دائرة الإفتاء العام

المملكة الأردنية الهاشمية

مجلة الفتوى

والدراسات الإسلامية

مجلة علمية محكمة

تصدر عن دائرة الإفتاء العام في المملكة الأردنية الهاشمية

المجلد الثاني / العدد السادس

جمادى الآخرة ١٤٤٤هـ / كانون الأول ٢٠٢٢م

مجلة الفتوى

والدراسات الإسلامية

رقم التصنيف لدى هيئة الإعلام
م ن إ / ١٠٣ / مطبوعة متخصصة / ٢٠٢٢

ISSN:2958-0498

E-ISSN: 2958-0501

الدّراسات المنشورة لا تعبّر بالضرُورة عن وجهة نظر الناشر

جميع الحقوق محفوظة. لا يُسمَح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أيّ جزء منه أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأيّ شكل من الأشكال أو رفعه على شبكة الإنترنت دون إذن خطي سابق من الناشر. حقوق الملكية الفكرية هي حقوق خاصّة شرعًا وقانونًا، وطبقًا لقرار مَجمع الفقه الإسلامي في دورته الخامسة فإنّ حقوق التأليف والاختراع أو الابتكار مَصُونة شرعًا، ولأصحابها حقّ التصرُّف فيها، فلا يجوز الاعتداء عليها.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced or transmitted in any from or by any means without written permission from the publisher.

مجلة الفتوى
والدراسات الإسلامية

مجلة علمية محكمة

تصدر عن دائرة الإفتاء العام في المملكة الأردنية الهاشمية

المجلد الثاني / العدد السادس

جمادى الآخرة ١٤٤٤هـ / كانون الأول ٢٠٢٢م

بسم الله الرحمن الرحيم

تُرسَل البحوث إلى رئيس تحرير مجلة الفتوى والدراسات الإسلامية

دائرة الإفتاء العام في المملكة الأردنية الهاشمية

البريد الإلكتروني للمجلة

Fatwa.journal@aliftaa.jo

هذه البحوث تعبر عن رأي كاتبيها، ولا تعبر بالضرورة عن رأي دائرة الإفتاء العام

المشرف العام

سماحة الشيخ عبد الكريم سليم الخصاونة

رئيس التحرير

الدكتور أحمد إبراهيم الحسنات

أعضاء التّحرير

(مرتبون هجائيًّا)

الدكتور جميل فريد أبو سارة

الدكتور حسان عوض أبو عرقوب

الدكتور صفوان محمد رضا عضيبات

الدكتور محمد يونس الزعبي

المحرّرون

الدكتور جاد الله بسام صالح

الدكتور معاذ خالد قدورة

أمانة السرّ

الشيخ محمد أمين غالية

الدكتور مناف توفيق مريان

الهيئة الاستشارية

(مرتبة هجائيًّا)

الأستاذ الدكتور أسامة الفقير/ الأردن

الأستاذ الدكتور تقي الدين العثماني/ باكستان

الأستاذ الدكتور حاتم العوني/ السعودية

الأستاذ الدكتور شوقي علام/ مصر

الأستاذ الدكتور عبد الحق حميش/ الجزائر

الأستاذ الدكتور عبد الله الفواز/ الأردن

الأستاذ الدكتور عبد الملك السعدي/ العراق

الأستاذ الدكتور عجيل النشمي/ الكويت

الأستاذ الدكتور عدنان العساف/ الأردن

الأستاذ الدكتور عزمي طه السيد/ الأردن

الأستاذ الدكتور عماد عبد الكريم الخصاونة/ الأردن

الأستاذ الدكتور فاروق حمادة/ المغرب

الأستاذ الدكتور محمد أكرم لال الدين/ ماليزيا

الأستاذ الدكتور محمد الرواشدة/ الأردن

الأستاذ الدكتور محمد عبد الرحيم سلطان العلماء/ الإمارات

الأستاذ الدكتور محمد نعيم ياسين/ الأردن

الأستاذ الدكتور مصطفى البغا/ سوريا

تعريف بمجلة الفتوى والدراسات الإسلامية

ـ مجلة الفتوى والدراسات الإسلامية مجلة علمية متخصصة محكّمة تصدر بمقتضى الفقرة (هـ) من المادة ١٢ من قانون الإفتاء رقم ٤١ لسنة ٢٠٠٦ وتعديلاته، وتُعنى بنشر البحوث والدراسات الشرعية في العلوم العقلية والنقلية.

ـ تهدف إلى معالجة القضايا المعاصرة والمشكلات المستجدة برؤية شرعية إسلامية، وتقديم رؤى منضبطة تعين المجتمع الإسلامي المعاصر على التقدم والنجاح، مع الحفاظ على هُويته والتمسك بتراثه، وإعطاء الاجتهاد مفهومه الشامل بوصفه يمثل التفاعل المستمر لعقل الإنسان المسلم مع الوحي الإلهي سعيًا لتحقيق مقاصده وأحكامه.

ـ تخضع جميع البحوث المنشورة إلى عملية تحكيم من قِبل أساتذة متخصصين، ضمن الضوابط والمعايير التي وضعتها الهيئة الاستشارية بهذا الخصوص، وذلك لرفع سوية البحث العلمي الشرعي إلى مصاف المناهج العلمية المتقدمة.

شروط النشر في المجلة

١ـ أن يكون البحث ذا جدة في الطرح ويعالج قضايا معاصرة تستحق الكتابة والبحث.

٢ـ أن لا يكون البحث قد سبق تقديمه للتحكيم أو نشره في مجلة أخرى، أو تم تقديمه لمؤتمر علمي، ويتعهّد الباحث بذلك.

٣ـ أن لا يكون البحث فصلًا أو جزءًا من كتاب منشور أو رسالة للدكتوراه أو الماجستير تمت مناقشتها.

٤ـ إذا كان البحث مدعومًا من جهةٍ ما، فعلى الباحث بيان ذلك وتقديم وثيقة محرَّرة من الجهة الداعمة موجهة إلى رئيس تحرير المجلة تفيد عدم ممانعتها نشر البحث.

٥ـ تقرر هيئة التحرير قبول البحث للنشر في المجلة بعد مروره بإجراءات التحكيم السري المعتمَدة لدى المجلة.

٦ـ لا يُسمح للباحث أن ينشر بحثه في مكان آخر بعد نشره في المجلة إلا بموافقة خطية من رئيس التحرير.

٧ـ أن يوافق الباحث على نقل حقوق النشر الورقي والإلكتروني للمجلة.

٨ـ يكون قرار نشر البحث في وسائل النشر الورقية والإلكترونية ملزمًا.

*** تحتفظ المجلة بالحق في عدم نشر أي بحث دون إبداء الأسباب، ويُعد قرارها نهائيًّا.**

مواصفات البحث المقدَّم للنشر

١ـ أن لا يزيد عدد صفحات البحث عن (٣٠) صفحة، بما في ذلك الأشكال والرسوم والجداول.

٢ـ أن يرفِق الباحث مع بحثه السيرة الذاتية والعلمية موضحًا فيها مكان عمله ورتبته الأكاديمية وتخصصه الدقيق وأهم أبحاثه، ويرفِق ملخصًا للبحث باللغتين العربية والإنجليزية، ولا تزيد كلمات الملخص على (٢٥٠) كلمة كحدّ أقصى، ويحتوي على الكلمات المفتاحية، وفحوى النتائج.

٣ـ أن يكون البحث مطبوعًا على الحاسوب بخط Simplifed Arabic حجم (١٤) normal، وذلك لنص المتن، وبالخط نفسه حجم (١٢) للهوامش الموضوعة في نهاية البحث مرتبة تسلسليًّا، حسب ورودها في المتن.

طريقة التوثيق:

أ ـ الآيات القرآنية: بعد نهاية الآية يوضع اسم السورة ورقم الآية بين معكوفتين، مثال: [آل عمران: ١٣].

ب ـ الأحاديث النبوية الشريفة: توثَّق بالرجوع إلى كتب الحديث الأصلية، وذلك ببيان الكتاب والباب ورقم الحديث إن أمكن. مثال: عن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: «أحب الأعمال إلى الله تعالى أدومها وإن قل». مسلم، صحيح مسلم، كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب فضيلة العمل الدائم من قيام الليل وغيره، حديث رقم (٢١٨).

ج ـ الكتب: توثَّق الاقتباسات النصية أو المأخوذة بتصرف مشارًا إليها بأرقام متسلسلة في نهاية البحث على النحو الآتي: اسم المؤلف كاملًا وتاريخ وفاته هجريًّا وميلاديًّا بين قوسين متبوعًا بفاصلة، ثم اسم الكتاب (مطبوعًا بخط غامق) متبوعًا بفاصلة، ثمّ اسم المحقق أو المترجم إن وُجد متبوعًا بفاصلة، ثم مكان النشر متبوعًا بفاصلة، ثم اسم الناشر متبوعًا بفاصلة، ثم تاريخ النشر مع بيان الطبعة بين قوسين، ثم رقم الجزء إن وُجد متبوعًا بفاصلة، ثم رقم الصفحة. مثال: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (توفي ٥٤٨هـ/ ١١٥٣م)، **الملل**

والنحل، تحقيق: أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، بيروت، دار المعرفة، **١٩٩٨**م (ط٧)، ج**١**، ص**١١٨**. وإذا ذُكر الكتاب مرة أخرى يوثق مختصرًا: الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج**١**، ص**٣٤١**، ثم تُرفق قائمة بالمصادر والمراجع في نهاية البحث.

د ـ الدوريات العلمية: يتم التوثيق على النحو الآتي: اسم صاحب البحث كاملًا متبوعًا بفاصلة، ثم عنوان البحث متبوعًا بفاصلة، ثم اسم الدورية (مطبوعًا بخط غامق) ومكان صدورها متبوعًا بفاصلة، ثم رقم المجلد ورقم العدد متبوعًا بفاصلة، ثم تاريخ العدد متبوعًا بفاصلة، ثم رقم الصفحة. مثال: عزمي طه السيد أحمد، المقصدان العلمي والأخلاقي لمعاني أسماء الله الحسنى عند الغزالي، **مجلة المنارة للبحوث والدراسات**، جامعة آل البيت، المجلد (١٠) العدد**١**، **١٩٩٤**م، ص**٤٥**.

هـ ـ المخطوطات: يتم التوثيق على النحو الآتي: اسم المؤلف كاملًا متبوعًا بفاصلة، ثم عنوان المخطوط كاملًا (مطبوعًا بخط غامق) متبوعًا بفاصلة، ثم رقم المخطوط متبوعًا بفاصلة، ثم مكان المخطوط، ثم رقم الصفحة (أو الورقة) مع بيان الوجه أو الظهر المأخوذ منه الاقتباس باستخدام الرمزين (و) و(ظ) على التوالي. مثال: ابن حجر العسقلاني (توفي **٨٥٢**هـ/ **١٤٤٩**م)، **ذيل الدرر الكامنة**، مخطوط رقم **٦٤٩**، المكتبة التيمورية، ورقة **٥٤** (وجه).

دراسات العدد

حكم استخدام المواد المحرمة أو النجسة في الصناعات الغذائية والدوائية

عبد الناصر موسى أبو البصل..... ١٢

هيئة الرقابة الشرعية والرجوع عن الفتوى البنك الإسلامي الأردني أنموذجًا

صفوان محمد رضا عضيبات ٤٦

جهود القاضي الباقلاني في تأسيس نظرية النظم القرآني في الإعجاز - دراسة تحليلية في كتاب «إعجاز القرآن»

جاد الله بسام صالح ٨١

الاتساق المعجمي وأثره في إبراز المناسبة بين الآيات القرآنية من خلال ظاهرة التكرار

عبد الله حسين مقدادي..... ١١٢

حكم استخدام المواد المحرمة أو النجسة في الصناعات الغذائية والدوائية

أ. د. عبد الناصر موسى أبو البصل*

تاريخ وصول البحث: ٢٨/ ٣/ ٢٠٢٢م تاريخ قبول النشر: ٢٦/ ٤/ ٢٠٢٢م

ملخص

يعدّ الطعام والدواء من ضروريات الحياة، وقد كثر الاعتماد اليوم على الصناعات المتنوعة والمبتكرة، المستوردة منها أو المحلية، ولذلك فإن هذه القضية المعاصرة تحتاج بحثًا فقهيًّا يبين ضوابط الحلال والحرام في المواد والمضافات المستعملة في الأغذية والأدوية.

وقد بدأ البحث بتمهيد يتناول مفهوم النجاسة وتحديد المواد النجسة أو المحرمة، وحكم التداوي بها، ثم تناول البحث حكم استعمال بعض النجاسات في الصناعات الغذائية، كمادة الجيلاتين والدهون والمنفحات المستخرجة من الميتة أو الخنزير وحكم استعمالها في الأجبان.

وأما بالنسبة للصناعات الدوائية وما يلحق بها؛ فقد جاء بحثها على فرعين: المواد الدوائية، وفيها تناول البحث حكم استعمال الجيلاتين والأنسولين المستخرجين من الخنزير أو الحيوانات الميتة، وتناول الفرع الثاني حكم استعمال تلك المواد في الصناعات التجميلية.

وبعد البحث ومطالعة آراء الفقهاء ودراسة كل من مسألة الاستحالة والاستهلاك وأثرها في الطهارة؛ ترجَّح عدم جواز استخدام المستخرجات من الخنزير، سواء أكان شحمًا أو «جيلاتين» في الأحوال العادية، لإمكان الاستغناء عنه بالمستخرج من الحيوانات مأكولة اللحم، كما ترجَّح جواز استخدام المستخرج من الميتة واستحال إلى مادة أخرى بالتصنيع، أو كان مستهلكًا في المادة الطاهرة كالمنفحة المستخرج من الميتة.

* أستاذ بقسم الاقتصاد والمصارف الإسلامية، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة اليرموك

Ruling on Using Filthy and Forbidden Substances in Food and Pharmaceutical Industries

Prof. Abdulnaser Abo Al-Basal

Abstract

Food and medicine are among the necessities of life. Today, there is a heavy reliance on diverse and innovative industries, imported or local. Consequently, this contemporary issue needs jurisprudential research that shows the controls of what is lawful and unlawful in substances and additives used in food and medications.

This paper commences with introducing the concept of filth, determining filthy or forbidden substances, the ruling on using them for treatment, the ruling on using some filths in food industries, such as the gelatin and fat extracted from dead animals or swine, and the ruling of Sharia on using them in cheese.

As for pharmaceutical and related industries, they fall into two parts. First: Pharmaceutical substances, which highlight the use of gelatin and insulin, extracted from swine or dead animals. Second: The ruling of Sharia on using these substances in cosmetic industries.

After researching, reviewing the opinions of jurists and examining the issues of transformation, consumption and their effect on cleanness, the preponderant opinion is that it isn`t permissible to use extractions from swine, be that fat or gelatin in normal circumstances since they can be substituted for by extractions from animals of lawful meat. It is also the preponderant opinion that it is permissible to use extractions from dead animal after having transformed into another substance through manufacturing or were consumed in the pure substance extracted from dead animal.

المقدمة

الحمد لله، والصلاة والسلام على خاتم رسل الله، وعلى آله وصحبه ومن اهتدى بهداه،

أما بعد،

فهذه الورقة البحثية تتعلق بأثر استخدام بعض المواد المحرمة أو النجسة في صناعة المواد الغذائية أو الدوائية أو التجميلية، على حِلِّ أو حرمة تناولها او استعمالها.

أهمية البحث :

لا يخفى على أحد أهمية تناول هذه المسألة بالبحث في أحكامها الشرعية خاصة في هذا العصر، فهذه المسألة تعد من النوازل المعاصرة، التي تهم كل مسلم بوجه عام، من حيث عدم الاستغناء عن الطعام والدواء مما يعدّ من ضروريات الحياة؛ حيث كثر الاعتماد اليوم على الصناعات المتنوعة والمبتكرة، المستوردة منها أو المحلية.

والصناعة في أيامنا ـ كما هو معلوم ـ تعد من أهم مصادر الإنتاج والدخل، حتى أصبح مقياس تقدم الدولة ونموها يعرف من خلال تقدم الصناعة فيها.

ونظرًا للتقدم والتطور العلمي في مجال الصناعة اتجهت سياسات التصنيع إلى الاستفادة من هذا التقدم في تحقيق أعلى قدر من الأرباح والإنتاج، نتيجة استعمال بعض مخلفات الحيوانات والنباتات، بل والإنسان ـ أيضًا ـ مما كان يُترك عادة ولا يدخل في مجال التصنيع، أصبح ذلك كله وغيره يدخل في بعض المواد الغذائية والدوائية وغيرها.

فعلى سبيل المثال كانت الحيوانات تذبح لأجل لحومها وجلودها، وهناك بعض الاستخدامات للشحوم، لكنها اليوم تذبح ولا يلقى منها شيء، في الغالب، فلكل جزء فائدته وأهميته، فاللحم يؤكل، والعظام والشحوم والجلد والأعصاب والأوتار والأحشاء وغيرها لها استخداماتها وفوائدها التي تجعل منها مادة أولية مهمة، فتدخل في عدد من الصناعات، أوردنا أهم هذه الصناعات في ثنايا البحث.

مشكلة البحث :

تكمن مشكلة البحث في الإجابة على السؤال الرئيس الآتي، وهو: ما تأثير استخدام مواد محرمة أو نجسة في الغذاء أو الدواء أو مواد التجميل على الحكم الشرعي المتعلق بها؟ وهل يعدّ دخولها واختلاطها بموادَّ أخرى مغيِّرًا لحكمها؟

الدراسات السابقة :

تناول عدد من الباحثين بعض جوانب الموضوع في مؤتمر عقد في جامعة الزرقاء بعنوان (**المستجدات الفقهية استحالة النجاسات وأثرها في حِلّ الأشياء وطهارتها**) ٢-٣ ربيع الثاني ١٤١٩هـ، ٢٥- ٢٦ تموز ١٩٩٨م، كما تناول الموضوع أيضًا ندوة: **رؤية إسلامية لبعض المشاكل الصحية**، عقدتها المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية سنة ١٩٩٧م، وكانت بالتعاون مع مجمع الفقه الإسلامي تمهيدًا لإصدار المجمع قراره رقم: ١٩٨ (٢١/ ٤) بشأن الاستحالة والاستهلاك والمواد الإضافية في الغذاء والدواء في دورته الحادية والعشرين بمدينة الرياض (المملكة العربية السعودية) من: ١٥ إلى: ١٩ محرم ١٤٣٥هـ، الموافق ١٨-٢٢ تشرين الثاني (نوفمبر) ٢٠١٣م.

منهجية البحث :

نظرًا لطبيعة البحث الفقهي المتعلق بنازلة مستجدة اقتضى الأمر أن أتبع المنهج الاستقرائي في جمع المادة العلمية المتعلقة بالنازلة محلّ البحث، وكذلك اتباع منهج البحث في الفقه المقارن في بيان الحكم الشرعي والترجيح بين الآراء المتعلقة بمسائل البحث.

خطة البحث :

تطرقت في هذا البحث إلى ثلاثة موضوعات مما يتعلق بالنجاسات والمحرمات، أولها في مجال صناعة الغذاء، وثانيها في مجال صناعة الدواء، وثالثها في مجال صناعة بعض مواد التجميل، فكانت خطة البحث منطلقة من هذه الموضوعات على النحو الآتي:

تمهيد: في بيان معنى النجاسة، وحكم الخنزير من حيث النجاسة والطهارة، وحكم التداوي بالنجاسات والمحرمات.

المطلب الأول: استعمال النجاسات والمواد المحرمة في الصناعات الغذائية

أولًا: الجيلاتين واستخداماته.

ثانيًا: استعمال الدهون في الغذاء.

ثالثًا: المنفحة المستخرجة من الميتة أو الخنزير، واستعمالها في صناعة الجبن.

المطلب الثاني: استعمال النجاسات أو المحرمات في صناعة الأدوية

الفرع الأول: صناعة الأدوية

ـ الجيلاتين.

ـ الأنسولين المستخرج من الخنزير، أو من الحيوات الميتة.

ـ الكحول.

الفرع الثاني: استعمال النجاسات في صناعة مواد التجميل

وقد ركزت خلال بحثي للحكم الشرعي لهذه المسائل بعض التركيز على مسألة الاستحالة[1]، ومدى إمكان تطبيقها لاستنباط الحكم على وفق آراء الفقهاء، ما استطعت إلى ذلك سبيلًا، خاصة وأن بعض علمائنا يرون أن الاستحالة من وسائل الطهارة؛ ومن هنا وجد بعضهم في تطبيقها حَلًّا لكثير من المشكلات التي تنتج عن القول ببقاء النجاسة.

غير أنني قبل أن أختم هذه المقدمة أحب أن أنبه على الأمور الآتية:

١ـ أنني في هذا البحث الموجز لم أتطرق إلى ما يدخل في أحكام الاضطرار ونظرية الضرورة الشرعية بوجه عام، وإنما بحثت المسائل على فرض عدم وجود حالة اضطرار، إلا ما يتعلق بمسألة الدواء فقد أشرت فيها إشارة موجزة لمسألة الضرورة دون تفصيل.

٢ـ إن الحديث عن استخدام بعض أجزاء الخنزير حديثٌ يقع خارج حدود البلاد الإسلامية عمومًا، لعدم جواز تملك المسلم (للخنزير من الحيوانات)، بل إنه لا يعدّ مالًا بالنسبة للمسلم ـ كما هو معلوم ـ، ومن هنا تكون المشكلة فقط في استيراد مواد دخل فيها جزء من الخنزير، بخلاف الميتة التي يمكن وجودها في بلاد المسلمين.

٣ـ فكرة الميتة فكرة اعتبارية، حيث يعد ـ في الشرع ـ من الميتة كل ما لم تتم ذكاته، وهذا يعني أن الحيوان الذي لم يذبح بطريق التذكية ميتة، وهو ما يتعامل به في الغرب من طرق لذبح الحيوان بطريق الصعق، أو الضرب، أو الخنق، وغيرها من الطرق التي يلجؤون إليها للسرعة، ولعدم وجود تشريع أو وازع ديني يمنع من استخدام تلك الطرق.

٤ـ يدخل دهن الخنزير في كثير من الصناعات ـ في الغرب ـ؛ نظرًا لتوافره بكثرة، وسهولة استعماله، ورخص ثمنه، فاستعمال دهن الخنزير وفضلاته مسألة اقتصادية بالدرجة الأولى.

٥ـ إن امتناعَ المسلم عن تناول مادةٍ دخل في صناعتها دهن خنزير أو صدرت الفتوى بأنها محرمة مسألةٌ دينية شرعية، يظهر فيها التزام المسلم بدينه، وهي ليست غريبة ولا مستهجنة في معظم بقاع العالم؛ حيث إن لكل مذهب أو ملة قواعد للحلال والحرام تحكم الحياة أو جزءًا منها، بل إن بعض الناس قد التزم عادات معينة، لا علاقة لها بدين، كمن لا يأكل إلا الخضراوات، أو لا يأكل اللحوم، ومع ذلك تُحترم إرادتُه، ويُوفر له ما يأكل منه، كما أن هناك بعض الملل والنحل يعلنون أنهم لا يأكلون حيوانًا ما، أو طعامًا ما، فلا يجرؤ أحد على إجبارهم على أكل ما هو محرم عندهم، وإنما يوفر لهم ما لا يخالف اعتقادهم.

٦ـ إن ما يصدر من ترجيح أو ميل لرأي دون آخر ـ في هذا البحث ـ إنما هو رأي اجتهادي يقبل الصواب والخطأ، ولا يلزم به أحد ما لم يعتقد صحته، خاصة في المسائل التي تتجاذبها وجهات النظر، ولكل وجهة هو موليها.

٧ـ إن الاحتياط مبدأ مهم ينبغي على المسلم عدم إغفاله، خاصة في زمان اختلطت فيه الأمور، ولكن الاحتياط شيء، والحكم الفاصل في النزاع شيء آخر، والسلامة لا يعدلها شيء كما يقال، ومن حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه، ولنشرع في بيان المقصد من هذا البحث، والله ولي التوفيق.

تمهيد
في بيان بعض مفردات البحث

أولًا: التعريف بالنجاسة وحكمها

النجاسة في اللغة كل شيء يُستقذر[٢]، وفي الاصطلاح: «كل عين حرم تناولها على الإطلاق، مع إمكانية تناولها، لا لحرمتها أو استقذارها أو ضررها في بدن أو عقل»[٣]، وقال الفيومي: «النجاسة في عرف الشرع قذر مخصوص، وهو ما يمنع جنسُه الصلاةَ كالبول والدم والخمر»[٤].

ثانيًا: حكم الخنزير من حيث النجاسة والطهارة

ذهب الحنفية والمالكية والشافعية والحنابلة[٥] إلى أن الخنزير نجسٌ عينًا، وعمدة أدلتهم قوله سبحانه وتعالى: ﴿أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ﴾ [الأنعام: ١٤٥]. ووجه الدلالة واضح من قوله سبحانه عن الخنزير إنه رجس؛ أي: أنه نجس، واستدلوا أيضًا بحديث أبي ثعلبة الخشني في أواني أهل الكتاب، والذي جاء فيه الأمر بغسل آنية أهل الكتاب[٦]، والعلة في هذا الحكم أنهم يطبخون في هذه الأواني لحم الخنزير، فوجب غسلها حتى لا يبقى أثر للنجاسة.

وذهب ابن حزم الظاهري والشوكاني إلى أن الخنزير ليس بنجس مع القول بتحريم أكله، وذلك لأن النصوص الواردة في الخنزير إنما جاءت لتفيد حرمة أكله لا نجاسته، ولا تلازم بين كون الشيء حرامًا أو نجسًا، فقد يكون الشيء حرامًا وهو طاهر كتحريم الأمهات في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَٰتُكُمْ﴾ [النساء: ٢٣]، وقد رد الشوكاني على استدلال الجمهور بالآية في قوله سبحانه: ﴿أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ﴾ [الأنعام: ١٤٥] بأن المراد بالرجس هنا الحرام كما يفيده سياق الآية، أما استدلال الجمهور بحديث أبي ثعلبة فقد أجاب عنه الشوكاني بأن إيجاب الغَسْل لإزالة ما يحرم أكله وشربه لا لكونه نجسًا، فإن ذلك حكم آخر غير مقصود للشارع[٧].

ويظهر أن قول جمهور الفقهاء أولى بالقبول من قول الشوكاني وابن حزم رحمهم الله جميعًا، وذلك لقوة استدلال الجمهور وضعف رد الشوكاني، فالآية تقرر بأن الخنزير رجس، والرجس والنجس بمعنى واحد في هذا الاستعمال[٨]، وإن كان يشعر بأن في الرجس معنى زائدًا عن النجس؛ لأن اختلاف المبنى يدل على اختلاف المعنى.

أما قوله بأنه لا تلازم بين التحريم والنجاسة فصحيح، ولكن المثال الذي أورده لا يسعفه حيث لا مشابهة بين تحريم الأم وتحريم المطعومات المحرمة؛ لأن المقصود من تحريم الأم والأخت والبنت... إلخ، تحريم الزواج بهن لا أكلهن، أما تحريم الميتة والدم... إلخ، فالمقصود تحريم تناولها وأكلها، والنزاع بين العلماء في نجاسة بعض المحرمات كالخمر وغيرها معروف، وسنعرض له بإيجاز.

ثالثًا: حكم التداوي بالنجاسات والمحرمات

اختلف القول في حكم هذه المسألة عند الفقهاء ما بين مضيق وموسع ومفصل ومجمل، مع ملاحظة أن أكثر كلام الفقهاء منصبٌّ على مسألة التداوي بالخمر، وبيان آرائهم على النحو الآتي:

القول الأول: ذهب المالكية والشافعية والحنابلة والحنفية في وجه إلى حرمة استعمال الخمر الصِّرفة في التداوي، وأضيف إليها سائر النجاسات حتى لو كان ذلك طلاء من خارج الجسد، وإذا شربه إنسان على أنه دواء مع علمه بأنه مسكر ضُرب الحد، ويستثني المالكية والشافعية والحنابلة من هذا الحكم ما لو غُص بلقمة وخشي التلف فيجوز له إساغتها بالخمر شريطة أن لا يوجد أمامه غيرها، مع تقديم النجاسات الأخرى عليها ـ على الخمر ـ لشدة حرمتها[٩].

وقد استدل أصحاب هذا المذهب بأدلة كثيرة أهمها:

١ـ قوله ﷺ: (إنّ اللهَ لَمْ يَجْعَلْ شِفاءَكُمْ فِي حَرامٍ)[١٠].

٢ـ قوله ﷺ في الخمر: (إنه ليس بدواء ولكنه داء)، قال ذلك لمن يدعي أنه يصنعها للدواء[١١].

القول الثاني: ذهب الحنفية في القول الآخر، والشافعية في القول الصحيح (المقابل للأصح، وهو المنع) إلى جواز استعمال الخمر للتداوي بشروط أهمها: الاقتصار على القدر الذي لا يسكر، بمعنى الاقتصار على قدر الضرورة فإن الضرورة بقدرها، وأن تقدم

النجاسات الأخرى على الخمر[١٢].

القول الثالث: ذهب الشافعية والحنابلة إلى جواز استعمال الدواء الذي احتوى على حالة نجسة كالخمر شريطة استهلاكها في المادة الجديدة، وبشرط فقدان ما يقوم مقامها مما يحصل به التداوي من الطاهرات[١٣].

تعقيب:

أ ـ ظاهر من هذا القول (الأخير) أنه يشترط حدوث الاستحالة بإحدى صورها، وهي الاستهلاك، وإذا حدث الاستهلاك وفَقدت المادة المحرمة أو النجسة مقوماتها الأصلية فالخطب يسير حينئذٍ، ولا يقال بأنه مستعمل للخمر أو المادة المحرمة؛ لعدم انطباق الوصف عليها.

ب ـ وهذا القول يقترب ويفسر اتجاه أصحاب القول الأول الذي يحرِّم استخدام الخمر الصرفة ومعها سائر النجاسات، بمعنى إمكان القول بالجواز إذا لم تكن صرفة بأن تخلط بغيرها، غير أن القول الثالث يشترط الاستحالة، وهو ما يشترطه أصحاب القول الأول.

جـ ـ وأما القول الثاني الذي يجيز استعمال الخمر وسائر المحرمات على وفق قاعدة الضرورة بشروطها المقررة، والضرورات تبيح المحظورات، فهو أكثر التزامًا بالقواعد الفقهية.

المطلب الأول
استعمال النجاسات (والمواد المحرمة) في الصناعات الغذائية

تقوم بعض المصانع في الشرق والغرب باستخدام بعض المواد المحرمة أو النجسة في صناعة عدد من المنتجات الغذائية.

ونظرًا لكثرة المواد الغذائية وتنوعها وتنويع مصادر إنتاجها، فقد آثرت اختيار بعض المواد النجسة أو المحرمة التي تدخل في بعض أنواع الأغذية على سبيل المثال لا الحصر؛ لأن دراسة أحكام بعض المصنوعات يفيد في الحكم على المصنوعات الأخرى، إذا وجد التشابه بينها في العلة، على وفق ما قرره علماء أصول الفقه في مبحث القياس ودلالة النص.

المواد المحرمة أو النجسة المستعملة في الصناعات الغذائية:

١ـ الجيلاتين إذا استُخرج من الميتة أو من الخنزير.

٢ـ دهن الخنزير ودهن الميتة.

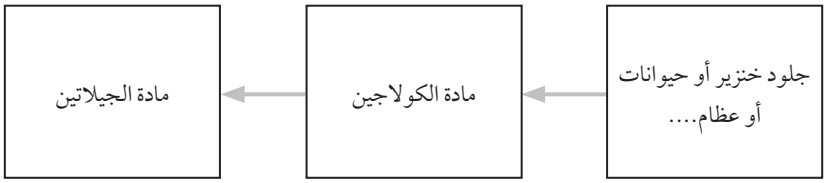
٣ـ المنفحة (البيسين) إذا استُخرجت من الميتة أو من الخنزير واستخدمت في صناعة الجبن.

أولًا : الجيلاتين واستخداماته في صناعة الغذاء

يعرف الجيلاتين (Gelatin) بأنه مادة بروتينية تُفرَز عند غلي (الكولاجين) الموجود في أنسجة الحيوانات.

ويستخرج الجيلاتين من جلود وأعصاب وأوتار عضلات الحيوانات وعظامها، ومن الأنف والبقايا المقطعة[١٤].

ويعد الخنزير المصدر الرئيس للجيلاتين في أمريكا، وذلك لكثرة توافره ورخص ثمنه، وسهولة التعامل معه عند التصنيع[١٥]، أما في أوروبا فيكثر استخراج الجيلاتين من الأبقار والأغنام، ثم من الخنزير، واستخراج الجيلاتين من الخنزير أو من الحيوانات الأخرى يمرّ بعدة مراحل يستخدم فيه الماء والحرارة وبعض المحاليل[١٦].



استعمالات الجيلاتين في الصناعات الغذائية:

يستعمل الجيلاتين في صناعة العديد من الأغذية أهمها[١٧]:

١ـ في صناعة الحلويات، (الجلي jelly)، الكيك، المربيات، العلكة، والكراميل.

٢ـ في منتجات اللحوم؛ لإضفاء الهلام، وفي المعلبات.

٣ـ في اللحوم السمكية، ولحوم الدواجن.

٤ـ الفطائر المحتوية على اللحوم.

٥ـ الحساء (الشوربة).

٦ـ في الخبز.

حكم استعمال الجيلاتين في صناعة الأغذية:

عرفنا فيما سبق أن مصدر الجيلاتين إما جلد الخنزير، أو عظامه، أو جلود الأنعام الأخرى، وبعض محتوياتها.

وعرفنا أن الجيلاتين ناتج عن (الكولاجين)، وأن استخراج الجيلاتين يمر بمراحل متعددة، فهل يعد تصنيع الجيلاتين تحولًا للمادة الخنزيرية أو الميتة بحيث تتغير الخصائص (الكيماوية والفيزيائية) للمادة الأصلية عن المادة المستحدثة؟ أم أنها عينها[١٨] ولكن نقيت من الشوائب؟

فإذا كانت المادة المحرمة بعينها وخصائصها فيكون تناولها حينئذ تناولًا للخنزير، وهو محرم كقاعدة عامة للأدلة المستفيضة في هذا المقام.

قال الإمام ابن حزم: «لا يحل أكل شيء من الخنزير، لا لحمه، ولا عظمه، ولا رأسه، ولا أطرافه، ولا لبنه، ولا شعره، الذكر والأنثى، والصغير والكبير سواء، ولا يحل الانتفاع بشعره لا في خرز ولا في غيره...»[١٩].

وانظر في مؤيدات منع استعمال المواد الخنزيرية كتاب الدكتور محمد علي البار حول الأسرار الطبية والأحكام الفقهية في تحريم الخنزير[٢٠].

أما إذا كانت المادة مستخرجة من غير الخنزير، وذبحت بغير الطريق الشرعي، عند من يشترط ذلك في ذبائح أهل الكتاب، فلا يحل استخدامه؛ لأنه أَكْلٌ لبعض أجزاء الميتة، وهو محرم لقوله سبحانه: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣].

وأما إذا قلنا باستحالة (جلد الخنزير أو الميتة) وانقلابه إلى حقيقة أخرى فللفقهاء فيه تفصيل:

أولًا: ذهب أبو حنيفة ومحمدٌ وبعضُ الحنابلةِ والظاهريةُ، واختاره شيخ الإسلام ابن تيمية، إلى أن استحالة النجس إلى حقيقة أخرى يصيِّره طاهرًا، ومن نصوصهم في هذا:

ـ قال في الفتاوى الهندية: «الحمار والخنزير إذا وقع في المملحة فصار ملحًا... يطهر عندهما، خلافًا لأبي يوسف...»[٢١].

ـ وقال في البحر الرائق: «والسابع انقلاب العين: فإن كان في الخمر خلاف فلا خلاف في الطهارة، وإن كان في غيره كالخنزير والميتة تقع في المملحة فتصير ملحًا يؤكل، والسرقين والعذرة تحترق فتصير رمادًا تطهر عند محمد، خلافًا لأبي يوسف، وضم إلى محمد أبا حنيفة في المحيط، وكثير من المشايخ اختاروا قول محمد، وفي الخلاصة: وعليه الفتوى، وفي فتح القدير أنه المختار؛ لأن الشرع رتب وصف النجاسة على تلك الحقيقة، وتنتفي الحقيقة بانتفاء بعض أجزاء مفهومها، فكيف بالكل؟! فإن الملح غير العظم واللحم، فإذا صار ملحًا ترتب حكم الملح، ونظيره في الشرع النطفة نجسة، وتصير علقة وهي نجسة، وتصير مضغة فتطهر، والعصير طاهر فيصير خمرًا فينجس، ويصير خلًّا فيطهر، فعرفنا أن استحالة العين تستتبع زوال الوصف المرتب عليها»[٢٢].

ـ وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وتنازعوا فيما إذا صارت النجاسة ملحًا في الملاحة، أو صارت رمادًا، أو صارت الميتة والدم والصديد ترابًا، كتراب المقبرة، فهذا فيه قولان في مذهب مالك وأحمد:

أحدهما: أن ذلك طاهر، كمذهب أبي حنيفة وأهل الظاهر.

والثاني: أنه نجس، كمذهب الشافعي.

والصواب: أن ذلك كله طاهر (إذا)[٢٣] لم يبق شيء من أثر النجاسة، لا طعمها، ولا لونها، ولا ريحها؛ لأن الله تعالى أباح الطيبات، وحرم الخبائث، وذلك يتبع صفات الأعيان وحقائقها، فإذا كانت العين ملحًا، أو خلًّا، دخلت في الطيبات التي أباحها الله تعالى،

ولم تدخل في الخبائث التي حرمها الله، وكذلك الرماد والتراب وغير ذلك، لا يدخل في نصوص التحريم، وإذا لم تتناولها أدلة التحريم لا لفظًا ولا معنًى لم يجز القول بتحريمها، ولا تنجيسها، فتكون طاهرة، وإذا كان هذا في غير التراب، فالتراب أولى بذلك»[٢٤].

وإذا كان هؤلاء الفقهاء يقولون بطهارة ما استُخرج من الخنزير واستحال إلى حقيقة أخرى، فمن باب أولى إجازتهم لما استُخرج من غير الخنزير.

ثانيًا: ذهب الشافعية[٢٥]، والإمام أبو يوسف من الحنفية في رواية عنه[٢٦]، والحنابلة في ظاهر المذهب[٢٧]، ومقتضى مذهب المالكية إلى عدم طهارة ما استخرج من الخنزير بالاستحالة، مع التنبيه إلى أن المالكية والشافعية ـ أيضًا ـ يفرقون في النجاسة بين نوعين:

١ـ نجس لمعنى فيه كجلد الميتة، وهذا يطهر بالدباغ.

٢ـ ونجس لذاته، وهذا لا يطهر بالدباغ ولا بغيره، ويبقى نجسًا.

والخنزير من النوع الثاني النجس لذاته، ومن هنا يتخرج القول بالجواز فيما إذا استُخرج من غير الخنزير، وعدم الجواز إذا استُخرج من الخنزير؛ لأن الدباغة لا تُحلّه، قال ابن رشد: «إن الشيء النجس على ضربين: أحدهما: نجس لذاته، والثاني: نجس لمعنى طرأ عليه، فأما الذي نَجِسَ لذاته فلا توجد أبدًا إلا نجسة. وأما الذي نَجِسَ لمعنى طرأ عليه فينجس بوجود ذلك المعنى فيه ويطهر بعدمه منه»[٢٨].

قال ابن الملقن[٢٩]: «وَلَا يَطْهُرُ نَجِسُ العَيْنِ، أي إلَّا بالغَسْل؛ لأنه شُرِعَ لإزالة ما طرأ على العين، ولا بالاستحالة؛ لأن العين باقية، وإنما تغيرت صفتها، إلَّا خَمْرٌ تخَلَّلَتْ؛ أي: بنفسها، ولم يقع عين فيها بالإجماع»، وقال الشيرازي: «وإن أحرق العذرة أو السرجين حتى صار رمادًا لم يطهر؛ لأن نجاستهما لعينهما، وتخالف الخمر فإن نجاستهما لمعنى معقول وقد زال ذلك»[٣٠].

أما نصوص المانعين للطهارة بالاستحالة فمنها:

قال ابن قدامة[٣١]: «ظاهر المذهب أنه لا يطهر شيء من النجاسات بالاستحالة، إلا الخمرة إذا انقلبت بنفسها خلًّا، وما عداه لا يطهر كالنجاسات إذا احترقت فصارت رمادًا، والخنزير إذا وقع في الملاحة وصار ملحًا... وقد نهى إمامنا رحمه الله عن الخبز في تنور شوي فيه خنزير...».

وقال في نهاية المحتاج[٣٢]: «ولا يطهر نجس العين بالغَسل مطلقًا، ولا بالاستحالة،

كميتة وقعت في ملاحة فصارت ملحًا أو أحرقت فصارت رمادًا إلا شيئان أحدهما: خمر... تخللت بنفسها... وثانيهما: جلد نجس بالموت....».

الترجيح:

بعد هذا العرض الموجز لآراء الفقهاء ووجهة نظرهم أرى أن نكتة المسألة تتركز في الإجابة عن السؤال الآتي:

هل الجيلاتين المستخرج من الخنزير يحمل من الصفات (الكيميائية والفيزيائية) المركبة فيه ما يعادل أو يماثل أصله، الذي أخذ منه أم لا؟

فإن اختلف التركيب الكيميائي كليًّا، بحيث يصبح شيئًا آخر أمكن تطبيق مسألة الاستحالة، وبالنتيجة القول بجواز الاستخدام، أما إذا كان التغيير بسيطًا أو لا يخرج المادة عن أنها جزء من الخنزير، فلا يجوز الاستعمال ولا تدخل المسألة في باب الاستحالة.

والذي يظهر من خلال ما نشره الأساتذة المتخصصون في الطب والكيمياء ممن لهم اهتمام بالأغذية والطب أن مادة الجيلاتين مادة خنزيرية كاللحم والشحم وغيره، ومن هنا يرى عدد من العلماء حرمة استخدام الجيلاتين في الأغذية وصناعتها[٣٣].

والذي أراه راجحًا من هذه الأقوال هو القول الثاني القاضي بتحريم استخدام الجيلاتين أو أي مادة مشتقة من الخنزير بالذات[٣٤]؛ لإمكان الاستفادة من المادة المستخرجة من غير الخنزير.

أما ما اشتق من غير الخنزير، ففي الأمر سعة إذا خرَّجنا المسألة على وفق مبدأ الاستحالة، وأن المادة المستخرجة هي غير المادة الأصلية، وكذلك عند الذين يرون أن ذبائح أهل الكتاب حلال مهما كانت طريقة ذبحها.

وقد يقال: إن نسبة مادة الجيلاتين (سواء قلنا إنها نجسة أو غير نجسة بحسب الأصل) نسبة ضئيلة في كثير من الاستعمالات، فبعضها جزء من ١٪ أو أقل من ٢٥٪ أو أقل، وبعضها ١٠٪ أو ٢٪ أو ٦٪ وهكذا، ونسبة ١٠٪ تعد نسبة قليلة والقليل لا حكم له.

نقول جوابًا على هذا الاعتراض بأن المادة الخنزيرية هذه إذا لم تكن قد تحولت حقيقة إلى مادة أخرى، بخصائصها ومميزاتها، فحكمها باقٍ قليلة كانت أو كثيرة، والحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا، وعلة الحكم هنا وجود المادة الخنزيرية المحرمة في أجزاء الطعام، ومن هنا يكون متناولها متناولًا للخنزير.

ثانيًا : استعمال الدهون الحيوانية في صناعة الغذاء

الدهون التي تستخدم في الأغذية إما أن تكون دهونًا لحيوانات مأكولة وذبحت بطريق شرعية، وإما أن تكون دهونًا لحيوانات غير مأكولة كالخنزير، أو لحيوانات مأكولة لكنها لم تتم تذكيتها التذكية الشرعية، وبالنسبة للصنف الأول فلا إشكال في إباحة استعماله، أما الصنفان الثاني والثالث ففيهما تكمن المشكلة.

وعلى الرغم من امتياز الزيوت والدهون المستخرجة من غير الخنزير على الدهون الخنزيرية، إلا أن دهن الخنزير يستعمل بكميات كبيرة في الصناعات الغذائية في الغرب، وذلك لكثرة توافره ورخص ثمنه[٣٥].

وتدخل الدهون الحيوانية (شحوم الخنزير، وشحوم الأنعام المذبوحة) في الصناعات الغذائية، وأهمها ما يأتي:

١ـ في صناعة (المرغرين) الزبدة الاصطناعية، وذلك بمزج شحم الخنزير مع نسبة من الدهون النباتية، فينتج أحد أصناف الزبدة الاصطناعية، وتمتاز هذه الزبدة برخص ثمنها في مقابل الزبدة المصنوعة من اللبن فقط، ولهذا يُقبل عليها المستهلك[٣٦].

٢ـ في صناعة بعض أنواع الكعك والبسكويت والشكولاتة والخبز والفطائر الرقيقة، وتتراوح نسبة الدهون والشحوم فيها من ١٪ كالخبز الأبيض إلى ٤ , ٣٢٪ كالفطائر الرقيقة[٣٧].

٣ـ دهن للطبخ بإضافة الهيدورجين إليه ليتماسك.

٤ـ صناعة الآيس كريم.

