: "وهو الفرقان، يعني أنه يعلمكم أحكامه". و﴿وَالْحِكْمَةَ﴾ قال الطبري: "السنن والفقه في الدين"، ﴿وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾، قال الطبري: "ويعلمكم من أخبار الأنبياء، وقصص الأمم الخالية"⁽²⁴⁾.

وقد أجمعت المنهج الدعوي النبوي لتحقيق جملة من المقاصد، هي:

1. مقصد توحيد الله تعالى:

المقصد الأساسي من الدعوة النبوية هو تصحيح العقيدة، وتحقيق التوحيد، وذلك باعتباره الأساس الذي يقوم عليه الدين. وهو جوهر الرسالات السماوية، وجوهر مهمة الأنبياء جميعاً عليهم الصلاة والسلام. فقد عالج صلى الله عليه وسلم حالة الانحراف العقدي في الجاهلية، التي تصرف العبادة لغير الله. والأحاديث كثيرة في هذا المجال نذكر منها حديث ابن عمر، أن رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال: (أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ، وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ، فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّ الْإِسْلَامِ، وَحِسَابُهُمْ عَلَيَّ)

من غير حاجة إلى حفرها، الحديث رقم: (284)، (236/1)

(24) - جامع البيان في تأويل القرآن، للطبري، محمد بن جرير، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ، 2000م، (694/2).

اللَّهُ⁽²⁵⁾. وحديث عبادة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: (مَنْ شَهِدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَخَدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، وَأَنَّ عِيسَى عَبْدُ اللَّهِ وَرَسُولُهُ، وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ، وَالْجَنَّةُ حَقٌّ، وَالنَّارُ حَقٌّ، أَدْخَلَهُ اللَّهُ الْجَنَّةَ عَلَى مَا كَانَ مِنَ الْعَمَلِ)⁽²⁶⁾.

وقد تحدّث النبي -صلى الله عليه وسلم- عن التوحيد في عدة سياقات مختلفة؛ منها ما يفيد بأنه الغاية التي يسعى إليها صلى الله عليه وسلم، ومنها ما يتعلق بالمدعو من أجل ترغيبه في عقيدة التوحيد، ببيان عظيم الأجر والثوبة.

2. مقصد الهداية:

فدعوة النبي -صلى الله عليه وسلم- جاءت لتُحَقِّقَ مقصد الرحمة والهداية للبشرية. قال سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (الأنبياء: 107).

لقد ظهر مقصد الرحمة في دعوة النبي -صلى الله عليه وسلم- في حالات الحرب كما في حالات السلم؛ ففي غزوة خيبر أعطى النبي -عليه الصلاة والسلام- الراية لعلي بن أبي طالب؛ وأوصاه عند ملاقاته العدو، فقال: (انْفُذْ عَلَى رِسْلِكَ حَتَّى تَنْزِلَ بِسَاحَتِهِمْ ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ وَأَخْبِرْهُمْ بِمَا يَجِبُ عَلَيْهِمْ؛ فَوَاللَّهِ لَأَنْ يَهْدِيَ اللَّهُ بِكَ رَجُلًا خَيْرٌ لَكَ مِنْ أَنْ يَكُونَ لَكَ حُمْرُ النَّعَمِ)⁽²⁷⁾.

(25) - صحيح البخاري، كتاب الإيمان، باب: (فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم)، الحديث رقم: (25)، وصحيح مسلم، كتاب: الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله، الحديث رقم: (20).

(26) - صحيح البخاري، كتاب: أحاديث الأنبياء، باب: (يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم)، الحديث رقم: (3435)، وصحيح مسلم، كتاب: الإيمان، باب: من لقي الله بالإيمان وهو غير شك فيه دخل الجنة وحرم على النار، الحديث رقم: (29).

(27) - صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب، غزوة خيبر، الحديث رقم: (4210)، (134/5)، وصحيح مسلم، كتاب: فضائل الصحابة، باب: فضائل علي، الحديث رقم: (2406)، (1873/4).

ومقصد الهداية في دعوة النبي -عليه الصلاة والسلام- يشمل أمة الدعوة؛ فتكون الغاية هدايتهم للإسلام. ويشمل أيضا أمة الإجابة؛ فتكون الغاية مزيدا من الهداية لهم، ليزداد الذين آمنوا إيماناً، وليرتقي أهل الإيمان إلى درجة الإحسان.

3. الشهادة على البشرية:

دعوة النبي -صلى الله عليه وسلم- تسعى لتحقيق الشهادة على البشرية. قال تعالى: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ (الحج: 78) وقال: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا﴾ (الأحزاب: 45-46)؛ لذا فإن النبي -صلى الله عليه وسلم- سعى لتبليغ الدعوة خارج الجزيرة العربية، فأرسل الرسل والكتب إلى هرقل، وكسرى... كما سيأتي في هذا البحث. والشهادة على البشرية تقتضي تحقيق تبعات هذه المسؤولية على صعيد العبادة الحقة لله سبحانه وتعالى، وإعمار الكون، وإنقاذ البشرية.

4. رعاية مصالح الأمة:

كانت دعوة النبي -صلى الله عليه وسلم- رائدة في مجال الإصلاح، والإصلاح النبوي إصلاح شامل؛ يتناول حياة الفرد والأسرة والمجتمع والبشرية، وذلك في جميع الميادين؛ الأخلاقية، والاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية...

وإن ما ورد في القرآن والسنة جاء لخير العباد؛ وذلك لتحقيق مصلحة أو دفع مفسدة. ومن ثم كانت أحكام الشريعة دائرة على مصالح الأمة، وقد بيّن ذلك النبي -عليه الصلاة والسلام- في خطبته المشهورة، فقد روى البخاري عن ابن عباس رضي الله عنهما، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَطَبَ النَّاسَ يَوْمَ

التَّحْرِ فَقَالَ: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَيُّ يَوْمٍ هَذَا؟)، قَالُوا: يَوْمٌ حَرَامٌ، قَالَ: (فَأَيُّ بَلَدٍ هَذَا؟)، قَالُوا: بَلَدٌ حَرَامٌ، قَالَ: (فَأَيُّ شَهْرٍ هَذَا؟)، قَالُوا: شَهْرٌ حَرَامٌ، قَالَ: (فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ عَلَيْكُمْ حَرَامٌ، كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا، فِي بَلَدِكُمْ هَذَا، فِي شَهْرِكُمْ هَذَا).

فخطبته اشتملت على مصالح الأمة، وهي: -الحرمة المكانية للبلد الحرام -الحرمة الزمانية للأشهر الحرم. -حرمة الدماء. -حرمة الأموال. -حرمة الأعراض.

وهذه المصالح إذا حافظ عليها المجتمع يصبح مجتمعا صالحا، يسعى في تحقيق الأمن بكافة أشكاله. وتتحقق فيه السعادة والسكينة لأبنائه.

ثانيا: التنوع في الوسائل

استخدم النبي -صلى الله عليه وسلم- كل الوسائل المتاحة في عصره. فقد روى مسلم عن أنس: (أن النبي صلى الله عليه وسلم أراد أن يكتب إلى كسرى، وقيصر، والنجاشي، ف قيل: إنهم لا يقبلون كتابا إلا بخاتم، فصاع رسول الله صلى الله عليه وسلم خاتما حلقته فضة، ونقش فيه مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ⁽²⁸⁾). والدعوة في كل عصر ومصر مطالبة باستخدام الوسائل المتاحة، خاصة في عصر الاتصالات والفضائيات، والانترنت. ولا بد من سلامة الوسائل، "فليس مما يرضاه الله تعالى أن تتخذ وسيلة معوجة لغاية عادلة. ولا فصل عندنا بين الوسيلة والغاية في معيار الأخلاق الإسلامية"⁽²⁹⁾.

ومن وسائل المنهج الدعوي عند النبي صلى الله عليه وسلم: (1) الخطبة: الجمعة، الأعياد، المناسبات العامة والطارئة. (2) الحوار والمناقشة والمناظرة.

(3) الدروس.

(28) - صحيح مسلم، كتاب اللباس والزينة، باب: في اتخاذ النبي صلى الله عليه وسلم خاتما، الحديث رقم: (2092).

(29) - من بحث مقدم للمؤتمر العالمي لتوجيه الدعوة وإعداد الدعوة 1977م في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، من تقديم فضيلة الشيخ: إبراهيم محمد سرسيق.

(4) الكتب والرسائل.

(5) الوفود.

وتنوعت أساليب المنهج الدعوي عند النبي صلى الله عليه وسلم، فمرة يقرأ القرآن ويكون مادة الدعوة. ومرة يتكلم بالموعظة، ومرة يستخدم القصة، وربما استعار قصة من الأمم السابقة يسوقها مثلاً، أو من خلال الواقع، أو تعليقا على حدث...

المبحث الثاني: معالم منهج دعوة النبي -صلى الله عليه وسلم -الخاصة بأهل الكتاب

لقد دعا النبي صلى الله عليه وسلم الناس عموماً وبلغهم رسالة الإسلام، وكان من منهجه -عليه الصلاة والسلام- في الدعوة أن يدعو أصناف الخلق صنفاً صنفاً، وهو ما مر علينا آنفاً، حيث دعا الكبير والصغير والذكر والأنثى والأقارب والأباعد وعبدة الأصناف وأهل الكتاب، ولكل صنف من هذه الأصناف خصوصيته، وقد عُرفَ عليه -الصلاة والسلام- بمنهجه الخاص في دعوة أهل الكتاب، وهم اليهود والنصارى، فاليهود والنصارى تشملهم كلمة أهل الكتاب؛ لأنهم أهل كتب سماوية منزهة من الله عز وجل، وهي التوراة والإنجيل، قال ابن حجر: "أهل الكتاب" لفظ الكتاب عام، ومعناه خاص؛ أي المنزل من عند الله، والمراد به التوراة والإنجيل، كما تظاهرت به نصوص الكتاب والسنة، حيث يطلق أهل الكتاب. وقيل: المراد به هنا الإنجيل، خاصة إن قلنا إن النصرانية ناسخة لليهودية، كذا قرره جماعة، ولا يحتاج إلى اشتراط النسخ؛ لأن عيسى -عليه الصلاة والسلام- كان قد أُرسِلَ إلى بني إسرائيل بلا خلاف، فمن أجابه منهم نسب إليه، ومن كذبه منهم واستمر على يهوديته لم يكن مؤمناً، فلا يتناوله الخبر؛ لأن شرطه أن يكون مؤمناً بنبيه⁽³⁰⁾.

⁽³⁰⁾ - فتح الباري شرح صحيح البخاري، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد

ويمكن تبين هذه المعالم، من خلال دمجها في المطلبين الآتيين:

المطلب الأول: اتباع نهج الحوار والإقناع والمجادلة بالتي هي أحسن

إن الدعوة إلى الله تعالى لما كان الهدف منها إيصال الحق إلى القلوب ليستقر فيها ويحرك الإنسان باتجاه الفضيلة، فإنه من الضروري أن تكون الكلمة الوسيلة الأساس في تحقيق هذا الهدف، بسبب ما فيها من رؤية ولين وقدرة على الإقناع، وبسبب ما تحققه من ضمانة الثبات والتمكن لأفكارها في القلوب والسلوك.

لذا كان الحوار هاما في سبيل إقناع الآخر والتواصل معه، إذ قصر الدعوة على ذكر هذين القسمين؛ لأن الدعوة إذا كانت بالدلائل القطعية فهي الحكمة، وإن كانت بالدلائل الظنية فهي الموعظة الحسنة، والدعوة بحسب مراتب الخلق، فالمستجيب القابل للذكى لا يعاند الحق ولا ياباه: يدعى بطريق الحكمة، والمقبل الذي عنده نوع غفلة وتأخر: يدعى بالموعظة الحسنة، وهي الأمر والنهي بالترغيب والترهيب⁽³¹⁾.

قال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾ الآية.

قال علماء التفسير في معنى هذه الآية: "من احتاج منهم إلى مناظرة وجدال فليكن بالوجه الحسن برفق ولين وحسن خطاب. وهذه الآية: نزلت بمكة المكرمة في وقت الأمر بمهادنة قريش، وأمره أن يدعوا إلى دين الله وشرعه بتلطُّف ولين، دون محاشنة وتعنيف، وهكذا ينبغي أن يوعظ المسلمون إلى يوم القيامة"⁽³²⁾.

الباقي، تعليق: العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، بيروت، دار المعرفة، 1379هـ، (190/1).

⁽³¹⁾ - مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، للرازي الملقب بفخر الدين الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الثالثة، 1420هـ، (344/9).

⁽³²⁾ - انظر الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط2، القاهرة، دار الكتب المصرية، 1384هـ 1964م، (200/10).

وقد اتبع النبي -صلى الله عليه وسلم- أساليب في الإقناع والمجادلة والتي هي أحسن في دعوته لأهل الكتاب، فمن الأساليب أن يبيّن لهم صلى الله عليه وسلم أحكاما نزلت على موسى عليه السلام، والتي توافق أحكام الإسلام، فاليهود يؤمنون بأن موسى عليه السلام نبي، وأن الله أنزل عليه التوراة، وأن كل ما في التوراة هو من عند الله، وهم يعلمون مواضع التحريف والتبديل والتغيير فيها، فإذا وافق حكم الإسلام الذي حكم به محمد -صلى الله عليه وسلم- ما في التوراة المنزلة، علم اليهود حينئذ أنه رسول الله، وأن هذه الأحكام لا يمكن أن تصدر إلا عن الله تعالى، فيصدقوا برسالته ويدخلوا في دينه، وعليه فيكون هذا النوع منهجا من مناهج دعوتهم، حيث يتحققوا أن هذا الرسول يحكم في أمته بما كان موسى عليه السلام يحكم به في أمته؛ فمن ذلك ما رواه عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: (إِنَّ الْيَهُودَ جَاءُوا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَذَكَرُوا لَهُ أَنَّ رَجُلًا مِنْهُمْ وَأَمْرًا زَنِيًّا، فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (مَا تَجِدُونَ فِي التَّوْرَةِ فِي شَأْنِ الرَّجْمِ) فَقَالُوا: نَفَضَحُهُمْ وَيُجْلِدُونَ، قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَلَامٍ: كَذَبْتُمْ إِنَّ فِيهَا الرَّجْمَ، فَأَتَوْا بِالتَّوْرَةِ فَنَشَرُوهَا، فَوَضَعَ أَحَدُهُمْ يَدَهُ عَلَى آيَةِ الرَّجْمِ، فَقَرَأَ مَا قَبْلَهَا وَمَا بَعْدَهَا، فَقَالَ لَهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَلَامٍ: ارْزُقْ يَدَكَ فَرَفَعَ يَدَهُ فَإِذَا فِيهَا آيَةُ الرَّجْمِ، قَالُوا: صَدَقَ يَا مُحَمَّدُ فِيهَا آيَةُ الرَّجْمِ، فَأَمَرَ بِهِمَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرَجِمَا فَرَأَيْتُ الرَّجُلَ يَخْنِي عَلَى الْمَرْأَةِ، يَقِيهَا الْحِجَارَةَ⁽³³⁾ .

فالنبي -صلى الله عليه وسلم- ألزم اليهود الحجة وأقنعهم بأن كتاب الله الذي أنزله على نبيهم موسى يوافق كتابه الذي أنزله في شأن الرجم، وذلك يدل دلالة واضحة على أن ما يجدونه في التوراة من صفات محمد -صلى الله عليه وسلم- صحيح ثابت، وكذلك ما يجدونه في كتبهم من وجوب اتباعه صلى الله

⁽³³⁾ - صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب قول الله تعالى: (يعرفونه كما يعرفون أبناءهم)، الحديث رقم: (3635)، وصحيح مسلم، كتاب الحدود، باب: رجم اليهود أهل الذمة في الزنى، الحديث رقم: (1699).

عليه وسلم، كل ذلك تتبين لهم صحته وثبوته من هذه القصة. فالقصد إلزامهم الحجّة أن ما في التوراة فيما يتعلق بمحمد -صلى الله عليه وسلم- حق.

ومن منهجه -صلى الله عليه وسلم- في دعوة أهل الكتاب أنه كان يجب موافقتهم في الأمور التي لم يؤمر فيها بشيء، وذلك تألفاً لهم واستعطافاً لهم على هذا الدين الخفيف، ولقد كان ذلك منهجاً حكيماً؛ لأنهم إذا رأوه -صلى الله عليه وسلم- يتعبد بالأحكام التي يعلمون أنها تشريع سماوي أنزله الله على نبي من أنبيائه، كتعبده بما يتفق مع ما في التوراة المنزلة أو الإنجيل، -إذا رأوا هذا- علموا أن مصدر هذا التشريع الذي عنده، والذي عندهم واحد، وهو الله جل وعلا، وعلى ذلك يجب أن يراجعوا أنفسهم فيما هم عليه من التكذيب والعناد، والجحود، فيؤمنوا به صلى الله عليه وسلم. فمن موافقاته لهم، ما رواه ابن عباس رضي الله عنهما (أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، كَانَ يَسْدِلُ شَعْرَهُ، وَكَانَ الْمُشْرِكُونَ يَفْرُقُونَ رُءُوسَهُمْ، فَكَانَ أَهْلُ الْكِتَابِ يَسْدِلُونَ رُءُوسَهُمْ، وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُحِبُّ مُوَافَقَةَ أَهْلِ الْكِتَابِ فِيمَا لَمْ يُؤْمَرْ فِيهِ بِشَيْءٍ، ثُمَّ فَرَّقَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأْسَهُ⁽³⁴⁾).

ففي هذا الحديث دلالة واضحة على أنه -صلى الله عليه وسلم- كان يجب موافقة أهل الكتاب في الأمور التي لم ينزل الله عليه فيها شيئاً، وما ذلك إلا لاستمالتهم واستعطافهم للدخول في الإسلام. ومن الأساليب أيضاً ضرب الأمثال لأهل الكتاب، فالمقصد من ضرب الأمثال بيان فضل هذه الأمة على سائر الأمم التي آمنت برسول الله السابقين؛ ولهذا صاغ رسول الله -صلى الله عليه وسلم- الأمثال ليبيّن حقيقة أمتة وفضلها، فمن ذلك ما رواه أبو موسى، عن النبي صلى الله عليه وسلم: (مَثَلُ الْمُسْلِمِينَ وَالْيَهُودِ وَالنَّصَارَى، كَمَثَلِ رَجُلٍ اسْتَأْجَرَ قَوْمًا، يَعْمَلُونَ لَهُ عَمَلًا إِلَى اللَّيْلِ، فَعَمِلُوا إِلَى نِصْفِ النَّهَارِ فَقَالُوا: لَا حَاجَةَ لَنَا إِلَى أَجْرِكَ، فَاسْتَأْجَرَ آخَرِينَ، فَقَالَ: أَكْمِلُوا بَقِيَّةَ يَوْمِكُمْ وَلَكُمْ الَّذِي شَرَطْتُ،

⁽³⁴⁾ - صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب: صفة النبي صلى الله عليه وسلم، الحديث رقم: (3558)، وصحيح

فَعَمِلُوا حَتَّى إِذَا كَانَ حِينَ صَلَاةِ الْعَصْرِ، قَالُوا: لَكَ مَا عَمَلْنَا، فَاسْتَأْجَرَ قَوْمًا، فَعَمِلُوا بَقِيَّةَ يَوْمِهِمْ حَتَّى غَابَتِ الشَّمْسُ، وَاسْتَكْمَلُوا أَجْرَ الْفَرِيقَيْنِ⁽³⁵⁾. فتيبين ما للمسلمين من فضل، فيه دعوة لأهل الكتاب ليدخلوا في الإسلام، ليجدوا مثوبة الله للمسلمين.

ومن الأساليب أيضا إخبار أهل الكتاب بالمغيبات التي لا يعرفها غيرهم، فأهل الكتاب يدعون أنهم على حق وغيرهم على ضلال، وأنهم أحباء الله، وأن الجنة خاصة بهم دون غيرهم، وقد كان النبي -صلى الله عليه وسلم- يخبرهم بالمغيبات التي لا يعلمها من الخلق أحد سواهم؛ مثل تحريف كتبهم وتبديلها، وأن من فعل ذلك مخلد في النار، وكان بذلك المنهج يقيم الحجّة عليهم، ومن ذلك ما أخبر به طائوس، أنه سمع ابن عباس رضي الله عنهما، يقول: بَلَغَ عمر بن الخطاب أن فلانا باع خمرًا، فقال: قاتل الله فلانا، ألم يعلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: (قَاتَلَ اللَّهُ الْيَهُودَ حُرْمَتَ عَلَيْهِمُ الشُّحُومَ، فَجَمَلُوهَا فَبَاغُوهَا)⁽³⁶⁾.

ومن الأساليب أيضا الترغيب والترهيب، فكان يرهبهم ويحذرهم من عذاب الله، فعن أبي هريرة، عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال: (وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ، لَا يَسْمَعُ بِي أَحَدٌ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ يَهُودِيٍّ، وَلَا نَصْرَانِيٍّ، ثُمَّ يَمُوتُ وَلَمْ يُؤْمِنْ بِالَّذِي أُرْسِلْتُ بِهِ، إِلَّا كَانَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ)⁽³⁷⁾.

كما كان يرغّبهم في الإسلام، ويبين لهم محاسنه وما أعدّه الله عز وجل لأهله من النعيم، فعن أبي بردة عن أبيه، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (ثَلَاثَةٌ لَهُمْ أَجْرَانِ: رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ، آمَنَ

مسلم، كتاب الفضائل، باب في سدل النبي صلى الله عليه وسلم، الحديث رقم: (2336).

⁽³⁵⁾ - صحيح البخاري، كتاب: مواقيت الصلاة، باب: من أدرك ركعة من العصر قبل الغروب، الحديث رقم: (558).

⁽³⁶⁾ - صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب: لا يذاب شحم الميتة ولا يباح ودكه، الحديث رقم: (2223)، وصحيح مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب النهي عن بناء المساجد، على القبور واتخاذ الصور فيها..، الحديث رقم: (530).

⁽³⁷⁾ - صحيح مسلم، كتاب: الإيمان، باب وجوب الإيمان برسالة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، الحديث رقم:

بِنَبِيِّهِ وَآمَنَ بِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَالْعَبْدُ الْمَمْلُوكُ إِذَا أَدَّى حَقَّ اللَّهِ وَحَقَّ مَوْلَاهُ، وَرَجُلٌ كَانَتْ عِنْدَهُ أُمَّةٌ فَأَدَّبَهَا فَأَحْسَنَ تَأْدِيبَهَا، وَعَلَّمَهَا فَأَحْسَنَ تَعْلِيمَهَا، ثُمَّ أَعْتَقَهَا فَتَزَوَّجَهَا فَلَهُ أَجْرَانِ⁽³⁸⁾.

ففي هذا الحديث منهج حكيم من مناهج الدعوة، وهو أسلوب الترغيب، فهو صلى الله عليه وسلم حينما يدعو الكتابي إلى الإيمان بالله وبرسوله، ويخبره بأن له الأجر مرتين: أجر إيمانه بنبيّه، وأجر إيمانه بمحمد صلى الله عليهم وسلم أجمعين، فهذا مما يرّغب الكتابي في الدخول في الإسلام، كذلك يرى أن له مزيّة على المشرك غير الكتابي، حيث كان للمشرك أجر واحد، فيعلم بذلك الكتابي أن الإسلام يقدر الأديان السماوية السابقة، ويرفع من شأنها.

المطلب الثاني: التعامل مع أهل الكتاب يكون على بساط البر والقسط

لقد قام منهجه -صلى الله عليه وسلم- في علاقته مع أهل الكتاب على التّقُّبُل، والعدل والإحسان والرّفق وحسن المعاملة، ويمكن تبيُّن ذلك في النقاط الآتية:

• العدل:

ومن أهم الأسس لمنهج النبي -صلى الله عليه وسلم- الدعوي العدل بين الناس، فالناس عنده أمام القضاء سواء بسواء، لا يميزهم إلا الحق الذي يثبت لأبي منهم، حسب الإثباتات المقدمة وفي سبيل تحقيق العدل بين الجميع نهي الرسول -صلي الله عليه وسلم- عن ظلم أحد من غير المسلمين فقال صلى الله عليه وسلم: (أَلَا مَنْ ظَلَمَ مُعَاهِدًا أَوْ انْتَقَصَهُ أَوْ كَلَّفَهُ فَوْقَ طَاقَتِهِ أَوْ أَخَذَ مِنْهُ

(153).

⁽³⁸⁾ - صحيح البخاري، كتاب: العلم، باب: تعليم الرجل أمته وأهله، الحديث رقم: (97)، وفي الأدب المفرد، لمحمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ط3، بيروت، دار البشائر الإسلامية، 1409هـ، 1989م، الحديث رقم: (203)، ص (80).

شَيْئًا بغيرِ طيبِ نفسٍ فَأَنَا حَجِجُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ⁽³⁹⁾؛ أي إنه يكون خصما لمن يظلم معاهدا أو واحدا من غير المسلمين.

وقد أنصف دستور المدينة اليهود، وذلك بعدم التدخل في شؤونهم الداخلية، وأحوالهم الشخصية فيما يتعلق بالحكم والقضاء، وفي المقابل تركت لهم حرية الاختيار في الاحتكام إلى أهل ملتهم أو إلى النبي صلى الله عليه وسلم.

ونتيجة لهذا التخيير تحاكم اليهود إلى الرسول -صلى الله عليه وسلم- فيما كانوا يتظالمون به في الدية، وذلك أن قتلى بني النضير كان لهم الشرف على قتلى بني قريظة، فإذا قتل قرظي نضرياً دفع الدية كاملة، وإذا قتل نضري قرظياً دفع نصف الدية، وقد حير الله نبيه -صلى الله عليه وسلم- بين قبول الحكم فيهم أو ردّهم إلى أحبارهم، قال تعالى: ﴿فَإِنْ جَاءُوكَ فَأَحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرَضْ عَنْهُمْ وَإِنْ تُعْرَضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَضُرُّوكَ شَيْئًا وَإِنْ حَكَمْتَ فَأَحْكُم بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (المائدة: 42)، فحكم بينهم رسول الله -صلى الله عليه وسلم- بحملهم على الحق في ذلك، فجعل الدية سواء⁽⁴⁰⁾.

ولا شك أن حكم الرسول -صلى الله عليه وسلم- يقوم على أساس الأعراف المنسجمة مع العدالة ومبادئ الإسلام، طبقاً لما نص عليه قوله تعالى: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ..﴾ (المائدة: 48-49)، بغض النظر عن الجنس أو اللغة أو المعتقد، وقد ترتب على ذلك أن اليهود لم يتحاكموا إلى الرسول -

⁽³⁹⁾ - سنن أبي داود، لسليمان بن الأشعث السجستاني، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، صيدا بيروت، المكتبة العصرية، باب في تعشير أهل الذمة، الحديث رقم: (3052)، (170/3)، شرح السنة لمحبي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي - دمشق، بيروت، ط2، 1403هـ، 1983م، (180/11)، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، للملا الهروي القاري، بيروت، لبنان، دار الفكر، ط1، 1422هـ، 2002م، الحديث رقم: (4047)، (2625/6).

⁽⁴⁰⁾ - السيرة النبوية لعبد الملك بن هشام، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشلبي، ط2، مصر،

صلى الله عليه وسلم - بناء على ما نصَّ عليه دستور المدينة في البند الذي يتعلق بالأمن العام فحسب، وإنما كانوا يتحاكمون إليه في بعض أمورهم الشخصية التي لم يشملها العهد، فيأخذون من الحكم ما يروق لهم ويتركون ما لا يتناسب مع أهوائهم وشهواتهم. فعلى سبيل المثال لا الحصر، رجع اليهود إلى النبي -صلى الله عليه وسلم- في عقوبة الزاني المحصن: فَعَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، أَنَّ الْيَهُودَ جَاءُوا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- فَذَكَرُوا لَهُ أَنَّ رَجُلًا مِنْهُمْ وَأَمْرًا زَنِيًّا، فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: (مَا تَجِدُونَ فِي التَّوْرَةِ فِي شَأْنِ الرَّجْمِ؟ فَقَالُوا: نَفَضَحُهُمْ وَيُجْلِدُونَ...) إلى آخر الحديث وقد تقدم ذكره آنفاً.

• العفو والصفح ولين الجانب:

لقد تعامل النبي -صلى الله عليه وسلم- مع أهل الكتاب بالرفق والعفو، وتتجلى حكمة وحلم النبي -صلى الله عليه وسلم- عندما يغض النظر عن ارتفاع لغة خطاب اليهود حدَّ الإهانة والتجريح لمقام الرسالة، وكان يقابلهم بالحلم وسعة الصدر وحسن الظن؛ ومن أمثلة ذلك ما رواه عروة بن الزبير، أن عائشة -رضي الله عنها- زوج النبي صلى الله عليه وسلم، قالت: (دَخَلَ رَهْطٌ مِنَ الْيَهُودِ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالُوا: السَّامُ عَلَيْكُمْ، قَالَتْ عَائِشَةُ: فَفَهَّمْتُهَا فَقُلْتُ: وَعَلَيْكُمْ السَّامُ وَاللَّعْنَةُ، قَالَتْ: فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (مَهَلًا يَا عَائِشَةُ، إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الرَّفْقَ فِي الْأَمْرِ كُلِّهِ) فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَوْلَمْ تَسْمَعْ مَا قَالُوا؟ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (قَدْ قُلْتُ: وَعَلَيْكُمْ))⁽⁴¹⁾.

شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، 1375هـ، 1955م، (2/196).

⁽⁴¹⁾ - صحيح البخاري، كتاب الأدب، باب الرفق في الأمر كله، الحديث رقم: (6024). وصحيح مسلم، كتاب السلام، باب: النهي عن ابتداء أهل الكتاب بالسلام وكيف يرد عليهم، الحديث رقم: (2165).

فالنبي -صلى الله عليه وسلم- لم يعنّف هؤلاء اليهود الثلاثة الذين تواطئوا على هذه الإساءة العظيمة، ولم يزد على أنه أظهر لهم أنه رد عليهم السلام على نحو ما يظنون من أنه يفتن لإساءتهم بما قالوا، ولما تكلمت أم المؤمنين بما تكلمت به، رغبها في الرفق. كل هذا من رحمته بالأمة.

• البر وحسن المعاشرة والمعاملة:

وقد تجلّى حسن الخلق عند النبي -صلى الله عليه وسلم- في تعامله مع أهل الكتاب في كثير من أقواله وأفعاله، التي أبدعت الكثير من المواقف الفياضة بمشاعر الإنسانية والرفق، فقد أوجب صلى الله عليه وسلم حسن العشرة معهم، وأمر ببرّهم وحسن صحبتهم. كما أمر بالرفق بالجار المخالف في الدين، والإحسان إليه وصلته، ومعاملته بالبر، فعن مجاهد قال: كنت عند عبد الله بن عمرو وغلّامه يسليخ شاة فقال: يا غلام إذا فرغت فابدأ بجارنا اليهودي فقال رجل من القوم: اليهودي أصلحك الله؟ قال: (إني سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يوصي بالجار حتى خشينا أو رئينا أنه سيورثه)⁽⁴²⁾.

وكان رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يطبق هذا المبدأ عمليا مع ساكني المدينة من غير المسلمين، فكان يحضر ولائم أهل الكتاب، ويغشى مجالسهم، ويواسيهم في مصائبهم، ويعاملهم بكل أنواع المعاملات التي يتبادلها المجتمعون في جماعة يحكمها قانون واحد، وتشغل مكانا مشتركا، فكان يقترض منهم ويرهنهم متاعا، ولم يكن ذلك لضرورة أو عجز من أصحابه أن يقرضوه، فكان منهم الذي لا يبخل بماله، ولا يمنعه عنه -صلى الله عليه وسلم- بل يتلهف على أن يقرضه من غير قيود.

(42) - الأدب المفرد، الحديث رقم: (128)، (58/1)، قال الألباني: "صحيح"، والمعجم الكبير، للطبراني، الحديث رقم: (13739)، (96/13)، وشعب الإيمان، لأحمد بن الحسين بن علي، أبو بكر البيهقي، تحقيق: الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد، أشرف على تحقيقه وتخرجه أحاديثه: مختار أحمد الندوي، صاحب الدار السلفية بيومباي، الهند، ط1، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية بيومباي بالهند، 1423هـ، 2003م، الحديث رقم: (9116)، (107/12).

كان من بين الغنائم التي غنمها المسلمون في غزوة خيبر صحائف متعددة من التوراة، فلما جاء اليهود يطلبونها، أمر النبي -صلى الله عليه وسلم- بتسليمها لهم، ويدل هذا على ما كان لهذه الصحائف في نفس الرسول -صلى الله عليه وسلم- من مكانة. يقول عليه الصلاة والسلام: **(لِتَعْلَمَ يَهُودُ أَنَّ فِي دِينِنَا فُسْحَةً، إِنِّي أُرْسِلْتُ بِحَنِيفِيَّةٍ سَمْحَةٍ)**⁽⁴³⁾.

من هذا الجانب السلوكي وما يتفرع عنه من أبعاد ترتبط بدعوة النبي -صلى الله عليه وسلم- لأهل الكتاب، تنبثق حكمته وسماحته مع أهل الكتاب.

ويتجلى هذا أكثر في بنود "وثيقة المدينة" من خلال معاملة النبي -صلى الله عليه وسلم- لليهود، وخاصة إذ اشتركوا مع المسلمين في مجالات الحياة، واتبعوا المؤمنين فإن المؤمنين ينصرونهم، ويمدوهم بالمساعدة والمعونة وبكل ما يحتاجون إليه، فقد نص دستور المدينة على: (وأنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة غير مظلومين ولا متناصر عليهم)⁽⁴⁴⁾ فالمتعاقدون لا ينبغي أن يُؤدِّي اختلافهم في أديانهم إلى أن يقتل بعضهم بعضاً، أو يعتدي بعضهم على بعض؛ بل يجب أن يتعاونوا على فعل الخير ومكافحة الشر، قال تعالى: **﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾** (المائدة:2).