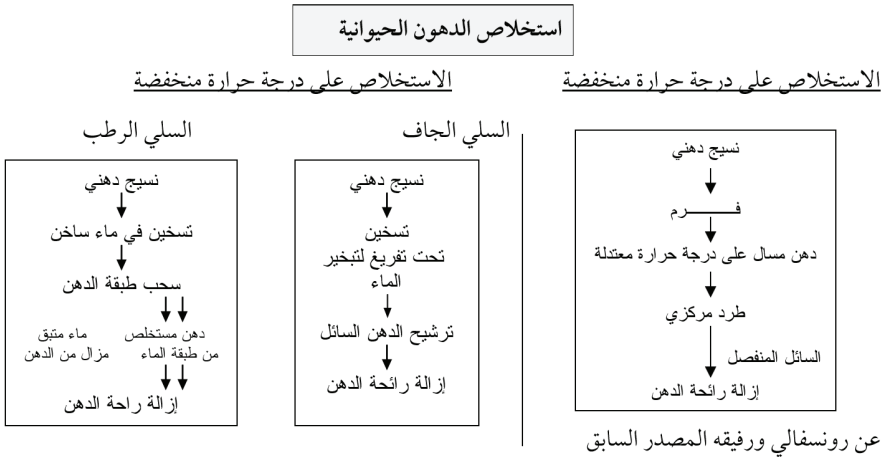
٥ـ صناعة المعلبات.

٦ـ صناعة الشوربة[٣٨].

وبما أن تعداد الصناعات والأطعمة التي يدخل في تركيبها الدهن الحيواني أمر عسير، حرص كثير من المهتمين بهذه النازلة على توزيع نشرات تتضمن دليلًا لبعض الكلمات والعبارات التي تكتب على أغلفة المصنوعات الغذائية التي تدخل فيها شحوم الخنزير أو الدهون الحيوانية عمومًا، ومن ذلك ما فعله د. أحد حسين صقر[٣٩].

الحكم الشرعي لهذه النازلة:

إن استخلاص المواد الدهنية الحيوانية وتحويلها من شكل إلى آخر لا يغير من صفتها كدهن، ومن هنا لا توصف عملية استخلاص الدهون وتنقيتها بالاستحالة.



عن رونسفالي ورفيقه المصدر السابق

ولكن خلط هذه المادة الدهنية بالمواد الأخرى، هل يوصف بالاستحالة التي تمنع ثبوت الحكم الأصلي للمادة الدهنية؟

فعلى سبيل المثال الخبز الأبيض يتركب من: ٥٧٪ دقيق، ٣٦٪ ماء، ٦ , ١٪ سكر، ٦ , ١٪ دهن/ شحوم دهنية، ١٪ مسحوق اللبن، ١٪ ملح، ٨ , ٠٪ خميرة، ٨ , ٠٪ شعير، ٢٢ , ٠٪ أملاح معدنية.

والفطائر الرقيقة تتكون من: ٥ , ٤٧٪ دقيق، ١٪ ملح، ٣ , ٣٪ مسحوق لبن غير دهني، ٢٪ سليلوز، ٤ , ٣٢٪ شحوم دهنية، ٨ , ١٣٪ ماء[٤٠].

في مثل هذه الحالات لا يمكن القول بالاستحالة، وذلك لأن المادة الدهنية النجسة قد انتشرت في جميع أجزاء الطعام فنجسته، والنجس حرام بيعه، ولا يجوز تناوله، وإذا كان الدهن من الخنزير فلا خلاف في حرمة أكله واستعماله في الطعام.

ومن نصوص الفقهاء في مثل هذه المسألة:

ـ قال ابن قدامة[٤١]: «سئل أحمد عن خباز خبز خبزًا فباع منه ثم نظر في الماء الذي عجن منه فإذا فيه فأرة، فقال: لا يبيع الخبز من أحد، وإن باعه استرده... ويطعمه من الدواب ما لا يؤكل لحمه، ولا يطعم ما يؤكل لحمه إلا أن يكون إذا أطعمه لم يذبح حتى يكون له ثلاثة أيام على معنى الجلالة».

وقد يعترض بعض الناس على تحريم شحم الخنزير بأن النص القرآني المحرم لم ينص على الشحم وإنما على اللحم، وللرد على هذا الرأي نقول:

ورد تحريم الخنزير في القرآن الكريم في قوله سبحانه: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ﴾ [النحل: ١١٥].

وفي قوله سبحانه: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ﴾ [الأنعام: ١٤٥].

والمفسرون يرون أن معنى اللحم يدخل فيه الشحم واللحم، وأن اللحم خُص بالذكر لأهميته، ولأنه معظمه، وتكون باقي أجزاء الخنزير تابعةً اللحم[٤٢].

أما إذا كانت الدهون مأخوذة من الأنعام الأخرى، كالبقر والغنم، ولكنها ذبحت بغير الطرق الشرعية، فحكمها حكم ذبائح أهل الكتاب ـ إن كان مصدرها أهل الكتاب ـ على وفق خلاف الفقهاء فيها، والذي يتلخص في أن الفقهاء منقسمون إلى فريقين:

ـ فريق يرى أن ذبائح أهل الكتاب حلال دون البحث في طريقة ذبحها؛ عملًا بعموم قوله سبحانه: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾ [المائدة: ٥]، وأن هذه الآية مخصصة للآيات الأخرى، كقوله سبحانه: ﴿وَلَا تَأْكُلُواْ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾ [الأنعام: ١٢١][٤٣].

ويعدّ مذهب المالكية من أوسع المذاهب في هذا الباب، حيث يرون أن الله أباح طعام أهل الكتاب مطلقًا، فمن خنق دجاجة أو حطم رأسها لتموت فيأكلها فيجوز أكلها؛ لأنها طعامه وطعام أحباره ورهبانه، وإن لم تكن ذكاة عندنا، وبهذا أخذ الأستاذ الإمام محمد عبده في فتوى له بتاريخ ١٣٢١هـ[٤٤].

ـ أما الفريق الآخر؛ فيرون عدم جواز استخدام هذه الدهون المستخرجة من الميتة؛ لأنها في حكمها؛ إذ إن طعام أهل الكتاب حلال لنا إذا كان يذكى التذكية الشرعية، أما إذا كان يذبح بالخنق أو الصعق أو غيره فلا شك في التحريم، وهذا الرأي هو الذي تبناه مجمع الفقه الإسلامي في دورته العاشرة ١٩٩٧ (قرار رقم (١٠١/ ٣د ١٠)[٤٥].

والذي أراه راجحًا ـ والله أعلم ـ هو الرأي الثاني، وذلك للأدلة القوية التي توجب الذكاة الشرعية في الذبائح، ولأن المحرم علينا كالخنزير والميتة والموقوذة وغيرها، يبقى محرمًا سواء ورد إلينا من المسلم أو من الكتابي، ولا يحتجّ علينا بعموم قوله سبحانه: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ﴾ [المائدة:٥]، لأنّ النصّ وإن كان ظاهره العموم، غير أنه مقيد بالنصوص القاطعة في تحريم أنواع من الحيوان كالخنزير والمنخنقة والموقوذة، وما إليها؛ لأن نصوص القرآن الكريم يقيد بعضها بعضًا، ويفسر بعضها بعضًا؛ إذ إرادة المشرع واحدة في تشريعه كله، دون تناقض، وليس من المعقول أن يحرم الله تعالى نوعًا من الحيوان لعلّة،

أو سبب يوجب التحريم، بحيث لا تؤثر في حلة الذكاة، ثم يحله إذا قدمه لنا غيرنا؛ لأنّ مثل هذا «تناقض» لا يقع في الشرع[٤٦]. وكذلك يقال فيما لم يذكّ، والحكم يدور مع علته وجودًا وعدمًا، و«ليس لاختلاف مالك الحيوان من أثر على التحريم لرفعه ما دام المعنى الذي من أجله حرم متحققًا فيه»[٤٧].

ثالثًا: استعمال المنفحة والمواد المستخرجة من بطون الميتة أو الخنزير في صناعة الجبن[٤٨]

نظرًا لأهمية الجبنة، واعتماد الناس عليها في طعامهم؛ لما لها من قيمة غذائية بما أودع الله فيها من فوائد ومنافع، كان تطرقنا إلى بحث ما يدخل في صناعتها من مواد مستخرجة من بعض الحيوانات ضروريًّا؛ نظرًا لكثرة أنواع الأجبان، واستيراد كميات ليست بالقليلة منها من بلاد الغرب.

ومعلوم أن صناعة الجبن تتم بإضافة مادة مخثرة إلى الحليب لتتم عملية (التجبن)، وللحصول على أنواع معينة من الأجبان يضاف إلى الحليب أيضًا الأملاح وبعض الأعشاب والخضروات والمواد المثبتة لإضفاء طعم أو مذاق معين[٤٩].

وتستخرج المواد المخثرة من ثلاثة مصادر: حيواني، ونباتي، ومن كائنات حية كالبكتيريا، إلا أن المصدرين الأخيرين (النبات والبكتيريا) لم يصلا إلى مرتبة المصدر الحيواني من حيث الجودة وغزارة الإنتاج ونوعيته.

والذي يهمنا في بحثنا هذا دراسة ما يتعلق بالمصدر الحيواني للمواد المخثرة، وبيان ذلك على النحو الآتي:

هناك ثلاثة أنواع من الإنزيمات التي تستخرج من الحيوانات هي أهم أنواع الإنزيمات المخثرة للحليب، والتي تحوله إلى جبن، وهذه الإنزيمات هي:

١ـ الرنين Ranni ٢ـ البيبسين Pepsin ٣ـ التربسين Trupsin

أما الرنين فيستخلص من المعدة الرابعة للعجول والحملان الرضيعة، بعد تقطيع تلك المعدة إلى قطع صغيرة وتجفيفها ومعالجتها بالأحماض وغيرها، إلى أن تحضر بشكل سائل أو مسحوق لاستعمالها كمنفحة[٥٠].

أما أنزيم البيبسين Pepsin، فيستخرج من الخنازير أو الأبقار أو الماعز والأغنام أو الدواجن، غير أن أكثر مصادره الأبقار Bouvine Pepsin والخنازير Porcine Pepsin؛ حيث تفرز معدة الحيوانات المجترة هذا الإنزيم، وله مواصفات مرغوبة، بخلاف ما ينتج من

الدواجن مثلًا، حيث يؤدي إلى تكوين قوام رديء ونكهة غير مرغوب بها[٥١].

وبغض النظر عن تسمية المادة التي تستخدم في صناعة الجبن هل هي الرنين أو الببسين أو التربسين، فإننا سنتعامل معها تحت مسمى «المنفحة».

الحكم الشرعي لهذه المسألة:

لا خلاف بين الفقهاء في حلّ أكل الجبن الذي استخدم في صناعته منفحة مستخرجة من حيوان مأكول ومذكى، أو مستخرجة من النبات سواء صنعت في ديار الإسلام أو في ديار أهل الكتاب.

أما إذا استخدمت المنفحة المستخرجة من حيوان غير مذكى (ميتة) أو من حيوان غير مأكول كالخنزير تحديدًا، فللفقهاء في هذه النازلة أقوال وآراء نبينها فيما يأتي:

القول الأول: لجمهور الفقهاء[٥٢] من المالكية والشافعية والحنابلة في الراجح عندهم، ويرون أن الجبن المصنوع بإنفحة الميتة حرام، وذلك لأن المنفحة في هذه الحالة نجسة، والجبن الذي صنعت بواسطته نجس أيضًا بسببها.

القول الثاني: للإمام أبي يوسف والإمام محمد من الحنفية[٥٣]، وعندهما تكون الإنفحة نجسة إذا كانت مائعة، فإن كانت جامدة فلا بأس بها.

القول الثالث: وهو ما ذهب إليه الإمام أبو حنيفة رحمه الله، وهو الراجح في المذهب الحنفي، وقال به الإمام داود الظاهري، ورواية عن الإمام أحمد رجحها ابن تيمية[٥٤]، أن الإنفحة المستخرجة من الميتة طاهرة كالمذكّاة تمامًا، سواء أكانت مائعة أم جامدة، ومن هنا يكون الجبن المنعقد بواسطتها طاهرًا يحلّ أكله.

القول الرابع: حل أكل الجبن المجلوب من ديار أهل الكتاب؛ نظرًا لحل أكل طعامهم بغض النظر عن طريقة الذبح، ما لم تكن الإنفحة مستخرجة من خنزير، وهذا القول عند من يقول بحل طعام أهل الكتاب جملة باستثناء الخنزير، ومن هنا يحرم عند هؤلاء الجبن الذي صنعه المجوس؛ لأن طعامهم حرام، أما أهل الكتاب فحلال[٥٥].

القول الخامس: إن الجبن المصنوع بإنفحة الميتة حلال، وذلك لأن نسبة (الروبة والببسين) قليلة لا تؤثر، وما كان كذلك لا حكم له، ونسب هذا القول للشيخ محمد الصالح ابن عثيمين[٥٦].

مناقشة:

معلوم أن وجهة نظر **القول الأول** وهم الجمهور في تحريم الجبن المصنوع بإنفحة مستخرجة من ميتة أو من حيوان غير مأكول تستند إلى تحريم الميتة نفسها، وأن الإنفحة جزء منها، والله سبحانه يقول: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾ [المائدة: ٣] يضاف إلى هذا أن الإنفحة قد تنجست بوجودها في وعاء نجس، واستعمال النجس في الطعام حرام؛ لأنه من الخبائث.

أما **القول الثاني** فظاهر من تفريقه بين المانع والجامد من الإنفحة اتجاهه إلى أن النجاسة تطهر بالجفاف؛ لأن الإنفحة المائعة تنجس بنجاسة المحل، قال أبو يوسف: أكره الإنفحة واللبن إذا كانا في ضرع شاة ميتة من قبل الوعاء الذي هو فيه إلا أن تكون الإنفحة جامدة فتكون كالبيضة من الميتة لا بأس بها(٥٧).

وأما **القول الثالث** الذي يذهب إلى طهارة الإنفحة المستخرجة من الميتة وحل أكل الجبن المصنوع بواسطتها فتتلخص حجة القائلين به فيما يأتي:

١ـ أن الصحابة الكرام لما فتحوا بلاد العراق أكلوا جبن المجوس، وكان هذا ظاهرًا شائعًا بينهم(٥٨).

ويؤيد هذه الحجج ما ورد من آثار عن النبي ﷺ تفيد حل أكل الجبن الذي صنعه أهل الكتاب والفرس أيضًا، ولكن هذه الآثار والأحاديث لم تسلم من النقد الحديثي، فمن هذه الآثار على سبيل المثال ما رواه البيهقي عن ابن عمر رضي الله عنه قال: أتي النبي ﷺ بجبنة في تبوك فدعا بسكين فسمى وقطع(٥٩).

ومنها ما رواه ابن عباس قال: أتي النبي ﷺ في غزوة الطائف بجبنة فجعلوا يقرعونها بالعصا فقال: أين يصنع هذا؟ فقالوا: بأرض فارس، فقال: اذكروا اسم الله عليه وكلوا(٦٠)، وقال الجصاص رحمه الله تعقيبًا على هذه الأثر: «ومعلوم أن ذبائح المجوس ميتة، وقد أباح عليه السلام أكلها مع العلم بأنها من صنعة أهل فارس، وأنهم كانوا إذ ذاك مجوسًا، ولا ينعقد الجبن إلا بإنفحة، فثبت بذلك أن إنفحة الميتة طاهرة»(٦١).

وقد ورد حل أكل الجبن الذي صنع بإنفحة الميتة عن عدد من الصحابة رضي الله عنهم: كعلي وعمر وسلمان وعائشة وابن عمر وطلحة وأم سلمة والحسن بن علي(٦٢).

٢ـ إن الإنفحة واللبن لا يلحقهما حكم الموت، فالإنفحة لا تحيا بحياة الشاة ولا تموت بموتها كاللبن(٦٣).

ولا يعترض على هذا بأن وجود الإنفحة في الوعاء النجس ينجسها، وذلك لقوله تعالى: ﴿نُّسۡقِيكُم مِّمَّا فِي بُطُونِهِۦ مِنۢ بَيۡنِ فَرۡثٖ وَدَمٖ لَّبَنًا خَالِصَا سَآئِغٗا لِّلشَّٰرِبِينَ﴾ [النحل: ٦٦] حيث أخبر سبحانه بأن اللبن يخرج من بين الدم والفرث، وهما نجسان مع الحكم بطهارته، وهذا لا يوجب تنجيسه(٦٤).

وأما **القول الرابع** فحجته أن الله سبحانه أطلق الحكم في حل طعام أهل الكتاب في قوله سبحانه: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡكِتَٰبَ حِلّٞ لَّكُمۡ﴾ [المائدة: ٥]، وقد روي هذا القول عن العلامة محمد بيرم الثاني، ومحمد بيرم الرابع، من كبار علماء الحنفية في تونس(٦٥).

وأما **القول الخامس** والذي يرى أن نسبة الإنفحة قليلة فلا تؤثر في حكم الجبن، فوجهته كما يظهر مبنية على وفق مبدأ «النادر لا حكم له، والقليل معفو عنه».

وعدم التأثير معناه أن نجاسة هذه المنفحة تلاشت ولم تصل إلى حد تنجيس الحليب الذي وضعت فيه، وكأنني ألمح من هذا الاتجاه القول باستحالة النجاسة وتغيرها في هذه العملية (التجبن)، أو القول بالاستهلاك وهو ما ذهبت إليه الندوة الفقهية الطبية التاسعة التي عقدتها المنظمة الإسلامية للعلوم الطبية في الدار البيضاء (٨-١١، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٧م)، حيث تناولت الندوة المذكورة مسألة المواد المضافة إلى الغذاء والدواء، وقررت أن هذه المواد المضافة التي لها أصل نجس أو محرم تنقلب إلى مواد مباحة بإحدى طريقتين:

الأولى: الاستحالة، وهي عبارة عن «تغير حقيقة المادة النجسة أو المحرم تناولها وانقلاب عينها إلى مادة مباينة لها في الاسم والخصائص والصفات».

الثانية: الاستهلاك «ويكون بامتزاج مادة محرمة أو نجسة بمادة أخرى طاهرة حلال غالبة، مما يذهب عنها صفة النجاسة والحرمة شرعًا إذا زالت صفات ذلك المخالط المغلوب، من الطعم واللون والرائحة، حيث يصير المغلوب مستهلكًا بالغالب ويكون الحكم للغالب، وقد مثلوا لهذا الاستهلاك بعدة أمثلة منها الإنزيمات الخنزيرية المنشأ كالبيسين وسائر الخمائر الهاضمة ونحوها المستخدمة بكميات زهيدة مستهلكة في الغذاء والدواء الغالب(٦٦).

وتدخل عملية الاستهلاك ضمن أنواع الاستحالة عند كثير من الفقهاء، وذلك أن الماء النجس يطهر بالمكاثرة مع زوال آثار النجاسة عند المالكية والشافعية والحنابلة(٦٧).

وبعد هذه المناقشة الموجزة لآراء الفقهاء في أثر استعمال المنفحة (البيسين) المستخرجة من الميتة أو الحيوان غير المذكى عمومًا يتجه القول بحل أكل الجبن المصنوع من هذه المنفحة، وذلك لما يأتي:

١ـ ورود آثار تدل على حل أكل جبن المجوس وأهل الكتاب.
٢ـ أن المنفحة تختلف عن اللحم والدهن، فإلحاقها باللبن أكثر انسجامًا مع القياس.
٣ـ أن التعليل بحرمة استعمالها لكونها نجسة غير مسلَّم.
٤ـ أن قاعدة الاستحالة والاستهلاك تنطبق عليها.

ومع ذلك كله ننبه إلى ضرورة قيام صناعات غذائية في البلاد الإسلامية تغني الناس عن الصناعات المستوردة.

ثانيًا: المنفحة المستخرجة من الخنزير

وأما المنفحة المستخرجة من الخنزير ففي رأي جمهور الفقهاء الذين يحرمون منفحة الميتة والجبن المصنوع منها، تكون حرامًا من باب أولى؛ لأن تحريم الخنزير أشد لقوله تعالى: ﴿أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ﴾ [الأنعام: ١٤٥].

وأما القائلون بطهارة المنفحة المستخرجة من الميتة، فلا يقولون بجواز استعمال منفحة مستخرجة من الخنزير؛ لكون الخنزير نجس العين، ولا تحله الذكاة، بخلاف الحيوان الذي يؤكل لحمه.

ومن هنا كان الراجح هو رأي الجمهور العام ـ إن لم نقل اتفاق العلماء ـ على حرمة الجبن المصنوع من إنفحة الخنزير[٦٨]، وتحريم استعمال المنفحة المستخرج من الخنزير هو رأي كثير من العلماء المعاصرين[٦٩].

غير أن الندوة الطبية التي مرّ ذكرها قبل قليل قد ذهبت في هذا الموضوع مذهبًا آخر، حيث رأت تطبيق قاعدة الاستهلاك التي تتم بواسطة عملية التجبن، حيث تغلب صفات المادة الطاهرة ـ الحليب ـ على صفة المادة النجسة المستخرجة من الخنزير، فجاء في توصيات تلك الندوة ص٤ التمثيل على قاعة الاستهلاك ما نصه: «٣ـ الإنزيمات الخنزيرة المنشأ كالببسين وسائر الخمائر الهاضمة ونحوها المستخدمة بكميات زهيدة مستهلكة في الغذاء الدواء الغالب».

وضمن هذا التوجه ـ أعني عدم تأثير المنفحة لقلتها في تنجيس وتحريم الجبن ـ نفهم فتوى فضيلة الشيخ العثيمين الذي وجه إليه سؤال ملخصه أن نسبة الروبة أو الببسين التي تدخل في صناعة الجبن من ٢ إلى ٢ بالمئة تكون نسبة ١٪ مؤدية إلى حرمة الجبن المصنوع بواسطتها[٧٠]، فأجاب: «الأجبان حسب الوصف الذي ذكر حلال؛ لأن نسبة الروبة والببسين فيها لا تؤثر، وما لا يؤثر لا حكم له.....»[٧١].

وقد سبق أن ذكرت رأي الجمهور العام بتحريم استعمال لحم الخنزير وشحمه وعصبه ولبنه، وهو الذي نطمئن إليه إن شاء الله، لما ورد في الخنزير من أدلة خاصة، وما أورده علماء الأحياء والطب من أضرار ومفاسد تترتب على تناوله أو تناول بعض أجزائه، مما يدل على الإعجاز التشريعي في تحريم هذا الحيوان[٧٢].

المطلب الثاني
استخدام (النجاسات) في صناعة الأدوية ومواد التجميل

الفرع الأول : صناعة الأدوية

تدخل المواد المحرمة والنجسة في صناعة الأدوية بطرق عديدة أهمها:

١ـ الجيلاتين مثلًا إذا استخرج من الخنزير أو الميتة، يستخدم:

أ ـ في صناعة غلاف الدواء (الكبسولات).

ب ـ في علاج الورم الناتج عن نقص المواد البروتينية في الغذاء.

ج ـ في علاج الحروق والإصابات، وعلاج الأظافر السريعة التقصف.

د ـ في علاج نزيف الجروح[٧٣].

٢ـ الأنسولين المستخرج من الخنزير أو من الحيوانات المذبوحة بغير الذكاة الشرعية يستعمل لخفض نسبة السكر في الدم، وهو ما يعرف بالإنسولين الحيواني.

٣ـ الخمر تدخل في بعض المصنوعات الدوائية المحتوية على الكحول:

وبالنسبة لحكم استعمال هذه المواد المحرمة نقول:

١ـ بالنسبة لحكم الجيلاتين نذكر ابتداءً بخلاف الفقهاء في مسألة الاستحالة التي ذكرناها في المطلب السابق، فعلى القول بالاستحالة تكون طاهرة يجوز استعمالها، وعلى القول الثاني الذي رجحناه نقول ببقائها نجسة، فلا يجوز استعمالها في حالة الاختيار بالنسبة للخنزير على وجه الخصوص، ومن هنا يتجه القول بجواز استعمالها في حالة الاضطرار بشروطها المعروفة عند الفقهاء، وأهمها ألا يوجد بديل عنها من الحيوانات أو المواد الطاهرة، والبديل موجود بلا شك، فالحكم إذن باقٍ على أصله وهو التحريم.

٢ـ بالنسبة للإنسولين وسائر المواد النجسة، فيمكن أخذ حكمها بالنظر إلى آراء الفقهاء في حكم التداوي بالنجس وهو على قولين: الأول يمنع التداوي بالمحرم والنجس، والآخر يبيحه بشروط[٧٤].

ومن المعاصرين أفتى الشيخ محمود شلتوت بجواز تناول الإنسولين بوصفه دواءً إذا وصفه طبيب حاذق أمين، ولم يوجد غيره مما يقوم مقامه....[٧٥].

وفي عصرنا الحاضر وجد البديل عن هذا الدواء ـ ولله الحمد ـ عن طريق الهندسة الوراثية باستخدام البكتيريا، أو عن طريق الحيوانات المذكاة، فالمشكلة لم تعد قائمة.

٣ـ أما الخمر؛ فللفقهاء فيها قولان: الأول منهما يقضي بحرمة التداوي بالخمر، وهو قول جمهور الفقهاء؛ لقول النبي ﷺ لطارق بن سويد ـ حينما قال: أصنعها للدواء ـ: «إنها ليست بدواء ولكنها داء»[٧٦].

والثاني: جواز التداوي إذا لم يوجد دواء مباح بدلًا منها وأن يصفه طبيب حاذق أمين... وهذا القول لبعض الحنفية وبعض الشافعية.

وإذا نظرنا إلى دخول الكحول في الدواء، فإننا نجد ـ كما يقول د. محمد علي البار ـ إنه على ضربين:

الأول: مواد قلوية أو دهنية تفتقر إلى (الكحول) (الغول) في إذابتها.

الثاني: مواد يضاف إليها شيء يسير من (الكحول) لا لضرورة وإنما لاعتبارات أخرى، كإعطاء الشراب مذاقًا خاصًّا، أو ما شابه ذلك[٧٧].

والنوع الثاني لا ضرورة له، فلا يجوز استعماله، أما النوع الأول فتطبق عليه أحكام الضرورة، وأهمها: ألا يوجد بديل، ولا يظن عدم وجود البديل في ظل التقدم العلمي في مجال الصناعات الدوائية.

وقد يقال ـ أيضًا ـ: إن (الكحول) الغول قد استحالت وتفرقت في أجزاء الدواء فلم يعد لها حكم الخمر الأصلية.

وللجواب على هذا الاعتراض نقول بأن الكحول قد دخل في هذا الدواء بنسبة قد تصل إلى ٣٥٪ أو ٤٠٪، فهي إذًا موجودة بخصائصها الأصلية، فعند القائلين بنجاسة الكحول يكون الدواء نجسًا أيضًا.

أما عند القائلين بطهارته؛ فإن الحرمة تنسحب عليه من خلال حكم تناول المحرم، مع ضرورة التنبيه إلى الحديث الذي يعدّ قاعدة عامة «ما أسكر كثيره فقليله حرام»[٧٨].

أما إذا تأكد لدينا بأنّ كمية (الخمر) قد استحالت فعلًا ولم يعد لها أثر ولا خصائص الخمر الأصلية على وفق الضوابط الشرعية للاستحالة فيحكم حينئذٍ بجواز استعمالها،

ويتحدد هذا بالنظر إلى نسبتها للمادة الطاهرة ومدى تفاعلها لتصبح مادة أخرى تغاير الخمر بصفاتها وخصائصها، والقول لأصحاب الاختصاص حينئذ.

وملخص أقوال الفقهاء في استحالة الخمر على النحو الآتي: يفرق علماء الإسلام في طهارة الخمر التي تحولت إلى خل بين حالتين:

الأولى: إذا تخللت الخمر بنفسها دون تدخل من صاحبها، فهذه طاهرة بالإجماع[٧٩].

الثانية: إذا خُللت الخمر بفعلٍ ما، بأن عولجت حتى أصبحت خلًّا، فهذه اختلف الفقهاء فيها[٨٠]:

١ـ عند الحنفية والمالكية وابن حزم وغيرهم، تكون طاهرة، والدليل قول النبي ﷺ: **(نعم الإدام الخل)**[٨١]، وهذا يعم كل خل، ولم يخصص ما تخلل بنفسه من غيره.

٢ـ عند الشافعية والحنابلة لا تكون طاهرة، والدليل لهم حديث أنس رضي الله عنه أن أبا طلحة سأل رسول الله ﷺ عن أيتام ورثوا خمرًا، قال: «أهرقها»، قال: أفلا أجعلها خلًّا؟ قال: «لا»[٨٢].

٣ـ والنص واضح الدلالة على المراد: فالنبي ﷺ منع من تحويل الخمر إلى خل، ولو كان جائزًا لسمح له في هذه المسألة.

والحقيقة أن الحديثَيْن صحيحان، والتعارض الظاهري واضح بينهما، وإن كان الأول يدل بعمومه، والثاني خاص بالمسألة.

وقد حمل الطحاوي ـ من الحنفية ـ الحديث الثاني على التغليظ، كما في مسألة كسر دنان الخمر، وهذا في بداية أمر الإسلام[٨٣]، ورد عليه بأن هذا الأمر لم يأت ما ينسخه.

أما ابن تيمية فيرى أن اقتناء الخمر محرم، والفعل المحرم لا يكون سببًا للحل، والمعصية لا تكون سببا للنعمة والرحمة، كما أن المسلم لا يقتني الخمر لا للتخليل ولا لغيره، والخمر ليست مالًا في حق المسلم، وهو مأمور باجتنابها فكيف تكون في حوزته[٨٤].

الفرع الثاني: استعمال النجاسات في صناعة مواد التجميل (والصناعات الأخرى)

تستعمل بعض المواد النجسة المستخرجة من الخنزير أو الميتة في بعض الصناعات العادية، وفي مواد التجميل ومن ذلك[٨٥]:

١ـ تستخدم الدهون الحيوانية وشحوم الخنزير في صناعة الصابون، وقد ورد في البيان الصادر عن المؤتمر الإسلامي ـ نيويورك ـ قائمة ببعض المنتجات التي تحتوي على شحم

خنزير، ومن ذلك صابون: Coast, Palmolive, Lux, Zest, Ivory, Camy, Lava, and Safegaud

٢ـ معجون الأسنان، ومن ذلك: Colgatepowdar, Crest, Ugtra Brite

٣ـ مستحضرات التجميل:

أ ـ Vaseline intensive Lotion (دهون للجسم).

ب ـ بعض الكريمات، وسائر المستحضرات التي يدخل في صناعتها وتركيبها الدهون والبروتين، وهي كثيرة.

٤ـ صناعة الأصواف، يستخدم شحم الخنزير كمادة لامعة.

٥ـ بعض الصناعات المكتبية كالورق والطباعة والتجليد وغيرها.

الحكم الشرعي لهذه المسائل:

للفقهاء قولان في نجاسة الخنزير: فالجمهور يرون أنه نجس العين، وأنه أسوأ حالًا من الكلب، بينما يرى المالكية ـ في قول عندهم ـ أنه طاهر، وليس بنجس، وأن كلمة رجس الموصوف بها لحم الخنزير يقصد بها النجاسة المعنوية، وليس المادة(٨٦).

وبناءً على هذا فرع بعض المعاصرين حكم استعمال الصابون وغيره المستخرج من دهن الخنزير، بحيث يكون حرامًا على مذهب الجمهور، وحلالًا على وفق مذهب المالكية(٨٧).

والذي أراه أن المالكية يقولون بطهارة الخنزير حيًّا وليس ميتًا، وأن إلحاق الخنزير بالكلب غير صحيح(٨٨).

قال ابن قدامة: «فأما شحوم الميتة وشحم الخنزير فلا يجوز الانتفاع به باستصباح ولا غيره ولا أن تطلى به السفن ولا الجلود...»(٨٩)، وقال ـ أيضًا ـ: «كل انتفاع يفضي إلى تنجيس إنسان لا يجوز»(٩٠).

ومعلوم بأن الدهون لها خاصية الانتشار، والجلد يتشربها فإذا كانت هذه المواد تحتوي على نسبة من شحم الميتة أو الخنزير فإن دخولها إلى الجسم عن طريق الجلد وارد، كما أن تنجيسها للجسم وارد أيضًا على وفق رأي الجمهور القائلين بالنجاسة(٩١).

وهناك بعض الأدوية ـ حاليًّا ـ تعطى عن طريق الجلد بلصق قطعة من المادة اللاصقة وتحتها قطعة الدواء، تتسرب شيئًا فشيئًا إلى الجسم عن طريق امتصاص الجلد لها.

الخاتمة

ظهر لنا من خلال البحث أهمية طرق هذا الموضوع؛ لما له من مساس بحياتنا اليومية من خلال ما نتناوله من طعام ودواء، وما نستعمله من مواد التجميل والتنظيف وغيرها.

والحقيقة التي ينبغي أن نسلم بها تتلخص بأن الصناعات الغذائية والدوائية والتجميلية في البلاد غير الإسلامية عمومًا، وفي أوروبا وأمريكا والدول الصناعية خصوصًا تستخدم بعض المواد المحرمة والنجسة في صناعتها كثيرًا، بدافع اقتصادي غالبًا، حيث يتوافر الخنزير ومخلفات الحيوانات المذبوحة بشكل كبير في تلك البلاد، ومن هنا لا بد من التنبه لما نستورده أو نتناوله من أطعمة إذا كنا في تلك البلاد[٩٢].

وقد ظهر من خلال البحث أن فريقًا من الفقهاء يرون أن استخدام المواد النجسة أو المحرمة في صناعة الغذاء والدواء ومواد التجميل والتنظيف بواسطة عمليات كيميائية، تجعل المادة التي تنتج عن العملية مغايرة للمادة الأولى النجسة أو المحرمة في صفاتها وخصائصها، بحيث يصدق عليها وصف «الاستحالة»، حينئذٍ يرى هذا الفريق من الفقهاء جواز استخدام وتناول هذه المواد وانتقالها من التحريم إلى الحل؛ نظرًا للتغيير الحاصل للمادة النجسة.

كما يرى بعض الفقهاء أن استعمال كمية قليلة جدًّا من المادة النجسة قياسًا بالمادة الطاهرة التي تخلط بها، بحيث تستهلك المادة القليلة في الكثيرة يجعل المادة المصنوعة بعد هذه العملية حلالًا في نظر هذا الفريق، ويصدق على هذه الحالة وصف «الاستهلاك».

ترجح لدينا عدم جواز استخدام المستخرج من الخنزير سواءً أكان شحمًا أو «جيلاتينًا» في الأحوال العادية، لإمكان الاستغناء عنه بالمستخرج من الحيوانات مأكولة اللحم.

كما ترجح جواز استخدام المستخرج من الميتة واستحال إلى مادة أخرى بالتصنيع، أو كان مستهلكًا في المادة الطاهرة كالمنفحة المستخرجة من الميتة (الحيوان غير المذكى تذكية شرعية).

المصادر والمراجع

ـ ابن المنذر، أبو بكر محمد بن إبراهيم، **الأوسط**، تحقيق د. أبو حماد صغير أحمد، دار طيبة، الرياض، ط١، ١٩٨٥م.

ـ ابن تيمية، شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم، **المسائل الماردينية**، تحقيق، زهير الشاويش، طبع المكتب الإسلامي، بيروت.

ـ ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، **المحلى**، دار الفكر، بيروت.

ـ ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (المتوفى: ٥٢٠هـ)، **مسائل أبي الوليد ابن رشد (الجد)**، تحقيق: محمد الحبيب التجكاني، دار الجيل، بيروت - دار الآفاق الجديدة، المغرب، ط٢، ١٤١٤هـ = ١٩٩٣م.

ـ ابن عابدين، محمد أمين، **رد المحتار على الدر المختار**، دار الفكر، بيروت ط الثانية، ١٩٦٦م.

ـ ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، **الكافي في فقه أهل المدينة**، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٧م.

ـ ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد، **المغني على مختصر الخرقي**، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٢م.

ـ ابن نجيم، زين الدين، **البحر الرائق شرح كنز الدقائق**، دار المعرفة، بيروت، ط٢، د.ت.

ـ أبو رخية، ماجد محمد، **الأشربة وأحكامها**، مكتبة الأقصى، عمان، ١٩٨٠م.

ـ الأقفهسي، أحمد بن عماد، **دفع الإلباس عن وهم الوسواس**، تحقيق محمد فارس ومسعد السعدني، دار الباز: مكة، دار الكتب العلمية بيروت، ط١، ١٩٩٥م.

ـ البار، محمد علي، **الأسرار الطبية والأحكام الفقهية في تحريم الخنزير**، الدار السعودية للنشر، جدة، ط١، ١٩٧٦م، شارك في تأليف الكتاب د. سفيان العسول ود. خالد أمين محمد.

ـ بيرم الخامس، محمد، **صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار**، دار صادر، بيروت.

ـ البيهقي، أحمد بن الحسين، **السنن الكبرى**، دار الفكر، بيروت.

ـ الجصاص، أحمد بن علي الرازي، **أحكام القرآن**، دار الكتاب العربي، بيروت، مصورة من الطبعة الأولى بمطبعة الأوقاف العثمانية، سنة ١٣٣٥هـ.

ـ الجلاصي، الجيلاني، **الحلال والحرام في المواد الغذائية المصنوعة بديار المغرب**، مؤسسة الريان ـ بيروت، ط١، ١٩٩٠م.

ـ الدريني، محمد فتحي، **دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر**، ط١، دار قتيبة، بيروت، ١٩٨٨م.

ـ الدهان، عامر حميد سعيد، **صناعة الجبن وأنواعه في العالم**، وزارة التعليم العالي، العراق، ط١، ١٩٨٣م.

ـ الرافعي، عبد الكريم بن محمد، **العزيز شرح الوجيز (الشرح الكبير)**، تحقيق علي معوض وعادل أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

ـ الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس، **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، المكتبة الإسلامية، مصورة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، د.ت.

ـ السرخسي، محمد بن أبي سهل، **المبسوط**، طبعة مصورة عن الطبعة الأولى.

ـ السنوسي، محمد، **الرحلة الحجازية**، تحقيق علي الشنوفي، الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧٦م، تونس.

ـ الشربيني، محمد الخطيب، **الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع**، دار الخير، بيروت.

ـ الشريف، محمد عبد الغفار، **الأطعمة المستوردة**، دار الدعوة، ط١، ١٩٨٣م، الكويت.

ـ شلتوت، الإمام محمود، **تفسير القرآن الكريم**، دار الشروق، بيروت، ط٧، ١٩٧٩م.

ـ الشيخ نظام، **الفتاوى الهندية**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط٤، د.ت.

ـ صقر، أحمد حسين، **الدهون في الأطعمة**، مقال في مجلة المسلم المعاصر، عدد ٢٢٩، تاريخ ١٩٨٢م.

ـ الطريقي، عبد الله محمد، **أحكام الذبائح واللحوم المستوردة في الشريعة الإسلامية**، ط١، ١٩٨٣م، السعودية، دون ذكر لمكان الطبع.

ـ عبده، الإمام محمد، **الفتاوى في التجديد والإصلاح الديني**، منشورات دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس ١٩٨٩م.

ـ عليش، محمد، **فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك**، دار المعرفة، بيروت، ط٤.

ـ الفيومي، أحمد بن محمد بن علي، **المصباح المنير**، المكتبة العلمية، بيروت ـ لبنان، د.ت.

ـ القرطبي، محمد بن أحمد، **الجامع لأحكام القرآن**، دار الكاتب العربي، ط٣، ١٩٦٧م، القاهرة.

ـ القفال، سيف الدين محمد بن أحمد، **حلية العلماء**، تحقيق أ.د. ياسين درادكة، مؤسسة الرسالة ـ دار الأرقم، ط١، ١٩٨٠م.

ـ قنيبي، إياد، **ورقة حول استعمالات الجيلاتين مقدمة إلى مؤتمر المستجدات الفقهية الأول**، جامعة الزرقاء الأهلية، ١٩٩٨م.

ـ الكشناوي، أبو بكر بن حسن، **أسهل المدارك شرح إرشاد السالك في فقه إمام الأئمة مالك**، مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر، ط٢، د.ت.

ـ **مجموع فتاوى ابن تيمية**، مكتبة المعارف، الرباط، المغرب.

ـ المقدسي، شمس الدين بن قدامة، **الشرح الكبير على متن المقنع**، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٧٣م مطبوع بهامش المغني.

ـ نيكرسون، جون ولويس رونسيفالي، **أسس علوم الأغذية**، ترجمة.

الهوامش

(١) الاستحالة من الحول، واستحال الشيء تغير عن طبعه ووصفه. ينظر: الفيومي، ١: ١٥٧.
وفي الاصطلاح تعرف بأنها «انقلاب الشيء عن حقيقته» ينظر: ابن عابدين ١: ٣٢٧، ومن أجمع تعريفات الاستحالة ما جاء في توصيات الندوة الفقهية الطبية التاسعة المنعقدة في الدار البيضاء ١٩٩٧م، ص: ٣ حيث عرفت الاستحالة بأنها: «تغير حقيقة المادة النجسة أو المحرم تناولها وانقلاب عينها إلى مادة مباينة لها في الاسم والخصائص والصفات» فهي عبارة عن تفاعل كيميائي يحول المادة إلى مركب آخر. الندوة المذكورة، ص: ٣.
ومن الأمثلة على الاستحالة إحراق المادة وتحولها إلى رماد، وكالقمح المتنجس إذا زرع ونبت من جديد والماء النجس يسقى به الزرع، والدهن يصير صابونًا وغير ذلك.
وقد اختلف الفقهاء في أثر الاستحالة وهل تؤدي إلى تطهير النجاسة إلى أقوال متعددة تختلف باختلاف المادة ووسيلة الاستحالة.

(٢) الفيومي، النسفي، طلبة الطلبة، ٣١٧.

(٣) النووي، التحرير، ٤٦٠، الشربيني، ١: ٧٧.

(٤) المصباح المنير، ٥٩٤.

(٥) ابن نجيم، ١: ١٠٥، الخرشي ١: ٨٣، الشربيني، ١: ٧٨، ابن قدامة، ١: ٤١، وما بعدها.

(٦) وتمام الحديث عن أبي ثعلبة الخشني ـ رضي الله عنه ـ، قال: أتيت رسول الله ﷺ فقلت: يا رسول الله، إنا بأرض قوم أهل الكتاب، نأكل في آنيتهم، وأرض صيد أصيد بقوسي، وأصيد بكلبي المعلم والذي ليس معلمًا، فأخبرني: ما الذي يحل لنا من ذلك؟ فقال: « أما ما ذكرت أنك بأرض قوم أهل الكتاب تأكل في آنيتهم: فإن وجدتم غير آنيتهم فلا تأكلوا فيها، وإن لم تجدوا فاغسلوها ثم كلوا فيها، وأما ما ذكرت أنك بأرض صيد: فما صدت بقوسك فاذكر اسم الله، ثم كل، وما صدت بكلبك المُعلَّم فاذكر اسم الله ثم كل، وما صدت بكلبك الذي ليس معلَّمًا فأدركت ذكاته فكل» رواه البخاري، صحيح البخاري، كتاب الذبائح والصيد، باب ما جاء في التصيد، حديث رقم ٥٤٨٨.

(٧) الشوكاني، السيل الجرار، ١: ٢٨.

(٨) الفيومي، المصباح، ص ٢١٩، الرازي، ص ٢٣٤.

(٩) الخمر، الفتاوي الهندية، ٥: ٢٥٤-٢٥٥، ابن نجيم، الأشباه والنظائر، ص ٧٥، الحصني، القواعد، ١: ٣١٤، الغزالي، الوسيط، ١: ١٥٦.

(١٠) رواه ابن حبان في صحيحه، ٤: ٢٣٣ برقم ١٣٩١.

(١١) رواه الإمام مسلم في صحيحه، ٣: ١٥٧٣ برقم ١٩٨٤.

(١٢) الفتاوى الهندية، ٥: ٥٤، الشربيني، مغني المحتاج، ٤: ١٨٨، النووي، الروضة، ١٠: ١٧١، ابن نجيم، البحر الرائق، ٨: ١٢٢.

(١٣) الشربيني، ٤: ١٨٨، البهوتي، ٢: ٣٨٧.
(١٤) نيكرسون ورونسفالي، أسس علوم الأغذية، ص ١٩٨.
(١٥) صقر، الدهون في الأطعمة، ص ١٣٨، مقال في مجلة المسلم المعاصر عدد ٢٩٩، ص ١٣٨، وانظر نيكرسون ورونسفالي، أسس علوم الأغذية، ص ٢٠٦.
(١٦) راجع الورقة المقدمة من الصيدلاني إياد قنيبي إلى مؤتمر المستجدات الفقهية الأول ص٦، ٧.
(١٧) المصدر السابق، وانظر: الباز: الأسرار الطبية والأحكام الفقهية لتحريم الخنزير، ص ٣٥، وانظر: أسس علوم الأغذية.
(١٨) الطريفي: أحكام الذبائح، ص٣١٢، ٣١٣.
(١٩) المحلى، ٧: ٣٨٨.
(٢٠) طبع الدار السعودية. وهذا الكتاب حري بكل مسلم أن يقرأه ويطلع على أسرار الإعجاز القرآني في تحريم الخنزير.
(٢١) الفتاوى الهندية، ١: ٤٥.
(٢٢) البحر الرائق، ١: ٢٣٩.
(٢٣) هكذا في الأصل ولعلها إذ.
(٢٤) المسائل المارديني، ص ٢٦.
(٢٥) الإمام الشافعي، الأم، ١: ٢٢، فتح العزيز.
(٢٦) السرخسي، المبسوط، ١: ٢٠٢.
(٢٧) البهوتي، كشاف القناع، ١: ١٨٦.
(٢٨) مسائل أبي الوليد بن رشد، ١: ٣٦٤-٣٦٥.
(٢٩) عجالة المحتاج، ١: ١٢٦.
(٣٠) المهذب في فقه الإمام الشافعي، ١: ٩٤.
(٣١) ابن قدامة، المغني، ١: ٦٠.
(٣٢) ١: ٢٣٠-٢٣٢.
(٣٣) الدكتور البار والدكتور أحمد حسين صقر.
(٣٤) وممن قال بتحريم استعمال الجيلاتين المستخرج من الخنزير في صناعة الأغذية الدكتور عبد الله الطريقي في كتابه أحكام الذبائح واللحوم المستوردة، ص ٣١٦.
(٣٥) صقر، الدهون في الأطعمة، ١٩٨٢، ص ١٣٤-١٣٧.
(٣٦) الجلاصي، ص٣٨ بتصرف يسير، نيكرسون رونسفالي، ص ٣٨٥.
(٣٧) نيكرسون ورونسفالي، ص٣١٦، ٣٢٠، ٣٢١.
(٣٨) البار، ص ٣٤-٣٥.
(٣٩) مدير جامعة المشرق والمغرب في شيكاغو ورئيس قسم دائرة التغذية والكيمياء بكلية الطب بجامعة شيكاغو سابقًا: انظر: مجلة المسلم المعاصر، عدد ٢٩، ص ١٣٣، وأحكام الذبائح للطريقي ٣١.
(٤٠) نيكرسون ورونسفالي، المرجع السابق.

(٤١) في المغني ١١: ٨٩، ١: ٣٦.
(٤٢) القرطبي ٢: ٢٢٢، ابن قدامة ١١: ٨٧.
(٤٣) راجع: بيرم الخامس: ٣: ١٦٠-١٦٢.
(٤٤) محمد عبده، نشرت في كتابه الفتاوى، ص ٢٠-٢١.
(٤٥) انظر أبحاث هيئة كبار العلماء، ٢: ٥٤٢-٥٤٧.
(٤٦) الدريني، ١٩٨٨، ٢: ٧٤٩-٧٥٠.
(٤٧) الدريني، ص٧٥١، وراجع في هذا المقام ما أورده الشيخ محمود شلتوت في التفسير، ص٢٩٣-٢٩٤.
(٤٨) في الجبن ثلاث لغات أجودها سكون الباء وضم الجيم، راجع المصباح، ١: ٩٠.
(٤٩) الدهان، ١٩٨٣، ص ٨٣.
(٥٠) الدهان، المرجع السابق بتصرف، ص١٠٠، الشريف، ١٩٨٣، ص ١٢٤.
(٥١) الدهان، ص ١٠٨-١١١.
(٥٢) الكشناوي، د.ت. أسهل المسالك، ١: ٦١-٦٢، الرافعي، العزيز، ١: ٣٩، ابن قدامة، ١٩٧٢، المغني، ١: ٦١، ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ٢١: ١٠٣.
(٥٣) الجصاص (١٣٣٥هـ)، أحكام القرآن، ١: ١١٩-١٢٠، ابن عابدين، ١٩٧٩م، رد المحتار، ١: ٢٠٦، ابن المنذر، الأوسط، ٢: ٢٨٩.
(٥٤) ابن عابدين ١: ٢٠٦، الجصاص، ١: ١١٩، السنوسي، ١٩٧٦، الرحلة الحجازية، ١: ١٧٣-١٧٤، ابن المنذر، ٢: ٢٨٩، ابن قدامة، ١: ٦١، ابن تيمية، ٢١: ١٠٢-١٠٣.
(٥٥) عليش، ١: ٥٧٢.
(٥٦) الجلاصي، ١٩٩٠، ص ٥٩.
(٥٧) السرخسي، ٢٤: ٢٧، ابن المنذر، ٢: ٢٨٩.
(٥٨) ابن قدامة، ١: ٦١، ابن تيمية، ٢١: ١٠٣.
(٥٩) البيهقي، السنن الكبرى.
(٦٠) أبو داود، السنن، ٣: ٣٥٩، حديث رقم ٣٨١٩، كتاب الأطعمة، باب في أكل الجبن.
(٦١) الجصاص، ١: ١٢٠.
(٦٢) البيهقي، ١٠: ٦، الجصاص، ١: ١٢٠.
(٦٣) الطحاوي، ١٩٩٥م، ٤: ٣٥٨، ابن تيمية، ٢١: ١٠٤.
(٦٤) الجصاص، ١: ١٢٠، ابن تيمية، ٢١: ١٠٤.
(٦٥) راجع السنوسي، ١: ١٧١-١٧٢، محمد بيرم الخامس، ٣: ١٥٨ وما بعدها.
(٦٦) ص٤.
(٦٧) راجع: المقدسي، الشرح الكبير، ١: ٢٠، القفال ١٩٨٠م، الحلية، ١: ٧٦، الخرشي، شرح المختصر، ١: ٨٠.
(٦٨) راجع: الأقفهسي، دفع الألباس، ص ٩٠، ٩١، الشريف، الأطعمة المستوردة، ص ١٢٦.
(٦٩) منهم أستاذنا الدكتور وهبة الزحيلي، والأستاذ محمد حميد الله، والشيخ جاد الحق رحمه الله، والأستاذ الشريف في رسالته عن الأطعمة ونقل الاتفاق على هذا الرأي، وغيرهم، راجع: الجلاصي: الحلال والحرام، ص ٥٨-٦٢، الشريف، الأطعمة، ص١٢٦.

(٧٠) الجلاصي، ص ٤٢.
(٧١) الجلاصي ص ٥٩.
(٧٢) راجع: البار، الأسرار الطبية والأحكام الفقهية في تحريم الخنزير.
(٧٣) راجع في هذه الاستعمالات: الطريقي، ص٣١١، قنيبي، ص٧.
(٧٤) راجع في هذا: نظرية الضرورة الشرعية للأستاذ الدكتور وهبه الزحيلي.
(٧٥) شلتوت، الفتاوى، ص ٣٨١.
(٧٦) الحديث رواه مسلم ٢: ١٢٥. وانظر المسألة: أبو رخية: الأشربة، ص ٧٢، البهوتي، الإقناع، ٢: ٢٣٠.
(٧٧) البار، الخمر بين الطب والفقه، ص ٢٥.
(٧٨) الترمذي، ٤: ٢٩٢، كتاب الأشربة باب ما جاء ما أسكر كثيره...
(٧٩) ابن قدامة ١: ٦٠.
(٨٠) المرغيناني، ٤: ١١٣، ابن قدامة، ١: ٦٠، الخرشي، ١: ٨٨، الشربيني، الإقناع، ١: ٨١.
(٨١) مسلم ٣: ١٦٢١، كتاب الأشربة، باب فضيلة الخل، حديث رقم ٢٠٥١.
(٨٢) أبو داود: سنن أبي داود، ٣: ٣٢٦، كتاب الأشربة، باب ما جاء في الخمر تخلل.
(٨٣) الطحاوي.
(٨٤) مجموع الفتاوى، ٢١: ٤٨٥-٤٨٦.
(٨٥) صقر، ص١٣٥، البار، الأسرار الطبية، ٣٣، ٤٨.
(٨٦) الدردير ١: ٤٣، ابن عبد البر، ص ١٨.
(٨٧) الطريفي، ص٣٢١.
(٨٨) الكافي لابن عبد البر، ص١٨، حيث يقول: وقد قيل: إن الخنزير ليس بنجس حيًّا. وراجع: شرح الإلمام لابن دقيق العيد، ١: ٢٤٤-٢٤٥.
(٨٩) في كتابه المغني، ١: ٨٧.
(٩٠) ١: ٨٧.
(٩١) الطريقي، ص ٣٢٠-٣٢١.
(٩٢) نشرت بعض المراكز الإسلامية في الغرب وبعضُ الباحثين المسلمين نشرات إعلامية تهدف إلى التوعية من تناول مشتقات الخنزير، وذكر في هذه النشرات بعض أسماء منتجات تحتوي على أجزاء من الخنزير، والذي يهمنا في هذا المقام ذكر بعض المصطلحات التي يستدل بواسطتها على أن المنتج يحتوي على دهن لحم خنزير أو لا، ومن هذه المصطلحات:

أ ـ الذي يحتوي خنزير: Pork, Ham, Bacon.

ب ـ دهون حيوانية وأغلبها خنزير: Shortening, Lard, Animal Fat.

جـ ـ Gelatin إذا كان حيوانيًّا.

ومن المصطلحات التي يطمئن إليها وتدل على أن الطعام لا يحتوي على دهون حيوانية:

أ ـ Pureve getable Shprtening زيت نباتي صافٍ.

ب ـ All Vegetable Shortening راجع في هذا المقام: د. أحمد حسين صقر في مجلة المسلم المعاصر، عدد٢٩، ص١٣٣.

هيئة الرقابة الشرعية والرجوع عن الفتوى
البنك الإسلامي الأردني أنموذجًا

الدكتور صفوان «محمد رضا» علي عضيبات*

تاريخ وصول البحث: ١/ ٩/ ٢٠٢٢م تاريخ قبول البحث: ٢٧/ ١١/ ٢٠٢٢م

الملخص

إن الدور الذي تقوم به هيئات الرقابة الشرعية في المصارف والمؤسسات المالية الإسلامية يعتبر دورًا محوريًا له أهمية كبيرة، ومن أهم واجبات هذه الهيئات الشرعية إبداء الرأي الشرعي في العقود والمعاملات والمسائل التي تعرض عليها، وقد ترجع هيئات الرقابة الشرعية عن بعض الفتاوى لأسباب أغلبها يعود إلى تغير الاجتهاد لأمور، منها: تبدل الأعراف والعادات، أو لمراعاة مصلحة راجحة، أو غير ذلك.

ويحاول الباحث بيان مشروعية الرجوع عن الفتوى لأسباب معتبرة، وعرض دراسة تطبيقية لبعض الفتاوى التي رجعت عنها هيئات الرقابة الشرعية في البنك الإسلامي الأردني.

يسهم البحث في التركيز على أهمية ضبط الفتوى وفق الأصول التي وضعها العلماء، وبيان الدور المحوري لهيئات الرقابة الشرعية في المؤسسات المالية الإسلامية، وأن رجوع هذه الهيئات عن بعض الفتاوى لتغير الاجتهاد هو علامة فقه وعلم إذا بُني على أصول صحيحة.

الكلمات المفتاحية: الفتوى، هيئة الرقابة الشرعية، الرجوع عن الفتوى، البنك الإسلامي الأردني.

* مفتٍ بدائرة الإفتاء العام ، دكتوراه في الفقه الإسلامي

The Sharia Supervisory Board and the Reversal of the Fatwa: The Jordan Islamic Bank as a Model

Prepared by: D. Safwan "Mohammed Rida" Ali Odaibat

Summary

The role played by the Sharia supervisory boards in Islamic banks and financial institutions is considered a pivotal role of great importance, and one of the most important duties of these Sharia boards is to express the Sharia opinion on contracts, transactions and issues presented to them. Ijtihad for matters such as changing customs and habits, or to take into account a preponderant interest, or otherwise.

The researcher tries to demonstrate the legality of retracting the fatwa for significant reasons, and presents an applied study of some fatwas that were retracted by the Sharia supervisory boards of the Jordan Islamic Bank.

The research contributes to focusing on the importance of controlling the fatwa according to the principles set by scholars, and clarifying the pivotal role of the Sariah supervisory bodies in Islamic financial institutions, and that these bodies' retraction from some fatwas to change ijtihad is a sign of jurisprudence and science if it is based on sound principles.

Keywords: Fatwa, Sharia Supervisory Board, reversal of fatwa, Jordan Islamic Bank.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد صلى الله عليه وعلى آل بيته وصحابته المكرمين، وعلى من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين،

أما بعد،

فمن أهم ما يميز المصارف الإسلامية وجود هيئات رقابة شرعية من الفقهاء والخبراء ذوي الكفاءة العلمية والعملية، تتمتع بالاستقلالية والحيادية، ومن أهم واجبات هيئات الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية إصدار الفتاوى الشرعية بخصوص المعاملات والعقود التي تعرض عليها، وبالرغم من أن فتاوى هيئة الرقابة الشرعية ملزمة للمصرف الذي تتبع له، إلا أن الهيئة قد ترجع عن بعض الفتاوى لأسباب عديدة أهمها إعادة النظر في المسألة وتغيُّر الاجتهاد فيها لاعتبارات، منها: رعاية المصلحة، وتغير العادة والعرف، وسد الذريعة خشية الوصول لمحرم، أو لعموم البلوى وضعف تدين الناس.

فجاء البحث ليبين ماهية الرجوع عن الفتوى ومشروعيته، ومدى وجود حالات يمكن تسليط الضوء عليها في المصارف الإسلامية، وقد اختار الباحث البنك الإسلامي الأردني كحالة دراسة.

مشكلة الدراسة :

تكمن مشكلة الدراسة في محاولتها الإجابة على التساؤلات الآتية:

١ـ ما مفهوم هيئة الرقابة الشرعية؟ وما هي مهامها وأهدافها؟

٢ـ ما مفهوم الفتوى والرجوع عنها؟

٣ـ ما التأصيل الشرعي للرجوع عن الفتوى؟

٤ـ ما الحالات التي رجعت عنها هيئات الرقابة الشرعية في البنك الإسلامي الأردني كحالة تطبيقية؟

أهداف الدراسة :

تهدف هذه الدراسة إلى ما يلي:

١ـ توضيح مفهوم هيئة الرقابة الشرعية، وبيان مهامها، وأهدافها.
٢ـ بيان مفهوم الفتوى والرجوع عنها.
٣ـ ذكر أدلة مشروعية الرجوع عن الفتوى.
٤ـ بيان الحالات التي رجعت هيئات الرقابة الشرعية في البنك الإسلامي الأردني عن الفتوى، وأسباب هذا الرجوع.

أهمية الدراسة :

وتتمثل أهمية الدراسة في أنها تسلط الضوء على الأمور الآتية:

١ـ مفهوم الرجوع عن الفتوى وأسبابه.
٢ـ دراسة حالات الرجوع عن الفتوى في البنك الإسلامي الأردني.

الدراسات السابقة :

١ـ الجاسر، مطلق جاسر مطلق، **نظريةٌ لتغير الفتوى وتطبيقاتها في فقه الصيرفة الإسلامية**، رسالة دكتوراه، جامعة اليرموك، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، قسم الاقتصاد الإسلامي، ٢٠١٤م، إشراف الأستاذ الدكتور نجاح أبو الفتوح.

وقد خلصت هذه الدراسة إلى صياغة مقترحة لنظرية تغير الفتوى، وبينت جواز تغير الفتوى في الشريعة الإسلامية، ووضحت أدلة النظرية ومؤيداتها وشواهدها ومنطوقها، وذكرت أيضًا أركان هذه النظرية، ثم ختمت ببيان تطبيقات النظرية في فقه الصيرفة الإسلامية من خلال دراسة عشر فتاوى متغيرة من فتاوى هيئة الرقابة الشرعية لبيت التمويل الكويتي.

ويتميز بحثي بالدراسة التطبيقية الخاصة بالبنك الإسلامي الأردني، إضافة إلى اختصار موضوع الرجوع عن الفتوى بطريقة غير مخلّة.

٢ـ الخلف، جميل بن عبد المحسن بن حمد، **رجوع المفتي عن فتواه، مشروعيته، وأسبابه، وأثره**، مجلة البحوث والدراسات الشرعية، مصر، العدد السادس عشر، محرم، ٢٠١٣م.

توسع البحث في بيان حقيقة الفتوى والرجوع عنها، وحقيقة المفتي، وشروطه، ومشروعية الرجوع عن الفتوى، وأسباب الرجوع عن الفتوى، وفي نهاية البحث ناقش الباحث مسألة أثر الرجوع عن الفتوى من حيث ضمان المفتي وما يتعلق به.

ويتميز بحثي بمناقشته لرجوع هيئات الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية وواقعه في البنك الإسلامي الأردني كدراسة تطبيقية.

٣ـ الزقيلي، علي محمود، **ضوابط الإفتاء**، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، المجلد الثالث، العدد الثالث، ٢٠٠٧م.

هدف هذا البحث إلى بيان الضوابط العامة للفتوى، إلا أنه لم يتعرض لمسألة الرجوع عن الفتوى.

ويتميز بحثي بالتوسع في جانب الرجوع عن الفتوى، إضافة للدراسة التطبيقية لحالة البنك الإسلامي الأردني.

منهج الدراسة :

١ـ استقراء وتتبع المادة العلمية من مظانها كخطوة أولى للحصول على المادة اللازمة كأساس للبناء والتحليل.

٢ـ المنهج الوصفي، وذلك من خلال الدراسة التطبيقية للفتاوى في البنك الإسلامي الأردني.

٣ـ ثم استخدام المنهج التحليلي؛ لبيان ومعرفة أسباب الرجوع عن الفتوى في الدراسة التطبيقية.

خطة البحث :

جاء البحث في ثلاثة مباحث على النحو الآتي:

المبحث الأول: هيئة الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية

المطلب الأول: مفهوم هيئة الرقابة الشرعية
المطلب الثاني: مهام هيئة الرقابة الشرعية وأهدافها
المطلب الثالث: دور المعايير الشرعية في ضبط الفتوى

المبحث الثاني: الرجوع عن الفتوى

المطلب الأول: مفهوم الفتوى والرجوع عنها
المطلب الثاني: أهمية الفتوى وضوابطها
المطلب الثالث: التأصيل الشرعي للرجوع عن الفتوى

المبحث الثالث: دراسة حالة (الرجوع عن الفتوى في قرارات هيئة الرقابة الشرعية في البنك الإسلامي الأردني)

المطلب الأول: التعريف بالبنك الإسلامي الأردني

المطلب الثاني: فتاوى رجع عنها البنك الإسلامي الأردني

هذا الجُهد، وعلى الله التُّكلان، ومنه التوفيق والسداد.

المبحث الأول
هيئة الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية

تشكل هيئة الرقابة الشرعية معيار الالتزام بأحكام الشريعة في المصارف والمؤسسات الإسلامية، وسيوضح الباحث ذلك في ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم هيئة الرقابة الشرعية

المطلب الثاني: أهمية هيئة الرقابة الشرعية وواجباتها

المطلب الثالث: دور المعايير الشرعية في ضبط الفتوى

المطلب الأول : مفهوم هيئة الرقابة الشرعية

الفرع الأول: الرقابة في اللغة

الرَّقابة ـ بفتح الراء وكسرها ـ في اللغة: المراقبة[١]، بمعنى الانتصاب مراعاةً لشيء، قال ابن فارس: «الراء والقاف والباء أصل واحد مطرد، يدلّ على انتصاب لمراعاة شيء، ومن ذلك الرقيب وهو الحافظ ... والمرقب: المكان العالي يقف عليه الناظر، ومن ذلك اشتقاق الرقبة؛ لأنها منتصبة»[٢].

الفرع الثاني: الرقابة في الاصطلاح

عرَّفت معايير هيئة المحاسبة والمراجعة الرقابة الشرعية بأنها: «عبارة عن فحص مدى التزام المؤسسة بالشريعة في جميع أنشطتها، ويشمل الفحص: العقود، والاتفاقيات، والسياسات، والمنتجات، والمعاملات، وعقود التأسيس ...»[٣].

يتبين للباحث أن هناك هيئة خاصة للفتوى تقوم بإصدار الفتاوى للمؤسسة، وتسمى (هيئة الرقابة الشرعية) ولها مهام خاصة تناط بها، وأن (الرقابة الشرعية) عبارة عن مفهوم إداري عام مرتبط بالوظائف الإدارية المشرفة على الفتاوى الشرعية ومدى تطبيقها والالتزام بها في المؤسسة، وبالتالي فهيئة الرقابة الشرعية جزء من هيكل الرقابة الشرعية بمفهومه العام.

الفرع الثالث: تعريف هيئة الرقابة الشرعية

عرفت المعايير المحاسبية هيئة الرقابة الشرعية بأنها: «جهاز يضمّ عددًا من الفقهاء المتخصصين في فقه المعاملات المالية، ويجوز أن يكون أحد الأعضاء من غير الفقهاء، على أن يكون من المتخصصين في مجال المؤسسات المالية الإسلامية، وله إلمام بفقه المعاملات»[٤].

وبحسب تعليمات الحاكمية المؤسسية للبنوك الإسلامية الصادرة عن البنك المركزي الأردني؛ يتم تعيين هيئة الرقابة الشرعية بناء على توصية مجلس الإدارة للمؤسسة المالية، وبتنسيق من لجنة الترشيح والمكافآت لمدة أربع سنوات قابلة للتجديد، ولا يقل عدد أفرادها عن ثلاثة أشخاص، وتجتمع الهيئة بشكل دوري للقيام بالمراجعات الدورية ومتابعة الالتزام الشرعي لعمليات البنك أو المؤسسة المالية، على أن لا تقل اجتماعاتها عن ستة اجتماعات في السنة، ولا بد من متطلبات لضمان استقلال أعضاء الهيئة، ولهم شروط، وعليهم واجبات، وأمامهم مهمات[٥].

ويكون من واجبات هيئة الرقابة الشرعية وضع ضوابط وقواعد مستمدة من الأدلة الشرعية المعتبرة، وتعتبر هذه الضوابط ملزمة يجب تنفيذها من قبل إدارة المؤسسة[٦].

المطلب الثاني: أهمية هيئة الرقابة الشرعية وواجباتها

الفرع الأول: أهمية هيئة الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية

تبرز أهمية هيئة الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية من خلال الآتي:

أولًا: أهم مميزات المصارف الإسلامية أنها جاءت لتوفير البديل الشرعي عن المعاملات الربوية المحرمة التي يتعامل بها في المصارف التقليدية، ولا يمكن تحقيق ذلك وتقديم معاملات مبتكرة بديلة متوافقة مع أحكام الشريعة الإسلامية إلا بوجود جهاز رقابة شرعية يراقب عن كثب سير عمل المؤسسات المالية، ومدى التزامها بأحكام الشريعة الإسلامية.

ثانيًا: حاجة المصارف الإسلامية الملحة لهيئات الرقابة الشرعية؛ لعدم إحاطة معظم العاملين بالمصارف الإسلامية بأحكام المعاملات المالية الشرعية، ومن المعلوم أن الفتوى لا تُقبل ممن ليس أهلًا لها، فالله تعالى أمر بسؤال أهل الذكر كما في قوله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [النحل: ٤٣][٧].

ثالثًا: إن وجود هيئة رقابة شرعية داخل المصرف الإسلامي يمنحها صفة شرعية لجميع

أنشطتها التي تمارسها، مما ينتج عنه شعور بالطمأنينة والارتياح لدى جمهور المتعاملين مع المصرف؛ ذلك أن التدقيق الشرعي يتعلق بأهمّ مقصد من المقاصد التي جاءت الشريعة الإسلامية بحفظها ومراعاتها، وهو مقصد حفظ الدين[٨].

رابعًا: ظهور أنواع جديدة من المعاملات المالية التجارية، كالتجارة الإلكترونية وبطاقات الائتمان وغيرها من المعاملات والخدمات المصرفية التي لا يوجد لها أحكام في المصادر الفقهية القديمة، وإن وجدت فإنه يصعب على المصرفي غير الشرعي البحث والكشف عن حيثيات حكمها الشرعي[٩].

الفرع الثاني: واجبات هيئة الرقابة الشرعية

إن الدور الذي تقوم به هيئات الرقابة الشرعية في المصارف والمؤسسات الإسلامية يعتبر دورًا محوريًّا له أهميته الكبيرة، فهو الحافز الرئيس لتوجه المجتمعات المسلمة إلى هذه المصارف والمؤسسات الإسلامية، ومن أهم الواجبات والمهام المناطة بهيئات الرقابة الشرعية ما يلي[١٠]:

أولًا: اعتماد الجوانب الشرعية في عقد التأسيس والنظام الأساسي واللوائح والنماذج والسياسات المختلفة المراد تطبيقها في المصرف أو المؤسسة المالية.

ثانيًا: متابعة مدى التزام مؤسساتها ومصارفها بأحكام الشريعة الإسلامية في جميع معاملاتها واستثماراتها وأدوات التمويل فيها.

ثالثًا: إبداء الرأي الشرعي بكل ما يعرض عليها من عقود ومعاملات ومنتجات جديدة مبتكرة أو أية أسئلة واستفسارات من الموظفين أو المساهمين أو المتعاملين.

رابعًا: المساهمة في اقتراح البدائل الإسلامية من منتجات تمويلية واستثمارية؛ لتحل بديلًا عن المعاملات الربوية أو المحرمة، والعمل على تطوير هذه البدائل ليتم اعتمادها.

خامسًا: العمل على عقد برامج تدريبية توعوية لموظفي المصرف والمؤسسة؛ لاطلاعهم على مستجدات المعاملات الإسلامية ولتعريفهم بأحكامها الشرعية.

سادسًا: تقوم بإعداد التقارير السنوية لتقديمها للهيئة العامة للمساهمين في اجتماعها السنوي.

سابعًا: تقديم كل نصح يساهم في تطوير أداء المصرف أو المؤسسة وإرشاد الإدارة إلى أفضل طرق الاستثمار.

ثامنًا: مراقبة عملية توزيع الأرباح وتحميل الخسائر، ومدى موافقتها لأحكام الشريعة الإسلامية.

تاسعًا: التأكد من طرق حساب الزكاة بما يتوافق مع معيار الزكاة الصادر عن هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية وبما لا يتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية.

المطلب الثالث : دور المعايير الشرعية في ضبط الفتوى

ساهمت المعايير الشرعية الصادرة عن أيوفي[١١] في ضبط جميع الأمور المتعلقة بالفتوى، وذلك من خلال المعيار رقم (٢٩) والمعنون بـ (ضوابط الفتوى وأخلاقياتها في إطار المؤسسات)، حيث تناول هذا المعيار جانب الفتوى باعتباره من المهام المنوطة بهيئات الرقابة الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية، وعالج كل ما يتعلق بالفتوى من ضوابط وقواعد، ويبرز ذلك من خلال الآتي[١٢]:

أولًا: عرّف المعيار (٢٩) الفتوى بأنها تبيين الحكم الشرعي لمن سأل عنه في واقعة نزلت فعلًا أو يتوقع حصولها لا على سبيل الافتراض، وبيَّن الحكم الشرعي للفتوى وهو الوجوب على حدّ الكفاية، وتتعين الفتوى على هيئات الرقابة الشرعية لمؤسساتها للارتباط العقدي بينهم.

ثانيًا: عرف المعيار (٢٩) الاستفتاء بأنه طلب حكم المسألة النازلة أو التي يتوقع نزولها، وبيَّن المعيار أنه يجب على المؤسسة استفتاءُ هيئتِها في كلّ الحوادث التي وقعت أو يتوقّع حدوثها، وهي مقيّدة بما يصدر عن هيئاتها الشرعية من فتاوى شرعية إذا كان مقتضى الفتوى وجوب الفعل أو الترك، ولا ينبغي للمؤسسة العمل بما صدر عن غير هيئتها إلا بموافقة هيئتها.

ثالثًا: بيَّن المعيار (٢٩) مجال الفتوى، وهو الأحكام العملية المالية وما يتصل بها من أحكام الزكاة وغيرها، وأوضح شروط المفتين؛ بأن يكون ذا ملكة فقهية، ومتصفًا بالفطانة والتيقّظ، والعلم بأحوال الناس... وأن يكون ملمًّا بفقه المعاملات المالية على وجه الخصوص، وألا يكون هناك مصلحة خاصة لعضو الهيئة بفتاوى المؤسسة.

رابعًا: وبيَّن المعيار (٢٩) واجبات المؤسسة المستفتية، وأن عليها الالتزامَ بفتاوى هيئاتها، وينبغي عليها إعادة الاستفتاء في موضوع سبق الفتوى فيه إذا كان هناك معطيات

جديدة كتغيير أو تصحيح تصور المسألة المستفتى فيها، أو انتفاء بعض الأمور التي تؤثر على الفتوى السابقة.

خامسًا: أوضح المعيار طريقة الفتوى ووسائلها، فهي تستند إلى ما جاء في كتاب الله والسنة الثابتة الصريحة، ومن ثمّ الإجماع، ثم ما ثبت بالقياس، ثم ما يرجّحه عضو الهيئة من الأدلة المختلف فيها كالاستحسان، والمصالح المرسلة، ولا يجوز الفتوى بمقتضى الرأي المجرد عن الاستدلال أو بما يخالف النصوص الصحيحة قطعية الثبوت أو بما يعارض الإجماع الصحيح الصريح أو ما ثبت بالقواعد الكلية المتفق عليها، وللهيئة إحالة الاستفتاء إلى هيئة عليا أو للمجامع الفقهية عند الحاجة لذلك.

سادسًا: وضع المعيار ضوابط للفتوى بعدم تحميل النصوص ما لا تحتمله من الدلالات، كما هو مقرر في أصول الفقه وقواعد الاستنباط، والتوثق من نقل الإجماع وأقوال المجتهدين، وأن يختار الأيسر إذا تساوت الأدلة في أمرين مباحَيْن للتيسير على الناس ورفع الحرج عنهم، لقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، ولكن مع مراعاة عدم تتبع الرُّخَص؛ لأنّ ذلك سيؤدي إلى تمييع أحكام الدين والاستهانة بها، والبعد عن الحيل الربوية وغيرها.

سابعًا: في حال حصل خطأ في الفتوى يجب على الهيئة الرجوع عن الفتوى عندما يتبين لها خطؤها، ولا بدّ من تصحيح الحكم والآثار المترتبة عليه، وعلى المؤسسة الالتزام بالفتوى الجديدة.

ثامنًا: بيَّن المعيار آداب الفتوى، ومنها التريث في الفتوى وعدم التسرع، والتوقف فيما فعل الصحابة والتابعون والأئمة، وعدم الاستحياء من الإجابة بلا أعلم أو إرجاء الجواب.

المبحث الثاني
الرجوع عن الفتوى

سيوضح الباحث مفهوم الرجوع عن الفتوى وتأصيله الفقهي في ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مفهوم الفتوى والرجوع عنها

المطلب الثاني: أهمية الفتوى وضوابطها

المطلب الثالث: التأصيل الشرعي للرجوع عن الفتوى

المطلب الأول : مفهوم الفتوى والرجوع عنها

الفرع الأول: مفهوم الفتوى

أولًا: معنى الفتوى لغة

الفاء والتاء والحرف المعتل أصلان: أحدهما يدلّ على طراوة وجدّة، والآخر على تبيين الحكم(١٣).

الإفتاء مصدر أفتى يفتي، أي: أبان الأمر، وأفتاه بالأمر: أبانه له، وأفتاه في مسألة: أجابه عنها(١٤).

ثانيًا: معنى الفتوى اصطلاحًا

الفتوى في الاصطلاح: «إخبار عن الله تعالى في إلزام أو إباحة»(١٥).

وذهبت المعايير الشرعية الصادرة عن أيوفي إلى أن الفتوى هي: «تبيين الحكم الشرعي لمن سأل عنه في واقعة نزلت فعلًا ـ نازلة فتوى ـ أو يتوقّع حصولها، لا على سبيل الافتراض»(١٦).

وفي إبطال الحيل تعريف آخر للفتوى: «الفتوى هي تعليم الحق والدلالة عليه»(١٧).

ومن تعاريف الفتوى: «الإخبار بحكم شرعي عن دليل لمن سأل عنه من غير إلزام»(١٨).

وأرجح التعاريف عند الباحث ما ذهبت إليه المعايير في تعريف الفتوى بأنها الإخبار عن الحكم الشرعي في واقعة نزلت فعلًا أو يتوقّع حصولها، ولا تكون في مسائل أو أمور

وهميّة بعيدة الحصول، أو في مسائل غير شرعية، فقد كره الصحابة والتابعون السؤال عن الحوادث قبل وقوعها، وكانوا لا يجيبون عن ذلك، لحديث عمرو بن مرّة: خرج عمر رضي الله عنه على الناس، فقال: «أُحَرِّجُ عليكم أن تسألونا عمّا لم يكن، فإن لنا فيما كان شغلًا»[١٩].

وكان زيد بن ثابت إذا سئل عن الشيء يقول: كان هذا؟ فإن قالوا: لا، قال: دعوه حتى يكون[٢٠].

الفرع الثاني: مفهوم الرجوع عن الفتوى

سيبين الباحث معنى الرجوع لغةً واصطلاحًا ومعنى الرجوع عن الفتوى.

أولًا: معنى الرجوع لغة

الراء والجيم والعين أصل كبير مُطَّرِدٌ منقاسٌ، يدل على ردٍّ وتكرار، تقول: رَجَعَ يَرْجِعُ رُجُوعًا، إذا عاد، ورجَعَ يرجِعُ رَجْعًا ورُجْعَى ومَرْجعَةً: انصرف، وفي القرآن الكريم قول الله تعالى: ﴿إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ ٱلرُّجْعَىٰٓ﴾ [العلق: ٨]، أي الرجوع، والمرجع، وفيه أيضًا: ﴿إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٤٨]، أي: رجوعكم، وراجَعَ الشيء: رجع إليه[٢١].

فالرجوع لغة يدور معناه بين الردّ والتكرار، والعود والانصراف.

ثانيًا: معنى الرجوع اصطلاحًا

ومعنى الرجوع اصطلاحًا لا يخرج عن معناه اللغوي، فالرجوع اصطلاحًا بمعنى: العود إلى ما كان عليه مكانًا أو صفةً أو حالًا[٢٢].

ثالثًا: معنى الرجوع عن الفتوى

من تعاريف الرجوع عن الفتوى: «عود المفتي عن رأيه في مسألة بعد ما تبين له موجب الرجوع»[٢٣].

ونستطيع من خلال التعريف اللغوي والاصطلاحي للرجوع أن نخرج بتعريف للرجوع عن الفتوى فنقول:

الرجوع عن الفتوى هو: رجوع المفتي عن حكمه على مسألة اجتهادية معينة إلى حكم آخر لتغير اجتهاده في المسألة.

وقد قيدنا الرجوع بالمسائل الاجتهادية؛ لأنها محل نظر المجتهد.

المطلب الثاني : أهمية الفتوى وضوابطها

الفرع الأول: أهمية الفتوى

للفتوى مكانة عظيمة، وأهمية بالغة، فمسؤولية المفتي أمام الله تعالى كبيرة؛ لأن المفتي مبلِّغٌ عن حكم الله في المسألة، فإن أفتى وكان أهلًا للفتوى، عالمًا، مدققًا، صاحب ملكة فقهيّة، مدركًا لواقع المسألة، كان له أجر عظيم، وفضل وفير، ومكانة عالية، أما إن أفتى ولم يكن أهلًا للفتوى، ولا صاحب تخصص فيما استفتي فيه، فوزره كبير، يكفيه قول الله تعالى فيه: ﴿وَلَا تَقُولُواْ لِمَا تَصِفُ أَلۡسِنَتُكُمُ ٱلۡكَذِبَ هَٰذَا حَلَٰلٞ وَهَٰذَا حَرَامٞ لِّتَفۡتَرُواْ عَلَى ٱللَّهِ ٱلۡكَذِبَۚ إِنَّ ٱلَّذِينَ يَفۡتَرُونَ عَلَى ٱللَّهِ ٱلۡكَذِبَ لَا يُفۡلِحُونَ﴾ [النحل: ١١٦].

جاء في التفسير: «في الآية تنبيه للقضاة والمفتين كيلا يقولوا قولًا بغير حجة وبيان»[٢٤].

فالفتوى بغير علم كذب وافتراء على الله عزّ وجل كما في الآية الكريمة، ولذلك حذّر العلماء من خطرها، قال الإمام النووي رحمه الله تعالى: «اعلم أن الإفتاء عظيم الخطر، كبير الموقع، كثير الفضل؛ لأن المفتي وارث الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم، وقائم بفرض الكفاية، لكنّه معرّض للخطر، ولهذا قالوا: المفتي موقّع عن الله تعالى»[٢٥].

ولقد بوّب ابن صلاح في كتابه الفتاوى بعنوان: (بيان شرف الفتوى وخطرها وغررها)، واستفتح الباب بحديث أبي الدرداء رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ: «أن العلماء ورثة الأنبياء»[٢٦]، ثم قال: «فأثبت للعلماء خصيصة فاقوا بها سائر الأمة، وما هم بصدده من أمر الفتوى يوضح تحققهم بذلك للمستوضح، ولذلك قيل في الفتيا إنها توقيع عن الله تبارك وتعالى»[٢٧].

وأول من أفتى في دين الله مبلغًا أحكام الله هو نبينا وسيدنا محمد ﷺ الصادق الأمين[٢٨]، فكان الصحابة رضوان الله عليهم إذا أشكل عليهم أمر، أو استعصت عليهم مسألة، يأتون رسول الله ﷺ يستفتونه، فيفتيهم بوحي من عند الله تبارك وتعالى، ثم صار كثيرٌ من الصحابة علماءَ مؤهلين للفتوى، فكانوا مناراتِ هُدًى لبيان أحكام الدين ونشر تعاليمه في أصقاع الأرض.

ولمسألة البحث (الرجوع عن الفتوى) ارتباط وثيق بأهمية الفتوى وخطرها، فالمفتي كعضو من أعضاء هيئة الرقابة الشرعية في المصارف والمؤسسات المالية الإسلامية، لا بدّ أن يعلم أهمية الفتوى وعظيم خطرها، ولا بدّ أن يكون أهلًا للفتوى، قادرًا على البتّ في

المسائل المالية المعاصرة، وعندئذٍ يكون رجوعه لا لقلة علم ولا لانعدام فهم للمسائل المعروضة عليه، إنما يكون رجوعه لتغيّر اجتهاده في المسألة، وتغيّر الاجتهاد يحتاج إلى علم واسع، وفهم عميق، وملكة فقهية سليمة، فيكون رجوع في هذه الحال مبررًا شرعًا ولا حرج عليه فيه.

الفرع الثاني: ضوابط الفتوى

للفتوى ضوابط كثيرة ذكرها العلماء في كتبهم، فمنها ما يتعلق بالمفتي، ومنها ما يتعلق بالفتوى نفسها، وسيكتفي الباحث في هذا الفرع بذكر أهم الضوابط مما له علاقة بهيئات الرقابة الشرعية:

أولًا: أهلية المفتي وكفاءته العلمية

لا بدّ للمفتي أن يكون أهلًا للفتوى، صاحب علم، قادرًا على البحث في المسائل العلمية من مظانها ومصادرها، وبنفس الوقت فاهمًا لواقع المسألة محققًا لمناطها، فالمفتي موقع عن الله تعالى يصدر حكمًا شرعيًّا مفاده التحليل أو التحريم.

والإفتاءُ بغير علم حرامٌ بالإجماع؛ لقول الله تعالى: ﴿وَأَن تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعۡلَمُونَ﴾ [البقرة: ١٦٩]، والقول على الله بغير علم يكون في أسماء الله وصفاته وشرعه ودينه[٢٩]، وما يعرض على هيئات الفتوى والرقابة الشرعية من مسائل معاصرة في المعاملات المالية هو من أمر الدين الذي يحتاج إلى علم وفهم وتحليل وتدقيق ليخرج الحكم الاجتهادي صحيحًا، والمفتي إن لم يكن أهلًا للفتوى يتحمل وزر الفتوى وإثمها، وقد روي عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعًا: «من أفتا بفتيا غير ذي ثبت فإنما إثمه على من أفتاه»، والمفتي الذي لم يَبلغ غاية الاجتهاد كالعامي في أنه لا يجوز تقليده على الصحيح[٣٠].

ثانيًا: الاستناد إلى الأدلّة الشرعية

قسّم الفقهاء[٣١] المفتي إلى مستقلّ ومقلّد، فالمستقل هو المجتهد المطلق الذي يصح له النظر في الأدلة والاستنباط منها، والمقلد ملتزم بمذهب معيّن، فإما أن يستنبط الأحكام من الأدلة الشرعية وفق منهج إمامه، وهذا أقرب إلى الاجتهاد منه إلى التقليد، أو ألا يخرج نظره عن نصوص مذهب إمامه تحريرًا وتقريرًا، وقد يرقى إلى الترجيح.

يقول ابن الصلاح: «منذ دهر طويل طُوي بساط المفتي المستقل المطلق والمجتهد المستقل، وأفضى أمر الفتوى إلى الفقهاء المنتسبين إلى أئمة المذاهب المتبوعة»[٣٢].

وفي ظلّ وجود الفتاوى الجماعية كالمجامع الفقهية الدولية، ولجان الفتوى المعتبرة، وهيئات الرقابة الشرعية يمكن للمفتي أن يكون مجتهدًا في باب من أبواب الفقه كباب المعاملات، فينظر في الأدلّة ويرجّح بينها ويستنبط الحكم الشرعي، مع الأخذ بعين الاعتبار النظر في كتب المذاهب وأدلتها، يقول ابن الصلاح: «ومن الجائز أن ينال الإنسان منصب الفتوى والاجتهاد في بعض الأبواب دون بعض... قطع بجوازه الغزالي وابن برهان وغيرُهما»[٣٣].

عندئذٍ يستند المفتي في فتاواه إلى صريح الدلالة من القرآن الكريم، ثم إلى السنة الثابتة الصريحة الدلالة، ثم الإجماع المعتبر، ثم ما ثبت بالقياس، بعد ذلك ينظر بحسب ما يرجحه من الأدلة المختلف فيها مثل الاستحسان والمصالح المرسلة وغير ذلك[٣٤].

ولا يفتي المفتي بالرأي المجرّد أو بما يعارض النصوص العامة القطعية الدلالة، أو ما يعارض الإجماع أو القواعد الكلية المستندة إلى النصوص[٣٥].

ثالثًا: التيسير في الفتوى والتسهيل وعدم التعصّب ولا التضييق

فالإسلام دين اليسر، يقول الله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: ١٨٥]، ويقول الله تعالى: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [المائدة: ٦]، وعن عائشة رضي الله عنها أنها قالت: «ما خُير رسولُ اللهِ ﷺ بين أمريْن إلّا أخذ أيسرَهما، ما لم يكنْ إثمًا، فإنْ كان إثْمًا كان أبعدَ الناسِ منْهُ»[٣٦].

والأخذ بالأيسر مقيد في حال تكافأت الأدلة، أو كان في الأمر تخيير بين مباحَين، أما إذا تعارضت الأدلة وترجحت كفة على الأخرى فينبغي الأخذ بالراجح[٣٧].

ولا يجوز تتبع الرخص الفقهية من غير ضابط، ولا التوجه للحيل الفقهية الممنوعة، فكل ذلك يخلّ بمقاصد التشريع[٣٨].

رابعًا: عدم التسرّع في الإفتاء

كره العلماء التسرّع في الفتوى، وكان الصحابة والتابعون رضي الله عنهم يتعدون عن الفتوى، فإذا تعيّنت على الواحد منهم اجتهد وبذل الوسع لمعرفة الحكم الشرعي من الكتاب والسنة أو أقوال الخلفاء الراشدين، ثم بعد ذلك يفتي، وقد رُوي عن بعضهم: «أدركت عشرين ومئةً من أصحاب رسول الله ﷺ ـ أراه قال في المسجد ـ، فما كان منهم محدّث إلا ودّ أن كفاه الحديث، ولا مفتٍ إلا ودّ أن أخاه كفاه الفتيا»[٣٩].

فالتأني في إصدار الفتاوى أمر مطلوب شرعًا، والتسرّع لمجرد استنكار العادات أو المستحدثات أمر غير مقبول، إلا إذا ثبت أن شيئًا من ذلك منافٍ لأحكام الشريعة بصورة واضحة[٤٠].

المطلب الثالث : التأصيل الشرعي للرجوع عن الفتوى

قد يرجع المفتي عن فتواه لأسباب متعددة، منها مخالفة دليل شرعي، ومنها رجوعه عندما يتبين له أن ما أفتى به خلافُ مذهبه[٤١].

ولعل أهم أسباب رجوع المفتي عن فتواه تغيُّر اجتهاد المفتي[٤٢]، وموضوع هذا البحث مرتبط ارتباطًا وثيقًا برجوع المفتي عن فتواه لهذا السبب ـ تغير اجتهاد المفتي ـ؛ إذ إن البنوك والمصارف الإسلامية عندما ترجع هيئة الرقابة الشرعية فيها عن فتاوى معينة غالبًا ما يكون السببُ المباشر لهذا الرجوع هو تغيُّرَ اجتهاد هيئة الرقابة الشرعية.

والمفتي قد يرجع عن فتواه بسبب تغير اجتهاده؛ لأمور كثيرة أهمها:

أولًا: تغير العادة أو العرف

فقد بنى الإمام مالك أحكامَه على عُرف زمانه، وقال بلزوم تغير الفتوى عند تغير العرف[٤٣]، كما أشار الإمام الشاطبي إلى تغير الأحكام بتغير العوائد، وأنها أسباب لأحكام تترتب عليها، ومثّل لذلك بكشف الرأس، فإنه قبيح لذوي المروءات في بلاد الشرق، وغير قبيح في بلاد المغرب، ثم قال: «فالحكم الشرعي يختلف باختلاف ذلك، فيكون عند أهل المشرق قادحًا في العدالة، وعند أهل المغرب غير قادح»[٤٤].

ثانيًا: مراعاة المصلحة

فقد يرجع المفتي عن فتياه مراعاةً للمصلحة بشروطها المعتبرة عند علماء الأصول، وفي ذلك يقول الشاطبي: «فإنا وجدنا الشارع قاصدًا لمصالح العباد، والأحكام العادية تدور معه حيثما دار، فترى الشيء الواحد يمنع في حال لا تكون فيه مصلحة، فإذا كان فيه مصلحة جاز»[٤٥].

ثالثًا: سدًّا للذريعة

فقد يفتي المفتي في مسألة معينة وفي وقت معين بالجواز، إلا أنه بعد زمن يرجع عن القول بالجواز سدًّا لذريعة التوصل لمحرم، وقاعدة الذرائع متفق على اعتبارها في الجملة، كما يقول الشاطبي[٤٦].

رابعًا: عموم البلوى

فإذا عمّت البلوى بشأن من الشؤون، وصار من المشقة العدول عن هذا الشأن ـ ما لم نخالف دليلًا قطعيًّا ـ روعي ذلك في الفتوى، فنجد الفقهاء يفتون في مسائل ويحتجون بعموم البلوى كما في زَرْق الطيور، فقد قال الشافعية بالعفو عنه مع أنه في الأصل نجس، واحتجوا على ذلك بعموم البلوى ومشقة الاحتراز منه، وقالوا: «المراد بعموم البلوى كثرته في ذلك المحل المقصود عادة بحيث لو كلّفناه العدول عنه إلى غيره لأدّى إلى الحرج»[٤٧].