وهذا دليل بيّن على أن النبي -صلى الله عليه وسلم- كان حريصاً على التواصل مع أهل الكتاب، والتعاون معهم على البر والتقوى، إزاحة للعقبات التي تحول دون تحقيق اندماجهم في جماعة المؤمنين وانخراطهم في سلكها، فلم يعتبر الاختلاف في الأديان حائلاً دون البر والصلة والضيافة (وأن البر دون الإثم)⁽⁴⁵⁾.

⁽⁴³⁾ - مسند أحمد، الحديث رقم: (24855)، (349/41)، والسلسلة الصحيحة، للألباني، الحديث رقم: (1829)، (443/4).

⁽⁴⁴⁾ - كتاب الأمة، وثيقة المدينة: المضمون والدلالة، للشعبي أحمد قائد، العدد 110، سلسلة تصدرها وزارة الأوقاف القطرية كل شهرين، السنة الخامسة والعشرون، ذو القعدة 1426هـ، ص 188.

⁽⁴⁵⁾ - نفسه، ص 189.

وكان من منهجه في دعوته لأهل الكتاب أن أباح لأمتهم ذبائحهم دون باقي ملل الكفر، كذلك أباح الله لهذه الأمة نكاح الكتابيات دون غيرهم من سائر ملل الكفر؛ لأنه بذلك تحصل الألفة، وتسهل الدعوة إلى الله؛ لأن المسلمين وأهل الكتاب إذا كانت بينهم المناكحة والمبادلة في التجارة بحيث كان البعيدون منهم يجلبون لنا لحومهم، ونشترها منهم فيكثر الاختلاط بين المسلمين وأهل الكتاب بسبب الارتباطات التي بينهم في التجارة والمناكحة، ولا شك أن هذا مدعاة لدخولهم في الإسلام، ولا سيما إذا كان المتعامل معهم هو الحبيب المصطفى عليه الصلاة والسلام. ومما رُوِيَ في إباحة ذبائحهم وشحومهم، ما أورده البخاري عن ابن عباس، قال: طعمهم ذبائحهم، ثم ساق حديث عن عبد الله بن مغفل رضي الله عنه، قال: (كُنَّا مُحَاصِرِينَ قَصْرَ خَيْبَرَ، فَرَمَى إِنْسَانٌ بِجِرَابٍ فِيهِ شَحْمٌ، فَنَزَوْتُ لِأَخْذِهِ، فَالْتَفْتُ فَإِذَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَاسْتَحْيَيْتُ مِنْهُ⁽⁴⁶⁾).

ففي الحديث دليل على أن ذبائح أهل الكتاب حلٌّ لنا، سواء كان مما حرم عليهم مثل الشحوم، أو ما أبيض لهم، وسواء كانوا ذميين أو حربيين.

كما كان صلى الله عليه وسلم يقبل الهدية من أهل الكتاب ولا يقبلها من غيرهم من المشركين، وما ذلك إلا لتقريبهم وإعطائهم خصوصية ليست لغيرهم، لتتمكن الدعوة من قلوبهم، ومن ذلك ما رواه علي، أَنَّ أُكَيْدِرَ دُومَةَ أَهْدَى إِلَى النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - ثُوبَ حَرِيرٍ، فَأَعْطَاهُ عَلِيًّا، فَقَالَ: (شَقَّقَهُ حُمْرًا بَيْنَ الْفَوَاطِمِ)، وَقَالَ أَبُو بَكْرٍ، وَأَبُو كُرَيْبٍ: (بَيْنَ النَّسْوَةِ)⁽⁴⁷⁾. ففي هذا الحديث دلالة على أنه كانت تأتيه الهدايا من عظماء أهل الكتاب وكانوا يبعثونها إليه من بعيد، ولم يؤثر أن أحدا من المشركين بعث إليه

⁽⁴⁶⁾ - صحيح البخاري، كتاب فرض الخمس، باب: ما يصيب من الطعام في أرض الحرب، الحديث رقم: (3153)، صحيح مسلم، كتاب: الجهاد والسير، باب: جواز الأكل من طعام الغنيمة في دار الحرب، الحديث رقم: (1772).

⁽⁴⁷⁾ - صحيح مسلم، كتاب: اللباس والزينة، باب تحريم استعمال إناء الذهب والفضة على الرجال والنساء..، الحديث رقم: (1645).

بمثل هذه الهدايا، فدلّ ذلك على أنه -صلى الله عليه وسلم- إنما كان يقبل الهدية من أهل الكتاب خصوصية لهم وتألّفًا على الإسلام وترغيبًا لهم فيه.

• الدفاع عن أهل الكتاب المعاهدين وحمائهم:

فقد نص دستور المدينة على حماية اليهود المعاهدين، والامتناع عن ظلمهم، وهو أمر طبّقته صلى الله عليه وسلم، ووفّى بعهدهم، وأحسن معاملتهم، إلا أنه ما كان منهم إلا الإساءة، ونكران الجميل، والتقول على الله ورسوله وعلى المؤمنين، ومحاولة تشكيك المسلمين فيما يعتقدونه من الحق، وقد صبر عليهم رسول الله -صلى الله عليه وسلم- كثيرًا، وتغاضى عن الكثير من أخطائهم، ولم يعاقبهم عليها رغم فداحتها، إلا أن الأمر بلغ حدًّا لا يُطاق، وأصبح من الحكمة بمكان أن يتمّ اتخاذ موقفٍ حازمٍ إزاء ما يفعله اليهود، فلقد بدأت قبائلهم في نقض العهود الواحد تلو الآخر، فقد كان بالمدينة يهود بني قينقاع وبني النضير وبني قريظة، وكانوا على عهد وميثاق مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ومع المسلمين، أن يدافعوا مع المسلمين ضد أي عدوٍّ يهاجم المدينة، ولكنهم نقضوا عهدهم جميعًا، فبني قينقاع نقضوا عهدهم بعد غزوة بدر، ونادوا رسول الله نداءً استخفاف به وبأصحابه "يا محمد لا يغرنك ما لقيت من قومك فإنهم لا علم لهم بالحرب، ولو لقيتنا لتعلمن إنا نحن الناس"⁽⁴⁸⁾، فما كان من رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا أن أجلاهم من المدينة، وأيضًا يهود بني النضير نقضوا العهد وهُمّوا بقتل الرسول صلى الله عليه وسلم، فغزاهم رسول الله عليه وسلم وتمكن من الانتصار عليهم⁽⁴⁹⁾، وأما يهود بني قريظة، فقد خانوا المسلمين في أشدّ المواقف حرجًا، فقد راسلوا الأحزاب المتجمّعة حول المدينة، والآتية من مكة وما حولها لغزو المدينة واستباحتها، وتأكد الرسول -صلى الله عليه وسلم- من صحة هذا الأمر. فعن سعيد بن المسيب -في

(48) - انظر نور اليقين في سيرة سيد المرسلين، محمد بن عفيفي الباجوري، المعروف بالشيخ الحضري، دار الفيحاء، دمشق، 1425هـ، (119).

(49) - نفسه، (119).

سياق قصة الأحزاب: (فبينما هم كذلك إذ جاءهم نعيم ابن مسعود الأشجعي، وكان يأمنه الفريقان، كان موادعًا لهما، فقال: إني كنت عند عيينة بن حصن وأبي سفيان إذ جاءهم رسول بني قريظة: أن اثبتوا فإننا سنخالف المسلمين إلى بيضتهم)⁽⁵⁰⁾. أي أن اليهود يعدون الأحزاب إن خرج المسلمون إلى قتالهم أن يعتدي اليهود على نساء المسلمين وذراريهم وأموالهم، وهو معنى مخالفة المسلمين إلى بيضتهم.

فهي إذن خيانة عظيمة من هذه الفئة التي كانت على عهد وميثاق مع المسلمين، ثم هي في أحلك الظروف تنقض العهد، وتتعاون مع العدو المهاجم من خارج الدولة.

فكان سبب غزوهم هو نقضهم للعهد الذي كان بينهم وبين النبي -صلى الله عليه وسلم- في أحلك الظروف وأصعبها على المسلمين، فهل يدعي أحد بعد ذلك أن العقاب الذي أنزله النبي -صلى الله عليه وسلم- بهم فيه شيء من الإجحاف أو الظلم، وماذا لو تم لهم ما أرادوا من غدر وخيانة للمسلمين، إن مصير المسلمين في هذه الحالة -من دون شك- هو القتل والتشريد وضياع المال والولد والأهل، وإذا كان الجزاء من جنس العمل فلا شك أن ما لحق ببني قريظة أمر يستحقونه نظير غدرهم وخيانتهم للعهد والميثاق، رغم الوفاء الكامل من رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمين لهم، وذلك بشهادتهم هم⁽⁵¹⁾.

وهذه المعاملات التي عامل بها النبي -صلى الله عليه وسلم- اليهود أظهرت منهجية أخرى للدعوة، وهي إظهار قوة المسلمين، وقوة عزمهم وتصميمهم على التمسك بدينهم والأخذ بمبادئه، مما يؤكد لمن لم

⁽⁵⁰⁾ - انظر المصنف لعبد الرزاق بن همام بن نافع الصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، ط2، الهند، المجلس العلمي، 1403هـ، الحديث رقم: (9737)، (368/5)، ودلائل النبوة، لأبي نعيم الأصبهاني، لأبي نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد الأصبهاني، تحقيق: الدكتور محمد رواس قلعه جي، عبد البر عباس، ط2، دار النفائس، بيروت، 1406هـ، 1986م، (504/2)، وأخرجه البيهقي في دلائل النبوة ومعرفة أحوال أصحاب الشريعة، للبيهقي، أحمد بن الحسين، أبو بكر، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1405هـ، (1008/4)، والحاكم في المستدرک على الصحيحين، لأبي عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله النيسابوري، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط2، بيروت، دار الكتب العلمية، 1411، 1990م، (34/3)، وقال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، وأقره الذهبي.

⁽⁵¹⁾ - انظر البداية والنهاية، (116-115/4).

يعتقده أنه دين حق، وأن صاحب الرسالة الذي جاء بها صادق فيما أخبر به عن ربه من رسالته وإياه، فمن هنا يظهر المنهج ويتضح.

ومع هذا فإن النبي -صلى الله عليه وسلم- لم يكن متشوّفاً أبداً لحرب الناس، ولا مشتاقاً لقتلهم، وذلك على الرغم من بدايتهم للعدوان، وعداوتهم الظاهرة للمسلمين، فقد أخرج البخاري من حديث عبد الله بن أبي أوفى، وأبي هريرة مرفوعاً: (لَا تَمَنَّوْا لِقَاءَ الْعَدُوِّ، وَسَلُّوْا اللّٰهَ الْعَافِيَةَ، فَإِذَا لَقَيْتَهُمْ فَاصْبِرُوا)⁽⁵²⁾.

قال ابن حجر: "قوله: (لا تمنوا لقاء العدو...) قال بن بطال: حكمة النهي أن المرء لا يعلم ما يؤول إليه الأمر وهو نظير سؤال العافية من الفتن، وقد قال الصديق لأن أعاني فأشكر أحب إلي من أن أبتلى فأصبر، وقال غيره إنما نهى عن تمني لقاء العدو لما فيه من صورة الإعجاب والانتكال على النفوس والوثوق بالقوة وقلة الاهتمام بالعدو، وكل ذلك يباين الاحتياط والأخذ بالحزم، وقيل: يحمل النهي على ما إذا وقع الشك في المصلحة أو حصول الضرر، وإلا فالقتال فضيلة وطاعة، ويؤيد الأول تعقيب النهي بقوله وسلوا الله العافية"⁽⁵³⁾.

وكان من أظهر الدلالات على أنه لا يريد الحرب أنه كان يدعوهم إلى الإسلام قبل القتال. جاء في رسالة رسول الله -صلى الله عليه وسلم- إلى "المقوقس" -عظيم القبط بمصر، سنة 7هـ، 628م: (إن لك ديناً - أي النصرانية) - لن تدعه إلا لما هو خير منه، وهو الإسلام، الكافي به الله ما سواه وما

⁽⁵²⁾ - كتاب الجهاد، باب، لا تمنوا لقاء العدو، الحديث رقم: (3024)، (63/4)، ومسلم، كتاب الجهاد والسير، باب كراهة تمني لقاء العدو (1741)، (1362/3).

⁽⁵³⁾ - فتح الباري، مصدر سابق، (156/6).

بشارة موسى بعيسى إلا كبشارة عيسى بمحمد، وما دعاؤنا لك إلى القرآن إلا كدعائك أهل التوراة إلى الإنجيل، ولسنا ننهاك عن دين المسيح، ولكننا نأمرك به⁽⁵⁴⁾.

وعندما أرسل النبي -صلى الله عليه وسلم- علي بن أبي طالب -رضي الله عنه- إلى خيبر أوصاه قائلاً: (انْفُذْ عَلَي رِسْلِكَ حَتَّى تَنْزِلَ بِسَاحَتِهِمْ ثُمَّ ادْعُهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ وَأَخْبِرْهُمْ بِمَا يَجِبُ عَلَيْهِمْ؛ فَوَاللَّهِ لَأَنْ يَهْدِيَ اللَّهُ بِكَ رَجُلًا خَيْرٌ لَكَ مِنْ أَنْ يَكُونَ لَكَ حُمْرُ النَّعَمِ)⁽⁵⁵⁾.

ولا ينبغي أن يفهم أحد أنه يفعل ذلك ابتداءً، فيبدو وكأنه إكراه على اعتناق الإسلام، فقد كان رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يفعل ذلك عند تعيُّن القتال فعلاً، فإذا حضر الفريقان إلى أرض القتال جعل للفريق المعادي فرصة أخيرة لتجنب إراقة الدماء، وهذه من أبلغ صور الرحمة؛ لأن الفريق المعادي مستباح الدم الآن، والعفو عنه غير متوقع، كما أن الرسول -صلى الله عليه وسلم- كان يفعل ذلك والقوة في يده، ويستطيع بكلمة واحدة أن يبيد من أمامه، ولكنَّه يرحمهم!⁽⁵⁶⁾.

وكان النبي صلى الله عليه وسلم يريد أن يكون همَّ المسلم ليس القتل وسفك الدماء؛ وإنما هداية البشر إلى الله تعالى حتى ينالوا هذا الأجر العظيم والثواب الجزيل من رب العالمين.

(54) - أحكام الأسرى والسبايا مصدر سابق، ص 45.

(55) - صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب، غزوة خيبر، الحديث رقم: (4210)، (5/134)، ومسلم، كتاب: فضائل الصحابة، باب: فضائل علي، الحديث رقم: (2406)، (4/1873).

(56) - سماحة الإسلام، لعمر بن عبد العزيز قريشي، تحقيق: سمير حسين حلي، ط3، المكتبة الذهبية، مكتبة الأديب، 1426هـ، 2006م، ص(148).

المبحث الثالث: وسائل منهج دعوته صلى الله عليه وسلم الخاصة بأهل الكتاب

استعمل النبي -صلى الله عليه وسلم- في دعوته لأهل الكتاب وسائل متنوعة، تسهم في تقريب الدعوة إليهم وتيسيرها، وإقامة الحجة عليهم، ومن أبرز تلك الوسائل: المعاهدات، والرسول والكتب، والمناظرات والحوارات. ويمكن بيان هذه الوسائل في المطالب الآتية:

المطلب الأول: عقد المعاهدات مع أهل الكتاب

إن موادة نبينا -عليه الصلاة والسلام- ليهود المدينة لما قدم عليهم، وعقد الصلح معهم، منهج حكيم من مناهج دعوته عليه الصلاة والسلام؛ لأنهم في تلك المدة التي مكثوا قبل نقضهم العهد دخل بعضهم في الإسلام، ولو ناصبهم العداء أول مرة عندما قام وأراد إخراجهم من المدينة ربما لم يتمكن من دعوتهم، وصار ذلك سببا في نفرتهم من الإسلام، وكانت نتيجة منهجه هذا أنه أسلم منهم من أسلم، ومن أبي ونقض العهد أخرجه -صلى الله عليه وسلم- من المدينة في حالة ذل وهوان، كبني قينقاع وبني النضير، أما بنو قريظة فإنهم لما نقضوا العهد قتل مقاتلهم، وسبى ذراريهم، وأخبر أن هذا هو حكم الله من فوق سبع سموات.

ومن أبرز تلك المواثيق والعهد، نذكر الآتي:

1) **عهد المدينة:** الذي يعتبر شرعة المدينة التي كتبها الرسول -صلى الله عليه وسلم- عندما جاء إلى المدينة مهاجرا، وتناول هذا العهد الحقوق والواجبات، وتضمن حقوق الطوائف والتكوينات التي تعيش فيها وبخاصة الديانة اليهودية.

وقد نصّ هذا العهد على الآتي: (أن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين. ولليهود دينهم وللمسلمين دينهم، مواليتهم وأنفسهم إلا من ظلم وإثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته. وأن ليهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف، وأن ليهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف، وأن ليهود بني ساعدة مثل

ما ليهود بني عوف، وأن ليهود بني جشم مثل ما ليهود بني عوف، وأن ليهود بني الأوس مثل ما ليهود بني عوف، وأن ليهود بني ثعلبة مثل ما ليهود بني عوف، إلا من ظلم وإثم، فإنه لا يوتغ إلا نفسه وأهل بيته. وأن جفنة بطن من ثعلبة كأنفسهم. وأن لبني الشطبية مثل ما ليهود بني عوف. وأن البر دون الإثم، وأن موالي ثعلبة كأنفسهم. وأن بطانة يهود كأنفسهم. وأنه لا يأثم امرؤ بحليفه وأن النصر للمظلوم. وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين. وأن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة. وأن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم. وأنه لا تجار حرمة إلا بإذن أهلها. وأن بينهم النصر على من دهم يثرب. وأن يهود الأوس مواليتهم وأنفسهم على مثل ما لأهل هذه الصحيفة مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة. وأن البر دون الإثم لا يكسب كاسب إلا على نفسه. وأن الله على أصدق ما في هذه الصحيفة وأبره. وأنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم، وأنه من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة، إلا من ظلم وإثم. وأن الله جار لمن بر واتقى، ومحمد رسول الله صلى الله عليه وسلم⁽⁵⁷⁾.

وهكذا أسس هذا العهد لكامل المساواة في حقوق المواطنة وواجباتها، وضمان الأمن لجميع الطوائف، وقد نصت وثيقة المدينة على مبادئ أهمها:

- وحدة سكان المدينة من المسلمين وغير المسلمين دون تمييز أو تفرقة بينهم، أي إقرار مبدأ المساواة في الحقوق.

- المساواة في الحقوق والكرامة الإنسانية بحيث يجير أدناهم أعلاهم والعكس.

- قاعدة المشاركة والمسؤولية الجماعية، فلا يسالم مؤمن دون مؤمن (أي أن السلم إما أن يكون للجميع وإلا فلا، فلا بد من تضامن المسلم مع المسلم وغير المسلم دفاعاً عن حقوقه) وهذه دعوة للسلام

⁽⁵⁷⁾ - مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، لمحمد حميد الله، دار النفائس، 1407هـ، 1987، ص

الشامل والتام أي الجماعي.

- حماية الأقلية التي تقبل العيش بسلام مع المسلمين والامتناع عن ظلمهم.

- حرية العقيدة وحق التملك لغير المسلمين، فلا يجبرون على الإسلام ولا تنتزع أو تؤخذ منهم

أموالهم⁽⁵⁸⁾.

وهذا العهد مثال على أعماله صلى الله عليه وسلم السامية والحكيمة المؤسسة للأخوة الإنسانية،

والمفضية لا محالة إلى حبّ النَّاس لهذا الدين وهذا القائد العظيم، ونتيجتها الدخول في الإسلام.

2) عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم مع نصارى نجران:

عندما اتسعت دائرة حدود الفتوحات الإسلامية، فشملت نصارى "نجران" - كتب لهم رسول الله -

صلى الله عليه وسلم- عهدا وتعاقدا دستوريا قنن فيه هذه التعددية الدينية في رعية الدولة، وكامل المساواة

والإنصاف في حقوق المواطنة وواجباتها، جاء في هذا العهد: (ولنجران وحاشيتها، ولأهل ملتها، ولجميع

من ينتحل دعوة النصرانية في شرق الأرض وغربها، قريبا وبعيدها، فصيحها وأعجمها، جوار الله

وذمة محمد النبي رسول الله، على أموالهم، وأنفسهم، وملّتهم، وغائبهم وشاهدتهم، وعشيرتهم،

ويعهم، وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير. لا يغير أسقف من أسقفية، ولا راهب من رهبانته،

ولا يحشرون "أي لا يُكَلَّفُونَ بالقتال"، ولا يعشرون "أي لا يدفعون العشر الذي يدفعه التجار

الأجانب" ولا يطأ أرضهم جيش. ومن سأل منهم حقا فيبينهم النصف غير ظالمين ولا مظلومين..

وأن أحمي جانبهم، وأدب عنهم وعن كنائسهم وبيوت صلواتهم، ومواضع الرهبان، ومواطن

السياح، حيث كانوا من جبل أو واد أو مغار أو عمران أو سهل أو رمل، وأن أحرس دينهم وملتهم

أين كانوا، من بر أو بحر، شرقا وغربا، بما أحفظ به نفسي وخاصتي وأهل الإسلام من ملتي... ولا يدخل شيء من بنائهم في شيء من أبنية المساجد ولا منازل المسلمين...⁽⁵⁹⁾.

وهذا العهد أيضا مثال على حكمته صلى الله عليه وسلم، ورحمته بالناس، واهتمامه بالآخر غير المسلم، فهو يريد جره إلى هذا الدين بالحكمة والمعاملة الحسنة، فقد أعطاه من الحقوق ما يفوق ما عليه من الواجبات بكثير، وما ذلك إلا لإرضائه وكسبه.

المطلب الثاني: الرسائل إلى ملوك أهل الكتاب

كان صلى الله عليه وسلم يدعو أهل الكتاب النَّائِينَ عنه في البلاد البعيدة، وذلك بإرسال الرُّسل إليهم يدعوهم إلى الإيمان بالله عز وجل، ويعددهم بالجنة والنعيم في الآخرة إن آمنوا وصدقوا، أو بالعذاب في الآخرة إن كذَّبوا وَعَصَوْا، وقد أرسل صلى الله عليه وسلم كُتُبا مع رسل عديدة إلى عظماء وملوك أهل الكتاب من اليهود والنصارى.

ومن تلك الرسائل، رسالته -صلى الله عليه وسلم- إلى هرقل عظيم الروم، فعن عبيد الله بن عبد الله، أن ابن عباس أَخْبَرَهُ أَنَّ أَبَا سُفْيَانَ بْنَ حَرْبٍ أَخْبَرَهُ: أَنَّ هِرْقَلًا أَرْسَلَ إِلَيْهِ فِي رَكْبٍ مِنْ قُرَيْشٍ، وَكَانُوا تُجَارًا بِالشَّامِ فِي الْمُدَّةِ الَّتِي كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَادًّا فِيهَا أَبَا سُفْيَانَ وَكُفَّارَ قُرَيْشٍ، فَأَتَوْهُ وَهُمْ بِإِيلِيَاءَ فَسَأَلَهُمْ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَدِيثٍ طَوِيلٍ. قَالَ: ثُمَّ دَعَا بِكِتَابِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الَّذِي بَعَثَ بِهِ دَحِيئَةَ إِلَى عَظِيمِ بَصْرَى، فَدَفَعَهُ إِلَى هِرْقَلٍ، فَقَرَأَهُ فَإِذَا فِيهِ (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، مِنْ مُحَمَّدٍ عَبْدِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى هِرْقَلِ عَظِيمِ الرُّومِ: سَلَامٌ عَلَيَّ مِنْ اتَّبَعَ

⁽⁵⁹⁾ - الدرر في اختصار المغازي والسير، ليوسف بن عبد البر، تحقيق: الدكتور شوقي ضيف، طبعة القاهرة 1966م، (256/1)، وانظر كتاب الإسلام والآخر، لإبراهيم العجلوني، طبعة القاهرة 2001م، ص 77، وبدايات الكتابة التاريخية عند العرب: "أول سيرة في الإسلام"، لسليوى مرسي الطاهر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1995م، ص 289.

الهُدَى، أَمَا بَعْدُ، فَإِنِّي أَدْعُوكَ بِدِعَايَةِ الْإِسْلَامِ، أَسْلِمَ تَسْلَمَ، يُؤْتِكَ اللَّهُ أَجْرَكَ مَرَّتَيْنِ، فَإِن تَوَلَّيْتَ فَإِنَّ عَلَيَّ إِثْمَ الْأَرِيسِيِّينَ ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾.

قَالَ أَبُو سُهَيْبٍ: فَلَمَّا قَالَ مَا قَالَ، وَفَرَّغَ مِنْ قِرَاءَةِ الْكِتَابِ، كَثُرَ عِنْدَهُ الصَّخْبُ وَارْتَفَعَتِ الْأَصْوَاتُ وَأُخْرِجْنَا، فَقُلْتُ لِأَصْحَابِي حِينَ أُخْرِجْنَا: لَقَدْ أَمَرَ ابْنُ أَبِي كَبْشَةَ، إِنَّهُ يَخَافُهُ مَلِكُ بَنِي الْأَصْفَرِ. فَمَا زِلْتُ مُوقِنًا أَنَّهُ سَيَظْهَرُ حَتَّى أَدْخَلَ اللَّهُ عَلَيَّ الْإِسْلَامَ⁽⁶⁰⁾.

ومن رسائله أيضا رسالته إلى قيصر عظيم الفرس، فعن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة، عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما: (أَنَّهُ أَخْبَرَهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، كَتَبَ إِلَى قَيْصَرَ يَدْعُوهُ إِلَى الْإِسْلَامِ، وَبَعَثَ بِكِتَابِهِ إِلَيْهِ مَعَ دِحْيَةَ الْكَلْبِيِّ، وَأَمَرَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَدْفَعَهُ إِلَى عَظِيمِ بَصْرَى لِيَدْفَعَهُ إِلَى قَيْصَرَ، وَكَانَ قَيْصَرٌ لَمَّا كَشَفَ اللَّهُ عَنْهُ جُنُودَ فَارِسَ، مَشَى مِنْ حِمَصَ إِلَى إِبِلْيَاءَ شُكْرًا لِمَا أَبْلَاهُ اللَّهُ، فَلَمَّا جَاءَ قَيْصَرَ كِتَابُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ حِينَ قَرَأَهُ: التَّمِسُوا لِي هَا هُنَا أَحَدًا مِنْ قَوْمِهِ، لِأَسْأَلَهُمْ عَنِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ⁽⁶¹⁾).

المطلب الثالث: الحوارات والمناظرات

من وسائل دعوته -صلى الله عليه وسلم- لأهل الكتاب الحوارات والمناظرات، سواء مع أفراد منهم، أو مع الوفود التي كانت تَفْدُ عليه -صلى الله عليه وسلم- من بلدانهم، وهذه المناظرات والحوارات كانت تسبقها وتعقبها المعاملة الحسنة، والرفق والإكرام، فالمعاملة الحسنة والضيافة من موجبات الإصغاء

⁽⁶⁰⁾ - الحديث باختصار من رواية صحيح البخاري، كتاب: بدء الوحي، باب: كيف كان بدأ الوحي، الحديث رقم:

(7)، وصحيح مسلم، كتاب: الجهاد والسير، باب: كتاب النبي صلى الله عليه وسلم، الحديث رقم: (1773).

⁽⁶¹⁾ - صحيح البخاري، كتاب: الجهاد والسير، باب: دعاء النبي صلى الله عليه وسلم الناس إلى الإسلام والنبوة، وأن لا

يتخذ بعضهم بعضا أربابا من دون الله، الحديث رقم: (2940).

والاستجابة، واذعى لقبول الإسلام؛ لذا كان منهج النبي -صلى الله عليه وسلم- في دعوة أهل الكتاب مرفوقا بتلك الأخلاق الحسنة، وكما كان يدعوهم بواسطة الكتب، كان يجيب على أسئلتهم وينظرهم وينظرونه، ويجاورهم ويجاورونه، وذلك استجابة منه لنداء القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ ذكرت الآية مراتب ثلاث للدعوة؛ كلها تعتمد على الإقناع: الحكمة، والموعظة الحسنة، والجدال بالتي هي أحسن.

فالحكمة: هي تنزيل الشيء في موضعه. والدعوة تكون بأحد أسلوبين:

■ **الموعظة:** وهي خطاب يتسلل إلى القلوب برفق ولين؛ لذا لا بد أن تكون الموعظة حسنة حتى تلامس شغاف القلوب؛ وتلقى منها الاستجابة.

■ **الجدال:** وهو الخطاب الذي يقوم على المنطق وإقامة الحجج. ولا بد له في هذه الحالة أن يكون بالتي هي أحسن؛ ليكون مقبولا وأثره مفيدا.

ولا بد من الحكمة في الأمرين بحيث يختار الداعية ما يناسب من أساليب الخطاب؛ أو يزاوج بينها بالقدر المناسب؛ حتى يكون الخطاب حكيما.

وبهذا المنهج من الخطاب الإقناعي، أمر الله عز وجل بمجادلة أهل الكتاب: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (العنكبوت: 46).

وللتأكيد على أن منهج الدعوة في الجدل لأهل الكتاب يقوم على مبدأ الإقناع؛ فقد أمر الله عز وجل بأمور:

1. أن يكون الجدل بالتي هي أحسن.

2. إعلامهم والاستدلال عليهم بأن المسلمين يؤمنون بما أنزل عليهم من الكتب والرسول.

3. إخبارهم بأن الطرفين يعبدان إلها واحدا؛ لذا وجب الإيمان بما نزل على محمد صلى الله عليه

وقد جرت عدة حوارات ومناظرات بينه وبين أهل الكتاب، يمكن أن نقتصر على بعض النماذج منها، ومن أبرزها ما كان بينه وبين عبد الله بن سلام، وكانت سببا في إسلامه، فعن أنس رضي الله عنه، قال: قَالَ: بَلَغَ عَبْدَ اللَّهِ بْنِ سَلَامٍ مَقْدَمُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَدِينَةَ فَاتَّاهُ، فَقَالَ: إِنِّي سَأَلْتُكَ عَنْ ثَلَاثٍ لَا يَعْلَمُهُنَّ إِلَّا نَبِيٌّ قَالَ: مَا أَوَّلُ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ؟ وَمَا أَوَّلُ طَعَامٍ يَأْكُلُهُ أَهْلُ الْجَنَّةِ؟ وَمِنْ أَيِّ شَيْءٍ يَنْزِعُ الْوَلَدُ إِلَى أَبِيهِ؟ وَمِنْ أَيِّ شَيْءٍ يَنْزِعُ إِلَى أَخْوَالِهِ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (خَبَّرَنِي بِهِنَّ أَنْفَا جَبْرِيلُ) قَالَ: فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ ذَلِكَ عَدُوُّ الْيَهُودِ مِنَ الْمَلَائِكَةِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (أَمَّا أَوَّلُ أَشْرَاطِ السَّاعَةِ فَنَارٌ تَحْشُرُ النَّاسَ مِنَ الْمَشْرِقِ إِلَى الْمَغْرِبِ، وَأَمَّا أَوَّلُ طَعَامٍ يَأْكُلُهُ أَهْلُ الْجَنَّةِ فَرِيَادَةُ كَبِدِ حُوتٍ، وَأَمَّا الشَّبَبُ فِي الْوَلَدِ: فَإِنَّ الرَّجُلَ إِذَا غَشِيَ الْمَرْأَةَ فَسَبَقَهَا مَاؤُهُ كَانَ الشَّبَبُ لَهُ، وَإِذَا سَبَقَ مَاؤُهَا كَانَ الشَّبَبُ لَهَا) قَالَ: أَشْهَدُ أَنَّكَ رَسُولُ اللَّهِ، ثُمَّ قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ الْيَهُودَ قَوْمٌ بُهْتُ، إِنْ عَلِمُوا بِإِسْلَامِي قَبْلَ أَنْ تَسْأَلَهُمْ بِهِتُونِي عِنْدَكَ، فَجَاءَتِ الْيَهُودُ وَدَخَلَ عَبْدُ اللَّهِ الْبَيْتَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (أَيُّ رَجُلٍ فِيكُمْ عَبْدُ اللَّهِ بْنِ سَلَامٍ) قَالُوا: أَعْلَمْنَا، وَإِنْ أَعْلَمْنَا، وَأَخِيرْنَا، وَإِنْ أَخِيرْنَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (أَفَرَأَيْتُمْ إِنْ أَسْلَمَ عَبْدُ اللَّهِ) قَالُوا: أَعَادَهُ اللَّهُ مِنْ ذَلِكَ، فَخَرَجَ عَبْدُ اللَّهِ إِلَيْهِمْ فَقَالَ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، فَقَالُوا: شَرُّنَا، وَإِنْ شَرُّنَا، وَوَقَعُوا فِيهِ⁽⁶³⁾.

⁽⁶²⁾ - الحوار في القرآن الكريم ودوره في معالجة التطرف، أسامة حسن، بحث في مجلة البحوث والدراسات، جامعة الجزائر 1، العدد (7)، 2011م، ص (355).

⁽⁶³⁾ - صحيح البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب خلق آدم صلوات الله عليه وذريته، الحديث رقم: (3329)، ومسند أحمد، الحديث رقم: (1389)، (189/3).

ومنها تلك المناظرة التي وقعت بينه وبين عدي بن حاتم الطائي، وكانت أيضا سببا في إسلامه، فعن عدي بن حاتم، قال: جَاءَتْ حَيْلُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْ رُسُلُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَخَذُوا عَمَّتِي وَنَاسًا فَلَمَّا أَتَوْا بِهِمُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَصَفُّوا لَهُ، قَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ نَأَى الْوَافِدِ وَانْقَطَعَ الْوَلَدُ جُوزٌ كَبِيرَةٌ مَا بِي مِنْ خِدْمَةٍ فَمَنْ عَلَيَّ مِنْ اللَّهِ عَلَيْكَ، قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (وَمَنْ وَافِدُكَ؟) قَالَتْ: عَدِيُّ بْنُ حَاتِمٍ، قَالَ: (الَّذِي فَرَّ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ؟) قَالَتْ: فَمَنْ عَلَيَّ، قَالَتْ: فَلَمَّا رَجَعَ وَرَجُلٌ إِلَى جَنْبِهِ تَرَى أَنَّهُ عَلَيٌّ قَالَ: سَلِيهِ حُمَلَانًا، قَالَتْ: فَسَأَلْتُهُ فَأَمَرَ لَهَا قَالَتْ: فَأَتَيْتُهُ فَقُلْتُ: لَقَدْ فَعَلْتَ فَعَلَةً مَا كَانَ أَبُوك يَفْعَلُهَا فَأَتَيْتُهُ رَاغِبًا أَوْ رَاهِبًا فَقَدْ أَتَاهُ فَلَانَ فَأَصَابَ مِنْهُ وَأَتَاهُ فَلَانَ فَأَصَابَ مِنْهُ فَأَتَيْتُهُ فإِذَا عِنْدَهُ امْرَأَةٌ وَصَبِيَانٌ أَوْ صَبِيٌّ ذُكِرَ قُرْبُهُمْ مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَعَلِمْتُ أَنَّهُ لَيْسَ بِمَلِكٍ كِسْرَى وَلَا قَيْصَرَ فَقَالَ لِي: (يَا عَدِيُّ بْنُ حَاتِمٍ مَا أَفْرَكَ أَنْ تَقُولَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ فَهَلْ مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ؟ مَا أَفْرَكَ مِنْ أَنْ تَقُولَ اللَّهُ أَكْبَرُ فَهَلْ مِنْ شَيْءٍ أَكْبَرُ مِنَ اللَّهِ؟) قَالَ: فَاسْلَمْتُ وَرَأَيْتُ وَجْهَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ اسْتَبْشَرَ، وَقَالَ: إِنَّ ﴿الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ الْيَهُودَ، وَ﴿الضَّالِّينَ﴾ النَّصَارَى⁽⁶⁴⁾.

وكل هذه المناظرات والمحاورات، كان القصد منها إقامة الحجّة عليهم، فلا شك أن إقامة الحجّة على الخصم وَعَلَيْتِهِ بِإِقَامَةِ الْبِرَاهِينِ عَلَى بَطْلَانِ مَا عِنْدَهُ، دليل على صدق خصمه الآخر، فإقامة الحجّة على يهود المدينة بصدق نبينا -صلى الله عليه وسلم- في الرسالة دعوة لهم بلا شك إلى الدخول في الإسلام، ومن الأسئلة التي أجاب عليها صلى الله عليه وسلم، ما روي عن عبد الله رضي الله عنه، قال: بَيْنَا أَنَا مَعَ

(64) - صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، لمحمد بن حبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ط2، مؤسسة الرسالة، 1414هـ، 1993م، الحديث رقم: (7206)، (183/16)، والمصنف المصنف في الأحاديث والآثار، لأبي بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان، تحقيق: كمال يوسف الحوت، ط1 الناشر: مكتبة الرشد - الرياض، 1409م، الحديث رقم: (36606)، (342/7).

النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَرْثٍ، وَهُوَ مُتَكَيِّ عَلَى عَسِيبٍ، إِذْ مَرَّ الْيَهُودُ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ: سَأَلُوهُ عَنِ الرُّوحِ، فَقَالَ: مَا رَأَيْتُمْ إِلَيْهِ؟ وَقَالَ بَعْضُهُمْ: لَا يَسْتَقْبِلُكُمْ بِشَيْءٍ تَكْرَهُونَهُ، فَقَالُوا: سَأَلُوهُ، فَسَأَلُوهُ عَنِ الرُّوحِ، فَأَمْسَكَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيْهِمْ شَيْئًا، فَعَلِمْتُ أَنَّهُ يُوحَى إِلَيْهِ، فَقُمْتُ مَقَامِي فَلَمَّا نَزَلَ الْوَحْيُ، قَالَ: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ، قُلْ: الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (الإسراء: 85) (65).

ومنها أيضا ما رواه ابن عباس، قَالَ: أَقْبَلْتُ يَهُودَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالُوا: يَا أَبَا الْقَاسِمِ إِنَّا نَسْأَلُكَ عَنْ خَمْسَةِ أَشْيَاءَ، فَإِنْ أَنْبَأْنَا بِهِنَّ، عَرَفْنَا أَنَّكَ نَبِيٌّ وَتَبَعْنَاكَ، فَأَخَذَ عَلَيْهِمْ مَا أَخَذَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَبِيِّهِ، إِذْ قَالُوا: اللَّهُ عَلَى مَا نَقُولُ وَكَيْلٌ، قَالَ: (هَاتُوا) قَالُوا: أَخْبِرْنَا عَنْ عِلْمِ النَّبِيِّ، قَالَ: (تَنَاوَمَ عَيْنَاهُ، وَلَا يَنَامُ قَلْبُهُ) قَالُوا: أَخْبِرْنَا كَيْفَ تَوُثَّتِ الْمَرْأَةُ، وَكَيْفَ تُذَكِّرُ؟ قَالَ: (يَلْتَقِي الْمَاءَانِ، فَإِذَا عَلَا مَاءُ الرَّجُلِ مَاءَ الْمَرْأَةِ أَذْكَرَتْ، وَإِذَا عَلَا مَاءُ الْمَرْأَةِ مَاءَ الرَّجُلِ آتَتْ) قَالُوا: أَخْبِرْنَا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ؟ قَالَ: (كَانَ يَشْتَكِي عِرْقَ النَّسَاءِ، فَلَمْ يَجِدْ شَيْئًا يُلَاقِيهِ إِلَّا أَلْبَانَ كَذَا وَكَذَا - قَالَ أَبِي: (قَالَ بَعْضُهُمْ: - يَعْنِي الْإِبِلَ - فَحَرَّمَ لِحُومَهَا)، قَالُوا: صَدَقْتَ، قَالُوا: أَخْبِرْنَا مَا هَذَا الرَّعْدُ؟ قَالَ: (مَلَكٌ مِنْ مَلَائِكَةِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ مُوَكَّلٌ بِالسَّحَابِ بِيَدِهِ - أَوْ فِي يَدِهِ - مَنخَرًا مِنْ نَارٍ، يَزْجُرُ بِهِ السَّحَابَ، يَسُوقُهُ حَيْثُ أَمَرَ اللَّهُ) قَالُوا: فَمَا هَذَا الصَّوْتُ الَّذِي نَسْمَعُ؟ قَالَ: (صَوْتُهُ) قَالُوا: صَدَقْتَ، إِنَّمَا بَقِيَتْ وَاحِدَةٌ وَهِيَ النَّبِيُّ نُبَايِعُكَ إِنْ أَخْبَرْتَنَا بِهَا، فَإِنَّهُ لَيْسَ مِنْ نَبِيِّ إِلَّا لَهُ مَلَكٌ يَأْتِيهِ بِالْخَبَرِ، فَأَخْبِرْنَا مَنْ صَاحِبُكَ؟ قَالَ: (جِبْرِيلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ)، قَالُوا: جِبْرِيلُ ذَلِكَ الَّذِي يَنْزِلُ بِالْحَرْبِ

(65) - صحيح البخاري، كتاب: تفسير القرآن، باب: (ويسألونك عن الروح)، الحديث رقم: (4721)، وصحيح مسلم، كتاب: صفة القيامة والجنة والنار، باب: سؤال اليهود النبي صلى الله عليه وسلم، الحديث رقم: (2794).

وَالْقِتَالِ وَالْعَذَابِ عَدُوْنَا، لَوْ قُلْت: مِيكَائِيلَ الَّذِي يَنْزِلُ بِالرَّحْمَةِ وَالنَّبَاتِ وَالْقَطْرِ، لَكَانَ فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ﴾ (البقرة: 97) إِلَى آخِرِ الْآيَةِ⁽⁶⁶⁾.

ومن حواراته مع اليهود و النصارى مجتمعين، ما رواه ابن عباس قال: (اجتمعت نصارى نجران وأحبار يهود عند رسول الله فتنازعوا عنده فقالت الأحبار: ما كان إبراهيم إلا يهوديا، وقالت النصارى: ما كان إبراهيم إلا نصرانيا، فأنزل الله عز وجل فيهم: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تُحَاجُّونَ فِي إِبْرَاهِيمَ﴾ إلى قوله: ﴿وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (آل عمران: 65-68)، فقال أبو رافع القرظي حين اجتمع عنده النصارى والأحبار فدعاهم رسول الله إلى الإسلام: أتريد منا يا محمد أن نعبدك كما تعبد النصارى عيسى ابن مريم؟ فقال رجل من أهل نجران نصراني يقال له الرئيس: وذلك تريد يا محمد وإليه تدعو؟ أو كما قال، فقال رسول الله: معاذ الله أن أعبد غير الله أو أمر بعبادة غيره ما بذلك بعثي ولا أمرني...⁽⁶⁷⁾.

وكل هذه الحوارات والمناظرات، كانت وسيلة لإقامة الحجة على الخصم، وإعلامه بالحق، ودعوته له، وقد آتت أكلها في أحيان كثيرة.

الخاتمة:

أحسب أني بيّنت منهجه صلى الله عليه وسلم في الدعوة عموما، وفي دعوته لأهل الكتاب خاصة، حيث بينت معالم منهجه ومضامينه وغاياته ووسائله، ولعلّي أختتم ببعض النتائج تكون زادا معرفيا وعلميا لمن يريد سلوك هذا الطريق الشريف، وهي:

⁽⁶⁶⁾ - مسند أحمد، الحديث رقم: (3484)، مجمع الزوائد، الحديث رقم: (13903)، (242/8).

⁽⁶⁷⁾ - الروض الأنف، في شرح السيرة النبوية لابن هشام، لأبي القاسم السهيلي، تحقيق: عمر عبد السلام السلامي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1421هـ، 2000م.

- يركز المنهج النبوي في الدعوة على المقاصد السامية والأخلاق الحسنة في عرضه لمضامين رسالة الإسلام، وذلك لهداية الناس جميعاً، وتحمل مسؤولية الشهادة عليهم.
- تميز منهج النبي عليه الصلاة والسلام بالبعد الإنساني؛ الذي يفتح على الناس جميعاً، وبرهم والإحسان عليهم.
- تميز منهج دعوة النبي -صلى الله عليه وسلم- لأهل الكتاب بالوسطية، والتبشير والتيسير، والبر وحسن الخلق، والمعاملة الحسنة.
- منهجه -صلى الله عليه وسلم- في دعوة أهل الكتاب قائم على الحكمة والموعظة الحسنة، والمجادلة والتي هي أحسن، وأسلوب الإقناع والحوار.
- تنوع وسائل منهج دعوة النبي -صلى الله عليه وسلم- لأهل الكتاب، كان لإيصال رسالة الإسلام إلى كافة مستويات أهل الكتاب، أناس عادين وملوك، علماء وجهال..
- بني المنهج الدعوي النبوي الخاص بأهل الكتاب على الاهتمام بمصالحهم ورعايتهم.

التوصيات:

- ❖ التحذير من الانسياق وراء المناهج الفكرية المتطرفة المخالفة للمنهج النبوي في الدعوة، والتي تهدف إلى إلغاء الآخر المخالف في المذهب أو الدين، وهو ما من شأنه تشويه منهج الدعوة، ونزع نسغ القوة منه.
- ❖ التأكيد على ضرورة التزام الدعاة المسلمين بالمنهج الدعوي النبوي عامة ومنهجه في دعوة أهل الكتاب خاصة، ورفض كل محاولات التغيير والتبديل فيه.
- ❖ مراجعة المناهج الدعوية المعاصرة، والتأكد من التزامها وانسجامها مع مقاصد ومقتضيات المنهج النبوي في الدعوة.

❖ اعتناء المنهج الدعوي بالقضايا المعاصرة وما تطرحه من إشكالات، من قبيل أوجه الطعن في القرآن وفي النبي صلى الله عليه وسلم وسنته.

❖ الارتقاء بالمنهج الإسلامي في الدعوة، ليكون كما كان منهجا إنسانيا يجمع الناس كافة، ويتعارف معهم، ويشهدهم الحق، ويشهد عليهم.

المصادر والمراجع:

1. القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.
2. أحكام الأسرى والسبايا في الحروب الإسلامية، لعبد اللطيف عامر، دار الكتب الإسلام، دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني.
3. الأدب المفرد، لمحمد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، ط3، بيروت، دار البشائر الإسلامية، 1409هـ، 1989م.
4. بحث مقدم للمؤتمر العالمي لتوجيه الدعوة وإعداد الدعاة 1977م في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، من تقديم فضيلة الشيخ: إبراهيم محمد سرسيق.
5. بدايات الكتابة التاريخية عند العرب: "أول سيرة في الإسلام"، لسلي مرسى الطاهر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1995م.
6. لماذا انتصر المسلمون؟، لأنور الجندي، ط2، مؤسسة الرسالة، 1403هـ، 1983م، ص (57-62).
7. التاريخ الكبير، لمحمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد - الدكن.
8. تفسير القرآن العظيم، لعمر إسماعيل بن عمر، أبو الفداء، المعروف بابن كثير، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، ط2، دار طيبة للنشر والتوزيع، 1420هـ، 1999م.
9. جامع البيان في تأويل القرآن، للطبري، محمد بن جرير، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط1، 1420هـ، 2000م.
10. الجامع المسند الصحيح، صحيح البخاري، لمحمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة الطبعة: الأولى، 1422هـ.
11. الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم

- أطفيش، ط2، القاهرة، دار الكتب المصرية، 1384هـ 1964م.
12. الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط2، القاهرة، دار الكتب المصرية، 1384هـ، 1964م.
13. الحوار في القرآن الكريم ودوره في معالجة التطرف، أسامة حسن، بحث في مجلة البحوث والدراسات، جامعة الجزائر 1، العدد (7)، 2011م.
14. الدرر في اختصار المغازي والسير، ليوسف بن عبد البر، تحقيق: الدكتور شوقي ضيف، طبعة القاهرة 1966م.
15. دلائل النبوة لأبي نعيم الأصبهاني، لأبي نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد الأصبهاني، تحقيق: الدكتور محمد رواس قلعه جي، عبد البر عباس، ط2، دار النفائس، بيروت، 1406هـ، 1986م.
16. دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، للبيهقي، أحمد بن الحسين، أبو بكر، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1405هـ.
17. الدولة الإسلامية، كامل الدقس، ط1، عمان، دار الأرقام، 1993م.
18. زاد المعاد في هدي خير العباد، لمحمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، ط27، مؤسسة الرسالة، بيروت، مكتبة المنار الإسلامية، الكويت، 1415هـ / 1994م.
19. سماحة الإسلام، لعمر بن عبد العزيز قريشي، تحقيق: سمير حسين حلي، ط3، المكتبة الذهبية، مكتبة الأديب، 1426هـ، 2006م.
20. سنن أبي داود، لسليمان بن الأشعث السجستاني، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، صيدا بيروت، المكتبة العصرية.
21. السنن الكبرى، لأبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني، النسائي، تحقيق: حسن عبد المنعم شليبي، بيروت، ط1، مؤسسة الرسالة، 1421هـ، 2001م.
22. السيرة النبوية (من البداية والنهاية لابن كثير، لإسماعيل بن عمر بن كثير، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، بيروت، لبنان، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، 1395هـ، 1976م.
23. السيرة النبوية، لعبد الملك بن هشام، تحقيق: مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ الشليبي، ط2، مصر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، 1375هـ، 1955م.
24. شرح السنة، لمحيي السنة، أبو محمد الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - محمد زهير الشاويش، المكتب الإسلامي - دمشق، بيروت، ط2، 1403هـ - 1983م.
25. شعب الإيمان، لأحمد بن الحسين بن علي، أبو بكر البيهقي، تحقيق: الدكتور عبد العلي عبد الحميد حامد، أشرف على تحقيقه وتخرجه أحاديثه: مختار أحمد الندوي، صاحب الدار السلفية بيومباي - الهند، ط1، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض بالتعاون مع الدار السلفية بيومباي

- بالهند، 1423هـ، 2003م.
26. صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان، لمحمد بن حبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، ط2، مؤسسة الرسالة، 1414هـ، 1993م.
27. صحيح ابن خزيمة، لأبي بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة، تحقيق: الدكتور محمد مصطفى الأعظمي، المكتب الإسلامي، ط3، 1424هـ، 2003م.
28. صحيح مسلم، لمسلم بن الحجاج، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي - بيروت. الطبعة: الأولى، 1425هـ-2004م.
29. فتح الباري شرح صحيح البخاري، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني، رقم كتبه وأبوابه وأحاديثه: محمد فؤاد عبد الباقي، تعليق: العلامة: عبد العزيز بن عبد الله بن باز، بيروت، دار المعرفة، 1379هـ.
30. الفوائد، لابن محمد الرازي، تمام أبو القاسم، تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي، المملكة العربية السعودية، الرياض، مكتبة الرشد، ط2، 1411هـ.
31. كتاب الإسلام والآخر، لإبراهيم العجلوني، طبعة القاهرة 2001م.
32. كتاب الأمة، وثيقة المدينة: المضمون والدلالة، للشعبي أحمد قائد، العدد 110، سلسلة تصدرها وزارة الأوقاف القطرية كل شهرين، السنة الخامسة والعشرون، ذو القعدة 1426هـ.
33. الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، لأبي بكر بن أبي شيبة، عبد الله بن محمد بن إبراهيم بن عثمان، تحقيق: كمال يوسف الحوت، ط1 الناشر: مكتبة الرشد - الرياض، 1409هـ.
34. لسان العرب، لمحمد بن مكرم ابن منظور، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ.
35. مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، لمحمد حميد الله، دار النفائس، 1407هـ، 1987م.
36. مرقات المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، لعلي بن (سلطان) محمد، القاري، بيروت، لبنان، دار الفكر، ط1، 1422هـ، 2002م.
37. المستدرک علی الصحیحین، لأبي عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله النيسابوري، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، ط2، بيروت، دار الكتب العلمية، 1411، 1990م.
38. المسند، لأحمد بن حنبل، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الحديث، القاهرة، الطبعة: الأولى، 1416هـ، 1995م.
39. المصنف، لعبد الرزاق بن همام بن نافع الصنعاني، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، ط2، الهند، المجلس العلمي، 1403هـ.

40. مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، للرازي الملقب بفخر الدين الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة: الثالثة، 1420هـ.
41. نور اليقين في سيرة سيد المرسلين، لمحمد بن عفيفي الباجوري، المعروف بالشيخ الحضري، دار الفيحاء، دمشق، 1425هـ.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الصورة الشعرية بين المرجعيات التراثية وحادثة الرؤيا دراسة في شعر فاروق شوشة

سوسن رجب حسن*

ملخص

من المصطلحات النقدية الحديثة التي أولاهها النقاد عناية واسعة في دراساتهم ، موضوع الصورة الشعرية ، والذي تجاوزا فيه المفهوم التقليدي من تشبيهه وكناية ومجاز .. ، ليصبح مع النقد الحديث مشكلا للغة الشعرية التي تتخطى السياق التعبيري الأول ، إلى نسق من البناء يتألف فيه اللفظ والمعنى ، وفق انتقائية دقيقة ، تقوم على " تراسل الدلالات والأشياء ، وانصهار العلاقات البنيوية في بوتقة التجرية الكلية التي تمتد في كل جانب ، وتفتح على زخم معنوي وشعوري غير متوقع".

وقد شكّلت الصور الشعرية في قصائد فاروق شوشة ركنا محوريا، وجزءا حيويا، ما كان لها أن تبلغ هذا النضج لولا قدرة الشاعر العالية على اختزال المرئي والمسموع من التجارب الإنسانية، واستبطان الموروث الثقافي والفكري والأدبي والفني والديني بموضوعية وعقلانية، وتطويعه ومقتضى تجربته واستعماله له بمثابة طاقة تخصيبية ، يسعى من خلالها للمواءمة بين التراث والمعاصرة، الأمر الذي أسهم في نمو صوره الشعرية وتوظيفها بآليات جديدة ، دون تكبير أو تقليد، وهو ما أخرجها من النمطية والاجترار ؛ لتدخل ضمن أفق جديد من حادثة الرؤيا. وقد جاءت خطة البحث وفق ثلاثة مباحث، سُبقت بمقدمة، ورُتلت بخاتمة احتوت على أهم نتائج البحث وتوصياته.

الكلمات المفتاحية: الصورة الشعرية - المفردات التراثية - حادثة الرؤيا - المفارقة التصويرية.

Adiyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

İslami İlimler Araştırmaları Dergisi

274-309, (2/2018)

**THE POETIC IMAGE BETWEEN THE TRADITIONAL REFERENCES AND
THE MODERNITY OF THE VISION STUDY**

IN THE POETRY OF FAROUK SHOUSHA

Abstract

Of modern monetary terms Which critics have paid extensive attention to in their studies, Theme of artistic poetic image Which exceeded the traditional concept of metaphor and metaphor and metaphor To become with the modern criticism a problem of poetic language that transcends the context of the first expression To a pattern of construction in which word and meaning are combined, according to precise selectivity Based on "the correspondence of semantics and objects, and the fusion of structural relations in the crucible of the total experience Which extend on each side and open up to an unexpected emotional and emotional momentum. " Farouk Shousha's poetic art form was a pivotal, vital part It would not have reached this maturity without the ability of the high poet to reduce the visual and audible of human experiences, And cultural, intellectual, literary, artistic and religious heritage, objectively and rationally, adapted and required Which seeks to harmonize between heritage and contemporary, where reduced features of the past, present and future, creating a way to extrapolate modernity, n the cultural structure of the heritage, which contributed to the growth of its image and employ new mechanisms, without restraint or restriction, Which drove them out of stereotyping and arrogance; to enter into a new horizon of modernity of vision. The research plan came in three directions, preceded by an introduction, and concluded with a conclusion containing the main findings and recommendations of the research.

Key Words: Artistic Poetic Image, Farouk Shousha's Poetic, Arrogance.

Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

İslami İlimler Araştırmaları Dergisi

274-309, (2/2018)

FAROUK SHOUSHA ŞİİRLERİNDE

GELENEKSEL REFERANSLAR VE VİZYON ÇALIŞMASI MODERNİTESİ ARASINDAKİ POETİK RESİM

Öz

Eleştirmenlerin, araştırmalarında öncelikle ve geniş olarak yararlandıkları modern eleştiri terimlerinden biri de mecaz, kinaye ve teşbih gibi geleneksel anlamların dışında tuttıkları şiirsel şeklin konusudur. Bu da şiirsel şeklin modern eleştiri ile birlikte önceki anlamından soyutlanmış ince ve dakik bir yorum ile mana ve lafzın içinde uyduğu yapısal alana geçen şiirsel dili şekillendirmek içindir. Bu terim deliller ile başka şeyleri kapsadığı gibi her taraftan gelen bütünsel deneyimleri ve yapısal alanların yok oluşunu da içermekte ve beklenmedik manevi duyuların mudafaasına kapı açmaktadır.

Faruk Şoşa'nın kasidelerindeki şiirsel şekil canlı bir parça oluşturup önemli bir yer tutmaktadır. Şairin, akli ve konumsal olarak dinsel, sanatsal, edebi, fikirsel ve kültürel olarak insani deneyimlerden işitilmiş ve gözlemlenmiş özelliklere sahip yüksek kabiliyeti olmasaydı şiirleri elbette bu seviyeye ulaşmazdı. Onun bu kabiliyeti ve tecrübesi kendisine hayat veren bir enerji konumundadır. O bu özellikleri sayesinde yeni ile eskinin arasındaki farkları hızlıca kavramaktadır. Yeni aletler ile şiirsel şekle katkı sunan ve onu yeni bir rüya kapsamına iten şey o'nun bu benzersiz tarzı ve konuları çokça tekrar etmesidir.

Anahtar Kelimeler: Şiirsel şekil, Faruk Şoşa, Modern Eleştiri.

المقدمة

الحمدُ لله حمدًا كثيرًا طيبًا مباركًا فيه، كما ينبغي لجلال وجهه وعظيم سلطانه، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، سيدنا وشفيعنا محمد وعلى آله وصحبه، ومن أتبع سنته إلى يوم الدين.

لفت مصطلح "الصورة الشعرية" أنظار الكثير من النقاد والباحثين المعاصرين، وتداخلت دراساتهم وأبحاثهم في جدلية لا تنتهي من الغموض والتعميم حينًا، والضيق والاتساع حينًا آخر، لم نخرج من خلاله بتصوّر واضح يحدّد لنا مدلولها ومكوناتها وعناصرها، وذلك بسبب طبيعة المصطلح العصي على التحديد، هذه المشاكل والقضايا التي يثيرها المصطلح، لم تكن وليدة الحاضر، بل وُجدت جذورها في التراث القديم. وإن اختلفت طريقة العرض والتناول ودرجات الاهتمام. وربما يرجع ذلك إلى دلالات الصورة المختلفة، وتعدّد مقاصدها، وترابطاتها المتشابكة وعلاقتها، وطبيعتها المرنة التي تتأبّى على التحديد الواحد المنظر أو التجريدي (1) حيث انطوى مفهومها في مجال الشعرية الحديثة على عدّة رؤى فنية مختلفة، تأثرت بتيارات أدبية متباينة، تجاوزت المفهوم القديم الذي كان يتوقف عند الحدود البلاغية من تشبيه وكناية ومجاز .. ، ليصبح مع النقد الحديث مشكّلا للغة الشعرية التي تتخطى السياق التعبيري الأول، إلى نسق من البناء يتألف فيه اللفظ والمعنى، وفق انتقائية دقيقة، تقوم على " تراسل الدلالات والأشياء، وانصهار العلاقات النبوية في بوتقة التجربة الكلية التي تمتد في كل جانب، وتفتح على زخم معنوي وشعوري غير متوقع" (2)

وعلى الرغم من اختلاف النقاد والبلاغيين والباحثين؛ القدامى والمحدثين في تباين مدلول الصورة الشعرية وتحديد مكوناتها وعناصرها، إلا أنهم يتفقون على جعلها السمة المميزة للخطاب الشعري، والحد الفاصل بين لغة الشعر ولغة النثر، باعتبارها إحدى دعائم الشعر الأساسية (3)، فهي " الصوغ اللساني المخصوص الذي بوساطته يجري تمثّل المعاني تمثلاً جديداً مبتكراً بما يحيلها إلى صور مرئية معبرة، وذلك الصوغ المتميز والمنفرد هو في حقيقة الأمر عدول عن صيغ إichالية من القول إلى صيغ إichائية، تأخذ ماديتها التعبيرية في تضاعيف الخطاب الأدبي (4) كما أكدوا على أن أهميتها تكمن في قيمتها الجمالية والتعبيرية (5).

وللصورة الشعرية دور مهم في عملية بناء النص الشعري وتأويلاته، فهي إحدى البنيات الإبداعية الأساسية في عملية الخلق الشعري، وهي روح الشعر، وأنفاسه المتلاحقة التي ييوج بها الشاعر من خلال النص المعنى به؛ لأن الشاعر ينتجها من العمق اللاشعوري - أحياناً - ويصعد بها إلى منطقة الشّعور، ويدبجها عبر مدارج أفكاره، ثم يرسلها عبر فضاء الإبداع الفني إلى مدى أوسع، بعد أن يكون قد حملها بالطاقتين (الشّعورية والشّعيرية)، وهو واعٍ

1. يُنظر: بشرى موسى صالح، الصورة الشعرية في النقد العربي الحديث، المركز الثقافي العربي، ط1، 1994، ص 19 - صبحي التيمي، الصورة الشعرية في الكتابة الفنية، دار الفكر اللبناني، ط1، 1986م، ص29

. سى داي لويس، الصورة الشعرية، ترجمة أحمد نصيف الجنابي وآخرين، وزارة الثقافة، بغداد، سنة 1982 ص 23

2. يُنظر: راوية يحيوي، شعر أدونيس، البنية والدلالة، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 2008، ص 119

3. - يُنظر: الصورة الشعرية بين الإبداع والممارسة النقدية <http://www.aljabriabed.net>

3. يُنظر: بشرى موسى صالح، الصورة الشعرية في النقد الحديث، المركز الثقافي العربي، بيروت، سنة 1994، ص13.

5. - يُنظر: الرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن الكريم، تحقيق محمد خلف الله، زغول سلام، دار المعارف، القاهرة، 1934، ص75.

إلى حقيقة أنّها قد استمدت حيويتها ، وصفاتها التعبيرية من قلب المجتمع الإنساني ، الأمر الذي يمنحها بعداً فنياً ودلالياً غير الذي تعارف الآخرون عليه ، فتشع منها حياة جديدة، تنبض بالمتعة والإثارة⁽⁶⁾.

والشاعر المبدع هو الذي يفيد من أقصى منافذ الإيحاء والتجسيد، والطاقة التعبيرية الكامنة في اللغة ، فيبعث صوراً إيجابية ذات دلالات قوية تقوم على تداعيات المعنى، عن طريق اختيار الألفاظ وتوظيفها توظيفا خاصا، يتلاءم مع التجربة الشعرية عبر تركيب شعري ينقل ويحوّل الكثافة الدلالية، لتكون أكثر عمقاً وشمولية ، ويوفر للعمل الإبداعي شعرية على المستوى الفكري والجمالي والتواصلية⁽⁷⁾.

وللتراث حضور حي ودائم في وجدان الأمة، حيث لفت أنظار الشعراء منذ بداية عصر النهضة على ما يترخر به من كنوز، فارتدوا إليه يستلهمونه ويسترفدونهم، ونتيجة لذلك أضفت مرجعيات التراث على الخطاب الشعري المعاصر شمولاً اجتماعياً، وعمقاً إنسانياً، وبعداً تاريخياً.

لقد أدرك الشعراء المعاصرون أنّهم " ورثة المآثور الإنساني كله، ورثة الحضارات بلا تفريق ولا تمييز، مادامت هذه الحضارات هي ثمار التجربة الإنسانية الممتدة عبر التاريخ ، وقد كان طبيعياً نتيجة إحساسهم بالإطار التاريخي الذي يضم صوت كل منهم إلى أصوات معاصريه - أن نجد الشاعر يُفسح المجال في قصيدته للأصوات التي تتجاوب معه، والتي مرّت ذات يوم بنفس التجربة وعانتها كما عاناها الشاعر نفسه، وليس هذا إلا إيماناً منه . وتأكيذاً من جهة أخرى . على وحدة التجربة الإنسانية "⁽⁸⁾.

وفي إطار تعامل الشعراء إيجابياً مع التراث، يأتي هذا البحث الذي يتوقف عند تجربة أحد الشعراء المعاصرين الذين كانوا على صلة وثيقة بتراثهم، فأفادوا منه كثيراً في إغناء شاعريتهم، سواء على المستوى الفكري، أو المستوى الفني، حيث عدّ فاروق شوشة من الشعراء القلائل المعاصرين الذين يُجَبِّدون التعامل مع التراث؛ استنباطاً واسترفاداً ووعياً، وتوظيفاً فنياً ورمزياً، وتجديداً لعناصره وأدواته، وتراكيبه وصياغاته، لإثراء تجربته الشعرية المعاصرة ، ومنحها شمولاً وكلية وأصالة.

لقد شكلت الصورة الشعرية في قصائد فاروق شوشة ركناً محورياً، وجزءاً حيويًا، ما كان لها أن تبلغ هذا النضج لولا قدرة الشاعر العالية على احتزال المرئي والمسموع من التجارب الإنسانية، واستبطان الموروث الثقافي ، والفكري، والأدبي، والفني ، والديني ، بموضوعية وعقلانية، ليقرأ من زاويتها قضايا عصره ، ثم يطوّعها بمثابة طاقة تخصيبية ، يسعى من خلالها للمواءمة بين التراث والمعاصرة، محققاً بذلك وشائج بين التاريخ العام وما تمتلئ به مخيلته من طاقات وقدرات على الخلق المتجدد لعالمه، لذا حفلت نصوصه بصور شعرية ، شكلت تفرداً ، جعلته منفتحاً على تعددية لا تفرض أحادية المعنى في ضوء الأسس والمفاهيم التي استندت إليها كمرجعية إجرائية، يتم خلالها قراءة النص وتشخيص ظواهره، فبدت صورته أكثر نضجاً وتوظيفا ، من خلال استقصائه وتكثيفه وتغذيته لها بدلالات إيجابية منبثقة من تجارب ومواقف متعددة.