خامسًا: ضعف التديّن وفساد الأخلاق

فإن ضعف الوازع الديني وفساد الأخلاق وانتشار الجهل بين الناس، كلها أسباب داعية إلى اعتبار ذلك في الفتوى، كما أنها قد تشكل أسبابًا للرجوع عن الفتوى، وكما قال عمر بن عبد العزيز رحمه الله: يحدث للناس أحكام بحسب ما أحدثوا من الفجور»[٤٨]، وفي تفسير ذلك قال السبكي: «فلا نقول: إن الأحكام تتغير بتغير الزمان بل باختلاف الصورة الحادثة، فإذا حدثت صورة على صفة خاصة، علينا أن ننظر فيها فقد يكون مجموعها يقتضي الشرع له حكمًا»[٤٩].

فإذا وُجِدَت الأسباب الداعية لتغيير الاجتهاد في مسألة اجتهادية، ورأت هيئة الرقابة الشرعية الحاجة لتغيير الفتوى رفعًا للحرج المترتب على بقاء الفتوى كما هي، فذلك أمر مشروع يدلّ عليه القرآن والسنة والأثر:

أولًا: القرآن

قوله تعالى: ﴿وَدَاوُۥدَ وَسُلَيۡمَٰنَ إِذۡ يَحۡكُمَانِ فِي ٱلۡحَرۡثِ إِذۡ نَفَشَتۡ فِيهِ غَنَمُ ٱلۡقَوۡمِ وَكُنَّا لِحُكۡمِهِمۡ شَٰهِدِينَ ۞ فَفَهَّمۡنَٰهَا سُلَيۡمَٰنَۚ وَكُلًّا ءَاتَيۡنَا حُكۡمٗا وَعِلۡمٗا﴾ [الأنبياء: ٧٨، ٧٩].

وخلاصة القصة أن كرمًا قد أنبتت عناقيده فأفسدته غنم لآخر، فحكم داود بالغنم لصاحب الكرم، فلما عُرِضت على سليمان قال: تدفع الكرم لصاحب الغنم، فيقوم عليه حتى يصلح كما كان، وتعطي الغنم إلى صاحب الكرم، فيستفيد من لبنها وصوفها إلى أن يصلح الكرم فيعيد الغنم لصاحبها[٥٠]، فرجع داود عن حكمه إلى حكم سليمان، ولا فرق هنا بين رجوع القاضي في حكمه ورجوع المفتي عن فتواه.

وفي ذلك يقول ابن العربي المالكي: «في هذه دليل على رجوع القاضي عما حكم به، إذا تبين له أن الحقّ في غيره، وهكذا في رسالة عمر إلى أبي موسى ...»[٥١].

ثانيًا: السُّنة

روى الخطيب البغدادي في باب رجوع المفتي عن فتواه إذا تبين له أن الحقّ في غيرها، بإسناده إلى أبيض بن حمّال قال: «وفدت إلى رسول الله ﷺ، فاستقطعته الملح فقطعه لي، فلما ولّيت قال رجل: يا رسول الله! تدري ما أقطعته؟ إنما أقطعته الماء العدّ، فرجع فيه» قلت: يعني بالماء العدّ: الدائم الذي لا انقطاع له مثل ماء العين والبئر»[٥٢].

وجه الدلالة من الحديث: أن الماء العدّ الدائم الذي لا انقطاع له مثل ماء العين والبئر، مثل هذا الماء الناس شركاء فيه، فلا يختصّ به بعضهم دون بعضهم، ولهذا رجع النبي ﷺ فيه[٥٣].

ثالثًا: الأثر

وقد روي في ذلك آثار كثيرة منها ما رواه الخطيب البغدادي في باب رجوع المفتي عن فتواه إذا تبين له الحقّ في غيرها، وذلك بإسناده إلى أبي هريرة رضي الله عنه قال: «كنت حدّثتكم أنّ من أصبح جُنبًا فقد أفطر، فإنما ذلك من كيس أبي هريرة، فمن أصبح جُنبًا فلا يفطر»[٥٤].

المبحث الثالث

دراسة حالة (الرجوع عن الفتوى في قرارات هيئة الرقابة الشرعية في البنك الإسلامي الأردني)

سيعرض الباحث الحالات التطبيقية للرجوع عن الفتوى في البنك الإسلامي الأردني مع بيان أسباب الرجوع من خلال مطلبين:

المطلب الأول: التعريف بالبنك الإسلامي الأردني وهيئة الرقابة الشرعية فيه.

المطلب الثاني: الفتاوى التي رجع عنها البنك الإسلامي الأردني.

المطلب الأول : التعريف بالبنك الإسلامي الأردني وهيئة الرقابة الشرعية فيه[٥٥]

تأسس البنك الإسلامي الأردني عام ١٩٧٨م؛ لممارسة الأعمال المصرفية التمويلية والاستثمارية طبقًا لأحكام الشريعة الإسلامية[٥٦]، وتعتبر مرحلة السبعينيات مرحلة التأسيس بالنسبة للمصرفية الإسلامية.

وباشر البنك عمله في أول فرع له في الأردن عام ١٩٧٩م برأس مال مدفوع لم يتجاوز ٢ مليون دينار أردني، في حين يبلغ رأس مال البنك الإسلامي الأردني حاليًّا ٢٠٠ مليون دينار أردني.

وفي عام ٢٠١٠م انضم البنك لمجموعة دلة البركة المصرفية، حيث قام بتغيير شعاره وإطلاق الهوية المؤسسية الجديدة.

يمتلك البنك ٨٠ فرعًا و٢٨ مكتبًا في كافة أنحاء المملكة الأردنية الهاشمية، إضافة لمكتب البوندد؛ حيث يمارس أعماله التمويلية والخدماتية والاستثمارية من خلال هذه الفروع والمكاتب.

ويبلغ عدد العاملين في البنك حوالي ٢٣٣٥ موظفًا وموظفة، وعدد حسابات العملاء حوالي ٩٢٧ ألف حساب[٥٧].

وتشكل رسالة البنك مصدر ثقة للمتعاملين من خلال ثلاثة أمور[٥٨]:

أولًا: الالتزام بترسيخ قيم المنهج الإسلامي من خلال التعامل وفق أحكام الشريعة الإسلامية.

وهذه يتماشى مع تطلُّع العملاء لمعاملات شرعية حلال في ظل انتشار المعاملات الربوية وسهولة الوصول إليها.

ثانيًا: الحرص على تحقيق التوازن بين مصالح ذوي العلاقة من مساهمين وممولين وموظفين.

فالبنك لا يراعي مصالح المساهمين على حساب مصالح المستثمرين ولا العكس، كما أنه ينظر للموظفين والممولين أيضًا نظرة اتزان في التعامل، مما يساهم في رفع منسوب ثقة جميع هذه الفئات.

ثالثًا: السعي إلى كلّ جديد في مجال الصناعة المصرفية والتكنولوجية، فالبنك يواكب التطور والتغيير في ظلّ أصول ثابتة قائمة على الالتزام بالأحكام الشرعية.

فاز البنك بجوائز دولية ووطنية عديدة، من أهمها[٥٩]:

أولًا: جائزة المصرف الإسلامي الأفضل أداء للشرق الأوسط لعام ٢٠١٩م من المؤتمر العالمي للمصارف الإسلامية في دورته (٢٦) في البحرين.

ثانيًا: جائزتا أقوى بنك إسلامي لخدمات التجزئة في الأردن لعام ٢٠١٩م، وأفضل بنك إسلامي مبتكر لخدمات التجزئة في الأردن لعام ٢٠١٩م من قبل مؤسسة (كامبردج أي إف أنا لاتيكا).

ثالثًا: جائزة بطل أهداف البركة لعام ٢٠١٦م، وجائزة أفضل مساهم في قطاع التعليم لعام ٢٠١٦م من مجموعة البركة المصرفية، والجائزتان في مجال المسؤولية الاجتماعية.

كما حصل البنك على تصنيفات ائتمانية عالمية أهمها من وكالة التصنيف العالمية (ستاندرد أند بورز)، ومقرها فرنسا للالتزامات طويلة الأجل (B+) والالتزامات قصيرة الأجل (B).

كذلك للبنك دور اجتماعي مميز وفعّال يتمثل بالمشاركة في المؤتمرات والندوات العلمية والبحثية في مجال الصيرفة الإسلامية، كما له مساهمات كبيرة في البحث العلمي والتدريب المهني، حيث بلغ ما تمّ صرفه في هذا المجال في عام ٢٠١٨م حوالي ٣٧٢ ألف دينار.

كما له مساهمته المجتمعية الفاعلة في مجال القروض الحسنة لغايات الزواج والتعليم وتمويل المهنيين والحرفيين وغير ذلك.

يعتبر فضيلة الشيخ عبد الحميد السائح أول مستشار شرعي للبنك الإسلامي الأردني منذ تأسيسه عام ١٩٧٨م.

وفيما بعد تأسست هيئات رقابة شرعية مكونة من ٤ أعضاء من علماء الشريعة من أصحاب الاختصاص والدراية الكافية بالعلوم الشرعية والخبرة الطويلة، وتعتبر قراراتهم ملزمة للبنك(٦٠).

المطلب الثاني : الفتاوى التي رجع عنها البنك الإسلامي الأردني

في هذا المطلب سيعرض الباحث الفتاوى التي رجع عنها البنك الإسلامي الأردني مع بيان سبب الرجوع كدراسة تطبيقية لمادة البحث، وذلك في ثلاثة فروع:

الفرع الأول: حكم اختصار إجراءات بيع السيارات مرابحة بتنازل واحد بدلًا من تنازلين.
الفرع الثاني: حكم الحطيطة من الدين المؤجل في حال تعجيل السداد قبل حلول الأجل.
الفرع الثالث: حكم الشرط الجزائي في حال المدين الموسر.

الفرع الأول: حكم اختصار إجراءات بيع السيارات مرابحة بتنازل واحد بدلًا من تنازلين

كانت إجراءات بيع السيارات مرابحة في البنك الإسلامي الأردني تستلزم أن يقوم البائع بالتنازل لصالح البنك، ثم يقوم البنك بالتنازل لصالح العميل، وذلك بناء على رأي المستشار الشرعي السابق للبنك الشيخ عبد الحميد السائح رحمه الله تعالى، ثم قررت هيئة الرقابة الشرعية الرجوع عن هذه الفتوى وعدّ البيع مرابحة جائزًا في حال وجود تنازل واحد ـ من البائع مباشرة للعميل ـ.

الفتوى الأولى:

تم توجيه سؤال عن الإجراءات المطبقة في ذلك الوقت والتي منها: «أ. يقوم البنك بإبلاغ البائع لتسجيل السيارة باسم المشتري من البنك. ب. يقوم البائع للبنك بالتنازل عن السيارة إلى المشتري مرابحة بعد أن يكون قد قبض قيمة السيارة من البنك»، ثمّ عرض السؤال الاقتراح الثاني: «نقترح أن يتم تنظيم عقد بيع بين البائع والبنك حسب الصيغة المرفقة لإثبات ملكية البنك للسيارة، والذي يتم بموجبه أمر البائع بالتنازل عن السيارة باسم المشتري مرابحة ...»(٦١).

وفي آخر الاقتراح: «أم ترون ضرورة تسجيلها باسم البنك أولًا ثم التنازل عنها للمشتري مرابحة بعد ذلك»[٦٢].

وجاء في الجواب: «لا يصبح البنك مالكًا ومتسلمًا إلا إذا سجل المبيع تسجيلًا رسميًّا حسب ما يتطلب ذلك القانون الخاص»[٦٣].

واعتبر الصيغة المقترحة في السؤال لا تغير من هذه الحقيقة شيئًا، ثم قال: «وعليه يجب تسجيل السيارة باسم البنك حتى يصبح مالكًا ومتسلمًا لها، وحتى يصح له أن يبيعها بالشراء حسب الاتفاق»[٦٤].

الفتوى الثانية:

مضمون السؤال عن مدى شرعية تمويل السيارات بدون نقل الملكية باسم البنك (السيارات المشطوبة)، حيث جاء ما نصه: «ومن المهم الإشارة هنا إلى أنه يتم نقل ملكية السيارة الممولة من البائع إلى الآمر بالشراء مباشرة؛ لأنه لا يستطيع أن يسجلها باسم البنك كما هو متبع في تمويل السيارات بالمرابحة لدى البنك»[٦٥].

فأجابت هيئة الرقابة الشرعية بما نصه: «قررت الهيئة أن هذا الأمر جائز شرعًا؛ لأنّ العقد يتم بالإيجاب والقبول، وترى الهيئة ضرورة المحافظة على حقوق البنك...»[٦٦].

نلاحظ في الفتوى الثانية أنّ تعليل الإجابة بالجواز الشرعي ليس للضرورة أو الحاجة؛ لأن التسجيل باسم البنك متعذّر ـ كما في الحالة المذكورة في السؤال ـ إنما السبب لكون العقد يتم بالإيجاب والقبول، وهذا يدلّ على الرجوع عن الفتوى السابقة التي كانت تعتبر الملك لا يتمّ إلا بالتسجيل وإلا كان باطلًا، والدليل على الرؤية الجديدة للبنك هو التطبيق العملي الإجرائي لمعاملة بيع السيارة مرابحة، حيث يتم التنازل فيها مباشرة من البائع إلى العميل، وذلك في جميع أنواع السيارات سواء كانت جديدة أو مستعملة أو مشطوبة أو حاصلة على الإعفاء الجمركي أو غير حاصلة عليه.

سبب الرجوع عن الفتوى:

أولًا: مراعاة لمصلحة العميل؛ لكيلا يكلفه مصاريف زائدة من خلال دفع الرسوم مرتين، وفي ذلك من تعقيد المعاملة وصعوبتها ما لا يخفى.

ثانيًا: من باب التنافس مع المصارف الأخرى التي اختصرت الإجراءات المعقدة، وجعلت تسجيل السيارة مرة واحدة من البائع إلى العميل مباشرة[٦٧].

الفرع الثاني: حكم الحطيطة من الدين المؤجل في حال تعجيل السداد قبل حلول الأجل

أجاب المستشار الشرعي للبنك الشيخ عبد الحميد السائح باعتبار الأرباح المبنية على بيع المرابحة للآمر بالشراء أرباحًا متحققة ومستحقة، بمعنى أنها أصبحت دينًا في الذمة، وبالتالي ليس للعميل أن يرجع على البنك بشيء ولو أداه قبل حلول الأجل، ثم ارتأت هيئة الرقابة الشرعية الجنوح لجواز إعادة جزء من أرباح عمليات المرابحة في حالة قيام العميل بتعجيل الدفع قبل حلول الأجل، وهذا ما سيتم توضيحه في الفتويين التاليتين:

الفتوى الأولى:

جاء في السؤال: «وأرجو التكرم ببيان الرأي الشرعي حول مسألة تحقيق أرباح عمليات بيع المرابحة للآمر بالشراء وما يخصّ كلّ سنة مالية من تلك الأرباح»[٦٨].

أما الجواب فقد أشار لرأي المتقدمين من الفقهاء الذين يرون أن المدين إذا دفع الدين قبل حلول الأجل لا يعود على الدائن بشيء مقابل المدة الباقية؛ لأنه متبرع بالدفع قبل الأجل، كما أشار الجواب لرأي المتأخرين من الفقهاء أن الدائن ليس له من المرابحة إلا بقدر ما مضى من الأيام، والسبب أن ذلك أرفق للجانبين.

ثم ذكر المستشار الشرعي السابق أن ما تم طرحه في السؤال هو جنوح لرأي المتقدمين، وهو أن الربح يتحقق عند إجراء التعاقد اللاحق؛ لأنه ليس له أن يرجع بشيء ولو أداه قبل حلول الأجل، فالدين في ذمته هو في حكم القرض يستحق للبنك عند حلول الأجل[٦٩].

الفتوى الثانية:

جاء في السؤال ما نصه: «هل يجوز إعادة جزء من أرباح عمليات المرابحة التي يقوم بها البنك في حالة قيام المتعامل ـ الآمر بالشراء ـ بتعجيل الدفع قبل تاريخ الاستحقاق؟»[٧٠].

وكانت إجابة هيئة الرقابة الشرعية بالجواز، على ألا يكون ذلك شرطًا في عقد المرابحة، فالحطيطة من الدين المؤجل إذا لم تكن بناءً على اتفاق مسبق جائزة شرعًا، فهي من باب الهبة المشروعة غير المشروطة قبل العقد أو أثناءه؛ ترغيبًا للمتعاملين بالتعجيل بالوفاء بالتزاماتهم[٧١].

سبب الرجوع عن الفتوى:

مراعاة لمصلحة العملاء وترغيبًا لهم بالتعجيل بالوفاء بالتزاماتهم، كما جاء منصوصًا عليه في الفتوى.

الفرع الثالث: حكم الشرط الجزائي في حالة المدين الموسر

أجاب المستشار الشرعي السابق للبنك بجواز الاشتراط في حق المدين الموسر في حالة عدم سداده للقسط في موعد حلول الدين أن يعوّض البنك عن الضرر الناشئ أو المتعلّق بامتناعه عن الوفاء، وهذا حكم بجواز الشرط الجزائي في ديون المرابحات، وفي اجتماع لاحقٍ لهيئة الرقابة الشرعية تم الاتفاق على إلغاء الشرط الجزائي في عقد المرابحة، وهذا يعتبر من باب الرجوع عن الفتوى.

الفتوى الأولى:

تم توجيه سؤال للمستشار الشرعي حول جواز إضافة بند في عقود المرابحات يجيز للبنك أن يطلب من العميل ـ في حالة تأخره عن سداد القسط في الموعد المحدد ـ التعويض عن الضرر الذي يصيب البنك بسبب هذا التأخير[٧٢].

وجاء في الجواب الجواز بدليل الحديث النبوي الشريف: «ليّ الواجد يحلّ عرضه وعقوبته»، وحديث: «مطل الغني ظلم»، وأن الجواز في حال كان المدين موسرًا[٧٣].

واستُدِلَّ على الجواز أيضًا بأن الأصل في الشروط الصحّة واللزوم، والمسلمون على شروطهم إلا شرطًا أحلّ حرامًا أو حرّم حلالًا[٧٤].

الفتوى الثانية:

تم إلغاء الشرط الجزائي (البند ٢٦ من عقد المرابحة) وذلك في اجتماع هيئة الرقابة الشرعيّة (١/ ٢٠١١)، بتاريخ ٢/ ٣/ ٢٠١١م، وذلك بعد مداولات مع دائرة الإفتاء العام انتهت بترجيح إلغاء الشرط الجزائي[٧٥].

سبب الرجوع عن الفتوى:

أولًا: مراعاة مصلحة المدين بعدم تكليفه بدفع أي مبالغ في حالة عدم السداد في الموعد.
ثانيًا: مراعاة مصلحة البنك بالابتعاد عن الشبهات والأخذ بالأحوط.
ثالثًا: مبدأ التنافس مع البنوك التي ألغت الشرط الجزائي.

الخاتمة (النتائج)

أولًا: هيئة الرقابة الشرعية هي التي تصدر الفتاوى للمؤسسة، وهي التي توجّه نشاطات المؤسسة، وتشرف عليها؛ لأنها تضمّ الشرعيين وغير الشرعيين، وتكون فتاويها ملزمة للمؤسسة.

ثانيًا: أهم مميزات المصارف الإسلامية أنها جاءت لتوفير البديل الشرعي عن المعاملات الربوية المحرمة التي يتعامل بها في المصارف التقليدية، ولا يمكن تحقيق ذلك وتقديم معاملات مبتكرة بديلة متوافقة مع أحكام الشريعة الإسلامية إلا بوجود هيئات الرقابة الشرعية، وهذا يدلّل على أهمية هذه الهيئات.

ثالثًا: من أهمّ واجبات هيئة الرقابة الشرعية اعتماد الجوانب الشرعية في عقد التأسيس والنظام الأساسي واللوائح والنماذج والسياسات المختلفة المراد تطبيقها في المصرف أو المؤسسة المالية، ومتابعة مدى التزام مؤسساتها ومصارفها بأحكام الشريعة الإسلامية في جميع معاملاتها واستثماراتها وأدوات التمويل فيها.

رابعًا: ساهمت المعايير الشرعية الصادرة عن أيوفي في ضبط جميع الأمور المتعلقة بالفتوى، وذلك من خلال المعيار رقم (٢٩)، والمعنون بـ(ضوابط الفتوى وأخلاقياتها في إطار المؤسسات)؛ حيث تناول هذا المعيار جانب الفتوى باعتباره من المهام المنوطة بهيئات الرقابة الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية.

خامسًا: الفتوى هي «تبيين الحكم الشرعي لمن سأل عنه في واقعة نزلت فعلًا ـ نازلة فتوى ـ أو يتوقّع حصولها، لا على سبيل الافتراض»، والرجوع عن الفتوى: رجوع المفتي عن حكمه على مسألة اجتهادية معينة إلى حكم آخر لتغير اجتهاده في المسألة.

سادسًا: للفتوى مكانة عظيمة، وأهمية بالغة، فمسؤولية المفتي أمام الله تعالى كبيرة؛ لأن المفتي مبلِّغ عن حكم الله في المسألة.

سابعًا: أهم ضوابط الفتوى أهلية المفتي وكفاءته العلمية، واستناده في فتواه إلى الأدلة الشرعية المعتبرة، وأن يراعي التيسير في الفتوى من غير تسرع ولا تعصب.

ثامنًا: رجوع المفتي عن فتواه له أصل في القرآن والسنة والأثر، والمفتي قد يرجع عن فتواه بسبب تغير اجتهاده لأمور كثيرة، أهمها: تغير العادة والعرف، ومراعاة المصلحة، وعموم البلوى وسد الذريعة، وضعف التدين وفساد الأخلاق.

تاسعًا: رجعت هيئات الرقابة الشرعية في البنك الإسلامي الأردني عن عدد من الفتاوى، ومن أهم أسباب هذا الرجوع مراعاة لمصلحة عملاء البنك وعدم تكليفهم مصاريف زائدة، ومن باب التنافس مع المصارف الأخرى التي اختصرت الإجراءات المعقدة، ومراعاة لمصلحة الجميع بالابتعاد عن الشبهات والأخذ بالأحوط.

التوصيات :

أولًا: التوسع في الدراسات التطبيقية لموضوع الرجوع عن الفتوى للوقوف على الأسباب والآثار، والاستفادة من ذلك لوضع ضوابط ومعايير وأسس تحكم الرجوع عن الفتوى وتسهم في خدمية المالية الإسلامية.

ثانيًا: المساهمة في إعداد تعليمات خاصة جديدة في موضوع الرجوع عن الفتوى يتم إضافتها لتعليمات الحاكمية المؤسسية الصادرة عن البنك المركزي الأردني.

المصادر والمراجع

ـ القرآن الكريم

ـ إبراهيم، محمد يسري، **الفتوى: أهميتها، ضوابطها، آثارها**، بحث مقدم لنيل جائزة نايف بن عبد العزيز آل سعود العالمية للسنة النبوية والدراسات الإسلامية المعاصرة لعام ٢٠٠٧م، الدورة الثالثة، ط١.

ـ ابن الشاط، قاسم بن عبد الله، **إدرار الشروق على أنوار البروق**، عالم الكتب، بدون رقم طبعة ولا تاريخ الطباعة.

ـ ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، **فتاوى ابن الصلاح**، تحقيق: موفق عبد الله عبد القادر، بيروت، مكتبة العلوم والحكم، عالم الكتب، ١٤٠٧هـ، ط١.

ـ ابن العربي، القاضي محمد بن عبد الله، **أحكام القرآن**، تحقيق: علي محمد البجاوي، بيروت، لبنان، دار إحياء التراث العربي، مجهول سنة الطباعة، ط١.

ـ ابن بطة، عبيد الله بن محمد، **إبطال الحيل**، تحقيق: سليمان العمير، الرياض، السعودية، طبعة دار عالم الفوائد.

ـ ابن حبان، محمد، **الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان**، ترتيب الأمير علاء الدين الفارسي، حققه: شعيب الأرناؤوط، باب: ذكر وصف العلماء الذين لهم الفضل الذي ذكرنا قبل، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨م، ط١.

ـ ابن زغيبة، عز الدين، **هيئات الفتوى والرقابة الشرعية في المؤسسات المالية الإسلامية**، بحث مقدم إلى مؤتمر المصارف الإسلامية بين الواقع والمأمول، الإمارات العربية المتحدة، دبي، دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري، ٢١ مايو -٣ يونيو ٢٠٠٩م.

ـ ابن فارس، أحمد، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دمشق، دار الفكر، ١٩٧٩م، ط٢.

ـ ابن كثير، إسماعيل بن عمر، **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٩٩٩م، ط٢.

ـ ابن منظور، محمد بن مكرم، **لسان العرب**، بيروت، دار صادر، ١٤١٤هـ، ط٣.

ـ أبو غدة، عبد الستار، **الهيئات الشرعية: تأسيسها، أهدافها، واقعها**، بحث قُدم للمؤتمر الأول للهيئات الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية، والمنعقد في مملكة البحرين يومي الثلاثاء والأربعاء تاريخ: ٢٢ و٢٣ رجب، ١٤٢٢هـ، أكتوبر، ٢٠٠١م.

ـ البخاري، محمد بن إسماعيل، **الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه (صحيح البخاري)**، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ، ط١.

ـ البغدادي، أحمد بن علي الخطيب، **الفقيه والمتفقه**، تحقيق: أبي عبد الرحمن عادل الغرازي، السعودية، دار ابن الجوزي، ١٤٢١هـ، ط٢.

ـ البنك المركزي الأردني، **تعليمات الحاكمية المؤسسية للبنوك الإسلامية رقم (٦١/ ٢٠١٥)**، نسخة إلكترونية منشورة على موقع البنك المركزي.

ـ الجوزية، ابن قيم، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩١م.

ـ حقي، المولى أبو الفداء إسماعيل، **روح البيان**، بيروت، دار الفكر، مجهول سنة الطبع ومكانها.

ـ حماد، حمزة عبد الكريم، **الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية**، رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، ٢٠٠٤م.

ـ الخلف، جميل بن عبد المحسن بن حمد، **رجوع المفتي عن فتواه، مشروعيته، وأسبابه، وأثره**، مجلة البحوث والدراسات الشرعية، مصر، العدد السادس عشر، محرم، ٢٠١٣م.

ـ السبكي، علي بن عبد الكافي (ت٧٥٦هـ)، **فتاوى السبكي**، دار المعارف، مجهول رقم وتاريخ الطبعة.

ـ السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، **الحاوي للفتاوي**، بيروت، لبنان، دار الفكر، ٢٠٠٤م، مجهول رقم الطبعة.

ـ الشاطبي، إبراهيم بن موسى، **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق: عبد الله دراز، القاهرة، دار الحديث، مجهول مكان ورقم الطباعة.

ـ الشبيلي، يوسف، **الضوابط الشرعية على المصارف، ضوابطها وأحكامها ودورها في ضبط عمل المصارف**، من أبحاث مجمع الفقه الإسلامي الدولي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، الدورة التاسعة عشرة، إمارة الشارقة، دولة الإمارات العربية المتحدة.

ـ الشوكاني، محمد بن علي، **نيل الأوطار**، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، مصر، دار الحديث، ١٩٩٣م، ط١.

ـ القرافي، أحمد بن إدريس، **الفروق: أنوار البروق في أنواء الفروق**، عالم الكتب، بدون طبعة وتاريخ.

ـ القرضاوي، يوسف، **تفعيل آليات الرقابة (الحلقة الأولى)**، مجلة الاقتصاد الإسلامي، العدد ٢٣٨.

ـ مسلم بن الحجاج، **المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ (صحيح مسلم)**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

ـ النووي، محيي الدين بن شرف، **المجموع شرح المهذب للشيرازي**، تحقيق: محمد نجيب المطيعي، بيروت، لبنان، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م.

ـ النووي، محيي الدين بن شرف، **روضة الطالبين وعمدة المفتين**، تحقيق: زهير الشاويش، بيروت، المكتب الإسلامي، مجهول سنة الطباعة، ط٣.

ـ الهيتي، عبد الرزاق رحيم جدي، **أثر الرقابة الشرعية على التزام المصارف الإسلامية بالأحكام الشرعية، بحث مقدم إلى مؤتمر المصارف الإسلامية بين الواقع والمأمول**، الإمارات العربية المتحدة، دبي، دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري، ٢١ مايو -٣ يونيو ٢٠٠٩م.

ـ هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، **المعايير الشرعية، المعيار الشرعي رقم (٢٩) ضوابط الفتوى وأخلاقياتها في إطار المؤسسات**، الرياض، دار الميمان للنشر والتوزيع، مجهول تاريخ الطبع ورقم الطبعة.

ـ هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، **معايير المحاسبة والمراقبة والحوكمة والأخلاقيات التي تم اعتمادها حتى صفر ١٤٣٧هـ = ديسمبر ٢٠١٥م، معيار الحوكمة رقم (٢) الرقابة الشرعية**، الرياض، دار الميمان للنشر والتوزيع.

المواقع الإلكترونية :

ـ الموقع الإلكتروني للبنك الإسلامي الأردني على الويب:

- https://www.jordanislamicbank.com/ar https://www.jordanislamicbank.com/ar/library-downloads.

ـ موقع البنك الإلكتروني على الويب:

- https://www.jordanislamicbank.com/ar/content/

ـ الموقع الإلكتروني للبنك على الويب

- https://www.jordanislamicbank.com/ar/content.

ـ الموقع الرسمي الإلكتروني لأيوفي:

- https\\aaoifi.com\about-aaoifi

مكالمات هاتفية:

تم أخذ رقم الاجتماع وتاريخه من رئيس قسم التدقيق الشرعي في البنك الإسلامي الأردني الدكتور علي أبو العز من خلال اتصال هاتفي وذلك بتاريخ ١٧ / ٤ / ٢٠٢٠م.

الهوامش

(١) ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ١٤١٤هـ، ط٣، ج٥، ص٥٧٩.

(٢) ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دمشق، دار الفكر، ١٩٧٩م، ط٢، ج٢، ص٤٢٧.

(٣) هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، معايير المحاسبة والمراقبة والحوكمة والأخلاقيات التي تم اعتمادها حتى صفر ١٤٣٧هـ = ديسمبر ٢٠١٥م، معيار الحوكمة رقم (٢) الرقابة الشرعية، الرياض، دار الميمان للنشر والتوزيع، ص١٠٦١.

(٤) هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، معايير المحاسبة والمراجعة والحوكمة والأخلاقيات، معيار الحوكمة للمؤسسات المالية والإسلامية رقم (١)، تعيين هيئة الرقابة الشرعية وتكوينها وتقريرها، ص ١٠٤٦.

(٥) انظر: البنك المركزي الأردني، تعليمات الحاكمية المؤسسية للبنوك الإسلامية رقم (٦١/ ٢٠١٥) (ص١٥-١٨)، نسخة إلكترونية منشورة على موقع البنك المركزي.

(٦) انظر: الشبيلي، يوسف، الضوابط الشرعية على المصارف، ضوابطها وأحكامها ودورها في ضبط عمل المصارف، من أبحاث مجمع الفقه الإسلامي الدولي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي، الدورة التاسعة عشرة، إمارة الشارقة، دولة الإمارات العربية المتحدة، ص٢.

(٧) انظر: القرضاوي، يوسف، تفعيل آليات الرقابة (الحلقة الأولى)، مجلة الاقتصاد الإسلامي، العدد ٢٣٨، ص١٥.

(٨) انظر: ابن زغيبة، عز الدين، هيئات الفتوى والرقابة الشرعية في المؤسسات المالية الإسلامية، بحث مقدم إلى مؤتمر المصارف الإسلامية بين الواقع والمأمول، الإمارات العربية المتحدة، دبي، دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري، ٢١ مايو -٣ يونيو ٢٠٠٩م، ص٢٠-٢١، والهيتي، عبد الرزاق رحيم جدي، أثر الرقابة الشرعية على التزام المصارف الإسلامية بالأحكام الشرعية، بحث مقدم إلى مؤتمر المصارف الإسلامية بين الواقع والمأمول، الإمارات العربية المتحدة، دبي، دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري، ٢١ مايو -٣ يونيو ٢٠٠٩م، ص١٨-١٩.

(٩) انظر: حماد، حمزة عبد الكريم، الرقابة الشرعية في المصارف الإسلامية، رسالة ماجستير، كلية الدراسات العليا، الجامعة الأردنية، ٢٠٠٤م، ص٢-٣.

(١٠) استفاد الباحث هذه المهام والواجبات بالجملة من: البنك المركزي الأردني، تعليمات الحاكمية المؤسسية للبنوك الإسلامية رقم (٦١/ ٢٠١٥) (ص١٧-١٨)، نسخة إلكترونية منشورة على موقع البنك المركزي. وعبد الستار أبو غدة، الهيئات الشرعية: تأسيسها، أهدافها، واقعها، بحث قدم للمؤتمر الأول للهيئات الشرعية للمؤسسات المالية الإسلامية، والمنعقد في مملكة البحرين يومي الثلاثاء والأربعاء تاريخ: ٢٢ و٢٣ رجب، ١٤٢٢هـ، ٩-١٠، أكتوبر، ٢٠٠١م، ص١٠-١٣.

(١١) هي إحدى أبرز المنظمات الدولية غير الربحية الداعمة للمؤسسات المالية الإسلامية، تأسست عام ١٩٩١م، ومقرها الرئيس مملكة البحرين، ومن أهم منجزاتها المهنية بالغة الأثر المعايير الشرعية والمعايير المحاسبية ومعايير الحوكمة والأخلاقيات. انظر الموقع الرسمي الإلكتروني لأيوفي: -ht tps\\aaoifi.com\about-aaoifi

(١٢) هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، المعايير الشرعية، المعيار الشرعي رقم (٢٩) ضوابط الفتوى وأخلاقياتها في إطار المؤسسات، الرياض، دار الميمان للنشر والتوزيع، مجهول تاريخ الطبع ورقم الطبعة، ص٧٤٤-٧٦٢.

(١٣) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة: فتى، ص٨٣٥.

(١٤) ابن منظور، لسان العرب، مادة: فتى، ج٤، ص٣٧٣.

(١٥) القرافي، أحمد بن إدريس، الفروق: أنوار البروق في أنواء الفروق، عالم الكتب، بدون طبعة وتاريخ، ج٤، ص٥٣.

(١٦) هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، المعايير الشرعية، المعيار (٢٩)، ص٧٤٧.

(١٧) ابن بطة، عبيد الله بن محمد، إبطال الحيل، تحقيق: سليمان العمير، الرياض، السعودية، طبعة دار عالم الفوائد، ج١، ص٣٤.

(١٨) إبراهيم، محمد يسري، الفتوى: أهميتها، ضوابطها، آثارها، بحث مقدم لنيل جائزة نايف بن عبد العزيز آل سعود العالمية للسنة النبوية والدراسات الإسلامية المعاصرة لعام ٢٠٠٧م، الدورة الثالثة، ط١، ص٣٠.

(١٩) أخرجه البغدادي، أحمد بن علي الخطيب، الفقيه والمتفقه، تحقيق: أبو عبد الرحمن عادل الغرازي، السعودية، دار ابن الجوزي، ١٤٢١هـ، ط٢، ج٢، ص١٢.

(٢٠) الشوكاني، محمد بن علي، نيل الأوطار، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، مصر، دار الحديث، ١٩٩٣م، ط١، ج٨، ص١٢١.

(٢١) انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج٨، ص١١٤، وابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج٢، ص٤٩٠.

(٢٢) انظر: وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية، الموسوعة الفقهية الكويتية، الكويت، ط٢، ج٢٢، ص١٢٧.

(٢٣) الخلف، جميل بن عبد المحسن بن حمد، رجوع المفتي عن فتواه، مشروعيته، وأسبابه، وأثره، مجلة البحوث والدراسات الشرعية، مصر، العدد السادس عشر، محرم، ٢٠١٣م، ص١٢.

(٢٤) حقي، المولى أبو الفداء إسماعيل، روح البيان، بيروت، دار الفكر، مجهول سنة الطبع ومكانها، ج٥، ص٩٢.

(٢٥) النووي، محيي الدين بن شرف، كتاب المجموع شرح المهذب للشيرازي، تحقيق: محمد نجيب المطيعي، بيروت، لبنان، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م، ج١، ص٩٢-٩٣.

(٢٦) أخرجه ابن حبان في صحيحه، انظر؛ ابن حبان، محمد، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، ترتيب الأمير علاء الدين الفارسي، حققه: شعيب الأرناؤوط، باب: ذكر وصف العلماء الذين لهم الفضل الذي ذكرنا قبل، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨م، ط١، ج١، ص٢٩١.

(٢٧) ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن، فتاوى ابن الصلاح، تحقيق: موفق عبد الله عبد القادر، بيروت، مكتبة العلوم والحكم، عالم الكتب، ١٤٠٧هـ، ط١، ص٧.

(٢٨) انظر: الجوزية، ابن قيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩١م، ج١، ص٩.

(٢٩) انظر: ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، ج٣، ص١١.

(٣٠) انظر: النووي، محيي الدين بن شرف، روضة الطالبين وعمدة المفتين، تحقيق: زهير الشاويش، بيروت، المكتب الإسلامي، مجهول سنة الطباعة، ط٣، ج١١، ص٩٩.

(٣١) انظر: ابن الصلاح، فتاوى ابن الصلاح، ص٢١-٢٩، والنووي، المجموع، ج١، ص٩٦-١٠١.

(٣٢) ابن الصلاح، فتاوى ابن الصلاح، ص٢٩.

(٣٣) ابن الصلاح، فتاوى ابن الصلاح، ص٢٨.

(٣٤) انظر: هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، المعايير الشرعية، ص٧٤٩.

(٣٥) انظر: المصدر السابق، ص٧٥٠.

(٣٦) متفق عليه، انظر: البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه (صحيح البخاري)، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، رقم الحديث ٣٥٦٠، دار طوق النجاة، ١٤٢٢هـ، ط١، ج٤، ص١٨٩، ومسلم بن الحجاج، المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله ﷺ (صحيح مسلم)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، رقم الحديث ٢٣٢٧، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ج ٤، ص١٨١٣.

(٣٧) انظر: هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، المعايير الشرعية، ص٧٥٢.

(٣٨) انظر: المصدر السابق، ص٧٥٢.

(٣٩) رواه ابن القيم عن عبد الله بن المبارك بإسناده إلى عبد الرحمن بن أبي ليلى، ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، ج١، ص٢٧.

(٤٠) انظر: هيئة المحاسبة والمراجعة للمؤسسات المالية الإسلامية، المعايير الشرعية، ص٧٥٢.

(٤١) ذكر هذين السببين الإمام ابن القيم في كتابه «إعلام الموقعين» في الفائدة الأربعون: حكم رجوع المفتي عن فتياه، انظر: ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، ج٤، ص١٧١.

(٤٢) انظر: ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، ج٤، ص١٧٢.

(٤٣) انظر: ابن الشاط، قاسم ابن عبد الله، إدرار الشروق على أنوار البروق، عالم الكتب، بدون رقم طبعة ولا تاريخ الطباعة، ج٣، ص١٧٥.

(٤٤) انظر: الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق: عبد الله درّاز، القاهرة، دار الحديث، مجهول مكان ورقم الطباعة، ج٢، ص٤٦٠.

(٤٥) الشاطبي، الموافقات، ج٢، ص٤٧٥.

(٤٦) انظر: الشاطبي، الموافقات، ج٤، ص٤٣٦.

(٤٧) انظر: البجيرمي، سليمان بن محمد، تحفة الحبيب على شرح الخطيب، دار الفكر، بدون رقم الطبعة، ١٩٩٥م.

(٤٨) السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، الحاوي للفتاوي، بيروت، لبنان، دار الفكر، ٢٠٠٤م، مجهول رقم الطبعة، ج١، ص٤٤١.

(٤٩) السبكي، علي بن عبد الكافي (ت٧٥٦هـ)، فتاوى السبكي، دار المعارف، مجهول رقم وتاريخ الطبعة، ج٢، ص٥٧٢.

(٥٠) انظر: ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد سلامة، دار طيبة للنشر والتوزيع، ١٩٩٩م، ط٢، ج٥، ص٣٥٥.

(٥١) ابن العربي، القاضي محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، تحقيق: علي محمد البجاوي، بيروت، لبنان، دار إحياء التراث العربي، مجهول سنة الطباعة، ط١، ج٣، ص٢٢١.

(٥٢) انظر: الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، ج٢، ص٤٢١.

(٥٣) المصدر السابق، ج٢، ص٤٢١.

(٥٤) المصدر السابق، ج٢، ص٤٢١.

(٥٥) تم أخذ المعلومات المتعلقة بالتعريف بالبنك الإسلامي الأردني في هذا المطلب بتصرف من الموقع الإلكتروني للبنك على الويب: https://www.jordanislamicbank.com/ar ومن خلال التقرير السنوي الأربعين لعام ٢٠١٨م والذي أعده البنك ونشره على موقعه الإلكتروني https://www.jordanislamicbank.com/ar/library-downloads.

(٥٦) التقرير الإحصائي الأربعون، مرجع سابق، ص٧.

(٥٧) المعلومات السابقة بتصرف من موقع البنك الإلكتروني على الويب https://www.jordanislamicbank.com/ar/content/%D٩%٨٤%D٩%A٧%D٨%-A٩%D٨%A٣%D٨%B٤%D٨%٨٦%-%٨٣%D٩%٨٦%D٩%A٨%D٨.

(٥٨) بتصرف من التقرير الإحصائي الأربعون، ص ٩.

(٥٩) بتصرف من الموقع الإلكتروني للبنك على الويب https://www.jordanislamicbank.com/ar/content/%D٨-%D٨%A٧%D٨%B٢%D٨%A٧%AC%D٨%D٨%٨٦%D٩%A٥-AA%D٨%A٧%D٨%٨٤%D٩%A٧%D٨%D٨%A٨%D٩%٨٦%D٩%٨٣.

(٦٠) بتصرف من: البنك الإسلامي الأردني، الفتاوى الشرعية، ج٣، ص ٢-٣ من المقدمة.

(٦١) البنك الإسلامي الأردني، الفتاوى الشرعية، ج١، ص٩٢، نشرة إعلامية رقم ٤، تمثل فتاوى الشيخ عبد الحميد السائح المستشار الشرعي للبنك في ذلك الوقت.

(٦٢) البنك الإسلامي الأردني، الفتاوى الشرعية، ج١، ص٩٢.

(٦٣) أي قانون البنك الإسلامي الأردني والقانون المدني الأردني في مواده ٤٦٥، ٤٨٨، ٤٩٧، بحسب ما جاء في نص الفتوى في كتاب الفتاوى الشرعية، ج١، ص٩٣.

(٦٤) البنك الإسلامي الأردني، الفتاوى الشرعية، ج١، ص٩٣.

(٦٥) البنك الإسلامي الأردني، الفتاوى الشرعية، ج٣، ص١٥، فتاوى صيغ التمويل والاستثمار: أولًا: فتاوى بيع المرابحة للآمر بالشراء، أ. فتاوى مرابحة السيارات، سؤال رقم ١.

(٦٦) البنك الإسلامي الأردني، الفتاوى الشرعية، ج٣، ص١٦.

(٦٧) كما في البنك العربي الإسلامي والذي حصل على فتوى من دائرة الإفتاء العام رقم (٣٤٣) بتاريخ ٦/ ١٠/ ٢٠٠٦م، حيث نصت الفتوى على الجواز بشرط أن يتم عقد مبايعة معترف به في المحاكم بين البائع الأول والبنك، ثم عقد آخر بين البنك والمشتري الثاني، والعقد الشرعي الصحيح الذي تترتب عليه الحقوق وتنشغل به الذمم هو العقد بين الطرفين بالإيجاب والقبول.

(٦٨) البنك الإسلامي الأردني، الفتاوى الشرعية، ج١، ص٣٥.

(٦٩) المصدر السابق، ج١، ص٣٧.

(٧٠) المصدر السابق، ج٣، ص٢٩.

(٧١) المصدر السابق، ج٣، ص٢٩.

(٧٢) انظر: المصدر السابق، ج٢، ص١٥.

(٧٣) المصدر السابق، ج٢، ص١٥.

(٧٤) المصدر السابق، ج٢، ص١٦.

(٧٥) تم أخذ رقم الاجتماع وتاريخه من رئيس قسم التدقيق الشرعي في البنك الإسلامي الأردني الدكتور علي أبو العز من خلال اتصال هاتفي لتعذر الالتقاء به بسبب ظروف أزمة وباء كورونا، وذلك بتاريخ ١٧/ ٤/ ٢٠٢٠م.

جهود القاضي الباقلاني في تأسيس نظرية النظم القرآني وعلاقتها بقضية الإعجاز
دراسة تحليلية في كتاب «إعجاز القرآن»

الدكتور جاد الله بسام*

تاريخ وصول البحث: ١/ ١٠/ ٢٠٢٢م تاريخ قبول البحث: ٢٨/ ١٢/ ٢٠٢٢م

الملخص

تعدّ قضية النظم القرآني ركنًا محوريًّا في الدراسات القرآنية المتعلقة بإعجاز القرآن الكريم، بل هي كذلك ـ أيضًا ـ في تفسير القرآن الكريم، خصوصًا لدى طبقة المفسرين المهتمين بدراسة بيان القرآن الكريم وبلاغته، لذلك وجدنا هذه القضية محورًا يدور حوله علماء الكلام وأصول الفقه والبلاغة والتفسير والأدباء عمومًا.

وهذا البحث يتناول معالم قضية النظم القرآنيّ لدى الإمام الباقلانيّ باعتباره إمامًا جامعًا لأصول العلوم العقلية والنقلية؛ كلامًا، وأصولًا، وتفسيرًا، ولغة، وبلاغة، بل ناقدًا في الشعر وموازناته.