⁶ - يُنظر: عدنان حسين قاسم : التصوير الشعري . التجربة الشعرية وأدوات رسم الصورة ، المنشأة الشعبية للنشر والتوزيع والإعلان، ليبيا، ط1، 1980م، ص7

- سليمان زيدان، أثر الصورة الشعرية في تشكيل ثقافة الحب والكرهية ، <https://www.philadelphia.edu> ، أحمد محمد الصغير، الصورة الشعرية الدراميقية قصيدة الحدائة العربية <https://platform.almanhal.com>

⁷ . ينظر: عز الدين إسماعيل، النقد الأبي الحديث ، الشعر ، ط 1 ، دار العودة ، بيروت ، 1970م ، ص 241

. محمد كنوتي ، اللغة الشعرية ، دائرة الشؤون الثقافية ، دار النهضة العربية ، ط1، 1997م، ص 78

⁸ . عز الدين إسماعيل، الشعر العربي المعاصر، قضاياها وظواهره الفنية والمعنوية، دار الفكر العربي، القاهرة، 1978م، ص 307

إن مخزون شوشة التراثي . في نموه واتساعه . عمق تجربته ، وأنضح رؤاه، ومهدّ للتحوّلات الموضوعية والفنية في صورته الشعرية ، حيث طوّع المعطيات التراثية بالبعث والتجديد لا بالحاكاة والتقليد ، فاحتزل ملامح الماضي والحاضر والمستقبل منشئاً منها طريقاً لاستقراء الحدائث، لا ينفصم في أبنيته الثقافية عن التراث، الأمر الذي أسهم في نمو الموروث وتوظيفه بآليات جديدة ، دون تكبير أو تقييد، وهو ما أخرج صورته الشعرية من النمطية والاحترار ؛ لتدخل ضمن أفق جديد من حدائث الرؤيا.

وقد اقتضت طبيعة هذه الدراسة أن تعتمد على معطيات المنهج التحليلي ، في محاولة للولوج إلى عمق النص الشعري ، ومن ثم تحليله وتأويله، لإظهار رؤى الكاتب وأفكاره ، والكشف عما وراء الألفاظ والسياق من مغزى ومعنى ينطوي عليه النص.

وتجدر الإشارة إلى أن هناك ثمة دراسات تناولت جوانب من إبداع فاروق شوشة ، لكنها دراسات قليلة ومتفرقة ، وهي . على ندرتها . لا تمثل صورة حقيقية لمكانة الشاعر الإبداعية ، ولعل من أهمها :

. دراسة الدكتور علي عشري زايد: " استدعاء الشخصيات التراثية في الشعر العربي المعاصر" وتتبع المؤلف خلالها علاقة الشاعر المعاصر بالموروث ، والمصادر التراثية التي يستمد منها شخصياته الرمزية، وكيفية توظيفه لها رمزياً للتعبير عن همومه المعاصرة، وتحديد ملامحها في نتاج شعرائنا المعاصرين ، وبحكم عموم هذه الدراسة وعدم تخصيصها لشاعر بعينه، فقد جاء الاستشهاد ببعض نصوص شعرية لفاروق شوشة ضمن مجموعة من الشعراء المعاصرين، دون أن تفرد له دراسة نقدية مستقلة.

. دراسة الدكتور مصطفى عبد الغني : " البنية الشعرية عند فاروق شوشة " ، وهي عدة مقالات ، صدرت أولاً بمجلة فصول المصرية، ثم تم جمعها تحت العنوان السابق، وقد توقف المؤلف عند الديوان الخامس فقط لفاروق شوشة " الدائرة المحكمة" ولم يتعداه إلى الدواوين الأخرى.

. دراسة الدكتور محمد عبد الله : " الإيقاع في شعر فاروق شوشة " ودرس المؤلف خلالها الإيقاع في نصوص شوشة الشعرية من عدة زوايا : الوزن الشعري والتدوير ، القافية ، الطباق والسجع والجناس، في محاولة لرصد الوسائل والأساليب المختلفة التي استطاع الشاعر استخدامها لإغناء نصّه موسيقياً من الداخل بغض النظر عن الموسيقى الجاهزة؛ أو الخارجية، وكشفت الدراسة عن بعض التفاعيل الجديدة التي استحدثها فاروق شوشة ، فضلاً عن اتكائه على البحور الصافية أو البسيطة ذات التفعيلة الواحدة ، وتحوّلاته الإيقاعية التي تجلت في ديوانيه : " لغة من دم العاشقين " و " سيدة الماء".

. دراسة الدكتورة عزة محمد جدوع: " الشعر العربي المعاصر والتراث" وتناولت المؤلفة خلالها دراسة اللغة الشعرية لفاروق شوشة ، والحقول اللغوية والدلالية التي يتشكل منها معجمه الشعري والتي امتاح فيها التراث، فتعددت دلالتها عبر سياقاتها الشعرية المختلفة ، فضلاً عن التشكيل الموسيقي في قصائده والتي يستمدّها من الإيقاعات الموروثة للشعر العربي .

هذا فضلاً عن ثمة مقالات ومراجعات مبنوثة وُجدت في بعض الجرائد والمجلات والمواقع الالكترونية ، لم تكشف عن دراسة نقدية واعية لنصوصه الشعرية ، بل اقتصرت على مجرد شروحات أو إضاءات لبعض قصائده، لذلك كان خلو المجال من دراسة نقدية متخصصة للصورة الشعرية عند فاروق شوشة ، الحافز الأول لاختيار موضوع هذا

البحث ، وبخاصة أن الشاعر يُعد من الرواد في عصره ، فهو صاحب رؤيا حدائيه، تُلمس في توظيفه للتراث وفي تخصيص صورته الشعريه التي شكلت في قصائده ركناً محورياً، وجزءاً حيويًا، فبدت أكثر نضجًا وتوظيفًا ، من خلال استقصائه وتكثيفه وتغذيته لها بدلالات تراثية إيجابية منبثقة من تجارب ومواقف متعددة، وهو ما أخرج صورته الشعريه من النمطية والاحترار ؛ لتدخل ضمن أفق جديد من حدائيه الرؤيا.

وقد تناولت الدراسة الصور الشعريه التي تجلّت في شعر فاروق شوشه ، بين المرجعيات التراثية وحدائيه الرؤيا، وفقا لثلاثة مباحث كالتالي:

المبحث الأول : الحدائيه والموقف من التراث ؛ وقد جاء في محورين:

أ. علاقة الحدائيه بالتراث عند فاروق شوشه

ب. لغة فاروق شوشه الشعريه وسماتها الفنيه

المبحث الثاني : مصادر الصور الشعريه؛ وقد جاء في محورين:

أ. المفردات التراثية

ب. الرموز التراثية

المبحث الثالث : المفارقة التصويرية

ثم خاتمة اشتملت على أهم نتائج البحث وتوصياته، ودُيّل البحث بقائمة للمصادر والمراجع مرتبة ترتيبا هجائيا.

ولما كان النص هو منطلقنا الأساسي ؛ فقد تناولت الدراسة النصوص الشعريه التي تجلّت فيها المعطيات التراثية لصوره الشعريه الحدائيه بكثافة دلالية، أكثر عمقا وشمولية، ولأن البحث لا يهدف إلى الاستقصاء والحصص، ويكفيه إثبات الغاية، فسيقصر على إبراد أهم وأبرز النماذج التي تخدم فكرته وتحقق غايته.

وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ ۗ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ

المبحث الأول

الحدائيه والموقف من التراث

لم يُطرح مصطلح التراث في ساحة النقاش الفكري والإبداعي إلا مع صدمة الحدائيه، وبروز ظاهرة الاستلاب والتغريب، وتفاقم المسخ الثقافي، وظهور إشكالية الأنا والآخر⁽⁹⁾، وقد تضاربت مواقف الحدائيه نحو الماضي "التراث"، من موقف يرى أن العلاقة "انثاقية"⁽¹⁰⁾، ممتدة ومتراپطة، إذ تستكشف الحدائيه التراث، بما هو موئل للخبرات والتجارب والمعارف الإنسانية، عبر انفتاحها عليه قراءة واستنطاقا وتساؤلا وتوظيفًا، بُغية تأسيس علائق

⁹ - ينظر: . عبد العزيز حمودة: المرايا المقعرة . سلسلة عالم المعرفة، الكويت . 2002 م ،ص51.

. عبد العزيز حمودة: الحدائيه والمسرح العربي، ع 2، مج 21. مجلة عالم الفكر. الكويت . 1993م . ص 48.

. عبد الرحمن محمد القعود: الإبهام في شعر الحدائيه، "العوامل والمظاهر واليات التأويل" ع 279 . سلسلة عالم

المعرفة، الكويت . 2002 م . ص27.

¹⁰ .. خليل الموسى : الحدائيه في حركة الشعر المعاصر . ط1 . مطبعة الجمهوريه . دمشق . 1991م . ص6

تؤمن التواصل بين الماضي والحاضر والمستقبل، ولا يكون التراث ما مضى فحسب،⁽¹¹⁾ وإنما "الطاقة الإبداعية التي تجسدت في منحجزات لا تُستنفد، بل تظل فعّالة، متوهّجة وتمثّل جزءاً من حركة التاريخ"⁽¹²⁾، إلى موقف يرى أن الحدائفة قد تقبل الماضي وتنظر إليه ببيد أنّها "لا تنظر إليه إلا بعين الحاضر الحامل شرط التحول"⁽¹³⁾، وهذا يعني أن الحدائفة تقوم بعملية إعادة قراءة الماضي حاملة معها آليات التأويل والتحديث، فتقلب الماضي وتحوّله إلى حدائفة يختلط فيها فكر الحاضر مع فكر الماضي، فيصبح ما يصمد منه مزيجاً ودليلاً على مشروعية الحدائفة نفسها، وما لم يصمد منه لا تتردد الحدائفة في بتره، ووضعه في سلة التقليدي والأحادي المخالف للتعددية التي هي أبرز سمة من سمات الحدائفة، إلى موقف ثالث رافض تمام الرفض، ويمثله المستقبليون الإيطاليون، القائلون "بأن الماضي خائق ولا بد من قذفه من فوق سفينة الحدائفة، والدعوة إلى قطيعة معرفية مع هذا التراث"⁽¹⁴⁾

وفي ضوء ما تقدّم نتساءل؛ ما موقف فاروق شوشة من الحدائفة؟ وكيف اتسق فهمه لها مع نتاجه الشعري؟

أ. علاقة الحدائفة بالتراث عند فاروق شوشة

لقد انطلق فاروق شوشة في موقفه الشعري من وعي تعزّزه حاسة نقدية ذوّاقة، فادرة على انتقاء واستلهاهم وبعث عناصر تراثية، وتوظيفها في التجربة الشعرية، تقوم على الأخذ والعطاء من الجانبين، حين توصل إلى نقطة انسجام بين القديم والحديث، فاستطاع أن يمتصّ البنى القديمة ويصقّيها من شوائب الزخرف والمبالغة، ويعيد لها ألق البساطة، ففي سعيه الدائم لتحقيق مستوى عالٍ من الإبداع فنياً وموضوعياً، عمق صلته بالتراث الشعري العربي، فقرأ دواوينه، وتمثّل بتجاربه الإنسانية، وانتهل من مرجعياته الثرة، ومنطلقاته الثقافية، والفكرية، والدينية، والفلسفية، ثم شكّل من خلاله صياغته الشعرية في ظل أفق من الرؤيا الحدائفة، وهو ما أسهم في نضوج صورته الشعرية⁽¹⁵⁾.

إن الرؤيا الحدائفة عند فاروق شوشة، تُعني الجمع بين القديم والحديث معاً، تمس الشكل والمضمون معاً، رؤيا لا تهتم بسطحيات الأشياء، وليست وفقاً على زمن دون زمن، أو بيئة دون أخرى، وبهذا الوعي الناضج جاءت تجربته الشعرية إضافة نوعية لمجمل التجربة الشعرية العربية في مجال تطورها البنائي والدلالي، وقد تبدّت حدائفة الرؤيا عنده من خلال لغته التي كان يعمل دوماً على تجديدها عبر نتاجاته الشعرية التي امتدت على بساط زمني يتجاوز الخمسين عاماً، لذا حرص على أن يتخيّر لغة "وسطية يوائم فيها بين التراث والمعاصرة، ويجمع بين الإحكام والسلاسة في بوتقة واحدة، وقد صرح بالنموذج الشعري الذي كان يستهويه من بين رواد الشعر الجديد، وهو نموذج قائم على الوسطية، يمثّل قريبا من نموذج السياب، ونموذج عبد الصبور في آن واحد"⁽¹⁶⁾

إن العلاقة بين الإبداع الحديث والتراث في رأي فاروق شوشة، علاقة جدلية من التواصل والانقطاع، فالتراث من منظوره جزء لا يتجزأ من الحاضر، وعلى الشاعر أن يربط بين زمنين؛ الماضي بما يحمله من أحداث، والحاضر

¹¹ يُنظر: جعفر العلاق. في حدائفة النص الشعري "دراسة نقدية"، ط 1. دار الشروق للنشر والتوزيع. عمان.

الأردن 2003م ص 86

¹² خيرة حمر عين: جدل الحدائفة في نقد الشعر العربي. د. ط. منشورات اتحاد الكتاب العرب. 1996م، ص 30

¹³ .. عبد الرحمن محمد القعود: الإبهام في شعر الحدائفة العوامل والمظاهر وآليات التأويل، ص 125.

¹⁴ - هاني اسماعيل محمد، تناقضات الحدائفة، مجلة البيان، ع 278 <http://www.denana.com/main>

¹⁵ - ينظر على سبيل المثال دواوينه: الدائرة المحكمة، هنت لك، يقول الدم العربي، في انتظار مالايجيء، وقت لاقتناص الوقت

وجه أبنوسى

¹⁶ - عزة جدوع، الشعر العربي المعاصر والتراث، مكتبة المتنبّي، الدمام، ط3، 2013م، ص 34

بما يطرحه من مستحجات، فقد نظر إلى التراث من بُعد مناسب ، وتمثله في جوهره ، وروحه ، ومواقفه ، مدرّكاً لأبعاده المعنوية ، مؤكّداً على حميمية العلاقة بينه وبين الحداثة ، فعلاقتهم علاقة استيعاب وإدراك، وليست علاقة محاكاة، أو تقليد، أو صور، أو أشكال وقوالب⁽¹⁷⁾.

وبهذا الفهم تجلّت رؤيا فاروق شوشة للحداثة وفق منظور قراءته للموروث ، فهو يرى أن فهم الحاضر لن يتم إلا من خلال إعادة قراءة التراث في ضوء الحاضر لا الماضي، وهذا ما تبدّى في شعره على امتداد مسيرته المعطاءة ، من خلال ربطه بين الحداثة والتراث، ربطاً يتناغم مع روح التراث ويتمثله، ويتعد في الوقت ذاته عن الصراعات والبدع المستوردة⁽¹⁸⁾

ب . لغة فاروق شوشة الشعرية وسماتها الفنية

للشعر لغته الخاصة التي تجسد التجربة، وتأتي بالتصورات الذهنية إلى حيز الإدراك، ولكل تجربة شعرية لغتها الخاصة من حيث علاقتها بظروف وأفكار وتصورات وقضايا تتشكل بما يتناسب وواقع الحياة المتغير، والألفاظ هي التي تصوغ التجربة من خلال العمل الشعري، لما يبثه الشاعر فيها من عاطفة وخيال وانسجام، يتناسب والصورة التي يحاول إقامتها بواسطة تلك اللغة ؛ "فالألفاظ مهما كان قدرها ، ليست هي المحك، ولكن ما ينبعث منها من طاقة أو عاطفة هو . غالباً. ما يستحق الاهتمام"⁽¹⁹⁾.

إن لغة الشعر ليست لغة تعبير بقدر ما هي لغة خلق، وعادة ما يكون للكلمة معنى مباشر، ولكنها تتجاوز هذا المعنى إلى معنى أعمق في الشعر، تشير من خلاله إلى أكثر ممّا تقوله⁽²⁰⁾ ، وقد سلكت اللغة في الشعر مسلكاً جديداً تناسقت فيه صياغتها؛ لتبرز خصوصية تعبيرية اتفق على وصفها بـ " اللغة الشعرية "، التي تتخطى السياق التعبيري الأول إلى نسق من البناء يتألف فيه اللفظ والمعنى على نحو ممتلئ بدفقات من الإيقاع الصوتي المنسجم؛ لتصبح التجربة الشعرية هي التجربة اللغوية ذاتها⁽²¹⁾ ، وفي ذلك يقول جان كوهن " إن استخدام الكلمات بأوضاعها القاموسية لا ينتج الشعرية، بل ينتجها الخروج بالكلمات عن طبيعتها الراسخة إلى طبيعة جديدة"⁽²²⁾، ويؤكد الدكتور سعيد الورقي على هذا المعنى في قوله "إن الأثر الفني ليس نتيجة التجربة العملية فقط، وإنما هو نتيجة ما في الفنان من تباين وفردية وذاتية خاصة به"⁽²³⁾.

والتجربة الشعرية نفسها تجربة لغة، أو كما يقول الدكتور غنيمي هلال: "إن الشاعر يحاول أن يتحدث بلغة تصويرية في مفرداته وجمله ، أي إنه يعيد إلى اللغة دلالتها التصويرية الأولى"⁽²⁴⁾ ، وإذا كان الأدب "علمًا وسيلته

¹⁷ - يُنظر : عبد المنعم السيد ، حوار مع فاروق شوشة 2007م ، <http://www.arabwslasakafa.com> ، حامد السلامي، الشاعر المعاصر وتشكيل الخطاب ، مجلة البيان، العراق، عدد18، 2001م، ص 234 - عزة جدوع، الشعر العربي المعاصر والتراث، ص13 ، ص 34، 35

¹⁸ - تبدّت هذه الرؤيا في جُل دواوينه بصورة لافتة، من خلال لغته الشعرية التي واعم فيها بين التراث والمعاصرة.

¹⁹ - محمد حماسة، اللغة وبناء الشعر، دار الصفوة، القاهرة، 1992م، ص 142.

²⁰ ، يُنظر: محمد العبد حمود، الحداثة في الشعر العربي المعاصر؛ بيانها ومظاهرها، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، لبنان، ط1، 1996، ص 75

²¹ - يُنظر: علي عشري زايد، عن بناء القصيدة العربية الحديثة، مكتبة الآداب، ط4، القاهرة 2002 ص 42.

²² - جان كوهن ،بنية اللغة الشعرية، تر، محمد الولي ومحمد العمري، الدار البيضاء، 1976، ص 129.

²³ - لغة الشعر العربي الحديث، ط1، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت، 1984م، ص 58.

²⁴ - النقد الأبوي الحديث، دار نهضة مصر ، 2005، ص 358.

اللغة"²⁵) طبقاً لرأي ابن خلدون، فإن هيئة اللغة في الشعر توحى بخصوصية التركيب، ومن ثم الخروج بها عن صيغها العقلانية إلى مجال دلالي جديد.

لقد تميزت لغة فاروق شوشة الشعرية بالدقة الموحية، والجمال المتوهج، فضلاً عن سهولتها، وبنائها المتميز، كيف لا وهو الباحث عن الجمال في اللغة والحياة طوال مسيرته الشعرية، والتي امتدت لأكثر من نصف قرن من العطاء، كشف خلالها عن رؤى مهمة في قضايا الشعر واللغة والنقد، ونظرات متبصرة في سياقات التاريخ الثقافي، وولع بالجمال، كما أن معجمه الشعري الذي بناه بعناية فائقة. تميّز بشرة لغوية أشد اتساعاً، وأعمق نضجاً، استمدّها من مخزونه الثقافي الذي منحه زكاًماً لغوياً اكتسبه من سعة اطلاعه، فأضحى لمعجمه الشعري ذاتيته واستقلاليتها الخاصة، حيث وظف من خلاله المخزون التراثي عبر لغة شعرية، وبنية تعبيرية قادرة على تفجير الطاقات الكامنة في اللفظة، يقول: "دواويني في كل مراحلها تعبير عن هموم الذات والجماعة والوطن والإنسانية، وانحزت لتحسيد عبقرية اللغة العربية في التعبير والتصوير"²⁶)

مثل فاروق شوشة صورة لحدائث اللغة العربية في تمكنها من الأداء المكثف، وفي توظيفها الجيد، وفي استخدامها الفني العالي التركيز، وعمل على تجديد اللغة وتطويرها مُفجِّراً لطاقاتها الإبداعية، وتحليلاتها الجمالية، جامعاً بين الإحكام والسلاسة في بوتقة واحدة، كان على علم كاف بمادته اللغوية، فعرف كيف يؤلّف من تلك المادة. التي اجتمع فيها القديم والحديث. شبكة من العلاقات القائمة بينهما، فأضحت وعاء يحمل الكثير من الإشارات والمدلولات والرموز، ففي معرض حديثه عن " قضية الشعر الجديد" يقول: كان نموذج السياب يستهويني ببنائه المحكم، وصياغته القوية، ووضوح هويته في انتمائه للشجرة الشعرية العربية دون إغراب أو اقتلاع، وكان نموذج صلاح عبد الصبور أيضاً يستهويني بقدرته على استدعاء لغة الحياة العادية؛ لتصبح لغة سرد شعري، وعلى نجاحه في خلق نقاط تماس عديدة بين وجدانه القاهري العدمي، ووجدان المتطلعين مثلي إلى شهوة البدايات، دون أن تصدهم عنها ترانيم الأفلو، وخيّلي لي. لفترة طويلة. أن النموذج الذي أبحث عنه، ويضنني، نموذج يمثل قريبا من السياب وعبد الصبور معا، يحقق. فيما يحقق. عروبة لغة السياب، وإحكام بنائه، وسمو قامته، وانكسار صلاح عبد الصبور أمام أفق الغواية، وشطحات البرجوازي الجديد"²⁷).

إن الدارس لقصائد شوشة يلاحظ استخدامه لعدد من الأساليب التي ساعدت على إعطاء قصيدته نكهة حدائثية خاصة تميزه عن غيره، فلغته الشعرية لا تنسخ الواقع، وإنما تعيد تشكيله فنيا من خلال رؤية خاصة للعالم، لغة مبتكرة لا تستخدم مفردات اللغة لما وضعت له، بل تنقل المفردات من عالم المعجم إلى عالم السحر والأسطورة بالمعنى العميق الشامل، وقد شكلت هذه اللغة المبتكرة الفضاء الذي بنى عليه صورته الشعرية الحدائثية، متخذاً من العناصر، والمفردات، والصور، والرموز الشعرية، والأفكار التراثية، أداة أساسية من أدوات بنائها، مسقطاً عليها دلالات جديدة، تتفتق من تجربته العصرية، فتتمفصل الصورة بين المستوى الدلالي للنص، والمستوى اللغوي، ومدى تفاعلها فيه، ثم المستوى النفسي المرتبط بأوجه بلاغية من قبيل الخرق والإنتاج، فتدخل في تنافس مع جذورها التراثية، وقد تتفوق عليها.

المبحث الثاني

²⁵ - ابن خلدون، المقدمة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت ص 1069

²⁶ - <https://www.lahamag.com/article/77448>

²⁷ - فاروق شوشة، مع قصيدة الشعر الجديد، الشعر، العدد 62، إبريل 1991م، ص 76

مصادر الصورة الشعرية

الصورة الشعرية هي " الشكل الفني الذي تتخذه الألفاظ والعبارات بعد أن ينظمها الشاعر في سياق بياني خاص، ليعبر عن جانب من جوانب التجربة الشعرية الكاملة في القصيدة، مستخدماً طاقات اللغة ، وإمكاناتها في الدلالة والتركيب والإيقاع، والحقيقة والجزاز والترادف والتضاد، والمقابلة والتجانس وغيرها من وسائل التعبير الفني، والألفاظ والعبارات هما مادة الشاعر الأولى التي يصوغ منها ذلك الشكل الفني، أو يرسم بها صورته الشعرية، لذلك يتصل الحديث عن الصورة الشعرية ببناء العبارة" (28)، وبهذا المعنى تعد الصورة الشعرية أساس كل عمل فني ، وعلامة من علامات الإبداع الشعري، "فيها يُقاس نجاح الشاعر في إقامة العلاقات المتفرقة التي تتجاوز المألوف ، بتقديم غير المألوف من الصلات والتراطات" (29) حيث تمتزج بفكر الفنان، فينتج من خلالها الدلالة أو الإيحاء في نصه الشعري ليُبقي فيها معالم موحية.

وتجدر الإشارة إلى أن الخيال أساس كل صورة ورافدها القوي ، فلا يصح دراستها بمعزل عنه ، فالشاعر يعتمد إلى الخيال " وينتقل من تصوير المألوف إلى تصوير فني يعتمد على التأمل والتفكير، والخيال بمعان جديدة مبتكرة، تشكل جزءاً من أحاسيس الشاعر، وتكشف عن عالمه الداخلي، وتعايش النص معاشة جمالية وواقعية، تعبر عن إحساسه وأفكاره، إذ تجعله يعمل فكره وخياله لإبداع صورة فنية جمالية، يفجر بها طاقته اللغوية" (30)، وبما أن الصورة الشعرية تعتمد على الخيال، فإنها تجمع بين أشياء لا تُجمع في الواقع، وتوحد بين أشياء متناقضة، وتقرب بين أشياء متباعدة(31).

ويستمد الشاعر مفردات صورته وعناصرها من الواقع - في الغالب الأعم - إلا أنه قد يلجأ - أحياناً - إلى الاستعانة ببعض العناصر والمكونات التراثية لتشكيل صورته الشعرية ، وقد يُبدل أو يغيّر في بعض عناصرها ومكوناتها لتتنفق وتجربته العصرية، ورؤيته المعاصرة.

فالتراث " ليس حركة جامدة، ولكنه حياة متجددة، والماضي لا يحيا إلا في الحاضر، وكل قصيدة لا تستطيع أن تمد عمرها إلى المستقبل لا تستحق أن تكون تراثاً" (32)، ويؤكد إليوت على هذا المعنى في قوله: " خير أجزاء القصيدة، بل وأكثرها تميّزاً ، هي تلك التي تؤكد فيها آثار أسلافه الموتى من الشعراء خلدوها في أقوى صورة" (33) والحدثة الشعرية الفاعلة هي التي ترتبط بالنظرة إلى العصر ومستجداته من جهة، وإلى التراث وكوامنه التعبيرية القادرة على الاستمرار من جهة أخرى.

ومن خلال رصد الخطوط التراثية الواردة في شعر فاروق شوشة، نجد أن التراث بمصادره المتنوعة وأبعاده وروافده كان مورد الخصب، ومنبعه الذي ساقه إلى إبداع جديد، الأمر الذي أسهم في تعميق تجربته الشعرية، وإرهاق أدواته التعبيرية، فأكسب قصائده أصالة وتفرداً.

28 - عبد القادر القط، الاتجاه الوجداني في الشعر العربي المعاصر، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1981م

29 - حسام ياسين، الصورة الفنية في شعر ابن القيسراني عناصر التشكيل والإبداع، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة النجاح، فلسطين، 2011، ص 15

30 - عودة خليل ، الصورة الفنية في شعر ذي الرمة، رسالة دكتوراه غير منشورة كلية الآداب، جامعة القاهرة، 1987م، ص 7

31 - ينظر: عبد الله النطاوي، الصورة الفنية في شعر مسلم بن الوليد، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، 1997م، ص 12

32 - صلاح عبد الصبور حياتي في الشعر دار العودة، بيروت، 1996م، ص 113

33 - ت . س إليوت، مقالات في النقد الأدبي، ترجمة لطيفة الزيات، دار الجيل للطباعة، القاهرة، ص 60

عمل فاروق شوشة على مراجعة التراث مراجعة معاصرة، حيث مدّ الماضي في الحاضر، وغرس جذور الحاضر في تربة الماضي الخصبة، موطئاً للترابط بينهما، من خلال منظور منهجي وموضوعي وتفاعلي يخرج به إلى ساحة التجربة الواسعة، ممّا عمق تجربته الشعورية، وأثرى أدواته التعبيرية، ومنح صورته الشعرية شمولاً واستشرافاً، جعلها تشع بالإيجاء والظلال.

لقد أدار شوشة صورته الشعرية بفنية عالية، تجلّى ذلك في اختيار لبنات موضوعاته، وانتقاء مفرداته، ورموزه من التراث بعناية متناهية، ليضعها في الفن ممزوجة بانفعاله وإحساسه وتجربته الشعرية، موحداً بينها وبين الخيال، معبراً خلالها عن موقفه الثقافي والفكري، الأمر الذي جعله يخلق من صورته وحدة وكيانا مستقلاً.

أ. المفردات التراثية

تبذّرت براعة فاروق شوشة في تشكيل صورته انطلاقاً من أفق التراث إلى رحابة المتخيل الإنساني المعاصر، وفق رؤية تتسق مع الحاضر وتستحضر أبعاده، حيث اتكأ على جملة من المفردات التراثية تخطّى بها الأفق البلاغي التراثي، الأمر الذي ولّد آثاراً مشعة في تعبيره الصوري.

لقد استدعى الشاعر في قصيدته "الرحلة اكتملت" جملة من المفردات سرت في أوصالها روح التراث العربي القاسم، فأضفى عليها دلالات جديدة، شكل من خلالها بنية النص، مطوعاً إياها بما يتلاءم ورؤيته المعاصرة، فغدت لصوره رافداً، ومكوناً، وتاجاً:

فيا فارساً دون درعٍ وثُرس
ويا سنباداً بغير قلاع
ويا ملكاً عرشه الليل والشعر والأصفياء
ورواد ساحتهم الأذكياء
تطفأً بنجمٍ وأخلف أنس
وعشّش في الساحة الأذعياء
فمن للسقا ومن للندامى ومن للمريدين والأصدقاء
وقد كنت تسقيهموا من ودادك
وتملؤهم باضطرام الحياة
وترفعهم حيث أنت
وتبقى بعيداً، فريداً، بلا نظراء! (34)

بدأت الصورة الشعرية في هذه القصيدة متكئة على الخيال الخلاق، حاملة للرؤية المعاصرة، انتقل الشاعر خلالها بالمعاني والمفاهيم من حالة التجريد إلى حالة التجسيد، حيث أتى بصور متتالية متدفقة، مشحونة بالحزن العميق لفراق صديقه الشاعر صلاح عبد الصبور فأشبع قصيدته بمجموعة من المفردات التراثية، شكّل بها مأتماً كونياً يليق بالمرثي، "فارساً - درع - ترس - سنباد - قلاع - السقا - الندامى - المريدين" مستخدماً إياها بدلالات جديدة ضمن السياق، فكانت بمثابة المخرج من حالة الحزن التي خلفها غياب صديقه، فارتفع بها عن كل ما هو حسي مادي، ليصل إلى الروحي الباطني.

34 - الدائرة المحكمة، مكتبة غريب، القاهرة، ط3، 1990، ص 51

مزيج من الحزن الذي وصل إلى حد النواح، والمفاخرة، والتعداد لمناقب الفقيد، وذكر محاسنه، استمدتها من العالم الحسي القديم، تاركا بها صورا قريبة من صور الحياة القديمة انعكست معها نفسيته الحزينة المتأججة، مستلهما صورة الخنساء في رثاء أخيها صخر:

يا صخر من لطراد الخيل إذا وزعت وللمطايا إذا يشددن بالبكور
ولليتامى وللأضياف إن طرقوا أبياتا لفعال منك محبور
ومن لكربة كان في الوثاق ومن بعض الجزيل على عسير وميسور⁽³⁵⁾

لقد أضحى التراث عند فاروق شوشة جزءا من تكوينه الخاص، فذهب إلى مثاقفته ومقارنته ومراجعته، " بوصفه معطى حضاريا وشكلا فنيا في بناء العملية الشعرية " ⁽³⁶⁾ ساعيا إلى استثمار كنوزه وقيمه وكوامنه التعبيرية، موظفا إياه بما يخدم تجربته المعاصرة، مازجا بين قوة القديم وفاعلية الحديث، فأصبح منبعه الذي انصهر فيه ، فقفز في قصائده بمثابة رؤية معرفية عميقة واعية ؛ فاعلة وحدائية، أضفت على تجربته الشعرية بُعدا فنيا وإنسانيا شفيفا.

وينطلق الشاعر في جُل صوره من واقع مأزوم ومهزوم معًا ، يأتي بمفردات تعبر عن الانغماس في هموم الأمة، محملا إياها دلالات تتمرد على الوضع المألوف، لقد اتخذ من المفردات التراثية في قصيدة " هنت لك"، منطلقا ؛ منهجيا وموضوعيا واعيا، أقام خلاله حوارا بين الموروث الشعري والمنظور العصري، ليمزج في براعة فنية بين الحدائث الشعرية والتراث، إنه يلم بالصورة إلمامًا تامًا، ثم يدقق في أجزائها، ويحصر أطرافها ويستقصي جوانبها :

أندقأ في ذاتي
أسمع قعقعة، وأزير رياح محمومة
أدرك أنّ عظامي عريت مني
جلدي يتساقط مسموما
لحمي يتناثر من حولي
يتخطفه طير جارح
وعيون تنشب فيّ مخالباها
والغة تنهش أحشاءي
الليل المنهمر الساقط
عينا بومة
وأنا مغرور
أنتظر بُراقا لا يأتي
تأوب ضليل نازح!⁽³⁷⁾

³⁵ - الخنساء، الديوان، تحقيق، إبراهيم عوضين، مطبعة السعادة، القاهرة، 1985م، ص283

³⁶ - كامل بلحاج، أثر التراث الشعبي في تشكيل القصيدة العربية المعاصرة، قراءة في المكونات والأصول، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2004، ص26.

³⁷ - هنت لك، ط1، مكتبة غريب، القاهرة، 1992م، ص 8

لقد أسهمت هذه الصور المتتابعة في تكوين بنية القصيدة من خلال التداخي والتوليد التراثي، ثم توظيفها لخدمة المضمون، لم يهتم شوشة بالصورة نفسها بقدر ما اهتم بالانفعال الذي تحدثه في المتلقي، إنه يفسح المجال للمتلقي؛ ليحمله قادراً على التقاط الإشارات وتحويلها إلى دلالات قد تضيق أو تتسع حسب طبيعة مرجعية المتلقي، وقدراته على التأويل.

كشف الشاعر - ببنية عالية في بنية خطابه الشعري - عن أبعاد التعقيد النفسي في صورته المتتالية، فخلق سياقات خاصة صنعها بخيوط خياله، ومنابع ثقافته التراثية، وحساسيته النفسية المرفهة، فبدت الصور تنطق بصوت الشاعر لا بصوتها هي، وكأنها تتحدث بلغة مرئية مشخصة، نكاد نسمعها ونحسها ونراها، فنستمع لأزيتها المدوي وهي تققع، ونستشعر برودتها القارصة المحمومة، ونرى ظلامها المعتم الموحش، " قعقة، وأزير رياح محمومة - جلدي يساقط مسموما - يتخطفه طير جارج - عيون تنشب فيّ مخالباها - الليل المنهمر الساقط عينا بومة - براقا لا يأتي - تأوب ضليل نازح - سهيل حصان يركض في أوردتي "

إن الصور الشعرية التي امتلأت بها أسطر هذه القصيدة، جاءت بمفردات تراثية مغلقة بأجواء نفسية خاصة، مزجها الشاعر بذاته التي تملكها مشاعر الخوف والفرح والعجز، من الواقع الأليم الذي أوشك أن يعصف به، فلم يجد إلا حصن ذاته يحمي بداخله، عله يجد فيه هامشا للخلاص، بعد أن جرد من لحمه وعظمه.

إن ذاته ذات رافضة، مهزومة أمام الخارج الذي لا تمتلك تغييره، بسبب محدوديتها أمام اللامتناهي، لم تكن نزعة رفض الواقع الأليم المتسرلة في هذه الصور رفضا سلبيا محضاً، بقدر ما كانت رفضاً إيجابياً يسعى للتوليد والإنتاج، فذاته تعبر عن إحساسها بالاعتراب، الروحي في عالم رتيب، تعاني من غربة المكان، ووحشة الزمان، فعكست لغته هذا الاحتدام الشعوري عبر مجموعة من الصيغ المتدفقة، عبر عن ذلك في قوله: " وعيون تنشب فيّ مخالباها - الليل المنهمر الساقط - عينا بومة - أنتظر بُراقاً لا يأتي.. " لذا نراه يجمع في قصيدته صوراً للأصوات التي مرت ذات يوم بنفس التجربة، أصوات اغتربت زمانياً ومكانياً وعانت، وظلمت، وتشمتم أحلامها، فيتجه صوب امرئ القيس، معبراً من خلاله عن بعد جوهرى من أبعاد أزمة الذات، فيتراسل معه في صورته، بعدما يخلق منها عالماً جديداً معاصراً يتفق معه ويختلف عنه؛ فالصورة هي الصورة، وليست هي تماماً، والدلالة هي الدلالة، وليست هي تماماً، والدوال هي الدوال وليست هي تماماً: " جلدي يساقط مسموما - وتأوب ضليل نازح - يتخطفه طير جارج - تنشب فيّ مخالباها "، " لقد مات امرؤ القيس، الملك الضليل النازح، المفجوع اليأس المهزوم، غريباً وحيداً في أنقره، بعدما أهداه القيصر " جوستينيان " حلة مسمومة أسقطت جلده بسبب وشاية كاذبة هو منها بريء، مات قبل أن يتمكن من تحقيق أحلامه، مات قبل استرداد ملك أبيه " (38) لقد خاب أمل الشاعر في أمته العربية، مثلما خاب أمل امرئ القيس بتقاعس القبائل العربية، وعدم نصرتها له، فمات وحيداً غريباً شريداً، لقد جاءت الصورة لتكسر حاجز مألوفية الأشياء التي اعتدناها، مكتسبة خصوصيتها من خلال السياق.

ويتراسل ثانية مع امرئ القيس، مضمياً على شخصيته دلالات معاصرة، فيختار من ملامح شخصيته ما يتوافق مع تجربته ويتداخل مع قضاياها، حيث اتكأ على مجموعة من المفردات التراثية التي تحمل الكثير من ألوان التصوير النفسي، فتواشجت تلك المفردات في بناء صورته، وانعكست على نسيج النص في ضوء التجربة الحديثة:

³⁸ - ينظر: شوقي ضيف، الأدب في العصر الجاهلي، درا المعارف، ط8، القاهرة، 1980م، ص240

يا أيها الليل المطل، قادمًا، معجلاً
مقطب الجبين
غائر العيون
أشعث الرؤى كفورة الغبار
قد آن أن تغادر الرواية
ونزل الستار
لا شهر زاد اليوم في مكانها
ولا هناك شهريار

الليل المطل القادم، قاتم (مقطب الجبين - غائر العيون - أشعث الرؤى) والذات عاجزة عن إحداث تغيير في هذا الحاضر الرتيب، فقد:

تفرق السمّار
وارتحل الجمع الذي هنا
إلى ينابيع الصفا
وساحة الوجد الذي انطفأ

فالشاعر يصارع زمانين؛ زمن ماضٍ حيث السمّار والرفقاء والأصدقاء والبهجة والسعادة، وزمن حاضرٍ حيث الفقد والرحيل والحزن والألم، فقد تفرق الجمع برحيل الصديق "طاهر أبو فاشا"، ليل مقيم طويل كالبعير الجاثم فمتى ينحسر؟ فلماً:

آذن الليل المقيم بانحسار

لن يفيد انحساره، لأن:

لا شهر زاد اليوم في مكانها
ولا هناك شهريار³⁹

إن انحسار الليل لن يغير شيئاً، أينتظر صباحاً؟ وهل سيأتي الصباح بجديد؟ وما الإصباح منك بأمثل "فقد ولى زمن الحكمة برحيل" شهر زاد"، ولم يعد هناك من ينصت فيستمع ويتبصر، ثم يهتدي "بموت شهريار"، لقد برزت صورة الليل عند فاروق شوشة - على الرغم من خصوصيتها - مشدودة إلى جذرها في النص القديم، بل إلى الجذر التراثي الأساس الذي انبثقت منه صورة الليل عند امرئ القيس:

وليل كموج البحر أرخى سدوله
عليّ بأنواع الموم لبيتلي

فَقُلْتُ لَهُ لِمَا تَمَطَّى بصلبه
وأردف أعجازاً وناءً بكلّكل

ألا أيها الليل الطويلُ ألا أنجلي
بصُبحٍ وما الإصباحُ منك بأمثلٍ

فيا لك من ليل كأنَّ نجومه بكل مغار الفتل شدت ببذبل⁴⁰

وقد برزت صورة الليل . أيضا . وهي ملتحفة بالخوف والفرح في قصيدته " الليل والمشائق " مشدودة إلى جذرها القديم ، فأعدت إلينا صورة الليل عند " النابغة الذبياني " ، والتي أتت بصورة فريدة ، ظلت محفورة في وجدان الشعر العربي على مر الأجيال ، ولكنها بدت عند فاروق شوشة أكثر ثراء وشمولا ، حيث حطم الفهم الماضي ليل ، وبنى على حطامه رؤية جديدة ، فخرج بصورة بعيدة عن النظرة الأحادية القديمة ، صورة حدائثية مشبعة برؤية معاصرة ، فابتكر دلالتها ، والسياق الملائم لطبيعتها:

وكيف تنام؟

وكل الهموم وساد

وكل الحشايا سهاد

وكفك فوق الزناد

مصوبة وحدها للمضيق؟⁽⁴¹⁾

أما ليل النابغة فقد كان خوفا من توعده النعمان ولومه له:

أتاني . أبيت اللعن أنك لم تني وتلك التي أهتم منها وأنصب

فبت كأن العائدات فرشن لي هراسا به يُعلى فراشي ويقشب⁽⁴²⁾

وفي " أصوات من تاريخ قديم " شكّلت المفردات التراثية دالا منذ العنوان ، فكانت بمثابة مدخلا لقراءة القصيدة وإضاءة

لعالمها الداخلي ، وفتحًا لمغاليقها قبل الولوج إلى أعماق النص ،

لقد التقت أصوات الماضي بأصوات الحاضر ، فتلاهمت وامتزجت ، لتصبح صوتا واحدا هو صوت الشاعر الذي " يرمي من خلاله إلى إثارة وقد الهمة الخابي ، بمحاولة الرجوع إلى الصفاء ، والنقاء ، والكرامة ، والفروسية ، والشجاعة ، وعشق الحرية ، الذي يستلزم التضحية والبذل والفداء ، وهذه الأمور كلها تجعل هذه القصيدة من قصائد التبشير والرؤية على البعد ، وليست هذه الأصوات من التاريخ القديم حقيقة ، بل هي جميعا صوت الشاعر المعاصر يبكي عصره ، ويستنهض الأصوات الغابرة من خلال القرون"⁽⁴³⁾ :

أدخل في حلب الشهباء طليقا أو مأسورا

أغزو

أطعن صدر الروم وأهتك درع الروم

وأجمع أسلاب الهلكى والمدعورين

أتحوّل في يوم النصر بيارق وفيالق

وئسورا شتًا وميامين

أدخل حلب الشهباء طعينًا أو منصورا

⁴⁰ - ديوان امرئ القيس ، شرح وتقديم عمر فاروق الطباع ، دار الأرقم ، بيروت ، د.ت ، ص 18

⁴¹ - لغة من دم العاشقين ، ط2 ، مكتبة غريب ، القاهرة ، 1992م ، ص 77

⁴² - ديوان النابغة الذبياني ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار المعارف ، القاهرة ، د.ت ، ص 72

⁴³ - محمد حماسة عبد اللطيف ، اللغة وبناء الشعر ، مطبعة دار الصفاة ، القاهرة ، 1992م ، ط1 ، ص 142

أدخل في ركبك ياسيف الدولة خلف غُبار الفتح
وتحت لوائك ياسيف الدين
تثقلني باقات النصر وتحملني أعناق المنصورين
تدفعني موسيقى لم تعرفها أرض بلادي منذ سنين⁽⁴⁴⁾

لقد نقلتنا تلك المفردات إلى مناخ القصيدة العربية في عصورها الزاهرة، لجأ الشاعر إلى تحديث بنيتها من خلال التعبير عن رؤياه المعاصرة، التي عقد بها مقارنة بين ماضي الأمة التليد بشموخه وجلاله، والحاضر بوهنه وضعفه وحالات انكساره .

يلتحم الشاعر مع شخصيته التراثية، ليصبح فردا في جيشها، فيغزو، ويطعن، ويجمع أسلاب المهلكي والمدعورين، فترتفع الرايات، وتعزف الموسيقى لحن النصر.

وتُعد قصيدة " اعترافات الزمن الخائب" من ديوانه " في انتظار ملايحي" نموذجاً حافلاً بالعديد من المفردات والتراكيب ذات الصبغة التراثية، التي ضمت بداخلها جوهر رؤية الشاعر وأبعادها، حيث حملها مادة أساسية مكتنزة بدلالات جديدة، بنى عليها صوره، مستمداً منها أدواتها التعبيرية في الكشف عن الصراع المحتدم بينه وبين ذاته، والذي أسفر عن حيبات وانكسارات وأس وقنوط، فقد سُكبت أحلامه، وتبددت أمانيه، وخاب مسعاه، وتحول واقعه إلى زيف ووهم وخداع:

في الجدارِ الأسودِ الشَّاحِصِ نرتدُّ، وفي قاعِ العيونِ الجوفِ نَهْوِي،
نُكْتَوِي مِنْ لَذْعَةِ الذِّكْرِي، ومن وُحْدَتِنَا فِي لَيْلِنَا الْعَارِي،
وَمِنْ هَوْلِ انْسِحَاقِ الْقَلْبِ مِنْ طَعْمِ الْهَزِيمَةِ
ها أنا في دَوْرَةِ الإِعْصَارِ أرتدُّ عنيفا
خائبِ الْمِسْعَى أسيفا
واهمأئِ الْعُمَرِ من حولي خُطِي مَبْهُورُهُ الأَنْفَاسِ،
فُقَاعَاتُ لَعْوِ زَائِفٍ، صارت على الْوَجْهِ أَحَادِيدَ،
وفي القلبِ حروفا
سَكَنْتْ هَمَّتِكِ الشَّمْطَاءُ يا نفسُ، عَرَفْتِ الأَمْرَ،
جَرَّيْتِ الذي كان، تَخَطَّيْتِ الرِّوَايا والصُّفُوفَا
و المصلِّينَ - وراءِ الهيكلِ البالي - وُفُوفَا
ها أوأُ الْفُصْلِ، بوجي، اغتري، لا تَدْعِي بَعْدُ غُرُوفَا
واهتكي عنك سِتارِ الرُّعْبَةِ الْحُبْلَى،
قِنَاعَ الأَسْفِ الكاذبِ، ذاك المضحكُ المُبْكي،

فما عادَ يفيدُ الصَّمْتُ، كُوشِفَتْ، وأُتْرَعَتْ من اليأسِ صُنُوفًا
 كم تطامنَت، وأسْرَعَتْ الخَطَى عَدْوًا، وجاوزتِ حدودَ الوهمِ،
 شارفتِ على الأفقي ظلالاتِ قابعاتِ، وطيوفا
 كم تبدَّلَتْ قِنَاعًا، وتلبَّستِ جداعًا،
 وتواريتِ وراءَ الأملِ الخُلْبِ سَيْفًا ورغيفا
 وصحونا حين طار العمرُ، نقتاتُ الحصادَ المُرَّ،
 نهُتُرُ لمراى العَدِ إذ يفجؤنا عارينَ، ننهازُ جراحًا ونزيفًا⁽⁴⁵⁾

عمد الشاعر إلى استخدام تعبيرات وتراكيب عالية التداخل وطيدة الصلة بالتراث، حيث بدت روح القصيدة العربية القديمة مسيطرة عليها، تبدى هذا في جزالة اللفظة، وقوة العبارة، وامتانة السبك، توغل الشاعر في منطقة الذات ليشرع من خلالها الشكوى، ولكن شكواه بدت برؤيا غامضة. أحيانا: (في الجدار الأسود الشاخص نرتد - الرغبة الجبلى - قِنَاعِ الأسفِ الكاذبِ - ذاك المضحكُ المُبْكِي - كم تطامنَت، وأسْرَعَتْ الخَطَى عَدْوًا - شارفتِ على الأفقي ظلالاتِ قابعاتِ، وطيوفا..) لقد تجاوز برؤياه لغته الشعرية التي لم تعد ذات وظيفة تعبيرية، بقدر ما أضحت إرجاءً مستمرًا للمعنى، حاملة لشكل التجربة ومضمونها، إنها رؤيا "سيزيفية" لواقعه الجاثم على أحلامه، أقام خلالها شبكة من العلاقات على مستوى البنية الداخلية للقصيدة، موظفا الكلمة والتركيب لإبراز صورته الشعرية التي حقق بها انزياحات تركيبية خرجت من أحادية النظرة إلى شموليتها.

وفي قصيدته " بيني وبين البحر "، نراه يُجْري على الموروث نوعا من التغيير؛ ليتناسب مع أبعاد تجربته المعاصرة، فيستلهم مفرداته من النص القديم، ثم يضيف عليها دلالات إيجائية تخدم رؤياه، باعنا خلالها بخيوط متشابهة ومعقدة من الألم والحزن والإحباط، ثم يؤلف منها نسجاً لرؤيته التصويرية، فتزداد مفرداته نضجا وأصالة، ففي موقفه الراض للسلام مع إسرائيل، ينتقد الحمقى والمهوليين من العرب الذين يعقدون اتفاقيات سلام مع الكيان الصهيوني المراوغ، الذي يهدد أمة العرب بأبجدها العريقة، وشرفها الرفيع:

ويُدلف الوعد المراوغ للسلام

ليسحر الحمقى

يهزول نحوه الجمع الشتيت

وقد تمرغ في الرغام

ويسقط الشرف الرفيع

ولا مناص⁽⁴⁶⁾

لقد استرشد الشاعر الصورة التراثية التي حفلت بها قصيدة المتنبي:

لا يَسَلِّمُ الشَّرْفُ الرِّفِيعُ مِنَ الأذى حتى يُزَاقَ عَلَى جَوَانِبِهِ الدَّمُ⁽⁴⁷⁾

⁴⁵ - في انتظار مالا يجي، ط3، مكتبة غريب، القاهرة، 1990، ص 98

⁴⁶ - وقت لاقتناص الوقت، ط1، دار غريب، القاهرة، 1996م، ص 17

⁴⁷ - المتنبي، الديوان، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، ح2، ص48.

يفضني عليها بعدا معاصرا، حولها فنيا إلى ما يتوافق وأبعاد رؤيته، فمُنحت أبياته بعدًا جديدًا، إنه يريد أن يستنهض عزيمة العرب، ويستثير نخوتهم العربية كي يثأروا لكرامتهم من هذا الواقع المفعم بالخزي والعار ، " ويسقط الشرف الرفيع"، لتفريط بعض العرب في حقوقهم، ويحتتم نصه بهذه الجملة التراثية " ولا مناص" ، ليشكل من خلالها تكتيفا للناتج الدلالي ، الذي يصل إلى ذروة المأساة.

لقد مثل فاروق شوشة بمفرداته التراثية بعدا قوميا وإنسانيا من خلال صورته الحدائرية، فجّر خلالها طاقات تعبيرية، ودلالات إيحائية ، جاءت مشحونة بدرامية عالية، شديدة الخصوبة والثراء، الأمر الذي أسهم في تكوين رؤية استشرافية معاصرة، منبثقة من فهم ووعي عميقين، فالواقع مفلس من الدلالات التي تستنهض الهمم، والصورة حائرة بين مناجاة الحلم، وبعث التاريخ، ومصارعة الواقع، واستشراف المستقبل .

ب . الرموز التراثية

الرمز بمعناه العام هو " الدلالة على ما وراء المعنى الظاهري، مع اعتبار المعنى الظاهري مقصود أيضا" (48) أي أنه "إشارة حسية مجازية لشيء لا يقع تحت الحواس" (49)، أو كما يقول يونج " وسيلة إدراك مالا يستطيع التعبير عنه بغيره، فهو أفضل طريقة ممكنة للتعبير عن شيء لا يوجد له أي معادل لفظي، وهو بديل من شيء يصعب أو يستحيل تناوله في ذاته " (50) ، وتوظيف الرمز في الخطاب الشعري المعاصر من أكثر الظواهر الفنية حضورا ، ولفنا للالتباه (51)، ومع "بروز نزعة الحدائرية، وسعي الفكر الإنساني في البحث عن وسائل جديدة للتعبير، دأبت اللغة الشعرية، تبحث لذاتها عن طرائق ومفردات وتشكيلات جديدة، وأصبحت اللغة الرامزة، شرطا حضاريا..، وأضحى الرمز الشعري أحد وسائل التعبير عن مقاصد التجربة الشعرية ومحمولاتها" (52) ، وتوظيف الرمز يتطلب شاعر عميق الثقافة، ناضج الفكر، ذلك لأن " الرمز الحي لن يولد في ذهن حامل، أو قليل النمو، لأن صاحب مثل هذا الذهن سيلتقي بالرموز الموجودة سلفا في التراث الثابت، ولن يستطيع إيجاد رمز جديد إلا من كان ذا ذهن شديد الطوق والتحرق" (53) ، ويرتبط الرمز الشعري كل الارتباط بالتجربة الشعورية التي يعاينها الشاعر، والتي تمنح الأشياء مغزى خاص (54) ، وهو ما " يمنح الرؤية الشعرية نوعا من الشمول والكلية، إذ يجعلها تتخطى حدود الزمان والمكان، ويتعاقق في إطارها الماضي مع الحاضر..، واستدعاء الرمز التراثي في الصورة الشعرية المعاصرة يفضي على القصيدة عراقة وأصالة، ويمثل نوعا من امتداد الماضي في الحاضر، وتغلغل الحاضر بجذوره في تربة الماضي الخصبة المعطاء" (55) ، إن توظيف الرموز في الخطاب الشعري يعطي للنص دلالات خصبة، ويجيله على موروث حضاري زاخر، واستدعاء الرمز في اللحظة الراهنة، يمثل التمسك بالماضي المليء بالصور المشرقة لأمتنا، من أجل معالجة الحاضر وانكساراته، ومحاولة إقناع المتلقي بدلالة هذه الرموز والتي عرفت بموافقها عبر الحقب الزمانية المتعاقبة.

48 - إحسان عباس، فن الشعر، دار صادر ، بيروت، ط1، 1996، ص200

49 - علي عشري، بناء القصيدة العربية الحديثة، دار الفصحى، القاهرة، 1978، ص111

50 - درويش الجندي الرمزية في الأدب العربي، نهضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة ، دب، ص 102

51 - عز الدين، الشعر العربي المعاصر، قضاياها وظواهره الفنية والمعنوية، دار الفكر العربي، القاهرة، 1978م، ص195

52 - سلطان عيسى الشاعر، التراث في شعر محمد الفيتوري، ماجستير غير منشورة، جامعة مؤتة، 2007، ص 19

53 - جبرا ابراهيم جبرا، الرحلة الثامنة، المكتبة العصرية، بيروت، 1967م، ص 59

54 - المرجع السابق، ص40

55 - علي عشري، بناء القصيدة العربية، ص 128

واستخدام فاروق شوشة للرمز التراثي ينبع من رؤية ثقافية وفنية متعددة المصادر والأبعاد، ويدل على عميق قراءته للتراث، وقدرته على استغلال عناصره ومعطياته ومرجعياته، وهو ما منح القصيدة فضاء شعريًا واسعًا غنيًا بالإشارات والدلالات، حيث ولج إلى أعماق الرمز التراثي، فكان مدعاة لتوليد معانيه وصوره الشعرية، الأمر الذي كشف عن مقدرة فائقة في إظهار ما وراء هذا التوظيف من إسقاطات نفسية وسياسية واجتماعية وفنية، ففي قصيدته "بغداد يا بغداد"، والتي نظمها إبان الثغرات العنيفة في المسرح السياسي بالعراق، عمد إلى الرمز ملبسًا إياه رؤيا جديدة، وجعله جزءًا لا يتجزأ من نسيج القصيدة، طرح خلالها تساؤلات استنكارية عديدة، ريثما يجد لها إجابات:

بغداد

يا بغداد

يا بغداد

يا روعة الحلم الذى .. هل يستعاد؟

ترى يصيح الديك فيك من جديد

!ويصدح الناقوس والأذان

وتشرق الشمس على دروبك السجينة

وهل ترى ينداح فيك من جديد؟

صوت أبي تمام

مبددا كآبة الأحزان

من قبل أن تضيع عمورية المحاصرة!

ملء دفاتر الهوان

هذا يهوذا قادم في شملة المسيح

ولص بغداد الجديد طائش غرير

يحلم بالمجد؟ وبالفتوح

أم أن هولاءكو يعود في زماننا الكسيح

مراوغا؟ كعهده؟ بالغمز والتلميح

أمامه الأعلام والأوهام والبيارق

وخلفه الحشود والرعود والصواعق

... تسد عين الشمس

.. يظنها

تستر وجهه القبيح (56)!

لقد استلهم فاروق شوشة بعض الشخصيات التراثية ، المتمثلة في: "أبو تمام - يهوذا - هولوكو. لص بغداد - المسيح " وجعلها ذات منحنى جديد، وإشارات أكثر عمقا، وأوسع تأويلا ، مما كانت عليه في إطارها الشخصي، مولدا تفاعلا بين مدلولها التراثي ومدلولها المعاصر ، نقل خلالها التجربة من مستواها الذاتي إلى مستوى إنساني جوهري. لقد استدعى هذه الشخصيات . سلبية كانت أو إيجابية . بكامل أبعادها ليكشف من خلالها عن مأساوية الموقف وتناقضاته، حيث مزج رؤيته بالواقع مزجا تخيليا عميقا ، فأعطى صوره أبعادا جمالية وتأثيرية، رسم ببعضها منهجا واضحا لقانون القيم الدينية والأخلاقية ، ورسم ببعضها الآخر صورة لقوى الشر المتجددة في أكثر من زمان ومكان في هذا العالم العربي.

إنه يحاول امتصاص الدور الذي قامت به كل شخصية ، ثم يضيفه على الواقع المعيش فاستمدت الصورة جمالياتها من التضاد والمقابلة بين شخصياته المستدعاة ، وفي الوقت نفسه شكلت أمرا ينسجم مع طبيعة السياق الذي يتأسس على بنية الصراع الوجودي القائم بين رموز: أحدها ذو مضمون إيجابي، يمثل العروبة والنقاء والتضحية، والآخر ذو بعد سلبي، يمثل العدوان والظلم والخيانة حيث وظفهما معا ؛ ليرسم من خلالها صورة مأساوية للشنائات الضدية عن الصراع القائم في واقع الأمة العربية ، وبخاصة بغداد المدينة العربية العريقة التي كانت دارا للخلافة ، وعاصمة للمسلمين.

ثم نراه يتقنع بشخصية "عنتر بن شداد" ، ويتلبس بها ، ليوظف من ملاحظها ما يتماهى مع طبيعة التجربة المعاصرة التي يريد التعبير عنها، فيصور من خلالها معاناة الإنسان العربي المعاصر وإحساسه بالاستعباد والضياع والحزن والقهر :

يا عبل . يا حريتي

يا أملا رفّ ودار واستدار في خفوق مهجتي

هددهته طفلا على مدارج الثرى

وحين شبّ، وشبّت الحياة في عروق صبوتي

...

من أجلهم، من أجل عينيك الجميلتين

لبست ثوب الموت، وأدّرعته مسريلا بلا دم

هصرت عيدان الغضب

أنست غيلان الفلاة والسباع العاوية

وأنت.. حيث كنت غايقي ورايتي

تبددين قسوة الوحشة والظلام

وتكشفين الجوهر الخبيء في قتامة الأيام(57)

56 - الدائرة المحكمة، ط3، مكتبة غريب، القاهرة، 1990م، ص 56

57 - العيون المحترقة، ط4، مكتبة غريب، القاهرة، 1993م، ص 102

تبدأ القصيدة بصوت عنتره ، بروحه الثورية المتمردة، بانتمائه، بعشقه لعبله، بدفاعه عن نساء قبيلته، بتحدياته وإصراره ، متكئا على سيرته النضالية من أجل الإنسانية ، وشخصية عنتره بهذا التكثيف تمتلك القدرة على إثارة المشاعر ، وكلما ادلهمت الخطوب، ودعت الحاجة إلى بروز فارس مغوار تتجدد شخصية عنتره في الأذهان .
لقد دفعت أحداث الواقع العربي الأليمة الشاعر لأن يستلهم شخصية عنتره ، فيتجاذب دلاليها مع قناعه التراثي، حتى يحاكم العصر ونقائمه من خلاله ، وليرسم به صورة تنبؤية يستمد طاقتها الإبداعية من وعيه بمأسوية الواقع.
إن فاروق شوشة ينطلق . بوعي ومنطقية . من الواقع، فطفق ينهل من معين التراث على اختلاف منابعه، ثم أسقطه على الحاضر باستلهامه وقائع وأحداث الماضي للتعري بها ، عبر وسائل متعددة وأساليب متنوعة، لقد شعر بانحزاميته وضياعه في خضم مأساة الواقع العربي ، فراح يتذكر ماضيه المجيد، ويتأسف عليه ، مستحضرا من الذاكرة رمزا تراثيا شعبيا جسّد من خلاله أصالة الماضي، وأثار باستلهامه عقب الذكريات، فأحيا بذكره ما اندثر، عن طريق إثارة تلك الأجواء التاريخية الماضية، إنه " شاعر الرابطة"، الذي يُعد من أبرز تجليات التراث الشعبي الحي ، لقد اختار الشاعر منه ما يتناسب وصورته التي يشكلها ، فانبرى يشكل من صوته وصوت رابته مادة أساسية يبنى عليها فكرته المعاصرة، ساردا من خلاله كل المعاني والدلالات التي تعجز عنها كل مفردات اللغة المألوفة:

ويقتلك السهم

تقتلك اللحظة القاسية..

وقد هرمت في يديك الرابطة

وشاخت حكاياتها

وتفرق أبطالك الفاتحون

وأطرقت وحدك:

أين البطولة؟

أين معارك كانت تدير الرؤوس،

وتملأ كل العيون إيمارا عنيفا ، وجذبا

وأنت!.. وأبطالك الراحلون..

صنعتهمو بيديك

خلقتهمو من عناء الليالي وكد السنين الشحيحة

وأطعمتهم جوعك العبقري

وصننتهمو من مبادل كل البشر⁽⁵⁸⁾

وعبر تداخل زمني بين الماضي والحاضر ، بين الحقيقة والرمز ، يستدعي الشاعر شخصية سيف الدولة ، تلك التي وجد فيها القدرة على النهوض بواقعه ، لما عُرف عن تاريخها في الفكر العربي، وبما تحمله من ثنائية الماضي والحاضر ، أي الماضي المرتبط بالشخصية التاريخية ، والحاضر المرتبط بواقع الشاعر، الذي جُرد من وجود أمثالها:

ياسيف الدولة

كل سيوف العرب تصلصل في الأغمام

تمسّس في صدأ الأفقال
ياسيف الدولة
كل خيول العُرب تُحمم في الأوتاد
وتصهل في نوبات التذكار
تحمل تاريخاً مذعورا
فلعل الفارس يصحو، ينهض من كبوته
يمسح صدأ الحزن
ويغسل عار الأشعار⁵⁹

بهذه اللغة المليئة بالحزن يمتلئ قلب الشاعر أسفا وألماً، فسيوف العرب التي كانت تجلجل في الماضي ، أصبحت الآن في الأغماد يعلوها الصدأ، حيث استحالت الصلصلة إلى هسهسة، والصهيل إلى حمحمة مربوطة في الأوتاد، فأضحت تحمل حاضراً مذعورا ، الأمر الذي دعا الشاعر إلى استدعاء رمزه " سيف الدولة" باحثاً من خلاله عن مخرج، مجسداً به صورة رمزية مشبعة بالحلم والعزيمة والإرادة ، باعثاً بوجوده صورة الأمل المرتقب في فارس يصحو وينهض من كبوته يمسح صدأ الحزن ويمحو عار التخاذل.

المبحث الثالث

المفارقة التصويرية

كثر الجدل حول المفارقة منذ دخولها مجال الدراسات النقدية الحديثة، وذلك بسبب تنامي دورها في إبراز الوجه الجمالي والدلالي للنصوص الأدبية، ولاسيما الشعر، لذا اعتنى الدارسون والباحثون بالتصدي لهذا المصطلح، وتناولوه من وجوه متباينة، فتعددت أشكاله، وتباينت تعريفاته تبعاً لمنظور كل باحث وزاويته الخاصة⁽⁶⁰⁾، الأمر الذي دفع بـ "مويك" لأن يؤكد أن هذا المصطلح ليس بالظاهرة البسيطة، فهناك عقبة في تعريفه، وإن كان قد ربطه بالتعبير الأدبي، حيث عدّه مزيجاً من فن الهجاء وفن السخرية⁽⁶¹⁾.

وترى نبيلة إبراهيم أن المفارقة ترتكز أساساً على "تحقيق العلاقة الذهنية بين الألفاظ، أكثر مما تعتمد على العلاقة النغمية أو التشكيلية، وهي لا تتبع من تأملات راسخة ومستقرة داخل الذات، فتكون بذلك ذات طابع غنائي أو عاطفي، ولكنها تصدر أساساً عن ذهن متوقد، ووعي شديد للذات بما حولها"⁽⁶²⁾ كما تصفها بأنها "رفض للمعنى الحرفي للكلام لصالح المعنى الآخر، أو بالأحرى. المعنى الضد الذي لم يعبر عنه"⁽⁶³⁾، وتؤكد معنى العيد أن لها ارتباطاً وثيقاً بالتأويل، وليس لها حدود، فالمعنى مفتوح على التعدد، أي على اللامعنى⁽⁶⁴⁾، ويذهب محمد العبد إلى أنها تبدو كنوع من التضاد بين المعنى المباشر للمنطوق والمعنى غير المباشر⁽⁶⁵⁾، ويتفق ناصر شبانه مع معنى العيد في أن المعنى في المفارقة مفتوح على التعدد، فهي "انحراف لغوي غير مستقر ومتعدد الدلالات، وهي بهذا المعنى تمنح القارئ صلاحيات أوسع"⁽⁶⁶⁾، وترى سيزا قاسم أنها طريقة لخداع الرقابة، فهي شكل من الأشكال البلاغية التي تشبه الاستعارة في ثنائية الدلالة⁽⁶⁷⁾

وتأسيساً على ما سبق يمكن القول إن المفارقة مهما تعددت تعريفاتها وتباينت إلا أنها تنفق في عنصر واحد ألا وهو، الالتقاء بين الأضداد، والتوفيق بين المتناقضات، فهي نظرة فلسفية للحياة، قبل أن تكون أسلوباً بلاغياً، نستطيع من خلالها إدراك سر التناقضات في الكون والوجود.

وقد تباينت الدراسات من حيث أشكال المفارقة ودلالاتها، بسبب تباين المفاهيم التي تقوم عليها هذه الدراسات، إلا أنها أجمعت في النهاية على أنها تشكل آلية من آليات بناء النص الأدبي عموماً، حيث يهدف المبدع من خلالها إلى الثورة على المعنى، أي رفض للمعنى الحرفي للكلام لصالح المعنى الآخر، على حد تعبير نبيلة إبراهيم⁽⁶⁸⁾ أو "معنى المعنى" كما يسميه عبد القاهر الجرجاني⁽⁶⁹⁾، وحرّي على القارئ أن يصل إليه بفك شفراته، بالشكل الذي يتيح له الفهم والاستنتاج على مستويي اللغة والفكر.