وقد تناول المبحث الأول محددات البحث واصطلاحاته، وأما المبحث الثاني فقد فصّل القول في مفهوم النظم القرآني عند الإمام الباقلاني، وذلك من خلال بيان معنى النظم ورصد معالمه وقانونه العام، وعالج المبحث الثالث العلاقة بين النظم القرآني والإعجاز البياني عند الإمام الباقلاني.

وقد خلص البحث إلى نتائج هامة في موضوعه، منها أنّ الإمام الباقلاني كان مؤسسًا لما سمي بعد ذلك بنظرية النظم القرآني، وذلك ظاهر من خلال المعالم والخصائص والمميزات التي ذكرها لهذا النظم، كما خلص البحث إلى تحديد أثر هذا النظم على إدراك أحد أوجه الإعجاز القرآني، وهو الإعجاز البياني، وذكر البحث في ثناياه تفاصيل هذه الأمور، وأسندها إلى كتاب الإمام الباقلاني «إعجاز القرآن».

الكلمات المفتاحية: نظرية النظم. إعجاز القرآن. بلاغة. بيان. الباقلاني.

* دكتوراه التفسير وعلوم القرآن الكريم
مفتٍ بمديرية الدراسات والبحوث بدائرة الإفتاء العام

The Efforts of Imam Baqlani in Establishing the Theory of the Quranic System in Relation to Miraculousness of the Quran: An Analytical Study "in the Book "Miraculousness of the Quran

By Dr. JadaAllah Bassam

Summary

The issue of Qur'anic system is a central pillar in Qur'anic studies related to the inimitability of the Holy Qur'an, but it is also the same in the interpretation of the Holy Qur'an, especially among the class of interpreters interested in studying the statement and eloquence of the Holy Qur'an. Therefore, we found this issue a pivot around which scholars of theology, principles of jurisprudence, rhetoric, interpretation and writers in general.

This research deals with the features of the issue of the Qur'anic systems of Imam Al-Baqlani as an imam who collects the principles of rational and transmission sciences.

The first topic dealt with the determinants of research and its conventions. As for the second topic; He elaborated on the concept of Quranic system according to Imam Al-Baqlani, by clarifying the meaning of system and monitoring its features and its general law. The third topic dealt with the relationship between the Qur'anic system and the rhetorical miracle of Imam Al-Baqlani.

The research concluded important results in its subject, including that Imam Al-Baqlani was the founder of what was called the theory of Quranic system, and this is apparent through the features, characteristics and features he mentioned for this system, and the impact of these system on realizing one of the aspects of the Quranic miracle, which is the rhetorical miracle, and the research mentioned in His folds detail these matters, and he attributed them to Imam Al-Baqlani's book «The Miracle of the Qur'an».

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

فهذا بحث أتناول فيه دراسة جانبٍ من معالم قضية النظم القرآني في كتاب الإمام الباقلاني «إعجاز القرآن»، وأحاول ـ من خلال ذلك ـ استخلاصَ جهود هذا الإمام في نظرية النظم القرآني التي ذاعت شهرتها ونسبتها إلى الإمام عبد القاهر الجرجاني.

مشكلة البحث :

ومن المشهور عند كافة الباحثين أن نظرية النظم منسوبة في تقريرها وتنقيحها إلى الشيخ عبد القاهر الجرجاني، وذلك لما بذله من جهود جبارة في كتبه، ولما لاقته هذه الجهود من قبول ورعاية عند العلماء المتقدمين، حيث عكفوا على دراسة كتبه وازدهرت آراؤه في الكتابات اللاحقة متونًا وشروحًا وحواشي، بالإضافة إلى الكتب المستقلة، بل تعدى ذلك إلى تطبيق هذه النظرية على دراسة النصوص وتحليلها وتفسيرها.

ويأتي هذا البحث ليبين مشكلات بحثية في هذا الصدد، ويجيب عن أسئلة البحث، وهي: ما حدود مساهمة الإمام الباقلاني في تأسيس نظرية النظم القرآني؟ وما مدى تكامل نظرته تجاه هذه القضية؟ وما أثر بحوثه في هذه القضية على الدرس البلاغي والتفسيري ودراسات إعجاز القرآن عند العلماء؟

مسوغات البحث :

تقع نظرية النظم موقعًا هامًّا في إدراك إعجاز القرآن الكريم، وكذلك تتبوأ مكانة رفيعة في إدراك معاني القرآن الكريم وتفسيره على الوجه الأحسن، بل قد تؤثر في ترجيح وجه من التفسير على آخر، ولذلك فقد أولى العلماء هذه القضية رعاية خاصة في علوم وفنون شتى، فعلم النحو والبلاغة والتفسير، خصوصًا ذي اللون البياني، يتناول أطرافًا من هذه القضية.

وقد تناولت كتب الباحثين جهود الإمام الباقلاني بالدرس والتمحيص، وذلك من جوانب متعددة، قد تكون ضاربة في جذور المسائل اللغوية والأدبية، وقد تتسع لتشمل آراءه

في قضية إعجاز القرآن الكريم، وقد يدقق بعضها في جوانب نقد الشعر وموازناته، ولا ريب أن الإمام الباقلاني قد حظي بقدر وافر من الدراسة في جوانب متعددة.

وأما قضية النظم على الخصوص، وبيان معالمها بصورة ملخصة؛ فتحتاج إلى مزيد من الدراسة والبحث، ومن ههنا احتيج إلى طرق جانب هذا الموضوع عند الإمام الباقلاني في كتابه إعجاز القرآن.

أهمية البحث :

تعدّ نظرية النظم مظهر الإعجاز القرآني، فهذه القضية تأخذ أهميتها من أهمية بحث الإعجاز، فهي مطلعة على عظمة القرآن الكريم وتفوقه على كلّ كلام عربي، وفوق أهميتها في باب النبوات من مباحث العقيدة الإسلامية، تتميز بأنها تزرع في نفس المسلم اليقين والطمأنينة بصورة مفصلة فيما يتعلق بفرادة النظم القرآني وخروجه عن طوق البشر في التعبير وأداء المعاني بالكلام الفصيح المبين.

وعلاوة على ذلك؛ يستجلي هذا البحث صفحة من تاريخ التصنيف في هذه القضية، بل هي صفحة فريدة قام بها أصولي كبير وعالم متكلم من المحققين السابقين، لتكون صفحة أخرى في تاريخ تأسيس هذه النظرية ومبادئ تطورها لدى من جاء بعد الإمام الباقلاني.

منهجية البحث :

انتهج البحث في أثناء مسيره للإجابة على الأسئلة البحثية مناهج الوصول إلى المعلومات وتصورها تصورًا صحيحًا، وذلك بالتوسل بالمناهج الآتية:

ـ المنهج الاستقرائي: حيث قصد الباحث إلى قراءة كتاب إعجاز القرآن الكريم كاملًا؛ ليكون مستحضرًا لجميع كلام الإمام في القضية محل البحث، وليكون ذلك معينًا على تصور رأيه بصورة صحيحة.

ـ المنهج التحليلي: أراد الباحث من خلال هذا المنهج التوصل إلى المعاني الدقيقة التي أرادها الإمام من كلامه، وذلك بمعرفة مباني كلام الإمام الباقلاني وأساس تصوراته، وكيفية بناء آرائه عليها، ومعرفة لوازمها وصولًا إلى الاستنتاجات المطلوبة في البحث.

ـ المنهج المقارن: احتاج الباحث أن يقارن في بعض المواضع رأي الإمام الباقلاني بآراء غيره من الأئمة، وأن يقارن وجهات نظر الكاتبين في تراث الإمام.

ـ المنهج الاستنباطي: وقد وظف البحث هذا المنهج لاستخلاص النتائج الحاصلة من البحث بعد جمع المعلومات وتحليلها واستحضار نصوص الإمام الباقلاني.

الدراسات السابقة :

كتب ودراسات وبحوث كثيرة تناولت نظرية النظم، وقد تندّ عن الحصر لكثرتها، وأما نظرية النظم عند الباقلاني خاصة، فقليلة هي الكتب التي تناولتها، وعلى كل حال، فههنا إشارة إلى دراسات هامة أشارت إلى الإمام الباقلاني وقضية النظم خصوصًا:

ـ الباقلاني وكتابه إعجاز القرآن، عبد الرؤوف مخلوف، دار مكتبة الحياة، ١٩٧٨م: عرض مخلوف لقضية النظم عند الباقلاني في القسم الثاني من كتابه، وذلك من خلال مدخل إلى النظم، وقضايا ما قبل النظم، ثم بحوث خاصة في مسائل النظم نفسه.

ـ نظرية النظم، حاتم الضامن، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، ١٩٧٩م: تناول الضامن نظرية النظم عند الجرجاني، وذكر الإمام الباقلاني في صفحة تقريبًا عند سرده لجهود العلماء في نظرية النظم قبل عبد القاهر.

ـ البيان العربي، بدوي طبانه، مكتبة الإنجلو المصرية، ١٩٥٨م: تناول فيه طبانه كتاب إعجاز القرآن في بضع صفحات فقط، تكلم فيها عن مسائل من بلاغة القرآن الكريم، وعرَّج على قضية النظم عند الباقلاني بصورة مقتضبة، وما ذكره فيها الإمام من باب العرض.

ـ نظرية النظم وقيمتها العلمية، وليد مراد، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٣م: أشار مراد إلى الإمام الباقلاني في بحث تطور نظرية النظم، ولكنه ذكره بصورة وجيزة جدًّا.

خطة البحث :

عالج هذا البحث موضوعه باستقراء كتاب إعجاز القرآن للإمام الباقلاني، ورصد ما يتعلق بنظرية النظم، من خلال ملاحظة تأسيسها عند الإمام الباقلاني وتسجيل معالمها وملامحها، واقتضى ذلك أن يكون البحث وفق الخطة الآتية:

المبحث الأول: مفاهيم بلاغية متعلقة بالنظم القرآني

المطلب الأول: مفهوم نظرية النظم القرآني

المطلب الثاني: مفهوم الفصاحة والبلاغة والبيان والبديع

المبحث الثاني: النظم القرآني عند الإمام الباقلاني

المطلب الأول: معنى النَّظم والنظام

المطلب الثاني: معالم النَّظم القرآني عند الباقلاني

المطلب الثالث: قانون الإعجاز في النَّظم القرآني

المبحث الثالث: موقع النَّظم القرآني من البيان والإعجاز البياني

المطلب الأول: وجوه البديع في النظم القرآني

المطلب الثاني: وجوه البلاغة في النظم القرآني

المطلب الثالث: مدى تحقيق وجوه البديع والبلاغة لإعجاز النظم القرآني عند الباقلاني

الخاتمة.

وأسأل الله تعالى أن يوفقني فيما كتبت، وأن يغفر فيما قصرت، إنه ولي ذلك والقادر عليه. والحمد لله رب العالمين.

المبحث الأول
مفاهيم بلاغية متعلقة بالنظم القرآني

المطلب الأول : مفهوم نظرية النظم القرآني

يتضمن عنوان نظرية النظم القرآني، شيئين: النظرية، والنظم القرآني، فلا بدَّ من الكلام على كلٍّ واحد منهما، ليفهم مجموعهما.

أولًا: النظرية لغةً واصطلاحًا

النظرية لغة:

قال ابن فارس: «النون والظاء والراء أصل صحيح يرجع فروعه إلى معنى واحد وهو تأمل الشيء ومعاينته»[١]، وقال الزبيدي: «والنَّظَر أيْضًا تَقليبُ البَصيرةِ لإدراكِ الشيءِ ورُؤيتِهِ وَقد يُراد بِهِ التَّأمُّل والفَحْص، وَقد يُراد بِهِ المعرفةُ الحاصلةُ بعد الفحْص»[٢].

والنظري هو المنسوب إلى النظر، والتاء إما أن تكون للوصفية، أو للاسمية، وعندئذ تكون أنسب بالمعنى الاصطلاحي.

النظرية اصطلاحًا:

المراد بالنظرية ـ على ما ذكره كثير من الباحثين ـ هو النظام المنطقي الذي يربط الأشياء بعضها ببعض، فالنظرية مفهوم قد يكون مفترضًا يسعى من خلالها إلى تفسير ظواهر معينة، وهذا المعنى يكاد يكون متفقًا عليه عند تناول مفهوم كلمة «نظرية» في فنون ومعارف عامة، كالفلسفة والأدب واللغة والاجتماع وحتى العلوم الطبيعية.

وقد عرف المعجم الوسيط ومعجم اللغة العربية المعاصرة (النظرية) في الفلسفة بأنها مجموعة المسلمات التي تفسر الفروض العلمية أو الفنية[٣].

وتعرف النظرية عند بعض الباحثين بأنها «عبارة عن مجموعة من البناءات والمفاهيم والتعريفات والافتراضات المتداخلة التي تعطي منظورًا نظاميًّا للظاهرات بتحديد العلاقات بين المتغيرات بغرض التفسير والتنبؤ بالظاهرات»[٤].

وتعرف كذلك بأنها «مجموعة من القضايا التي تتخذ ترتيبًا خاصًّا في النسق، بحيث تكون مترابطة منطقيًّا ومتميزة بالتدرج المنظم غير المتناقض، وتشير القضايا العامة في النظريات إلى المقدمات، أما القضايا المستنبطة فتمثل النتائج»[٥]، وأيضًا تعرف بأنها: «فرضية أو مجموعة من الفرضيات المتناسقة والمترابطة منطقيًّا»[٦].

ثانيًا: النظم لغة واصطلاحًا

النظم القرآني له مفهوم محدد مقصود عند من يستعمله من العلماء، وهذا المعنى ليس منبتًّا عن أصل المعنى اللغوي له، بل يمكن أن يقال: إنه نفس المعنى اللغوي، لكن يكتسب ويكتسي معاني أخرى إذا أضيف النظم إلى القرآن، فإذا قيل: نظم القرآن، والنظم القرآني، لم يكن المراد شيئًا غير أصل الوضع اللغوي مضافًا إليه خصيصة يوجبها القرآن الكريم للنظم بطريقة الإضافة (نظم القرآن)، أو الوصف (النظم القرآني)، وهذا يستوجب دراية معنى النظم في اللغة، ليتهيأ بعد ذلك معرفة مفهوم النظم القرآني.

والنظم في اللغة بمعنى التأليف والجمع والضمّ، قال ابن فارس: «(نظم) النون والظاء والميم: أصل يدل على تأليف شيء وتأليفه، ونظمت الخرز نظمًا، ونظمت الشعر وغيره. والنظام: الخيط يجمع الخرز. والنظامان من الضب: كُشْيَتان من جنبيه، منظومان من أصل الذنب إلى الأذن»[٧]، و: نَظْمٌ من لؤلؤ، وهو في الأصل مصدر، و(الانتظام) الاتساق[٨]، وجاء في القاموس المحيط: «النظم: التأليف، وضمّ شيء إلى شيء آخر»[٩].

والنظم كما يكون في الجواهر والخرز، يكون أيضًا في الكلمات، فالكلمة المفردة نظم للحروف، والجملة نظم الكلمات، والخطبة مثلًا نظم للجمل، فالكلمة إن لوحظت من حيث هي وحدة مستقلة فليست منظومة بل هي مفردة، ولكنها تكون منظومة إن ضمت إلى أخرى، ولا يكون النظم نظمًا إلا إذا كان مستوفيًا لهيئة التأليف المقصودة.

إذن، من خلال جمع مفهوم (النظرية) إلى معنى (النظم) في اللغة مضافًا إلى (القرآن الكريم)، يحصل لنا أنّ مفهوم نظرية النظم القرآني في الاصطلاح هو: الأفكار والقضايا والأنساق التي تحدّد طبيعة التأليف لألفاظ القرآن الكريم التي بها يتحقق مفهوم نظم القرآن الكريم.

ويمكن القول: إنّ سبب نشوء نظرية النظم هو البحث عن الإعجاز القرآني، وعن مفهومه وعن المعنى الذي حصل به التحدّي، وقد نبه إلى ذلك الدكتور صالح بلعيد، حيث قال: «كان الإعجاز القرآني سببًا مباشرًا في البحث عن النظم القرآني، باعتباره معجزًا متحديًا

لما ألفه العرب من كلامهم، وليس باعتباره تنزيهًا عن المشابهة والمماثلة، بل لما يحمله من أنماط تفوق خيال العرب ومحاسن كلامهم»[١٠].

المطلب الثاني: مفهوم الفصاحة والبلاغة والبيان والبديع

استعمل القاضي الباقلاني في كتابه (إعجاز القرآن) كثيرًا من الألفاظ التي لها علاقة بموضوع البلاغة والإعجاز البلاغي، وكان استعماله لتلك الألفاظ ممهدًا لإظهار معنى النظم وموقعه من الإعجاز القرآني، ولأجل ذلك كان لا بد من إلقاء نظرة على هذه المفاهيم كما نجدها عند القاضي، ويجدر التنبه إلى أن عصر الباقلاني لم تجر فيه الاصطلاحات على وجوه الدقة التي تقررت عند المتأخرين، فقد يحصل تساوق بين هذه الألفاظ، باعتبار أنها صالحة لأن تكون أوصافًا للكلام البليغ والفصيح والمبين والبديع.

أولًا: الفصاحة

إن المستقرئ للمواضع التي ذكر فيها الباقلاني الفصاحة باشتقاقاتها جميعًا (فصح، فصيح، فصاح، فصاحة، تفاصح) يجد أن القاضي لم يخرج عن المعنى اللغوي لهذه الكلمة، أي لم يعطها دلالة فوق ما تعطيها اللغة في أصل الوضع، وهذا أمر ليس بمستغرب ولا مستهجن؛ إذ ليس الشأن أن يعطي معنى جديدًا للفصاحة في كتابه، بل الشأن أن يبين أن القرآن في أي شيء كان فصيحًا.

وقد وردت هذه اللفظة على مختلف اشتقاقاتها أكثر من سبعين مرة، لم يخرج في واحدة منها ـ والله تعالى أعلم ـ عن أصل المعنى اللغوي، ومن جملة تلك المواضع قول القاضي: «ولذلك قلنا: إن المتناهي في الفصاحة والعلم بالأساليب التي يقع فيها التفاصح، متى سمع القرآن عرف أنه معجز؛ لأنه يعرف من حال نفسه أنه لا يقدر عليه، وهو يعرف من حال غيره مثل ما يعرف من حال نفسه، فيعلم أن عجز غيره كعجزه هو»[١١]، وقوله: «البليغ المتناهي في وجوه الفصاحة يعرف إعجاز القرآن»[١٢]، وقد قرن في بعض المواضع الفصاحة بالنظم، قال: «ويبلغ أمده في الفصاحة والنظم العجيب»[١٣].

وأما معنى الفصاحة في اللغة، فهو يدور على النقاء من الشوائب، قال ابن فارس: «(فصح) الفاء والصاد والحاء أصل يدل على خلوص في شيء ونقاء من الشوب. من ذلك: اللسان الفصيح: الطليق. والكلام الفصيح: العربي. والأصل أفصح اللبن: سكنت رغوته. وأفصح الرجل: تكلم بالعربية»[١٤].

فهذا المعنى هو الذي يدور عليه استعمال القاضي للفظ الفصاحة في الكتاب.

وكذلك يحسن التنبه إلى أن الفصاحة عند القاضي ليست واحدة، بل منها ما يكون أفصح من بعض، وهي فصاحات عنده[١٥]، قال رحمه الله: «وإنما يقع بين كلامه وكلام غيره، ما يقع من التفاوت بين كلام الفصيحَين، وبين شعر الشاعرَين، وذلك أمر له مقدار معروف، وحد ـ ينتهي إليه ـ مضبوط»[١٦].

ومما يؤكد هذا أن القاضي نفسه نقل معنى الفصاحة عن «البيان والتبيين» للجاحظ بما لا يخرج عن أصل الوضع اللغوي، قال: «وأما (الفصاحة) فقد اختلفوا فيها: فمنهم من عبر عن معناها بأنه: ما كان جزل اللفظ، حسن المعنى. وقد قيل: معناها: الاقتدار على الإبانة عن المعاني الكامنة في النفوس، على عبارات جلية، ومعان نقية بهية»[١٧].

ثانيًا: البلاغة

لم يكن عصر القاضي الباقلاني عصرًا استقر فيه مصطلح البلاغة الذي نعرفه الآن، أو الذي عرفته العصور التي جاءت بعده من تحرير وتهذيب لمحتويات العلوم والكتب، ومع ذلك فقد استعمل القاضي هذا اللفظ كثيرًا جدًّا في كتابه.

ويمكن استخلاص بعض المحددات لهذا اللفظ عند القاضي من خلال استعماله، منها: أنه ملازم للفصاحة، فليس البليغ إلا فصيحًا، وقد اقترنت الفصاحة بالبلاغة كثيرًا في كلامه رحمه الله تعالى، يقول القاضي: «فليس يصح أن تقع فيه فصاحة أو بلاغة، فيطلب فيه الممتنع، أو يوضع فيه الإعجاز»[١٨]، ويقول: «وطرق البلاغة والفنون التي يمكن فيها إظهار الفصاحة، فهو متى سمع القرآن عرف إعجازه»[١٩].

ويستفاد من كلامه هذا أيضًا أنّ البلاغة هي محلّ الإعجاز، وقد صرّح بذلك في مواضع كثيرة من كتابه، ولذلك يمكن القول: إنّ الباقلاني لم يستخدم البلاغة باصطلاح خاصّ، وإنما استخدمها بحسب أصل الوضع اللغوي.

والبلاغة في الوضع تعني الوصول والإدراك، فبلاغة الكلام معناها وصوله إلى التعبير عن ما في النفس، بل نجد بعض المعاجم تعرف البلاغة بالفصاحة، جاء في مختار الصحاح: «(بلغ) المكان وصل إليه، وكذا إذا شارف عليه ومنه قوله تعالى: ﴿فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ﴾ [البقرة: ٢٣٤] أي قاربنه. و(بلغ) الغلام أدرك وبابهما دخل. و(الإبلاغ) و(التبليغ) الإيصال، والاسم منه (البلاغ)، والبلاغ أيضا الكفاية. وشيء (بالغ) أي جيد. و(البلاغة) الفصاحة»[٢٠].

ثالثًا: البيان

يمكن القول: إنّ لفظ (البيان) وقع في كلام القاضي بإزاء أمرين؛ الأول: إظهار المعاني مطلقًا، ولا يتعلق بهذا غرض بلاغي، والثاني: حسن الكلام وبلاغته وفصاحته، وهذا هو ما يتعلق به غرض البحث، وقد ورد (البيان) في كلام الباقلاني مقترنًا بالفصاحة، قال القاضي: «ومواقع البيان والبراعة ووجه التقدم في الفصاحة»[٢١]، وقال أيضًا: «وأهل البيان واللسن، والفصاحة والفطن»[٢٢].

رابعًا: البديع

استعمل الباقلاني البديع بصورة مخصوصة في المحسنات اللفظية التي يستعملها أهل الصنعة، لا في مجرد المعنى اللغوي الذي يدل عليه اللفظ، وذلك خلافًا للألفاظ السابقة (الفصاحة والبيان والبلاغة)، يقول رحمه الله: «في ذكر البديع من الكلام إن سأل سائل فقال: هل يمكن أن يعرف إعجاز القرآن من جهة ما تضمنه من البديع؟ قيل: ذكر أهل الصنعة ومن صنف في هذا المعنى من صفة البديع ألفاظًا نحن نذكرها»[٢٣]، ويدلّ على أنه استعمل البديع بالمعنى الاصطلاحي أنه عدَّد أنواعًا من البديع مثل: الغلو والإفراط في الصفة[٢٤].

فهذه الألفاظ التي تدور في ثنايا كتاب الإمام الباقلاني مما له أوثق علاقة بموضوع البحث، ونلحظ فيه أن الباقلاني لم يخرج في شيء من هذه الألفاظ عن أوضاع اللغة.

المبحث الثاني
النظم القرآني عند الإمام الباقلاني

المطلب الأول : معنى النَّظم والنظام

برزت نظرية النظم بصورة جلية عند القاضي الباقلاني؛ إذ هي مدار معظم الكتاب، بخلاف وجوه الإعجاز الأخرى التي ذكرها في كتابه، ويرى بعض الباحثين أن الباقلاني بنى رأيه في إعجاز القرآن على ما سبق من أفكار عند الخطابي[٢٥].

ويلخص الدكتور وليد مراد مفهوم النظم عند القاضي، فيقول: «إن ترتيب الألفاظ في العبارة خاضع لترتيب معانيها في النفس، وذكر أنّ النظم القرآني بوجه عام هو تأليف الألفاظ بعضها مع بعض، وأن أسلوبه مختلف عن الكلام المعتاد عند البشر»[٢٦].

لكني أقول: لا شك أنّ الباقلاني طالع كتب غيره من العلماء الذين سبقوه، لكنه بيَّن في مطلع كتابه أنه لم يجد كلامهم مغنيًا، فلا مانع عندئذٍ من التبصّر في كلام الباقلاني نفسه، لعلنا نعثر على جهد خاصٍّ به في موضوع النظم.

لقد قسم الباقلاني الآيات القرآنية إلى قسمين، حيث قال: «قد اعتمدنا على أنّ الآيات تنقسم إلى قسمين: **أحدهما**: ما يتم بنفسه، أو بنفسه وفاصلته، فينير في الكلام إنارة النجم في الظلام. **والثاني**: ما يشتمل على كلمتين أو كلمات، إذا تأملتها وجدت كل كلمة منها في نهاية البراعة، وغاية البلاغة»[٢٧].

فيمكن أن نفهم من ههنا أن القاضي يعطي كلًّا من اللفظ والمعنى حقَّه من الحسن والبراعة والبلاغة، فليس النظم مجرد معنى، وإنما هو لفظ حامل للمعنى كذلك، فهذه علامة بارزة دالة على النظم عند القاضي، وهي موافقة لمن قبله من العلماء كالخطابي.

ومن المعلوم أن نظرية النظم لم تُقرَّر دفعة واحدة على يد عالم واحد، بل بُنِيَت لبنة لبنة حتى استوت على عودها على يد عبد القاهر الجرجاني.

والنظم عند القاضي تأليف ورصف، يقول: «وهو الذي بيناه من الإعجاز الواقع في النظم والتأليف والرصف»[٢٨]، ويقول الجندي مصورًا نظرة الباقلاني في النظم: «وأن

التحدي إنما كان بأن يأتوا بمثل الحروف التي هي نظم القرآن منظومة كنظمها، متتابعة كتتابعها، مطردة كاطرادها»[٢٩]، وأيضًا نبه إلى هذا المعنى الضامن[٣٠].

وأيضًا فصّل الباقلاني مفهومه للنظم بقوله في كتاب التمهيد: «وليس نظمها أكثر من وجودها متقدمة ومتأخرة ومترتبة في الوجود وليس لها نظم سواها»[٣١]، لكن لا يجوز أن يفهم من قوله هذا أن المزية فقط هي بحسب التقدم والتأخر الظاهر في اللفظ والمتعاقب بحسب زمان النطق؛ لأن ذلك لا يقوله عاقل، فكل كلام متقدم بعضه على بعض، ويتأخر بعضه عن بعض، بل مراد الإمام التقدم والتأخر الذي يفيد المعاني على صورتها الخارقة.

وسلك الباقلاني في تحديد مفهوم النظم القرآني خصوصًا طريقة السلب، فالنظم القرآني عنده ليس شعرًا ولا سجعًا ولا مجرد كلام موزون من كلام العرب، قال: «قلنا: إنه نظم خارج عن جميع وجوه النظم المعتاد في كلامهم، ومباين لأساليب خطابهم. ومن ادّعى ذلك لم يكن له بدّ من أن يصحّح أنه ليس من قبيل الشعر، ولا السجع، ولا الكلام الموزون غير المقفى؛ لأنّ قومًا من كفار قريش ادّعوا أنه شعر»[٣٢].

يفهم من هذا أنّ النظم القرآني عند الباقلاني ليس مجرد رصف للكلمات وتأليف لها، كما قد يُتوهّم لأول نظرة، بل هو معنى آخر زائد على ذلك، وهو أن يكون النظم على طريقة مخصوصة، بحيث تخرج عن المعتاد من الكلام، وقد نبه إلى ذلك الجندي في كتابه عن نظرية النظم[٣٣].

ويبين الباقلاني مكانة نظم القرآن من نظم غيره من الكلام، قال: «فأما شأو نظم القرآن، فليس له مثال يحتذى عليه ولا إمام يقتدى به، ولا يصح وقوع مثله اتفاقًا، كما يتفق للشاعر البيت النادر، والكلمة الشاردة، والمعنى الفذ الغريب، والشيء القليل العجيب»[٣٤].

وقد يعبّر الباقلاني عن النظم بالنظام، ومراده واحد؛ إذ إنه كان يُعنَى بالأفكار أكثر من التدقيق في الألفاظ.

ومن محدّدات النظم عند الباقلاني أنه النظم العربي، فليس النظم الحامل لميزة الإعجاز أي نظم، بل هو النظم العربي بخصوصه، قال: «فلو كان يمكن في لسان العجم إيراد مثل فصاحته، لم يكن ليرفعه عن هذه المنزلة. وإنه وإن كان يمكن أن يكون من فائدة قوله: إنه عربي مبين، أنه مما يفهمونه ولا يفتقرون فيه إلى الرجوع إلى غيرهم، ولا يحتاجون في تفسيره إلى سواهم، فلا يمتنع أن يفيد ما قلناه أيضًا، كما أفاد بظاهره ما قدمناه. ويبين ذلك أنّ كثيرًا من المسلمين قد عرفوا تلك الألسنة، وهم من أهل البراعة فيها، وفي العربية، فقد

وقفوا على أنه ليس فيها من التفاضل والفصاحة، ما يقع في العربية»[٣٥].

المطلب الثاني : معالم النَّظم القرآني عند الباقلاني

ذكر القاضي الباقلاني في كلام بديع معتصر من خلاصة الخلاصة في الفهم ودقة النظر عشرة معانٍ هي التي يرجع إليها إعجاز نظم القرآن، وقد اخترت أن أستخلص منها معالم نظرية النظم عند القاضي، وليس تسمية هذه الأشياء بالمعالم مجازفة، بل هو مطابق للواقع، فهذه المعالم هي علامات على النظم المعجز، ومميزات له عن غيره من التآليف والتراكيب التي تقع في الشعر والخطب والمحاورات الفصيحة.

وههنا تحليل لهذه المعاني التي ذكرها القاضي رحمه الله تعالى[٣٦]، خصوصًا أنه اعتبر هذه المعاني تفصيلًا منه لما أطلقه العلماء في حقّ إعجاز القرآن من أنه «بديع النظم عجيب التأليف متناهٍ في البلاغة إلى الحدّ الذي يعلم عجز الخلق عنه»[٣٧].

وقد قال بعض الباحثين: إن نظرية النظم لم تتبلور تمامًا في كتاب إعجاز القرآن الكريم[٣٨]، ومع ذلك فقد اخترت أن أدرس كلام القاضي محاولًا إبراز نظريته أو تأسيسيه لنظرية النظم، ولست أزعم أنّ العلم توقف عند القاضي الباقلاني، ولكني أقدر العمل الذي عمله.

وأما تحليل المعاني العشرة التي ذكرها القاضي فيفضي بنا إلى معالم معدودة، وهي:

المعلم الأول: مباينة النظم للمألوف والخروج عن المعهود

يتلخص هذا المعلم بأنّ القرآن متميز عن كل كلام، فمهما وجدت كلامًا للعرب فلاحظت نظامه، فليس فريدًا في بابه، بل يمكن أن يكون هناك له مثل أو نظير أو فائق أو مقارب، لكن القرآن له الفرادة والتميز، وذلك من جميع الأنحاء والجهات؛ في الأسلوب والترتيب والتصرف في الكلام والمذاهب في التعبيرات، وذلك التميز في جميع القرآن لا في بعض منه دون بعض.

قال الباقلانيّ موضحًا ذلك: «منها ما يرجع إلى الجملة، وذلك أنّ نظم القرآن ـ على تصرّف وجوهه، وتباين مذاهبه ـ خارج عن المعهود من نظام جميع كلامهم، ومباين للمألوف من ترتيب خطابهم، وله أسلوب يختص به ويتميز في تصرفه عن أساليب الكلام المعتاد»[٣٩]، وقال: «وهذه خصوصية ترجع إلى جملة القرآن، وتميُّز حاصل في جميعه»[٤٠].

كما يرى القاضي أنّ من وجوه تميز النظم القرآني أنه مشتمل على الكثير من البلاغة والفصاحة ووجوه الحسن ممّا لا يكون في أيّ كلام، يقول القاضي: «ومنها أنه ليس للعرب

كلام مشتمل على هذه الفصاحة والغرابة، والتصرف البديع، والمعاني اللطيفة، والفوائد الغزيرة، والحكم الكثيرة، والتناسب في البلاغة، والتشابه في البراعة، على هذا الطول، وعلى هذا القدر. وإنما تنسب إلى حكيمهم كلمات معدودة وألفاظ قليلة، وإلى شاعرهم قصائد محصورة، يقع فيها ما نبينه بعد هذا من الاختلال»[٤١].

ولم يقتصر القاضي على خروج القرآن عن المعهود من كلام العرب، بل أوجب أن يكون خارجًا عن كلام الجنّ أيضًا، قال القاضي: «وهو أنّ نظم القرآن وقع موقعًا في البلاغة يخرج عن عادة كلام الجنّ، كما يخرج عن عادة كلام الإنس، فهم يعجزون عن الإتيان بمثله كعجزنا، ويقصرون دونه كقصورنا، وقد قال الله عزّ وجل: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾»[٤٢].

وكذلك من ملامح هذا المعلم ومظاهره أن القرآن ينقسم خطابه إلى أقسام، وهو في كلها خارج عن المعهود، قال القاضي: «وهو أن الذي ينقسم عليه الخطاب، من البسط والاقتصار، والجمع والتفريق، والاستعارة والتصريح، والتجوز والتحقيق، ونحو ذلك من الوجوه التي توجد في كلامهم ـ موجودة في القرآن. وكل ذلك مما يتجاوز حدود كلامهم المعتاد بينهم في الفصاحة والإبداع والبلاغة»[٤٣].

المعلم الثاني: عدم تفاوت النّظم

والذي يريده القاضي هنا أنّ العادة قاطعة بأنّ الكلام يتفاوت مع اختلاف الموضوعات التي يتناولها والمذاهب التي يسلكها، وفي ذلك يقول: «عجيب نظمه، وبديع تأليفه لا يتفاوت ولا يتباين، على ما يتصرف إليه من الوجوه التي يتصرف فيها: من ذكر قصص ومواعظ واحتجاج، وحكم وأحكام، وإعذار وإنذار، ووعد ووعيد، وتبشير وتخويف، وأوصاف، وتعليم أخلاق كريمة، وشيم رفيعة، وسير مأثورة. وغير ذلك من الوجوه التي يشتمل عليها»[٤٤].

ويتبع ذلك أيضًا بأن مقاطع الكلام من فصل ووصل وعلو ونزول وشتى أنواع الخطابات في القرآن على طريقة متناسبة لا تفاوت فيها، يقول رحمه الله: «كلام الفصحاء يتفاوت تفاوتًا بينًا في الفصل والوصل، والعلو والنزول، والتقريب والتبعيد، وغير ذلك مما ينقسم إليه الخطاب عند النظم، ويتصرف فيه القول عند الضم والجمع، ألا ترى أن كثيرًا من الشعراء قد وصف بالنقص عند التنقل من معنى إلى غيره، والخروج من باب إلى سواه»[٤٥].

المعلم الثالث: تعذر معارضة نظم القرآن

لاحظ القاضي أن القرآن توافق فيه الحسن من جهة المعنى ومن جهة اللفظ، فاللفظ

لا يقدر على المجيء بمثله، والمعنى رائع لا يقدر عليه، وذلك يتجلى في المعاني التي هي وضع الشريعة والأحكام وأصول الدين وغيرها، ويعبر عن ذلك بقوله: «المعاني التي تضمنها في أصل وضع الشريعة والأحكام، والاحتجاجات في أصل الدين، والرد على الملحدين، على تلك الألفاظ البديعة، وموافقة بعضها بعضًا في اللطف والبراعة، مما يتعذر على البشر ويمتنع، وذلك أنه قد علم أن تخير الألفاظ للمعاني المتداولة المألوفة، والأسباب الدائرة بين الناس، أسهل وأقرب من تخير الألفاظ لمعانٍ مبتكرة، وأسباب مؤسسة مستحدثة، فإذا برع اللفظ في المعنى البارع كان ألطف وأعجب من أن يوجد اللفظ البارع في المعنى المتداول المتكرر، والأمر المتقرر المتصور، ثم انضاف إلى ذلك التصرف البديع في الوجوه التي تتضمن تأييد ما يبتدأ تأسيسه، ويراد تحقيقه - بأن التفاضل في البراعة والفصاحة، ثم إذا وجدت الألفاظ وفق المعنى، والمعاني وَفْقها، لا يفضل أحدهما على الآخر - فالبراعة أظهر، والفصاحة أتمّ»[٤٦].

وقال أيضًا: «أنه سهل سبيله، فهو خارج عن الوحشي المستكره، والغريب المستنكر، وعن الصنعة المتكلفة، وجعله قريبًا إلى الأفهام، يبادر معناه لفظه إلى القلب، ويسابق المغزى منه عبارته إلى النفس، وهو مع ذلك ممتنع المطلب، عسير المتناول، غير مطمع مع قربه في نفسه، ولا موهم مع دنوه في موقعه أن يقدر عليه، أو يظفر به. فأما الانحطاط عن هذه الرتبة إلى رتبة الكلام المبتذل، والقول المسفسف، فليس يصحُّ أن تقع فيه فصاحة أو بلاغة، فيطلب فيه الممتنع، أو يوضع فيه الإعجاز، ولكن لو وضع في وحشي مستكره، أو غمر بوجوه الصنعة، وأطبق بأبواب التعسف والتكلف - لكان لقائل أن يقول فيه ويعتذر، أو يعيب ويقرع. ولكنه أوضح مناره، وقرب منهاجه، وسهل سبيله، وجعله في ذلك متشابهًا متماثلًا، وبين مع ذلك إعجازهم فيه»[٤٧].

المعلم الرابع: تميز الكلمة القرآنية في الأسماع والنفوس

ذكر الباقلاني وصفًا نفيسًا للكلمة القرآنية المفردة، فهي عنده مميزة عن غيرها من الكلمات، بحيث إذا ألفيت في جملة أخذت تلك الكلمة بالمسامع والألباب لحسنها وبهائها، وطريقة هذه المعرفة بالنسبة للباقلاني أن تضمن الكلمة في ضمن جملة أو شعر، فتكون لها الميزة والخصوصية في ضمن ذلك الكلام.

قال القاضي: «الكلام يتبين فضله ورجحان فصاحته بأن تذكر منه الكلمة في تضاعيف كلام، أو تقذف ما بين شعر، فتأخذها الأسماع، وتتشوف إليها النفوس، ويرى وجه رونقها

باديًا غامرًا سائر ما تقرن به، كالدرة التي ترى في سلك من خرز، وكالياقوتة في واسطة العقد. وأنت ترى الكلمة من القرآن يتمثل بها في تضاعيف كلام كثير، وهي غرةُ جميعِه، وواسطة عقده، والمنادى على نفسه بتميزه وتخصصه، برونقه وجماله»[٤٨].

المطلب الثالث : قانون الإعجاز في النَّظم القرآني

المراد بالقانون هو المعيار الذي يضبط، والعلامة الفارقة التي يحصل بها التمييز بين الأشياء، وهو ههنا ما يمكن أن يلحظ في كل معلم من المعالم التي سبق ذكرها في المطلب السابق، بحيث تجد النظم القرآني المعجز متفقًا مع هذا القانون في كل موضع منه، وقد نبه القاضي إلى هذا القانون بصورة مستفيضة لا غبار عليها، بل أعاد ذكرها مرارًا لا مرّة واحدة.

وذلك القانون أن النظم القرآني لا يدرك ولا يستطاع مثله بوجه من وجوه التصنع أو التكلف أو التعمل، بل هو خارج عن ذلك كله، لعدم وقوعه تحت جنس قدرة البشر، بل هو واقع موقعه من الحسن والبراعة بغير تعمّل أو تصنع.

ويبين القاضي هذا القانون فيقول: «ولولا هذه الوجوه[٤٩] التي بيناها، لم يتحير فيه أهل الفصاحة، ولكانوا يفزعون إلى التعمل للمقابلة، والتصنع للمعارضة، وكانوا ينظرون في أمرهم، ويراجعون أنفسهم، أو كان يراجع بعضهم بعضًا في معارضته ويتوقفون لها»[٥٠].

ويتأكد هذا المعنى عند القاضي، فيستدل عليه بأنّ النظم القرآني لو كان يمكن دركه ـ أي صنع مثله ـ بنوع من التعمل والتصنع لما قصر صناديد الكفار بالتعمل والتصنع لمعارضته والمجيء بمثله، قال: «ولا يمتنع أن يلتبس ـ على من لم يكن بارعًا فيهم، ولا متقدمًا في الفصاحة منهم ـ هذا الحال، حتى لا يعلم إلا بعد نظر وتأمل، وحتى يعرف حال عجز غيره، إلا أنا رأينا صناديدهم وأعيانهم ووجوههم سلموا ولم يشتغلوا بذلك، تحقُّقًا بظهور العجز وتبيُّنًا له»[٥١].

وأيضًا يؤكد القاضي هذا المعنى مرة أخرى، وذلك بعد أن ساق وجوه البديع التي وقعت في كلام العرب ووقع في القرآن من قبيلها أشياء[٥٢]، فينص على أن كل أنواع البديع ـ لكونها تدرك بالتعمل والتدرب ـ ليست هي محل الإعجاز، وإن كانت مما يزين الكلام ويحسنه، قال الباقلاني: «لا سبيل إلى معرفة إعجاز القرآن من البديع الذي ادّعوه في الشِّعر ووصفوه فيه. وذلك: أنّ هذا الفنّ ليس فيه ما يخرق العادة، ويخرج عن العرف، بل يمكن استدراكه بالتعلم والتدرب به والتصنع له، كقول الشعر، ورصف الخطب، وصناعة الرسالة، والحذق في البلاغة، وله طريق يُسلك، ووجه يُقصد، وسلم يُرتقى فيه إليه، ومثال قد يقع

طالبه عليه، فربَّ إنسان يتعوَّد أن ينظم جميع كلامه شعرًا، وآخر يتعود أن يكون جميع خطابه سجعًا، أو صنعة متصلة، لا يسقط من كلامه حرفًا، وقد يتأتى له لما قد تعوّده»[٥٣].

وذكر الإمام الباقلاني هذا القانون في كتاب البيان، حيث قال: «فلا يؤمن أن يكون نظم القرآن على هذا الحدّ من البلاغة إنما تأتى لمورده لفضل عمله وتقدمه في البراعة واللسن ومعرفته بوجوه تصاريف الكلام ونظومه وأوزانه، وإن تعذر ذلك على غيره»[٥٤].

وأكد هذا القانون مرة أخرى في كتابه إعجاز القرآن، فقال: «وقد قدر مقدرون أنه يمكن استفادة إعجاز القرآن من هذه الأبواب التي نقلناها، وأن ذلك مما يمكن الاستدلال به عليه. وليس كذلك عندنا؛ لأنّ هذه الوجوه إذا وقع التنبيه عليها أمكن التوصل إليها بالتدريب والتعوّد والتصنّع لها، وذلك كالشعر الذي إذا عرف الإنسان طريقه صحّ منه التعمل له وأمكنه نظمه. والوجوه التي تقول: إنّ إعجاز القرآن يمكن أن يعلم منها فليس مما يقدر البشر على التصنّع له والتوصّل إليه بحال»[٥٥].

وفي خواتيم كتابه؛ أكد الباقلاني هذا المعنى نفسه، فذكر العلامة الفاصلة بين ما ينبغي أن يكون من العادات وبين ما يكون من خوارقها، فقال: «إن الذي يمكن أن يتوصل إليه بالتعلم يتقارب فيه الناس، وتتناهى فيه العادات، وهو كما يعلم من مقادير القوى في حمل الثقيل، وأن الناس يتقاربون في ذلك، فيرمون فيه إلى حدّ، فإذا تجاوزوه وقفوا بعده ولم يمكنهم التخطي، ولم يقدروا على التعدي، إلا أن يحصل ما يخرق العادة وينقض العرف؛ ولن يكون ذلك إلا للدلالة على النبوات على شروط في ذلك»[٥٦].

وقد توصلت إلى كون هذا المعنى قانونًا عند الباقلاني من خلال تكرر هذا المعنى في مواضع متعددة من كتابه، حتى إنه ذكره في غير كتاب إعجاز القرآن، أعني كتاب البيان الذي نقلت عنه سابقًا.

إذن؛ فالمعيار الذي به يعرف كون القرآن معجزًا هو اشتمال نظمه على ما لا يمكن مقاربته، ولا يطمع فيه أصلًا، وأما ما يمكن فيه ذلك، فلا يصلح أن يكون الإعجاز بسببه، هذا هو ما يقرره الباقلاني، وبناء عليه أخرج أنواعًا من البديع والبلاغة أن يكون الإعجاز بسببها، كما سأبينه بالنقل المفصل في المبحث الآتي، إن شاء الله تعالى، ومن هنا تأتي ثمرة معرفة هذا القانون، إذ إنه الذي يُظهر لنا وجه الإعجاز في القرآن.

المبحث الثالث
موقع النَّظم القرآني من البيان والإعجاز البياني

لا شك أن النظم القرآني في نظرة الباقلاني ممتلئ بصنوف الحسن والجمال والبديع من الألفاظ والبليغ من التراكيب، وقد أطال الإمام الباقلاني النفَس في عرض كثير من أنواع البديع المشتمل على الحسن والفصاحة، وذكر كثيرًا من الأمثلة القرآنية في ثنايا تحليلاته الفنية والبلاغية، لكنها ليست كلها سببًا في الإعجاز القرآني.