⁶⁰ - ينظر: هيثم محمد جديتاوي، المفارقة في شعر أبي العلاء المعري، دراسة تحليلية في البنية والمغزى، المطبعة العربية للنشر

والتوزيع، الأردن، 2012م، ص 20-21

⁶¹ - دي سي مويك، المفارقة وصفاتها، موسوعة المصطلح النقدي، تر، عبد الواحد لؤلؤة، مج 4، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1993، ص 258

⁶² فن القص بين النظرية والتطبيق، د. ط، مكتبة غريب، مصر، د.ت، 197

⁶³ - المفارقة، فصول، مج6، ع4، 3، إبريل، سبتمبر، 1987، ص 133

⁶⁴ - ينظر، معنى العيد، فن الرواية العربية، دار الأدب، القاهرة، د.ت، ص 41

⁶⁵ - محمد العبد حمود، المفارقة القرآنية، دراسة في بنية الدلالة، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة، 1994م، ص 15

⁶⁶ - ناصر شبانه المفارقة في الشعر العربي الحديث، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2002م، ص 46

⁶⁷ - ينظر: سيزا قاسم، المفارقة في القص العربي المعاصر، مجلة فصول، مج2، ع2، القاهرة 1995م ص 134

⁶⁸ - فن المفارقة، فصول، مج6، ع4، 3، إبريل، سبتمبر، 1987، ص 133

⁶⁹ - عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق محمد رشيد رضا، ط1، بيروت، دار المعرفة، 1994، ص 177

وإحساس الشاعر بالمفارقة لا يقتصر على مجرد عرض المتناقضات ووصفها، بل تتجلى قدرته في استغراقه وتفاعله مع الأحداث، فتأتي في شعره على هيئة سلوك وفلسفة ونظرة جوهرية للواقع من حوله، مما يتطلب مبدعا له إمكانيات عالية وقدرة على تجسيدها في النص؛ لغة وموقفا ورؤية وسياقا، يفصح خلالها عن التضاد والاختلاف بين الأنساق الظاهرة والمضمرة، التي يلتقي عند أعتابها كل من المرسل والمستقبل.

ويلجأ الشاعر المعاصر إلى استعمال المفارقة التصويرية لإبراز التناقض بين طرفين متقابلين، فيستخدمها بمثابة آلة فعالة، ومفتاح جوهري من مفاتيح نصّه، وتعد المفارقة التصويرية إحدى الوسائل الفنية التصويرية الغنية بالإيجاءات والمعاني الضمنية التي تجلت في شعر فاروق شوشة، حيث اتسمت ببعدها الفكري العميق المجسد لأبعاد رؤيته المركبة في واقعه المعيش، وقد تفاوت حضور المفارقة في نصوصه الشعرية ما بين حضور باهت، وحضور بارز، ففي بعض نصوصه بدت المفارقة التصويرية جزءا أساسيا من رؤيته وتشكيله للنص، وفي نصوص أخرى بدت بحضور غير مؤثر في تشكيل رؤيته حيث اقتضت. في الغالب الأعم. على العنوان فقط، ولم تتخطاه إلى مضمون النص، وقد اتخذ فاروق شوشة من المفارقة التصويرية أداة كشف من خلالها رؤيته للعالم من حوله، و صور بها واقعه الفردي و الجمعي، القائم على التناقض والتنافر بين معطيات التراث، والأوضاع المعاصرة.

لبس الشاعر قناع " العراف الأعمى " ممتدا بجذوره الأسطورية إلى معبد طيبة وحارسه المعتم، تيريزياس، الذي يظهر في تراجيديات سوفوكليس كعراف⁽⁷⁰⁾، ففي " نبوءة العراف الأعمى " تماهى المبدع مع قناعه، راسما من خلاله مفارقة تصويرية ينطق من خلالها، يتجاوب صوته مع صوت قناعه، يتفاعل معه، يتكلم بلسانه، يختزل من خلاله الألم الفردي والجمعي لحكام الزمن المعاصر، مقارنة بالزمن الماضي، فيقارن بين ما كان عليه الحاكم في الماضي من عزة وشهامة، وما أصبح عليه من هوان، فحكاهم هذا العصر " سوقة "، عروشهم من هواء، وأيامهم حزمة من دماء:

أرى سوقة في لباس ملوك
ملوكا عروشهم من هواء
وأيامهم حزمة من دماء
وتاريخهم بقعة من هوان
وأحلامهم من لحوم الجوّاري
وركضوا لاقتناص المزيد!

وتستمر نبوءاته محاكما خلالها نقائص العصر، فالزمان عقيم مظلم، والليل يقتل كل ضياء، والشجن ينزف الدماء، والعيون لا تذرف إلا شوكا ورملا:

أرى الأفق يحطر هطلا
أرى الأرض تقذف عارا وذلا
أرى العين تذرف شوكا ورملا
أرى هاتين بروعة هذا المصير البليد
ومنطلقين لمائدة من لحوم العبيد
وممثلين لإمرة هذا الإله الجديد

إن " العراف الأعمى " يعرف ما لا يعرفه الآخرون , ويرى ما لا يراه المبصرون، إنه قارئ الغد، فهو عين الشاعر التي ترى في الظلام الدامس، عين تقرأ لمن يريد أن يتعلم، صوت يحذر لمن يطلب الموعظة ، إن ما يراه العراف الأعمى في الحقيقة، هو جوهر القصيدة ، وجوهر المفارقة وما كان استشرافه إلا غيباً مكفهاً لا يندُر إلا بالتوحش والدم. لقد قدم الشاعر برمزه الذي استمدده من التراث رؤية خاصة لواقعه المعاصر ، من خلال المفارقة التصويرية التي قابل خلالها صورة الحاكم بين زمنين؛ الماضي والحاضر ، مستفيداً من عطاءات ذلك الرمز والموروث ، وقد بلغت المفارقة التصويرية قمته في نهاية القصيدة :

فويل لمن لا يرون
وويل لمن يبصرون⁽⁷¹⁾

ويلجأ الشاعر إلى المفارقة التصويرية لإبراز التناقض بين الماضي والحاضر؛ الماضي الذي يمثله " سيف الدولة" بانتصاراته وأمجاده، والحاضر الذي يمثله واقع العرب الأليم. إن إحساس الذات بهزيمتها أمام الخارج الذي عمزت عن تغييره ، وعمزت عن ترويض نفسها للتعايش معه ، جعلت التوازن بين الداخل والخارج مختلاً ، فيلجأ الشاعر للتفتُّع بشخصية " محارب من جيش سيف الدولة الحمداي ، يشارك في الأحداث، فيدخل حلب ويغزو، ويطعن ، ويجمع أسلاب الهلكى والفارين، فترتفع الرايات ، وتدق طبول النصر..، إن القصيدة تدور في فلك الموروث التاريخي الرمز " سيف الدولة "، رمز المجد العربي الغابر، وقد اتكأ على هذا الرمز التراثي مستفيداً من عطاءاته في صناعة المفارقة التصويرية التي يستقطبها على أزمت واقعه الأليم، مستخدماً البناء الدرامي القائم على السرد القصصي الأمر الذي منح القصيدة قوة في الأداء ، وتأثيراً في المتلقي:

أدخل حلب الشهباء طليقاً أو مأسورا
أغزو
أطعن صدر الروم، وأهتك درع الروم
وأجمع أسلاب الهلكى والمذعورين
أتحوّل في يوم النصر بيارق وفيالق
ونسورا شتاً وميامين
أدخل حلب الشهباء طعينا أو منصورا
أدخل في ركبك ياسيف الدولة خلف غبار الفتح
وتحت لوائك ياسيف الدين
تثقلني باقات النصر، وتحملني أعناق المنصورين
تدفعني موسيقى لم تعرفها أرض بلادي منذ سنين

لقد اعتمد الشاعر أسلوب التراكم الدلالي للتضادات الفرعية داخل نسيج القصيدة، للوصول إلى قمة المفارقة السياقية التي تنتجها القصيدة ككل، ليقف عند مفارقتها التي يضيء طرفها سطر القصيدة الأخير " تدفعني موسيقى

⁷¹ - وجه أبنوسى، ط1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2002م، ص 83

لم تعزفها أرض بلادي منذ سنين" لم يكن صوت موسيقى النصر التي كانت تعزف أنغامها، وتنتشر أناشيدها إلا تنبئها أيقظ الشاعر على واقعه المنكسر كبوته، ثم يُكمل الشاعر صور مفارقتها ، معبرا عن التناقض الذي أصاب العرب ، فينادي سيف الدولة، شارحا له حال العرب في العصر الحاضر، حيث صدأت سيوفهم ، وحمحت خيولهم، وقُيدت في الأوتاد:

وأنادي

من قاع الحزن أنادي

فأنا ياسيف الدولة دمع في عين بلادي

ياسيف الدولة

كل سيوف العُرب تصلصل في الأغمد

تُسهس في صبدأ الأفعال

ياسيف الدولة

كل خيول العرب تحمحم في الأوتاد

وتصهل في نوبات التذكار

تحمل تاريخنا مذعور

إن مفارقة فاروق شوشة ليست رثاء لماضي النضال العربي العريق الذي يجسده "سيف الدولة" بقدر ما هو فضح للواقع الأليم الذي حوّل فيه العرب تاريخ الانتصارات والفتوحات إلى هزائم وانكسارات، وقد وظف الشاعر الإمكانيات اللغوية الموروثة في تشكيل ملامح الطرف الآخر " طرف الهزيمة والانكسار" ، فعمد إلى ألفاظ تعبر عن هذا الانكسار : " قاع الحزن . تصلصل في الأغمد . صبدأ الأفعال . . مدعورا . الأوتاد " ، فتصدر السيوف صلصلة في أثناء اصطكاكها بالغممد، وتسهس عند ارتطامها بصبدأ الأفعال، وتصدر الخيول حمحمة تعبر عن استيائها لهذا الوضع المهين، فضلا عن الأفعال الرباعية " بأصواتها الخافتة المنكسرة " تسهس " في صبدأ الأفعال" . تحمحم " في الأوتاد" . " تصلصل " في الأغمد" ، والتي تدل في سياقها على الذل والانكسار والهزائم ، فلا يملك أمام هذا الواقع الدليل إلا أن يتساءل ، مستثمرا طاقة التساؤل بما فيها من حيرة واستنكار، للانتقال إلى واقع مشحون بمفارقات جزئية فينجح في بناء مفارقة نامية، من خلال ندائه المشبع بالألم والحسرة:

أتساءل ياسيف الدولة

هل ضاعت من أيدينا كل مفاتيح الحكمة؟

فسقطنا في بحر النسيان..

..

أتساءل ياسيف الدولة

هل فقدت نار جوانحنا وقد الهمة؟

نقرؤك الآن، فلا نرتاع ولا نهتز

أولسنا موتى، مقبورين

والموتى ، هل يدميهم وخرز؟

إن استفهاماته تثير مفارقات تضادية بين الماضي والحاضر ؛ بين الأمة العربية القديمة بمجدها وعزها ومنعتها ، وبين الأمة العربية المعاصرة بضعفها وهوانها وانكساراتها ، مما يعمق من مأساة الشاعر ، ويوضح بنية المفارقة بين الماضي المجيد والحاضر المذعور الذي ينوء فيه كيان الأمة كله وهو تحت وطأة الهزائم والفجائع. ولا يملك الشاعر إلا أن يأمل في تجاوز هذا الواقع الأليم، فيبعث صورة للأمل المرتقب في فارس ينهض من كبوته ، يمسح صدا الصمت ويغسل عار الأشعار:

فلعل الفارس يصحو، ينهض من كبوته

يمسح صدا الحزن

ويغسل عار الأشعار⁽⁷²⁾

وفي قصيدته " معلن في اليقين" يقدم الشاعر مفارقة تصويرية للواقع المعيش ، تبدأ بداية موحية من خلال العنوان الذي يتداعى عبر الأسطر التالية له، فيستدعي رمزين تراثيين : " الثريا وسهيل" ، رمزي الأنوثة والذكورة والخصوبة والمنح والعطاء في الذاكرة القديمة ، يرتد بهما نحو الماضي ، ليتجاوز بهما الواقع، فيجسد من خلالهما أبعاد رؤيته المركبة لواقعه المعيش :

رحم الأرض مائج

والذي يسكن فيه

مشوّه

وانتساب الماء ماعاد يجديه

" الثريا" تناثرت

و" سهيل" في ساعة الترع مخنوق

وفي الأفق هاجس

وشظايا

في عروق الشتاء تنتفض الرغبة

حُبلى

وتستفيق أساطير عجاف⁽⁷³⁾

إن " الثريا وسهيل" قد حملا عن الشاعر عناء التوصيل ، ومهام الأداء التعبيري ، لقد تناثرت أنوثة الثريا في هذا الزمان فأصابها العقم ، أما سهيل فقد تشظى بعدما خُنقت ذكورته ، فأضحى عاجزا عن المنح والعطاء ، إنه جمود الحياة الحالية والحواء الذي طال المجتمع فأصبحت سنواته "عجاف" ، لتغدو القصيدة كلها انعكاسا لواقع حاضر مجذب ، مشوّه ، متشظي .

وفي خضم واقع مهزوم ومأزوم يحيط بالشاعر ، بلا يجد سوى ذاته يتدفأ بها ، فيقدم رؤياه من خلالها ، وهو يتكئ على مفارقة تختزلها بنية الصراع الوجودي القائم بين زمنين.

⁷² - العيون المحترقة، مكتبة غريب، القاهرة، 1990م، ط3، ص 102

⁷³ وقت لاقتناص الوقت ص 67

إن حضور الذات في هذا النص يدلل بوضوح على أن الشاعر يعيش تجربة حقيقية، بكل ما يحيط بهذه التجربة من أفعال وممارسات سلبية ، لقد جرّده واقعه من لحمه، فتعريت عظامه، ونثرته الرياح المحمومة :

أندفأ في ذاتي

أسمع قعقعة، وأزير رياح محمومة
أدرك أنّ عظامي عريت مني
جلدي يساقط مسموما
لحمي يتناثر من حولي
يتخطفه طير جارح
وعيون تنشب في مخالباها
والغة تنهش أحشائي
الليل المنهمر الساقط
عينا بومة
وأنا مغرور
أنتظر بُراقاً لا يأتي! (74)

إن الشاعر يعبر عن ذاتين متضادين، تمثلت الأولى بذاته، والثانية بالسلطة " الحاكم " وهنا تتكشف المفارقة التصويرية بين ما هو كائن وما كان ، بين الأمس واليوم، لم يمتلك الشاعر أدوات لمواجهة الظلم، فيتقوقع داخل ذاته هروبا من الواقع الأليم بدمامته وقبحه، إنه يسعى للبحث عن واقع آخر أكثر صفاء ونقاء، فلم يجد إلا ذاته ، فيهتف لها ويناديها:

هئت لك

الآن أمنت

الآن تدفأت

لقد التمس الأمان والسكينة والدفء في أحضان ذاته، التي تعيش بين متناقضات عديدة ؛ بين رغبتها في التغيير، وعدم قدرتها عليه ، فيتحصن بها متناسبا مع القران الكريم في سورة يوسف وعلى لسان زليخة ، وبنفس الصيغة التي نادى بها النبي يوسف عليه السلام " هئت لك" ، ولكن الشاعر يبتعد عن الدلالة القرآنية لصالح الدلالة المعاصرة :

كنت أقول لنفسي حين تُراجعني نفسي

لست مجرّد وجه امرأة

أتأمل فيه جبروت الحسن وزخوه

لست مجرّد عش ليلي، أو مأوى

يقذفني نحول جوع، أو برد، أو شهوة

لست صحيفة يوم فارغ

أقرؤها وأنا أرشف قطرة سمّ في قهوة
لكنك وجهي الغائب
لغتي حين تفوح
ونزفي حين يبوح
وبعني حين يلوح
فيصبح نشوة⁽⁷⁵⁾

ويتخذ من الشخصية التراثية عنتره وسيلة للكشف عن الواقع المقفر، فيوظفه توظيفاً جديداً يخدم أبعاد تجربته المعاصرة المعبرة عن معاناة الإنسان، مفرزا من خلاله مفارقات كلها سخرية وتهكم من غياب قيم " الفروسية . المحبة . الإنسانية" في عالمنا المعاصر، بسبب غياب القدوة :

عنتره الفارس كان ها هنا وغاب
عنتره العاشق عاش ها هنا وغاب
عنتره الإنسان كان واحد منكم وغاب⁽⁷⁶⁾

جاء اسم عنتره ثلاث مرات متبوعاً بثلاث صفات " الفارس . العاشق . الإنسان"، وهو ما أضفى ثراءً وبعداً على الشخصية التراثية المستدعاة، مؤكداً من خلال شخصيته على ضياع البطولة والسعي من أجل الحرية في عالمنا المعاصر الذي يفتقد لنموذج عنتره، لقد حمل شخصيته التراثية معاناته ومعاناة كل عربي من حاضره المجدد العاجز عن تجديد نموذج عنتره، وفي تكراره لكلمات " عنتره . ها هنا . غاب" ثلاث مرات تكثيفاً للدلالة، وتعميقاً للحزن والمرارة بسبب افتقادنا في مثل هذه الفترة المظلمة لمن يغرس البطولة في أمتنا العربية ويرويها.

إن التقابل بين الحضور والغياب أسهم في إنتاج المعنى المفارقة، وشحن للنص بقيمة دلالية صادمة وظفها الشاعر عبر السياق، لإحداث دلالة قائمة على المغايرة، لقد انفصل الماضي عن الحاضر، لذا تولد التناقض والتضاد والمفارقة بين الماضي العربي في عصوره الزاهرة، والحاضر العربي في ضعفه وانكساره.

ويقدم مفارقتة التصويرية عن طريق التضاد بين ذاته الإيجابية ومجتمع السليبي، في قصيدته " الشعر في هذا الزمان" من خلال استدعائه لخطبة الحجاج بن يوسف الثقفي التراثية في العراق " إني لأرى رؤوساً قد أينعت وحان قطافها .." حيث فتح من خلالها . بمهارة وحرفية . دائرة للصراع التحمت بنسيج القصيدة الدلالي:

ياحدّ السيف المرهف والقاطع
ها، خذ في القوم براحك لا تتردد
واقذف برؤوس حان قطاف ذوائبها
وتعري وجه دمامتها وغرائبها
في وحل الليل المرصود الساطع
هذا عصر الوالغ في كأس أخيه
العارض سوءته في سوق أبدا لا تنفذ
هذا عصر المتورم جهلا

⁷⁵ - هنت لك ، ص 88

⁷⁶ - يقول الدم العربي، ط2، مكتبة غريب، القاهرة، 1992م، ص 23

من يوقظه؟ من يشنيه؟ (77)

شحنة نفسية اختزنتها ألفاظ الشاعر ، فأفرزت أبعادا ارتبطت بتداعي الصور وتمظهراتها في مشهدية فنتازية ، إذ ازدحم عصر الشاعر بكثرة المتناقضات والزيف، ولما حاول تغيير هذا الواقع البغيض بقوة الشعر وصوته ، تراخى وتوارى، حتى أصبح هو الآخر جزءا من هذا الزيف والتناقض الذي يغلف المجتمع، فكانت النتيجة الحتمية التي لا بد منها . سعيًا للإصلاح . هي قطف رؤوس الفساد ، فتأتي المفارقة التصويرية التي تخفي وراءها صورة الواقع الأليم ، إن الأزمة أزمة الكلمة، أزمة شعرنا المعاصر الذي غاب دوره الفاعل، فأضحى مغتربا عن واقعه الذي يعيش فيه، حتى صار الشاعر بسليته وتناقضه جزءا من أزمة المجتمع.

ويكاشف الشاعر نفسه بالحقيقة القاسية ، بحقيقة الخيبة والإحباط التي مُنيت بها نفسه ، فتبلغ المفارقة قمته ليصبح هذا الزيف " مضحكا مبكيا " معا، ففي قصيدته " اعترافات العمر الخائب " حيث يجعل اللفظة المحورية في العنوان هي كلمة الخائب ، والتي دارت حولها كل مكونات مفارقتها التصويرية ، لقد جعل " الخيبة" وصفا للعمر، فبدأ الإحباط والخيبة يرسمان مفارقتهما منذ البداية يقول:

عندما يجتاحنا الحزن الرمادي
ونقعي في زوايا القلب، مكسورين
نحتر الحكايات القديمة
الأسى الفارغ يستيقظ من بين الدهاليز
ويصحو وتر الشجو
الكتابات التي جفت على الأوراق
كانت ذات يوم صوتنا العالي
لفح الشوق
والرؤيا الحميمة
خرجت منها وجوه، لفعتها دورة الأيام،
شاخت في كوى النسيان
تحكي وجه بومة
في الجدار الأسود الشاخص، نرتدُّ
وفي قاع العيون الجوف، نُهوي
نكتوي من لذعة الذكرى
ومن وحدتنا في ليلنا العاري،
ومن هول انسحاق القلب
من طعم الهزيمة (78)

خيوط متشابكة معقدة من الألم والحزن والإحباط مدها الشاعر بامتداد القصيدة ليؤلف منها نسيجاً لمفارقته، التي تجلت بين ذاته وبين الحزن الذي اجتاحه، إن ذاته سلبية حامله، أمام الحزن الذي اجتاحها لا تملك سوى "نوعي في زوايا القلب، مكسورين" وكل ما تفعله هو أنها "تجتز الحكايات القديمة"، لذا فلن تنفعها العودة للماضي، سيزيدها الماضي إحباطاً على إحباط، لأنها لن تأخذ من الماضي إلا "الاجترار للحكايات القديمة"، في حين أن الحزن "يجتاح ويستيقظ ويصحو ويلفح"، لقد ألقى الحاضر بخيئته على عمر الشاعر كله فلا مهرب من الإحباط الذي لازمه ومازال، ف"الأسى الفارغ استيقظ، والكتابات جفت" بل و"شاخت في كوى النسيان" تحكي وجه بومه، وقد استخدم الشاعر ضمير جماعة المتكلمين بديلاً للمتكلم كي يتستر وراءه فراراً من الاعتراف الحاسم بإحباطه الخاص، إن السياق الذي وردت فيه تلك الألفاظ جعلها تتزاح عن معانيها الوضعية وتجهزها إلى دلالات جديدة كوّنها صورته الحدائث القائمة على مفارقة التناقض بسبب انزياح الواقع الذي تعطل فيه منطق الأشياء.

الخاتمة

. كشفت الدراسة عن التفاعل الكبير بين عطاءات المد التراثي القديم، والمد الحدائث الجديد في صور فاروق شوشة الشعرية، تبدى ذلك في استخدامه الدقيق للموروث بآليات ناجحة ومتعددة، محققاً بذلك غايتين نوعيتين متداخلتين؛ أصالة الانتماء، وابتكار الذات من خلال فهمه العميق لما يجتزله التراث، عارضا ومحللاً وناقداً؛ وبهذا الوعي الناضج جاءت تجربته الشعرية إضافة نوعية لمجمل التجربة الشعرية العربية في مجال تطورها البنائي والدلالي .
 . انفتح فاروق شوشة على التراث القومي والإنساني، فتمثل بتجاربه، وانتهل من مرجعياته التراثية، ومنطلقاته الثقافية، والفكرية، والدينية، والفلسفية، فأوضح رؤاه، ومهدد للتحولات الموضوعية والفنية في صورته الشعرية، حيث طوّع المعطيات التراثية بالبعث والتجديد، لا بالمحاكاة والتقليد، محتزلاً ملامح الماضي والحاضر والمستقبل، الأمر الذي أسهم في تعميق تجربته الشعورية، وإرهاق أدواته التعبيرية، فأكسب صورته أصالة وتفرداً.
 . لجأ فاروق شوشة إلى استلهام الشخصية التراثية . سلبية كانت أم إيجابية . بكامل أبعادها وإيجاءاتها، مضمياً عليها دلالات معاصرة تتماهى مع تجربته، وتتداخل مع قضاياها، رسم ببعضها منهجاً واضحاً لقانون القيم الدينية والأخلاقية، ورسم ببعضها الآخر صوراً لقوى الشر المتجددة في أكثر من زمان ومكان، فجاءت شخصياته التراثية ذات منحنى جديد، وبإشارات أكثر عمقا، وأوسع تأويلاً، مما كانت عليه في إطارها التراثي، حيث نقل التجربة من مستواها الذاتي إلى مستوى إنساني جوهري، فكشف من خلالها عن مأساوية الموقف وتناقضاته، وهو ما أعطى صورته أبعاداً جمالية وتأثيرية.

. تميزت لغة فاروق شوشة الشعرية بالدقة الموحية، والجمال المتوهج، فضلاً عن سهولتها، وبنائها المتميز، وقد كشف خلالها عن رؤى مهمة في قضايا الشعر واللغة والنقد، كما أن معجمه الشعري الذي بناه . بعناية فائقة . تميز بثروة لغوية أشد اتساعاً، وأعمق نضجاً، استمدتها من مخزونه الثقافي الذي منحها ركاباً لغوياً اكتسبه من سعة اطلاعه، فأضحى لمعجمه الشعري ذاتيته واستقلاليتها الخاصة، حيث وظف المخزون التراثي عبر لغة شعرية، وبنية تعبيرية قادرة على تفجير الطاقات الكامنة في اللفظة مما عمق تجربته الشعورية، وأثرى أدواته التعبيرية، فمنح صورته الشعرية شمولاً واستشرافاً، تشع بالإيجاء والظلال.

. أدار شوشة صورته الشعرية بفنية عالية، تجلّى ذلك في اختيار لبنات موضوعاته، وانتقاء مفرداته، ورموزه من التراث بعناية متناهية، ليضعها في الفن، ممزوجة بانفعاله وإحساسه وتجربته الشعرية، موحداً بينها وبين الخيال، معبراً

خلالها عن موقفه الثقافي والفكري والسياسي ، الأمر الذي جعله يخلق من صوره وحدة وكيانا مستقلا تخطى به الألق البلاغي التراثي ، مما أكسب صوره مستوى دلالي ولغوي ونفسي ارتبط بأوجه بلاغية من قبيل الخرق والإنتاج ، وهو ما منح البعد المتخيل حيوية ملحوظة ، وخلف آثارا مشعة في التعبير الصوري.

. وصل الشاعر - بفنية عالية في بنية خطابه الشعري - إلى أبعاد التعقيد النفسي في صوره المتتالية ، فخلق سياقات خاصة صنعها بخيوط خياله ، ومنابع ثقافته التراثية ، وحساسيته النفسية المرهفة ، فبدت الصور تنطق بصوت الشاعر لا بصوتها هي ، وكأنها تتحدث بلغة مرئية مشخصة ، نكاد نسمعها ونحسها ونراها ، وهو ما انعكس على نسيج النص في ضوء التجربة الحديثة.

. استخدم فاروق شوشة الرمز التراثي ؛ بعناصره ومعطياته ، وولج به إلى الأعماق ، فكشف عن مقدرة فائقة في إظهار ما ورائه من إسقاطات نفسية وسياسية واجتماعية وفنية ، مولدا من خلاله معانيه وصوره الشعرية ، الأمر الذي منح صوره فضاء واسعاً غنياً بالإشارات والدلالات.

. عمد فاروق شوشة إلى استخدام تعبيرات وتراكيب عالية التداخل ، وطيدة الصلة بالتراث ، فتواشجت تلك التراكيب في بناء صوره ، حيث بدت روح القصيدة العربية القديمة مسيطرة عليها ، تبدى هذا في جزالة اللفظة ، وقوة العبارة ، ومتانة السبك ، وقد توغل الشاعر في منطقة الذات ليشرع من خلالها الشكوى ، ولكن شكواه بدت برؤيا غامضة . أحيانا ، كما نراه يُجري على بعض الموروثات نوعا من التغيير ؛ لجعلها تتناسب مع أبعاد تجربته المعاصرة ، فيستلهم مفرداته من النص القديم ، ثم يضيف عليها دلالات إيحائية تُخدم رؤاه الحدائية ، باعثة خلالها بخيوط متشابكة ومعقدة من الألم والحزن والإحباط ، ثم يؤلف منها نسجا لرؤيته التصويرية ، فتزداد صوره الشعرية نضجا وأصالة.

. تعد المفارقة التصويرية إحدى الوسائل الفنية التصويرية الغنية بالإيحاءات والمعاني الضمنية التي تجلت في شعر فاروق شوشة ، حيث اتسمت ببعدها الفكري العميق المحسد لأبعاد رؤيته المركبة في واقعه المعيش ، فقد أتت في شعره بمثابة آلة فعالة ، ومفتاح جوهري من مفاتيح نصّه ، لإبراز التناقض بين طرفين متقابلين قائمين على التناقض والتناظر بين معطيات التراث ، والأوضاع المعاصرة ، وقد تفاوت حضور المفارقة في نصوصه الشعرية ما بين حضور باهت ، وحضور بارز ، ففي بعض نصوصه بدت المفارقة التصويرية جزءا أساسيا من رؤيته وتشكيله للنص ، وفي نصوص أخرى بدت بحضور غير مؤثر في تشكيل رؤيته حيث اقتصرت . في الغالب الأعم . على العنوان فقط ، ولم تتخطاه إلى مضمون النص ، وقد اتخذ من المفارقة التصويرية أداة كشف من خلالها رؤيته للعالم من حوله ، و صور بها واقعه الفردي و الجمعي.

التوصيات:

. توصي الباحثة بدراسات نقدية ؛ جادة ومتنوعة تناول شعر فاروق شوشة ، فهناك العديد من الجوانب الثرية المعطاءة الذي يفيض بها شعر هذا المبدع وتحتاج إلى باحثين جادين لاستخراج كوامنها وجمالياتها ، ومنها على سبيل المثال :
- دراسة " العتبات النصية " في قصائد فاروق شوشة ، فتعد عناوين قصائده بمثابة لافتة دلالية ذات طاقات مكنتزة ، يستدعي من خلالها روح التراث العربي في عصوره الزاهرة ، ليشكّل بها مداخل لقراءة قصائده ، وإضاءة لعالمها الداخلي ، وفتحها لمغاليقه قبل الولوج إلى أعماق النص.

. دراسة " مظاهر التناص الديني في شعر فاروق شوشة " حيث تبدّت في شعره أشكال تناصية ، وصور متعددة الأساليب مع القران الكريم والحديث الشريف كشفت عن أبعاد دلالية متنوعة.

. دراسة " التنوع الصياغي في شعر فاروق شوشة" وهي من السمات الأسلوبية التي شكلت في شعره قانونا فنيا عاما جعلت جملة وتراكيبه متينة السبك قوية الدلالة، حيوية الحركة والنماء.
وبعد،،

لقد فجر فاروق شوشه في نصوصه الشعرية طاقات تعبيرية ودلالات إيجابية، جاءت مشحونة بدرامية عالية، شديدة الخصوبة والثراء، الأمر الذي أسهم في تكوين رؤية استشرافية لديه ، منبثقة من فهم ووعي عميقين ، فالواقع مفلس من الدلالات التي تستنهض الهمم ، والصورة حائرة بين مناجاة الحلم وبعث التاريخ ومصارعة الواقع واستشراف المستقبل ، وإذا كانت هذه الدراسة قد عرضت وجهة نظرها، فإنها تعتبر وجهة النظر هذه ثمرة بمقدار ما تثيره من حوار، وما تحققه من استجابة، سواء بالرفض أو القبول ، أو بالإضافة أو التعديل..، فبالحوار المثمر - وحده - ينضج البحث العلمي، وتتبلور الظواهر الأدبية، وتقف على أسس واضحة ودعائم قوية.

والله سبحانه وتعالى من وراء القصد، وهو يهدي السبيل.

ثبت المصادر والمراجع والدوريات

أولاً: المصادر

دواوين فاروق شوشة:

. الدائرة المحكمة، مكتبة غريب، القاهرة، ط3، 1990م

. العيون المحترقة، مكتبة غريب، القاهرة، ط4، 1990م.

. سيده الماء، ط1، مكتبة غريب، القاهرة، 1994م.

. في انتظار مالا يجيء، ط3، مكتبة غريب، القاهرة، 1990م

. لغة من دم العاشقين، ط2، مكتبة غريب، القاهرة، 1992م

. لؤلؤة في القلب، ط4، مكتبة غريب، القاهرة، 1990م.

. وقت لاقتناص الوقت، ط1، دار غريب، القاهرة، 1996م

. هنت لك، ط1، مكتبة غريب، القاهرة، 1992م،

. وجه أبنوسى، ط1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2002م

. يقول الدم العربي، ط2، مكتبة غريب، القاهرة، 1992م

. ابن خلدون ، المقدمة ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت

. الخنساء، الديوان، تحقيق ، إبراهيم عوضين، مطبعة السعادة، القاهرة، 1985م

. المتنبي، الديوان ، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت.

. النابغة الذبياني ، الديوان ،تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، د.ت.

. امرؤ القيس ، الديوان ، شرح وتقديم عمر فاروق الطباع، دار الأرقم، بيروت، د.ت.