وقد جعلت تحت هذا المبحث مطالب ثلاثة، أولها: فيما ذكره الباقلاني من البديع، وثانيها: فيما ذكره من وجوه البلاغة، وثالثها: في مرتبة هذه الفنون البلاغية من إعجاز النظم.

وتظهر أهمية هذا المبحث في استقراء مواضع كلام الباقلاني يقرر فيها أن الإعجاز الثابت في القرآن الكريم ليس ناشئًا عن وجوه البديع، ولا هو ناشئ عن كل الوجوه من البلاغة، بل هو راجع إلى البيان القرآني الذي يتعذر الإتيان بمثله، بل لا مطمح ولا مطمع لأحد أن يأتي بما يقاربه.

وقد جعلت وجوه البديع في مطلب، وأتبعتها بوجوه البلاغة في مطلب آخر، تبعًا للإمام الباقلاني نفسه، الذي جعل كل واحد من الأمرين في موضع، ولست أدعي أن الباقلاني يرى في هذا الشأن اصطلاحًا خاصًّا يجعل فيه البديع شيئًا والبلاغة شيئًا مغايرًا تمامًا، وإنما أحاول تحليل كلام الباقلاني والتوصل إلى موقع البديع والبلاغة من إعجاز النظم القرآني.

المطلب الأول : وجوه البديع في النظم القرآني

بدأ الإمام الباقلاني عرضه للبديع في اللغة ببيان مصادره وموارده، فذكر أن البديع يقع في أنواع من الكلام، وهي: القرآن الكريم، وجوامع الكلم الحكيم، والألفاظ الفصيحة، والألفاظ الإلهية، وكلام النبيّ عليه الصَّلاة والسَّلام، وقول البلغاء، والشِّعر[٥٧]، ويحسن التنبيه إلى أن كتاب الباقلاني رحمه الله إنما ألف قبل استقلال مصطلحات العلوم، وقد نبهت إلى ذلك في تمهيد هذا البحث.

وقد وقع للباقلاني من البديع سبعة وعشرون وجهًا[٥٨]، أقتصر على ذكر بعضها:

١ـ الإرداف: أن يريد الشاعر دلالة على معنى، فلا يأتي باللفظ الدالّ على ذلك المعنى، بل بلفظ هو تابع له وردف، وإنما قال الإمام: (الشاعر)؛ لأنه ينقل عن أهل الصنعة، لكن ذلك يجوز لكل متكلم وفي كل كلام، وبعضهم يسميها استعارة، لأنّ الاصطلاح لم يكن مقررًا بعد تمام التقرّر.

ومن قبيله: قول الله تعالى: ﴿وَٱشۡتَعَلَ ٱلرَّأۡسُ شَيۡبٗا﴾ [مريم: ٤]، فلفظ الشيب دالّ على بياض شعر الرأس، لكن المعنى المراد هو كبر السنّ والشيخوخة، بحيث لا يكون في العادة للرجل ولد في تلك السنّ.

٢ـ التشبيه الحسن: وهو جعل شيء مشابهًا لشيءٍ بجامع ما.

ومن قبيله قوله تعالى: ﴿وَلَهُ ٱلۡجَوَارِ ٱلۡمُنشَـَٔاتُ فِي ٱلۡبَحۡرِ كَٱلۡأَعۡلَٰمِ﴾ [الرحمن: ٢٤]، وقوله تعالى: ﴿كَأَنَّهُنَّ بَيۡضٞ مَّكۡنُونٞ﴾ [الصافات: ٤٩].

٣ـ الاستعارة: وهو ـ كما مرّ ـ أن يعبر عن المعنى بلفظ استعير له وليس له في أصل الوضع.

ومن قبيله: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَذِكۡرٞ لَّكَ وَلِقَوۡمِكَۖ وَسَوۡفَ تُسۡـَٔلُونَ﴾ [الزخرف: ٤٤].

٤ـ المطابقة: وقد اختلف فيها الأدباء، فهي عند بعضهم: ذكر الشيء وضدِّه، كاللَّيل والنَّهار، وعند آخرين أن يشترك معنيان بلفظةٍ واحدة.

ومن قبيله على المعنى الأول: قوله تعالى: ﴿يُولِجُ ٱلَّيۡلَ فِي ٱلنَّهَارِ وَيُولِجُ ٱلنَّهَارَ فِي ٱلَّيۡلِ﴾ [الحج: ٦١]، وقوله تعالى: ﴿يُخۡرِجُ ٱلۡحَيَّ مِنَ ٱلۡمَيِّتِ وَيُخۡرِجُ ٱلۡمَيِّتَ مِنَ ٱلۡحَيِّ﴾ [الروم: ١٩].

ومثاله على المعنى الثّاني: قول الشاعر:

عهـدت لهـا منـزلًا دائـرًا وآلًا على المـاء يحملن آلا

فالآل الأول: أعمدة الخيام، والثاني: السراب.

٥ـ المقابلة: التوفيق بين معانٍ ونظائرها والمضادّ بضدِّه.

ومن قبيله: قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ ٱلضُّرُّ فَإِلَيۡهِ تَجۡـَٔرُونَ ۞ ثُمَّ إِذَا كَشَفَ ٱلضُّرَّ عَنكُمۡ إِذَا فَرِيقٞ مِّنكُم بِرَبِّهِمۡ يُشۡرِكُونَ﴾ [النحل: ٥٣، ٥٤].

٦ـ الموازنة: أن يقابل بين الألفاظ بالعدد نفسه على سبيل التوازن.

ومن قبيله: قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءِ ذَاتِ ٱلۡبُرُوجِ ۞ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡمَوۡعُودِ ۞ وَشَاهِدٖ وَمَشۡهُودٖ﴾ [البروج: ١-٣]، وقول بعضهم: اصبر على حر اللقاء ومضض النزال، وشدة المِصاع.

٧ـ المساواة: أن يكون اللفظ مساويًا للمعنى، لا يزيد عليه ولا ينقص عنه.

ومثاله: قول الشاعر:

ومهمـا تكن عنـد امرئٍ مـن خليقةٍ وإن خالهـا تخفى علـى الناس تُعلمِ

٨ـ الإيغال: وهو في القوافي من الشعر، أو الفواصل من القرآن، ومعناه أنْ يوغلَ في الوصف ويؤكد التشبيه مع أنّ المعنى قد يستقلّ دون ذلك الإيغال.

ومثاله: قول الشاعر:

كأنّ عيـونَ الوحـشِ حـولَ خِبائنا وأرْحُلنـا الجـزْعُ الـذي لـم يثقَّبِ

فهذه الوجوه من البديع التي ذكرها الإمام الباقلاني رحمه الله تعالى، وقد نصّ على وجود غيرها، وأنه اقتصر كراهة التطويل.

وتأتي أهمية ذكرها في هذا البحث وعرض شيء منها أن نبين عن وجهة نظر الإمام الباقلاني في علاقتها بالإعجاز، وهو يصرح في هذا الشأن بأن البديع يدرك بالتصنع والتكلف، فلا يمكن القول بأنه سبب في حصول الإعجاز.

المطلب الثاني : وجوه البلاغة في النظم القرآني

نقل الإمام الباقلاني فصلًا في آخر كتابه من كلام نسبه إلى بعض أهل الأدب والكلام، وهو الرماني، وذلك أن البلاغة على عشرة أقسام، وسوف أذكرها وأشرحها إن شاء الله تعالى في هذا المطلب، على النسق السابق في المطلب الأول، وذلك بذكر النوع البلاغي ومفهومه ومثال له من القرآن الكريم إن أمكن، وإلا فمن الشعر وغيره من فصيح الكلام.

ويجدر التنبه إلى أن ذكر هذه الوجوه إنما كان للتوطئة إلى ما يريده الإمام الباقلاني من عدم كون أكثر هذه الوجوه البلاغية سببًا في إعجاز النظم القرآني.

ومن وجوه البلاغة[٥٩]:

١ـ الإيجاز: وهو الدلالة على المعنى الكثير باللفظ القليل، لكن الباقلاني شرط له شرطًا ليكون حسنًا، وهو عدم الإخلال باللفظ والمعنى، وقسم الإيجاز إلى:

ـ إيجاز الحذف: إسقاط بعض الألفاظ لتخفيف الكلام، ومنه قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف: ٨٢]؛ أي: أهلها، وقوله تعالى: ﴿طَاعَةٌ وَقَوْلٌ مَّعْرُوفٌ﴾ [محمد: ٢١].

ـ إيجاز القصر: يكون من غير إسقاط، بل يكون باشتمال اللفظ التام القليل على المعنى

الغزير الذي يصعب إيراده إلا بالألفاظ الكثيرة، ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩].

وأشارَ الإمام إلى أنّ الإطناب بلاغة، وهو مقابل الإيجاز، وهو تفصيل المعنى باللفظ الكثير.

٢ـ التشبيه: عرّفه الإمامُ بأنه: العقد على أنّ أحدَ الشيئين يسدُّ مسدَّ الآخر في حسٍّ أو عقلٍ.

مثاله: قول الله تعالى: ﴿وَإِذْ نَتَقْنَا ٱلْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُۥ ظُلَّةٌ﴾ [الأعراف: ١٧١]، وقوله تعالى: ﴿مَّثَلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِرَبِّهِمْ أَعْمَٰلُهُمْ كَرَمَادٍ ٱشْتَدَّتْ بِهِ ٱلرِّيحُ فِى يَوْمٍ عَاصِفٍ﴾ [إبراهيم: ١٨].

٣ـ الاستعارة: وهو أمر غير التشبيه، كما ذكر الباقلانيّ.

مثاله: ﴿فَضَرَبْنَا عَلَىٰٓ ءَاذَانِهِمْ﴾ [الكهف: ١١]، يريد: أن لا إحساس بآذانهم من غير صمم، وأيضًا قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا سُقِطَ فِىٓ أَيْدِيهِمْ﴾ [الأعراف: ١٤٩]، قال الباقلاني: وهذا أوقع من اللفظ الظاهر، وأبلغ من الكلام الموضوع له.

٤ـ التلاؤم: وهو تعديل الحروف في التأليف، وحسن الكلام في السمع، وسهولته في اللفظ، ووقع المعنى في القلب، وهو نقيض التنافر، والتنافر ما يلفظ بتتعتع فيه، أي صعوبة ومشقة.

وقد جعل الباقلانيُّ التلاؤمَ على ضربين: تلاؤم في الطبقة الوسْطى، وتلاؤم في الطبقة العليا.

أما الذي في **الطبقة الوسطى**، فمنه قول الشاعر:

رمتني وسترُ اللهِ بيني وبينها ... عشيةَ آرام الكِناس رميمُ
رميمُ التي قالت لجارات بيتها ... ضمنت لكم أن لا يزال يهيمُ

ولا يكون في القرآن الكريم.

وأما التلاؤم الذي في **الطبقة العليا**، فمنه القرآن كله؛ إذ ليس فيه متنافر ولا نازل عن التلاؤم التام الكامل.

٥ـ الفواصل: حروف متشاكلة في المقاطع، يقع بها إفهام المعاني، وفيها بلاغة، وليست سجعًا، بل هي تابعة للمعاني.

وكل آيات القرآن فواصل، كما هو معلوم.

٦ـ **التجانس**: بيان بأنواع الكلام الذي يجمعه أصل واحد، وهو نوعان: مزاوجة ومناسبة.

أما **المزاوجة**، فكقوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ فَٱعۡتَدُواْ عَلَيۡهِ بِمِثۡلِ مَا ٱعۡتَدَىٰ عَلَيۡكُمۡ﴾ [البقرة: ١٩٤]، وقوله سبحانه: ﴿وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: ٥٤].

وأما **المناسبة**، فكقوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱنصَرَفُواْۚ صَرَفَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُم بِأَنَّهُمۡ قَوۡمٞ لَّا يَفۡقَهُونَ﴾ [التوبة: ١٢٧]، وقوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ يَوۡمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ ٱلۡقُلُوبُ وَٱلۡأَبۡصَٰرُ﴾ [النور: ٣٧].

٧ـ **التّصريف**: إجراء الكلام في المعاني، وكذلك تكرار المعنى في مواضع مختلفة، كتكرار قصة سيدنا موسى عليه السلام في أكثر من سورة في القرآن.

٨ـ **التضمين**: حصول معنى فيه من غير ذكره له باسم أو صفة هي عبارة عنه، وهو إيجاز دائمًا، ويكون على وجهين:

ـ تضمين توجبه البنية، مثاله: قولنا: معلوم، يوجب عالمًا.

ـ تضمين يوجبه معنى العبارة من حيث لا يصح إلا به، وهو اقتضاء الكلام لفظًا غير مذكور لأن العادة تستوجبه.

ومنه قوله تعالى: ﴿بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ﴾؛ لأنه يحصل به تعليم الناس الاستفتاح في الأمور باسمه العظيم وذكره الكريم، على جهة التعظيم أو التبرّك.

٩ـ **المبالغة**: الدلالة على كثرة المعنى، مثاله: الرحمن عدل به عن راحم، وغفار عدل عن غافر، وأيضًا قد تحصل المبالغة بذكر الصفة العامة، كقول الله تعالى: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَيۡءٖ﴾ [الأنعام: ١٠٢].

١٠ـ **حسن البيان**: نقيضه العِيّ، وكل القرآن بيان حسن، لا شيء فيه من العي والغموض، وهو على مراتب.

المطلب الثالث: مدى تحقيق وجوه البديع والبلاغة لإعجاز النظم القرآني عند الباقلاني

تناول الإمام الباقلاني في كتابه البارع موضوع إعجاز القرآن الكريم، وبيَّن فيه مسائل كثيرة، وكان من جملة ما تناوله وأخذ عهدة بيانه مجمله وشرح مفصله، ما يظهر به إعجاز القرآن الكريم من فنون البلاغة التي خرج فيها القرآن الكريم عن عادة فصحاء العرب وبلغائهم في كلامهم وخطبهم ومواعظهم وأشعارهم.

وقد ذكرت في المطلبين الأولين من هذا المبحث ما وقع للإمام الباقلاني من فنون البلاغة والبراعة، لكنه لم يقصد أن البلاغة القرآنية الواقعة في النظم الشريف واقعة فيما

ذكره، قال: «وإنما لم نطلق القول إطلاقًا؛ لأنا لا نجعل الإعجاز متعلقًا بهذه الوجوه الخاصة ووقفًا عليها ومضافًا إليها، وإن صحَّ أن تكون هذه الوجوه مؤثرة في الجملة، آخذة بحظها من الحسن والبهجة، متى وقعت في الكلام على غير وجه التكلف المستبشع والتعمل المستشنع»[٦٠].

والإعجاز القرآني يبنى عليه نبوة النبي ﷺ، وهذا أمر يفارق كل الكتب المنزلة على الأنبياء، ومحلّ المفارقة بين القرآن وغيره من الكتب هو النظم؛ إذ المعجز الفارق هو النظم، وإن كان يمكن اشتراك الكتب كلها في بعض وجوه الإعجاز كالإخبار بالغيب، قال الباقلاني: «بناء نبوته ﷺ على دلالة القرآن ومعجزته، وصار له من الحكم في دلالته على نفسه وصدقه أنه يمكن أن يعلم أنه كلام الله تعالى، وفارَق حكمُه حكمَ غيره من الكتب المنزلة على الأنبياء؛ لأنها لا تدلّ على أنفسها إلا بأمر زائد عليها، ووصف منضاف إليها؛ لأنّ نظمها ليس معجزًا، وإن كان ما تتضمنه من الإخبار عن الغيوب معجزًا، وليس كذلك القرآن، لأنه يشاركها في هذه الدلالة، ويزيد عليها»[٦١].

ويمكن تلخيص ما ذهب إليه الباقلاني في العلاقة بين وجوه البلاغة والبديع وبين إعجاز النظم القرآني في مجموع ثلاثة أمور:

أولًا: الإعجاز في النظم القرآني لا يقع في اللفظة الواحدة ولا في الوجه الواحد من البديع

تناولَ الإمامُ الباقلانيّ كلام الرمانيّ بالتحليل، وهو ما ادّعاه من أنّ هذه الوجوه العشرة تعرف بها البلاغة، فذكر أنّ الرمّاني يُفهم كلامه على وجهين:

الأوّل: أن هذه الوجوه هي محلّ الإعجاز، قال القاضي: «وإنما ننكر أن يقول قائل: إنّ بعض هذه الوجوه بانفرادها قد حصل فيه الإعجاز من غير أن يقارنه ما يصل به من الكلام ويفضي إليه»[٦٢]، ومعنى هذا أنه يقال: التشبيه معجز، والتضمين معجز، كلٌّ منهما بنفسه، وهذا القول غير صحيح، كما ذكر الباقلانيّ، لأنّ التشبيه والتضمين مثلًا موجودان في غير القرآن، بلا شكّ ولا مرية.

الثاني: أن الإعجاز هو في المجيء بالطبقة العالية من الكلام على أحسن الوجوه، قال القاضي: «فإنْ كان إنما يعني هذا القائل إنه إذا أتى في كلِّ معنىً يتفق في كلامه بالطبقة العالية، ثمّ كان ما يصل به كلامه بعضه ببعض وينتهي منه إلى متصرفاته على أتمّ البلاغة وأبدع البراعة، فهذا مما لا نأباه، بل نقول به»[٦٣].

وبين الباقلاني أنّ الإعجاز إنما يقع في شيء غير مجرَّد اللفظة الواحدة والوجه البليغ، وهو النظم، فقال: «قد بينا في نظم القرآن أنّ الجملة تشتمل على بلاغة منفردة، والأسلوب يختص بمعنى آخر من الشَّرف»[٦٤]، فالأسلوب والبلاغة جميعهما ومجموعهما المجتمع في النظم الشريف هو ما تحصل به البلاغة القرآنية المعجزة.

ثانيًا: البديع والبليغ في القرآن كثير لا ينحصر

استخدم الإمام الباقلاني حرف الجرِّ (مِن) للتبعيض في كثير من المواضع التي ذكر فيها البديع والبلاغة، مريدًا أنّ هذه الأنواع من الفصاحة ليست هي كلّ الفصاحة والبلاغة، بل هي قليل من كثير، وقد نصَّ الإمام على زيادة البديع والبليغ على ما ذكر، فقال: «ووجوه البديعِ كثيرة جدًّا، فاقتصرنا على ذكر بعضها، ونبهنا بذلك على ما لم نذكر، كراهة التطويل، فليس الغرض ذكر جميع أبواب البديع»[٦٥].

ثالثًا: بلاغة القرآن تجاوزت حدّ البلاغة المقدور لأهل الصنعة

بيَّن الإمام الباقلاني تفريعًا على ما سبق من أنّ اللفظة الواحدة والوجه الواحد من البلاغة قد يشترك فيها القرآن مع غيره، لكن القرآن في نظمه وما يتصل من كلامه يفوق الحدّ الذي يمكن أن يشتمل عليه كل كلام غيره من تلك الوجوه البلاغية، سواء كان في الشعر أو النثر من البلاغات، وهذا الذي يضمن تفوق القرآن على غيره من الكلام يقع في الأسلوب الشريف الذي يتحقق باتصال الكلام وجريانه في وصله وفصله وأوله وختامه وسوره وآياته.

وفي ذلك يقول الباقلاني رحمه الله: «فإذا بلغ الكلام غايته في هذا المعنى كان بالغًا وبليغًا، فإذا تجاوز حدَّ البلاغة إلى حيث لا يقدر عليه أهل الصناعة، وانتهى إلى أمد يعجز عنه الكامل في البراعة، صحّ أن يكون له حكم المعجزات، وجاز أن يقع موقع الدلالات»[٦٦]، يريد بالدلالات أي الدالة على النبوة، ثم قال: «وقد ذكرنا أنه بجنسه وأسلوبه مباين لسائر كلامهم، ثمَّ بما يتضمن من تجاوزه في البلاغة الحدَّ الذي يقدر عليه البشر»[٦٧].

الخاتمة

الحمد لله أولًا وآخرًا، وصلى الله على سيدنا محمد دائمًا وأبدًا، وبعد:

فقد توصلت في ختام هذا البحث إلى مجموعة من النتائج، أذكرها فيما يأتي:

ـ سبب البحث في نظرية النظم عند الإمام الباقلاني هو السعي في تقرير الإعجاز القرآني، والذي هو الدليل على نبوة سيدنا محمد ﷺ.

ـ نظرية النظم في كتاب الباقلاني لها معالم واضحة، تتمثل في مباينة النظم القرآني للمألوف والخروج عن المعهود، وعدم تفاوت هذا النّظم، وتعذر معارضته، وتميز الكلمة القرآنية في الأسماع والنفوس عن الكلمة في غير نظم القرآن من الكلام المنظوم.

ـ المعيار الدال على وجوه إعجاز النظم القرآني أن كل وجه من وجوه الإعجاز لا يدرك بوجه من وجوه التصنع أو التكلف أو التعمل، فما كان يدرك بذلك لم يكن من وجوه الإعجاز، ومن ههنا قال الباقلاني بأن الإعجاز في النظم القرآني لا يقع في اللفظة الواحدة ولا في الوجه الواحد من البديع.

ـ يعدّ جهد الإمام الباقلاني حلقة وصل في تاريخ نشوء نظرية النظم وتطورها، وتكمن أهمية هذه الجهود في تنقيحه لكثير من الآراء السابقة وتنصيصه الواضح على أن ما حصل به الإعجاز ليس هو الوجوه الإفرادية في الكلام، وإنما هي الوجوه التركيبية المعبر عنها بالنظم، وذلك بشرط الخروج عن طاقة البشر.

ـ تعدّ مقررات الإمام الباقلاني في شأن نظرية النظم ناشئة عن بعض مباحث العقيدة والكلام، أعني مسائل المعجزة، وتوظيفه لقضية خرق العادة في إدراك ما وقع به الإعجاز، والتهدي من خلال ذلك إلى أنه النظم والتركيب، لا الوجوه الإفرادية من البديع والبلاغة.

والحمد لله رب العالمين

المراجع والمصادر

ـ ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥هـ)، **معجم مقاييس اللغة**، د ط، (تحقيق عبد السلام هارون)، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩م.

ـ ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي المصري (ت ٧١١ هـ)، **لسان العرب**، د ط، ١٥م، دار صادر، بيروت.

ـ الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب (ت ٤٠٣ هـ)، **إعجاز القرآن**، تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، ط٥، ١٩٩٧م.

ـ الباقلاني، القاضي أبو بكر محمد بن الطيب (ت ٤٠٣ هـ)، **البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات**، (عني بتصحيحه ونشره رتشرد اليسوعي)، المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٥٨م.

ـ الباقلاني، القاضي أبو بكر محمد بن الطيب (ت ٤٠٣هـ)، **تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل**، ط١، (تحقيق عماد الدين أحمد حيدر)، مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان، ١٩٨٧م.

ـ بلعيد، صالح (٢٠٠٢)، **نظرية النظم**، دار هومه، الجزائر.

ـ الجاحظ، عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، الليثي، أبو عثمان، الشهير بالجاحظ (ت ٢٥٥هـ)، **البيان والتبيين**، لجنة التأليف، القاهرة، ١٣٦٩هـ.

ـ جرار، شذى (٢٠٠٥)، **موازنة بين مذهبي الباقلاني والجرجاني**، ط١، منشورات أمانة عمان، الأردن.

ـ الجندي، درويش (١٩٦٠)، **نظرية عبد القاهر في النظم**، مكتبة نهضة مصر، الفجالة.

ـ الخطابي، **ثلاث رسائل في إعجاز القرآن**، ط٣، حققها وعلق عليها محمد خلف الله، ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر.

ـ الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (ت ٦٦٦هـ)، **مختار الصحاح**، ط٥، (تحقيق يوسف الشيخ محمد)، المكتبة العصرية ـ الدار النموذجية، بيروت، ١٩٩٩م.

ـ رضوان، زينب (١٩٨٢)، **النظرية الإسلامية**، دار الفكر العربي، دار الأمل، الأردن.

ـ الزبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني (ت١٢٠٥هـ)، **تاج العروس من جواهر القاموس**، دار الهداية.

ـ الضامن، حاتم صالح (١٩٧٩)، **نظرية النظم**، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، دار الحرية، بغداد.

ـ طبانه، بدوي، **البيان العربي**، مكتبة الإنجلو المصرية، ١٩٥٨م.

ـ عمر، أحمد مختار، **معجم اللغة العربية المعاصرة**، ط١، عالم الكتب، ٢٠٠٨م.

ـ الغامدي، ماجد بن سالم، **قراءة لنظرية المنهج التربوي في ضوء النظرية الإسلامية**، شبكة الآلوكة، ١٤٣٤هـ.

ـ فهمي، محمد سيف الدين (١٩٨٢)، **النظرية التربوية وأصولها الفلسفية والنفسية**، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة.

ـ الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (ت ٨١٧هـ)، **القاموس المحيط**، ط٨، (تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف محمد نعيم العرقسُوسي)، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٥م.

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

ـ مراد، وليد محمد (١٩٨٣)، **نظرية النظم وقيمتها العلمية عند عبد القاهر الجرجاني**، ط١، دار الفكر، دمشق.

الهوامش

(١) ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت ٣٩٥هـ)، معجم مقاييس اللغة، د ط، (تحقيق عبد السلام هارون)، دار الفكر، بيروت، ١٩٧٩م: ج٥، ص٤٤٤.

(٢) الزبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني (ت١٢٠٥هـ)، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الهداية: ج١٤، ص٢٤٥.

(٣) انظر: مجمع اللغة العربية (إبراهيم مصطفى، أحمد الزيات، حامد عبد القادر، محمد النجار)، المعجم الوسيط، دار الدعوة، القاهرة: ج٢، ص٩٣٢، و: عمر، أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصرة، ط١، عالم الكتب، ٢٠٠٨م: ج٣، ص٢٢٣٣.

(٤) الغامدي، ماجد بن سالم، قراءة لنظرية المنهج التربوي في ضوء النظرية الإسلامية، شبكة الألوكة، ١٤٣٤هـ: ص٩.

(٥) رضوان، زينب (١٩٨٢)، النظرية الإسلامية، دار الفكر العربي، دار الأمل، الأردن: ص١٢.

(٦) فهمي، محمد سيف الدين (١٩٨٢)، النظرية التربوية وأصولها الفلسفية والنفسية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة: ص١٥.

(٧) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة: ج٥، ص٤٤٣.

(٨) الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي (ت ٦٦٦هـ)، مختار الصحاح، ط٥، (تحقيق يوسف الشيخ محمد)، المكتبة العصرية ـ الدار النموذجية، بيروت، ١٩٩٩م: ص٣١٣، وانظر: ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الإفريقي المصري (ت ٧١١هـ)، لسان العرب، د ط، ١٥م، دار صادر، بيروت: ج١٢، ص٥٧٨.

(٩) الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب (ت ٨١٧هـ)، القاموس المحيط، ط٨، (تحقيق مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف محمد نعيم العرقسُوسي)، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٥م: ص١١٦٢.

(١٠) بلعيد، صالح (٢٠٠٢)، نظرية النظم، دار هومه، الجزائر: ص٩٥.

(١١) الباقلاني، أبو بكر محمد بن الطيب (ت ٤٠٣ هـ)، إعجاز القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف، القاهرة، ط٥، ١٩٩٧م: ص٢٦.

(١٢) المصدر السابق نفسه: ص٢٧.

(١٣) المصدر السابق نفسه: ص٢٤٧.

(١٤) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة: ج٤، ص٥٠٦.

(١٥) الباقلاني، إعجاز القرآن: ص١١٢.

(١٦) المصدر السابق نفسه: ص١٣٦.

(١٧) المصدر السابق نفسه: ص١٢٧، وانظر: الجاحظ، عمرو بن بحر بن محبوب الكناني بالولاء، الليثي،

أبو عثمان، الشهير بالجاحظ (ت ٢٥٥هـ)، البيان والتبيين، لجنة التأليف، القاهرة، ١٣٦٩هـ: ج١، ص٨٨.

(١٨) الباقلاني، إعجاز القرآن: ص٤٦.

(١٩) المصدر السابق نفسه: ص٢٦.

(٢٠) الرازي، مختار الصحاح: ص٣٩.

(٢١) الباقلاني، إعجاز القرآن: ص١٢٦.

(٢٢) المصدر السابق نفسه: ص١٢٦.

(٢٣) المصدر السابق نفسه: ص١٢٦.

(٢٤) المصدر السابق نفسه: ص٧٢ وما بعدها.

(٢٥) مراد، وليد محمد (١٩٨٣)، نظرية النظم وقيمتها العلمية عند عبد القاهر الجرجاني، ط١، دار الفكر، دمشق: ص٦٠-٦١، وانظر: الخطابي، ثلاث رسائل في إعجاز القرآن، ط٣، حققها وعلق عليها محمد خلف الله، ومحمد زغلول سلام، دار المعارف، مصر: ص٢٧.

(٢٦) مراد، وليد، نظرية النظم وقيمتها العلمية: ص٦١.

(٢٧) الباقلاني، إعجاز القرآن: ص٢٠٥.

(٢٨) الباقلاني، إعجاز القرآن: ص٥٠.

(٢٩) الجندي، درويش (١٩٦٠)، نظرية عبد القاهر في النظم، مكتبة نهضة مصر، الفجالة: ص٢٣.

(٣٠) الضامن، حاتم صالح (١٩٧٩)، نظرية النظم، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، دار الحرية، بغداد: ص٢٠.

(٣١) الباقلاني، القاضي أبو بكر محمد بن الطيب (ت ٤٠٣هـ)، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ط١، (تحقيق عماد الدين أحمد حيدر)، مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان، ١٩٨٧م: ص١٧٨.

(٣٢) الباقلاني، إعجاز القرآن: ص٥٠.

(٣٣) الجندي، نظرية عبد القاهر في النظم: ص٢٣.

(٣٤) الباقلاني، إعجاز القرآن: ص١١٢.

(٣٥) الباقلاني، إعجاز القرآن: ص٣١-٣٢.

(٣٦) انظر: جرار، شذى (٢٠٠٥)، موازنة بين مذهبي الباقلاني والجرجاني، ط١، منشورات أمانة عمان، الأردن: ص٣٢-٣٣.

(٣٧) الباقلاني، إعجاز القرآن: ص٣٥.

(٣٨) انظر: جرار، موازنة بين مذهبي الباقلاني والجرجاني: ص١٢٧.

(٣٩) الباقلاني، إعجاز القرآن: ص٣٥.

(٤٠) الباقلاني، إعجاز القرآن: ص٣٥.

(٤١) المصدر السابق نفسه: ص٣٦.

(٤٢) المصدر السابق نفسه: ص٣٨.

(٤٣) المصدر السابق نفسه: ص٤٢.

(٤٤) الباقلاني، إعجاز القرآن: ص٣٦.

(٤٥) المصدر السابق نفسه: ص٣٨.
(٤٦) المصدر السابق نفسه: ص٤٢.
(٤٧) الباقلاني، إعجاز القرآن: ص٤٦.
(٤٨) المصدر السابق نفسه: ص٤٢.
(٤٩) يريد القاضي بالوجوه ما ذكره من المعاني التي يشتمل عليها نظم القرآن المعجز.
(٥٠) الباقلاني، إعجاز القرآن: ص٤٣.
(٥١) المصدر السابق نفسه: ص٤٣.
(٥٢) سأذكر في المبحث الثاني إن شاء الله تعالى صنوفًا من البديع، وإنما هذه إشارة إجمالية.
(٥٣) الباقلاني، إعجاز القرآن: ص١١١.
(٥٤) الباقلاني، القاضي أبو بكر محمد بن الطيب (ت ٤٠٣ هـ)، البيان عن الفرق بين المعجزات والكرامات، (عني بتصحيحه ونشره رتشرد اليسوعي)، المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٥٨م: ص٢٢.
(٥٥) الباقلاني، إعجاز القرآن: ص١٠٧.
(٥٦) الباقلاني، إعجاز القرآن: ص٢٨٥.
(٥٧) انظر: الباقلاني، إعجاز القرآن: ص٦٦-٦٩.
(٥٨) انظر: المصدر السابق نفسه: ص٧١ وما بعدها.
(٥٩) انظر: الباقلاني، إعجاز القرآن: ص٢٦٢ وما بعدها.
(٦٠) الباقلاني، إعجاز القرآن: ص١١٢.
(٦١) المصدر السابق نفسه: ص١٤.
(٦٢) الباقلاني، إعجاز القرآن: ص٢٧٦.
(٦٣) المصدر السابق نفسه: ص٢٧٦.
(٦٤) المصدر السابق نفسه: ص٣٠٠.
(٦٥) المصدر السابق نفسه: ص١٠٧.
(٦٦) الباقلاني، إعجاز القرآن: ص٢٨٦.
(٦٧) المصدر السابق نفسه: ص٢٨٦.

الاتساق المعجمي وأثره في إبراز المناسبة بين الآيات القرآنية من خلال ظاهرة التكرار

الدكتور عبد الله حسين مقدادي

تاريخ وصول البحث: ٢٣/ ١١/ ٢٠٢٢م تاريخ قبول النشر: ٢٨/ ١٢/ ٢٠٢٢م

ملخص للبحث

يسهم الاتساق المعجمي بمفهومه العامّ ـ وظاهرة التكرار بصفة خاصة ـ في بيان التماسك والترابط بين أجزاء النصّ عمومًا، وإبراز التناسب والمناسبة بين الآيات القرآنية خصوصًا، وذلك لما يحتويه ـ التكرار ـ من مطالب متعددة ومباحث متشعبة، فليس التكرار مجرد ظاهرة بلاغية، أو صورة بيانية أو قواعد نحوية فحسب، بل يتعدّاها ليكون دعامة أساسية في بيان اتساق النصّ وترابط أجزائه، وتنظيم العلاقة الدلالية بين المعنى اللغوي والدلالة اللفظية، كما أنّ التكرار عامل مهم للتذكير بأغراض السورة القرآنية وبيان مقاصدها وأغراضها ومحاورها.

وقد عمد الباحث من خلال هذا البحث إلى الوقوف على معنى الاتساق المعجمي، بمفهوميه اللغويّ والاصطلاحيّ، وبيان أقسامه، ثمّ الوقوف على التكرار، وذلك ببيان معناه، وأقسامه وأنواعه، وأثره في إبراز الترابط والتناسب بين الآيات، بما يتوافق مع قواعد التفسير وأصوله، ثمّ تم تسجيل أبرز النتائج التي تم التوصل إليها.

الكلمات الافتتاحية: الاتساق، المعجمي، التكرار، المناسبة.

* مفتٍ بدائرة الإفتاء العام، دكتوراه في التفسير وعلوم القرآن

Lexical Consistency and its Impact in Highlighting the Connection between Verses of the Quran through the Phenomenon of Repetition

Dr. Abdullah Moghdadi

Abstract

Lexical Consistency in general and the phenomenon of repetition in specific contribute to the coherence and cohesion of the parts of the text end emphasize the connection between the verses. This is since repetition contains multiple sections and subsections, as this isn't merely a rhetorical or syntactic phenomenon. Rather, it is a tool that supports the consistency of the texts parts, organizes the denotative relation between the linguistic meaning and semantics. It is also a key factor in highlighting the purposes behind the verses and their themes.

This paper sheds light on lexical consistency from idiomatic and linguistic perspectives and its parts. This is in addition to highlighting the meaning, types, and impact of repetition in showing the connection between verses in line with the rules of Quranic interpretation. Moreover, the most important findings reached by the researcher are given in the end.

Key Words: Consistency, Lexical, Repetition, Connection

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

وبعد،

فقد عُني الباحثون في اللسانيات الحديثة بالبنية النصية بوجه عام، وبيان أطر الاتساق بين أجزائه بشكل خاص، فبينوا الطرق التي تحقق هذا التماسك، ووقفوا على العلاقة التي تحقق هذا الترابط أولًا بين المفردات بعضها مع بعض، ثمّ الجمل فيما بينها، ثمّ على مستوى النص بوجه عام، والاتساق المعجمي واحد من هذه المعايير المهمة لبيان الترابط والتناسق بين أجزاء النص.

رغم حداثة هذا العلم ـ اللسانيات ـ إلّا أنّ الباحثين في هذا الميدان وجدوا في القرآن الكريم متسعًا رحبًا لإبراز ما جاءت به هذه الدراسات الحديثة من قواعد ونظريات، وذلك لما يحتويه القرآن الكريم من اتساق معنوي وتناسب دلالي وانسجام لفظي، فهو نص متكامل توافرت فيه جميع القواعد التي وضعها علماء اللسانيات ليحمل بذلك وجهًا جديدًا من أوجه الإعجاز.

وقد جاءت هذه الدراسة لتبيّن كيف وُظّفت هذه الظاهرة ـ التكرار ـ في إبراز تناسب آيات القرآن الكريم من خلال الجمع بين أقوال المفسرين وعلماء اللسانيات الحديثة.

مشكلة الدراسة :

علم المناسبة أحد علوم القرآن الكريم المهمة التي من خلالها يكشف عن أوجه الترابط والتناسب بين الآيات. فما المسالك التي تندرج تحت الاتساق المعجمي؟ كيف تعامل المفسرون مع ظاهرة التكرار التي برزت في كتاب الله تعالى بشكل لافت للنظر؟ وهل تصلح أن تكون وجهًا من أوجه المناسبة؟ وكيف جاءت، وكيف ابتنيت؟ وقد جاءت هذه الدراسة لتجيب عن الأسئلة الآتية:

١ـ ما المقصود بالاتساق المعجمي والتكرار، وما الجمل التي تندرج تحت هذا العنوان؟

٢ـ ما القواعد التي ابتُني عليها الاتساق المعجمي؟

٣ـ ما مدى التوافق بين الاتساق المعجمي وبين قواعد التفسير وأقوال المفسرين الذين قالوا بالمناسبة؟

٤ـ ما المسالك المعتمدة في تجلية التناسب بين آي القرآن الكريم من خلال ظاهرة التكرار؟

أهداف الدراسة ومسوغاتها :

تهدف هذه الدراسة إلى:

١ـ بيان معنى الاتساق المعجمي وما يندرج تحتها من أقسام.

٢ـ بيان القواعد التي ابتني عليها الاتساق المعجمي، ومدى صلاحيتها لتكون وجهًا من أوجه التناسب بين الآيات القرآنية.

٣ـ بيان التوافق بين الاتساق المعجمي والتكرار وبين علم المناسبة عند المفسرين.

٤ـ بيان المسالك التي ابتنيت من خلال ظاهرة التكرار.

أهمية الدراسة :

عُنيت الدراسات القرآنية بمثل هذا النحو من البحث والدراسة، وما بني عليها من تطبيقات، غير أنّ من ناقش ودرس مفهوم التكرار قديمًا إنّما بحثه من جانب نحوي أو بلاغي، وأمّا من عُني باللسانيات فقد اقتصرت دراسته على الجانب النظري متمشيًا مع ما قال به علماء اللسانيات، لا مع ما قاله علماء التفسير وكلام المفسرين، وأمّا قواعد التفسير وما كان من أسس ومسالك لهؤلاء المفسرين فإنّها لم تلق البحث والدرس. ومن هنا تأتي أهمية هذه الدراسة؛ إذ تكشف عن تلك القواعد والأطر التي ابتنيت من خلال الربط بين كلام المفسرين ومن تكلم باللسانيات.

الدراسات السابقة:

تنوعت الدراسات التي تبحث في تكرار الآيات القرآنية والهدف من هذا التكرار على وجه العموم، إلا أنها لم تشر إلى أثرها في إبراز المناسبة بين الآيات القرآنية، ومن هذه الدراسات المعاصرة:

١ـ **أثر الرّبط المعجمي في اتساق الخطاب القرآني سورة الشعراء «أنموذجًا»**، إعداد الطالبة: أمينة بنت عبد الله، رسالة علمية لنيل شهادة ماجستير في اللغة العربية، جامعة وهران، كلية الأدب، الجزائر، ٢٠١٨م.

وقد تناولت هذه الدراسة الاتساق المعجمي بوجه عام، بما يتمشى وعلم اللسانيات والمنهج الغربي في البحث، دون الوقوف على أثرها في إبراز المناسبة كما قال بها علماء التفسير.

٢ـ **الترابط النصي في ضوء التحليل اللساني للخطاب**، إعداد خليل البطاشي، وهي رسالة ماجستير في جامعة اليرموك، كلية الآداب، وتم طباعتها في دار جرير، عمان، الأردن، ٢٠٠٩م.

وقد تحدثت الدراسة عن علم اللسانيات بشكل عام، وجاءت منصبة على سورة الأنعام بشكل خاص، وقد أخذ الجانب التحليلي الحيز الأكبر منها، دون التركيز على التناسب وعلم المناسبة، منصبًّا تركيز هذه الدراسة على المصطلحات الغربية.

٣ـ **التكرار في القرآن الكريم وأسراره البلاغية في ضوء كتابات علماء العرب وكتابات علماء شبه القارة الهندية**، وهي رسالة علمية لنيل درجة الدكتوراه، للطالب يارزمان جنت كل، الجامعة الإسلامية العالمية، إسلام آباد، كلية اللغة العربية، ٢٠١١م.

حيث تحدث الباحث عن معنى التكرار وأهميته وأهدافه وأغراضه البلاغية، وقارن بين جهد العلماء عند العرب وعند شبه القارة الهندية، ومع هذا الجهد الكبير إلا أن الباحث لم يتطرق لأثر التكرار في إبراز المناسبة والتناسب بين الآيات، واقتصر على الأسرار البلاغية التي هي مضمون رسالته.

وقد أفاد الباحث من هذه البحوث على وجه العموم، وتميز هذا البحث عنها بأن وقف على جانب الاتساق المعجمي دون غيره من اللسانيات، كما أنه تناول أثر التكرار في إبراز المناسبة بين الآيات الكريمة، وبما يتمشى مع منهج التفسير وقواعد المفسرين بعيدًا عن المصطلحات الغربية والمنهج الغربي، وهو ما لم تتطرق إليه الدراسات السابقة.

محددات الدراسة :

اقتصرت هذه الدراسة على ظاهرة التكرار دون غيرها من أنواع الاتساق المعجمي، كما اقتصرت على التناسب بين الآيات دون التطرق للتكرار الموضوعي؛ نحو: القصة القرآنية، أو التكرار الناقص؛ نحو: الجناس، أو التكرار الإسنادي؛ نحو: الإحالة وغيره؛ لأن المقام لا يتسع لكل ذلك.

منهج البحث :

كان الهدف من هذه الدراسة هو إبراز المناسبة من خلال الاتساق المعجمي وظاهرة

التكرار، ولتحقيق هذا الهدف استخدم الباحث هذه المناهج:

١ـ المنهج الاستقرائي: حيث تم استقراء مفهومي الاتساق المعجمي والتكرار، وبيان أنواع كل منهما، ثمّ الوقوف على أقوال المفسرين الذين قالوا بالمناسبة.

٢ـ المنهج التحليلي: بعد استقراء مفهومي الاتساق المعجمي والتكرار وبيان أنواع كل منهما قام الباحث بمناقشة هذه الأقوال وتحليلها، وبيان ما يصلح لأن يكون ضمن الدراسة.

٣ـ المنهج الاستنباطي: بعد تحليل المسائل، تم تقسيمه حسب متطلبات الدراسة، ومن ثمّ تسجيل النتائج التي تم التوصل إليه.

خطة البحث :

التمهيد: تعريف مصطلحات البحث

المبحث الأول: مفهوم التكرار، أهميته وأقسامه

المبحث الثاني: أثر التكرار في إبراز المناسبة بين الآيات القرآنية

المبحث التمهيدي
توضيح مفاهيم الدراسة

المطلب الأول : التعريف بمصطلحات البحث

أولًا: تعريف الاتساق المعجمي

التناسق المعجمي في اللغة: وهو مصطلح مركب من مفردتين وهما: «الاتساق» و«المعجمي»، ولبيان مفهوم هذا المصطلح لا بدّ من تعريف الاتساق أولًا.

الاتساق في اللغة من «اتَّسَقَ، أي: اجتَمعَ. واتَّسَقَ الأمرُ، أي: تَمَّ وتَكامَلَ»[١]، وَقوله: ﴿وَٱلۡقَمَرِ إِذَا ٱتَّسَقَ﴾: «اتِّساقُه: امتلاؤُه واجتماعُه»[٢]، فالاتساق هو: التكامل والتلاحم والاجتماع، فنقول تناسق النص إذا اجتمعت المفردات، وتلازمت العبارات، واكتمل المعنى، وانتظم المبنى، وارتبطت دلالة أجزاء النص.

المفردة الثانية: المعجمي: يقول الهروي: «الأعجم والأعجمي الَّذِي لا يُفصِح وَإِن كانَ عربيَّ النَّسب. والعَجَميّ: الَّذِي نسبته إِلَى العَجم وَإِن كانَ يفصح»[٣]، فالعجمي يطلق على من لا يحسن اللغة ولا يعرفها، ومن ثم أصبح يطلق على غير العربي.

ومن ذلك المعجم، يقول ابن فارس: «كِتابٌ مُعَجَّمٌ، وتَعجِيمُهُ: تَنقِيطُهُ كَي تَستَبِينَ عُجمَتُهُ ويَضِحَ»[٤]، فأخذت الكلمة معناها من هذا اللفظ، ويعلل ابن فارس على ما ذكره عن الخليل بن أحمد في عدم بيان دلالة التراكيب منفردة للكلمة المعجمة بقوله: «وأظنُّ أنّ الخليلَ أرادَ بالأعجَمِيّةِ أنّها ما دامَت مُقَطَّعةً غَيرَ مُؤَلَّفةٍ تأليفَ الكَلامِ المَفهُومِ، فَهِيَ أعجَمِيّةٌ؛ لأنّها لا تَدُلُّ عَلَى شَيءٍ»[٥]، فمصطلح المعجمي أخذ هذا المعنى من خلال كلمة المعجم، وذلك لكثرة ألفاظه وتعدد معانيها، مع عدم قدرتها إعطاء المعنى لذاتها إلا بعد انضمام غيرها من مفردات إليها.