ثانياً: والمراجع والدوريات

. إحسان عباس، فن الشعر، دار صادر ، بيروت، 1996م

. بشرى موسى صالح، الصورة الشعرية في النقد العربي الحديث، المركز الثقافي العربي، ط1، 1994م

- ت. س إليوت، مقالات في النقد الأدبي، ترجمة لطيفة الزيات، دار الجيل للطباعة، القاهرة،
جان كوهن، بنية اللغة الشعرية، تر، محمد الولي ومحمد العمري، الدار البيضاء، 1976م
جبرا ابراهيم جبرا، الرحلة الثامنة، المكتبة العصرية، بيروت، 1967م،
جعفر العلاق، في حداثة النص الشعري "دراسة نقدية"، ط1. دار الشروق للنشر والتوزيع. عمان. الأردن 2003م
حامد السلامي، الشاعر المعاصر وتشكيل الخطاب، مجلة البيان، العراق، عدد18، 2001م، ص 234
حسام ياسين، الصورة الفنية في شعر ابن القيسراني عناصر التشكيل والإبداع، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة النجاح،
فلسطين، 2011،
خليل الموسى، الحداثة في حركة الشعر المعاصر. ط1. مطبعة الجمهورية. دمشق. 1991م
خيرة حمير عين، جدل الحداثة في نقد الشعر العربي. د. ط، منشورات اتحاد الكتاب العرب. 1996م
درويش الجندي، الرمزية في الأدب العربي، نُحضة مصر للطباعة والنشر، القاهرة، د.ت،
دي سي ميويك، المفارقة وصفاتها، موسوعة المصطلح النقدي، تر، عبد الواحد لؤلؤة، مج 4، ط1، المؤسسة العربية للدراسات
والنشر، بيروت، 1993م
راوية بجاوي، شعر أدونيس، البنية والدلالة، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 2008م
الرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن الكريم، تحقيق محمد خلف الله، زغلول سلام، دار المعارف، القاهرة،
1934م.
سعيد الورقي، لغة الشعر العربي الحديث، ط1، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1984م
سلطان عيسى الشاعر، التراث في شعر محمد الفيتوري، ماجستير غير منشورة، جامعة مؤتة، 2007م
سى داي لويس، الصورة الشعرية، تر: أحمد نصيف الجنابي وآخرين، وزارة الثقافة، بغداد 1982 م
سيزا قاسم، المفارقة في القص العربي المعاصر، مجلة فصول، مج2، ع2، القاهرة 1995م
شوقي ضيف، الأدب في العصر الجاهلي، دار المعارف، ط8، القاهرة، 1980م
صبحي التميمي، الصورة الشعرية في الكتابة الفنية، دار الفكر اللبناني، ط1، 1986م.
صلاح عبد الصبور، حياتي في الشعر، دار العودة، بيروت، 1996م
عبد الرحمن محمد القعود: الإهمام في شعر الحداثة، "العوامل والمظاهر واليات التأويل"، ع 279، سلسلة عالم المعرفة، الكويت،
2002 م
عبد الرحمن بدوي، تراجميات سوفكليس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص 1996م
عبد العزيز حمودة: الحداثة والمسرح العربي، ع 2، مج 21 مجلة عالم الفكر. الكويت. 1993م
عبد العزيز حمودة: المرايا المقعرة. سلسلة عالم المعرفة، الكويت. 2002 م
عبد القادر القط، الاتجاه الوجداني في الشعر العربي المعاصر، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 1981م
عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تحقيق محمد رشيد رضا، ط1، بيروت، دار المعرفة، 1994
عبد الله التطاوي، الصورة الفنية في شعر مسلم بن الوليد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1997م
علي عشري زايد، عن بناء القصيدة العربية الحديثة، مكتبة الآداب، ط4، القاهرة 2002
عودة خليل، الصورة الفنية في شعر ذي الرمة، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، جامعة القاهرة، 1987م
عدنان حسين قاسم: التصوير الشعري. التجربة الشعورية وأدوات رسم الصورة، المنشأة الشعبية للنشر والتوزيع والإعلان، ليبيا
، ط1، 1980م.
عز الدين إسماعيل، النقد الأبي الحديث، الشعر، ط 1، دار العودة، بيروت، 1970م
عز الدين إسماعيل، الشعر العربي المعاصر، قضاياها وظواهره الفنية والمعنوية، دار الفكر العربي، القاهرة، 1978م
عزة جدوع، الشعر العربي المعاصر والتراث، مكتبة المتنبي، الدمام، ط3، 2013م، ص 34
فاروق شوشة، مع قصيدة الشعر الجديد، الشعر، العدد 62، إبريل 1991م

- . كامل بلحاج، أثر التراث الشعبي في تشكيل القصيدة العربية المعاصرة، قراءة في المكونات والأصول، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2004م.
- . محمد حماسة، اللغة وبناء الشعر، دار الصفوة، القاهرة، 1992م،
- . محمد العبد حمود، الحداثة في الشعر العربي المعاصر؛ بيانها ومظاهرها، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، لبنان، ط 1996م
- . محمد العبد حمود ، المفارقة القرآنية، دراسة في بنية الدلالة، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة، 1994م
- . محمد غنيمي هلال، النقد الأبي الحديث، دار نضضة مصر ، 2005
- . محمد كنوبي ، اللغة الشعرية ، دائرة الشؤون الثقافية ، دار النهضة العربية ، ط1، 1997م
- . ناصر شبانة المفارقة في الشعر العربي الحديث، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2002م
- . نبيلة إبراهيم ، فن القص بين النظرية والتطبيق، د. ط، مكتبة غريب، مصر، د. ت،
- . هيثم محمد جديتاوي، المفارقة في شعر أبي العلاء المعري، دراسة تحليلية في البنية والمعنى، المطبعة العربية للنشر والتوزيع، الأردن، 2012م،
- . مجي العيد، المفارقة، فصول، مج6، ع3، 4، ابريل، سبتمبر، 1987
- مجى العيد، فن الرواية العربية، دار الأدب، القاهرة، د. ت
- مواقع الكترونية
- <https://www.lahamag.com/article/77448> .
- <http://www.arabwslasakafa.com> عبد المعتم السيد ، حوار مع فاروق شوشة
- <https://www.philadelphia.edu> سليمان زيدان، أثر الصورة الشعرية في تشكيل ثقافة الحب والكراهية ،
- <https://platform.almanhal.com> أحمد محمد الصغير، الصورة الشعرية الدرامية في قصيدة الحداثة العربية
- [/http://www.aljabriabed.net](http://www.aljabriabed.net) . الصورة الشعرية بين الإبداع والممارسة النقدية
- <http://www.denana.com/main278> ع هاني إسماعيل محمد ، تناقضات الحداثة، مجلة البيان ،

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

منهج الإمام العكبري في كتابه «إملاء ما منَّ به الرحمن من وجوه الإعراب
والقراءات في جميع القرآن»

سناء سليمان أبو صعيك*

ملخص

يتناول هذا البحث التعريف بمنهج الإمام العكبري في كتابه «إملاء ما منَّ به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن» والوقوف على الغايات التي لأجلها صنف كتابه و الأسس التي سار عليها من خلال ثلاثة مباحث؛ عُني الأول بدراسة الأسلوب العلمي والتربوي فيه، في حين اختص المبحث الثاني بالاتجاه النحوي واللغوي في الكتاب ومعالم هذا الاتجاه، أما المبحث الثالث فقد خصصه للعناية بالقراءات القرآنية.

الكلمات الدالة: المنهج، الإمام العكبري، الإعراب، القراءات، القرآن.

* أستاذ مساعد في قسم أصول الدين/ كلية الشريعة *
الجامعة الأردنية

Adiyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

İslami İlimler Araştırmaları Dergisi

311-332, (2/2018)

**METHOD OF IMAM UKBERI'S BOOK “İMLÂU MA MENNE BIHI'R-
”RAHMANU MIN VUCÛHI'L-İ'RÂBİ VE'L-KIRAÂTI FÎ CEMÎ'L-KUR'ÂN**

Abstract

This research deals with the definition of Imam al-Akbari in his book: ((Emla'a ma manna behe Al-Rahman men wogoh Alea'rab wa Alkrera'at fe jameea' Al Koran)) Stand on the goals for which class of his book and the foundations on which it marched through three detectives first meant the study of the scientific method and educational, while the second trend singled out tells us that the grammar and linguistic diversity in the book and features of this trend, the third tells us that the Qur'anic reading twisting and attention readings.

Key words: curriculum, Imam al-Akbari, expression, the, Koran.

Adiyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

İslami İlimler Araştırmaları Dergisi

311-332, (2/2018)

**İMAM UKBERİ’NİN “İMLÂU MA MENNE BIHI’R-RAHMANU MIN
VUCÛHI’L-İ’RÂBI VE’L-KIRAÂTI FÎ CEMÎ’L-KUR’ÂN” ADLI
KITABININ METODU**

Öz

Bu çalışmadaki üç başlıkta, İmam Ukberi’nin “İmlâu ma Menne bihi’r-Rahmanu min Vucûhi’l-İ’râbi ve’l-Kiraâti fî Cemî’l-Kur’ân” adlı kitabındaki metodunun tanıtımı, kitabın derleme maksatları ve kitabın bağlı olduğu esaslar ele alınmıştır. İlk olarak kitaptaki eğitsel ve bilimsel metod çalışmalarına önem verildi. İkinci başlıkta dil ve dilbilgisine yönelme ve bu yönelişteki işaretler özetlendi. Üçüncü başlık ise Kur’ân okumalarının önemine tahsis edildi.

Anahtar Kelimeler: Metod, İmam Ukberi, İrab, Okumalar, Kur’ân.

المقدمة

الحمد لله حمداً يليقُ بجلاله ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله ، اللهم أطلق عقلاًنا من عقاليه ، وارزقنا الحكمة والبيان وفصل مقالِهِ .

الحمدُ لله الذي أنزل كتابه بالحق ﴿وَبِالْحَقِّ نَزَّلَ﴾ [الإسراء: 105] منبع الهداية ومعلم الرشاد ، معجزة البشرية الخالدة ، لا تنقضي عجائبه، ولا تخلق على كثرة الرد، فكان نبراساً للأمة ونوراً ورشداً إلى يوم الدين، لقد نهل منه العلماء على اختلاف تخصصاتهم واتجاهاتهم ومشاربهم ، فمنهم من برع في تفسيره، ومنهم من برع في لغته وفصاحته وبلاغته ونحوه وإعرابه ، ومنهم من ارتقى في عقائده وبراهينه ومنهم من بلغ شأواً في أحكامه وحكمِهِ... وهذه حكمة الله المتمثلة في قوله تعالى : ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [النحل: 89] ؛ لأجل أن يأخذ كل عقلٍ وإدراكٍ وفق ما قسم الله وهياً؛ لتتحقق حكمة الله في كونه المعجزة العقلية إلى أن تقوم الساعة .

وهذا شيخنا أبو البقاء العكبري ، أحد العلماء البارزين في علوم اللغة والقرآن، تميز بعلو كعبه في اللغة والنحو ومعرفة أشعار العرب، وتعلمذ على كبار علماء القراءات والفقه والحديث والتفسير في عصره، فجاء مصنفه « إملاء ما من به الرحمن» الذي اختصّ هذا البحث بدراسة منهجه فيه ينطقُ بسعة علمه وغزارة حصيلته على الرغم من إيجازه إذا ما قيسَ بنظائره من المصنفات التي اعنتت بكتاب الله .

وقد عمدتُ في هذا البحث إلى الكشف عن منهجية الشيخ أبي البقاء العكبري من خلال التمعن في كتابه و دراسته دراسةً تجمع بين النظرية والتطبيق والاستقراء والملاحظة . هذا وكلي أملٌ أن أفي الموضوع حقه بدون تطويلٍ ممل أو اختصارٍ مخل ، فإن أحسنْتُ، فهذا الذي أردت، وإن كانت الأخرى فبحكم بشريتي، وأبرأُ إليه سبحانه من النقص والقصور وأسأله جلَّ شأنه حُسنَ القبول وتحقيق المقصد .

ولقد اقتضت طبيعة البحث في هذا الموضوع تقسيمه إلى مقدمة ومبحثٍ تمهيدي وثلاثة مباحث وخاتمة على النحو التالي :

المقدمة: وتتضمن توطئة لموضوع البحث بالإضافة إلى أهميته وسبب الكتابة فيه.

المبحث التمهيدي : سيرة حياة العكبري والتعريف بكتابه ، وفيه مطلبان :

المطلب الأول: حياته ونشأته العلمية .

المطلب الثاني : التعريف بكتابه «إملاء ما من به الرحمن» .

المبحث الأول : أسلوب العكبري في كتابه «إملاء ما من به الرحمن»

وفيه مطلبان :

المطلب الأول: الأسلوب العلمي الأكاديمي .

المطلب الثاني : الأسلوب التربوي .

المبحث الثاني : الاتجاه النحوي و اللغوي في كتاب العكبري ،

وفيه خمسة مطالب :

المطلب الأول : التعرض للقضايا النحوية .

المطلب الثاني : انتصاره للمذهب البصري والرد على المذهب الكوفي .

المطلب الثالث : ربط المعنى بالإعراب .

المطلب الرابع : التنبيه على الجذور اللغوية .

المطلب الخامس: الاستشهاد بالشعر.

المبحث الثالث : اتجاه العكبري في العناية بالقراءات .

وفيه مطلبان :

المطلب الأول : توجيه القراءات .

المطلب الثاني : التنبيه على القراءات الضعيفة والشاذة .

الخاتمة : وتتضمن أهم نتائج البحث

المبحث التمهيدي: سيرة حياة الإمام أبو البقاء العكبري والتعريف بكتابه

قبل الوقوف على معالم منهج الإمام العكبري في كتابه لا بد من عرض موجز للتعريف بهذا

الإمام ونشأته وآثاره العلمية، ثم التعريف بكتابه الذي هو موضوع هذا البحث، وسأقوم بالتعريف

به ودراسة حياته ونشأته العلمية في المطلب الأول من هذا المبحث، ثم التعريف بكتابه والدافع لتأليفه في المطلب الثاني إن شاء الله .

المطلب الأول : حياته ونشأته العلمية

هو عبد الله بن الحسين بن عبد الله، عُرف بأبي البقاء ومحب الدين البغدادي لمولده ونشأته في بغداد، والعكبري نسبةً لموطن أبيه «عُكْبَرَا» بالعراق وبالنحوي؛ لعلو بابه في النحو، وبالضريير لكف بصره وهو صغير، والحنبلي؛ لمذهبه الذي تفقه فيه (1) .

جمع العكبري بين أطراف العلم، فقد تلقى القراءات على شيخه أبي الحسن البطائحي، والفقه على القاضي أبي علي الفراء، ولازمه كظله حتى بلغ الغاية في الفقه وأصوله، كما أخذ العربية من شيخه : محمد بن نجاح ومحمد بن الخشاب، وسمع الحديث من أبي الفتح بن البطي وأبي زرعة المقدسي، وكلاهما كان إماماً في الفقه والتحديث.

وبجانب ما تهيأ له من تلقى على هؤلاء الأساتذة النبغاء في كل ما تقدم كان العكبري ثقةً متواضعاً، جمع حسن الخلاق وسرعة البديهة والحفظ، والإلحاح في طلب العلم والجلوس في حلقات العلماء والحرص على السماع ممن يوثق بهم .

(1) تُنظر ترجمته في السيوطي « ت: 911 هـ »: بغية الوعاة في أخبار اللغويين والنحاة ج2/ص38-40 ، تحقيق وتعليق سعيد المنذوة ، دار الفكر /بيروت ، ط1، 1996م ، وتاريخ بن كثير ، ج13/ص85 ، وابن خلكان، أحمد بن محمد بن بكر ، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ج1/ص262-266، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، وأبو المحاسن، جمال الدين، النجوم الزاهرة: ج6/ص246، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ، المؤسسة المصرية للتأليف والنشر .والقفطي، جمال الدين أبو الحسن، إنباه الرواة على أنباء النحاة ، ج2/ص116 ، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار الكتب المصرية ، القاهرة، وياقوت بن عبد الله الحموي : معجم البلدان ، ج6/ص203، معجم البلدان ، دار صابر ، دار بيروت للطباعة والنشر ، بيروت ، 1965 م .

ولكفَّ بصره وهو صغير إثر إصابته بالجذري كان شديد الاهتمام بالسماع وإملاء ما سمع على من يدون له، وقد صرفه ما أصيب به من عمى إلى أن يجعل كل وقته للعلم وإملائه، فكل ساعات صحوه علمٌ وتدوين وجمعٌ لشتى فنون العربية وتصنيفها⁽²⁾.

هذا وقد بلغ العكبري منزلةً علميةً عاليةً في عصره، فقصدته طلاب العلم من جميع بقاع العالم العربي والإسلامي، ليأخذوا عنه النحو والفقه والحديث والقراءات، وإعراب القرآن وإعراب الحديث وشرح الشعر، وكان بصري المذهب دافع في كتابه عن البصريين وآرائهم وردَّ على الكوفيين⁽³⁾.

أما عن مصنفاته فقد رصدت له كتب التراجم والطبقات كثيراً من المصنفات في شتى فنون العربية بجانب علوم القرآن والحديث، أذكر منها :

- 1- إعراب القرآن والقراءات ، -وهو موضوع دراسة هذا البحث إن شاء الله تعالى-.
- 2- شرح الإيضاح .
- 3- شرح اللمع .
- 4- اللباب في علل النحو .
- 5- شرح المفصل .
- 6- إعراب شرح الحماسة .
- 7- شرح المتنبي .
- 8- إعراب الحديث .
- 9- إعراب الشواذ من القراءات⁽⁴⁾ .

(2) يُنظر السيوطي : بغية الوعاة في أخبار اللغويين والنحاة ، ج2/ص38-40 والقفطي : إنباه الرواة على أنباه النحاة ، ج2/ص116 .

(3) عبد العال سالم، القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية، الناشر، جامعة الكويت، ص291 .

(4) ابن خاقان : قلائد العقيان قلائد العقبان في محاسن الأعيان ، دار التقدم العلمية ، مصر ، الطبعة الأولى

، 1320هـ ، ص217.

المطلب الثاني : التعريف بكتاب العكبري «إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن» :

وكتاب العكبري الذي نحن بصدد دراسته هو المعروف حالياً بكتاب: «إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن» ويقع في جزأين، ولم يذكر أحد من أصحاب التراجم والطبقات العنوان على هذه الطريقة، ولكن المخطوط هو الذي حمل إينا هذا الاسم، بينما نجد كل من ذكر مصنفاته من أصحاب الطبقات والأخبار والتراجم ذكر الكتاب تحت عنوان «إعراب القرآن»، وبعضهم ذكره تحت عنوان «إعراب القرآن والقراءات» .

أما عن سبب تأليف العكبري لكتابه -فضلاً عن ميوله اللغوية والنحوية وطول باعه في علوم اللغة- كما عرفنا ذلك من خلال سيرته، فهو رغبته في تصنيف كتاب يختص بإعراب القرآن مختصر الحجم كثير العلم، ولندع العكبري يُحدِّثنا عن غرضه من تأليف كتابه في مقدمته حيث يقول :

«...وأقوم طريق يسلك في الوقوف على معناه، ويتوصل به إلى تبيين أغراضه ومغزاه ، معرفة إعرابه واشتقاق مقاصده من أنحاء خطابه، والنظر في وجوه القرآن المنقولة عن الأئمة الإثبات، والكتب المؤلفة في هذا العلم كثيرة جداً مختلفة ترتيباً وحداً، فمنها المختصر حجماً وعلماً، ومنها المطول بكثرة إعراب الظواهر، وخلط الإعراب بالمعاني، وقلما تجد فيها مختصر الحجم كثير العلم، فلما وجدتها على ما وصفت؛ أحببت أن أملئ كتاباً يصغر حجمه ويكثر علمه، أقتصر فيه على ذكر الإعراب ووجوه القراءات، فأتيت به على ذلك، والله أسأل أن يوفقني فيه لإصابة الصواب، وحسن القصد به بمنه وكرمه» (5) .

هذا ومن الجدير بالذكر أن مؤلفنا التزم منهجه في الاختصار على الإعراب والقراءات بشكل رئيسي ، بيد أنه غني خلال ذلك بالمباحث الضرورية المتعلقة بالإعراب والقراءات مما لا بد منه ولا غنى عنه لطالب العلم ، ومن ذلك توجيه المعاني وربطها بالإعراب وتوجيه المعاني على القراءات

(5) العكبري : إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن ، دار الكتب العلمية بيروت ، الطبعة الأولى ، 1979 م مقدمة كتابه إملاء ما من به الرحمن ، (ج1/ص3).

، والتنبيه إلى الجذور اللغوية ، والاستشهاد بالشعر ، والتنبيه على القراءات الشاذة والضعيفة ، مما سيأتي تفصيله ودراسته لاحقاً.

المبحث الأول: أسلوب العكبري في كتابه

يقصد بالأسلوب الوسيلة التي تتم بها عملية إيصال المعلومات ، وهو يختلف عن المنهج؛ لأن المنهج هو الخطة العامة التي تقوم على المادة العلمية، وعلى هذا فإن لأسلوب هو وسيلة نقل المنهج الذي يلحظ فيه جانب التطبيق ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة: آية 4] وفق خطة مدروسة محكمة⁽⁶⁾.

وفي جولتنا مع الإمام أبي البقاء العكبري سأنتقل أولاً إلى أسلوبه في التفسير، ثم أنتقل بالتالي إلى الحديث عن منهجه الذي يشتمل على خطته العامة وتوجُّهاته وموضوعاته التي قام عليها في المباحث القادمة من هذا البحث إن شاء الله تعالى .

وبعد النظر والدراسة في كتاب أبي البقاء العكبري -إملاء ما من به الرحمن- أرى أن أسلوبه في هذا الكتاب يقوم على أساسين: العلمي الأكاديمي، والتربوي، وإليك بيان كل منهما.

المطلب الأول: الأسلوب العلمي الأكاديمي:

لدى الاطلاع والبحث في كتاب أبي البقاء العكبري -إملاء ما من به الرحمن- أرى أن أسلوبه في هذا الكتاب الذي يُعبّر به عن طريقته ووسيلته التي سلكها في سبيل تحقق غرضه وهدفه من كتابه الذي يتضمن -بالإضافة إلى الغرض الأساسي وهو إعراب القرآن وإثبات القراءات - عرضه لآرائه في اللغة والنحو وإثبات القراءات وإقامة الدليل والبرهان على صحة ما ذهب إليه والرّد على مخالفيه من خلال الأدلة الدالة على تبحره في العربية وطول باعه في علومها وفنونها .

(6) ينظر في التفريق بين الأسلوب والمنهج: د. مصطفى المشني : ابن العربي المالكي وتفسيره أحكام القرآن دراسة وتحليل، ص88، دار عمار ، عمان ، الطبعة الأولى ، 1991م .

والناظر في الكتاب يجد أن العكبري في كتابه قد تناول القرآن الكريم كله من أول سورة الفاتحة مبتدئاً بالاستعاذة إلى سورة الناس، كما التزم بترتيب الآيات في داخل كل سورة فلم يُقدم آيةً على سابقتها إلا ما اقتضاه الاستشهاد والتحليل والتفسير .

المطلب الثاني : الأسلوب التربوي :

هذا ولقد بين لنا الإمام العكبري في كتابه قواعد هامة ومبادئ تربوية تقوم على أساسها عملية التعليم والتعلم، ولعلي أستطيعُ إجمالها بالنقاط التالية:

أولاً: الأمانة العلمية والدقة في التحري و النقل، وذلك من خلال نسبة الأقوال إلى قائلها وإرجاع النقول إلى مظانها، فكثيراً ما يقول: « قال الفراء، وعند الأخفش وقال الفرزدق.....»⁽⁷⁾.

ثانياً: الاستدلال القويم على ما يميل إليه من آراء وترجيحه بالدليل، ويتجلى ذلك من خلال ترجيحه للمذهب البصري على المذهب النحوي، وقد جاء التمثيل على ذلك من مواطن في كتابه في المباحث القادمة.

ثالثاً: الثقة بالنفس التي تنبع من سعة العلم وكثرة الاطلاع، وذلك من خلال التصدي لذكر الخلاف بين البصريين والنحويين ونصرته لمذهبه البصري، وربط المعنى بالإعراب وكثرة التخريجات للقراءات القرآنية وما تحمله من معنى وإعراب كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

المبحث الثاني الاتجاه النَّحْوي واللُّغوي في كتاب العُكبري

لم يقصر العكبريُ تصنيفَ كتابه على مجرد إعراب الكلمات - كما أشار في مقدمته - بل كان يتعرض للقضايا النحوية التي أفرزت هذا الإعراب، وينتصر إلى آرائه النحوية، كما أنه يربط الإعراب بالمعنى حيث أن الإعراب فرع المعنى، وبما أنه خبيرٌ في اللغة فإنه كذلك كان يُنبه على الجذور اللغوية للكلمات القرآنية، ويستشهد بالشعر العربي على كثيرٍ مما يعرض إليه من آراء لغوية ونحوية، وسأقف على هذه دراسة القضايا تفصيلاً من خلال المطالب التالية :

المطلب الأول : التعرض للقضايا النحوية :

⁽⁷⁾ ينظر مثلاً : إملاء ما من به القرآن ، ج1/ص38 ، 40 .

تعرض الشيخ العكبري أثناء إعرابه للآيات إلى كثيرٍ من القضايا النحوية وسأقوم ببيان ذلك من خلال الأمثلة التطبيقية من كتابه:

الشاهد الأول: في قوله تعالى: ﴿ وَكَفَى بِاللَّهِ حَسِيبًا ﴾ [النساء : 6] يتعرض لعدة قضايا نحوية :

أولاً: «الباء» الداخلة على لفظ الجلالة ، أهي زائدة أم أصلية ؟
ثانياً: «حسيباً» ما موقعها أهي حال أم تمييز؟ رابعاً « كفى»: أهي فعلٌ لازم أم متعدّد ؟
وإذا كان متعدّد فهل تعدى لمفعولٍ واحد أم مفعولين ؟

يقول الشيخ العكبري في بيان ذلك: «﴿ وكفى بالله ﴾ في فاعل ﴿ كفى ﴾: وجهان:
أحدهما هو اسم الله، والباء زائدة دخلت لتدل على معنى الأمر، إذ التقدير: اكتف بالله.
والثاني: أن الفاعل مضمر، والتقدير: كفى الاكتفاء بالله، فبالله على هذا في موضع نصب مفعول به.

و﴿ حَسِيبًا ﴾: حال، وقيل تمييز، وكفى يتعدى إلى مفعولين وقد حذفنا هنا: والتقدير: كفاك الله شهرهم، ونحو ذلك، والدليل على ذلك قوله ﴿ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ ﴾ [البقرة: 137] « (8) .

الشاهد الثاني : في قوله تعالى : ﴿ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ [البقرة: 38] يُشير العكبري قضية نحوية حول «إما» والفعل الذي بعدها المؤكّد بالنون، فيقول:

﴿ فَإِمَّا ﴾: «إن» حرف شرط، و«ما» حرف مؤكّد له، و﴿ يأتينكم ﴾ فعل الشرط مؤكّد بالنون الثقيلة، والفعل يصير بها مبنياً أبداً .

وما جاء في القرآن من أفعال الشرط عُقِيب «إمّا» كله مؤكّد بالنون وهو القياس، لأن زيادة «ما» تؤذن بإرادة شدة التوكيد، وقد جاء في الشعر «غير» مؤكّد بالنون، وجواب الشرط : ﴿ فَمَنْ تَبِعَ ﴾ وجوابه « (9) .

الشاهد الثالث: في قوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ كُنتُمْ تَمَنَّوْنَ الْمَوْتَ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَلْقَوْهُ ﴾ [آل عمران: 143] فقد أثار قضية نحوية هي إعراب « قبل » وبنائها ، فمن قرأ ﴿ مِنْ قَبْلُ أَنْ ﴾

(8) إملاء ما من به الرحمن - (ج 1 / ص 168)

(9) إملاء ما من به الرحمن ، (ج 1 / ص 32).

تَلْقَوْهُ ﴿ فقد قطعها عن الإضافة وبنائها على الضم، وأشار إلى القراءتين ورتب عليهما الإعرابين

يقول العكبري: «قوله تعالى ﴿ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَلْقَوْهُ ﴾ الجمهور: على الجرِّ بمن وإضافته إلى الجملة، وقرئ بضم اللام والتقدير: ولقد كنتم تمنون الموت أن تلقوه من قبل، فأن تلقوه بدل من الموت بدل الاشتمال والمراد لقاء أسباب الموت لأنه قال: ﴿ فَقَدْ رَأَيْتُمُوهُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ ﴾ [آل عمران: 143] وإذا رأى الموت لم تبق بعده حياة» (10).

هذه أمثلة أوردتها استدلالاً على هذه المنهجية ذلك أن ظاهرة التعرض للقضايا النحوية كثيرة منتشرة في كتابه غير أنها تختلف اختصاراً وتوسعاً، فأحياناً يُشير إلى الظاهرة أو الرأي مجرد إشارة، وأحياناً يتوسع في ذكرها، ويقدم للقارئ شتى جوانبها.

المطلب الثاني : انتصاره للمذهب البصري والرد على المذهب الكوفي :

ولا شك في ذلك، فهو بصري المذهب، فمنذ نشأته وتشوقه إلى المعرفة وصنوف العلم التزم حلقات البصريين في النحو واللغة، وجاءت مصنفاته التي أشير إليها بصورة لما عليه مذهبهم، شارحةً وموضحةً أدلتهم وبراهينهم، مشيدة بعقليتهم ومقاييسهم ومنطقهم، فلا عجب إذن أن ينتصر لآراء مذهبه النحوي أثناء إعرابه لآيات القرآن الكريم، ويمكن الوقوف على ذلك من خلال الأمثلة التطبيقية في كتابه:

الشاهد الأول: ما ذكره عند قوله تعالى: ﴿ ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴾ [

البقرة: 2] حيث يُشير إلى قضية الخلاف بين البصريين و الكوفيين حول اسم الإشارة «ذَا» فالبصريون يرون أن «ذَا» كلها المكونة من «الذال والألف» هي اسم الإشارة، أما الكوفيون فيرون أن «الذال» وحدها هي اسم الإشارة، وأما الألف فقد زيدت ليزيد بها بناء الكلمة .

وفي ذلك يقول العكبري: «وقال الكوفيون الذال وحدها هي الاسم، والألف زيدت لتكثير الكلمة، واستدلوا على ذلك بقولهم: «ذَّةُ أُمَّةٍ اللهُ» (11).

ويتولى الردُّ على الكوفيين فيتابع قائلاً: «وليس ذلك بشيء لأن هذا الاسم: اسمٌ ظاهر، وليس في الكلام اسم ظاهر على حرف واحد حتى يحمل هذا عليه، ويدل على ذلك قولهم في

(10) المرجع السابق (ج 1 / ص 151).

(11) إملاء ما من به الرحمن، (ج 1 / ص 10).

التصغير: «ذِيًا» فردوه إلى الثلاثي والهاء في «ذه» بدل من الياء في «ذي» وأما اللام فحرف زيد ليدل على بُعد المشار إليه» (12).

الشاهد الثاني: في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ﴾ [البقرة: 85] أتى بتخریجات البصريين لإعراب هذه الآية ويذكر خلال تخریجاته رأي الكوفيين، ولكنه يُضعفه ويرده بقاعدة من قواعد البصريين، فيقول: «قوله تعالى ﴿ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ﴾ أنتم: مبتدأ، وفي خبره ثلاثة أوجه: أحدها: تقتلون، فعلى هذا في هؤلاء وجهان: أحدهما في موضع نصب بإضمار أعني، والثاني هو منادى: أي يا هؤلاء، إلا أن هذا لا يجوز عند سيبويه، لأن أولاء مبهم، ولا يحذف حرف النداء مع المبهم.

والوجه الثاني: أن الخبر ﴿هَؤُلَاءِ﴾ على أن يكون بمعنى ﴿الذين﴾، ﴿وتقتلون﴾ صلته، وهذا ضعيف أيضا؛ لأن مذهب البصريين أن «أولاء» هذا لا يكون بمنزلة «الذين»، وأجازه الكوفيون.

والوجه الثالث: أن الخبر ﴿هَؤُلَاءِ﴾ على تقدير حذف مضاف تقديره: «ثم أنتم مثل هؤلاء كقولك: أبو يوسف أبو حنيفة، فعلى هذا «تقتلون» حال يعمل فيها معنى التشبيه» (13).

الشاهد الثالث: في قوله تعالى: ﴿بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ﴾ [البقرة: 81] يتحدث أيضاً عن رأي البصريين والكوفيين في «بلى» ويُقوِّي رأي البصريين ويُضعف رأي الكوفيين حيث يقول: «قوله تعالى: ﴿بلى﴾ حرف يثبت به المحيَّب المنفى قبله تقول: ما جاء زيد، فيقول المحيَّب بلى: أي قد جاء ولهذا يصح أن تأتي بالخبر المثبت بعد بلى، فتقول: بلى قد جاء، فإن قلت في جواب النفي نعم كان اعترافاً بالنفي، وضح أن تأتي بالنفي بعده كقوله: ما جاء زيد، فنقول نعم ما جاء، والياء من نفس الحرف.

(14) وقال الكوفيون: هي بل زيدت عليها الياء، وهو ضعيف»

(12) المرجع السابق (ج 1 / ص 10)

(13) إملاء ما من به الرحمن، (ج 1 / ص 48)

(14) المرجع السابق، (ج 1 / ص 46).

وفي ضوء ما تقدم من شواهد تأكيداً على انتصار العكبري لمذهبه النحوي ورده على المذهب الكوفي، وحقيقة الأمر أن احتفاءه بالمذهب البصري وتمسكه بتخرجاته وتأويلاته ومقاييسه والأخذ بحججه كثيرٌ شائعٌ في كتابه .

المطلب الثالث : ربط المعنى بالإعراب:

لا ريب أن الإعراب فرعٌ عن المعنى، ولا بد من بيان الصلة بينهما لأنها قد تخفى أحياناً على غير اللغوي والمتبحر في اللغة، وقد تعدد وجوه الإعراب في الكلمة الواحدة فيستلزم ذلك بيان المعنى المترتب على كل وجه، وقد طبق الشيخ العكبري هذه القضية وربط الإعراب بالمعنى في معظم كتابه، والأمثلة التي تم عرضها في المباحث السابقة تنطق بهذه الحقيقة، بيد أنني سأعرض لنماذج من ذلك في هذا المبحث للمزيد من الإيضاح تمييزاً للفائدة .

الشاهد الأول: في قوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَبَهَا ﴾ [الفرقان: 5] ، يتعرض إلى إعراب ﴿اكتبها﴾ على أنها منصوبة على الحالية ويبين المعنى عليه، يقول العكبري في ذلك: «﴿اكتبها﴾: في موضع الحال من الأساطير: أي قالوا هذه أساطير الأولين مكتبةً» (15) .