الاتساق المعجمي في الاصطلاح:

الاتساق المعجمي اصطلاحًا هو: الربط الذي يتحقق من خلاله اختيار المفردات من طريق إحالة عنصر إلى آخر، أي هو الربط الإحالي الذي يقوم على مستوى المعجم فيحدث

الربط بواسطة استمرارية المعنى بما يعطي النص صفة النصية»[٦].

فالاتساق المعجمي: هو انضمام الكلمات والمفردات التي تنقدح في الفكر؛ ليخرج من خلالها بنص متماسك متناسق متلائم يعطي المعنى التام والمفهوم للمتلقي، ويعطي دلالةً منضبطةً للفكرة التي جاء النص يعالجها.

ثانيًا: تعريف المناسبة

المناسبة في اللغة كما ذكر ابن فارس: «النون والسين والباء (نسب) كلمة واحدة قياسها اتصال شيء بشيء، منه النسب، سمي لاتصاله والاتصال به»[٧]، وعرّفه الراغب الأصفهاني بأنه: «اشتراك من جهة أحد الأبوين، وذلك ضربان: نَسَبٌ بالطُّول كالاشتراك من الآباء والأبناء، ونَسَبٌ بالعَرض كالنِّسبة بين بني الإخوة»[٨]، ومنها أيضًا المشاكلة تقول: «ليس بينهما مناسبة؛ أي: مشاكلة»[٩].

فالمناسبة في اللغة تحمل معنى الاتصال، وهو يتفق مع المعنى اللغوي، فلا بد من رابط يربط بين الجمل والمفردات في التراكيب البلاغية، وإلاّ لكان الكلام ركيكًا.

تعريف المناسبة في الاصطلاح:

عرف ابن العربي المناسبة بأنها: «ارتباط آي القرآن بعضها ببعض حتى تكون كالكلمة الواحدة متسقة المعاني منتظمة المباني»[١٠]، فالمناسبة عند ابن العربي مقتصرة على التناسب بين الآيات دون غيرها من أنواع التناسب.

فيما عرف البقاعي المناسبة بشمولية أكثر بأنّه: «علم تعرف منه علل ترتيب أجزاء القرآن»[١١]، ويقصد بالعلل: جمع علة، وهي السبب الذي يقبله العقل لربط الجمل والآيات بعضها ببعض. ويقصد بأجزاء القرآن؛ المناسبة بين الجمل في الآية الواحدة، والمناسبة بين الآيات، والمناسبة بين السور، وهذا تعريف جامع شمل كل ألوان التناسب وأنواعه.

ثالثًا: تعريف التكرار

التكرار في اللغة من: «الكَرّ: وهو الرجوعُ على الشَّيء، وَمِنه التَّكرار»[١٢]، وقال ابن فارس: «الكافُ والراءُ أصلٌ صَحيحٌ يدلُّ على جَمعٍ وَتَردِيدٍ. مِن ذَلِكَ كَرَرتُ، وَذَلِكَ رُجُوعُكَ إِلَيهِ بَعدَ المَرّةِ الأُولَى، فَهُوَ التَّردِيدُ»[١٣]، فالتكرار هو الرجوع والتردد، فتقول: رجعت إلى النص وترددت عليه.

التكرار في الاصطلاح:

عرف الزركشي التكرار بأنه: «إعادة اللفظ أو مرادفه لتقرير معنى خشية تناسي الأول لطول العهد به»[١٤]، فمصطلح التكرار يقوم على إعادة المفردة أو رديفها، وذلك لنكتة بلاغية، أو لمسة بيانية، أو لغاية في نفس المتكلم.

المطلب الثاني: المفهوم العامّ للاتساق المعجمي

الاتساق المعجميّ من المصطلحات الغربية التي عُني بها علماء اللسانيات، وكان ظهورها الأول في الغرب في القرن الماضي، لبيان التناسق والترابط بين أجزاء النص، ومن هنا فإن القواعد التي ننطلق منها مبنية على ما قال به علماء اللسانيات بما يتناسب وقواعد التفسير وأصوله بعيدًا عما لا يتناسب ولا يتلاءم مع أقوال المفسرين وقواعدهم.

جاء مصطلح الاتساق المعجمي من المعجم ويراد به: «تلك الأدوات اللغوية التي قام بتخزينها المبدع أو الشاعر أو الكاتب... في ذاكرته اللغوية، ويستخدمها عند الضرورة ويوظفها وفقًا لقواعد النظام اللغوي العام»[١٥]، فالمعجم هو المخزون الفكري للكاتب أو الشاعر أو الأديب، وقدرته على توظيف هذه المفردات بما يحقق تماسكًا للنص وتلاؤمًا للمعنى وللدلالة، وهو ما يعرف بنتاج عمله وإبداعه.

وينطلق الاتساق المعجمي من كونه يقوم على علاقة مبتناة على وحدة الفكرة والموضوع، بعيدًا عن تشعب الأفكار والموضوعات، «فهو ينطلق من وحدة لغوية علاقاتها الداخلية متماسكة مترابطة منتقاة وفق مخطط تنظيمي نابع من أسس منطقية محددة»[١٦]؛ ليحقق هذا الاتساق من خلال هذه المفردات المنتقاة تماسكًا وترابطًا بين أجزائه، ومن ثمّ «يحدث بواسطة استمرارية المعنى ما يعطي للنص صفة النصية، حيث تتحرك العناصر المعجمية على نحو منتظم في اتجاه بناء الفكرة الأساسية للنص وتكوينه، كما تقوم ـ على نحو متكرر ـ معلومات تتصل بتفسير العناصر المعجمية الأخرى المرتبطة بها، مما يسهم في الفهم الموصل للنصّ عند سماعه أو قراءته»[١٧].

فالأصل الذي يقوم عليه الاتساق المعجمي وما يبرزه من تماسك وترابط بين مفرداته مصدرها المعجم ـ المخزون الفكري للمفردات لدى الكاتب ـ وما يقوم بين وحداته من علاقات، «فكلما ازدادت الوحدتان المعجميتان قربًا في النص ازداد الاتساق الذي يحققانه قوةً ومتانةً»[١٨].

وأوّل ما يلمح في علاقات الاتساقية المعجمية ذاتها، ثم في تكوين الصيّاغة الجُملية بعد ذلك، أن الوحدة المعجمية هي: «بؤرة الكلام، ولذا فإنّ دورها الاتساقي رئيسي بحكم أنّ المعاني تظل مدينة لشعاع الألفاظ بما تحمله من شحنات دلالية تتشابك وتتقاطع على ما بينها من اختلاف في الدرجات أو التضاد أو علاقات أخرى»[١٩]، فالعلاقة بين المفردات المعجمية مبنية على قواعد لغوية من تضاد أو شبه تضاد أو تماثل أو تكرار أو نحو ذلك من القواعد.

ويأخذ الاتساق المعجميّ أهميته من خلال أمرين متلازمين تلازمًا عقليًّا «الأول: المركبات (السلسلة الكلامية) حيث تستمد كل لفظة قيمتها من تعارضها مع سابقتها ولاحقتها، أمّا النشاط التحليلي الذي ينطبق على هذا المركب فهو التقاطع. والصعيد الثاني: تداعي الألفاظ وتجمعها خارج الخطاب»[٢٠]، وهذا يكون بالمعنى الدلالي الذي تحمله دلالة الألفاظ من دلالات لفظية يفهمها المتلقي ويعيها.

فهذه المعايير والأسس ـ السابقة ـ فيما يتعلق بعمل الكاتب أو الشاعر أو الأديب، وأمّا فيما يتعلق بالقرآن الكريم فلا يخضع لهذه المعايير، بل هذه المعايير والأسس فيما ينقدح في فكر المفسر، وعقل المتلقي للقرآن؛ لتكون هذه المعايير محط دراسته لبيان الترابط والتناسب بين الآيات.

المطلب الثالث : أقسام الاتساق المعجمي

يتألف النص عمومًا من مجموعة من الكلمات، يرتبط بعضها ببعض بنسق لغوي ودلالة لفظية، تحمل كل لفظة منها معنى لغويًّا، ترتبط مع بعضها داخل النص، تجمعها علاقة معينة من تطابق أو تلازم أو تجانس؛ لتحدث في نهاية المطاف وحدة موضوعية للنص الذي تشكله هذه المفردات، والاتساقُ المعجمي واحدٌ من هذه العلاقات التي تربط النص وتبين أثر ترابطه.

ينقسم الاتساق المعجمي إلى قسمين:

١ـ التضام: «هو توارد زوج من الكلمات بالفعل أو القوة نظرًا لارتباطهما بحكم هذه العلاقة أو تلك»[٢١]، فالأساس الذي يقوم عليه التضام هو: اجتماع ألفاظ في الذاكرة بينهما علاقة تربطها ببعضها وهي: «العلاقة النسقية التي تحكم هذه الأزواج في الخطاب هي علاقة تعارض... وهناك علاقات أخرى مثل الكل والجزء... أو عناصر من نفس القسم العام: كرسي وطاولة (وهما عنصران من اسم عام وهو التجهيز)»[٢٢].

فالتضام يقع بين زوج من الكلام في المفردات نحو الطباق والمقابلة، ويقع بين الجمل نحو السبب والمسبب والعلة والمعلول وإلحاق النظير بالنظير وغيرها، وسمي اللفظ تضام: «لأنه اجتماع لفظ بلفظ أو أكثر للدلالة على معنى من تضامهما»[٢٣].

فذكر أحد الألفاظ المتضادة يستدعي ذكر ضده في الفكر والمخيلة، فذكر الليل يستدعي ذكر النهار لما بينهما من التلازم وتضاد، وذكر الإيمان يذكر بالكفر، وكذلك الموت يذكر بالحياة، والغنى بالفقر.

«ويعد التضام أحد القرائن اللفظية التركيبية التي تلتمس العلاقات الرابطة بين الألفاظ أو التراكيب، ومعرفة كثير من القدرات الكامنة في الحروف أو الأسماء أو الأفعال كالتنافر بين لفظتين، أو التبادل بين عنصرين لغويين، أو الاستغناء حين يستغني عنصر لغوي عن صفة معينة أو التقارب بين عنصر لغوي وعنصر لغوي آخر، أو النيابة التي تكون بين لفظين»[٢٤].

وقد عُرف التضامُّ عند القدماء بمصطلحاتٍ نحو الطباق، والمقابلة، والتضاد، وشبه التضاد، والعلة والمعلول، والسبب والمسبب، وعلاقة الكل بالجزء، وهذه النوع من الاتساق المعجمي خارج الدراسة، وقد أشرنا إليه ليكون عند المطلع على هذا البحث مزيد معرفة.

٢ـ التكرار: وعليه يقع مدار هذا البحث وهو ما سنقف معه في المباحث القادمة.

المبحث الأول
مفهوم التكرار، أهميته وأقسامه

من الأمور التي اعتنى به علماء النحو والبلاغة والتفسير واللسانيات ظاهرة التكرار، حيث جاء الحديث عن هذه الظاهرة مبثوثًا في ثنايا كتبهم، فبينوا مفهومه وأقسامه وعرضوا صورًا ومشاهد عليه من آيات قرآنية وأبيات شعرية وجمل نصية، وقد تباينت آراؤهم حول هذه الظاهرة، وذلك لتباين اتجاهاتهم وفهمهم لها.

المطلب الأول : مفهوم التكرار

أولًا: التكرار عند أهل اللغة والبلاغة هو: «إعادة الكلمة أو اللفظ أكثر من مرة في سياق واحد، وذلك إمّا للتوكيد، أو لزيادة التنبيه والتهويل، أو للتعظيم»[٢٥].

فالتكرار يقوم على إعادة اللفظة أو الجملة بعينها أكثر من مرة في السياق نفسه؛ وذلك لغاية في نفس المتكلم؛ من نكتة بلاغية، أو لمسة بيانية حملت صاحبها على الإفصاح بها وتكرارها. وقد جعلها البعض على ضربين، «بأن يعيد اللفظ أو أن يعيد المعنى، وإعادة اللفظ هو التكرار اللفظي أو المشاكلة، وإعادة المعنى وهو التكرار المعنوي»[٢٦].

فيما جعله الخولي على وجهين مختلفين عن سابقه: موصول ومفصول: أمّا الموصول فقد جاء على أوجه؛ منها تكرار الكلمة في الآية الواحدة نحو قوله تعالى: ﴿هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ﴾ [المؤمنون: ٣٦]، وقد يكون في آخر الآية وأول الآية الأخرى نحو قوله تعالى: ﴿وَيُطَافُ عَلَيْهِم بِـَٔانِيَةٍ مِّن فِضَّةٍ وَأَكْوَابٍ كَانَتْ قَوَارِيرَاْ * قَوَارِيرَاْ مِن فِضَّةٍ قَدَّرُوهَا تَقْدِيرًا﴾ [الإنسان: ١٥-١٦]، وقد يكون بتكرار الآية نفسها نحو قوله تعالى: ﴿إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا﴾ [الشرح: ٦]، وأمّا المفصول فهو على ضربين إمّا تكرار في السورة نفسها نحو قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [الشعراء: ٦٨]، فقد وردت في سورة الشعراء ثماني مرات، والنوع الثاني من التكرار المفصول التكرار في القرآن كله، وهذا اللون هو التكرار في القصة القرآنية والتكرار في آيات الخلق والتكوين والعقيدة، وهذا يعرف بالتكرار المعنوي؛ فهو يقع في المعنى دون اللفظ[٢٧]، وهذا التقسيم مُبتنى من خلال وروده في القرآن الكريم.

ثانيًا: مفهوم التكرار عند من عُني باللسانيات: «هو إعادة عنصر معجمي، أو ورود مرادف له، أو شبه مرادف، أو عنصر مطلق، أو اسم عام»[٢٨].

إذًا التكرار عند من عني باللسانيات هو إعادة اللفظ نفسه، أو إعادة مرادف للفظ يحمل الدلالة نفسها نحو: (رأيت أسدًا، ومررت بليث، وشاهدت غضنفرًا) فجميعها تدل على مسمى واحد أنه رأى أسدًا ومر به، أو إعادة أحد اشتقاقات اللفظ، نحو ظلم، يظلم، ظالم، مظلوم...، فإعادة هذه الألفاظ بأي نوع من هذه الصيغ في النص الواحد يعد نوعًا من التكرار عند من عني باللسانيات.

وعليه يقسم التكرار عند علماء اللسانيات إلى ثلاثة أقسام تكرار جزئي؛ وهو ما يقع في تكرار الكلمة ومشتقاتها أو الجملة أو المقطع، وتكرار موضوعي، كتكرار القصة القرآنية[٢٩]، وشبه التكرار، أو التكرار الناقص[٣٠]، وشبه التكرار ويعرف بالتكرار الناقص، «وهو ما يعرف بالجناس سواء التام منه أو الناقص»[٣١].

والهدف من التكرار في الاتساق المعجمي «يقوم على توظيف لفظتين معناهما واحد، تحيل اللفظة الثانية إلى الأولى فيحدث ترابط بينهما»[٣٢]، وذلك للدلالة على أنّ بؤرة الكلام ترتكز على الكلمة المكررة فتكون هي مقصد النص وغايته، «فبعد إحالة اللفظة أو الجملة أو الفقرة الأولى إلى الثانية باللفظ نفسه، أو بالترادف ـ تحقق العلاقات المتبادلة بين عناصر النص، والترابط الذي يدعم التماسك النصي»[٣٣]، وبهذا يعمل التكرار بوصفه أسلوبًا مميزًا في ربط أجزاء النص واتساقه؛ لأن منشئ النص حين يكرر اللفظة فإنه يعيد معها المعنى لذلك النص، مما يُحدث توافقًا وترابطًا بين أجزائه.

المطلب الثاني: أهمية التكرار في اتساق النصّ

أولًا: أهمية التكرار عند أهل اللغة والبلاغة

للتكرار أهمية كبرى في إبراز الترابط والتناسق بين أجزاء النص، وقد أشار إلى هذا الأمر أهل اللغة والنحو والبلاغة. يقول ابن هشام: «وروابط الجمل بما هي مخبرة عنه ومن بينها إعادة المبتدأ بلفظه، وأكثر ذلك في مقام التهويل والتفخيم نحو قوله تعالى: ﴿ٱلۡحَآقَّةُ ۞ مَا ٱلۡحَآقَّةُ﴾ [الحاقة: ١-٢]، وإعادة اللفظ بمعناه نحو: زيد جاءني أبو عبد الله»[٣٤]، فابن هشام ينظر إلى التكرار على أنّه أحد أوجه الترابط والتناسب بين الجمل، وذلك بإعادة المبتدأ، أو بعطف البيان، والهدف من هذا كله التوضيح وإزالة الغموض والإشكال عن المفردة أو

الجملة، وهذا يحدث اتساقًا لا يخفى على العارف بين أجزاء النص، فجعلها ابن هشام على ضربين: تكرار لفظي وتكرار معنوي.

فيما جعل السكاكي التكرار من الأمور التي تألفها النفس ويستطيبها الفؤاد، وذلك لسهولة ورودها على اللسان، يقول السكاكي: «إن التوفيق بين حكم الإلف وبين حكم التكرير أحوج شيء على التأمل فليفعل؛ لأن الإلف مع الشيء لا يتحصل إلا بتكرره على النفس، ولو كان التكرار يورث الكراهة لكان المألوف أكره شيء عند النفس، وامتنع إذ ذاك نزعها على مألوف، والوجدان يكذب ذلك»[٣٥]، فالكلام السهل المنساب المألوف على القلب واللسان غالبًا ما يكون متناسقًا متناسبًا؛ لأن الكلام المقعر المتنافر البعيد عن الاتساق لا يكون سهلًا ولا سلسًا منسابًا.

كما يعدّ التكرار بابًا من أبواب البلاغة، ووجهًا من أوجه الفصاحة، وقد أنكر الزركشي على من انتقص من قيمة التكرار وعدها من المعيبات التي لا ترجى منها فائدة، يقول الزركشي: «وقد غلط من أنكر كونه من أساليب الفصاحة ظنًّا أنه لا فائدة له، وليس كذلك، بل هو من محاسنها، لا سيما إذا تعلق بعضه ببعض، وذلك أن عادة العرب في خطاباتها إذ أبهمت بشيء إرادةً لتحقيقه وقرب وقوعه أو قصدت الدعاء عليه كررته توكيدًا، وكأنها تقيم تكراره مقام المقسم عليه أو الاجتهاد في الدعاء عليه حيث تقصد الدعاء»[٣٦].

ويؤخذ من كلام الزركشي فائدتان: الأولى الترابط والاتساق بين أجزاء النص، هذه الفائدة تؤخذ من قوله: «بل هو من محاسنها لا سيما إذا تعلق بعضه ببعض»، وتعلق الكلام بعضه ببعض هو التناسب والترابط والاتساق، وهو الشرط الأساسي لتحقق الفائدة الثانية للتكرار وهي الفائدة البلاغية المتمثلة بالتوكيد الذي هو أحد أغراض التكرار، فلا تتحقق أغراض التكرار إلّا من خلال اتساق الكلام وترابطه.

ولم ينكر الزركشي على من يسأل عن الحكمة من التكرار إذا خالف الأصل، وإنما أنكر على من يسأل عن الحكمة إذا وافق الأصل؛ لأنه حينها لا يُسأل عنه، فالأصل في الكلام أن يكون متسق المعنى منتظم المبنى، فقال: «وإنما يحسن سؤال الحكمة عن التكرار إذا خرج عن الأصل، أما إذا وافق الأصل فلا، ولهذا لا يتجه سؤالهم لم كرر «إياك» في قوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [الفاتحة: ٥]»[٣٧].

ثانيًا: أهمية التكرار عند من عني باللسانيات

وأمّا أهمية التكرار عند من عني بهذا العلم ـ اللسانيات ـ فيقول صبحي الفقي: «إنّ

التكرار يؤدي إلى تحقيق التماسك النصي، وذلك عن طريق امتداد عنصرٍ ما من بداية النص حتى آخره، ويتمثل هذا العنصر في كلمات أو عبارات أو جمل وغيرها إلى جانب مساعدة عوامل التماسك الأخرى»[٣٨].

كما يبرز دور التكرار في أنه وسيلة للتذكير بما سبق وإنعاش الذاكرة «إن تكرار اللفظ فيما يبدو هو الأصل في الترابط، من حيث كان التكرار خير وسيلة للتذكير بما سبق، وأنه إذا عُدل عنه فإنما يعدل لأحد سببين كراهية الرّتابة والإملال... والثاني استعمال مبدأ الاختصار وهو فرع على القاعدة العامة طلب الخفة»[٣٩].

المطلب الثالث : فوائد التكرار

للتكرار فوائد جمة سواء في الجانب البلاغي، أو في الجانب الدلالي، أو في بيان ترابط النص واتساقه، وقد اقتصر جل علماء البلاغة على الجانب البلاغي دون التعرض لأثر التكرار في إبراز الترابط والتناسق النصي، فنجد ابن أبي الأصبع يذكر فوائد التكرار مقتصرًا على الجانب البلاغي بقوله: «والتكرار هو أن يكرر المتكلم اللفظة الواحدة لتأكيد الوصف أو المدح أو الذم أو التهويل أو الوعيد»[٤٠]، فاقتصر بذكر أهداف التكرار دون ذكر جانب الترابط والتناسق.

فيما نجد الزركشي كان متوسعًا أكثر في عرض فوائد التكرار، فذكر الأوجه البلاغية مع ذكر شيء من التلميح دون التصريح في أثرها في إبراز المناسبة، وذلك بذكر الأمثلة على كل فائدة من كتاب الله تعالى، فعند ذكر فوائد التكرار يشير إلى أكثر من لمسة مهمة في بيان أثر التكرار في اتساق النص، ومن ذلك: «إذا طال الكلام وخشي تناسي الأول أعيد ثانيا تطرية له وتجديدًا لعهده»[٤١]، وهذا يحمل على التذكير الذي هو مقصد مهم في اتساق النص وترابطه في ذهن المتلقي. «فالقصد الأساسي للتكرار هو التذكير والترسيخ، فيشد التفات السامع بالإلحاح والتأكيد على جانب مهم من اللفظ والمعنى، وهو بهذا ذو وظيفة تداولية إعلامية تعمل على إثارة التوقع لدى السامع للموقف الجديد»[٤٢]، وهذ أحد أهداف الاتساق المعجمي وترابط أجزاء النص.

ومن الفوائد التي أشار إليها الزركشي أيضًا التعدد كما في قوله تعالى: ﴿فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ «فإنها وإن تعددت فكل واحد منها متعلق بما قبله... فكلما ذكر فصلًا من فصول النعم طلب إقرارهم واقتضاهم الشكر عليه»[٤٣]، وهذا اللون من التكرار يربطك بموضوع السورة والغرض الذي جاءت تعالجه، كما يعطي سمة التماسك والترابط بين الآيات بعضها ببعض، وترابطًا بين الآيات ومضمون السورة وغرضها.

ومن فوائد التكرار أيضًا:

١ـ إنّ التكرار يهدف إلى تدعيم التماسك النصي، وتوظيفه من أجل تحقيق العلاقة المتبادلة بين العناصر المكونة للنص(٤٤).

فعند الوقوف على سورة الكافرون، نجد شيخ المفسرين الطبري يؤول هذه السورة بما يستسيغه العقل ويرتضيه، وبما يتناسب والسياق القرآني، يقول ابن جرير معقبًا على سبب نزولها: كان المشركون عرضوا على النبي ﷺ أن يعبدوا الله سنة، على أن يعبد النبيّ ﷺ آلهتهم سنة، فأنزل: ﴿قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْكَـٰفِرُونَ ۞ لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ۞ وَلَآ أَنتُمْ عَـٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ﴾ [الكافرون: ١-٣] إلى آخر السورة ثمّ يقول ابن جرير معقبًا على الآيات ومفسرًا لها: قُل يا محمد لهؤلاء المشركين ﴿لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ﴾ من الآلهة والأوثان الآن، ﴿وَلَآ أَنتُمْ عَـٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ﴾ الآن، ﴿وَلَآ أَنَا۠ عَابِدٌ﴾ [الكافرون: ٤] فيما أستقبل، ﴿مَّا عَبَدتُّمْ﴾ فيما مضى، ﴿وَلَآ أَنتُمْ عَـٰبِدُونَ﴾ فيما تستقبلون أبدًا، ﴿مَآ أَعْبُدُ﴾ [الكافرون: ٥] أنا الآن، وفيما أستقبل(٤٥)، فتكون الآيات قد نفت عن الحبيب ﷺ وقوع العبادة منه لغير الله تعالى في الماضي والحاضر والمستقبل ـ وحاشاه ذلك ـ، كما نفت الآيات أن يقع الإيمان ممن سبق حكم الله فيهم بعدم الإيمان من المشركين في الماضي والحاضر والمستقبل، فجاء السياق بصورة تبادلية لبيان حال كل فريق منهم، فبيّن حال النبي ﷺ في الحاضر وجاء بأسلوب تبادلي لبيان حال المشركين في الحاضر، ثمّ بيّن حاله ﷺ في المستقبل، وعطف عليه حال المشركين وما هم صائرون إليه في المستقبل.

فوظف هذا الأسلوب التبادلي العناصر المكونة للنص من أجل تحقيق علاقة متبادلة بين أجزائه؛ ليبرز لنا التكرارُ صورةً من صور الترابط والتناسق بين أجزاء النص القرآني ما كنّا لنجدها في غيره من أساليب البلاغة العربية في توظيف المفردات بهذا الصورة المنضبطة في نفي جميع أوجه التشابه بين الفريقين.

٢ـ حمل التكرار طاقة وظيفية متميزة تتمثل في الدعم الدلالي لمفردات محددة في النص، والإبقاء عليها في بؤرة التعبير(٤٦).

ومن الأمثلة على ذلك سورة القدر والتي جاء محور آياتها يتحدث عن ليلة القدر، حيث تكرر هذا التعبير المركب من المضاف والمضاف إليه (ليلة القدر) ثلاث مرات في السورة، فكانت هي بؤرة التعبير ومضمون السورة وغاية التنزيل، فسياق الآيات برمته تحدث عن ليلة القدر ومكانتها، وعظيم فضلها، فكانت كل آية من آيات السورة تخدم السياق من جزئية

معينة، فالآية الأولى ذكر الحق سبحانه نزول القرآن فيها، ثمّ جاءت الآية الثانية تبين فضلها ومكانتها بأسلوب الاستفهام، «على جهة التفخيم لشأن تلك الليلة»[٤٧]، وفي الآية الثالثة بيان فضل العمل فيها، فذكر أولًا خيريتها مع الترغيب فيها، «فإن العمل الصالح في ليلة القدر خير من عمل ألف شهر ليس فيها ليلة القدر»[٤٨]، ثمّ بينت الآية التي تليها فضلًا آخر لها، وهو نزول الملائكة فيها، وبما ينزل فيها من مقادير العباد لتلك السنة، حيث «يقضى في تلك الليلة من رزق وأجل إلى مثلها من قابل»[٤٩]، وختمت الآية الأخيرة في بيان وقتها وامتدادها، وهو من أول الليل إلى طلوع الفجر، فسار السياق بما يخدم محور السورة وموضوعها، وتوافقت الآيات على هذا النحو.

فالكلمة المكررة (ليلة القدر) هي الكلمة المفتاحية، وهي أيضًا بؤرة التعبير، وعليها مدار الحديث في جميع أجزاء السورة، ومن هنا تكمن أهمية التكرار بلفت الانتباه للكلمة المكررة، وذلك بإظهار دورها في إبراز ترابط النظم القرآني للسورة أولًا، وترابط مفرداتها فيما بينها ثانيًا، فكانت الدلالة اللفظية والمعاني اللغوية متوافقة مع أغراض السورة ومضمونها.

المبحث الثاني
أثر التكرار في إبراز المناسبة بين الآيات

للتكرار علاقة مهمة في إبراز الترابط بين أجزاء النص وبيان أوجه التناسق، وتظهر هذه الظاهرة بصور متعددة، وذلك من خلال تكرار الحروف والكلمات، وتكرار الجمل والعبارات، كما تبرز ظاهرة التكرار من خلال الموضوعات القرآنية، فجاء التكرار في كتاب الله تعالى بصور متعددة، وأشكال متنوعة، وأنماط شتى، وقد عمد الباحث من خلال هذه الدراسة إلى تتبع هذه الأنماط معتمدًا على التناسب بين الآيات القرآنية، وبما يتمشى وقواعد التفسير التي قال بها المفسرون مبتعدين عن الأسلوب الغربي في تحليل النص، وعن المصطلحات الغربية التي يستعملونها والتي لا تتوافق مع القرآن الكريم وقواعد التفسير وأصوله.

المطلب الأول : تكرار المفردة وأثرها في إبراز المناسبة

تحدث الكثير من البلاغيين والمفسرين عن أغراض التكرار وأهميته في ثنايا كتبهم؛ حيث فصلوا أغراضه، وبينوا أسراره، ومثلوا عليه بأمثلة من كتاب الله تعالى، ومن سنة نبيه ﷺ، ومن كلام العرب وأشعارهم، وعرضوا أغراضه في التأكيد أو التعظيم أو التهديد أو التوبيخ، ولكن ما يهمنا في هذا البحث أثر التكرار في إبراز المناسبة، مع عدم إغفال الجانب البلاغي؛ لأنه يعين في استنباط المناسبات، وبيان الترابط بين السور والآيات.

ويعرض الباحث في هذا المطلب أثر تكرار المفردة في الآيات المتتابعة، وفيما يلي أمثلة توضيحية لذلك:

أولاً: قوله تعالى: ﴿قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ ٱلنَّاسِ * مَلِكِ ٱلنَّاسِ * إِلَٰهِ ٱلنَّاسِ * مِن شَرِّ ٱلْوَسْوَاسِ ٱلْخَنَّاسِ * ٱلَّذِى يُوَسْوِسُ فِى صُدُورِ ٱلنَّاسِ * مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ﴾ [الناس: ١-٦].

تكررت كلمة (الناس) في هذه السورة في خمسة مواضع بتكرار تام أي: باللفظة نفسها، كما تكررت كلمة (رب) و(إله) و(ملك) بأسلوب الترادف، فهي دالة على ذات الله تعالى، وهذا هو التكرار الجزئي، وهو تكرار مترادفات اللفظ الواحد، وتكررت كلمة (الوسواس،

يوسوس) وهذا من التكرار الجزئي، حيث كرر مشتقات الكلمة، ومن خلال هذه الصور المكررة نعرف بؤرة السورة، والهدف الذي سيقت من أجله، والقضية التي جاءت تعالجها، وهنا يبرز أثر التكرار وأهميته في بيان اتساق النص، وبيان تناسب آياته وترابطها.

فمحور السورة يحمل أسلوبًا تربويًّا للناس كافة بأن يلجؤوا إلى الله تعالى إذا نابهم وسواس، وأن يستغيثوا به إذا حل بهم خناس، فجاء التناسب بين الآيات بأسلوب الترقي، حيث جعل الطيبي الترقي من وجهين:

الأول من حيث الملك والسلطان «راعى فيه الترقّي في الإغاثة؛ فإن الدّفع من جهة التولية أقوى من جهة الخدمة، ثم من جهة السيادة أضعف من جهة الخدمة، كذلك معنى القَهّاريةِ في الألوهيةِ أعلى منه من معنى المالكيّة، ثم من جهةِ الرّبيّة»[٥٠]، فالألوهية هي أعلى المرتب لما فيها من صفة القهر، في حين تطلق كلمة الرب على الله تعالى كما تطلق على البشر، فنقول: رب البيت، ورب الدابة؛ أي: صاحبهما، وهي أدنى من درجة الملك؛ لأن مالك الشيء صاحبه المتصرف فيه.

وأما الوجه الثاني: فهو الاستدلال العقلي بالترقي في معرفة المنعم الموجد وهو الرب سبحانه، ثمّ المالك والمتصرف في المُلك، ثمّ المستحق للعبودية، وعلّل الاستعاذة بأوصافٍ مناسبةٍ للترقي: «فوصفه عز وجلّ أولًا بأنه الرّب؛ لأن أول ما يَعرف العبد من ربّه كونه منعِمًا عليه ظاهره وباطنه، ثم ينتقل منه إلى المعرفة بأنه متصرف فيه ومالكه، ثم ينتقل إلى المعرفة بأنه هو المعبود على الإطلاق، وأن لا مصير إلا إليه»[٥١].

وقد أشار ابن باديس إلى وجه آخر من التناسب مبني على أطوار خلق الإنسان بقوله: «وبلاغة الترتيب، إنما تظهر جلية عند استعراض أطوار الوجود الإنساني؛ فالأول: طور التربية والإعداد، وهما من مظاهر الربوبية. والثاني: طور القوة والتدبير، وهما من مظاهر الملك. والثالث: طور الكمال والقيام بوظائف العبودية، وهو من مظاهر الألوهية»[٥٢]، ثمّ بين الأمر المستعاذ منه وهو شر وسواس الشيطان، ثمّ مكان وقوع هذه الوسوسة وهي الصدور، ثمّ ممن تقع هذه الوسوسة سواء من الجن أو من الإنس.

وجاء هذا التكرار يحمل لمسة بلاغية ونكتة بيانية كما ذكر الخفاجي في حاشيته: «فإنّ الإظهار أنسب بالإيضاح المسوق له عطف البيان، وأدل على شرف الإنسان، فإن الإظهار في مقام الإضمار يدل على التعظيم والتفخيم، وإن لم يكن في لفظ المظهر إشعار بذلك»[٥٣].

وقد ذهب فريق من المفسرين إلى نفي وقوع التكرار، وحمل المعنى في كلمة (الناس) على التخصيص، فخصص كل لفظ بفئة معينة من الناس. يقول الخفاجي: «ولا تكرار هنا، فإنه يجوز أن يراد بالعام بعض أفراده، فالناس الأوّل بمعنى الأجنة والأطفال المحتاجين للتربية، والثاني الكهول والشبان؛ لأنهم المحتاجون لمن يسوسهم، والثالث الشيوخ؛ لأنهم المتعبدون المتوجهون لله»[٥٤]، وهذا ما قال به الإسكافي حيث حمل كلمة (الناس) على التخصيص «فصار الناس الذين أضيف لهم (رب) كأنهم غير الناس الذين أضيف إليهم (ملك)، والذين أضيف (ملك) غير الذين أضيف إليهم (إله)، وإذا أريد بالثاني غير الأول لم يكن تكرارًا»[٥٥].

وهذا القول بعيد من عدة أوجه؛ أولًا: لا دليل لهذا التخصيص، ثمّ لا يمكن عقلًا أن تكون كل آية مخصصة لفئة من الناس؛ لأن الخطاب للناس جميعًا صغيرهم وكبيرهم، ثمّ إن هذا التقسيم في الخطاب لا يتوافق مع العقل السليم؛ فإن الأجنة والأطفال لا يمكنهم فهم النص الشرعي ولا التكليف الخطابي، ولا معرفة وساوس الشيطان وكيده، ولا معرفة كيف يستعاذ منهم، وهو قول مرجوح؛ إذ لا يعقل نفي التكرار ـ الناس ـ في هذه الآيات؛ ومدار السورة مسماها تتحدث عن الناس.

وأمّا عن الجانب النحوي في إبراز المناسبة، حيث أضيف اسم إلى اسم ولم يضف الضمير إلى الاسم، فلم يقل مَلِكِهِم، إِلَهِهِم؛ «لأن التبعية في ﴿مَلِكِ ٱلنَّاسِ﴾ على عطف البيان ولا تحسن فيه الإضافة إلى الضمير؛ لأن ذلك يؤدي إلى تعرف الاسمين بضمير الأول الذي عليه حملهما، فكأن يكون الأول في حكم الأعراف من اللفظ التابع له، وذلك عكس ما عليه عطف البيان، أما إذا أضيف التابع لما أضيف إليه متبوعه فإنه إذ ذاك لا يكون مساويًا له، وذلك هو الجاري المطرد في هذا الضرب من التوابع ـ أعني أن يكون في الأغلب الكثير مساويًا للأول أو أعرف ـ فلهذا جاء مضافًا إلى الظاهر هنا والله أعلم»[٥٦].

فجعل الغرناطي إضافة الاسم إلى الاسم أبلغ؛ وذلك أنه يعطي المعنى الأول وزيادة، وهذا لا يتحقق إلا بهذا الأسلوب ـ عطف بيان ـ عكس ما لو أضيف الضمير إلى اسم، فيكون تعريف الاسم بالضمير في الآية الثانية والثالثة، وعندها لا يكون مساويًا للآية الأولى في التعريف وفي الدلالة، فعطف البيان يعطي مزيد تعريفٍ وبيانٍ لما قبله، وهذه أهمية أخرى للتكرار في إبراز المناسبة.

إنّ مثل هذا اللون من التكرار لا غنى عنه في إبراز وحدة النص القرآني وبيان ترابطه وتناسبه، فلو حذفت الكلمات المكررة أو استُبدلت بضمير فعندها لن يستقيم المعنى ولن

ينتظم المبنى، ومن هنا تبرز أهمية التكرار في بيان الوحدة الموضوعية للسورة وبيان التناسب بين آياتها.

ومن الأمثلة على المفردة المكررة أيضًا قوله تعالى: ﴿ٱلۡحَآقَّةُ ۞ مَا ٱلۡحَآقَّةُ ۞ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا ٱلۡحَآقَّةُ﴾ [الحاقة: ١-٣].

تكررت كلمة (الحاقة) في هذه السورة ثلاث مرات، وجاء هذا التكرار ليعطي أهمية بلاغية كما يعطي وحدة موضوعية للسورة، فقد جاء محور السورة لبيان دلالة هذه الكلمة المكررة، وجاءت آياتها لتجيب عن مضمونها وما يتعلق بها من معانٍ ودلالات، فذكر الطيبي في هذه التسمية أكثر من سبب فقيل: لأنها ثابتة الوقوع واجبة المجيء، وقيل: لأن فيها الأمور الحواقّ من الحساب والثواب والعقاب. والقول الثالث، سميت حاقة، بمعنى عارفة للأمور على المجاز؛ لأن الخلائق فيها تعرف الأمور، فجعل الفعل للقيامة وهو لأهلها[٥٧]، ولا تناف بين هذه الأقوال، فسميت القيامة بالحاقة؛ لأنها ثابتة الوقوع، كما أن فيها أمور حواق الوقوع، وفيها تعرف الأمور وتفضح.

وأمّا الترابط من الجانب النحوي لهذه الكلمة المكررة؛ فالحاقة «مرفوعة بالابتداء وخبرها (ما الحاقة)»[٥٨]، فالآية الأولى مبتدأ أول، والآية الثانية مبتدأ وخبر، والجملة الاسمية خبر للمبتدأ الأول، فالترابط وقع من جانب نحوي بين المبتدأ والخبر، ومن جانب بلاغي بين المسند والمسند إليه.

وأما الدلالة البلاغية لهذا التكرار «فهو تفخيم لشأن الحاقة وتعظيم لهولها، فوضع الظاهر موضع المضمر؛ لأنه أهول لها، ﴿وَمَآ أَدۡرَىٰكَ﴾ وأي شيء أعلمك ما الحاقة؟ يعني: أنك لا علم لك بكنهها ومدى عظمها، على أنه من العظم والشدة بحيث لا يبلغه دراية أحد ولا همه، وكيفما قدرت حالها فهي أعظم من ذلك... ﴿ٱلۡحَآقَّةُ﴾، زيادة في وصف شدتها؛ ولما ذكرها وفخمها»[٥٩].

فوقع الترابط بين هذه الآيات بذكر الحاقة أولًا بأسلوب مبهم، فهذه المصطلحات لا يعلمها المتلقي ـ العرب زمن التنزيل ـ؛ لأنه لا علم لهم بالشرائع السابقة ولا دراية عندهم بالكتب المنزلة قبل القرآن الكريم، فلا بد من تفسيرها وتبيينها للمتلقي، فجاء التبيين والتوضيح بأسلوب الاستفهام الذي يحمل التفخيم والتهويل والتعظيم، وجاء التكرار الثالث للحاقة يحمل زيادة في التهويل والتفخيم، «ثمّ أتبع ذلك بذكر من كذب بها وما حل بهم بسبب التكذيب، تذكيرًا لأهل مكة وتخويفًا لهم من عاقبة تكذيبهم»[٦٠]، فجاءت آيات

الحاقة تصور الأحداث، وترسم اللحظات، وتجيب عن حقيقة المشهد، فكان مدار السورة على هذا التكرار لبيان معناه ورسم حقيقته.

لقد اختار الله تبارك وتعالى لفظ (الحاقة) ليكون اسمًا للسورة وعنوانًا لها، فهو المحور الأهم في تشكيل ألفاظها وبناء موضوعها، وهو اللبنة الأولى في بناء هذه السورة، وأول ما يقع حدسك وبصرك عليه «فهو الرمز الأول الذي يعطي انطباعًا عامًّا عن موضوع هذا المسمى، فيوجد تناسبًا كبيرًا بين المضمون والاسم الذي عنون به»[٦١]، ويكشف عن تناسب شديد يربط مفرداته، فتكرار هذا العنوان في أول ثلاث آيات منها؛ أعطى بعدًا دلاليًّا، وعمقًا معنويًّا، وتشويقًا للمتلقي، وتعظيمًا لهول الموقف، وتجسيدًا لصورة المشهد، ومن هنا تتضح الأبعاد الدلالية لهذا التكرار.

ومن صور التكرار في المفردة أيضًا قوله تعالى: ﴿ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتُ بَعْضُهُم مِّنۢ بَعْضٍۘ يَأْمُرُونَ بِٱلْمُنكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْۚ نَسُواْ ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْۚ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ * وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱلْمُنَٰفِقَٰتِ وَٱلْكُفَّارَ نَارَ جَهَنَّمَ خَٰلِدِينَ فِيهَاۚ هِيَ حَسْبُهُمْۚ وَلَعَنَهُمُ ٱللَّهُۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّقِيمٌ﴾ [التوبة: ٦٧-٦٨].

ومن صور تكرار المفردة أيضًا التكرار الجزئي؛ والذي يعد التكرار الاشتقاقي أحد أقسامه، وذلك بأن تتكرر اشتقاقات المفردة في الآية الواحدة، حيث تكررت كلمة النفاق في هاتين الآيتين خمس مرات، ومن خلال هذا الكم من التكرار نعلم أن مدار الموضوع في هذه الآيات يتحدث عن هذه الظاهرة، وعرّض بذكر المنافقين والمنافقات في الآيتين مع أن ذكر المنافقين بصيغة الجمع تدخل المنافقات وتشملهن «للإيذان بكمال عراقتِهم في الكفر والنفاق»[٦٢].

فبينت الآية الأولى صفات المنافقين وأفعالهم، فيما بينت الآية الثانية مآلهم ومصيرهم وما هم ملاقوه يوم القيامة، فذكر في الآية الأولى بعض صفاتهم، وهي أن بعضهم من بعض، ثم أنهم يأمرون بالمنكر، ثم الصفة الثالثة ينهون عن المعروف، ثم أنهم يقبضون أيديهم عن الإنفاق في سبيل الله، والصفة الأخيرة أنهم نسوا الله وغفلوا عن طاعته وذكره، ولما ذكر صفاتهم أتبعها بذكر العقوبة المترتبة على هذه الصفات، فهي خمس صفات بخمس عقوبات، أولًا: نار جهنم، ثمّ توعدهم بالخلود فيها، ثمّ قال: ﴿هِيَ حَسْبُهُمْۚ﴾ «عقابًا وجزاءً، وفيه دليلٌ على عظم عقابِها وعذابِها»[٦٣]، ثم توعدهم باللعن والطرد من رحمته، ثمّ توعدهم بالعذاب المقيم «أي نوع من العذاب غيرَ عذابِ النار دائمٌ لا ينقطع أبدًا»[٦٤].

فجاء الجزاء موافقًا للعمل، فذكرت الآيات خمسة أنواع من أفعال المنافقين، وذكر في المقابل خمسة أصناف من العذاب المدخر لهم في الآخرة؛ ليكون العقاب من جنس العمل.

لقد حقق تكرار المفردة من خلال الأمثلة السابقة جوًّا من التوازن اللفظي والانسجام الفكري، فكان التكرار هو البؤرة الموضوعية للآيات ومضمون العبارات ومدار السورة ومحورها، فحقق الغاية التي جاء يعالجها ووضح العبرة التي جاء يبينها، دون إخلال بالمعنى، أو إنقاص في مبنى المفردة أو دلالتها، ليحقق ذروة الدلالات المطلوبة سواءً على سبيل تعزيز غرض بلاغي، أو معنًى بياني، أو إثارة أحاسيس ومشاعر للفت الأذهان إلى مبتغى الكلام، وهو تحقيق الحكمة الجامعة لمقتضى التنزيل.

المطلب الثاني: تكرار الجمل المتعاقبة وأثرها في إبراز المناسبة بين الآيات

تتعدد الأساليب البلاغية وتتنوع الفنون الأدبية في نظم القرآن الكريم؛ لتتضافر جميعها في تحقيق ما يرمي إليه الخطاب الرباني، فيكون مفاد الخطاب الرباني: كل مقام مقاله، بأدق الألفاظ والعبارات، وأقل التراكيب والمفردات، بمعانٍ تتفجر حكمةً وبلاغةً.

ومن أمثلة تكرار الجمل المتعاقبة قوله تعالى: ﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا ۞ إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا﴾ [الشرح: ٥ – ٦].

هاتان الآيتان من الآيات التي جاءت بأسلوب التكرار المتتالي، تعالج قضية العسر واليسر وتطييب النفوس وشحذ الهمم، فحمل هذا التكرار مواساةً لمن أثقلته المصائب، وأخذه ضنك الحياة، فجاء التكرار ليعطي معاني غير سابقة، ومبالغةً وتوكيدًا للمتلقي، «إنّ هذه السورة تضمنت ذكر إنعامه سبحانه على نبيه ﷺ، ثم أتبعت تلك المنح الجليلة بما تشركه فيه أمته من التأنيس بتيسير ما عرض فيه عسر للمؤمن في أمر دينه ودنياه، فقال تعالى: ﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا﴾، فبشر عباده بأن العسر يتبعه اليسر، وتأكد ذلك بأن المؤكدة للخبر، وزيد تأكيدًا بالتكرير وتوسيع التأنيس بالإشعار الحاصل من تنكير اليسر وتعريف العسر»[٦٥].

وقد جاء التكرار اللفظي في الآية السابقة زيادة في التوكيد ومبالغة فيه، جاء في الأثر ما يفسر هذه الآية ويبين معناها، قال الحاكم: «وقد صحت الرواية عن عمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب: «لن يغلب عسر يسرَين»، وقد روي بإسناد مرسل عن النبي ﷺ خرج النبي ﷺ يومًا مسرورًا فرحًا وهو يضحك، وهو يقول: «لن يغلب عسر يسرَين»[٦٦]، فهذه الروايات تبين المعنى وتفسره، وتظهر الترابط بين الآيات وتؤكده، فالنكرة في مقام التكرار تفيد أنّ الأولى غير الثانية، فكل له معناه ودلالته، فيما المعرفة إذا كررت تفيد أنّ الثانية تأكيد

للأولى بلفظه ومعناه، فحملت الآيات عسرًا واحدًا ويسرين؛ لأن العسر معرفة واليسر نكرة، «وإنما كان العسر معرفًا واليسر منكرًا؛ لأن الاسم إذا تكرر منكرًا فالثاني غير الأول»[٦٧].

فجاء العسر معرفًا؛ والتعريف إما أن يكون للعهد، وإمّا للجنس كما يقول الطيبي في شرحه على الكشاف، فإذا حمل على العهد، فهو العسر الذي كانوا فيه، وإما أن يكون للجنس فيكون العسر الذي يعلمه كل أحد[٦٨] من ضنك الحياة ومتاعب الدنيا.

وأمّا في تنكير اليسر؛ فإمّا أن يحمل إعادة اللفظ على التكرار، وإمّا على الاستئناف، ففي التكرار يحمل المعنى على التبعيض والتفخيم الذي يفيد اللزوم والكناية «فإن التفخيم في ﴿يُسۡرًا﴾، اقتضى أن يتناهى فيه»[٦٩]، وهذا الذي رجحه الطيبي، أو يكون على الاستئناف الذي يفيد تعدد اليسر فهما يسران، فيكون اليسر الأول غير الثاني، وهذا الذي رجحه الخفاجي في حاشيته، «على كونه استئنافًا؛ لأنه لو كان تأكيدًا كان عين الأوّل»[٧٠]، وحمل المعنى على الوجهين أولى؛ لأنه يعطي سعة في الأفق وجمالًا في التأويل والتفسير.

وأما المعنى المترتب على هذه الدلالة، فيكون المعنى بالاستئناف أن يقال: لما كان ورود الآية في حق الصحابة الكرام، ووعدًا لهم بالفرج بعد الشدة، أوجب أن يُحمل على يسر الدارين: أما في الدنيا، فبالغنى بعد الفقر، والقوة بعد الضعف، وبالعز بعد الذل، وفي الآخرة الفوز بالجنان والعتق والغفران، وإمّا حمل المعنى على التفخيم، كأنه قيل: إن مع العسر يسرًا عظيمًا وأي يسر، كأنه قصد باليسرين: (يُسرًا) من معنى التفخيم، فتأوله بيسر الدارين، وذلك يُسران في الحقيقة[٧١]، فهما يُسران عظيمان، وهذا من باب الجمع بين الدلالتين في المعنى.

إنّ الترابط بين الآيات القرآنية بأسلوب التكرار يدعونا للوقوف معها، ومن ثمّ التفكر والتأمل مليًّا بدقة اللفظة، وجمال المعنى، والغاية التي سيقت من أجلها هذه الآية، وما تحمله من الدلالات البلاغية تثري المعنى، وتكسبه سعة في أفق المفسر وفكره، مما يضفي مزيدًا من أوجه التناسب والتناسق بين الآيات القرآنية بلفظها ومعناها.

ومن الأمثلة على التكرار بالجمل المتعاقبة أيضًا قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا يَوۡمُ ٱلدِّينِ ۞ ثُمَّ مَآ أَدۡرَىٰكَ مَا يَوۡمُ ٱلدِّينِ﴾ [الانفطار: ١٧-١٨].

راعى الخطاب القرآني في هاتين الآيتين حال المتلقي، حين ربط بين الآيات بحرف العطف (ثمّ)، والذي يفيد الترتيب مع التراخي ليبرز التناسب بين الآيات ويظهر الترابط بين العبارات، كما يعطي الدقة المتناهية باستعمال الألفاظ القرآنية، حيث جاء هذا التكرير

في معرض الحديث عن أهوال القيامة وما يصاحبه من أهوال عظام وأحداث جسام تذهل العقول والألباب، «والإظهار في موضع الإضمار تأكيد لهول يوم الدين وفخامته»[٧٢]؛ وذلك لما سيعاينه أهل المحشر ويشاهدونه.

وأمّا توجيه الخطاب في الآيات السابقة، فقيل: إنه للنبي ﷺ، وقيل: للمشركين، كما صرح الآلوسي[٧٣]، فإذا كان الخطاب في الآيات السابقة لسيد المرسلين ﷺ فيكون للمؤمنين من بعده أيضًا، فهذا باب تعظيم لذلك اليوم وتهويله، وتحذير للمؤمنين، وإن كان الخطاب للمشركين فهو من باب التهويل والتخويف للوعظ والزجر، وحمل الخطاب للعموم أولى، فالخطاب للنبي ﷺ وللمؤمنين وللمشركين على سواء، حيث تحدثت الآيات عن الإنسان عمومًا، ثمّ قسمتهم إلى أبرار وفجّار، وهذا التقسيم يعم الجميع وهو الراجح.

فجاء التكرار يؤذن بالزيادة كما يقول ابن عاشور: «تجاوزه حد الوصف والتعبير، فهو من التوكيد اللفظي، وقرن هذا بحرف (ثمّ) الذي شأنه إذا عطف جملة على أخرى أن يفيد التراخي الرُّتبي، أي تباعد الرتبة في الغرض المسوق له الكلام، وهي في هذا المقام رتبة العظمة والتهويل، فالتراخي فيها هو الزيادة في التهويل»[٧٤].

فجاء الترابط بطريق العطف، وجاء التكرار تفخيمًا لشأن ذلك اليوم، وتعظيمًا لأمره، تحذيرًا للعاصي وتنبيهًا للطائع، فكان التهديد والوعيد في الآية الأولى، وعطف عليه في الثانية زيادة في التهديد وتحقيقًا لوقوعه، وأنكم صائرون إلى أمر عظيم وخطب جسيم، «فالعرب متى تهممت بشيء أرادته لتحقُّقه وقرب وقوعه، أو قصدت الدعاء عليه كررته توكيدًا، وكأنها تقيم تكرارها مكان القسم عليه والاجتهاد في الدعاء عليه حيث يقصد الدعاء»[٧٥]، فحمل هذا الأسلوب الوعد والوعيد، كما حمل الترغيب والترهيب.

إنّ التكرار اللفظي للآية أعطى من التوكيد ما لا يعطيه غيره من معاني التوكيد، وربط الآيات بما قبلها بمشاهد القيامة بأسلوب يتناسب وحال المشركين المنكرين للبعث والقيامة، وللمقرين به المعتقدين بوقوعه، فيبعث في نفسه الخوف والرهبة التي تدفعه للتوبة والإنابة.

فقد أسهم هذا الإيجاز المتمثل بالتكرار في توفير حيز من التوازن الفكري، والتلاؤم الذهني في نفس المتلقي ووجدانه، مما يعطي حافزًا للاستقامة، وتناسقًا وترابطًا للعبارة، ووضوحًا للمعنى والدلالة، فحمل التكرار من الدلالات البلاغية الشيء الكثير، أضف إلى ذلك ارتباط الألفاظ بعضها ببعض لما بين المؤكد والمؤكد به من تلازم وترابط، ما منح

المفسر للآيات القرآنية قيمة أوسع أثرت تفسيره، ووسعت أفق تفكيره، فكان حري به أن يقف مع كل لفظة، وأن يتمعن في كل جملة.

المطلب الثالث: تكرار الآيات المتباعدة في السورة الواحدة وأثرها في إبراز المناسبة

تكرار الآيات في السورة القرآنية من الموضوعات التي أشغلت المفسرين وتكلموا فيها وخاضوا في دلالتها، فمنهم من قال بالتكرار، ومنهم من نفى عنها ظاهرة التكرار، بحجة أن القرآن لا تكرار فيه، مع أنّ ظاهرة التكرار جلية واضحة فيها، ولكن ما حملهم على ذلك أنهم نظروا إلى ظاهرة التكرار أنها قَدحٌ في البلاغة والفصاحة، مع العلم أن ظاهرة التكرار في القرآن الكريم لها غايتها ورسالتها البلاغية والبيانية مع ما تحققه من اتساق في النص والدلالة.

وفيما يلي أمثلة على تكرار الآية الواحدة في السورة القرآنية، وبيان علاقتها في اتساق النص وإبراز المناسبة:

أولًا: قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَةً ۖ وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُم مُّؤْمِنِينَ * وَإِنَّ رَبَّكَ لَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [الشعراء:٨-٩].

محور هذه السورة وموضوعها الرئيس هو إبراز الجانب العقدي وبيان صدق الرسول ﷺ، وذكر أحول الأمم المكذبة بالمنهج الرباني، وقد اشتملت السورة على ثماني قصص متلاحمة متماثلة، ختمت كل قصة منها بالآيتين السابقتين، «ذلك أن السورة تواجه تكذيب مشركي قريش لرسول الله ﷺ واستهزاءهم بالنذر، وإعراضهم عن آيات الله، واستعجالهم بالعذاب الذي يوعدهم به، مع التقول على الوحي والقرآن، والادعاء بأنه سحر أو شعر تتنزل به الشياطين»(٧٦).

فحملت كل قصة من هذا النسيج رسالة لكل من عاند وكفر وطغى وتجبر، أنّ ما حل بأسلافهم ليس ببعيد عنهم، فقرن بين صفة الرحمة وصفة العزة ليكون العبد راغبًا راهبًا، بين الخوف والرجاء، فلا يطغى جانب على جانب، فحملت من الوعد والوعيد والترغيب والترهيب الشيء الكثير.

وحول ظاهرة التكرار البارزة في هذه السورة والملفتة للنظر، نجد الزمخشري يعرض لها كعادته في مثل هذه المسائل بطرح سؤال وبالإجابة عنه بقوله: كيف كرّر في هذه السورة في أوّل كل قصة وآخرها ما كرّر؟ ثمّ يجيب على ذلك بقوله: كل قصة منها كتنزيل برأسه،

وفيها من الاعتبار مثل ما في غيرها، فكانت كل واحدة منها تدلي بحق في أن تفتتح بما افتتحت به صاحبتها، وأن تختتم بما اختتمت به، ثمّ يعلل بعد ذلك لبيان أغراض التكرار وفوائده بقوله: ولأنّ في التكرير تقريرًا للمعاني في الأنفس، وتثبيتًا لها في الصدور[٧٧].

فجو السورة بوجه عام تمثله كل قصة ساقتها سورة الشعراء على حدة، بمقدمتها وتفاصيلها وخاتمتها، فبدأت بمقدمة وهو ما يعرف بحسن الابتداء، ثمّ عرضت السورة لمضمون كل قصة وهو ما يعرف بحسن العرض، ثمّ ختم كل قصة بأسلوب الترهيب؛ وهو ما يعرف بحسن الخاتمة؛ ليكون الانتقال من قصة إلى قصة أخرى بأحسن الطرق، وهو ما يعرف بحسن التخلص وبراعة الانتقال.

لقد شكل هذا التكرار جسرًا متواصلًا أفضى إلى ترابط كل قصة منها مع القصة التي بعدها حتى آخر السورة رغم اختصاص كل قصة بعبرة وعظة وأحداث متنوعة، كما أضفى تكرار هذه الآيات في كل القصة إلى عنصر التشويق والترقب لمعرفة الحكم الواقع على الأمم الغابرة والشعوب البائدة، حيث تمكن ذلك من النفس لتوافقه مع الواقع الذي يستحقونه، مما جعل التكرار يتلاءم مع سياق كل قصة منه، ويتناسب مع جو السورة التي ورد فيها، وهو دليل على وحدة الهدف التي سيقت من أجله هذه السورة، والمضمون الذي جاءت تعالجه.

فجميع القصص في هذه السورة ـ سورة الشعراء ـ بمختلف تفاصيلها تحوم حول محور واحد، وإبراز قضية واحدة، ألا وهي الجانب العقدي، وصدق رسوله الكريم ﷺ فيما جاء به.

إن هذه الظاهرة ـ التكرار ـ وما أضفته من تناسق وتناسب بين القصص ـ على طول السورة مع تنوع القصة وتعددها ـ لهي دلالة توحي بنظم إعجازه، وبديع آياته، وتلاؤم مفرداته، والدقة في اختيار التراكيب وأداء المعنى المطلوب على أحسن وجه وأكمل صورة.

ومن صور تكرار الآيات المتباعدة في السورة الواحدة قوله تعالى: ﴿فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ [الرحمن: ١٦].

افتتح سبحانه سورة الرحمن بذكر صفة الرحمة وختمها بصفة الكرم، وجاءت الآيات التي بين هاتين الصفتين تذكر المؤمنين بضروب من النعم التي يعجزون عن الإحاطة بآلاء الله وإحسانه بها، وتوبخ المشرك بكفره وعصيانه، حيث تكررت الآية السابقة إحدى وثلاثين مرة، وكل مرة وردت في سياق مختلف عن سابقه تذكر بنعمة جديدة، «فعدد سبحانه في هذه السورة نعماءه، وذكّر خلقه آلاءه، ثم أتبع كل خلة وصفها ونعمة وضعها بهذه، وجعلها

فاصلة بين كل نعمتين لينبههم على النعم ويقررهم بها»[٧٨]، فكان هذا التكرار فاصلًا بين كل نعمة ونعمة للتقرير والتأكيد.

ولما كانت أغراض التكرار كثيرةً ومقاصده متنوعة، فقد حملت هذه الآيات التأكيد والمبالغة في التقرير للمؤمن، كما حملت التقريع والتوبيخ لغير المؤمن، وذلك بإقامة الحجة عليهم، فكان التكرار كما يقول ابن عاشور: «التعريض بالمشركين وتوبيخهم على أن أشركوا في العبادة مع المنعم غير المنعم، والشهادة عليهم بتوحيد المؤمنين، والتكذيب مستعمل في الجحود والإنكار»[٧٩].

كما حمل هذا التكرار وظيفة تداولية «وهي لفت أسماع المتلقين إلى أهمية هذا الكلام أهمية لا يمكن إغفالها»[٨٠]، فكان هذا التكرار «تأكيدًا في التذكير بها على عادة العرب في الإبلاغ والإشباع»[٨١] وهو لفت الانتباه؛ كي لا ينسى المنعم إليه والمتفضل عليه، كما حمل هذا التكرار «أسلوبًا إقناعيًّا للمتلقي وتأثيرًا في استمالته، وذلك بشدة القرع على اللفظ والمعنى»[٨٢]، فكان التكرار بهذا الكم طاردًا للغفلة عن الأذهان، ومؤكدًا بقيام الحجة على الأنام، وداعيًا للشكر من كلا الثقلين.

لقد أدى هذا الأسلوب من التكرار إلى تآخي أجزاء السورة وترابط آياتها مع الغرض الذي تتمحور حوله وهو الآلاء والإنعام، فذكّرهم بالنّعم الدنيوية والأخروية بشيء من الإسهاب والتفصيل، وجاء على كل نعمة بالاستفهام عليها والتذكير بها لتحقيق أثرٍ دلالي في نفس المتلقي قائم على الترتيب والتلاؤم والانسجام دون إخلال بالسياق أو المعنى، مما يظهر حقيقة ما اشترطه البلاغيون في صحة هذا الفن ـ التكرار ـ من إفادته المعاني دون إخلال في أغراضه، واستيعاب جميع أقسام المعنى وجميع أحواله، بعيدًا عن تجاوز أي شيء منها من تقرير وتأكيد وتعجب وتعداد نِعم، وتناسق صوتي بين الآيات ناشئ من توازن المعاني المؤتلفة والمختلفة.

كما أدى هذا التكرار إلى إحداث التناسب وتحقيق التلاؤم بانتشار هذه القضية ـ الآلاء والإنعام ـ في جميع آياتها وتغلغله في جميع أجزائها؛ ليحدث هذا الترابط والتناسب الواضح داخل آيات السورة رسالةً مفادها تثبيت المعنى وتمكينه في النفوس ليحيط بها من جميع الجوانب، فلا يبقى أمام العقل إلا التسليم بما عرض عليه، وتفرغ الفكر لفهمه واستيعاب معانيه.

ثانيًا: قوله تعالى: ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ﴾ [المرسلات: ١٥].

وقع تكرار هذه الآية في سورة المرسلات عشر مرات حيث جاءت كما يصفها سيد قطب بقوله: «هذه السورة حادة الملامح، عنيفة المشاهد، شديدة الإيقاع، كأنها سياط لاذعة

من نار، وهي تُوقف القلب وقفة المحاكمة الرهيبة... وعقب كل معرض ومشهد تلفح القلب المذنب لفحة كأنها من نار: ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ﴾، ويتكرر هذا التعقيب عشر مرات في السورة، وهو لازمة الإيقاع فيها، وهو أنسب تعقيب لملامحها الحادة، ومشاهدها العنيفة، وإيقاعها الشديد»(٨٣).

وجاء التكرار في هذه السورة بعد ما عرضت السورة جولات عدة، فكانت الآية المكررة في نهاية كل جولة تحمل التقريع والتوبيخ مناسبة لجو السورة، «وذلك أنه لما ذكر سبحانه أهوال ذلك اليوم أعقب تعالى بتوبيخ المكذبين على غفلتهم عن التذكر بأخذ من تقدم من مكذبي الأمم وإهلاكهم بجزائهم فقال تعالى: ﴿أَلَمْ نُهْلِكِ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ [المرسلات: ١٦]... فحصل التذكير بضروب ثلاثة وهي: إهلاك الأمم السالفة بتكذيبهم، وخلق الإنسان، وخلق الأرض وما جعل فيها، ثم أعقب بما يقال لهم في الآخرة، وما يشاهدونه مما يحل بهم جزاءً على تكذيبهم وتعاميهم عن الاعتبار»(٨٤).

وجاء التكرار متعلقًا بموضوعات السورة ومقاصدها، فكان التكرار بحسب تكذيبهم وقدره، فحكم كل آية من آيات التكرار متعلقة بحكم ما قبلها من الوعد والوعيد. يقول القرطبي: «وكرره في هذه السورة عند كل آية لمن كذب؛ لأنه قسمه بينهم على قدر تكذيبهم، فإن لكل مكذب بشيء عذابًا سوى تكذيبه بشيء آخر، ورب شيء كذب به هو أعظم جرمًا من تكذيبه بغيره؛ لأنه أقبح في تكذيبه، وأعظم في الرد على الله، فإنما يقسم له من الويل على قدر ذلك»(٨٥).

فيما جعل ابن عاشور آيات التكرار محمولة على الاستئناف «لقصد تهديد المشركين الذين يسمعون القرآن، وتهويل يوم الفصل في نفوسهم ليحذروه، وهو متصل في المعنى بجملة ﴿إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَوَٰقِعٌ﴾ اتصال أجزاء النظم، فموقع جملة ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ﴾ ابتداء الكلام، وموقع جملة ﴿فَإِذَا ٱلنُّجُومُ طُمِسَتْ﴾ التأخر، وإنما قدمت لتؤذن بمعنى الشرط. وقد حصل من تغيير النظم على هذا الوجه أن صارت جملة ﴿وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِينَ﴾ بمنزلة التذييل»(٨٦).

فجعل ابن عاشور التناسب بالتكرار مبنيًّا على التذييل، وما بعدها استئناف جديد، والتذييل هو: «أن يؤتى بجملة عقب جملة، والثانية تشتمل على المعنى الأول لتأكيد منطوقه أو مفهومه؛ ليظهر المعنى لمن لم يفهمه، ويتقرر عند من فهمه»(٨٧)، فحَمل التكرار على التذييل هو عين البيان لمن لم يعقله، وتقرير للحكم عند من يعقله ويفهمه، فكان كل تكرار بمثابة فاصلة قرآنية للانتقال إلى غرض آخر ومحور آخر من محاور السورة كلها.

إن التكرار بما يحمله من أبعاد حسية ومعنوية لدى المتلقي كان له الدور المهم في استمرار الخطاب وامتداده، وجذب المتلقي وشد انتباهه، وملامسة عواطفه لما يمثله هذا الأسلوب وما يحمله من ترغيب وترهيب ووعد ووعيد، امتد إلى أعماق النفس فتجاذبته دلالة الأفكار على عظم الأمر المكرر فضلًا عن تأثيرها على نفس المتلقي من حيث توجيه الإنسان إلى الالتزام بالمنهج القويم، وذلك عبر تهيئة النفس في المرة الأولى، والتأكيد عليها في المرة الأخرى؛ لشد الانتباه بإلحاح على هذا الجانب المهم من الخطاب، فضلًا عن إثبات هذا العنصر المكرر في الذاكرة، مما جعل الهدف من الخطاب أكثر وضوحًا.

الخاتمة

بعد هذا الاستعراض لدراسة الاتساق المعجمي، والوقوف على ظاهرة التكرار في القرآن الكريم، والوقوف على مفهومه ودلالته وآثاره، فقد تم التوصل إلى أبرز النتائج الآتية:

١ـ إنّ مصطلح الاتساق المعجمي، وإن كان من المصطلحات الغربية المعاصرة إلّا أن دلالته اللغوية متفقة مع معناه الاصطلاحي الذي قال به علماء اللسانيات وأهل اللغة، وهو متفق أيضًا في مضمونه ودلالته مع المناسبة والتناسب.

٢ـ إنّ مصطلح الاتساق المعجمي وإن كان مصطلحًا معاصرًا، إلّا أن التراث العربي قد احتواه بمفهومه وأقسامه، وقد أشار لهذه الأقسام علماء البلاغة والبديع، ووقفوا مع كل قسم منها من تكرار، وتضاد، وشبه تضاد، وتضام، وعلة ومعلول، وسبب ومسبب.

٣ـ تختلف زاوية تناول مفهوم التناسب عند المفسرين وعلماء اللسانيات، فالنظرة لدى المفسر أوسع وأعمق؛ فهي لا تقف عند الجملة واتساق النص فحسب كما هي عند علماء اللسانيات، بل تتعداها إلى جميع أجزاء القرآن الكريم، وذلك بالوقوف على جميع الجزئيات من بلاغة وفصاحة وبيان وتناسب.

٤ـ يعد الاتساق المعجمي ـ التكرار ـ عاملًا أساسيًّا ومهمًّا في إبراز موضوع السورة القرآنية وبيان مضمونها وأغراضها.

٥ـ يعد التكرار بأقسامه المختلفة، سواء تكرار اللفظة المفردة، أو تكرار الآية بصورة متتالية، أو تكرار الآية بأسلوب متباعد في السورة الواحدة، عاملًا مهمًّا في إبراز اتساق النص القرآني وبيان تناسبه وترابطه.

٦ـ إنّ ظاهرة التكرار لا تعد مجرد شكل بلاغي أو ظاهرة بلاغية فحسب، بل تتعداها لتكون داعمة في اتساق النص وبيان التناسب بين الآيات القرآنية، وتنظيم العلاقة الدلالية بين المعنى اللغوي والدلالة اللفظية.

٧ـ يعد التكرار عاملًا مهمًّا للتذكير بأغراض السورة القرآنية، ومن ثَمّ العودة به إلى مقصدها ومضمونها، وهذا بحد ذاته عامل أساسي لاتساق النص وتناسبه ذهنيًّا ولغويًّا ولفظيًّا.

٨ـ ينحو التعبير القرآني بأسلوب التكرار منحى السورة القرآنية بمراعاة جوها العام من حيث موضوعاتها ومضمونها بألفاظ عنيفة وقوية في مقام التهديد والوعيد، وألفاظ جزلة عذبة في مقام التبشير والترغيب، يتناسب والغرض الذي عالجته الآيات وناقشته السور.

٩ـ أظهرت الدراسة أن أسلوب التكرار أحد أهم أساليب البلاغة العربية، فهي تكشف عن مضمون السورة ودقة بنائها وفقًا لأدوات لفظية وصيغ تركيبية لها تداعياتها الدلالية على مضمون النص؛ ليخرج الخطاب عن شكله المعتاد إلى صورة متمازجة تمزج بين المفاهيم المتقاربة والمتشابهة.

المصادر والمراجع

ـ ابن أبي الأصبع، **تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر**، ت حنفي شرف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، الجمهورية العربية المتحدة، د.ط، د.ت.

ـ ابن باديس، عبد الحميد محمد (ت١٣٥٩هـ)، **في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير**، ت أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، ١٩٩٥م.

ـ ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر (ت١٣٩٣هـ)، **تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد**، تونس، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م، (ط١).

ـ ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا (ت٣٩٥هـ)، **مقاييس اللغة**، ت عبد السلام هارون، بيروت، دار الفكر، ١٩٧٩م، (د.ط).

ـ ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم الأنصاري (ت٧١١ هـ)، **لسان العرب**، ت عبد الله علي، وآخرون، القاهرة، دار المعارف، د.ت، (د.ط).

ـ ابن هشام، أبو عبد الله، **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، ت محمد عبد الحميد، صيدا، المكتبة العصرية، د.ت، (د.ط).

ـ أبو السعود، العمادي محمد بن محمد بن مصطفى (ت٩٨٢هـ)، **إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت، (د.ط).

ـ أبو حيان، محمد بن يوسف الأندلسي (ت٧٤٥هـ)، **البحر المحيط**، ت صدقي جميل، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٠هـ.

ـ أبو زيد، عثمان، **نحو النص**، بيروت، علم الكتاب، ٢٠١٠م، (ط١).

ـ أبو عفرة، محمد سالم، **السبك في العربية المعاصرة**، مكتبة الأدب، ١٩٩٣م، (ط١).

ـ الإسكافي، أبو عبد الله محمد بن عبد الله (ت٤٢٠هـ)، **درة التنزيل وغرة التأويل**، ت محمد – آيدين، معهد البحوث العلمية مكة المكرمة، الأولى، ٢٠٠١م.

ـ البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود (ت٥١٠هـ)، **معالم التنزيل في تفسير القرآن**، ت عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الأولى، ١٤٢٠هـ.

ـ البقاعي، إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط (ت٨٨٥هـ)، **نظم الدرر في تناسب الآيات والسور**، القاهرة، دار الكتاب الإسلامي، د.ت، (ط١).

ـ بوراس، سليمان، **القرائن العلائقية وأثرها في الاتساق (سورة الأنعام أنموذجًا)**، رسالة ماجستير، كلية الأدب، جامعة الحاج لخضر باتنة، الجزائر، ٢٠٠٨م.

ـ حاقة، عبد الكريم، **بلاغة الخطاب القرآني من منظور لسانيات النص**، رسالة دكتوراه، إشراف محمد خان، جامعة محمد خضر، كلية الأدب، سكرة، ٢٠١٦م.

ـ الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن محمد (ت٤٠٥هـ)، **المستدرك على الصحيحين**، ت مصطفى عبد القادر، دار الكتب العلمية، بيروت، (ط١)،١٩٩٠م، كتاب التفسير، باب تفسير سورة ألم نشرح، رقم الحديث ٣٩٥٠.

ـ الحلو، نوال، **أثر التكرار في التماسك النصي**.

ـ حيال، أحمد حسين، **السبك النصي في القرآن الكريم (دراسة تطبيقية في سورة الأنعام)**، رسالة ماجستير، جامعة المستنصرية، كلية الأدب، ٢٠١١م.

ـ الخفاجي، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر (ت١٠٦٩هـ)، **عناية القاضِي وكِفاية الرَّاضِي عَلَى تفسيرِ البَيضاوي**، دار صادر، بيروت،١٤٣١هـ.

ـ الخولي، إبراهيم محمد، **التكرار بلاغة**، القاهرة، الشركة العربية، د.ت.

ـ الداودي، زاهر، **الترابط النصي بين الشعر والنثر**.

ـ الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن (ت٦٠٦هـ)، **مفاتيح الغيب**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣، ١٤٢٠هـ.

ـ الراغب الأصفهاني؛ أبو القاسم الحسين بن محمد (ت٥٠٢هـ)، **المفردات في غريب القرآن**، ت صفوان الداودي، دمشق، دار القلم، ١٤١٢هـ، (ط١).

ـ الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد (ت٧٩٤هـ)، **البرهان في علوم القرآن**، ت محمد أبو الفضل، بيروت، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٧م.

ـ الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر (ت٥٣٨هـ)، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٣، ١٤٠٧هـ.

ـ سجلماسي، أبو القاسم (ت٧٠٤) **المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع**، ت علال الغازي، الرباط، مكتبة المعارف، ١٩٨٠م، (ط١).

ـ السكاكي، يوسف بن محمد بن علي (ت٦٢٦هـ) **مفتاح العلوم**، ت نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، الثانية، ١٩٨٧م، (د.ط).

ـ السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (ت٩١١هـ)، **الإتقان في علوم القرآن**، ت محمد أبو الفضل، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤م، (د.ط).

ـ الطيبي، شرف الدين الحسين بن عبد الله (ت٧٤٣هـ)، **فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب**، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، ٢٠١٣م، (ط١).

ـ عبد الله، مراد، **من أنواع تماسك النص (التكرار، الضمير، العطف)**، مجلة جامعة ذات قار، العدد الخاص، المجلد ٥، ٢٠١٠م.

ـ عبد المجيد، جميل، **البديع بين البلاغة العربية واللسانيات النصية**، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٩٨م، (ط١).

ـ عزة شبيلي، **علم لغة النص (النظرية والتطبيق)**، القاهرة، مكتبة الأدب، ٢٠٠٩م، (ط٢).

ـ عكاشة، محمود، **دراسة الترابط النصية في ضوء علم اللغة النصي**، د.م، مكتبة الرشيد، ٢٠١٤م، (ط١).

ـ الغانمي إبراهيم، **مدخل إلى النقد الحديث**، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٠م، (ط١).

ـ الغرناطي، أحمد بن إبراهيم بن الزبير (ت٧٠٨هـ)، **ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل**، ت عبد الغني الفاسي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت، (د.ط).

ـ الفارابي، أبو إبراهيم إسحاق بن إبراهيم (ت٣٥٠هـ)، **معجم ديوان الأدب**، ت أحمد مختار، القاهرة، مؤسسة دار الشعب، ٢٠٠٣ م، (د.ط).

ـ القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت٦٧١هـ)، **الجامع لأحكام القرآن**، ت أحمد البردوني، دار الكتب المصرية، القاهرة، ١٩٦٤م، (ط٣).

ـ قطب، سيد إبراهيم حسين (ت١٣٨٥هـ)، **في ظلال القرآن**، دار الشروق، القاهرة، ١٤١٢هـ، (ط١٧).

ـ محمد خطابي، **لسانيات النص**، بيروت، المركز الثقافي، ١٩٩١م، (ط١).

ـ مصلوح، سعد، **نحو آجرمية للنص العربي**، مجلة فصول، المجلد العاشر، العدد٢، ١٩٩١م.

ـ نزار، ميلود، **الإحالة التكرارية وأثرها في تماسك النص بين القدماء والمحدثين**، مجلة علوم إنسانية، السنة السابعة، العدد ٤٤، ٢٠١٠م.

ـ الهروي، أبو منصور محمد بن أحمد (ت٣٧٠هـ)، **تهذيب اللغة**، ت محمد عوض، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م، (ط١).

ـ يحيى عبابنه، آمنة الزعبي، **عناصر الاتساق والانسجام النصي (قراءة نصية تحليلية)**، مجلة دمشق مج١٠، ٢٠٠٣م، العدد١.

الهوامش

(١) الفارابي، أبو إبراهيم إسحاق بن إبراهيم (ت٣٥٠هـ)، معجم ديوان الأدب، ت أحمد مختار، القاهرة، مؤسسة دار الشعب، ٢٠٠٣ م، د.ط، ج٣، ص٢٨٠.

(٢) الهروي، أبو منصور محمد بن أحمد (ت٣٧٠هـ)، تهذيب اللغة، ت محمد عوض، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ٢٠٠١م، ط١، ج٩، ص١٨٥.

(٣) الهروي، تهذيب اللغة، ج١، ص٢٤٩.

(٤) ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا (ت٣٩٥هـ)، مقاييس اللغة، ت عبد السلام هارون، بيروت، دار الفكر، ١٩٧٩م، د.ط، ج٤، ص٢٣٩-٢٤٠.

(٥) ابن فارس، مقاييس اللغة، ج٤، ص٢٤٠-٢٤١.

(٦) عزة شبيلي، علم لغة النص (النظرية والتطبيق)، القاهرة، مكتبة الأدب، ٢٠٠٩م، ط٢، ص ز.

(٧) ابن فارس، مقاييس اللغة، ج٥، ص٤٢٣.

(٨) الراغب الأصفهاني أبو القاسم الحسين بن محمد (ت٥٠٢هـ)، المفردات في غريب القرآن، ت صفوان الداودي، دمشق، دار القلم، ١٤١٢هـ، (ط١)، ص٨٠١.

(٩) ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم الأنصاري (ت٧١١ هـ)، لسان العرب، ت عبد الله علي، وآخرون، القاهرة، دار المعارف، د.ت، (د.ط)، ج٦، ص٤٤٠٥.

(١٠) السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن (ت٩١١هـ)، الإتقان في علوم القرآن، ت محمد أبو الفضل، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٤م، (د.ط)، ج٣، ص٣٦٩.

(١١) البقاعي، إبراهيم بن عمر بن حسن الرباط (ت٨٨٥هـ)، نظم الدرر في تناسب الآيات والسور، القاهرة، دار الكتاب الإسلامي، د.ت، (ط١)، ج١، ص٦.

(١٢) الهروي، تهذيب اللغة، ج٩، ص٣٢٧.

(١٣) ابن فارس، مقاييس اللغة، ج٥، ص١٢٦.

(١٤) الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد (ت٧٩٤هـ)، البرهان في علوم القرآن، ت محمد أبو الفضل، بيروت، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٧م، ط١، ج٣، ص٩.

(١٥) يحيى عبابنه، آمنة الزعبي، عناصر الاتساق والانسجام النصي (قراءة نصية تحليلية)، مجلة دمشق مج١٠، ٢٠٠٣م، العدد١، ص٥٣٠.

(١٦) محمد خطابي، لسانيات النص، بيروت، المركز الثقافي، ١٩٩١م، ط١، ص٢٤.

(١٧) عزة شبيلي، علم لغة النص، ص١٠٥.

(١٨) أبو زيد، عثمان، نحو النص، بيروت، عالم الكتاب، ٢٠١٠م، ط١، ص٣٩.

(١٩) أبو زيد، نحو النص، ص١٥٣.

(٢٠) الغانمي، إبراهيم، مدخل إلى النقد الحديث، بيروت، المركز الثقافي، العربي، ١٩٩٠م، ط١، ص١٠٢-١٠٣.

(٢١) خطابي، لسانيات النص، ص٢٥.
(٢٢) المصدر السابق، ص٢٥.
(٢٣) عكاشة، محمود، دراسة الترابط النصية في ضوء علم اللغة النصي، د.م، مكتبة الرشيد، ٢٠١٤م، ط١، ص٣٥٢.
(٢٤) بوراس، سليمان، القرائن العلائقية وأثرها في الاتساق (سورة الأنعام أنموذجًا)، رسالة ماجستير، كلية الأدب، جامعة الحاج لخضر باتنة، الجزائر، ٢٠٠٨، ص٣٤.
(٢٥) الزركشي، البرهان، ج١، ص٢٢١.
(٢٦) سجلماسي، أبو القاسم (ت٧٠٤) المنزع البديع في تجنيس أساليب البديع، ت علال الغازي، الرباط، مكتبة المعارف، ط١، ١٩٨٠م، ص٤٧٧.
(٢٧) ينظر: الخولي، إبراهيم محمد، التكرار بلاغة، القاهرة، الشركة العربية، د.ت،ص٦.
(٢٨) الخطابي، لسانيات النص، ص٢٤.
(٢٩) عبد الله، مراد، من أنواع تماسك النص (التكرار، الضمير، العطف)، مجلة جامعة ذات قار، العدد الخاص، المجلد ٥، ٢٠١٠م، ص٥٤.
(٣٠) حاقة، عبد الكريم، بلاغة الخطاب القرآني من منظور لسانيات النص، رسالة دكتوراه، إشراف محمد خان، جامعة محمد خضر، كلية الأدب، سكرة، ٢٠١٦م، ص٢٩٦.
(٣١) مصلوح، سعد، نحو آجرمية للنص العربي، مجلة فصول، المجلد العاشر، العدد ٢، ١٩٩١م، ص١٥٨.
(٣٢) عبد المجيد، جميل، البديع بين البلاغة العربية واللسانيات النصية، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٩٨م، (ط١)، ص٧٩.
(٣٣) عبد الله، مراد، من أنواع التماسك النصي، ص٥٤.
(٣٤) ينظر: ابن هشام، أبو عبد الله، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ت محمد عبد الحميد، صيدا، المكتبة العصرية، د.ط، د.ت، ج٢، ص٥٧٥.
(٣٥) السكاكي، يوسف بن محمد بن علي (ت٦٢٦هـ) مفتاح العلوم، ت نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، الثانية، ١٩٨٧م، ص٣٥٠-٣٥١.
(٣٦) الزركشي، البرهان، ج٣، ص٩.
(٣٧) الزركشي، البرهان، ج٣، ص١١.
(٣٨) الفقي، صبحي، علم اللغة النصي، ج٢، ص٢٢.
(٣٩) أبو عفرة، محمد سالم، السبك في العربية المعاصرة، مكتبة الأدب، ط١، ١٩٩٣م، ص١٠٩.
(٤٠) ابن أبي الأصبع، تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر، ت حنفي شرف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، الجمهورية العربية المتحدة، د.ط، د.ت، ص٣٧٥.
(٤١) الزركشي، البرهان، ج٣، ص١٣.
(٤٢) ينظر: نزار، ميلود، الإحالة التكرارية وأثرها في تماسك النص بين القدماء والمحدثين، مجلة علوم إنسانية، السنة السابعة، العدد ٤٤، ٢٠١٠م، ص١٢.
(٤٣) الزركشي، البرهان، ج٣، ص١٨.

(٤٤) عزة شبيلي، علم اللغة والنص، ص٢١.
(٤٥) الطبري، جامع البيان، مصدر سابق، ج٢٤، ص٦٦١.
(٤٦) ينظر: الداودي، زاهر، الترابط النصي بين الشعر والنثر، ص١١٤.
(٤٧) القشيري: عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك (ت٤٦٥هـ)، لطائف الإشارات للقشيري، ت إبراهيم البسيوني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، الثالثة، ج٣، ص٧٥٠.
(٤٨) البغوي: أبو محمد الحسين بن مسعود (ت٥١٠هـ)، معالم التنزيل في تفسير القرآن، ت محمد عبد الله النمر، دار طيبة للنشر، الرابعة، ١٩٩٧ م، ج٨، ص ٤٩١.
(٤٩) العز بن عبد السلام: أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام بن الدمشقي (ت٦٦٠هـ)، تفسير القرآن، ت عبد الله الوهبي، دار ابن حزم، بيروت، الأولى، ١٩٩٦م، ج٣،ص ٤٧٣.
(٥٠) الطيبي، شرف الدين الحسين بن عبد الله (ت٧٤٣هـ)، فتوح الغيب في الكشف عن قناع الريب (حاشية الطيبي على الكشاف)، ت إياد الغوج، جائزة دبي الدولية للقرآن الكريم، الأولى، ٢٠١٣م، ج١٦، ص٦٥٣.
(٥١) الطيبي، فتوح الغيب، ج١٦، ص٦٥٣.
(٥٢) ابن باديس، عبد الحميد محمد (ت١٣٥٩هـ)، في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ت أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الأولى، ١٩٩٥م، ص٣٨١.
(٥٣) الخفاجي، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر (ت١٠٦٩هـ)، عناية القاضِي وكِفاية الراضِي عَلَى تفسيرِ البَيضاوي، دار صادر، بيروت،١٤٣١هـ، ج٨، ص٤١٧.
(٥٤) الخفاجي، عناية القاضي، ج ٨، ص٤١٧.
(٥٥) الإسكافي، أبو عبد الله محمد بن عبد الله (ت٤٢٠هـ)، درة التنزيل وغرة التأويل، ت محمد آيدين، معهد البحوث العلمية مكة المكرمة، الأولى، ٢٠٠١م، ص١٣٧٣.
(٥٦) الغرناطي، أحمد بن إبراهيم بن الزبير (ت٧٠٨هـ)، ملاك التأويل القاطع بذوي الإلحاد والتعطيل في توجيه المتشابه اللفظ من آي التنزيل، ت عبد الغني الفاسي، دار الكتب العلمية، بيروت، ج٢، ص٥١٩
(٥٧) ينظر: الطيبي، فتوح الغيب، ج١٥، ص٦٠٧.
(٥٨) الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن (ت٦٠٦هـ)، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط٣، ١٤٢٠هـ، ج٣٠، ص٦٢٠.
(٥٩) الطيبي، فتوح الغيب، ج١٥، ص٦٠٧.
(٦٠) أبو حيان، محمد بن يوسف الأندلسي (ت٧٤٥هـ)، البحر المحيط، ت صدقي جميل، دار الفكر، بيروت، ١٤٢٠هـ، ج١٠، ص٢٥٤.
(٦١) حيال، أحمد حسين، السبك النصي في القرآن الكريم (دراسة تطبيقية في سورة الأنعام)، رسالة ماجستير، جامعة المستنصرية، كلية الأدب، ٢٠١١م، ص١٤٦.
(٦٢) أبو السعود، العمادي محمد بن محمد بن مصطفى (ت٩٨٢هـ)، إرشاد العقل السليم إلى مزايا الكتاب الكريم، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج٤، ص٨١.
(٦٣) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج٤، ص٨١.
(٦٤) أبو السعود، إرشاد العقل السليم، ج٤، ص٨١.

(٦٥) الغرناطي، ملاك التأويل، ج٢، ص٥٠٨.
(٦٦) الحاكم النيسابوري، أبو عبد الله الحاكم محمد بن عبد الله بن محمد بن حمدويه (ت٤٠٥هـ)، المستدرك على الصحيحين، مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٠م، (ط١)، كتاب التفسير، باب تفسير سورة ألم نشرح، رقم الحديث ٣٩٥٠، ج٢، ص٥٧٥.
(٦٧) الطيبي، فتوح الغيب، ج١٦، ص٥٠٠-٥٠١.
(٦٨) ينظر: المصدر السابق، ج١٦، ص٤٩٩.
(٦٩) الطيبي، فتوح الغيب، ج١٦، ص٤٩٩.
(٧٠) الخفاجي، عناية القاضي، ج٨، ص٣٧٤.
(٧١) ينظر: الطيبي، فتوح الغيب، ج١٦، ص٤٩٩.
(٧٢) الألوسي، روح المعاني، ج١٥، ص ٢٧١.
(٧٣) المصدر السابق، ج١٥، ص ٢٧١.
(٧٤) ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن عاشور التونسي (ت١٣٩٣هـ)، «تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد»، تونس، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م، (ط١)، ج٣٠، ص١٨٤.
(٧٥) الغرناطي، ملاك التأويل، ج٢، ص٥٠٠.
(٧٦) قطب، سيد إبراهيم حسين (ت١٣٨٥هـ)، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط١٧، ١٤١٢هـ، ج٥، ص٢٥٨٣.
(٧٧) ينظر: الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر (ت٥٣٨هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٣، ١٤٠٧هـ، ج٣، ص٣٣٤.
(٧٨) القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد (ت٦٧١هـ)، الجامع لأحكام القرآن، ت أحمد البردوني، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط٣، ١٩٦٤م، ج١٧، ص١٥٩.
(٧٩) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج٢٧، ص٢٤٣.
(٨٠) خطابي، لسانيات النص، ص١٧٩.
(٨١) البغوي، أبو محمد الحسين بن مسعود (ت٥١٠هـ)، معالم التنزيل في تفسير القرآن، ت عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الأولى، ١٤٢٠هـ، ج٤، ص٣٣٢.
(٨٢) الحلو، نوال، أثر التكرار في التماسك النصي، ص٧٥.
(٨٣) قطب، في ظلال القرآن، ج٦، ص٣٧٨٩.
(٨٤) الغرناطي، ملاك التنزيل، ج٢، ص٢٩٩.
(٨٥) القرطبي، أحكام القرآن، ح١٩، ص١٥٨.
(٨٦) ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج٢٩، ص٤٢٧.
(٨٧) السيوطي، الإتقان، ج٣، ص٢٥٠.

HASHEMITE KINGDOM OF JORDAN

دائرة الإفتاء العام

Journal of Fatwa & Islamic Studies

A Peer-Reviewed Scientific Journal

Issued by the General Iftaa` Department
in the Hashemite Kingdom of Jordan

Volume (2) Edition (6)
Jumada Al-Akhirah 1444 A.H / December, 2022 A.D