الشاهد الثاني: قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا عَلَى الْقَرْيَةِ الَّتِي أَمْطَرْنَا مَطَرًا سَوًّا﴾ [الفرقان: 40] يقوم بإعراب ﴿مَطَرًا سَوًّا﴾ التي تحتمل أكثر من وجه، فيربط بين المعنى المترتب على كل وجه موضحاً الصلة بين الإعراب والمعنى في كل وجه .

وفي ذلك يقول العكبري: « قوله تعالى: ﴿مَطَرًا سَوًّا﴾ فيه ثلاثة أوجه:

أحدها أن يكون مفعولاً به ثانياً، والأصل أمطرت القرية مطراً: أي أوليتها أو أعطيتها.

والثاني أن يكون مصدراً محذوف الزوائد: أي: إمطار السوء.

والثالث أن يكون نعتاً محذوف: أي: إمطاراً مثل مطر السوء» (16) .

وبعد، فهذه شواهد من كتاب العكبري على منهجيته في إعرابه للقرآن الكريم حيث كان يربط بين الإعراب بالمعنى المراد له، وهذا شائعٌ كثيرٌ في كتابه، وإذا كان يتجاوز ذلك في بعض المواضع من الآيات؛ فإنما لأجل وضوح الصلة وظهورها بين الإعراب والمعنى وعدم الحاجة إلى ذلك.

(15) المرجع السابق (ج 2 / ص 163) .

(16) المرجع السابق (ج 2 / ص 163) .

المطلب الرابع : التنبيه على الجذور اللغوية :

والعكبري مولعٌ بذكر الأصول اللغوية للكلمة، وبيان بنيتها كلما سنحت له الفرصة من خلال الإعراب الذي يقدمه ، وتلحظُ ذلك في كامل كتابه، ومن ذلك :

الشاهد الأول: في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنُ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى﴾ [البقرة: 256] حيث يَبِّه إلى الجذر اللغوي وأصل الاشتقاق لكلمة «طاغوت» وفي ذلك يقول: « «الطاغوت» يذكر ويؤنث، ويستعمل بلفظ واحد في الجمع والتوحيد والتذكير والتأنيث، ومنه قوله ﴿وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا﴾ [الزمر: 17] وأصله «طغيوت»؛ لأنه من «طغيت تطغي»، ويجوز أن يكون من «الواو»، لأنه يقال فيه «يطغون» أيضاً، والياء أكثر وعليه جاء: «الطغيان»، ثم قدمت اللام فجعلت قبل الغين فصار «طغيوناً» أو «طوغوناً»، فلما تحرك الحرف وانفتح ما قبله قلب ألفا، فوزنه الآن «فلعوت»، وهو مصدر في الأصل مثل الملكوت والرهبوت»⁽¹⁷⁾.

الشاهد الثاني : ﴿وَقَالُوا مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِ مِنْ آيَةٍ لِنَسْحَرَنَّ﴾ [الأعراف: 132] يُبْه إلى جذر «مهما» وفي ذلك يقول: «قوله تعالى ﴿مهما﴾ فيها ثلاثة أقوال: أحدها أن «مه» بمعنى أكف، وما» اسم للشرط كقوله : ﴿مَا يَفْتَحِ اللَّهُ لِلنَّاسِ مِنْ رَحْمَةٍ﴾ .

والثاني: أن أصل «مه»: «ما» الشرطية زيدت عليها «ما» كما زيدت في قوله : ﴿إِذَا يَأْتِيَنَّكُمْ﴾ ثم أبدلت الألف الأولى هاء لتتوالى كلمتان بلفظ واحد.

والثالث : أنها بأسرها كلمة واحدة غير مركبة، وموضع الاسم على الأقوال كلها نصب بـ ﴿تَأْتِنَا﴾ والهاء في «به» تعود على ذلك الاسم»⁽¹⁸⁾.

هذا ولو سرنا مع المصنف في كتابه هذا لوجدنا الكثير المنتشر من هذه الظاهرة، مما ينمُّ على أن العكبري كان عالماً بأصول اللغة وبنيتها واشتقاقها وإفرادها وتركيبها ومعاني غريبها وما أوردته كان مجرد التمثيل ، وللمُستزيد أن يعود إلى الكتاب .

المطلب الخامس : الاستشهاد بالشعر العربي :

⁽¹⁷⁾ إملاء ما من به الرحمن ، (ج 1 / ص 107)
⁽¹⁸⁾ المرجع السابق (ج 1 / ص 283)

والعكبري رجل إعرابٍ وقراءات؛ ولذا رأينا قد حافظ في منهجه على الاستشهاد بالشعر العربي مما استشهد به من سبقوه، والكتاب يفيض بهذا، ومن أمثلة ذلك:

الشاهد الأول: ما استشهد به على «الرفع» بعد الاستثناء المتصل في قوله تعالى ﴿ثُمَّ تَوَلَّيْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا مِّنْكُمْ وَأَنْتُمْ مُّعْرِضُونَ﴾ [البقرة: 83] فقد فُرى شاذاً: «إلا قليل» على أنه فاعل لفعل محذوف تقديره: امتنع قليل منكم، أو مبتدأ والخبر محذوف والتقدير: إلا قليل منكم لم يتول، وذكر الشاهد النحوي في هذا المقام وهو قول الشاعر:

وبالصَّريمة منهم منزلٌ خلقٌ عافٍ تَغَيَّرَ إِلَّا التُّويَّيَ والوَتَدِ (19)

الشاهد الثاني: في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَرْغَبُ عَن مِّلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَن سَفِهَ نَفْسَهُ وَلَقَدِ اصْطَفَيْنَاهُ فِي الدُّنْيَا وَإِنَّهُ فِي الْآخِرَةِ لَمِنَ الصَّالِحِينَ﴾ حيث استشهد على أن الجار والمجرور ﴿في الآخرة﴾ ليس مُتعلِّقاً بكلمة ﴿الصالحين﴾ بعده، وإنما بفعل أو باسم يدل عليه لفظ الصالحين، يقول الشاعر:

رَبِّيْتُهُ حَتَّى إِذَا تَمَعَّدَا كَانَ جَزَائِي بِالْعَصَا أَنْ أُجْلِدَا

وهذه الظاهرة وهي الاستشهاد بالشعر، ولو أنها كثيرة في مصنف العكبري؛ إلا أنها تُعتبر قليلة إذا ما قيست بما جاء في كتب إعراب القرآن الأخرى، ذلك أن شواهده الشعرية لا تتعدى خمسة وأربعين شاهداً (20).

المبحث الثالث: اتجاه الشيخ العكبري في العناية بالقراءات

لقد كان لزاماً على العكبري أن يحرص في منهجه لهذا الكتاب على إثبات القراءات وتخريجها، خاصة أن كتابه أُلْفَ لغرضين أساسيين:

الأول: إعراب القرآن - وما يتعلق بذلك من عناية نحوية ولغوية - .

الثاني: استيعاب القراءات .

وهذا ما حمله عنوانُ مُصنَّفِهِ، وحرص هو أشد الحرص على ذلك، ولا نكاد نمرُّ بأية من آيات القرآن وردت فيها أكثر من قراءة إلا وذكرها وخرجها ورَتَّبَ عليها الأعراب والمعنى معاً مما

(19) المرجع السابق: (ج 1 / ص 48)

(20) يُنظر أيضاً د. عبد الحميد سيد طلب: غريب القرآن «رجالته ومناهجهم من ابن عباس إلى ابن حيان»

لا يتنافى مع النسق القرآني وآراء المفسرين، كما أنه غني كذلك بصحيح القراءات شاذها وضعيفها، ونبّه إلى مواطن الضعف والشذوذ، وسأقف على دراسة هذه القضية من خلال المبحثين التاليين:

المطلب الأول : توجيه القراءات :

لقد مرّ في الفصل السابق أن الشيخ العكبري كان من أساسيات منهجه أن يربط الإعراب بالمعنى، ولطول بابه في النحو واللغة؛ فإنه كذلك كان يربط بين القراءات وبين المعاني التي تحملها هذه القراءات، وهو ما يُعرف بتوجيه القراءات، وما دام المقام ليس مقام حصرٍ وتعداد فإنني سأذكر من الأمثلة ما يتحقق به الاستدلال والتمثيل وتتم به الفائدة من خلال الشواهد التالية :

الشاهد الأول: في قوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ إِلَى الْكَعْبِينِ﴾ [المائدة

[6:

يتعرض العكبري إلى القراءتين في كلمة ﴿وَأَرْجُلِكُمْ﴾ وهما قراءتيّ النصب والجر ويخرج المعنى على كل قراءة حيث يقول عند توجيهه لقراءة النصب التي تحمل معنيان: «وفيه وجهان: أحدهما: هو معطوف على الوجوه والأيدي: أي فاغسلوا وجوهكم وأيديكم وأرجلكم، وذلك جائز في العربية بلا خلاف، والسنة الدالة على وجوب غسل الرجلين تقوي ذلك.

والثاني: أنه معطوف على موضع برءوسكم، والأول أقوى لأن العطف على اللفظ أقوى من العطف على الموضع» (21).

ثم ينتقل إلى قراءة الجرّ ويوجه عليها المعنى الذي تحتمله، وفي ذلك يقول: «ويقرأ بالجر وهو مشهور أيضا كشهرة النصب.

وفيها وجهان: أحدهما أنها معطوفة على الرؤوس في الإعراب والحكم مختلف، فالرءوس ممسوحة والأرجل مغسولة، وهو الإعراب الذي يقال هو على الجوار، وليس بممتنع أن يقع في القرآن لكثرتّه، فقد جاء في القرآن والشعر، فمن القرآن قوله تعالى ﴿وَحُورٍ عِينٍ﴾ [الواقعة : 22] على قراءة من جر، وهو معطوف على قوله: ﴿بَأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقٍ﴾ [الواقعة : 18] والمعنى مختلف، إذ ليس المعنى يطوف عليهم ولدان مخلدون بحور عين ، قال الشاعر وهو النابغة:

لم يبق إلا أسير غير منفلت أو موثقٍ في حبالٍ القدّ جنوبٍ

(21) إملاء ما من به الرحمن ، (ج 1 / ص 209)

(22)

والقوافي مجرورة والحوار مشهور عندهم في الإعراب... .
الشاهد الثاني: عند قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمَلِّي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ﴾ [آل عمران : 178] يُشير إلى القراءة الثانية- قراءة حمزة- في قوله ﴿يَحْسَبَنَّ﴾ وهي القراءة بالتاء على اعتبار أن الخطاب للنبي ص موجهاً المعنى على القراءة .
يقول العكبري: وقرأ حمزة « تحسبن » بالتاء على الخطاب للنبي ص .

الذين كفروا: المفعول الأول، وفي المفعول الثاني وجهان: أحدهما الجملة من أن وما عملت فيه، والثاني : أن المفعول الأول محذوف أقيم المضاف إليه مقامه، والتقدير: ولا تحسبن إملاء الذين كفروا « (23) .

الشاهد الثالث: عند قوله تعالى: ﴿وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ﴾ [الرعد: 4] يُجَرِّحُ القراءتين لكلمة ﴿قِطْعٌ﴾ وهما الرفع على اعتبار أنها فاعل، وهي قراءة الجمهور، وبالنصب ﴿قِطْعاً﴾ على اعتبار أنها مفعول به، وهي قراءة الحسن، ثم يُوجه المعنى على كل قراءة.
وفي ذلك يقول: «قوله تعالى ﴿وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ﴾ الجمهور: على الرفع بالابتداء، أو فاعل الظرف، وقرأ الحسن: ﴿قِطْعاً متجاورات﴾ على تقدير: وجعل في الأرض» (24) .

المطلب الثاني : التنبيه على القراءات الضعيفة والشاذة :

لقد نهج الشيخ العكبري في كتابه على ذكر جميع القراءات الواردة في الآية صحيحها وضعفيها وشاذها، ومن خلال التمعن في كتابه نجد أنه عند ذكر القراءة الصحيحة يُشير غالباً إلى أصحابها فيقول: وقرأ الجمهور، أو: وقرأ الحسن ...، وقد مرَّ معنا في المطلب السابق شواهد على ذلك، بيِّد أنه في بعض الأحيان يذكر القراءة ويخرج معناها دون أن يذكر اسم قارئها، ولعله عدَّ سكوته عن ذلك إقراراً بصحتها، طالما أن القراءة من القراءات الصحيحة العشرية.
ومن الجدير بالانتباه أنه عند ذكره للقراءات الضعيفة أو الشاذة، ينبئ على ضعفها وشدوذها، لكي يُنبئ القارئ على ذلك، وحتى لا يتوهَّم صحتها إن سكت عنها ولم يُشر إلى ذلك الضعف أو الشذوذ.

(22) المرجع السابق ، (ج 1 / ص 208)

(23) المرجع السابق ، (ج 1 / ص 159)

(24) المرجع السابق ، (ج 2 / ص 61) .

هذا ومع تنبيه العكبري على القراءات الضعيفة والشاذة، فإنه لم يهملها من التوجيه، فقد كان يُبين المعنى المترتب على القراءة الشاذة والضعيفة أيضاً.
والشواهد كثيرة على هذه القضية أختار منها ما يتحقق به التمثيل والتأكيد على ما ذكرت ، وإليك بيان ذلك :

الشاهد الأول: عند قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: 1] يُشير إلى ضعف الرأي القائل بَعَوْدِ الضمير «اسم كان» في الفعل ﴿لِيَكُونَ﴾ إلى لفظ الجلالة في حالة القراءة الشاذة: «على عباده» .

يقول الشيخ العكبري: « الفرقان قوله تعالى ﴿ليكون﴾ في اسم كان ثلاثة أوجه:

أحدها : الفرقان .

والثاني : العبد .

والثالث : الله تعالى، وقرئ شاذاً : «على عباده» ؛ فلا يعود الضمير إليه» (25) .

الشاهد الثاني: في قوله ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ [المائدة : 6]

بعد أن يذكر القراءتين الصحيحتين وهما قراءتي الجر والنصب، يذكر القراءة الشاذة وهي قراءة الرفع ويُنبئ عليها، وفي ذلك يقول: ويقرأ في الشذوذ بالرفع على الابتداء: أي وأرجلكم مغسولة (26) أو كذلك « .

الشاهد الثالث: في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾ [البقرة : 34] يُنبئ

العكبري على ضعف قراءة ضم التاء في الاسم المجرور ﴿للملائكة﴾ حيث يقول: « الجمهور على كسر التاء، وقرئ بضمها وهي قراءة ضعيفة جداً، وأحسن ما تحمل عليه أن يكون الراوي لم يضبط على القارئ وذلك أن يكون القارئ أشار إلى الضم تنبيهاً على أن الهمزة المحذوفة مضمومة في الابتداء، ولم يدرك الراوي هذه الإشارة» (27) .

(25) إملاء ما من به الرحمن ، (ج 2 / ص 160)

(26) المرجع السابق (ج 1 / ص 209) .

(27) المرجع السابق ، (ج 1 / ص 30) .

الشاهد الرابع: وفي قوله تعالى: ﴿يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ [المائدة: 95] ، يُشير إلى شذوذ قراءة «ذو» بالإفراد، حيثُ يقول : «ذَوَا عَدْلٍ» الألف للثنائية، ويقراً شاذاً : « ذو » على الإفراد، والمراد به الجنس » (28).

هذا والكتاب - كما ذكرت - يزخر بالعناية بالقراءات وتوجيهها وتخريجها، والتنبيه على ضعفها وشاذها، مما يدلُّ على أن عالمنا الشيخ أبي البقاء العكبري، قد بلغ شأواً في علم القراءات كما هو شأنه في علم النحو واللغة كذلك، وبنهاية هذا المبحث ، أصلُ إلى نهاية هذا البحث والحمدُ لله الذي بنعمته تتم الصالحات.

الخاتمة

وبعد هذه الجولة مع كتاب الشيخ العكبري «إملاء ما منَّ به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن» مما كان له أكبر الأثر في الوقوف على معالم منهجيته فيه - نظرياً وتطبيقاً ودراسةً وتحليلاً - يمكننا أن نخلصَ إلى النتائج التالية :

أولاً: لقد سلك الشيخ العكبري في كتابه أسلوباً متميزاً على الصعيد العلمي الأكاديمي، وعلى الصعيد التربوي كذلك، مما يُشكلُ زاداً لطالب العلم ينهلُ منه، ويتأسى بالذي يناسبه منه .

ثانياً: تتميز منهجية الشيخ العكبري في إعرابه للقرآن الكريم بعنايته بالقضايا المتعلقة بالإعراب، من خلال ربط الإعراب بالمعنى المراد منه، والتنبيه على الجذور اللغوية لكلمات القرآن، والاستشهاد بالشعر العربي .

ثالثاً : يُمثِّل الشيخ العكبري مذهب نحاة البصرة في كثيرٍ من آرائه النحوية التي يميلُ إليها ويرجِّحها مقابل آراء نحاة الكوفة، الذين طالما تصدَّى للرد عليهم في كتابه.

رابعاً: حرصَ الشيخ العكبري في كتابه غاية الحرص على العناية بالقراءات وتخريجها وإعرابها وتوجيه المعاني عليها، والتنبيه على القراءات الضعيفة والشاذة، لا سيما وأن القراءات أحد الأساسين اللذين صنَّف المؤلف كتابه لأجلهما، ذلك أن الأساس الآخر هو الإعراب وما يتعلق به من مباحث نحوية ولغوية على ما تمَّ بيانه. هذا أهم ما ورد في هذا البحث من نتائج، وأسأل المولى عز وجل حُسنَ القبول وتحقيق المقصد.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- ابن خاقان ، أبو نصر الفتح بن خاقان
قلائد العقبان في محاسن الأعيان ، دار التقدم العلمية ، مصر ، الطبعة الأولى ،
1320 هـ .
- ابن خلكان ، أحمد بن محمد بن بكر بن خلكان .
وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان . تحقيق : إحسان عباس ، دار الثقافة ، بيروت .
- السيوطي ، جلال الدين ، « ت : 911 هـ » .
الإتقان في علوم القرآن ، تحقيق وتعليق سعيد المنذوة ، دار الفكر / بيروت ، ط1 ،
1996 م .
- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة ، مطبعة دار السعادة ، مصر ، الطبعة الأولى
1326 هـ .
- سيد طلب ، عبد الحميد سيد طلب .
غريب القرآن ، رجاله ومناهجهم من ابن عباس إلى ابن حيان ، منشورات وزارة الأوقاف
والشؤون الإسلامية ، الكويت ، طبعة 1 ، 2004 م .
- القفطي ، جمال الدين أبو الحسن .
إنباه الرواة على أخطاء النحاة ، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار الكتب المصرية ،
القاهرة .
- عبد الباقي ، محمد فؤاد عبد الباقي .
المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم ، دار الكتب الحديثة ، القاهرة .
- العكبري ، أبو البقاء عبد الله بن الحسين بن عبد الله (ت: 616 هـ)
إملاء ما من به الرحمن من وجوه الإعراب والقراءات في جميع القرآن ، دار الكتب العلمية
بيروت ، الطبعة الأولى ، 1979 م .
- أبو المحاسن ، جمال الدين أبو المحاسن « ت : 874 هـ » .
النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة ، المؤسسة المصرية للتأليف والنشر .
- المشني ، أ. د. مصطفى إبراهيم المشني .

ابن العربي المالكي وتفسيره أحكام القرآن، دراسة وتحليل، دار عمار، عمان، الطبعة الأولى، 1991م.

▪ مكرم، عبد العال سالم مكرم.

القرآن الكريم وأثره في الدراسات النحوية، الناشر، جامعة الكويت.

▪ ياقوت، ياقوت بن عبد الله الحموي.

معجم البلدان، دار صابر، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1965م.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

YAYIN VE YAZIM İLKELERİ

GENEL İLKELER

1. İslami İlimler Araştırmaları Dergisi, dini arařtırmalar alanında bilimsel, akademik ve hakemli bir dergidir. Mayıs ve Kasım aylarında olmak üzere yılda iki sayı yayımlanır.

2. İslami İlimler Araştırmaları Dergisi, dini arařtırmalar alanında, Türkiye içinden ve dıřından katkıda bulunanların özgün makale ve eviri makalelerinin yanı sıra arařtırma notları ile kitap, sempozyum ve konferans tanıtımlarını ve nostalji çalıřmalarını içerir. Bu alanlarla ilgilenen tüm arařtırmacılara açık olan dergide, söz konusu alanlar dıřındaki arařtırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.

3. Gönderilen tüm çalıřmalar, editörler kurulunun onayından geçerek yayımlanır.

4. Yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluęu yazarlarına aittir.

5. Derginin yayın dilleri Türkçe, Arapça ve İngilizce olup dięer dillerdeki arařtırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir. Dergide yayımlanan yazılar iade edilmez.

YAYIN İLKELERİ

1. İslami İlimler Araştırmaları Dergisi yayımlanması istenen arařtırmalar bilimsel, orijinal ve alana katkı saęlama özelliklerine sahip olmalıdır. Gönderilen yazılar daha önce yayımlanmamıř, yayımlanmak üzere bařka dergiye gönderilmemiř veya yayım için kabul edilmemiř olmalıdır. Ayrıca yayımlanmıř bir arařtırmayla büyük oranda benzerlik gösteren yazılar da deęerlendirmeye alınmaz. Herhangi bir bilimsel toplantıda sunulmuř ve yayımlanmamıř olan yazılarda, toplantının adı, yeri ve tarihi dipnot olarak belirtilmelidir.

2. İslami İlimler Araştırmaları Dergisine gönderilen arařtırmalar, editörler tarafından genel olarak řekil ve içerik yönünden incelenerek dergide yayımlanmaya deęer olup olmadıęına karar verilir ve uygun arařtırmalar daha sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Hakemler bilimsel ve teknik açıdan yaptıkları objektiflik esasına dayalı deęerlendirmeyi ‘‘Hakem Deęerlendirme Raporu’’yla editörler kuruluna bildirir.

3. Bir arařtırmanın yayımlanıp yayımlanmaması, hakemlerin belirttikleri ‘‘Yayımlanabilir’’, ‘‘Düzeltmelerden sonra yayımlanabilir’’ ve ‘‘Yayımlanamaz’’ seçenekleriyle sunulan görüřlerle karara baęlanır.

4. Bir arařtırmanın yayımlanabilmesi için en az iki hakemin olumlu yönde görüř belirtmesi gerekir.

5. İki hakem tarafından “yayımlanamaz” görüřü bildirilen yazılar yayımlanmaz.

6. Bir olumlu bir olumsuz rapor durumunda üçüncü hakeme başvurulur.

7. “Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir” seçenekli durumlarda arařtırma müellifin tashihine sunulur, tashih edilmiř nüshanın yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.

8. Düzeltilmelerden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere arařtırma tekrar sunulur.

YAZIM İLKELERİ

1. Yayımlanması istenilen yazılar Microsoft Word’de yazılmıř olarak iadeditor@adiyaman.edu.tr adresine isimsiz olarak (Çeviriler orijinal metinleri ile birlikte, resim, řema ve tablolar dâhil) editöre gönderilmelidir.

2. Arapça makaleler Microsoft Word Traditional Arabic yazı stili ile, ana metin: 16 punto, dipnot: 12 punto, paragraf aralıęı: Önce 0 nk - Sonra 0 nk řeklinde hazırlanmalıdır.

3. Türkçe ve İngilizce makaleler, Microsoft Word programında yazılmalı ve sayfa yapıları ařaęıdaki gibi düzenlenmelidir:

Kâğıt Boyutu	A4 Dikey
Üst Kenar Bořluk	4 cm
Alt Kenar Bořluk	3 cm
Sol Kenar Bořluk	3 cm
Saę Kenar Bořluk	3 cm
Yazı Tipi/ Yazı Stili	Times New Roman
Yazı Boyutu (ana metin)	12
Yazı Boyutu (dipnot metni)	10
Özet Boyutu	10
Paragraf Aralıęı	Önce 0 nk - Sonra 6 nk
Paragraf Girintisi	1,25 cm
Satır Aralıęı	1.15 Aralık

4. Makalenin bařında, konuyu kısa ve öz biçimde ifade eden 100-150 kelimelik Türkçe özet ve bu özetin İngilizce çevirisi verilmelidir. Türkçe, Arapça ve İngilizce anahtar kelimeler (beř adet) verilmelidir.

5. Makale bařlıkları Türkçe, Arapça ve İngilizce olarak yazılmalıdır.

6. Kaynakça ve atıflarda İSNAD atıf sistemi kullanılmalıdır.

THE PRINCIPLES OF PUBLISHING AND WRITING

GENERAL PRINCIPLES

1. The Journal of Islamic Sciences Researches is a refereed periodical in the field of Religious Studies. It is published two times a year, in May and November.

2. The Journal of Islamic Sciences Researches, contains a mixture of academic articles, translated articles as well as research notes, book reviews and conference summaries in the field of Religious Studies from contributors within and outside Turkey. The journal welcomes all types of researches related to these fields. Articles concerning other areas may also be published upon the decision of the editorial board.

3. All submitted works are published by the approval of editorial board.

4. All responsibilities of published manuscripts (academic, legal and use of language) belong to the authors.

5. The languages of the journal are Turkish, Arabic and English, yet articles submitted in other languages may also be published if approved by the editorial board. Published manuscripts will not be returned.

PUBLISHING PRINCIPLES

1. Articles submitted for the consideration of publication in The Journal of Islamic Sciences Researches must be scientific and original and written according to the commonly-accepted academic standards. They should also contribute to the concerned area. Articles published elsewhere in any form, partial or whole, will receive no consideration at all. If a paper is submitted to a conference but not published, the conference name, place and date have to be stated as a footnote.

2. Articles submitted for the consideration of publication are subject to review of the editorial board in terms of technical and academic criteria. Following the decision of the editorial board, the articles are then sent to two referees known for their academic reputation in the respective area. The referees send their reports to the editorial board via the Article Evaluation Form.

3. Upon the decision of the referees, the article will either be published in the journal or sent to the author for modification/correction or rejected.

4. The article can only be published if the two referees agree in their decision on its publication.

5. If the two referees disapprove the article, it cannot be published.

6. If one referee approves and the other disapproves, the editorial board may send it to a third referee for the final decision.

7. If the referee(s) requested corrections before publication, the article is sent to the author for correction, the corrected manuscript is published upon the decision of editorial board.

8. If the referees want to see the corrected article again, it is sent back to them.

WRITING PRINCIPLES

1. Manuscripts must be submitted to the editor via the e-mail iiadeditor@adiyaman.edu.tr (translations with their original texts, pictures, drawings and tables) containing the text in Microsoft Word. The article paper must not contain the writer(s) name.

2. The Arabic articles should be prepared in Microsoft Word Traditional Arabic: Main text: 16; footnote: 12; paragraph space: before: 0 nk-after 0 nk.

3. The Turkish and English articles should be prepared in Microsoft Word and page structure must be like the following measures:

FORMAT	A4 Vertical
Top margin	4 cm
Bottom margin	3 cm
Left margin	3 cm
Right margin	3cm
Font	Times New Roman
Font style	Normal
Writing size (main text)	12
Writing size (footnote text)	10
Writing size (abstract text)	10
Paragraph spacing	First 0 nk-then 6 nk
Paragraph indent	1,25 cm
Line spacing	1.15 space

4. Turkish abstracts for English and non-Turkish articles, English abstracts for Turkish articles, should be submitted English in 100-150 words. Turkish, Arabic and English keywords (five pieces) also should be submitted.

5. The title of the articles should be given in Turkish, Arabic and English.

6. The İSNAD citation system should be used in references and footnotes.

شروط الكتابة والنشر

أولاً - المبادئ العامة:

- 1- مجلة بحوث العلوم الإسلامية، مجلة علمية أكاديمية محكمة في مجال الدراسات الدينية، وهي مجلة نصف سنوية، تصدر في شهري أيار وتشيرين الثاني.
- 2- تستقبل مجلة بحوث العلوم الإسلامية، بمقالات الباحثين من داخل تركيا وخارجها في مجال الدراسات الدينية التي تتسم بالأصالة والقيمة العلمية والمعرفية، فضلاً عن ترحيبها بالتقارير العلمية، والأبحاث المترجمة، ومراجعات الكتب، وملخصات عن المؤتمرات، أو الندوات العلمية، في مجال الثقافة الإسلامية، وتقدم المجلة دعوة مفتوحة لكل الباحثين المهتمين بهذا المجال، ويمكن لهيئة التحرير أن تقرر ما يمكن نشره في مجالات أخرى.
- 3- تصدر كافة الأبحاث في المجلة وفقاً لقرار هيئة التحرير.
- 4- الآراء والأبحاث المنشورة في المجلة تعود مسؤوليتها القانونية والعلمية واللغوية للباحث ذاته، ولا تعبر الأبحاث بالضرورة عن رأي المجلة.
- 5- تُصدر المجلة أبحاثها باللغات التركية والعربية والإنجليزية، كما تقرر هيئة التحرير النشر في الدراسات التي تُقدّم باللغات الأخرى، ولا تعاد الأبحاث التي تنشر إلى أصحابها.

ثانياً - مبادئ النشر:

- 1- مجلة بحوث العلوم الإسلامية، تنشد الأبحاث التي تتسم بالأصالة والقيمة العلمية والمعرفية التي تسهم في مجالها، ويجب ألا تكون الأبحاث منشورة سابقاً في مجالات أخرى، وألا يكون البحث مرسلاً لأي مجلة أخرى، كما يجب ألا يكون البحث تكراراً لأبحاث أخرى. يجب ذكر اسم المؤتمر ومكانه، وتاريخه في الهامش في حال كان البحث يتعلق بإصدارات الندوات العلمية ونتائجها.
- 2- يجب أن تحقّق الأبحاث المرسلة لمجلة بحوث العلوم الإسلامية الشروط المحددة شكلاً ومضموناً من قبل هيئة التحرير، كما تُرسل البحوث إلى محكّمين مختصين، ثم تصل التقارير العلمية إلى الباحثين بخصوص أبحاثهم.
- 3- نتيجة التحكيم ستكون إما قبولاً أو رفضاً أو تصحيحاً لبعض العناصر التي يحددها المحكّمون.

- 4- لإصدار البحث في المجلة يجب أن يكون رأي المحكمين فيه إيجابياً.
- 5- لا تصدر الأبحاث في المجلة إذا جاء رأي المحكمين سلبياً.
- 6- إذا كان رأي أحد الحكمين إيجابياً والآخر سلبياً، يُرسل البحث إلى محكم ثالث.
- 7- بعد إجراء الباحث للتعديلات التي تم طلبها من قبل المحكمين، يُرسل البحث مرة أخرى إلى هيئة التحرير للبت فيه.
- 8- بعد إجراء التعديلات للبحث يُرسل مرة أخرى للمحكمين لتدقيق البحث بصورته النهائية، إذا أرادوا ذلك.

ثالثاً - شروط الكتابة:

- 1- يرسل البحث مكتوباً بـ Microsoft word على البريد الإلكتروني iiadeditor@adiyaman.edu.tr بدون اسم الكاتب، (أما بالنسبة للترجمة يجب أن يرسل النص الأصلي مع الترجمة، أو كل ما يتعلق بالبحث من صور أو مخططات) إلى المحرر.
- 2- يجب أن يكون بالبحث بـ Microsoft word، وبخط Traditional Arabic، النص الأصلي يكون البونت 16، أما الهامش 12، مع وجود فراغ 1.25 سم في بداية كل فقرة.
- 3- ويجب أن تكون قياسات الصفحة وفق الآتي:

قياس الصفحة A4

من الأعلى 4 سم

من الأسفل 3 سم

من اليمين 3 سم

من اليسار 3 سم

حجم نص الملخص 12

المسافة بين السطور 1

المسافة بين الفقرات قبل 0 nk - بعد 6 nk

- 4- يجب أن يكون الملخص باللغتين التركية والإنكليزية بين 100 - 150 كلمة، كما يجب وضع كلمات مفتاحية وتكون على الأقل خمس كلمات.
- 5- يجب أن يكون عنوان البحث باللغات التركية والإنكليزية، فضلاً عن اللغة العربية.
- 6- يجب أن ترتب المصادر والمراجع هجائياً بقائمة خاصة في نهاية البحث.
- 7- يجب أن تكون طريقة كتابة الهوامش واحدة في كل البحث، ثم تذكر كل المصادر والمراجع في نهاية البحث.
- 8- عندما يرد المصدر أو المرجع أول مرة يجب أن تذكر معلومات التوثيق كاملة، أما إذا ذكر مرة أخرى يُذكر اسم المؤلف واسم الكتاب باختصار.

رابعاً - طريقة توثيق المصادر والمراجع:

الكتاب (كاتب واحد):

الجابري، محمد عابد، نحن والتراث - قراءات في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط6، 1993.

الكتاب (كاتبان):

أوزجان، علي - ككلي، امراح، فلاسفة مسلمون، دار تيرا كتاب للنشر، إسطنبول 2015.

فصل من الكتاب:

النمر، محمد نور، "نظرية المعرفة"، (مش. سليمان الظاهر)، قضايا فلسفية واجتماعية وفلسفية ونفسية، كتاب الصف الثالث الثانوي الأدبي، وزارة التربية السورية - المؤسسة العامة للطباعة، دمشق 2012.

ترجمة:

فرويد، سيغموند، وهم الحضارة، تر: جورج طرابيشي، بيروت 1996.

الكتب (مجلدات):

الهامش الأول: برهيه، اميل، تاريخ الفلسفة - الفلسفة اليونانية، تر: جورج طرابيشي، بيروت 1987، مج:1، ص. 201.

المقالة:

النمر، محمد نور، "تقويض الميتافيزيقا في الفلسفة المعاصرة"، نقد وتنوير، الفصل الأول، العدد 4،
2016، ص. 275 – 293.

صفحة ويب:

https://en.wikipedia.org/wiki/Human_zoo (03.08.2016)